



كَلِمَاتُ تَوْضِيحٍ

فِي شَرْحِ

دُرُوسِ تَهْيِئَتِهِ فِي الْفَقْرِ الْمُسْتَدِلِّ إِلَى

لِلشَّيْخِ بَاقِرِ الدِّينِ وَلِيِّ

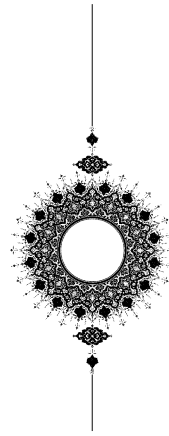
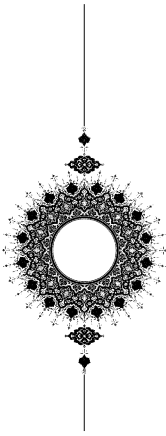
الْجُمُعَةِ الثَّانِي

كِتَابِ الطَّهَّارَةِ

تَأَلَّفَ

الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقَطِيبِيُّ

مَكْتَبَةُ فَدَاك



سرشناسه	: آل عبيدان القطيفي، محمد
عنوان قرار دادی	: دروس تمهيديه في الفقه الاستدلالي، شرح
عنوان و نام پديدآور	: كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيديه في الفقه الاستدلالي/ تاليف محمد آل عبيدان القطيفي.
مشخصات نشر	: قم : باقيات ، ۱۳۹۵ -
مشخصات ظاهري	: ج.
شابک	: دوره: 0-242-600-978 : ج: 3-241-600-978
وضعيت فهرست نویسی	: قیبا
یادداشت	: كتاب حاضر شرح كتاب «دروس تمهيديه في الفقه الاستدلالي» تاليف باقر ابرواني است.
مدرجات	: ج. ۲. كتاب الطهارة -
موضوع	: فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع	: ابرواني، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهيديه في الفقه الاستدلالي -- نقد و تفسير
موضوع	: Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
شناسه افروده	: ابرواني، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهيديه في الفقه الاستدلالي. شرح
رده بندی كنگره	: ۱۳۹۵ ۲۳۳۳ ۰۲۰۹۵۲/۵/۵ BP۱۸۳
رده بندی ديوي	: ۳۹۷/۲۴۲
شماره كتابشناسی ملی	: ۴۲۶۵۳۹۰

◀ كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيدية

«الجزء الثاني»

◀ الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

الناشر: باقيات

الهطبعة: وفا

الكهية: ۱۵۰۰ نسخة

الطبعة: الاولى

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ۴۴۸ صفحة

تاريخ الطبع: ۲۰۱۶ م - ۱۴۲۷ هـ. ق.

شابک الجزء الثاني: ۳-۲۴۱-۲۰۱۳-۶۰۰-۹۷۸

شابک الدورة: ۰-۲۴۲-۲۰۱۳-۶۰۰-۹۷۸



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

عنوان الناشر: ايران - قم - شارع معلم - رقم ۴۴ - تلفون: ۳۷۷۴۳۹۰۰

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

رقم ۱۱۶، ۱۱۷ - تلفون: ۳۷۸۳۳۶۲۴

مكتبة فذك

مسّ الميت

غسل مسّ الميت

قوله ١: «أما تنجّس العضو، فلصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن الرجل يصيب... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في تنجيس ميتة الأدميّ لملاقئها مع الرطوبة، وبدونها على أقوال:

الأول: ما اختاره المشهور من نجاسة الميتة مطلقاً، آدمياً كان أم غيره، ومنجّسيتها إذا لاقت شيئاً مع الرطوبة المسرية، لا ما إذا كان الملاقئ والملاقئ جافين.

الثاني: ما اختاره العلامة والشهيدان عليه السلام، من نجاسة ميتة الأدميّ كبقية الحيوانات، لكن تمتاز ميتة الأدميّ عن بقيتها في أنّها منجّسة مطلقاً، سواء حصلت الملاقاة مع الرطوبة المسرية أم لا^(١).

الثالث: ما اختاره ابن إدريس من أنّ الميت الأدميّ نجس، لكنّه غير منجّس لملاقئها مطلقاً، سواء كان مع الرطوبة المسرية أم بدونها، وسواء كانت الملاقاة قبل غسله أم بعده^(٢).

الرابع: ما قاله الفيض الكاشاني، من عدم نجاسة ميتة الأدميّ، وإنّما وجب غسله تعبداً، أو أنّ غسله للجنابة الحاصلة بالموت، وعليه لا يحكم بنجاسة ملاقئها مطلقاً^(٣).

(١) نهاية الإحكام: ١: ١٧٣. تذكرة الفقهاء: ٢: ١٣١، مسألة ٢٦٧. ذكرى الشيعة: ١: ١١٨.

روض الجنان - الطبعة القديمة - ١٦٢.

(٢) السرائر: ١: ١٦٣.

(٣) مفاتيح الشرائع: ١: ٨٦، مفتاح ٧٥.

ولا يخفى أنه يمكن إرجاع الأقوال السابقة إلى ثلاثة فيما يرتبط بالمورد ، فإن مختار ابن إدريس والكاشاني رحمهما الله متحد في عدم منجسية ملاقة ميتة الأدمي مطلقاً . ويستدل للمشهور بصحيفة الحلبي المذكورة في المتن^(١) . فإنها دالة على حصول التنجيس بالمس والملاقة ؛ لأن الأمر بغسل الثوب ظاهره الإرشاد إلى حصول النجاسة بالملاقة .

ومن الواضح أن الصحيفة المذكورة مطلقة ، فإنها لم تقيد الملاقة بوجود الرطوبة المسرية للنجاسة ، وهذا يجعلها دليلاً للقول الثاني .

وقد أجاب عن ذلك المصنف ، تبعاً لبعض الأعظم رحمهم الله ، بأن الإطلاق المذكور منصرف لخصوص صورة الملاقة مع الرطوبة ، فإن هذا هو المرتكز في الأذهان عرفاً ، ومن المعلوم مانعية الارتكاز العرفي من انعقاد ظهور الصحيح في الإطلاق ؛ لأنه يشكل قرينة ارتكازية متصلة .

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

قوله ٢ : « وأما وجوب الغسل ، فلصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام : الرجل يغمض الميت ... إلخ » .

لقد تسالم الأصحاب على وجوب الغسل بمس الإنسان الميت بعد برده وقبل تغسيله ، ويدل على ذلك صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(٢) . وهي واضحة الدلالة في المطلوب .

وخالف في ذلك السيد المرتضى وأصحاب الوسيلة والمراسم والذخيرة ،

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

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

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

ثانيها : إن غسل المس قد ذكر في سياق جملة من الاغسال المسنونة ، كما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « اغْتَسِلْ يَوْمَ الْأَضْحَى وَالْفِطْرِ وَالْجُمُعَةِ ، وَإِذَا غَسَلْتَ مَيِّتًا ، وَلَا تَغْتَسِلْ مِنْ مَسِّهِ إِذَا أَدْخَلْتَهُ الْقَبْرَ ، وَلَا إِذَا حَمَلْتَهُ »^(٢) .

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

ومنها : ما جاء في قضية تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فعن الحسن ابن عبيد ، قال : كتبت إلى الصادق عليه السلام : هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عند موته ؟ فأجابه : النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم طَاهِرٌ مُطَهَّرٌ ، وَلَكِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَعَلَ ، وَجَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ^(٣) .

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

(١) عن المرتضى في فقه الصادق : ٢ : ٥٠٥ . الوسيلة : ٥٤ . المراسم العلوية : ٤٠ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١ : ٩١ .

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

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

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

قوله ٣: «وأما اشتراط وجوبه بمس ميّ الإنسان، فلصحيح الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام... إلخ».

يجب غسل مسّ الميّ بعد برده إذا كان الميّ إنساناً، فلو لم يكن كذلك لم يجب الغسل بمسّه، ويدلّ على ذلك صحيحة الحلبي المذكورة في المتن^(١)؛ لدلالة حصر الوجوب بمسّه فقط دون غيره.

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

قوله ٤: «وأما اعتبار كونه بعد برده، فلصحيحة ابن مسلم المتقدمة».

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

وفي مقابلها موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يَغْتَسِلُ الَّذِي غَسَلَ الْمَيِّتَ، وَكُلُّ مَنْ مَسَّ مَيِّتاً فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ وَإِنْ كَانَ الْمَيِّتُ قَدْ غُسِلَ»^(٣). وهي واضحة الدلالة في وجوب الغسل على من مسّه حتّى بعد التغسيل، وعدم حصر الوجوب فيما لو كان المسّ قبله.

لكنّها تحمل على الاستحباب؛ لأنّ دلالتها على الوجوب بالظهور، فترفع اليد عنه من خلال النصوص المصرّحة بحصر الوجوب في حالة البرد، فتكون محمولة على الاستحباب.

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

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

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

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

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

قوله ٦: «وأما القول بوجوب الغسل في مسّ القطعة المبانة من الحيّ ، فهو المشهور ... إلخ » .

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

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

(٢) المبسوط : ١ : ١٨٢ . النهاية للطوسي : ٤٠ . تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٣٦ ، مسألة ٢٧٠ .

منتهى المطلب : ٢ : ٤٥٨ . الدروس الشرعية : ١ : ١١٧ .

(٣) الخلاف : ١ : ٧٠١ ، مسألة ٤٨٩ .

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

(٥) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ٢٠٦ .

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

الغسل بمسّه . نعم ، قيّد ذلك بما إذا كان المقطوع محتوياً على العظم ، لا مطلقاً .
وقد أورد المصنّف عليها بأنّها ضعيفة سنداً للإرسال ؛ ذلك أنّ أيّوب بن نوح لم يذكر الوساطة بينه وبين الإمام عليه السلام ، وليس هو ممّن لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة .
وقد يجاب عن ذلك ، بأنّها مجبورة بعمل المشهور ؛ إذ قد عرفت أنّ القول بوجود الغسل لمن مسّ قطعة مبانة من الحيّ هو المشهور ، وليس في البين ما يصلح دليلاً على ذلك سواه ، فتنجبر بعملهم .

وقد أجاب عن ذلك ، بمنع الكبرى والصغرى ، فذكر أنّه لم يثبت القول بأنّ عمل المشهور جابر لضعف السند ، فإنّ ضمّ عملهم للرواية ، كضمّ الإنسان للحجر ، فكما أنّه لا ينتج شيئاً ، كذلك عملهم لا ينتج في الرواية الضعيفة شيئاً .

وأما الصغرى ، فإنّه لم يحرز استناد المشهور إليها ، ويساعد على ذلك تصريح المحقّق الحلّي رحمه الله في كتابه **المعتبر** بأنّ العمل قليل^(١) ، ودعوى الشيخ رحمه الله في **الخلاص** الإجماع لم يثبت .

ويمكن مناقشة ما ذكره ، أمّا الكبرى ، فقد تقدّم الحديث عن ذلك . وأمّا الصغرى فقد يقال بإحرازها في البين بملاحظة أنّ الكليني رحمه الله قد رواها في **الكافي**^(٢) ، وبناء على أنّ ما تضمّنه كتابه هو ما يرويه فسوف يكون عاملاً بها ، كما أنّ الظاهر من الصدوق رحمه الله العمل على وفقها ، وقد سمعت في مطلع المسألة فتوى الشيخ على وفقها ، ما قد يساعد على إحراز عمل قدماء الأصحاب بها ، فتأمّل . ويساعد على حصول الاستناد أنّ الفتوى المذكورة على خلاف القاعدة ، وفتوى الأصحاب على ذلك ، وليس في البين إلّا هذه الرواية ، فيكون ذلك موجباً لتحقيق الاستناد .
اللهم إلّا أن يدعى أنّ الطريق لفتواهم ليس منحصراً في خصوص الخبر المذكور ،

(١) المعتبر: ١: ٣٥٢ .

(٢) الكافي: ٣: ٢١٢ ، الحديث ٤ .

بل لاستنادهم للإجماع بعد ثبوت تعبديته .

وبعبارة أخرى: إنّ دليل الفتوى المذكورة منحصر بين أمرين: إمّا أن يكون منشأها الإجماع ، ويكون عندها تعبدياً كاشفاً عن قول العصوم عليه السلام ، ويؤخذ به ولو كان من إجماعات الشيخ رحمته الله في **الخلافاً** ؛ لعدم وجود ما يصلح أن يكون مدركاً ، أو أنّه خصوص خبر أيّوب بن نوح ، وهو وإن كان ضعيفاً إلا أنّه مجبور بعملهم ؛ لما عرفت من أنّ الشهرة على الفتوى بوجوب غسل المسّ للقطعة المبانة من الحيّ .

قوله ٧: « **وأما القول بوجوب الغسل في مسّ القطعة المبانة من الميت ، فقد يستدلّ له ... إلخ** » .

كما يجب غسل المسّ للقطعة المبانة من الحيّ ، فيُلزم من مسّ جزء مقطوعاً من حيّ بالغسل ، كذلك لو مسّ المكلف قطعة مبانة من الميت ، وجب عليه غسل المسّ أيضاً .

ويستدلّ على ذلك بأمور :

منها: التمسك بالأولوية العرفية المستفادة من رسالة أيّوب بن نوح المتقدمة في الفرع السابق ، فإنّ المنصرف من قوله عليه السلام : (**الرجل**) وإن كان هو خصوص الحيّ ، إلا أنّه يمكن استفادة حكم المقطوع من الميت فيها بالأولوية العرفية ؛ لأنّ وجوب الغسل بمسّ القطعة المبانة من الحيّ يجعل وجوب الغسل بمسّ القطعة المبانة من الميت بطريق أولى ، لوجوب الغسل أساساً بمسّ الميت ، فكذا يجب بمسّ أي جزء من أجزائه .

ومنها: ما ذكره صاحب **الجواهر** رحمته الله من الاستناد إلى استصحاب وجوب الغسل بالمسّ الثابت قبل الانفصال ، فإنّ هذه القطعة قبل انفصالها كانت جزءاً من الميت ، ويجب الغسل بمسّ أي جزء منه ، وبعد انفصالها عنه نشكّ في وجوب الغسل بمسّها ، فنستصحب الوجوب الثابت قبل حصول الانفصال .

وأجاب عنه المصنّف ، بأنّه من الاستصحاب التعليقيّ ، وتوضيح كونه استصحاباً تعليقياً وليس تنجيزياً ، بأنّ وجوب الغسل بمسّها بعد قطعها من الميّت معلق على وجوب الغسل بمسّها لو كانت متّصلة بجسد الميّت ؛ لأنّ موضوع وجوب الغسل يتركّب من شيئين :

١ - حصول المسّ من المكلف للقطعة المبانة .

٢ - أن تكون تلك القطعة من الميّت .

والمفروض أنّ المكلف لم يمّس هذه القطعة لما كانت متّصلة بالميّت ، بل حصل مسّه إيّاها بعدما انفصلت منه ، وعندها سوف يستصحب وجوب غسل مسّها لما كانت متّصلة بجسد الميّت ، فيجب الغسل بمسّها بعد انفصالها منه بمقتضى الاستصحاب المعلق على وجوبه لو مسّها حال كونها متّصلة بجسد الميّت . وقد عرفت في محله أنّ الأعلام مختلفون في حجّيته .

والحاصل : إنّّه لما كان المقرّر في محله عدم حجّية الاستصحاب المعلق ، وحصّر الحجّية في خصوص الاستصحاب التنجيزيّ ، كان ذلك مانعاً من الاستناد إليه لإثبات وجوب الغسل بمسّها .

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

وجوابه : إنّ ما ذكر يعتمد على ملاحظة موضوع الحكم في الدليل ، فلو كان موضوعه ملاحظة المركّب بما له من أجزاء أمكن البناء على الانحلال لوجوبات متعدّدة كما في الصلاة ، أمّا لو كان موضوع الحكم هو العنوان المحدّد وهو الميّت ، *

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

قوله ٨: «وأما اشتراط الاشتمال على العظم ، فهو المعروف ، ولعله للمرسله ، ويكفي في إثباته ... إلخ» .

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

وقد استدلل المصنّف (دام علاه) لذلك بمرسله أيوب بن نوح المتقدمة والواردة في المتن في الفرع السادس^(١) . وقد عرفت المناقشة فيها سنداً بالإرسال ، وتقدّم منع المصنّف حصول الجبر لها مع أنه يمكن إحراز ذلك .

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

هذا ، ولو لم يقبل ما ذكرناه ، وشككنا في وجوب الغسل بمس اللحم المبان من الميِّت والذي ليس مشتملاً على العظم ، فإنّ المرجع حينئذٍ هو أصالة البراءة والتأمين ؛ وذلك لأنّ الشك في المقام من صغريات الشك في التكليف .

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

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

ذكر غير واحد من الأعلام أن غسل مس الميت واجب لكل ما هو مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر، وهذا يعني أن وجوبه شرطي وليس واجباً نفسياً. ولا يخفى أن مس الميت يوجب الحدث، وبالتالي ينتقض الوضوء بسببه. ولما كان الإنسان محدثاً فيحرم عليه مس الكتاب لقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(١)؛ بناءً على أن المراد ليس المس المعنوي، أي درك الحقائق، بل هو أعم بحيث يشمل أيضاً المس الظاهري للكتابة، وذلك لموتقة^(٢) إبراهيم بن عبد الحميد المذكورة في المتن^(٣).

وقد تقدّم الحديث عنها مفصلاً في حرمة مس الجنب لآيات القرآن الكريم ١٤. وسند الرواية يشتمل على جعفر بن محمد بن حكيم الخثعمي، وجعفر بن محمد ابن أبي الصباح، وهما لم يوثقا. نعم، جعفر بن محمد بن أبي الصباح ممن وقع في أسناد كامل الزيارات، ولذا التعبير عن الرواية بالموثقة ليس على مقتضى الصناعة. قوله ١٠: «وأما حرمة الصلاة قبل الغسل، فلتحقق الحدث، وانتقاض الوضوء بالمس، وعدم... إلخ».

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

(١) الواقعة ٥٦ : ٧٩.

(٢) عبّر عنها في الطبعة الأخيرة للكتاب بالرواية.

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

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

هو خصوص الاغتسال .

قوله ١١: «وَأَمَّا لَزُومُ الْغُسْلِ لِكُلِّ عَمَلٍ مُشْرُوطٍ بِالطَّهَارَةِ ، فَلَمَّا تَقَدَّمَ» .

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

قوله ١٢: «وَأَمَّا أَنَّ كَيْفِيَّةَ غَسْلِ مَسِّ الْمَيِّتِ كَغَسْلِ الْجَنَابَةِ ، فَلِعَدَمِ وَرُودِ كَيْفِيَّةٍ خَاصَّةٍ ... إلخ» .

ليس لغسل مَسِّ المَيِّتِ كَيْفِيَّةٌ خَاصَّةٌ تختلف عن الكَيْفِيَّةِ التي لغسل الجنابة ، فمن وجب عليه يغتسل بالطريقة المذكورة لغسل المجنب ، سواء بالغسل الترتيبي ، أم بالغسل الارتماسي ؛ وذلك لعدم ورود كَيْفِيَّةٍ خَاصَّةٍ له من المعصومين عليهم السلام في النصوص التي تعرَّضت لوجوبه ، مع أنَّها في مقام البيان ، والمسألة عامة البلوى في حياة الناس .

ويدلّ على أَنَّ الكَيْفِيَّةَ فيهما واحدة أمور:

أحدها: الإطلاق المقامي ، فإنَّ بيان كَيْفِيَّةِ الغسل نتيجة سبب من الأسباب من قبل المعصوم عليه السلام لا تعني اختصاص تلك الكَيْفِيَّةِ بهذا السبب ، بل إنَّ ذكره عليه السلام لأسباب أخرى توجب الغسل مع سكوته عن بيان كَيْفِيَّتِها ، يدلّ بمقتضى الإطلاق المقامي على عدم وجود كَيْفِيَّةٍ جديدة مغايرة للكَيْفِيَّةِ التي ذكرها ، فيستكشف من ذلك وحدة كَيْفِيَّةِ الغسل لجميع الأسباب .

ثانيها: الارتكاز التشريعي القائم على أَنَّ الغسل طبيعة واحدة ، وليست طبائع مختلفة ، ومجرّد الاختلاف في أسباب حصوله لا يعني تعدّد الكَيْفِيَّاتِ .

ثالثها: صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المتن ^(١) . ودلالاتها على المدّعى واضحة ، فإنَّ المقصود بقوله عليه السلام: «اغْتَسَلَ غُسْلَ الْجَنَابَةِ» الإشارة إلى تشبيه الغسل الواجب عليه من حيث الكَيْفِيَّةِ بغسل الجنابة ؛ لأنَّه من الواضح أنَّه لا تحصل الجنابة

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

على ماسٍ الميّت نتيجة مسّه حتّى يتوهّم أنّه بمسّه يكون قد أجنب ، ليكون المقصود من قوله ﷺ: « غُسْلُ الْجَنَابَةِ » الإشارة إلى وجوب غسل الجنابة عليه .

والحاصل: إنّ التعبير المذكور ناظر لبيان المشابهة في الكيفية ، وأنّ كيفة غسل المسّ ككيفة غسل الجنابة من دون فرق بينهما .

غسل الجبيرة

لا يخفى أنّ المقصود بالجبيرة هو ما يوضع على موضع الجرح أو القرع أو الكسر ، وقد جرت عادة الفقهاء التعرّض لأحكام الجبائر مجموعة في مورد واحد في نهاية أحكام الوضوء ، ويضمّنوا ذلك غالباً تصريحاً أو تلويحاً أحكام الغسل ، وقد خالف المصنّف ذلك فعمد لعرض البحث تارة مرتبطاً بأحكام الوضوء ، وأخرى بأحكام الغسل . وهذه المخالفة منحصرة في الناحية الفنية والمنهجية ليس إلّا .

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

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

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

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

قوله عليه السلام: «فَلْيَمْسَحْ عَلَى جَبَائِرِهِ وَلْيَصَلِّ» مطلق شامل لما إذا كان ذلك للوضوء ، أم للغسل . نعم ، قد يناقش في سندها ، فإنَّ راويها كليب ليس له توثيق خاص ، مع أنَّه قد ذكر في كلمات الرجاليين ، فقد ذكره النجاشي رحمته الله في كتابه ^(١) ، كما ذكره الشيخ رحمته الله في **الفهرست** وفي **الرجال** ثلاث مرَّات : مرَّة في أصحاب أبي جعفر الباقر عليه السلام ، وأخرى في أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، وثالثة في من لم يرو عنهم ^(٢) . كما أنَّ البرقي رحمته الله قد ذكره أيضاً مرَّتين : مرَّة في أصحاب أبي جعفر عليه السلام ، وأخرى في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) .

وقد أوجب هذا حصول الاختلاف فيه بين الرجاليين ، فحكم بعضهم بضعفه ، وعدَّه جماعة في الحسان ، وحاول الوحيد البهبهاني رحمته الله توثيقه ^(٤) .

وقد يوثق لأحد الوجوه العامة :

منها: وقوعه في أسناد كامل الزيارات ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه ، وليست العبارة الواردة في الديباجة مختصة بمشايخه المباشرين .

وقد عرفت أنَّ في عبارته رحمته الله محتملات ، أحدها إجمالها ، لتردُّدها بين الدلالة على وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب ، وفي الأسناد من لا يتصوَّر توثيقه من ابن قولويه ، وبين حملها على خصوص المشايخ صوتاً لها عن اللغوية ، ولما لم يوجد ما يرجح أحد الاحتمالين على الآخر ، بني على إجمالها .

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

(١) رجال النجاشي : ٣١٨ ، الرقم ٨٧١ .

(٢) الفهرست للطوسي : ٢٠٣ الرقم ٥٨٢ . رجال الطوسي : ١٤٤ ، الرقم ١٥٦٠ .

(٣) رجال البرقي : ١٥ .

(٤) تعليقة على منهج المقال : ٢٨٧ .

عمير ، وهما ممّن شهد فيهما الشيخ عليه السلام أنّهما لا يرويان ولا يرسلان إلا عن ثقة^(١).

ومنها: رواية أحد أصحاب الإجماع عنه ، وهو فضالة بن أيوب ، بناء على أنّه منهم .

وتماميّة هذا الوجه تعتمد على القبول بتفسير المشهور لعبارة الكشيّ ، وقد عرفت عدم تماميّةه .

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

ومنها: كونه كثير الرواية ، ومن الواضح أنّ ذلك لا يكون إلا لمن يكون ثقة .

وقد عرفت أنّ مجرد كثرة الرواية لا تعدّ أمانة من أمارات الوثيق .

ومنها: ما ذكره المصنّف من رواية صفوان لكتابه .

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

ومنها: ما رواه الكشيّ والكليني عليهما السلام بسند صحيح عن أبي أسامة ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن عندنا رجلاً يسمّى كليباً ، فلا يجيء عنكم شيء إلا قال : أنا أسلم ، فسمّينا كليباً بتسليمه به ، قال : فترحم عليه أبو عبد الله عليه السلام ، وقال : أَتَدْرُونَ مَا التَّسْلِيمُ ؟ فسكتنا ، فقال : هُوَ وَاللّهِ الْأَخْبَاتُ ، قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾^(٣) »^(٤) . وتقرب دلالتها على المدّعى

(١) عدّة الأصول : ١ : ١٥٤ .

(٢) رجال النجاشي : ١١٩ ، الرقم ٣٠٤ .

(٣) هود : ١١ : ٢٣ .

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

من ناحيتين :

الأولى : ترخّم الإمام الصادق عليه ، وترخّمه على شخص دليل على وثاقته . وهو ممنوع ؛ لأنّ الترخّم أعمّ من الوثاقة ، فقد ورد ترخّمه عليه على زوّار أبي عبد الله الحسين عليه^(١) ، وفيهم من ليس كذلك .

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

وحتى يتمّ ما ذكر يلزم أن يكون قوله عليه : « أَتَدْرُونَ مَا التَّسْلِيمُ ؟ » مرتبطاً بما تقدّم ذكره من الراوي ، وأنّ كلياً من المسلمين بكلّ ما يصله عنهم عليه ، ليكون مصداقاً للآية الشريفة ، وهو ليس واضحاً ، بل الظاهر أنّه عليه بعدما ترخّم على الرجل ابتداء حديثاً جديداً من خلال بيان المقصود من التسليم ، وهذا يجعل العبارة المذكورة أجنبيّة تماماً عن الإشارة للرجل ، فضلاً عن الكشف عن شيء من حاله .

وقد يتمسك لإثبات وثاقته من خلال حساب الاحتمال الرياضي بهذا البيان : إنّ الوجوه المتقدّمة ولو لم يكن كلّ واحد منها صالحاً للدلالة على الوثاقة منفرداً لما عرفت من المناقشة فيه ، إلّا أنّ ضمّ بعضها إلى بعض يوجب ارتفاع نسبة احتمال الصدق في مروياته ، وضعف نسبة عدمه بمستوى لا يعتني بمثله العقلاء ، فتدخل مروياته دائرة الحجّية .

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

» الحديث ٣ .

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

(٢) معجم رجال الحديث : ١٥ : ١٢٩ .

تامة في نفسها ، فلا تصلح للتعزيد لتحقيق الغرض .

وقد يقال بمعارضة مرسله ابن أبي عمير المذكورة في المتن ، والتي تضمنت أن وظيفة الكسير هي التيمم ، وليس الغسل الجبري ، بينما قد نصت صحيحة كليب على أن وظيفته الغسل الجبري ، فتقع المعارضة بينهما .

وقد أجاب عنها المصنف بعدم حجيتها بسبب الإرسال ، وقد ذكر في محله أن المعارضة فرع الحجية ، ومجرد كون المرسل هو ابن أبي عمير لا يوجب حجيتها وإن شهد الشيخ رحمته الله في العدة أنه وأخويه لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(١) ، إلا أن هذه الشهادة تنفع في إثبات وثاقة الرواة المذكورين في السند ، فيحكم بوثاقة كل من روى عنه ابن أبي عمير أو أخويه ، لكنها لا توجب حجية الروايات المرسله ؛ لأنه سوف يكون من صغريات التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، حيث أن هناك عاماً يفيد بوثاقة جميع من روى عنه ابن أبي عمير وأخويه ، كما أن هناك خاصاً وهو ما تضمن النص على ضعف بعض مشايخ ابن أبي عمير - كالبطائي مثلاً - وهو المعبر عنه بالعدد القليل في كلام المصنف ، فلا يصح عندها التمسك بالعام بإدخال الراوي المشكوك فيه وجعله من الثقات ، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية . وأول من أشار إلى هذا الإشكال على ما يبدو هو المحقق رحمته الله .

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

قوله ٢ : « وأما وجوب التيمم مع انكشاف الكسر ، فهو مقتضى القاعدة الأولية مع عدم نص ... إلخ » .

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

(١) عدة الأصول : ١ : ١٥٤ .

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

قوله ٣: «وأما وجوب المسح على الجرح أو القرحة المعصبين، فلصحيحة عبد الرحمن بن... إلخ».

إذا كان الموجود في جسد المكلف جرح أو قرحة، وكانا معصبين، وجب عليه المسح على العصابة، وعدم الانتقال للطهارة المائية، خلافاً لمقتضى القاعدة الأولى، لوجود نصّ على ذلك، وهو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المذكور في المتن، وقد جاء فيها: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الكسير تكون عليه الجبائر، أو تكون به الجراحة، كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة؟ فقال: يَغْسِلُ ما وَصَلَ إِلَيْهِ الْغَسْلُ مِمَّا ظَهَرَ، مِمَّا لَيْسَ عَلَيْهِ الْجَبَائِرُ، وَيَدَعُ ما سِوَى ذَلِكَ مِمَّا لَا يَسْتَطِيعُ غَسْلَهُ، وَلَا يَنْزِعُ الْجَبَائِرَ، وَلَا يَعْثُ بِجِرَاحَتِهِ»^(١)، وهي وإن كانت مطلقة فلم تدلّ على لزوم المسح على موضع الجبيرة، إلا أنها تقيّد بصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه، أو نحو ذلك من موضع الوضوء، فيعصبها بالخرقة ويتوضأ، ويمسح عليها إذا توضأ؟ فقال عليه السلام: إِنْ كَانَ يُؤْذِيهِ الْمَاءُ فَلْيَمْسَحْ عَلَى الْخِرْقَةِ»^(٢). والسؤال في الصحيحة وإن كان عن القرحة إلا أن جوابه عليه السلام عامّ يشمل الجميع، وقد تضمّن اعتبار المسح على الجبيرة، فيكون مقيّداً لإطلاق صحيح عبد الرحمن المتقدم. نعم، قد يتوقّف في رواية الحلبي لاحتمال الإرسال فيها جزاء التعبير بكلمة: سئل.

بل يمكن التمسك للمدعى بصحيحة كليب الأسدي المتقدمة في الفرع الأول،

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

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

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

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

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

وكأن دلالة الصحيحة على المدعى من خلال الإطلاق السكوتي ؛ لأن المتصور بدو أنه يشرع في حقه غسل ما كان سالماً من الأعضاء ، وعدم منعه ^{عائلاً} من ذلك ، واكتفائه بالإشارة إلى مشروعية التيمم يدل على التخيير بينهما ، فتأمل .

الموت

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

وهذا يعني أن موت الإنسان لا يعني انعدام شيء ، وإنما هو تفريق بين شيئين ، والمعاد والحشر يعني ائتلافهما واجتماعهما بعد تفرقهما مدة لا يعلمها إلا الله تعالى . وأشد الساعات وأهولها على الإنسان ثلاث ساعات : ساعة ولادته ، وساعة

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

خروج الروح من البدن ، وساعة الحشر من الأرض والقيام بين يديه سبحانه للحساب .
قال الإمام الرضا عليه السلام : « إِنَّ أَوْحَشَ مَا يَكُونُ هَذَا الْخَلْقُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ : يَوْمَ يُولَدُ وَيَخْرُجُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَيَرَى الدُّنْيَا ، وَيَوْمَ يَمُوتُ فَيُعَايِنُ الْآخِرَةَ وَأَهْلَهَا ، وَيَوْمَ يُبْعَثُ فَيَرَى أَحْكَامًا لَمْ يَرَهَا فِي دَارِ الدُّنْيَا ، وَقَدْ سَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَحْيَى عليه السلام فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْمَوَاطِنِ وَأَمَّنْ رَوْعَتَهُ ، فَقَالَ : ﴿ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴾ ^(١) ، وَقَدْ سَلَّمَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ ^(٢) .

وللموت سكرات وشدائد دلَّ عليها الكتاب العزيز والسنة المستفيضة ، بل المتواترة ، ويستفاد من مجموعها أنَّ حالة الموت على أقسام أربعة :

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

الثاني : الخفة والراحة بالنسبة إليه كأطيب ريح يشمه ، فينعش بطيبه وينقطع التعب والألم ، وذلك لمن ليس له ذنب ، أو كفرت ذنوبه بما ورد عليه من المتاعب والمصائب .

الثالث : الشدة بالنسبة إلى الكافر ؛ لأنها أول الشروع في تعذيبه والتشديد عليه جزاءً لكفره .

الرابع : الخفة بالنسبة إليه ؛ لأنها آخر حظّه من الدنيا .

ولا يعلم أسرار ذلك كله إلا الله سبحانه وتعالى .

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

(١) مريم ١٩ : ١٥ .

(٢) بحار الأنوار : ٦ : ١٥٨ ، الحديث ١٨ .

(٣) يونس ١٠ : ٧ و ٨ .

ومن السنّة ، بما رواه الفريقان عنه عليه السلام ، أنه قال : « اغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ ... وَحَيَاتِكَ قَبْلَ مَوْتِكَ »^(١) ، وبالنصوص المستفيضة المتضمنة للترغيب في ذكر الموت ؛ إذ ليس المراد من ذكره مجرد الذكر اللساني ، أو الخطر القلبي ، بل المراد الذكر العملي ، وهو عبارة عن الاستعداد له .

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

ومن المعلوم وجود مراتب متعدّدة للاستعداد للموت ؛ لأنّه من المفاهيم المشكّكة ، فلا يلزم المكلف تحصيلها جميعاً ، بل يكفيّه أن يحصل أدنى مراتبها ، وذلك بإتيان الواجبات وترك المحرّمات .

وأهمّ الأمور وأوجب الواجبات هي التوبة من المعاصي ، وحقيقتها الندم ، وهي من الأمور القلبية ، فلو حصل الندم القلبي من التائب كفى ذلك في تحقّقها دون أن يصدر منه الاستغفار ، كما أنّه لو حصل الاستغفار منه بقوله : « أستغفر الله » لم يكف ما لم يحصل الندم القلبي . نعم ، الاستغفار اللساني كاشف عن حصول الندم القلبي ، كما لا يخفى . كما يعتبر فيها العزم على عدم العود ؛ لأنّه لا يتحقّق الندم إلّا به .

نعم ، تضمّنت بعض النصوص - كما عن أمير المؤمنين عليه السلام - أنّ قوامها بأمر سنّة : الندم ، والعزم على ترك العود ، وأداء حقوق الناس إن كانت المعصية منها ، وأداء حقوق الله تعالى إن كانت المعصية منها ، وإذابة اللحم الذي نبت على السحت حتّى يلحق الجلد العظم ، وإذابة الجسم ألم الطاعة ، كما أذاقه لذّة المعصية^(٢) .

والظاهر أن الأخيرين شرطاً كمال في حقيقتها ، وليس شرطاً صحّة في تحقّقها ، ويساعد على ذلك سيرة المتشرّعة المنعقدة على عدم اعتبارهما في حصولها .

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

(٢) وسائل الشيعة : ١٦ : ٧٧ ، الباب ٨٧ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٤ (بالمعنى) .

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

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

ولا كلام في سقوط العقاب بحصول التوبة . نعم ، وقع الخلاف بينهم في أن سقوطه تفضلي ، أم أنه استحقاق ، وقد يتمسك للثاني بقوله تعالى : ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ^(٣) ؛ لأنه يقبح العقاب منه تعالى بعد قبوله توبة عبده ؛ لأنه يكون كالعقاب على ما لا يستحقه العبد من العقوبة .

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

(١) النور ٢٤ : ٣١ .

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

(٣) الأنعام ٦ : ٥٤ .

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

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

الاحتضار:

يسمى الإنسان المشرف على الموت بالمحتضر، وذلك إما لحضور الملائكة الموكلين بقبض الأرواح عنده، أو لحضور أهله عنده، أو لحضور أعماله أمامه، وصيرورتها أمام عينيه.

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

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

يجب توجيه المحتضر إلى القبلة بوضعه على نحو لو جلس كان مستقبلاً إيّاها، بأن يكون وجهه مقابلاً لها، وقد ذكر في الحقائق أنه المشهور بينهم، وفي جامع المقاصد أنه الأشهر، وقال في المفاتيح: أنه مذهب الأكثر^(١). ويظهر من العلامة رحمته في غير واحد من كتبه التردد في وجوبه^(٢). وقد صرح الشيخ رحمته في الخلاف، وابن إدريس في السرائر بالاستحباب^(٣)، ووفقاً لما تقدّم تكون الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: وجوب توجيه المحتضر ناحية القبلة حال النزاع والاحتضار، وهو المشهور.

الثاني: استحباب توجيه المحتضر حال الاحتضار ناحية القبلة.

الثالث: التردد في وجوب التوجيه للمحتضر.

(١) الحقائق الناضرة: ٣: ٣٥٥. جامع المقاصد: ١: ٣٥٥. مفاتيح الشرائع: ٢: ٩٣، مفتاح: ٦٢٤.

(٢) تذكرة الفقهاء: ١: ٣٣٧، مسألة ١٠٨. قواعد الأحكام: ١: ٢٢٢. مختلف الشيعة: ١: ٣٨١.

(٣) الخلاف: ١: ٧٢٢، مسألة ٤٦٦. السرائر: ١: ١٥٨.

وقد استدَلَّ القائلون بالوجوب عليه بدليلين :

أحدهما : سيرة المتشرّعة ، فإنّها منعقدة على توجيه المحتضر حال الاحتضار ناحية القبلة الشريفة ، وهي متّصلة بعصر المعصوم عليه السلام ، وظهرها الوجوب .

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

ثانيهما : النصوص ، ومنها ما رواه الصدوق عليه السلام عن زيد بن عليّ ، عن آبائه ، عن عليّ عليه السلام المذكور في المتن ^(١) . وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال أمره عليه السلام توجيهه للقبلة ، فإنّه ظاهر في الوجوب .

وقد ناقشها المصنّف سنداً ودلالة ، أمّا السند ، فقد ذكر أنّها ضعيفة ؛ لأنّ سندها قد اشتمل على كلّ من :

١ - محمّد بن عليّ ماجيلويه ، وليس له توثيق خاصّ في كلمات الرجاليين . نعم ، يمكن البناء على وثاقته لترضّي الصدوق عليه السلام عليه ، وهو نظير الترضّي الوارد في شأن أصحاب بيعة الرضوان . نعم ، لا يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على كونه شيخ إجازة ؛ لما سمعت من عدم عدّ ذلك أمانة من أمارات التوثيق في الجملة .

٢ - أبو الجوزاء المنبّه ، وهو المنبّه بن عبد الله التميمي ، لم يوثّق في كلمات الرجاليين صريحاً . نعم ، قال عنه النجاشي أنّه صحيح الحديث ^(٢) ، وهذا يصلح أن يكون توثيقاً لو أحرز عدم الفرق بين القدماء والمتأخّرين في مصطلح صحّة الحديث ، أمّا لو بني - كما هو الصحيح - من أنّ الصحيح عند القدماء أعمّ ، وأنّه يشمل كلّ خبر أحرز صدوره ولو بالوثوق ، فلن يكون التعبير المذكور ظاهراً في التوثيق .

٣ - الحسين بن علوان الكلبي ، وهو ممّن لم يرد فيه توثيق صريح واضح . نعم ،

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

(٢) رجال النجاشي : ٤٢١ ، الرقم ١١٢٩ .

يمكن دعوى توثيقه استناداً لوجه :

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

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

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

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

(١) رجال النجاشي : ٥٢ ، الرقم ١١٦ .

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

(٣) قاموس الرجال : ٣ : ٢٨٥ .

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

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

الثالث : أنّه أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وقد أنماهم شيخنا المفيد إلى أربعة آلاف رجل ، وصرّح في كتابه الإرشاد بوثاقته جميعاً^(١) ، وتبعه على ذلك الحرّ العاملي في كتابه أمل الآمل ، وكذا المحدث النوري في خاتمة المستدرک^(٢) . ولا يذهب عليك أنّ هذا الوجه يبتني على تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، صغراه أنّ الحسين من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، وكبراه وثاقة جميع أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، فيثبّت أنّه ثقة .

وقد منع بعض الأعظم كبراه ، فذكر غير مرّة أنّه تمّ إحصاء أصحاب أبي عبد الله عليه السلام - بما فيهم غير الموثّقين - فبلغ العدد ثلاثة آلاف تزيد شيئاً ، وهذا مانع من التصديق بمقالة الشيخ المفيد عليه السلام ، على أنّ مجرد الصحبة لا تستوجب الوثاقة ، وإن ادّعي ذلك في شأن جميع الصحابة .

الرابع : رواية الأجلّاء عنه ، فقد روى عنه سعد والصفّار ، ورواية الجليل عن شخص أمانة على وثاقته .

وقد ذكرنا في محلّه أنّه لم نجد وجهاً صناعياً يمكن الركون إليه في إثبات الكبرى ، وهو مانع من البناء على الصغرى ، فلاحظ .

(١) الإرشاد : ٢ : ١٧٩ .

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

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

وقد تكرر منّا غير مرّة عدم تماميّة الوجه المذكور، فلا نعيد.

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

إلا أنّ هذا يعارض بنصّ النجاشيّ على كونه عاميّاً، وعندها سوف يعتمد لما هو المرجّح، أو يتساقطان، وهذا بحث يطلب تفصيله في البحوث الرجاليّة المفصّلة، ليس هنا مجال الحديث عنه.

والمتحصّل ممّا تقدّم: أنّه يصعب البناء على وثاقة الحسين بن علوان.

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

وأصل الكبرى - أعني الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضيّ - حسن في نفسه وتامّ، إلّا أن تطبيقه ليكون المقام صغرى له ليس واضحاً؛ لأنّ الوجوه المذكورة في نفسها غير ثابتة، فلا يمكن أن ترفع النسبة الاحتماليّة للصدق والوثوق بما يرويه الشخص.

٤ - عمرو بن خالد الواسطيّ، وهو زيديّ قد خلت المصادر الرجاليّة من توثيقه. نعم، حكى الكشيّ توثيق ابن فضال له^(٣)، فإن صحّت النسبة، بني على وثاقته،

(١) تفسير القمّيّ: ١: ٤.

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

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

والأفلا .

وقد تحصل ممّا تقدّم: ضعف الرواية سنداً لعدم توثيق جملة من الرواة الواقعيين في سندها .

وقد يقال: إنّ ضعفها السنديّ لا يضرّ بعد استناد المشهور إليها ، وقد تقرّر في محلّه أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند جابر لضعف سندها .

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

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

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

قوله ٢: « وأما كونه كفاية ، فلتحقّق الغرض بقيام واحد به » .

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

بعد الفراغ عن كون وجوب توجه المحتضر للقبلة حال الاحتضار ، يقع الكلام في تحديد الوجوب ، وأنه واجب عيني متعين على فرد معين ، كولي الميت مثلاً ، فلا يقوم به إلا هو ، ولو قام به غيره لم تفرغ ذمته ، نظير قضاء الصلوات عن الميت ، المتوجه وجوبها لولده الأكبر ، أو أولى الناس بميراثه ، كما هو مفصل في محله ، أو أنه واجب كفائي ، والخطاب موجه لكافة المسلمين ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي . نعم ، لا بد وأن يكون ذلك بإذن ولي الميت مع الإمكان ؛ لأن المحتضر في حكم الميت ، فيلزم الرجوع لوليّه .

اختار المصنف (وفقه الله) - تبعاً لما سيأتي منه موافقاً للمشهور - أن الوجوب المذكور كفائي ، وليس عينياً ؛ لأنه يتحقق بقيام البعض به ، فيكون ذلك موجباً لسقوط التكليف ، وكأنه يشير إلى أن المطلوب هو طبعي التوجيه الذي يحصل ولو من خلال الميت نفسه ، أو من خلال من يقوم بتوجيهه .

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

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

ويمكن استفادة ذلك من خبر الصدوق رحمته الله ، فقد جاء فيه : « **وَجَّهُوهُ إِلَى الْقِبْلَةِ** » ^(٢) ،

(١) **المعتبر** : ١ : ٢٥٨ . **تذكرة الفقهاء** : ١ : ٣٣٧ ، مسألة ١٠٨ . **مستند الشيعة** : ٣ : ٧٢ . **كشف**

اللثام : ٢ : ٢٠٢ . **ذخيرة المعاد** - **الطبعة القديمة** - : ١ : ٨٠ .

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

١ : ١٣٣ ، **الحديث** ٣٤٩ .

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

نعم ، لا مجال للاستدلال على المدعى بموثقة معاوية بن عمار ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت ؟ فقال : اسْتَقْبِلْ بِيَاطِنِ قَدَمَيْهِ الْقَبْلَةَ ^(٣) ، فَإِنَّهُ وَإِنْ تَضَمَّنَ بَيَانَ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي يَكُونُ عَلَيْهَا الْمُحْتَضَرُ ، إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ كَوْنُ مَوْضُوعِهِ شَيْئاً آخَرَ ، وَهُوَ الْمَيِّتُ ، أَيْ الَّذِي فَارَقَتْ رُوحُهُ جَسَدَهُ ، فَإِنَّهُ يَجْعَلُ بِالطَّرِيقَةِ الَّتِي يَجْعَلُ عَلَيْهَا الْمُحْتَضَرُ أَيْضاً . وَيَسَاعِدُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ السُّؤَالَ فِيهَا قَدْ وَرَدَ حَوْلَ الْمَيِّتِ ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ عَنَوَانٌ لِمَا اتَّصَفَ بِالْمَوْتِ فَعَلَاءً لَا لِمَنْ أَصْبَحَ فِي مَرَحَلَةِ النُّزْعِ ، وَهُوَ مَا نَتَحَدَّثُ عَنْهُ . »

تغسيل الميت :

قوله ١ : « أَمَّا أَصْلُ وَجُوبِ تَغْسِيلِ الْمَيِّتِ ، فَهُوَ مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ ، وَقَدْ

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

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

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

دَلَّتْ عَلَيْهِ النُّصُوصُ... إلخ» .

لا خلاف بين الأعلام في وجوب غسل المَيِّت ، بل عليه الإجماع القطعي ، وعدّه الشيخ الأعظم رحمته الله من الضروريات ^(١) . ويدلّ عليه موثقة سماعة المذكورة في المتن ^(٢) . ودلالاتها واضحة ، فقد تضمّنت النصّ على كونه واجباً كغسل الجنازة .

قوله ٢: «وأما كونه كفاية ، فلما تقدّم في الاحتضار» .

المعروف بين الأعلام أنّ وجوب تغسيل المَيِّت واجب كفائي ، إذا قام به البعض سقط عن الباقي ، ولو لم يقم به أحد ، أثم الجميع ، بل عن الشهيد رحمته الله في الذكرى دعوى الإجماع عليه ، وفي التذكرة أنّ عليه إجماع العلماء ، وفي المعتمر هو مذهبهم ^(٣) .

وقد قرّب المصنّف الاستدلال له بالإطلاقات التي تضمّنت الأمر به من دون توجيه الخطاب إلى شخص محدّد ، مع أنّه فعل واحد غير متعدّد ، يمثّل بمجرد إيجاد من أيّ فرد ، فيستكشف عدم مطلوبيّته من الكلّ في مقام الامتثال ، بل كفاية قيام واحد به ، ففي خبر محمد بن سنان : «أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسأله : عِلَّةُ غُسْلِ الْمَيِّتِ أَنَّهُ يُغَسَّلُ لِأَنَّهُ يُطَهَّرُ وَيُنْظَفُ مِنْ أَدْنَسِ أَمْرَاضِهِ ، وَمَا أَصَابَهُ مِنْ صُنُوفِ عِلَلِهِ ؛ لِأَنَّهُ يَلْقَى الْمَلَائِكَةَ ، وَيُبَاشِرُ أَهْلَ الْآخِرَةِ ، فَيُسْتَحَبُّ إِذَا وَرَدَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَقِيَ أَهْلَ الطَّهَارَةِ ، وَيَمَاسُونَهُ وَيَمَاسُهُمْ ، أَنْ يَكُونَ طَاهِراً نَظِيفاً مُوجَّهاً بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِيُطَلَّبَ (وَجْهُهُ ، وَلِيَشْفَعَ) لَهُ .

وَعِلَّةٌ أُخْرَى : أَنَّهُ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمَنِيُّ الَّذِي مِنْهُ خُلِقَ فَيُجَنَّبُ ، فَيَكُونُ غُسْلُهُ لَهُ» ^(٤) .

(١) كتاب الطهارة : ٤ : ١٧١ .

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

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

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

ولا يخفى عدم ظهور الخبر المذكور وغيره من النصوص في المدعى ، بل لا يبعد أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ما يجعلها أجنبية عن المورد ، بل إن ثبوت إطلاق لها يشمل المقام ، ممنوع . على أنه لو سلم دلالتها على المدعى فإن أقصى ما تنفيه كون التمسيل واجباً عينياً على عامة المكلفين ، وهذا لا يمنع ثبوت الوجوب العيني على بعضهم ، كولي الميت ، فيكون التكليف متجهاً إليه وإن سقط عنه بقيام البعض به ، كقضاء الولد الأكبر عن أبيه ، أو تصدي البعض لتنفيذ الوصية عن الوصي ، وهكذا .

والحاصل : ليس في البين ما يصلح دليلاً يستند إليه في إثبات الوجوب ، ولهذا قال في **الحدائق** عليه السلام : « إن ما ادّعوه من الوجوب الكفائي لا أعرف له دليلاً واضحاً » . وقال قبل ذلك : « إلا أنني لا أعرف لهذا القول - الوجوب الكفائي في تجهيز الميت - وإن اشتهر بينهم ، بل ادّعي عليه الإجماع دليلاً يعتمد عليه ، ولا حديثاً يرجع فيه إليه ، ولم يصرّح أحد منهم بدليل في المقام حتى من متأخري المتأخرين الذين عادتهم المناقشة في الأحكام وطلب الأدلة فيها عنهم عليهم السلام ، وكأن الحكم مسلم الثبوت بينهم - إلى أن قال : - ولا أعرف للأصحاب مستنداً في ما صاروا إليه من الوجوب الكفائي إلا ما يظهر من دعوى الاتفاق ، حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش ^(١) .

ثم إنه عليه السلام التزم باختصاص التكليف الإلزامية والمستحبة المتعلقة بالميت بوليّه دون غيره ، ولا يضرّ بذلك عدم اشتغال الأخبار على التصريح به ، فإنّها مقيدة

» وفي سندها محمد بن سنان ، وهو موضع خلاف بين الأعلام ، حتى قيل أنه اختلفت فيه أنظار الرجال والفقيه الواحد بين فينة وأخرى ، والمحقق في محلّه البناء على عدم وثاقته ، وسيأتي ذلك عند تعرّض المصنّف لمطلب يشتمل عليه إن شاء الله تعالى .

(١) الحدائق الناضرة : ٣ : ٣٧٧ ، ٣٥٩ .

بما توجه فيه الخطاب إلى أهل الميِّت دون المسلمين .

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

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

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

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

المشهور بين الفقهاء وجوب تغسيل الميِّت بثلاثة أغسال ، وعن غير واحد منهم أنه مذهب الأصحاب عدا سائر^(١) ، وقد ادعى في **الخلاف** الإجماع عليه^(٢) . وتدلل عليه نصوص كثيرة ، منها صحيحة عبد الله بن مسكان المذكورة في المتن^(٣) .

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

(٢) الخلاف : ١ : ٦٩٤ ، مسألة ٤٧٦ .

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

ودلالته على أنه يغسل بثلاثة أغسال واضحة .

واستدلّ سائر لمختاره بأمور :

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

وفيه: إنّما يكون المرجع هو أصالة البراءة والتأمين لو كان الواجب هو الغسل نفسه ، فيكون المورد من صغريات الدوران بين الأقلّ والأكثر ، وتجري البراءة عن الأكثر . أما لو كان الواجب هو الطهارة المسبّبة عن الغسل ، فسوف يكون الأصل الجاري عندها هو الاشتغال ؛ إذ يشكّ في فراغ الذمة ممّا اشتغلت به بالغسل مرّة واحدة ، فيحكم بلزوم الإتيان بالغسلين الآخرين ؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ ، وهو لا يتحقّق إلّا بالإتيان بالأغسال الثلاثة .

والمستفاد من النصوص مثل ما تضمّن أنّ الميّت يجب ، وكذا ما تضمّن تعليل تشريع الغسل بمطلوبيّة طهارته ، وما شابه ذلك . هو الثاني . كما أنّ الارتكاز المتشرّعي منعقد على ذلك أيضاً .

على أنّه لو سلّم أنّ الواجب هو الغسل نفسه وهو مجرى لأصالة البراءة كما سمعت ، إلّا أنّه مع وجود الدليل الاجتهاديّ لن تصل النوبة للدليل الفقاهتيّ ، والأصل العمليّ ، وقد عرفت تماميّة صحيحة ابن مسكان على وجوب التثليث .

ومنها: ما تضمّن أن غسل الميّت كغسل الجنابة ، ففي صحيح محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : **غُسِّلُ الْمَيِّتِ مِثْلُ غُسْلِ الْجُنُبِ ، وَإِنْ كَانَ كَثِيرَ الشَّعْرِ فَرُدَّ عَلَيْهِ الْمَاءُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ** ^(١) .

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

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

قوله ٤: «وأما كونه بكيفية غسل الجنابة ، فيكفي فيه عدم الدليل على كيفية أخرى ، كما تقدّم في ... إلخ» .

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

الأوّل: عدم وجود دليل على وجوب كيفية أخرى في غسل الميت غير كيفية غسل الجنابة ، فإنَّ عدم وجود نصٍّ يشير إلى بيان الكيفية المغايرة مع كون المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس ، والنصوص في مقام البيان من جميع الجهات الدخيلة في الحكم والموضوع والمتعلّق ، شاهد على وحدة الكيفية وعدم المغايرة بينهما .

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

الثاني: صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن^(٢) ، ودلالاتها على المدعى واضحة من عدم مغايرة كيفية غسل الميت عن غسل الجنابة .

وفيه: لقد تضمّنت الصحيحة لزوم الابتداء بغسل الكفّين والرأس قبل سائر الجسد ثلاث مرّات ، فإن كان غسلهما والابتداء بهما واجباً ، كانت كيفية الغسل

(١) الانتصار: ١٣٠ ، مسألة ٢٩ . الخلاف: ١: ٦٩٣ ، مسألة ٤٧٤ . المعتبر: ١: ٢٦٥ .

تذكرة الفقهاء: ١: ٣٥٠ ، مسألة ١٢٥ .

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

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

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

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

ثمَّ إنَّه وقع الخلاف بين الأعلام في كفاية الغسل الإرتماسي في الأغسال الثلاثة للميِّت مع القدرة على الغسل الترتيبي ، فاختر العلامة في القواعد ، وفخر المحقِّقين ، والشهيد في الذكرى ، والمحقِّق الثاني ، وصاحب الرياض كفاية ذلك ^(١) . وقال الفاضل الهندي وصاحب الجواهر والمحقِّق الهمداني رحمته الله بعدم جواز ذلك ^(٢) . وتوقَّف العلامة في التذكرة ^(٣) ، وتفصيله يطلب من مستوى أعلى .

(١) قواعد الأحكام : ١ : ٢٢٣ . إيضاح الفوائد : ١ : ٦٠ . ذكرى الشيعة : ١ : ٣٤٥ . جامع

المقاصد : ١ : ٣٧٨ . رياض المسائل : ٢ : ١٥٢ .

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

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

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

قوله ٥ : « وأما اعتبار القيد في ماء السدر والكافور ، فهو المشهور لصحيفة ابن مسكان المتقدمة » .

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

١ - صحيفة عبد الله بن مسكان المتقدمة ^(٤) ، وقد جاء فيها : « اغسله بماء وسدر ، ثم اغسله على أثر ذلك غسلة أخرى بماء وكافور وذريعة إن كانت ، واغسله الثالثة بماء قراح » ^(٥) ، وهي واضحة الدلالة في اعتبار الخليطين السدر والكافور .

٢ - صحيفة يعقوب بن يقطين المذكورة في المتن ^(٦) ، وهي كسابقتها من حيث الدلالة على وجود الخليطين السدر والكافور .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وليس في النصوص ما يشير لما قاله رحمته . نعم ، في بعضها تقدير الكافور بنصف حبة ^(٣) ، وفي بعضها بالحبات ^(٤) ، وفي خبر مغيرة مؤدّن بني عدي أن أمير المؤمنين عليه السلام غسل رسول الله صلى الله عليه وآله بثلاثة مثاقيل من الكافور ^(٥) . واعتبر بعض القدماء في الكافور أن لا يكون مطبوخاً فيلزم أن يكون خاماً ، وليس لما قالوه وجه .

(١) المقنعة : ٧٤ .

(٢) المهدّب لابن البرّاج : ١ : ٥٦ .

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

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

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

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

اشترط غير واحد من الفقهاء (رضي الله عنهم) المماثلة بين الغاسل والميت ، فقالوا: يجب في المغسل أن يكون مماثلاً للميت ، فلو كان الميت ذكراً لزم أن يكون الغاسل ذكراً ، ولو كان الميت أنثى لزم أن تكون الغاسلة أنثى ، ولا يجوز تغسيل الذكر للأنثى ، ولا العكس . واستثنوا من ذلك موارد . وقد وقع الخلاف بينهم حال فقد المماثل ، فقال المفيد والشيخ ، والحلي في الكافي وابن زهرة ، بوجوب تغسيل الرجل المرأة من وراء الثياب ما دام لا توجد امرأة^(١) . والمشهور بين الفقهاء سقوط الغسل ، بل عن المحقق^(٢) في المعتبر أن عليه إجماع أهل العلم^(٣) .

واختلف أصحاب القول الأول ، فاشترط بعضهم كالشيخ^(٤) في التهذيب عدم المماسّة^(٥) ، وقال الحلبي وابن زهرة (رضي الله عنهما) بلزوم تغميض الغاسل عينيه^(٦) . وهناك أقوال أخرى يجدها المتابع في المطولات .

وبدلّ على المشهور صحيحة الحلبي المذكورة في المتن^(٧) . وتقرب دلالتها من خلال أن الأمر بدفن المتوفى ، رجلاً كان أم امرأة ، من دون غسل مع وجود غير المماثل دالّ على اعتبار المماثلة في التغسيل .

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

(١) المقنعة : ٨٧ . المبسوط : ١ : ١٧٥ . النهاية : ٤٣ . الكافي في الفقه : ٢٣٦ . غنية النزوع : ١٠٢ .

(٢) المعتبر : ١ : ٣٢٣ .

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

(٤) الكافي في الفقه : ٢٣٦ . غنية النزوع : ١٠٢ .

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

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

ولا يتوهم اختصاص حرمة النظر أو حرمة اللمس بحال الحياة ، بل هي شاملة لما بعد الموت ؛ لأنّ الظاهر أنّ موضوعها هو خصوص الجسم عرماً ، وهذا لا يفرّق فيه بين الحيّ والميت^(١) .

وقد يساعد على ما ذكر النصوص التي تضمّنت التغسيل من وراء الثياب حال الضرورة ، ففي رواية جابر ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل ، قال : يَصْبِيْنُ عَلَيْهِ الْمَاءَ مِنْ خَلْفِ الثَّوْبِ ، وَيَلْفُفْنَهُ فِي أَكْفَانِهِ مِنْ تَحْتِ السَّتْرِ ، وَيُصَلِّيْنَ عَلَيْهِ صَفّاً ، وَيُدْخِلْنَهُ قَبْرَهُ .

والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة ، قال : يَصْبُؤْنَ الْمَاءَ مِنْ خَلْفِ الثَّوْبِ ، وَيَلْفُؤْنَهَا فِي أَكْفَانِهَا ، وَيُصَلُّونَ ، وَيَدْفِنُونَ »^(٢) . نعم ، في سندها عمرو بن شمر ، وهو لم تثبت وثاقته .

وفي رواية عبد الله بن سنان ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : الْمَرْأَةُ إِذَا مَاتَتْ مَعَ الرِّجَالِ فَلَمْ يَجِدُوا امْرَأَةً تُغَسِّلُهَا ، غَسَلَهَا بَعْضُ الرِّجَالِ مِنْ وَرَاءِ الثَّوْبِ ، وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يُلَفَّ عَلَى يَدَيْهِ خِرْقَةٌ »^(٣) ، فإنّ الأمر بالتغسيل من وراء الثياب غايته ملاحظة حرمة المسّ وحرمة النظر ، وهذا يؤكّد عدم اعتبار المماثلة ، بل الحذر

(١) حكى هذا الاستظهار السيّد الحكيم (دام ظلّه) في كتابه مصباح المنهاج : ٦ : ٢٢٠ ، عن أستاذه المحقّق المدقّق الشيخ حسين الحلّي رحمته الله .

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

(٣) المصدر المتقدم : ٥٢٥ ، الحديث ٩ .

من الحرمة التكليفية .

والفرق بين هذا الاستظهار وما عليه المشهور ، لو وقع التغسيل من غير المماثل ، كما لو غسل الرجل المرأة ، أو بالعكس ، لأنه وفقاً لفتوى المشهور ، سوف يبني على بطلان الغسل ؛ لأن شرطية المماثلة ظاهرها الحكم الوضعي ، بينما يحكم بصحة الغسل ، وترتب الحرمة التكليفية واستحقاق العقاب وفقاً للاستظهار الثاني من الصحيح .

وكيفما كان ، فإن تمت النصوص المستند إليها لإثبات أن الملحوظ في النصوص السابقة هو خصوص الحرمة التكليفية ، وليس الحكم الوضعي من اعتبار المماثلة ، تعين البناء عليها ، ولا مجال لرفع اليد عنها بدعوى إعراض المشهور عنها ، الموجب لسقوطها عن الحجية ، لا للمناقشة في كبرى الإعراض ؛ إذ قد عرفت فيما تقدّم تماميتها ، ولا أقل من كونه منبهاً يكشف عن وجود خلل في النصّ المعرض عنه ، وإنما للتأمل في الصغرى ، فإن الظاهر أنه من الإعراض الصناعي ، وقد عرفت في محله عدم صلاحيته لسقوط الخبر عن الحجية .

ومع ضعف النصوص المذكورة سنداً ، فإنها سوف تصلح مؤيداً لما ذكر استظهاراً من صحيح الحلبي وأمثاله من النصوص المستند إليها لمقالة المشهور من اعتبار المماثلة في الغاسل .

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

من الموارد المستثناة من اعتبار المماثلة بين الغاسل والميت عند المشهور ، الزوج والزوجة ، فيجوز لكل منهما تغسيل الآخر ، وهذا هو المشهور ، وعن الشيخ عليه السلام في الخلاف دعوى الإجماع عليه^(١) .

(١) الخلاف : ١ : ٦٩٣ ، مسألة ٤٨٦ .

ونسبه في المنتهى إلى العلماء^(١). وقد استدلّ عليه المصنّف بدليلين:

١ - معتبرة الحلبيّ المذكورة في المتن^(٢)، ودالاتها على المدعى واضحة، فإنّ المستفاد منها جواز تغسيل المرأة الرجل، وجواز نظرها لكلّ شيء منه، وإنّ الرجل وإن جاز له تغسيلها، إلّا أنّ ذلك من وراء الثياب^(٣).

٢ - صحيحة الحلبيّ المتقدمة في الفرع السابق، وقد تضمّنت منع تغسيل الميت لعدم وجود محرم له، فلو كان له محرم غسّله، ومن الواضح أنّ الزوج محرم لزوجته، كما هي بالنسبة له، فيغسل كلّ منهما الآخر. وهذا مستفاد من تقرير الإمام عليه السلام للسائل، فإنّه لم يردعه عن تغسيل المحرم لمحارمه، بل قد أقرّه على ذلك.

ويعارض هذه النصوص صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يموت وليس معه إلّا النساء، قال: تُغَسِّلُهُ امْرَأَتُهُ؛ لِأَنَّهَا مِنْهُ فِي عِدَّةٍ، وَإِذَا مَاتَتْ لَمْ يُغَسَّلْهَا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْهَا فِي عِدَّةٍ»^(٤)، فإنّ المستفاد منها عدم جواز تغسيل الرجل زوجته.

وقد حملها الشيخ عليه السلام على عدم تغسيلها مجردة عن الثياب، بقرينة النصوص التي تضمّنت الأمر بتغسيلها من وراء الثياب، كمعتبرة الحلبيّ المتقدمة. وهذا الجمع لا يناسب التعليل الوارد فيها؛ إذ المستفاد منه أنّها قد أصبحت أجنبيّة عنه كبقية النساء الأجنبية، وقد عرفت اعتبار المشهور المماثلة بين الميت والغاسل، فلا يجوز تغسيل الرجل للمرأة.

وقد منع بعض الأعلام (دام ظلّه) عرقيّة الجمع المذكور، وبنى على كونه جمعاً

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

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

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

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

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

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

والحقّ أنّه يصعب القبول بالحمل المذكور؛ لأنّه ليس أحد ممّن ذكر يتقّى منه من قبله عليه السلام؛ لأنّ وضع أي منهم السياسي والاجتماعي لا يساعد على ذلك، هذا مع عدم اعتبار أن يكون المتّقى منه هو فقيه السلطة الحاكمة في ذلك الزمان. نعم، لو قيل أنّ منشأ التقيّة هو قول أبي يوسف ربّما كان له وجه.

وعلى أيّ حال، فإنّه يصعب - والحال هذه - حمل النصّ المذكور على التقيّة، إلّا لو بني على مسلك صاحب **الحدائق** رحمته الله، وقد قرّر في محله منعه.

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

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

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

(١) مصباح المنهاج: ٦: ٢٣٠.

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

١٠٢. إشارة السبق: ٧٧.

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

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

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

ثمّ إنّ وقع الخلاف بين الفقهاء (رضي الله عنهم) في موارد نشير لبعضها :

منها: هل يعتبر في جواز تغسيل الزوجين بعضهما البعض فقد المماثل ، فلا يجوز حال وجوده ، أم يحكم بالجواز مطلقاً ؟

قولان في المسألة ، اختار الشيخ رحمته الله في التهذيبين ، وابن زهرة والحلي ، وغيرهم ، اعتبار فقد المماثل فلا يجوز حال وجوده ^(١) . وقال الجعفي وابن الجنيد والمرتضى والشيخ - في غير التهذيبين - وسأله وابن إدريس والمحقق والعلامة ، بالثاني ^(٢) .

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

(١) الاستبصار: ١: ١٩٨ ، الحديث ٩ . تهذيب الأحكام: ١: ٤٣٦ ، الحديث ٥٥ . غنية النزوع:

١٠٢ . إشارة السبق: ٧٧ . منتهى المطلب - الطبعة القديمة - : ١: ٤٣٦ .

(٢) نقل عن الجعفي وابن الجنيد في ذكرى الشيعة: ١: ٣٠٤ . رسائل الشريف المرتضى (جمل

العلم والعمل): ٣: ٥٠ . المبسوط: ١: ١٧٥ . الخلاف: ١: ٦٩٨ ، مسألة ٤٨٦ . المراسم

العلوية: ٥٠ . السرائر: ١: ١٦٨ . المعتمد: ١: ٣٢٠ . تذكرة الفقهاء: ١: ٣٦٣ ، مسألة ١٣١ .

قواعد الأحكام: ١: ٢٢٣ . نهاية الأحكام: ٢: ٢٢٩ .

فلا يجوز لأحدهما تغسيل الآخر مجرداً، بحيث ينظر لعورته، أم أنه يجوز له أن يغسله مجرداً وإن استدعى ذلك النظر لعورته؟
أقوال في المسألة:

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

٢ - اعتباره مطلقاً.

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

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

ذكر المصنف أنه يجوز ذلك، واستند فيه إلى أمرين:

الأول: بقاء علاقة الزوجية بينهما، وعدم انقطاعها بمجرد موت أحدهما،
توضيح ذلك:

هناك ثلاثة احتمالات متصورة في العلاقة الزوجية بين الزوجين بعد وفاة أحدهما:

أحدها: الالتزام بانقطاع العلاقة الزوجية بين الزوجين بمجرد وفاة أحدهما.

ثانيها: البناء على عدم انقطاع العلاقة الزوجية بين الزوجين بوفاة أحدهما، بل هي مستمرة إلى حين انتهاء عدة المرأة، وهو المنسوب لصاحب **الجواهر** رحمته الله ^(١).

(١) جواهر الكلام: ٤: ٥٣، ٢٥٤.

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

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

الأولى: ما دلّ على جواز تغسيل الزوجة زوجها ، وقد علّل ذلك بأنّها منه في عدة ، فإنّها صريحة الدلالة على بقاء العلة الزوجية بينهما ؛ لأنّها ما دامت في عدة ، فذلك يعني عدم انقطاع العلاقة ، كما لا يخفى ، ومن تلك النصوص صحيح زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل يموت وليس معه إلا النساء ، قال : تُغسّله امرأته ؛ لأنّها منه في عدة ، وإذا ماتت لم يُغسلها ؛ لأنّه ليس منها في عدة » ^(١) .

لا يقال: إنّ يستكشف من عدم كونه منها في عدة انقطاع العلاقة الزوجية بينهما .

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

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

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

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

والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة : تُدْفَنُ وَلَا تُغَسَّلُ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجُهَا مَعَهَا ، فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا مَعَهَا غَسَلَهَا مِنْ فَوْقِ الدَّرْعِ ، وَيَسْكُبُ الْمَاءَ عَلَيْهَا سَكْبًا ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَى عَوْرَتِهَا ، وَتُغَسَّلُ امْرَأَتُهُ إِنْ مَاتَ ، وَالْمَرْأَةُ لَيْسَتْ بِمَنْزِلَةِ الرِّجَالِ ، الْمَرْأَةُ أَسْوَأُ مَنْظَرًا إِذَا مَاتَتْ ^(١) .

إن قلت : إنَّ الأمر بتغسيلها من فوق الدرع يساعد على عدم بقاء علقه الزوجية بينهما ؛ لأنها لو كانت زوجته لحلَّ له أن ينظر منها ما يشاء ، ويمسَّ منها ما يشاء ، فالأمر بكون التغسيل من وراء الدرع كاشف عن انقطاع العلقه المذكورة بالوفاة .

قلت : إنَّ ما ذكر يتم لو كان الأمر بالتغسيل من وراء الثوب ومن فوق الدرع تعبديةً ، أمَّا لو كان من أجل أمر تكويني وهو صيرورة المرأة أسوأ منظرًا إذا ماتت - كما تضمَّنه ذيل الصحيح - فلن يستفاد من ذلك عدم بقاء علقه الزوجية .

إن قلت : إنَّ الأمر بسكب الماء عليها سكبًا يكشف عن عدم زوجيته لها ؛ لأنها لو كانت زوجة له ما أمر بذلك ، بل كان له أن يمرَّ يده على بدننها حال التغسيل عوضاً عن سكب الماء على الجسد .

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

ففي صحيح الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « أَنَّهُ سئل ^(٢) عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إِلَّا النساء ؟ قال : تُغَسَّلُ امْرَأَتُهُ ، أَوْ ذُو قَرَابَتِهِ إِنْ كَانَ لَهُ ، وَتَصُبُّ النِّسَاءُ عَلَيْهِ الْمَاءَ صَبًّا .

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

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

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

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

لا يقال: إن مقتضى بعض النصوص التي تضمنت أن الزوج ليس في عِدَّة من زوجته ، هو البناء على انقطاع علاقة الزوجية بينهما ، ففي صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وليس معه إلا النساء ، قال : **تُغَسَّلُ أَمْرَأَتُهُ ؛ لِأَنَّهَا مِنْهُ فِي عِدَّةٍ ، وَإِذَا مَاتَتْ لَمْ يُغَسَّلْهَا ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْهَا فِي عِدَّةٍ** ^(١) .

فإنه يقال: إن النصوص المذكورة معارضة بما دلَّ على ثبوت عِدَّة على الرجل كالزوجة حال وفاة زوجته ، ففي موثقة عمَّار ، قال : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة فتموت إحداهن ، فهل يحلَّ له أن يتزوج أخرى مكانها ؟ قال : لا ، حَتَّى تَأْتِيَ عَلَيْهَا أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ » ^(٢) ، فإنَّ المستفاد منها ثبوت عِدَّة وفاة على الرجل من زوجته كنبوتها عليها ^(٣) .

وقد يضاف لما ذكره بعض الأعظم عليه السلام طائفة ثالثة تدلُّ على بقاء علاقة الزوجية بين الزوجين حتَّى بعد وفاتهما ، وهي النصوص التي تضمنت إضافة المرأة إلى زوجها حتَّى بعد الموت ، وثبوت جملة من الأحكام عليه تجاهها ، مثل كفنها ، ففي خبر إسحاق بن عمَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **الزَّوْجُ أَحَقُّ بِأَمْرَأَتِهِ حَتَّى يَضَعَهَا فِي قَبْرِهَا** » ^(٤) . ودلالاتها على المطلوب من بقاء الزوجية بينهما بعد الموت صريحة ، فقد عبَّر عليه السلام بالزوج ، وهذا يعني أنَّه متلبَّس بالعنوان حتَّى بعد وفاتها . نعم ، هي ضعيفة السند بوقوع سهل بن زياد في سندها ، وقد عرفت حاله فيما سبق .

وقد منع مختار بعض الأعظم عليه السلام لعدم تمامية ما تمسك به لإثباته ، فلوحظ عليه :

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

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

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

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

أولاً: بمنع دلالة النصوص المذكورة والتي تضمّنت تغسيل الرجل زوجته والنظر إلى بدنهما ولمسه على بقاء علاقة الزوجية بينهما ، حتّى بعد وفاتها .

ثانياً: إنّ ما تضمّنته بعض النصوص من أنّها في عدّة منه ، لا يثبت بقاء الزوجية بينهما ، فإنّ غايته بيان الفرق بين الرجل والمرأة في جواز النظر لأحدهما الميت من الآخر منهما ، فيجوز للمرأة دون الرجل لكونها في عدّة .

ثالثاً: إنّ إطلاق لفظ الزوج على الرجل المتوفاة زوجته ليس إطلاقاً حقيقياً ، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، ولم يتّضح استعمال العرف إيّاه في هذا المورد من دون عناية وتجوّز حتّى يمكن الاستناد إليه .

إن قلت: إنّ ممّا يساعد على صحّة إطلاق لفظ الزوج عليه حقيقة دون تجوز وعناية ، أمران :

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

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

قلت: يمكن دفع الثاني منهما بأنّ زوال العلاقة الزوجية الموجب لعدم صدق عنوان الزواج عليه حقيقة وأنّ استعماله يكون بعناية وتجوّز مشروط بعدم عود الميت إلى الحياة من جديد ، وإلاّ لو عاد كشف ذلك عن عدم زوال الزوجية منذ البداية ، وهذا غير ما نحن فيه ^(١) .

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

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

(٢) ظاهر عبارة المصنّف الإشارة إلى استصحابين في المقام : أحدهما موضوعي ، «

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

وقد ذكر المصنّف (وفقه الله) أنّ جريان الاستصحاب في المقام مبني على جريانه في الأحكام الإلزامية ، خلافاً لما عليه بعض الأعظم ، وشيخنا التبريزي رحمته الله ، من البناء على عدم جريانه فيها ، بسبب تعارض استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل ^(١) ، فإنّ استصحاب الزوجية وهو الحكم المجعول معارض

» والآخر حكمي ، فالموضوعي هو استصحاب بقاء الزوجية . والحكمي هو استصحاب جواز النظر ، مع أنّ المذكور في المتن بعد ذلك منصبّ على خصوص الاستصحاب الحكمي .

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

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

»

باستصحاب عدم الجعل الزائد لها لما بعد الموت ، فيتساقطان .

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

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

» وبعبارة ثانية : إنّه لا يوجد جعل لحرمة المعاشرة قبل صدور التشريعات من الشارع المقدّس ، وبعد وصول الشريعة السمحاء تضمّنت المنع من المقاربة حال وجود الدم ، فصارت حرمة المقاربة مجعولاً حال وجود الدم ، فإذا انقطع الدم وحصل شكّ في جواز المقاربة قبل الغسل ، فيمكن إجراء استصحاب عدم جعل الحرمة لهذا المقدار الزائد ، وقصرها على خصوص حال وجود الدم ، كما يمكن إجراء استصحاب حرمة المقاربة لليقين السابق حال وجود الدم ، فتقع المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة ، واستصحاب الحرمة ، والنتيجة هي التساقط ، وعندها يلجأ لأصل عمليّ آخر وهو البراءة . مثال آخر : صلاة الجمعة ، إذا حصل شكّ في وجوبها في زمن الغيبة ، فيمكن استصحاب وجوب ذلك لليقين بوجوبها في زمن الحضور ، لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد الدالّ على اختصاص الحكم بزمن الحضور ، فيتعارضان ويتساقطان ويلجأ لأصل البراءة الذي يقضي بعدم وجوبها في زمن الغيبة . نعم ، خصّ الله عدم الجريان بالأحكام الإلزاميّة ، ولذا لا إشكال عنده في جريانه في الأحكام الترخيصيّة .

الإلزامية ؛ وذلك لعدم تمامية أركانه .

توضيح ذلك : لقد تقرّر في محله أنّه يلزم لجريان الاستصحاب توفر أركانه ، والتي منها وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك ، وهذا ما لا يتوفّر في المقام ، فإنّ القضية المتيقّنة مغايرة للقضية المشكوك ، فلا مجال لجريان الاستصحاب عندها ، فإنّ المتيقّن هو الزوجية الواقعة بين الطرفين اللذين كانا على قيد الحياة ، بينما المشكوك هو زوجية فلان أو فلانة الميّت لفلان الحيّ ، وهذا يعني أنّ المتيقّن هو الزوجية الواقعة بين الحيّين ، بينما المشكوك هو الزوجية الواقعة بين الحيّ والميّت ، وهذا يكشف عن وجود مغايرة بين القضيتين المانع من جريان الاستصحاب ؛ لما عرفت من شرطية الاتحاد بينهما للجريان^(١) .

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

ثمّ إنّّه لو لم يقبل بجريان الاستصحاب لأيّ أمر ، فسوف تصل النوبة - حال الشكّ في حرمة تغسيل الزوج زوجته ، أو الزوجة زوجها - إلى البراءة ؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف .

قوله ٨ : « وأما وجه استثناء الطفل ، فهو المشهور ، وكفي لإثباته أنّ الأخبار الدالة على اعتبار... إلخ » .

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

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

تغسيل الصبي بإجماع العلماء ، كما عن العلامة في التذكرة ، من دون فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار^(١) . وفي الجواهر أن عليه الإجماع المحصل ، فضلاً عن المنقول^(٢) . وخالف الشيخ رحمه الله في كتابه النهاية ، فجوز تغسيلهما لغير المماثل بصورة فقد المماثل^(٣) ، فلا يجوز ذلك مطلقاً . نعم ، يظهر من المحقق الحلبي رحمه الله في كتابه المعتبر التوقف في جواز تغسيل الرجل الصبي الأجنبية مطلقاً ، سواء بلغت ثلاث سنين أم لم تبلغها . وقد علل رحمه الله تفصيله بين جواز ذلك في الصبي دون الصبيّة ، بأن الشرع أذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره إليهن في التربية ، وليس كذلك الصبيّة ، والأصل حرمة النظر^(٤) .

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

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على مختار المشهور أمران :

الأوّل : إنّ ما دلّ على اعتبار المماثلة بين الغاسل والميّت مختصّة بالرجل والمرأة ، وهذا لا ينطبق على الصبي والصبيّة لعدم صدق عنوان الرجل والمرأة عليهما ، فيرجع إلى إطلاقات أدلة شرح غسل الميّت ، وهي تقتضي جواز تغسيل النساء للصبي ، وتغسيل الرجال للصبيّة .

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

(٢) جواهر الكلام : ٤ : ٧٦ .

(٣) النهاية للطوسي : ٤١ .

(٤) المعتبر : ١ : ٣٢٤ .

الثاني: موثقة عمّار المذكورة في المتن^(١). ودلالاتها على المدّعى واضحة.
كما لا خدشة في سندها؛ لأنّ للشيخ إلى محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعريّ - صاحب نواذر الحكمة - طرفاً ذكرها في **الفهرست**، وهي كالتالي:
أحدها: عدّة من أصحابنا، عن أبي الفضل، عن ابن بطّة القمّيّ، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

ثانيها: الحسين بن عبيد الله وابن أبي جيد، جميعاً عن أحمد بن محمّد بن يحيى عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

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

وقد منع المحقّق الهمدانيّ رحمته الله دلّالته على جواز تغسيل الرجل الصبيّة، وخصّه بجواز تغسيل النساء للصبيّ؛ لأنّ المستفاد من ذيلها وهو قوله: «يُغَسِّلُهَا رَجُلٌ أَوْ لَيَّ النَّاسِ بِهَا» أنّ حكمها حكم المرأة في أنّه إذا لم يوجد المماثل، يتولّى غسلها رجل من ذوي الأرحام، ولا يجوز للأجنبيّ تغسيلها^(٣).

وأجاب عنه بعض الأعظم رحمته الله، بوجود محتملين في التعبير بالأولويّة المذكورة في الموثّق:

الأوّل: أن يكون المقصود منها الأولويّة العرفيّة، يعني من يلي أمرها، ويتولّى إدارة شؤونها؛ لأنّ الطفل في هذا السنّ لا يمكنه إدارة شؤونه من المأكل والمشرب، وغير ذلك، خصوصاً الصبيّة، فإنّها تحتاج عادة إلى من يدبّر أمرها وشؤونها، وهذا هو أولى الناس بها عرفاً.

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

(٢) الفهرست للطوسي: ٢٢١، الرقم ٣٧.

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

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

وعلى كلا الاحتمالين ليس في الموثق دلالة على اعتبار كون الرجل المغسل للصبيّة محرماً ؛ لأنّ الأولوية في الإرث لا تستلزم المحرميّة ، بل مقتضى إطلاقها عدم اعتبار كون الرجل من المحارم .

ولعلّ الوجه في تقييد الرجل في الرواية بكونه أولى الناس بها عدم جريان العادة على تغسيل الرجال ومباشرتهم لتنظيف الأطفال ، إنّما جرت العادة على تغسيل المرأة للصبي والصبيّة ، فتراهنّ يصحبن الصبي أو الصبيّة معهنّ إلى الحمامات ، ويغسلنهم دون الرجال ، ومن ثمة قيّد الرجل بكونه أولى الناس بها وممن يتصدّى لأمر الصبيّة وشؤونها .

ولا يخفى أنّ التوجيه الذي ذكره لتقييد الرجل في الموثق ، هو عين ما ذكره المحقّق الحلبي رحمه الله في **المعتبر** ، وزيادة بيان له .

وأما جوابه عن كلام المحقّق الهمداني رحمه الله فلم يتّضح لي وجهه ، فإنّ حمل الأوليّة الشرعيّة الموجودة في الميراث على كون الوارث ليس محرماً بعيد غايته ، لكونه من الفرد النادر أن تفقد جميع الطبقات لتصل النوبة إلى من يقوم مقام الطبقة الثالثة من الأعمام والأخوال مثلاً . وأمّا المحتمل الأوّل - وهو الأولوية العرفيّة - فإن كان المتصدّي لذلك أحد المحارم عاد إلى الأولوية الشرعيّة ، فلامعنى للقسمة المذكورة وإن كان أجنبياً فلن يجوز له تغسيلها ؛ لبعد حمل الأوليّة المذكورة في الموثق عليه ، ولا أقلّ من الشكّ ، فيقتصر على القدر المتيقّن .

وعليه يلزم رفع اليد عن الإطلاقات بمقتضى الموثق ، والبناء على عدم جواز تغسيل الرجل للصبيّة وإن لم تبلغ ثلاث سنين ، ولا أقلّ من أنّ ذلك هو مقتضى الاحتياط .

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

مع أن عنوان الرجل والمرأة المأخوذان فيما دلّ على اعتبار المماثلة بين الغاسل والميّت في التّغسيل ، لا يصدقان إلا بعد البلوغ فلا يقال للصبيّ ما لم يبلغ : رجلاً ، وكذا لا يقال للصبيّة ما لم تبلغ : امرأة ، إلا أن المشهور بين الأعلام تقييد جواز تغسيل الرجل للصبيّة بعدم بلوغها ثلاث سنين ، فلا يجوز له تغسيلها بعد ذلك ، وكذا جواز تغسيل المرأة للصبيّ ما لم يبلغ ثلاث سنين ، فلا يمكنها تغسيله بعد ذلك . وخالف في ذلك المفيد وسائر ، فقالا بجواز تغسيل الصبيّ مجرداً ولو كان ابن خمس سنين^(١) ، وقال الصدوق عليه السلام بجواز تغسيل الرجل الصبيّة مجردة إذا كان عمرها أقلّ من خمس سنين^(٢) . واستظهر في المدارك أقوائيّة القول باعتبار الخمس سنين^(٣) .

واستدلّ للمشهور بخبر أبي النمير المذكور في المتن^(٤) . وهو واضح الدلالة على تحديد جواز تغسيل النساء للصبيّ ببلوغه ثلاث سنين ، فلا يجوز لهّنّ تغسيله بعد ذلك . وأما الصبيّة ، فإنّه يلتزم بجواز تغسيلها لهذا السنّ كما هو المشهور بالأولويّة ، فإنّ عورة الصبيّ المختصّة بالقبل والدبر ، فلا يجوز للمرأة تغسيله إذا زاد على ثلاث سنين ، فمن باب أولى يمنع الرجل من تغسيل الصبيّة إذا بلغت أكثر من ثلاث سنين ، وجسدها كلّها عورة بالنسبة إليه إلا ما استثنى .

إلا أن الخبر المذكور ضعيف سنداً ، فإنّ راويه وهو أبو النمير مجهول الحال ،

(١) المقنعة : ٨٧ . المراسم العلويّة : ٥١ .

(٢) المقنعة : ٦٢ .

(٣) مدارك الأحكام : ٢ : ٦٨ .

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

فقد خلت المصادر الرجالية من التعرض لبيان حاله . نعم ، قد يوثق لوقوعه في أسناد **كامل الزيارات** . وقد عرفت حال هذا الوجه فلانعيد . نعم ، لو تم جبر الخبر بعمل المشهور بعد تمامية الكبرى المذكورة ، كان ذلك موجباً للبناء عليه ، وإلا يتنزل الفقيه للاحتياط اللزومي حذراً من مخالفة المشهور .

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

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

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

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

(١) مستند الشيعة : ٣ : ٨٩ .

(٢) جواهر الكلام : ٤ : ٦٣ .

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

موثقة سماعة ، أو الرحميّة كما في صحيح الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام : أنّه سئل ^(١) عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلاّ النساء ، قال : « تُغَسَّلُ امْرَأَتُهُ ، أَوْ ذَاتُ قَرَابَتِهِ إِنْ كَانَتْ لَهُ ، وَيَصُبُّ النِّسَاءُ عَلَيْهِ الْمَاءَ صَبًّا » ^(٢) .

ولا يخفى أنّ النسبة بين العنوانين عموم من وجه ؛ لأنّه قد يكون قرابة ورحماً وليس محرماً ، كابن العمّ وابن الخال ، وابنتيهما ، وقد يكون محرماً وليس قرابة كالأخ الرضاعيّ - مثلاً - بل قد يدعى شموله للمحرم بالمصاهرة أيضاً . والأكثر في عبارات الفقهاء على الحديث عن المحرم ، وليس الرحم ، وتفصيل ذلك يطلب من البحوث المطوّلة .

هذا ، وقد وقع الخلاف بين الأعلام في موارد نشير لبعضها بصورة إجمالية ، وتفصيله يطلب من الكتب المطوّلة :

أحدها : المنسوب إلى المشهور أنّ جواز تغسيل المحارم بعضهم بعضاً معلق على فقد المماثل ، فلا يجوز ذلك حال وجوده ، بل عن ظاهر العلامة في التذكرة دعوى الإجماع عليه ^(٣) . وخالف في ذلك ابن إدريس ، والعلامة في المنتهى ، والفاضل الهنديّ ، وصاحب المدارك ، والسبزواريّ في الذخيرة ، فقالوا بجواز ذلك مطلقاً ^(٤) . وعن العلامة في المختلف أنّ هذا هو مذهب الأكثر ^(٥) .

(١) قد سمعت أنّ التعبير المذكور يوحى بالإرسال ، وقد ذكر بعضهم أنّ احتمال الإرسال مدفوع بجريان أصالة الحسن . هذا بعد البناء على تماميّة الكبرى ، مع أنّه للنقاش في الصغرى مجال أيضاً ، ليس هذا محلّه .

(٢) وسائل الشيعة : ٢ : ٥١٧ ، الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٥٩ ، مسألة ١٢٨ .

(٤) السرائر : ١ : ١٦٨ . منتهى المطلب - الطبعة القديمة - : ١ : ٤٣٦ . كشف اللثام : ٢ : ٢٢١ .

مدارك الأحكام : ٢ : ٦٥ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١ : ٨٢ .

(٥) مختلف الشيعة : ١ : ٤٠١ .

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

قوله ١١ : « وأما استثناء الشهيد بأحد القيود الثلاثة ، فلاطلاق صحيحة أبان ابن تغلب ، قال : ... إلخ » .

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

الأول : أن يكون ذلك بين يدي الإمام المعصوم عليه السلام . وقد اقتصر على ذكره المفيد في المقنعة ، وسأله في المراسم ، والمحقق الحلي في الشرائع ، وغيرهم^(٤) .

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

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

(١) الحقائق الناضرة : ٣ : ٣٩٥ .

(٢) تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٥٩ .

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

(٤) المقنعة : ٨٤ . المراسم العلوية : ٤٥ . شرائع الإسلام : ١ : ٣٠ .

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

أصله ومجتمعه . وهي التي يكون استئصالها سبباً لاستئصال أصل الإسلام . كما لو هجم الكفار على بلاد المسلمين ودافع المسلمون عن بلادهم ، فإنَّ المقتول يكون مقتولاً دفاعاً عن بيضة الإسلام .

وعن الشيخ في **الخلاف** ، والسيد في **الغنية** ، والفاضل الهندي في **الكشف** ، دعوى الإجماع عليه ^(١) . وقال في **الجواهر** بقيام الإجماع محصلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً على استثناء الشهيد من التغسيل ^(٢) . وفي **المعتبر** و**التذكرة** أن عليه إجماع أهل العلم ، ما خلا سعيد بن المسيب والحسن ^(٣) . ويدل عليه صحيحة أبان المذكورة في المتن ^(٤) . ودلالته على المدعى من خلال قوله : « يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » ، فإنه شامل للثلاثة .

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

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

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

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

(٢) جواهر الكلام : ٤ : ٩١ .

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

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

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

والأولى أن يستدل على ذلك بما ورد في النصوص من التعبير بالشهيد ، مثل صحيح إسماعيل بن جابر وزرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام : « قلت له : كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه ؟ قال : نَعَمْ ، في ثيابه بدمائه ، وَلَا يُحْنَطُ وَلَا يُغَسَّلُ ، وَيُدْفَنُ كَمَا هُوَ »^(١) . ومنع بعض الأساطين عليه السلام دلالة لإجماله^(٢) ، في غير محله ؛ لأن المتفاهم العرفي من التعبير المذكور هو من قُتل في المعركة ، وكذا عند الرجوع لكلمات أهل اللغة ، فإنَّ المستفاد منها ذلك . نعم ، لو كان مراده من الإجمال سعة المفهوم وضيقه ، بحيث أنَّ العرف يلتزم بصدق عنوان الشهيد - مثلاً - على كلِّ من قُتل دفاعاً عن عرضه وماله ، وكذا من كان في طريق طلب العلم وقتل ، أو من كان في مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقتل ، وهكذا ، بينما قد يكون المقصود شرعاً أضيق دائرة من ذلك ، فيكون المفهوم مردداً بين السعة والضيق ، كان له وجه ، فتأمل .

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

وخصه جماعة - منهم المفيد ، والعلامة عليه السلام ، وغيرهما - بخصوص من قتل بين يدي الإمام عليه السلام^(٤) .

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

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٤ : ٩٨ .

(٣) المعبر : ١ : ٣١١ . ذكرى الشيعة : ١ : ٣٢١ . الدروس الشرعية : ١ : ١٠٥ . مدارك الأحكام :

٢ : ٧٠ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة : ١ : ٩٠ . الحدائق الناضرة : ٣ : ٤١٥ .

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

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

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

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

ولا يشمل الحكم المذكور - أعني عدم وجوب التغسيل - من أطلق عليه مفهوم الشهيد في النصوص - كالنفساء ، والغريق ، والمهدوم عليه ، وغيرهم - لأنَّ المفروض أنَّ موضوع الحكم المذكور هو من قُتل في سبيل الله بأحد القيود الثلاثة المتقدمة ، وليس من أطلق عليه عنوان الشهيد . مع أنَّ مقتضى ما تقدّم من حصر مفهوم الشهيد في خصوص من توفّر على واحد من القيود الثلاثة ، يكشف عن تسميتهم بالشهداء تسمية مجازية .

ويعتبر في ثبوت الحكم المذكور له أن يموت في المعركة ، فلو مات خارجها جرت عليه جميع الأحكام التي تجري على الموتى . وعليه دعوى الإجماع .
ثمَّ إنَّ سقوط وجوب التغسيل عنه وعن المقتول برجم أو قصاص عزيمة وليس

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

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

لا يغسل المقتول برجم أو بقصاص ، وإنما يؤمر بالاغتسال قبل ذلك ، وهذا لا خلاف فيه بين الأعلام . وفي الحقائق أن عليه اتفاق الطائفة سلفاً وخلفاً ، والأصحاب قديماً وحديثاً^(١) . وقد نفى عنه في السرائر الخلاف^(٢) . ويدل عليه خبر مسمع كردين المذكور في المتن^(٣) ، ودلالاتها على المدعى تامة . إلا أنها ضعيفة السند ، فقد اشتمل سندها على : سهل بن زياد ، وقد عرفت أنه موضع خلاف بين الأعلام ، والأقوى البناء على ضعفه . ومحمد بن الحسن بن شمون ، حيث نص ابن الغضائري والنجاشي على تضعيفه أيضاً^(٤) . نعم ، قد وقع في كامل الزيارات^(٥) .

(١) الحقائق الناضرة : ٣ : ٣٣٣ ، ٤٢٨ .

(٢) السرائر : ٣ : ٤٥٦ .

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

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

(٥) قد يقال أن المورد من صغريات المعارضة بين التوثيق والتضعيف ، ولا مجال في البين للجمع بينهما بكون التوثيق الصادر من ابن قولويه بأنه ظاهر ، والتضعيف نص ؛ لأن المقام مقام شهادة . نعم ، لو قيل - كما عن بعض الأعظم^{عليه السلام} في شأن تفسير القمي - بأنه يبنى على وثاقة من وقع في أسناد الكتاب شرط أن لا يكون قد ورد في حقه تضعيف أمكن البناء على تقديم التضعيف ، وإلا كان المورد من صغريات المعارضة بعد البناء على تمامية كبرى الكامل . وعندها لو بني على تقدم أحدهما على الآخر ، وإلا فلا مناص من التساقط ، وهذا يجعل ابن شمون مجهولاً ، ليس ضعيفاً .

والغريب من بعض الأعظم^{عليه السلام} بناءه على القبول بتضعيف النجاشي في المورد ، «

وعبد الله بن عبد الرحمن ، وهو الأصمّ المسمعيّ ، بقرينة الراوي عنه ، وهو ابن شَمُون ، والمروئيّ عنه وهو مسمع كردين ، وقد ضَعَفَه ابن الغضائريّ والنجاشيّ ^(١) ، كما أنّه وقع في أسناد كامل الزيارات ^(٢) . ومسمع كردين ، فإنّه لم يرد في حقّه توثيق خاصّ ، إلّا أنّه يمكن البناء على وثاقته لرواية ابن أبي عمير عنه .

هذا ، وقد ذكر المصنّف أنّه لو بني على تماميّة كبرى الجبر لضعف السند بعمل المشهور ، أمكن الاستناد إليها والإفتاء على طبقها ؛ لما عرفت من أنّ ما تضمّنته من حكم هو ما أفتى به المشهور ، ما يعني استنادهم إليها .

إلّا أنّ الجزم بتوفّر الصغرى في المقام محلّ إشكال ، لوجود مرسل الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، كما يوجد ما جاء في **الفقه الرضويّ** على ما نقله صاحب **المستدرک** ، ما يجعل احتمال الاستناد لواحد من هذين مساوياً لاحتمال استنادهم لخبر مسمع ، وبالتالي يصعب الجزم بتحقيق الاستناد الموجب للجبر . نعم ، لو بني على كفاية مختار العلمين المحقّقين النائيّ والبروجرديّ رحمهما الله من كفاية مجرد موافقة فتوى المشهور للخبر الضعيف ليبنى على جبره ، كان تامّاً .

على أنّه لو رفعت اليد عمّا ذكرنا ، أمكن أن يكون مستند المشهور ما ورد في كلمات بعض الأعاظم رحمهم الله ، وهو ما أشار إليه المصنّف في ذيل كلامه ، من أنّ المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس ، فلو كان الغسل واجباً على المرجوم أو المقتصّ منه ، لذاع وشاع وانتشر ، فإنّ الرجم وإن كان قليلاً ، ولم يتفق في عصر النبيّ وأمير المؤمنين عليهما السلام إلّا قليلاً ، إلّا أنّ القصاص كان مورد الابتلاء في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله ، وعصر أمير المؤمنين عليه السلام ، وفي زمان الخلفاء ، مع أنّه لم ينقل ذلك بوجه ، ولا تجد

» وعدم حمله على أنّ مصدره تضعيف ابن الغضائريّ ، وأنّ منشأه فساد العقيدة .

(١) رجال ابن الضغائريّ : ٧٦ ، الرقم ٨٧ . رجال النجاشيّ : ٢١٧ ، الرقم ٥٦٦ .

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

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

التحنيط :

قوله ١ : «أما بالنسبة إلى وجوب التحنيط بالنحو المتقدم ، فلصحيحة زرارة عنهما عليه السلام ... إلخ » .

الحنوط إسم للطيب ، وهو ما يعمل بالميت ، بأن يمسح الكافور الطاهر المسحوق على مساجده السبعة ، وهي : الجبهة ، وباطن الكفين ، والركبتان ، وإبهاما الرجلين ، ويستحب إضافة طرف الأنف إليها ، ويكون المسح باليد ، بل براحتها ، بل ذكر بعضهم أنه يستحب مسح كل موضع من بدنه فيه رائحة كريهة ، كالإبطين ، واللبة ، وباطن القدمين والكفين ، وهكذا .

ويكون كل ذلك بعد الغسل ، فلا يجوز قبله ، وهل يعتبر أن يكون قبل التكفين ؟ الظاهر أنه لا يشترط ذلك ، فيجوز أن يكون قبله ، كما يجوز أن يكون بعده .

وكيفما كان ، فإن ما ذكر من لزوم التحنيط في المواضع السبعة هو المشهور بين الفقهاء ، بل عليه دعوى الإجماع من الشيخ في الخلاف ، والعلامة في التذكرة والمنتهى .

وفي الجواهر أن عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً^(٢) . وقد نسب الفاضل الهندي في كشف اللثام القول بالاستحباب لسألا في كتابه المراسم^(٣) ، وقد تأمل المقدس

(١) لعل مقصوده عليه السلام أن هذا يشير إلى وجود سيرة متشريعة مرتكزة على عدم وجوب هذا العمل ؛ لأنه لو كان واجباً لانتشر ، ولما خالف المتشريعة في الإتيان به ، فعدم فعل المتشريعة له يكشف عن عدم كونه واجباً ، فتأمل .

(٢) الخلاف : ١ : ٧٠٣ ، مسألة ٤٩٥ . تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٨ ، مسألة ١٦٧ . منتهى المطلب - الطبعة القديمة - ١ : ٤٢٩ . جواهر الكلام : ٤ : ١٧٦ .

(٣) كشف اللثام : ٢ : ٢٧٩ . المراسم العلوية : ٥٠ .

الأردبيلي رحمته الله في مجمع البرهان في وجوبه ، بل قد منع من ذلك ^(١) . ولعل منشأ ما تضمنته بعض النصوص من الأمر بالتكفين بعد التغسيل ، وهي في مقام البيان ، فلو كان واجباً لنصت عليه ، ففي خبر الحلبي ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : يُغَسَّلُ الْمَيِّتُ ثَلَاثَ غَسَلَاتٍ : مَرَّةً بِالسَّدْرِ ، وَمَرَّةً بِالْمَاءِ يُطْرَحُ فِيهِ الْكَافُورُ ، وَمَرَّةً أُخْرَى بِالْمَاءِ الْقَرَّاحِ ، ثُمَّ يُكْفَنُ » ^(٢) ، ودلالته على المدعى واضحة في عدم وجوب شيء بين التغسيل والتكفين . نعم ، هو ضعيف سنداً بوقوع سهل بن زياد في سنده . نعم ، هناك معتبر الفضل بن عبد الملك ، حيث جاء فيه : وَتَغْسَلُهُ بِالْمَاءِ وَالْحُرْضِ ، ثُمَّ بِمَاءٍ وَكَافُورٍ ، ثُمَّ تَغْسَلُهُ بِمَاءِ الْقَرَّاحِ ، وَاجْعَلْهُ فِي أَكْفَانِهِ » ^(٣) .

وقد يقال ^(٤) بعدم دلالة النصوص المذكورة على عدم الوجوب ؛ لأنه يعد من تابع التكفين ، وليس واجباً مستقلاً ، كما يشهد به موثق الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ الْمَيِّتِ ؟ فَذَكَرَ حَدِيثًا يَقُولُ فِيهِ : ثُمَّ تَكْفِنُهُ ، تَبْدَأُ وَتَجْعَلُ عَلَى مَقْعَدَتِهِ شَيْئًا مِنَ الْقُطْنِ وَذَرِيرَةً وَتَضُمُّ فِخْذَيْهِ عَلَيْهَا ضَمًّا شَدِيدًا ، وَجَمْرَ ثِيَابِهِ بِثَلَاثَةِ أَعْوَادٍ ، ثُمَّ تَبْدَأُ فَبَسْطُ اللَّفَافَةِ طَوْلًا ، ثُمَّ تَذُرُّ عَلَيْهَا شَيْئًا مِنَ الذَّرِيرَةِ ، ثُمَّ الْإِزَارَ طَوْلًا حَتَّى يَغْطِيَ الصَّدْرَ وَالرَّجْلَيْنِ ، ثُمَّ الْخِرْقَةَ عَرَضُهَا قَدْرُ شِبْرٍ وَنِصْفٍ ، ثُمَّ الْقَمِيصَ تَشْدُ الْخِرْقَةَ عَلَى الْقَمِيصِ بِحِيَالِ الْعَوْرَةِ وَالْفَرْجِ حَتَّى لَا يَظْهَرَ مِنْهُ شَيْءٌ ، وَاجْعَلِ الْكَافُورَ فِي مَسَامِعِهِ وَأَثَرِ سُجُودِهِ مِنْهُ ، وَفِيهِ » ^(٥) .

ولا يخفى ما فيه ، فإنَّ الموثق المذكور قد تضمن تعداد مجموعة من المستحبات ،

(١) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ١٩٣ .

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

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

(٤) مصباح المنهاج : ٧ : ١٩٠ .

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

وحمل التحنيط على الوجوب لا يستقيم إلا بناء على استفادة الوجوب من حكم العقل، كما هو مختار المحقق النائيني رحمته الله، وهو خلاف التحقيق كما قرّر في الأصول، وتفصيل ذلك يطلب من محله. على أن تفصيل المطلب من حيث الوجوب والاستحباب يرجع فيه للكتب المطوّلة.

وعلى أي حال، فيدل على مختار المشهور صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١)، ودالتها على مختار المشهور واضحة.

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

هذا كله مع رفع اليد عن المناقشة السندیّة فيها؛ لأنّ الشيخ رحمته الله قد رواها بسنده عن عليّ بن محمّد، والمقصود به هو عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ، وهو ممّن لم ينصّ على وثاقته بالتوثيق الخاصّ. إلا بناء على ما فهمه السيّد الداماد رحمته الله من عبارة النجاشيّ فيه، حيث قال: «كان علواً في الوقت»^(٢)، فقد حملها رحمته الله على أنّه كان في غاية الفضل والجلالة في وقته. وقد منع بعض الأعظم رحمته الله دلالتها على ذلك. نعم، قد يوثّق بأحد وجوه:

منها: كونه أحد مشايخ الإجازة، وقد بنى غير واحد من الأعلام على تماميّة الكبرى.

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

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

(٢) رجال النجاشي: ٨٧، الرقم ٢١١.

وقد منعه بعض الأعاضيم عليه السلام ، مع أنه لو قيل بالتفصيل بين من ينحصر وجوده فقط في اتصال سلسلة السند فقط ، وبين من يلقي عليه دور في تمحيص النص لقبوله وروايته من عدمه ، فلو كان من الثاني ، أمكن البناء على وثاقته ، دون الأول .

ومنها: ما بنى عليه شيخنا التبريزي عليه السلام من كونه من المعاريف المستغنين عن التوثيق . وعدم وضوح النكتة الفنيّة التي استند إليها عليه السلام مانع من البناء عليه . ثم إنه لو بنى على وثاقة الزبيرى لما ذكر من وجوه ، أو لغيره ، كما يلحظه المتابع في كلمات الرجاليين ، تبقى مشكلة أخرى ، وهي عدم تمامية طريق الشيخ عليه السلام إليه ؛ لأنه مرّ بواسطة أحمد بن عبدون ، وطريق توثيقه ينحصر في تمامية كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشي عليه السلام ، كما بنى على ذلك بعض الأعاضيم عليه السلام ، مع أن المقرّر في محله خلافه .

نعم ، يمكن التغلّب على مشكلة ضعف السند من خلال نظرية التعويض ، فقد وقع في السند ابن أبي عمير ، وقد صرح الشيخ عليه السلام في **الفهرست** بأن له طرقاً إلى جميع كتبه ورواياته^(١) ، وبعض تلك الطرق معتبر ، ولا ريب في كون الرواية محلّ البحث من مروياته ، فيكون للشيخ عليه السلام طريق آخر إليها يمرّ بواسطة ابن أبي عمير ، وهو طريق معتبر .

(١) قال في **الفهرست** : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته :

١ - جماعة ، عن ابن بابويه ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن سعد . والحميري ، عن إبراهيم بن هاشم ، عنه .

٢ - أخبرنا بها ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، عن يعقوب بن يزيد . ومحمّد بن الحسين ، وأيوب بن نوح ، وإبراهيم بن هاشم ، ومحمّد بن عيسى بن عبيد ، عنه .

٣ - رواها ابن بابويه ، عن أبيه . وحمزة بن محمّد العلويّ ومحمّد بن عليّ ماجيلويه ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عنه . » . **الفهرست** : ٢١٩ ، رقم ٦١٧ .

قوله ٢: «وأما كونه كفاية ، فلما تقدّم في تغسيل الميّت» .

لا يختلف الحال في وجوب التحنيط عمّا تقدّم من تغسيل الميّت ، فإنّ المشهور بين الفقهاء أنّه واجب كفائيّ أيضاً مثل تغسيل الميّت ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي .

قوله ٣: «وأما كونه بعد التغسيل ، فيمكن استفادته من الصحيحة المتقدمة» .

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

قوله ٤: «وأما اختصاص وجوب التحنيط بالمساجد السبعة مع أنّ المذكور في الصحيحة ... إلخ» .

قد سمعت فيما تقدّم أنّ تحنيط الميّت يكون بمسح الكافور على مواضع السجود السبعة ، وهذا هو المشهور بين الأعلام ، بل قيل أنّه داخل في معقد الإجماع المدّعى من العلامة في كتابيه التذكرة والمنتهى .

وقد يقال : إنّ مقتضى صحيحة زرارة المتقدمة - بعد دلالتها على وجوب التحنيط - عدم انحصار الوجوب في خصوص المساجد السبعة ، بل يلزم البناء على وجوب ذلك في جميع ما تضمّنته الصحيحة المذكورة .

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

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

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

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

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

وهو ممنوع، لكونه من الإعراض الصناعيّ الناجم من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، وهذا لا يسلب الحجّية عن الخبر المعارض، كما عرفت تفصيل ذلك في ما تقدّم. مع أنّه لا يبعد القول بعمل الصدوق عليه السلام بها، فإنّ فتواه في **المقنع** على كفاية المسح على الجبين فقط^(٢)، كما يمكن القول بدعوى غير واحد عن العمل بمقتضى الموثّق، فإنّ ابن الجنيد وابن أبي عقيل والمفيد والحليّ والقاضي ابن البرّاج، قائلون بوجوب مسح الأنف^(٣).

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

» ابن زياد الدهقان، أبو القاسم واقفيّ ثقة. وفيه أيضاً الحسن بن محمّد الكنديّ، وهو الحسن بن محمّد بن سماعة، من شيوخ الواقعة، إلّا أنّه ثقة.

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

(٢) المقنع: ٥٩.

(٣) مختلف الشيعة: ١: ٣٩٠. رياض المسائل: ٢: ١٧٩. المقنعة: ٧٨. الكافي في الفقه:

٢٣٧. المهذب لابن البرّاج: ١: ٦١.

(٤) فقه الصادق: ٣: ٣٠٤.

يطلب من مستوى أعلى .

قوله ٥: «وأما اعتبار كونه طاهراً، فلأنه المرتكز في أذهان المتشرعة؛ إذ الشارع اعتبر الطهارة... إلخ».

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

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

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

وقد استدلل المصنف على اعتبار ذلك بالارتكاز الموجود في أذهان المتشرعة على أنه لا بد وأن يكون الميت وكفنه حين دفنه طاهراً، حتى أن الشارع المقدس قد أوجب قرض كفنه إذا تنجس، كما أنه قد أمر بتطهير بدن الميت لو تنجس قبل دفنه، وهذا يوجب الاطمئنان بعدم رضا الشارع بوجود النجاسة مع الميت، وأنه لا بد من إبعادها عنه، وعليه يلزم أن يكون الكافور المستعمل في التحنيط طاهراً حذراً من تنجيس بدن الميت أو كفنه، للاطمئنان بعدم رضا الشارع بوجودها مع الميت.

قوله ٦: «وأما اعتبار كونه مسحوقاً، فلمعتبرة يونس، حيث نقل عنهم عليهم السلام: ثم اعمد إلى كافور... إلخ».

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٤ : ١٩١.

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

وقد استدلل له المصنّف بأمرين :

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

وقد يمنع من الاستناد إليه مانعان :

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

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

ويلاحظ عليه : بأنّ مجرد الإسناد لا يكفي للبناء على الحجّية ، فإنّه بعد إحراز
اتّصال سلسلة السند لا بدّ وأن يكون الواقعون فيه ثقات ، وهذا لا يكفي فيه البيان
السابق . نعم ، لا بدّ من أن يضمّ إليه أنّ رجال إبراهيم أشخاص معروفون ومحدّدون ،
فإن بني علي وثافتهم جميعاً كان ذلك موجباً للبناء على حجّية الخبر ، وإمكانية

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

الاستناد إليه ، وإلا فمجرد اتصال سلسلة السند لا تكفي للبناء على الحجية .
نعم ، يمكن الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضي ، بأن يقرّر أنّ نسبة الرواة الضعفاء في رجال إبراهيم بن هاشم إلى الثقات منهم نسبة ضئيلة جداً لا يعتني بها العقلاء ، وبالتالي كون الواقع في السند والمعبر عنهم برجاله هم من الضعفاء من النسبة الاحتمالية الضئيلة ، فيثبت اعتبار الخبر ، فتأمل .

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

وجوابه يتضح بما تقدّم ذكره من ذكر وجوه ثلاثة يمكن الاستناد لواحد منها للبناء على حجية المضمرات ، فراجع .

الثاني من دليلي المصنّف : إنّ مقتضى التعبير بالمسح الوارد في النصوص الدالة على لزومه يقتضي أن يكون مسحوقاً ؛ لأنّ الظاهر عدم تحقّق المسح به ما لم يكن كذلك .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ المقصود بالمسح مجرد الإمرار ، وهو يتحقّق بمسح الورقة على الموضع المراد مسحه . نعم ، لو استفيد من المسح اعتبار العلوق ، كان ما ذكره وجيهاً ؛ لأنّه لن يتحقّق العلوق إلّا إذا كان مسحوقاً .

تكفين الميّت :

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

يجب تكفين الميّت بعد تغسيله وتحنيطه ، وقد ذكر في الجواهر أنّ هذا كالتغسيل وغيره من أحكام الميّت لا يوجد خلاف في وجوبه نصّاً وفتوى^(١) ،

(١) جواهر الكلام : ٤ : ١٦٧ .

بل عدّ من الضروريّات الفقهيّة التي قد تلحق بالضروريّات الدينيّة . وتدلّ عليه نصوص كثيرة ذكر المصنّف منها صحيحة زرارة^(١) ، ودلائلها على المدّعى تامّة ، لقوله عليه السلام: « إِنَّمَا الْكَفَنُ الْمَفْرُوضُ » ، فإنّ المقصود بالمفروض يعني الواجب ، فيكون مفاد الصحيح هو وجوب التكفين .

قوله ٢: « وأما كونه كفاية ، فلما تقدّم في تغسيل الميّت » .

لا يختلف الحال في التكفين عمّا تقدّمه من الحكم في تغسيل الميّت ، فكما كان تغسيله واجباً كفائياً وليس واجباً عينياً ، وكذا تحنيطه ، كذلك تكفينه وجوبه وجوب كفائيّ وليس وجوباً عينياً .

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

المشهور بين الفقهاء أنّه يجب تكفين الميّت بثلاثة أثواب ، بل ادّعى بعضهم عليه الإجماع . وخالف في ذلك سَلار فلم يوجب إلّا قطعة واحدة^(٢) . وقد استدلّ المصنّف للمشهور بصحيح زرارة المتقدّم في الفرع الأوّل ، حيث جاء فيه : « إِنَّمَا الْكَفَنُ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ »^(٣) . وهو تامّ الدلالة بهذا المقدار ، إلّا أنّ استكمال النصّ يفيد أمراً آخر ، وهو كفاية الثوب الواحد في الكفن ، ولذا استدلّ به على مختار سَلار ، حيث جاء فيه : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : العمامة للميّت من الكفن هي ؟ قال : إِنَّمَا الْكَفَنُ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ ، أَوْ ثَوْبٌ تَامٌ لَا أَقْلَ مِنْهُ ، يُوَارَى فِيهِ جَسَدُهُ كُلُّهُ ، فَمَا زَادَ فَهُوَ سُنَّةٌ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ خَمْسَةً ، فَمَا زَادَ فَمُبْتَدَعٌ ، وَالْعِمَامَةُ سُنَّةٌ »^(٤) ،

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

(٢) المراسم العلويّة : ٤٨ .

(٣) تقدّم آنفاً ، هامش ١ .

(٤) تقدّم آنفاً .

فإن قوله عليه السلام: «أَوْ ثَوْبٌ تَامٌ» يدل على كفاية الثوب الواحد، وأنه لا يلزم الثلاثة، كما لا يخفى.

وقد أجيب عنه: باختلاف نسخ التهذيب، فقد حكى عن الشيخ البهائي عليه السلام عدم اشتغال بعض نسخه على عبارة: «أَوْ ثَوْبٌ تَامٌ»، كما هو الموجود في الكافي أيضاً^(١). هذا أولاً.

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

وقد حملها الشيخ الأعظم عليه السلام على صورة الاضطرار^(٢)، فيكتفى بواحد جمعاً بينها وبين النصوص.

قوله ٤: «وَأَمَّا كَوْنُ الْقَطْعِ بِالْكِفِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ، فَهُوَ الْمَعْرُوفُ. وَقَدْ يَسْتَدَلُّ لَهُ بِأَنَّ الْكِفِيَّةَ... إلخ».

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

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

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

الثالثة: الإزار، ويجب أن يغطّي تمام البدن.

وقد استدلل المصنّف (زيد في توفيقه) لما عليه الفقهاء بدليلين:

أحدهما: سيرة المتشرّعة المنعقدة منذ عصر المعصومين عليه السلام على كون التكفين

(١) الحبل المتين - الطبعة القديمة -: ٦٦.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٢: ٢٩٧.

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

ثانيهما: معتبرة يونس المتقدّمة في تحنيط الميت وتكفينه ، وقد ذكرها في المتن^(١) . وقد قرّب المصنّف دلالتها على المدّعى بلحاظ أنّ الحبرة تطلق على ما يكون ساتراً لجميع البدن . أمّا الإزار فإنّ معناه لغة هو المنزر ، ويعبر عنه بالوزرة ، ويكون يستر عادة بين السرّة والركبة . نعم ، قد يطلق في كلمات الفقهاء على غير هذا المعنى . وأمّا القميص ، فالمعروف قديماً أنّه يستر المنكبين إلى نصف الساق .

وقد يمنع من الاستناد للنصّ المذكور وجود إشكالين في سنده :

الأوّل: وقوع إبراهيم بن هاشم في سنده ، وهو ممّن لم يوثّق في كلمات قدماء الرجاليين .

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

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

وللأصحاب كلام في متعلّق النظر ، حيث أنّ هناك محتملات ثلاثة :

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

(٢) رجال النجاشي : ١٦ : الرقم ١٨ .

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

أحدهما : أنه لم توجد له رواية عن يونس ، ومن المستبعد عادة أن يتلمذ واحد على أستاذ ولا يروي عنه مع كونه من أصحاب الحديث والبارزين أيضاً .
ثانيهما : قد ذكرت في ترجمة إبراهيم بن هاشم أنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم ، وهذا يشير إلى كونه مقبول الرواية عندهم ، ومن المعلوم أن يونس بن عبد الرحمن كان مطعوناً عليه عند القميين ، فكيف يقبل حديث تلميذ ، ويرفض حديث الأستاذ ويطعن عليه !

وقد أجاب عن كليهما المحقق المامقاني رحمته الله ، فأجاب عن الأول : بأنه يكفي لصدق التلمذ روايته عن الأستاذ في الجملة ، بحيث يروي عنه بعض النصوص ، ولا ينافي ذلك روايته رواية أخرى عنه بواسطة أحدٍ ما .

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

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

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

(١) تنقيح المقال : ١ : ٧٣ و ٧٤ .

المحتمل الثاني: أن يكون متعلق التنظر كونه من أصحاب الرضا عليه السلام ، ومنشأه أنه لا يوجد له ولا رواية واحدة يرويها عن الإمام الرضا عليه السلام من دون واسطة . وأجاب عنه المحقق المامقاني رحمته الله : بأن كونه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام لا يستلزم أن تكون جميع رواياته مروية عن الإمام الرضا عليه السلام ، بل ما سمعه منه عليه السلام مباشرة يرويها عنه مباشرة ، وما سمعه عنه بواسطة ، يرويها عنه بواسطة ، وهكذا ^(١) . وضعف هذا الجواب واضح ، لكونه دعوى عريّة عن الشاهد ، حيث أنّ الإشكال ليس في لزوم كون جميع رواياته عن الرضا عليه السلام ، بل الإشكال في أصل ثبوت رواية له عن الرضا عليه السلام ، فقول المحقق المذكور أجنبني عن المقام تماماً . على أنّ ما أفاده رحمته الله من الجواب لا يعدو كونه مجرد دعوى عريّة عن الشاهد ، ممّا يمنع من الركون إليها .

المحتمل الثالث: أن يكون التنظر متعلقاً بكلا الأمرين السابقين ، ومنشأه الأمران السابقان فيهما .

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

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

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

(١) تنقيح المقال : ١ : ٧٧ .

ولعلّ هذا ما أوجب قول الشيخ الكشّي أنّه من تلامذة يونس ، احتمالاً لا جزمًا ، فتأمّل .

إن قلت : ماذا تصنع في تعبيره بكونه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ؟!
قلت : إنّ هذا يبتني على أن يكون قوله : « من أصحاب الرضا عليه السلام » راجعاً إلى إبراهيم ، أمّا لو قلنا - كما لعلّه الظاهر من أنّه راجع إلى يونس بن عبد الرحمن - فلا وجه للإشكال .

وقد يقال : إنّ ما ورد في عبارة الكشّي من الغلط ، بسبب وجود تصحيف في العبارة المذكورة كما احتمله بعض الأعلام عليه السلام ، وأنّ الصحيح : روى عن تلامذة يونس ، وذلك بسبب كثرة التصحيف والتحريف في كتاب الكشّي^(١) . وهو بعيد جدّاً ؛ لأنّ العبارة الموجودة كما عرفت تلميذ يونس ، من دون إشارة إلى رواية وعدمه .

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

كما أنّ ما عندي من نسختين لرجال النجاشي مختلفتي التحقيق والطبع ، قد اشتملتا على عدم الظفر بهذه العبارة في رجال الكشّي ، والله العالم بحقائق الأمور . وجاء في **فهرست الشيخ** : إبراهيم بن هاشم ، أبو إسحاق القميّ ، أصله من الكوفة ، وانتقل إلى قمّ ، وأصحابنا يقولون : إنه أول من نشر حديث الكوفيّين بقمّ ، وذكروا أنّه لقي الرضا عليه السلام ، والذي أعرف منه كتبه كتاب النوادر ، وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام^(٢) .

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

(١) قاموس الرجال : ١ : ٣٣٥ .

(٢) الفهرست للطوسي : ٣٥ ، الرقم ٦ .

عبد الرحمن^(١).

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

الأوّل : إنّهُ حسن ، وهو قول السيّد التفرشي في كتابه **نقد الرجال** ، والسيّد بحر العلوم في **فوائده** ، والشهيد الأوّل والشيخ البهائي رحمته الله ، وغيرهم .

الثاني : إنّهُ حسن كالصحيح ، وقد اختاره المجلسي ، وقال به غير واحد من الأصحاب في كتبهم الفقهيّة .

الثالث : إنّهُ صحيح ، وقد قوّاه جمع من المتأخّرين ، كالسيّد بحر العلوم^(٢) . هذا ، ويقع الكلام فيما استدلّ به على البناء على وثاقته ؛ إذ ذكرت عدّة وجوه : **الوجه الأوّل :** إنّهُ أوّل من نشر حديث الكوفيّين في قمّ ، وتقريبه أن يقال : إنّ القمّيّين متشدّدون جدّاً في قبول الحديث ، حيث أنّهم يتحرّزون كثيراً في الرواية عن الضعفاء أو المجاهيل ، بل قد أخرجوا من بلدهم من يتّهم بعدم الضبط وعدم التحرّز في النقل ، كما وقع من محمّد بن عيسى مع أحمد بن محمّد البرقي . والحاصل : لا يقبل القمّيّون رواية كلّ أحد ، ولا يسمعون من كلّ راوٍ ، ذلك لتشدّدهم في هذا الأمر كثيراً .

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

أقول : لا بدّ من ملاحظة أمر مهم في هذا الوجه ، وهو معنيّ نشر حديث الكوفيّين في قم من قبله ، فإنّه يحتمل أحد أمرين :

(١) رجال الطوسي : ٣٥٣ ، الرقم ٥٢٢٤ .

(٢) تنقيح المقال : ١ : ٨٢ .

أولهما: إنَّ المراد من نشر الحديث هو المعنى الظاهر منه بدوًّا، بمعنى أنَّه كان المحدث بحديث الكوفيِّين في قمّ.

ثانيهما: إنَّ المراد من نشره الحديث في قمّ، كونه محطّ اعتماد وقبول عند القمّيّين بحيث أنَّه صار يحدث بما ليس عندهم، وقد قبلوا منه ما حدث به، واعتمدوا عليه في تحديثه.

ولا يخفى أنَّه بناءً على الاحتمال الأوّل، لن يصلح الوجه المذكور للبناء على الوثاقة؛ ضرورة أنَّ مجرد نشر الحديث لا يوجب الاعتماد؛ لأنَّ القمّيّين كان لهم منهج خاصّ في قبول الرواية، فكون ابن هاشم موافقاً لهم في ذلك المنهج، أو كون مروياته منسجمة مع المنهج المتّبع عندهم، ومتوافقة مع الأصول التي يعتمدون عليها، ومع المرويات التي يروونها، كافٍ للبناء على السماح له بالتحديث في قم ونشر الحديث.

أمّا لو كان المحتمل الثاني، فلا ريب في دلالة على الوثاقة، لأنَّه صار مورد اعتماد من قبلهم، وهم المتشدّدون في الحديث والرواية.

والإنصاف أنَّ الظاهر من المحتملين هو المحتمل الثاني، وهو تامّ في نفسه، فيصلح في إثبات المدعى.

إلا أنَّ المانع من الجزم بالبناء على الوجه المذكور عدم وضوح منشأ القبول بالرواية وردّها عند القمّيّين، وأنَّ ذلك يعود لملاحظة حال الراوي، أو لملاحظة الرواية، ووفقاً للثاني سوف يكون المنهج المتّبع حدسياً وليس حسياً دون الأوّل.

والحاصل: إنَّ الإجمال في منشأ التضعيف والقبول منهم مانع من الاستناد لهذا الوجه.

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

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

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

على أنّه لو سلّمنا بكونها ناظرة إلى التوثيق الرجالي ، أمكن دعوى اختصاصها بخصوص مشايخ ابن قولويه - كما قيل - لا مطلقاً ، والتفصيل في المباحث الرجالية ، فراجع .

الوجه الثالث: اعتماد ابنه الثقة الجليل علي بن إبراهيم عليه كثيراً ، وروايته عنه في كتابه التفسير ، وقد ذكر في مقدّمة كتابه المذكور أنّه لا يروي إلّا عن الثقات ، قال عليه السلام : ونحن ذاكرون ومخبرون بما انتهى إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم^(٢).

ومن الواضح أنّ هذا الوجه يبتني على تماميّة ثلاثة أمور ، ومتى انتقض واحد منها كفى ذلك لرد هذا الوجه ، وتلك الأمور هي :

أولها : أن يثبت أنّ كتاب التفسير الموجود بأيدينا هو كتاب علي بن إبراهيم القمّي .

ثانيها : أن يثبت كون المقدّمة والديباجة الموجودة في صدر الكتاب صادرة عنه .

(١) كامل الزيارات : ٢٠ .

(٢) تفسير القمّي : ١ : ٤ .

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

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

فإنه يقال:

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

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

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

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

لقد قال ابن الوليد بأن كتب يونس - التي هي عبارة عن الروايات - كلها صحيحة يعتمد عليها إلا ما ينفرد بروايته محمد بن عيسى بن عبيد ، ولم يروه غيره .

والمفهوم من هذا الكلام أن الروايات التي ينفرد بروايتها إبراهيم بن هاشم عن يونس صحيحة معتمدة .

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

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

على أنه يمكن القول بأن التصحيح المذكور منصب على روايات يونس ، وليس منصباً على الرواة عن يونس ، ويشهد لذلك أن الاستثناء الوارد في رواية محمد بن عيسى لا يوجب تضعيفاً في اليقطيني ، وإنما علل بكونه حدثاً لم يلق يونس ، ممّا يجعل روايته عنه مشوبة بالإرسال .

وبالجملة : لا ظهور للوجه المذكور في إفادة التوثيق .

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

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

ولا يخفى أن هذا يعتمد على تسليم أمرين :

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

ثانيهما : كون الاستثناء منصباً على رواية الكتاب ، لا روايات الكتاب .

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

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

الوجه السابع: اعتماد الشيخ الكليني عليه السلام وغيره من الأعلام على رواياته ، ولو بواسطة ابنه ، فإنّ هذا دليل على وثاقته وعدالته .

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

الوجه الثامن: عدّ العلامة عليه السلام كثيراً من الأخبار التي هو في طريقها بأنها صحيحة ، فقد صحّح طريق الصدوق إلى عامر بن نعيم ، وطريقه إلى كردويه ، وطريقه إلى ياسر الخادم ، وهو واقع فيها .

كما أنّه في بحث صلاة العيد من كتاب **المنتهى** عند البحث عن أنّ وجوبها متوقّف على ظهور الإمام عليه السلام ، صحّح حديثاً هو واقع في سنده .

وفي كتاب **المختلف** في بحث الهبة ، صحّح حديثاً هو واقع في سنده . وفي كتاب **التذكرة** في مسألة جواز الرجوع في الهبة مع بقاء العين ، وعدم جوازه مع تلفها ، صحّح حديث الحلبيّ مع أنّه واقع في سنده .

ولا يخفى أنّ العلامة عليه السلام هو المشيّد لهذا الاصطلاح ، أعني تنويع الحديث إلى أربعة أقسام ، فيثبت المطلوب .

إلا أنّ هناك موانع تمنع من قبول هذا الوجه :

منها: إنّ العلامة عليه السلام في ترجمته لإبراهيم بن هاشم في **الخلاصة** ، لم يصرّح بتوثيقه ، وهذا يوجب التوقّف في أنّ التصحيح الصادر منه في الموارد التي أشرنا إليها من التصحيح الرجاليّ ، فتأمّل .

ولا وجه للقول بأنّ التصحيح الصادر مبنيّ على التصحيح الرجاليّ ، بسبب تجدد الرأي وتبدّله عند العلامة عليه السلام بمعنى أنّه تبدّل رأيه السابق إلى الرأي الثاني ؛ إذ يكفي لمنعه كونه منافياً لنظم الكلام .

على أنّ هناك ما يشهد لعدم قبول هذا التوجيه يتّضح من خلال ما نذكره إن

شاء الله تعالى .

ومنها: إنه كما صدر منه تصحيح الطرق السابقة التي تقدّمت الإشارة إليها ، فقد حسن جملة من الطرق الواقع في سندها إبراهيم بن هاشم أيضاً ، بل ما حسنه من الطرق بسبب إبراهيم بن هاشم أكثر ممّا صحّحه ، فقد حسن طريق إدريس بن زيد ، وطريق عليّ بن بلال ، وطريق عليّ بن ريان ، وغيرهم ممّا يبلغ عددها تقريباً عشرون طريقاً . وليس من منشأ للتحسين إلّا وجود إبراهيم بن هاشم في الطريق .

إن قلت: ربّما كان منشأ التحسين في جملة من الطرق وجود محمّد بن عليّ ماجيلويه .

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

ثمّ إنه قد يوجه التناقض الصادر من العلامة رحمته الله في الحكم بالتصحيح تارة مع وجود إبراهيم بن هاشم ، والحكم بالحسن أخرى لوجوده ، بوجهه :

أولها : أنّه نحو من أنحاء تجدد الرأي وتبدّله ، فعدل عمّا كان عليه مسبقاً من التوثيق إلى التحسين ، أو عدل عمّا كان عليه مسبقاً من الحكم بالحسن إلى البناء على الوثاقة ، ومن ثمّ بنى على صحّة السند .

وهذا الوجه يعتمد على إحراز المتقدّم والمتأخّر من الوجهين المعدول إليه والمعدول عنه ، وإلّا فالقدر المتيقّن هو البناء على الحسن .

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

وهذا الوجه أيضاً لا يمكن قبوله من مثل العلامة رحمته الله ، وهو المؤسّس لهذا الاصطلاح ، ولا أقلّ أنّه المشيّد له بعد أستاذه ؛ إذ أنّ استعمال المصطلح في

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

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

ثالثها : أن يكون منشأ ذلك يعود للذهول والغفلة ، أو لسهو القلم .
ومن المعلوم أن هذا الوجه يوجب المنع عن التمسك بالوجه المذكور في إثبات المدعى .

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

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

الوجه العاشر : إن السيد ابن طاووس رحمته الله ادعى الاتفاق على وثاقته ، فإنه قال بعد ذكره رواية عن **أمالى الصدوق** رحمته الله : وقد وقع في سنده إبراهيم بن هاشم ، ورواة الحديث ثقات بالاتفاق ^(١) .

وليس هذا من التوثيق الصادر من المتأخرين ، بل هو توثيق قدمائي ، وما السيد ابن طاووس رحمته الله إلا ناقل لهذا الإجماع ، وحال له .

الوجه الحادي عشر : توثيق الشهيد الثاني رحمته الله إيّاه ، فقد جاء في كتاب الصوم ، في مسألة لزوم القضاء والفدية على من أخر قضاء رمضان ، خبر محمد بن مسلم ، وفي سنده إبراهيم بن هاشم ^(٢) .

(١) فلاح السائل - الفصل التاسع : ١٥٨ .

(٢) مسالك الأفهام : ٢ : ٦٢ .

ولا يذهب عليك أنَّ هذا الوجه مبنيٌّ على القبول بتوثيقات المتأخرين ، وإن كانت حدسيّة ، بمعنى أنّه لا يشترط في حجّية قول الرجالي كونها من الشهادة الحسيّة ، بل يمكن الركون إليها لكونها من الظنون المعتبرة ، أو لكونها من باب الرجوع لأهل الخبرة ، أو لكونها من باب خبر الثقة في الموضوعات ، سواء مطلقاً أم بقيد إفادته الوثوق والاطمئنان .

وأما الإشكال الثاني ، فقد عرفت جوابه في ما تقدّم .

الصلاة على الميّت :

قوله ١ : «أما وجوب الصلاة على الميّت ، فأمر متسالم عليه ، بل كاد يكون من ضروريّات... إلخ» .

تجب الصلاة على الميّت المسلم بالإجماع ، كما عن مجمع البرهان^(١) ، بل هو أمر متسالم عليه ، حتّى كاد أن يكون من ضروريّات الدين . ويدلّ عليه موثقة طلحة ابن زيد المذكورة في المتن^(٢) .

وقد تناقش الرواية سنداً من جهتين :

الأولى : طريق الشيخ رحمته الله لسعد ، فإنّه على ما في **الفهرست** كالتالي : أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن سعد بن عبد الله ، عن رجاله^(٣) . وليس فيه من يتوقّف فيه ، إلّا التعبير بالعدّة ، فإنّهم غير معروفين ، والتغلّب على ذلك ليس صعباً ؛ إذ يمكن من خلال حساب الاحتمال الرياضي ، أو من خلال ما التزم به غير واحد ،

(١) مجمع الفائدة والبرهان : ٢ : ٤٢٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ١٣٣ ، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٢ .

(٣) الفهرست للطوسي : ١٣٥ ، الرقم ٣١٦ .

من أنهم من الكثرة بحيث استغني عن التعرض لذكرهم ، ومن المستبعد أن يكون ثلاثة مجتمعين على الكذب ، خصوصاً مع ملاحظة الدواعي والمناسئ لذلك .

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

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

وقد عرفت الجواب عن هذا الوجه مكرراً .

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

وحال هذا الوجه كسابقه .

٣ - وجود طريق للصدوق عليه السلام إليه صحيح .

وجوابه هو جواب سابقه .

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

وهذا التقريب لو تم أمكن الاستناد لمروياته ؛ لأن مقتضاه - كما عرفت - البناء على وثاقته . أما لو جعل المدار على اعتبار كتابه دون ملاحظة حاله ، فلن يكون صالحاً للبناء على وثاقته ؛ لأنه سوف يبنى على اعتبار الكتاب ، وهو أعم من أن يكون ثقة ، كما لا يخفى ؛ لأن الاعتماد على الكتاب قد يكون ناشئاً من سبب ما .

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

وليس بالضرورة أن يكون ذلك للبناء على وثاقة المؤلف .

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

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

ثمّ إنّّه لو رفعت اليد عمّا تقدّم ، فإنّ التعبير بأنّ كتابه معتمد ، لا يخلو عن إجمال ، لوجود محتملين فيه :

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

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

ولا يخفى الفرق بين الوجهين ؛ ضرورة أنّه على الاحتمال الأوّل ، قد يكون منشأ الاعتماد عليه هو الوثوق والاطمئنان الشخصي كما سمعت قبل قليل ، وهذا لا ينفع للمدّعي ، وهذا بخلافه على الاحتمال الثاني .

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

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

قوله ٢: «وَأَمَّا الاختصاص بالمسلم ، فللسيرة وعموم التعليل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَصَلِّ عَلَى... إلخ﴾».

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

وقد ذكر بعض الأعظم رحمته الله أن ما يتصوّر وجهاً للمانعين من الصلاة على غير المؤمن ، لا يخلو عن أحد أمرين :

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

وفيه : إن الأحكام الشرعيّة - من حرمة الدم والمال ، وحليّة التزويج ، وحليّة الطعام ، والتوارث - مرتبة على صدق عنوان الإسلام ، وفقاً لما هو المستفاد من الأدلّة ، وهو يتحقّق بمجرد صدور الشهادتين ، ولا يعتبر الإيمان بالمعنى الأخصّ . ويساعد على ذلك البناء على جواز تغسيلهم وتكفينهم ، فلو كانوا كفّاراً لم جاز ذلك ؟! وهذا يعني أنه لا معنى للتفصيل بين الأمرين ، فإمّا أن يحكم بكفرهم ،

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

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

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

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

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

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

فمن النصوص : صحيح علي بن جعفر ، أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به ؟ قال : **يُغَسَّلُ وَيُكْفَنُ ، وَيُصَلَّى عَلَيْهِ ، وَيُدْفَنُ** ^(١) ، فإن المستفاد منها وجوب الصلاة على مطلق الميت ، من دون فرق بين كونه مسلماً أو كافراً .

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

وكيفما كان ، فقد استدلل المصنف على وجوب الصلاة على كل مسلم بأمور :

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

الثاني : عموم التعليل المستفاد من قوله تعالى : **﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ**

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

أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ^(١)، فإنَّها قد علَّلت المنع من الصلاة عليهم لكفرهم، وهذا يعني عدم مشروعية الصلاة على أي ميِّت مات كافراً، وهذا التعليل يفيد مشروعية الصلاة على كلِّ مسلم ولو كان مخالفاً.

الثالث: موثقة عمَّار المذكورة في المتن ^(٢)، ودلالاتها على عدم مشروعية تجهيز غير النصراني - كالكافر - بالألوية، فإنَّه إذا كان النصراني وهو الذي يستفاد من القرآن الكريم أنَّه أخفَّ الناس عداوة للمسلمين لا يجهز من قبل المسلمين، ولا يصلِّي عليه، فمن باب أولى أن لا يصلِّي على الكافر أو المجوسي، واليهودي وهو الأشدَّ عداوة للمسلمين.

لا يقال: إنَّ الموثقة لم تتضمن ذكر الصلاة، وإنَّما تعرَّضت لتغسيله، والقيام على قبره.

فإنَّه يقال: إنَّها وإن لم تصرِّح بذلك، إلَّا أنَّ ذلك مفهوم من شمول النهي إليها أيضاً كبقية الأمور الأخرى.

قوله ٣: «وأما كونه بنحو الكفاية، فلما تقدَّم في تغسيل الميِّت، مضافاً إلى موثقة إسحاق بن... إلخ».

قد عرفت فيما تقدَّم أنَّ جميع ما يرتبط بتجهيز الميِّت من الواجبات الكفائية التي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقي، ومن ذلك الصلاة على الجنازة. ويدلُّ على ذلك أيضاً في خصوص الصلاة موثقة إسحاق بن عمَّار المذكورة في المتن ^(٣)، فإنَّ قوله ﷺ: «إِنَّ الْجَنَازَةَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ» ظاهر في سقوط الوجوب، وبالتالي لا مشروعية للتكرار. نعم، اشتمل سندها على الحسن بن موسى الخشاب،

(١) التوبة ٩: ٨٤.

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

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

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

ولا يذهب عليك أنّ عبارة النجاشي تضمّنت أمرين :

١ - أنّه وجه .

٢ - كونه من أصحابنا .

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

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

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

وأما الثاني - أعني غياث بن كلوب - فقد ذكره النجاشي والشيخ في فهرستيها

(١) رجال النجاشي : ٤٢ ، الرقم ٨٥ .

(٢) رجال الطوسي : ٤٢٠ ، الرقم ٦٠٦٨ .

(٣) رجال النجاشي : ٤٢ ، الرقم ٨٥ .

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

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

ولا يخفى أنّ في عبارة الشيخ رحمه الله احتمالين تقدّمت الإشارة إليهما في الحديث حول السكونيّ:

أحدهما: أن يكون منشأ كلامه رحمه الله قضية تعبديّة ناشئة من الرواية التي جاءت في كلامه، وهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ حَادِثَةٌ لَا تَجِدُونَ حُكْمَهَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا، فَانْظُرُوا إِلَى مَا رَوَوْهُ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاعْمَلُوا بِهِ^(٥)؛ لدلالته على العمل بما يرويه العامة عن أمير المؤمنين عليه السلام في حال فقدان الدليل من طرقنا، وواضح جداً أنّ هذا لا يتضمّن توثيقاً، بل هو عمل تعبديّ، مع أنّ الرواية المذكورة مرسلة، وهذا يمنع من الاستناد إليها. على أنّها تدلّ على الاستناد لرواية العامّي في مصادرهم، لا العمل بمروياته التي في مصادرنا.

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

(٢) رجال الطوسي: ٤٣٥، الرقم ٦٢٣١.

(٣) عدة الأصول: ١: ١٤٩.

(٤) معجم رجال الحديث: ١٤: ٢٥٤.

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

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

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

ثمَّ إنَّه لو سلَّم بظهور العبارة في الاحتمال الثاني ، لتفيد التوثيق ، يبقى في البين إشكال لا ينبغي الغفلة عنه ، وحاصله : إنَّ عدم تعرُّض النجاشي لحال غياث يمنع أن تكون وثاقته من الوضوح بمكان كما يظهر من عبارة الشيخ رحمته الله في العدة ، كما أنَّ عدم تعرُّض الشيخ رحمته الله لبيان حاله في رجاله مساعد على ذلك . وهذا يوجب في النفس شيئاً ، ويمنع من الجزم بظهور العبارة في الاحتمال الثاني .

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

ولو اعتذر للشيخ رحمته الله بأنَّ كتاب الرجال لم يخرج عن كونه مسودَّات ، فإنَّ ذلك لا يجري في شأن النجاشي .

وعليه يكون عدم نص النجاشي على بيان حاله موجب للتأمل في وضوح وثاقته بهذه الكيفية ، وهذا يوجب التوقُّف في عبارة الشيخ رحمته الله في العدة .

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

قوله ٤ : « وأما كونها بعد تغسيله وتكفينه ، فلعدم الخلاف في ذلك - كما ادَّعي - فإنَّ تمَّ وإلَّا فلا ... إلخ » .

صرّح الأعلام بأنّه لا بدّ أن تكون الصلاة على الميّت بعد تغسيله وتحنيطه وتكفينه ، فلا تصحّ الصلاة عليه قبل ذلك . وقد ذكر الفاضل الهندي عدم وجود خلاف في ذلك ^(١) . وقال في المدارك أنّه قول العلماء كافّة ^(٢) . وظاهر التعبير المذكور كون المسألة محلّ اتفاق بين المسلمين . ويستدلّ عليه بالعطف الوارد في النصوص - ففي صحيح عليّ بن جعفر ، أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم ، كيف يصنع به ؟ قال : يُغَسَّلُ وَيُكْفَنُ ، وَيُصَلَّى عَلَيْهِ ، وَيُدْفَنُ ^(٣) - بهذا البيان : إنّ مقتضى كون الإمام عليه السلام في مقام البيان ، يستدعي أن يكون المذكور في كلامه ملحوظاً بحسبه ، فيكون ناظراً للترتيب لو كان المورد محلّ ترتيب ، وهكذا . وبما أنّ النصوص الصادرة عنه قد تضمّنت عرض الصلاة معطوفة بالواو بعد التغسيل والتكفين ، فيكون ذلك ظاهراً في أنّها بعدهما ، فيثبت أنّ محلّ الصلاة بعدهما ، وليس قبلهما .

ولا يخفى أنّ تماميّة التقريب المذكور تعتمد على أن تكون الواو مفيدة للترتيب ، ليكون الاستدلال تامّاً ، أمّا لو بني - كما هو الصحيح - من أنّ العطف بها لا يفيد إلّا مشاركة المتأخّر للمتقدّم في الحكم ، فلن يكون التقريب المذكور تامّاً . وقد استند المصنّف (وفقه الله) لا اعتبار كونها بعدهما إلى عدم الخلاف ، شرط تحقّق صغراه ، وأنّه ليس مدركيّاً .

والجزم بعدم مدركيّته من الصعوبة بمكان ، لاحتمال استناد المجمعين إلى النصوص التي تضمّنت عطف الصلاة على التغسيل والتكفين بالبيان المتقدّم . ويمكن الاستدلال له بالسيرة المستمرة إلى زمان المعصومين عليهم السلام ، وأنّ موضعها بعدهما .

(١) كشف اللثام : ١ : ١٢٦ .

(٢) مدارك الأحكام : ٤ : ١٧٣ .

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

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

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

وعليه تكون الأقوال في الصلاة على أولاد المسلمين ثلاثة:

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

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

الثالث: من عدم وجوبها على الأطفال مطلقاً، وإنّما يختصّ وجوبها بالبالغين، فلا تجب على الشخص ما لم يبلغ.

وجراء اختلاف الأقوال في المسألة عبّر العلامة عليه السلام في المختلف، والفاضل الهندي في الكشف، والمقدّس الأردبيلي في المجمع عن القول الثاني بأنّه المشهور^(٣)، وقد جعله الشهيد الأوّل في الذكرى الأشهر^(٤)، ونسبه في المدارك إلى الأكثر^(٥).

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

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

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

(٤) ذكرى الشيعة: ١: ٤٠٣.

(٥) مدارك الأحكام: ٤: ١٥٢.

والظاهر عدم عدّ الجعفيّ والصدوق والمفيد مخالفين في المقام ؛ لأنهم اشترطوا الصلاة عليه إذا عقل^(١) ، لتفسير ذلك في النصوص ببلوغ ستّ سنين ، ففي صحيح محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام : في الصبي متى يصلّي ؟ قال عليه السلام : إذا عقل الصلاة ، قلت : متى يعقل الصلاة وتجب عليه ؟ قال عليه السلام : لستّ سنين^(٢) .

ومن خلال العرض المتقدّم ، يتّضح أنّ المسألة ليست إجماعية ، كما أنّ مقتضى ما ذكره الشهيد الأوّل رحمته الله في الذكرى يكون أحد القولين الآخرين هو المشهور .

ومنشأ اختلاف الأقوال يعود لاختلاف النصوص فإنّها على طوائف ثلاث :

الأولى : ما يظهر منها وجوب الصلاة على كلّ مولود ولد مستهلاً ، بل وهي نصوص كثيرة ، بل قيل لا يبعد تواترها ولو بالتواتر الإجمالي ، فمنها صحيح عبد الله ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : لَا يُصَلَّى عَلَى الْمَنُفُوسِ ، وَهُوَ الْمَوْلُودُ الَّذِي لَمْ يَسْتَهْلْ ، وَلَمْ يَصْحْ ، وَلَمْ يُورَثْ مِنَ الدِّيَةِ ، وَلَا مِنْ غَيْرِهَا ، وَإِذَا اسْتَهْلَ فَصَلِّ عَلَيْهِ ، وَوَرَّثَهُ^(٣) ، ودلالته على وجوب الصلاة على الطفل إذا ولد مستهلاً تامة . وللشيخ رحمته الله أكثر من طريق لابن أبي عمير ، ذكرها في الفهرست وهي كالتالي :

١ - جماعة ، عن ابن بابويه ، عن أبيه . ومحمد بن الحسن ، عن سعد . والحميري ، عن إبراهيم بن هاشم ، عنه .

٢ - ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، عن يعقوب بن يزيد . ومحمد بن الحسين ، وأيوب بن نوح ، وإبراهيم بن هاشم ، ومحمد بن عيسى بن عبيد ، عنه .

٣ - ابن بابويه ، عن أبيه . وحمزة بن محمد العلوي ، ومحمد بن عليّ ماجيلويه ،

(١) المقنع : ٦٩ . المقنعة : ٢٢٩ . ونقل عن الجعفيّ في ذكرى الشيعة : ١ : ٤٠٤ .

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

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٩٦ ، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنابة ، الحديث ١ .

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

أولها وثالثها معتمدان ، أما الثاني ، فقد وقع فيه ابن أبي جيد ، وطريق توثيقه يعتمد على تمامية كبرى وثيقة جميع مشايخ النجاشي .

الثانية : ما دلّت على وجوب الصلاة على خصوص البالغ ، وعدم وجوبها على من لم يبلغ ، ففي موثقة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم ، هل يصلّي عليه ؟ قال : **إِنَّمَا الصَّلَاةُ عَلَى الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ إِذَا جَرِيَ عَلَيْهِمَا الْقَلَمُ** ^(٢) ، وهي واضحة الدلالة في عدم وجوب الصلاة على غير البالغ مهما بلغ عمره .

ويدخل ضمن هذه الطائفة النصوص التي تضمّنت منع الصلاة على الأطفال ، مثل صحيح زرارة - في حديث - : « أَنَّ ابْنَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فُطِيماً دَرَجَ فَمَاتَ ، فَخَرَجَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَعَلَيْهِ جَبَّةٌ خَزَّ صَفْرَاءَ ، وَعِمَامَةٌ خَزَّ صَفْرَاءَ ، وَمَطْرَفٌ خَزَّ أَصْفَرَ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَصَلَّى عَلَيْهِ فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فُدْفِنَ ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي فَتَنَحَّى بِي ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُصَلَّى عَلَى الْأَطْفَالِ ، إِنَّمَا كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَأْمُرُ بِهِمْ فَيُدْفَنُونَ مِنْ وَرَاءِ وَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِمْ ، وَإِنَّمَا صَلَّيْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَجْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ كَرَاهِيَةً أَنْ يَقُولُوا : لَا يُصَلُّونَ عَلَى أَطْفَالِهِمْ » ^(٣) ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الطِّفْلِ هُوَ كُلُّ مَنْ لَمْ يَبْلُغَ ، فيفيد عدم وجوب الصلاة على كلّ من لم يبلغ .

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

(١) الفهرست للطوسي : ٢١٩ ، الرقم ٣٢ .

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

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

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

تعتمد على أن يكون المقصود من قول السائل : فمتى تجب عليه الصلاة ، يعني متى تجب عليه صلاة الجنازة ، وليس المقصود من ذلك متى يكون ملزماً بالصلاة ، لأنه لو كان المقصود من سؤاله المعنى الثاني ، فسوف يكون الصحيح أجنبياً عن المقام . ويساعد على المعنى الأول أنه بصدد بيان أن من كان عمره ثلاث سنين لا يصلى عليه ، ولهذا جاء سؤال السائل ، فمن الذي يصلى عليه صلاة الجنازة ؟ فحدد عليه ذلك ببلوغه ست سنين .

وقد استظهر المصنّف المعنى الأول وردّ المعنى الثاني معتمداً على أمرين ، وهما : وجود فاء التفرّيع ، والسياق .

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

وقد حملت الطائفة الأولى من النصوص على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما دلّ على تحديد وجوب الصلاة عليه بست سنين ، فإنّ الأمر وإن كان ظاهراً في الوجوب ، إلا أنّه مع وجود قرينة صارفة للفظ عن معناه يحمل على خلاف المعنى الظاهر منه ، ونصوص التحديد بست تعدّ قرينة موجبة للتصرّف في الظهور المذكور . وحملت بعض نصوص الطائفة الثانية - كصحيح زرارة الذي ذكرناه - على من لم يعقل الصلاة ، ولم يبلغ ستاً ، جمعاً بينه وبين نصوص من عقلها أنّه تجب عليه الصلاة .

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

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

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

الثانية ، وعند اللجوء للمرجّحات تقدّم الطائفة الثانية على الأولى ؛ لموافقة الأولى للعامّة .

وتفصيل كيفية علاج المعارضة الحاصلة بين النصوص ، وأنّه يجمع بينها جمعاً عرفياً ، أو يعمد للترجيح ، يطلب من مستوى أعلى .

وقد ذكر المصنّف أنّ ابن أبي عقيل استند لمختاره - في عدم وجوب الصلاة على الصبيّ قبل بلوغه - بأنّ الصلاة على الميّت استغفار ودعاء ، وهو غنيّ عنهما ؛ لأنّه بعد لم يجعل عليه قلم التكليف ، فلم تكتب عليه أي سيئة ، فلا يكون بحاجة للاستغفار له ، ولا الدعاء له .
ويجاب عنه نقضاً وحلاً :

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

وحلّاً ، بأن ما ذكره لو كنّا محيطين بملاك الحكم الشرعيّ ، وأنّ العلة التامة التي جعلت الصلاة على الجنّازة هي الدعاء للميّت والاستغفار له ، أمّا مع عدم الإحاطة بعلة التشريع ، وعدم الوقوف على ملاك الحكم ، فلن يقبل قوله ، خصوصاً وأنّه لا يعلم أنّ الدعاء والاستغفار مأخوذ بنحو العلة التامة .

قوله ٦ : « وأما وجوب خمس تكبيرات ، فلاخبار الكثيرة ، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي... إلخ » .

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

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

نعم ، هناك نصوص يظهر منها عدم التحديد بعدد معين ، فلاحظ ما رواه جابر الجعفي ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن التكبير على الجنازة ، هل فيه شيء مؤقت ؟ فقال : لا ، كَبَّرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَحَدَ عَشَرَ ، وَتِسْعًا ، وَسَبْعًا ، وَخَمْسًا ، وَسِتًّا ، وَأَرْبَعًا » ^(١) .

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

قوله ٧: «وَأَمَّا تَعَيَّنَ الكَيْفِيَّةُ المذكورة ، فهو المشهور ، ولا دليل تام عليه . نعم ، تجب الصلاة على ... إلخ » .

المعروف بين الفقهاء أنه يجب الإتيان بالدعاء بين كل تكبيرة وتكبيرة في صلاة الجنازة ، فإذا أراد المصلي أن يصلي على الجنازة لزمه أن تكون الصلاة بالكيفية التالية :

أن يقوم بالتكبير التكبيرة الأولى ، ويأتي بعدها بالشهادتين ، ثم يأتي بعد التكبيرة الثانية بالصلاة على النبي محمد ﷺ ، ويكبر التكبيرة الثالثة ويأتي بعدها بالدعاء للمؤمنين ، ثم يكبر التكبيرة الرابعة ويدعو للميت ، ثم يكبر التكبيرة الخامسة وينصرف .

وخالف في ذلك المحقق الحلبي رحمته الله في الشرائع ، فصرح بعدم وجوب الدعاء بين التكبيرات ^(٢) ، وتمسك لمختاره رحمته الله بأمرين :

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

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

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ٨١ .

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

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

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

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

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

ومقتضى الجواب المذكور هو نفي وجود إطلاق في البين حتى يتمسك به لإثبات المطلوب .

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

وعليه إما أن يكون في البين دليل دال على اعتباره ، أو سيكون المرجع عندها الأصل العملي ، ولذا فقد استدل على وجوبه بخبر أبي بصير ، قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسا فدخل رجل فسأله عن التكبير على الجنائز ؟ فقال : **خَمْسُ تَكْبِيرَاتٍ** ، ثم دخل آخر فسأله عن الصلاة على الجنائز ؟ فقال له : **أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ** ، فقال الأول : جعلت فداك ، سألتك فقلت : **خَمْسًا** ، وسألك هذا فقلت : **أَرْبَعًا** ؟ !

فقال: إِنَّكَ سَأَلْتَنِي عَنِ التَّكْبِيرِ، وَسَلَّيْنِي هَذَا عَنِ الصَّلَاةِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّهَا خَمْسُ تَكْبِيرَاتٍ بَيْنَهُنَّ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ، ثُمَّ بَسَطَ كَفَّهُ فَقَالَ: إِنَّهُنَّ خَمْسُ تَكْبِيرَاتٍ بَيْنَهُنَّ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ^(١)، فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْخَبَرِ الْمَذْكُورِ أَنَّ الصَّلَاةَ عَلَى الْجَنَازَةِ مَرْكَبَةٌ مِنْ شَيْئَيْنِ: مِنَ التَّكْبِيرَاتِ الْخَمْسِ، وَالصَّلَوَاتِ الْأَرْبَعِ، وَيَقْصَدُ بِالصَّلَوَاتِ الْأَرْبَعِ: الْأَدْعِيَةَ الَّتِي يُؤْتَى بِهَا بَيْنَ كُلِّ تَكْبِيرَةٍ وَتَكْبِيرَةٍ، فَيُثَبِّتُ الْمَطْلُوبَ. نَعَمْ، هُوَ ضَعِيفٌ سَنَدًا، فَقَدْ وَقَعَ فِي سَنَدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْكُوفِيُّ، وَقَدْ نَصَّ ابْنُ الْغَضَائِرِيِّ عَلَى ضَعْفِهِ، وَأَنَّهُ يَرُوي عَنِ الضَّعْفَاءِ^(٢)، كَمَا ذَكَرَ النُّجَاشِيُّ فِي حَالِهِ أَنَّهُ مُضْطَرَبٌ^(٣). نَعَمْ، نَصَّ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ عَلَى كَوْنِهِ ثِقَةً فَقِيهًا. فَتَقَعُ الْمَعَارِضَةُ بَيْنَ التَّوَثُّيقِ وَالتَّضْعِيفِ، وَتَفْصِيلُ ذَلِكَ يَطْلُبُ مِنْ مَوْضِعٍ آخَرَ. كَمَا أَنَّ السَّنَدَ اشْتَمَلَ عَلَى مُحَمَّدِ ابْنِ يَزِيدٍ، وَهُوَ مُشْتَرَكٌ.

إِنْ قُلْتُ: إِنَّ ضَعْفَ سَنَدِ الْخَبَرِ بَعْدَ تَمَامِيَّةِ دَلَالَتِهِ غَيْرُ ضَائِرٍ، لَكُونَهُ مُجْبُورًا بِعَمَلِ الْمَشْهُورِ.

قُلْتُ: إِنَّ مَجْرَدَ مُوَافَقَةِ الْخَبَرِ الضَّعِيفِ لِفَتْوَى الْمَشْهُورِ لَا يَكْفِي لِلْبِنَاءِ عَلَى حَصُولِ الْجَبْرِ لِسَنَدِهِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ إِحْرَازِ الْإِسْتِنَادِ إِلَيْهِ، وَهَذَا لَا يَحْزُرُ مَعَ وَجُودِ نَصُوصٍ أُخْرَى يَحْتَمِلُ الْإِسْتِنَادَ إِلَيْهَا.

وَقَدْ اسْتَنَدَ بَعْضُ الْأَعَاظِمِ عليه السلام إِلَى صَحِيحَةِ الْفَضْلَاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ قِرَاءَةٌ، وَلَا دُعَاءٌ مُوقَّتٌ، تَدْعُو بِمَا بَدَأَ لَكَ، وَأَحَقُّ الْمَوْتَى أَنْ يُدْعَى لَهُ الْمُؤْمِنُ، وَأَنْ يُبَدَأَ بِالصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ^(٤). وَقَدْ ذَكَرَ عليه السلام أَنَّهَا دَالَّةٌ

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

(٢) رجال ابن الغضائري: ٩٦: الرقم ١٤٣.

(٣) رجال النجاشي: ٣٤١، الرقم ٩١٤.

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

على وجوب الدعاء بين التكبيرات ، ويدلّ على ذلك نفي الإمام عليه السلام للدعاء المؤقت ، دون نفي مطلق الدعاء ؛ إذ أنّ مقتضى نفي الدعاء المؤقت يستدعي الالتزام بثبوت الدعاء المطلق ، وإلا لو لم يكن كذلك للزم كون التوقيت لاغياً .

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

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

ولعدم وجود نصّ تامّ السند والدلالة على وجوب الدعاء بين التكبيرات ، ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه لا يوجد دليل تامّ على تعيين الكيفية المذكورة . نعم ، أقصى ما يستفاد من صحيحة الفضلاء التي ذكرها في المتن ^(١) ، والتي تقدّمت الإشارة إليها وجوب الصلاة على النبيّ محمد صلى الله عليه وآله ، أمّا بقية الأدعية الأخرى فلا ؛ لما عرفت قبل قليل عند عرض كلام بعض الأعظم رحمته الله ، من أنّ دلالتها تعتمد على حجّة المفهوم للوصف لا مطلقاً .

بل قد يتأمل في وجوب الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله ، ومنشأ التأمل أنّ الصلاة عليه صلى الله عليه وآله من الدعاء المؤقت ، والمفروض أنّ الصحيحة تنفي وجود دعاء مؤقت ، وهذا يقضي عدم وجوبها .

وقد يقرب الاستدلال على وجوب الدعاء بين التكبيرات بصحيحة محمد بن مهاجر ، عن أمّه أم سلمة ، قالت : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا ، ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ ، ثُمَّ كَبَّرَ الْخَامِسَةَ وَأَنْصَرَفَ ، فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّينَ ، ثُمَّ كَبَّرَ

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

وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَأَنْصَرَفَ ، وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ^(١) ؛ لاشتغالها على أنَّ النبي الأكرم ﷺ كان يأتي بالأدعية بين التكبيرات ، ولأنَّه ﷺ في موقع البيان والافتداء ، لما ورد من الأمر بالصلاة كما رآه المسلمون يصلي ، فيكون ذلك موجباً للوجوب .

ويمنع من الاستناد للخبر المذكور ، بعد ضعف سنده لعدم توثيق أم سلمة ، منع دلالة ؛ لأن الموجود مجرد فعل ، وهو أعم من الوجوب والاستحباب .

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

كما يمكن الاستناد لاعتبار الدعاء فيها ، اعتماداً على أنَّ إطلاق الصلاة عليها إنَّما هو بعناية اشتغالها على الدعاء والذكر ، وليس لمجرد تضمينها التكبيرات الخمس ، فلو لا وجود الذكر والدعاء لم يطلق عليها عنوان الصلاة ، فتأمل .

ويؤيد اعتبار الدعاء بين التكبيرات ووجوبه ، كون ذلك من الأمور المفروغ عنها عند الفقهاء ؛ إذ لم يعرف خلاف منهم في المسألة إلاَّ ممن قد سمعت ، وأنهم قد فهموا ذلك من النصوص ، فمن البعيد جداً خفاء ذلك عليهم وخطوهم فيه ، مع كثرة الابتلاء بالمسألة ، وشدة الحاجة لمعرفة حكمها .

ثمَّ إنَّ بعض الفقهاء أوجب في الصلاة على الجنابة كيفية خاصّة ، وهي التي ذكرها المصنّف ، بل في **المختلف وجامع المقاصد والذكرى** ، أنَّه المشهور^(٢) ،

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

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

بل ظاهر الخلاف والغنية الإجماع عليه^(١). ويستدل له بصحيح محمد بن مهاجر، عن أمه أم سلمة، قالت: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا، ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ، ثُمَّ كَبَّرَ الْخَامِسَةَ وَأَنْصَرَفَ، فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّينَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَأَنْصَرَفَ، وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ^(٢)».

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

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

وقد يتوقف في منع دلالتها؛ لأن وجود الفعل كان دائماً على الاستمرار والتكرار، وهذا يعني أن ذلك كان يمثل سيرته ﷺ ومنهجه، وهذا لا يمنع من دلالته على المطلوبة وأنه بيان للحكم الشرعي، فتأمل.

ومن خلال ما تقدم يتضح أنه لا يعتبر في الصلاة على الجنازة القراءة، وقد ادّعى على ذلك في الجواهر الإجماع بقسميه^(٣)، ويشهد له خلو النصوص البيانية من التعرض لمطلوبية ذلك فيها.

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

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

(٣) جواهر الكلام: ١٢: ٣١.

نعم ، هناك بعض النصوص تضمنت اشتمالها على قراءة ، ففي خبر علي بن سويد ، عن الرضا عليه السلام - فيما يُعلم - قال : تَقْرَأُ فِي الْأُولَى بِأَمِّ الْكِتَابِ ، وَفِي الثَّانِيَةِ تُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ ، وَتَدْعُو فِي الثَّالِثَةِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ، وَتَدْعُو فِي الرَّابِعَةِ لِمَنِّيكَ ، وَالْخَامِسَةِ تَنْصَرِفُ بِهَا ^(١) ، ودلالته على اعتبار قراءة الفاتحة بعد التكبيرة الأولى واضحة . نعم ، في سندها حمزة بن بزيع ، وقد شهد الشيخ عليه السلام أنه فاسد العقيدة لكونه من الواقعة ^(٢) ، ويؤيده خبر صفوان المتضمن تعبير الإمام الرضا عليه السلام عنه بالشقي ^(٣) . نعم ، وثقه العلامة عليه السلام حيث ذكر في القسم الأول من الخلاصة أنه من صالح الطائفة وثقاتهم ، كثير العلم ^(٤) ، وحكى خبراً عن الكشي عن الرضا عليه السلام أنه ذكر عنده فترحم عليه ساعة ^(٥) .

ولو بني على القبول بتوثيق العلامة عليه السلام - كما هو مختار شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) - لبني على وثاقته ؛ لعدم وجود المعارض ؛ لأن فساد العقيدة لا يمنع من الوثاقة ، أمّا مع البناء على عدم القبول بها ، فلن يكون في البين ما يدل على التوثيق ، فيكون مهماً .

وقد يوثق لرواية الجليل عنه ، حيث روى عنه محمد بن إسماعيل بن بزيع . ويمنع من القبول بهذا الوجه عدم الوقوف على وجه فني صناعي للبرهنة على

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٦٤ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٨ .

قد يتمسك بهذا النص للقول بوجوب الدعاء بين التكبيرات الأربع ، لكن المشكلة اشتماله على ما لم يلتزم به أحد من الأعلام ، وهو لزوم القراءة بعد التكبيرة الأولى ، وهذا يشير إلى حصول إعراض من قبلهم عنه ، وليس المورد من صغريات التفكيك في الحجية . هذا كله بعد التسليم باعتباره سنداً .

(٢) الغيبة للطوسي : ٦٣ ، الحديث ٦٥ .

(٣) الغيبة للطوسي : ٦٩ ، الحديث ٧٢ .

(٤) و (٥) خلاصة الأقوال : ١٢١ ، الرقم ٥ .

الكبرى المذكورة .

وفي خبر عبد الله بن ميمون القدّاح ، عن جعفر ، عن أبيه : أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ، وَيُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ^(١) ، ودلالته على لزوم قراءة الفاتحة بعد التكبيرة الأولى واضحة ، خصوصاً مع الفعل كان الدالّ على التكرار والاستمرار وأنه كانت سيرته ﷺ على ذلك ، ونهجه في الصلاة على الجنازة بهذه الكيفية . نعم ، هي ضعيفة السند ، فقد اشتملت على جعفر بن محمد بن عبد الله القميّ ، وهو مجهول .

ثمّ إنّه لو بني على حجّة الخبرين المذكورين فسوف يعارضا صحيحة الفضلاء المتقدّمة والتي نصّت على عدم وجود قراءة في صلاة الجنازة . ولذا عمد بعض الأصحاب إلى ترجيح صحيحة الفضلاء وأضرابها ممّا تضمّن نفي القراءة في الصلاة على الميّت ، وحمل الخبران على التقية لموافقتهما لمذهب العامة .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ المعروف من العامة البناء على عدم ثبوت القراءة في الصلاة على الجنازة وخالف في ذلك الحنابلة ، ومن المستبعد جداً حمل الصادر عن أبي عبد الله ﷺ على التقية لموافقة من بعد لم يولد ، بل حتّى لو بني على أنّ ابن حنبل كان معاصراً للإمام الرضا ﷺ ، إلّا أنّه لم يكن ممّن يتّقى منه ؛ إذ كان موضع سخط من قبل السلطة الحاكمة في تلك الفترة لكلّ من لاحظ فتنة خلق القرآن ، كما هو مفصّل في محله .

وأضعف من ذلك الجواب عنهما بأنّهما ممّن أعرض الأصحاب عنهما ؛ لأنّ هذا من الإعراض الصناعي الناجم من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ، كما سمعت ذلك مكرّراً .

وعليه فلا مناص لرفع اليد عنهما ، إلّا ما عرفت من ضعف سندهما المانع

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٩ ، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٤ .

من دخولهما دائرة الحجية .

قوله ٨: «وأما عدم اشتراط الطهارة بقسميها ، فيكفي فيه عدم الدليل بعد اختصاص أدلة... إلخ » .

لا يعتبر في الصلاة على الجنازة الطهارة من الحدث ولا من الخبث ، وقد ذكر في الجواهر أنه لم يجد فيه خلافاً^(١) . نعم ، قد تردّد فيه الشهيد رحمته الله في الذكرى ، بعدما اعترف بعدم الوقوف فيه على فتوى ولا على نصّ على الشرطية^(٢) .

وقد صرّح جماعة من الأصحاب بجواز صلاة الحائض على الجنازة ، مع أنّها لا تنفكّ عن الخبث غالباً . ويدلّ عليه النصوص التي تضمّنت جواز صلاة الحائض على الجنازة ، ففي صحيح محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تصلي على الجنازة ؟ قال : نَعَمْ ، وَلَا تَصِفُ مَعَهُمْ^(٣) ، وهي تامّة الدلالة على عدم مانعية الخبث من صحّة الصلاة عليه .

ويمكن الاستدلال لعدم مانعية الحدث من صحّة الصلاة عليه بما رواه الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : إِنَّمَا جَوَزْنَا الصَّلَاةَ عَلَى الْمَيِّتِ بِغَيْرِ وُضُوءٍ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهَا رُكُوعٌ وَلَا سُجُودٌ ، وَإِنَّمَا هِيَ دُعَاءٌ وَمَسْأَلَةٌ ، وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ تَدْعُو اللَّهَ وَتَسْأَلَهُ عَلَى أَيِّ حَالٍ كُنْتَ ، وَإِنَّمَا يَجِبُ الْوُضُوءُ فِي الصَّلَاةِ الَّتِي فِيهَا رُكُوعٌ وَسُجُودٌ^(٤) .

بل يمكن الاستدلال لعدم اعتبار الطهارة من الحدث صراحة بموثقة يونس بن يعقوب المذكورة في المتن^(٥) ، فإنّ قوله عليه السلام : « نَعَمْ » جواباً على قول السائل : أصلي

(١) جواهر الكلام : ١٢ : ٦١ .

(٢) ذكرى الشيعة : ١ : ٤٤٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ١١٢ ، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ١١١ ، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٧ .

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ١١٠ ، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ٣ .

على الجنابة... إلخ» ، صريح في عدم مانعية الحدث من صحّة الصلاة على الجنابة ، وأن الطهارة منه ليست شرطاً معتبراً في صحّتها . كما أنّ التعليل الذي ورد في ذيلها ، بقوله ﷺ : « إِنَّمَا هُوَ تَكْبِيرٌ وَتَسْبِيحٌ ... إلخ » عامّ يشمل عدم اعتبار الطهارة مطلقاً ، سواء كانت من الحدث أم من الخبث ؛ لعدم اعتبار كون الإنسان طاهراً منهما حال قيامه بالتكبير أو التسبيح أو التهليل في بيته .

ولا مجال للتمسك بما دلّ على اعتبار الطهارة من الحدث ، مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ (١) ؛ لأنه مختصّ بالصلاة حقيقة ، وليست الصلاة على الجنابة كذلك ، وإنّما هي دعاء ، كما نصّ على ذلك الإمام الرضا ﷺ في ما رواه الفضل بن شاذان ، وقد تقدّم نقله . كما أنّها لا تشتمل على مقومات الصلاة المعروفة من تكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم .

قوله ٩ : « وأما عدم اعتبار الستر وإباحة اللباس ، فلعدم الدليل أيضاً ، ومعه يتمسك بالبراءة » .

لا يشترط في صحّة الصلاة على الجنابة ستر العورة ، خلافاً لما عليه الشهيد الأول في الذكرى ، والمحقق الكركي في فوائد الشرائع ، وكاشف الغطاء في الكشف ، من اعتبار سترها (٢) .

ولا يعتبر في صحّتها أيضاً إباحة اللباس ، كلّ ذلك لعدم الدليل على اعتبار شيء منهما ، فتصل النوبة لمقتضى الأصل العملي ؛ لأنه سوف يكون المورد من صغريات الشكّ في الشرطيّة ، فتجري أصالة البراءة والتأمين .

(١) المائدة ٥ : ٦ .

(٢) ذكرى الشيعة : ١ : ٤٢٨ ، نقله عن فوائد الشرائع في جواهر الكلام : ١٢ : ٢٦ . كشف الغطاء - الطبعة القديمة - : ١ : ١٥٢ .

نعم ، لو بني على القول بوجوب ستر العورة ، فالظاهر اعتبار كون اللباس مباحاً ، لأنه سوف يكون من شروط صحّة الصلاة ، كما لا يخفى .

قوله ١٠ : « وأما لزوم استقبال المصلي القبلة ، فهو المعروف . ويمكن استفادته من معتبرة الحلبي ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في صحّة الصلاة على الجنابة استقبال المصلي القبلة ، وقد نفى عنه في المدارك الخلاف بين الأصحاب^(١) ، بل استظهر في مجمع البرهان ، وفي كشف اللثام الإجماع على ذلك^(٢) ، وهو الظاهر من ابن زهرة في كتابه الغنية^(٣) . وقد استدلل له المصنّف بمعتبرة الحلبي المذكورة في المتن^(٤) . وتقريب دلالتها من خلال قوله عنه : « يَكُونُ الرَّجُلُ بَيْنَ يَدَيِ الْمَرْأَةِ مِمَّا يَلِي الْقِبْلَةَ » ، فإن التعبير المذكور يفيد مفروغية اعتبار استقبالها .

والإنصاف منع وضوحها في ذلك ؛ ذلك أن أقصى ما يمكن استفادته من النص المذكور مشروعية الاستقبال وليس أخذه شرطاً في صحّة الصلاة ، خصوصاً وأن النص لم يكن وارداً في مقام بيان ما يعتبر في صحّة الصلاة وما يعدّ من شروطها .

على أنه قد يناقش في سندها ، حيث اشتمل على محمد بن أحمد بن علي بن الصلت ، وهو لم يوثق . نعم ، قال الصدوق رحمته الله في حقه في خطبة كتاب كمال الدين : كان أبي رحمته الله يروي عنه ويصف علمه وعمله وزهده وفضله وعبادته^(٥) . وليس فيها ظهور واضح في التوثيق . ولعلّ هذا منشأ تعبير المصنّف (حفظه الله)

(١) مدارك الأحكام : ٤ : ١٧٠ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ٢ : ٤٣٩ . كشف اللثام : ٢ : ٣٣٤ .

(٣) غنية النزوع : ١٠٥ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ١٢٧ ، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجنابة ، الحديث ٧ .

(٥) كمال الدين وتمام النعمة : ٣ .

عنها بالمعتبرة لبنائه على ظهور هذا التعبير - ولو في الجملة - في حسن الحال الكاشف عن قبول مروياته بعد عدم وجود ذم أو قدح فيه .

والأولى أن يستدلّ باعتبار الاستقبال بصحيح أبي هاشم الجعفريّ ، قال : « سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب ، فقال : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ جَدِّي عليه السلام صَلَّى عَلَى عَمِّهِ ؟ قلت : أعلم ذلك ، ولكنّي لا أفهمه مبيناً ، فقال : أُبَيِّنُهُ لَكَ : إِنْ كَانَ وَجْهُ الْمَصْلُوبِ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمَّ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنِ ، وَإِنْ كَانَ قَفَاهُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمَّ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ ، فَإِنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ ، وَإِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْسَرُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمَّ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنِ ، وَإِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْمَنُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمَّ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ ، وَكَيْفَ كَانَ مُنْحَرَفًا فَلَا تُزَايِلَنَّ مَنَاقِبَهُ ، وَلْيَكُنْ وَجْهَكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ، وَلَا تَسْتَقْبِلْهُ وَلَا تَسْتَدْرِزْهُ الْبَتَّةَ . قال أبو هاشم : وقد فهمت إن شاء الله ، فهمته والله » ^(١) ؛ إذ يستفاد من قوله عليه السلام : « وَلْيَكُنْ وَجْهَكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ » اعتبار الاستقبال حال أداء الصلاة ، خصوصاً مع ضمّه لما تقدّم فيه من التعليل أنّ بين المشرق والمغرب قبله ، يكون الاشتراط واضحاً .

ويعارضه صحيح أبي مريم الأنصاريّ ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : كُنْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ - إِلَى أَنْ قَالَ : - قلت : وكيف صَلَّى عليه ؟ قال : سُجِّي بِثَوْبٍ ، وَجُعِلَ وَسْطَ الْبَيْتِ ، فَإِذَا دَخَلَ قَوْمٌ دَارُوا بِهِ وَصَلُّوا عَلَيْهِ وَدَعَوْا لَهُ ، ثُمَّ يَخْرُجُونَ وَيَدْخُلُ آخَرُونَ » ^(٢) ، فإنّه صريح في عدم اعتبار الاستقبال حال أداء الصلاة على الجنازة ؛ لأنّه لا يتصور أن يصلّوا بنحو الاستدارة وهم جميعاً مستقبلون القبلة . وبضميمة أنّ صلاتهم عليه صلى الله عليه وآله كانت تحت نظر أمير المؤمنين عليه السلام ، وهذا يكشف عن إمضاء منه عليه السلام لما صنعوه .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ١٣٠ ، الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٨٥ ، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة ، الحديث ١٦ .

وقد أجيب عنه : بأن هذا الخصوصية في النبي الأكرم محمد ﷺ ، مثل ما تضمن أنه لا إمام في الصلاة عليه ﷺ ، لأنه إمام حي وميت ، فيلزم أن يستدبر بعضهم بعضاً حال الصلاة عليه .

وظاهر الصحيح أنهم لم يكونوا بالطريقة المذكورة ، بل كانوا بنحو الاستدارة على الجسد الشريف ، فتأمل .

وحملت أيضاً على أنها صلاة صورية لأن الصلاة الحقيقية قد صدرت من أمير المؤمنين عليه السلام وخواص أصحابه ، ثم أذن للناس بالصلاة عليه ، ولم تكن صلاة معدودة ، وإنما كانت بأي نحو كان ؛ لأن الغاية أن لا يتقدم من لا يستحق التقديم فيؤم المصلين فيتخذ ذلك ذريعة لإضفاء شرعية عليه وعلى عمله . وهو كما ترى . ولنجّل الإجابة عن الصحيح المذكور إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله ١١ : « وأما لزوم كون رأس الميت إلى يمين المصلي ، فمتسالم عليه ، ويمكن استفادته من ... إلخ » .

المعروف بين الفقهاء اعتبار كون رأس الميت حال أداء الصلاة على الجنائز على يمين المصلي ، كما نسب ذلك إليهم الشهيد في الذكرى ، والأردبيلي في مجمع البرهان^(١) ، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه^(٢) ، وجعله في كشف اللثام من المقطوع به عندهم^(٣) .

وقد استدلل له المصنّف ، بصحيح الحلبي المذكور في المتن^(٤) ، وهو واضح الدلالة في اعتبار كون رأس الميت حال الصلاة عليه على يمين المصلي ، لقوله عليه السلام :

(١) ذكرى الشيعة : ١ : ٤٤٥ . مجمع الفائدة والبرهان : ٢ : ٤٤٠ .

(٢) غنية النزوع : ١٠٥ .

(٣) كشف اللثام : ٢ : ٣١٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ١٢٧ ، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ٧ .

«وَرَأْسُ الرَّجُلِ مِمَّا يَلِي يَمِينِ الْإِمَامِ» .

دفن الميت :

قوله ١: «أما وجوب الدفن ، فمما لا خلاف فيه ، ويقتضيه ارتكاز المتشريعة والنصوص المتفرقة» .

يجب على نحو الكفاية دفن الميت ، ويقصد منه مواراته في الأرض ، من أجل أمرين : أن يحفظ جسده من السباع ، وأن لا توجب رائحته الإيذاء للناس . وليس الأمران المذكوران علة تامّة للدفن ، بل هما حكمة له ، ولذا لو وضع في تابوت من حجر - مثلاً - أو وضع في بناء ، بحيث أمكن تحقق الأمرين المذكورين من دون دفنه في الأرض مع القدرة على دفنه فيها ، لم يكف ذلك .

وربما قيل أنه لا يعتبر في مواراته في الأرض كيفية معينة ، بل يكفي حصولها بصدق عنوان المواراة على وضعه في الأرض ، واشترط آخرون اعتبار كون المواراة بوضعه في الحفيرة بالطريقة المعهودة ، جموداً على كلمات الأعلام .

وقد استدلل على لزوم المواراة في الأرض ، بأن ذلك من ضروريات الدين كما أشار لذلك صاحب الجواهر رحمته الله ^(١) ، وبصحيح الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : إِنَّمَا أُمِرَ بِدَفْنِ الْمَيِّتِ لِئَلَّا يَظْهَرَ النَّاسُ عَلَى فُسَادِ جَسَدِهِ ، وَقُبْحِ مَنْظَرِهِ ، وَتَغْيِيرِ رِيحِهِ ، وَلَا يَتَأَذَّى بِهِ الْأَحْيَاءُ وَبَرِيحِهِ ، وَبِمَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ مِنَ الْآفَةِ وَالْفُسَادِ ، وَلِيَكُونَ مَسْتُوراً عَنِ الْأَوْلِيَاءِ وَالْأَعْدَاءِ ، فَلَا يَشْمَتَ عَدُوٌّ ، وَلَا يَحْزَنَ صَدِيقُهُ ^(٢) .

مضافاً إلى ارتكاز المتشريعة ، فإنه منعقد على دفن المتوفى ، ومقتضاه عدم انعقاد

(١) جواهر الكلام : ٤ : ٢٩٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ١٤١ ، الباب ١ من أبواب الدفن ، الحديث ١ .

الارتكاز العقلاني على ذلك .

ثم إنه هل يعتبر أن يتحفظ على جسد الميت عند مواراته في الأرض من الحيوانات التي تعيش في باطن الأرض -كالجرذان مثلاً- كما يتحفظ عليه من الحيوانات التي تعيش فوق الأرض ؟

الظاهر لزوم ذلك لعدم الفرق بينهما . نعم ، لا يلزم التحفظ عليه من الحشرات التي تعيش في الأرض ، وكذا الديدان التي توجد فيها .

قوله ٢ : « وأما كونه بنحو الكفاية ، فلما تقدّم في تغسيل الميت » .

قد عرفت أنّ وجوب دفن الميت واجب بنحو الكفاية ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي ، والوجه في كون وجوبه كفائياً ، ما تقدّم في بحث غسل الميت ، وقد عرفت التأمل في ذلك هناك ، وهو بنفسه جار في المقام ، فلا نعيد .

قوله ٣ : « وأما الاختصاص بالمسلم ، فلما تقدّم في الصلاة عليه » .

يختصّ وجوب الدفن بخصوص الميت المسلم ، فلا يلزم دفن الميت الكافر ، ويدلّ على ذلك ما تقدّم في اعتبار الصلاة على الجنازة ، وأنّ ذلك يختصّ بالميت المسلم ، استناداً لسيرة المتشرعة ، ولموثقة عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه سئل عن النصرانيّ يكون في السفر وهو مع المسلمين ، فيموت ؟ قال : لَا يُغَسَّلُهُ مُسْلِمٌ - وَلَا كَرَامَةٌ - وَلَا يَدْفَنُهُ ، وَلَا يَقُومُ عَلَى قَبْرِهِ وَإِنْ كَانَ أَبَاهُ^(١) ، ودالتها على المدعى واضحة ، فقد نصّت على المنع من دفنه ، لقوله عليه السلام : « وَلَا يَدْفَنُهُ » .

قوله ٤ : « وأما كونه بعد تكفينه ، فواضح » .

يعتبر في الدفن أن يكون بعد الفراغ من تكفين الميت ، فلا يكون قبله إذا كان

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٢٠٥ ، الباب ٣٩ من أبواب الدفن ، الحديث ١ .

الميت ممن يكفن . الوجه في ذلك ما عرفت فيما تقدم من أن الكفن واجب للميت ، فلو كان الدفن سابقاً عليه ، لزم من ذلك نبش القبر ، ويحرم نبش قبر الميت المؤمن ما لم تكن هناك ضرورة .

قوله ٥ : « وأما كونه بالموارة في الأرض ، فيقتضيه التسالم ، وظاهر لفظ الدفن المذكور في الروايات » .

قد عرفت أن المقصود من الدفن أن يكون بالموارة في الأرض ، وأنه لا يكفي في تحققه مجرد وضعه في تابوت من الحجر ، أو وضعه في الجدار . وقد استدلل له المصنف بأمرين :

الأول : تسالم الأعلام على أن حقيقة الدفن لا تكون إلا بمواراته في الأرض .
الثاني : أن ذلك هو مقتضى ظاهر لفظ الدفن بحسب اللغة ، لكون المستفاد منها أنه المواراة في الأرض .

وهو ممنوع ؛ لأن حقيقة الدفن لغة عبارة عن وضع الشيء في باطن الأرض وستره بها ، وهذا هو المعنى العرفي للدفن أيضاً ، وهذا لا ينطبق على طريقة الدفن المتبعة في عملية دفن الميت من وضعه في حفيرة تستره عن السباع ، وتستتر رائحته عن الناس ، كما لا يخفى .

وعليه فينحصر الدليل المتصور للمدعى في التسالم الموجود ، لو لم يكن مدركياً . مع أن صاحب الجواهر رحمته الله قد تأمل في دعوى الإجماع في المقام ، لخلو كثير من كلمات الأعلام عن التعرض لذلك ^(١) .

قوله ٦ : « وأما اعتبار الوصفين في المواراة ، فلأن ظاهر الروايات أن الدفن احترام للميت ، وهو ... إلخ » .

(١) جواهر الكلام : ٤ : ٢٩٠ .

صرّح غير واحد من الأعلام أنّ الدفن لا يتحقّق إلّا بتوفّر الوصفين المذكورين ، وهما : أن يؤمن على جسده من السباع ، وأن لا يتأذى الناس من رائحته . وعليه يكون المقصود من الدفن الذي تضمّنته النصوص هو توفّر هذين الوصفين فلو لم يتوفّرا لم يصدق عليه أنّه دفن .

قوله ٧ : « وأما اعتبار وضعه بالكيفية المذكورة ، فلم تدلّ عليه رواية ، إلّا أن يقال بأنّ صحيحة ... إلخ » .

يجب وضع الميتّ حال دفنه على الجانب الأيمن ، بأن يكون وجهه مستقبلاً القبلة . وقد نفى في الجواهر وجود خلاف فيه بين المتقدمين والمتأخّرين^(١) . نعم ، نسب الخلاف إلى ابن حمزة في الوسيلة^(٢) . وقد ادّعى القاضي في كتابه شرح الجمل نفي الخلاف في ذلك^(٣) . وفي الغنية وإرشاد الجعفرية الإجماع على ذلك^(٤) .

ولا يخفى أنّ المذكور في كلام المصنّف (وفقه الله) حكمان :

الأوّل : أن يوضع مضطجعا على جانبه الأيمن .

الثاني : أن يكون حال وضعه بالكيفية المذكورة مستقبلاً القبلة .

وقد ذكر المصنّف أنّه لم يرد في شيء من النصوص ما يدلّ على اعتبار وضعه بالكيفية المذكورة . نعم ، يستفاد من صحيحة يعقوب بن يقطين المذكورة في المتن^(٥) ، فإنّ المستفاد منها أنّ هناك هيئة خاصّة للميتّ يكون عليها حال وضعه في

(١) جواهر الكلام : ٤ : ٢٩٦ .

(٢) الوسيلة : ٦٨ .

(٣) شرح جمل العلم والعمل : ١٥٤ .

(٤) غنية النزوع : ١٠٥ ، ونسبه لإرشاد الجعفرية في مفتاح الكرامة : ٤ : ٢٣٢ .

(٥) وسائل الشيعة : ٢ : ٤٩١ ، الباب ٥ من أبواب غسل الميتّ ، الحديث ٢ .

قبره ، ولمّا لم يتعرّض المعصوم عليه السلام لبيانها ، فهو يتّكل في ذلك على ما هو الموجود خارجاً ، وعند ملاحظة الخارج نجد أنّ الهيئة المعتبرة عندهم أنّه يوضع على جانبه الأيمن ، فيثبت إمضاء الشارع المقدّس لهذه الكيفيّة ورضاه بها .

وقد رواها الشيخ رحمته الله بسنده إلى محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ ، وطريقه إليه على ما في **الفهرست** كالتالي :

أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة ، عن التلعكبريّ ، عن ابن همام ، عنه ^(١) .

قوله ٨: «وأما عدم جواز دفن المسلم في مقبرة الكفّار ، وبالعكس ، فلا دليل عليه سوى لزوم... إلخ» .

لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفّار ، والظاهر أنّ أوّل من تعرّض لذلك هو السيّد الطباطبائيّ رحمته الله صاحب **العروة** . نعم ، ربّما يستفاد الحكم المذكور ممّا ذكره في الكافرة التي تكون حبلى بولد مسلم ، أنّها لو ماتت فإنّها تدفن في مقابر المسلمين من أجل جنينها .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر المصنّف أنّه لا دليل عليه ، سوى لزوم إهانة المسلم حال دفنه في مقبرة الكفّار؛ لأنّ دفنه هناك يوجب هتكاً له ينافي حرمة .

وكما لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفّار ، كذلك لا يجوز دفن الكافر في مقبرة المسلمين لنفس النكّة السابقة ، فإنّ دفنه في مقبرتهم يعدّ هتكاً لحرمتهم ، بل قد ادّعى غير واحد على ذلك الإجماع .

قوله ٩: «وأما عدم جواز دفن المسلم في مكان يوجب هتكه ، فلحرمة إهانة المؤمن وهتكه بالضرورة» .

لا يجوز دفن المسلم في موضع يوجب هتكاً لحرمة ، كدفنه في المزبلة

(١) الفهرست للطوسي : ٢١٦ ، الرقم ٦١١ .

وبالوعدة ، وكذا المكان الذي لا يرضى صاحبه بدفنه فيه ، أو المكان الموقوف لغير الدفن ، وكذا المساجد ، وما شابه ذلك . كل ذلك لأن حرمة الميت كحرمة حيّاً ، مضافاً إلى أنّ ذلك مقتضى ارتكاز المتشريعة .

قوله ١٠ : « وأما عدم جواز الدفن قبل الاندراس ، فلاستلزامه النباش المحرّم . أجل إذا لم يكن ... إلخ » .

لا يجوز الدفن في قبر ميت قبل اندراسه وصيرورته تراباً ؛ لأنه بعد الاندراس ينتفي عنه عنوان المؤمن ، فلا يكون مشمولاً لما دلّ على حرمة نبش قبر المؤمن . وقد استدلّ عليه المصنّف بأنّه يستلزم نبش قبر المسلم ، وهو محرّم .

وهو ممنوع ؛ لكونه أجنبياً عن المقام ؛ ذلك لأنّ المحرّم عندنا هو خصوص النباش ، وليس الدفن ، مع أنّ البحث في بيان حكم الدفن وليس النباش . ومجرد كون حرمة النباش لكونه مقدّمة للدفن لا توجب حرمة الدفن .

على أنّه قد يناقش في حرمة النباش في المقام أيضاً ، حيث ذكر في الذخيرة أنّ عمدة الدليل على ذلك هو الإجماع^(١) ، وهو دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، والظاهر عدم كون المورد من ذلك المتيقّن .

ولذا ذكر المصنّف أنّه لو لم يكن دفن الميت الثاني في القبر مستوجباً لنبش القبر ، لم يحرم دفنه معه . وهذا يشير إلى أنّ منشأ الحرمة يختص باستلزامه النباش المحرّم . وقد استدلّ له أيضاً بحقّ السبق ، فيقال بأنّ القبر قد أصبح حقّاً للأول عندما دفن فيه ، فليس لأحد مزاحمته في ذلك ، ودفن شخص آخر معه يوجب المزاحمة .

وقد يمنع من ثبوت هذا الحقّ ؛ إذ يقال إنّ مجرد دفنه في القبر لا يوجب استحقيقه له دون غيره . نعم ، قد يكون الشيء الثابت له بدفنه فيه أن يبقى فيه

(١) ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١ : ٣٤٤ .

ولا يخرج منه ، لا أنه لا يجوز دفن غيره فيه أو مزاحمته .

قوله ١١: «وأما حرمة نبش قبر المؤمن ، فلمحذور الهتك . وإلا فلا دليل خاص على ذلك... إلخ» .

يحرم نبش قبر المؤمن بنحو يوجب ظهور جسده ، إلا إذا علم أنه قد اندرس ، وقد ذكر في **مفتاح الكرامة** أن على ذلك إجماع المسلمين^(١) ، وعن العلامة في **نهاية الأحكام** أن عليه إجماع العلماء^(٢) . نعم ، قد يظهر من ابن حمزة في **الوسيلة** كراهة النبش وعدم حرمة ، حيث أطلق كراهة نقله إلى قبر آخر^(٣) . ويستدل على ذلك بأمور :

أحدها: الإجماع الذي قد سمعت دعواه ممن ذكرنا ، وممن لم نذكر . وفيه : أنه لو لم يكن مدركياً فلا أقل من كونه محتمل المدركية المانع من الاستناد إليه ؛ لعدم كونه إجماعاً تعبدياً .

ثانيها: ما ذكره في **الجواهر** رحمته الله ، واستند إليه المصنف ، من أن النبش يوجب هتكاً للميت ، وهو محرم ؛ لما عرفت من أن حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حيّاً . والظاهر أن النسبة بين الهتك والنبش عموم من وجه ، وهذا يعني أنه لا ملازمة بين نبش القبر وهتكه . نعم ، لو كان النبش بقصد إهانة الميت والاستنقاص من قدره ، كان ذلك موجباً لهتكه ، وهذا بخلاف ما لو كان النبش لغاية عقلائية أو شرعية - مثلاً - لم يترتب ذلك .

ثالثها: الاستناد للنصوص التي تضمنت ثبوت الحدّ على نابش القبر ، كما رواه

(١) مفتاح الكرامة : ٤ : ٢٩٤ .

(٢) نهاية الأحكام : ٢ : ٢٨٠ .

(٣) الوسيلة : ٦٩ .

معتبرة حفص بن البخترى ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : حَدُّ النَّبَّاشِ حَدُّ السَّارِقِ »^(١).

ويجاب عنها بأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، بل هي واردة لبيان حرمة السرقة .

قوله ١٢ : « وأما جوازه للمصلحة ، أو دفع المفسدة ، فلعدم لزوم الهتك آنذاك » .

يستثنى من حرمة نبش قبر المؤمن ، موارد :

أحدها : إذا كان النيش لوجود مصلحة تقتضي ذلك ، كما لو كان ذلك من أجل نقله ليدفن في أحد المشاهد المشرفة - مثلاً - أو كان مدفوناً في موضع يوجب له المهانة والهتك ، كالمزبلة أو البالوعة ، أو كان مدفوناً في موضع يتخوف فيه على جسده ، كما لو كان مدفوناً في موضع يخشى أن يصيبه السيل ، أو يتسلط عليه عدو أو سبع . نعم ، خالف في ذلك ابن إدريس والمحقق في الشرائع ، والعلامة في القواعد ، فمنعوا من جواز النيش والنقل^(٢) ، بل عن غير واحد أنه المشهور ، بل جعله في السرائر بدعة في شريعة الإسلام^(٣) .

واستند القائلون بالجواز لكون ذلك ليس من صغريات الهتك التي قد عرفت أنه عمدة الدليل على حرمة نبش القبر .

ثانيها : ما لو ترتب على ترك نبش قبره مفسدة ، كما لو ترتب على ذلك ضرر مالي ، بأن دفن في ملك الغير بدون إذنه ، أو دفن معه مال للغير مما يعتد بمثله

(١) وسائل الشيعة : ٢٨ : ٢٧٨ ، الباب ١٩ من أبواب حد السرقة ، الحديث ١ .

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ٣٦ . قواعد الأحكام : ١ : ٢٣٤ .

(٣) السرائر : ١ : ١٧٠ .

العقلاء . والوجه فيه ما تقدّم من عدم انطباق عنوان الهتك ، فتأمل .

قوله ١٣ : « وأما جوازه إذا لم يغسل أو يكفن أو تبين بطلان ذلك ، فلعدم تحقّق الدفن » .

من الموارد التي استثنيت من حرمة نبش قبر الميّت المؤمن ، ما إذا دفن الميّت من دون غسل ، أو كان غسله باطلاً ، وكذا ما لو دفن من دون تكفين ، أو كانت طريقة التكفين مخالفة للطريقة المعتبرة شرعاً .

والسرّ في ذلك أنّ تحقّق الدفن وفقاً لترتبه على الغسل والكفن أن يكون بعد وجودهما ، وكونهما صحيحين ، فلو لم يوجد ، أو كانا موجودين إلا أنّهما أو أحدهما وقع بصورة خاطئة ، لم يقع الدفن المانع من النبش .

قوله ١٤ : « وأما جوازه إذا كان في تركه ضرر ماليّ ، فلتزاحم حقّ الميّت في عدم هتكه ، وحقّ ... إلخ » .

قد عرفت أنّه يجوز نبش قبر المؤمن لو ترتّب على ذلك ضرر ماليّ لشخص ما ؛ لأنّ المورد عندها من صغريات التزاحم بين حقّين : بين حقّ الميّت في حرمة نبش قبره ، وبين الضرر الماليّ المترتب على صاحب المال ، كما لو دفن في أرض شخص بدون إذنه ، أو دفن معه مال له قيمة عقلائية ، وتوقّف استخراجها على نبش قبره ، وهنا قد يلتزم بأرجحية حقّ الحيّ ، وأنّه مقدّم ، فيكون نبش القبر أمراً جائزاً ، بل قد يناقش في انتفاء عنوان الهتك عن نبش قبره في هذه الحالة ، لخروجه تخصّصاً من تحت العنوان ، ممّا يساعد على جواز النبش ، بل قد يحكم بانتفائه تخصّصاً ؛ لأنّ المفروض أنّ الهتك من العناوين القصدية التي يراد بها إهانة الميّت عند فتح قبره ، ومن المعلوم أنّ فتح القبر من أجل إعطاء الحيّ حقّه ، ليس غايته إهانة الميّت ولا تحقيره ، فلن ينطبق العنوان المذكور .

ومع عدم القبول بهذين الأمرين فسوف يكون الحقان متساويين ، ويكون

مقتضى عموم: «الناس مسلطون على أموالهم» الثابت بالسيره العقلية مفيداً لجواز النيش لاستخراج المال المدفون معه في قبره، أو لنقله من ملك الغير الذي لم يرض بدفنه فيه.

قوله ١٥: «وأمّا عدم جواز التوديع، فلظهور أدلة وجوب الدفن في الدفن المتعارف، فبقاؤه مدة... إلخ».

لا يجوز التوديع المتعارف عند البعض، بأن يوضع الميت في موضع ويبنى عليه، ثم ينقل بعد ذلك إلى أحد المشاهد المشرفة، بل قد عرفت أن اللازم هو دفن الميت في الأرض ومواراته فيها. والموجب لعدم مشروعية التوديع المذكور لعدم صدق عنوان الدفن الواجب عليه.

ولا يخفى أن هذا لا يكفي للبناء على حرمة والمنع منه؛ إذ أنه سوف يدفن في نهاية المطاف، فلن يكون الأمر المذكور مانعاً. نعم، المانع هو ما ذكره المصنف من أن بقاء مدة من الزمن من دون دفن أمر غير جائز، للزوم المبادرة إلى دفنه بعد تجهيزه.

وأنت خبير بما فيه، لأنه لا يوجد عندنا دليل على لزوم التعجيل بالدفن، بل إن أقصى ما يوجد هو استحباب التعجيل بالدفن، وليس وجوب التعجيل به. ثم إن المصنف ذكر أنه لو تحقق دفنه حقيقة في الأرض ومواراته فيها، ثم بعد ذلك أريد نقله لأحد المراقد الطاهرة، فلا مانع من ذلك؛ لما عرفت قبل قليل أن هذا من موارد جواز النيش لمصلحة.

خاتمة في صلاة ليلة الدفن:

ولم يتعرض المصنف (زيد في توفيقه) لما تعرضه صاحب العروة لليلة الدفن وغيره من مستحبات ما بعد الدفن، حيث ذكر السيد اليزدي رحمه الله عدة أمور:

منها: استحباب التعزية ، وأشار إلى جملة من الأحكام المرتبطة بها .

ومنها: صلاة ليلة الدفن ، وهي المعروفة بصلاة الهدية ، أو صلاة الوحشة^(١) ، وقد جرت عادة الكثير من الفقهاء ذكر هذه الصلاة ضمن الصلوات المستحبة ، ولا بأس بالإشارة إليها بصورة موجزة .

لا يخفى أنه ليس لهذه الصلاة ذكر في شيء من كتب قدماء الأعلام ، فلم يتعرض لها المفيد ، ولا المرتضى ، ولا الشيخ في شيء من كتبهم ، حتى أن الشيخ رحمته الله لم يذكرها في كتابه **المصباح** ، والذي قد أعده لمثل هكذا أعمال من الصلوات المستحبة والزيارات والدعوات .

كما أنها لم ترد في شيء من المصادر الحديثية الأصلية المعتمدة ، فلم يذكرها الكليني رحمته الله ، ولم ترد في شيء من كتب الصدوق رحمته الله ، كما لم يتعرض لها الشيخ رحمته الله في تهذيبه .

والظاهر أن أول ظهور لها كان في عصر السيد ابن طاووس ، فقد ذكرها في كتابه **فلاح السائل** ، عن حذيفة بن اليمان ، عن النبي صلوات الله عليه وآله^(٢) .

ثم نقلها من بعده الكفعمي صاحب **المصباح** رحمته الله ، فقد نقلها من كتاب **الموجز** لابن فهد الحلبي^(٣) ، وهو قد نقلها عن النبي صلوات الله عليه وآله . والرواية التي ذكرها في **المصباح** تغاير الرواية التي ذكرها السيد ابن طاووس ، كما سيوضح عند نقل الروایتين .

وقد أوجب خلو المصادر الفقهية والحديثية من الإشارة لهذه الصلاة ، توقّف بعض الأعلام في مشروعيتها ، بل جزمه بكونها من الموضوعات ، قال صاحب

(١) العروة الوثقى : ٢ : ١٢٦ و ١٢٧ .

(٢) فلاح السائل : ٨٦ .

(٣) عن الكفعمي وابن فهد ، في مستدرك الوسائل : ٦ : ٣٤٤ ، الباب ٣٦ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة ، ذیل الحديث ١ .

الحدائق رحمته : لكنَّ شرعية هذه الصلاة على هذا الوجه المخصوص من الكيفية والزمان وكمية العدد المشهور فيها ^(١) ، ونحو ذلك لما لم يثبت من طريق أهل البيت عليهم السلام ، فهو لا يخلو من احتمال البدعية ، وعدم المشروعية ، فإنَّ العبادة وإن كانت من حيث كونها عبادة راجحة ومستحبة ، لكن لو انضمَّ إلى ذلك أمر آخر من التخصيص بكيفية مخصوصة أو زمان مخصوص أو نحو ذلك من المشخصات مع عدم ثبوت ذلك شرعاً فإنَّه يكون تشريعاً. ألا ترى أنَّ الأخبار قد استفاضت بتحريم صلاة الضحى مع كونها صلاة ، والصلاة خير موضوع ، إلَّا أنَّه لما انضمَّ إلى ذلك تخصيص استحبابها بهذا الوقت المخصوص ، والعدد المخصوص ونحو ذلك من الخصوصيات مع عدم ثبوت ذلك شرعاً حصلت الحرمة وصارت بدعة ، والحكم كذلك في هذه الصلاة مع عدم ثبوت مشروعيَّتها على هذا الوجه المذكور عن أهل البيت عليهم السلام ، واحتمال كون تلك الأخبار من طرق العامة ، كما لا يخفى ^(٢) .

وكيفما كان ، فقد ذكر السيّد اليزدي رحمته في كفيَّتها صورتين :

الأولى : إنَّها ركعتان ، يقرأ في الأولى بعد الحمد آية الكرسي إلى قوله تعالى : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ^(٣) ، وفي الثانية بعد الحمد سورة القدر عشر مرَّات ، ويقول بعد السلام : اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ، وَابْعَثْ ثَوَابَهَا إِلَى قَبْرِ فُلَانٍ ، ويسمِّي الميِّت .

الثانية : إنَّها ركعتان ، يقرأ في الركعة الأولى بعد الفاتحة سورة التوحيد مرَّتين ، وفي الثانية بعدها يقرأ التكاثر عشر مرَّات ^(٤) .

(١) وهو أربعون شخصاً .

(٢) الحدائق الناضرة : ١٠ : ٥٤٧ و ٥٤٨ .

(٣) البقرة : ٢ : ٢٥٧ .

(٤) العروة الوثقى : ٣ : ٤٠١ ، ٤٠٣ ، مسألة ٦ .

وقد استند الأعلام في مشروعية الصلاة المذكورة إلى خبرين ، مع أنَّ دلالتهما على ذلك محلّ تأمل ، بل منع ، لورفعت اليد عن المناقشة السندية فيهما ، والخبران هما :

أحدهما : ما رواه الكفعمي في المصباح وفي موجز ابن فهد مرفوعاً للنبي ﷺ ، قال النبي ﷺ : لا يأتي على الميت أشد من أول ليلة ، فارحموا موتاكم بالصدقة ، فإن لم تجدوا ، فليصل أحدكم يقرأ في الأولى الحمد وآية الكرسي ، وفي الثانية الحمد والقدر عشرًا ، فإذا سلم قال : اللهم صل على محمد وآل محمد ، وابعث ثوابها إلى قبر فلان . فإنه تعالى يبعث من ساعته ألف ملك إلى قبره مع كل ملك ثوب وحلة^(١) .

وهي ضعيفة سنداً بالرفع ، ولا جابر لها من عمل المشهور . نعم ، يمكن الاستناد إليها بناء على تمامية قاعدة التسامح في أدلة السنن ، وقد قرّر في محله المنع من ذلك ، خلافاً للمشهور .

على أنه لو رفعت اليد عن المناقشة السندية ، فإنها أجنبية عن المدعى ؛ ذلك أنَّ المدعى أداء صلاة ليلة الوحشة ، أو ليلة الدفن ، من دون تقييد بشيء ، والخبر المذكور يعلّق مشروعية الإتيان بها على فقدان الصدقة ، ما يعني أنه حال التمكّن منها لن تكون الصلاة المذكورة مشروعة ؛ لأنّ ظاهر النص وجود طولية بينهما .

ثانيهما : ما رواه السيّد ابن طاووس في فلاح السائل ، عن حذيفة بن اليمان ، قال : قال رسول الله ﷺ : لا يأتي على الميت ساعة أشد من أول ليلة ، فارحموا موتاكم بالصدقة ، فإن لم تجدوا فليصل أحدكم ركعتين : يقرأ فيهما فاتحة الكتاب مرّة وآية الكرسي مرّة وقل هو الله أحد مرّتين ، وفي الثانية فاتحة الكتاب مرّة وآية الكرسي مرّة .

(١) رواه عنهما في مستدرک الوسائل : ٦ : ٣٤٤ ، الباب ٣٦ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة ، ذیل الحديث ١ .

التَّكَاثُرُ عَشْرَ مَرَّاتٍ ، وَيُسَلِّمُ وَيَقُولُ : اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ، وَابْعَثْ ثَوَابَهُمَا إِلَى قَبْرِ ذَلِكَ الْمَيِّتِ -فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ- فَيَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ سَاعَتِهِ أَلْفَ مَلَكٍ إِلَى قَبْرِهِ ، مَعَ كُلِّ مَلَكٍ ثَوْبٌ وَحُلَّةٌ ، وَيُوسِّعُ فِي قَبْرِهِ مِنَ الصُّبْحِ إِلَى يَوْمٍ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ، وَيُعْطَى الْمُصَلِّي بِعَدَدِ مَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ حَسَنَاتٍ ، وَيُرْفَعُ لَهُ أَرْبَعُونَ دَرَجَةً»^(١)

وما سبق ذكره في الرواية الأولى جارٍ في هذه الرواية أيضاً ، فإنها ضعيفة السند ، ولا جابر لضعفها ، كما أنَّ دلالتها ليست على وفق المدعى والمتداول ، فإنها تعلق مشروعية الصلاة على فقدان الصدقة ، فتأمل .

نعم ، كما ذكر في الخبر الأول ، يقال هنا أيضاً بأنه لو تمت قاعدة التسامح ، أمكن البناء على استحبابها .

وقد تضمّن الخبر الثاني بياناً لكيفية مغايرة لما تضمّنه الخبر الأول ، ومقتضى ذلك حصول المعارضة بين النصّين في الكيفية ، فيلجأ إمّا لترجيح إحداها على الأخرى ، أو يعتمد إلى البناء على التخيير .

وقد اختار عدّة من الأعلام البناء على التخيير عملاً بالنصّين ، لعدم وجود ما يمنع من ذلك ، ولذا نجد أنَّ صاحب العروة^(٢) يرى أنَّ الجمع بين الكيفيتين أولى^(٣) . ووجهه واضح لأنّه عمل بالخبرين معاً .

بل قيل^(٣) : أنّه يمكن الجمع بين الكيفيتين في صلاة واحدة ، استناداً لأمرين :
الأوّل : أنّه لم يرد في أيّ من النصّين المتضمّنين لبيان كيفية الصلاة التقييد بهذه الكيفية دون الكيفية الأخرى ، وبالتالي يمكن الجمع بين النصّين بنحو الجمع الواوي .

(١) فلاح السائل : ٨٦ و ٨٧ .

(٢) العروة الوثقى : ٢ : ١٢٦ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي : ١٩ : ٣٥٠ .

الثاني: التمسك بكبرى كَلِيَّة مفادها: أنه كل ما كان ذكراً لله سبحانه وتعالى وللنبي الأكرم محمد ﷺ، فهو من الصلاة، اعتماداً على صحيحة الحلبي والتي جاء فيها: «كُلُّ مَا ذَكَرْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَالنَّبِيَّ ﷺ فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ»^(١).

تنبيه:

لقد تضمّنت الكيفية الأولى وفقاً لرواية الكفعمي أن يقرأ في الركعة الأولى -بعد الفاتحة- آية الكرسي، وقد حدّدها السيّد اليزدي رحمه الله بقوله تعالى: ﴿هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾ عند تعرّضه لاستحباب الصلاة المذكورة، مع أنه عند حديثه عن المستحبات التي تعمل بعد الدفن، ذكر أن تقرأ إلى قوله تعالى: ﴿هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾ على الأحوط وجوباً. وفي مستحبات الاحتضار ذكر أنها تقرأ عند المحتضر، ونصّ على أنها ثلاث آيات، تنتهي عند قوله تعالى: ﴿هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

وعلى كل حال، فإنّ المطلوب منه أن يقرأ آية الكرسي وأيتين بعدها. ولا يخفى أنه لو رجع إلى علماء اللغة، وإلى علماء التفسير، فإنهم يصرّحون بأن المقصود من آية الكرسي هي خصوص الآية التي اشتملت على كلمة الكرسي، ولا يشمل ذلك الآيتان بعدها. بل ذكر الشيخ الطبرسي رحمه الله في **المجمع** ما يوجب تحديدها في خصوص الآية التي ذكرنا، حيث قال بأن عدد كلمات آية الكرسي خمسون كلمة^(٢)، وهذا لا ينسجم إلا مع الآية التي تضمّنت كلمة الكرسي، وأنها تنتهي عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، بل إنّ هذا هو مقتضى تسميتها بذلك؛ لأنّ الظاهر أنّ منشأ ذلك يعود لملاحظة الآية التي تشتمل على لفظة الكرسي نظير التعبير بآية النور، وآية النفر، وما شابه ذلك. بل ذكر بعض الأعلام رحمه الله أنّ ذلك

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٣٢٧، الباب ٢٠ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٢) مجمع البيان: ٢: ١٥٧.

هو مقتضى الجمود على التسمية بآية الكرسي^(١).

ويساعد على ذلك أنه يرد القول بقراءة آية الكرسي وآيتين بعدها، ففي كشف اللثام، قال: «روي أن يقرأ عند النازع آية الكرسي وآيتان بعدها»^(٢). وواضح أن المقصود بالآيتين بعدها: الآيتان اللتان تليانها في سورة البقرة. وقد ورد الأمر بقراءتها وقراءة آيتين بعدها في ثواب الأعمال^(٣).

ولا يخفى أن مقتضى الأصل عند الشك في أنها ثلاث آيات أم آية واحدة، فسوف يبنى على أنها آية واحدة؛ لأن مقتضى الأصل عند الدوران بين الأقل والأكثر هو البناء على الأقل؛ لأنه المتيقن، وجريان البراءة والتأمين عن الزائد.

بل قد يتمسك لكونها آية واحدة بما راه أبي أمامة الباهلي، أنه سمع علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: مَا أَرَى رَجُلًا أَدْرَكَ عَقْلَهُ الْإِسْلَامَ، وَوُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ، يَبِيتُ لَيْلَةً سَوَادَهَا. قلت: وما سوادها؟ قال: يَا أَبَا أُمَامَةَ، جَمِيعَهَا، حَتَّى يَقْرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، فقرأ الآية إلى قوله: ﴿الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾.

ثم قال: فَلَوْ تَعْلَمُونَ مَا هِيَ - أَوْ قَالَ: مَا فِيهَا - لَمَا تَرَكْتُمُوهَا عَلَى حَالٍ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَخْبَرَنِي قَالَ: أُعْطِيَتْ آيَةُ الْكُرْسِيِّ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ، وَلَمْ يُؤْتَهَا نَبِيٌّ كَانَ قَبْلِي. قال علي عليه السلام: فَمَا بَتْ لَيْلَةً قَطُّ مُنْذُ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حَتَّى أَقْرَأَهَا^(٤)، فَإِنْ مَا ذَكَرَهُ عليه السلام عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مِنَ الْإِخْبَارِ بِأَنَّهُ قَدْ أُعْطِيَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ، وَإِنْ كَانَ لَا يَكْشِفُ عَنْ تَحْدِيدِ آيَةِ الْكُرْسِيِّ وَيَكْشِفُ عَنْ عِدَدِ آيَاتِهَا، إِلَّا أَنَّ مَا جَاءَ فِي مَطْلَعِ كَلَامِهِ مِنْ بَيَانِ مَا يَقْرَأُ وَأَنَّهُ يَنْتَهِي عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ كَاشَفَ عَنْ

(١) مهذب الأحكام: ٣: ٣٧٣.

(٢) كشف اللثام: ٢: ١٩٨.

(٣) ثواب الأعمال: ١٠٤.

(٤) الأمالي للطوسي: ٥٠٨، الحديث ١١٩٢.

تحديدتها بالآية .

نعم ، قد يقال بأنه ورد تحديدها بالآيات الثلاث وأنه يطلق عليهن جميعاً آية الكرسي ، استناداً لما ورد في بيان كيفية صلاة المباهلة ، عن الصادق عليه السلام أنه قال : « مَنْ صَلَّى فِي هَذَا الْيَوْمِ - يَعْنِي الرَّابِعَ وَالْعِشْرِينَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ - رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ الزَّوَالِ يَنْصَفُ سَاعَةً ، شُكْرًا لِلَّهِ عَلَى مَا مَنَّ بِهِ عَلَيْهِ وَخَصَّهُ بِهِ ، يقرأ في كُلِّ رَكَعَةٍ أَمَّ الْكِتَابِ مَرَّةً وَاحِدَةً وَعَشْرَ مَرَّاتٍ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَعَشْرَ مَرَّاتٍ آيَةَ الْكُرْسِيِّ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ وَعَشْرَ مَرَّاتٍ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ عَدَلَتْ عِنْدَ اللَّهِ مِائَةَ أَلْفِ حَجَّةٍ ، وَمِائَةَ أَلْفِ عُمْرَةٍ ، وَلَمْ يَسْأَلِ اللَّهُ حَاجَةً مِنْ حَوَائِجِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا قَضَاهَا لَهُ ، كَائِنَةً مَا كَانَتْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ »^(١) .

ولا يخفى ما فيه ، فإن قوله عليه السلام : « وَعَشْرَ مَرَّاتٍ آيَةَ الْكُرْسِيِّ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ » لا يعني أنها ثلاث آيات ، بل هو ظاهر في كونها آية واحدة ، إلا أن المطلوب القراءة إلى نهاية الآية الثالثة ، لا أنها تنتهي عندها ، فتأمل .

وبعبارة ثانية : إن الصادر منه عليه السلام تحديد لما يقرأ في الصلاة المذكورة ، وليس بياناً لآية الكرسي وأنها تبدأ من هنا وتنتهي هناك ، وعليه لا ربط للخبر المذكور بالمدعى .

وقد يتمسك لإثبات أنها ثلاث آيات تنتهي عند قوله تعالى : ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ، بما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام ، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَحْلِفُ مُجْتَهِداً أَنْ مَنْ قَرَأَهَا قَبْلَ زَوَالِ الشَّمْسِ سَبْعِينَ مَرَّةً ، فَوَافَقَ تَكْمِلَةَ سَبْعِينَ زَوَالِهَا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ ، فَإِنْ مَاتَ فِي عَامِهِ ذَلِكَ مَاتَ مَغْفُوراً غَيْرَ مُحَاسَبٍ : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ١٧٢ ، الباب ٤٨ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، الحديث ١ .

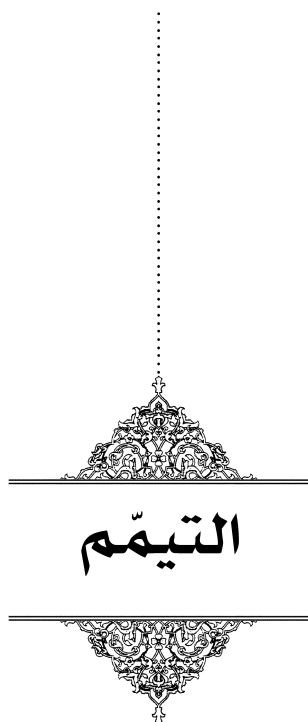
وَلَا نَوْمٌ ﴿١﴾، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ ﴿١﴾،
 ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ ﴿٢﴾، ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا
 بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ
 كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ
 -إِلَى قَوْلِهِ :- هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ﴿٣﴾، فقد تَضَمَّنَتِ النَّصُّ عَلَى أَنَّهَا ثَلَاثُ آيَاتٍ فَيُثَبَّتُ
 الْمَطْلُوبُ .

وهو ممنوع ؛ لأنَّ المذكور ليس آية الكرسي وما بعدها ، بل هو كلام مختلف
 تماماً ، ولذا عبَّر بعضهم بأن تقرأ تارة على التنزيل ، وهو يشير إلى ما جاء في القرآن
 الكريم ، وتقرأ على طريقة التأويل إشارة إلى هذا الخبر . وهذا يعني أنَّ المذكور ليس
 آية الكرسي ، فلا يصلح الاستناد للخبر المذكور في إثبات المدعى .

(١) طه ٢٠ : ٦ .

(٢) الجن ٧٢ : ٢٦ .

(٣) مستدرک الوسائل : ٦ : ١١٦ ، الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ١٧ .



التيمم

التيمّم

تنقسم الطهارة إلى قسمين :

الأول : طهارة مائية .

الثاني : طهارة ترابيّة .

ويسمّى الأول بالطهارة الاختيارية ، أمّا الثاني ، فيسمّى بالطهارة الاضطرارية ، ويقصد من الطهارة الترابيّة الاضطرارية ، التيمّم .

وهو في اللغة : القصد ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾^(١) أي : ولا تقصدوا الرديء من المال تنفقون منه .

والظاهر أنّه لم ينقل بمعناه اللغويّ في الشرع ، بل استعمل في معناه المتبادر إلى الذهن حين إطلاقه لدى المتشرّعة ، وهو قصد الصعيد ، بمباشرتّه بوجه خاصّ فهو مستعمل في معناه اللغويّ في الآية المباركة ، وهي قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢) أي : اقصدوا ، فما في المدارك والحدائق والجواهر من النقل من اللغة إلى الشرع ، وهو الضرب على الأرض والمسح بالوجه اليدين^(٣) ، غير تامّ . والعجيب من صاحب المدارك رحمته ، فإنّه مع قوله بوقوع النقل كما سمعت ، إلّا أنّه استشهد بالآية الشريفة ، وهي قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ .

وهو ثابت المشروعيّة من الكتاب السنّة وإجماع المسلمين ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسَاسَ لِّلنِّسَاءِ

(١) البقرة : ٢ : ٢٦٧ .

(٢) النساء : ٤ : ٤٣ . المائدة : ٥ : ٦ .

(٣) مدارك الأحكام : ٢ : ١٧٥ . الحدائق الناضرة : ٤ : ٢٤٣ . جواهر الكلام : ٥ : ٧٣ .

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴿١﴾

وقد وقعت الآية المباركة مورداً للإشكال جرأ ورود أمور أربعة فيها معطوفة على بعضها البعض بـ (أو) والتي تقتضي استقلالية كل واحد منها في السببية عن الآخر ، مع أنَّ سببية أحد الأولين مشروطة بأحد الآخرين .

وتقرير الإشكال ببيان آخر : لقد اشتملت الآية الشريفة على أمور أربعة : المرض ، السفر ، المجيء من الغائط ، ملامسة النساء . وقد عطف بعضها على بعض بحرف (أو) ، وظاهره أنَّ المرض والسفر مثل الآخرين ، سببان مستقلان لوجوب التيمم عند عدم وجدان الماء ، وهما ليسا كذلك ، وإنما يجبان إذا كان معهما شيء من الحدث الأصغر ، أو الحدث الأكبر .

وهناك وجوه في الإجابة عن الإشكال المذكور :

أحدها : ما هو المشهور بين الأعلام ، من أن (أو) في الآية الشريفة بمعنى الواو ، نظير قوله تعالى : ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾^(٢) ، فإنها هنا بمعنى الواو ، فيكون المقصود من الآية : مائة ألف ويزيدون .

ثانيها : إنَّ المراد بالقيام في الآية المباركة هو القيام من النوم ، كما ورد ذلك في النص ، ففي موثق ابن بكير : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(٣) ، ما يعني بذلك ؟ قال : إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ^(٤) . وعليه يكون المقصود من قوله تعالى : ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا﴾^(٥) في صورة الاحتلام ، ويكون السفر والمرض

(١) النساء ٤ : ٤٣ . المائدة ٥ : ٦ .

(٢) الصافات ٣٧ : ١٤٧ .

(٣) المائدة ٥ : ٦ .

(٤) وسائل الشيعة : ١ : ٢٥٣ ، الباب ٣ من أبواب نوافض الوضوء ، الحديث ٧ .

(٥) المائدة ٥ : ٦ .

متعلّقين به . وإطلاق المرض من جهة غلبة الضرر باستعمال الماء ، وإطلاق السفر من جهة غلبة فقد بذل الماء ، والجميع متعلّق بحدث النوم ، فيصح عطف المجيء من الغائط والملازمة عليه .

وهذا التوجيه يقبل في آية سورة المائدة ، إلا أنّه ليس كذلك بالنسبة لآية سورة النساء . نعم ، لو قيل أنّ المراد من السكر فيها هو سكر النوم ، ومع كونه كذلك أيضاً لا يكفي ؛ إذ ليس فيها القيام من النوم ، إلا أن نقول بحمله على ذلك ، وتفصيل ذلك أكثر ليكون في مستوى أعلى .

ثالثها: إنّ المخاطب في الآيتين - أعني آية سورة النساء وآية سورة المائدة - هو المحدث قطعاً ؛ لأنّهما في مقام تشريع الطهارة ، بقريئة ذكر الحدث الأكبر ، وقوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ إشارة إلى الحدث الحاصل من القيام من النوم . وعليه تكون الآية جامعة للحدث النومي والحدث الخارج من أحد السبيلين ، وحدث الجنابة .

رابعها: إنّ الإشكال المذكور قائم على أن يكون قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾ راجع إلى الجملة الأخيرة ، وهي قوله تعالى : ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ ﴾ ، وأمّا إذا أرجعناه إلى جميع الأمور الأربعة المذكورة في الآية كما هو الظاهر لمكان العطف بـ (أو) ، وليعلم أنّ قوله : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾ في الآية يراد منه الأعمّ من عدم الوجدان ، أو العجز عن الاستعمال بقريئة قوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا ﴾ ؛ إذ هو متوجّه لمن كان قادراً مستطيعاً .

ويدلّ على مشروعيّته من السنّة نصوص كثيرة ، منها صحيحة محمد بن مسلم^(١) ، وأمّا ثبوت مشروعيّة من الإجماع ، فالأئمّة المسلمون متفقون على مشروعيّة العمل على وفقه في الموارد التي لا يمكنه إتيان الماء .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٥ ، الباب ٩ من أبواب التيمّم ، الحديث ٩ .

كيفية التيمم

قوله ١: «أما لزوم الضرب وعدم الاكتفاء بالوضع، فهو المعروف. بتقريب... إلخ».

يعتبر في تحقق التيمم أن يكون بضرب الكفين على الأرض، وهذا يعني عدم كفاية مجرد وضعهما عليها. وهذا هو المشهور، وخالف في ذلك المحقق الحلّي في الشرائع، والعلامة في القواعد، والشهيد في الذكرى والدروس، والمحقق الثاني في جامع المقاصد، والمقدس الأردبيلي رحمتهما الله (١).

ومنشأ الاختلاف بين الأعلام يعود لاختلاف النصوص، حيث ورد في جملة منها الأمر بالضرب، كصحيح زرارة الذي ذكره في المتن (٢). وورد في جملة أخرى الاكتفاء بمطلق الوضع كصحيح زرارة الآخر المذكور في المتن (٣).

ولا يذهب عليك وجود فرق بين الوضع والضرب، فإنّ الوضع عبارة عن المماسّة بغير دفع واعتماد، أما الضرب فهو عبارة عن المماسّة مع الدفع والاعتماد. ولا تخرج النسبة بينهما عن أن تكون نسبة التباين، أو نسبة العموم المطلق، فإن كانت النسبة بينهما نسبة التباين، فسوف يكون الحكم بالوضع؛ لأنّه القدر المشترك الجامع بين الأمرين؛ لكون الجمع بين الطائفتين يقتضي التخيير، أمّا لو كانت النسبة هي العموم مطلقاً، وكان الضرب أخصّ مفهوماً من الوضع، فالالتزام بالأوّل متعيّن، وهو الضرب من باب حمل المطلق على المقيّد؛ لكونه نوعاً من أنواع الجمع العرفي. ثمّ إنّّه لو حكم بالأوّل منهما، فسوف يحكم بكون الضرب مستحبّاً عملاً

(١) شرائع الإسلام: ١: ٣٩. قواعد الأحكام: ١: ٢٣٨. ذكرى الشيعة: ٢: ٣٦٠. الدروس

الشرعية: ١: ١٣٢. جامع المقاصد: ١: ٤٩٠. مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٢٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٥٩، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٣٦٠، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

بالتائفتين وجمعاً بينهما بحمل المطلق على المقيّد .

وقد عالج بعض الأعظم رحمته المعارضة بينهما بأن النسبة بين الطائفتين نسبة المطلق والمقيّد ؛ لأنّ الضرب فرد من أفراد الوضع ؛ إذ أنّ الضرب عبارة عن وضع لكنّه بشدّة ، فيقيّد الإطلاق الدالّ على الوضع مطلقاً ، سواء كان بشدّة - وهو ما يعبر عنه بالضرب ، أم كان وضعاً بلين - بكون المطلوب هو خصوص الوضع بشدّة ^(١) .

وأورد عليه المصنّف : بأنّ مفهومي الضرب والوضع متباينان ، وليست النسبة بينهما العموم المطلق ؛ ذلك لأنّ الوضع عبارة عن المماسّة بغير دفع واعتماد ، والضرب عبارة عن المماسّة مع الدفع والاعتماد ، وعندها يكون المكلف مخيراً بين الضرب والوضع ، فيلتزم بعدم اعتبار الضرب .

قوله ٢ : « وأما أنّه بالباطن بالرغم من أنّ ضرب اليد يصدق بضرب ... إلخ » .

يعتبر في الضرب أن يكون بباطن الكفّين ، فلا يكفي كونه بظاهرهما حال الاختيار ، مع أنّه يصدق عنوان الضرب بالظاهر كما يصدق بالباطن ، وهو محلّ وفاق بين الأعلام ، فلم يعرف مخالف في ذلك بينهم . ويشهد لما ذكرنا أمور :

الأوّل : إنّ الضرب بالباطن هو الفرد المتعارف ، ومن المعلوم أنّ الدليل لا يحمل على ما يكون فرداً نادراً ، بل يحمل على ما هو المتعارف .

الثاني : خلوّ الأخبار البيانيّة عن الإشارة لجوازه مع أنّها في مقام البيان من جميع الجهات .

وهذان الأمران يوجبان تقييد ما يظهر من قوله تعالى : ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ ، فإنّ مقتضى الإطلاق هو كفاية الضرب مطلقاً ، سواء كان بالظاهر

(١) تنقيح العروة الوثقى : ١٠ : ١٢٢ .

أم بالباطن ، فيقيّدان بالوجهين المذكورين . هذا كله لو لم نقل بثبوت تبادل في البين يمنع من انعقاد إطلاق للآية الشريفة .

قوله ٣: «وأما أنه يلزم الضرب بكلتا اليدين دون الواحدة، فالتعبير بالكفين... إلخ» .

المشهور بين الأعلام (رضي الله عنهم) أنه يعتبر أن يكون الضرب بكلتا اليدين ، ولا يكفي كونه بواحدة منهما دون الأخرى ، وقد ذكر صاحب الجواهر رحمته الله أن هذا الحكم عليه الإجماع بقسميه : محصلاً ومنقولاً^(١) . وتدلّ عليه النصوص المتواترة المتضمنة للأمر بالضرب بكلتا اليدين ، فلاحظ صحيح زرارة الثاني المذكور في المتن^(٢) . وخالف في ذلك المقدّس الأردبيلي رحمته الله فحكم بإجزاء ضربة يد واحدة^(٣) ، وتمسك له بصحيح زرارة الأول في المتن^(٤) .

وأجاب عنه المصنّف بأنّ اليد الواردة في الصحيحة لا يراد منها اليد الواحدة ، وإنّما يراد منها الإشارة إلى الجنس الذي يصدق على القليل والكثير .

ثمّ إنّه هل يعتبر أن يكون الضرب دفعة واحدة ، كما التزم بذلك الفقيه صاحب الحقائق رحمته الله ناسباً إياه إلى ظاهر الأخبار وكلام الأصحاب ، بل عن المدارك إجماع الأصحاب على شرطيته^(٥) ، أم يكفي الضرب بهما على التعاقب ؟

وجهان ، يستفاد الأوّل من صحيحة زرارة الثانية التي تضمّنت تعليم التيمّم^(٦) ،

(١) جواهر الكلام : ٥ : ٧٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٠ ، الباب ١١ من أبواب التيمّم ، الحديث ٧ .

(٣) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ٢٢٩ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٩ ، الباب ١١ من أبواب التيمّم ، الحديث ٣ .

(٥) الحقائق الناضرة : ٤ : ٣٣٠ . مدارك الأحكام : ٢ : ٢١٧ .

(٦) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٠ ، الباب ١١ من أبواب التيمّم ، الحديث ٥ .

وقد اشتملت على وضعه ﷺ يديه دفعة واحدة ، فلو كان وضعهما على نحو التدريج جائزاً ؛ لنبه زرارة عليه لأنه ممّا يلفت الانتباه .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّه لم يحرز أنّ فعله ﷺ كان على نحو الإلزام ؛ لأنّ من المحتمل أنّه ﷺ فعل ذلك لكونه الفرد الأفضل ، فاختره لأجل ذلك لا أنّه واجب بهذه الكيفيّة .

قوله ٤ : « وأما المسح بالكيفيّة المذكورة ، فقد وقع محلّ اختلاف بين الفقهاء ، فالمنسوب إلى ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في حدّ الممسوح ، فقد نسب إلى عليّ بن بابويه والد الصدوق رحمه الله اعتبار استيعاب الوجه بأكمله في المسح^(١) ، وقال الصدوق رحمه الله بكفاية مسح الجبينين مع زيادة الحاجبين^(٢) ، وفي الحقائق نسب إلى المشهور الاكتفاء بمسح الجبهة خاصّة^(٣) . ولكن في غيره المشهور هو مسح الجبهة والجبين ، وعن المحقّق الحلّي في كتابه المعتبر التخيير بين مسح الوجه كاملاً وبين مسح بعضه^(٤) ، وقد استقرّبه في كشف الرموز^(٥) ، وقال عنه في المدارك أنّه حسن^(٦) .

وبالجملة : الأقوال في المقام أربعة :

الأوّل : ما هو المنسوب إلى الشيخ عليّ بن بابويه رحمه الله في رسالته ، اختياره ، من لزوم استيعاب الوجه بأكمله .

(١) فقه الرضا : ٣٧ .

(٢) الهداية : ٨٨ .

(٣) الحقائق الناضرة : ٤ : ٣٤٢ .

(٤) المعتبر : ١ : ٣٨٥ .

(٥) كشف الرموز : ١ : ١٠١ .

(٦) مدارك الأحكام : ٢ : ٢٢٢ .

الثاني: ما قاله الصدوق عليه السلام في الهداية من كفاية الاقتصار على الجبينين مع زيادة الحاجبين .

الثالث: المنسوب للمشهور كما في الحدائق ، من اعتبار مسح الجبهة خاصة .

الرابع: ما عن المحقق في المعتبر من التخيير بين مسح الوجه ومسح بعضه ، وقد استقره صاحب كشف الرموز ، واستحسنه في المدارك .

ومنشأ الاختلاف يرجع إلى اختلاف الروايات ، فالقول الأول يشهد له جملة من النصوص البيانية ، قولاً وفعلاً ، وقد تضمنت ما هو معتبر سنداً ، فلاحظ صحيحة الكاهلي المذكورة في المتن ^(١) .

ويشهد للثاني - وهو كفاية مسح الجبين - صحيحة زرارة المذكورة في المتن ^(٢) . ولكن في المقام ما يصلح للقرينة لصرف ظاهر الصحيح الأول في إرادة الوجه بأكمله ، وذلك أمور :

١ - الإجماع على عدم وجوب استيعاب مسح الوجه ، وخلاف علي بن بابويه غير ضائر بعدما كان معلوم النسب .

٢ - إن وجود الباء في الآية الشريفة دال على أن المراد هو البعض وليس الكل ، وهذا يجعل الصحيح مخالفاً للكتاب ، وطريقة التوفيق هو التصرف في ظهوره بحمله على البعض لا الكل .

٣ - النصوص التي حكى تيمم الرسول صلى الله عليه وآله وأنه مسح جبينيه وجبهته ، وهي في مقام بيان كيفية التيمم ، فلو كان المطلوب هو استيعاب الوجه بأكمله لأشار له صلى الله عليه وآله . ومع عدم تمامية ما يصلح لاستيعاب مسح الوجه بأكمله يتضح عدم صحة القول

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٨ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٨ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٣ .

بالتخير بين مسح تمام الوجه أو بعضه .

وأما القول بكفاية مسح الجبهة فقط ، فلم يرد عليه دليل أصلاً ، وعليه يصعب القول به والعمل على وفقه . نعم ، لما قام الإجماع ، بل التسالم ، على لزوم مسحها ، فلا بد من ذلك .

وأما مسح الجبينين ، فقد دلت عليه الصحيحة ، ويمكن أن يقال بأن المراد من الجبينين فيها الجبهة ، فتأمل .

هذا ، وقد ذكر بعض الأعظم رحمته وجهاً للجمع بين النصوص والاستدلال لمقالة المشهور ، قال : إن الأخبار التي وردت في مسح الجبين أو الجبينين ، إنما وردت لبيان حد الوجه الذي يجب مسحه عرضاً ؛ لأن الوجه لا يجب مسحه بحسب الطول بالتمام لصحيفة زرارة الدالة على أن المقدار الذي يجب غسله في الوضوء ليس بالازم المسح في التيمم ، وإنما اللازم في مسح التيمم هو مسح بعض الوجه . هذا بحسب الطول .

وأما بحسب العرض ، فتدلنا روايات الجبين والجبينين على أن الوجه الواجب غسله بحسب العرض في الوضوء يجب أن يمسح في التيمم ، وبهذا يظهر أن المقدار الممسوح في التيمم هو الجبينان ، والمقدار المتوسط بينهما أيضاً ؛ إذ لولاه لا يصدق الوجه ، ولكي يصدق الوجه تحقيقاً لا بد من إدخال ما بين الجبينين في الممسوح ، ومقتضى الجمع بين الطائفتين ، ويكون المقدار الممسوح هو الوجه والجبينان^(١) .

قوله ٥ : « وأما التحديد بكون المسح من قصاص الشعر إلى طرف الأنف والحاجبين ... إلخ » .

(١) التنقيح في شرح العروة : ١٠ : ١٣٦ .

اتضح من خلال نقل كلام بعض الأعظم عليه السلام أنه لا يمكن تحقق المسح إلا بذلك ، ويبقى الحاجبان ، فهل يعتبر مسحهما أيضاً ، أم لا ؟

وجهان ، قد يقال بالأول مستدلاً له بما يلي :

- ١ - عدم انفكاك مسحهما عن مسح الجبهة والجبينين غالباً فتنزل الأدلة عليه .
ويجاب عنه : بأن عدم الانفكاك على فرض القبول به لا يوجب الوجوب ، وإلا لأشير إليه في خبر من النصوص الواردة لبيان كفيته ، خصوصاً وأنها في مقام البيان لهذا الموضوع العام البلوى .
- ويدفعه : إن عدم الانفكاك دال على الملازمة ما يوجب دخولهما في لزوم المسح ، وعدم الإشارة إلى ذلك مبنية على وجود هذه الملازمة ، فاستغني بها عن التنبيه عليه .

- ٢ - ما عن الصدوق عليه السلام من أن هناك رواية دالة على لزوم مسحهما .
وفيه : بأنه لم يظفر بالرواية المذكورة في شيء من الكتب المعتبرة . نعم ، في **الفقه الرضوي** جاء : « وروي أنه يمسح الرجل على جبينيه وحاجبيه ^(١) » ، وهو قاصر عن إفادة الوجوب بعد التسليم بكونه كلام الإمام الرضا عليه السلام .

٣ - التمسك بقاعدة الاحتياط .

- وفيه : إن المورد من صغريات جريان البراءة والتأمين ، وليس الاحتياط . نعم ، إذا لم يتم الدليل الأول ، فيجب مسحهما من باب المقدمة العلمية .
- وعن بعض الأساتذة (حفظه الله) البناء على لزوم مسحهما استناداً للإجماعات المدعاة على وجوب المسح من القصاص إلى طرف الأنف الأعلى ، وهو ممنوع ؛ لأنها من الإجماعات المدركة ، أو محتملة المدرك ، وهذا يمنع من صحة الاستناد

(١) فقه الرضا : ٩٠ .

إليها . نعم ، لو كان نظره (دام ظلّه) إلى كاشفيتها عن وجود ارتكاز متشرعيّ ، كان ما ذكره موجبا للفتوى وليس الاحتياط .

وقد يقال بالثاني ، وهو عدم لزوم مسحهما ، ويستند في ذلك إلى أنّ النصوص لمّا كانت واردة في مقام البيان وقد سكّنت عن بيان ذلك ، فيستفاد عدم لزوم مسحهما . نعم ، لمّا كان مسح الجبين عادة لا يتحقّق دون مسح الحاجبين للجزم بحصول مسحهما ، فيجب مسحهما حينئذٍ من باب المقدّمة العلميّة لإحراز الواقع المجهول .

قوله ٦: «وأما مسح اليدين بالشكل المذكور، فلصحيحتي زرارة والكاھلي المتقدّمتين» .

مما يعتبر في تحقّق التيمّم أن يكون مسح تمام ظاهر الكفّ اليمنى بباطن اليد اليسرى ، ثمّ مسح تمام ظاهر اليسرى بباطن اليد اليمنى ، وهذا هو المعروف بين الأعلام ، وخالف في ذلك الصدوق ووالده ، فقالا بلزوم المسح من المرفقين إلى رؤوس الأصابع^(١) .

وفي الفقيه فصل الصدوق ﷺ بين ما إذا كان التيمّم للوضوء أو للغسل ، فلو كان للثاني عن الجنابة فاعتبر كون المسح للكفّين من فوق الزند قليلاً إلى رؤوس الأصابع^(٢) . وفي الحقائق نسب إلى ابن إدريس نقله عن الأصحاب القول بوجوب المسح على اليدين من أصول الأصابع إلى رؤوسها^(٣) . وعليه تكون الأقوال في المسألة أربعة :

الأوّل : المشهور بين الأعلام وهو ما ذكره المصنّف ، بل عن الانتصار والغنية

(١) فقه الرضا : ٨٨ . المقنع : ٢٦ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ١٠٢ ، الهامش .

(٣) الحقائق الناضرة : ٤ : ٣٤٩ . السرائر : ١ : ١٣٧ .

والناصریات دعوى الإجماع عليه^(١)، ونسبه الصدوق عليه السلام في الأمالي إلى دين الإمامية^(٢).

الثاني: ما عن علي بن بابويه، وهو وجوب مسح الذراعين، وبذلك قال ولده أيضاً.

الثالث: ما عن الصدوق عليه السلام في كتابه الفقيه، من وجوب مسح شيء زائد على الزند، بحيث يكون المسح من فوق الزند قليلاً.

الرابع: ما عن قوم من أصحابنا، كما ذكر ذلك في السرائر، من أن المسح يكون من أصول الأصابع.

ويدل على مذهب المشهور صحيحة زرارة، وكذا صحيحة الكاهلي المذكورتان في المتن^(٣). **بتقريب:** إن معنى الكف الوارد فيهما هو الزند إلى أطراف الأصابع، على أن هناك قرينة مساعدة مسحه عليه السلام اليسرى على اليمنى، والعكس، وهذا لا يتصور إلا بما قلناه في كون المسح من الزند إلى أطراف الأصابع.

واستدل للقول الثاني بنصوص منها صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم؟ فضرب بكفيه الأرض، ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع، واحدة على ظهرها، وواحدة على بطنها، ثم ضرب بيمينه الأرض، ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه، ثم قال: هَذَا التَّيْمُمُ عَلَى مَا كَانَ فِيهِ الْغُسْلُ، وَفِي الْوُضُوءِ الْوَجْهَ وَالْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، وَأَلْقَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مَسْحَ الرَّأْسِ وَالْقَدَمَيْنِ، فَلَا يَوْمَمُ بِالصَّعِيدِ»^(٤).

(١) الانتصار: ١٢٥، المسألة ٢٤. غنية النزوع: ٦٣. الناصريات: ١٥٠، المسألة ٤٦.

(٢) الأمالي للصدوق: ٧٤٤، ضمن الحديث ١٠٠٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ١، ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ٣: ٣٦٢، الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

وقد حمل هذا الصحيح وغيره من النصوص الأخرى^(١) على التقيّة.

واستدلّ للقول الثالث بصحيح داود بن النعمان ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم ؟ قال : إِنَّ عَمَّاراً أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَتَمَعَّكَ كَمَا تَتَمَعُّكَ الدَّابَّةُ ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله : يَا عَمَّارُ ، تَمَعَّكَتْ كَمَا تَتَمَعُّكَ الدَّابَّةُ فَقُلْتُ لَهُ : كَيْفَ التَّيْمُّ ، فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ ، ثُمَّ رَفَعَهَا فَمَسَحَ وَجْهَهُ ، ثُمَّ مَسَحَ فَوْقَ الْكَفِّ قَلِيلاً »^(٢) ، وهو صريح في المطلوب .

ويمنع من العمل على وفقه ، معارضته بصحيح زرارة المتقدم ، وبأخبار الكف أيضاً ، كما أنه يمكن أن يجمع بينه وبين النصوص السابقة الدالة على المشهور ، بأن ما جاء فيه مأخوذ بنحو المقدمة العلميّة ، فتأمل .

وقد يعالج بوجود محذوف فيه مقدّر ، وأن كلمة « قَلِيلاً » وصف لذلك المصدر المحذوف ، وتقديره مسحاً قليلاً .

واستدلّ للأخير بمرسلة حملاذ بن عيسى ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه سئل عن التيمم ؟ فتلا هذه الآية : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾^(٣) ، وقال : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾^(٤) . قال : فَاَمْسَحْ عَلَى كَفَيْكَ مِنْ حَيْثُ مَوْضِعِ الْقَطْعِ ، وقال : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً ﴾^(٥) ، وهي واضحة الدلالة لأنه عليه السلام قد حدّد موضع المسح بما يقطع ، ويكون القطع

(١) موثقة سماعة : ٣ : ٣٦٥ ، الباب ١٣ من أبواب التيمم ، الحديث ٣ . صحيح ليث المرادي :

٣ : ٣٦١ ، الباب ١٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٥٩ ، الباب ١١ من أبواب التيمم ، الحديث ٤ .

(٣) المائدة ٥ : ٣٨ .

(٤) مريم ١٩ : ٦٤ .

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٥ ، الباب ١٣ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ .

من الأصول ، فيكون المسح كذلك .

ولا يضرّ الإرسال فيها ، بناء على القبول بكبرى أصحاب الإجماع على تفسير المشهور للعبارة الصادرة من الكشي .

وقد يحكم بدلالة الآية على أنّ ما يمسخ هو ما يقطع ، إلا أن من المحتمل جداً أنّها صادرة في مقام الاحتجاج على الجمهور ، وبالتالي يكون التحديد للممسوح بالمقطوع عنده ، لا المقطوع عندنا ، فتأمل .

والحاصل : إنّ النصوص المستند إليها لبيان الأقوال الأخر غير قول المشهور ، لا بدّ من التصرف في ظهورها بما يناسب ومقالة المشهور ، أو يشكّك في توفر أصالة الجهة فيها .

قوله ٧: «وأما كفاية الضربة الواحدة، ففيه خلاف. فقليل بذلك، وقيل باعتبار التعدّد، وقيل... إلخ» .

المشهور بين الأصحاب أنّه إذا كان التيمّم بدلاً عن الوضوء فضربة واحدة تكفي ، أمّا لو كان بدلاً عن الغسل فلا بدّ من ضربتين : إحداهما للوجه والأخرى لليدين . وخالف المفيد فقال بعدم الفرق بين الوضوء والغسل ، والكيفية فيهما واحدة وهي ضربتان^(١) ، وعن المفيد في الغريّة والقديمين ، وابن زهرة والكليني وابن البرّاج والمحقّق في **المعتبر** أنّه ضربة واحدة في كليهما^(٢) . وقال عليّ بن بابويه باعتبار ثلاث ضربات في كليهما^(٣) .

(١) نقل عنه في جواهر الكلام : ٥ : ٢٠٧ . مدارك الأحكام : ٢ : ٢٢٩ .

(٢) نقل عن الرسالة الغرية للمفيد ، وابن الجنيد وابن أبي عقيل في مختلف الشيعة : ١ : ٤٣١ ، وذكرى الشيعة : ٢ : ٢٦٠ ، وغنية النزوع : ٦٣ ، والكافي : ٣ : ٦٢ ، الحديث ١ ، ٤ ، وفي المذهب : «ضربة للوضوء واثنان للغسل» ، والمعتبر : ١ : ٣٨٨ .

(٣) نقل عنه في ذكرى الشيعة : ٢ : ٢٦٠ .

ووفقاً لما تقدّم ، فالأقوال في المسألة أربعة :

أحدها : ما اختاره جماعة من القدماء والمتأخرين ، منهم الكليني والمرتضى ، والمفيد ، والقديمين ، وابنا البرّاج وزهرة ، والمحقّق ، وغيرهم ، من كفاية ضربة واحدة بدلاً عن الوضوء والغسل .

ثانيها : البناء على لزوم ضربتين ، سواء كان التيمّم بدلاً عن الوضوء أم التيمّم بدلاً عن الغسل ، هو قول المفيد وجماعة من القدماء .

ثالثها : ما اختاره المشهور من التفصيل بين الوضوء ، فيكون التيمّم بدلاً عنه بضربة ، والغسل فيكون التيمّم بضربتين .

الرابع : القول بلزوم ثلاث ضربات ، وهو مختار عليّ بن بابويه ، وقد نسبه المحقّق في **المعتبر** لجماعة منّا .

ومقتضى الإطلاق في النصوص عدم الفرق بين الغسل والوضوء ، لكن بعضها تضمّن ضربة واحدة ، وبعضها تضمّن الضربتين ، وبعضها الثلاث .

نعم ، هناك ما ربّما يظهر منه التفصيل بين الوضوء والجنازة ، فواحدة في الأوّل واثنان في الثاني .

ويستدلّ للقول بالمشهور ، وهو التفصيل بين الوضوء والغسل ، فضربة للوضوء وضربة للغسل ، بالنصوص :

منها : صحيح زرارة ، قال : « قلت له : كيف التيمّم ؟ قال : هُوَ ضَرْبٌ وَاحِدٌ لِلْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ ، تَضْرِبُ بِيَدَيْكَ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ تَنْفُضُهُمَا ، نَفْضَةً لِلْوَجْهِ ، وَمَرَّةً لِلْيَدَيْنِ ، وَمَتَى أَصَبْتَ الْمَاءَ فَعَلَيْكَ الْغُسْلُ إِنْ كُنْتَ جُنْبًا ، وَالْوُضُوءُ إِنْ لَمْ تَكُنْ جُنْبًا »^(١) .

ويقوم الاستدلال بها على أن تكون الواو في قوله : « وَالْغُسْلُ » للاستئناف وليست

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦١ و ٣٦٢ ، الباب ١٢ من أبواب التيمّم ، الحديث ٤ .

للعطف ، وقد ذكر عليه السلام أن الوظيفة فيه ضرب اليدين مرتين ، فيكون دالاً على التفصيل بين ما كان عوضاً عن الغسل ، وما كان بدلاً عن الوضوء .

وما ذكر في تقريب دلالة الصحيح هو أحد المحتملين فيه ؛ إذ يحتمل أيضاً أن تكون الواو فيه للعطف وليست للاستئناف ، وهذا يمنع دلالاته على المطلوب ، فتأمل .

وقد يتمسك لاعتبار التعدد في كليهما ، بصحيح إسماعيل بن همام الكندي المذكور في المتن^(١) ، فإنها صريحة في الدلالة على اعتبار التعدد ، إلا أنه بمقتضى النصوص الدالة على كفاية الضربة الواحدة فيهما من دون فرق ، يحتمل على الاستحباب .

وقد قرّب المصنّف (زيد في توفيقه) مختاره - وهو القول الأول - بأن المستفاد من صحيحة زرارة وصحيحة الكاهلي المتقدمتين هو ذلك ؛ لأن الإمام عليه السلام في مقام بيان كيفية الطريقة الصحيحة للتيّم ، وقد تضمّنتا ضربه عليه السلام مرة واحدة على الأرض للوجه وللكتفين من دون تفصيل بين كون ذلك للوضوء أو للغسل ، وهذا يدلّ على عدم اعتبار أكثر من ذلك .

قوله ٨: «وأما صحّة التيمّم بمطلق وجه الأرض ، ففيه خلاف ، فقل بذلك ، وقيل بعدم صحّته إلا... إلخ» .

وقع الخلاف بين الأعلام في ما يجوز به التيمّم ، على قولين :
الأول : جواز التيمّم بكلّ ممّا وقع عليه اسم الأرض ، سواء كان تراباً أم حجراً أو حصى ، أم غير ذلك .

وقد قال به ابن الجنيد والسيد المرتضى في المصباح ، والشيخ ، واختاره

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦١ ، الباب ١٢ من أبواب التيمّم ، الحديث ٣ .

المحقق والعلامة ، وهو المشهور بين المتأخرين^(١) .

الثاني : عدم الاجتزاء في التيمم إلا بخصوص التراب الخالص الصافي من مخالطة ما لا يقع عليه اسم الأرض ، وهو مختار المرتضى في شرح الرسالة ، كما أنه منقول عن أبي الصلاح ، ويظهر من المفيد أيضاً^(٢) .

وقد يضاف قول ثالث ، وهو ما نقل عن ابن أبي عقيل من تجويزه التيمم بالأرض ، وبكل ما كان من جنسها ، كالكلح والزرنيخ ، وما شابه ذلك^(٣) .

وقد استدل المصنف للأول بأمرين :

الأول : الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤) ، فإنَّ الصعيد وإن قال بعض اللغويين أنه خصوص التراب ، إلا أنَّ المعروف بينهم - كما عن الخليل والزجاج ، ونقله ثعلب عن ابن الأعرابي - أنه مطلق وجه الأرض^(٥) . ويؤيد ذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿فَتَصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾^(٦) ، أي أرضاً ملساء يزلق عليها باستئصال نباتها وشجرها . وقوله ﷺ : «يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةً عُرَاةً عَلَى صَعِيدٍ وَاحِدٍ»^(٧) ، أي على أرض واحدة .

(١) نقل عن ابن الجنيد والمرتضى في النهاية للطوسي : ٤٩ . الخلاف : ١ : ١٣٤ ، مسألة ٧٧ .
المعتبر : ١ : ٣٧٢ . تبصرة المتعلمين : ٣٢ . تحرير الأحكام : ١ : ١٤٤ . قواعد الأحكام : ١ : ٢٣٧ .

(٢) نقله عن شرح الرسالة في المعتبر : ١ : ٣٧٢ ، وكذا عن أبي الصلاح والمفيد ، الكافي في الفقه : ١٣٦ . المسائل الصاغانية : ١١٦ .

(٣) نقل عن ابن أبي عقيل في المعتبر : ١ : ٣٧٢ . تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٧٥ ، مسألة ٢٩٧ .

(٤) النساء : ٤ : ٤٣ . المائدة : ٥ : ٦ .

(٥) كتاب العين : ١ : ٢٩٠ . وانظر المعتبر : ١ : ٣٧٢ .

(٦) الكهف : ١٨ : ٤٠ .

(٧) نحوه في : الكافي : ٢ : ١٠٨ ، الحديث ٤ و : ٨ : ١٠٤ ، الحديث ٧٩ . الأمالي للصدوق : «

الثاني : السنة المباركة ، وهي مجموعة من النصوص ، منها صحيحة الحلبي المذكورة في المتن^(١) ، ودلالاتها على المدعى واضحة ، حيث تضمنت التعبير بكلمة « الأرض » ، ومن الواضح أنها أوسع دائرة من التراب فتكون دالة على كفاية مطلق وجه الأرض للتيّم .

وقد رواه الصدوق رحمته الله بسنده عن عبيد الله بن علي الحلبي ، وله إليه طريقان ذكرهما في المشيخة :

الأول : أبوه . ومحمد بن الحسن رحمته الله ، عن سعد بن عبد الله . والحميري ، جميعاً عن أحمد وعبد الله ابني محمد بن عيسى ، عن محمد بن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عنه .

الثاني : أبوه . ومحمد بن الحسن ، وجعفر بن محمد بن مسرور ، عن الحسين بن محمد بن عامر ، عن عمّه عبد الله بن عامر ، عن محمد بن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عنه^(٢) .

وليس في الطريق الأول من يتوقف فيه ، سوى عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري ، والملقب ببنان ، فإنه لم يوثق ، لكن وجوده في الطريق لا يضر ، لكونه أحد اثنين ، والآخر قد نصّ النجاشي على وثاقته^(٣) .

وأما الطريق الثاني ، فقد اشتمل على جعفر بن محمد بن مسرور ، وهو لم يوثق في كلمات الرجاليين ، لكن يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على ترصّي الصدوق رحمته الله عليه .

» ٢٣٣ ، الحديث ٢٤٥ . روضة الواعظين : ٩ ، ٢٧٢ .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤٣ ، الباب ٣ من أبواب التيمّم ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٩ و ٤٣٠ .

(٣) رجال النجاشي : ٨١ ، الرقم ١٩٨ .

وبالجملة: لا يوجد ما يوجب التوقّف في صحّة طريق الصدوق عليه السلام للحلبيّ ، لو لم يكن بالطريقين ، فلا أقلّ بالطريق الأوّل .

وقد ذكر المصنّف (وفقه الله) أنّه لو لم يقبل بطريق الصدوق عليه السلام لعبيد الله الحلبيّ ، كفى طريق البرقيّ إليه ؛ لأنّ الرواية مروية في المحاسن أيضاً ، وطريقه إليه : عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عن عبيد الله الحلبيّ ^(١) .

وقد يقال بأنّها معارضة بصحيحة محمد بن حمران ، وجميل المذكورة في المتن ^(٢) ؛ لأنّها قد تضمّنت تخصيصه عليه السلام الطهور بخصوص التراب ، وليس مطلق وجه الأرض ، وهذا يعني عدم صحّة التيمّم إلّا به .

وقد رواها الصدوق عليه السلام بسنده عنهما ، وطريقه إليهما كما في **المشيخة** كالتالي : عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمد بن أبي عمير ، عن محمد بن حمران وجميل بن دراج ^(٣) .

وقد يناقش في السند المذكور بوجود محمد بن حمران ، فإنّه مشترك بين ثلاثة :

١ - محمد بن حمران بن أعين .

٢ - محمد بن حمران ، مولى بني فهر .

٣ - محمد بن حمران النهديّ .

والثالث نصّ على وثاقته ، إلّا أنّ الأوّلين لم يوثقا ، ومع الاشتراك وعدم إمكانية التمييز يسقط الخبر عن الحجّية ، ولا مجال في البين للبناء على كفاية رواية جميل ؛ لأنّ الظاهر ملاحظة اجتماعهما في الرواية ، كما يظهر من ذكر الصدوق عليه السلام طريقاً لهما مشتركين .

(١) المحاسن : ٢ : ٣٧٢ ، الحديث ١٣٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٨٦ ، الباب ٢٤ من أبواب التيمّم ، الحديث ٢ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٣١ .

إلا أنه يمكن التغلب على المشكلة المذكورة، بتصريح الصدوق رحمته الله في الفقيه بأن المقصود به هو النهدي^(١)، وقد عرفت وثاقته.

وقد ذكر المصنف أنه لو بين على اعتبار طريق الصدوق رحمته الله لهما، أمكن الاستناد لأحد الطريقتين الآخرين، فقد رواها الكليني رحمته الله، كما رواها الشيخ رحمته الله^(٢).

ولا يخفى أن كلامه يتم لو بني على وثاقة محمد بن حمران، وأن النقاش يتصور في الطريق إليه، فعندها يستعاض عن ذلك بوجود طريق أو طريقتين آخرين، كما سمعت. إلا أن المشكلة تكمن في محمد بن حمران نفسه، وأنه هو الذي يحتاج توثيقاً، وهذا مانع من إمكانية الاعتماد على أحد الطريقتين الآخرين؛ لأنهما ينتهيان إليه أيضاً.

وقد أجاب المصنف (وفقه الله) عن المعارضة، بأن المعارضة المذكورة تتوقف على كون صحيحة محمد وجميل دالة على حصر التيمم في خصوص التراب، وعدم صحته بغيره من بقية الأرض، وليس الأمر كذلك، فإنها ليست حاصرة لمشروعية التيمم فيه، بل هي مشيرة إلى أحد الموارد التي يصح التيمم بها، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليست الصحيحة حاصرة لمشروعية التيمم في خصوص التراب لتكون معارضة لما دلّ على مشروعية التيمم بمطلق وجه الأرض، بل هي ناطرة لبيان أحد الأفراد التي يمكن التيمم بها. نعم، يصح الالتزام بثبوت المعارضة، والبناء على توفر الحصر فيها، لو بني على حجّة مفهوم اللقب؛ لأن دلالة الصحيحة عندها بمقتضاه سوف تكون مفيدة للحصر، إلا أنه قد ذكر في الأصول أن المفهوم المذكور هو أضعف أنواع المفاهيم من حيث الدلالة على الحجّة.

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ١٠٩، الحديث ٢٢٤.

(٢) الكافي: ٣: ٦٤، الحديث ٧. تهذيب الأحكام: ١: ١٨٤، الحديث ٥٢٧.

على أنّه قد يجاب عنها بجواب آخر مفاده أنّها أجنبيّة عن المقام تماماً ، وأنّها ليست بصدّد بيان ما يتيمّم به ، بل هي ناظرة للإجابة عن مشروعيّة إمارة التيمّم للمتوضّئ ، وأنّه يمكن لمن كانت طهارته طهارة اضطراريّة أن يؤمّ من كانت طهارته طهارة اختياريّة ، وتحديد الإمام عليه السلام التراب ، غايته تقريب ذلك لذهن السائل من أنّ التراب كالماء ، لا أنّ التيمّم محصور فيه .

ثم إنّ المصنّف أشار إلى أنّه لو لم يقبل بالتوجيه المذكور للصحيحة ، وبني على كون المعارضة مستقرّة بين الصحيحين ، فلا مناص من البناء على تساقطهما ، بعد فقدان المرجّح لأحدهما على الآخر ، وعندها يرجع للأصل العمليّ ، فيشكّ في اعتبار قيد زائد في التيمّم وهو كونه بخصوص التراب ، أو أنّه مطلق الأرض من دون قيد ، فتجري البراءة عن اعتبار القيد الزائد ، لتكون النتيجة البناء على مشروعيّة التيمّم بمطلق وجه الأرض .

إن قلت : إنّ جريان البراءة عن التقييد ليثبت الإطلاق ، معارض بالبراءة من الإطلاق أيضاً ، ليثبت التقييد ، فإنّه لو شكّ في أنّ الواجب هو التيمّم بمطلق وجه الأرض ، أو خصوص التراب ، جرت البراءة عن الإطلاق ، وخصّ الأمر بالتقييد ، فتكون البراءة الجارية عن الإطلاق معارضة بالبراءة الجارية عن التقييد .

قلت : ما ذكر صحيح من حصول المعارضة بين البراءتين الجارية عن كلّ منهما ، إلّا أنّ في البين ما يوجب ترجّح إحداهما وهي البراءة الجارية عن التقييد على البراءة الجارية عن الإطلاق ، وما يوجب الترجّح هو نكتة جريان أصالة البراءة ، فإنّ النكتة الموجبة لجريان الأصل المذكور هي الامتنان ، ولذا يعبر عن البراءة بأنّها أصل امتنانيّ ، وهذا يعني أنّها تجري في الموارد التي يكون فيها امتنان على المكلف ، ومن الواضح أن جريانها عن التقييد يتضمّن امتناناً ، إلّا أنّ جريانها عن الإطلاق لا يشمل على ذلك ، بل سوف يثبت تكليفاً ، ولا يثبت رفعاً وهو لسان دليل البراءة ، ولذا يترجّح جريانها عن التقييد على جريانها عن الإطلاق .

ومن هنا يتضح أنه لو نوقش في دلالة آية التيمم بالصعيد بدعوى وجود إجمال فيها، لوجود خلاف بين اللغويين في المقصود من الصعيد، وقد قال بعضهم -كالجوهري، وابن فارس، وأبي عبيدة- بأن المقصود منه التراب، وليس وجه الأرض^(١)، ومع تردد الأمر بين الاحتمالين، فإنه كما يحتمل أن يكون المقصود منه هو مطلق وجه الأرض، يحتمل أيضاً أن يكون المقصود منه هو خصوص الصعيد، ولا يوجد ما يوجب ترجيح أحد المحتملين على الآخر، فلا مناص من البناء على إجمال الآية.

فإنه يمكن الاستناد لمقتضى الأصل العملي، والبناء على جواز التيمم بمطلق وجه الأرض؛ إذ قد عرفت جريان أصالة البراءة عن التقييد بخصوص التراب، وهو يعطي النتيجة نفسها.

مسوغات التيمم:

وقع الخلاف بين الأعلام في عدد مسوغات التيمم، فجعلها المحقق^{رحمته الله} في الشرائع ثلاثة^(٢)، وجعلها العلامة^{رحمته الله} في المنتهى ثمانية^(٣)، والظاهر أن ذلك يعود للبناء على تدخل بعضها مع بعض وعدمه، وقد جعلها الشهيد في الذكرى واحداً^(٤)، وهو عدم الماء، وله أسباب.

قد جعلها غير واحد من أعلامنا المعاصرين، سبعة.

قوله ١: «أما وجوب التيمم عند عدم الماء، فلقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا

(١) الصحاح: ٢: ٤٩٨. معجم مقاييس اللغة: ٣: ٢٨٧.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ٣٨.

(٣) منتهى المطلب: ٣: ٩، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٤٠.

(٤) ذكرى الشيعة: ١: ١٨٢.

مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴿١﴾... إلخ .

أول المسوّغات المذكورة للتيمم في كلمات غير واحد من الأعلام ، عدم وجدانه لما يكفيه من الماء للوضوء أو الغسل المطلوب منه ، فإذا فقدّه وجب عليه الانتقال إلى التيمم ، وعن الجواهر أنّ عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً من دون فرق عندنا بين السفر والحضر^(١) ، بل في الخلاف والمنتهى الإجماع عليه بالخصوص^(٢) . نعم ، نسب للمرتضى التفصيل بين الحاضر المسافر ، وأنّه يلزم الحاضر الإعادة لو صلّى بتيمم ، دون ما لو كان مسافراً^(٣) . وعلى أيّ حال ، فقد استدللّ له بأمور :

أحدها : القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾^(٤) ، والقدر المتيقّن من عدم الواجديّة في الآية المباركة هو عدم العثور عليه ، وعدم توفّره لديه ، فيكون مفادها أنّه حال عدم الحصول على الماء تكون الوظيفة هي التيمم .

ثانيها : النصوص ، وهي كثيرة ، منها صحيحة عبد الله بن سنان ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إِذَا لَمْ يَجِدِ الرَّجُلُ طَهُورًا وَكَانَ جُنُبًا ، فَلْيَمْسَحْ مِنَ الْأَرْضِ وَلْيُصَلِّ ، فَإِذَا وَجَدَ مَاءً فَلْيَغْتَسِلْ ، وَقَدْ أَجَزَّتْهُ صَلَاتُهُ الَّتِي صَلَّى »^(٥) . ودلالته على كفاية استعمال وجه الأرض لرفع الحدث واضحة .

ثالثها : إجماع المسلمين كافّة على مشروعية التيمم في المورد المذكور .

(١) جواهر الكلام : ٥ : ٧٦ .

(٢) الخلاف : ١ : ٥١ ، مسألة ٢ . منتهى المطلب : ٣ : ٩ .

(٣) نقله عن السيّد المرتضى في شرح الرسالة في مفتاح الكرامة : ٤ : ٣٣٤ .

(٤) النساء : ٤ : ٤٣ . المائدة : ٥ : ٦ .

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٨ ، الباب ١٤ من أبواب التيمم ، الحديث ٧ .

قوله ٢: «وأما وجوب الفحص فلا تدلّ عليه الآية الكريمة، بل الروايات كصحيحة زرارة... إلخ».

لا يكفي لمشروعية التيمّم في حقّ المكلف مجرد عدم وجدانه الماء، بل يلزمه القيام بالفحص، فإن لم يجده، لزمه التيمّم عندها. وهذا يعني أنّ مشروعية التيمّم في حقّه معلقة على فحصه عن الماء. وقد ادّعى على ذلك الإجماع في الناصريّات والرياض^(١)، كما حكى عن الغنية والمعتبر والتذكرة والمنتهى^(٢). وخالف في ذلك المحقّق الأردبيليّ رحمه الله، فقال بعدم لزوم الفحص^(٣).

والظاهر بناءهم على عدم مانعية خلافه من حجّة الإجماع لو توفّر الشرطان المعتبران في حجّيته، لكونه معلوم النسب، فضلاً عن كونه من المتأخّرين، ويعتبر في حجّيته أن يكون مصدره قدماء الفقهاء المعاصرين للمعصوم عليه السلام، أو القريبين من عصره.

وقد يستدلّ لاعتبار الفحص بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾، بدعوى دلالتها على وجوب التحصيل مع الإمكان، وهذا هو الذي تقتضيه البدلية الاضطرارية؛ لأنّه مع التمكن من الظفر بالمبدل لا وجه لوجوب البدل الاضطراريّ. ويتجلّى المعنى بصورة أوضح لو فسّر عدم الوجدان في الآية بعدم القدرة على التحصيل؛ لأنّه لن يصدق ذلك إلّا بعد الفحص كيما يثبت فعلاً عدم قدرته على تحصيله.

وقد منع المصنّف دلالة الآية الشريفة على وجوب الفحص، وكأنّ ذلك لكون

(١) الناصريّات: ١٥٧، مسألة ٥٢. رياض المسائل: ٢: ٢٨٩.

(٢) غنية النزوع: ٦٤. المعتبر: ١: ٣٦٣. تذكرة الفقهاء: ٢: ١٤٩، مسألة ٢٨٢. منتهى المطلب: ٣: ٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٢١٧.

المقصود من عدم الوجدان في الآية الشريفة هو عدم السعة والتمكّن من الاستعمال وليس المقصود به عدم التحصيل ، وعليه لن تكون الآية الشريفة دالة على ذلك .
نعم ، يدل على لزوم الفحص النصوص ، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ؛ لصراحتها في لزوم الفحص والطلب عند عدم وجدان الماء ، وعدم كفاية فقده .
وغيرها من النصوص الدالة على ذلك أيضاً .

كما يمكن الاستدلال لذلك أيضاً بقاعدة الاشتغال ؛ ذلك أنّ ذمّة المكلّف مشغولة بوجوب الصلاة بلا ريب ، وهي واجبة عليه مع الطهارة ، وقد عرفت في مطلع البحث حصرها في الطهارة الاختيارية ، وهي المائية والاضطرارية ، وهي الترايبية ، فيلزمه العقل بتحصيل الطهارة حتّى يتمكّن من إفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به ، ومن الواضح أنّه لن يتمكّن من تطبيق حكم العقل إلّا مع حصول الموافقة القطعية ، وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية ، وهذا يستوجب الفحص لتحصل له الموافقة القطعية ، أمّا لو تيمّم فإنّه سوف تحصل الموافقة الاحتمالية ويكون امتثاله امتثالاً احتمالياً لما هو المطلوب منه ، ولن يكون محققاً لما يلزمه العقل به ، وهي لا تكفي في مثل المورد الذي يمكنه تحصيل الموافقة القطعية ، وعليه مقتضى قاعدة الاشتغال التي تفيد أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني أن يعتمد إلى الفحص ليحصل له القطع بعدم الماء لينتقل للطهارة الترايبية .

قوله ٣: «وأما كون الفحص بالمقدار المذكور، فلموثقة السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن... إلخ» .

يعتبر الفحص في الأرض الحزنة مقدار غلوة سهم ، وفي الأرض السهلة مقدار غلوة سهمين في الجهات الأربع إذا احتمل وجوده في كلّ واحدة منها .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤١ ، الباب ١ من أبواب التيمّم ، الحديث ١ .

هذا ، ولم يرد السهم في شيء من الأدلة ، وإنما ورد في كلمات الفقهاء . نعم ، لفظة الغلوة الواردة في النصوص تشير إلى ذلك عرفاً ، فإن المنساق من الرمية التي تكون معنى الغلوة رمية السهم ، إلا مع القرينة على خلاف ذلك .

وكيفما كان فقد نسب تحديد الفحص إلى المشهور في كلام جماعة ، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه^(١) ، ويظهر ذلك أيضاً من العلامة في التذكرة^(٢) . ويدل على ما ذكر ما رواه السكوني ، وقد ذكرها المصنف في المتن^(٣) ، ودلالاتها على المدعى من تحديد الطلب في الأرض الحزنة غلوة سهم ، والأرض السهلة غلوة سهمين ، واضحة . نعم ، قد يناقش فيها سنداً لوجود السكوني والنوفلي . والأول قد يبنى على وثاقته لما صدر من الشيخ رحمته الله في كتابه العدة من أن الطائفة قد عملت برواياته^(٤) ، فيحكم بدلالاتها على وثاقته كما ذكر ذلك المصنف (حفظه الله) ، وقد تقدّم من الحديث عن ذلك مفصلاً ، ومنع دلالتها على ذلك .

وأما بالنسبة للنوفلي ، وهو الحسين بن يزيد ، فإن طريق توثيقه منحصر في أحد أمور ثلاثة :

أحدها : وقوعه في أسناد كامل الزيارات ، وقد شهد مؤلفه بوثاقة جميع من وقع في أسناده .

ثانيها : وقوعه في أسناد تفسير القمي ، وقد شهد بوثاقة الواقعيين في أسناد الكتاب .

وقد عرفت عدم تمامية كليهما .

(١) غنية النزوع : ٦٤ .

(٢) تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٥٠ ، مسألة ٢٨٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤١ ، الباب ١ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ .

(٤) عدة الأصول : ١ : ١٥٠ .

ثالثها: البناء على وثاقته بالملازمة اعتماداً على عبارة الشيخ رحمته الله في **العدة** والدالة على وثاقة السكوني، فإنّ ذلك يكشف عن وثاقته، لكونه أحد الرواة الذين يكثر عن الرواية عن السكوني، فيقتضي عمل الأصحاب برواية السكوني عملهم برواياته، فيثبت بناؤهم على وثاقته أيضاً.

وهذا الأمر لو لم يدلّ على وثاقة النوفلي بصورة مطلقة جرّاء عمل الأصحاب برواياته، فلا أقلّ من دلّالة على وثاقته في خصوص مروياته عن السكوني.

والإنصاف أنّه لم يتّضح لي وجه التفصيل الذي أفاده المصنّف، بحيث يلتزم بوثاقة الراوي في الجملة لا بالجملة، كما هو دعواه في البين بلحاظ الأمر الثالث؛ لأنّ مقتضى ما ذكره أن يحكم بوثاقة النوفلي في خصوص ما يرويه عن السكوني، وعدم وثاقته في الموارد الأخرى، وهذا غير واضح؛ لأنّ المتصوّر إمّا أن يبني على وثاقته في كلّ الموارد، أو عدمها. نعم، لو كان نظره إلى حصول الوثوق بالنصوص المروية عن السكوني بواسطة جرّاء عمل الأصحاب بذلك، إلّا أنّ هذا لن يفيد توثيقاً له، كما لا يخفى.

وبالجملة: إنّ تماميّة الوجه الثالث تعتمد على تمامية دلالة عبارة الشيخ رحمته الله على وثاقة السكوني، وقد عرفت عند الحديث عن ذلك في ما تقدّم، منع دلّالة على ذلك، فلا يكون اللازم المذكور مترتباً.

رابعها: عدم استثنائه من كتاب **نواذر الحكمة**، وقد استثنى ابن الوليد منه جملة من الرواة حكم بضعفهم.

قوله ٤: «وأما وجوب التيمّم في حالات الخوف، فيمكن استفادته من الآية الكريمة، فإنّ المراد... إلخ».

إذا خاف المكلف على نفسه من استعماله للماء، سواء خاف حدوث مرض أو زيادته لو كان موجوداً أو بطء شفاؤه، أم خاف على نفسه العطش من استعمال

الماء ، أم خاف على نفس محترمة معه ، ويقصد بالنفس المحترمة كل ما من شأن المكلف الاحتفاظ بها والعناية بشأنها ، بحيث يكون تلفها موجباً لوقوعه في الحرج أو الضرر . وقد ادّعى على ما ذكر الإجماع في كلام غير واحد ، بل في **المعتبر** أنّ جواز التيمم إذا خاف على نفسه أو عياله العطش هو مذهب أهل العلم^(١) ، وفي **المنتهى** هو مذهب كل من يحفظ عنه العلم ، ومنهم علماؤنا أجمع^(٢) . وفي **الجواهر** عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً عن علمائنا ، بل وعن كل من يحفظ عنه العلم^(٣) .

وكيفما كان ، فقد استند المصنّف للبناء على مشروعية التيمم في هذا المورد للآية الشريفة ، على أساس أنّ المقصود من عدم الوجدان فيها هو عدم التمكن من استعمال الماء ؛ لأن استعماله يوجب شدة المرض مثلاً ، أو زيادته ، أو تأخر برئه ، وهكذا . والقرينة على أنّ المقصود من عدم الوجدان فيها ما ذكره اشتمالها على ذكر المرض ، فإنّ المريض يفرق عن المسافر ؛ ذلك أنّ المريض قد يتوفّر لديه الماء لكنّه لا يتمكّن من استعماله ، وهذا يساعد على أنّ ذكر المريض يمثل قرينة على أنّ المقصود من عدم الوجدان ليس عدم الوجود ؛ لأنّه يكون موجوداً عند المريض عادة ، وإنّما عدم التمكن من استعماله ، وهو أعمّ من وجوده ووجوده وعدم التمكن من الاستفادة منه .

وكيفما كان ، فإن من المعلوم أن حفظ النفس والعرض واجب ، فيصدق عدم التمكن من الماء عند الخوف على النفس أو العرض ، على أساس أنّه لو أراد أن يطلبه لكان في ذلك تعريضاً لنفسه للخطر والهلاك ، أو يكون في ذلك تعريض لعرضه .

(١) المعتبر: ١: ٣٦٧ .

(٢) منتهى المطلب: ٣: ٢٢ .

(٣) جواهر الكلام: ٥: ١١٤ .

أما لو خاف المكلف على ماله ، فإن كان الخوف المذكور من صغريات الآية الشريفة بمعنى أنّه ينطبق عليه أنّه لا يتمكّن من استعمال الماء ، لأنّ حفظ المال واجب ، كفى ذلك دليلاً على المدّعى .

أما لو منع شمولها له ؛ لأنّه لا ينطبق عليه أنّه غير واجد للماء ، وليس متمكناً منه ، فيمكن الاستدلال لذلك بالنصوص ، كرواية يعقوب بن سالم المذكورة في المتن^(١) ، ودلالاتها على المدّعى واضحة ؛ ذلك أنّه عليه السلام لم يأمره بطلب الماء لمجرّد وجود خوف عقلائيّ حاصل عنده بوجود ما يوجب الخطر على نفسه ، أو على ماله .

وقد اشتمل سندها على المعلّى بن محمّد البصريّ ، وهو لم يرد فيه توثيق خاصّ . نعم ، ذكره النجاشيّ ، وعبر عنه بأنّه مضطرب الحديث والمذهب^(٢) ، وقال عنه ابن الغضائريّ : أنّه يعرف حديثه وينكر ويروي عن الضعفاء^(٣) .

وقد وقع في أسناد التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القميّ ، ومقتضى ما تضمّنته ديباجة الكتاب المذكور البناء على وثاقته . كما أنّه وقع في أسناد كتاب كامل الزيارات ، والذي شهد ابن قولويه في مقدّمته بوثاقة جميع من وقع في أسناده .

وقد عرفت منع كلا الوجهين من البناء على الوثاقة ، لتوقّف الأوّل على إحراز أمور ثلاثة لم يتوفّر منها شيء ؛ إذ لم يثبت أنّ النسخة التي بأيدينا هي نسخة كتاب التفسير ، كما أنّه لم يحرز أنّ عليّ بن إبراهيم هو كتاب المقدّمة ، فضلاً عن التشكيك في ظهور العبارة المقصودة في الدلالة على المطلوب .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٤٢ ، الباب ٢ من أبواب التيمّم ، الحديث ٢ .

(٢) رجال النجاشي : ٤١٨ ، الرقم ١١١٧ .

(٣) رجال ابن الغضائريّ : ٩٦ ، الرقم ١٤١ .

وأما كتاب الكامل ، فليس للعبارة ظهور في ما ذكر ، فضلاً عن وجود دعوى إجمال فيها ، كما فصلنا ذلك في مطاوي هذا الشرح .

ومقتضى ما تقدّم ، البناء على كون الرجل مجهول الحال ؛ لأنه وإن ذكر في كلمات أهل الرجال ، إلا أنه لم ينص على بيان حاله .

بل قد يقرّر ضعفه استناداً لما صدر عن النجاشي وابن الغضائري من تعبير أحدهما عنه بأنه مضطرب في الحديث ، وتعبير الآخر أنّ حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء .

إلا أنّ بعض الأعظم رحمته الله منع دلالة عبارة النجاشي في كونه مضطرب الحديث على التضعيف ، وقرّر أنّ المستفاد منها هو حال الرواية وليس الراوي ، فقد يروي رواية مقبولة ومعروفة لا يعترض عليها ، وقد يروي رواية لا تكون مقبولة وذلك لاشتمالها على ما يقبله العقل ، أو يكون منافياً لأصول المذهب ، أو لعقائده - مثلاً - وما شابه ذلك . ومن الواضح أنّ هذا لا ينافي الوثاقة .

وأما الرواية عن الضعفاء ، كما عن ابن الغضائري ، فإنّها لا تنافي الوثاقة ، ولا تمنع من الاستناد لما رواه عن الثقات المعتمدين .

وقد بنى رحمته الله على وثاقته ، لوقوعه في أسناد تفسير عليّ بن إبراهيم القمي^(١) . وما أفاده رحمته الله يتمّ لو كان المقصود بالاضطراب في الحديث خصوص ما ذكره ، وهو محتمل حسن في نفسه . إلا أنّ هناك احتمالاً آخر يمكن ذكره وهو أنّ المقصود بالاضطراب في الحديث يعود لنفس الراوي وليس لنفس الرواية ، بمعنى أنّ الراوي لا يكون ضابطاً فيما ينقله من نصوص وما يحكيه ، وهذا يعني أنّ الوصف المذكور يعدّ ذمّاً له لأنّه يكشف عن فقدانه لأهليّة الضبط ولو في الجملة لا مطلقاً . ومن الواضح جداً أنّ هذا ينافي الوثاقة جزماً ، إذ لن يوثق لما يصدر عنه والحال هذه ،

(١) معجم رجال الحديث : ١٨ : ٢٩٦ .

وسيكون ذلك مانعاً من العمل على طبق مروياته .

على أنه لو قبل تفسير بعض الأعظم رحمته الله بأن الاضطراب ناظر للراوي وليس للرواية ، فكيف سوف يفسر رحمته الله وصف النجاشي له ، وكذا لغيره باضطراب المذهب ، فإن من الواضح جداً أن الوصف المذكور للراوي نفسه وليس لروايته ، ولا مجال لقبول كلامه إلا بالبناء على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، وهو كما ترى .

ثم إنه لو سلم بتمامية ما أفاده رحمته الله من كون الوصف المذكور وصفاً للرواية ، وهذا يعني أن مروياته موصوفة بأنها مضطربة ، قد عرفت أن المقصود من اضطرابها اشتغالها على ما لا يمكن الالتزام به عادة ، فإن هذا يمكن عدّه سبباً للبناء على عدم وثاقته أيضاً ؛ وذلك أن هذا النحو من النقل موجب للتهمة وعدم الاعتماد على مروياته ، ومنشأ ذلك تكذيبه فيما ينقل ، وأن ما نقله ليس محلّ قبول وتصديق . ولا أقل من سلبها الوثوق بخبره والركون إليه والاطمئنان به .

نعم ، لا يمكن استفادة التضعيف من عبارة ابن الغضائري ؛ لأن معرفة الحديث وإنكاره تشير لنفس الحديث وليس لنفس الراوي ، مع أنه لا يبعد البناء - كما سمعت - أن يؤول ذلك لتكذيبه ورفع اليد عن أخباره لسلب الوثوق والاطمئنان بها ، لأنها موجبة للتهمة والتكذيب .

وبالجملة : البناء على كونه ضعيفاً غير بعيد ، ولا أقل من أنه مجهول الحال ، لم يرد في حقّه توثيق ، وبالتالي لا مجال للقبول برواياته ، فتعبير المصنّف (وفقه الله) عن الرواية بأنها صحيحة ، وإن كان قد وقع في أسناد الكامل أو التفسير ليس كما ينبغي ، لأنه لو قبل بهذين الطريقين ، فإنهما معارضان بالتضعيف الصادر من النجاشي ، بل وابن الغضائري ، كما سمعت .

ثم إنه لو لم يقبل بخبر يعقوب بن سالم لضعف سنده ، فيمكن الاستناد إلى أن وظيفة من خاف على ماله هي التيمم لقاعدة نفي الضرر .

ولا يذهب عليك أن الاستناد للقاعدة المذكورة بناء على تفسير نفى الضرر الواقع فيها بنفي الحكم الضرري، ليكون مفادها أن القاعدة تنفي كل حكم ضرري في الإسلام. أمّا لو بني على مختار شيخ الشريعة الأصفهاني رحمته الله من أن مفادها منع الإضرار بالآخرين، أو بني على مختار بعض الأعيان رحمته الله، بأن مفادها حكم ولائي سلطاني، فلن تكون القاعدة المذكورة صالحة للدلالة.

قوله ٥: «وَأَمَّا وجوبه في حالة الحرج، فلقاعدة نفى الحرج المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ... إلخ﴾».

من مسوغات التيمم ما إذا كان هناك حرج في تحصيل الماء، أو كان هناك حرج في استعماله، حتّى لو لم يكن هناك ضرر من استعماله، ولا خوف حصول الضرر من ذلك، كما لو كان الجوّ بارداً، وكان استعمال الماء في هذه الحالة يوجب حرجاً شديداً، مع أنه لا يوجب ضرراً. ويدلّ عليه قاعدة نفى الحرج، المستدلّ لها بالأدلة الأربعة، إلّا أن عمدها الكتاب العزيز والسنة المباركة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(١)، وموضوع القاعدة المذكورة هو رفع الحكم الحرجي، سواء كان تكليفاً أم وضعياً، وليس المقصود من الحرج والعسر هنا مطلقهما، بل خصوص المشقّة الشديدة التي لا تتحمّل عادة في مثل ذلك الفعل. والمراد من العسر والحرج في المقام الشخصي وليس النوعي لتسالم الأعلام على ذلك، ويؤيده أن جميع ما ورد في السنة الأدلة مصاديق شخصية.

قوله ٦: «وَأَمَّا وجوبه عند ضيق الوقت، فهو المشهور. وتدلّ عليه آية التيمم بناءً على عمومية... إلخ».

(١) الحجّ ٢٢: ٧٨.

وقع الخلاف بين الأعلام في مشروعية التيمم حال ضيق الوقت بحيث يخاف المكلف أن تقع الصلاة بأكملها خارج الوقت ، نتيجة ضيق الوقت عن تحصيل الماء ، أو ضيقه عن استعماله على قولين :

القول الأول : ما عن المعبر وجامع المقاصد وكشف اللثام والمدارك ، والشيخ حسين آل عصفور ، من البناء على عدم مشروعية التيمم في هذه الحالة^(١) .
القول الثاني : ما عن العلامة في المنتهى والتذكرة والمختلف ، والشهيد الثاني في الروضة ، والرياض ، البناء على مشروعيته^(٢) ، وقد اختاره صاحب الجواهر^(٣) ، وغيره ممن تأخر عنه من المحققين ، وهو ما اختاره المصنف أيضاً ، وعن الرياض أنه الأشهر^(٤) .

وقد استدل المصنف للقول الثاني بأمرين :

الأول : التمسك بآية التيمم ، وهي قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾^(٤) ، فإن المقصود من عدم الوجدان فيها بحسب المتفاهم العرفي ، هو عدم التمكن من استعمال الماء في الطهارة من الحدثين الأصغر أو الأكبر ، وليس المقصود منه عدم التمكن من الماء مطلقاً الظاهر في حصر ذلك في خصوص فقده وعدم تحصيله .

وعليه يكون مدلولها أن من كان متمكناً من الطهارة المائية لرفع الحدث الأصغر

(١) المعبر : ١ : ٣٦٦ . جامع المقاصد : ١ : ٤٦٧ . كشف اللثام : ٢ : ٤٣٧ . مدارك الأحكام :

٢ : ١٨٥ . تنمّة الحقائق الناضرة : ٢ : ٣٦٩ .

(٢) منتهى المطلب : ٣ : ٣٨ ، السبب السابع . تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٦١ ، مسألة ٢٩١ . مختلف

الشيعة : ١ : ٤١٨ . الروضة البهية : ١ : ٤٤٤ . رياض المسائل : ٢ : ٣٢٥ .

(٣) جواهر الكلام : ٥ : ٩١ . اللمعات النيرة : ٢٠٠ . رياض المسائل : ٢ : ٣٢٥ .

(٤) النساء : ٤ : ٤٣ . المائدة : ٥ : ٦ .

أو الأكبر فوظيفته ذلك ، بأن يتوضأ أو يغتسل ، ومن لم يكن متمكناً من ذلك فعليه التيمم . وإن كان متمكناً من استعمال الماء في مجالات أخرى ، كالشرب والتنظيف ما شابه ذلك . كل ذلك لصدق أنه فاقد للماء حينئذٍ بالإضافة إلى الطهارة المائية ، ولما كان المكلف في المورد فاقداً القدرة على استعمال الماء بسبب ضيق الوقت ، جاز له التيمم ، ووجبت عليه الصلاة بالطهارة الترابية .

والحاصل : إن تمام نكتة الاستدلال في الآية الشريفة تعتمد على كون المقصود من عدم الوجدان فيها العنوان العام الشامل لحال فقد الماء عدم وجوده ، وحال عدم تمكنه من استعماله لمانع من الموانع ، وإن كان الماء موجوداً . وعليه فيكون مفاد الآية الشريفة أنه لو كان استعمال الماء حال ضيق الوقت ، أو تحصيله والوقت ضيق موجباً لفوات مصلحة الوقت وعدم إدراك ذلك ، فإنه يسوغ التيمم بالانتقال إلى المرتبة الناقصة والاكتفاء بها .

وبعبارة أخرى : إن المطلوب في الآية الشريفة أن يكون المكلف قادراً على استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، فعجزه عن استعماله لأحدهما يعدّ مسوغاً للتيمم ، ومن الواضح أنه حال ضيق الوقت يكون المكلف فاقداً للقدرة الشرعية في استعمال الماء ؛ لأن استعمال الماء والحال هذه يوجب تفويت الفريضة بوقوعها خارج الوقت ، وهو ممنوع شرعاً ، فيسوغ له التيمم حينئذٍ .

وقد ينقض على الاستدلال المذكور ، بأنّ لازمه مشروعية التيمم فيما إذا فرط المكلف في تحصيل الماء حتّى ضاق الوقت ، بحيث لم يسعه تحصيله وأداء الصلاة في الوقت ، وكذا لو فرط في استعماله كما لو كان جنباً ، حتّى ضاق الوقت عن الغسل ووقوع الصلاة داخل الوقت .

وقد صرح جملة من القائلين بالمشروعية في المقام بشمول المورد لمثل هكذا حالة . إلا أنّ الظاهر بعد ذلك عن المرتكزات المتشريعة ، فتأمل .

الثاني: صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١)، ودلالاتها على المدعى بالنص، حيث تضمّنت الأمر بالانتقال للطهارة الترايية حال خوف فوات الوقت. ويمكن منع دلالتها على المطلوب بأن موضوعها المسافر، واحتمال وجود الخصوصية فيه غير بعيد، فيصعب رفع اليد عنه. وتنقيح المناط لو أريد البناء عليه في المقام لم يخلُ عن شبهة القياس فيه، فتأمل.

ثم إنّه لو سلّم البناء على تمامية دلالتها على المدعى، فقد يحكم بمعارضتها بالنصوص التي وردت في المرأة المعذورة، ففي صحيح عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -: «وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهية ذلك، فجاز وقت صلاة ودخل وقت صلاة أخرى، فليس عليها قضاء، وتصلّي الصلاة التي دخل وقتها»^(٢)، فلو كان التيمّم مشروعاً حال ضيق الوقت لألزمها عليه بالتيمّم حتّى لا يفوت ما بقي من وقت الصلاة.

وعليه تقع المعارضة بين الصحيح المذكور وصحيح زرارة، فإنّ صحيح زرارة دلّ على أنّ الوظيفة هي التيمّم، ولو لم يعمل بذلك كان مأثوماً، وهذا بخلاف صحيح عبيد؛ إذ دلّ على عدم توجه تكليف ما دام الوقت ضيقاً، ويكون المكلف معذوراً. وقد يدعى وجود تسالم قدماء علماء الطائفة (رضي الله عنهم) على عدم مشروعية التيمّم حال ضيق الوقت، لخلو كلماتهم من التعرّض لذكر هذا المسوغ، مع كون المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة المكلفين، فيكون سكوتهم عن عنونتها وذكرها في كلماتهم كاشف عن بنائهم على عدم عد المسوغ المذكور من مسوغاته، فتأمل جيّداً.

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٣٤١، الباب ١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ٣٦١، الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ١.

وعلى أي حال ، وفقاً لما بنى عليه المصنّف (وفقه الله) من تماميّة الدليلين اللذين استند إليهما في إثبات مشروعيّة التيمّم حال ضيق الوقت ، قال بعدم تماميّة ما اختاره أصحاب القول الأوّل من البناء على عدم المشروعيّة ، كصاحب المدارك رحمته الله ، وأنّ ما ذكره قابل للمناقشة ، ثمّ عرض لكلام صاحب المدارك رحمته الله ، وحاصل كلام سيّد المدارك رحمته الله :

إنّ مشروعيّة التيمّم معلّقة على العجز عن استعمال الماء ، وليس المكلف في الفرض المذكور عاجزاً عن استعماله ؛ لأنّ الفرض أنّه واجد له ومتمكّن من استعماله . نعم ، لا يسعه الوقت لاستعماله ، ولم يدلّ دليل على أنّ عدم سعة الوقت من مسؤوليّات التيمّم ^(١) .

وبعبارة أخرى : إن الموجود في المقام هو ضيق الوقت عن استعمال الماء الموجود ، وليس هذا من مسؤوليّات التيمّم ؛ لأنّ المسوغ له هو عدم وجود الماء عنده ، وهو موجود عنده بحسب الفرض .

وقد ذكر المصنّف أنّ كلام سيّد المدارك رحمته الله وإن كان مربوطاً بغير المسألة محلّ البحث ؛ لأنّ مورد كلامه رحمته الله ما إذا تعمّد المكلف الإخلال بعدم استعمال الماء حتّى ضاق الوقت ، ومورد كلامنا ما إذا ضاق الوقت دون تعمّد الإخلال بالاستعمال ، ومقتضى مغايرة المسألتين موضوعاً قد يوهّم عدم مخالفة صاحب المدارك رحمته الله في المسألة محلّ البحث وخلافه في مسألة أخرى .

إلا أنّ المصنّف ذكر أنّ التعليل الوارد في كلامه رحمته الله لعدم مشروعيّة التيمّم حال تعمّد التأخير ، يجعل كلامه شاملاً للمسألة محلّ البحث ، فقد علّل عدم المشروعيّة بحصر مسوِّغ التيمّم في حالة العجز عن استعمال الماء ، وهو لا يختصّ بما إذا تعمّد المكلف التأخير والإخلال حتّى ضاق الوقت ، بل يشمل أيضاً ما إذا كان الوقت

(١) مدارك الأحكام : ٢ : ١٨٥ .

ضيقاً أيضاً من دون تعمّد التأخير .

قوله ٧: «وأما وجوب التيمم عند المزاحمة، فلأن الأمر بالأهم معجز مولوي عن المهم، فيصدق... إلخ» .

من المسوّغات للتيمم ما إذا كان المكلف مطالباً بصرف الماء في واجب أهم، كما لو تزامن صرف الماء في الوضوء وصرفه في تطهير المسجد، أو دار الأمر بين رفع الحدث الأصغر بالماء الموجود عنده، وبين تطهير ثوبه من الخبث، فيلزمه صرف الماء في الأهم وهو تطهير المسجد، أو تطهير ثوبه من الخبث، والانتقال للتيمم . على أساس وجود بدل للوضوء، وليس لتطهير المسجد، أو تطهير الثوب من الخبث بدل . ومع توجّه الأمر إليه بالأهم وهو التطهير، يكون المكلف عاجزاً شرعاً عن الطهارة المائية لرفع الخبث، فيكون مصداقاً للآية الشريفة من أنّه ليس متمكناً من استعمال الماء، وتكون وظيفته التيمم .

قوله ٨: «وأما القول بصحة الوضوء في حق من يجب عليه التيمم لضرر أو حرج أو مزاحمة... إلخ» .

إذا خالف المكلف فتوضاً في المورد الذي يجب عليه فيه التيمم، لترتب الضرر عليه من استعمال الماء، أو لحصول الحرج له نتيجة تحصيله أو استعماله كما في البرد الشديد، أو لوجود واجب أهم عليه أن يصرف الماء فيه، وخالف في ذلك فتوضاً عوضاً عن أن يتيمم، فقد حكم المصنّف بصحة وضوئه في الصور الثلاث ما دام قد صدر ذلك منه غفلة عن الحكم الذي كان يعلم به، أو صدر منه ذلك جهلاً منه بأن وظيفته التيمم، وليست الطهارة المائية . وقد ذكر لذلك وجهين :

الأول: انتفاء المانع من صحة الوضوء؛ لأن المانع من صحته عبارة توجّه الخطاب للمكلف بالتيمم، وعدم توجّه الخطاب له بالوضوء، والموجب لرفع اليد عن الأمر الأولي بالوضوء إلى الأمر بالتيمم، هو دليل نفى الحرج، ودليل نفى

الضرر، وقانون تقديم الأهم في مورد المزاخمة، وهذا يجعل الأمر بالوضوء ليس فعلياً، بل يكون الأمر الفعلي في حقه هو الأمر بالتيمم.

ومن المعلوم أن فعلية الأمر بشي تنتفي في مورد الجهل والغفلة، فلن يكون الأمر بالتيمم فعلياً حال كونه جاهلاً بأن وظيفته التيمم، وكذا لو كان غافلاً عن ذلك. ومع انتفاء فعلية الأمر بالتيمم جرّاء ذلك، لن يكون هناك ما يمنع من فعلية الأمر بالوضوء، فيكون الإتيان به صحيحاً.

الثاني: عدم مانعية دليل نفي الحرج، ولا دليل نفي الضرر؛ لأنهما دليلان امتنائيان، ومقتضى ذلك عدم إيجابهما بطلان الوضوء؛ لأن حكمهما بطلانه خلاف المنّة والتسهيل على المكلفين، بل يوجب التضييق عليهم. وعليه لا يحكمان بطلان الوضوء الصادر غفلة في مورد الحرج أو الضرر مثلاً، وكذا الصادر جهلاً في الموارد الثلاثة المذكورة.

قوله ٩: «وأما اعتبار عدم الحرمة واقعاً -كالأرمد الذي يضره الماء ضرراً بالغاً- فإن المحرّم لا يقع... إلخ».

يعتبر في صحّة الوضوء غفلة أو جهلاً عوضاً عن التيمم عدم كون الوضوء محرّماً واقعاً على المكلف، فالمريض الذي يضرّ الماء به، كما لو كان أرمد العين مثلاً، وكان استعمال الماء ضرريّ عليه بصورة بالغة، والوجه في الشرط المذكور أنه حال ترتّب الضرر المحرّم سوف يكون الوضوء محرّماً في نفسه، فلا يكون مصداقاً للواجب، وإلا لزم اجتماع الضدين اجتماعاً حقيقياً، الوجوب والحرمة. وبعبارة أخرى: إنّ مقتضى كون الوضوء محرّماً عليه، يمنع أن يتقرّب به إلى الله تعالى.

قوله ١٠: «وأما القول بالصحة في الفرع الأخير، فللأمر النفسي الاستجابي؛ بناء على ثبوته... إلخ».

استثنى الأعلام من مورد الوضوء في موضع التيمم ، جهلاً أو غفلة ، ما إذا كانت وظيفته التيمم لضيق الوقت ، فخالف جهلاً منه أو غفلة وتوضاً ، فحكموا بعدم صحة وضوئه إذا نوى الأمر الأدائي .

وقد ذكر المصنف أنه يمكن البناء على تصحيح وضوئه من خلال الاستفادة من الاستحباب النفسي للوضوء ، فإن المكلف لو خالف وعصى وتوضاً مع ضيق الوقت لكون الوضوء مستحباً في نفسه ، فسيحكم بصحة وضوئه ؛ لأن ثبوت هذا الاستحباب النفسي موجب للبناء على صحة هذا الوضوء ؛ لأنه قد أتى بالعمل متقرباً لله تعالى .

ومجرد كونه مأموراً بالتيمم لا يستوجب البناء على حرمة الوضوء ، إلا إذا بني على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، وقد قرّر في محله أن الأمر بالشيء لا يقتضي ذلك .

ثم إنّ تعبير المصنف (وفقه الله) بناء على ثبوته ، إشارة للخلاف الموجود بين الأعلام في ثبوت الاستحباب النفسي ، فقد قال جماعة منهم بعدم كون الوضوء مستحباً في نفسه ، وإنما يكون كذلك لو أتى به المكلف لغاية من الغايات المستحبة .

أحكام خاصة بالتيمم :

قوله ١: «أما عدم الصحة قبل الوقت ، فلقصور في دليل المشروعية ، فإن آية التيمم دلّت على ... إلخ » .

لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها ، ويجوز ذلك عند تضيق الوقت ، وهو موضع إجماع بين الفقهاء ، كما نصّ على ذلك المحقق في **المعتبر** ، والعلامة في **القواعد** ، بل في غيرهما أيضاً^(١) ، وربما كان دليل ذلك ما قاله بعضهم من عدم

(١) **المعتبر** : ١ : ٣٨١ . **قواعد الأحكام** : ١ : ٢٣٦ . **الناصریات** : ١٥٦ ، **المسألة** ٥١ . «

جواز الطهارة للصلاة قبل دخول وقتها^(١).

وقد استدل له المصنّف (وفقه الله) تبعاً لبعض الأعاضد ، بالقصور في دليل مشروعية التيمم ؛ إذ أنّ آية التيمم قد دلّت على مشروعيتها عند القيام إلى الصلاة ، وهو كناية عن دخول الوقت فقال تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾^(٢) . نعم ، قد ثبتت مشروعية الإتيان بالوضوء والغسل قبل دخول الوقت ، لكون الغسل مستحباً في نفسه في جميع الأوقات ، حتّى قال بعضهم : أنّه واجب نفسي . والوضوء قد ثبتت مشروعيتها واستحبابه في كلّ وقت ، وهذا لم يثبت في التيمم ، وإنّما يقتصر في مشروعيتها على ما بعد دخول الوقت عند تحقّق الحاجة إليه لا مطلقاً .

ومقتضى ما ذكر أن يكون القيام في الآية الشريفة شرطاً معتبراً في ثبوت الحكم ، ويدونه لا يكون التيمم مشروعاً . ويلزم من ذلك أن تكون الآية مسوقة لبيان .

والظاهر عدم مساعدة الفهم العرفي على ما ذكر ، فإنّه يصعب البناء على كون الآية الشريفة مسوقة لبيان ذلك ، خصوصاً وأنّه لا يتصور أن يحصل قيام لأداء الصلاة قبل توجّه التكليف وتنجزه على المكلف وهو لا يكون عادة إلّا عند دخول وقتها . وهذا لا يعني وجود خصوصية تستدعي ذلك ؛ لأنّ العرف يلغي هذه الخصوصية . نعم ، ما لا ينكر هو دلالة الآية الشريفة على أنّ الطهارة شرط لصحة الصلاة ، فلا يمكن الإتيان بها من دونها ، ويساعد على ما ذكرناه ما تضمّنته بعض النصوص من تفسير القيام المذكور في الآية بالقيام من النوم ، وهذا يعني دلالتها على بيان سببية النوم للحدث وأنّ الطهارة منه مقدّمة للصلاة ، ومقتضى ما ذكرناه قصور الآية الشريفة حتّى عن الدلالة على مشروعية الطهارة بعد دخول الوقت وقبل القيام

» تحرير الأحكام : ١ : ١٤٧ . ذكرى الشيعة : ٢ : ٢٥١ .

(١) انظر : جواهر الكلام : ٥ : ٢٣٧ . الفصول الغروية : ٩١ .

(٢) المائدة ٥ : ٦ .

للصلاة ، وينحصر مدلولها بحال القيام للصلاة بعد دخول الوقت .

وأما البناء على التفصيل بين الغسل والوضوء والتيمم ، فيلتزم بمشروعية الإتيان بهما قبل الوقت دون التيمم ، فقد يقرر أنّ مقتضى بدلية التيمم عنهما ، أن يثبت له كلّ ما كان ثابتاً لهما ، من فرق بين جانب وجانب ، وعليه يحكم بمشروعية الإتيان به قبل دخول الوقت كما يحكم بذلك فيهما .

اللهمّ إلا أن يدعى أنّ البدلية الثابتة له عنهما ليست من جميع الجهات ، وإنّما هي مختصة بخصوص إباحة الدخول في الصلاة ، أو رافعية الحدث لأدائها ، وهذا يستدعي الحاجة لوجود دليل يدلّ على مشروعية الإتيان بالتيمم قبل دخول الوقت . ثمّ إنّّه لو بني على وضوح دلالة الآية الشريفة بالبيان الذي سمعت عرضه ، وبني على أنّ مقتضى البدلية الشمول من جميع الجوانب ، كان المانع من البناء على مشروعية التيمم قبل دخول الوقت منحصراً في الإجماع المدعى في كلمات الأعلام ، كما سمعت حكايته ، فإنّ تمّ وكان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، أو عن ارتكاز متشرّعيّ ، أوجب ذلك البناء على ما ذكره المصنّف من عدم مشروعية التيمم قبل دخول الوقت ، وإلاّ لم يكن هناك ما يمنع منه ، إلاّ أنّه يتنزّل للاحتياط حذراً من مخالفة المشهور .

ثمّ إنّ المصنّف (زيد في توفيقه) ذكر وجهاً آخر لتصحيح الإتيان بالوضوء قبل دخول الوقت دون الغسل ، على أساس عدم وجود مناقشة في مشروعية الغسل قبل دخول الوقت للاستحباب النفسيّ دون الوضوء ، فإنّ هناك من ينكر كونه مستحبّاً في نفسه ، فإنّه يمكن تصحيح الإتيان به قبل دخول الوقت من باب التهيؤ ، وقد انعقدت سيرة المتشرّعة على الوضوء قبل دخول الوقت تهيئاً لأداء صلاة الجماعة ، وليس في التيمم سيرة كذلك .

قوله ٢: «وأما الجواز بعد الوقت مع اليأس ، فلأنّ عدم جواز البدار؛

بناءً على استفادته من ... إلخ » .

يجوز التيمّم بعد دخول الوقت إذا يئس المكلف من تحصيل الماء ، أو يئس من تمكّنه من استعماله لو كان موجوداً ، وقد حكى هذا عن ابن الجنيد^(١) ، وقوّاه المحقّق^(٢) في المعتبر^(٣) ، وعليه أيضاً العلامة في التذكرة والقواعد والمختلف^(٤) ، واختاره صاحب اللمعة^(٥) ، وقد نسبته في جامع المقاصد لأكثر المتأخّرين بعد اختياره له^(٦) ، وجعله الشهيد الثاني^(٧) في الروضة أشهر الأقوال^(٨) . والمحكي عن مشهور القدماء المنع منه مطلقاً ، بل عن السرائر أنه مذهب جميع الأصحاب إلا من شدّ ممّن لا يعتدّ بقوله ؛ لأنّه قد عرف باسمه ونسبه^(٩) ، بل عن المرتضى في الانتصار والناصريّة الإجماع عليه^(١٠) ، وكذا ادّعاء ابن زهرة في الغنية^(١١) .

وبالجملة : إنّ الاستفادة من ملاحظة كلمات الفقهاء وجود قولين في المسألة .

وقد وجّه المصنّف القول بالجواز ، بأنّ الموجب لعدم جواز البدار للتيمّم في أوّل الوقت وفقاً لما يستفاد من النصوص هو احتمال توفر القدرة على استعمال الماء ،

(١) حكاه عن ابن الجنيد في المعتبر : ١ : ٣٨٤ .

(٢) المعتبر : ١ : ٣٨٤ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ٢ : ١٥١ ، المسألة ٢٨٤ . قواعد الأحكام : ١ : ٢٤٠ . مختلف الشيعة : ١ : ٤١٤ .

(٤) اللمعة الدمشقيّة : ٢٣ .

(٥) جامع المقاصد : ١ : ٥٠٠ .

(٦) الروضة البهيّة : ١ : ٤٥٩ .

(٧) السرائر : ١ : ١٤٠ .

(٨) الانتصار : ١٢٣ . الناصريّات : ١٥٧ ، المسألة ٥١ .

(٩) غنية النزوع : ٦٤ .

والمفروض انتفاؤه في المقام ؛ لأنَّ الفرض حصول اليأس بعدم القدرة على ذلك ، وهذا يوجب ارتفاع المانع المستفاد من النصوص في المنع من المبادرة للتيمم ، فلا يكون ما يمنع من ذلك ، فيحكم بجواز المبادرة لذلك .

ومن النصوص المانعة من البدار بالتيمم قبل تضيق الوقت ، صحيح محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : إِذَا لَمْ تَجِدْ مَاءً وَأَرَدْتَ التَّيْمُمَ ، فَأَخِّرِ التَّيْمُمَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ ، فَإِنْ فَاتَكَ الْمَاءُ لَمْ تَفُتْكَ الْأَرْضُ » ^(١) ، كما أنَّ بعض النصوص قد أمرت بالإعادة لو تمكَّن من الماء في الوقت .

ففي صحيح يعقوب بن يقطين : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم فصلَّى ، فأصاب بعد صلاته ماء ، أيتوضأ ويعيد الصلاة ، أم تجوز صلاته ؟ قال : إِذَا وَجَدَ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ الْوَقْتُ تَوَضَّأَ وَأَعَادَ ، فَإِنْ مَضَى الْوَقْتُ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ » ^(٢) ، وهذا يعني المنع من البدار إليه بمجرد عدم التمكن منه ، بل لابد من اليأس من ذلك في بداية الوقت ، أو الانتظار إلى نهاية الوقت .

ولا مجال للقول بوجود نصوص معارضة لها يظهر منها صحَّة الصلاة بعد الظفر بالماء أثناء الوقت ، بل بعض النصوص مطلقة لم تتضمن الأمر بالإعادة ، من دون تفصيل بين كون ذلك في الوقت أو خارجه ؛ لأنَّه يمكن علاج المعارضة المذكورة ، من خلال وجوه عديدة ذكرت في محلِّها ، نترك الكلام فيها إلى مستوى أعلى .

قوله ٣ : « وأما جواز المبادرة للصلاة مع التيمم لسابقة ، فلفرض وقوعه صحيحاً ، واحتمال الوجدان ... إلخ » .

إذا تيمم المكلف لصلاة واجبة كانت أم مستحبة ، لعذر ما من مسوِّغات التيمم غير ضيق الوقت ، ودخل وقت صلاة أخرى ، فإن كان يائساً من القدرة على استعمال

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٨٤ ، الباب ٢٢ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٨ ، الباب ١٤ من أبواب التيمم ، الحديث ٨ .

الماء جاز له المبادرة إلى الصلاة بالتيمم المذكور ، ولم يلزمه إعادتها لو ظفر بالماء حينئذٍ ، أمّا لو لم يكن يائساً من القدرة عليه ، وصلى فإن ظفر بالماء أثناء الوقت لزمته الإعادة .

وما يتصور مانعاً من المبادرة للصلاة الثانية بالتيمم الأول ، هو احتمال وجدان الماء الموجب لانتقاض التيمم لانتفاء موضوعه ، نتيجة القدرة على استعماله . وهو منفي بالاستصحاب الاستقبالي^(١) ؛ لأنه على يقين بمعدرويته من استعمال الماء ، ويشك في ارتفاع عذره في المستقبل بقدرته على استعماله ، فيستصحب بقاء العذر وهو يقضي بجواز الإتيان بالصلاة الثانية بالتيمم الموجود للصلاة السابقة .

قوله ٤: « وأما وجوب الإعادة مع الارتفاع في أثائه ، فلعدم اقتضاء الأمر الظاهر الإجزاء عن ... إلخ » .

لو تيمم لصلاة ودخل وقت صلاة أخرى ، فقد عرفت في الفرع السابق أنه يجوز له المبادرة إلى أداء الصلاة الثانية بالتيمم شرط أن يكون يائساً من القدرة على استعمال الماء ، وهذا يعني أنه لو ارتفع العذر المذكور ، فصار متمكناً من استعماله في الوقت ، وجب عليه إعادة الصلاة التي أداها بذلك التيمم . والسّر في ذلك ما ذكروه في الأصول من عدم إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي إذا تبين خطأ الأمر الظاهري ؛ لأنّ البناء على إجزائه يستوجب فوات المصلحة الواقعية ، وحذراً من فواتها يلزم الإتيان بما هو التكليف واقعاً لتنجزه في حقّ المكلف .

قوله ٥: « وأما حرمة الإراقة والإبطال بعد الوقت ، فلكون ذلك تعجيزاً بسوء الاختيار عن ... إلخ » .

(١) وهو يختلف عن الاستصحاب المتعارف بأنّ اليقين فعلي ، والشك في المستقبل ، وهناك في حجّيته واستفادته من أدلة الاستصحاب .

لا يجوز لمن كان عنده ماء يكفيه لوضوئه أو غسله أن يقوم بإراسته إذا كان يعلم عدم قدرته على استعمال الماء بعد ذلك ، كما لا يجوز له نقض طهارته المائية لو كان متطهراً بعد دخول الوقت ما دام يعلم عدم قدرته على تحصيلها . وقد ذكر شيخ **الحدائق** رحمته الله أن هذا هو ظاهر الأصحاب ^(١) . نعم ، يظهر من المحقق رحمته الله في **المعتبر** جواز الإراقة ^(٢) . وعقب عليه في **الجواهر** بأن الإجماع على خلافه ^(٣) .

واستدل المصنّف للقول بعدم جواز الإراقة ، وعدم جواز النقض للطهارة المائية ، بأن هذا تعجيز من المكلف لنفسه بسوء اختياره عن امتثال التكليف المتوجّه إليه واقعاً ، وقد ذكر في محله أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار ، فيصدق عليه أنه مختار ، وبالتالي يكون مستحقاً للعقاب .

ويمكن القول أيضاً بأن ذمته مشغولة بالتكليف ، فيلزمه العمد لكل ما يوجب فراغها ، ومن موجبات الفراغ توفر الطهارة المائية ، فلا يجوز له التفريط فيها ؛ لأنّ فقدّها مانع من تحصيل الفراغ المطلوب منه .

قوله ٦ : « وأما وجوب التيمّم مع العصيان ، فلتحقق موضوعه » .

قد عرفت في الفرع السابق أنه لا يجوز للمكلف إراقة ما عنده من الماء ما دام لا يمكنه تحصيل الطهارة المائية بعد ذلك ، وكذا لا يجوز له نقض طهارته المائية ما دام لم يتمكن من تحصيلها ، فلو أقدم المكلف على ذلك ، فقام بإراقة ما لديه من الماء ، أو عمد إلى نقض طهارته المائية ، انتقل إلى التيمّم ، وأصبح التيمّم في حقه مشروعاً ؛ لأنه أصبح غير قادر على استعمال الماء ، وقد عرفت أن المستفاد من أدلة مشروعية التيمّم كآلية الشريعة أو النصوص أن موضوع مشروعية التيمّم

(١) الحدائق الناضرة : ٤ : ٢٥٦ .

(٢) المعتبر : ١ : ٣٩٣ .

(٣) جواهر الكلام : ٥ : ٨٩ .

هو فقدان القدرة على الاستعمال .

قوله ٧: « وأما جواز ذلك قبل الوقت ، فلأن الصلاة بالنسبة للوقت واجب مشروط لا معلق » .

يجوز لمن كان عنده ماء يكفيه للوضوء أو الغسل ، مع علمه أنه لن يتمكن من الحصول عليه أن يقوم بإراسته قبل دخول وقت الصلاة ، كما يجوز له نقض طهارته المائية أيضاً قبل ذلك أيضاً .

وقد برّر المصنّف (وفقه الله) التفريق بين الفرع الحالي وسابقه ؛ إذ قد عرفت في السابق البناء على عدم جواز الإراقة والنقض بعد دخول الوقت ، وجوازه هنا قبل دخول الوقت ، بأن الصلاة بالنسبة للوقت واجب مشروط ، وليست واجباً معلقاً^(١) .

ولقائل أن يقول بأن المستفاد من قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى

(١) ينقسم الواجب إلى مطلق ومشروط ، ومعلق ومنجز . أما المطلق ، فهو الذي لا يكون الوجوب مقيداً بقيد ، فلا يشترط في وجوب صوم شهر رمضان - مثلاً - أن يكون الصائم غنياً ، فإن الصوم بلحاظ شرط الغنى يكون واجباً مطلقاً ، لكنه بلحاظ شرط عدم السفر يكون واجباً مشروطاً ؛ لأنه يشترط في صحته عدم السفر ، وأن يكون الصائم حاضراً . والشرط يعتبر في الواجب ، وهو ما يسمى بمتعلق الوجوب ، وليس الشرط في الوجوب . ويمكن القول أنه لا يوجد وجوب مطلق ؛ لأنه لا يخلو تكليف من التكليفات من الشرط فيها ، فكل الوجوبات مشروطة .

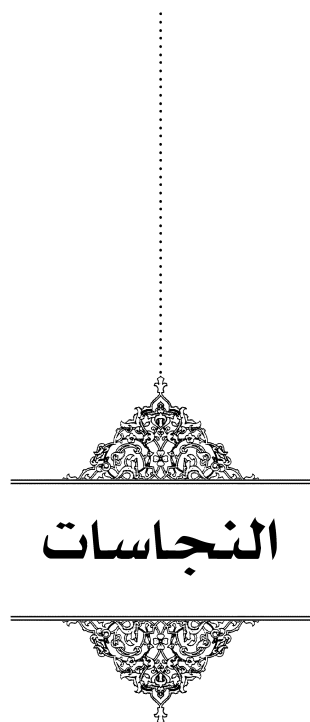
أما لو كان القيد المعتبر في متعلق الوجوب هو الزمان فيعبر عنه بالواجب المعلق ، أما الواجب المنجز فهو ما يكون الوجوب والواجب فيه فعليين ، كوجوب صلاة الظهر عند حصول الزوال .

وأول من تعرض للبحث عن الواجب المعلق ، هو صاحب الفصول رحمه الله ، وقد كانت غايته معالجة إشكال المقدمة المفوتة ، كما يذكر ذلك في البحوث الأصولية .

غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ﴿١﴾ أَنَّ الصَّلَاةَ بلحاظ الوقت تعتبر واجباً معلقاً، فيكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً.

وبناءً عليه سوف يلتزم بصحّة المقدمة المفوّته، فيحكم بوجوبها قبل تحقّق وقت ذي المقدّمة ما دام لا يكون المكلف متمكّناً من الإتيان بها بعد حلول وقت ذيّها. مع أنّه لو لم يقبل بالواجب المعلق، فقد يحكم بعدم الجواز أيضاً؛ اعتماداً على الالتزام بالواجب المشروط بالشروط المتأخّر؛ إذ يحكم بأن الوقت شرط للوجوب بنحو الشرط المتأخّر، فإذا أحرز المكلف حصوله في ظرفه، يكون الحكم فعلياً قبل حصول الشرط.

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.



النجاسات

النجاسات

قبل الحديث عن الأعيان النجسة التي ذكرها المصنّف نشير إلى أمور:

الأول: وقت تشريع النجاسة

ربّما قيل أنّ تشريع النجاسة كان في وقت متأخّر من حياة النبي ﷺ، بل عن بعض الأعاظم ﷺ في جوابه عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(١) على نجاسة الكفار، بأنّه لا علم لنا بأصل تشريع النجاسة في ذلك الوقت، فيحتمل عدم ثبوتها بمعناها المصطلح المعروف حالياً حين نزول الآية المباركة، لما هو المعروف من التدريج في تبليغ الأحكام وبيانها^(٢).

وقد كان نزول الآية المباركة في السنة التاسعة من الهجرة النبويّة، وكانت وفاة رسول الله ﷺ في السنة الحادية عشر، ومقتضى ما ذكره ﷺ أنّ تشريع النجاسة كان إمّا قبل وفاته ﷺ بفترة قصيرة، أو في سنة وفاته.

وما ذكره ﷺ ليس إنكاراً منه لثبوت هذا التشريع، وإنّما هي دعوى لتضييق الفترة الزمنية المشرّع فيها النجاسة.

وعلى هذا فقد تذكر مجموعة من القرائن لإثبات تشريعها في الجملة: **منها:** قوله تعالى: ﴿وَيُثَابِّكَ فَطَهَّرْ﴾^(٣). وتقريب دلالتها: إنّ المراد هو إزالة النجاسة عن الثوب، وهو يكشف عن حصول تشريع النجاسات في الجملة في أوائل البعثة النبويّة في مكّة المكرّمة.

(١) التوبة ٩: ٢٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣: ٣٨.

(٣) المدّثر ٧٤: ٤.

وهذا المعنى وإن كان محتملاً، إلا أنه أحد الوجوه التي تفسر بها الآية المباركة،
ويسبب عدم المعين والمرجح لأحدها على البقية فلا وجه لاختياره.

ومنها: ما جاء في بعض روايات الإسراء من الإشارة إلى تطهير النجاسة امتناناً
على هذه الأمة المرحومة:

١ - ما رواه الديلمي في إرشاد القلوب، عن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام،
عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: ذكر فضائل نبينا صلى الله عليه وآله وأُمته على الأنبياء وأممهم: إنَّ
الله سبحانه رفع نبينا صلى الله عليه وآله إلى ساق العرش فأوحى إليه فيما أوحى: وَكَانَتِ الْأُمَمُ
السَّالِفَةُ إِذَا أَصَابَهُمْ أَذْنَى نَجَسٍ قَرَضُوهُ مِنْ أَجْسَادِهِمْ، وَقَدْ جَعَلْتُ الْمَاءَ طَهُوراً لِأُمَّتِكَ
مِنْ جَمِيعِ الْأَنْجَاسِ، وَالصَّعِيدَ فِي الْأَوْقَاتِ ^(١).

٢ - صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كَانَ بُنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ
أَحَدَهُمْ قَطْرَةٌ بَوْلٍ قَرَضُوا لُحُومَهُمْ بِالْمَقَارِضِ، وَقَدْ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْكُمْ بِأَوْسَعِ مَا بَيْنَ
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَجَعَلَ لَكُمْ الْمَاءَ طَهُوراً، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَكُونُونَ» ^(٢). ودلالتها على
ثبوت الامتنان على أمة النبي صلى الله عليه وآله من خلال هذا التشريع واضحة. وهو يقضي أن
يكون زمان تشريعها - بلحاظ حادثة الإسراء - كان قبل وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، بل في
أول البعثة الشريفة.

وقد يمنع الاستدلال بالنصوص المذكورة، لأنها تخالف حكم العقل وتتنافى
وروح الشريعة، خصوصاً مع حمل القرض الوارد فيها على معناه الظاهري، وإلا
فيرد علمها إلى أهلها.

وقد يدفع بأن القرض وإن حمل على معناها الظاهري، لكن النجاسة المقروضة
موضعها ليست النجاسة الحاصلة من الإنسان نفسه، فإنه مع حملها عليه يصعب

(١) إرشاد القلوب: ٢: ٣٠٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

قبولها ، بل المقصود بالنجاسة - كما قيل - النجاسة الطارئة على الإنسان من الغير ، فكون مفادها التأكيد على شدة التحرز والحذر من الإصابة بالنجاسة .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾^(١) ، ويستكشف دلالتها على تشريع النجاسة من موردين :

١ - إنَّ الغاية من تشريع التيمم هو رفع الحدث ، وهذا يشير إلى ثبوت نجاسة وقد احتاجت إلى رفع .

٢ - إنَّ استدلال الفقهاء بالآية الشريفة على اعتبار طهارة تراب التيمم ، يفيد أنَّ المقصود من الصعيد الطيب فيها هو الطاهر .

ومن المعلوم أنَّ الآية محلَّ البحث إحدى آيات سورة المائدة التي نزلت قبل سورة التوبة ، التي كان نزولها في أواخر حياته ﷺ ، فيكون زمان تشريع النجاسة متقدماً زماناً على وفاته ﷺ .

وغير ذلك من القرائن الأخرى التي يحصل عليها المتابع في الكتب المطولة . وهذه القرائن وإن كانت لا تخلو عن مناقشة دلالية وصدورية في بعضها ، إلاَّ أنه لا يبعد الاطمئنان بإفادتها تشريع النجاسة وأنَّ ذلك قبل مدَّة من وفاته ﷺ ، خصوصاً وأنَّه لا وجه لتأخير تشريعها ، خصوصاً وأنَّها تدخل في أغلب المسائل العبادية ما يجعلها مورداً للابتلاء .

الثاني : حقيقة الطهارة والنجاسة الشرعيتين :

اختلفت كلمات الأعلام (رضي الله عنهم) في الطهارة والنجاسة ، والمعروف عن الشيخ الأعظم ﷺ أنَّهما من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع المقدس^(٢) ، وهو مبني على مختاره ﷺ من أنَّ الأحكام الوضعية لا تنالها يد الجعل الشرعي ،

(١) النساء ٤ : ٤٣ . المائدة ٥ : ٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٣ : ١٣٠ .

بل هي إما منتزعة من الأحكام التكليفية - كالزوجة والملكية - أو تكون من الأمور الواقعية كالطهارة والنجاسة .

وقد يقال : إنَّ القذارات على قسمين :

الأول : ما يكون قذراً ونجساً يستكرهه العقلاء ويستقذرونه ويتنفرون عنه ، كالبول والغائط والمني ، فإنَّ العقلاء يتنفرون منها ولا يمسوا شيئاً منها .

الثاني : ما يكون نظيفاً لا يستقذره العقلاء ، إلا إذا تلطخ بالنجس ولاقاه .

وعليه سوف يكون للقذارة مصداقان :

١ - مصداق حقيقي ، وهو القسم الأول .

٢ - مصداق اعتباري جعلي ، وهو القسم الثاني ، ومنه الكافر والكلب والخنزير والخمر ، فإنها قد ألحقت موضوعاً بالنجاسة .

ويساعد على القبول بهذا البيان عدم وجود اصطلاح خاص للشارع في القذر والنجس ، فما يكون قذراً ونجساً عند العرف والعقلاء ، يكون قذراً عنده ، فلا معنى لجعل القذارة لها ، خصوصاً وأنه لا توجد للنجاسة والقذارة حقيقة واقعية لم يصل العرف والعقلاء إليها . نعم ، قد استثنى الشارع المقدس حكماً أو موضوعاً من حكم النجاسات بعض العناوين التي يستقذرها العرف كالنخامة والمذي والودي والودي ، فلا يحكم بنجاستها وإن حكم باستحباب التنزه عنها . أمّا النجاسات الشرعية التي لا يستقذرها العرف ، ولا يحكم بنجاستها - كالخمر والكافر - فقد ألحقها الشارع بها موضوعاً كما هو المرتكز عند المتشرعة ، فإنها قذرة عندهم كسائر الأعيان النجسة .

ويحسن التنبيه على أمر ، وهو : إنَّ الملاك في القذارة المجعولة للموضوعات التي لا يستقذرها العرف والعقلاء ليس واحداً ، خصوصاً وأنه ليس لها قذارة واقعية يطلع الناس عليها ، وقد كشف عنها الشارع .

وعليه يختلف جعل القذارة من واحد لآخر ، فقد يكون في الخمر أهمية

المفسدة المترتبة عليه ، أو وجود ضرر في مباشرة الكلب والخنزير ، ولذلك ورد النهي عنهما ، ومثل ذلك يجري في المرتد أيضاً ، وهكذا .

ويترتب على الخلاف المذكور بين قول الشيخ الأعظم رحمته الله المشار إليه سابقاً ، ورأي بقية الأعلام (رضي الله عنهم) في حقيقة الطهارة والنجاسة الشرعيين ثمرات تطلب من الكتب المطولة .

الثالث : حقيقة النجاسة

وفقاً لما تقدّم فقد عرّفت النجاسة بأنها : ما يجب الاجتناب عنه في أمور معينة كالأكل والشرب والصلاة والطواف وغيرها .

النجاسات عشر :

البول والغائط

قوله ١ : «أما الحصر في العشر ، فللاستقراء» .

حصرت النجاسات في عناوين معينة عرفت بالأعيان النجسة ، وقد نشأ هذا الحصر من خلال استقراء الأدلة الدالة على الأحكام الشرعية . نعم ، قد وقع الخلاف بين الأعلام في عددها نتيجة الخلاف في ثبوت النجاسة لبعض العناوين وعدمها ، فقد عدّها بعضهم واحداً وعشرين مورداً ، والمعروف أنها عشرة ، وفي العروة أنها اثنتا عشرة^(١) ، وسيُتضح منشأ الخلاف المذكور في طيّات البحوث القادمة .

قوله ٢ : «وأما نجاستهما في الجملة ، فهي من الأمور التي لم يقع فيها خلاف... إلخ» .

الأول والثاني من الأعيان النجسة هما البول والغائط من كلّ حيوان غير مأكول اللحم ، له نفس سائلة ، وهذا يعني أنّ نجاستهما من أيّ حيوان مشروطة بشرطين :

(١) العروة الوثقى : ١ : ٥٣٠ .

الأول: أن يكون للحيوان نفس سائلة عند الذبح ، إنساناً كان أم غيره ، فلو كانا من حيوان لا نفس سائلة له كالسمك والوزغ ، وما شابه ذلك ، لم يحكم بنجاستهما .

الثاني: أن يكون الحيوان غير مأكول اللحم ، فلا يحكم بنجاستهما لو كانا من حيوان مأكول اللحم ، ولو كانت له نفس سائلة ، كالغنم والبقر والإبل ، وما شابه ذلك .

وقد ادّعى الإجماع على ذلك في **الخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة وكشف الالتباس والمدارك والدلائل والذخيرة** . بل في **الجواهر** عليه إجماع علماء الإسلام^(١) . ويدلّ على ذلك نصوص متعدّدة:

منها: صحيح محمد بن مسلم المذكور في المتن^(٢) . وتقريب دلالاته على المدّعى من خلال ظهور الأمر بالغسل فيها للإرشاد إلى نجاسة البول فيثبت المطلوب .

وقد ناقش ذلك صاحب **الرياض** رحمته الله فقال بوجود احتمالين في الأمر بالغسل الوارد فيها:

أحدهما: أن يكون الأمر بالغسل بلحاظ نجاسة البول .

ثانيهما: أن يكون الأمر بالغسل بملاك التخلّص من فضلات ما لا يؤكل لحمه لمانعيّته في الصلاة .

وليس في المقام ما يرجّح أحد الاحتمالين على الآخر ، فيكون الصحيح مجملاً .

إلاّ أنه أشار بعد ذلك إلى أنّ وجود الإجماع على الحكم بنجاسة البول يصلح أن يكون قرينة لتعيين الاحتمال ، فيرتفع الإجمال ويصحّ الاستدلال بالصحيح

(١) الخلاف : ١ : ٤٨٥ ، مسألة ٢٣٠ . غنية النزوع : ٤٠ . المعتبر : ١ : ٤١٠ . منتهى المطلب : ٣ : ١٦٦ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٤٩ ، المسألة ١٤ . نقل عن كشف الالتباس ودلائل الأحكام ، في مفتاح الكرامة : ٢ : ٣ . مدارك الأحكام : ٢ : ٢٥٨ . ذخيرة المعاد : ١ القسم الأول : ١٤٥ . جواهر الكلام : ٥ : ٢٧٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٩٥ ، الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

على النجاسة^(١).

ولا يبعد ظهور المناقشة في دلالة أيضاً من الفاضل النراقي رحمته الله؛ لأنه قد ذكر أن التمسك يكون بالإجماع في حدود ما يثبت، والرجوع إلى الطهارة في موارد الشك، لكون الإجماع دليلاً لبيّاً^(٢).

ومنها: موثقة عمّار المذكورة في المتن^(٣). ودلالاتها على المدعى من خلال المفهوم؛ ذلك أنها تدلّ على عدم البأس فيما يخرج من الحيوان مأكول اللحم، وبمقتضى المفهوم يستفاد وجود البأس فيما يخرج من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه. وقد تمنع دلالتها على المدعى لمانعين:

الأول: إنّ من المحتمل أنّ الوارد فيها عنوان مشير إلى عنوان خارجي، وهذا يستدعي انحلاله إلى قضايا جزئية، وبالتالي ينتفي شرط من شروط ثبوت المفهوم، فلا يثبت.

الثاني: إن إثبات البأس بنحو الإهمال يجتمع مع كون البأس في خصوص البول دون الغائط، أو في بعض الغائط وليس جميع مصاديقه، فلا يكون الثابت هو البأس على الإطلاق في الغائط، ما يمنع من الاستفادة من الموثق.

قوله ٣: «وأما اعتبار حرمة الأكل في الحكم بالنجاسة، فللمفهوم المتقدم. وأما اعتبار النفس... إلخ».

قد عرفت أنّ نجاسة البول والغائط في الجملة لا بالجملة؛ لأنّ ذلك مشروطاً بشرطين ذكرناهما، ويدلّ على اعتبار حرمة الأكل في النجاسة مفهوم موثقة

(١) رياض المسائل: ٢: ٣٤٤.

(٢) مستند الشيعة: ١: ١٣٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٠٩، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

الساباطي التي تقدّمت في الفرع السابق^(١).

أمّا اشتراط النفس السائلة للحكم بالنجاسة ، فيدلّ عليه موثقة الساباطي المذكورة في المتن^(٢). وقد قرّب المصنّف دلالتها على المدّعى من خلال أنّ موت الحيوان سبب لحصول تفسّخه ، وخروج جميع ما في جوفه من بول وخرء وغير ذلك ، ومع ذلك نجد أنّه عليه السلام قد حكم بطهارة المائع مطلقاً من دون تفريق بين كون الخارج بولاً وخرءاً ، أو غيرهما ، وهذا يفيد عدم نجاسة ما يخرج من هذه العناوين المذكورة في النصّ ، وعند التأمل فيها نجد أنّها ممّا لا نفس سائلة له .

والإنصاف عدم تماميّة التقريب المذكور ، فإنّه لو سلم إطلاق لفظتي البول والغائط على ما هو الموجود في بطن الحيوان وقبل خروجه خارجاً ، إلّا أنّه لا يحرز شمول ما دلّ على نجاستهما إليه ، بل لا يبعد دعوى انصرافها عنهما .

وقد يتمسك لشرطيّة هذا الشرط بخبر حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمّد ، عن أبيه عليه السلام ، قال : « لَا يُفْسِدُ الْمَاءَ إِلَّا مَا كَانَتْ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةً »^(٣) ، لدالتها بالإطلاق على تنجّس الماء بكلّ ما يخرج ممّا له نفس سائلة من بول أو خرء أو دم ، وعدم تنجّسه بشيء ممّا يخرج ممّا لا نفس سائلة له .

وهو ممنوع ؛ لكونها منصرفة إلى ميتة ما لا نفس سائلة له ، ويساعد على ذلك فهم الأصحاب حيث ذكروها في الاستدلال على عدم نجاسة ميتة ما ليس له نفس سائلة .

وسوف يأتي الحديث عن الخبر المذكور سنداً ودلالة عند الكلام حول طهارة منّي ما ليس له نفس سائلة إن شاء الله تعالى .

(١) تقدّمت في الفرع السابق ، هامش ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

وعليه فإن تمّ الاجماع على اختصاص النجاسة بما يكون له نفس سائلة ، وإلا كان مقتضى ذلك عدم اعتبار هذا الشرط في ثبوت النجاسة لهما . نعم ؛ لما لم يكن هناك دليل عامّ يدلّ على نجاسة خرف ما لا يؤكل لحمه ، يبقى البول وعموم الدليل شامل لما كانت له نفس سائلة ، وما لم يكن له ذلك .

قوله ٤ : « وأما استثناء الطائر ، فلصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : كل شيء يطير ... إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في نجاسة بول وغائط الطيور محرّمة الأكل على أقوال ثلاثة :

الأوّل : الحكم بطهارتها ، وقد نسب لكلّ من الجعفيّ والعمانيّ والصدوق والشيخ في غير بول الخشّاف ، والعلامة في المنتهى ، والفاضل الهندي في كشف اللثام^(١) .

الثاني : البناء على نجاستهما ، وهو المشهور بل في الجواهر : إنّ هذا القول خيرة الأكثر نقلاً وتحصيلاً^(٢) .

الثالث : التفصيل بين خرئها فيحكم بطهارته ، وبين بولها فيتردّد في نجاسته ، وهو المحكيّ عن صاحبي المدارك والبحار^(٣) .

ومنشأ الاختلاف المذكور يعود لاختلاف النصوص ، فإنّها على طائفتين :
الأولى : ما تضمّن الحكم بطهارة رجيع الطيور وبولها ، ومنها صحيحة أبي بصير

(١) نقله عن الجعفيّ والعمانيّ في ذكرى الشيعة : ١ : ١١٠ . المقنع : ١٤ . المبسوط : ١ : ٣٩ .

منتهى المطلب : ٣ : ١٦٩ . كشف اللثام : ١ : ٣٨٩ .

(٢) جواهر الكلام : ٥ : ٢٧٥ .

(٣) مدارك الأحكام : ٢ : ٢٦٢ . بحار الأنوار : ٧٧ : ١١١ .

التي ذكرها المصنف^(١). ودلالتها على المدعى تامة ، فإنّ المستفاد منها طهارة بول وخرء كلّ ما كان يطير ، من دون فرق بين كونه محلّل الأكل أو محرّمه .

وبعبارة ثانية: إنّ مقتضى إطلاقها هو الحكم بطهارة بول وخرء كلّ طائر ، من دون فرق بين كونه مأكولاً أو غير مأكول .

الثانية: ما تضمّن الحكم بنجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، كصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن^(٢) ، وهي دالة بإطلاقها على نجاسة أبوال كلّ طير محرّم الأكل . نعم ، لم تتعرض لحكم الخرء منه ، فتثبت النجاسة فيه بعدم القول بالفصل بين البول والخرء .

وعليه تقع المعارضة بين الطائفتين ؛ لأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه ؛ إذ مقتضى الأولى طهارة بول وخرء غير مأكول اللحم ، ومقتضى الثانية نجاستهما .

وبناءً عليه سوف يعمد إلى المرجّحات ؛ لأنّ المعارضة مستقرة ، ومع عدم وجود ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر يتساقطان ، ويكون المرجع عندها إطلاقات ما دلّ على نجاسة البول ، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم في الفرع الثاني^(٣) .

وما ذكر يتمّ لو لم يكن في البين ما يوجب تقدّم إحدى الطائفتين على الأخرى ، وإلا فمع وجوده لا بدّ من العمل على وفقه ، وفي المقام يلزم تقديم إطلاق صحيحة أبي بصير على إطلاق صحيحة عبد الله ابن سنان ، كما عن الشيخ الأعظم وبعض الأعظم عليه السلام حذراً من إلغاء خصوصيّة الطائر من الاعتبار .

توضيح ذلك: إنّ علاج المعارضة المذكورة بين الطائفتين يكون من خلال

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤١٢ ، الباب ١٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٥ ، الباب ٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) راجع الصفحة ١٩٠ ، هامش ٢ .

تقديم ما دلّ على طهارة بول الطير غير مأكول اللحم - وهو صحيح أبي بصير - على ما دلّ على نجاسته ؛ لأنّ العكس - أعني تقديم ما دلّ على النجاسة - يؤدّي إلى إلغاء الخصوصية ، وهي عنوان الطيران الذي قد أخذ موضوعاً في دليل الطهارة ، فقد قيّد الحكم بما إذا كان الطير حلال اللحم ، وتكون الطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه ، سواء كان طيراً أم لم يكن .

وبعبارة ثانية: إنّ مفاد صحيح عبد الله بن سنان يلغي عنوان الطير عن الموضوعيّة ؛ لأنّ الحكم مترتب على ما يؤكل لحمه وإن لم يكن طائراً ، وهذا المحذور لا يجري في صحيحة أبي بصير ، لأنّه يوجب تقييد الحكم بنجاسة بول ما لا يؤكل لحمه بغير الطيور ، ولا يسقط بذلك عنوان ما لا يؤكل لحمه عن الموضوعيّة .

وقد عُمد إلى إيضاحه بالتالي :

إنّ هناك ظهورين لكلّ عنوان يؤخذ في موضوع حكم :

الأوّل: الظهور في دخالته في الحكم وعدم كونه أجنياً عنه بالمرّة .

الثاني: الظهور في كون العنوان دخیلاً بنحو تمام الموضوع للحكم ، وأنّه كلّما صدق ذلك العنوان فقد صدق الحكم أيضاً .

ومن الواضح أنّ الظهور الأوّل ظهور عرفي قد نشأ من أخذ عنوان وإيراده في موضوع الكلام ، بينما يعتمد الثاني على إطلاق يبتني على مقدّمات الحكمة ، ولذا متى وقع التعارض بين هذين الظهورين قدّم الظهور الأوّل ؛ لأنّ رفع اليد عن إطلاق موضوعيّة عنوان الحكم أخف مؤونة من إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعيّة رأساً .

ومقامنا من هذا القبيل ، فإنّ دليل الطهارة لبول الطير لو قيّد بخصوص المأكول كان ذلك إلغاء لعنوان الطير عن الموضوعيّة رأساً ، وجعل موضوع الحكم عنواناً

آخر قد يكون طيراً وقد لا يكون . وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً ، فإن غاية ما يلزم هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيته للنجاسة^(١) .

وبالجملة : إذا دار الأمر بين إطلاقين كان تقديم أحدهما يوجب إلغاء الخصوصية في الآخر ، بينما لم يستوجب تقديم الثاني ذلك ، كان التقديم للدليل الذي لا يوجب إلغاء الخصوصية على ما يوجب إلغاؤها .

قوله ٥ : « وأما الحكم بالطهارة عند الشك في كون الحيوان ذا نفس سائلة ، فلاستصحاب ... إلخ » .

قد عرفت أنّ الحكم بنجاسة البول والخراء من الحيوان مشروط بشرطين ، فإذا فقد أحدهما منع ذلك من الحكم بالنجاسة . وكذا لو شك في توفرهما أو شك في انتفاء أحدهما ، كان ذلك موجباً للحكم بالطهارة وعدم الحكم بالنجاسة ؛ لأنّ الحكم بثبوتها فرع إحراز الشرطين ، ومع عدم ذلك لا يحكم بثبوتها .

ولا يخفى أنّ الشك في نجاسة فضلة الحيوان ينشأ إمّا من الشك في الشبهة الحكمية ، كالشك في الحيوان المتولد من أبوين أحدهما محلّل الأكل والآخر محرّمه ، فلا يدرى بأيّهما يلحق ، فيشكّ عندها في حكمه ، أو من الشك في الشبهة الموضوعية ، كما لو شكّ في حيوان معيّن أنّه ذو نفس سائلة ليحكم بنجاسة بوله وخرئه كالفأر مثلاً .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنّف أنّه يحكم بالطهارة حال الشك ، سواء كانت الشبهة حكمية أم كانت الشبهة موضوعية ، وذلك تمسكاً باستصحاب العدم الأزلّي ، وقد ذكر لذلك تقرّيبين :

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٣ : ٢٠ .

الأوّل: استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة من الأزل ، فإنّ الحيوان عندما خلق في الأزل لم يكن ذا نفس سائلة ، وعند حصول الشكّ في أنّه ذو نفس أو لا ، يستصحب عدم كونه ذا نفس سائلة .

الثاني: استصحاب عدم نجاسة ما يخرج من الحيوان المشكوك من الأزل ؛ لأنّ الخارج منه منذ الأزل لم يكن ينطبق عليه عنوان البول والغائط ، وصدق مفهوم الفضلة ، وعند الشكّ في حكمهما نستصحب عدم كونهما نجسين منذ الأزل .

وقد يمنع من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة لعدم شمول ما دلّ على حجّية الاستصحاب لمثله ، وعندها سوف يكون المرجع هو أصالة الطهارة بناءً على جريانها في النجاسة الذاتيّة عند الشكّ .

قوله ٦: «وأما الحكم بالطهارة عند الشكّ في حرمة أكل الحيوان ، فللوجوه المتقدّمة نفسها» .

يجري في هذا الفرع جميع ما تقدّم ذكره في الفرع السابق ، فلا موجب للإعادة .

المنيّ والميّة

قوله ١: «أما بالنسبة إلى نجاسة المنّي إذا كان من الإنسان ، فالتسالم ، وقضاء الضرورة ، ودلالة... إلخ» .

لا إشكال نصّاً وفتوى في نجاسة المنّي ، بل هو من الأمور المتسالم عليها بنحو يجعلها من الضروريّات .

والحديث ضمن فرعين :

الفرع الأوّل: في نجاسة المنّي من الإنسان :

ويدلّ عليه نصوص كثيرة ، منها صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

ودلالته على المدعى واضحة ، فإن الأمر بالغسل إرشاد للنجاسة . نعم ، يأتي في المقام الكلام المذكور سابقاً عن صاحب الرياض رحمته الله من وجود احتمال آخر في ملاك الإرشاد ، ويندفع بما ذكر هناك لجريانه في المقام أيضاً .

ولوجود أربعة نصوص يستظهر منها طهارة المنى ، فقد أوجب ذلك حصول المعارضة بينها وبين ما دلّ على النجاسة ، ومن تلك النصوص صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف (وفقه الله) في المتن^(١) . ودلالته على الطهارة من نفي البأس في استعمال الثوب في التجفيف مع إصابته بالمنى .

وقد أجاب عنه المصنّف ، بأجوبة ثلاثة :

الأول : أن يلتزم بتأويل الصحيح وحمله على معنى يكون مقبولاً ، كما صنع ذلك الشيخ رحمته الله^(٢) ، وتبعه بعض الأعظم رحمته الله من حملها على ما لو تجفّف بالموضع الطاهر من الثوب الذي لم يصبه المنى ، وبهذا لن يكون الصحيح منافياً للقول بالنجاسة .

الثاني : أن تحمل الصحيحة على التقيّة . ويمنع من قبوله عدم وجود قائل في فقهاء الجمهور بالتفصيل الذي تضمّنته الصحيحة بين ما إذا كان المنى يابساً فيحكم بطهارته ، وما إذا كان رطباً فيحكم بنجاسته ، فإنّ القائل منهم بطهارته لا يفرق بين رطوبة النطفة وعدمها . كما أنّ القائل بكفاية الفرق للمنى جواز استعمال الثوب بعد ذلك يلتزم بنجاسته ، إلّا أنّه يطهر بالفرق .

والحاصل : بعد عدم وجود قائل من الجمهور بالتفصيل المذكور فإنّ هذا يمنع من الحمل على التقيّة .

الثالث : البناء على طرح الخبر وإسقاطه عن الاعتبار والحجّة لكونه مخالفاً للضرورة .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٤٦ ، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٢) الاستبصار : ١ : ١٨٨ .

ولا يخفى أنَّ الحاجة للأجوبة المذكورة فرع تمامية دلالة الصحيحة على الطهارة للمنيّ ، مع أنَّ التأمل في دلالتها يفيد عدم الطهارة ، فإنَّ التفصيل الذي تضمّنه الصحيح ما بين رطوبة النطفة الموجودة في الثوب وجفافها مانع من البناء على دلالتها على الطهارة ؛ لأنّه لو كان المنّي طاهراً فلا فرق بين رطوبة النطفة وجفافها . والإنصاف أنّه لم يتّضح المدلول للصحيح ، فهو أقرب ما يكون للخبر المجمل ، فتأمل جيّداً .

الفرع الثاني : في نجاسة المنّي من الحيوان غير محلّل الأكل :

المعروف بين الفقهاء هو الحكم بالنجاسة ، بل قد ادّعى غير واحد الإجماع على ذلك كما عن العلامة رحمته الله في التذكرة ، والفاضل النراقي رحمته الله في المستند ، والشيخ الأعظم رحمته الله في كتابه الطهارة^(١) ، وغير ذلك من الكتب .

وقد استدلّ المصنّف للنجاسة بصحيفة محمد بن مسلم المذكورة في المتن^(٢) . وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال التمسك بظهور اللام الواردة في المنّي والبول في الجنس الشامل لغير مأكول اللحم ، من غير فرق بين الإنسان وبقية الحيوانات ، وقد عرفت فيما تقدّم نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، فيثبت نجاسة منّي ما لا يؤكل لحمه أيضاً ؛ لأنّه عليه السلام قد جعل المنّي أشدّ من البول .

وبعبارة أخرى : إنّ المقصود من المنّي في الصحيحة هو طبيعيّ المنّي ، فيكون الحكم بنجاسته من شؤون طبيعة المنّي بما هو .

ولا مجال للاستدلال على نجاسته بصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة في الفرع الأوّل ؛ وذلك لوجود قرينة فيها توجب انصرافها لخصوص منّي الإنسان ، وهو التعبير بـ : « يُصِيبُ الثَّوْبَ » فإنّه منصرف إلى منّي الإنسان ؛ لأنّ إصابة المنّي للثوب

(١) تذكرة الفقهاء : ١ : ٥٤ ، المسألة ١٦ . مستند الشيعة : ١ : ١٥٧ . كتاب الطهارة : ٥ : ٣٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

غالباً تكون منه .

والحاصل : سوف ينحصر الدليل في خصوص صحيح محمد بن مسلم الأول في الاستدلال على النجاسة .

إلا أن الوارد في كلام غير واحد من الفقهاء - كصاحب **الجواهر** رحمته الله والفقهاء الهمداني رحمته الله وغيرهما - دعوى انصراف المني المذكور في النص إلى خصوص مني الإنسان ؛ لوجود تتمّة في الرواية تساعد على ذلك ، وهي قوله عليه السلام : « **إِنْ رَأَيْتَ الْمَنِيَّ قَبْلَ أَوْ بَعْدَ مَا تَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ ، وَإِنْ أَنْتَ نَظَرْتَ فِي ثَوْبِكَ فَلَمْ تُصِبْهُ ، ثُمَّ صَلَّيْتَ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ بَعْدَ ، فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ ، وَكَذَلِكَ الْبَوْلُ** » ^(١) . ولا ريب في انصراف المني في هذه التكملة للصحيح لخصوص مني الإنسان ، فيكون ذيلها موجباً لانصراف المني في المقطع الأول فيها إلى خصوص مني الإنسان أيضاً ، فإنه سوف يشكّل قرينة على أن محط النظر هو خصوص مني الإنسان لا مطلقاً .

وقد التفت بعض الأعظم رحمته الله إلى الإشكال المذكور ، وأجاب عنه بقوله : « إن ذيل الرواية مشتمل على حكم آخر غير الحكم الذي تكفّله صدرها ، وبالتالي لن يكون الذيل قرينة على أن المنظور إليه في الصدر هو مني الإنسان فقط ، بل سوف يبقى ما جاء في الصدر على شموليته وسعته ليشمل مني ما لا يؤكل لحمه » ^(٢) .

وكلامه رحمته الله يعتمد على وجود إطلاق في صدر الصحيحة ، فلا يكون الذيل موجباً لحصول الانصراف فيها لخصوص مني الإنسان ، ولا يصلح الذيل للقرينية . أمّا لو كان الإطلاق في الصدر غير مسلم منذ البداية ، لم تحتج حتى للانصراف ، وهذا هو المدعى ، وتفصيله يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ومع عدم الدليل الاجتهادي على النجاسة فسوف يكون المرجع هو الأصل

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) كتاب الطهارة للسيد الخوئي : ١ : ٤٩٣ .

العمليّ المؤمن ، وهو يقضي حال الشك في النجاسة بعدمها ، وهذا يستوجب الحكم بطهارة مني ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات . لكنك قد سمعت في مطلع البحث عدم وجود خلاف بين الفقهاء في نجاسته ، وهذا يستوجب الحكم بطهارة مني ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات . فلا أقل من التنزل إلى الاحتياط .

قوله ٢: «وأما نجاسة مني ذي النفس إذا كان محللاً ، فلإجماع ، وإلا فمقتضى عموم موثقة ... إلخ» .

قد عرفت فيما تقدّم دعوى الإجماع في كلمات الفقهاء على نجاسة المنّي ، والظاهر شموله لمنّي الحيوان محلّل الأكل ممّاله نفس سائلة ، حيث لم يظهر خلاف من أحد في ذلك . كما أنّ عبارة جملة منهم مطلقة شاملة لمحلّل الأكل ومحرّمه . وعليه فإنّ احراز الإجماع المذكور والحكم بشموله لمحلّل الأكل ممّاله نفس سائلة كان مقتضى ذلك البناء على النجاسة . أمّا لو منع من شمول الإجماع المذكور لمثل المقام ، خصوصاً وأنّ الإجماع دليل لبيّ ، فيقتصر فيه على القدر المتيقن ، ولعلّه مني ما له نفس سائلة غير محلّل الأكل ، فسوف يرجع إلى الأصل العمليّ المؤمن ، وهو يقضي بعدم الحكم بالنجاسة ، وعدم لزوم الاجتناب عنه . نعم ، وجود الإجماع يمنع الفقيه من الإفتاء بالطهارة ، فيتنزّل للاحتياط .

وقد ذكر المصنّف أنّه لو لم يحكم بتماميّة الاستدلال بالإجماع ، فيمكن الحكم بطهارته اعتماداً على موثقة عبد الله بن بكير المذكورة في المتن^(١) . ودالاتها على المدعى من خلال العموم ، فإنّ قوله عليه السلام : « وَكُلُّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ » ، شامل حتّى للمنيّ ، فيحكم بطهارته .

ومن الغريب عدم ذكر المصنّف معارضة صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم في

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٨ ، الباب ٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

الفرع السابق لها ، لما عرفت هناك التزامه بدلالتها على نجاسة طبيعي المنى ، وهو يقضي بعدم الفرق بين ما كان محلل الأكل أو محرّمه .

وقد يقرّر استقرار المعارضة ، ولا مرجّح لأحدهما ، فيتساقطان ، وعندها يبقى الإجماع الشامل لما له نفس سائلة ، ومحلل الأكل ، قاضياً بالنجاسة ، أو يعتمد الأصل المؤمن بالبيان السابق .

وقد يقال بعدم استقرار المعارضة ؛ وذلك لأنّ النصّين أحدهما عامّ والآخر مطلق ، وإذا بني على تقدّم العموم على الإطلاق ؛ لأنّ الأوّل بالوضع والثاني بمقدّمات الحكمة ، كان مقتضى ذلك هو الحكم بالطهارة لتقديم موثقة ابن بكير في المقام ، ولن يحصل التساقط . أمّا لو لم يبن على ذلك لعدم الفرق بين العموم والإطلاق ، فعندها لا محيص عن التساقط بعد حصول الاستقرار في المعارضة .

إلا أنّ وجود الإجماع في المقام مانع من الحكم بالطهارة ؛ لأنّه سوف يخصّص عموم موثقة ابن بكير ، لكونه يكشف إمّا عن ارتكاز متشرعي ، أو عن قول المعصوم عليه السلام ، فيكون بمثابة النصّ الصالح لذلك .

وبالجملة : لو لم يكن المتعين في المقام هو القول بالنجاسة ، فلا أقلّ من التنزّل إلى الاحتياط اللازم بها .

قوله ٣ : « وأما طهارة مني ما لا نفس له سائلة ، فلقصور أدلة النجاسة عن شموله ، بل وللدليل ... إلخ » .

وقع الخلاف بين أصحابنا في نجاسة مني ما لا نفس سائلة له ، على قولين :
الأوّل : الالتزام فيه بالطهارة ، وقد اختار هذا القول المحقّق الحلّي رحمه الله ، وكذا العلامة عليه السلام^(١) .

(١) المعتمد : ١ : ٤١٥ . شرائع الإسلام : ١ : ٤١ . تحرير الأحكام : ١ : ١٥٦ . تذكرة الفقهاء : «

الثاني: التردد في الحكم فيه بالطهارة ، بعدم الجزم فيه بكونه طاهراً .

ولا يخفى أنه لا مجال للاستناد لدعوى الإجماع المتقدم ؛ لأنه منعقد على نجاسة مني ما له نفس سائلة ، ولا يشمل ما ليس له نفس سائلة ، بل هناك دعوى إجماع على الطهارة ، ولا أقل من أن المسألة خلافية كما قد سمعت ، فلا إجماع فيها .

نعم ، يمكن التمسك بصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة^(١) ، والتي تضمنت التشديد في أمر المنى ، لتقريب المصنف دلالتها على نجاسة طبيعي المنى ، فيشمل حتى ما ليس له نفس سائلة .

ولو بني الانصراف لم يسمع لكونه ناشئاً من غلبة الوجود ، الذي لا يمنع من انعقاد الإطلاق ، وليس كثرة الاستعمال .

نعم ، لو قيل - كما عن بعض الأعاضم عليه السلام - من أن النجاسة الثابتة للمني في الصحيفة تختص بما يكون بوله نجساً لا مطلقاً ، فلن تكون مطلقة لتشمل مني ما ليس له نفس سائلة لعدم الحكم بنجاسته .

وكيفما كان ، فقد اختار المصنف القول بطهارته ، وتمسك لذلك بدليلين :

الأول: قصور أدلة النجاسة ؛ لما قد سمعت من عدم شمول الإجماع المذكور للنجاسة لمثل المقام ، كما أن صحيفه محمد بن مسلم المستفاد منها الإطلاق مختصة بما يكون بوله نجساً ، وما لا نفس سائلة له ليس كذلك ، فلا يشمل إطلاقها .
وعندها يكون المرجع إلى الأصل العملي حال الشك في النجاسة ، فتحكم أصالة الطهارة .

الثاني: قيام الدليل على طهارته ، وهو صحيفه حفص بن غياث - بتعبير

» ١ : ٥٥ ، المسألة ١٧ . نهاية الأحكام : ١ : ٢٦٧ .

(١) تقدمت في الفرع الأول صفحة ١٩٧ ، هامش ١ .

المصنّف - التي ذكرها في المتن ^(١) . ودلائلها على المدعى واضحة ؛ لأنها قد جعلت النجاسة مختصة بما يكون له نفس سائلة ، وهذا يعني أنّ ما لا نفس له سائلة لا يحكم بنجاسة منيه ، بل ولا بوله ، لكونه لا يفسد الماء ، فيثبت المطلوب .

هذا ، وقد يشكل على الاستدلال بها بالتالي :

إنّ الأصحاب (رضي الله عنهم) قد ذكروا هذا الخبر في باب عدم نجاسة الميتة ممّا لا نفس سائلة له ، وهذا يوجب اختصاصه بذلك المورد ، فلا يتعدى منه إلى غيره .

وقد أجاب عنه المصنّف ، بأنّ الميتة عندما تقع في الماء ، فلا ريب في حصول التفسخ لها ، ومتى ما تفسّخت أدّى ذلك إلى اختلاط كافّة الأمور التي فيها مع الماء ومن ذلك المنيّ ، فإنّه يختلط حينئذٍ بالماء ، ولما أشار إلى أنّه لا يفسده ، فيحكم بعدم نجاسته .

ويلاحظ عليه بأنّ ذكر الأصحاب (رضي الله عنهم) الخبر في باب معيّن ، أو تحت عنوان معيّن ، يسوغ لهم أن يحدفوا ما يشير إلى اختصاصه بذلك المورد من النصّ ، اعتماداً على وقوعه في باب ما ، أو تحت عنوان ما يشير إلى خصوصيّة فيه ، وهذا من القرائن العقلية التي يتبأنى عليها العقلاء في محاوراتهم وخطاباتهم . وبهذا الإشكال لن يندفع الإشكال بما أفيد في الجواب عنه .

هذا كلّ بعد البناء على كون الرواية محطّ البحث معتبرة سنداً ، وإلا لو حكم بعدم اعتبار سندها فلا ريب في أنّه يبنى عندها على عدم صلوحها للدليّة . والحقّ أنّها تعاني من ثلاث مشاكل سنديّة :

الأولى : اشتمال سندها على أحمد بن محمّد ، وهو مردّد بين أحمد بن محمّد ابن الحسن بن الوليد وأحمد بن محمّد بن يحيى العطار ، وكلاهما لم يوثق إلّا ببناء

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

على شيخوخة الإجازة . نعم ، قد يستظهر أنَّ الواقع في السند هو أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد .

الثانية: لقد وقع في السند أبو جعفر ، وهو بحسب الطبقة مردّد بين اثنين كلاهما ثقة ، وهما أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ وأحمد بن محمد بن خالد البرقيّ ، واقعان في طبقة واحدة ، فلا حاجة للتمييز ، إلّا أنَّ المشكلة تكمن في الواقع بعدهما ، فإنّ الوارد في السند : عن أبيه ، فلو كان المقصود به محمد بن عيسى الأشعريّ فهو ثقة ، أمّا لو كان المقصود به محمد بن خالد البرقيّ ، فقد يمنع من اعتباره لتعبير النجاشي في حقّه : « كان ضعيفاً في الحديث »^(١) . وقال عنه ابن الغضائريّ : « حديث يعرف وينكر ، ويروي عن الضعفاء كثيراً ، ويعتمد المراسيل »^(٢) . نعم ، قد نصّ الشيخ على وثاقته صريحاً في الرجال^(٣) .

الثالثة: إنّ الراوي المباشر للنصّ عن الإمام عليه السلام هو حفص بن غياث ، وهو ممّن لم يوثّق أيضاً ، فلا تصلح لإثبات المدعى .

وقد تغلّب بعض الأعظم عليه السلام على المشكلة الأولى من خلال نظرية التعويض ؛ لأنّ أحد الواقعين في السند هو محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعريّ ، وللشيخ عليه السلام طرق متعدّدة إليه ذكرها في **الفهرست**^(٤) بينها ما هو معتبر ، وعليه يمكن القيام بعملية تعويض طريقه هذا بطريق من الطرق الأخرى المعتبرة التي لا يمرّ فيها أحمد الابن ، وتعالج المشكلة ، وهذا ما يعبر عنه بنظرية التعويض .

وحتّى يكون المقام صغرى للكبرى المذكورة ، لا بدّ أن تكون الرواية محلّ

(١) رجال النجاشي : ٣٣٥ ، الرقم ٨٩٨ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ٩٢ ، الرقم ١٣٢ .

(٣) رجال الطوسي : ٣٦٣ ، الرقم ٥٣٩١ .

(٤) الفهرست للطوسي : ٢٢١ ، الرقم ٦٢٢ .

البحث مشمولة للطرق المذكورة في **الفهرست** ، بمعنى أن تكون داخلية ضمن مرويّاته ، أو ضمن كتبه . أمّا لو بني على أنّ المذكور في **التهذيبين** مختلف عن بقية الموارد الأخرى ؛ لأن طريقه إلى ما جاء فيهما هو ما ذكره في المشيخة ، بحيث يكون ذكر الطريق في المشيخة بمثابة القيد المانع من أن يكون له طريق آخر للخبر المذكور في الكتاب ، فلا يمكن الاستناد للطرق الموجودة في **الفهرست** .

ولا يبعد أن يكون ذكر الطرق في مشيخة التهذيب - مثلاً - بمثابة القيد المانع من الاستفادة من الكبرى المذكورة في المقام ، فإنّ قوله عليه السلام : « وما ذكرته في هذا الكتاب » يشير إلى خصوصية المذكور^(١) ، وعليه لن يصلح هذا الطريق لعلاج المشكلة الأولى .

ويتغلّب على هذه المشكلة بأحد طريقين :

الأول : الاستناد إلى نظرية التعويض ، لكن لا بالرجوع إلى ما ذكره الشيخ عليه السلام في **الفهرست** ، وإنّما بالرجوع لطرقه إلى محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران في المشيخة ، فقد ذكر عليه السلام له أكثر من طريق ، وهي كالتالي :

١ - أخبرني به الشيخ أبو عبد الله ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان ، عن أحمد بن إدريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى .

٢ - أخبرنا أبو الحسين بن أبي جيد ، عن محمد بن الحسن بن الوليد ، عن محمد بن يحيى . وأحمد بن إدريس ، جميعاً عن محمد بن أحمد بن يحيى .

٣ - أخبرني به الشيخ أبو عبد الله ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون ، كلّهم عن أبي محمد الحسن بن الحمزة العلوي . وأبي جعفر محمد بن الحسين

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٧١ .

- البزوفري- جميعاً عن أحمد بن إدريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى^(١) .
ولا إشكال في صحة بعض هذه الطرق المذكورة ، فيكون ذلك كافياً لاعتبار الطريق .

الثاني : إمكانية البناء على وثيقة الأحمدين ، سواء ابن محمد بن الوليد أم ابن محمد بن يحيى العطار ، لوجود طرق متعددة يمكن توثيقهما اعتماداً عليها :
منها : إنهما من مشايخ الإجازة ، وقد اشتهر أن شيخوخة الإجازة تغني عن التوثيق .

ومن الواضح أن هذا الوجه ينحل إلى مقدمتين : صغرى وكبرى :
أما الكبرى ، فهي : أن مشايخ الإجازة في غنى عن التوثيق ، فكل من انطبق عليه هذا العنوان يحكم بوثاقته .

والصغرى : أن أحمد بن محمد بن يحيى من مشايخ الإجازة لكونه شيخاً من مشايخ الصدوق عليه السلام ، فيثبت المطلوب .

أقول : إن الكبرى التي ذكرت في المقام لا يمكن التسليم بها بالجملة . نعم ، الالتزام بمفادها في الجملة غير بعيد ، ولذا ينبغي التفصيل في مفاد هذه الكبرى ، بحيث لا يمكن التسليم بها كلية ، كما أن رفع اليد عنها مطلقاً صعب أيضاً .
وعلى أي حال ، ما يمكن أن يثبت به التوثيق ليس أحمد بن مصاديقه ، وعليه لا تنفع هذه الكبرى في إثبات المدعى .

والحاصل : إن المانع لنا عن قبول هذا الوجه هو ما أشرنا له ، لا ما جاء في كلام بعض الأعظم عليه السلام من أن شيخوخة الإجازة بقول مطلق لا دلالة لها على الوثاقة ، ولا على الحسن^(٢) .

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٧١ و ٧٢ .

(٢) معجم رجال الحديث : ٣ : ١٢١ .

ومنها: توثيق الشهيد الثاني رحمته الله في الدراية ، والشيخ البهائي رحمته الله لهما ^(١) .

وأجاب عنه بعض الأعظم رحمته الله : «بأن توثيق هؤلاء لا يعول عليه ؛ لأنه يبعد أن يكون منشأ الحس ، وإنما هو اجتهاد واستنباط من كون الرجل من مشايخ الإجازة ، ويشهد لذلك تصريح الشيخ البهائي في مشرقه ^(٢) ، بل ذكر في بعض الروايات أنها ضعيفة لجهالة أحمد بن محمد بن يحيى كما في الحبل المتين ^(٣) .

وبلاحظ عليه : إنه مع الشك في كون منشأ التوثيق هو الحس أو الحدس ، فالمرجع حينئذ هو أصالة الحس ، كما نص هو رحمته الله على ذلك في مقدمات دورته الرجالية ، فراجع .

نعم ، ما ذكره رحمته الله من أن منشأ التوثيق هو شيخوخة الإجازة يستدعي معرفة مدرك التوثيق ، فإن تم ذلك كان مانعاً من الاعتماد عليه ؛ لما عرفت منّا في الوجه الأول ، من أن لنا تفصيلاً في تمامية شيخوخة الإجازة لإفادة التوثيق ، وليس العطار الابن من مصاديقها ، وإن لم يكن منشأ التوثيق ذلك ، واحتمل أن يكون منشأ ما ذكره رحمته الله ، فأيضاً لا يمكن البناء على وثاقته لهذا الوجه ، وذلك بناء على أن الوجه في حجّة قول الرجالي أنه خبر الثقة في الموضوعات إذا أفاد وثوقاً واطمئناناً ، والظاهر أن العقلاء يتوقفون في مثل هذا المورد .

ومنها: تصحيح العلامة رحمته الله طرقاً اشتملت عليهما ، ووقعا فيها ، فيثبت وثاقتهما .

ولا يخفى أن هذا الوجه يعتمد على مقدمتين : كبرى وصغرى :

أما الكبرى : أن تصحيح العلامة رحمته الله إلى طريق يكشف عن وثاقة من وقع فيه ؛ وذلك لأن العلامة إما محدثٌ لمنهج تقسيم الأحاديث إلى الأقسام الأربعة ،

(١) الرعاية في علم الدراية : ٣٧١ .

(٢) مشرق الشمسين : ٨١ ، ٩٢ .

(٣) الحبل المتين : ١٠٨ .

أو أنه تلميذ من أحدثها ، وقد سار على منهج أستاذه .

وبعبارة أخرى : إنَّ منهج العلامة رحمته الله هو المنهج الرجالي الذي يلحظ فيه السند ، ويقرّر فيه حال الحديث من خلال الرواة ، فتصحيحه للطريق يكشف عن توثيقه للرواة الواقعيين فيه .

وأما الصغرى : فقد وقع أحمد بن محمد بن يحيى العطار في غير واحد من الأسناد التي حكم العلامة رحمته الله بصحتها ، فيثبت المطلوب .

وأجاب عن هذا الوجه بعض الأعاظم رحمته الله : من أنَّ تصحيح العلامة رحمته الله ، مبني على بنائه على أصالة العدالة ، وعلى أنَّ أحمد بن محمد بن يحيى العطار من مشايخ الإجازة ، وكلا الأمرين لا يمكن الاعتماد عليه^(١) .

وهذا الجواب ينحلّ إلى دعويتين :

الأولى : مدركيّة منشأ توثيق العلامة .

الثانية : عدم قابليّة المدرك الذي اعتمد العلامة عليه للتوثيق .

أما بالنسبة للدعوى الأولى : فإنّ المدرك الذي نشأ توثيق العلامة منه ، هو :

١ - بناء العلامة رحمته الله على أصالة العدالة .

٢ - استناده إلى شيخوخة الإجازة .

هذا ، وقد تقدّم منّا الحديث حول شيخوخة الإجازة ، فيبقى الكلام عن المنشأ الأوّل ، وهو البناء على أصالة العدالة ، وما أفاده رحمته الله يلاحظ عليه :

إنّ دعوى أنَّ العلامة رحمته الله يعتمد في تعديل الرواة على أصالة العدالة غير ثابت ، بل الثابت خلافه ؛ إذ كلامه في كتابه **نهاية الوصول** ظاهر ، بل صريح في خلاف هذه النسبة ، وأنّ العدالة عنده هي الملكة ، قال رحمته الله في بيان شرائط العمل بخبر الواحد :

(١) معجم رجال الحديث : ٣ : ١٢١ .

« البحث الثالث في العدالة : وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ، وهي شرط قبول الرواية »^(١).

وذهب في البحث الرابع من مباحث الخبر إلى عدم قبول رواية المجهول ، ولزوم معرفة سيرته ، وكشف سريره ، أو تزكية من عرف عدالته^(٢).
وقال في المبحث الخامس : في طريق معرفة العدالة : « وهي أمران : الاختبار ، والتزكية »^(٣).

ومن الواضح خلوّ كلماته ﷺ عن أصالة العدالة ، بل لا عين لها ولا أثر فيها حتّى تكون هي المبنى لتوثيقاته ، بل الظاهر أنّه أوّل من ذهب إلى كون العدالة هي الملكة ، كما يظهر من كتاب الصلاة في الجواهر^(٤) ، حيث نقل عن الذخيرة للسبزواري قوله : « لم أقف على هذا التعريف - أي تعريف العدالة بالملكة - لغير العلامة ».

والحاصل : إنّ توثيق العلامة ﷺ للرجل سليم عن المناقشة المذكورة من بعض الأعظم ﷺ من دعوى ابتناؤه على أصالة العدالة ، ولا يخفى أنّ هذا يفتح لنا باباً واسعاً لقبول التوثيقات الصادرة عن العلامة ﷺ لو كان منشأ رفضها هو خصوص هذا الإشكال .

ثم إنّ منشأ توهم بعض الأعظم ﷺ ذلك يعود لاستظهاره ذلك من كلام العلامة ﷺ في ترجمة أحمد بن إسماعيل ، حيث قال العلامة ﷺ : « ولم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ، ولم يرو فيه جرح ، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض »^(٥).

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول : ٣ : ٤٢٠ .

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول : ٣ : ٤٢١ .

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول : ٣ : ٤٢٧ .

(٤) جواهر الكلام : ١٣ : ٢٩٤ . ذخيرة المعاد : ١ : ٣٠٥ .

(٥) خلاصة الأقوال : ٦٦ ، الرقم ٢١ .

وعلق على ذلك بعض الأعظم عليه السلام بقوله : « هذا الكلام صريح في اعتماد العلامة على أصالة العدالة في كل إمامي لم يثبت فسقه ^(١) .

ويلاحظ عليه :

أولاً : أنه لا ظهور لكون قبول الرواية منشأ الاستناد إلى أصالة العدالة ؛ لأن من المحتمل أن يكون منشأ الاعتماد على روايته هو حسن الظاهر ، لأماريته على العدالة .

ثانياً : إن قبول روايته استناداً إلى أصالة العدالة معارض بما ذكره العلامة عليه السلام في زيد الزرّاد وزيد النرسي من قوله : « ولما لم أجد لأصحابنا تعديلاً لهما ، ولا طعناً فيهما ، توقفت عن روايتهما » ^(٢) .

فإنه لو كان يعتمد في التعديل على أصالة العدالة لم يكن لتوقفه هنا وجه أصلاً .
وبالجملة : فإن توثيقات العلامة عليه السلام غير مبنية على هذا الأصل .

نعم ، يمكن لبعض الأعظم عليه السلام أن يضيف هنا إشكالاً صغرياً ، وهو إن العلامة عليه السلام من المتأخرين الذين عرفت المنع عن قبول توثيقاتهم ، وعدم حجّيتها .
وعليه إن بني على التفريق بين القدماء والمتأخرين في التوثيق كان ذلك مانعاً من القبول به ، أمّا لو بني على عدم الفرق بينهما كان التوثيق المذكور معتبراً .

ومنها : رواية الأجلاء عنهما ، وقد ثبت في محله أن رواية الجليل عن شخص كاشفة عن وثاقته ، بل قد أكثر بعض الأجلاء الرواية عنهما ، ولا ريب في أن الجليل لا يكثر الرواية عن غير الثقة ، فيثبت المطلوب .

وتمامية هذا الوجه تعتمد على تمامية كبراه بكلا تصويرها أو بأحدهما ، سواء

(١) معجم رجال الحديث : ٢ : ٥٧ .

(٢) خلاصة الأقوال : ٣٤٨ ، الرقم ٤ .

اكتفى برواية الأجلء ، أم أضيف لها قيد الكثرة ، بحيث يقال : أن إكثار الجليل يكشف عن وثاقته ، فلا ينفعنا ثبوت الصغرى حينئذٍ لعدم حصول النتيجة .

ومنها : ما بنى عليه شيخنا التبريزي رحمته من مسلك المعاريف الذين هم في غنى عن النص على وثاقتهم ، لكونهم قد بلغوا من المعروفة مكاناً استغنوا فيها عن ذلك . وقد عرفت منّا غير مرّة عدم تمامية المبنى ، بل منعه ، فيسقط البناء .

وأما المشكلة الثانية ، فقد يقال : بعدم ظهور عبارة النجاشي رحمته في التضعيف ؛ لأنّ هناك فرقاً بين التضعيف في الحديث ، وتضعيف الشخص نفسه بكونه كذاباً ؛ لأنّ تضعيف حديثه قد يكون منشأه روايته عن الضعفاء ، أو روايته المراسيل ، أو فقدان الخبر في مقام النقل ، وما شابه ذلك ، لكن ذلك لا يضرّ بصدقه وأمانته ، وتورّعه عن الكذب .

وبالجملة : ليس للعبارة المذكورة ظهور في المنع عن القبول بمرويّاته .

وأما المشكلة الثالثة ، وهي التي من جهة الراوي المباشر - وهو حفص - فقد يتغلّب عليها من خلال ذكر أمور يمكن البناء فيها على وثاقته ، فيقال بأنّ هناك ما يصلح لإثبات ذلك :

منها : التمسك بعبارة الشيخ رحمته في كتابه **العدة** ، والتي تضمّنت الإشارة إلى عمل الطائفة بأخبار جملة من رواة العامة ^(١) ، ومن الواضح أنّ عمل الطائفة كاشف عن وثاقة هؤلاء ، وإلا لم يعملوا برواياتهم ، ومن هؤلاء حفص بن غياث كما نصّ على ذلك الشيخ رحمته ^(٢) ، فيثبت المطلوب .

وقد عرفت منّا في ما تقدّم عند الحديث حول السكوني وتوثيقه عدم تمامية العبارة المذكورة في إثبات المدّعى ، بل أشرنا إلى أنّها ناشئة من التعبد بالنص

الصادر عن الإمام الصادق عليه السلام ، ولا ربط لها بالتوثيق أصلاً ، فراجع .

ومنها: إنه قد روى جملة من النصوص المتضمنة للحديث عن فضل أهل البيت عليهم السلام ، وهذا يكشف عن وثاقته ؛ لأنه لما روى هذه الروايات وهو رجل من العامة فهذا يشير إلى مدى تحرّزه وتحفّظه عن الكذب ، فيثبت عندها المطلوب . هذا ، ويبتني المتمسك بهذا الدليل على إحراز أنّ النصوص المستشهد بها تامة من حيث السند ، وإلا لا يثبت المدعى .

والصحيح كون الروايات المتمسك بها ضعاف الأسناد ، وعليه لا تصلح في إثبات الدعوى ، فلاحظ .

ومنها: إن كتابه معتمد ، فقد صرح الشيخ عليه السلام بذلك في كتابه **الفهرست** ^(١) . وقد تحصّل ممّا تقدّم عدم صلاحية الخبر المذكور للاستناد بسبب ضعفه السندي .

قوله ٤: «وأما نجاسة الميتة بالقيّد المذكور ، فذلك متسالم عليه ، وقد دلّت عليه روايات كثيرة يمكن ... إلخ» .

من الأعيان التي اتّفق الأصحاب على نجاستها ، بل قيل أنّها مورد تسالم بينهم وادّعي عليها الإجماع ، نجاسة الميتة ممّا له نفس سائلة . نعم ، نسب الخلاف إلى الشيخ الصدوق عليه السلام ، وقد يستظهر القول بالطهارة أيضاً من سائر .

وبالجملة: لو ثبتت مخالفة هذين العلمين عليهم السلام في المقام بحيث ثبت قولهما بطهارة الميتة كان ذلك مانعاً من انعقاد الإجماع ، على فرض صلوحه للدليّة . على أنّ القول بصلوحه لذلك في غير محلّه ؛ إذ لا أقلّ من كونه محتمل المدرك ، لو لم يكن مقطوع المدركيّة .

(١) الفهرست للطوسي : ١١٦ ، الرقم ٢٤٢ .

وقد دلّت عليه نصوص كثيرة يمكن القول بتواترها إجمالاً ، بل لم يرد في شيء من الأعيان النجسة ما ورد فيها ، حتّى قال المحقّق الهمداني رحمته الله في مصباحه أنّها فوق حدّ الإحصاء^(١) . ومن تلك النصوص المستند إليها صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف في المتن^(٢) ، فإنّ أمره عليه السلام بإلقاء ما لاقته الفأرة الميتة يعود لنجاستها .

وفي مقابلها نصوص يظهر منها البناء على طهارة الميتة ، مثل ما رواه الصدوق رحمته الله عن الإمام الصادق عليه السلام رسلاً ، وقد ذكره المصنّف (دام علاه) في المتن^(٣) . وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال : إنّ نفي البأس عن ملاقي جلد الميتة من المائعات ظاهر في ثبوت طهارة الميتة وعدم نجاستها ؛ لأنّه لو كان الحكم فيها هو النجاسة لم يكن لنفي البأس وجه .

نعم ، ربّما منع من دلالتها على الطهارة ، بحيث يقال بكونها ظاهرة في أنّ جلد الميتة إذا دبغ كانت دباغته بمثابة الحائل المانع من سراية النجاسة ، فلا تحصل سراية حينئذٍ . وربّما يشهد لما ذكرناه من أنّ الحديث ناظر إلى ما بعد الدباغة ، عدم معهوديّة استعمال الجلود من دون دباغتها كأوعية .

هذا كلّ بعد البناء على اعتبارها ، مع أنّ الحقّ هو سقوطها سنداً لكونها مرسلة ، ولا مجال للاعتماد عليها ، وإن كان مرسلها هو الصدوق رحمته الله جازماً ، لما فصلناه في محلّه ، من عدم مقبوليّة هذا المعنى ، فلاحظ .

هذا ، وقد عرفت نسبة الخلاف في المسألة للصدوق رحمته الله حيث نسب له صاحب المدارك القول بالطهارة^(٤) ؛ لأنّه قد روى المرسل السابقة ، وقد التزم رحمته الله في مقدّمة

(١) مصباح الفقيه : ١ : ٥٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٠ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٨ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ١ : ١١ ، الحديث ١٥ .

(٤) مدارك الأحكام : ٢ : ٢٦٨ .

كتابه **الْفقيه** أنه لم يقصد قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رَووه ، وإنّما قصد إلى إيراد ما يفتي به ويحكم بصحّته ، ويعتقد أنّه حجة فيما بينه وبين ربّه ^(١) .

ومن الواضح أنّ هذا يفيد ذهاب الصدوق عليه السلام إلى طهارة الميتة .

لكن ما نسبته السيّد صاحب **المدارك** عليه السلام إلى الصدوق في غير محلّه ؛ لأنّ الصدوق عليه السلام قد ذكر في كتابه أيضاً ما يشير إلى قوله بنجاسة الميتة ممّا لا نفس له سائلة ، وهذا يستدعي البناء على تأويل المرسلة ، وحملها على محامل أخرى غير ما ذكر .

قوله ٥ : « وأما طهارة ميتة ما لا نفس له ، فلاصالة الطهارة بعد القصور في مقتضى النجاسة ، مضافاً ... إلخ » .

المشهور بين الأصحاب ، بل قد ادّعي عليه الإجماع ، هو الحكم بطهارة ميتة ما لا نفس له سائلة ، وممّن ادّعى الإجماع عليه الشيخ عليه السلام في **الخلاص** ، وابن زهرة في **الغنية** ، وابن إدريس في **السرائر** . وفي **المعتبر** أنّه مذهب علمائنا أجمع ^(٢) ، وفي **المنتهى** : « اتّفق علماؤنا على أنّ ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت ولا يؤثّر في نجاسة ما يلاقيه » ^(٣) .

وليس في المقام إطلاق فوقانيّ يصحّ الرجوع له للحكم بنجاسة كلّ ميتة ميتة ، من دون فرق بين كونها ممّا لها نفس سائلة أم لا ، وعليه فالمرجع بعد عدم المقتضي للنجاسة هو أصالة الطهارة ، اللهمّ إلا أن يكون في المقام ما يصلح لرفع اليد عن الدليل الفقاهتيّ ، وهو مفقود ، فلا موجب لرفع اليد عن أصالة الطهارة ، كما لا يخفى . كما أنّه يمكن الاستناد للقول بطهارتها بمفهوم موثّقة عمّار الساباطيّ التي

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣ .

(٢) الخلاص : ١ : ١٨٨ ، مسألة ١٤٥ . غنية النزوع : ٤٢ . السرائر : ١ : ٦٢ . المعتبر : ١ : ١٠٠ .

(٣) منتهى المطلب : ١ : ١٦٥ .

تقدّمت^(١)، فإن مقتضى مفهومها أن البأس في خصوص ما له دم، وهو ذو النفس السائلة، وهو يشير إلى نجاسة كل شيء منه، كما أنه يشير أيضاً إلى طهارة كل شيء ممّا ليس له نفس سائلة، ومنها الميتة.

وبالجملة: لا مجال للقول بنجاستها، بل يحكم بطهارتها؛ لعدم وجود ما يدلّ على النجاسة، ولوجود ما يدلّ على الطهارة.

قوله ٦: «وأما أن المقطوع من الحيّ بمنزلة الميتة، فلصحيحة عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام: ما... إلخ».

المعروف بين الأصحاب أن الأجزاء المبانة من الحيّ ممّا تحلّه الحياة بمنزلة الميتة. هذا، وإنّما البحث في ما هو الدليل على ما ذكر، فنقول:

لا ريب أن مقتضى الأصل هو البناء على طهارة الجزء المنفصل من الحيّ، ولذا نحتاج لرفع اليد عنه إلى دليل يدلّ على النجاسة، وإلا كان محكماً. ولذا استدللّ الأصحاب على النجاسة بدليلين، ذكر المصنّف (دام علاه) الأوّل منهما، ونحن تبعاً له نقصر على ذلك، وهو التمسك بالأخبار الدالة على ذلك، منها ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله المذكور في المتن^(٢). وتقريب دلالتها هو أن المتفاهم العرفي من النصّ المذكور تنزيل القطعة المبانة من الحيّ منزلة الميتة، بحيث تترتب عليها الآثار التي تترتب على الميتة، ومنها النجاسة.

وتعبير المصنّف عنها بالصحيحة على خلاف الصناعة^(٣)، فقد تضمّن سندها الحسن بن محمد بن سماعة، وهو واقفيّ، ومن الواضح أن النتيجة تتبع أحسن

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣: ٣٧٦، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

(٣) وقف على تغييرها بالموثقة في طبقة لاحقة.

المقدمات ، كما أنَّ سندها قد اشتمل على أبان بن عثمان الأحمر ، وقد يقال أنه ناووسي وفقاً لبعض نسخ رجال الكشي ، ومع ثبوت ذلك تكون الرواية موثقة وليست صحيحة .

وقد يחדش سندها بالإرسال ، حيث ورد فيها التعبير بقوله : « عن غير واحد » ، فعدم التصريح بالمروي عنه موجب لرميها بذلك .

وهو ممنوع ؛ لأنَّ المفروض أنَّ التعبير المذكور يشير إلى أنَّ المروي عنهم جماعة لا يقل عددهم عن ثلاثة ، ومن المستبعد جداً أن يتواطأ ثلاثة على الكذب ، كما أنَّ المتفاهم العرفي يستبعد في مثل هكذا موارد أن لا يكون بينهم شخص معتمد الحديث ومقبول الرواية .

قوله ٧ : « وأما استثناء البثور ونحوها ، فللقصور في المقتضي ، حيث لا يصدق عليها عنوان الميتة ... إلخ » .

قد عرفت في الفرع السابق البناء على نجاسة ما ينفصل من الحيِّ ممَّا تحلَّه الحياة ، وهذا الفرع ذكر لأجل استثناء جملة ممَّا ينفصل من الحيِّ ، وهو عبارة عن الأجزاء الصغيرة كالبثور والثآليل ، والجلدة المنفصلة من الشفة ، أو ما شابه ذلك . ولا يخفى أنَّ مقتضى الأصل هنا هو الطهارة كما عرفت ذلك فيما ينفصل من بدن الحيِّ ، والحكم بالنجاسة بحاجة إلى دليل .

وما دلَّ على نجاسة القطعة المبانة من بدن الحيِّ لا يشملها ؛ لعدم صدق عنوان الميتة عليها ، وبالتالي يكون الأصل محكماً كما لا يخفى .

قوله ٨ : « وأما أنَّ المقطوع من الميت نجس ، فلأنَّ الحكم بنجاسة شيء يفهم منه عرفاً نجاسة ... إلخ » .

المعروف بين الفقهاء أنَّ الجزء المقطوع من الميت يأخذ حكم الميت من حيث

النجاسة ، وفي المدارك أنَّ هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب^(١).

وقد ناقش رحمته في ذلك حسب مقتضى الصناعة ، فذكر بأنَّ المستفاد من النصوص هو نجاسة جسد الميّت ، ومن الواضح أنَّ هذا العنوان لا يصدق على الجزء المقطوع منه حتّى يستند في إثبات نجاسته إلى النصوص الدالة على نجاسة جسد الميّت ، وعليه لا يوجد في البين ما يدلُّ على النجاسة ، ومع الشكِّ قد يتمسك بالأصل الموجب للحكم بالطهارة .

وقد تعدّدت الإجابات من الأعلام عن هذه الشبهة المثارة من قبله رحمته ، وأحد تلك الإجابات ما جاء في كلام المصنّف ، حاصله :

إنَّ دعوى صاحب المدارك رحمته أنَّ العنوان المأخوذ في النصوص التي دلّت على نجاسة جسد الميّت هو عنوان الميتة وعنوان جسد الميّت ، ومن المعلوم أنَّه إذا أخذ عنوان ما في موضوع حكم شرعيّ ، كان مقتضى ذلك أن يكون العنوان المذكور دخيلاً بنحو تمام الموضوع ، وفي مقامنا قد أخذ عنواناً لموضوع النجاسة ، وهو لا يصدق إلّا على الهيئة التركيبية ، وهذا يوجب البناء على أنَّه مأخوذ بنحو الموضوعيّة ، ومعه لا مجال لإلغاء خصوصيّة التركيب واتّصال الأجزاء جميعاً .

وبالجملة : إنَّ المستفاد من الدليل الموجب للحكم بالنجاسة ، هو عنوان الجسد المركّب من جميع الأجزاء ، فحتّى يلتزم بثبوت الحكم وهو النجاسة ، لا بدّ من توفر الموضوع الذي هو تمام الجسد .

وإن شئت فقل : إنَّ إشكال سيّد المدارك يتضمّن كبرى وصغرى ، أمّا الكبرى ، فهي ملاحظة العنوان الذي يكون مأخوذاً على أنَّه تمام الموضوع للحكم .

والصغرى ، أنَّ الجسد في نصوص النجاسة قد أخذ تمام الموضوع ، فيكون

(١) مدارك الأحكام : ٢ : ٢٧١ .

موجباً لتوقف الحكم بالنجاسة على وجوده .

ولا يختلف أحد مع سيّد المدارك عليه السلام في الكبرى التي أشار إليها ، من أنه إذا كان العنوان مأخوذاً بنحو تمام الموضوع ، فلا بد أن يكون ترتّب الحكم على تحقّقه خارجاً كما هو .

إلا أنه إذا وجدت قرائن داخلية أو خارجية أوجبت رفع اليد عن كون العنوان مأخوذاً بنحو تمام الموضوع ، فلا ريب في أنه سوف يلتزم برفع اليد عن ذلك ، وهذا ما يدعى في المقام ؛ إذ يقرّر وجود بعض القرائن الداخلية ، وهي مناسبة الحكم للموضوع ، فإنّها تقضي برفع اليد عن كون الجسد المذكور في النصوص مأخوذاً بنحو تمام الموضوع للحكم بالنجاسة . وأنه ليس مأخوذاً بنحو الموضوعيّة ، بل هو مأخوذ بنحو الطريقيّة ؛ لأنّ العرف لا يرى مدخلية للاتّصال والتركيب في ترتّب الأثر ، بل يرى أنّ الجسد المركّب من مجموعة أجزاء ، الذي عرضه الموت ، قد وقع الموت على كلّ جزء جزء من أجزائه ، وهذا يعني أنّ دليل نجاسة الجسد نظره إلى نجاسة أجزاء الميّت ، فيثبت المطلوب . وأنه لا دخالة للهيئة التركيبية والهيئة الاتّصالية في ترتّب الحكم .

قوله ٩ : « وأما استثناء ما لا تحلّه الحياة ، فلصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : لا بأس ... إلخ » .

لا خلاف بين الفقهاء في طهارة ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميّتة ، وقد صرّح بذلك في كلمات غير واحد منهم ، قال في **الحدائق** عليه السلام : « اتّفق الأصحاب من غير خلاف يعرف على طهارة ما لا تحلّه الحياة من الميّتة » ^(١) .
وقال في **الجواهر** : « بلا خلاف أجده فيه » ^(٢) .

(١) الحدائق الناضرة : ٥ : ٧٧ .

(٢) جواهر الكلام : ٥ : ٣١٩ .

ولا يخفى أنه حتى لو لم يكن في المقام ما يدل على طهارة ما لا تحلّه الحياة من الميتة ، فإنه يلتزم بطهارته استناداً لأصالة الطهارة حال الشك في نجاسته ؛ لأنّ الموجب لعدم جريانها وجود دليل يدل على نجاسة كلّ شيء من الميتة حتى الأجزاء التي لا تحلّها الحياة ، وليس فيما يستدل به على نجاستها ما يفيد هذا المعنى ، وعليه فإنّ المقتضي للقول بنجاسة ما لا تحلّه الحياة مفقود .

ويدل على طهارتها صحيحة الحلبي التي ذكرها المصنّف في المتن^(١) . ودلالاتها على المدعى من خلال ما جاء في صدرها الدالة على عدم نجاسة ما لا تحلّه الحياة من الميتة ، فإنّ نفي البأس من إيقاع الصلاة فيه يدل على عدم وجود محذور المانع والنجاسة معاً .

وما جاء في ذيلها ، حيث أنّ التعليل الذي تضمّنه بقوله عَلَيْهِ السَّلَام : « لَيْسَ فِيهِ رُوحٌ » ، فإنّه بمثابة الكبرى الكلّية الشاملة لكلّ ما لا تحلّه الحياة ؛ لتفيد أنّ كلّ ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميتة لا يوجد بأس من إيقاع الصلاة فيه .

قوله ١٠ : « وأما تفسير الميتة بما ذكر ، وعدم اختصاصها بما مات حتف أنفه ، فلموثقة سماعة : إذا ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّه لا ينحصر المقصود من الميتة في خصوص ما مات حتف أنفه ، بل إنّ المفهوم أوسع ليشمل كلّ ما لم يذبح على الطريقة الشرعيّة ، ولم تقع عليه الذكاة المعتبرة في الشرع .

وقد ادّعي الاتفاق على نجاسة كلّ حيوان غير مذكّى ، من دون فرق بين كونه قد مات حتف أنفه ، أم أنّه قد مات بالذبح بطريقة خاطئة ، أو بالخنق ، أم بغير ذلك . وعلى أيّ حال ، فقد وقع الكلام بين الفقهاء في تحديد موضوع النجاسة ، فالتزم

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٥١٣ ، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

بعضهم أنه موضوع وجودي، وعليه قرّر أنّ موضوع النجاسة هو عنوان الميتة، وتفسّر بأنها كلّ ما مات بسبب غير شرعي، بينما اختار آخرون أنه عنوان عديمي، فهو كلّ ما لم تقع عليه التذكية الشرعية، ولذا جعل موضوع النجاسة هو غير المذكي.

وتظهر الثمرة في الخلاف المذكور في جريان استصحاب عدم التذكية في إثبات نجاسة المشكوك، فإنه لو بني على أنّ الميتة أمر وجودي، فلا يمكن الاستناد لإثبات العنوان وهو الميتة بالأصل لنفي الضد؛ لأنه سوف يكون أصلاً مثبتاً، بخلاف ما لو جعل موضوع النجاسة أمراً عديماً، فإنه يمكن الاستناد للأصل لإحراز حكم المشكوك بالأصل.

وقد استدل المصنّف لمختاره في تعريف الميتة بموثقة سماعة المذكورة في المتن^(١)، فإنّ المستفاد منها أنّ عنوان الميتة هو كلّ ما لم تقع عليه التذكية شرعاً، ويشهد لذلك المقابلة بين المذكي والميتة.

قوله ١١: «وأما الحكم بالحلّ والطهارة على المأخوذ من سوق المسلمين، فلكونه أمانة وهي مقدّمة... إلخ».

عند وجود شكّ في حليّة لحم ما موجود في الخارج فإنه يحكم عليه بعدم الحليّة ما دام الشكّ ناشئاً في وقوع التذكية عليه؛ لأنّ مقتضى الالتزام أنّ الميتة عنوان عديمي، وهو ما لم تقع عليه التذكية الشرعية، كما اختاره المصنّف، فإنه يحرز باستصحاب عدم التذكية، وهذا يمنع من أكله. إلّا أنّه ترفع اليد تعبّداً عن هذا الأصل بما دلّ على حليّة الموجود في سوق المسلمين، ويستدلّ على القاعدة المذكورة بأمور نشير لبعضها:

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

منها: صحيحة الفضيل ووزارة ومحمد بن مسلم المذكورة في المتن^(١). ودلالاتها على المدعى واضحة؛ لأن قوله عليه السلام: «كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سَوْقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ» يدل على اعتباره ذكياً يحل أكله، دونما حاجة إلى السؤال عن كونه مستجمعاً لشروط الزكاة.

نعم، هل مفاد الصحيح كون السوق أمانة على التذكية، أم أنه أمانة على الأمانة، -يعني أمانة على يد المسلم-؟ هذا ما سيتم التعرض له فيما يأتي إن شاء الله تعالى، فانتظر.

ومنها: سيرة المتشريعة، ويقال في بيانها:

إن سيرة المتشريعة منعقدة ومستقرّة منذ عصر المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا على معاملة ما يوجد في سوق المسلمين معاملة الذكي، ويرتبون عليه آثار الطهارة، ولا يسألون عنه متى كان موجوداً فيه، فهم يقدمون على الشراء والأكل من دون تأمل أو فحص عن كونها ذكية أم لا، أو عن كيفية تذكيتها، وأنها مستجمعة لشروط الزكاة أو لا.

ثم إن المصنف ذكر أن القاعدة المذكورة أمانة، فتقدم على الاستصحاب لتقدم الدليل الاجتهادي على الدليل الفقاهتي، ويدل على كونها أمانة أمران:

الأول: صحيحة الفضلاء المتقدمة، والتي أشير إليها في المتن. وقد عرفت تقريب دلالتها على المدعى.

والحاصل: إن المستفاد من الصحيح المذكور كون الملاك هو كاشفية السوق عن وقوع التذكية وتحققها واقعاً.

الثاني: سيرة المتشريعة، فإن مفادها أنهم ينزلون الموجود في السوق وهو

(١) وسائل الشريعة: ٢٤: ٧٠، الباب ٢٩ من أبواب الصيد والذباحة، الحديث ١.

مجهول الحال منزلة الواقع ، ويرتّبون عليه آثاره ، ولا ريب في عدم اختصاص التنزيل المذكور بصورة الشك ، بل هو شامل حتّى لصورة الجهل ، كما هو واضح . ولا مجال للبناء على أنّها أصل ؛ لأنّ الالتزام بذلك يوجب أن يكون الأصل أصلاً تعبدياً ، وهو لن يخرج عن أحد احتمالين : إمّا تنزيليّ ، وإمّا غير تنزيليّ .

فإن كان الأوّل لزم أن يكون مفادها أمراً مشكوكاً ، ليلزم عندها تنزيل المشكوك الذكاة منزلة الطاهر والحلال الواقعيّين ، ليرتّب على ذلك آثارهما ، من طهارة ما يخرج من الحيوان كما لا يخفى ، وهذا بخلاف ما لو لم تجعل كذلك ، فإنّه لن ترتّب آثار الطهارة على ما يخرج منه .

أو أن يكون مفادها تنزيل المشكوك منزلة اليقين والعلم بالواقع ، إمّا من جهة الجري العمليّ وفقاً لمختار المحقّق النائينيّ رحمته الله ، أو بنحو الكاشفيّة وفقاً لمختار بعض الأعاظم رحمته الله .

ولا يخفى أنّ جعلها أصلاً غير تنزيليّ يقوم على البناء على اعتبار السوق أمراً تعبدياً محضاً في خصوص ظرف الشك في الذكاة ، دون ابتناء على نكتة عرفيّة . وهذا خلاف الظاهر من الأدلّة .

وأما نفي كونها أصلاً تنزيليّاً فلأنّ موضوع الأصل التنزيليّ غير متوفّر في المقام ، فقد عرفت أنّ موضوعه هو الشك ، وهذا غير مستفاد من النصوص ، فإنّ المستفاد منها البناء على ترتيب آثار القاعدة المذكورة في مورد الجهل بالواقع ، فإنّ ملاحظة سيرة المتشرّعة تكشف عن أنّهم لم يكونوا يتعاملون مع المشكوك منزلة الذكيّ ، وإنّما كانوا يعاملون المجهول حاله منزلة الذكيّ واقعاً .

قوله ١٢ : « وأما الحكم بذلك على المأخوذ من يد المسلم أيضاً ، فلأنّ سوق المسلمين بعنوانه ، وبما ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّ اللحم الموجود في يد المسلم يحكم بكونه طاهراً وذكياً ؛ وذلك

تمسكاً بقاعدة يد المسلم لدالاتها على التذكية ، والتي يكشف عنها بقاعدة السوق ، فإنها لا دلالة لها على التذكية بنفسها ، وإنما دلالاتها على ذلك بعنوان الكاشفة عن قاعدة يد المسلم .

وتوضيح ذلك أن يقال : وقع الخلاف بين الأعلام بعد الفراغ عن أمارية قاعدة السوق ، وأنها ليست أصلاً ، في أنها أمارة مستقلة بنفسها ، أم أنها أمارة على الأماره ، فتكون أماره على أمارية يد المسلم ؟

احتمالان ، بل قولان :

الأول : البناء على عدم استقلالية قاعدة السوق بنفسها ، وإنما هي عنوان كاشف عن القاعدة الأصل ، وهي قاعدة يد المسلم .

الثاني : الالتزام بأن قاعدة السوق أماره مستقلة بنفسها ، وهي في عرض قاعدة يد المسلم ، بل ربما كانت أقوى .

وقد اختار المصنف الأول منهما وحكم بعدم أماريتها على نحو الاستقلال ، وإنما هي أماره على الأماره ، فتكون كاشفة عن يد المسلم .

ويساعد على ذلك أن هناك احتمالات في معنى قاعدة سوق المسلمين تذكر في كلمات الأعلام :

الأول : أن يكون المقصود من سوق المسلمين هو المكان الذي يتواجد فيه المسلمون ويقومون بالبيع فيه .

ووفقاً لهذا الاحتمال سوف يكون اللحاظ للبائعين في السوق ، من دون ملاحظة لمكان وجوده ، ولذا قد يصدق العنوان المذكور مثلاً ولو كان موضع البيع في بلاد الكفار مثلاً .

الثاني : أن يقصد منه المكان الذي يوجد في أرض المسلمين ويجعلونه موضعاً للبيع والشراء ، سواء كان الموجود فيه مسلمين أم كفّاراً .

ومقتضى هذا الاحتمال أن تكون الموضوعية لمكان وجود السوق وليس للبائعين فيه ، وعليه لا بدّ وأن يكون مكان وجوده في بلد إسلامي ، من دون نظر للمتواجدين فيه ، وبهذا سوف يختلف تماماً عن المحتمل الأول ، وواضح أنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم من وجه .

الثالث: أن يفسر سوق المسلمين بالموضع الذي يرتاده المسلمون ويشترون منه . وهذا التفسير أخذ قيداً آخر دخليلاً في حقيقة سوق المسلمين غير ما تضمّنه المحتملان السابقان ، فإنّه لم يجعل المناط على البائعين ، وكما لم يجعله على موضع السوق ، بل جعل المدار على المشتريين ، فالملحوظ في معنى سوق المسلمين هو من يتصدّى للشراء ، من دون ملاحظة لأيّ شيء آخر .

ومن الواضح أنّ نسبة هذا الوجه أيضاً لسابقه هي نسبة العموم من وجه . وعند التأمل فيما دلّ على شرعية قاعدة السوق نجد أنّ أقرب الاحتمالات إليها - وفقاً للمتفاهم العرفي لا - هو الأول من هذه الاحتمالات ، وهو ينسجم كثيراً من كون قاعدة السوق ليست أمانة مستقلة بنفسها ، وإنّما أماريتها بلحاظ كاشفيتها عن يد المسلم ، بهذا البيان :

إنّ وجود المحلّ الذي سنشتري منه في السوق التي يغلب فيها تواجد المسلمين أو كلّ من المسلمين يكشف عن أنّ صاحبه مسلم ، كما أنّ الغالب على المسلمين هو التحفّظ على الأحكام الشرعية ومراعاتها ، ومن جملة الأحكام الشرعية التي يراعيها المسلمون الشروط الشرعية المعتبرة في تحقّق التذكية الشرعية ، فالأخذ من اليد التي حكم بإسلام صاحبها يكشف عن تحقّق الشروط المطلوبة .

وعلى هذا نصل إلى أنّ اليد التي أخذ منها يد مسلمة لأجل الغلبة ، والأخذ من اليد المسلمة ، يكشف عن تحقّق الشروط الشرعية المعتبرة للتذكية لأجل الغلبة أيضاً .

قوله ١٣: «وأما عدم الحكم بذلك عند الأخذ من الكافر مع عدم احتمالها ، فواضح ؛ للجزم بكونه ميتة ... إلخ » .

إذا شك في المأخوذ من يد الكافر ، أو المأخوذ من بلادهم ، من حيث الطهارة والنجاسة وحليّة الأكل ، فإنه لا يخلو عن احتمالين :

الأول : عدم احتمال وقوع التذكية عليه والجزم بعدمها ، وعندها يلتزم بنجاسته وحرمة أكله وتناوله ، للجزم بكونه ميتة .

الثاني : أن يحتمل وقوع التذكية عليه ، إلا أنه يشك في حصولها وعدمه ، فإنه يستصحب عدم وقوع التذكية عليه ، فترتب عليه آثار الميتة ، ويعامل معاملة النجس ومحرم الأكل ؛ لما عرفت من أن موضوع النجاسة هو ما لم تقع التذكية عليه .
إن قلت : لم لا تجري في المقام أصالة الحل ؛ لأن معناها أنه عند الشك في حليّة شيء يبني على حليّته ، كما أنه عند الشك في طهارة شيء أو نجاسته يحكم بطهارته استناداً لقاعدة الطهارة ، وعليه سوف يلتزم في مشكوك الذكاة المأخوذ من يد الكافر أو من سوقه ، بالطهارة لأصالة الطهارة والحليّة ، لأصالة الحليّة ؟

قلت : إن جريان الأصلين المذكورين معارض لجريان استصحاب عدم التذكية ، وعندها يقدم استصحاب عدم التذكية الموجب للبناء على عدم الحليّة وعدم الطهارة على أصالتي الحلّ والطهارة ؛ لأن استصحاب عدم التذكية أصل سببي ، وهما أصلان مسببيان ، وقد قرّر في الأصول تقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي بالحكومة^(١) ، فلا يبقى موضوع للأصالتين المذكورتين بعد جريانه ؛ لأنه لن يكون هناك شك في النجاسة والطهارة لتجري أصالة الطهارة ، ولن يكون هناك شك في الحليّة والحرمة لتجري أصالة الحلّ ، بل سوف يكون هناك بناء على

(١) يمكن اختصار الفرق بين الأصل السببي والأصل المسببي في أن الذي يجري في الموضوع هو الأصل السببي ، بينما الذي يجري في الحكم هو الأصل المسببي .

النجاسة وبناء على الحرمة .

قوله ١٤: «وأما وجه الرأي الآخر ، فهو أنّ موضوع النجاسة عنوان الميتة الذي هو وجودي ؛ لأنها... إلخ » .

قد عرفت فيما تقدّم وجود الخلاف في تفسير الميتة ، وأنها عنوان وجودي ؛ لأنها تفسّر بأنها ما زهقت روحه بدون تذكية شرعية ، أو عنوان عديمي ، وقد كان الحديث في ما تقدّم بناء على تفسيرها بالعنوان العدمي . وعليه فسوف يلتزم بالتفصيل فيحكم بطهارة المأخوذ منه حال احتمال حصول التذكية له ، وعدم جواز الصلاة فيه ، وعدم حلّية تناوله ، ومنشأ التفصيل المذكور هو ملاحظة موضوع النجاسة ، وجواز الصلاة وحرمة الأكل .

أمّا موضوع النجاسة فليس غير المذكي ، بل موضوعه هو الميتة ، وهو أمر وجودي ؛ لأنّ الميتة ما زهقت روحه بغير وجه شرعي ، وهو عنوان وجودي وليس عنواناً عديمياً ، فلا يمكن إحرازه باستصحاب عدم التذكية ؛ لأنّ إجراء استصحاب عدم التذكية التي هي أمر عديمي لا يحرز عنوان الميتة التي هي عنوان وجودي ، فيكون الأصل الجاري عندها أصلاً مثبتاً .

ومع عدم جريان الاستصحاب تجري أصالة الطهارة ، لعدم وجود ما يمنع من جريانها ، فيحكم على المشكوك بالطهارة .

وأما بالنسبة للصلاة وحلّية الأكل ، فإنّ المستفاد من موثقة عبد الله بن بكير المذكورة في المتن^(١) هو التذكية والمذكي وليس الميتة ، وهذا عنوان عديمي ، فإنّه يمكن إحرازه حال الشك في وجوده بجريان استصحاب عدم التذكية ، فيلتزم بعدم جواز إيقاع الصلاة فيه .

(١) وسائل الشيعة : ٥ : ٣٤٥ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

وأخيراً موضوع الأكل ، فإنَّ جواز الأكل موضوعه المذكى ، فيحرم تناول كلِّ ما لم يكن ذكياً ، لقوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١) ، فإنَّه سبحانه وتعالى بعدما استعرض المحرّمات على الإنسان استثنى من ذلك خصوص ما وقعت عليه الذكاة ، فيعرف أنَّ موضوع الحليّة يدور مدار وجود التذكية ، وبعدمها لا يجوز التناول .

الدم

قوله ١ : «أما نجاسة الدم في الجملة ، فالتسالم بين المسلمين ، بل هو من ضروريّات الإسلام... إلخ» .

اتَّفَق الفقهاء على نجاسة الدم ، وقد استفاضت دعاوى الإجماع بينهم على ذلك ، بل الظاهر أنَّه لم يخالف في ذلك فقهاء الجمهور أيضاً ، وهذا يشير إلى وجود تسالم فقهيٍّ على النجاسة ، بل يمكن البناء على أنَّ نجاسته من ضروريّات الدين التي لا يشكُّ فيها . كما أنَّ النصوص الدالّة على نجاسته في موارد خاصّة - كما في قلع السنّ ، ودم الرعاف ، ودم الجروح - من الكثرة بمكان ، بينها ما هو معتبر السند ، وتأمّ الدلالة .

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجود عموم يقضي بنجاسة طبيعيِّ الدم ، على قولين :

الأوّل : إنكار وجود عموم يدلّ على نجاسة طبيعيِّ الدم ، وهو الظاهر من المصنّف ؛ وذلك لأنّ النصوص الدالّة على نجاسة الدم قد وردت في موارد خاصّة ، كدم الرعاف ، ودم الجروح ، والقروح والحكّة ، وما شابه ذلك . والظاهر أنَّ العرف لا يلغي الخصوصيّات الواردة فيها ليحكم بعنوان عامّ يشمل كلّ الدماء .

الثاني : البناء على وجود عموم يدلّ على نجاسة طبيعيِّ الدم ، ومنهم الشيخ

الأعظم ﷺ وبعض الأعظم ﷺ، وقد تمسك القائلون به بدليلين :

الأول : الارتكاز المتشرع، فإن المرتكز في أذهان المتشرع في عصر المعصومين ﷺ هو نجاسة طبيعي الدم أينما تحقق، ولذا كانوا يسألون عن أحكامه من دون تقييد له بحصة، أو تخصيصه بخصوصية، وكذلك لم يقيّد المعصومون ﷺ في إجاباتهم الحكم بالنجاسة في فرد خاص، ففي صحيحة ابن بزيع، قال : « كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا ﷺ عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فتقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها، ما الذي يطهرها حتى يحلّ الوضوء منها للصلاة ؟ فوقّع ﷺ بخطه في كتابي : يُنَزَّحُ مِنْهَا دَلَاءٌ »^(١).

وفي مؤتفة سماعة، قال : « سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي، قال : يُعِيدُ صَلَاتَهُ »^(٢).

فإن السؤال في النصوص لم يقيّد بحصة معينة، بل كان عن مطلق الدم، وهو يكشف لا محالة عن ارتكاز لنجاسة طبيعي الدم في ذهن السائل ؛ لأنه لولا وجود هذا الارتكاز لم يكن هناك وجه للسؤال عن حكم الطبيعي . خصوصاً وأن الرواة كانوا يسألون الأئمة ﷺ عن بعض المصاديق غير الظاهرة للدم، كدم البراغيث ونحوه، فمن ذلك كله يعلم أن نجاسة الطبيعي كانت مرتكزة في أذهانهم، وإلا كان عليهم التقييد .

ويلاحظ عليه بأمور :

أولاً : بالنقض، بأن البناء على طهارة الدم المتخلف في الذبيحة بعد ذبحها استناداً لوجود سيرة متشرعية قطعية متصلة بعصر المعصومين ﷺ، فإن كثرة

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٧٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

الابتلاء بذلك وعدم وجود سؤال عنه يكشف عن طهارته ، فإنه يدل على أن أسئلة الرواة الفاقدة للقيد لم تكن ناظرة لنجاسة طبيعي الدم . وكأن ترك القيد بملاحظة الارتكاز الذهني عندهم في الدم المشار إليه في السؤال .

ثانياً : إنه لا إشكال في نجاسة الدم في الجملة ، ولهذا كانت أسئلة الرواة تقع على بعض المصاديق والفروع المرتبطة بالدم ، فعدم تقييدهم للدم المسؤول عنه قد يرجع لما هو المعهود بينهم ، فلا يكشف عن ارتكاز على نجاسة الطبيعي .

الثاني : التمسك بإطلاق موثقة عمّار المذكورة في المتن^(١) ، فإن عدم تقييد الدم في كلامه عليه السلام بحصة خاصة يساعد على التمسك بالإطلاق في إثبات نجاسة طبيعي الدم .

وقد تمنع دلالتها على المدعى ، بأنها ليست في مقام بيان نجاسة الدم وعدمه ، بل إن السؤال فيها منصب عن الوضوء بسؤر الحمامة ، وقد كان جوابه عليه السلام بإعطاء قاعدة عامة كليّة مفادها أن سؤر كل ما يؤكل لحمه يجوز استخدامه ، إلا إذا كان متنجساً .

قوله ٢ : « وأما طهارته من غير ذي النفس السائلة ، فيكفي لإثباتها القصور في مقتضى النجاسة بناء ... إلخ » .

يشترط في نجاسة الدم أن يكون من حيوان له نفس سائلة ، والمعروف بين الفقهاء عدم نجاسة دم ما لا نفس سائلة له ، بل ادّعي عليه الإجماع في كلام الشيخ في الخلاف ، والشهيد في الذكرى^(٢) .

ولا يخفى أنه لو بني على وجود عموم يدل على نجاسة طبيعي الدم ، فإنه يلزم

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣١ ، الباب ٤ من أبواب الأسار ، الحديث ٤ .

(٢) الخلاف : ١ : ٤٧٦ ، مسألة ٢١٩ . ذكرى الشيعة : ١ : ١١٢ .

البحث عما يخص دم ما لا نفس سائلة له ليحكم بطهارته وعدم نجاسته ، وهذا بخلاف ما لو بني على عدم وجود دليل يدل على نجاسة طبيعي الدم ، فإن الحكم بنجاسة دم ما لا نفس سائلة له يحتاج دليلاً.

أما لو بني على عدم وجود عموم كان المرجع عندها هو الأصل المؤمن عن البناء على النجاسة ؛ لأن المفروض أن ما دل على النجاسة وارد في موارد خاصة كما سمعت ذلك من المصنف ، وعليه سوف يكون مقتضي البناء على النجاسة قاصراً .

وأما مع البناء على وجود العموم الدال على نجاسة الطبيعي ، فيتمسك لتخصيصه بصحيحة حفص بن غياث التي تقدمت عند البحث عن طهارة مني ما ليس له نفس سائلة ، فقد جاء فيها : « لَا يُفْسِدُ الْمَاءُ إِلَّا مَا كَانَتْ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةً »^(١) ، فإنها تشمل بإطلاقها البول والدم ، وغير ذلك ، وقد خصها عليه السلام بما له نفس سائلة . وقد سمعت كلاماً مطوّلاً حول هذه الرواية سنداً ودلالة هناك ، فراجع .

قوله ٣ : « وأما الحكم بالطهارة مع الشك في القيد ، فلاصلة عدم كون الحيوان ذا نفس لو كان ... إلخ » .

تعرض المصنف (دام مجده) في المقام إلى فرعين :

الأول : الشك في الدم الموجود بين كونه دماً للحيوان ذي النفس السائلة ، وبين كونه للحيوان الذي لا نفس سائلة له ، مع عدم كون الحيوان معيناً ، فإذا وجد الدم لكنّه شك في أنّه من الحيوان الذي له نفس سائلة لكي يحكم عليه بالنجاسة ، أم أنّه من الحيوان الذي لا نفس سائلة له فيحكم عليه بالطهارة .

الثاني : أن يتردد الدم الموجود بين كونه لحيوان معين ، وهو الشاة مثلاً ، الذي له

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٤ ، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

نفس سائلة ، وبين كونه للسمك الذي لا نفس سائلة له .

والفرق بين الفرعين أنه في الفرع الأول يعلم انتساب الدم إلى الحيوان ، لكنّه يشكّ في أنّ له نفساً سائلة ليحكم عليه بالنجاسة ، أم لا فيحكم عليه بالطهارة .
أما في الفرع الثاني ، فلا يعلم بانتساب الدم ؛ إذ يشكّ في أنّه منتسب لأيّ الحيوانين : هل للحيوان الذي له نفس سائلة وهو الشاة ، أم للحيوان الذي لا نفس سائلة له وهو السمك .

أما بالنسبة للفرع الأول ، فيتمسك باستصحاب العدم الأزلّي في إثبات أنّ الحيوان ليس له نفس سائلة ، فيستصحب عدم كون الحيوان له نفس سائلة ، فينفى موضوع النجاسة ، ويرجع بعدها في المشكوك إلى أصالة الطهارة التي تقضي بالحكم عليه بالطهارة .

وأما بالنسبة للفرع الثاني ، فإنّه يتمسك باستصحاب عدم كون الدم من الشاة ، فترتب آثار الطهارة عليه حينئذٍ .

قوله ٤ : « وأما الحكم بطهارة دم البيضة ، فلاصالة الطهارة بعد قصور الارتكاز واطلاق موثقة عمّار... إلخ » .

لا يحكم بنجاسة الدم الموجود داخل البيضة ؛ وذلك لأنّ البناء على النجاسة رهين أحد أمرين :

الأول : أن يكون في المقام دليل خاص يدلّ على نجاسة الدم الذي يوجد في البيض ، وهذا مفقود في المقام .

الثاني : أن يكون في المقام دليل يدلّ على نجاسة طبيعيّ الدم ، بحيث يكون شاملاً لكافة أقسام الدم ، من دون فرق بين قسم وقسم ، فيشمل دم ما له نفس سائلة ، ودم ما لا نفس سائلة له ، ويكون الاستثناء من تحته محتاجاً إلى دليل يدلّ عليه .

هذا ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّه لا يوجد عندنا دليل عامّ يدلّ على نجاسة طبيعيّ الدم ، إلّا أحد أمرين :

الأوّل : الارتكاز المتشرعيّ المنعقد على نجاسة طبيعيّ الدم .

الثاني : التمسك بموثقة الساباطيّ عن أبي عبد الله عليه السلام ، وقد تقدّمت في الفرع الثاني .

ولكن يمكن المناقشة في دلالة الموثقة ، بأنّها لا تصلح لتخصيص قاعدة الطهارة ؛ لأنّ مفاد الموثقة يختصّ بالنجاسة العرضيّة ، ولا يكون شاملاً للنجاسة الذاتيّة . وعليه لن تصلح الموثقة للتمسك بها في إثبات نجاسة طبيعيّ الدم ، كما هو واضح ، فنبقى نحن والارتكاز .

ومن الواضح أنّ الارتكاز دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، وهذا يعني عدم شموله للدم الموجود في البيضة ، فلا يكون هناك أيّ مانع من جريان أصالة الطهارة فيه .

قوله ٥ : « وأما الحكم بطهارة المتخلف ، فهو متسالم عليه ، وتقتضيه أصالة الطهارة ؛ بناء على عدم ... إلخ » .

يستثنى من نجاسة دم الحيوان الذي له نفس سائلة ما يتخلف في الذبيحة بعد خروج الدم المتعارف منها . والحكم المذكور من المسلّمات في الجملة ، بل قد استفاضت عليه دعوى الإجماع .

ولا ريب أنّ مقتضى أصالة الطهارة حين الشكّ في نجاسته هو الحكم عليه بالطهارة ، لكن جريانها مشروط بعدم وجود دليل يدلّ على نجاسة طبيعيّ الدم ، وإلّا فمع وجوده سوف يكون مخصّصاً لأصالة الطهارة ، كما لا يخفى .

هذا ، ولو قيل بوجود دليل يدلّ على نجاسة طبيعيّ الدم أمكن حينئذٍ التمسك بسيرة المتشرعة المتصلة بزمان المعصوم ، والدالّة على عدم ترتيب آثار النجاسة

على الدم الذي يكون متخلفاً في الذبيحة ، فمع أنَّ المسألة كثيرة الابتلاء والدوران ، إلا أننا لم نجد فيها سؤالاً عن الحكم في الملابس المتلطخة بالدم المتخلف في الذبيحة ، وهذا يكشف عن ترتيب آثار الطهارة عليه .

قوله ٦: «وَأَمَّا الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ عَلَى الْخَارِجِ بِالْحَكِّ مَعَ الشَّكِّ ، فَلِأَصَالَةِ عَدَمِ كَوْنِهِ دَمًا بِنَحْوِ الْعَدَمِ ... إلخ» .

إذا حَكَّ الشخص جسده وخرجت منه رطوبة ، وشكَّ في أنها دم أم لا ، فإنه يحكم عليه بالطهارة ، ولا يرتب عليه آثار النجاسة .

والسرّ في ذلك يعود إلى أنَّ النجاسة حكم يترتب على تحقّق العنوان خارجاً ، وهو عنوان الدم ، فما لم يحرز هذا العنوان لا يحكم بالنجاسة ، وإذا شككنا في تحقّقه أم لا ، فإنّ المرجع حينئذٍ إلى الأصل المؤمّن ، كقاعدة الطهارة بناءً على أنّها تجري حتّى في النجاسة الذاتيّة ، كما عرفت ذلك فيما تقدّم ، أو يتمسك باستصحاب العدم الأزلّي ، فيقال بأنّ هذا السائل الأصفر كان في الأزل من دون أن يتّصف بصفة الدم ، فيشكّ في اتّصافه بها ، فيستصحب بقاؤه على عدم الاتّصاف .

قوله ٧: «وَأَمَّا الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ عَلَى الْمَشْكُوكِ لظُلْمَةٍ ، فَلِذَلِكَ أَيْضاً» .

إذا شكَّ في السائل الموجود على بدنه أو على لباسه في أنّه دم فيحكم عليه بالنجاسة ، أو أنّه قيح - مثلاً - فيحكم عليه بالطهارة ، وذلك بسبب الظلمة المانعة له من تحقّق الحال والوصول إلى الحقيقة ، ففي هذه الحالة يحكم بطهارة السائل المشكوك في أمره .

والوجه في ذلك التمسك باستصحاب العدم الأزلّي بالبيان المتقدّم ، ومع عدم القبول بجريانه ، فعندها يتمسك بأصالة الطهارة ، بناءً على جريانها في النجاسة الذاتيّة ، كما سبق وبيّنا ، فلاحظ .

قوله ٨: «وأما عدم وجوب الاستعلام ، فلكون الشبهة موضوعية ، وقد اتفق على عدم لزوم ... إلخ » .

في الفرعين السابقين ، هل يجب على المكلف أن يعمد إلى الاستعلام ، وتعرف الحال ، أم لا ؟

ذكر المصنف (دام علاه) - كما هو مختار غير واحد من الأصحاب - أنه لا يجب الاستعلام ؛ وذلك لأنهم يفصلون بين ما إذا كانت الشبهة حكمية فيجب فيها الاستعلام ، وبين ما إذا كانت الشبهة موضوعية فلا يجب الفحص والاستعلام فيها . والسرفي ذلك : أن جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية متوقف على عدم ورود البيان من الشارع ، وإنما يحرز عدم ورود بيان من الشارع بعد الفحص عنه ، فمتى وصل المكلف إلى عدم وجوده ووصوله ، فعندها يجري البراءة العقلية ، وهذا يعني أن جريانها متوقف على الفحص ، وهو المطلوب .

وأما بالنسبة إلى أدلة البراءة الشرعية ، فإنها لا إطلاق لها لكي تشمل ما قبل الفحص ، وعليه فلا بد من الفحص ، كما لا يخفى .

وأما إذا كانت الشبهة موضوعية فلا يجب الفحص ؛ لأن الأدلة مطلقة ، فلاحظ صحيح زرارة المذكور في المتن ^(١) .

الخمير والنبذ المسكر والفقاع

قوله ١ : «أما الخمير ، فقد اختلف في طهارته ونجاسته تبعاً لاختلاف دلالة الروايات الكثيرة على ... إلخ » .

اتفق المسلمون على حرمة شرب الخمير ، ووقع الخلاف بينهم في نجاستها وطهارتها ؛ إذ أن القول بنجاستها هو فتوى أكثر أصحابنا قديماً وحديثاً ، ونسب

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

الخلاف إلى والد الشيخ الصدوق رحمه الله علي بن بابويه القمي رحمه الله ، وإلى الصدوق في كتابه **المقنع** وكتابه **الفقيه** ، وإلى ابن أبي عقيل العماني ، وإلى الجعفي ^(١) . ومن المتأخرين حكي الخلاف أيضاً عن المقدس الأردبيلي رحمه الله كما حكي عن المحقق الخوانساري شارح الدروس التشكيك في النجاسة والميل إلى الطهارة ^(٢) .

هذا ، ولا يخفى أن مقتضى الأصل عند الشك في النجاسة والطهارة هو البناء على الطهارة ، تمسكاً بقاعدة الطهارة بناءً على جريانها في النجاسة الذاتية ، كما عرفت ذلك فيما تقدم ، فراجع .

ولذا يحتاج من يقول بالنجاسة فيه إلى الإتيان بدليل يوجب رفع اليد عن مقتضى الأصل ، وإلا كان محكماً ، لذا استدل القائلون بالنجاسة بأمور :

الأول : التمسك بدعوى الإجماع على النجاسة ، ففي **مفتاح الكرامة** للسيد العاملي رحمه الله أن الإجماعات على النجاسة أكثر من أن تحصي ^(٣) .

ولكن حال هذا الإجماع لا يخفى ؛ إذ قد عرفت غير مرة عدم صلوح مثله للدليّة ، فإن المدركيّة فيه لو لم تكن متعيّنة فلا أقل من أنها محتملة .

الثاني : التمسك بالكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ ^(٤) . وتعتمد دلالتها على المدعى على أحد أمرين :

الأول : أن يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ رِجْسٌ ﴾ أي نجس .

(١) المقنع : ٤٥٣ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٤٨ ، الحديث ٧٥١ . وانظر مختلف الشيعة :

١ : ٤٦٩ - ٤٧١ . مشارق الشموس - الطبعة القديمة - : ١ : ٣٢٦ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ٣٠٩ .

(٣) مفتاح الكرامة : ٢ : ٢٤ .

(٤) المائدة ٥ : ١٥٤ .

الثاني: أن يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ لزوم مطلق الاجتناب، وهو معنى النجس؛ لأنه لا معنى للنجس غير ذلك.

وكلا التقريبين غير تام، أمّا الأول؛ لأنّ الرجس في اللغة ليس بمعنى النجس، بل هو كلّ شيء يستقذر، أو الشيء القذر. وأمّا الثاني، فالظاهر أنّ الاجتناب ينصرف لما هو المعدودة له هذه الأمور، فيكون إلى الشرب في الخمر، فلاحظ.

الثالث: التمسك بجملة النصوص، وقد ذكر أنّ النصوص الدالة على نجاسة الخمر تبلغ من حيث العدد عشرين رواية.

وقد ذكر المصنّف (دام علاه) في المتن من تلك النصوص موثقة عمّار الساباطي، وهي من حيث الدلالة على النجاسة تامة.

لكن في مقابل هذه الطائفة من النصوص توجد أيضاً طائفة من النصوص يدّعي دلالتها على الطهارة، وقد ذكر المصنّف منها رواية الحسن بن موسى الحنّاط. وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ السؤال بحسب الظاهر منصب على محذور النجاسة بسبب إصابة الخمر، فكأنّ السائل توهم وجود محذور نتيجة إصابة الخمر للثوب، فعمد إلى سؤال الإمام عليه السلام عن ذلك، فأجابه عليه السلام بنفي البأس، وعدم المحذور، فتكون نصّاً في الطهارة؛ لأنّ مفاد نفي البأس هو ذلك.

هذا، وقد يناقش فيها من جهة السند بسبب اختلاف نسخ الوسائل، ففي بعضها الحسن بن موسى الحنّاط، وفي بعضها الآخر الحسين بن موسى، والموجود في نسخة التهذيب والاستبصار، هو الحسين وليس الحسن.

وبناءً على أنّ الموجود هو الحسين لا الحسن، فسوف تكون الرواية ساقطة عن الاعتبار؛ وذلك لأنّ الحسين لم تثبت وثاقته.

كما أنّ الحسن لو كان هو الموجود لكان أيضاً ممّن لم تثبت وثاقته، إلّا بناءً على

رواية ابن أبي عمير عنه ، فإن قبلت الكبرى الموجودة في العدة من أن الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(١) بني علي وثاقته ، أمّا لو منع من قبولها لأي مانع من الموانع المذكورة في كلام بعض الأعظم عليه السلام أو غيره ، فلن يبنى علي وثاقته .

وعلى أي حال ، بناءً على كونها معتبرة سنداً ، ولا أقل أن هناك ما هو معتبر سنداً من الروايات الدالة على الطهارة ، بل في دلالتها -كرواية الحنّاط - تماماً من حيث الظهور ، وأنها نصّ في ذلك ، فكيف يمكن التوفيق والجمع حينئذٍ ؟

قد يقال بالجمع العرفي ، وذلك بأنّه لما كانت أخبار الطهارة صريحة في الطهارة ، وأخبار النجاسة ظاهرة في ذلك ، فيلزم أن تأوّل الثانية ، بأن يحمل ما دلّ على النجاسة على التنزه ، ويكون الأمر بالغسل ليس من باب الوجوب ، بل من باب الاستحباب .

لكن الإنصاف عدم امكانية القول بهذا الجمع ؛ ضرورة أن في أخبار النجاسة أيضاً جملة من النصوص الصريحة في النجاسة فلا مجال للقول بهذا أصلاً .

هذا ، وقد يقال باللجوء للترجيح بعدما ثبت عدم إمكانية إجراء الجمع العرفي ؛ لأن المعارضة تكون مستقرة ، وسوف نستند إلى المرجح الخاص في المقام ، ولن نعمد إلى اللجوء للمرجحات العامة ، ونعني بالمرجح الخاص هو ما ذكره المصنّف في المتن من معتبرة عليّ بن مهزيار^(٢) . على أساس أن الإمام عليه السلام بعد نظره إلى كلتا الطائفتين المتعارضتين قام بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة .

وأشكل على ذلك المصنّف بما جاء في كلام غير واحد من الأعلام : بأن رواية عليّ بن مهزيار لا تصلح للتحكيم بين روايات النجاسة والطهارة ؛ لأن قوله عليه السلام : «خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام» لا يقتضي إسقاط أخبار الطهارة عن الحجية ؛ وذلك لعدم

(١) عدّة الأصول : ١ : ١٥٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٨ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

وجود تعارض مستقرّ بين الروایتين اللّتين ذكرهما السائل في سؤاله ، بل هما قابلتان للجمع العرفي ؛ لأظهرية الرواية الأولى التي ذكرت في السؤال من الرواية الثانية ، بحيث يرى العرف إمكانية حمل الرواية الثانية على التنزه ، فيكون قوله ﷺ : « خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ » لاداً على ترجيح العمل بالرواية الثانية المحمولة على التنزه جمعاً بينها وبين الرواية الأولى ، وهذا يعني أنّها لا تصلح للتحكيم كما بيّنا بين الروایتين .

هذا ، وقد يقال بأنّ المعارضة بين الطائفتين من النصوص مستقرّة ، فلا بدّ من اللجوء للمرجّحات ، وتقدّم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة ؛ ضرورة أنّ أخبار النجاسة موافقة للكتاب ، وأخبار الطهارة مخالفة له ، فلاحظ قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾^(١) ، وقد تقدّم منّا تقريب دلالة الآية الشريفة بحيث تكون دالة على المدعى ، وثبوت النجاسة للخمر ، فلا نعيد .

فإنّه يقال : إنّ الترجيح بالموافقة للكتاب يعتمد على تمامية دلالة الآية الشريفة على نجاسة الخمر ، وقد عرفت فيما تقدّم عدم صلوحها في إثبات ذلك ، فعليه لا يمكن البناء على وجود موافق للكتاب من الطائفتين .

من هنا بنى المصنّف أنّه لمّا لم يكن في البين ما يصلح للترجيح بعد استقرار المعارضة ، فلا مناص من التساقط ؛ لما قرّر في الأصول من أنّ القاعدة الأولى في التعارض هي التساقط ، وبعد التساقط سوف يكون المرجع حينئذٍ هو أصالة الطهارة ، بناءً على عدم اختصاص جريانها بالشبهات الموضوعية ، بل تجري في الحكمية والموضوعية سواء . نعم ، الاحتياط بالاجتناب حسن على كلّ حال .

هذا ، ويمكن ذكر تقريب آخر يفيد نفس النتيجة التي وصل إليها المصنّف ﷺ ،

وهو الاستفادة من مسلك ذكره بعض الأكابر رحمهم الله ، وهو مسلك تعارض الرتب ^(١) ، وحاصله : إذا كانت هناك عدة طوائف من النصوص وكان بينها تعارض ، فاللزام أن تصنف هذه النصوص كل طائفة طبقاً لدرجة دلالتها إلى عدة رتب ، ويكون إجراء التعارض بين كل رتبة في الطائفة الأولى وما يقابلها في الطائفة الثانية ، فإذا بقي في إحدى الطائفتين رتبة ليس لها ما يقابلها في الطائفة الأخرى كانت هي المرجع لفتوى الفقيه ، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي .

ولو جئنا لتطبيق ذلك على المقام نجد أن هنا طائفتين تدلان على النجاسة :

الأولى : ما كان كالصريح في دلالة على النجاسة ، مثل رواية الساباطي التي تضمنت : « لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكُهُ بِيَدِهِ ، وَيَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ » ، فإن هذه الرواية تأبى أن تحمل على التنزه عرفاً .

الثانية : ما كان دالاً على النجاسة بالظهور العرفي ، مثل رواية محمد بن مسلم .

أما روايات الطهارة التي تمت دلالتها فهي على ثلاث رتب :

الأولى : ما كان كالصريح في طهارة الخمر ، مثل رواية الحسين بن أبي سارة ورواية علي بن رئاب ؛ لأن الاستفادة الطهارة منهما من خلال المدلول الالتزامي الناجم من الترخيص في الصلاة في الثوب الملوّث بالخمر .

الثانية : ما دلّ على الطهارة بالظهور العرفي .

الثالث : ما دلّ على الطهارة بالإطلاق .

وعلى هذا ، فسوف يقع التعارض بين الرتبتين الأوليين في الطائفتين ويتساقطان ، وعندها يرجع إلى الإطلاق الدالّ على الطهارة في الرتبة الثالثة .

قوله ٢ : « وأما النبيذ والمسكر المائع ، فلا إشكال في حرمة لصحيحة

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر : ٣ : ٣٥٦ .

علي بن يقطين... إلخ» .

المعروف والمشهور بين الأعلام هو الحكم والبناء على حرمة النبيذ والمسكر المائع ، فلا يجوز شربهما ، ويستفاد ذلك من صحيحة علي بن يقطين التي ذكرت في المتن^(١) ، وتضمنت الإشارة إلى أن داعي الحرمة في الخمر تعود إلى العاقبة ، لا للاسم ، وهذا يفيد أن كل ما كان مشتملاً على ما تشتمل عليه الخمرة يكون حكمه هو حكمها .

لكن الكلام في نجاستهما ، ومقتضى ما تقدّم من عدم نهوض دليل يدل على نجاسة الخمر ، يصعب عندها التمسك بشيء لإثبات نجاسة هذين ، كما لا يخفى .

قوله ٣: «وأما الفقّاع ، فهو إما خمر حقيقة ذو اسكار ضعيف ، أو خمر ، تنزيلاً لمكاتبة ابن فضال... إلخ» .

انتهج المصنّف (حفظه الله) المنهج الذي سار عليه جملة من الفقهاء قدماء ومتأخرون بعقد عنوان مستقل للفقّاع وجعله قسيماً للخمر . وعلى أي حال ، فقد تعدّدت دعاوى الإجماع بين أعلامنا على نجاسة الفقّاع .

لكن قد عرفت ممّا غير مرّة أن التمسك بالإجماع في أي مسألة من المسائل للدليّة رهين توفر أمرين ما لم يتوفّر فلن يصلح التمسك به حينئذٍ .

والظاهر أن الأمرين المشار إليهما غير متوفّرين في المقام ، فلا يمكن البناء على صلوحه لذلك .

وعلى أي حال ، فقد ذكر المصنّف (دام علاه) للاستدلال على النجاسة بمعتبرة ابن فضال^(٢) ، وقد تضمنت تطبيق عنوان الخمر على الفقّاع . وتقريب دلالتها على

(١) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٣٤٢ ، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٣٦٠ ، الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٢ .

المدعى أن يقال: إن التطبيق الوارد في المكاتبه إما أن يكون تطبيقاً عنائياً، وإما أن يكون تطبيقاً حقيقياً، فإن كان تطبيقاً عنائياً كفانا التمسك بإطلاق التنزيل لترتيب جميع الآثار، ومنها النجاسة. وإن كان التطبيق تطبيقاً حقيقياً، فثبوت النجاسة للفقاع ظاهر بلحاظ أنه من أفراد الخمر، وقد حكم الشارع بنجاسة الخمر.

وعلى أي حال، ما ينبغي صرف الجهد إلى بيانه وتحقيقه هو حقيقة الفقاع، وبيان ماهيته، فإن فيه أقوالاً:

منها: إنه اسم لما يتخذ من الشعير فقط، وقد عرف بهذا في كلمات اللغويين.

ومنها: ما جاء في **روض الجنان**، قال الشهيد: «إن النهي عن الفقاع لما كان معلقاً على التسمية ثبت له ذلك، سواء عمل من الشعير أم من غيره، إذا حصلت فيه الخاصية وهي النشيش»، ورتب على ذلك أن ما يوجد في الأسواق ممّا يسمى فقاعاً يحكم بتحريمه تبعاً للاسم.

هذا، وما ينبغي أن يقال: إن الفقاع إما أن يكون موضوعاً لكل شراب حصلت فيه الصفة - أعني الإزباد - دون أخذ منشأ معين في التسمية، وإما أن يكون موضوعاً للشراب المتخذ من الحبوب كالشعير والقمح والذرة.

فعلى الأول، يصح ما أفاده الشهيد الثاني، لأجل أن الحكم قد علق على التسمية، فلا بد أن يشمل كل ما ينطبق عليه عنوان الفقاع حقيقة، سواء كان متخذاً من الشعير أم من الزبيب.

أمّا على الثاني، فإن الحكم يختص بدائرة خاصة بناءً على عدم مساوقة الغليان للإسكار، ويحتاج في غير تلك الدائرة إلى ضم الإسكار.

هذا، والصحيح أن الفقاع مخصوص بما يكون متخذاً من الشعير. نعم، قد استعمل في ما بعد في دائرة أوسع لكن لم يثبت هذا الاستعمال في زمان صدور النصوص الدالة على تحريم الفقاع، وللبحث عن هذا الموضوع وحقيقته مستوى

أعلى ، فليطلب من هناك .

قوله ٤: «وأما العصير العنبيّ ، فلا إشكال في حرمة بالغليان قبل ذهاب ثلثيه ، ولا خلاف في ... إلخ» .

لا إشكال في حرمة العصير العنبيّ بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه ، سواء كان غليانه بالنار أم كان غليانه بنفسه ، وقد ادّعي اتفاق أعلامنا على ذلك ، بل جزم بعضهم بتحقيق الإجماع عليه ، وأنّ العصير العنبيّ حرام بعنوانه ، سواء أسكر أم لم يسكر ، ما لم يذهب ثلثاه .

ولا يخفى أنّ هذا الإجماع لكي يصلح دليلاً للمدّعي يحتاج إلى توفر أمرين فيه ذكرناهما غير مرّة ، فما لم يتوفّر لن يصحّ الاعتماد عليه في إثبات المدّعي .

والظاهر أنّهما غير متوفّرين ؛ ضرورة أنّ قدماء الأصحاب عليهم السلام كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي في المبسوط ، والحلي في الكافي وسائر في المراسم لم تعرّضوا للحديث حول العصير العنبيّ وبيان حرمة شربه ؛ إذ أنّ عباراتهم خالية من ذكره في مقابل الخمر والمسكر والفقّاع ، ومن الواضح أنّ هذا يوجب على أقلّ التقادير التوقّف في قول هؤلاء بالحرمة فيه .

على أنّ هناك ما يصلح دليلاً للمدّعي ، ممّا يعني عدم انحصار الدليل في خصوص الإجماع ، وبالتالي يصعب إحراز كونه إجماعاً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، بل يكون عندها من الإجماعات المدركيّة .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنّف (دام علاه) الاستدلال لإثبات ذلك بواسطة النصوص ، وأشار إلى صحيحة عبد الله بن سنان منها ، وهي مذكورة في المتن ^(١) . والظاهر أنّ دلالتها على المدّعي - أعني الحرمة - تامّة لا كلام فيها ، لكنّ الكلام

(١) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٢٨٢ ، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

في تحديد نوع هذه الحرمة ، فهل هي حرمة في مقابل الحرمة الثابتة للخمر والمسكر والفقاع ؟ أم أنها حرمة من حرمة الخمر والمسكر ؟ وهذا يعني أن هاهنا احتمالين :
الأول : أن يقال بأن الحرمة الثابتة للعصير العنبي هي تخصيص لأدلة الحلية العامة في عرض تخصيص تلك الأدلة بما دل على حرمة الخمر والمسكرات ، وعندها سوف تكون الحرمة حكماً واقعياً مترتباً على العصير العنبي متى تحقق له الغليان .

الثاني : أن تكون حرمة العصير العنبي من حرمة الخمر والمسكر ، فليست تخصيصاً آخر طراً على أدلة الحلية ، وهذا يعني أن الحرام من العصير العنبي ما يكون منه مسكراً ، وهذا يستدعي تقييد ما دل على حرمة لو كان مطلقاً بما إذا كان مسكراً .

ثم إنه وقع الكلام بين الأصحاب في نجاسة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين منه ، والأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول : الحكم بطهارة العصير العنبي مطلقاً ، وهو المنسوب إلى كثير من المتأخرين^(١) .

الثاني : الحكم بنجاسة العصير العنبي مطلقاً ، وقد اختاره الوحيد البهبهاني^(٢) .

الثالث : التفصيل بين ما إذا كان قد غلى بنفسه فيحكم عليه بالنجاسة ، وبين ما إذا كان يغلي بالنار فيبني على كونه طاهراً شرط أن لا يكون مسكراً .

هذا ، ويستدل للقول الأول من الأقوال السابقة بالتالي :

الأول : التمسك بالإجماع المدعى في كلمات غير واحد من الأصحاب ،

(١) انظر : جواهر الكلام : ٦ : ١٧ . مصباح الفقيه : ١ : ٥٥٣ . الحقائق الناضرة : ٥ : ١٢٢ .

(٢) الرسائل الفقهية : ٩٦ .

كالمقداد السيوري في **كنز العرفان** ، وفي **أطعمة التنقيح الرائع** ، وكذا في كتاب **مجمع البحرين** للشيخ الطريحي^(١).

ويكفي ردّ مثل هذا الإجماع افتقاده للأمر الثاني ممّا يعتبر توفّره في كلّ إجماع يدّعى في مقام الاستدلال ؛ لأنّ في البين ما يصلح دليلاً على المدّعى غيره ، فيصعب البناء على القبول به .

الثاني: إنّ الخمر يصدق على العصير العنبيّ المغليّ مطلقاً ، سواء كان غليانه بنفسه أم كان بالنار ، ولما كان الخمر صادقاً عليه ، فهذا يوجب شموله لحكم الخمر من حيث الحرمة والنجاسة . ولا يخفى ضعف هذا الدليل ، وعدم صلوحه للاستدلال لوجود الفرق بين الموردين .

الثالث: التمسك لذلك بصحيحة معاوية بن عمّار ، وقد ذكرها المصنّف (دام مجده) في المتن . وتقريب دلالتها: إنّ إطلاق الخمر على العصير المغليّ إمّا أن يكون من الإطلاق الحقيقي ، أو من الإطلاق التعبدّي ومن باب الإلحاق ، ومن الواضح أنّه على كلا المحتملين سوف تكون أحكام الخمر لاحقة للعصير العنبيّ المغليّ ، ومنها النجاسة .

هذا ، ولا يخفى أنّ هذه الصحيحة قد رويت في **الكافي** وفي **التهذيب**^(٢) ، وإنّما تصلح للاستدلال على المدّعى وفقاً لرواية **التهذيب** دون رواية **الكافي** ؛ لأنها وفقاً لرواية **التهذيب** تشتمل على كلمة (خمر) بينما هي على رواية **الكافي** لا تتضمّن ذلك .

ومن هنا وقع الكلام بين الأصحاب في كيفية العمل في هذه الحالة ، فذكرت عدّة وجوه :

(١) كنز العرفان : ١ : ٩٤ . التنقيح الرائع : ٤ : ٥١ . مجمع البحرين : ٣ : ١٩٢ .

(٢) الكافي : ٦ : ٤٢١ ، الحديث ٧ . تهذيب الأحكام : ٩ : ١٢٢ ، الحديث ٥٢٦ .

أولها: أن يرجع إلى القاعدة المعروفة ، والتي تقضي بتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة عند الدوران بين الزيادة والنقيصة ، على أساس أن احتمال الزيادة أبعد من احتمال النقيصة ، وعليه يبني على الاعتماد على رواية **التهذيب** التي تضمّنت كلمة (خمر) .

لكن قد يشكل على تطبيق القاعدة المذكورة في المقام ، بأنه إنما تطبق إذا كان الناقلان متساويين من حيث الضبط ، أمّا إذا كان أحدهما أضبط من الآخر فلا ريب في أنه يترجّح الأخذ بالمتن الذي ينقله الأضبط ، حتّى لو كان فيه نقيصة ؛ لأنّه لا يبني حينئذٍ على أصالة عدم الزيادة .

ومن الواضح أنّ شيخنا الكليني رحمه الله أضبط من الشيخ رحمه الله ، بل ذكر غير واحد من أصحاب الفنّ المهرة كثرة اشتغال **التهذيب** على السهو والغفلة ، والزيادة والنقيصة ، في متون الأخبار والأسانيد .

إلا أنّه لا يمكن الركون لهذا الوجه ؛ وذلك لأنّه إنّما تجري القاعدة المذكورة إذا كان التساوي بين الناقلين معلوماً ، وهو في المقام غير محرز ؛ لأننا نحتمل أن يكون طرف المعارضة ليس الكليني والشيخ ، بل محمّد بن يحيى ، وهذا لم يثبت رجحانه على شيخ الطائفة رحمه الله ، كما نحتمل أن يكون طرف المعارضة هو الكليني المدّعى رجحانه على الشيخ ، ومع عدم الإحراز يصعب الاستناد للقاعدة المذكورة .

ثانيها: أن يقال بتقديم النسخة التي لا تشتمل على كلمة (الخمر) بالبيان التالي :

إنّ مصدر الرواية التي وردت في **التهذيب** هو كتاب أحمد بن محمّد ؛ لأنّه صرّح في **التهذيب** و**الاستبصار** أنّه يبدأ بذكر الراوي الذي أخذ الرواية من كتابه ، وقد ابتدأ في هذه الرواية بأحمد بن محمّد ، وطريق الشيخ إليه ، سواء كان المقصود منه البرقيّ أم الأشعريّ - يشتمل على الكليني ، فإذا كان الواسطة بنفسه - وهو الكليني - قد أخبر بعدم وجود كلمة (خمر) فلا محالة يتقدّم نقله ، وهو أسبق من الشيخ رحمه الله .

ويكفي لردّ هذا الوجه أنّ طرق الشيخ إلى الأشعري لا تنحصر بخصوص الكليني، بل له طريق آخر لا يمرّ بواسطة الكليني.

ثالثها: البناء على أنّه لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، وعندها يؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو المتن الذي لا يشتمل على لفظة (خمر).

وما ذكر صحيح إذا لم يكن هناك ما يوجب ترجّح إحدى النسختين على الأخرى، وإلا مع وجوده لا تصل النوبة إليه. وهذا يستوجب النظر في بقيّة الوجوه فإن لم يتمّ شيء منها لجأ إليه، وإلا فلا.

رابعها: البناء على عدم ثبوت الزيادة في نسخة التهذيب؛ لأنّ صاحبي الوسائل والوافي رحمهما الله نقلوا الرواية عنه دون أن تشتمل على الزيادة المذكورة، وهذا يعني أنّ هناك اختلافاً بين نسخ التهذيب نفسها فتتساقط، ويبقى متن رواية الكافي دون معارض؛ لأنّ معارضة نسخة التهذيب فرع ثبوتها، وهي متوقّفة على ثبوت الزيادة فيه، ولم يثبت ذلك، فلا يمكن ادّعاء المعارضة لما جاء في الكافي.

لا يقال: إنّ الاختلاف الحاصل بين نسخ التهذيب لا يمنع من البناء على حصول المعارضة لنسخة الكافي؛ لأنّ صحّة النسخ المذكورة ليست على مستوى واحد، ولمّا كانت النسخة المشتملة على الزيادة نسخة معتمدة فلن يعارضها غيرها، وعليه تكون معارضة لنسخة الكافي.

فإنّه يقال: إنّ نسخ التهذيب التي لم تشتمل على الزيادة المذكورة لا تقلّ من حيث الاعتبار والصحّة عن النسخة التي تضمّنتها، وهذا يمنع من وجود ما يرجّح أحدها على الآخر، فلا يكون هناك ما يعارض نسخة الكافي.

وأجاب عنه بعض الأعظم رحمهما الله بحصول الاشتباه من العلمين صاحبي الوسائل والوافي رحمهما الله لكثرة نقل الزيادة المذكورة عن الشيخ رحمهما الله في كتابه التهذيب، ما يكشف عن أنّ أكثر نسخ الكتاب مشتملة عليها، ووجود نسخة من الكتاب عند

صاحبي الوافي والوسائل غير مشتملة على الزيادة المذكورة يعني أنها نسخة غير دارجة وليست معروفة ، وعليه لا بد أن ينبها على النقيصة في النسخة غير المعروفة الموجودة عندهما ، ولما لم ينبها على ذلك نكتشف اشتغال النسخة الموجودة عندهما أيضاً على الزيادة المذكورة ، وإنما تركا نقلها اشتباهاً برواية الكليني .
وما أُفيد فيه احتمالان :

الأول : أن يكون مراده عليه السلام حصول الاطمئنان الشخصي بوجود الزيادة في النسخة الصحيحة من التهذيب ، وما لم يشتمل عليها من نسخه فهو اشتباه .
وهذا الاحتمال عهدته على مدعيه ، فإنه كيف يحصل الاطمئنان مع وجود نسخة لم تنقل الزيادة .

الثاني : أن يكون مراده عليه السلام البناء على وجود الزيادة من حيث القواعد ، على أساس أن مقتضى القواعد هو الالتزام بكون الزيادة موجودة ، لكون أكثر نسخ التهذيب - مثلاً - تشتمل عليها ، وما لا يشتمل عليها من القلة بمكان .

ويجاب عنه : أنه لم يثبت أن أكثر نسخ التهذيب خاصة في زماني صاحبي الوافي والوسائل عليه السلام كانت تشتمل على الزيادة المذكورة ، كما لم يثبت أن النسخ التي لم تكن مشتملة على هذه الزيادة كانت نسخاً غير دارجة ولا معروفة ، خصوصاً وأنهما عليهما السلام قد صرحا بوجود طريق معتبر لما نقلاه عنه ، وهذا يعني اعتبار النسخة التي نقلنا منها عندهما ، ولهذا لم ينبها على وجود النقيصة فيها .

إن قلت : إن جميع ما ذكرتموه صحيح ، إلا أن المشكلة أن ذلك كله كان منشأ حصول الغفلة والاشتباه منهما ، فإنهما قد وقعا في ذلك ؟

قلت : إن وقوعهما في الغفلة والاشتباه منفي بجريان أصالة عدم الغفلة ، وهذا يجعل ما صدر منهما على وفق القواعد والضوابط .

ولا ينحصر الأمر في خصوص الوجوه المذكورة التي ذكر أغلبها بعض الأكابر عليهم السلام

في كتابه **البحوث**^(١)، وأجاب عنها، وعلّق على كلامه عليه السلام من جاء بعده، بل هناك وجوه أخرى أعرضنا عن ذكرها حذراً من الإطالة، يمكن للقارئ ملاحظتها في كلمات الأعلام، وتحقيق المطلب أكثر يكون في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .
وأما الدلالة، فقد أجاب عنها المصنّف بأجوبة ثلاثة :

الأول: إنّ مقتضى تنزيل العصير منزلة الخمر، سواء كان التنزيل حقيقة أم كان تعبدياً، كون نجاسة العصير المغلي فرع القول بنجاسة الخمر، فما لم تثبت نجاسته لن تثبت نجاسة العصير .

الثاني: إنّ البناء على نجاسة العصير العنبي يتوقّف على إحراز صدق عنوان البختج عليه، وهو الذي نزله الإمام عليه السلام في الرواية منزلة الخمر، ولم يثبت إطلاق التسمية المذكورة على العصير العنبي المغلي . نعم، قد يكون حصّة خاصّة منه وهو خصوص ما استمرّ به الغليان حتّى أصبح ثخيناً (غليظاً)، ومن الواضح أنّ تنزيل حصّة خاصّة من العصير العنبي لوجود احتمال الإسكار فيها نتيجة الحالة التي وصلت إليها لا يوجب سريّة الحكم على جميع أفراد ومصاديق العصير العنبي المغلي .

وبعبارة أخرى: بعد التسليم بنجاسة البختج لنجاسة الخمر، إلّا أنّ البختج ليس مطلق العصير العنبي المغلي، بل هو حصّة خاصّة منه، وهناك حصص أخرى من العصير المغلي لا ينطبق عليها هذا العنوان، وبالتالي تكون النجاسة الثابتة مختصّة بهذه الحصّة دون بقية الحصص الأخرى .

الثالث: يتوقّف الحكم بنجاسة العصير المغلي على إحراز إطلاق التنزيل للعصير على الخمر في جميع الجهات، فيلتزم أنّ ما كان ثابتاً للخمر يكون ثابتاً للعصير، فكما أنّ الخمر يحرم شربها ويحكم بنجاستها، فكذلك يحكم بحرمة شرب العصير

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ٣ : ٥ .

المذكور ونجاسته .

إلا أنَّ الإطلاق المذكور ليس محرزاً؛ لأنَّ من المحتمل جداً أن تكون الغاية من التنزيل ملاحظة خصوص حرمة الشرب دون النظر لبقية الأحكام الأخرى المترتبة على المنزل عليه ، ويساعد على ذلك وجود لفظة : « لَا تَشْرَبْهُ » . وعليه لن يحكم بنجاسة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه .

ومع عدم ثبوت دليل على القول بالنجاسة يحكم بطهارته ، تمسكاً بالاستصحاب ، فإنَّ هناك يقيناً بطهارته قبل الغليان ، ويشك في ذلك بعد حصوله ، فيستصحب بقاء الطهارة .

لا يقال : إنَّ الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية ، بل هو مختص بالشبهات الموضوعية ، وذلك لحصول المعارضة بين أصالة عدم الجعل الزائد ، والمجعول .

فإنَّه يقال : إنَّ القائلين بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يفصلون بين الأحكام الإلزامية والأحكام الترخيصية ، فيقررون عدم جريانه في الأول منها لحصول المعارضة المذكورة دون الثاني ؛ لعدم حاجة الأحكام الترخيصية للجعل . ولا يخفى أنَّ مقامنا من موارد الأحكام الترخيصية ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيه .

ثمَّ إنَّه لو لم يقبل بجريان الاستصحاب للمنع من التفصيل المذكور ، أمكن الاستناد إلى أصالة الطهارة بناء على القول بجريانها في موارد الشك في النجاسة الذاتية ، كجريانها في النجاسة الطارئة^(١) .

(١) لا يخفى أنَّ النجاسة قد تكون عارضة ، كما لو شك في تنجس الثوب أو الماء مثلاً بملاقاته لواحد من الأعيان النجسة ، وأخرى تكون النجاسة ذاتية ، كما لو شك في نجاسة الحديد أو الكافر أو الخمر ، والفرق بين الموردين : أنَّ الشك في النجاسة العارضة ناشئ من «

قوله ٥: «وَأَمَّا العصير الزبيبيّ ، فلا إشكال في طهارته ؛ لعدم ما يوجب احتمال العدم ، وإنما الإشكال ... إلخ » .

ذكر غير واحد من الأصحاب الحكم بعدم نجاسة العصير الزبيبيّ ، ويكفي في إثبات ذلك عدم وجود ما يوجب احتمال النجاسة ، فعدم الدليل على النجاسة دليل على عدمها ، وعليه يكون مقتضى أصالة الطهارة البناء على طهارته .

لكن وقع الكلام في حرمة شربه ، وقد استدلل لذلك بوجوه :

الأوّل : التمسك بالنصوص التي دلت على حرمة شرب العصير المغليّ ، ولا ريب في أنّ العصير الزبيبيّ يصدق عليه عنوان العصير ، فتشمله بمقتضى العموم أو الإطلاق .

نعم ، يبقى الكلام في كيفية تصوير انطباق عنوان العصير عليه ، فيقال : إنّ العصير من العصر ، وهو استخراج ماء الشيء مطلقاً ، سواء كان أصلياً أم كان عارضياً ، ابتدائياً أم مسبوقاً بعمل .

» جهة احتمال طرؤ نجاسة عارضة على الشيء ، وهذا بخلافه في النجاسة الذاتية ، فإنّ الشك لا يعود لذلك ، بل يرجع للشك في ذات الشيء وأنه بنفسه نجس أم لا . وقد يشكّك في شمول القاعدة للموردين ، النجاسة العارضة والذاتية ، فتخصّ بالنجاسة العارضة دون الذاتية ، بدعوى أنّ التعبير بكلمة : « قذر » ، التي وردت في الموثقة ، والتي هي عمدة دليل أصالة الطهارة ، مختصّ بالأشياء التي يحتمل طرؤ القذارة عليها بعد أن لم تكن قذرة في نفسها .

على أنّه لو منع من الاختصاص المذكور أمكن البناء على وجود إجمال في الموثقة من حيث الدلالة على الشمول للنجاسة الذاتية ، فيقتصر على القدر المتيقّن ، وهو النجاسة العارضة .

إلا أنّ المعروف بين الأعلام البناء على الشمول ، وعدم التفصيل بين النجاسة العارضة والنجاسة الذاتية ، وتفصيل ذلك يطلب من البحث في القواعد الفقهيّة .

وقد ذكرت عدّة إجابات عن هذا الوجه كلّها تصب في نفي انطباق عنوان العصير عليه :

منها: ما جاء في كلام الفقيه صاحب **الحدائق** رحمته الله من أنّ العصير إنّما يطلق على الأجسام المحتوية على الماء والتي يراد استخراج الماء منها، كالعنب والرمان والبطيخ ونحو ذلك، وأمّا الأجسام الصلبة التي ليس لها ماء حتّى يستخرج، وإنّما لها حلاوة أو حموضة، ويراد استخراج حلاوتها أو حموضتها، مثل الزبيب والتمر، ونحو ذلك، فإنّه يستخرج ما فيها من الحلاوة أو الحموضة، إمّا بنبذها في الماء ونقعها فيه زماناً يخرج حلاوتها أو حموضتها إلى الماء، أو مرسها في الماء من أول الأمر من غير نقع، أو غليها بالنار لأجل ذلك، ولا ينطبق على هذا كله عنوان العصير، بل يطلق عليه النقع أو المريس، وعليه لا تكون أدلة حرمة العصير المغليّ شاملة لمثل العصير الزبيبيّ.

الثاني: التمسك بالخبر المنقول عن أصل زيد النرسيّ، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدقّ ويلقى في القدر، ثمّ يصب عليه الماء ويوقد تحته، فقال: لا تأكله حتّى يذهب الثلث ويبقى الثلث، فإنّ النار قد أصابته. قلت: فالزبيب كما هو يلقي في القدر ويصبّ عليه الماء، ثمّ يطبخ ويصفى عنه الماء؟ فقال: فكذلك هو سواء، إذا أدّت الحلاوة إلى الماء فصار حلوّاً بمنزلة العصير ثمّ نشّ من غير أن تصيبه النار، فقد حرم، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد»^(١).

وثاقة زيد النرسيّ

وقد أشكل عليه المصنّف (دام علاه) من حيث السند، بالتالي :

أولاً: لم تثبت وثاقة زيد النرسيّ.

(١) مستدرک الوسائل : ١٧ : ٣٨ ، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة ، الحديث ١ .

ثانياً: لم تثبت صحّة نسبة الأصل المذكور إليه ، لعدم طريق معتبر إليه .
 أمّا بالنسبة للإشكال الأول ، فأقول : وقع الخلاف بين علماء الرجال في حال زيد النرسي ؛ وذلك لأنّ علماء الرجال لم ينصّوا عليه بشيء من حيث الوثاقة والضعف ، ولذا قد يقال بأنّه من المجاهيل .
 نعم ، ذكر النجاشي أنّه روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام ، وأنّ له كتاباً يرويه جماعة^(١) .

وعده الشيخ عليه السلام في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام ، ولم يتعرّض له بشيء من الممدوح أو القدح ، وفي **الفهرست** ذكر أنّ له أصلاً فقط^(٢) .
 هذا ، وقد تذكر عدّة أمور في إثبات وثاقته :
الأول: إنّهُ ممّن وقع في أسناد **كامل الزيارات** ، وقد حكم ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه ، فيثبت حينئذٍ وثاقته .
 وقد عرفت ممّا غير مرّة عدم تماميّة هذا الوجه ، فلا حاجة للإعادة .
الثاني: إنّ له أصلاً .

ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه البناء على وثاقة جميع من كان له أصل من الرواة ، مع أنّ جملة ممّن نصّ على ضعفهم لهم أصول .
الثالث: أن يتمسك بما بنى عليه السيّد الداماد رحمته الله ، وتابعه عليه بعض أعلام العصر (حفظه الله) من أنّ جميع من ذكره النجاشي في كتابه ولم يشر إلى قدح في مذهبه ، أو ينصّ على ضعفه ، لا مانع من البناء على حسنه ودخول روايته دائرة الحجّية ؛ وذلك لأنّ النجاشي قد قرّر في مقدّمة كتابه أنّه وضع **الفهرست** من أجل

(١) رجال النجاشي : ١٧٤ ، الرقم ٤٦٠ .

(٢) رجال الطوسي : ٢٠٦ ، الرقم ٢٦٦١ . **الفهرست** للطوسي : ١٣٠ ، الرقم ٢٩٩ .

تعداد مصنفات أصحابنا (رضي الله عنهم)، فعدم نصّه على القدرح في مذهب شخص، فضلاً عن عدم الإشارة إلى ضعفه، يثبت كونه إمامياً، ومن ثمّ حسن روايته^(١).

والمتابع لفهرست النجاشي رحمته الله يجد أنّه رحمته الله لم يفب بما التزم به في مقدّمة كتابه.

الرابع: إنّ ممّن روى عنه ابن أبي عمير، وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

وقد عرفت ممّا أيضاً غير مرّة تماميّة الكبرى في نفسها، لكن بشرط تحقّق الكثرة في الرواية من قبل واحد منهم عن الشخص المراد توثيقه، فما لم يثبت ذلك لا مجال للبناء على تحقّق الصغرى للكبرى المذكورة.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لا مانع من البناء على وثاقة زيد النرسي، والله أعلم بحقائق الأمور.

وأما الإشكال الثاني، وكأنّه بعد الفراغ عن ثبوت وثاقة زيد النرسي لا مجال للاعتماد على النصّ المذكور؛ ضرورة أنّه لم يثبت الكتاب إلى مؤلّفه؛ إذ يشكّك في صحّة النسبة.

وعلى فرض صحّة النسبة فإنّه لم يصلنا بطريق معتبر، فلا يحرز وجود الرواية في الأصل المذكور.

وإن شئت فقل: إنّ الإشكال الثاني ينحل إلى أمرين:

الأوّل: التشكيك في أصل نسبة أصل زيد النرسي لزيد.

الثاني: بعد الفراغ عن صحّة النسبة فإنّنا لا يمكننا الجزم بكون هذه الرواية موجودة في الأصل؛ وذلك لأنّنا لا نملك طريقاً معتبراً إلى أصل زيد المرويّ بواسطة

(١) الرواشح السماويّة: ١١٥، الراشحة ١٧.

ابن أبي عمير، فإنَّ الأصل المذكور لم يصلنا لا بطريق التواتر، ولا بخبر الواحد .
 أقول : منشأ التشكيك في صحّة نسبة الأصل لزيد من عدمه هو ما ذكره الشيخ رحمته الله
 في **الفهرست** نقلاً عن الشيخ الصدوق رحمته الله ، عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد ،
 أنّه كان يقول بأنّه موضوع ، وأنّ الواضع له محمد بن موسى الهمداني^(١) .
 وكذلك نقل عن ابن الغضائري في كتابه عن الصدوق أنّ أصل زيد النرسي
 موضوع ، وضعه محمد بن موسى السّمّان^(٢) .

وإنّما تصحّ دعوى الوضع إذا تحقّق أحد أمرين :

أولهما : أن يكون الطريق إلى كتاب زيد يمرّ بواسطة محمد بن موسى الهمداني
 المتّهم بالوضع ، وأنّه حرّف ووضع الكتاب ورواه محرّفاً ، كما يدّعي ذلك في
 شأن كتاب سليم بن قيس .

ثانيهما : أن لا يكون هناك أصل لزيد أصلاً ، وإنّما هو كتاب وضعه محمد بن
 موسى ونسبه إلى زيد .

وكلاهما يندفع حال الالتفات إلى وجود طريق معتبر قد ذكره النجاشي إلى أصل
 زيد ، فقد جاء في ترجمته : «له كتاب يرويه جماعة ، أخبرنا أحمد بن عليّ بن نوح ،
 قال : حدّثنا محمد بن أحمد الصفواني ، قال : حدّثنا عليّ بن إبراهيم بن هاشم ،
 عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن زيد النرسي بكتابه^(٣) .

بل ربّما فهم من الشيخ رحمته الله في **الفهرست** عدم تسليمه بكلام الشيخ الصدوق رحمته الله
 المحكي عن أستاذه ؛ لأنّه بعدما نقل كلام الصدوق عقّبه بقوله : «وكتاب زيد النرسي
 رواه ابن أبي عمير عنه» ، فهذا يعني أنّ الكتاب ثابت لزيد ، فلا معنى للمحتمل

(١) الفهرست للطوسي : ١٣٠ ، الرقم ٢٩٩ و ٣٠٠ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ٦١ ، الرقم ٥٢ و ٥٣ .

(٣) رجال النجاشي : ١٧٤ ، الرقم ٤٦٠ .

الثاني من أنه موضوع من قبل السمان ومنسوب لزيد .

نعم ، هذه العبارة من الشيخ رحمته الله لا تنفي الاحتمال الأول ؛ لأنه لا يدعى أن التحريف من السمان كان قبل ابن أبي عمير ، بل بعده ، فلاحظ .

اللهم إلا أن يكون نظر الشيخ رحمته الله في هذا إلى ما جاء في كلام ابن الغضائري رحمته الله ، فإنه قال : « وغلط أبو جعفر في هذا القول ، فإنني رأيت كتبهما مسموعة من محمد بن أبي عمير »^(١) ، فإن هذا يفيد أن مقتضى قراءتهما على ابن أبي عمير يمنع من تدليس وتصحيف السمان في الأصل .

فالإنصاف أنه لم ينهض ما يصلح للتشكيك في صحة نسبة الكتاب لزيد ، فتدبر . وأما القسم الثاني من الإشكال الثاني - وهو عدم وصول الأصل لنا بطريق معتبر - يمتنعنا من الجزم بوجود النص محل البحث فيه . فتوضيحه : إننا لا نملك سنداً متصلاً لأصل زيد المروي من قبل ابن أبي عمير ، وإن هذه الرواية وجدت في نسخة عثر عليها الشيخ المجلسي رحمته الله ، وقد ذكر أنه وقعت بيده نسخة قديمة مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، وأنه نقلها من نسخة مكتوبة بخط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي ، وأنه أخذها من نسخة مكتوبة بخط الشيخ الأجل هارون بن موسى التلعكبري ، وهو يروي النسخة بسند متصل إلى زيد النرسي^(٢) .

ومن الواضح أن المجلسي رحمته الله يقرّر عدم وجود طريق متصل له إلى أصل زيد ، بل هو أخذها من الشيخ الآبي ، وهو أخذها من القمي ، فعندها كيف نشبت أن هذه النسخة القديمة التي عثر عليها المجلسي رحمته الله تنتسب حقيقة إلى الشيخ الآبي ؟

فتحصّل إلى هنا : عدم إمكانية الاعتماد على هذه الرواية بسبب عدم تمامية الطريق إليها ، والله العالم بحقائق الأمور .

(١) رجال ابن الغضائري : ٦١ ، الرقم ٥٢ و ٥٣ .

(٢) بحار الأنوار : ١ : ٤٣ .

وقد يتمسك لإثبات حرمة العصير الزبيبي بالاستصحاب ، وتقريبه :

إننا نعلم بحرمة ماء العنب بعد غليانه ، فإذا تبدلت حالة العنب إلى الجفاف وصار زبيباً نشك في بقاء الحرمة المعلقة على تقدير الغليان فنستصحب بقاءها ، وعندها تكون النتيجة هي حرمة ماء الزبيب إذا غلى .

وقد أجاب عنه المصنّف (دام علاه) :

أولاً: بأنه يشترط في جريان الاستصحاب وحدة الموضوع عرفاً ، وهو غير متحقّق في المقام ؛ وذلك لأنّ موضوع دليل الحرمة هو عصير العنب الأصلي إذا غلى ، بينما ما يراد إثبات الحرمة له هو الماء الذي عرض على الزبيب . فهذان موضوعان متغايران .

نعم ، يصحّ التمسك بهذا الاستصحاب لو كان موضوع الحرمة هو نفس العنب ، فإنّه يمكن حينئذٍ أن يثبت الحرمة لنفس الزبيب ، تمسكاً بالاستصحاب التعليقي^(١) . وتقريبه أن يقال : إنّ هناك علماً بحرمة شرب ماء العنب إذا غلى ، فإذا تبدلت حالة العنب إلى الجفاف وأصبح زبيباً ، يشك في بقاء الحرمة المعلقة على تقدير الغليان فنستصحب الحرمة ، لتكون النتيجة القول بحرمة ماء الزبيب إذا غلى .

ثانياً: بأنّ هذا الاستصحاب من الاستصحاب التعليقي ، وهو لا يجري لأحد موانع تمنع عن جريانه^(٢) :

(١) يقصد بالاستصحاب التعليقي ويعبر عنه أحياناً بالاستصحاب التقديري ، هو الشك في بقاء حكم معلق على قيد ، فقد يتحقّق القيد خارجاً لكن مع عدم تحقّق الحالة التي أخذت في موضوع الحكم ، وعندما يحصل الشك في بقاء الحكم المعلق للشك في ضيق دائرته ، واحتمال اختصاصه بتلك الحالة على الرغم من عدم تبدل الموضوع بتبدلها ، فيستصحب الحكم المعلق .

الأول: إن الاستصحاب التعليقي معارض بالاستصحاب التنجيزي.

الثاني: إن استصحاب الحكم المشروط لا يثبت فعلية الحكم إلا بنحو الأصل المثبت.

الثالث: إن الجعل لا شك في بقاءه حتى يستصحب، كما أن المجعول لا يقين بحدوثه حتى يستصحب.

والنتيجة التي يتوصل إليها هي البناء على طهارة العصير الزبيبي تمسكاً بأحد دليلين، وهما:

الأول: قاعدة الطهارة.

الثاني: الاستصحاب.

قوله ٦: «وأما العصير التمري، فلا موجب لاحتمال حرمة إلا روايات العصير، وهي غير صادقة... إلخ».

ذكر شيخ الشريعة الأصفهاني رحمته الله في كتابه إفاضة القدير في أحكام العصير إجماع الأعلام على طهارته، وعدم ذهاب أحد من القدماء والمتأخرين إلى القول بحرمة. نعم، حدث القول بحرمة في الأواخر من بعض الأخباريين^(١). وليس الأمر كما ذكر رحمته الله، فقد تردّد المحقق الحلبي رحمته الله في الشرائع^(٢)، كما أن

» **الأول:** عدم الجريان مطلقاً. وهو مختار المحقق النائيني رحمته الله، ومن قبله هو قول صاحب المناهل.

الثاني: الجريان مطلقاً، وهذا مختار جملة من المحققين رحمته الله.

الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت القيود راجعة إلى الموضوع فيجري، وبين رجوعها إلى الحكم فلا يجري.

(١) إفاضة القدير في أحكام العصير: ١٣٢، الفصل الثالث (ضمن كتاب قاعدة لا ضرر).

(٢) شرائع الإسلام: ٤: ٩١٢.

ظاهر عبارة الشهيد الأول في الدروس وجود قائل بالحرمة ، قال عليه السلام : « أمّا عصير التمر فقد أحلّه بعض الأصحاب ما لم يسكر »^(١) . وهذا التعبير لو لم يكن صريحاً لا أقل من كونه ظاهراً في وجود قائل بالحرمة قبل قول بعض الأخباريين بذلك . وعلى أي حال ، لا إشكال في حرمة شرب العصير التمري المغلي بنفسه لو كان مسكراً . نعم ، هل يحكم بنجاسته ؟ الظاهر حصر ما دلّ على النجاسة في خصوص العصير العنبي ، فلا يكون شاملاً له .

وأما إذا كان غليانه بالنار ، فالظاهر البناء على طهارته وحليّة شربه ؛ لعدم الدليل على النجاسة ، وما استدللّ به للحرمة ليس تاماً ، فيحكم بالحليّة . نعم ، لو بني على وجود دليل مطلق يدلّ على نجاسة مطلق العصير من دون فرق بين كونه عنبياً أو زبيبياً أو تمرّياً ، أمكن القول بحرمة شربه حال غليانه بالنار ، وهو غير موجود . وقد يتمسك للقول بالحرمة بالنصوص التي تقدّم ذكرها في حرمة العصير . وأجاب عنها المصنّف بعدم صدقها عليه ، وكأنّ ذلك يعود لعدم صدق عنوان العصير على العصير التمري .

الكافر

قوله ١ : « أمّا نجاسة الكتابي ، فقد ذهب إليها المشهور ، بل كاد أن يكون ذلك إجماعاً ... إلخ » .

وقع الخلاف بين أصحابنا المتأخّرين في نجاسة الكتابي . نعم ، الرأي السائد بينهم هو القول بالنجاسة ، بل كاد أن يدعى الإجماع على ذلك ، حتّى حكى أنّ من قال من الفقهاء بالطهارة كان يتكتم على ذلك مخافة أن يشهر به . هذا ، وقد استدللّ على النجاسة بأمور :

(١) الدروس الشرعيّة : ٣ : ١٧ .

الأول: الإجماع؛ إذ استفاضت دعواه من غير واحد، كالمرتضى في الانتصار والناصریات، والشيخ في الخلاف، وابن زهرة في الغنية، وابن إدريس في السرائر، والعلامة في التذكرة، وغيرهم^(١).

ويكفي لرد هذا الإجماع كونه من الإجماعات المدركية، مما يمنع من الركون إليه والاعتماد عليه، فلاحظ.

الثاني: التمسك بالنصوص، وهي كثيرة، وقد أشار المصنف (دام علاه) إلى واحدة منها، وهي صحيحة سعيد الأعرج المذكورة في المتن^(٢). وتقريب دلالتها على المدعى أن يقال: إن المنصرف عرفاً من المنع عن سور من ذكر في الصحيح هو النجاسة، من دون فرق بين كون المنع منعاً تكليفاً وبين كونه منعاً وضعياً، فإن هذا هو الذي ينصرف إليه العرف المتشرع.

وفي مقابل هذه النصوص الدالة على النجاسة توجد جملة من النصوص أيضاً ليست بالقليلة تدل على طهارة الكتابي، وقد ذكر المصنف واحدة منها، وهي صحيحة العيص بن القاسم^(٣)، ودلالتها على الطهارة واضحة، سواء كان السؤال فيها متوجهاً لمعرفة الحكم التكليفي لمؤاكلة الكتابي أو إلى الاستعلام عن حال الكتابي من حيث نجاسته الذاتية أو ابتلائه بالنجاسة عرضاً.

ومقتضى الجمع بملاحظة روايات الطهارة المنع عن كون الكتابي نجساً ذاتاً، وإنما لكونه في معرض التنجس، فهو متنجس.

وهذا يعني أنه لو شككنا في حق كتابي أنه متنجس أم لا، لا يمكننا أن نجري فيه

(١) الانتصار: ٨٨. الناصریات: ٨٤. الخلاف: ٥: ٢٣، مسألة ٢٤. غنية النزوع: ٤٣. السرائر:

١: ٧٣، ١٧٩. تذكرة الفقهاء: ١: ٦٧، مسألة ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٧، الباب ٥٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أصالة الطهارة ؛ لأنه لا يجتنب النجاسات العينية مثلاً ، وبالتالي تختص أصالة الطهارة بخصوص المسلم ، دون الكتابي .

والشاهد لما ذكرناه هو صحيحة العيص ، فإنها لم تمنع من مؤاكلته إذا كان من طعامك وتوضاً . فإن الأمر بالغسل ليس لنكتة تعبدية ، بل يبدو أنها تكشف عن نجاسة الكتابي الظاهرية ، وإلا لا معنى لشرطية ذلك . وقد جعل المصنف (دام علاه) هذا الجمع أولى من بقية العلاجات الأخرى المذكورة للمعارضة ، سواء كانت المتعارضة مستقرة أم غير مستقرة .

وقد برّر المصنف أولوية العلاج الذي ذكره على الحمل على الكراهة ، بأن اللجوء للحمل على الكراهة يقوم على التسليم بوجود معارضة ومنافاة بين الطائفتين ، والأمر ليس كذلك ، فإن مقتضى التوفيق بين الطائفتين بما ذكر كاشف عن عدم وجود معارضة بينهما .

وهو أولى من إعمال المرجحات ، سواء بتقديم ما وافق الكتاب ، أم تقديم المخالف للتقية ؛ وذلك لأن إعمال المرجحات فرع استقرار المعارضة ، ومع العلاج الذي ذكر لن تكون المعارضة مستقرة .

ولو سلمنا وقبلنا بهذا الجمع في رواية العيص ، إلا أنه لا ينسجم مع روايات أخرى دلّت على طهارة الكتابي ، فلاحظ معتبرة إبراهيم بن أبي محمود : « قلت للرضا عليه السلام : الخياط أو القصّار يكون يهودياً أو نصرانياً ، وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ، ما تقول في عمله ؟ قال : لا بأس »^(١) ، فإنه قد فرض في السؤال عدم العلم بطهارة بدن الكتابي .

هذا ، وقد عمد بعض الأصحاب في مقام الجمع بين الطائفتين بحمل النصوص التي دلّت على النجاسة على الكراهة ، بقرينة النصوص الدالة على الطهارة ، بمعنى

(١) تهذيب الأحكام : ٦ : ٣٨٥ ، الحديث ٢٦٣ .

أن نصوص النجاسة وإن كانت ظاهرة في النجاسة إلا أنه مع وجود قرينة صارفة لهذا الظهور عن الانعقاد، فلا مناص عن المصير إليه، والقرينة الموجبة لذلك هي نصوص الطهارة.

والمقصود من الكراهة ليست الكراهة الاصطلاحية، بل المقصود القذارة، مما يعني أن مفاد نصوص الطائفة الأولى هو الحمل على التنزه، وأنه لا محذور فيها بمقتضى الطائفة الثانية. ويساعد على هذا الجمع عدم دلالة نصوص النجاسة عليها بالصراحة، وإنما تدل على ذلك إما بالظهور أو بالإطلاق، وهذا بخلاف نصوص الطهارة فإن بينها ما هو دال على ذلك بالنص صريحاً، فيكون صالحاً للتصرف في ظهور نصوص النجاسة.

ثم إنه لو لم يقبل الجمع المذكور فلا مناص سوف تكون المعارضة مستقرة، وعليه لو سلم دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(١)، فإنها تقضي بتقديم ما دل على النجاسة - بناء على أن أول المرجحات هو موافقة الكتاب - لأن أهل الكتاب من المشركين لقولهم بالتثليث.

أما لو بني على منع دلالتها، فعندها سوف يكون المرجح بمخالفة العامة، لكونه المرجح الثاني، وهو يقضي بتقديم ما دل على النجاسة أيضاً؛ لأن الجمهور على القول بالطهارة.

وقد منع بعض الأعظم رحمته الله الحمل على التقية؛ لأنها إما أن تكون في القول، بأن يتقى المعصوم عليه السلام في مقام بيان الحكم، أو تكون في مقام العمل، بأن يقصد عليه السلام أن يعمل السائلون على وفق ما ذهب إليه الجمهور حذراً من أن يصيبهم مكروه، وكلاهما في غاية البعد؛ لأنه يبعد جداً أن يكون عندهم عليه السلام في جميع موارد صدور هذه الأخبار على كثرتها من يتقى منه، ليحكم بصورها منهم عليه السلام.

تقيّة بالقول ؛ ولأنّ ما تضمّنته هذه النصوص ليس منحصراً في حكم تكليفيّ محض ليقال أنّ وجوب الاجتناب مرتفع بالتقيّة ، وإنّما هناك آثار وضعيّة تترتب على مباشرة النجس ، كبطلان الوضوء والغسل المستلزم لبطلان الصلاة والصوم وسائر ما يتوقّف على الطهارة ، الأمر الذي يوجب استبعاد أن يأمر الإمام عليه السلام بمخالطة الكتابيّ من غير أن يوضح النجاسة كي يتحفّظ السامع عنها في ظهوره عند العمل بمضامين تلك الأخبار ، فلا مجال للحمل على التقيّة في العمل ^(١) .

وما أفاده عليه السلام في منع الحمل على التقيّة في العمل قويّ ، إلّا أنّ ما ذكره منعاً لجريان التقيّة في القول يمكن منعه ، بتحقيق الغرض منها عندما ينقل ذلك عن الإمام عليه السلام حتّى يعرف في أوساط الناس ، فيستطيع الاحتجاج به حال وجود الحاجة لذلك فيكون سبباً لدرء المحذور عن المعصوم عليه السلام ، فتأمل .

وبالجملة : إنّّه ليس في البين ما يمنع من حمل النصوص على التقيّة القوليّة ، لترتيب الأثر المرجوّ منها وهو حماية المعصوم عليه السلام .

قوله ٢ : « وأما غير الكتابيّ ، فنجاسته كادت تكون متسالماً عليها . وقد يستدلّ عليه بالآية المتقدّمة ... إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في البناء على نجاسة الكافر في الجملة . نعم ، وقع الخلاف بينهم في أنّ نجاسته نجاسة ذاتيّة أم أنّ نجاسته طارئة ، ومن الواضح أنّ البناء على الثاني منشأ القول بطهارة الإنسان ذاتاً ، وهذا يعني أنّه لو لم يكن بدنه مشتملاً على شيء من الأعيان النجسة ، أو متنجساً بشيء منها ، لم يبن على نجاسته ، بخلاف ما لو بني على الرأي الأوّل ، وهو المشهور بين الأصحاب ، بل عليه دعاوى الإجماع بينهم ، فإنّه يحكم بسريان النجاسة منه بمجرد الملاقاة برطوبة ، ولعلّ أبرز ما يستند

(١) دروس في فقه الشيعة : ٣ : ٨٣ .

إليه في مقام إثبات المشهور هو دعوى الإجماع ، ولإشكال المدركية فيه مجال واسع ، خصوصاً وأنه قد استند إلى قوله تعالى :- ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ .

وقد يتمسك للقول بالنجاسة بالآية الشريفة على أساس أنها تضمنت وصف المشركين بالنجس ، وهذا يشير لنجاستهم المادية والمعنوية .
وقد أجيب عن ذلك بعدة أجوبة :

منها : أن المقصود بالنجاسة في الآية الشريفة هي القذارة المعنوية وليست النجاسة المادية ، وقد وصف الله تعالى المشركين بأنهم نجس بلحاظ ذلك .
ثم إن البحث في دلالة الآية الشريفة فرع كون المقصود من كلمة ﴿ نَجَسٌ ﴾ الواردة فيها هي النجاسة ، بحيث تقرأ بكسر الجيم لا أنها تقرأ مفتوحة .

كما استند بعضهم إلى جملة من النصوص وهي غير واضحة الدلالة في المدعى ، وقد أوجب ذلك احتياط غير واحد من الأعلام في نجاسته في مقام الفتوى .
فمن تلك النصوص المستند إليها رواية سعيد الأعرج ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني ، فقال : لا »^(١) . وتعتمد دلالتها على المدعى بإحراز أن السؤال الواقع فيها سؤال عن الحكم الوضعي من حيث الطهارة والنجاسة .
وقد اشتمل سندها على سعيد الأعرج ، وهو لم يوثق بالوثيق الخاص . نعم ، يبنى على وثاقته بأحد طريقين :

الأول : الاعتماد على التوثيق العام ، فقد روى عنه صفوان ، فمع تمامية كبرى المشايخ الثقات اعتماداً على شهادة الشيخ عليه السلام ، وعدم اعتبار قيد كثرة روايتهم عن الشخص ، بل يكفي مجرد الرواية ولو كانت واحدة لإحراز الصغرى ، يبنى على وثاقته .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٩ ، الباب ٣ من أبواب الأسار ، الحديث ١ .

الثاني: أن يلتزم باتّحاده مع سعيد بن عبد الرحمن الأعرج الذي ذكره النجاشي، ونصّ على وثاقته، ويقرب الاتحاد بأمرين:

الأول: إنّ اقتصار النجاشي والشيخ في **الفهرست** على ذكر شخص واحد، وهو سعيد بن عبد الرحمن الأعرج، كما في **فهرست النجاشي**، وسعيد بن عبد الرحمن الأعرج السّمان، كما في **فهرست الشيخ**، يدلّ على عدم تعدّد الشخص؛ لأنّه لو كان متعدّداً لعمداً إلى ذكر الشخص الآخر، وعدم ذكرهما له كاشف عن عدم وجوده؛ لأنّ وجوده وعدم تعرّضهما له ينافي ما بنيا عليه من استيعاب الرواة الواردين في أسانيد النصوص.

الثاني: إنّ طريقي الشيخ والنجاشي عليه السلام إلى سعيد الأعرج ينتهيان إلى صفوان بن يحيى، وهذا يدلّ على أنّهما واحد^(١).

ويلاحظ عليه:

أمّا الأول، فإنّ اقتصارهما في **الفهرست** على ذكر شخص وإعراضهما عن الآخر ليس مانعاً من وجوده؛ لأنّ المعروف أنّهما عليهما السلام إنّما ألّفا الفهرستين من أجل ذكر المؤلفين من أصحابنا، وذكرهما شخصاً ليس صاحب كتاب أو أصل على فرض حصوله من باب الاستطراد، وهذا يعني أنّه لا بدّ وأن يكون سعيد الآخر حال وجوده صاحب مؤلّف حتّى يذكر في الفهرستين، وعدم كونه كذلك مانع من ذكره، وعليه عدم الذكر لا ينفي الوجود، بل أقصى ما يثبت أنّه ليس صاحب مؤلّف.

وأمّا الثاني، فجوابه واضح، فإنّ انتهاء الطريق لصفوان لا يثبت الاتحاد، وإلّا لزم أن يتّحد الكثير من الرواة بسبب انتهاء طريق روايتهم إلى راو ما، ومجرّد الاتحاد في الاسم ليس موجباً لثبوت ذلك.

على أنّ من الممكن البناء على التعدّد بلحاظ توصيف المذكور في كلام الشيخ

(١) بحوث في شرح العروة: ٣: ٢٦٤.

بالسَّمَان ، ولم يرد التفصيل المذكور في كلام النجاشي ، وهذا يعني وجود فرق بين الشخصين ، وتفصيل الأمر في تحقيق حال الراوي المذكور من حيث الاتحاد وعدمه ، من ثم البناء على وثاقته وعدمها ، يحتاج مستوى أعلى .

وقد أُجيب عن دلالتها بوجود احتمالين فيها :

أحدهما : أن يكون السؤال الوارد فيها بلحاظ الحكم الوضعي ، وأنه نجس أولا .
ثانيهما : أن يكون السؤال الوارد فيها بلحاظ الحكم التكليفي ، وجواز استعماله وعدمه .

وقد يقرب الاحتمال الثاني ، بقريضة كلمة « لا » ليكون السؤال عن الحكم التكليفي لأنه نهى عن الاستعمال وليس مشيراً للنجاسة .

وقد يقال بأن مجرد كون النهي الوارد فيها المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لا » ظاهر في النهي عن الاستعمال لا يمنع من دلالتها على النجاسة ؛ وذلك لأن الموجود في المرتكز العام أن منشأ عدم جواز الاستعمال هو النجاسة لذلك جاء النهي ، وهذا يوجب ثبوتها .

ويتمّ التقريب المذكور لو أحرز فعلاً أن منشأ الحكم التكليفي للمنع من الاستعمال يعود لوجود ارتكاز عام أن منشأ نجاستهما ، أمّا حال عدم الإحراز أو الشك في المنشأ ، فلن يتم الاستدلال المذكور . والمذكور في كلمات غير واحد أنه لم يحرز هذا المنشأ للحكم التكليفي المذكور ، ما يمنع تمامية دلالتها على المدعى .
نعم ، لا إشكال في نجاسة الناصبي ، اعتماداً على موثقة عبد الله بن أبي يعفور المذكورة في المتن^(١) . وتقريب دلالتها من خلال أن النهي الوارد فيها عن استعمال الغسالة التي يغتسل فيها الناصب إرشاد إلى نجاستها .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٠ ، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٥ .

ولا يمنع من الاستدلال بها ورود النهي المذكور في سياق النهي عن استعمال غسالة الكتاني ؛ لأنه قد حكم بطهارته وعدم نجاسته ؛ وذلك لأنه لو كنّا وهذا الموثق لبني على القول بنجاسته ، وإنما رفعت اليد عن ذلك لوجود ما يدلّ على طهارته ، فكان ذلك موجبا للتصرف في ظهور الموثق في خصوص الكتاني دون البقية ، فيبقى الأمر في الناصب على حاله .

وهذا نظير ما ورد في قولهم : اغتسل للجنباء والجمعة ، فإنه ظاهر في وجوب غسل الجمعة كوجوب غسل الجنابة ، إلا أنه لما دلّ الدليل على عدم وجوب غسل الجمعة ، رفعت اليد عن ظهور الخبر في الوجوب فيه ، وبقي الوجوب في غسل الجنابة على حاله .

كما يمكن التمسك لدلالاتها على النجاسة بذيلها أيضاً ، من أنجسيته على الكلب ، ومن المعلوم نجاسة الكلب ، فمن كان أنجس منه لا بدّ وأن يكون نجساً أيضاً . ولا مجال للقول بأنّ النجاسة معنوية ، فإنّ نجاسة الكلب ماديّة ، وهذا يعني أنّ من هو أنجس منه نجاسته ماديّة أيضاً .

بقية النجاسات

قوله ١ : «أما نجاسة الكلب والخنزير البريين ، فمتسالم عليها ، ودلت على ذلك مجموعة من الروايات» .

الظاهر أنه لا خلاف بين الإمامية في نجاسة الكلب والخنزير ، كما يستفاد ذلك من تتبع كلمات الأصحاب قديماً وحديثاً ، بل تظافرت على ذلك دعاوى الإجماع ، كالشيخ في الخلاف ، والمحقق في المعبر ، والعلامة في التذكرة ، والشهيد في الذكرى ، بل عدّ صاحب الجواهر نجاسة الكلب من ضروريات المذهب^(١) .

(١) الخلاف : ٦ : ٧٣ ، مسألة ١ . المعبر : ١ : ٤٣٩ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٤٠ ، مسألة ٢١ . ذكرى الشيعة : ١ : ١١٣ جواهر الكلام : ٥ : ٣٦٦ .

والظاهر أنَّ التسليم بذلك في الكلب لا كلام فيه ، إلا أنَّ القول بالتمسك بالإجماع على إثبات نجاسة الخنزير محلَّ تأمل بل منع ؛ ضرورة أنَّ الشيخ الصدوق عليه السلام قد ذهب في كتابه **الفقيه** إلى طهارة الخنزير ؛ إذ أنه أورد فيه رسالة تدلُّ على طهارته ^(١) ، وقد التزم في مقدِّمة الكتاب بأنَّه لا يذكر فيه إلا ما هو حجة بينه وبين ربِّه ، ويفتي به ويعتقد صحَّته ^(٢) .

اللَّهمَّ إلا أن يدعى أنَّ مخالفة معلوم النسب لا تضرَّ بحجَّة الإجماع ، وبالتالي لا يسقط عن الحجَّة والدليَّة .

نعم ، لو سلَّم تماميَّة الإجماع فإنَّه لا يصلح دليلاً للمدعى ؛ ضرورة أنَّه محتمل المدركيَّة ، وبالتالي يسقط عن الدليَّة ، ومثل ذلك يجري في الكلب أيضاً ، فلاحظ . وعلى أيِّ حال ، فقد دلت جملة من النصوص على نجاسة الكلب ، وهي على طوائف ، وقد ذكر المصنِّف (دام علاه) موثقة عبد الله بن أبي يعفور المتقدِّمة في نجاسة الناصبي ، وهي دالة على نجاسة الكلب بالمادَّة ، أعني لفظ النجاسة .

لكن مقابل هذه النصوص جملة من النصوص يستظهر منها طهارة الكلب وعدم نجاسته ، فقد روى الصدوق ، قال : « وَاتَى أَهْلُ الْبَادِيَةِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ حِيَاظَنَا هَذِهِ تَرُدُّهَا السَّبَاعُ وَالْكِلَابُ وَالْبَهَائِمُ ، فَقَالَ لَهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَهَا مَا أَخَذَتْ أَفْوَاهُهَا ، وَلَكُمْ سَائِرُ ذَلِكَ » ^(٣) . وتقريب دلالتها على الطهارة من خلال أنَّ مقتضى كلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عدم وجود محذور في الماء الذي ترده الكلاب ، فلو كانت الكلاب نجسة عيناً لانفعل الماء ، ولنبَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على ذلك ، ولا وجه لتأخير البيان عن وقت الحاجة لأنَّه خلاف الغرض .

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٤٨ ، الحديث ٧٥١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ١٦١ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٠ .

ويمكن الجواب عنها : بأن الظاهر أنَّ الماء المسؤول عنه ماء كثير يزيد على الكرّ ، فلا ينفعل بمجرد ملاقة النجاسة .

ومنها : ما رواه ابن مسكان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن الوضوء ممّا ولغ الكلب فيه والسنّور ، أو شرب منه جمل ، أو دابة ، أو غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يغتسل ؟ قال : نعم ، إلا أن تجد غيره ، فتنزّه عنه» ^(١) ، ودلالاتها على المدعى واضحة ؛ ضرورة أنَّ تجويزه عليه السلام الوضوء والغسل من ماء ولغ فيه الكلب ، فلو كان نجس العين أو كان لعابه نجساً ، لم يجر ذلك ، فجوازه كاشف عن طهارته .

ويأتي فيها عين الجواب الذي تقدّم في الصحيح السابق عليها .

ثمّ إنّه لو لم يقبل ما ذكر من الجواب عن النصّين الدالّين على الطهارة ، وأصرّ على تماميّة نصوص الطهارة على المدعى بحيث أوجب ذلك استقرار المعارضة ، لزم اللجوء للمرجّحات ، فتحمل روايات الطهارة على التقية ؛ لأنّ هناك من يقول بالطهارة من العامّة قبل عصر الإمام الصادق عليه السلام ومعاصرتهم له . نعم ، المشهور بينهم النجاسة العينية .

والحاصل : لا مانع من أن يتّقي الإمام عليه السلام بأن يوافق رأياً غير مشهور للعامّة ، خصوصاً وأنّ حراجه موقفهم عليهم السلام تقتضي التقية أحياناً .

كما يمكن القول بعدم حجّية روايات الطهارة لأنّها مخالفة لما هو قطعيّ وهو روايات النجاسة ، بل قد سمعت من فقيه **الجواهر** ، عدّ القول بالنجاسة من ضروريّات المذهب ، فلاحظ .

وأما الخنزير ، فقد استدلّ على نجاسته بأمور منها : التمسك بالنصوص ، وهي كثيرة ذكر المصنّف منها في المتن صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه الإمام موسى عليه السلام ، ودلالاتها على النجاسة واضحة سؤالاً وجواباً ، أمّا السؤال ، فلاّنه بلحاظ

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٨ ، الباب ٢ من أبواب الأسار ، الحديث ٦ .

محذور النجاسة ، فإن مورد السؤال هو الإناء لا السور .

وأما الجواب ، فلأنّ الأمر بغسل الإناء سبع مرّات ظاهر في الفهم العرفي المتشرعي في النجاسة .

وفي مقابل ذلك روايات يظهر منها البناء على طهارة الخنزير ، وهي مصنفة إلى صنفين :

الأول : النصوص التي وردت في شعر الخنزير ، والإنصاف أنّه لو تمّت دلالتها على الطهارة فإنّها لا تعارض نصوص النجاسة ؛ لأنّ عمدة ما تفيده هو الحكم بطهارة شعر الخنزير ، أو ما لا تحلّه الحياة ، وعندها تكون مقيدة لإطلاق دليل النجاسة فتفيد نجاسة كلّ شيء منه إلّا هذا .

الثاني : ما ينافي أصل نجاسة الخنزير ، ففي مرسلة ، قال : « سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما : إنّنا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتهما ، أنصليّ فيها قبل أن نغسلها ؟ فقالا : نعم ، لا بأس إنّما حرّم الله أكله وشربه ولم يُحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه » ^(١) .

ولا يضّر إرسال الرواية في الفقيه ؛ إذ رواها الصدوق عليه السلام في كتابه العلل بطريقين : أحدهما إلى أبي جعفر عليه السلام ، والآخر إلى أبي عبد الله عليه السلام ، والظاهر أنّ طريقه إلى أبي جعفر عليه السلام تام ^(٢) .

وتقريب دلالتها على الطهارة بعدّة وجوه :

منها : أنّ ظاهر السؤال في النصّ أنّه عن نجاسة الخمر وودك الخنزير ، فالسائل بعد أن ارتكز في ذهنه بطلان الصلاة في النجس ، يسأل الإمام عليه السلام عن النجاسة بلسان السؤال عن لزوم الغسل ، فيكون الترخيص دالّاً على الطهارة ، وأنّه لا يحتاج

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٢ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٣ .

(٢) علل الشرائع : ٢ : ٣٥٧ ، الحديث ١ .

إلى غسل ، لعدم النجاسة في الخمر والخنزير .
والظاهر أنَّ المعارضة بين ما دلَّ على الطهارة وبين ما دلَّ على النجاسة مستقرّة ،
بعد البناء على حجّية مرسلة الصدوق ، فعندها قد تعالج من خلال حمل ما دلَّ على
الطهارة على التقيّة .

لكنّه بعيد ؛ ضرورة أنَّ القائل بالطهارة من العامة هو مالك ، وهو لم يكن في زمن
الإمام الباقر عليه السلام حتّى يتّقي منه .

والظاهر أنّه لا مجال لعلاج المقام إلّا من خلال التمسك بمبنى تعارض الرتب
المذكور في كلمات بعض الأكابر عليهم السلام والاستفادة منه في المقام ، فلاحظ .

قوله ٢: « وأما التخصيص بالبريين ، فلأنّ لفظ (الكلب) و (الخنزير)
حقيقة في البريين ... إلخ » .

ذهب المشهور من أصحابنا إلى اختصاص النجاسة بالكلب والخنزير البريين ،
وطهارة كلب وخنزير الماء .

نعم ، خالف في ذلك ابن إدريس فالتزم بنجاسة كلب الماء وخنزيره أيضاً كما في
البريين . وقد مال إلى ذلك العلامة عليه السلام في كتابه المنتهى ^(١) .

هذا ، وكيفما كان المتبع هو الدليل ، فلا بدّ من ملاحظة ما استدلّ له في إثبات
النجاسة ، فنقول :

إنّ غاية ما يمكن الاستدلال به في مقام إثبات النجاسة هو التمسك بإطلاق
أدلة نجاسة الكلب والخنزير ، فإنّها شاملة للكلب والخنزير البحريين أيضاً .

وقد يجاب عن ذلك : بأنّ دليل النجاسة منصرف إلى خصوص البريين منهما ،
فلا يشمل البحريين . هذا كلّّه لو سلّمنا أنّ لفظ الكلب والخنزير يطلقان على البري

(١) السرائر: ٢: ٢٢٠. منتهى المطلب: ٣: ٢١٣.

والمائي بنسبة واحدة ، بمعنى أنّ هذا اللفظ قد وضع لهذين الفردين ، ولأجل شيوع وغلبة استعمال لفظ الكلب والخنزير في البري خاصة أوجب انصراف الذهن عند الإطلاق إليهما ، فيحتاج في تفهيم البحري إلى ذكر القيد .

كما أنه يمكن التمسك في إثبات الطهارة للبحري بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج المذكورة في المتن .

قوله ٣ : « وأما عرق الجنب من حرام ، فقد دلت بعض الروايات على نجاسته أو عدم جواز الصلاة فيه ... إلخ » .

اختلف فقهاؤنا في نجاسة عرق الجنب من الحرام على قولين :

الأول : وهو القول بالنجاسة ، وقد ذهب إليه جملة من المتقدمين ، وجماعة من المتأخرين ، فمن المتقدمين والد الصدوق في رسالته إلى ولده ، والصدوق في الهداية والفتاوى والأماشي ، والمفيد في المقنعة ، والشيخ في الخلاف والنهاية والمبسوط ، وابن حمزة في الوسيلة ، وابن البراج في المهذب ، وابن زهرة في الغنية إلى القول بنجاسته^(١) .

ومن المتأخرين الشيخ كاشف الغطاء ، والمحقق صاحب الرياض ، وصاحب الحقائق ، والشيخ الأعظم ، وقد حكى عن النراقي في اللوامع ، والوحيد البهبائي في شرح المفاتيح^(٢) .

(١) المقنعة : ٤٣ . الهداية : ٩٧ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٦٧ ، الحديث ١٥٣ . الأماشي للصدوق :

٧٤٦ ، الحديث ١٠٠٦ . المقنعة : ٧١ . الخلاف : ١ : ٤٨٣ ، مسألة ٢٢٧ . النهاية : ٥٣ .

المبسوط : ١ : ٣٨ . الوسيلة : ٧٧ . المهذب لابن البراج : ١ : ٢٢ . غنية النزوع : ٤٥ .

(٢) كشف الغطاء : ٢ : ٣٥٣ . رياض المسائل : ٢ : ٣٦٥ . الحقائق الناضرة : ٥ : ٢١٤ . كتاب

الطهارة للشيخ الأنصاري : ٥ : ١٩٥ . نسبه للنراقي ولده في مستند الشيعة : ١ : ٢٢٢ .

مصابيح الظلام : ٥ : ٣٩ .

الثاني : الحكم فيه بالطهارة ، وقد قاله الديلمي في **المراسم** ، والحلي في **الكافي** ، وابن إدريس في **السرائر** من القدماء ، ومن المتأخرين قاله المحقق في **الشرائع** ، والعلامة في جملة من كتبه ، والشهيد الأول في **البيان** و **الدروس** ، بل هو المحكي عن مشهور المتأخرين^(١) .

وعلى أي حال ، فقد استدلل للقول بالنجاسة بدليلين :

الأول : التمسك بالإجماع ؛ إذ ادّعاه الشيخ عليه السلام في كتابه **الخلافة** ، بل ربما ظهر ذلك من **أمالى الصدوق عليه السلام وفي **الغنية** أنّ اتفاق الأصحاب على النجاسة^(٢) .**

ولا يخفى أنّ مثل هذا الإجماع لا يصلح دليلاً على المدعى ؛ ضرورة أنّه لا يبعد كونه من الإجماع محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه .

الثاني : التمسك بالنصوص ، وقد ذكر المصنّف (دام علاه) في المتن طائفتين من النصوص ، وأشار إلى عدم دلالتها على المدعى .

الطائفة الأولى : ما ورد في غسالة الحمّام ، وهي مرسلّة عليّ بن الحكم^(٣) . وتقريب دلالتها على المدعى من خلال أنّ النهي ظاهر في الإرشاد إلى النجاسة ، وهي تدلّ على نجاسة عرق الزاني كما تدلّ على نجاسة بدنه ؛ لأنّ التفكيك بين البدن والعرق خلاف الارتكاز العرفي .

والظاهر أنّ العرف يلغي خصوصيّة الزنا ويتعدّى إلى كلّ جنابة حاصلة من حرام .

(١) المراسم العلويّة : ٥٦ . الكافي في الفقه : ١٣١ . السرائر : ١ : ١٨١ . شرائع الإسلام : ١ : ٤٢ .

تحرير الأحكام : ١ : ١٠٨ ، ١٥٧ . مختلف الشيعة : ١ : ٤٦١ . البيان : ٣٩ . الدروس

الشرعيّة : ١ : ١٢٤ . مدارك الأحكام : ٢ : ٢٩٩ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١ : ١٥٥ .

(٢) الخلافة : ١ : ٤٨٣ ، مسألة ٢٢٧ . الأمالى للصدوق : ٧٤٦ ، الحديث ١٠٠٦ . غنية النزوع :

٤٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ : ٢١٩ ، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ، الحديث ٣ .

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ النهي ليس إرشاداً إلى النجاسة، بل من الممكن جداً أن يكون مثل هذا النهي لأجل حرازة معنوية، ومع وجود هذا الاحتمال وعدم تعيين أحد الاحتمالين على الآخر، تكون الرواية مجملة. هذا كلّهُ مضافاً إلى كونها ساقطة عن الحجّية، فلاحظ.

الطائفة الثانية: ما ورد فيها الأمر بغسل الثوب من عرق الجنب من الحرام، وهي رواية **الفقه الرضوي**^(١).

والإنصاف أنّ دلالتها على المدّعى تامّة، لكنّ المشكلة تكمن في سقوطها عن الاعتبار والحجّية بسبب ضعفها السندّي؛ لعدم عدّ المصدر المنقول منه الخبر مصدراً روائياً، وأنّ ما تضمّنه مرويات عن المعصوم عليه السلام.

توضيح ذلك: من الكتب الروائية التي اشتهرت في العصور المتأخّرة، ولم توجد في كلام القدماء، كتاب الفقه المعروف بـ **فقه الرضا**.

وقد اختلف في نسبته للإمام الرضا عليه السلام، وأنّه نصوص مروية عنه عليه السلام، فذكرت في ذلك أقوال بين الأعلام:

الأوّل: أنّه صادر عن الإمام الرضا عليه السلام، وبالتالي يكون الموجود فيه نصّوصاً مروية عنه عليه السلام، وهو مختار المجلسيين، والفاضل الهندي، والفيض الكاشاني، والمحدّث البحراني، والوحيد البهبهاني، والسيد الأجل بحر العلوم في **فوائده**، وصاحب **الرياض** عليه السلام، وبعض الأساتذة في بحوثه الرجالية (حفظه الله)^(٢).

الثاني: البناء على عدم صحّة نسبته للإمام الرضا عليه السلام، وإنّما هو رسالة الشيخ عليّ بن بابويه المعروفة بشرائع عليّ بن بابويه، وهو مختار صاحب **رياض العلماء**، ونقل السيد حسين القزويني في **شرح الشرائع** أنّ والده كان يرجّح

(١) فقه الرضا: ٨٤.

(٢) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢: ٨١ و ٨٢.

هذا القول ، إلا أنه استبعده لما جاء في تضاعيف الكتاب .

الثالث : الالتزام بأن الكتاب لأحد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ، وليس له عليه السلام ، وقد تعددت المحتملات في صاحبه ، فذكر احتمال كونه لجعفر بن بشير ، كما يحتمل أن يكون لمحمد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، لما قاله النجاشي في ترجمته : « له نسخة يرويها عن الرضا عليه السلام ، أخبرنا أبو الفرج محمد بن علي بن قرّة »^(١) .

ويحتمل أن يكون لوزيره الغساني ، فقد ذكر النجاشي أن له كتاباً عن الرضا عليه السلام^(٢) . كما يحتمل أن يكون مؤلف الكتاب هو علي بن مهدي بن هشام بن غالب بن محمد بن علي الرقي الأنصاري ، فقد ذكر النجاشي أنه له كتاباً عن الرضا عليه السلام^(٣) .

الرابع : أنه عبارة عن كتاب المنقبة تصنيف الإمام عليه السلام ، وهو قول جماعة كابن شهر آشوب ، والشيخ علي بن يونس العاملي ؛ لاشتماله على أكثر مسائل الحلال والحرام^(٤) .

الخامس : أنه تأليف السلمغاني ، وهو كتاب التكليف المعروف على أحد سفراء الناحية المقدسة ، وقد قال في حقّه : أنه طابق لما جاء عنهم عليهم السلام ، إلا في موارد معدودة .

والمهم من الأقوال المذكورة ثلاثة ، وهي : الأول والثاني والخامس . وقد استدلل القائلون بأول الأقوال ، كالمحدث النوري رحمته الله في خاتمة المستدرک ، وبعض الأساتذة (دام بقاءه) ، بأمور :

(١) رجال النجاشي : ٣٦٦ ، الرقم ٩٩٢ .

(٢) رجال النجاشي : ٤٣٢ ، الرقم ١١٦٣ .

(٣) رجال النجاشي : ٢٧٧ ، الرقم ٧٢٨ .

(٤) عنهما في خاتمة المستدرک : ١ : ٣٢٢ .

منها: ملاحظة الموارد التي وردت في تضاعيف الكتاب ، وهي كالتالي :

١ - ما جاء في أول الكتاب : « يقول عبد الله علي بن موسى الرضا عليه السلام : أما بعد... إلخ »^(١).

٢ - ما جاء في آخره : « وهذا مما ندأوم به نحن معاشر أهل البيت... إلخ »^(٢).

٣ - في باب غسل الميت : « ونروي أن علي بن الحسين عليه السلام لما أن مات قال أبو جعفر عليه السلام : لقد كنت أكره أن أنظر إلى عورتك في حياتك ، فما أنا بالذي أنظر إليها بعد موتك »^(٣).

٤ - في باب الأغسال : « وليلة تسع عشرة من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين »^(٤).

٥ - في باب الصوم : « وأما صوم السفر والمرضى ، فإن العامة اختلفت في ذلك فقال قوم : يصوم ، وقال قوم لا يصوم - إلى أن قال : - فأما نحن نقول يفطر في الحالتين جميعاً »^(٥).

قال المحدث النوري : « إن قوله : نحن نقول يفطر في الحالتين دال على أنه ممن قوله حجة »^(٦).

والجواب عن هذه الموارد :

أما الأول :

(١) فقه الرضا : ٦٥ .

(٢) فقه الرضا : ٤٠٢ .

(٣) فقه الرضا : ١٨٨ .

(٤) فقه الرضا : ٨٣ .

(٥) فقه الرضا : ٢٠٢ .

(٦) خاتمة المستدرک : ١ : ٢٥٨ .

أولاً: فلقد صرح السيّد عليّ خان المدني - وهو الذي كانت عنده النسخة - بأنها منخرمة في مقدّماتها ، فمن أين يستكشف ورود هذا التعبير في المقدّمة ؟

ثانياً: إنّ من المحتمل أن يكون ما جاء في مقدّمة الكتاب هكذا : يَقُولُ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى ، ولَمَّا استنسخه القاضي أمير حسين أضاف عبارة الرُّضَا لظنّه أنّه كتاب الإمام عليه السلام ، وهذا يستظهر من تصريحه ، فراجع عبارته .

ثالثاً: على فرض صحّة النسخة فيحتمل أنّ هذه الورقة المكتوب عليها اسمه الشريف عليه السلام قد اختلطت بكتاب آخر وضمت له ، خصوصاً بملاحظة الإيراد الأول . مثلاً: أن يكون كتاب الإمام عليه السلام في نهاية الصفحة اليمنى قوله : « بالثواب » ، وفي كتاب التكليف مثلاً في أول الصفحة اليسرى « لكنّها الحنفيّة » ، ولم يلتفت إلى عدم الارتباط وتحقّق الاختلاط ، فتأمّل .

وهنا احتمال آخر وهو أن يكون مؤلّف الكتاب قد سمع الحديث منه عليه السلام أو وجده بخطّه فنقله عنه محافظاً على كلمة « أَمَّا بَعْدُ » الموجودة في كلامه عليه السلام لمناسبتها لأوّل الكتاب ، ولا يلزم من ذلك التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث إلى نقل أحاديث أخر بقوله : « ويروى عن بعض العلماء » ، و : « أروي » .

وأما الثاني : فالظاهر أنّه وما بعده ليس من الكتاب ، بل من ملحقاته ، ولا يدرى من هو المتكلّم . وعلى فرض صدوره منه عليه السلام فهو إخراج من مؤلّف الكتاب لمتن الرواية ، وهذا متعارف في العصور السالفة حتّى اشتهر أنّ بعض المتون نصوص أخبار ، فتأمّل .

على أنّ من المحتمل جداً أن يكون هناك سقط في المتن ، بأن يكون قد سقط منه عبارة : موالي ، أو شيعة ، أو ولاية ، فتكون العبارة هكذا : « ممّا نداوم عليه نحن معاشر ولاية ، أو موالي ، أو شيعة أهل البيت عليه السلام » ، مضافاً إلى إمكان كونها من الرواية السابقة .

ودعوى أنَّ قوله : « وبالله التوفيق » مانعة لانتهاء الباب ^(١) ، مدفوعة بأنَّ دعاء الوتر داخل في جملة الآداب والمستحبات ، وعبارة « بالله التوفيق » متعلقة بما سبقها .

وأما الدعاء ، فالأقرب أنَّه من كلام المصنّف لتلقيقه من الأدعية المأثورة لبعض علماء الغيبة ، فإنَّه يقول فيه : « اللَّهُمَّ قَوْمَ قَائِمٍ مُحَمَّدٍ ، وَأَظْهِرْ دَعْوَتَهُ بِرِضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ . اللَّهُمَّ أَظْهِرْ رَأْيَتَهُ ، وَقَوِّ عَزْمَهُ ، وَعَجِّلْ خُرُوجَهُ » ^(٢) .

وأما الثالث ، فهو جزء من الرواية ، والمشكلة في التعبير « بأروي » حيث لم يرد ذكره في السنة الأئمة عليهم السلام ، والذي يهون الخطب وجود نسخة بتعبير « نروي » ، وهو متداول في ألسنتهم عليهم السلام . وعلى كلِّ حال ، فيحتمل أنَّ القائل هو الصادق أو الكاظم أو العسكري عليهم السلام ؛ لأنَّ الإمام الرضا عليه السلام لم يكن معروفاً حين تغسيل والده في بغداد حتَّى قال بعضهم أنَّه قد غسله غيره .

وأما الرابع ، فإنَّه تتمَّة لما حكاه عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « وَكَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ : إِذَا صَامَ الرَّجُلُ ثَلَاثَةَ وَعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ جَازَلَهُ أَنْ يَذْهَبَ وَيَجِيءَ فِي أَسْفَارِهِ ، وَلَيْلَةُ تِسْعَ عَشْرَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي ضُرِبَ فِيهَا جَدُّنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ » .

وأما الخامس ، الظاهر أنَّ المراد من كلمة « نحن » معاصر الإمامية في مقابل قول العامة بالصوم مطلقاً أو في خصوص السفر دون المرض .

ومنها : إخبار الثقة الفاضل السيّد أمير حسين القاضي بكون الكتاب للرضا عليه السلام فيصدق في إخباره .

وأورد عليه بعض الأعظم عليه السلام بما ملخصه :

(١) خاتمة المستدرک : ١ : ٢٦٠ .

(٢) فقه الرضا : ٤٠٥ .

إِنَّ هَذَا الْإِخْبَارَ مِنْهُ ﷺ لَا يَخْرُجُ عَنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ :

الأول : أن يكون منشأ القرائن التي أوجبت حصول علم عادي له من الخطوط الموجودة فيه للإمام ﷺ والإجازات المدونة فيه للإعلام ، كما نقل ذلك المحدث النوري عن المجلسي الأول .

الثاني : أن يكون منشأ إخبار ثقتين من أهل قم . وهذا ما أشار له في **خاتمة المستدرک** أيضاً بقوله : « وأخبره بذلك ثقتان عدلان من أهل قم » . وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دلّ على حجّية خبر العدل .
أما الأمر الأول فضعفه واضح ؛ لأنّ حصول العلم له لا يوجب حصوله لنا ، وعلمه لا يفيد غيره .

فإن قلت : إنّ أدلة حجّية الخبر شاملة له .

قلت : إنّ أدلة حجّية الخبر إنّما تشمل الإخبار عن حسّ ، وهذا الإخبار عن حدس .
وأما الأمر الثاني ففيه :

أولاً : إنّ اشتباهه من المحدث النوري ؛ لأنّه سلك مسلكاً آخر عمّا أراده المجلسي الأول مع نقله كلامه بطوله ، حيث قال المجلسي الأول : أنّ السيّد حكى له عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين أنّهما قالا : أنّ هذه النسخة قد أتى بها من قم إلى مكّة المشرفة وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم وخط الإمام ﷺ في عدّة مواضع . وهذا الكلام يعلن بمخالفته لما أفاده المحدث النوري .

ثانياً : على فرض قبول هذا الطريق فعمدة ما يفيد أنّهما أخبرا عن أخبار مرسلّة فتكون ساقطة عن الحجّية للإرسال ، وقد يضاف لما ذكرناه أنّ المجلسي الأول إنّما اعتمد على الكتاب لمطابقته لفتاوى عليّ بن بابويه وولده ، كما ذكر ذلك في آخر كلامه لا لما ذكره القاضي أمير حسين^(١) .

(١) مصباح الفقاهة : ١ : ٣٢ - ٣٤ .

ومنها: موافقة زمان تأليفه لتأريخ مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام.

وهو كما ترى لا يحتاج إلى إتعاب النفس في الجواب عنه .

ومنها: عمل جماعة من الأساطين به كالمجلسيين وغيرهما ممن قدّما أسماءهم .

وفيه : إن منشأ اعتمادهم هو أحد الوجوه المذكورة أو كلّها ولقد رأيت أن ما ذكر منها لا ينهض دليلاً على المدعى فلا يمكن الاعتماد عليه .

وقد استند القائلون بالقول الثاني إلى مطابقة فتاوى علي بن بابويه لما جاء في الكتاب ، فيكون ذلك دليلاً على كونه رسالة علي بن بابويه . قال الشيخ محمد تقي المجلسي رحمه الله : «لما تفكرت فيه ظهر لي أن هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته إلا نادراً»^(١) .

وقال في الفصول أيضاً : «إن كثيراً من فتاوى الصدوقين مطابقة في اللفظ وموافقة في العبارة ، لا سيما عبارة الشرائع ، وإن جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الأسناد موجودة في الكتاب ، ومثله مقنعة المفيد»^(٢) .

ولا يخفى أن مجرد مطابقة عبارة كتاب لكتاب آخر لا تدل بالضرورة على أن الكتابين متحدان ، فمطابقة ما جاء في الفقه الرضوي لما جاء في رسالة علي بن بابويه لولده لا تعني أنهما واحد ؛ لأن من الممكن أن تكون المطابقة لأن الصدوق الأب قد نقل متون الروايات كما هي لما هو المعروف من طريقة القدماء من نقل الرواية كاملة على أنها الفتوى ، ولذا جعل بعضهم هذه المطابقة دليلاً للقول الأول .

مع أن نقل القدماء لمتون الروايات ، والبناء على اتخاذ ابن بابويه لهذه الطريقة

(١) الفصول الغروية : ٣١١ .

(٢) روضة المتقين : ١ : ١٦ .

لا يثبت نسبة الكتاب للإمام عليه السلام ، بل إنَّ أقصى ما يثبتهُ أنَّ الكتاب كتاب رواية ، لا أنَّه للإمام عليه السلام .

على أنَّ هناك ما يمنع من القبول بنسبته لأحد علمائنا ، فضلاً عن أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السلام لتضمُّنه جملة من الفتاوى المخالفة للمذهب ، وهي :

١ - ما جاء في التخلِّي والوضوء بقوله : « وَإِنْ غَسَلْتَ قَدَمَيْكَ وَنَسِيتَ الْمَسْحَ عَلَيْهِمَا ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِيكَ ؛ لِأَنَّكَ قَدْ أَتَيْتَ بِأَكْثَرِ مَا عَلَيْكَ ، وَقَدْ ذَكَرَ اللَّهُ الْجَمِيعَ فِي الْقُرْآنِ - الْمَسْحُ وَالْغَسْلُ - قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَأَرْجِلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ أَرَادَ بِهِ الْغَسْلَ بِنَضْبِ اللَّامِ ، وَقَوْلُهُ : وَأَرْجِلُكُمْ - بِكَسْرِ اللَّامِ أَرَادَ بِهِ الْمَسْحَ ، وَكِلَاهُمَا جَائِزَانِ : الْغَسْلُ وَالْمَسْحُ » (١) .

٢ - ما جاء في تحديد الكرِّ بأنَّه ما لا يتحرَّك جنباه بطرح حجر في وسطه (٢) .

٣ - ما جاء في اللباس وما يكره في الصلاة في حكم جلد الميتة : « فَإِنَّ دِبَاغَتَهُ طَهَارَتُهُ » (٣) .

٤ - نهيهِ عن قراءة المعوذتين في الفريضة ؛ لأنَّه روي أنَّهما من الرقية وليستا من القرآن دخلوها في القرآن (٤) .

واستدلَّ للقول الخامس بوجود بعض الشواهد المتَّفَقَّة بينه وبين كتاب التكليف ممَّا يعني اتِّحادهما معاً ، وتلك الشواهد هي :

١ - إنفراد كتاب التكليف بنقل رواية الشهادة للشاهد الواحد ، وهذا موجود في **فقه الرضا** باللفظ المروي عن كتاب التكليف . وقد نقلت كلمات الأعلام في

(١) فقه الرضا : ٧٩ .

(٢) فقه الرضا : ٩١ .

(٣) فقه الرضا : ٣٠٢ .

(٤) فقه الرضا : ١١٣ .

هذا الشاهد كابن إدريس والعلامة والشهيدان وقبلهم الشيخ في كتاب الغيبة .

٢ - اتفاق الكتابين في تحديد الكرّ، حيث أنّ المحكي عن الشلمغاني أنّه ما لا يتحرّك جنباه بطرح حجر في وسطه ، وأنّه خلاف الإجماع .

ومن المحتمل أن يكون الصدوقان قد اعتمدا على كتاب الشلمغاني ، إمّا لأنّه ألفه في حال استقامته ، أو لأنّهما قد وجدا أنّ مضامينه موافقة لأصول المذهب وقواعده ، إلّا في بعض المواضع ، وهذا لعلّه السبب في عدم إشارتهم للمدرك حذراً من الاشتباه من البعض فيكون ترويحاً لأصحاب المذاهب الفاسدة .

والقبول بهذا القول يتوقّف على صلاحية الشواهد المذكورة للاتّحاد بين الكتابين ، وهي لا تنفي ؛ لأنّ من الممكن أن يتّحد مؤلفان في قولين ويتّفقا على ذلك ، وهذا كثير ، فمجرّد الاتفاق لا تعني الاتّحاد .

وقد تحصّل ممّا تقدّم : عدم صلاحية شيء ممّا ذكر دليلاً للأقوال المذكورة لإثبات المدّعى ، وهذا يمنع من نسبة الكتاب المذكور إلى شخص بعينه .

ووفقاً لما تقدّم سوف يكون التعامل مع الكتاب لا يخرج عن أحد أمرين على سبيل مانعة الخلوّ :

الأوّل : أن يكون كتاب رواية ، سواء أصحّت نسبته للمعصوم عليه السلام أم كان من تأليف بعض أصحابه ، أو بعض المتأخّرين ، وقد تضمّن النصوص الواردة عنهم عليه السلام مع التوجّه إلى نفي الوضع والكذب عنه .

الثاني : أن يكون عبارة عن فتاوى لبعض العلماء منشأها أحد الأدلّة الشرعيّة . فإن كان الثاني فلا عبرة به إلّا لمن قال بحجّية الشهرة الفتوائية . وأمّا إن كان الأوّل فلا بدّ من النظر في ذلك على المبنيين :

١ - حجّية مطلق الأخبار الواردة عنهم عليه السلام بدون مراجعة للأسانيد .

٢ - ملاحظة أسناد الروايات والنظر فيها وتنقيحها .

فإن كان الأوّل فيجوز الاعتماد عليه والعمل بما جاء فيه والفتوى بمضمونه .
وهذا ما عليه المحدث البحراني رحمته الله في **حدائقه** وغيره ممّن هذا حذوه .
وإن كان الثاني فلا بدّ من ملاحظة المسلك المختار في حجّة الخبر :
فإن كان الوثيقة فهذه روايات مرسلّة لا يمكن الاعتماد عليها والعمل بمضمونها
ولا الإفتاء بما جاء فيها .
وأما إن كان المسلك المختار هو الوثوق فعندها يمكن الاعتماد عليها متى ما
تحقّق هناك جبر للخبر الضعيف منها من قبل المشهور .

بعض أحكام النجاسة

قوله ١ : « أمّا اشتراط الرطوبة في حصول التنجّس بالرغم من إطلاق بعض
الأدلة - كصحيح محمد ... إلخ » .

يعتبر في تنجّس الملاقي للنجس أن يكون أحدهما رطباً لتسري النجاسة من
النجس أو المتنجس إليه ، فلو لم يكونا كذلك لم تسر النجاسة ، والنصوص وإن
كانت خالية من اعتبار القيد المذكور لأنها مطلقة ، فلاحظ صحيحة محمد بن مسلم
المذكورة في المتن^(١) ، وهي مطلقة من حيث الرطوبة وعدمها لحصول السريان ،
فكما يحتمل أن يكون الكلب رطباً ، يحتمل أن لا يكون كذلك ، وقد حكم عليه السلام بلزوم
الغسل ، وهذا يشير إلى عدم أخذ القيد المذكور في حصول التنجيس .
إلا أنّه يستدلّ للقول باعتبار الرطوبة في السراية بأدلة :

الأوّل : الارتكاز العرفي ، فإنّه لا يرى تأثر الملاقي بالملاقي إلا إذا كان أحدهما
رطباً ، ولا يرى حصول عمليّة التأثير حال كونهما جافّين ، كما لا يخفى .
وهذا الارتكاز يمثّل قرينة متّصلة بالكلام الصادر من المعصوم عليه السلام .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤١٦ ، الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

الثاني: بعض النصوص ، كموتقة ابن بكير المذكورة في المتن^(١) ، فإن قوله **«كُلُّ شَيْءٍ يَابِسٌ ذَكِيٌّ»** يشير إلى عدم ذكاة الرطب ، ومعنى ذلك سريان النجاسة به .
وربما منعت دلالتها على المدعى ؛ لأن دلالة المدعى من خلال مفهوم الوصف ، للتعبير بكلمة « ذَكِيٌّ » ، وهو محلّ كلام كما قرّر في محله .

وقد اشتمل سندها على محمد بن خالد ، والظاهر أنه الأشعري ، وليس له توثيق في كتب الرجال ، ما يوجب سقوط الرواية عن الحجّية ، فيكون التعبير عنه بالموثق كما في كلام المصنّف (دام علاه) على خلاف الصناعة .

الثالث: إنّ الأمر بالغسل الوارد في غير واحد من النصوص يرشد إلى اعتبار الرطوبة في سراية النجاسة ؛ لأنّ الغسل عبارة عن إزالة الأثر من المغسول ، ولا يحصل أثر في المغسول إلّا إذا كان ملاقيه رطباً لينتقل الأثر منه إليه ، ولا يكون ذلك لو كان الملاقي جافاً ، فيكون الأمر بالغسل كاشفاً عن حصول الأثر الدالّ على اعتبار الرطوبة في حصول السراية للنجاسة .

وقد يناقش بأن الأمر الوارد في هذه النصوص قد جعل في مقابل المسح ، ومعنى الغسل هنا هو مطلق الغسل وليس خصوص إزالة الأثر حتّى يستكشف وجود أثر يزول بالغسل ليكون كاشفاً عن اعتبار الرطوبة في السراية ، ويساعد على ذلك استعمال الغسل في مطلق الإصابة بالماء دون أخذ قيدية وجود الأثر من الملاقي كما في قوله تعالى : **﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾**^(٢) ، فإنّه لم يعتبر وجود شيء في الأعضاء التي يجب غسلها .

قوله ٢: **«وَأَمَّا اعتبار السراية في الرطوبة ، فللارتكاز نفسه ، على أنّه يلزم**

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٥١ ، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥ .

(٢) المائدة ٥ : ٦ .

في المكان الكبير الرطب... إلخ» .

لا يكفي في حصول التنجيس عن طريق الملاقاة مجرد وجود الرطوبة في الملاقى أو الملقى ، بل يعتبر أن تكون الرطوبة مسرية ، بأن ينتقل بعض الأجزاء المائية في النجس مثلاً أو المتنجس إلى ملاقيه ، فلا يكفي في حصول التنجيس الرطوبة التي لا تعدّ ماء بنظر العرف ، كرطوبة الطحين مثلاً. ويدلّ على اعتبار ذلك نفس الارتكاز العرفي المشار إليه في اعتبار الرطوبة في حصول التنجيس والسراية . مع أنّه لو لم يلتزم باعتبار السراية في حصول التنجيس لترتب على ذلك الحكم بنجاسة المكان البعيد لمجرد إصابة النجاسة جزءاً من أجزائه ، فلو وقعت نقطة دم في مكان كبير -كالجهة الشماليّة منه - فلا ريب في حصول التنجيس إلى تلك المنطقة ، ومقتضى عدم اعتبار الرطوبة في سريان النجاسة الحكم بنجاسة النقطة الواقعة في أقصى الجنوب من ذلك المكان ، وهذا ما لا يلتزم به ، وهذا الاستبعاد للحكم بالنجاسة شاهد على اعتبار العرف الرطوبة لحصل السريان ، لا مجرد الملاقاة .

قوله ٣: «وأما اختصاص التنجس بموضع الملاقاة في الجسم الغليظ ، فللارتكاز المتقدم وروايات... إلخ» .

يختلف حال الملاقى للنجس أو المتنجس ، فقد يكون مائعاً كالماء أو الزيت أو الدهن ، وقد يكون غليظاً أو جامداً ، كالثوب أو الأرض . ولا ريب في حصول التنجس للملاقى المائع ، فيحكم بنجاسة جميع أطرافه بمجرد ملاقاة النجاسة لطرف منه . نعم ، لا بدّ أن يكون الماء المطلق دون الكرّ لينفعل بمجرد الملاقاة ، كما هو مفصل في محله .

وأما الملاقى الجامد ، فإنّ النجاسة تختصّ بموضع الملاقاة دون بقيّة الأجزاء ؛ لأنّ حال بقيّة الأجزاء غير الملاقى قد يكون جافاً ، فينتفي شرط الرطوبة لحصول التنجيس والسراية ، فيكون الحكم بعدم النجاسة فيه على طبق القاعدة ؛ لأنّه لم

تحصل الملاقاة الموجبة لحصول التنجيس ، مضافاً إلى وجود نصوص صريحة في أنَّ الملاقى الغليظ لا تسري النجاسة إلى جميع أجزائه ، بل تختص بالملاقى فقط ، فلاحظ صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ، فإنَّ الاستفادة منها حصر التنجيس بخصوص الملاقى مباشرة ، ولا تسري النجاسة إلى بقية الأجزاء بسبب غلظة السمن أو جموده .

ومثل ذلك لو كانت بقية أجزاء الملاقى رطبة ، إلا أنَّها رطوبة غير مسرية ، وقد عرفت فيما تقدّم أنَّ شرط التنجيس وجود الرطوبة المسرية ، وليس مطلق الرطوبة ، كالنداوة مثلاً .

قوله ٤ : « وأما مسألة تنجيس المتنَّجس ، فقد وقع الكلام فيها في أنَّ المتنَّجس هل هي من اللوازم ... إلخ » .

وقع الكلام في أنَّ المتنَّجس هل هو كالنجس ينجس كل ما لاقاه مطلقاً ولو تعددت الوسائط ، أم أن تنجيسه يختص بما لاقاه من دون واسطة ؟ فالبحت ضمن فرعين : الأول : في تنجيس المتنَّجس كالنجس وعدمه .

الثاني : بعد الفراغ عن كونه منجساً ، هل يختص ذلك بالمتنَّجس بدون واسطة ، يعني ما تنجس بالعين النجسة ، أو أنه يشمل المتنَّجس بالنجس وإن تعددت الوسائط ؟

أما الفرع الأول ، فالمشهور بين الأعلام هو البناء على منجسية المتنَّجس لملاقاه ، وخالفهم ابن إدريس والكاشاني رحمهما الله ، فقال الفيض الكاشاني رحمهما الله بكفاية زوال العين ، ولو بغير الماء في طهارته ، ولا يحتاج إلى غسله بالماء^(٢) .

(١) وسائل الشريعة : ٢٤ : ١٩٤ ، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ٢ .

(٢) مفاتيح الشرائع : ١ : ٩١ ، المفتاح ٨٤ .

وقد استدلل للمشهور بأمور:

أحدها: قيام الإجماع على منجسيّة المتنّجس كالنجس من دون فرق بينهما .
وقد أجيب عنه :

أولاً: بمخالفة ابن إدريس رحمته الله المانعة من تحقّقه .

وهذا الجواب مبني على عدّه رحمته الله من القدماء الذين يعتبر وجودهم في انعقاد الإجماع . أمّا لو بني على كونه من المتأخّرين فلن يضرّ خلافه به . مضافاً إلى أنّ مخالفة معلوم النسب غير ضارّة بحجّية الإجماع على فرض تحقّقه حتّى لو كان من القدماء .

ثانياً: إنّ المسألة غير معنونة في كلمات القدماء ، فإنّه لم يفت أحد منهم بتنجيس المتنّجس مع أنّ المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس . نعم ، هي معنونة في كلمات المتأخّرين من الأعلام رحمهم الله ، وإجماعهم ليس بحجّة .

ثالثاً: إنّ لو سلّم بانعقاد الإجماع من القدماء فإنّه لو لم يكن مدركياً فلا أقلّ من كونه محتمله ، فلا يكون كاشفاً تعبدياً عن قول المعصوم عليه السلام ، أو عن ارتكاز متشرعيّ ، لاحتمال استناد المجمعين لشيء من الوجوه المذكورة .

ثانيها: إنّ منجسيّة المتنّجس من الأمور الضرورية المعروفة عند المتشرّعة وعموم المسلمين ، من دون فرق بين العلماء منهم والعوام ، القدماء والجدد ، من دون اختصاص بفرقة دون فرقة ، أو طائفة دون طائفة .

وهناك احتمالان في معنى أنّ تنجيس المتنّجس من الأمور الضرورية :

الأوّل: أن يكون المقصود به أنّه من ضروريّات الدين والشرعية ، نظير وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ، وغيرهما من الأحكام التي ثبتت من الدين بالضرورة ، ويكون إنكارها مستلزماً لإنكار النبوة الموجب للكفر .

وهذا الاحتمال بعيد ؛ لأن تنجيس المتنجس من الأمور النظرية ، ولا ملازمة بين إنكاره وإنكار النبوة ، ما يمنع من قياسه ببقية الأحكام الضرورية . على أن التسليم به يلزم منه اتّهام ابن إدريس والفيض الكاشاني رحمهما الله بإنكارهما لضروري ، وأنهما كافران لتكذيبهما بالنبوة ، وهذا ما لا يمكن التفوّه به .

الثاني : أن يكون المقصود به هو الضرورة الفقهية ، وهو ما يكون أمراً واضحاً عند المتشرّعة ، لكنّه لم يصل إلى مرتبة ضرورة الدين .

وهذا وإن لم يرد عليه ما ورد على سابقه ، وأنّه قد يكون الأمر معروفاً كما بيّن ، إلا أن ذلك لا يكشف عن ثبوته في الشريعة لعدم إحراز اتّصال الحكم بعصر المعصومين عليهم السلام ؛ لأنّ مجرد وجود الحكم لا يثبت أنّه متّصل بعصر المعصوم عليه السلام وأنّه ضروري ، خصوصاً وأنّ المقلّدين ينظرون لأراء من يقلّدون أنّها من الضروريات في الشريعة ، مع أنّها من الأمور الحادثة بعد عصر المعصوم عليه السلام .

وبالجملة : لا بدّ لصدق عنوان الثابت في الشريعة على حكم أن يكون متّصلاً بعصر المعصوم عليه السلام ، ولا يكفي مجرد اشتهاؤه .

ثالثها : النصوص ، وهي على طوائف :

أدلة تنجيس المتنجس

منها : ما تضمّن الأمر بغسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير^(١) ، فإنّ الماء بعد شرب الكلب منه يصبح متنجساً ، ويكون الأمر بغسله إرشاداً إلى نجاسته ، فيدلّ على تنجّسه بملاقاته للماء الواقع فيه ، خصوصاً وأنّ الكلب يلغ في الماء ، فهو لا يصيبه بفمه أو لسانه عادة .

وبكلمة أخرى : إنّ الأمر بغسل الإناء إرشاد إلى تنجّسه بالماء الموجود فيه الذي

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤١٤ ، الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ ، ٤ .

تنجّس بشرب الكلب منه ، فيستكشف سراية النجاسة من الماء إلى الإناء .

ومنها: ما تضمّن الأمر بغسل ما يصيب الرجل من الماء ، ففي صحيح العيص^(١) ، فإنّ الأمر بغسل ما أصابه يعود لكون الوضوء منجّساً له بعد كونه متنجّساً .

ومنها: ما تضمّن نجاسة ملاقي الماء السائل من الخنزير ، ففي خبر المعلّى بن خنيس^(٢) ، فإنّه لو لم يكن الماء المتنجّس بملاقاة الخنزير منجّساً للأرض ، لم يكن معنى لسؤال الإمام عليه السلام عن وجود جافّ ورائه ، فإنّ استفصاله عليه السلام ظاهر في تنجّس الأرض بالماء المتنجّس الملاقي للخنزير ، مع أنّ قوله عليه السلام : « إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بَعْضُهَا بَعْضًا » ظاهر في تنجّسها ببعض في مورد النصّ .

وقد أجاب عنه بعض الأعاظم عليه السلام بأنّها أجنبيّة عن المدّعى ؛ لأنّ المدّعى لعدم تنجيس المتنجّس يدّعي ذلك فيما إذا جفّ المتنجّس وزالت عنه عين النجس ثمّ لاقى بعد ذلك شيئاً رطباً . أمّا المائع المتنجّس أو المتنجّس الجامد الرطب قبل أن يجفّ فلم يقل أحد بعدم منجّسيّته من القدماء أو المتأخّرين ، بل الظاهر أنّه ممّا يلتزم به الكلّ كما يلوح من كلام ابن إدريس عليه السلام ، وهذه النصوص قد وردت في المائع المتنجّس فتكون خارجة عن محلّ الكلام .

ولا يخفى أنّ تماميّة الجواب المذكور تعتمد على ثبت التفصيل بين المائع المتنجّس أو المائع الجامد الرطب ، وبين المتنجّس الجافّ الملاقي للشيء الرطب . والإنصاف عدم وضوح ذلك من كلماتهما ، بل الظاهر منها تفصيلهما بين النجس والمنتجّس مطلقاً ، مع أنّه لو سلّم بثبوت التفصيل المذكور في كلماتهما ، فإنّه بعيد في نفسه .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢١٥ ، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

المعلّى بن خنيس

نعم ، سند الرواية قد اشتمل على المعلّى بن خنيس وهو مورد خلاف بين الأعلام ، لهم في حاله قولان :

الأول : البناء على وثاقته وجلالة قدره ، بل عدّه بعضهم من السفراء الممدوحين كما يظهر من الشيخ رحمته الله في كتابه **الغيبة** ^(١) ، وهو مختار جمع من الأعلام كالمحدث النوري ، وبعض الأعاظم رحمته الله ، وبعض المحققين رحمته الله ^(٢) .

الثاني : البناء على ضعفه وعدم قبول رواياته ، وقد نصّ على ذلك كلّ من ابن الغضائري ، حيث قال : « ولا أرى الاعتماد على شيء من حديثه » . وقال النجاشي : « إنّه ضعيف جداً ، لا يعول عليه » ^(٣) .

وقد جعل بعض الأعاظم رحمته الله دليلاً على الوثاقة النصوص المتظافرة في مدحه مع صحّة أسناد بعضها .

وتماميّة الاستدلال بها تتوقّف على تماميّة المقتضي وفقدان المانع ، ونعني بالمقتضي تماميّة دلالتها على المدعى ، ونعني بعدم المانع معالجة إعراض ابن الغضائري والنجاشي عنها ، مع كونها بمرأى ومسمع منهما ، إلّا أنّهما لم يعملّا بها ، وهذا يكشف إمّا عن وجود خلل فيها منعهما من الاستناد إليها ، أو عن وجود معارض أقوى دعا لتقديمه عليها ، أو لا أقلّ من تساويهما في المضمون والقوّة أوجب سقوطهما معاً .

ومن المستبعد جداً عدم اطلاعهما عليها لوجودها في ما كان تحت يدهما

(١) الغيبة للطوسي : ٣٤٧ ، الحديث ٢٩٩ و ٣٠٠ .

(٢) خاتمة المستدرک : ٥ : ٢٨٩ . معجم رجال الحديث : ١٩ : ٢٥٩ .

(٣) رجال ابن الغضائري : ٨٧ ، الرقم ١١٦ . رجال النجاشي : ٤١٧ ، الرقم ١١١٤ .

من مصادر. نعم ، قد يدعى أن أعراضهما عنها إعراض دلالي ، بحيث أنهما قد فهما منها ما هو خلاف ظاهرها ، أي أنهما عليهما السلام قد فهما أن ما تضمنته هذه النصوص من مدح كان لبعض الدواعي والمقتضيات الخاصة وليس بحسب ظهورها الأولي .
وعندها يمنع أن يكون إعراضهما عن النصوص مانعاً للاستناد إليها ؛ لأنه أمر اجتهادي يختلف فيه من فقيه لآخر .

وهو وإن كان تاماً ، إلا أن الظهور لما كان منشأه السيرة العقلية ، وإعراض هذين وهما القريبان من عصر الظهور ، يكشف على أقل التقادير عن ظفرهما بما لو وصلنا لمنع من البناء على ظهورها في المدعى ، ولا أقل من احتمال ذلك ، عليه يصعب البناء على دلالة هذه النصوص .

وكيفما كان ، ينبغي ملاحظة المقتضي وهو النصوص المستند إليها في الدلالة على الوثاقة ، وقد ذكر بعض الأعاظم عليه السلام ثلاثة عشر رواية :

منها: ما رواه ، قال : « حدثني حمدويه بن نصير ، قال : حدثني العبيدي ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمان بن الحجّاج ، قال : حدثني إسماعيل بن جابر ، قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام مجاوراً بمكة ، فقال لي : يا إسماعيل ، اخرج حتى تأتي مرة أو عسفان ، فسل هل حدث بالمدينة حدث ؟ قال : فخرجت حتى أتيت مرة فلم ألق أحداً ، ثم مضيت حتى أتيت عسفان فلم يلقيني أحد ، فارتحلت من عسفان ، فلما خرجت منها لقيني غير تحمل زيتاً من عسفان ، فقلت لهم : هل حدث بالمدينة حدث ؟ قالوا : لا ، إلا قتل هذا العراقي الذي يقال له المعلّى بن خنيس . قال : فانصرفت إلى أبي عبد الله عليه السلام ، فلما رأيته قال لي : يا إسماعيل ، قتل المعلّى بن خنيس ؟ فقلت : نعم ، قال : أما والله لقد دخل الجنة » ^(١) .

وليس في سندها من يتوقف في وثاقته ، فهي صحيحة .

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٦٧٤ ، الرقم ٧٠٧ .

ومنها: ما عن ابن أبي نجران ، عن حماد الناب ، عن المسمعي ، قال : « لما أخذ داود بن عليّ المعلّى بن خنيس حبسه ، وأراد قتله ، فقال له معلّى بن خنيس : أخرجني إلى الناس فإنّ لي ديناً كثيراً ومالاً حتّى أشهد بذلك ، فأخرجه إلى السوق فلمّا اجتمع الناس ، قال : يا أيّها الناس ، أنا معلّى بن خنيس ، فمن عرفني فقد عرفني . اشهدوا أنّ ما تركت من مال : من عين ، أو دين ، أو أمة ، أو عبد ، أو دار ، أو قليل ، أو كثير ، فهو لجعفر بن محمّد ﷺ ، قال : فشدّ عليه صاحب شرطة داود فقتله . قال : فلمّا بلغ ذلك أبا عبد الله ﷺ خرج يجرّ ذيله حتّى دخل على داود بن عليّ وإسماعيل ابنه خلفه ، فقال : يا داؤد ، قَتَلْتَ مَوْلَايَ ، وَأَخَذْتَ مَالِي . قال : ما أنا قتلته ، ولا أخذت مالك . قال : وَاللّهِ لَأَدْعُوَنَّ اللَّهَ عَلَى مَنْ قَتَلَ مَوْلَايَ وَأَخَذَ مَالِي . قال : ما قتلته ، ولكن قتله صاحب شرطتي . فقال : بِإِذْنِكَ أَوْ بِغَيْرِ إِذْنِكَ ؟ قال : يا إسماعيل ، شأنك به . قال : فخرج إسماعيل والسيّف معه حتّى قتله في مجلسه . قال حماد : فأخبرني المسمعي ، عن معتب ، قال : فلم يزل أبو عبد الله ﷺ يليه ساجداً وقائماً ، فسمعت في آخر الليل وهو ساجد ينادي : اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِقُوَّتِكَ الْقُوَّةِ ، وَبِمَحَالِّكَ الشَّدِيدِ ، وَبِعِزَّتِكَ الَّتِي خَلَقْتَ لَهَا ذَلِيلٌ ، أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ، وَأَنْ تَأْخُذَهُ السَّاعَةَ . قال : فوالله ما رفع رأسه من سجوده حتّى سمعنا الصائحة . فقالوا : مات داود بن عليّ . فقال أبو عبد الله ﷺ : إِنِّي دَعَوْتُ اللَّهَ عَلَيْهِ بِدَعْوَةٍ بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا فَضَرَبَ رَأْسَهُ بِمِرْزَبَةٍ انشَقَّتْ مِنْهَا مِثْلُهَا » (١) .

ومنها: حمدويه ، قال : محمّد بن عيسى ومحمّد بن مسعود . قال : حدّثنا جبرئيل بن أحمد ، قال : حدّثنا محمّد بن عيسى ، عن إبراهيم بن عبد الحميد ، عن الوليد بن صبيح ، قال : « قال داود بن عليّ لأبي عبد الله ﷺ : ما أنا قتلته - يعني معلّى - قال : فَمَنْ قَتَلَهُ ؟ قال : السيرافي - وكان صاحب شرطته - قال : أَقْدَنَا مِنْهُ .

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٦٧٥ ، الرقم ٧٠٨ .

قال : قد أقدتكَ ، قال : فلمَّا أخذ السيرافيّ وقَدَّم لِيقتل جعل يقول : يا معشر المسلمين ، يأمروني بقتل الناس فأقتلهم لهم ثمَّ يقتلونني ، فقتل السيرافيّ «^(١)» .

وهي صحيحة السند ، فإنَّه ليس في سندها من يتوقَّف في وثاقته .

ومنها : محمَّد بن مسعود ، قال : كتب إليَّ الفضل ، قال : حدَّثنا ابن أبي عمير ، عن إبراهيم بن عبد الحميد ، عن إسماعيل بن جابر ، قال : «لَمَّا قدم أبو إسحاق من مكَّة فذكر له قتل المعلّى بن خنيس ، قال : فقام مغضباً يجرّ ثوبه ، فقال له إسماعيل ابنه : يا أبت ، أين تذهب ؟ فقال : لو كانت نازلة لقدمت عليها ، فجاء حتّى قدم على داود بن عليّ ، فقال له : يا داود ، لقد أتيت ذنباً لا يغفره الله ذلك ، قال : وما ذلك الذنب ؟ قال : قتلت رجلاً من أهل الجنّة ، ثمَّ مكث ساعة ثمَّ قال : إن شاء الله ، فقال له داود : وأنت قد أذنبت ذنباً لا يغفره الله لك . قال : وما ذاك ؟ قال : زوّجت ابنتك فلاناً الأمويّ . قال : إن كنت زوّجت فلاناً الأمويّ ، فقد زوج رسول الله ﷺ عثمان ، ولي برسول الله أسوة . قال : ما أنا قتلته ، قال : فمَن قتله ؟ قال : قتله السيرافيّ ، قال : فأقدنا منه . قال : فلمَّا كان من الغد غدا إلى السيرافيّ فأخذه فقتله ، فجعل يصيح : يا عباد الله ، يأمروني أن أقتل لهم الناس ثمَّ يقتلونني «^(٢)» .

وهي صحيحة السند ؛ لعدم وجود من يتوقَّف في وثاقته في سندها .

ومنها : وجدت بخطّ جبرئيل بن أحمد ، قال : حدَّثني محمَّد بن عبد الله بن مهران ، قال : حدَّثني محمَّد بن عليّ الصيرفيّ ، عن الحسن ، عن الحسين بن أبي العلاء . وأبي المغرا ، عن أبي بصير ، قال : «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول - وجرى ذكر المعلّى بن خنيس - فقال : يا أبا محمَّد ، اكْتُم عَلَيَّ مَا أَقُولُ لَكَ فِي الْمُعَلَّى . قلت : أفعل ، فقال : أَمَا إِنَّهُ مَا كَانَ يَنَالُ دَرَجَتَنَا إِلَّا بِمَا يَنَالُ مِنْهُ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ . قلت : وما الذي

(١) اختيار معرفة الرجال : ٦٧٧ ، الرقم ٧١٠ .

(٢) اختيار معرفة الرجال : ٦٧٨ ، الرقم ٧١١ .

يصيبه من داود؟ قال: يَدْعُو بِهِ فَيَأْمُرُ بِهِ، فَيَضْرِبُ عُنُقَهُ وَيُصَلِّبُهُ. قلت: إنا لله وإنا إليه راجعون. قال: ذَاكَ قَابِلٌ. قال: فلمّا كان قَابِلٌ ولي المدينة فقصد المعلّى فدعاه، وسأله عن شيعة أبي عبد الله وأن يكتبهم له، فقال: ما أعرف من أصحاب أبي عبد الله أحدًا، وإنّما أنا رجل اختلف في حوائجه، ولا أعرف له صاحبًا. قال: أتكتمني، أمّا إنك إن كتمتني قتلتك. فقال له المعلّى: بالقتل تهددني، والله لو كانوا تحت قدمي ما رفعت قدمي عنهم، وإن أنت قتلتني لتسعدني وأشقيك، فكان كما قال أبو عبد الله ﷺ لم يغادر منه قليلاً ولا كثيراً^(١).

ومنها: أحمد بن منصور، عن أحمد بن الفضل، عن محمد بن زياد، عن عبد الرحمان بن الحجاج، عن إسماعيل بن جابر، قال: «دخلت على أبي عبد الله ﷺ، فقال لي: يا إسماعيل، قُتِلَ الْمُعَلَّى؟ قلت: نعم. قال: أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ»^(٢).

ومنها: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم القرشي، قال: أخبرني بعض أصحابنا، قال: كان المعلّى بن خنيس ﷺ إذا كان يوم العيد خرج إلى الصحراء شعثاً مغبراً في زي ملهوف، فإذا صعد الخطيب المنبر مدّ يديه نحو السماء ثم قال: اللَّهُمَّ هَذَا مَقَامُ خُلَفَائِكَ وَأَصْفِيائِكَ، وَمَوْضِعُ أَمْنَاتِكَ الَّذِينَ خَصَصْتَهُمْ بِهَا، ابْتَزُّوْهَا، وَأَنْتَ الْمُقَدَّرُ لِمَا تَشَاءُ، لَا يُغْلَبُ قَضَاؤُكَ، وَلَا يُجَاوَزُ الْمُحْتَوَمُ مِنْ تَدْبِيرِكَ، كَيْفَ شِئْتَ، وَأَنْتَ شِئْتَ، عَلِمْتُكَ فِي إِزَادَتِكَ كَعِلْمِكَ فِي خَلْقِكَ، حَتَّى عَادَ صَفْوَتُكَ وَخُلَفَاؤُكَ مَغْلُوبِينَ مَقْهُورِينَ مُسْتَتْرِينَ، يَرَوْنَ حُكْمَكَ مُبَدَّلاً، وَكِتَابَكَ مَنبُذاً، وَفَرَائِضَكَ مُحَرَّفَةً، عَنْ جِهَاتٍ شَرَائِعِكَ، وَسُنَنِ نَبِيِّكَ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ مَتْرُوكَةً. اللَّهُمَّ الْعَنِ أَعْدَاءَهُمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَالْعَادِينَ وَالرَّائِحِينَ، وَالْمَاضِينَ وَالْعَابِرِينَ. اللَّهُمَّ وَالْعَنِ جَبَابِرَةَ زَمَانِنَا، وَأَشْيَاعَهُمْ، وَأَتْبَاعَهُمْ، وَأَحْزَابَهُمْ، وَأَعْوَانَهُمْ، إِنَّكَ

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٧٨، الرقم ٧١٣.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٧٩، الرقم ٧١٤.

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١).

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نجران ، عن حماد بن عثمان ، عن المسمعي ، قال : «لَمَّا قَتَلَ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَعْلَى بْنَ خَنِيْسٍ ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : لَأَدْعُوَنَّ اللَّهَ عَلَى مَنْ قَتَلَ مَوْلَايَ وَأَخَذَ مَالِي . قَالَ لَهُ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ : إِنَّكَ لَتَهْدِدُنِي بِدَعَاكَ ؟ قَالَ حَمَادٌ : قَالَ الْمَسْمَعِيُّ : فَحَدَّثَنِي مُعْتَبَرُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَمْ يَزَلْ لَيْلَتَهُ رَاكِعًا وَسَاجِدًا ، فَلَمَّا كَانَ فِي السَّحَرِ سَمِعْتَهُ يَقُولُ وَهُوَ سَاجِدٌ : اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِقُوَّتِكَ الْقَوِيَّةِ ، وَبِجَلَالِكَ الشَّدِيدِ الَّذِي كُلُّ خَلْقِكَ لَهُ ذَلِيلٌ ، أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ ، وَأَنْ تَأْخُذَهُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ . فَمَا رَفَعَ رَأْسَهُ حَتَّى سَمِعْنَا الصَّيْحَةَ فِي دَارِ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ ، فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَأْسَهُ وَقَالَ : إِنِّي دَعَوْتُ اللَّهَ بِدَعْوَةٍ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ مَلَكًا ، فَضَرَبَ رَأْسَهُ بِمِرْزَبَةٍ مِنْ حَدِيدٍ انْشَقَّتْ مِنْهَا مِثَانَتُهُ ، فَمَاتَ »^(٢).

ومنها: ما جاء في الكافي أيضاً ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عن الوليد بن الصبيح ، قال : «جاء رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام يدّعي على المعلى بن خنيس ديناً عليه ، فقال : ذهب بحقي ، فقال له أبو عبد الله عليه السلام : ذَهَبَ بِحَقِّكَ الَّذِي قَتَلَهُ ، ثُمَّ قَالَ لِلْوَلِيدِ : قُمْ إِلَى الرَّجُلِ فَاقْضِهِ مِنْ حَقِّهِ ، فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُبَرِّدَ عَلَيْهِ جِلْدَهُ الَّذِي كَانَ بَارِدًا»^(٣).

ورواها الشيخ عن محمد بن يعقوب مثله ، ولكنّه ذكر في آخرها : «فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ يُبَرِّدَ عَلَيْهِ جِلْدُهُ وَإِنْ كَانَ بَارِدًا»^(٤).

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٧٩ ، الرقم ٧١٥

(٢) الكافي: ٢: ٥١٤ ، الحديث ٥ .

(٣) الكافي: ٥: ٩٥ ، الحديث ٧ .

(٤) تهذيب الأحكام: ٦: ١٨٧ ، الحديث ١١ .

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن الوليد بن صبيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : « دخلت عليه يوماً وألقى إلي ثياباً ، وقال يا وليد : يا وليد ، رُدَّهَا عَلَيَّ مَطَاوِيهَا ، فقامت بين يديه ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : رَحِمَ اللَّهُ الْمُعَلَّى بْنَ خُنَيْسٍ ، فظننت أنه شبه قيامي بين يديه بقيام المعلى بين يديه ، ثم قال : أَفَّ لِلدُّنْيَا ، أَفَّ لِلدُّنْيَا : إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ بَلَاءٍ يَسْلُطُ اللَّهُ فِيهَا عَدُوَّهُ عَلَى وَلِيِّهِ ، وَإِنَّ بَعْدَهَا دَاراً لَيْسَتْ هَكَذَا ، فقلت : جعلت فداك ، وأين تلك الدار ؟ فقال : هَا هُنَا وأشار بيده إلى الأرض » (١) .

والنصوص المتقدمة كلها معتبرة الأسناد ، لا يوجد ما يمنع من الاستناد إليها .

ومنها: ما رواه الصفار ، عن أحمد بن الحسين ، عن أبيه ، عن محمد بن سنان ، عن حماد بن عثمان ، عن المعلى بن خنيس ، قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في بعض حوائجي ، قال : فقال لي : مَا لِي أَرَاكَ كَثِيباً حَزِيناً ؟ قال : فقلت : ما بلغني عن العراق عن هذا الوباء ، أذكر عيالي ، قال : فَاصْرِفْ وَجْهَكَ ، فصرفت وجهي ، قال : ثم قال : ادْخُلْ دَارَكَ . قال : فدخلت فإذا أنا لا أفقد من عيالي صغيراً ولا كبيراً ، إلا وهو لي في داري بما فيها ، قال : ثم خرجت ، فقال لي : اصْرِفْ وَجْهَكَ فصرفته ، فنظرت فلم أر شيئاً » (٢) .

ورواه المفيد رحمه الله مع زيادة ما في الاختصاص في غرائب أحوال الأئمة عليهم السلام معجزة للصادق عليه السلام مع معلى بن خنيس (٣) .

ومنها: ما رواه السيد ابن طاووس في الإقبال ، عن الطرازي في كتابه ، قال : فقال أبو الفرج محمد بن موسى القزويني الكاتب رحمه الله ، قال : أخبرني أبو عيسى محمد بن

(١) الكافي : ٨ : ٣٠٤ ، الحديث ٤٦٩ .

(٢) بصائر الدرجات : ٤٢٦ ، الحديث ٨ .

(٣) الاختصاص : ٣٢٣ .

أحمد بن محمد بن سنان ، عن أبيه ، عن جده محمد بن سنان ، عن يونس بن ظبيان ، قال : « كنت عند مولاي أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل علينا معلّى بن خنيس في رجب ، فتذاكروا الدعاء فيه ، فقال المعلّى : يا سيدي ، علّمني دعاء يجمع كلّ ما أودعته الشيعة في كتبها . فقال : قل يا معلّى : اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ صَبْرَ الشَّاكِرِينَ لَكَ الدعاء ، ثم قال : يا معلّى ، وَاللَّهِ لَقَدْ جَمَعَ لَكَ هَذَا الدُّعَاءُ مَا كَانَ مِنْ لَدُنْ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عليه السلام إِلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله » (١) .

ومنها: ما رواه الشيخ المفيد رحمته الله مرسلًا: « أَنَّ دَاوُدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ ، قَتَلَ الْمَعْلَى بْنَ خَنِيسٍ مَوْلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَأَخَذَ مَالَهُ ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ جَعْفَرُ عليه السلام وَهُوَ يَجْرُرُ دَعَاءَهُ وَقَالَ لَهُ : قَتَلْتَ مَوْلَايَ وَأَخَذْتَ مَالِي ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الرَّجُلَ يَنَامُ عَلَى الثَّكَلِ وَلَا يَنَامُ عَلَى الْحَرْبِ . أَمَا وَاللَّهِ لَأَدْعُوَنَّ اللَّهَ عَلَيْكَ ، فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ : أَتَهْدِدُنَا بِدَعَائِكَ - كَالْمُسْتَهْزِئِ بِقَوْلِهِ - ؟ فَرَجَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِلَى دَارِهِ ، فَلَمْ يَزَلْ لَيْلَهُ كُلَّهُ قَائِمًا وَقَاعِدًا ، حَتَّى إِذَا كَانَ السَّحَرُ سَمِعَ وَهُوَ يَقُولُ فِي مَنَاجَاتِهِ : يَا ذَا الْقُوَّةِ الْقَوِيَّةِ ، وَيَا ذَا الْمَحَالِ الشَّدِيدِ ، وَيَا ذَا الْعِزَّةِ الَّتِي كُلُّ خَلْقِكَ لَهَا ذَلِيلٌ ، اكْفِنِي هَذَا الطَّاعِيَةَ ، وَانْتَقِمْ لِي مِنْهُ ، فَمَا كَانَ إِلَّا سَاعَةً حَتَّى ارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ بِالصِّيَاحِ ، وَقِيلَ : قَدْ مَاتَ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ السَّاعَةَ » (٢) .

وقد أورد على تمامية المقتضي بأمور:

الأول: إنّ النصوص المذكورة متفاوتة من حيث الدلالة على المدعى فليست جميعها على مستوى واحد من حيث المدح ، وهذا يظهر واضحاً بملاحظة النصوص التالية :

منها: ما رواه المسمعي ، قال : « لَمَّا أَخَذَ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَعْلَى بْنَ خَنِيسٍ حَبْسَهُ

(١) إقبال الأعمال : ٣ : ٢١٠ .

(٢) الإرشاد : ٢ : ١٨٤ .

وأراد قتله ، فقال له معلّى بن خنيس : أخرجني إلى الناس ، فإنّ لي ديناً كثيراً ومالاً حتّى أشهد بذلك ، فأخرجه إلى السوق ، فلمّا اجتمع الناس قال : يا أيّها الناس ، أنا معلّى بن خنيس ، فمن عرفني فقد عرفني ، اشهدوا أنّ ما تركت من مال : من عين ، أو دين ، أو أمة ، أو عبد ، أو دار ، أو قليل ، أو كثير ، فهو لجعفر بن محمّد عليه السلام ، قال : فشدّ عليه صاحب شرطة داود فقتله . قال : فلمّا بلغ ذلك أبا عبد الله عليه السلام خرج يجرّ ذيله حتّى دخل على داود بن عليّ - وإسماعيل ابنه خلفه - فقال : يا داود ، قتلّت مولاي ، وأخذت مالي . قال : ما أنا قتلته ، ولا أخذت مالك . قال : والله لأدعون الله على من قتل مولاي وأخذ مالي . قال : ما قتلته ، ولكن قتله صاحب شرطتي . فقال : يا ذنك أو بغير ذنك ؟ قال : يا إسماعيل ، شأنك به . قال : فخرج إسماعيل والسيف معه حتّى قتله في مجلسه » ، فإنّه لا يستفاد منه مدحاً موجباً للاعتماد عليه في الرواية ، بل إنّ أقصى ما يستفاد منه أنّه كان محبّاً لأهل البيت عليهم السلام وموالياً لهم .

ومنها : ما عن الوليد بن صبيح ، قال : « قال داود بن عليّ لأبي عبد الله عليه السلام : ما أنا قتلته - يعني معلّى - قال : فمن قتلّه ؟ قال : السيرافي - وكان صاحب شرطته - قال : أقدنا منه . قال : قد أقدتك . قال : فلمّا أخذ السيرافي وقدم ليقتل جعل يقول : يا معشر المسلمين ، يأمروني بقتل الناس فأقتلهم لهم ثمّ يقتلونني ، فقتل السيرافي » ، وهي أجنبيّة تماماً عن المدعى ، فإنّ أقصى ما تتضمّنه أنّ الإمام الصادق عليه السلام لم يرض بقتله ، ولذا جاء يطلب بدمه .

ومثل ذلك تجده في الروايات السابعة والثامنة والحادية عشر والثانية عشر والثالثة عشر ، فإنّها لا يستفاد منها المدح الذي يجعل ميزاناً للوثاقة والاعتبار^(١) .

والظاهر عدم تماميّة الإيراد المذكور ؛ ذلك أنّ النصوص المذكورة وإن لم تكن متضمّنة لبيان ما يشير لمدحه الموجب لوثاقته ، إلّا أنّها تتضمّن الإشارة ، ولا أقلّ

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٤٠ .

ظهورها في أنه كان من العارفين لهذا الأمر والمتبعين لمحمد وآله عليه السلام ، وهذا يشير إلى حسن حاله ، وهذا يكفي لدخول أخباره في الحسان فتشملها أدلة الحجية ، خصوصاً ما لم يكن هناك ما يمنع عن قبولها .

وبعبارة أخرى: إن مقتضي النصوص المذكورة التي رُدَّت تاماً ، ويبقى البحث بعد ذلك عن المانع .

الثاني: منع تحقق التطافر في النصوص المادحة ؛ ذلك أنه بعد رفع اليد عن النصوص المشار إليها بمنع ظهورها في المدح الموجب لاعتبار الخبر ، سوف يتبقى مما ذكره عليه السلام ست من الروايات ، ويتداخل بعضها مع بعض ليعود العدد إلى خمس فقط ، لاشتراك روايتين - وهما الأولى والسادسة - في الراوي ، وهو إسماعيل بن جابر ما يقوي اتحادهما ^(١) .

وينحل هذا الإشكال إلى دعويتين :

الأولى: عدم ثبوت التطافر في النصوص ، لقلة العدد الموجود المتضمن لمدح المعلى الذي يوجب حجية خبره ، ومنشأ القلة يرجع إلى رفع اليد عن بعض النصوص المذكورة في كلام بعض الأعظم عليه السلام لمنع دلالتها .

وقد عرفت الإجابة عن هذه الدعوى في الوقفة الأولى ، فلا حاجة للإعادة .

الثانية: بعد قلة النصوص المذكورة ينحصر الموجود في ست من النصوص ، وسوف يعود بعضها إلى بعض ليقل العدد أيضاً ، ومنشأ التداخل الموجب لقلة العدد اشتراك بعض الروايات في الراوي الموجب لقوة الاتحاد .

ولقائل أن يقول : أن مجرد اتحاد الراوي لا يعد سبباً كافياً للبناء على وحدة النصين ، خصوصاً مع ملاحظة تغاير المظنون ولو في الجملة ؛ إذ يقرر أنه في النص

(١) وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٤٠ .

الأول كان الوارد فيه محاولة التعرّف على حال الرجل ، وأنّه لا زال على قيد الحياة ، أم أنّه قُتل ، وبالتالي خرج إسماعيل يطلب الإحاطة بحاله ، بينما في الثاني الصادر من الإمام عليه السلام تقرير على حصول القتل ووقوعه ، وبيان أنّه من أهل الجنة ، وهذا يعني أنّ النصّ الثاني صادر بعد التحقق من مضمون النصّ الأول ، وهو حصول القتل ، وهذا يساعد على تعدّدهما وإن كان الراوي لهما واحداً .

وبالجملة : إنّ الاختلاف في المضمون الذي تضمّنه كلّ واحد من النصّين ، يساعد على تعدّدهما ، وعدم البناء على اتّحادهما .

اللّهمّ إلّا أن يقول نظر المستشكل أنّ النصّ الثاني بمثابة الذيل للنصّ الأول ، فيبني على الاتّحاد ، إلّا أنّه ليس واضحاً .

الثالث : إنّ ما يدلّ على المدح الموجب للتوثيق أربع نصوص ؛ لأنّه بعد التداخل الحاصل بين النصوص سيبقى منها خمس روايات ترفع اليد عن إحداها ، وهو خبر أبي بصير للخدشة السندیّة فيه ، فينحصر الأمر في خصوص الأربع : وهي روايتان لإسماعيل بن جابر ، وروايتان للوليد بن صبيح ، ومن الواضح جداً أنّ مثل هذا العدد لا يوجب حصول التظافر في النصوص المادحة له ^(١) .

ولا يخفى أنّ الإشكال المذكور قائم على تماميّة الإشكال الأوّل المتضمّن لرفع اليد عن بعض النصوص المذكورة في كلام بعض الأعاضم رحمهم الله لمنع دلالتها على التوثيق . وأمّا مع البناء على تماميّة النصوص المذكورة للبيان الذي قدّمنا فلن يكون للإشكال المذكور وجه .

ومنشأ ضعف خبر أبي بصير وقوع محمّد بن عليّ الصيرفيّ في سنده .

الرابع : إنّّه بعد التسليم بالدعوى المذكورة والقبول بوجود تظافر في النصوص ،

(١) وسائل الإنجاب الصناعيّة : ٦٤٠ .

فإن في المنع من دلالتها على المدعى مجالاً، فإن أقصى ما يستفاد منها هو حسن حاله بعد مقتله، كما يظهر ذلك من صحيح إسماعيل بن جابر الذي تضمن شهادة الإمام عليه السلام بدخوله الجنة لما سمع نبأ مقتله، وكذا صحيح الوليد بن صبيح الذي تضمن قوله عليه السلام: «فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُبَرِّدَ عَلَيْهِ جِلْدَهُ» بقضاء دينه.

وأوضح منهما خبر أبي بصير الذي جاء فيه: «أَمَّا إِنَّهُ مَا كَانَ يَنَالُ دَرَجَتَنَا إِلَّا بِمَا يَنَالُ مِنْهُ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ».

نعم، يظهر من نصين من النصوص المذكورة في مدحه حسن حاله قبل وفاته، وهما:

١ - صحيحة إسماعيل بن جابر، والتي تضمنت قول الإمام أبي عبد الله عليه السلام لداود عند مواجهته: «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ».

٢ - صحيحة الوليد بن صبيح، وقد جاء فيها بعد ترحمه عليه السلام: «أَفَّ لِلدُّنْيَا، أَفَّ لِلدُّنْيَا؛ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ بَلَاءٍ يُسَلِّطُ اللَّهُ فِيهَا عَدُوَّهُ عَلَى وَلِيِّهِ».

ونوقش في دلالتهما، فأجيب عن الأولى بجوابين:

الأول: غرابة متنها، فإن ما تضمنته من محادثة بالصورة المذكورة مما يصعب البناء على قبوله، فإن داود بن علي كان والي المدينة، ولم يعهد أن جابه أحد من المعصومين عليه السلام مثل هؤلاء بهذا الأسلوب والطريقة القريبة لو لم تكن صريحة في التهديد والمواجهة، فإن سيرتهم عليه السلام كانت على التركيز كثيراً على منهج التقية.

الثاني: منافاة متنها ومعارضته لرواية أخرى؛ ذلك أن المستفاد منها أن الإمام عليه السلام لم يعلم بخبر شهادته إلا بعد رجوعه من المدينة، فإن الثابت تاريخياً أنه كان في مكة المكرمة، بينما قد تضمنت رواية إسماعيل بن جابر أنه عليه السلام قد استقصى أخباره وهو بمكة المكرمة من خلال إسماعيل بن جابر، وأنه قد أخبره بمقتله. ومع وجود التهافت المذكور يصعب الوثوق بمضمون الخبر وهذا يمنع من الاستناد إليه.

وأجيب عن الثانية: بأن دلالتها على المدعى تعتمد على ظهور الضمير في قوله عليه السلام: «وَلَيْتَهُ» في العود إلى المعلّى بن خنيس، وهو وإن كان محتملاً، إلا أنه يحتمل عوده أيضاً إلى الإمام عليه السلام فيشير إلى أن داود قد قتل واحداً من مواليه وقوامه، وقد أوجب قتله له إضراراً به عليه السلام، ومع وجود هذين الاحتمالين وعدم ترجيح أحدهما على الآخر يكون الخبر المذكور مجملاً.

وقد تحصّل أنّ عمدة ما يستفاد من النصوص هو مدحه بعد وفاته دون حال حياته، فإنّه مسكوت عنه.

لا يقال: إنّ لازم دلالة النصوص على مدحه بعد وفاته ودخوله الجنة كونه صالحاً في الدنيا.

فإنّه يقال: الظاهر من النصوص أنّ موجب المدح ودخول الجنة منشأه ما وقع عليه من الظلم والأذى ما أوجب قتله من قبل داود بن عليّ. وهذا المعنى لا ينافي النصوص المتضمنة لكونه مغالياً في الإمام عليه السلام، وقوله أنّ الأوصياء أنبياء، وكذا إذا عتبه لأسرار الإمام عليه السلام، وقد منع عن إذاعتها^(١).

ثمّ إنّّه يلزم الحديث حول المانع أيضاً، والنظر فيه كما نظر في المقتضي، إلا أنّ ذلك يترك لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما دلّ على وجوب التعدّد في غسل الإناء المتنجّس.

ومنها: ما دلّ على عدم جواز جعل الخلّ في الدنّ المتنجّس بالخمير إلّا بعد غسله، ففي موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢)، فإنّ المستفاد منها وجود البأس مع عدم الغسل، وهو لا يتصوّر إلّا بتنجّس الخلّ الواقع فيه. ولا يخفى أنّ الموثقة مطلقة من حيث وجود بعض أجزاء الخمير لتكون عين النجاسة باقية فتوجب

(١) وسائل الإنجاب الصناعية: ٦٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ملاقاتها التنجيس ، وبين عدم وجود شيء منها ليكون موجب لحصول التنجيس هو ملاقاته المتنجس .

والمستفاد من هذه النصوص الأمرة بغسل الأواني أنَّ الأمر بغسلها يعود للإرشاد إلى كونها منجسة لما يلاقيها برطوبة ؛ لأن غسل الأواني ليس من الواجبات الشرعية التكليفية ، بل هو حكم وضعي .

وقد أجاب المحقق الهمداني رحمته الله عن دلالتها على التنجيس ، بأن أقصى ما يستفاد منها هو حرمة استعمالها ومبغوضيته حال كونها قدرة ، ولا دلالة لها على أنها منجسة ومؤثرة في نجاسة ما فيها بوجه ^(١) .

وقد تعجب بعض الأعاظم رحمته الله من جوابه ؛ وذلك لأن استعمال الاناء المتنجس إذا لم يؤثر في نجاسة ما فيه من الطعام والشراب مما لا حرمة له بضرورة الفقه ، فيتعين أن يكون الأمر بغسله إرشاداً إلى المنجسية لما يلاقيها .

أدلة عدم تنجيس المتنجس :

استدل القائلون بعدم منجسية المتنجس بأمور :

منها : صحيحة حكم بن حكيم المذكورة في المتن ^(٢) ، فإن نفي البأس عن مسح الوجه أو بعض الجسد أو إصابة الثوب باليد المتنجسة الرطبة لوجود العرق فيها يعود إلى عدم صلاحية المتنجس للتنجيس حتى مع وجود الرطوبة المسرية للنجاسة . وتمنع دلالتها على المدعى ؛ لأن من الممكن أن يكون مسح الوجه أو الجسد بموضع اليد الذي لم تصبه النجاسة ؛ لأن المسح لا يكون عادة بتمام اليد ليحصل علم بملاقاته الموضع المتنجس من اليد لهما .

(١) مصباح الفقيه - الطبعة القديمة - : ١ : ٥٧٨ .

(٢) وسائل الشريعة : ٣ : ٤٠١ ، الباب ٦ من أبواب النجاسات والأواني والجلود ، الحديث ١ .

وقد يجاب بحمل الصحيحة على صورة الضرورة لا مطلقاً؛ لأنَّ السائل قد فرض عدم حصوله على الماء، فيكون البناء على عدم التنجيس في هذه الحالة لا مطلقاً. **ومنها:** موثقة حنان بن سدير، قال: «سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إِنِّي رُبَّمَا بَلْتُ فَلَا أَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ وَيَشْتَدُّ ذَلِكَ عَلَيَّ، فَقَالَ: إِذَا بُلْتَ وَتَمَسَّحْتَ فَاْمْسَحْ ذَكَرَكَ بِرَيْقِكَ، فَإِنْ وَجَدْتَ شَيْئاً فَقُلْ: هَذَا مِنْ ذَاكَ»^(١). وتقريب دلالتها من خلال أنَّ المتنَّجس لو كان منجساً لما أصابه كان مسح موضع البول المتنَّجس به بالريق موجباً لتنجيس اليد، لا موجباً لطهارة الموضع، مع أنَّ الموثق بصدد إفادة الطهارة فيثبت عدم المتنَّجسية.

ومنها: رواية حفص الأعور المذكورة في المتن^(٢)، فإنَّ المستفاد منها نفى البأس بجعل الخل في الدنَّ المتنَّجس بالخمير بعد أن يجفَّ، واشتمال سندها على الحجَّال لا يوجب خللاً فيه؛ لأنَّ المقصود به عبد الله بن محمد الأسدي، وقد نصَّ النجاشي والشيخ على وثاقته^(٣). كما أنَّ ثعلبة الواقع في السند هو أبو إسحاق ثعلبة بن ميمون، وقد نصَّ على وثاقته في رجال الكشي^(٤)، كما أنَّ عبارة النجاشي في حقِّه ظاهرة في جلاله الشأن فضلاً عن الوثاقة^(٥). نعم، حفص الأعور مردّد بين حفص بن عيسى الكناسي وحفص بن عيسى الأعور، ومع البناء على التعدّد وعدم الاتحاد، فإنَّ حفص بن عيسى الأعور ذكره الشيخ عليه السلام في رجاله من دون أن يشير لبيان حاله من حيث الوثاقة والضعف^(٦).

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٨٤، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٥، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) رجال النجاشي: ٢٢٦، الرقم ٥٩٥. رجال الطوسي: ٣٦٠، الرقم ٥٣٣٢.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٧١١، الرقم ٧٧٦.

(٥) رجال النجاشي: ١١٧، الرقم ٣٠٢.

(٦) رجال الطوسي: ١٩٧، الرقم ٣٢٢.

وقد بنى بعض الأعظم عليه السلام على اتحادهما ^(١).

وقد يبنى على وثاقته لأحد وجهين :

الأول : رواية الجليل عنه ، فقد روى عنه معاوية بن عمّار ، كما روى عنه عبد الله ابن سنان .

وتمامية الوجه المذكور تعتمد على تمامية كبراه بوجود وجه فنيّ يمكن الركون إليه في إثبات أنّ وثاقة الجليل عن شخص أمانة وثاقته ، والحقّ خلاف ذلك ؛ إذ لم نجد وجهاً فنياً يركن إليه في إثباتها .

الثاني : الاستفادة من مسلك شيخنا التبريزي رحمته الله ، المعاريف ، ويحرز ذلك من خلال رواية بعض الأجلاء عنه ، ووجود روايات له في كتب الأصحاب ، مضافاً إلى أنّه لم يذكر بقدرح في المصادر الرجالية .

ومع التسليم بتمامية الكبرى المذكورة ، إلّا أنّه لا يحرز أنّ المورد من صغرياتها ؛ إذ أنّ حفصاً ليس كثير الرواية ، فإنّ مروياته حدّدت بثمان فقط ، ومثل هذا لا يدلّ على كونه شخصاً معروفاً بين الأصحاب حتّى يستغنى عن النصّ على شرح حاله وبيانه من حيث الوثاقة وعدمها .

ومن خلال ما تقدّم لم يتّضح منشأ تعبير المصنّف عن الرواية المذكورة بالصحيحة ، وما استند إليه في توثيق حفص الأعور .

وقد سلّم بعض الأعظم عليه السلام دلالتها على المدعى ، إلّا أنّ ذلك بالإطلاق ، فإنّ قوله عليه السلام : « نَعَمْ » كما يحتمل أن يكون ناظراً إلى جعل الخلّ المتنجّس بالخمير بعد جفافه ، كذلك أن يكون جعله الدنّ بعد غسله من الخمر ، ولمّا كان النصّ مطلقاً يقيد بموثقة الساباطي المستدلّ بها على تنجيس المتنجّس .

وبعبارة أخرى : إنّ بعد التسليم بتمامية دلالة الرواية المذكورة على عدم

(١) معجم رجال الحديث : ٧ : ١٣٩ .

تنجيس المتنجس ، إلا أن دلالتها على ذلك بالإطلاق ، وهذا يعني أن حجته متوقفة على عدم وجود المقيّد ، ومع وجوده - وهو موثقة عمّار الساباطي المتقدمة في تنجيس المتنجس - لن يكون حجة ، وبالتالي لن تكون الرواية المذكورة صالحة للاستدلال على عدم المنجسيّة ، وهذا ما أجاب به المصنّف عن دلالتها على المدعى أيضاً .

ثم إن بعض الأعظم عليه السلام ذكر أيضاً أنه على فرض صراحتها في الدلالة على الطهارة ، إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليها بسبب الإجمال ؛ لأنه كما يحتمل أن يكون جوابه عليه السلام بـ : « نَعَمْ » للدلالة على عدم منجسيّة المتنجس ، يحتمل أن يكون للإشارة إلى طهارة الخمر كغيرها من النصوص الواردة في طهارته ، فيكون قوله عليه السلام : « نَعَمْ » مستند إلى عدم نجاسة الدنّ في نفسه لطهارة ما أصابه من الخمر وإن حرم شربها . ويقرب الاحتمال الثاني وجود رواية تدلّ على طهارة الخمر لحفص الأور^(١) .

الثاني : ما جاء في كلام المحقق الهمداني عليه السلام من أن الحكم بمنجسيّة المتنجس غير قابل للامتنال فلا يصدر من الحكيم ؛ لأنه سيكون من التكليف بما لا يطاق لاستلزامه القطع بنجاسة جميع الدور والبقاع ، بل جميع أهل البلد وما في أيدي المسلمين وأسواقهم لكون النجاسة مسرية حسب الفرض^(٢) .

وقد ذكر بعض الأعظم عليه السلام في بيانه : إن القول بتنجيس المتنجس مطلقاً يستلزم العلم القطعي بنجاسة جميع الدور والبقاع ، بل وجميع أهل البلد والبلاد ، ونجاسة ما في أيدي المسلمين وأسواقهم ؛ وذلك فإنّ النجاسة مسرية ولا يمكن قياسها بالطهارة ؛ لأنّ الطاهر إذا لاقى جسماً آخر لا تسري طهارته إليه ولو مع الرطوبة المسرية ، وهذا بخلاف النجاسة فإنّها موجبة لسراية النجس من أحد المتلاقيين إلى

(١) وسائل الشيعة : ٢٥ : ٣٦٨ ، الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٣ .

(٢) مصباح الفقيه : ١ : ١٩ .

الآخر، وعليه فإذا فرضنا أنَّ إناء أو أواني متعددة قد وضعت في مكان يساورها أشخاص مختلفون، فيباشرها الصغير والكبير، والرجال والنساء، والمبالين لأُمُور دينهم وغير المبالين - كما في الحباب الموضوعة في الصحن الشريف سابقاً - فنقطع بالضرورة بنجاسة تلك الآنية أو الأواني للقطع بملاقاتها مع المتنَّجس من يد أو شفة ونحوهما، كما هو الشاهد المحسوس في أوقات الكثرة والإزدحام - كأَيَّام الزيارات ونحوها - فإنَّ من لاحظ كَيْفِيَّة حركات النساء والصبيان وسكناتهم وعدم اجتنابهم عن النجاسات فضلاً عن المتنَّجسات لم يحتج في الإذعان بذلك إلى أزيد ممَّا سردناه، فإذا جزمنا في أوقات الإزدحام بنجاسة الإناء أو الأواني المتعددة لعلنا بنجاسة جميع من باشره؛ إذ يتنجَّس بذلك بدنه وثيابه، فإذا مضى على ذلك زمن غير طويل لأوجب تنجَّس داره، وبما أنَّه يخالط الناس ويساورهم فتسري النجاسة إلى جميع البلاد بمرور الدهور والأَيَّام، كما لا يخفى وجهه على من ابتلي بنجاسة في واقعة وغفل عن تطهيرها إلا بعد أن خالط الناس.

وكذلك الحال في أدوات البَنائين وآلاتهم حيث لا يزالون يستعملونها في جميع البقاع والأمكنة مع القطع بنجاسة بعضها بالبول أو بإصابة متنَّجس - كالكنيف - لوضوح أنَّ الدور والبقاع لا يطرأ عليها مطهر، كما أنَّ عاداتهم لم تجر على غسل أدواتهم وتطهيرها بعد استعمالها في الكنيف، فبذلك تتنجَّس جميع أبنية البلاد. وكذلك الحال في المقاهي والمطاعم حيث يدخلهما كلُّ وارد وخارج وهو يوجب القطع بنجاسة الأواني المستعملة فيهما للقطع بأنَّ بعض الواردين عليهما نجس أو في حكمه كما في اليهود والنصارى، وفسقة المسلمين، وغير المبالين منهم بالنجاسة، حيث يدخلونهما ويشربون فيهما الماء والشاي مع نجاسة أيديهم أو شفاههم، وهذا يوجب القطع بسرّاية النجاسة إلى جميع البلاد^(١).

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ٣: ٢١٧ و ٢١٨.

وقد أجيب عنه : إنَّ هذا الدليل أخَصَّ من المدَّعى ؛ لأنَّ ما ذكر من التوالي الفاسدة إنما يثبت إذا قلنا بتنجيس المتنَّجس على وجه الإطلاق والموجبة الكلِّية . أمَّا لو بني على تخصيص المنجَّسيَّة بما إذا كان بلا واسطة فقط ، فلا يتحقَّق القطع بنجاسة ما ذكر .

ثمَّ إنَّه بعد استعراض أدلَّة القائلين بتنجيس المتنَّجس ، وأدلَّة القائلين بعدم تنجيسه ، تبين أنَّ المناسب هو الأخذ بأدلَّة القائلين بالتنجيس .

ويعتبر في تنجيس المتنَّجس حصول السراية منه إلى الملاقي ، فلو كان المتنَّجس جامداً -كثوب مثلاً- والملاقي له كذلك -يد أو ثوب مثلاً- ولم تكن هناك رطوبة مسرية للنجاسة لم يحصل التنجيس .

وإنَّما يكون المتنَّجس منجَّساً إذا كان الواسطة قليلة ، بأن كانت واحدة أو اثنتين ، فلا يعمُّ ما إذا كانت الواسطة كثيرة . وهذا هو المستفاد من الأدلَّة التي دلَّت على تنجيس المتنَّجس .

كما أنَّ مورد ما دلَّ على تنجيس المتنَّجس هو خصوص الماء ، فلا يشمل غيره من المائعات ، والبناء على منجَّسيَّة بقيَّة المائعات يحتاج إلى ضمِّ الإجماع على عدم القول بالفصل بين الماء وسائر المائعات .

قوله ٥ : « وأما عدم جواز تناول النجس ، فهو متسالم عليه ، بل من الضروريَّات ، وتدل عليه ... إلخ » .

تسالم الأعلام على عدم جواز تناول الطعام أو الشراب النجس ، فلو كان أحدهما متنجَّساً وجب تطهيره قبل تناوله . ويدلُّ على ذلك نصوص متعدّدة ، منها صحيحة البنزطيِّ المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المدَّعى واضحة ، فإنَّ الأمر بإراقة ماء

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٥٣ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ .

الإناء بعدما أصابته اليد القذرة يشير إلى عدم إمكانية الانتفاع منه فيما يعتبر فيه الطهارة ، ومنها الشرب والطبخ . نعم ، وجوب تطهير الطعام والشراب من النجاسة شرطي وليس نفسياً ، كما لا يخفى . فلا يجب غسل الطعام أو الشراب الممتنّجس لو لم يرد أكله .

قوله ٦: «وأما عدم جواز بقية التصرفات ممّا هو مشروط بالطهارة ، فلفرض اشتراطها بالطهارة ، ... إلخ» .

لا يجوز استعمال النجس فيما يعتبر فيه الطهارة ، فالماء الممتنّجس لا يجوز استعماله في تطهير الملابس مثلاً ، كما لا يجوز استعماله في الطبخ ، وغير ذلك ممّا يكون مشروطاً بالطهارة ؛ وذلك لأنّ اعتبار شرطية الطهارة يعدّ مانعاً من الاستفادة منه . أمّا استعماله فيما لا يعتبر فيه الطهارة ، مثل سقيه للحيوانات ، أو استعماله في ريّ الأرض الزراعيّة ، فلا يوجد ما يمنع من ذلك .

وقد يتمسك للمنع من مطلق استعمالات الماء النجس والممتنّجس برواية تحف العقول المذكورة في المتن^(١) ، فقد تضمّنت المنع من الاستفادة من النجس مطلقاً من دون فرق بين ما يعتبر فيه الطهارة وما لا يعتبر فيه ، فهي دالة على حرمة جميع التصرفات .

وقد أجاب المصنّف عنها بأجوبة ثلاثة :

الأول : إنّها ضعيفة السند ، وهو ناظر إلى كونها مرسلة ، فإنّ ابن شعبة الحراني لم يذكر طريقه للنصوص التي نقلها في كتابه ، ولم يذكر في مقدّمته شهادة تفيد بحكمه بصحة جميع ما جاء فيه ، فضلاً عن أنّ ابن شعبة نفسه وقع الكلام في ثبوت

(١) تحف العقول : ٣٣٣ . وسائل الشيعة : ١٧ : ٨٤ ، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

وثاقته ، وعدمها .

الثاني : إنَّ متنها ركيك ، وهذا يعني أنَّها منقولة بالمعنى ، فيكون ذلك مانعاً من الوثوق بصدور التعبير المذكور عن المعصوم عليه السلام .

الثالث : معارضتها بنصوص متعدّدة دلّت على جواز الانتفاع بالنجس فيما لا يعتبر فيه الطهارة ، كالاستصباح مثلاً ، فلاحظ رواية أليات الغنم المقطوعة منها وهي أحياء لإذابتها والإسراج بها ، وهي ما رواه ابن إدريس في **المستطرفات** عن جامع البزنطيّ صاحب الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء ، يصلح له أن ينتفع بما قطع ؟ قال : نَعَمْ ، يُذِيْبُهَا وَيُسْرِجُ بِهَا ، وَلَا يَأْكُلُهَا ، وَلَا يَبِيعُهَا» ^(١) ، ودلالتها على جواز الانتفاع فيما لا يعتبر فيه الطهارة واضحة . نعم ، هي ضعيفة السند ؛ لعدم ذكر ابن إدريس طريقه إلى جامع البزنطيّ ، إلّا بناء على مختار بعض الأعظم عليه السلام من عدم الحاجة إلى الطريق ، لكونه من الكتب المشهورة والمعروفة والمتداولة بين الأصحاب .

أحكام أخرى للنجاسة :

قوله ١ : « أمّا الحكم بالطهارة في الأدوية ونحوها ، فلأصالة الطهارة ، ويمكن استفادة ذلك أيضاً من ... إلخ » .

عند الشكّ في طهارة شيء أو نجاسته ، فإنّه يحكم عليه بالطهارة استناداً إلى قاعدة الطهارة ، ولذا يحكم بطهارة الأدوية المستوردة من بلاد الكفار ، وكذا الأدهان ، والأطعمة المعلّبة التي لا يدخل فيها ما يعتبر فيه التذكية من اللحوم . كما يمكن استفادة ذلك من نصوص عدّة ، كصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن ^(٢) ،

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٩٨ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ودلالاتها واضحة على أنَّ المدار على حصول العلم بالنجاسة ، فكلُّ ما يعلم المكلف بتنجّسه يحكم عليه بالطهارة .

قوله ٢: «وأما عدم الحكم بالطهارة فيما يشترط في حليّته التذكية ، فلاصالة عدم التذكية الحاكمة على ... إلخ » .

اختلف الأصحاب في طهارة اللحم مشكوك التذكية ، فوجد قولان :

الأوّل : البناء على عدم طهارته ؛ وذلك لأنَّ طهارته فرع إحراز ذكاته ، فكلُّ ما لم يحرز ذكاته فهو ميتة ، وهذا يعني أنَّ مشكوك التذكية ميتة ، فلا مجرى لأصالة الطهارة فيه ؛ لأنَّ أصالة عدم التذكية تكون حاكمة على أصالة الطهارة ، حكومة الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ . وهذا هو المشهور .

الثاني : البناء على جريان أصالة الطهارة فيه ؛ لأنَّ جريان أصالة التذكية في مشكوك التذكية أصل مثبت ، فلا مجال لجريانها في البين ، فتجري أصالة الطهارة من دون مانع . نعم ، لا يحلّ تناول اللحم لأنّه متوقّف على إحراز الذكاة ، وبحسب الفرض أنّها غير محرزة .

قوله ٣: «وأما أنَّ المشتبه يجب اجتنابه ، فلتعارض أصالتي الطهارة الموجب لمنجزية العلم الإجماليّ ... إلخ » .

يجب اجتناب الإناء المشتبه في كونه نجساً ، فلو كان لدى المكلف إناءان يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما من دون تعيين له ، وجب عليه اجتنابهما معاً ، وذلك إمّا لعدم جريان أصالة الطهارة ؛ إذ أنَّ جريانها في أحدهما معارض بجريانها في الآخر ، ولا مرجّح لجريانها في أحدهما دون الآخر ؛ لأنّه من الترجيح بلا مرجّح ، أو لوجود العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين ، ولما كانت الشبهة محصورة يكون العلم الإجماليّ منجزاً ، فيلزم الاجتناب عنهما معاً ، سواء بني على منجزية العلم الإجماليّ من باب العلّية ، أم كان منشأ القول بمنجزيته من باب

الإقتضاء^(١). وتدلل على ذلك أيضاً موثقة سماعة المذكورة في المتن^(٢)، ودلالتها على المدعى واضحة، فإن أمره عليه السلام بإراقة الماءين والانتقال للتيمم يشير إلى عدم إمكانية الاستفادة منهما بعد حصول الاشتباه بينهما.

قوله ٤: «وأما حكم المشهور بطهارة الملاقي، فلجريان أصالة الطهارة فيه بلا معارض. أما كيف... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في حكم ملاقي طرف الشبهة المحصورة المرّد طرفها بين النجس وغيره، من حيث البناء على طهارته ونجاسته، فالمشهور بين الأعلام البناء على طهارة ما يلاقي طرف الشبهة المحصورة، فلو كان هناك إناءان يعلم بنجاسة أحدهما، ولاقى طرف ثوبه أحدهما، لم يحكم بنجاسة طرف الثوب، فإن من المحتمل أن يكون ما لاقاه طاهراً، فتجري أصالة الطهارة عندها دون وجود مانع من جريانها.

- (١) وجد مسلكان في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وهما:
- الأول: مسلك الإقتضاء:** وقال به المحقق النائيني رحمته الله في فوائد الأصول، وحاصله: أن العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة بنفسه لكن بنحو الإقتضاء. فالعلم الإجمالي يقتضي التنجيز لو لم يمنع مانع، والمانع هو جريان الأصل في بعض أطرافه بلا معارضة، فإذا لم يتحقق المانع كان العلم الإجمالي منجزاً.
- الثاني: مسلك العلّة،** وهو مختار المحقق العراقي رحمته الله، وحاصله: أن العلم الإجمالي يقتضي جوب الموافقة القطعية بنفسه وبنحو العلّة التامة.
- وكلا العلمين رحمتهما الله يقرّر أنّ ما اختاره هو مختار الشيخ الأنصاري رحمته الله في فوائد الأصول. تظهر ثمرة الخلاف بين القولين في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، فإنه بناء على مسلك العلّة لا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي حتّى إذا لم يكن معارضاً؛ لأنّ العلّة تمنع من الترخيص في الطرف الواحد حتّى بدون معارضة.
- (٢) وسائل الشيعة: ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

وقيل بوجوب الاجتناب عنه ؛ لأنه يتشكّل علم إجماليّ جديد طرفاه الثوب الملاقي والإناء الآخر ، فيعلم إمّا بنجاسة الثوب الملاقي للإناء الأول ، أو الإناء الثاني ، فيلزم الاجتناب عن الملاقي ، كما يلزم الاجتناب عن الملاقي .
وقد أُجيب عن ذلك بعدة أجوبة :

مناقشة الأجوبة الثلاثة

الأول : ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاريّ رحمته الله ^(١) ، وحاصله : إنّ نجاسة الثوب الملاقي لأحد الإناءين متفرّعة على نجاسة الإناء الذي لاقاه الثوب والذي هو طرف العلم الإجماليّ ، وهذا يجعل الأصل الجاري فيه أصلاً مسببياً ؛ لأنّ الشكّ في نجاسته سببها الشكّ في طهارة الماء الموجود في الإناء الذي لاقاه ، بينما الأصل الجاري في الإناء أصل سببيّ ؛ لأنّ الشكّ في طهارة الماء ليست ناشئة من الشكّ في نجاسة الثوب ، ومن المعلوم أنّ الأصل السببيّ مقدّم على الأصل المسببيّ من حيث الرتبة ^(٢) ، ومع كون الأصل الجاري في الإناء هو أصل سببيّ فيعارضه أصل سببيّ مثله في الإناء الآخر ، ويتساقطان ، ويبقى الأصل المسببيّ الجاري في الثوب بلا معارض ؛ لعدم وجود ما يعارضه في رتبته .

(١) كتاب الطهارة : ١ : ٢٧٨ و ٢٧٩ .

(٢) منشأ تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ هو أنّ الأصل السببيّ يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع ، فيكون إجراؤه موجباً لترتيب الطهارة في الملاقي والملاقي ، فيحكم بطهارة الإناء ، ويحكم بطهارة الثوب . بينما يعالج إجراء الأصل المسببيّ المشكلة في مرحلة الحكم ، فهو يثبت طهارة الثوب فقط دون طهارة الماء . ولهذا قدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ ؛ لأنّ السببيّ يعالج مورد الأصل المسببيّ كما يعالج السببيّ ، فيثبت طهارة الثوب الملاقي تعبّداً بعد ثبوت طهارة الماء في الإناء بجريان الأصل ، وهذا بخلاف المسببيّ ، فإنّه يعالج مورد نفسه فقط ، فلا يثبت نجاسة الماء ، بل يقتصر دوره على إثبات طهارة الثوب الملاقي فقط .

ومن الواضح أنّ جريان أصالة الطهارة في الثوب ليس له ما يعارضه في رتبته ؛ لأنّ المعارضة مختصة بين الأصلين اللذين يكونان في رتبة واحدة ، ولذا اختصت المعارضة بين الأصلين الجاريين في كلّ واحد من الإناءين ؛ لأنّهما في رتبة واحدة ، دون أصالة الطهارة الجارية في الثوب الملاقي .

وبعبارة أخرى : إنّهُ لما كانت هناك طولية بين الأصل السببي والأصل المسببي ، وكان الأصل الجاري في طرفي العلم الإجماليّ الأول المختصّ بالإناءين المشتبهين هو أصل سببي ؛ لجريان أصالة الطهارة في كلّ واحد منهما ، وهما في رتبة واحدة ، فيتعارضان ويتساقطان ، تصل النوبة عندها لما كان في طولهما من الأصول ، وهو الأصل المسببي ، وهو جريان أصالة الطهارة في الملاقي ، وهو الثوب ، ليجري من دون معارض له في مرتبته .

ولا يذهب عليك أنّ هذا التقريب يشير إلى عدم توفر الركن الثالث من أركان العلم الإجماليّ ، وهو جريان الأصل المؤمن في طرفي العلم الإجماليّ لتحصل المعارضة ويتنجز العلم ، فإنّ جريان الأصل المؤمن في الثوب الملاقي مانع من التنجيز كما هو واضح^(١) .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّ اللازم من حصر المعارضة بخصوص الأصول ذات المرتبة الواحدة ، وهي الأصول السببية المتعارضة في طرفي العلم الإجماليّ الأول ، لتتساقط ، ويبقى الأصل المسببي الجاري في الملاقي من دون معارض ، القبول

(١) إنّما يتمّ التقريب الذي أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام على مختاره في منجزية العلم الإجماليّ ، وهو مسلك الإقتضاء ، أمّا لو بني على مسلك المحقّق العراقي عليه السلام من البناء على العلية ، فلا يتمّ التقريب المذكور ؛ ذلك أنّ مقتضى مختار المحقّق العراقي عليه السلام القول بأنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية ، فلا يجوز الترخيص في شيء من الأطراف مطلقاً ، سواء وجدت معارضة بين الأصول المؤمنة أم لم توجد .

بالشبهة الحيدريّة^(١)، وحاصلها: لزوم جواز استعمال الماء الموجود في الطرف الملاقي، وهو الثالث في الشرب، وعدم جواز استعماله في الوضوء، وهذه نتيجة غريبة لا يمكن أن يلتزم بها فقيه من الفقهاء.

توضيح ذلك: إنه بعد البناء على سقوط الأصلين السببيين الجاريين في طرفي العلم الإجماليّ الأول، تصل النوبة إلى الأصول من الدرجة الثانية، أعني أصالة الطهارة في الملاقي، إلا أن أصول الدرجة الثانية ليست منحصرة في خصوص أصالة الطهارة في الطرف الملاقي، بل هناك أصالان آخران غيرها، وهما أصل الحليّة في الإناء الأول، وأصل الحليّة في الإناء الثاني، فإن أصل الحليّة في كلّ منهما أصل مسببيّ ناشئ من الشكّ في حليّة وجواز شرب الماء الموجود في الإناء الأول، والماء الموجود في الإناء الثاني، وهذا الشكّ ناشئ من الشكّ في طهارة الماء الموجود في الإناء. ومع جريان أصالة الطهارة في كلّ واحد من الإناءين لن تصل النوبة إلى أصالة الحليّة؛ لأنها في طول أصالة الطهارة، لتأخرها عنها رتبة كما لا يخفى. أمّا إذا سقطت أصالة الطهارة للمعارضة فلا محذور عندها في جريان أصالة الحليّة في كلّ من الإناءين، مع أصالة الطهارة في الطرف الملاقي، وعليه تكون رتب هذه الأصول الثلاثة: أصالة الحليّة في الإناء الأول، وأصالة الحليّة في الإناء الثاني، وأصالة الطهارة في الطرف الملاقي، واحدة.

ولما كانت هذه الأصول الثلاثة غير صادقة جميعاً، بل لا ريب في كذب بعضها، فتسقط جميعاً بالمعارضة؛ لأنّ جميعها في رتبة واحدة لكونها أصولاً مسببية. ومع سقوط الأصول الثلاثة المذكورة - أصالة الحليّة في الإناء الأول، وأصالة الحليّة في الإناء الثاني، وأصالة الطهارة في الطرف الملاقي - تصل النوبة عندها إلى

(١) هي مسألة أثارها الفاضل العالم السيّد حيدر الصدر الكاظمي عندما زار النجف الأشرف، ولذلك قصّة مشهورة معروفة تذكر.

أصالة الحليّة في الطرف الملاقي ؛ لأنّه في رتبة متأخرة عن أصالة الطهارة فيه ؛ لأنّ أصالة الطهارة بالنسبة إلى أصالة الحليّة فيه أصل سببيّ ، وهو - أعني أصالة الحليّة - أصل مسببيّ ، لتكون النتيجة هي جواز شرب الماء الموجود في الطرف الملاقي لجريان أصالة الحليّة فيه ، وعدم جواز التوضؤ به ؛ لأنّ الوضوء مشروط بطهارة الماء ، وهو غير محرز لعدم جريان أصالة الطهارة فيه بعد سقوطها بالمعارضة . وعليه تكون النتيجة أنّ الطرف الثالث يجوز شربه ، لكن لا يجوز الوضوء به ، وهي نتيجة غريبة لا يمكن أن يلتزم بها فقيه من الفقهاء^(١).

الثاني : ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله ، من أنّه لا أثر للعلم الإجماليّ الثاني الناشئ من ملاقة الثوب للإنباء المشكوك ، والذي طرفاه الثوب والإناء الآخر ، لعدم منجزيّته ؛ لأنّ أحد طرفيه - وهو الإناء - يعدّ طرفاً للعلم الإجماليّ الأوّل ، وهذا يجعله منجزاً ، وتنجزه السابق بسبب العلم الأوّل مانع من تنجزه مرّة ثانية ؛ لأنّ المتنجز لا يقبل التنجز مرّة ثانية ، ومن المعروف أنّه يعتبر في منجزية العلم الإجماليّ قابليّة طرفيه للتنجيز ، ومع عدم قبول أحد أطرافه لذلك يسقط عن المنجزية .

وبالجملة : إنّ الطرف الثاني للعلم الإجماليّ الثاني - وهو الإناء - لمّا كان غير قابل للتنجيز بسبب وجود المانع ، وهو تنجزه سابقاً ، صار هذا مانعاً من تنجز العلم الإجماليّ الثاني ، والذي أحد طرفيه الثوب الملاقي ، ومع عدم تنجز هكذا علم لن يكون هناك ما يمنع من جريان أصالة الطهارة في الثوب الملاقي^(٢).

(١) لقائل أن يقول بأنّ الإشكال المذكور أخصّ من المدعى ؛ لأنّه ينحصر في خصوص ما إذا كان الطرف الملاقي مجرى لأصالة الحلّ ، كالماء مثلاً ، أمّا لو لم يكن مجرى لها كالثوب واليد مثلاً ، فلا يرد الإشكال المذكور ، وعليه يكون جواب الشيخ الأعظم رحمته الله تاماً .

(٢) لا يذهب عليك أنّ هذا الجواب ينسجم مع المسلك الثاني في منجزية العلم الإجماليّ ، وهو مسلك العليّة .

ولعل الذي دعا المحقق العراقي رحمته الله يلتزم بأن المنجّز لا يتنجّز مرّة ثانية أمران :

الأوّل: إنّ ذلك يستلزم اجتماع المثلين ، وقد تقرّر في محلّه أنّه مستحيل .

الثاني: إنّ اللازم من البناء على منجّزية المنجّز تحصيل الحاصل ، وهو مستحيل .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّ التنجّز قضيّة اعتباريّة عقلائيّة أمرها بيد المعتبر ، والاعتبار سهل المؤونة ، فللمعتبر أن يعتبر ما يشاء من دون وجود محذور في ذلك ، فيمكنه أن يعتبر الشيء منجّزاً ، ثمّ يعتبر شيئاً آخر كذلك ، وهذا يعني أنّه لا يوجد ما يمنع من تنجّز المتنجّز مرّة ثانية ، فالأب يمكنه أن يجعل عقوبتين على ولده عندما يقدم على خطئين ، ولا يقال عندها باجتماع المثلين ، ولا بتحصيل الحاصل ؛ لأنّ كلّ عقوبة منهما بلحاظ ما صدر منه من عمل .

ولا يرد إشكال لزوم اجتماع المثلين ولا محذور تحصيل الحاصل ؛ لأنّهما مختصّان بالأمر التكوينيّة دون الأمور الاعتباريّة .

الثالث: ما ذكره جماعة - منهم بعض الأعظم رحمته الله - من أنّه لا يوجد ما يعارض جريان أصالة الطهارة في الثوب وهو الطرف الملاقي ؛ لأنّ المتصوّر لمعارضته هو جريانها في الإناء الثاني حتّى يتشكّل العلم الإجمالي بنجاسة إمّا الثوب الملاقي ، أو الإناء الآخر ، إلّا أنّه لمّا كان الأصل في الإناء الثاني قد سقط بسبب معارضته بجريان الأصل في الإناء الأوّل ، فلن يكون هناك ما يعارض جريان أصالة الطهارة في الثوب ؛ لأنّ الساقط لا يعود من جديد .

وقد يتصوّر عدم وجود فرق بين الجواب الأوّل والجواب الثالث ، فإنّ الشيخ الأعظم رحمته الله وإن لم يعبر بأنّ الساقط لا يعود ، لكنّ كلامه يؤوّل لهذا المعنى .

والحقّ وجود فرق بينهما ، فقد فرّق بينهما من خلال أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله قد جعل المعيار في جوابه ملاحظة وحدة الرتبة الموجودة بين الأصول ، وبالتالي

حصول المعارضة بين الأصلين السببيين دون الأصل المسببي ؛ لتأخره رتبة عنهما . وهذا ما لم يؤخذ في الجواب الثالث ، فإنَّ القائلين به لم يأخذوا وحدة الرتبة بين الأصول المتعارضة ، بل نظرهم إلى اختلاف زمان حصول العلم بالأصول ، فإنَّ العلم بالأصلين الجاريين في الإناءين متقدّم زماناً على العلم الحاصل بجريان الأصل في الطرف الملاقي ، وهذا يعني أنَّ الموجود في الزمان السابق هو الإناءان المتعارض فيهما الأصلان ، والموجود في الزمان اللاحق هو الأصل الجاري في الملاقي ، ولمّا كان الأصلان في الزمان السابق قد سقطا ، فلا يعودا في الزمان اللاحق .

وجوابه : إنّه لا بدّ من التفريق بين الأمور التكوينية والأمور الاعتبارية ، فإنَّ الساقط في التكوينية لا يقبل العود مرّة ثانية ، إلّا أنّ ذلك ليس كذلك في الأمور الاعتبارية ؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة ، وهذا يعني أنّه قد يعود الساقط في الاعتباريات ، ولمّا كان المقام من موارد الأمور الاعتبارية وليس التكوينية ، فإنّه لا يوجد محذور في عود الساقط مرّة ثانية ، وهذا يمنع تامة الجواب المذكور .

وسائل إثبات النجاسة :

قوله ١ : « أمّا ثبوت النجاسة بالعلم ، فلحجّيته عقلاً ، بل إليه تنتهي حجّة كلّ حجة ، ولولا حجّيته ... إلخ » .

ثبتت النجاسة بأمور ، أحدها : العلم واليقين ، ولا إشكال في حجّيته ، بل ترجع إليه حجّة جميع الحجج ، وحجّيته لا تحتاج جعلاً كما قرّر في محله ، ولولا حجّيته استحالة إثبات أيّ حقيقة .

قوله ٢ : « وأمّا ثبوتها بالثاني ، فلحجّية أخبار ذي اليد بشكل عام ، إمّا للسيرة أو لعموم التعليل ... إلخ » .

من الوسائل التي تثبت بها النجاسة إخبار ذي اليد ، فلو أخبر شخص أنّ ما تحت

يده نجس أخذ بقوله وصدق ، ورثب على ذلك الأثر ، والظاهر اتفاق الأعلام على حجّية قوله ، فلم يعرف مخالف في ذلك ، وقد استدلل لحجّية قوله بأمور :

الأول : السيرة العقلائية المنعقدة على حجّية قوله ، فإنّ سيرة العقلاء قائمة على تصديق صاحب اليد متى أخبر عمّا تحت يده ؛ لأنّ العقلاء يعولون على قوله لأنّه أخبر بما تحت يده ، ومع إخباره بحاله يؤخذ بقوله ، ويعتمد عليه في ما أخبر ، فلو أخبر أنّ ما تحت يده نجس كان قوله محلّ اعتبار واعتماد عندهم ، وهذه السيرة غير مردوع عنها .

بل لا يبعد البناء على وجود سيرة متشرّعية أيضاً على تصديق قول ذي اليد ، والتعويل على إخباره ببيان حال ما تحت يده .

الثاني : التمسك بإطلاق التعليل الوارد في أخبار قاعدة اليد ، كما في ذيل خبر حفص بن غياث^(١) المذكور في المتن ، حيث جاء فيه : « لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ »^(٢) ، فإنّ المستفاد منها إعطاء قاعدة كلّية مفادها أنّ كلّ ما يوجب الوقوع في الحرج النوعي يكون حجّة ، ومن صغرياتها خبر صاحب اليد ؛ لأنّه لو لم يبن على حجّيته في إثبات الموضوع - كالنجاسة مثلاً - للزم اجتناب كلّ شيء يكون للغير ، فلو دخل بيت شخص لزمه اجتناب جميع أغراضه - مثلاً - لوجود علم إجماليّ عنده بنجاستها في وقت ما ، ويستصحب بقاء النجاسة إلّا إذا حصل له علم أو قامت البيّنة على طهارتها ، ومن الواضح أنّ هذا يوجب الوقوع في الحرج النوعي ، فبمقتضى إطلاق قاعدة اليد يبنى على قبول قوله وتصديقه حذراً من

(١) حفص بن غياث لم يوثّق بالتوثيق الخاصّ ، وقد يبنى على وثاقته استناداً لبعض التوثيقات العامة ، مثل وقوعه في أسانيد تفسير القمّي ، أو شمول شهادة الشيخ^{رحمته} في العدة له ، لكونه ممّن عملت الطائفة بمرويّاته .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٢ .

الوقوع في الحرج النوعي .

وتمامية الوجه المذكور تعتمد على توفر الحرج وتحققه خارجاً ، ما يعني أنه لو منع من وجوده لسبب ما ، بحيث لم يكن هناك ما يوجب الحرج لن يتم الوجه المذكور . فلو أمكن منع جريان استصحاب النجاسة في أشياء الأخر ، وبني على جريان الطهارة ؛ لعدم توفر أركان الاستصحاب بسبب توارد الحالتين ، المانع من وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، فلن يكون في البين ما يوجب الحرج ، فلا يتم التقريب المذكور .

وقد يصاغ الوجه المذكور ببيان آخر ، حاصله : إن البناء على عدم حجية قول ذي اليد والتعويل على إخباره يوجب اختلال النظام ، وقد ثبت في الشريعة السماح أن كل ما يوجب اختلال النظام ممنوع ، ولا ريب في أن عدم ترتيب أثر على قول ذي اليد موجب لحصول الاختلال ؛ لعدم وجود العلم التفصيلي في أمور كثيرة يكون طريق إحرازها منوطاً بإخبار ذي اليد ، كالذبائح وطهارة الأواني والفرش والأشياء وغير ذلك ، فعدم ترتيب الأثر على قوله موجب لحصول اختلال النظام ، وقد عرفت منعه شرعاً ، فتثبت حجية قوله .

ويقوم هذا الوجه على ترتب اختلال النظام جرّاء عدم حجية قول ذي اليد ، فلو أحرز عدم حصول الأثر المذكور نتيجة عدم جريان الاستصحاب - مثلاً - لاختلال بعض أركانه ، كان ذلك مانعاً من تمامية هذا التقريب .

الثالث : النصوص الخاصة ، وهي طوائف :

منها : ما ذكره المصنّف ، وهي الأخبار الواردة في بيع الدهن المتنّجس ، والتي تضمّنت الأمر بإعلام المشتري له بنجاسته ليستخدمه في خصوص الاستصباح ، كصححة معاوية المذكورة في المتن^(١) ، وتقريب دلالتها على المدعى بأحد بيانين :

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٩٨ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

الأول: إنَّ الأمر منه عليه السلام بالإخبار ببيان حالة الدهن وأَنَّهُ متنجَّس ، كاشف عن وجود قبول عند المشتري وترتيب أثر على قول البائع ، وإلا كان الأمر بلزوم الإخبار لغوياً .

وبكلمة أخرى: لولا أنَّ المشتري يرتَّب أثراً على ما يخبر به البائع ، لم يكن معنى لأن يأمره الإمام عليه السلام بالإخبار . وهذا يدلُّ على حجَّية قول خبر ذي اليد .

الثاني: إنَّ الظاهر من قوله عليه السلام : « **وَاسْتَصْبَحْ بِهِ** » الإشارة إلى أنَّ حجَّية قول البائع فيما يخبر عنه ممَّا هو تحت يده من الأمور المسلَّمة عند المشتري ، وأَنَّهُ يجري على وفق ما يخبره به ، ولذا أمره عليه السلام أن يخبره بذلك .

ويلاحظ عليهما : أمَّا الأول منهما ، فإنَّ من المحتمل جداً أن يكون الموجب للإخبار هو إفراغ ذمَّة البائع ، وخروجه عن عهدة التكليف بالنسبة للمشتري ، وهذا لا يجعل إخباره لغوياً لو لم يرتَّب المشتري عليه أثراً ، فلا يكون إخباره دالاً على حجَّية قوله ؛ لأنَّ من المحتمل أن يكون موجب الإخبار هو ما ذكرنا .

وأما الثاني منهما ، فإنَّما يصحَّ لو كان مفاد الصحيح هو الحجَّية التعبدية ، ولزوم قبول المشتري بما يقوله له البائع ، مع أنَّ الظاهر أنَّه جارٍ على نسق السيرة العقلانية المرتكزة في الأذهان ، ومفروغية قبول المشتري لما يقوله البائع استفيدت من قوله عليه السلام : « **وَاسْتَصْبَحْ بِهِ** » ، وهذا يعني عدم وجود إطلاق في الصحيح يفيد قبول المشتري بقوله مطلقاً ، فيحتمل أنَّ قبوله بقوله فرع اطمئنانه بما قال ، ما يجعل الحجَّية للاطمئنان ، وليس لخبر ذي اليد^(١) .

وبالجملة: إنَّ المستفاد من هذه الطائفة لزوم إخبار البائع بحال الدهن ، ولا دلالة فيها على لزوم ترتيب المشتري أثراً على قوله ، وحتىَّ يصحَّ الاستدلال بها على المدعى لا بدَّ من كونها في مقام بيان لزوم ترتيب المشتري أثراً على ما يقوله البائع ،

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢ : ١٢٢ ، بتصرُّف .

لتكون مفيدة للحجّة التعبدية ، وليس الأمر كذلك .

ومنها: موثقة ابن بكير المذكورة في المتن^(١) ، وتقريب دلالتها من خلال فقرتين فيها :

الأولى: قوله **عَلَيْهِ** : « لَا يُعْلَمُهُ » ، فإنّ النهي عن الإعلام والإخبار يعود لترتيب الأثر عليه ، فيفيد وجوب القبول بخبر المخبر وهو صاحب اليد .

الثانية: قوله **عَلَيْهِ** : « يُعِيدُ » ، فإنّ الأمر بلزوم الإعادة راجع إلى أنّه لمّا أخبره أنّ الثوب الذي قد صلّى فيه لا يصلّي فيه ، وجب عليه القبول بإخباره ، ولذا لزمه إعادة الصلاة .

وقد أجب عن التقريبيين ، فذكر جواباً **عن الأول** ، بأنّ النهي عن الإعلام ليست غايته ترتيب الأثر على قول ذي اليد ليكون الموثق دالاً على الحجّة ، بل قد يكون منشأ النهي راجعاً لرفع توهم الوجوب ، فقد يتوهم وجوب الإعلام تخلاًصاً من محذور التسبب ، فيكون النهي كاشفاً عن عدم وجود محذور التسبب في المقام ، وليس دالاً على حجّة خبره .

وعن الثاني ، فبوجود احتمالين في سؤال الراوي بقوله : « فإن أعلمه » ، وهما :

١ - أن يكون سؤاله عن حجّة قول ذي اليد .

٢ - أن يكون سؤاله عن أجزاء الصلاة التي أدّيت في ثوب متنجّس جهلاً بالنجاسة .

ويتم الاستدلال لو بني على الاحتمال الأول ، أمّا لو التزم بالاحتمال الثاني فلا دلالة للموثق على حجّة قوله^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٨ ، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢ : ١٢٤ .

قوله ٣: «وأما شهادة العدلين وخبر الثقة، فيأتي البحث عنهما في وسائل إثبات دخول الوقت... إلخ».

من وسائل إثبات النجاسة، البيّنة، وهي شهادة عدلين بوجودها، ومن وسائل إثباتها أيضاً شهادة الثقة، المعبر عنه بخبر الثقة في الموضوعات، وقد أحال المصنّف البحث عن أدلة حجّيتهما إلى كتاب الصلاة عند الحديث عن وسائل إثبات دخول الوقت، فتعرّض لذلك تبعاً له هناك إن شاء الله تعالى.

قوله ٤: «وأما عدم حاجة الطهارة إلى وسائل إحراز، فلأن احتمالها يكفي بعد تشريع قاعدة الطهارة».

تختلف الطهارة عن النجاسة في أنها لا تحتاج إلى وسائل إثبات؛ وذلك لأنه عند الشك في طهارة شيء تجري قاعدة الطهارة، والتي شرّعت من أجل التوسعة والامتنان والتخفيف على المكلفين.

ثم إن المصنّف ذكر في الختام خلاف اثنين من أعلامنا في وسائل ثبوت النجاسة، وهما صاحبا الحقائق والجواهر رحمهما الله.

أما صاحب الحقائق رحمته الله فقد حصر طرق ثبوت النجاسة في خصوص العلم الوجداني، فلو لم يحصل للمكلف علم وجداني بذلك لم تثبت النجاسة، استناداً إلى قاعدة الطهارة والتي تضمّنت أن كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنه قذر، فجعلت المانع من جريان قاعدة الطهارة حصول العلم بالنجاسة، فما لم يحصل لا يمنع مانع من جريانها.

ولا يذهب عليك أن هذا منه رحمته الله مبني على التزامه^(١) بأن قاعدة الطهارة تفيد حكماً واقعياً، وليست مفيدة لحكم ظاهري، وهذا يجعلها مقيدة لإطلاقات أدلة

(١) الحقائق الناضرة: ١: ١٣٦.

الأحكام الواقعية بفرض العلم .

وأجاب عنه المصنّف بأن قيد العلم المأخوذ في دليل قاعدة الطهارة لم يؤخذ بنحو الموضوعية ، بل هو مأخوذ بنحو الطريقيّة ، فيكون مفاده العلم أو ما يقوم مقامه من الأمارات المعتبرة ، فيشمل البيّنة ، ويشمل خبر الثقة في الموضوعات ، كما يشمل إخبار ذي اليد .

وأما صاحب الجواهر رحمته الله فقد وسّع وسائل إثبات النجاسة لتشمل مطلق الظنّ ، فمتى حصل للمكلّف ظنّ بالنجاسة رتب على ذلك الأثر .
وأجاب عنه : بأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً .

الطهارة والصلاة :

من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها أنّ اعتبار الطهارة في الصلاة هل بنحو الشرط ، فيشترط في صحّتها طهارة البدن واللباس ، أو أنّ وجود النجاسة فيهما - أو في أحدهما - يعدّ مانعاً من صحّة الصلاة ؟

قد أشار إلى ذلك بعض الأكابر رحمته الله في كتابه ^(١) . وقد ذكر أنّ النصوص منها ما يظهر منه اعتبار النجاسة مانعاً ، ومنها ما يظهر منه اعتبار الطهارة شرطاً ، فمن الأول معتبرة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « وَلَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغَسَّلَ » ^(٢) ، فإنّ ظاهر النهي فيها أنّ النجاسة الناتجة من المسكر هي المانعة في الصلاة ^(٣) .

ومن الثاني معتبرة زرارة التي جاء فيها : تَغَسِّلُهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ . قلت : لم ذلك ؟

(١) بحوث في شرح العروة : ٤ : ٢٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٠ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٣) بحوث في شرح العروة : ٤ : ٢٤٦ .

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١)، فإن قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» تعليل لصحة الصلاة، ظاهر في اناطة الصحة بالطهارة بعنوانها، وهو معنى الشرطية^(٢).

وتظهر الثمرة بين اعتبار الطهارة شرطاً أو اعتبار النجاسة مانعاً من صحة الصلاة، مع اشتراكهما معاً في النتيجة وهي بطلان الصلاة في النجاسة، في أنه لو بني على الشرطية فإن الثمرة تظهر في حالتين:

الأولى: ما إذا شك في النجاسة الذاتية لشيء من أول الأمر، بناء على عدم جريان قاعدة الطهارة في أمثال ذلك، فعندها يتعذر إحراز الشرط، أما لو بني على المانعية فإنه يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي، وتصح الصلاة عندها.

الثانية: إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوب أو تراب، بحيث سقطت أصالة الطهارة في الطرفين، فإنه بناء على الشرطية لا يصح للصلاة في ذلك الثوب لعدم إحراز الشرط، أما بناء على المانعية وأن موضوعها انحلالاً بمعنى أن كل ثوب نجس فرد من موضوع المانعية، فتجري البراءة عن مانعية هذا الثوب المشكوك، ولا توجد براءة معارضة في الطرف الآخر، فتصح معه الصلاة^(٣).

قوله ١: «أما اعتبار الطهارة في ثياب المصلي فمما لا كلام فيه، وتدل عليه الروايات الكثيرة في... إلخ».

اتفق الأعلام على أنه يشترط في صحة الصلاة طهارة لباس المصلي، وقد دلت على ذلك نصوص كثيرة، إلا أنها نصوص متضمنة لذكر بعض أفراد النجاسات كالبول والمني والدم، ولم ترد رواية واحدة شاملة لعنوان النجاسة، أو متضمنة لشرطية

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) بحوث في شرح العروة: ٤: ٢٤٠.

(٣) بحوث في شرح العروة: ٤: ٢٥٠.

طهارة لباس المصلي لتشمل جميع النجاسات ، ومن تلك النصوص صحيحة زرارة التي ذكرت في المتن^(١) ، وقد تقرّب دلالتها على أنّ المستفاد منها مانعية نجاسة بعض الأفراد كالدم والبول والمني ، فلا يظهر منها مانعية مطلق النجاسة في البول ؛ لأنها قد تضمّنت ذكرها في السؤال ، حيث قال زرارة : « أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني » .

وقد تقرّب دلالتها للبناء على استفادة المانعية مطلقاً ، من قول السائل : « أو غيره » ، فإنّه معطوف على دم الرعاف ، فيكون دالاً على مطلق الأعيان النجسة . ويمنعه قول السائل بعد ذلك : « أو شيء من مني » ، فإنّ هذا التعبير يجعل الضمير في (غيره) راجعاً للدم ، فيكون مفيداً لتنويعه ، دم رعاف أو دم غيره ، وهذا يمنع من دلالة على مانعية مطلق النجاسة .

وقد قرّب دلالتها المصنّف على شرطية الطهارة في صحّة الصلاة ، بأنّ ذلك من الأمور الواضحة والمفروغ عنها والمرتكزات المسلّمة عند زرارة ، فإنّ سؤاله لم يكن عن صحّة الصلاة في الثوب النجس ، بل كان سؤاله عن وقوع الصلاة في الثوب النجس نسياناً ، وهذا يكشف عن أنّ أصل شرطية الطهارة في صحّة الصلاة من المسلّمات ، وقد جاء يطلب الحكم في حال النسيان .

وقد تقرّب دلالتها على الشرطية بقول مطلق من خلال الاستناد لجواب الإمام عليه السلام الواقع في ذيلها ، فإنّ قوله عليه السلام : « لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَ ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا » ، فإنّ إضافة الطهارة للمصلي في قوله عليه السلام : « طَهَارَتِكَ » يفيد أنّ المعتبر في صحّة الصلاة هو طهارة المصلي ، الأعمّ من طهارة بدنه أو لباسه ، مع أنّ السؤال في الصحيح كان عن الثوب ليكون المستفاد منها شرطية الطهارة من مطلق النجاسات ، فتأمّل .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٩ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

ولا مجال للمناقشة فيها سنداً بكونها مضمرة ، لجريان أحد الوجوه المتقدمة في حجّة المضمرات ، وهو ملاحظة حال المضمر ، وأنه لا يتصور في حقّه الرواية عن غير المعصوم عليه السلام ، فإنّ زرارة لا يتصور فيه أن يروي عن غير الإمام عليه السلام .

وقد ذكر المصنّف أنّه يمكن استفادة شرطية الطهارة بعنوانها ، وإن ادّعي عدم وجود مثل ذلك ، من نصّين :

الأوّل : صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن ^(١) . ولم يذكر تقريب دلالتها على ذلك .

ولعلّ نظره (حفظه الله) إلى قوله عليه السلام : « وَلَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسٌ » ، فإنّه ظاهر في أنّ النجاسة مانعة من صحّة الصلاة فيه ، وهو مطلق فيشمل جميع أنواع النجاسات ، فيكون مفاده مانعية مطلق النجاسة ، وشرطية الطهارة في الصلاة .

وقد تقرّب من خلال أنّ المتفاهم العرفي من قوله : « فَأَغْسِلْهُ » وجود ارتكاز متشرعيّ على مانعية النجاسة من صحّة الصلاة ، وشرطية الطهارة فيها ، ولا يفهم العرف خصوصية للخمر والخنزير .

الثاني : صحيحة العلاء - التي يأتي ذكرها في الفرع الرابع - عن أبي عبد الله عليه السلام : « سألت عن الرجل يصيب ثوبه شيء ينجسه ، فينسى أن يغسله فيصلّي فيه ، ثمّ يذكر أنّه لم يكن غسله ، يُعيد الصلاة ؟ قال : « لَا يُعِيدُ ، قَدْ مَضَتِ الصَّلَاةُ وَكُتِبَتْ لَهُ » ^(٢) ، وهي أوضح دلالة من سابقتها ، فإنّ لفظة (الشيء) شاملة لجميع الأعيان النجسة .

قوله ٢ : « وأما اعتبارها في البدن ، فهي ثابتة بالألوية ، ويمكن استفادته

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٠ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

من بعض الروايات ... إلخ » .

كما تعتبر طهارة اللباس شرطاً في صحّة الصلاة ، فإنّ طهارة البدن شرط في صحّتها أيضاً ، فيعتبر أن يكون بدن المصلّي كلباسه طاهراً ، واعتبارها ثابت بالأولوية ، كما يمكن استفادتها من بعض النصوص الخاصة .

قوله ٣ : « وأما الصحّة في حقّ الجاهل ، فهي مقتضى قاعدة (لا تعاد) ؛ بناء على أنّ المقصود من الطهور ... إلخ » .

إذا صلّى المكلف في النجس ، سواء كان لباساً أم بدنًا ، جاهلاً بالحكم أو الموضوع ، ولم يلتفت إلّا بعد الصلاة ، بني على صحّة صلاته ، ولم يفرق المصنّف بين ما إذا كان الجاهل معذوراً - كالقاصر - أو غير معذور - كالمقصر - ولعلّه تمسّكاً بإطلاق قاعدة « لا تعاد » ، وأنّ إطلاقها شامل لكليهما ، مع أنّ الإطلاق وإن كان مسلماً ، إلّا أنّ هناك ما يمنع من حجّيته ، وهو لزوم التخصيص بالفرد النادر ، كما هو مفصّل في محله .

وعلى أيّ حال ، فالمشهور بين الأعلام البناء على عدم وجوب إعادة الصلاة التي وقعت في النجس على الجاهل القاصر بعد الفراغ من الصلاة ، سواء التفت إلى ذلك في الوقت أم خارجه ، وخالف في ذلك الشيخ الطوسي رحمته الله في بعض كتبه ، ففصّل بين الالتفات إلى وجود النجاسة في الوقت فيلزمه الإعادة ، وبين علمه بها بعد انقضائه ، فلا تجب الإعادة عليه ^(١) .

استناداً لقاعدة « لا تعاد » ؛ بناءً على أنّ المقصود من الطهور الواقع فيها هو الطهارة من الحدث ، فلا يشمل الطهارة الخبيثة في اللبس والبدن ؛ لأنّها واقعة في عقد المستثنى منه ، وبهذا ترفع اليد عن أدلّة بطلان الصلاة في النجس . كما يمكن

(١) المبسوط : ١ : ٩٠ .

الاستدلال له بفقرة أخرى وردت في صحيحة زرارة المتقدمة^(١) في الفرع الأول^(٢)، وتقريب دلالتها على المدعى من خلال قوله: « فنظرت فلم أر فيه شيئاً » الظاهر في أدائه للصلاة جاهلاً بوجود النجاسة التي كانت موجودة بملاحظة قوله بعد ذلك: « فرأيت فيه »، وقد كان جوابه عليه السلام عدم وجوب الإعادة، بناء على كونه جاهلاً بوجودها.

قوله ٤: « وأما عدم الصحة في حق الناسي، فهو المشهور، وقد دلت عليه روايات كثيرة كصحيحة... إلخ ».

المشهور بين الأعلام هو البناء على وجوب إعادة الصلاة لمن أداها نسياناً في النجاسة الخبيثة، سواء كانت في البدن أم في اللباس، من دون فرق بين التفاته لذلك في الوقت أو في خارجه. واختار الشيخ رحمه الله في بعض كتبه صحة الصلاة، وعدم وجوب الإعادة مطلقاً^(٣)، وقد استحسنته المحقق الحلبي رحمه الله في كتابه **المعتبر**، وجزم به صاحب **المدارك** رحمه الله^(٤). وفصل الشيخ رحمه الله في كتابه **الاستبصار** بين الوقت وخارجه، فحكم بلزوم الإعادة في الوقت، وعدم وجوب القضاء خارجه^(٥)، وهو ما اختاره العلامة رحمه الله في بعض كتبه أيضاً^(٦).

وعليه فالأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: وجوب الإعادة في الوقت، والقضاء خارج الوقت، وهو الأشهر، بل قيل

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٧، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٣٢٦، هامش ١.

(٣) النهاية: ٩٤. المبسوط: ١: ٣٨.

(٤) المعتبر: ١: ٤٤١. مدارك الأحكام: ٢: ٣٤٦.

(٥) الاستبصار: ١: ١٨١.

(٦) مختلف الشيعة: ١: ٢٤٧. منتهى المطلب: ٣: ٣١١.

أنه المشهور.

الثاني: عدم وجوب الإعادة في الوقت ، ولا القضاء خارجه ، وهو مختار شيخ الطائفة عليه السلام في بعض كتبه .

الثالث: التفصيل بين الوقت وخارجه ، فتلزم الإعادة في الوقت ، ولا يلزم القضاء بعده .

ويعود الاختلاف الحاصل بين الأعلام إلى اختلاف النصوص ، فإنها على طوائف :

الأول: ما يظهر منها وجوب الإعادة مطلقاً .

ومنها: ما يظهر منها عدم وجوب الإعادة مطلقاً .

ومنها: ما تفيد التفصيل .

وتبعاً للمصنف نقصر على ذكر خصوص الطائفتين الأولى والثانية ، ويحال الحديث عن الطائفة الثالثة إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

فمن الطائفة الأولى ، صحيحة زرارة المشار إليها في المتن^(١) ، وقد تقدّم ذكرها في الفرع الأول ، فقد جاء فيها : « أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصببت ، وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ، ثم إنني ذكرت بعد ذلك . قال : « تُعِيدُ الصَّلَاةَ ، وَتَغْسِلُهُ » ، ودالاتها على المدعى واضحة ، فقد تضمنت الأمر بالإعادة حال النسيان لفقدان شرط الصحة وهو طهارة اللباس .

ومن الطائفة الثانية ، صحيحة العلاء المذكورة في المتن^(٢) ، ودالاتها على

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٩ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٠ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

المدعى واضحة ، فقد حكم عليه بعدم وجوب الإعادة عليه حال النسيان .
وقد يجمع بين الطائفتين بحمل الطائفة الأولى الدالة على وجوب الإعادة على الاستحباب بقرينة الطائفة الثانية النافية للوجوب ، لتصرفها في ظهورها .
ويشكل على الجمع المذكور بما في كلمات غير واحد من الأعلام ، كالسيد البروجردى ، وبعض الأعظم عليه ، وحاصله : إن الجمع بين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب أو الكراهة يختص بالأحكام التكليفيّة ، ولا يأتي في الأوامر والنواهي الإرشاديّة ، نظير ما لو ورد الأمر بالإعادة في دليل ، وورد نفي الإعادة في دليل آخر ، فإنه لا يمكن الجمع بالحمل على الاستحباب ؛ لأن الأمر بالإعادة إرشاد إلى الفساد ، والحكم بعدمها إرشاد إلى عدم الفساد ، والفساد وعدم الفساد متعارضان في نظر العرف ، ومن المعلوم أنه لا معنى لاستحباب الفساد .
والمقام من هذا القبيل ؛ لأن الأمر بإعادة الصلاة إرشاد إلى فسادها ، والأمر بعدم وجوب الإعادة إرشاد إلى عدم فسادها ، فلا معنى للحمل على الاستحباب في مثل ذلك .

وقد خالف بعض الأعظم عليه نفسه في موارد متعدّدة بالجمع بين المتعارضين في الأوامر الإرشاديّة وليس التكليفيّة بالحمل على الاستحباب ، وهذا يلحظه من يقرأ موسوعته الفقهيّة .

فمن تلك الموارد : نسيان التشهد الذي ورد فيه موثق عمّار عن أبي عبد الله عليه ، أنه قال : « **إِنْ نَسِيَ الرَّجُلُ التَّشَهُّدَ فِي الصَّلَاةِ ، فَذَكَرَ أَنَّهُ قَالَ : بِسْمِ اللَّهِ فَقَطْ ، فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ شَيْئاً مِنَ التَّشَهُّدِ أَعَادَ الصَّلَاةَ** » ^(١) .

وقد حمل عليه الحكم بالإعادة على الاستحباب استناداً إلى قاعدة « لا تعاد »
القاضية بعدم الإعادة من نسيان التشهد ، فيلاحظ أنه عليه لم يجد ضيراً في حمل الأمر

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٠٣ ، الباب ٧ من أبواب التشهد ، الحديث ٧ .

بالإعادة على الاستحباب على خلاف ما هو ظاهر فيه من الإرشاد إلى الفساد .

ومنها: من أجنب متعمداً فصلَيَّ متيماً - لخوفه من استعمال الماء - فإنه ورد في صحيح عبد الله بن سنان أنه « إِذَا أَمِنَ الْبُرْدَ اغْتَسَلَ وَأَعَادَ الصَّلَاةَ »^(١) ، وفي صحيح الحلبي : « فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَغْتَسِلْ ، وَلَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ »^(٢) .

وقد حمل عليه الرواية الآمرة بالإعادة على الاستحباب قائلاً : « إِنَّ هَذِهِ الصَّحِيحَةُ صَرِيحَةُ الدَّلَالَةِ عَلَى عَدَمِ وَجوب الإعادة ، فترفع اليد عن ظهورها بنص هذه الصحيحة فتحمل على استحباب الإعادة في الوقت »^(٣) .

وقد بينى على أَنَّ المعارضة مستقرّة بين الطائفتين ، وعليه ترجّح الطائفة الأولى على الثانية ، فإنّها كثيرة ، فتشكل سنّة قطعيّة ، وهذا يوجب تقدّمها ؛ لأنّها تفيد اليقين بالصدور ، وهو عين الملاك الموجب للترجيح بموافقة الكتاب ، فإنّه لا مزيّة للكتاب العزيز في نفسه ، وإنّما بلحاظ أنّه يفيد العلم واليقين بالصدور ، فذلك يجري أيضاً في السنّة القطعيّة ؛ لأنّها تفيد العلم بالصدور ، وعليه لا يقاومها ما يكون مفيداً للظنّ ولو كان معتبراً .

ولا كلام في الكبرى ، إلّا أنّ الحديث كلّ في الصغرى ، وأنّ عدد نصوص الطائفة الأولى كثيرة توجب الوثوق والاطمئنان بصدورها ، وأنّها تفيد العلم واليقين بالصدور ، إلّا أنّ المراجع للمصادر الحديثيّة لا يقف على وجود كثرة عدديّة بهذا النحو .

وقد أجاب المصنّف عن هذا الوجه بأنّه لا تصل النوبة للترجيح ؛ لأنّها فرع استقرار المعارضة ، وقد عرفت تماميّة الجمع العرفيّ بينهما .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٦ ، الباب ١٤ من أبواب التيمّم ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٦٦ ، الباب ١٤ من أبواب التيمّم ، الحديث ١ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٠ : ٢٤١ .

وقد يعمد إلى الترجيح بمخالفة العامة ، فتقدّم الطائفة الأولى لمخالفتها لهم ، وتطرح الطائفة الثانية ، فقد نسب العلامة رحمته في التذكرة القول بعدم وجوب الإعادة إلى أحمد ، كما نسبه الشيخ رحمته في الخلاف إلى جملة معظمة من علمائهم كالأوزاعي والشافعي وأبي حنيفة ، كما اختار ذلك بعض الأعظم رحمته (١) .

وقد أجاب المصنّف عن هذا الوجه أيضاً بعين ما أجاب عن سابقه .

أقول: لا يخفى أنّه يعتبر في الحمل على التقيّة وجود نكته عقلائيّة تدفع المعصوم عليه السلام للتقيّة من الآخر ، مضافاً إلى تحديد من يتّقى منه ، وأنّه خصوص فقيه البلاط ، أو مطلق القائل من الجمهور ، ومن الواضح أنّ المستفاد من الأدلّة أنّه يعتبر في من يتّقى منه أن يكون فقيه البلاط ، وهذا يعني أنّه لا يمكن حمل الطائفة الثانية على التقيّة ، فإنّ أبا حنيفة الذي كان معاصراً للمعصوم عليه السلام لم يكن الشخصية ذات المكانة التي يتّقى منه ، خصوصاً مع قراءة سيرته ، وما كان يلاقيه من التنكيل من قبل السلطة في تلك الفترة .

وأغرب من ذلك حمل النصّ على التقيّة لاتّقاء المعصوم عليه السلام ممّن لم يولد بعد في عصره ، بأن يتّقى الإمام الصادق عليه السلام - مثلاً - من الشافعي ، أو من أحمد بن حنبل ، وهما بعد لم يولدا .

وبالجملة: إنّ حمل الطائفة الثانية على التقيّة في غير محلّه .

قوله ٥: «وأما الحكم حالة عروض النجاسة في الأثناء مع إمكان الإزالة بدون زوال صورة... إلخ» .

إذا عرضت النجاسة الخبيثة على بدن المصلّي أو لباسه حال الصلاة ، كما لو أصابه دم أو بول أو غير ذلك من الأعيان النجسة ، وجب عليه المبادرة إلى تطهير

(١) التنقيح في شرح العروة : ٣ : ٣٤٤ .

موضع النجاسة مع المحافظة على الهيئة الصلّائية، بحيث لا يكون تطهير موضع النجاسة موجباً لانتفاء صورة الصلاة، ويدلّنا على ذلك أمران:

الأوّل: إنّ القاعدة منعقدة على عدم اشتراط الطهارة في الأكوان الصلّائية التي لا تعدّ أجزاء من الصلاة، كالمستحبات مثلاً، وكذا في الأكوان المتخلّلة بين الأفعال، ومع الشكّ في اعتبار الطهارة فيها يكون شكّاً في الشرطيّة، وهو من صغريات الشكّ في التكليف الذي تجري فيه أصالة البراءة.

الثاني: صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١)، وهي دالّة على أمرين:

- ١- أنّ حصول النجاسة أثناء الصلاة لا يوجب فسادها وبطلانها.
- ٢- عدم وجود مانع من الاشتغال بتطهير النجاسة حال الصلاة مع المحافظة على الهيئة الصلّائية، وعدم حصول المنافي للصلاة من استدبار، وما شابه ذلك.

قوله ٦: «وأما وجوب الاستئناف مع السعة في حالة عدم امكان الحفاظ على صورة الصلاة... إلخ».

إذا استوجب تطهير المتنّجس من لباس المصلّي أو بدنه انتفاء الهيئة الصلّائية، وفعل ما ينافي الصلاة، وكان الوقت موسّعاً، وجب على المكلف قطع الصلاة والقيام بالتطهير، وإعادة الصلاة من جديد، ويدلّنا على ذلك أمران:

أحدهما: قدرة المكلف على الإتيان بالمأمور به مستجمعاً شرائط الصّحة؛ لأنّ الفرض سعة الوقت، وقدرته على التطهير من النجاسة.

ثانيهما: صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن^(٢)، وهو وإن لم يقيّد الإعادة بسعة الوقت، إلّا أنّه يفهم ذلك من مناسبات الحكم والموضوع.

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٨٢، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٧: ٢٣٩، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

وكذا صحيحة عمر بن أُذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه سأل عن الرجل يعرف وهو في الصلاة وقد صَلَّى بعض صلاته ؟ فقال : « إِنْ كَانَ الْمَاءُ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ أَوْ عَنْ خَلْفِهِ فَلْيَغْسِلْهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَفِتَ ، وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ حَتَّى يَلْتَفِتَ فَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ . قال : وَالْقَيِّءُ مِثْلُ ذَلِكَ » ^(١) .

قوله ٧ : « وَأَمَّا أَنَّهُ مَعَ عَدَمِ السَّعَةِ يَسْتَمِرُّ فِي صَلَاتِهِ ، فَلَاَنَّهُ بَعْدَ عَدَمِ سَقُوطِهَا بِحَالٍ يَلْزَمُ شَرْطِيَّةٌ ... إلخ » .

إذا ضاق الوقت وكان بدن المصلي أو لباسه الذي تتم فيه الصلاة متنجساً ، ودار الأمر بين أن يصلي عارياً حال كون النجاسة في اللباس ، وبين أن يصلي في الثوب المتنجس ، فإنه تقدّم الصلاة في اللباس المتنجس على الصلاة عارياً . وقد استدلل المصنّف لذلك بأمرين :

الأول : إنّ مقتضى ما ثبت من أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال ، يستلزم رفع اليد عن بعض ما يعتبر وجوده في الصلاة ، ولا يتيسر تحصيله ، ويقتصر على الإتيان بالصلاة فاقدة لذلك .

ولا يخفى أنه لو كانت النجاسة في اللباس أمكنه طرحه والإتيان بالصلاة عارياً ، وهذا يعني أنه قد أتى بما يتيسر الإتيان به من الصلاة ، وطبق ما تضمنه النص من أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال ، بل حتّى لو كانت النجاسة في البدن فإنه سوف ترفع اليد عن شرطية الطهارة في الصلاة ، لحكومة ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال على ما دلّ على شرطية الطهارة في اللباس والبدن في الصلاة ، ليختص ذلك بحال التمكن ، وعندها يمكنه أداء الصلاة عارياً ، ولا تسقط الصلاة بحال من الأحوال ^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٣٨ ، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) هذا كله بناء على القبول بوجود كبرى مفادها أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال ، أمّا «

الثاني: إنه لا يوجد دليل يدل على شرطية الطهارة في هذه الحالة ، أعني حال تنجس لباس المصلي أو بدنه مع عدم سعة الوقت للتطهير أو التبديل مثلاً ؛ لأن ما دل على شرطية الطهارة في الصلاة ليس له إطلاق يشمل هذه الحالة ، وعليه حال الشك في اعتبار الطهارة وشرطيتها في الصلاة يكون المورد من الشك في التكليف ، فتجري أصالة البراءة .

وبعبارة أخرى: إنه حتى يلتزم بوجوب الطهارة في مثل هذه الحالة لا بد من وجود دليل يدل على شرطية الطهارة في الصلاة مطلقاً ، والدليل المطلق بهذه السعة غير موجود ، عليه يكون مقتضى الأصل هو عدم اعتبارها في مثل هذه الحالة ، فيكون ملزماً بأداء الصلاة مع النجاسة .

وقد ذكر لترجيح الصلاة في النجس على الصلاة عارياً ، وجه آخر حاصله : إن المورد من صغريات التزام ، والقاعدة في مثله تقتضي بتقديم الأهم ملاكاً أي ما يكون ذا مزية أو محتمل المزية ، وهو في البين الصلاة في النجس على الصلاة عارياً ، وقد ذكرت وجوه لبيان أن الصلاة في النجس مرجحة لكونها ذا مزية على الصلاة عارياً ، وتطلب تلك الوجوه المرجحة في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

وقد يقال : بوجود طائفتين من النصوص :

الأولى: ما دلت على وجوب الصلاة في النجس ، مثل صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة ، فأصاب ثوباً نصفه دم - أو كله دم - يصلي فيه أو يصلي عرياناً ؟ قال : **إِنْ وَجَدَ مَاءً غَسَلَهُ ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ مَاءً صَلَّى فِيهِ وَلَمْ يُصَلِّ عُرْيَاناً** » ^(١) ، ودلالاتها على أن وظيفته

» لو شكك في ذلك لأن النص المذكور وارد في شأن المستحاضة دون غيرها ، والتعدي منها إلى بقية الموارد يوجب إلغاء الخصوصية ، ولعل الجزم بذلك من الصعوبة بمكان ، فتأمل .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٤ ، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

الصلاة في النجس ، وعدم الصلاة عرياناً واضحة .

الثانية : ما دلّت على وجوب إتيانها عرياناً ، كموثقة سماعة ، قال : « سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب واحد ، وأجنب فيه وليس عنده ماء ، كيف يصنع ؟ قال : يَتَيَمَّمُ وَيُصَلِّي عُرْيَاناً قَاعِداً ، يُومِئُ إِمَاءً »^(١) ، وهي واضحة في المطلوب من أنه لا يصلّي في المتنّجس ، بل ينتقل للصلاة عرياناً .

والمشهور على العمل بالطائفة الثانية ، بل عن الشيخ عليه السلام في الخلاف دعوى الإجماع عليه . وقد حمل الشيخ عليه السلام الطائفة الأولى على حال الضرورة^(٢) بقريّة خبر محمّد الحلبيّ ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره ؟ قال : « يُصَلِّي فِيهِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ »^(٣) . وقد نوقش الجمع المذكور بأن الاضطرار الوارد في خبر الحلبيّ ليس المقصود به حال الضرورة ، ويترك الحديث عنه والبحث فيه إلى مستوى أعلى .

قوله ٨ : « وأما حرمة تنجيس المساجد ، فلم يتأمل فيها إلا صاحب المدارك والحدائق ، وقد ... إلخ » .

المعروف بين الأعلام أنه يحرم تنجيس المساجد ، ولم يتأمل في الحرمة المذكورة إلا صاحباً المدارك والحدائق عليه السلام ، حيث مالا إلى جواز تنجيسها^(٤) . ويستدل للمشهور بين الأعلام بأمور :

أحدها : التمسك بالكتاب العزيز ، وقد ذكر المصنّف آيتين :

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٦ ، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الخلاف : ١ : ٤٧٥ ، مسألة ٢١٨ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٥ ، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٤) مدارك الأحكام : ٢ : ٣٠٩ . الحدائق الناضرة : ٥ : ٢٩٤ .

الأولى : قوله تعالى : ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١) .
وتقريب دلالتها على المدعى بملاحظة أمور :

١ - أن يكون الأمر الوارد فيها ظاهر في الوجوب ، وأنه ليس مختصاً بخليل الرحمن إبراهيم عليه السلام ، بل هو شامل لكافة المكلفين .

٢ - عدم وجود خصوصية للبيت الحرام (زاده الله عزّة وشرفاً) ، فيلتزم بشمول الحكم وهو وجوب التطهير لكافة المساجد ، لعدم القول بالفصل بين البيت الحرام وبينها ، واشتراك الجميع في عنوان المسجديّة ، وعنوان بيت الله سبحانه وتعالى .

٣ - أن يكون المقصود من الطهارة في الآية الشريفة إزالة عين النجاسة المعروفة خارجاً ، وعدم إبقائها في أرض المسجد أو حيطانه ، أو سقفه .

فتكون النتيجة أنّه يجب تطهير كلّ مسجد من المساجد متى ما أصابته نجاسة ، وإزالة النجاسة منه ، وهذا يشير إلى حرمة تنجيسها .

وقد أجاب عنها المصنّف بأنّ الطهارة الواردة في الآية الشريفة لا يقصد بها الطهارة الماديّة المتمثلة في الأعيان النجسة ، بل يراد منها الطهارة المعنويّة في مقابل النجاسة المعنويّة أيضاً ، وهذا يجعل الآية الشريفة أجنبيّة تماماً عن المدعى . وعليه فالمقصود من الآية الشريفة أن طهر بيتي من مظاهر الشرك وما يرتبط به ، ويكون تطهيره بجعله موضعاً لعبادة الله تعالى وطاعته .

ولا يخفى أنّه (دام ظلّه) أراد أن يوجد محتملاً في المعنى المذكور في الآية ، وبالتالي يبطل الاستدلال من خلال أنّ وجود الاحتمال مانع من الاستدلال .

وعلى أيّ حال ، فإنّ المعنى الذي اختاره تضمّنّه بعض النصوص ، ففي التفسير المنسوب لعلّي بن إبراهيم ، عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي

لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١﴾ ، قال : « يَعْنِي نَحْيَاهُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ » (١) .

ويلاحظ عليه : أنه لا مانع من البناء على شمول التطهير لكليهما - أعني الطهارة المعنوية والمادية - فيكون معنى الآية أن طهر بيتي من كل أنحاء الرجس والخبائث ، سواء كانت معنوية - كالشرك والكفر والإلحاد - أم كانت حسية ظاهرية - كالقذارات والنجاسات - بل يشمل حتى النجاسات الحكمية من الجنابة والحيض ، ويساعد على هذا حذف المتعلق فإنه علامة العموم ، كما أفيد في محله ولو في الجملة ، لم يذكر متعلق التطهير حتى يقرر أنه خصوص النجاسة المعنوية ، أو خصوص النجاسة المادية ، فيكون شاملاً لكليهما .

وأما النص المشار إليه ، فمع غض النظر عن التأمل في ثبوت النسبة ، وبالتالي التأمل في اعتبار السند ، فإنه محمول على أحد مراتب التطهير ؛ لما عرفت من البناء على العمومية والشمول .

ولا يمنع دلالتها على المدعى أن يكون المقصود من الطهارة فيها الطهارة بالمعنى اللغوي - أعني الطهارة من القاذورات - كما عن بعض الأعظم عليه السلام (٢) ؛ لأن دلالتها على لزوم التطهير من الأعيان النجسة سوف تكون عندها بطريق أولى ، فإن ظهور الأمر الوارد فيها في الوجوب يفيد وجوب التنظيف من القاذورات ، فيكون وجوب التطهير من الأعيان النجسة بطريق أولى .

نعم ، قد تمنع دلالتها بعدم توفر الشق الثاني من الأمر الأول ، وهو عدم اختصاص الخطاب في الآية الشريفة بخليل الرحمن عليه السلام ، ليكون شاملاً لعامة المكلفين ، فإن من المحتمل جداً أن يكون الخطاب مختص به عليه السلام ، بل لا يبعد أن يكون الخطاب منصباً على البيت الحرام في ذلك الوقت ، فلا معنى للقول بعدم الفصل ، لشموله

(١) تفسير القمّي : ١ : ٥٩ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي : ٣ : ٢٥٥ .

لبقية المساجد ، فتأمل جيداً .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴾ ^(١) ، وتقوم دلالتها على المدعى على استفادة النجاسة المادية من قوله تعالى : ﴿ نَجَسٌ ﴾ ليكون مفادها الدلالة على نجاسة المشركين ، وبالتالي تكون مفيدة للزوم الاجتناب عنهم ، لسراية النجاسة منهم لكل ما يماسهم برطوبة ، فيثبت وجوب إخراجهم من البيت الحرام حذراً من تنجيسه .

ولا يخفى أن تمامية دلالتها تعتمد على أن تكون كلمة ﴿ نَجَسٌ ﴾ -بالفتح- الواردة في الآية بمعنى نجس بالكسر ، ليكون المقصود منها النجاسة المادية المصطلحة ، ليجري التقريب الذي ذكرناه .

وقد أجاب عنها المصنف بعين ما أجاب به عن سابقتها ، من احتمال أن تكون ناظرة لخصوص النجاسة والطهارة المعنويتين ، وليس لها دلالة على النجاسة المادية والطهارة المقابلة لها . وعليه فيكون مدلول الآية الإشارة إلى الشرك ، ويساعده تعلق الحكم على الوصف ، وهذا يشعر بالعلية ، فيكون المنشأ هو الاتصاف بصفة الشرك . نعم ، لو بني على عدم نجاسة الكافر ذاتاً ، وقيل بطهارة الإنسان ذاتاً ، وأن نجاسة الكافر تكون بلحاظ ما يعرض عليه من النجاسات ، أمكن المنع من دلالة الآية الشريفة على المدعى ؛ إذ يمكن عندها القول بأنها ناظرة لخصوص النجاسة المسرية ، لا المنع من وجودهم في البيت الحرام ، فتأمل .

ثانيها : الاستناد للنصوص ، وقد ذكر منها الحديث النبوي : « جَبُّوا مَسَاجِدَكُمْ النَّجَاسَةَ » ^(٢) ، ودلالتها على المدعى واضحة ؛ لأنها قد تضمنت الأمر بتنجيب المساجد النجاسة .

(١) التوبة ٩ : ٢٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٥ : ٢٢٩ ، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ٢ .

وقد أجاب عنه المصنّف: بأنّه ضعيف السند للإرسال، ودلالة؛ لأنّ من المحتمل جداً أن يكون المقصود من المساجد المساجد السبعة، وليس أماكن العبادة.

ومنها: صحيحة الحلبي^(١) المذكورة في المتن^(٢)، فإنّ المستفاد منها أنّه لا يصحّ اتّخاذ موضع نجس مسجداً، ولو كان الموضع متنجّساً فلا بدّ من إزالة النجاسة منه قبل جعله مسجداً، وهذا يدلّ على لزوم تطهير المسجد من النجاسة، وعدم جواز تنجيسه.

وهي مروية عن الصدوق عليه السلام، بإسناده عن عبيد الله بن عليّ الحلبيّ، وله إليه طريقان:

الأوّل: أبوه ومحمّد بن الحسن عليه السلام عن سعد بن عبد الله. والحميريّ جميعاً، عن أحمد وعبد الله ابني محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عنه.

الثاني: أبوه ومحمّد بن الحسن جعفر بن محمّد بن مسرور عليه السلام، عن الحسين بن محمّد بن عامر، عن عمّه عبد الله بن عامر، عن محمّد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبيد الله بن عليّ الحلبيّ^(٣).

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ الصحيح أجنبيّ عن المدّعى؛ إذ أنّ أقصى ما يفيد أنّه لا يجوز اتّخاذ الكنيف مسجداً لوجود تمام المنافاة بينهما، إلّا أنّ عدم جواز اتّخاذ الكنيف أو المرحاض مسجداً لا يلزم عدم جواز تنجيس المسجد بقطرة بول أو بشيء متنجّس بالنجس، فإنّه موضوع مختلف تماماً، وما هو محلّ البحث هو حرمة تنجيس المسجد، والصحيح دالّ على عدم جواز اتّخاذ الكنيف مسجداً.

(١) المقصود من الحشّ الوارد ذكره في الصحيح هو الكنيف أو المرحاض.

(٢) وسائل الشيعة: ٥: ٢٠٩، الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٩ و ٤٣٠.

ومنها: ما رواه الحلبي المذكورة في المتن^(١)، فإنَّ الاستفادة منها أنَّ وجود نجاسة في القدم جرّاء السير في الزقاق المتنجّس مانع من دخول المسجد، ما لم يحصل التطهير لها، حذراً من تنجّسه بها.

وأجاب عنها المصنّف: بأنَّ من المحتمل أن يكون النظر في الموثّق ليس المنع من دخول المسجد بالنجاسة، وإنّما المنع من صحّة الصلاة لوجودها؛ لأنّه يعتبر في صحّة الصلاة طهارة بدن المصلّي ولباسه، ووجود النجاسة في قدم المصلّي ينفي توفّر شرطية الطهارة، فيوجب ذلك بطلان الصلاة.

وما ذكره (دام مجده) ليس واضحاً من النصّ، إلّا أنّه بقرينة خبر الحلبي الآخر المنقول في **مستطرفات السرائر** عن نوادر البنظري، عن المفضل بن عمر، عن محمّد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه، فربّما مررت فيه وليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته؟ فقال: أَلَيْسَ تَمْشِي بَعْدَ ذَلِكَ فِي أَرْضٍ يَابِسَةٍ؟ قلت: بلى، قال: فَلَا بَأْسَ، إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً.

قلت: فأطأ على الروث الرطب؟ قال: لَا بَأْسَ، أَنَا - وَاللَّهِ - رُبَّمَا وَطِئْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ أَصَلِّي وَلَا أَعْسِلُهُ»^(٢)، فإنّ ذيله واضح في الحديث عن شرطية الطهارة في صحّة الصلاة، أو مانعية النجاسة من صحّتها.

وتعبير المصنّف عن رواية الحلبي المستند إليها بالموثّقة مبني على تحديد المقصود بمحمّد بن إسماعيل الواقع في سندها، وأنه ثقة؛ لأنّ محمّد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني، وهو يروي عن الفضل، قد وقع الاختلاف فيه، وهو

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) مستطرفات السرائر: ٥٥٥. وسائل الشيعة: ٣: ٤٥٩، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات،

الحديث ٩.

عنوان يطلق على جماعة ، ذكر السيّد الداماد رحمته الله أنهم إثنا عشر شخصاً^(١) ، وربما زاد بعضهم على ذلك .

وليس جميع من ذكر في طبقة واحدة ، كما أنهم ليسوا من حيث الأهميّة سواء ، والمهمّ هو التعرّض لمحمّد بن إسماعيل الواقع في كثير من أسناد الكافي ، وهو الذي يروي عنه الكليني رحمته الله بدون واسطة ، وهو يروي عن الفضل بن شاذان . وما يلزم البحث عنه هو التالي :

١ - تمييز محمّد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني رحمته الله في الكافي .

٢ - شرح حاله من حيث الوثاقة .

٣ - إمكانيّة تصحيح مرويات الكليني عنه لو بني على ضعفه .

وقد تعدّدت الأقوال فيه ، فقليل : أنّه محمّد بن إسماعيل النيسابوري المعروف بالبندقي ، وقيل أنّه محمّد بن إسماعيل البرمكيّ صاحب الصومعة ، وقيل أنّه محمّد بن إسماعيل بن بزيع .

وقد اختار أنّه النيسابوري ، المحقّق الداماد ، والسيّد التفرشي ، والقهبائيّ صاحب مجمع الرجال ، وغيرهم ، ومال إليه المحقّق الشيخ حسن صاحب المعالم في كتابه منتقى الجمان^(٢) ، وهو مختار بعض الأعظم رحمته الله^(٣) ، وبعض الأعيان رحمته الله^(٤) ، وبعض الأعلام رحمته الله .

واختار القول بأنّه البرمكيّ صاحب الصومعة ، الشيخ البهائيّ رحمته الله في كتابه مشرق

(١) الرواشح السماويّة : ٧٤ .

(٢) الرواشح السماويّة : ١٢٢ . نقد الرجال : ٤ : ١٣٨ ، الرقم ١٢٣ . مجمع الرجال : ٥ : ١٥٤ .

منتقى الجمان : ١ : ٤٥ .

(٣) معجم رجال الحديث : ١٦ : ٩٦ ، الرقم ١٠٢٦٤ .

(٤) كتاب الطهارة : ١ : ٤٥ .

الشمسين^(١)، وصاحب جامع الرواة^(٢).

وأما كونه ابن بزيع، فهو قول الشيخ الجزائري رحمته الله في كتابه حاوي الأقوال، وهو المذكور عن السيد حسن الكاظمي الصدر رحمته الله، وقد ذكر عنه إقامة عشرة أدلة على ذلك^(٣).

ولم يجزم الفاضل السبزواري رحمته الله فيه بشيء، فالتزم في غير موضع من الذخيرة بالتوقف لكونه مشتركاً بين الثقة وغيره، وإن استضعف القول بكونه ابن بزيع^(٤).

وأغرب الأقوال، بل أضعفها هو القول الثالث؛ لأنه لا ينسجم مع طبقة محمد بن إسماعيل بن بزيع، حيث لا يتصور أن يروي عن الفضل بن شاذان، وأن يروي عنه الكليني رحمته الله بدون واسطة، وإن نسب هذا القول لبعض الأجلاء، وحرر في ذلك رسالة كما حكى، إلا أن الظاهر أن ذلك نتج عن وجود اشتباه أو خطأ في ملاحظة الأسناد.

وتنحصر الشبهة حال العمد لتمييز الواقع في أسناد الكافي بين النيسابوري والبرمكي، فإنهما اللذان يتصور فيهما ذلك ينسجمان بحسب الطبقة.

نعم، يمكن القبول بكون الواقع هو ابن بزيع إذا التزم بكون جميع مرويات الكافي مرسله، وبني على وجود خطأ في الأسناد تقديماً وتأخيراً، فالراوي هو الفضل عن محمد وليس محمد، والبناء على مثل هذا الاحتمال من الصعوبة بمكان جداً، فإن الموارد التي ذكرت لمحمد بن إسماعيل في الكافي - والتي تزيد على سبعمائة مورد - تمنع من القبول به.

(١) مشرق الشمسين: ٧٥.

(٢) جامع الرواة: ٢: ٧١.

(٣) نهاية الدراية: ٥٣.

(٤) ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة -: ١: ٢٦.

وكيفما كان ، فهنا احتمالان :

الأول : أن يكون هو محمد بن إسماعيل النيسابوري .

الثاني : أن يكون هو محمد بن إسماعيل البرمكي .

وسوف نعرض لتفصيل الأمر فيه في كتاب الحجّ إن شاء الله تعالى .

ولا يبقى دليل يمكن التمسك به للقول بحرمة التنجيس إلا التسالم المدعى في كلمات بعض الأعلام ، فهو إن تمّ فإنه يصلح أن يكون موجباً للتنزّل للاحتياط الوجوبي بحرمة التنجيس ، وإلا فلا يوجد ما يدلّ على المدعى .

والموجب للتنزّل للاحتياط لاحتمال كون التسالم المذكور مدركياً غير كاشف عن قول المعصوم عليه السلام .

وقد يقال : إنّ التسالم المدعى في المقام لا يخلو حاله عن أحد احتمالين :

الأول : أن يكون مستنداً لأحد الوجهين المتقدمين : الكتاب العزيز أو النصوص الشريفة ، وهذا يدعم تمامية دلالتها على المدعى ، فإنّ اتفاق جميع أعيان الطائفة على معنى معيّن مانع من وجود الخدشة فيه ، خصوصاً وأنه يبعد أن نلتفت نحن البعيدين عن عصر النصّ عمّا لا يلتفت له هؤلاء . فيكون الوجهان المتقدمان للدلالة على حرمة التنجيس ، أو لا أقلّ أحدهما تامّ الدلالة ، وسليم من الخدشة والإشكال ، فيصحّ الاستناد إليه ، والاعتماد عليه في مقام إثبات المدعى .

وبعبارة أخرى : إنّ من المستبعد أن يخطئ جميع الأعلام في الفهم والإحاطة بالمقصود بالدلالة .

الثاني : أن لا يكون منشأ التسالم المذكور أحد الوجهين المتقدمين في إثبات حرمة التنجيس ، ولا أحدهما ، فيكون ذلك كاشفاً عن وصول مضمونه من المعصوم عليه السلام يدّاً بيد ، فيكون حجة شرعية لكاشفيته عن قول المعصوم عليه السلام .

فإنّه يقال : إنّما يتمّ المحتمل الأول لو أحرز أنّ المستند لجميع الأعلام واحد ،

فَعِنْدَهَا يُمْكِنُ الْبِنَاءُ عَلَى صُعُوبَةِ خَطَا الْجَمِيعِ ، إِلَّا أَنَّهُ مَعَ تَعَدُّدِ الْمُسْتَنْدِ فَإِنَّ اِحْتِمَالِيَّةَ الْخَطَا وَارِدَةٌ وَلَوْ فِي الْبَعْضِ دُونَ الْجَمِيعِ ، وَهَذَا يَجْعَلُ الْجُزْمَ بِتَمَامِيَّةِ الْمُسْتَنْدِ الْمُسْتَنْدَلِّ بِهِ مِنَ الصُّعُوبَةِ بِمَكَانٍ . كَمَا أَنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ الْقَبُولِ بِالْمَحْتَمَلِ الثَّانِي ؛ لِأَنَّهُ لَنْ يَكُونَ التَّسَالُمُ تَعَبْدِيًّا ، بَلْ سَوْفَ يَكُونُ مَدْرَكِيًّا ، وَلَا أَقْلٌ مِنْ اِحْتِمَالِ ذَلِكَ فِيهِ .

وَقَدْ اسْتَدَلَّ صَاحِبُ الْحَدَائِقِ رحمته الله لِمَخْتَارِهِ - وَهُوَ عَدَمُ حَرَمَةِ تَنْجِيسِ الْمَسْجِدِ - بِمَوْثُوقَةِ عَمَّارِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْمَتْنِ ^(١) لِكُونِهَا مُطْلَقَةٌ تَشْمَلُ مَا إِذَا كَانَ فِي الْمَسْجِدِ حَالُ الصَّلَاةِ ، فَتَدُلُّ عَلَى عَدَمِ حَرَمَةِ تَنْجِيسِ أَرْضِ الْمَسْجِدِ وَحَائِطِهِ .

وَقَدْ اسْتَغْرَبَ الْمُصَنِّفُ مِنْ هَذَا الْاسْتِدْلَالِ ، وَذَكَرَ أَنَّ وَجْهَ الْغَرَابَةِ يَعُودُ لِكُونِ الْمَوْثُوقَةِ لَيْسَتْ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ - أَعْنِي عَدَمَ حَرَمَةِ التَّنْجِيسِ لِلْمَسْجِدِ - بَلْ هِيَ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ لِعَدَمِ مَانِعِيَّةِ خُرُوجِ الدَّمِ وَحُصُولِ التَّنْجِيسِ بِهِ مِنَ الْاسْتِمْرَارِ فِي الصَّلَاةِ ، وَأَنَّ وَظِيفَتَهُ حَالُ خُرُوجِ الدَّمِ مِنْهُ أَنْ يَقُومَ بِمَسْحِهِ ، وَيُمَسِّحَ يَدَهُ بِالْحَائِطِ أَوْ بِالْأَرْضِ ، وَلَا يَسُوغُ لَهُ قَطْعُ الصَّلَاةِ . وَلَا دَلَالَةٌ فِيهَا عَلَى جَوَازِ تَنْجِيسِ حَائِطِ الْمَسْجِدِ أَوْ أَرْضِهِ .

وَلَا يَخْفَى أَنَّ مَقْتَضَى التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ الْمَدْعَى فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْحَدَائِقِ رحمته الله اِلْتِزَامُ بِجَوَازِ تَنْجِيسِ مَلِكِ الْغَيْرِ ، كَمَا لَوْ كَانَ غَاصِبًا لَأَرْضٍ ، وَهَذَا مَا لَا يَلْتَزِمُ بِهِ أَحَدٌ .

قَوْلُهُ ٩: «وَأَمَّا وَجُوبُ التَّطْهِيرِ ، فَلِعَدَمِ اِحْتِمَالِ كَوْنِ الْمَحْرَمِ خُصُوصَ إِحْدَاثِ التَّنْجِيسِ ، بَلْ مَدْلُولٌ... إلخ» .

ادْعَى غَيْرُ وَاحِدِ الْإِجْمَاعِ عَلَى وَجُوبِ تَطْهِيرِ الْمَسَاجِدِ وَإِزَالَةِ النِّجَاسَةِ مِنْهَا ، وَلَمْ يَنْقُلْ خِلَافَ ذَلِكَ ، إِلَّا عَمَّنْ سَمِعْتُ مِنَ الْعُلَمَاءِ صَاحِبِي الْمَدَارِكِ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٥ ، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ .

والحدائق عليه السلام، فإن مقتضى التزامهما بجواز التنجيس بناءهما على عدم وجوب التطهير، فضلاً عن لزوم المبادرة إليه .

وكيفما كان، فإن الارتكاز المتشرع، وانعقاد الإجماع القطعي، بل التسالم، جعل قولهما شاذاً لا يعبأ به .

وعلى أي حال، فإن التسالم المدعى في المقام ليس منحصراً في خصوص حرمة التنجيس، بل هو شامل أيضاً إلى لزوم التطهير، وكذلك هناك نصوص يستدل بها على ذلك :

منها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: « سألت عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد أو حائطه، أيصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ »^(١)، وهي ظاهرة في أن تطهير المسجد من النجاسة كان من الأمور الارتكازية في أذهان المتشرعة، ولذا لم يكن سؤال السائل عن التطهير وعدمه، بل جاء يسأل عن وقت التطهير، وأنه على الفور، أو أنه يجوز تأخير ذلك لما بعد الإتيان بالصلاة، ولم يصدر من الإمام عليه السلام ردع لهذا الارتكاز والمفروغية عند السائل، بل أقره عليها، فيثبت وجوب التطهير .

وقد نقلها صاحب الوسائل من مصدرين :

الأول: عن كتاب قرب الإسناد، ويقع في طريقه عبد الله بن الحسن، وهو لم يوثق، ما يجعل الرواية بهذا الطريق ضعيفة السند، ومحاولة بعض الأساتذة (حفظه الله) بالبناء على أنه عبد الله بن الحسن بن علي ابن الإمام الصادق عليه السلام ليس عليها شاهد واضح .

نعم، لو تمت أمكن البناء على حسن حاله، وبناءً على شمول دائرة الحجية للخبر الحسن، سوف يبنى على حجّية أخباره .

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨ .

الثاني: عن كتاب علي بن جعفر، وقد تقدّم الحديث عن الكتاب^(١)، كمصدر اعتمد عليه صاحب الوسائل، كما تمت الإشارة إلى أنه ليس لصاحب الوسائل رحمته الله طريق إليه.

قوله ١٠: «وأما حرمة تنجيس المصحف الشريف، فهي واضحة على تقدير استلزامه هتك حرمة... إلخ».

لا إشكال في حرمة تنجيس المصحف الشريف الذي هو أساس الدين، وأحد الأمرين اللذين خلفهما النبي صلى الله عليه وآله في أمته، ولا إشكال في حرمة تنجيسه إذا كان مستوجباً لهتكه؛ لأن هتكه هتك لله سبحانه وتعالى.

وأما إذا لم يستلزم الهتك، فقد استدلل لذلك الشيخ الأعظم رحمته الله بفحوى حرمة مسّ المحدث لخطه الشريف، فإذا كان مسّ المحدث للخطوط حراماً، مع أنه لا تتأثر الخطوط بمسّه إيّاها، فإنّ تنجيسه المؤثر في الخطوط يكون حراماً بطريق أولى.

ويلاحظ عليه: إنّ من الممكن جداً أن تكون هناك مغايرة في ملاك الحرمة، بأن يكون ملاك حرمة المسّ مختلفاً عن ملاك حرمة التنجيس، فلا يمكن التمسك بالفحوى. مضافاً إلى أن ما ورد في حرمة مسّ المحدث مختصّ بالخط، ولا يشمل الورق، فضلاً عن الجلد والغلاف.

قوله ١١: «وأما حرمة تنجيس المشاهد المشرفة، فلأنّ حرمة تنجيس المساجد ليست تعبديّة بل... إلخ».

يحرم تنجيس المشاهد المشرفة والأضرحة الطاهرة للمعصومين عليهم السلام، وتجب إزالة النجاسة عنها، وقد ذكر بعض الأعظم رحمته الله الوجه في حرمة تنجيسها، بأنّه تصرف في ملك الغير بما لا يجوز؛ ذلك أنّ المشاهد المشرفة لا يخلو حالها عن أمرين:

(١) تقدّم ذلك في الفرع الرابع من فروع «متى يجب الوضوء؟».

١ - أن تكون ملكاً للإمام عليه السلام ، وقد وقفت على أن يزار فيها .

٢ - أن تكون ملكاً للمسلمين ، وقد وقفت على أن تكون مزاراً لهم .

وعلى كلا الأمرين ، فقد لوحظ في وقفيتها نظافتها وطهارتها ، والوقوف على حسب ما يقفها أهلها ، فالتصرف فيها في غير الجهة الموقوفة لأجلها محرم شرعاً ، والتنجيس مناف لذلك .

ومنه يتضح أنه لا حاجة إلى دليل في إثبات حرمة تنجيس المشاهد لكونه على القاعدة ، بخلاف المساجد .

نعم ، وجوب إزالة النجاسة منها يتوقف على وجود دليل يدل على ذلك ، ولا دليل في البين . نعم ، إذا كان بقاء النجاسة يستلزم هتكاً كان وجوب الإزالة على القاعدة .

وما أفاده عليه السلام يتوقف على أن يكون الواقف حال وقفه ملتفتاً لمسألة الطهارة والنجاسة ، وقد أخذ ذلك في الوقفية بحيث يكون مانعاً من التنجيس ، كمنعه من استعمال المشاهد في غير العبادة والزيارة ، وما شابه .

والإنصاف عدم وضوح ذلك لو لم يحكم ببعده ، فإن الواقفين عادة لا يكونوا ملتفتين إلى مثل ذلك .

واستدل المصنف لحرمة تنجيسها بعدم الفصل بينها وبين المساجد ، بهذا البيان : لا يخفى أن منشأ القول بحرمة تنجيس المساجد ليس قضية تعبديّة بحتة ، وإنما منشأ ذلك هو عنوان المسجديّة ، فيلتزم بحرمة التنجيس ما دام العنوان المذكور ثابتاً ، كما يلتزم بعدم الحرمة حال انتفاء العنوان ، ولا ريب أن المشاهد المشرفة لا تقلّ قدسية ومكانة عن المساجد ، ما يعني أن ملاك الحرمة الموجود في المساجد موجود في المشاهد أيضاً ، لما يستفاد من أدلة ثواب زيارتها والصلاة فيها ، وهذا يعني أنهما مشتركان في الحكم .

ولا يذهب عليك أنَّ دليل المصنّف ليس معلّقاً على ثبوت صفة المسجديّة على المشاهد المشرّفة، بل بناءه على كونها أعمّ، وهذا يعني أنَّ الحرمة المذكورة ثابتة لها سواء بني على أنّها مسجد أم لا؛ وذلك لأنّها لا تقلّ حرمة عن المساجد. ثمّ إنّ الحاجة إلى إقامة الدليل على حرمة التنجيس للمشاهد المشرّفة، حال كون التنجيس لا يوجب هتكاً لها، وأمّا حال كونه موجباً لذلك، فإنّ حرمة الهتك كافية للقول بالحرمة.

النجاسة المستثناة في الصلاة:

قوله ١: «أمّا العفو عن دم القروح والجروح في الصلاة في الجملة، فلم يقع فيه تأمل من أحد، وإنّما... إلخ».

يتعرّض المصنّف (دام علاه) إلى جملة من الأمور التي يعفى عن البناء على نجاستها في الصلاة، بمعنى أنّ وجودها في الصلاة لا يكون موجباً لبطلان الصلاة مع كونها من مصاديق النجاسة، وقد عدّ تبعاً للأصحاب أموراً:

أولها: دم القروح والجروح، والظاهر أنّ العفو عنهما في الصلاة في الجملة ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب. نعم، وقع الخلاف بينهم في أمرين:

الأوّل: هل يعتبر في العفو عنهما أن تكون هناك مشقّة في عمليّة التطهير منهما.

الثاني: في أنّه هل يعتبر فيهما السيّلان بحيث لا تكون هناك فترة تيسّر فيها الصلاة من دونه، أم لا؟

هذا، والمنسوب إلى الأكثر أو المشهور بين أصحابنا، أنّه يعتبر توفّر القيدين المذكورين، أعني المشقّة في التطهير والسيّلان لكي يعفى عنهما.

لكنّ الظاهر من الشيخ الصدوق رحمته وقد صرح به أيضاً جملة من المتأخّرين من أصحابنا، بل أكثرهم، أنّه لا يعتبر شيء منهما.

ولا يخفى أنه بناءً على مقالة المشهور من أصحابنا من اعتبار القيد لسنا بحاجة إلى دليل خاص في المقام ، بل يكفي في البين التمسك بقاعدة نفي العسر والرجح ؛ لأنه يكون نظير صاحب السلس والمبطون ، فكما أن القاعدة المذكورة تقتضي عدم اعتبار الطهارة في حقهما من دون حاجة إلى دليل خاص ، فكذلك الحال في المقام . لكن يمكن التفريق بين المسألة محل البحث وبين مسألة المسلوس والمبطون ؛ وذلك لأن المسلوس والمبطون لولا ورود الأدلة الخاصة لكان مقتضى القاعدة هو سقوط الصلاة عنهما ؛ لأن من شروط الصلاة الطهارة وهما غير متمكنين منها .

أما ما نحن فيه ، فالمكلف واجد للطهارة من الحدث ، فلا موجب لسقوط الصلاة عنه ، غاية الأمر أن ثوبه أو بدنه متنجس ، ولما كان في تطهيره مشقة وعسراً ، فيحكم بسقوط اشتراط الطهارة من الخبث في صلاته من دون حاجة إلى نص خاص .

بل إن الحكم المذكور لا يكون مختصاً بدم الجروح والقروح لأن الأمر بالغسل يرتفع في جميع النجاسات متى ما كان هناك مشقة ورجح ، وبالتالي لا خصوصية لدم الجروح والقروح ، وهذا يستوجب سؤالاً ، وهو لماذا خصهما الأصحاب بالذكر دون بقية النجاسات ؟ ...

اللهم إلا أن يتصرف في كلمات الأصحاب ، فتحمل المشقة الواردة في كلماتهم على المشقة النوعية ؛ لأن قاعدة نفي العسر والرجح مختصة بالمشقة الشخصية ، ولا تشمل النوعية ، فعندها تحصل خصوصية للدمين ، حيث إن المشقة النوعية توجب رفع مانعتهما في الصلاة .

وعلى أي حال ، لا بد لتحقيق الصحيح من المسألة من القولين اللذين أشير لهما في مطلع البحث من الرجوع للنصوص في المسألة ، وقد ذكر المصنف (دام علاه) موثقة أبي بصير ، ودالاتها مطلقة من حيث اعتبار السيلاان وعدمه ، بل الاستفادة

منها أنَّ الغاية في ارتفاع العفو من الدم بحصول البرء ، لا انقطاع السيالان ، كما أنَّ إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين أن تكون الإزالة تستوجب المشقة أم لا .

هذا ، وقد يشكُّ على دلالتها على عدم اعتبار المشقة الشخصية ، بل المعتبر هو المشقة النوعية بسبب أنَّ الموثقة لا تحكي حكماً كلياً ، بل تتحدث عن قضية شخصية متمثلة في قضية الإمام المعصوم عليه السلام ، وبالتالي يمكن أن تحمل على قضية في واقعة ، فلا يمكن التمسك بها .

فعندها يمكن التمسك بموثقة سماعة المذكورة في المتن ، من خلال قوله عليه السلام : « فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَغْسِلَ ثَوْبَهُ كُلَّ سَاعَةٍ » ، وعليه يثبت أنَّ المعتبر هو المشقة النوعية دون الشخصية .

لكن الإنصاف أن القول بظهورها في المشقة النوعية دون الشخصية ليس واضحاً ؛ ضرورة أنَّ السائل قد فرض في البداية الحرج الشخصي ، فلاحظ قوله : « سألته عن الرجل به الجرح والقرح فلا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه » . وعليه يكون التعليل الوارد في الجواب أيضاً بلحاظ ما جاء في السؤال ، وهو الحرج الشخصي .

كما يمكن الإشكال بما أشكل بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه) بأنَّ تمام الاستدلال بها على المدعى يعتمد على أن يكون قوله عليه السلام : « فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَغْسِلَ ثَوْبَهُ ... إلخ » تعليلاً للحكم ، أمّا لو قيل بأنَّه حكمة وليس تعليلاً للحكم ، فلن تكون دالة على المدعى .

توضيح ذلك : لا يخفى أنَّ السؤال الوارد في الموثقة ليس وارداً في قضية شخصية خارجية ، فهو ليس سؤالاً عن حكم شخص معين خارجي ، بل هو سؤال عن حكم كلي ، ولا ريب في أنَّ الناس مختلفون ؛ إذ ربّما لا يستطيع شخص غسل ثوبه في كلِّ وقت من أوقات الصلاة ، وآخر لا يستطيع غسله في كلِّ يوم ولو مرة ،

وثالث يستطيع غسله في كل ساعة ، فعندها لا محيص عن البناء على أن قوله ﷺ :
« فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ ... إلخ » محول على الحكمة لا تعليلاً للحكم^(١) .

ومما ذكرنا تعرف عدم صحة ما أفاده المصنّف (دام علاه) في المقام ، حيث ذكر أنه لا يمكن رفع اليد عن القيد الثاني وهو اعتبار المشقة النوعية في التطهير بحيث لو لم تكن في التطهير مشقة نوعية لم يعف عنه ؛ وذلك لأنه لا يوجد في النصوص ما يوجب رفع اليد عن اعتبار هذا القيد ؛ إذ النصوص الدالة على العفو لا إطلاق فيها من هذه الناحية ، ومع عدم الإطلاق فيها فلا بد من الرجوع لما دلّ على نجاسة الدم وكونه مانعاً ، ترفع اليد عنه حال كونه ذا مشقة نوعية ، كما عرفت . مضافاً إلى أن النصوص مطلقة من حيث اعتبار قيديّة السيّلان وعدمها ، وكذا مطلقة أيضاً من جهة أن الإزالة حرجية أم لا ، فلاحظ صحيح محمد بن مسلم ، عن أحدهما ﷺ^(٢) .

قوله ٢ : « وأما العفو عمّا دون الدرهم ، فلصحيحة عبد الله بن أبي يعفور : قلت لأبي عبد الله ﷺ : ... إلخ » .

الثاني ممّا يعفى عنه : الدم الأقل من الدرهم ، وقد قيده بعضهم بالدرهم البغلي ، وقيده آخر بالدرهم الوافي ، والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في العفو عنه إذا كان في الثوب ، كما أنه لا إشكال في عدم العفو عنه لو كان أزيد من الدرهم ، وقد استدلل المصنّف (دام عزه) لذلك بصحيحة ابن أبي يعفور المذكورة في المتن .

نعم ، وقع الخلاف بين الأصحاب في أن مقدار الدرهم من الدم هل يكون معفواً عنه كما هو قول سلار ، أم أنه ليس معفواً عنه كما هو المشهور بين أصحابنا ،

(١) فقه الصادق : ٣ : ٣٩٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٤ ، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه ، أم أنّ المسألة ممّا يتوقّف فيه كما عن المحقّق الحلّي والعلامة رحمهما الله ^(١) .

الصحيح ما عليه المشهور من البناء على عدم العفو ؛ وذلك تمسكاً بصحيح ابن أبي يعفور الوارد في المتن ^(٢) .

كما أنّ الخلاف في اختصاص العفو بما إذا كان في اللباس ، فلا يشمل ما إذا كان في البدن ، أم أنّه يشمل كليهما ؟ ما عليه المشهور من أصحابنا أنّه شامل لكليهما .

قوله ٣: «وأما اعتبار أن لا يكون من نجس العين ، فلأنّ دليل العفو ناظر إلى العفو من جهة ... إلخ ...»

يعتبر في الدم الذي أقلّ من الدرهم ليعفى عنه أن لا يكون من دم نجس العين ، والظاهر أنّ ذلك يعود إلى أنّ الأدلّة التي دلّت على العفو إنّما دلّت على العفو عن النجاسة الدموية ، لا عن النجاسة الأخرى ، ولمّا كان الدم من نجس العين ، فعندها تكون نجاسته من جهتين ، من جهة أنّه دم ومن جهة أنّه من نجس العين ، ولا تشمل أدلّة العفو إلّا خصوص النجاسة الدموية ، فلا تشمل حينئذٍ دم نجس العين ، وعندها يلزم الرجوع في دم نجس العين إلى إطلاق ما دلّ على مانعيّة الدم .

قوله ٤: «وأما اعتبار أن لا يكون من الميتة ، فللنكته نفسها في نجس العين» .

يعتبر في الدم الذي يكون أقلّ من الدرهم لكي يكون ممّا يعفى عنه في الصلاة أن لا يكون دم ميتة ، فإن كان كذلك فإنّه لا يعفى عنه ، ولا يخفى أنّ من أوضح

(١) المختصر النافع : ١٨ . المعتبر : ١ : ٤٢٧ . إرشاد الأذهان : ١ : ٢٤٠ . تحرير الأحكام : ١ : ١٦٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٢٩ ، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

مصاديق الميتة ما لو ذبح الحيوان على خلاف الطريقة الشرعية بحيث لم تتحقق الذكاة فيه ، فلو علق شيء من دمه بالثوب - مثلاً - وكان أقل من الدرهم ، إلا أنه لا يعفى عنه ؛ ضرورة أنه دم ميتة .

والسرفي ذلك : هو عين النكته التي تمسك بها لإثبات مانعية الدرهم الذي يكون أقل من الدرهم فيما إذا كان الدم دم نجس العين ، أي أن ظاهر نصوص العفو إنما هو العفو من جهة الدموية فقط ، لا من سائر الجهات التي قد تتحد مع الدم .

قوله ٥ : « وأما اعتبار أن لا يكون من غير مأكول اللحم ، فلأن كون الشيء من أجزاء ما لا يؤكل ... إلخ » .

يعتبر في الدم الذي يعفى عنه لكل النجاسات كونه أقل من الدرهم ، أن لا يكون دم حيوان مأكول اللحم ، وإلا فلن يعفى عنه .

ولا يخفى أن نفس أجزاء ما لا يؤكل لحمة مانع مستقل بنفسها ، سواء أمكنت الصلاة فيها أم لم تمكن ، كما في لبنه وروثه ، وذلك لموثقة ابن بكير التي ذكرت في المتن .

وقد عرفت فيما تقدم أن عمدة ما تفيد أدلة العفو هو العفو عن كون الدم مانعاً فقط ، ولم تدل على العفو عن مانعية ما لا يؤكل لحمة أو غيره ، فمقتضى الموثقة بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمة ، وإن كان ذلك من خلال حملها في الصلاة . وكيفما كان ، فقد استدلل المصنف لمانعية دم غير مأكول اللحم مطلقاً بموثقة عبد الله بن بكير المذكورة في المتن^(١) ، ودالاتها على المدعى واضحة ، فإنها تضمنت المنع من إيقاع الصلاة في أي شيء من أجزاء ما لا يؤكل لحمة ، وأن وجوده موجب لبطلان الصلاة وعدم صحتها .

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٤٣ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١ .

نعم ، قد يتوقّف في القبول بها على أساس أنّها تعرّضت للتصحيح القياسي ، كما عن بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أياّم بركاته) ، وهذا مانع من الوثوق بصدورها ، ويظهر هذا جلياً بملاحظة متنّها ، فلاحظ قوله ﷺ : « وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نُهِيتَ عَنْ أَكْلِهِ وَحُرِّمَ عَلَيْكَ أَكْلُهُ ، فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ ، ذَكَاءُ الذَّبْحِ أَوْ لَمْ يَذْكُوهُ » . وقد نعرض لتفصيل ذلك بصورة أكثر عند الحديث عنها في شرائط لباس المصلّي في كتاب الصلاة .

قوله ٦ : « وَأَمَّا الْعَفْوُ عَمَّا لَا تَتِمُّ فِيهِ الصَّلَاةُ ، فَلِلْقَصُورِ فِي دَلِيلِ الْمَانِعِيَّةِ لَكُونُ مَوْضُوعِهِ الثُّوبُ ... إلخ » .

من الموارد التي يعفى عن وجود النجاسة فيها ، فلا يكون وجودها مانعاً من صحّة الصلاة وموجباً لبطلانها ، وجود النجاسة في اللباس الذي لا تتم الصلاة فيه منفرداً كالتكّة والجورب والقلنسوة والخاتم ، وما شابه ذلك ، من دون خلاف فيه ، بل عن المرتضى في الانتصار ، والشيخ في الخلاف ، وابن إدريس ، والعلامة في التذكرة ، وغيرهم دعوى الاجماع عليه^(١) .

ويستدلّ له بعدم تماميّة مقتضى القول بالمانعيّة ، فإنّ موضوعه هو الثوب وهو ظاهر في ما تتمّ فيه الصلاة مستقلاً ، فلا يشمل مثل المقام .

ولو بني على شمول الثوب لمطلق الملبوس من دون فرق بين كونه ممّا تتمّ فيه الصلاة وما لا تتمّ فيه ، فكان مطلقاً ، أمكن التمسك لعدم مانعيّة النجاسة في ما ذكر من صحّة الصلاة بموتقّة زرارة المذكورة في المتن^(٢) .

قوله ٧ : « وَأَمَّا الْعَفْوُ عَنْ ثَوْبِ الْمَرْبِيَّةِ لِلصَّبِيِّ ، فَهُوَ الْمَشْهُورُ ، بَلْ كَادَ أَنْ

(١) الانتصار: ١٣٦ . الخلاف: ١ : ٢١٨ ، مسألة ١٨٥ . السرائر: ١ : ٢٦٣ . تذكرة الفقهاء:

٢ : ٤٨١ . مدارك الأحكام: ٢ : ٣٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة: ٣ : ٤٥٥ ، الباب ٣١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

يكون إجماعاً ، وتدّل عليه ... إلخ » .

لم يعرف خلاف بين الأعلام في عدم مانعية نجاسة بول الصبي لثوب المربية التي تتولّى تربيته عن صحّة صلاتها ، شرط أن تقوم بغسل ذلك الثوب في اليوم والليلة مرّة واحدة ، فلو كانت هناك مربية تتولّى تربية صبي ذكر ، فإنّه يبنى على العفو عن النجاسة التي تصيب ثوبها من الصبي فلا يضرّ وجود النجاسة بصحّة صلاتها شرط أن تغسل ذلك الثوب في اليوم والليلة مرّة واحدة .

نعم ، توقّف في ثبوت الحكم المذكور المقدّس الأردبيلي ، وأصحاب المعالم والمدارك والذخيرة^(١) ، ويدلّ على ذلك خبر أبي حفص المذكور في المتن^(٢) ، ودلالته على المدعى واضحة .

نعم ، في سنده مشاكل :

الأولى : وقوع محمّد بن يحيى المعاذي ، وهو لم تثبت وثاقته .

الثانية : إن محمّد بن خالد الواقع في السند مردّد بين محمّد بن خالد الطيالسي والأصم ، وكلاهما لم يوثّق في المصادر الرجالية .

الثالثة : إنّ الراوي للخبر وهو أبو حفص مشترك بين الثقة وغيره .

وقد يقال : إنّ التسالم الموجود بين أعلام الطائفة في العفو عن نجاسة بول الصبي الذي يرتضع لا يخلو عن أحد أمرين :

الأول : أن يكون تسالماً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، وأنّه قد وصل إليهم من عصر المعصوم عليه السلام يداً بيد .

الثاني : أن يكون الاتفاق الموجود عندهم في الفتوى على العفو ناجم من عملهم

(١) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ٣٣٩ . معالم الدين وملاذ المجتهدين : ٢ : ٦٢٠ . ذخيرة المعاد - الطبعة القديمة - : ١ : ١٦٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٩٩ ، الباب ٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

بخبر حفص ، فيكون مجبوراً بعمل المشهور .

فلو كان الأول ، فإنَّ الحجَّة سوف تكون للتسالم ، ولا يضرَّ ضعف الخبر كما لا يخفى . وكذا لو كان الثاني ، فإنَّ هذا التسالم الموجود عندهم على العمل به موجب لحصول الوثوق بصدوره^(١) .

وما ذكر حصرًا في المستند يقوم على اتفاق الأصحاب جميعاً على ضعف سند رواية حفص ، ليكون منشأ فتواهم أحد أمرين ، مع أنَّ اختلاف المباني عندهم في العمل بالرواية توجب عدم الحصر فيما ذكر ؛ لأنَّ هناك مناشئ متعددة قد توجب الاستناد للخبر المذكور :

منها: إن يكون مستند القائلين بالعفو هو خبر حفص ، لا من باب الجبر ، وإنَّما لكونهم يعملون بكلِّ ما ورد في الكتب الأربعة .

ومنها: أن يكون منشأ العمل بها البناء على وثاقة من وقع في أسنادها وفقاً لبعض المباني الرجالية ، وهكذا .

ومنها: أن يكون منشأ العمل بها هو موافقتها للشهرة الفتوائية .

ومع تعدُّد الاحتمالات التي أوجبت الاستناد للخبر المذكور لا يحصل الجزم بأنَّ منشأ الفتوى هو أحد الأمرين المذكورين .

قوله ٨: «وأما التقييد بالذكر ، فلأنَّه مركز الرواية ولو احتمالاً . والقطع بعدم الخصوصية عهدته ... إلخ » .

قيّد الشيخ الطوسي رحمه الله وأكثر أعلامنا^(٢) العفو بخصوص بول الصبي الذكر ،

(١) أُشير لهذا الوجه في كلمات غير واحد من الأعلام ، كبعض الأكابر^{رحمهم الله} ، لكن ليس في هذا المورد .

(٢) المبسوط : ١ : ٣٧ . الخلاف : ١ : ٤٨٤ ، مسألة ٢٢٩ . المختصر النافع : ١٩ . نهاية الأحكام : ١ : ٢٧٨ .

فلا يشمل بول الرضيعة الأنثى ، بل نسب ذلك إلى فهم أكثر الأعلام . وهو الذي اختاره المصنّف . ونسب إلى أكثر المتأخرين البناء على عدم الفرق بينهما ، فيشمل العفو الأنثى كما يشمل الذكر .

وقد استدلّ المصنّف لذلك بأنّ الخبر قد تضمّن التعبير بالمولود ، وهو يطلق على الذكر دون الأنثى ، فيكون مدلول الخبر البناء على الاختصاص به دونها . ولو كان الدليل على المدعى هو التسالم ، فيلزم ملاحظة معقده ، وأنه خصوص الذكر أو الأعمّ منه ومن الأنثى ، والقدر المتيقّن من معقده هو الذكر ، فلا يثبت العفو فيها .
لا يقال : إنّ العرف لا يرى خصوصيّة للذكر على الأنثى ، بل يرى اشتراكهما في الموضوع ، وعليه يتعدّى منه إليها .

فإنّه يقال : إنّ الجزم بعدم وجود خصوصيّة للذكر ليتعدّى من حكمه ليكون شاملاً إليها ، غير واضح .

وحمل قول السائل : « مولود » على خصوص الذكر خلاف المتفاهم العرفي ، فإنّه يفهم من هذا التعبير طبيعيّ المولود الشامل لكليهما .

قوله ٩ : « وأما العفو عن القيح والدواء ، فلاّتهما مصاحبان غالباً لموضع الجرح فالعفو عن دمه ... إلخ » .

كما يعفى عن دم الجروح فإنّه يعفى أيضاً عن الدواء الذي يكون على الجرح ، وكذا القيح والصدید الذي يخرج منه ، وإن لاقى الدم . وهذا يعني عدم انحصار العفو في خصوص الدم ، بل يشملهما أيضاً . والوجه في ذلك عدم انفكاك القيح والصدید والدواء غالباً عن دم الجروح ، فإنّ العفو عنه يقضي بلزوم العفو عنها أيضاً ، وإلاّ لزم من ذلك تخصيص الموضوع بالفرد النادر الذي قلّ وجوده خارجاً ، فيكون أمراً مستهجناً ؛ لأنّ العقلاء يستهجنون حصر أمر ما في خصوص فرد نادر .

قوله ١٠ : « وأما المشكوك في كونه من الجروح ، فحيث لا يمكن التمسك

باستصحاب العدم... إلخ» .

إذا حصل عند المكلف شك في أن الدم الموجود على بدنه أو لباسه ، هل هو من دم الجروح كي يعفى عنه ، أم أنه ليس من دم الجروح ، فلا يكون معفواً عنه ؟
قد يقال بأنه لا يحكم بكونه معفواً عنه في الصلاة ، وذلك تمسكاً بأحد وجهين :
الأول : التمسك باستصحاب العدم النعتي ، بهذا البيان :

إذا رأى المكلف دماً وشك في أنه من الدم المعفو عنه أم لا ، يستصحب الحالة السابقة للدم ، وهي كونه ليس متصفاً بصفة الدم المعفو عنه ، وعليه سوف يحكم بعدم العفو عنه .

لكن لا يخفى عدم تمامية ما ذكر ، والوجه في ذلك : أنه إذا رأى دماً في الخارج وشك في أنه من دم الجروح ، حتى لا يكون مانعاً من صحة الصلاة ، لكونه ممّا يعفى عنه ، أو أنه ليس كذلك ، فيكون مانعاً ، فلا يمكن هنا أن يتمسك باستصحاب أنه من دم غير الجروح ؛ وذلك لعدم وجود حالة سابقة متيقنة .

وبعبارة أخرى : إن المانع من جريان الاستصحاب في المقام يعود لعدم توفر أركان الاستصحاب ، ومع عدم توفرها فلا مجال لجريانه حينئذ .

الثاني : أن يتمسك بإطلاق ما دلّ على مانعية الدم ، فيحكم بكونه ليس معفواً عنه .

ويجاب عن هذا الوجه : بأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، وقد تقرّر في الأصول عدم صحة التمسك به فيها .

لكن المصنّف (دام علاه) حكم بكونه ممّا يعفى عنه في الصلاة ؛ وذلك لعدم الدليل على المانعية ، فيكون المرجع عند الشك فيها وعدمه إلى البراءة ، وهي قاضية بعدم المانعية ؛ لأن مانعية الدم تنحلّ إلى أفراد على حسب أفراد الدم الذي لا يكون متصفاً بكونه دم جروح ، فإذا شككنا في فرد من الأفراد أنه من دم

غير الجروح ليكون مشمولاً للمانعيّة ، أم أنّه دم الجروح الذي لا تشمله المانعيّة ، فلا ريب في ثبوت عدم المانعيّة بمقتضى البراءة ، فيثبت عندها العفو ، وهو المطلوب .

نعم ، يمكن أن يقال بعدم العفو في المقام ، وبالتالي يحكم بمانعيّة هذا الدم ، وذلك اعتماداً على مسلك جريان الاستصحاب في العدم الأزلّي ، بهذا البيان : إنّ الدم قبل وجوده لم يكن منتسباً إلى الجروح قطعاً ، فإذا وجد بعد ذلك وشككنا في أنّه متّصف بكونه دم جروح ومنتسب إليها ، يمكننا أن نستصحب عدم حدوث الائتصاف والانتساب إليها ، فهو إذن دم بالوجدان ، وليس دم جروح بالاستصحاب ، ومع ضمّ أحدهما إلى الآخر يحرز دخوله تحت عموم ما دلّ على مانعيّة النجس .

قوله ١١ : « وأما العفو عن المشكوك في كونه بقدر الدرهم ، فلاستصحاب ... إلخ » .

إذا وجد المكلف في بدنه أو ثيابه دمًا وشكّ في أنّه أقلّ من الدرهم كي يكون معفوًا عنه ، أم أنّه بقدر الدرهم أو أكثر منه فلا يكون معفوًا عنه ؟

ذكر المصنّف (دام علاه) أنّه يحكم بكونه أقلّ من الدرهم وبالتالي يحكم بكونه معفوًا عنه ؛ وذلك تمسكاً باستصحاب العدم النعتيّ ، بهذا البيان : إنّ الدم عند خروجه من البدن يكون خروجه تدريجيّاً ممّا يعني أنّه متّصف بصفة القلّة ، فتكون صفة القلّة في الدم محرزة ، وكونها متيقّنة عندنا ، فإذا حصل شكّ في مقدار الدم الخارج ، وأنّه كثير بمقدار الدرهم أو أقلّ ، نستصحب ما كان متيقّناً عندنا ، وهو حالة القلّة ، فيثبت أنّه أقلّ من الدرهم ، وهو المطلوب .

أمّا لو لم يقبل البيان السابق ، فعندها سوف يكون مقتضى المقام البناء على مانعيّة الدم المشكوك فيه ، والحكم بعدم العفو وذلك تمسكاً باستصحاب العدم الأزلّي ، بهذا البيان : إنّ الدم قبل أن يتحقّق في الخارج يقطع بعدم كونه متّصفاً

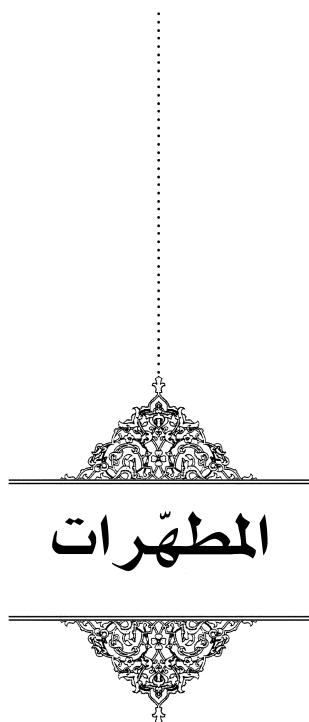
بمقدار الدرهم فما زاد ، فإذا علم المكلف بوجوده وشك في اتصافه بمقدار الدرهم ، فالأصل يقتضي عدم الاتصاف بذلك ، فهنا أمران :

١ - إنه دم بالوجدان .

٢ - إنه أقل من الدرهم ، وذلك بمقتضى استصحاب العدم الأزلي ، فيثبت المانع وعدم العفو .

إن قلت : لم لا يتمسك بالعموم الدال على مانعية الدم في الصلاة ، فيحكم بعدم العفو عنه ؟

قلت : بأن التمسك بما دل على مانعية الدم في الصلاة من عموم أو إطلاق ، يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .



المطهرات

المطهّرات

١ - الماء

قوله ١: «أَمَّا مَطَهَّرِيَّةُ الْمَاءِ فِي الْجُمْلَةِ ، فَمِنْ الْأُمُورِ الْبَدِيعِيَّةِ الَّتِي يَقْتَضِيهَا ارْتِكَازُ الْمُتَشَرُّعَةِ الْمُتَوَارِثِ ... إلخ» .

مِمَّا تَسَالَمَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ جَمِيعاً كَوْنُ الْمَاءِ الْمَطْلُوقِ وَسِيلَةً مِنْ وَسَائِلِ التَّطْهِيرِ مِنَ الْخَبَثِ ، فَلَمْ يَنْقَلِ عَنْ أَحَدٍ خِلَافٌ فِي ذَلِكَ . نَعَمْ ، وَقَعَ الْخِلَافُ مِنْ بَعْضِهِمْ فِي بَعْضِ مَصَادِيقِ الْمَاءِ الْمَطْلُوقِ ، فَيُخَالِفُ أَبُو هُرَيْرَةَ وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ مَطَهَّرِيَّةِ مَاءَ الْبَحْرِ عَنْ الْحَدِيثِ .

وَعَلَى أَيْ حَالٍ ، فَالظَّاهِرُ أَنَّ مَطَهَّرِيَّةَ الْمَاءِ مِنَ الْخَبَثِ مِنَ الْأُمُورِ الْضَرُورِيَّةِ ، بَلْ مِنْ الْأُمُورِ الْبَدِيعِيَّةِ الَّتِي يَقْتَضِيهَا ارْتِكَازُ الْمُتَشَرُّعَةِ الْمُتَوَارِثِ يَدّاً بَيِّدَ عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . وَقَدْ يَسْتَدَلُّ لِلْمَدْعَى أَيْضاً بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾ ^(١) ، بِأَحَدٍ تَقْرِيْبِينَ :

الأوّل: إِنَّ الطَّهَارَةَ الْمُرَادَةَ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ لَيْسَتْ الطَّهَارَةُ الْخَارِجِيَّةُ ، بِمَعْنَى النِّظَافَةِ ، بَلْ الْمُرَادُ مِنْهَا هُوَ الطَّهَارَةُ الْإِعْتِبَارِيَّةُ الَّتِي لَا وَقَعَ لَهَا إِلَّا حُكْمُ الشَّارِعِ وَاعْتِبَارُهُ ، فَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الطَّهَارَةِ هُنَا إِذَا الطَّهَارَةُ الْعَرَفِيَّةُ .

الثاني: إِنَّ الْمِيَاهَ بِأَجْمَعِهَا نَازِلَةٌ مِنَ السَّمَاءِ ، وَهَذَا لَهُ تَصْوِيرَانِ :
أَوَّلُهُمَا : إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْ خَلَقَ الْمَاءَ فِي السَّمَاءِ ، فَهُنَاكَ بِحُورٍ وَشَطُوطٍ وَأَنْهَارٍ ، ثُمَّ أَنْزَلَهُ إِلَى الْأَرْضِ فَتَشَكَّلَتْ مِنْهُ الْبِحَارُ وَالْأَنْهَارُ ، وَهَكَذَا .

ثانيهما: إن الله سبحانه قد خلق الماء في الأرض، لكنه صار أبخرة نتيجة إشراق الشمس، فصعد إلى السماء فاجتمع وصار ماء، ثم نزل إلى الأرض.

كما يمكن التمسك لإثبات مطهريّة الماء بعدم الفصل؛ إذ أنه بعدما ثبتت مطهريّة الماء النازل من السماء بالآيات الشريفة يحكم بمطهريّة الماء الآخر؛ لأنّ المفروض أنّه ماء بالنظر العرفي فيصدق عليه حقيقة.

كما يمكن الاستدلال للمدعى أيضاً بصحیحة داود بن فرقد المذكورة في المتن^(١)، ودلالاتها على أنّ الماء وسيلة للتطهير من النجاسة واضحة.

كما يمكن أن يتمسك بالنصوص التي تضمّنت الأمر بتطهير الثوب من خلال غسله بالماء، وكذلك ما ورد من ذلك بالنسبة للبدن، فإنّ الأمر بغسله يعود لكون الماء يزيل النجاسة العالقة بهما، وهذا معنى التطهير.

قوله ٢: «وَأَمَّا مَطْهَرِيَّتُهُ لِكُلِّ مَتَنَجِّسٍ، فَمَتَسَالِمٌ عَلَيْهَا إِلَّا فِي مِثْلِ الْمُضَافِ».

الماء مطهر لكل شيء حتّى لو كان ذلك الشيء ماءً متنجساً فإنّ الماء يطهره.

نعم، يستثنى من تطهير الماء لكل شيء الماء المضاف، فإنّه لا يطهره، فهنا بحثان:

الأول: مطهريّة الماء لكل شيء حتّى لو كان ماءً متنجساً.

الثاني: عدم مطهريّة الماء للماء المضاف.

أمّا بالنسبة للبحث الأول: لا يخفى أنّ المتنجّس لا يخلو عن أن يكون أحد أمرين:

- ١ - أن يكون من الأجسام الجامدة.
- ٢ - أن يكون من الأشياء المائعة، وهذا على نحوين؛ لأنّه إمّا ماء مطلق تغیر بالنجاسة، وإمّا ماء مضاف.

(١) وسائل الشيعة: ١: ١٣٣، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

أمّا بالنسبة للأمر الأوّل ، وهو الأجسام الجامدة ، فلا إشكال في أنّ مطهّرها على نحو الإطلاق هو الغسل بالماء ، وذلك لأُمور ثلاثة :

أولها : النصوص التي وردت في ما يطهر الثوب أو البدن أو الحصر والفرش والأواني من النجاسات كالبول أو المنيّ ، يثبت أنّ الأجسام الجامدة لا طريق لتطهيرها إلّا بالماء كما نصّت على ذلك النصوص التي وردت في بيان ذلك ؛ لأنّه لو كان هناك ما يحقّق التطهير غير ذلك لبيّنه الشارع المقدّس ، خصوصاً وأنّ الشارع المقدّس في مقام البيان ، كما لا يخفى .

ثانيها : الاستقراء خارجاً ؛ لأنّه لو كان هناك ما يشير إلى وجود طريق آخر غير هذا في عمليّة التطهير للأجسام الجامدة لبان ، خصوصاً وأنّ المسألة من المسائل الابتلائيّة ، كما هو واضح .

ثالثها : التمسك بموثقة عمّار الواردة في من يجد في إنائه فأرة ميتة وقد توضّأ من ذلك الماء مراراً ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، قال عليه السلام : «إِنْ كَانَ رَأَاهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ ، أَوْ يَتَوَضَّأَ ، أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ، ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَأَاهَا فِي الْإِنَاءِ ، فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ، وَيَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ»^(١) ، فإنّها تدلّ على أنّ المتنجّس من الجوامد بالماء المتنجّس وسيلة تطهيره هي غسله بالماء .

نعم ، هناك بعض الجوامد التي لا يتصوّر نفوذ الماء فيها أصلاً ، فلا ريب أنّها سوف تحتاج إلى حكم آخر غير ما ذكرناه في بيان تطهيرها ، وذلك مثل بعض الدهون ، فإنّها إذا تنجّست ثمّ جمدت لم يكن في الماء قابليّة للنفوذ فيها ، فلا ريب في أنّها تحتاج في عمليّة تطهيرها إلى بيان كيفيّة مخصوصة .

وأمّا مطهّريّة الماء للماء المتنجّس فسوف نتعرّض لها عند تعرّض المصنّف إليها ، فانتظر .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

وأما البحث الثاني ، وهو عدم مطهريّة الماء للماء المضاف ، وقد تعرّض له المصنّف (دام ظلّه) مفصّلاً في الفرع الرابع ، فإنّه لا يطهر إلّا من خلال التصعيد أو الاستهلاك في الماء المعتصم كالكرّ أو الماء الجاري ، وهذا يعني أنّه لا يمكن تحقّق عمليّة التطهير للماء المضاف مع المحافظة على بقاء عنوان المضاف كما هو ؛ إذ مقتضى الاستهلاك ، هو انتفاء عنوان المضاف عنه ، كما لا يخفى .

وخالف العلامة رحمته الله فذكر أنّه يمكن أن يطهر المضاف مع المحافظة على عنوان المضاف ؛ لأنّه لا ينحصر طريق التطهير في خصوص هذين الأمرين ، بل هناك أمر ثالث وهو : أن يتّصل بما له الاعتصام من كرّ أو مطر ونحوهما ، فمجرّد اتّصاله يكون موجّباً لتحقّق تطهيره ، فيكون على هذا مثله مثل الماء المتنجّس ^(١) ، كما سيأتي .
ويكفي لردّ مقالة العلامة رحمته الله أنّه لم يقدّم دليل على قوله ؛ لأنّ ما دلّ من الآيات الشريفة - لو كانت في مقام بيان كيفيّة التطهير - لا دلالة لها على مطهريّة الماء من الخبث شرعاً ، كما أنّ النصوص لا دلالة لها على ذلك أيضاً .

إن قلت : يمكن التمسك لقوله بصحيحة داود بن فرقد التي تقدّمت ؛ لدلالاتها على مطهريّة الماء مطلقاً ، من دون بين كون ما يطهره متنجّساً أو مضافاً .
قلت : بعد التسليم بكونها دالة على مطهريّة الماء من الخبث ، فإنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، حتّى يمكن التمسك بها ، حيث أنّها ليست بصدّد بيان كيفيّة التطهير .

وبالجملة : إنّ المقتضي لإثبات دعوى العلامة رحمته الله غير موجود ، بل المقتضي الموجود للمطهريّة قاصر عن شمول ما أفاده رحمته الله .

ولا مجال لأن يتعدّى ممّا ورد في المطهريّة للماء المتنجّس إلى الماء المضاف ؛ لأنّه من المحتمل أنّ هناك خصوصيّة أوجبت ذلك للماء المضاف .

(١) تحرير الأحكام : ١ : ٥٠ . تذكرة الفقهاء : ١ : ٣٣ . منتهى المطلب : ١ : ١٢٧ .

لا يقال : نتمسك بموثقة عمّار التي تقدّمت ؟

قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ بناءً على صدق عنوان الغسل ، لما تضمّنته الموثقة ، ومن الواضح أنّ ذلك لا يتصوّر في الماء ، فلا يقال غسل الماء ، فلاحظ .

نعم ، يمكن البناء على تطهير الماء له من باب استهلاكه فيه ، وعندها سوف يسلب عنه عنوان المضاف بعد الاستهلاك ، وطهارته سوف تكون على وفق القاعدة ؛ لأنّه بسلب عنوان الماء عنه يكون طاهراً بعد استهلاكه في الماء المطلق .

قوله ٣ : « وأما مطهريّته للماء المتنجّس ، فلعنوم التعليل في صحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام : ماء ... إلخ » .

يطهر الماء المتنجّس بمجرد الاتصال بالعاصم ، سواء كان العاصم كراً أم كان العاصم مطراً . نعم ، لا يعتبر في تحقّق التطهير فيه أن تحصل الملاقاة للعاصم بجميع أجزائه ، ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل : الإجماع ، فإنّه منعقد على أنّه متى ما لاقى الماء المتنجّس ما ذكرنا يحكم بتحقّق الطهارة فيه .

نعم ، لا يخفى أنّ مثل هكذا إجماع لا يصحّ الاستناد إليه ، لاحتمال المدركيّة فيه على أقلّ تقدير .

الثاني : التمسك بصحيحة ابن بزيع التي أشار لها المصنّف (دام عزه) في المتن^(١) ؛ وذلك تمسكاً بالتعليل الوارد في ذيلها ، حيث أنّه عليه السلام صبّ الحكم الوارد فيها على وجود العلة ، وهي كونه له مادّة ، فهذا يعني أنّ كلّ ما كان مشتملاً على نفس هذه العلة فإنّه يحكم بتحقّق الغرض فيه . وهذا يعني أنّ الماء القليل إذا اتّصل بالكرّ الذي له مادّة كان ذلك موجباً لحصول تطهيره .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤١ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

قوله ٤: «وأما عدم تطهيره للمضاف ، فلم يخالفه -إلا العلامة- لقصور في المقتضي ، فإنَّ التعدي لا... إلخ» .

قد تقدّم الحديث عن هذا الفرع في الفرع الثاني عند الحديث عن البحث الثاني .

قوله ٥: «وأما اعتبار انفصال الغسالة ، فقد يستدلّ له بعدم صدق الغسل إلا بذلك ، فمن صبّ... إلخ» .

قد عرفت فيما تقدّم أنّ هناك جملة من النصوص تضمّنت أنّ الوسيلة لتطهير بعض أفراد المتنّجس بأحد النجاسات غسله بالماء .

لكن هل يعتبر في تحقّق الغسل بالماء أن يعمد إلى عصر المغسول بإخراج الماء منه ؛ لأنّ مفهوم الغسل لا يتحقّق إلا بإخراج الغسالة منه بالعصر أو ما يشبهه ، كالتغميز مثلاً ، أم أنّه يتحقّق مفهوم الغسل بمجرد إدخال المتنّجس في الماء وإن لم يخرج الماء منه بعصره أو بغمزه ، أو بمجرد صبّ الماء عليه حتّى يتخلّله ؟

لا يخفى أنّ النصوص الواردة عندنا والتي سبقت الإشارة إليها لكونها دليل التطهير ، لا تتضمّن الأمر بالعصر وإخراج الغسالة من المغسول .

وقد ذكر المصنّف أنّ مفهوم الغسل لا يصدق إلا من خلال إخراج الغسالة ، بناءً على أنّ مفهوم الغسل من المفاهيم العرفيّة التي لم يرد فيها تحديد من الشارع المقدّس ، وعندما نرجع للعرف نجد أنّهم يعتبرون في تحقّق مفهومه انفصال ماء الغسالة عن المغسول .

هذا ، ولو لم يقبل بما ذكرناه ، فلا ريب في أنّ الأمر سوف يؤوّل إلى الشكّ ، فيشكّ في أنّ إخراج الغسالة معتبر في مفهوم الغسل الذي ترتفع به نجاسة المتنّجس ، أم أنّه لا يعتبر ذلك ؟

فيتمسّك عندها بالاستصحاب ، حيث أنّنا نشكّ في ارتفاع النجاسة بالغسل بالكيفيّة التي لا تتضمّن إخراج الغسالة ، فنستصحب بقاء النجاسة على حالها .

لكن ينبغي التوجّه إلى أنّ هذا الاستصحاب من الاستصحاب الذي يجري في الأحكام الكلّية ، وقد عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ هذه من المسائل الخلافية ، فإنّ بعض الأعظم عليه السلام لا يرى الجريان ، وكذلك شيخنا التبريزي رحمته الله . والمشهور على الجريان من دون فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية .

ثمّ إنّّه لو قيل باعتبار العصر في تحقّق عملية التطهير أيضاً ، بحيث لا يحصل مفهوم الغسل إلّا من خلال العصر ، فلا إشكال في اعتبار كلّ ذلك ؛ لأنّه يكون عندها مقدّمة لتحقّق انفصال الغسالة .

لكن هل يعتبر العصر على نحو الموضوعية ، أم أنّه يأخذ على نحو الطريقة ، بناءً على الوجه الذي ذكرناه في اعتباره من أنّه مطلوب لتحقّق انفصال الغسالة ؟ لا ريب أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقة وليس الموضوعية ، فيكتفى عنه بكلّ ما يكون محقّقاً لذلك ؛ لأنّ المعتبر هو انفصال الغسالة ، فمتى تحقّق ذلك بأيّ نحو من الأنحاء أو أيّ طريقة من الطرق ، كفى ذلك .

قوله ٦: «وأما أنّ حكم الإناء الذي ولغ فيه الكلب ما تقدّم ، فلصحيحة البقباق عن أبي عبد ... إلخ» .

إذا تنجّست الأواني بولوغ الكلب فيها فيجب - لكي يتحقّق تطهيرها - أن تعفّر بالتراب مرّة ، وتغسل بالماء بعده مرّتين . فيطرح فيها التراب من غير ماء ، ثمّ يطرح بعد إزالته الماء . وإن كان يمكن أن يطرح فيها التراب أولاً بدون الماء ، ويدار فيها ، ثمّ يضاف إليه شيء من الماء ، ثمّ يزال ، وبعد ذلك يطرح فيها الماء . وعلى أيّ حال ، في هذه المسألة أقوال متعدّدة ، فالمعروف بين الأصحاب هو ما ذكره المصنّف (حفظه الله) ، وخالف في ذلك المفيد رحمته الله في كتابه **المقنعة** ، فذكر أنّ الإناء يغسل ثلاثاً من الولوغ ، الوسطى منهّن بالتراب ، ثمّ يجفف^(١) .

(١) المقنعة : ٦٥ .

وقال السيد المرتضى والشيخ رحمهما الله : أنه يغسل ثلاثاً ، إحداهنّ بالتراب ^(١) .

وعن ابن الجنيد أنه يغسل سبع مرّات ، الأولى منهنّ بالتراب ^(٢) .

أمّا ما ذكره المصنّف تبعاً للمشهور ، فيستدلّ له بصحیحة البقیاق المذكورة في المتن ^(٣) ، بناءً على نقل المحقّق الحليّ رحمهما الله في كتابه **المعتبر** ، وهو اشتمالها على كلمة « مرّتين » في آخرها ^(٤) .

أمّا لو نوقش في ذلك ، فمنع من وجود كلمة « مرّتين » في الرواية ؛ لأنّ كتاب **المعتبر** ليس مصدراً من المصادر الحديثيّة عندنا ، فيحتمل أنّ الزيادة سهو من قلمه الشريف ، أو من قلم النساخ .

فإنّه سوف تكون النتيجة هي أيضاً الالتزام بما قاله المشهور ، وذلك تمسكاً بموثقة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن الكوز والإناء يكون قدراً كيف يغسل ؟ وكمرّة يغسل ؟ قال : يُغسلُ ثلاث مرّاتٍ ، يُصبُّ فيه الماءُ فيُحرّكُ فيه ثمَّ يُفرغُ منه ، ثمَّ يُصبُّ فيه ماءً آخرُ فيُحرّكُ فيه ثمَّ يُفرغُ ذلك الماءُ ، ثمَّ يُصبُّ فيه ماءً آخرُ فيُحرّكُ فيه ثمَّ يُفرغُ منه ، وقد طهر ^(٥) ؛ إذ أنّها مطلقة ، ومقتضى إطلاقها وجوب غسل الإناء ثلاث مرّات ، سواء تنجّس بشيء من النجاسات أو المتنجّسات ، فترفع اليد عن إطلاق صحیحة البقیاق التي دلّت على أنّه يغسل بالماء مطلقاً من غير تحديد ، ويقيد بغسله ثلاث مرّات ؛ لأنّ من البعيد أن يكون الولوغ أضعف من

(١) الانتصار : ٨٦ . الناصريّات : ١٠٣ ، وفيه : «أولاهنّ» بدل «إحداهنّ» . رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) : ٣ : ٢٣ . الخلاف : ١ : ١٧٥ ، مسألة ١٣٠ و : ١٧٧ ، مسألة ١٣٣ .

(٢) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة : ١ : ٤٩٥ ، ٤٩٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٥١٦ ، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٤) المعتبر : ١ : ٤٥٨ .

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٨٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

غيره في النجاسة ، لكي يكون له حكم يغير ما هو ثابت لغيره .

لكن موثقة عمّار لم تتضمن الإشارة إلى لزوم كون الأولى منها بالتراب ، فهي مطلقة من هذه الناحية ، فتقيدها صحيحة البقباق ، من حيث اعتبار أن تكون الأولى بالتراب ، كما أن الموثقة قيدها من حيث أنه يعتبر فيه أن يكون الغسل ثلاث مرّات . وهذا يعني أن كلّ واحدة منهما تقيّد الثانية من ناحية ما .

قوله ٧: « وأما اختصاص ما ذكر بالقليل ، فلأن الموثقة - المقيّدة للصحيحة - الدالة على اعتبار التعدّد ... إلخ » .

يختصّ ما ذكر من طريقة تطهير الإناء من ولوغ الكلب بما إذا كان الماء المستعمل في التطهير قليلاً ، فلا يشمل ما إذا كان الماء كثيراً ، وذلك مقتضى ما جاء في موثقة عمّار ، فإنّها مختصة بالماء القليل ، وليست متعلّقة لمطلق الماء ، سواء كان قليلاً أم كان كثيراً . ويستفاد ذلك من التعبير فيها بالصبّ ، فإنّه واضح في الماء القليل ، ولا يتصوّر في الماء الكثير .

نعم ، صحيحة محمد بن مسلم مطلقة ، حيث جاء فيها قال : « سألته عن الكلب يشرب من الإناء ؟ قال : « اغسل الإناء »^(١) ، فإنّها مطلقة شاملة لما إذا كان الماء قليلاً ، أو كثيراً . فيقيّد موثّق عمّار إطلاقها ؛ لأنّ موثّق عمّار مختصّ بالماء القليل ؛ لما عرفت قبل قليل من استفادة ذلك من التعبير فيها بالصبّ .

وهذا يعني رفع اليد عن مضمون صحيحة محمد بن مسلم في الماء القليل ، ويبقى إطلاقها في التطهير منه بالماء الكثير والجاري ، فيكتفى فيه بمجرد الغسل . هذا كلّ بناء على أنّ صحيحة محمد في مقام البيان من جميع الجهات ، وأنّها في مقام بيان كفيّة التطهير وما يعتبر فيه ، وليست بصدّد بيان النجاسة والحاجة

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٦ ، الباب ١ من أبواب الأسار ، الحديث ٣ .

للتطهير فقط ، كما هو الظاهر .

هذا ، وقد التزم المصنّف (دام علاه) بالاختصاص أيضاً بالماء القليل ، من خلال أنّ صحيحة البقباق مطلقة من حيث اعتبار التعدّد للماء القليل وغيره ، لكنّها كما عرفت قد قيّدت بموثقة عمّار ، فالتقييد الوارد فيها ليس منحصراً في خصوص كيفية التطهير ، بل هو شامل أيضاً لما يطهر به ، وهو خصوص الماء القليل ، لكونه موضوع الموثقة .

قوله ٨: « وأما وجوب الغسل سبعا في شرب الخنزير ، فلصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليّ : ... إلخ » .

المشهور بين المتأخّرين أنّه إذا ولغ الخنزير في إناء ، وجب غسله سبع مرّات ، وخالف في ذلك الشيخ رحمه الله في كتابيه الخلاف والمبسوط^(١) ، فألحقه بالكلب فيجري فيه ما تقدّم في الكلب في كيفية التطهير .

ويدلّ على مقالة مشهور المتأخّرين صحيحة عليّ بن جعفر المذكورة في المتن^(٢) . ودلالتها على المدّعى واضحة ، كما أنّها مطلقة من حيث القلّة والكثرة في الماء المستعمل للتطهير ، فلم تفرّق بينهما ، وهذا يعني أنّه سواء استعمل الماء القليل في التطهير أم استعمل الماء الكثير ، لزمه غسله سبع مرّات . وقد حملها المحقّق الحلّي رحمه الله على الاستحباب^(٣) ، بسبب إعراض القدماء عنها .

قوله ٩: « وأما وجوب الغسل سبعا بموت الجرذ ، فلموثق عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : ... إلخ » .

(١) الخلاف : ١ : ١٨٦ ، مسألة ١٤٣ . المبسوط : ١ : ١٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأسرار ، الحديث ٢ .

(٣) تذكرة الفقهاء : ١ : ٨٤ . مختلف الشيعة : ١ : ٤٩٧ .

المشهور أنه يجب غسل الإناء سبع مرّات إذا مات فيه الجرذ ، وهو الكبير من الفأرة البرية ، وقال المحقق الحلّي رحمه الله في كتابه الشرائع ، والعلامة المجلسي في التبصرة والقواعد أنه يجب غسله ثلاث مرّات ، وإن كان الأفضل غسله سبع مرّات^(١) .

ويدلّ على المشهور موثقة عمّار المذكورة في المتن^(٢) .

ويدلّ على القول الثاني موثقة عمّار ، عن الصادق عليه السلام ، أنه سئل عن الكوز أو الإناء يكون قدراً ، كيف يغسل ، وكم مرّة ؟ قال عليه السلام : « يُغْسَلُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، يُصَبُّ فِيهِ الْمَاءُ فَيُحَرَّكُ فِيهِ ثُمَّ يُفْرَغُ مِنْهُ »^(٣) .

ولا يخفى أنّ الموثق الثاني مطلق^(٤) ، فإنّه لم يحدّد الموجود فيه بكونه جرذاً - مثلاً - أو شيئاً آخر ، فيمكن تقييده بموثقه الآخر ، وبالتالي يحكم بكون المعتبر هو سبع مرّات .

لكن يمكن القول بأنّ الموثقين مثبّتان ، وبالتالي يحمل الموثق المقيّد بالسبع على الاستحباب ، فتأمل .

وعلى أيّ حال ، فبناءً على ما ذكره المصنّف ، يحكم بأنّه لا فرق في عمليّة التطهير بين كون الماء قليلاً وبين كونه كثيراً ، وذلك تمسكاً بمقتضى إطلاق الموثق المتقدّم ، وهو ما ذكره في المتن .

(١) المعتبر: ١ : ٤٦١ . شرائع الإسلام: ١ : ٤٥ . تبصرة المتعلّمين: ٣٥ . قواعد الأحكام: ١٩٧ : ١ .

(٢) وسائل الشيعة: ٣ : ٤٩٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة: ٣ : ٤٩٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٤) لا يذهب عليك أنّهما رواية واحدة على الظاهر كان صدرها متضمناً للحديث عن الغسل ثلاث مرّات ، وذيلها يتحدّث عن الغسل سبع مرّات . ويحتمل أنّهما نصّان جمعهما صاحب الوسائل في نصّ واحد ، ويساعد على هذا قوله في ذيل الحديث : وقال ... إلخ .

قوله ١٠: «وأما وجوب التطهير ثلاثاً بالماء القليل في غير ذلك ، فلموثق
عمار الساباطي المتقدم... إلخ» .

وقع الخلاف بين أصحابنا في كيفية تطهير الإناء المتنجس بواحد من النجاسات
غير ما ذكر ، على ثلاثة أقوال :

الأول: وهو البناء على وجوب تطهيره ثلاث مرّات بالماء القليل ، وهو قول
الشيخ رحمته الله في **الخلاف** ، وابن الجنيّد ، والشهيد في **الذكرى** ، والمحقق الثاني في
جامع المقاصد ^(١) .

الثاني: أنّه يكتفى فيه الغسل بالماء مرّتين ، وقال به الشهيد في **الألفية**
و**اللمعة** ^(٢) .

الثالث: أنّه يعتبر في تطهيره غسله بالماء القليل مرّة واحدة ، والأفضل غسله
ثلاث مرّات .

هذا ، وقد ادّعى المحقق الحلّي الإجماع على القول الثالث .

واستدلّ للقول الأوّل بموثق عمار المذكور في المتن ^(٣) .

وقد يناقش في صدورها بداعي الإرسال للتعبير فيها بـ: «سئل» المشعر أنّ
السائل شخص آخر غير الراوي ، ولم يذكره الراوي ، فتكون الرواية مرسلة . وقد
تعرّضنا للحديث عن ذلك في ما تقدّم ، فراجع .

والظاهر أنّ منشأ القول الثالث ليس الإجماع فقط ، بل البناء على عدم العمل
بالخبر الموثّق ، بل يشترط أن يكون الراوي عادلاً ، وبالتالي يسقط الخبر عن
الحجّة ، فعندها يرجع لمطلقات الأخبار الدالة على كفاية الغسل ولو مرّة واحدة .

(١) الخلاف : ١ : ١٨٣ . ذكرى الشيعة : ١ : ١٢٧ . جامع المقاصد : ١ : ١٩٢ .

(٢) الألفية : ٤٩ . اللمعة الدمشقيّة : ١٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٩٦ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ومع الشك في اعتبار الزائد يرجع إلى أصالة البراءة ، فتقضي بعدم اعتبار الزيادة .
على أنه يمكن أيضاً أن يكون مستندهم مرسل **المبسوط** : وقد روي غسلة واحدة^(١) ، وربما ادّعى أنه مجبور بعمل الأصحاب .

لكن هذه الدعوى عهدتها على مدّعيها ، كما هو واضح بأدنى تأمل .

وبالجملة : يصعب رفع اليد عن موثق الساباطي والالتزام بخلافه ، فلاحظ .

ثم إن الالتزام بالموثق يقضي باختصاص الحكم حينئذ بما إذا كان الماء قليلاً لا مطلقاً ؛ وذلك لأن موضوعه هو الماء القليل ، بالبيان الذي تقدّم ذكره من أن الصبّ ظاهر في القلة ، فيختص الحكم به حينئذ .

قوله ١١ : « وأما الاكتفاء بالمرّة في الغسل بالكثير ، فلا إطلاق دليل مطهريّة الغسل المتمثل في ... إلخ » .

كان ما تقدّم بالنسبة للتطهير بالماء القليل ، أمّا تطهير الإناء المتنجّس بإحدى النجاسات غير ما ذكر إذا كان الماء كثيراً ، فيكتفى فيه بغسله بالماء مرّة واحدة ، وذلك تمسكاً بإطلاق دليل مطهريّة الغسل المتمثل في موثق عمّار نفسه^(٢) ؛ إذ ورد في بعض فقراته ما يشير إلى الإطلاق ، فلاحظ قوله **عَلَيْهِ** : « وَيَغْسِلُ كُلُّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ » ، فإنه لم يقيّد بما إذا كان الماء قليلاً أو كثيراً .

نعم ، بمقتضى موثقه السابقة في الفرع المتقدّم ، والتي تضمّنت التطهير بالماء ثلاثاً ، قد عرفت بقرينة التعبير فيها بالصبّ أن الحديث كان عن الماء القليل ، فيكون ذلك موجباً لتقييد الإطلاق المذكور ، وعليه يبني على أن التطهير بالماء القليل يكون ثلاث مرّات ، أمّا لو كان التطهير بالماء الكثير كفى في ذلك مرّة واحدة .

(١) المبسوط : ١ : ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

قوله ١٢: «وأما استثناء أواني الخمر، فلا إطلاق موثقة عمّار المتقدمة: وقال: في قدح أو إناء يشرب... إلخ».

اختلف أصحابنا في كيفية تطهير الإناء المتنجّس بالخمر على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يغسل ثلاث مرّات، وقد اختاره المصنّف (دام علاه).

الثاني: أنه يكتفى في تطهيره بغسله مرّة واحدة، قاله المحقّق الحلّي في المعبر، والعلامة في جملة من كتبه^(١).

الثالث: أنه يغسل سبع مرّات، وهو قول المفيد والشيخ في الجمل، والشهيد والمحقّق رحمهما^(٢).

استدلّ للقول الأول بموثقة عمّار التي ذكرها المصنّف في المتن^(٣)، فإنّ قوله **«لَا يُجْزِيهِ، حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ، وَيَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»** واضح في اعتبار العدد المذكور في حصول التطهير.

أمّا القول الثاني، فقد استدلّ له بإطلاق ما تضمّن الأمر بالغسل للمتنجّس بسائر النجاسات غير ما استثنى، كما في موثّق عمّار المتقدّم.

لكن لا يخفى أنّ هذا الإطلاق قابل للتقييد بموثّق عمّار المذكور في المتن دليلاً للقول الأول، وعليه لا يمكن العمل على وفق مقتضى الإطلاق.

قوله ١٣: «وأما وجوب غسل البدن عند تنجّسه بالبول مرّتين في القليل، وواحدة في الكثير... إلخ».

(١) المعبر: ١: ٤٦٧. إرشاد الأذهان: ١: ٢٤٠. تذكرة الفقهاء: ١: ٨٤.

(٢) المقنعة: ٧٣. الجمل والعقود (الرسائل العشر): ١٧١. البيان - الطبعة القديمة -: ٤٠.

الرسائل التسع (المقصود من الجمل والعقود): ٣٣٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

إذا تنجّس البدن بالبول ، فالمشهور بين الأصحاب أنه يعتبر في تطهيره غسله بالماء القليل مرّتين ، وخالف في ذلك الشيخ رحمته الله في كتابه **المبسوط** ، والعلامة في **المنتهى** ، والشهيد في **البيان** ، فقالوا بالاكْتفاء بمرّة واحدة ، سواء كان ذلك في الثوب أم في البدن^(١) .

وقال صاحب **المعالم والمدارك** بأنه يكفي بمرّة واحدة إذا كان ذلك في البدن^(٢) . أمّا القول بكفاية المرّة الواحدة فلا دليل عليه ، إلّا ما دلّ على كفاية الغسل مرّة واحدة فيما أصابه البول ، من دون تقييد له بالمرّتين .

لكن يجاب عنها بأنّ هذه النصوص ليست في مقام البيان من هذه الناحية ، وهي كفاية الغسل مرّة واحدة وعدمها ، بل هي في مقام البيان من حيث أصل وجوب الغسل .

وعلى فرض أنّها في مقام البيان من هذه الجهة فهي مطلقة ، يمكن تقييدها بما دلّ على اعتبار المرّتين ، فلاحظ .

وأما تفصيل صاحبي **المعالم والمدارك** فهو مبنيّ على مدرّكهما في الحجّيّة ؛ إذ أنّهما يعتبران خبر العدل ، فلا يكفي خبر الثقة ، وبالتالي هما يقرّران ضعف هذه النصوص الموجودة .

وقد أورد عليهما في **الحدائق** بأنّ ما دلّ على اعتبار التعدّد في الجسد عدّة نصوص بينها ما هو الصحيح على مسلكهما ، كصحيحة أو حسنة أبي إسحاق النحويّ المذكورة في المتن^(٣) ، وهي نصّ واضح في اعتبار التعدّد في تطهير البدن ،

(١) المبسوط : ١ : ٣٦ . منتهى المطلب : ٣ : ٢٦٨ ، البيان - الطبعة القديمة - : ٤١ .

(٢) نقله عن صاحب **المعالم** في كتاب الطهارة للسيد الخوئيّ : ٣ : ٣١ . مدارك الأحكام : ٢ : ٣٣٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٩٥ ، الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

وأنه مرتان .

وبالجملة : الصحيح ما أفاده المصنّف (دام علاه) من اعتبار التعدّد في الغسل بالنسبة للبدن .

ولا يخفى أنّ التعبير بالصبّ إنّما يتصوّر في الماء القليل دون الماء الكثير ، وعليه يبقى التطهير بالماء الكثير مشمولاً لإطلاق دليل مطهريّة الغسل من دون حاجة إلى التعدّد .

وكذا أيضاً لو كان المتنجّس به عين أخرى غير البول ، وإن كان الماء المطهر به قليلاً ، إلّا أنّه لا يعتبر فيه التعدّد في عمليّة التطهير .

قوله ١٤ : « وأما حكم الثياب ، فيدلّ عليه صحيح محدّد بن مسلم : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب ... إلخ » .

إذا كان المتنجّس هو الثوب ، وأراد تطهيره بالماء القليل ، فإنّه يغسل مرتين من البول ، أمّا لو كان تطهيره بالماء الكثير فيكتفى في ذلك بغسله مرّة واحدة ، ويدلّ على ذلك صحيحة محدّد بن مسلم المذكورة في المتن^(١) ، فإنّ المستفاد منها أنّه يغسل في الماء الجاري مرّة واحدة ، أمّا في غيره فيحتاج إلى التعدّد ، كما أنّها تختصّ بما إذا كان الثوب متنجّساً بالبول لا مطلق الأعيان النجسة .

وبعبارة أخرى : إنّ استفادة دلالتها من خلال قوله عليه السلام : « اغسله في المَرَكَنِ مَرَّتَيْنِ » ؛ إذ أنّه يدلّ على لزوم التعدّد في غسل المتنجّس بالبول بالماء القليل ، ويستفاد من المفهوم أنّه لا يعتبر التعدّد لو غسل بماء معتصم ، سواء كان الماء كثيراً أم كان الماء جاريّاً .

لا يقال : إنّ ذكره عليه السلام للماء الجاري دون الكثير يكشف عن وجود خصوصيّة

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٩٧ ، الباب ٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

للجاري فلا يتعدى منه إلى غيره ؟

فإنه يقال : بأن الظاهر أن منشأ ذكره للجاري دون الكثير مردّه إلى قلة وجود الماء الكثير في تلك الأزمنة ، وهذا يعني أنه لا خصوصية للماء الجاري ، بل الحكم منصب على ما كان من المياه معتصماً .

قوله ١٥ : « وأما لزوم المرتين لدى المشهور في القليل في بقية الأجسام إذا تنجّست بالبول ... إلخ » .

إذا تنجّس غير الثوب والبدن ، فكيف يكون تطهيره ، بمعنى هل يعتبر فيه التعدّد في الغسل كما يعتبر ذلك في الثوب والبدن أم لا ؟
لا ريب في أن الأخبار الآمرة بالتعدّد قد وردت في خصوص الثوب والبدن ، وبالتالي يصعب التعدّي عنهما إلى غيرهما من الأشياء الملاقية للبول إلا من خلال إلغاء الخصوصية للثوب والبدن ، وهذا ممّا يصعب الالتزام به ؛ لأنه لا يوجد لنا جزم بعدم خصوصيّة الثوب والبدن في وجوب التعدّد ؛ إذ يحتمل قوياً أن الشارع أراد من خلال اعتبار التعدّد فيهما المحافظة على المرتبة الشديدة من الطهارة .
ومع عدم إلغاء الخصوصية لهما ، والتعدّي عنهما إلى غيرهما ، يكون مقتضى القاعدة كفاية المرّة الواحدة في التطهير .

قوله ١٦ : « وأما كفاية المرّة في التنجّس بغير البول ، فلا إطلاق دليل مطهريّة الغسل بعد عدم ... إلخ » .

إذا تنجّس شيء بنجاسة غير البول من الأعيان النجسة ، فلا يعتبر في تطهيرها بالماء تعدّد الغسل ، بل يكتفى فيها بالغسل مرّة واحدة ، وذلك تمسكاً بإطلاقات النصوص التي أمرت بالغسل من المني والكافر والكلب ، وغير ذلك من النجاسات الواردة مرّة واحدة ، فإنّ هذه النصوص ترشد إلى أمرين :
أولهما : نجاسة ذلك الشيء .

ثانيهما: أنَّ الغسل بالماء مطهر له .

هذا ، ومقتضى إطلاق الأمر به هو كفاية الغسل مرة واحدة ؛ لأنَّ مقتضى كونها في مقام البيان يستوجب الإشارة لكل ما هو معتبر في تحقق الغرض ، فلو كان التعدد في الغسل معتبراً أشير إليه ، وعدم اشتماله على ذكر التعدد يعني عدم إرادته ، فيثبت الإطلاق .

قوله ١٧ : « وأما الحكم بكفاية إصابة ماء المطر بلا حاجة إلى عصر أو تعدد ، فمشهور لم تعرف فيه ... إلخ » .

لا يعتبر في مطهريّة ماء المطر للمتنجّس وإن كان ممّا يعتبر فيه العصر كالثوب - مثلاً - العصر بفصل الغسالة من المغسول ، كما لا يعتبر في حصول الطهارة به التعدد في الغسل به وإن كان ممّا يعتبر في تطهيره التعدد ، كالأواني التي استعمل فيها الخمر ، وما ذكر موضع اتفاق بين الأعلام فلم ينسب فيه خلاف لأحد القدماء^(١) ، ويدلّ على ذلك مرسلة الكاهليّ المذكورة في المتن^(٢) ، ودالاتها على المدّعى تامة ، فإنَّ مقتضى إطلاقها عدم اعتبار العصر وعدم اعتبار التعدد في حصول التطهير .

وضعها السنديّ الناجم من الإرسال مجبور بعمل المشهور ، بناء على تماميّة كبرى الجبر بعملهم .

نعم ، قد يناقش في ثبوت الصغرى ؛ إذ من المحتمل استناد المشهور إلى اطلاقات أدلة مطهريّة الماء المعتصم ، واعتصامه ما لم يتغيّر ، كما في قوله عليه السلام :

(١) لعلّ تنصيب المصنّف على نفي وجود خلاف بين القدماء لغاية الاستفادة من ذلك في ما سيذكره من جبر مرسلة الكاهليّ بعمل المشهور ؛ لأنّه يعتبر في حصول الجبر عمل مشهور القدماء ، وليس مطلق المشهور ، كما لا يخفى .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٦ ، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

«كَلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْجِيفَةِ فَتَوَضَّأَ مِنَ الْمَاءِ ، وَاشْرَبَ ، فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَتَغَيَّرَ الطَّعْمُ فَلَا تَوَضُّأَ مِنْهُ ، وَلَا تَشْرَبَ»^(١) ، مضافاً إلى استنادهم للمرتكز في الأذهان من أنَّ اعتبار العصر والتعدّد في الغسل مختصّ بالماء المنفعل دون الماء المعتصم^(٢) . وعليه فلن يحرز استناد المشهور للمرسل ، فلا يتحقّق الجبر ؛ لأنّه لا يكفي في حصوله مجرد موافقة مضمونه لفتوى المشهور ، كما عليه السيّد البروجرديّ رحمته الله ، بل لا بدّ من احراز الاستناد والعمل به بانحصار الدليل فيه .

ثمّ إنّ بعد البناء على تماميّة مرسل الكاهليّ على المدّعى بالتسليم بحصول الجبر فيه ، قد يشكل بمعارضته بالنصوص الدالّة على اعتبار التعدّد في عمليّة التطهير ، والنسبة بينهما هي العموم من وجه ؛ لأنّ المرسله تدلّ على مجرد كفاية الإصابة ، وعدم اعتبار التعدّد وإن كان الشيء المراد تطهيره يعتبر فيه التعدّد في الغسل ، وما دلّ على التعدّد يفيد اعتباره مطلقاً وإن كان الماء المستعمل في التطهير هو ماء المطر . فتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه ، وهذا يقتضي استقرار المعارضة ، فإمّا أن يرجّح أحدهما على الآخر ، وإلّا كان مقتضى القاعدة هو البناء على التساقط .

ويجاب عن ذلك : بأنّ ما ذكر من العمل على وفق القاعدة الأولى بتساقط المتعارضين من وجه تامّ حال عدم وجود ما يرجّح أحدهما على الآخر ، ومعه لا موجب للتساقط والمرجّح في المقام موجود ؛ ذلك أنّه في كلّ مورد كان تقديم أحد المتعارضين يوجب إلغاء خصوصيّة الآخر ، بخلاف تقديم الثاني ، كانت القاعدة تقتضي بتقديم الثاني ومقامنا من هذا القبيل فإنّ تقديم ما دلّ على اعتبار التعدّد يوجب إلغاء خصوصيّة ماء المطر فلا يكون له امتياز على غيره ، بخلاف

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٣٧ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٢) مهذب الأحكام : ١ : ٢٠٨ و ٢٠٩ .

تقديم ماء المطر ، فإنه لا يوجب إلغاء اعتبار التعدد ، فإنه سوف يكون معتبراً في غير ماء المطر ، كما لا يخفى .

وبعبارة أخرى: إن مقتضى تقييد مطهريّة ماء المطر باعتبار العصر والتعدد في الغسل به ، إلغاء خصوصيّته ومساواته بالماء القليل ، وهو خلاف الظاهر من الأدلة من ثبوت خصوصيّة له في مقابل الماء القليل . ويساعد على ذلك كون السؤال في بعض نصوص المطر عمّا يعتبر في تطهيره التعدد كالبول ، وقد كان جوابه **لا** بعدم اعتبار ذلك ، فلاحظ ما جاء في معتبرة هشام بن سالم ، أنه سأل أبا عبد الله **ع** عن السطح يبال عليه ، فتصيبه السماء ، فيكف فيصيب الثوب ؟ فقال : **لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه** ^(١) ، وغيره من النصوص ^(٢) .

قوله ١٨ : « **وأما ماء الغسالة ، ففيه مشكلة صارت منشأ لتعدد الأقوال فيه ، وحاصل المشكلة : ... إلخ** » .

اتّفق الأعلام على عدم جواز استعمال الماء القليل المستعمل في تطهير النجاسة غير البول في رفع الحدث الأصغر أو الأكبر ، ووقع الخلاف بينهم في طهارته على أقوال :

الأول: البناء على نجاسته مطلقاً .

الثاني: القول بطهارته مطلقاً .

الثالث: التفصيل بين الغسلة التي يتعقبها طهارة المحل فيكون طاهراً ، سواء أكانت مزيلة لعين النجاسة أم لا ، وبين ما لا يتعقبها طهارة المحل فيكون نجساً .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٤ ، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٢) لاحظ خبر علي بن جعفر ، وهو الحديث ٣ من الباب السابق ، ومعتبر هشام بن الحكم

الحديث ٤ ، ومرسل الصدوق الجزمي الحديث ٧ .

ومنشأ تعدّد الأقوال يعود لوجود مشكلة في المقام ، مفادها : إنّ الماء القليل عند غسل الثوب المتنجّس به لا يخلو عن احتمالات ثلاثة :

أحدها : أن يلتزم ببقائه على الطهارة حتّى بعد ملاقاته للنجاسة ، وهذا خلاف قاعدة أنّ الماء القليل يتنجّس بمجرد ملاقاته للنجاسة .

ثانيها : أن يلتزم بنجاسته بمجرد إصابته للثوب المتنجّس ، وهذا بعيد ؛ لأنّه يلزم أن يكون المتنجّس مطهّراً ، مع أنّ فاقد الشيء لا يعطيه .

ثالثها : الالتزام ببقائه على الطهارة ، وإنّما يتنجّس بعد انفصاله عن الثوب وهو بعيد أيضاً ؛ لأنّه كيف نتصوّر أنّ الماء الطاهر يتنجّس بالانفصال ، والمفروض أنّ الانفصال ليس سبباً موجباً للتنجيس .

ولوجود هذه المحتملات الثلاثة نشأ الأقوال المتقدّمة وغيرها ، من القول بالطهارة مطلقاً والنجاسة مطلقاً ، والتفصيل بين الغسلة المزيلّة للنجاسة وغيرها ، ليحكم بالنجاسة في الأولى والطهارة في الثانية ، وقيل أنّ الطهارة في ماء الغسالة تختصّ بالماء المستعمل بعد حصول طهارة المحلّ لا قبله فيحكم فيه بالنجاسة .

ويستدلّ على القول بالطهارة مطلقاً بعدم الدليل على نجاسة مطلق الملاقاة لتشمل الملاقاة الحاصلة بالغسل ؛ وذلك لأنّه إذا كان دليل تنجيس الماء القليل هو مفهوم قوله ﷺ : « إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرٌ كُرٌّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ » ^(١) ليفيد أنّه لو كان أقلّ من كرّ فينجّسه كلّ شيء ، وهو مطلق فيدلّ على أنّ مجرد الملاقاة توجب حصول التنجيس للملاقي ، ليثبت المطلوب ، فإنّه تمنع دلالته على المقام ؛ لأنّ المنطوق في القضية المذكورة في النصّ سالبة كلّية ، ونقيضها هو الموجبة الجزئية ، وعليه يكون الثابت بالمفهوم هو الموجب الجزئيّ ، وليس لهذه الموجبة الجزئية عموماً أفرادياً ولا اطلاقاً أحوالياً ، وهذا يعني عدم دلالته على انفعال الماء القليل

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ .

بملاقة كل واحد من النجاسات ، وهذا يقضي بعدم تمامية دليل النجاسة . وتحقيق الحال أوسع من ذلك يحتاج إلى مستوى أعلى من البحث .

٢ - الأرض

قوله ١ : «أما كون الأرض مطهرة لباطن القدم ومثل الحذاء ، فلم ينقل فيه خلاف إلا عن الخلاف... إلخ» .

اختلفت تعبيرات الأعلام في تسمية هذا المطهر ، ففي بعضها ورد التعبير بالتراب ، كما في : المقنعة والشرائع والتحرير^(١) . إلا أن الأكثر على التعبير بالأرض .

ولا يبعد أن يكون مقصود القائلين بالتراب ، هو الأرض وليس شيئاً آخر ، لشيوع هذا التعبير عنها .

وكيفما كان ، فلا خلاف بين الأعلام في أن الأرض مطهرة لباطن القدم بالمشي عليها ، أو المسح بها ، بحيث تزول عين النجاسة ، كما أنها تطهر كل ما يتخذ لوقاية القدم ، كالنعل مثلاً . إلا من الشيخ رحمه الله ، فقد ذكر أنه لو أصابت الخف نجاسة ودلكه في الأرض حتى زالت ، جازت الصلاة فيه^(٢) ، ليس لأن الأرض قد طهرته ، وإنما لأن الخف مما لا تتم الصلاة فيه ، وما لا تتم فيه الصلاة يعفى عن وجود النجاسة فيه .

والحاصل : إن جواز الصلاة في الخف المتنجس بعد دلكه في الأرض ؛ لأنه مما لا تتم الصلاة فيه .

ويدل على مختار المشهور ما رواه الحلبي والمذكور في المتن^(٣) ، وهي مطلقة

(١) المقنعة : ٧٢ . شرائع الإسلام : ١ : ٤٤ . تحرير الأحكام : ١ : ١٦٣ .

(٢) الخلاف : ١ : ٢١٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

شاملة لتطهير القدم مباشرة بالمشي عليها ، كما تشمل التطهير لكل ما يتخذ لوقاية الرجل من الحذاء أو القبقاب أو الخف .

ويعتبر في تمامية دلالتها ملاحظة نفى البأس الذي أشار إليه عليه السلام ، ليكون مفاد الرواية مطهريّة الأرض للقدم وتوابعها ، وليست النظر فيها ببيان عدم المنجسية للمسجد .

وبعبارة أخرى : في دلالة الرواية احتمالان :

الأول : أن يكون النظر فيها بيان عدم المنجسية للمسجد ، ولا نظر فيها لبيان مطهريّة الأرض للقدم وتوابعها .

الثاني : أن تكون دالة على مطهريّة الأرض للقدم وتوابعها ، وإن دلت على عدم المنجسية للمسجد .

ولا يتم الثاني منهما ، إلا بملاحظة التعليل الوارد في ذيل الخبر ، وضمه إلى نفى البأس الصادر منه عليه السلام .

وقد ذكر المصنف أن سندها صحيح^(١) للبناء على وثاقة محمد بن إسماعيل ، وقد عرفت فيما تقدم أن محمدًا هذا مردّد بين اثنين ، بين النيشابوري والبرمكي ، وقد اختار بعض الأعاظم عليه السلام أنه النيشابوري ، وقد استند القائلون لكونه النيسابوري البندقي ، من خلال البناء على اتحاد محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكشي مع محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني ، فإنّ الكشي قد أورد في كتابه عدّة روايات عن محمد بن إسماعيل ، وهو وإن لم يصرّح في بعضها بكونه النيسابوري ، إلا أنه صرّح بذلك في موضعين :

الأول : في ترجمة أبي يحيى الجرجاني ، قال : ... ذكر محمد بن إسماعيل

(١) الصحيح أن يعبر عنها بالموثقة ، ولا يوصف سندها بالصحيح حتّى لو بني على وثاقة محمد بن إسماعيل ، لوجود إسحاق بن عمّار .

بنيسابور، أنه هجم عليه محمد بن طاهر، فأمر بقطع لسانه ويده ورجليه^(١).

الثاني: في ترجمة الفضل بن شاذان، قال: «إنه ذكر أبو الحسن محمد بن إسماعيل البندقي النيسابوري، أن الفضل بن شاذان نفاه عبد الله بن طاهر عن نيسابور بعد أن دعا به واستعلم كتبه»^(٢).

ولما كان العلّمان الكليني والكشي^{رحمهما الله} متقاربين من حيث الزمان والطبقة، بل قيل بمعاصرتهما كما صرح بذلك الشيخ البهائي^{رحمهما الله}^(٣)، ويشهد له رواية النجاشي عنهما بواسطتين، فتكون النتيجة أن من يروي عنه الكشي^{رحمهما الله} هو الذي يروي عنه الكليني^(٤).

وتتوقف تمامية هذا التقريب على إحراز أمرين:

الأول: معاصرة الكشي^{رحمهما الله} إلى محمد بن إسماعيل النيسابوري، وعدم وجود واسطة بينهما في الرواية.

الثاني: أن يكون من يروي عنه الكشي^{رحمهما الله} دائماً بعنوان محمد بن إسماعيل هو النيسابوري.

وقد جعل الدليل على الأول حكاية قوله في ترجمتي الجرجاني والفضل بن شاذان؛ إذ فهم القائلون بهذا الرأي معاصرته له.

وأما دليل الثاني فجعل تمامية دليل الأول، بمعنى أنه بعد الفراغ عن إحراز المعاصرة، فإنه يكون الذي يعتمد عليه دائماً في الرواية.

ولمنع أول الدليلين مجال، فإنّ العبارتين المحكيّتين عنه لا ظهور لهما في

(١) رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٨١٣، الرقم ١٠١٦.

(٢) المصدر المتقدم: ٨١٨، الرقم ١٠٢٤.

(٣) مشرق الشمسيين: ٧٧.

(٤) معجم رجال الحديث: ١٦: ٩٦.

حصول المعاصرة والنقل عنه مباشرة ، بل المستفاد منهما أنه ينقل ما وصل إليه ، وهو أعمّ من كونه قد وصله مباشرة ، أو وصله بنقل ناقل ، فقد قال في ترجمة الجرجاني : « وذكر محمد بن إسماعيل النيسابوري أنه هجم عليه محمد بن طاهر...^(١) ، وليس في هذا التعبير ما يكشف عن معاصرة ونقل منه مباشرة ، بل كون النقل والحكاية أعمّ من الوساطة والمعاصرة واضح جداً .

ومثل ذلك يجري في ما ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان ، وقد تقدّم نقله ، فإنّ أقصى ما يستفاد منه نقله لموقف قد جرى للفضل بن شاذان مع الوالي ، وليس واضحاً أنه ينقل عن راوي الحادثة وهو النيسابوري مباشرة ، بل هو أعمّ كما لا يخفى .

ولو رفعنا اليد عن عدم ظهور العبارتين في معاصرة الكشّي له ، فإنّ هناك مانعاً يمنع من القبول بالأمر الأول ، وهو عدم إحراز رواية النيسابوري عن الفضل ، فإنّه كيما يكون المقصود به في كلام الكليني هو النيسابوري يلزم أن يحرز روايته عن الفضل ، وهذا يستوجب أن يكون من يحكي عنه الكشّي هو الراوي عن الفضل حتّى يحرز الاتحاد ، وقد جعلوا طريق إحراز ذلك ظهور عبارة الكشّي في ترجمة الفضل ، في أنّ النيسابوري يروي عنه ، وليس في العبارة المذكورة ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد .

نعم ، لعلّ القائلين بذلك اعتمدوا على مقدّمة مطوية ، لم يصرّح بها في كلماتهم ، وهي اتحاد الشخصين بلداً ، فإنّ الفضل نيسابوري والبندقي كذلك ، فتكون إمكانية الرواية عنه والتلمذ على يديه وارداً ومتصوّراً .

وهذا وإن لم يوجد ما يمنع عنه ، إلّا أنّه لا يكفي لقبوله مجرد وجود الإمكان ، فإنّ البحوث الرجالية تعتمد على الوقوع والتحقيق ، فتدبر .

(١) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) : ٢ : ٨١٣ ، الرقم ١٠١٦ .

وأما الأمر الثاني ، فإنَّ المتتبع لرجال الكشِّي لا يجد له كثرة رواية عنه بالنحو الذي يريد أصحاب هذا القول تصويره ؛ إذ الظاهر أنَّ مروياته من القلة ، بحيث لا تتجاوز أربع روايات أو قريب من ذلك .

وقرب بعض الأساتذة (حفظه الله) أنَّه النيسابوري من خلال أمرين :

الأول : إنَّ النيسابوري من الشخصيات المعروفة ، ويدلُّ على ذلك قرينتان :

الأولى : وروده في رجال الكشِّي ، فقد ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان ، كما ذكره في ترجمة أبي يحيى الجرجاني ، وكذا في ترجمة سلمان الفارسي ، وعلي بن أبي حمزة الثمالي ، وهو وإن لم يصرَّح به في الأخيرين ، إلاَّ أنَّه يعرف ممَّا ذكره في ترجمة الفضل والجرجاني^(١) .

الثانية : لقد ذكره الشيخ رحمته الله في رجاله فيمن لم يرو عن الأئمة الأطهار عليهم السلام^(٢) .

لا يقال : لو كان النيسابوري معروفاً لذكره الشيخ وكذا النجاشي في فهرستيها .

فإنَّه يقال : إنَّ الفهرستين قد صنفا لتعداد المصنِّفين من أصحابنا ، ولمَّا لم يكن للنيسابوري مصنفاً لم يذكر فيهما .

الثاني : إنَّ الظاهر من عبارة الشيخ رحمته الله في كتابه **الرجال** هو تعيين محمَّد بن إسماعيل في النيسابوري ، فقد ذكر في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام : « محمَّد بن إسماعيل يكنى أبا الحسن نيسابوري يدعى بندفر » . فإنَّ المستظهر منها أنَّ محمَّد ابن إسماعيل الواقع في أسانيد الروايات ، فإنَّه قد ذكره مجرداً من الألقاب ، وهذا يعني أنَّه من المعروفة بمكان فلم يحتج إلى أن يحدِّده بنسبته إلى بلده . وهذه

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٨١٨ ، الرقم ١٠٢٤ و : ٨١٣ ، الرقم ١٠١٦ و : ١ : ٣٨ ، الرقم

١٧ و ١٨ .

(٢) رجال الطوسي : ٤٤٠ ، الرقم ٦٢٨٠ .

شهادة مهمة من الشيخ رحمته الله لتعيينه ، والعجيب عدم التفات الأصحاب لذلك ^(١) .
ولا يذهب عليك أنه إنما احتاج للدليل الأول كيما يوجد ما يرجح تعيين محمد بن إسماعيل في النيسابوري على كونه البرمكي صاحب الصومعة ، وإلا فمجرد معروفة شخص ما ، لا توجب تعيينه في المحتمل دون البقية . نعم ، يغلب في كلمات بعض الأعظم رحمته الله جعل ذلك قرينة للانصراف ، في مثل هكذا موارد ، فلاحظ .

وكيفما كان ، فإنّ القريتين اللتين أراد إحراز المعروفة منهما لا تصلحان لذلك ، فإنّ مجرد إخبار النيسابوري عن أمر وقضية معينة لا يكشف عن كونه معروفاً ، خصوصاً وأن القضية المذكورة قضية ترتبط بالسلطة ، ما يعني اطلاع أغلب طبقات المجتمع عليها .

وأما الثانية ، فلم يتضح لي وجه دلالتها على المعروفة ، فإنّ مجرد ذكر الشيخ رحمته الله له لا يعني أنه من الأشخاص المعروفين . نعم ، قد لا يكون مجهولاً لكن لا يكون بنحو من المعروفة الموجبة لانصراف الذهن إليه عند ذكره .

وأما الأمر الثاني ، فليس فيه دلالة على التعيين ، فإنّ ذكر الشخص عند ترجمته مجرداً حالة طبيعية عند استعراض الأسماء ، خصوصاً وأنّ هناك من يشاركه في نفس الاسم ، فيعمد بعدها لعرض ما يكون موجباً لتمييزه من خلال نسبته إلى بلده مثلاً ، وهكذا ، فليس تجريده من الكنى والألقاب عند ذكره كاشفاً عن كونه متعيّناً ومتشخصاً في شخص ما .

ثمّ إنّه لو سلّمنا بتمامية ما ذكر تمييزاً لمحمد بن إسماعيل ، وأنه النيسابوري ، إلا أنّ في البين مانعاً يمنع من ذلك ، وهو رواية عبد الله بن محمد بن عيسى وهو من الطبقة السابعة ، عن محمد بن إسماعيل النيسابوري ، عن عبد الرحمن بن

(١) رجال الطوسي : ٤٤٠ ، الرقم ٦٢٨٠ .

أبي هاشم وأحمد بن الحسن الكوفي ، وهما من الطبقة السادسة ، ما يعني أن النيسابوري منها أيضاً ، فقد جاء في كتاب التوحيد ، قال : حدّثنا أبي رحمته الله ، قال : حدّثنا أحمد بن إدريس ، عن محمد بن أحمد ، عن عبد الله بن محمد ، عن محمد بن إسماعيل النيسابوري^(١) .

ومثل ذلك جاء في بصائر الدرجات أيضاً^(٢) . فكيف يروي الكليني رحمته الله عنه بدون واسطة .

وأجيب عنه : بتعدّد المسمّين بهذا الاسم ، خصوصاً وأنّ النيسابوري نسبة إلى بلد ، فلا مانع أن ينسب إليها أكثر من شخص ، فلا يضرّ أن يكون الواقع في هذين السندين من يسمّى بذلك ، وهو من نيسابور ، وأنّ الذي يروي عنه الكليني رحمته الله كذلك^(٣) .

وما ذكر يتمّ لو أحرز في كلمات الرجالين شخصاً آخر ينسب لنيسابور بهذا الاسم ، ولا مجال للقول بأنّه لم يذكر في كلماتهم كونه مهملاً ؛ لأنّ ذلك يستوجب وجود مثل هذا الاحتمال في كلّ مورد ، فإنّه احتمال سيّال ، فلاحظ .

والإنصاف إنّ الإسنادين المذكورين مشكلان جداً يوجبان التوقّف والجزم بكون المقصود بمحمد بن إسماعيل في أسناد الكافي هو النيسابوري ، بل إنّ هذين السندين يقوّيان ما تقدّم ذكره من أنّ الوارد في كلام الكشيّ مجرد حكاية لما جرى ولعلّه من كتاب النيسابوري ، ولا يلزم منه المعاصرة ، فتأمّل .

نعم ، يمكن إحراز أنّ الراوي عن الفضل هو النيسابوري ببيان آخر ، حاصله : إنّ القضية التي ذكرها الكشيّ في ترجمة الفضل قضية مرتبطة بالفضل ، فلا بدّ

(١) التوحيد : ٤٦٠ .

(٢) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام : ٨٤ .

(٣) بحوث في شرح المناسك : ٩ : ٢٤٤ .

وأن يكون ناقلها شخص معاصر للفضل ، وهذا يعني أن محمد بن إسماعيل النيسابوري الحاكي للقصة يرويها معاصرة وليس نقلاً ، وهذا يساعد على كونه أحد تلامذة الفضل .

ومن تلامذة الفضل بن شاذان علي بن محمد بن قتيبة ، المعروف بالقتيبي ، وهذا قد روى عنه الكشي بلا واسطة ، فيدل ذلك على رواية الكشي عن تلامذة الفضل بدون واسطة ، فيتعين رواية الكشي عن محمد بن إسماعيل النيسابوري .
وعندها يضم لهذا التقريب ما ذكر في كلمات الأعلام من تقارب عصري الكشي والكليني ، أو تعاصرها ، فيمكن رواية الكليني عن محمد بن إسماعيل النيسابوري .

وهذا البيان وإن كان حسناً ، إلا أنه لا يثبت أن جميع مرويات الكشي عن محمد بن إسماعيل هي عن النيسابوري ، كما أريد ، ليكون المقصود به دائماً في كلمات الكليني أيضاً ، بل إن أقصى ما يفيد هو رواية الكشي عن محمد بن إسماعيل النيسابوري ، وكذا رواية الكليني عنه .

مضافاً إلى أنه لا يخرج عن كونه مجرد إمكانية الرواية ، ولا دلالة فيه لوقوع الرواية ، وقد عرفت أن المعتبر في المطالب الرجالية هو وقوعها ، وليس مجرد إمكانها .

وقد تحصل مما تقدم : أن الوجه الذي ذكر في كلمات القائلين بتعين محمد بن إسماعيل في أسناد الكافي في النيسابوري ليس ناهضاً لذلك .
وسوف يأتي مزيد بحث حوله أيضاً ، وعرض ما يمكن ذكره للتوثيق ، فانتظر .

قوله ٢ : « وأما طهارة الأطراف بالمقدار المتعارف ، فلا إطلاق الصحيح بعد ندرة إصابة الباطن فقط » .

لا ينحصر تطهير الأرض للقدم أو للنعل - مثلاً - بخصوص الباطن الذي يكون

مورداً لاستخدامه بالمشي به على الأرض ، بل يشمل تطهيرها للأطراف الملحقة بالقدم أو النعل ، وهي ما يكون في الجوانب - مثلاً - بالمقدار المتعارف ، ويساعد على ما ذكر أن صحيح^(١) الحلبي المتقدم في السابق ؛ لحصول اليقين بعدم انحصار إصابة النجاسة لخصوص باطن القدم أو باطن النعل ، بل إنها تتعدى لتشمل بعض أطرافهما ، بل إن انحصار النجاسة في خصوص منطقة الباطن دون وصولها إلى منطقة الأطراف من الندرة بمكان . ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما تضمنته نصوص أخرى من التعبير بـ: « ساخت قدمي في العذرة » يعني قد انغمست ، وهذا يشمل الأطراف وليس خصوص الباطن . ففي صحيح زرارة بن أعين ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها ، أينقض ذلك وضوءه ؟ وهل يجب عليه غسلها ؟ فقال : لَا يَغْسِلُهَا إِلَّا أَنْ يَقْدَرَهَا ، وَلَكِنَّهُ يَمْسَحُهَا حَتَّى يَذْهَبَ أَثَرُهَا ، وَيُصَلِّي »^(٢) ، فإن عدم تفصيله عليه السلام بعدم الحاجة للغسل بين الأطراف وباطن القدم يشير إلى كفاية الأرض لتطهيرهما معاً ؛ لأن مقتضى الانغماس الشمول للأطراف كما سمعت .

والتقييد بالمقدار المتعارف من الأطراف لأنه الذي تصيبه النجاسة عادة ، أما ما لا يتعارف بإصابته بالنجاسة من الندرة بمكان ، فلا يكون مورداً للإطلاق .

قوله ٣ : « وأما كفاية المسح بها ، فلعنوم التعليل المتقدم » .

صرح بكفاية المسح بالأرض جماعة من الأعلام ، كابن الجنيد وغيره ، كما أنه يظهر من كلام آخرين منهم .

وقد يتمسك له بصحيح زرارة المتقدم ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل

(١) هكذا عبّر المصنف ، وقد عرفت أن الحق أن يعبر عنها بالموثقة بعد البناء على وثاقة محمد بن إسماعيل النيشابوري .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

وطأ على عذرة فساخت رجله فيها ، أينقض ذلك وضوءه ؟ وهل يجب عليه غسلها ؟ فقال : لَا يَغْسِلُهَا إِلَّا أَنْ يَقْدَرَهَا ، وَلَكِنَّهُ يَمْسَحُهَا حَتَّى يَذْهَبَ أَثَرُهَا ، وَيُصَلِّي ؛ لتضمنه كفاية المسح بالأرض ، وعدم اعتبار المشي عليها .

وبخبر حفص بن أبي عيسى : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني وطئت على عذرة بخفي ، ومسحته حتى لم أر فيه شيئاً ، ما تقول في الصلاة فيه ؟ فقال : لَا بَأْسَ » ^(١) .

وقد تمنع دلالة خبر حفص ؛ لأن مجرد جواز الصلاة فيه لا تعني أن المسح يكفي لحصول التطهير ، فإن من المحتمل جداً أن يكون منشأ جواز الصلاة فيه لأنه ممّا لا تتم الصلاة فيه منفرداً . ومنه يتضح عدم تمامية ما أفاده في الجواهر رحمته الله من أن إطلاق نفي البأس يقتضي الطهارة ^(٢) ؛ لأن كلامه رحمته الله يتم لو كان السؤال عن الخف في نفسه ، وليس السؤال عن أداء الصلاة فيه . وراوي الحديث مجهول الحال ؛ إذ اقتصر ذكره على رجال الشيخ رحمته الله ، وأنه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام . نعم ، قد يعالج الإشكال السندي بالبناء على وثاقته من خلال وقوع صفوان في السند ، وهو أحد أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ، فإن قبلت الكبرى المذكورة أمكن البناء على اعتبار الخبر ، وإلا فلا .

وقد تمسك المصنّف لكفاية المسح بالتعليل المتقدم في رواية الحلبي : « إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً » ، فإنه لم يقيد ذلك بالمشي ، بل تضمن كفاية الاستفادة من الأرض في عملية التطهير ، سواء كان بالمسح أم كان بالمشي .

قوله ٤ : « وأما اشتراط زوال عين النجاسة بهما ، فواضح . أجل لا يلزم زوالهما بهما بل يكفي زوالها ... إلخ » .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

(٢) جواهر الكلام : ٦ : ٣٠٤ .

يعتبر في حصول التطهير بالأرض أن يكون زوال عين النجاسة إما بالمشي عليها ، أو بالمسح بها . نعم ، لو أزال عين النجاسة بدون ذلك لم تطهر القدم أو النعل إلا بالمشي على الأرض أو المسح بها ، فهنا فرعان :

الأول : إنه يعتبر زوال عين النجاسة بالمشي على الأرض أو المسح بها ، وهذا هو الذي يساعد عليه ما دلّ على مطهريّة الأرض للقدم أو النعل وما شابههما ، فإنّ المستفاد منها تطهير الأرض لهم ، لا للنجاسة التي أصابتهم ، ولا يتصور حصول التطهير مع بقاء النجاسة وعدم زوالها ، خصوصاً وأنّ الارتكاز منعقد على أنّ ملاقة النجاسة المسرية موجبة لحصول التنجيس حدوداً وبقاءً . ويستفاد ما ذكرناه من لزوم زوال عين النجاسة بالمشي على الأرض أو المسح بها ، صحيح زرارة ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها ، أينقض ذلك وضوءه ؟ وهل يجب عليه غسلها ؟ فقال : لا يغسلها إلا أن يقدّرها ، وَلَكِنَّهُ يَمْسَحُهَا حَتَّى يَذْهَبَ أَثَرُهَا ، وَيُصَلِّي ^(١) ، فإنّ قوله عليه السلام : « حَتَّى يَذْهَبَ أَثَرُهَا » صريح في اعتبار زوال عين النجاسة بالمشي على الأرض أو المسح بها ، وأنّه لا يكفي مجرد المشي على الأرض أو المسح بها ما لم تزل عين النجاسة .

الثاني : لو زالت عين النجاسة بغير المشي على الأرض أو المسح بها ، كما لو استعمل منديلاً فأزال عين النجاسة ، كفى في حصول التطهير للقدم مثلاً المشي على الأرض ، أو المسح بها ما دامت الرطوبة باقية ، ويدلّ على ذلك إطلاق ما دلّ على مطهريّة الأرض ، فإنّه لم يتضمّن اشتراط العلوق في القدم أو النعل لحصول التطهير لهما بالمشي عليها .

أمّا كفاية المسح بها ، فقد يتمسّك له بصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « جَرَتِ السُّنَّةُ فِي أَثَرِ الْغَائِطِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ ، أَنْ يَمْسَحَ الْعَبْدَانِ وَلَا يَغْسِلَهُ ، وَيَجُوزُ

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

أَنْ يَمْسَحَ رِجْلَيْهِ وَلَا يَغْسِلَهُمَا»^(١)، لدلالاتها على كفاية المسح في تطهير الرجلين ممّا أصابهما من النجاسة بالمسح بالأحجار، وما من الأرض . نعم ، لا بدّ وأن يكون المقصود بالرجلين باطنهما ، أو الأطراف المرتبطة بهما حتّى يكون مورداً للبحث ، فتأمل جيّداً^(٢) .

وقد يتمسك بعدم الفرق بين المشي والمسح ، فكما أنّه لا يعتبر علوق شيء من النجاسة لحصول التطهير بالمشي على الأرض ، كذلك بالمسح عليها .

بل قد يلتزم بعدم اشتراط وجود الرطوبة حال زوال عين النجاسة للبناء على التطهير بالمشي أو المسح ، تمسكاً بالتعليل الوارد في خبر الحلبي المتقدم ، فإنّ قوله عليه السلام : « إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهَّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً » ، لم يعتبر في حصول المطهريّة بها وجود الرطوبة .

قوله ٥ : « وَأَمَّا عَدَمُ الْحُكْمِ بِالطَّهَارَةِ إِذَا شَكَّ فِي كَوْنِ الْمَشْيِ عَلَيْهِ أَرْضاً ؛ لِعَدَمِ إِحْرَازِ الشَّرْطِ ، وَهُوَ ... إلخ » .

قد عرفت أنّه يعتبر في حصول الطهارة لباطن القدم المشي على الأرض ، وهذا يعني أنّه لا بدّ من إحراز عنوان الأرض في ما مشى عليه ، فلو لم يصدق عليه عنوان الأرض كالزفت الموجود في الطرقات اليوم لم يتحقّق التطهير . فلو شكّ في صدق الأرض على ما مشى عليه لحصول التطهير به ، كما لو مشى على النورة المحروقة مثلاً ، وشكّ في أنّها من الأرض بعد حرقها أو لا ، بنى على عدم حصول التطهير ؛ لأنّه لم يحرز شرط حصول الطهارة وهو المشي على الأرض ، أو المسح بها .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٤٨ ، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٣ .

(٢) منشأ التأمل ما يحتمل من أن يكون المقصود بالرجلين الموضع الذي يصيبه الغائط حال التخلّي ، وبالتالي يكون استعمال الحجر قالماً للنجاسة منه ، ما يجعل الصحيح أجنباً عن المقام .

ولا مجال في المقام للاستناد لقاعدة الطهارة للبناء على طهارة القدم بعد المشي أو مسحها، لمعارضتها بالاستصحاب، فإنّ هناك يقيناً سابقاً بنجاسة القدم، وحصل شكّ لاحق في طهارتها، فيستصحب بقاء النجاسة على حالها.

وللأعلام في تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة وجوه:

منها: أنّ الاستصحاب أصل سببيّ، وقاعدة الطهارة أصل مسببيّ، فيقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ.

ومنها: أنّ ما دلّ على حجّة الاستصحاب يوجب تنزيه منزلة العلم، فيكون ذلك موجباً لرفع موضوع قاعدة الطهارة الذي هو الشكّ.

٣ - الشمس

قوله ١: «أما كون الشمس مطهّرة للأرض فهو المشهور، وقيل إنّها توجب جواز السجود... إلخ».

المشهور بين أعلامنا شهرة كادت أن تكون إجماعاً أنّ الشمس مطهّرة للأرض المتنجّسة كالماء في الجملة، بل في الخلاف والسرائر دعوى الإجماع عليه^(١). واختار جماعة من القدماء كالنفيد وابن حمزة في الوسيلة، وجماعة من المتأخّرين، كالبهائيّ في الحبل المتين، عدم مطهّريتها للأرض، وإنّما يوجب تجفيفها العفو، فيجوز التيمّم بها، والسجود عليها^(٢). ومال إليه في المفاتيح، واستجوده في المعبر، واختاره صاحب المدارك، وتوقّف في ذلك ابن الجنيّد، وإنّ جواز السجود عليها بعد جفافها^(٣).

(١) الخلاف: ١: ٢١٨، مسألة ١٨٦. السرائر: ١: ١٨٢.

(٢) المقنعة: ٧١. الوسيلة: ٨٠. الحبل المتين: ١٢٥.

(٣) مفاتيح الشرائع: ١: ٩٣، مفتاح ٩١. المعبر: ١: ٤٤٥. مدارك الأحكام: ٢: ٣٦٣. «

وعليه ، فالأقوال في المسألة ثلاثة :

الأوّل : وهو المشهور ، البناء على مطهّريّة الشمس للأرض بعد تجفيفها بشروقها عليها .

الثاني : إنّ شروق الشمس على الأرض المتنجّسة وتجفيفها لا يوجب المطهّريّة لها ، وإنّما يوجب العفو عن نجاستها ، فيصحّ التيمّم بها ، كما يصحّ السجود عليها .

الثالث : التوقّف وعدم اختيار أي من القولين السابقين .

ويدلّ على المشهور صحيحة زرارة المذكورة في المتن^(١) ، وهي دالّة على حصول الطهارة لموضع البول بعدما جفّفته الشمس ، وليس فيها دلالة على مجرد العفو عن النجاسة للصلاة .

ولا خدشة في سندها ؛ لأنّ الصدوق عليه السلام قد رواها بسنده عن زرارة ، وهو على ما في المشيخة كالآتي : أبوه عليه السلام ، عن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن محمد بن عيسى بن عبيد . والحسن بن ظريف ، وعليّ بن إسماعيل بن عيسى ، كلّهم عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز بن عبد الله ، عن زرارة بن أعين^(٢) ، وهو طريق صحيح . وأشكل على دلالتها في **المدارك** بعدم كون الطهارة في عرف ذلك الزمان بالمعنى المصطلح الذي يقابل النجاسة ، فيكون المقصود منه المعنى اللغوي ، وهو عدم القذارة التي تمنع من الصلاة ، فيكون مفادها العفو عن النجاسة لجواز الصلاة . وكأنّ السيّد صاحب **المدارك** عليه السلام نظر لعدم ثبوت حقيقة الطهارة بالمعنى المصطلح في الاستعمال القرآني ، وأنّه محمول في الآيات الشريفة على المعنى اللغوي ، فجعل الأمرين من واحد واحد .

» نقل ابن الجنيد في المعتمر : ١ : ٤٤٥ ، ومنتهى المطلب : ٣ : ٢٧٤ .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ .

ويدفع بأنّ التأمّل في النصوص الصادرة عن الإمامين الصادقين عليهما السلام يظهر منها استعمال لفظة الطهارة في كلاهما في المعنى المصطلح الذي يقابل النجاسة ، وعليه لا يوجد ما يمنع من دلالة الصحيحة على المدعى .

قوله ٢: «وأما كونها مطهرة لكل غير منقول ، فهو المشهور . ويدلّ عليه : أ - إطلاق صحيحة زرارة... إلخ» .

صرّح جماعة من أعلامنا كالمحقق في الشرائع ، والعلامة في المنتهى ، والشهيد في الذكرى ، أنّ الشمس تطهر ما لا ينقل من الأبنية ، وما اتّصل بها من أخشاب وأعتاب وأبواب وأوتاد ، وكذلك الأشجار والثمار والخضروات والنباتات ، كما تطهر الأرض^(١) .

وخلت عبارات آخرين من ذلك ، حيث اقتصروا على ذكر الأرض والحصر والبواري . والمشهور مطهرتها للحصر والبواري^(٢) مع أنّهما منقولان . واستدلّ لعدم اختصاص مطهرتها بالأرض بأمرين :

الأوّل : إطلاق صحيحة زرارة ، فإنّ قوله عليه السلام : « إِذَا جَفَّقْتَهُ الشَّمْسُ » مطلق لا يختصّ بالأرض ، بل يشمل كلّ ما طلعت عليه الشمس وجفّقته من الألواح والأخشاب التي تكون مفروشة على الأرض ، بل غير المفروشة أيضاً ممّا يكون مثبتاً في البناء كالأبواب وغيرها ، لعدم وجود خصوصيّة لما كان مفروشاً على الأرض فيتعدّى منه لشمّل الجميع^(٣) .

وقد يقال : إنّ الصحيحة مطلقة فتشمل المنقول ، كما تشمل غير المنقول ، من دون فرق بينهما .

(١) شرائع الإسلام : ١ : ٤٤ . منتهى المطلب : ٣ : ٢٧٩ . ذكرى الشيعة : ١ : ١٢٨ .

(٢) مختلف الشيعة : ١ : ٤٨٢ . المهذب لابن البراج : ١ : ٥٢ .

(٣) إلغاء الخصوصية الذي ذكرناه عن المعبر عنه فيك لام المصنّف بعدم القول بالفصل .

فإنه يقال: إن ما ذكر لو تم فإنه ترفع اليد عن إطلاقها بالإجماع المنقعد على حصر ما يوجب التطهير بالشمس في خصوص غير المنقول ، لا مطلقاً .
ولا مجال للتشكيك في وجود إجماع في البين ، لاحتمال أن يكون نظره للإجماع المركب المنقعد على تأثير الشمس في خصوص ما لا ينقل ، سواء كان بالتطهير ، أم كان بالعفو .

ويحتمل أن يكون نظره لعدم وجود الخلاف ، وليس للإجماع ، كما يحتمل أن يكون نظره لإجماع القائلين بالمطهرية ، فتأمل .

الثاني: خبر أبي بكر الحضرمي المذكور في المتن^(١) ، فإنها شاملة للجميع بمقتضى إطلاقها من دون فرق بين ما كان مفروشاً على الأرض وما كان مثبتاً في الأبنية .

ويجري في إطلاق الخبر المذكور ما تقدّم ذكره في صحيح زرارة ، من الشمول لمطهرية المنقول كغير المنقول ، فيلزم عدم اختصاص التطهير بالشمس لغير المنقول . وقد عرفت جوابه عند الحديث عن صحيح زرارة .

ويعاني سندها مشكلتين :

الأولى: وجود عثمان بن عبد الملك .

الثانية: وجود أبي بكر الحضرمي وهو عبد الله بن محمد ، وهو لم يوثق في المصادر الرجالية ، إلا أنه قد يبنى على وثاقته استناداً لبعض الوجوه :
أحدها : رواية أحد المشايخ الثقات الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة عنه ، فقد روى عنه ابن أبي عمير^(٢) ، وصفوان بن يحيى^(٣) .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٥٢ ، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

(٢) الكافي : ٥ : ٤٥٥ ، كتاب النكاح - باب اللواط ، الحديث ٢ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٩ ، الحديث ٥٠٦٨ .

وملاحظة طبقته وهي الطبقة الرابعة ، وطبقتهما وهي السادسة ، مانع من القبول بروايتهما عنه بدون واسطة ، ويساعد على ذلك كثرة روايتهما عنه بواسطة سيف بن عميرة ، وعبد الله بن مسكان ، ما يعني وجود سقط في السندية المذكورين .

ثانيها : وقوعه في أسناد كامل الزيارات ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه .

وقد سمعت منّا في مطاوي هذا الشرح ، وسيأتي إن شاء الله تعالى أيضاً ، عدم ظهور العبارة الصادرة منه عليه السلام للدلالة على التوثيق ، وأنها ناظرة إلى شيء آخر .
ثالثها : وقوعه في أسناد الكتاب المنسوب إلى علي بن إبراهيم القمي ، وقد شهد في مقدمة كتابه بوثاقة جميع من وقع في أسناده .

وهذا الوجه يقوم على توفر أمور ثلاثة :

- ١ - صحة نسبة الكتاب الموجود بأيدينا لعلي بن إبراهيم .
 - ٢ - إحراز أنّ الديباجة الموجودة في مقدمة الكتاب صادرة عنه .
 - ٣ - ظهور العبارة الموجودة في الديباجة في الدلالة على التوثيق .
- ويكفي لرفع اليد عن هذا الوجه منع واحد منها ، فكيف إذا كانت الثلاثة ممنوعة .

ومنها : ما جاء في خاتمة المستدرك من حكاية ابن داود توثيقه إياه عن الكشي . قال عليه السلام : « والظاهر أنّه أخذه من أصل الكشي لا من اختيار الشيخ ، فلا وقع لإيراد السيد التفرشي ^(١) عليه بعدم وجود التوثيق في الكشي ^(٢) .

وتمامية الوجه المذكور تعتمد على أن يثبت وجود نسخة من كتاب الكشي

(١) نقد الرجال : ٣ : ١٣٥ .

(٢) خاتمة المستدرك : ٤ : ٤٢٨ .

بيد ابن داود ، وأنه لم يعتمد على اختيار الرجال للشيخ عليه السلام ، فيلزم إقامة دليل على ذلك ، وهو مفقود في المقام ، وعليه يكون التوجيه الصادر من المحدث النوري جواباً على السيد التفرشي عليه السلام مجرد احتمال قد ساقه عليه السلام . مع أن الرجوع لرجال ابن داود تجعل القارئ يطمئن بنقله عن اختيار معرفة الرجال للشيخ ، وليس عن رجال الكشي مباشرة ، وهذا يثبت عدم وجود نسخة رجال الكشي لديه .

ومنها: ما ذكره الفاضل الخاجوي عليه السلام من أن تخصيصه بالذكر من قبل الكشي مع جماعة في قوله عليه السلام : روى جماعة من أصحابنا منهم أبو بكر الحضرمي ، وأبان بن تغلب ، والحسين بن أبي العلاء ، وصباح المزني ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام الحديث . من بين جماعة من أصحابنا ، يفيد أنه من مشاهيرهم المعتمدين عليهم ، ومن أعيانهم المعروفين بالصدق والثقة والصلاح الذين يقبل قولهم ونقلهم ، ولا يقدح فيهم قادح ، ولا ينكر نقلهم منكر . وإلا لكان تخصيصهم من بينهم بالذكر لغواً لا وجه له ، وهو خلاف المتعارف ، فيدل على جلالة قدرهم ، وكمال اعتبارهم في أبواب الروايات والنقول ، حتى يرتقى حالهم إلى سنام التوثيق ^(١) .

وقد اعتمد عليه السلام في ما استظهره على ما ذكره الفاضل القهبائي عليه السلام في حاشيته على كلام الكشي ، حيث قال : « فيه ذكر عبد الله بن محمد أبي بكر الحضرمي ، وفلان وفلان » وعدّهم على وجه يظهر منه اعتبارهم جداً ، حتى يرتقى إلى ذروة التوثيق ، فتأمل حتى يظهر لك وجه ذلك فتدعن ^(٢) .

وليس في تخصيص الكشي رواية هؤلاء عن الإمامين الباقرين عليهما السلام ما يشعر بمدح فضلاً عن توثيق ؛ لأن أقصى ما يظهر من العبارة تخصيصهم بأنهم قد رووا

(١) الفوائد الرجالية - الفائدة ٣٨ (أبو بكر الحضرمي) : ٢٤٦ .

(٢) اختيار معرفة الرجال : ١ : ٢٤٢ و ٢٤٣ .

عنهما عليهما السلام ، ومجرد الرواية ليست موجبة لحسن حال ، فضلاً عن وثاقة .

ومنها: عدّ ابن شهر آشوب إياه من خواص أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ^(١) ، فيكشف ذلك عن كونه أحد الأجلة الذين يعتمد عليهم ويعمل بمروياتهم . ولا يخفى أنّ ابن شهر آشوب من المتأخرين وليس من القدماء ، وهذا يعني أنّ القبول بهذا الوجه يعتمد على تحديد دائرة حجّية قول الرجالي ، وأنها تشمل المتأخرين الذين يكون الصادر منهم توثيقاً أو تضعيفاً ناشئاً من الحدس ، أو أنّها تختصّ بالقدماء ، والذين يكون الصادر منهم حسياً ، وقد قرّر في محلّه منع الشمول للمتأخرين .

ومنها: ما ذكره بعض الأعظم عليه السلام من أنّه يظهر من بعض النصوص حسن عقيدته وكمال إيمانه ، فقد حكى ما رواه الكشي ، بإسناده عن الوشاء ، عن عمرو بن إلياس ، قال : « دخلت أنا وأبي إلياس بن عمرو على أبي بكر الحضرمي وهو يجود بنفسه ، فقال : يا عمرو ، ليست هذه بساعة الكذب ، أشهد على جعفر بن محمد أنّي سمعته يقول : لَا تَمَسُّ النَّارُ مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَقُولُ بِهَذَا الْأَمْرِ » ^(٢) .

ودالاتها على أنّه كان عارفاً بطريق الحق ، ومتبعاً لأهل بيت العصمة عليهم السلام ، معتقداً بذلك ، واضحة .

ومنها: ما رواه الكليني ، بإسناده عن أبي بكر الحضرمي ، في تلقينه رجلاً من أهل بيته وقد حضرته الوفاة الأئمة الأطهار عليهم السلام ، وقوله له قبل ذلك : إنّك لن تنتفع بذلك حتّى يكون منك على يقين ، فذكر أنّه منه على يقين ، فلّقنه إياهم ^(٣) . ويضاف إليهما ما رواه البرقي ، أنّه قال : « قال علقمة أخو لأبي جعفر : إنّ أبا بكر

(١) مناقب آل أبي طالب : ٣ : ٤٠٠ .

(٢) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٧١٦ ، الرقم ٧٨٩ و ٧٩٠ .

(٣) الكافي : ٣ : ١٢٢ ، الحديث ٤ .

قال : يقاتل الناس في عليّ ، فقال لي أبو جعفر عليه السلام : إني أراك لو سمعت إنساناً يشتم عليّاً فاستطعت أن تقطع أنفه فعلت . قلت : نعم . قال : فلا تفعل ، ثم قال : إني لأسمع الرجل يسب عليّاً وأستتر منه بالسارية ، فإذا فرغ أتيتُهُ فصافحته ^(١) .

ولم يتضح وجه قبول بعض الأعظم عليه السلام - بدلالة النصين - على حسن حاله وكمال إيمانه وسلامة عقيدته ، فإنهما وإن كانا تامين دلالة ، إلا أن ذلك مخالف لمنهجه في مثل هذه النصوص ، فإن العادة أن يردّهما لأنهما مرويان عن الراوي نفسه ، وهذا بنظره مانع من القبول بهما ، لأنهما يفيدان تزكيته لنفسه ، وقد تكرر منه ذلك في موارد متعددة من موسوعته الرجالية ، أن يردّ النصوص التامة سنداً ودلالة على التوثيق ، لا لشيء إلا لأن الراوي لها هو نفس الشخص محلّ البحث .

وقد يعالج الضعف السندي بأحد طريقين :

الأول : البناء على حصول الجبر .

الثاني : رواية القميين للخبر ؛ وذلك لما عرف عنهم من التشدد في القبول بخبر ما ، حتّى أن أحمد بن محمد بن عيسى كان يخرج من قم من روي المراسيل ، أو يروي عن الضعفاء ، ولذا أخرج البرقي لإكثاره الرواية عن الضعفاء ، كما قام بإخراج سهل بن زياد لروايته عن الغلاة ، فتكون روايته خبراً كاشفاً عن اعتماده على الرواة الواقعيين في سنده ، وبمثابة التوثيق منه لهم . وإلا لزم أن يقع في المحذور الذي منع منه ، بأن يروي عن الضعفاء وغير الموثقين .

ولذا عدّت رواية القميين عن شخص أمانة من أمارات التوثيق .

وهذا الوجه يتمّ لو كان منع القميين من القبول بالرواية عن الضعفاء مطلقاً ، سواء كان لمرة واحدة أم أكثر ، أمّا لو كان منعهم مقيداً بما إذا كان الشخص يكثر الرواية عن الضعفاء ، كما سمعت ذلك في البرقي - مثلاً - فلن تكون روايتهم عن

(١) المحاسن : ١ : ٢٦٠ ، الحديث ٣١٤ .

شخص أمانة على وثافتهم عندهم ؛ لأنّ ذلك سوف يكون أعمّ .

ولذا قيل بأنّ القميين لا يمنعون الرواية عن الضعيف ، وإنّما يمنعون من الإكثار في الرواية عنه ، وعليه لن تصلح روايتهم عن شخص لإثبات وثاقته . نعم ، لو ثبت أنّهم يكثرّون الرواية عنه كان ذلك كاشفاً عن وثاقته عندهم ؛ لأنّه لو لم يكن ثقة لما أكثرّوا الرواية عنه .

وبكلمة أخرى : إنّ لو كان ضعيفاً لما أكثرّوا من الرواية عنه .

وقد تحصّل عدم تماميّة كلا الطريقتين لدخول الخبر دائرة الحجّية .

وقد يقال : إنّهُ يمكن البناء على حصول الوثوق بصدورها ، لرواية عدّة من أساطين الطائفة وأعيان المذهب لها ، وهم القريبون من عصر الصدور ؛ إذ رواها محمّد بن يحيى ، كما رواها سعد بن عبد الله الأشعريّ ، وكذا أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ ، والشيخ المفيد .

قوله ٣ : « وأما اشتراط اليبوسة بواسطة الإشراق ، فلظاهر صحيحة زرارة ... إلخ » .

يعتبر في مطهريّة الشمس لما عرفت مطهريّتها له ، أن تكون الأشياء رطبة بحيث تجفّفها الشمس بالإشراق عليها ، ومقدار الرطوبة المعتبر في الأشياء ليتحقّق التجفيف بشروق الشمس عليها ، أن تقبل الرطوبة العلوق باليد لو أصابتها ^(١) . وهذا يعني أنّه لا يكتفى بمجرد وجود النداءة في الأشياء التي لا تعلق باليد لو مسّتها وإن جفّفتها الشمس بالشروق عليها .

والوجه في اعتبار هذا القيد في تحقّق المطهريّة ، أخذ صحيح زرارة المتقدّم ، هذا القيد في ثبوت الحكم المذكور ، حيث جاء فيه : « إِذَا جَفَّفَتْهُ الشَّمْسُ فَصَلِّ عَلَيْهِ ،

(١) استخدمنا هذا التعبير ، مع أنّ التعبير الفقهيّ أن يقال : الرطوبة المسرية ، لكنّ التعبير المذكور يحتاج ببياناص بتحديد معنى السراية ، لذا عبّرنا بما يقبل العلوق .

فَهُوَ طَاهِرٌ»^(١). ومن الواضح أنّ الجفاف بحسب المتفاهم العرفي لا يكون إلّا للشيء الرطب، فلا يقال: جفّ الشيء، ما لم يكن رطباً.

وخالف في ذلك بعض الأساطين^(٢)، فلم يعتبر وجود الرطوبة ذات القابلية للعلوق باليد، بل اكتفى بوجود النداءة وإن لم تكن مسرية، وعلّل ذلك بصدق اليبس على ذهابها، خصوصاً وأنّ بين اليبس والتجفيف عموم من وجه بحسب المورد؛ لأنّ التجفيف يتوقّف على الرطوبة المسرية، وصدقه بذهابها، ولو مع بقاء النداءة في الجملة. أمّا اليبوسة، فإنّه يكفي في حصولها مجرد النداءة في الجملة، ويتوقّف تحقّقها على ذهاب جميعها، وبناء عليه يكون مقتضى الجمع بين الأمرين هو كفاية أحد الأمرين في تحقّق الغرض لمدلّول صحيح زرارة.

بل حتّى لو بني على أنّ الجفاف المعتبر في الصحيح هو اليبوسة، لم يختلف الحال؛ لأنّه سوف يلتزم إمّا بترادف اليبوسة والجفاف - كما يظهر من كلام بعض اللغويين - أو بوجوب حمله في المقام عليه؛ لامتناع طهارة المكان مع بقاء نداءة البول التي هي عين نجاسته؛ لأنّه ستكون النتيجة في حصول التطهير أيضاً على تحقّق اليبس، ولا يعتبر في صدقه - كما سمعت - وجود الرطوبة المسرية، بل يكفي فيه وجود النداءة.

قوله ٤: «وَأَمَّا أَنْ مَشَارَكَةَ الرِّيحِ غَيْرُ مُضِرَّةٍ، فَلِإِطْلَاقِ مَا دَلَّ عَلَى مَطْهَرِيَّةِ الشَّمْسِ، فَإِنَّهُ نَازِلٌ... إلخ».

لا يضرّ في حصول التطهير بالشمس مشاركة غيرها لها في عمليّة التجفيف، كما لو شاركت الريح في حصول ذلك، فإنّه لا يمنع من تحقّق الغرض المطلوب، بحيث لا تنفي نسبة التجفيف للشمس، فيقال بأنّ الذي أوجب حصول الجفاف

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٥١، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، الحديث ١.

(٢) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ٣: ١٥٥.

واليبوسة هو شروق الشمس على الشيء المتنجس ، وليس خصوص الرياح مستقلة عنها ، وإلا لم يحصل التطهير . ويدل على ذلك التمسك بإطلاق ما دل على مطهريّة الشمس ، فإنه منزل على ما يكون داخلاً في دائرة الابتلاء وهو يعم وجود الرياح ومشاركتها للشمس بنحو لا ينسب التجفيف للرياح مستقلة ، وإنما لخصوص الشمس .

٤ - الاستحالة

قوله ١: « أمّا طهارة ما استحال كالخشب ، فلتبدل الموضوع المحكوم عليه بالنجاسة إلى ... إلخ » .

المعروف بين الأعلام أنّ أحد المطهّرات استحالة الشيء من جسم إلى جسم آخر ، بل عليه الإجماع من غير واحد من الأعلام .

وقد فسّرت في كلام الأعلام بتفسيرات متعدّدة ، فنسب الشهيد إلى الأصوليين تفسيرها : بأنّها تبدل حقيقة الشيء وصورته النوعيّة إلى صورة أخرى (١) .

ونسب للفقهاء تفسيرها بأنّه تغيّر الأجزاء وانقلابها من حال إلى حال (٢) .

وقد يجد القارئ تفسيرات أخرى لها في كلمات الأعلام . ومنشأ هذا الاختلاف في بيان حقيقتها يعود لخلوّ النصوص من عنوان الاستحالة . نعم ، قد وقع هذا التعبير مورداً لمعقد بعض الإجماعات ، فصار المرجع في تحديدها للعرف ، وهذا يوجب الاختلاف في ذلك ولو في الجملة .

وقد أوضح بعض الأعظم رحمته حقيقتها ، فقال : لتبدل صورتان :

الأولى : أن يكون التبدل في الأوصاف الشخصية أو الصنفيّة مع بقاء الحقيقة

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢ : ٨٨ .

(٢) مفتاح الكرامة : ٢ : ٢٣٠ .

النوعيّة بحالها وذلك كتبدّل القطن ثوباً أو الثوب قطناً، فإنّ التبدّل حينئذٍ في الأوصاف مع بقاء القطن على حقيقته لوضوح أنّ القطن لا يخرج عن حقيقته وكونه قطناً بجعله ثوباً أو الثوب بجعله قطناً، بل هو هو حقيقة، وإنّما تغيّرت حالاته بالتبدّل من القوّة إلى الضعف، أو من الشدّة إلى الرخاء، أو العكس؛ لتماسك أجزائه حال كونه ثوباً وتغلّله وعدم تماسكها عند كونه قطناً، وهذه التبدّلات خارجة عن الاستحالة المعدّة من المطهّرات.

الثانية: أن يكون التبدّل في الصورة النوعيّة، كما إذا تبدّلت الصورة بصورة نوعيّة أخرى تغيّر الصورة النوعيّة الأولى عرفاً. وهذه الصورة هي المراد بالاستحالة في كلمات الأعلام.

ولا فرق في حصول الاستحالة، وترتيب الأثر عليها بين أن تكون الصورتان متغايرتين بالنظر العقليّ كما لو تبدّل الجماد أو النبات إلى حيوان، أو تبدّل الحيوان إلى جماد، فيتبدّل الكلب الواقع في المملحة إلى ملح، أو تتحوّل الميتة التي يأكلها الحيوان إلى نطفة، وبعد ذلك تحوّل النطفة لتصبح حيواناً من جديد وبين عدم وجود مغايرة بينهما عقلاً، وإن كانتا متغايرتين.

ويدلّ على طهارة ما استحال من صورة نوعيّة إلى صورة نوعيّة أخرى، إمّا الدليل الاجتهاديّ، أو الدليل الفقاهتيّ.

توضيح ذلك: من المعلوم أنّ الأحكام الشرعيّة منوطة بموضوعاتها وعناوينها العرفيّة، ومع حصول الاستحالة للخشب - مثلاً - فقد وجد عنوان جديد وهو الرماد، فدخل هذا الموضوع الجديد تحت حكم شرعيّ، إمّا النجاسة أو الطهارة، وثبت أحدهما رهين ملاحظة الدليل، فإذا وجد دليل شرعيّ على أنّ الأشياء كلّها طاهرة حتّى تثبت نجاستها، كان مقتضى ذلك البناء على طهارة كلّ شيء، ومنه ما استحال إليه الشيء النجس - مثلاً - لو كان الموجود خارجاً هو المنيّ، وقد استحال إلى نطفة حكم بطهارتها، اعتماداً على طهارة الإنسان، وهكذا.

أما لو لم يكن في البين دليل اجتهادي يرجع إليه لتحديد حكم الموضوع الجديد الذي استحال له الشيء النجس، فعندها يرجع لمقتضى الأصل العملي، وهو يقضي بالبناء على طهارته بالاستحالة أيضاً؛ لأنه حال الشك في طهارته ونجاسته سوف تجري أصالة الطهارة.

ولا مجال للبناء على جريان الاستصحاب في المقام للحكم بالنجاسة، لفقد أحد أركانه، وهو وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة؛ لأن المفروض أنه قد تبدل الموضوع إلى شيء آخر.

ومن خلال ما تقدم يتضح أن عد الاستحالة من المطهرات لا يخلو عن مسامحة عرفاً؛ لأن حصول الطهارة فرع وجود النجاسة، والمفروض أن الموضوع النجس أو المتنجس قد انعدم، ويوجد موضوع جديد لا ربط له بالنجاسة أصلاً.

قوله ٢: «وأما عدم طهارة مثل الطين إذا تحول خزفاً، فلعدم الاستحالة بعد كونهما بنظر... إلخ».

لا يطهر الطين بتغيره من الطين إلى الخزف؛ وذلك لعدم إحراز تبدل الصورة النوعية فيه من حقيقة إلى حقيقة أخرى، فإن العرف لا يرى أن الخزف شيئاً آخر غير حقيقة الطين، بل يرى أنها شيء واحد، وهذا مانع من إحراز العنوان الموجب لثبوت المطهرية.

وبعبارة أخرى: إن التحول الموجود هو تحول في الأوصاف الشخصية والخصوصيات، ومجرد الطبخ لا يوجب تغير العنوان الأول والصورة النوعية بصورة نوعية أخرى.

٥ - الانقلاب

المعروف بين الأعلام أن الانقلاب عنوان آخر غير الاستحالة؛ لأنه لا تبدل فيه الحقيقة النوعية، وهذا بخلافها، كما سمعت. ولهذا لا تطهر المتنجسات بالانقلاب.

نعم ، هو مختصّ بطهارة الخمر فقط حال انقلابه خلاًّ .

ويظهر من بعض الأعيان ﷺ عدّه من صغرياتها على أساس أنّ الانقلاب الحاصل للخمر خلاًّ هو تبدّل في الصورة النوعيّة ، وتغيّر في الحقيقة ؛ لأنّ العرف يرى مغايرة بين الخمر والخلّ ، والحكم بالنجاسة في الأدلّة منصبّ على العنوان الأوّل ، فإذا تبدّل الموضوع إلى حقيقة أخرى - وهو الخلّ - تحقّق الموضوع للحكم بالطهارة بأحد البيانين السابقين مطهريّة الاستحالة .

وهذا ما صرّح به بعض الأعظم ﷺ أيضاً ، حيث عدّ انقلاب الخمر خلاًّ من صغرياتها ؛ لأنّ التبدّل في الصورة النوعيّة وإن لم يكن تبدّلاً عند العقل لوحدة حقيقتهما ، وإنّما هو مجرد تبدّل في الأوصاف كالإسكار وعدمه ، إلّا أنّه لما كان تبدّلاً في الصورة النوعيّة عرفاً ، وأنّ العرف يرى مغايرة بين حقيقة الخمر والخلّ ، يثبت عنوان الاستحالة .

ومع تبدّل هذا العنوان وارتفاع صفة الإسكار عنه ، الذي هو المقوم لحقيقة الخمر ، وحصول حقيقة الخلّ ، يحكم بالطهارة والحليّة .

وقد برّر ﷺ إفراد الأعلام الانقلاب بالذكر مع أنّه من صغريات الاستحالة لسببين :

الأوّل : إنّ الاستحالة وإن كانت من المطهّرات ، إلّا أنّها لا تقتضي الحكم بالطهارة في مثل تبدّل المائعات التي تحتاج إلى الإناء ، كالخمر عندما ينقلب خلاًّ ؛ لأنّ الاستحالة في خصوص الخمر وليس في الإناء ، فالذي يطهر بالاستحالة هو الخمر ، ويبقى الإناء على نجاسته ، وبملاقاة الخلّ المستحيل للإناء ، تسري النجاسة منه إليه .

وهذا يجعل البناء على مطهريّة الاستحالة في المورد غير نافعة ؛ لأنّ الغرض هو زوال النجاسة وعدم عروضها ، وصيرورة الإناء طاهراً أيضاً ، وهذا لا يتحقّق بالاستحالة ، لذا لا بدّ من البحث عن طريق آخر للبناء على الطهارة .

الثاني: قد عرفت أنه لا فرق في تحقق الاستحالة خارجاً من حيث أسباب حصولها، فمتى تحققت، سواء كان بنفسها أم كان بعلاج، حصلت الطهارة للمستحال إليه.

وهذا لا ينفع بالنسبة للخمر؛ ذلك أنه لو عولجت استحالة الخمر إلى خلّ من خلّال وضع جسم ما فيه ليتحوّل إليه، فإنّ الخمر سيظهر بالاستحالة إلى خلّ، إلا أنّ الجسم الذي طرح فيه لعلاجه سيبقى متنجّساً، وهذا يوجب تنجّس الخلّ المستحيل من الخمر^(١).

وفي مقابل من سمعت اختار السيّد اليزدي رحمه الله، وجملة من المعلّقين على متن العروة، المغايرة بين حقيقة الاستحالة والانقلاب؛ لأنّ الانقلاب لا يتضمّن تغييراً في الحقيقة النوعيّة، وهذا بخلاف الاستحالة.

وقد ذكر بعض الأعيان رضي الله عنه اختصاص موضوع الانقلاب بمائع خاصّ، وهو يشير بذلك لانقلاب الخمر خلّاً^(٢).

قوله ١: «أمّا طهارة الخمر -بناءً على نجاسته- بانقلابه خلّاً، فللنصوص المستفيضة، كموثّق عبيد... إلخ».

قد عرفت فيما تقدّم عند الحديث عن الأعيان النجسة وجود خلاف في نجاسة الخمر، وبناء على القول المشهور من نجاسته، فإنّه يطهر بانقلابه خلّاً، وقد ادّعى صاحب المنتهى والمهذب والفاضل الهندي في كشف اللثام الإجماع على ذلك^(٣). ويدلّ على ذلك نصوص مستفيضة، كموثّق عبيد بن زرارة المذكورة

(١) التنقيح في شرح العروة: ٤: ١٦٥.

(٢) مهذب الأحكام: ٢: ٩٠.

(٣) منتهى المطلب: ٣: ٢١٩. المهذب البارع: ٤: ٢٤٠. كشف اللثام: ١: ٤٦٦.

في المتن^(١)، وهي واضحة الدلالة في أنه متى انقلب عما كان عليه، وأصبح يطلق عليه اسم آخر غير الاسم السابق الذي كان نجساً، بني على طهارته.

قوله ٢: «وأما طهارة الإناء تبعاً، فلما تقدّم نفسه بالدلالة الالتزامية؛ لعدم إمكان تحقق الطهارة... إلخ».

تظهر أواني الخمر بعد انقلابه خلاً تبعاً له، ولو لم يلتزم بطهارتها لم يطهر الخمر بالانقلاب؛ لأنّ الخلّ بعد انقلابه سوف يتنجّس بالملاقاة. ويدلّ على ذلك موثّق عبید بن زرارة وغيره من النصوص، فإنّها ساكتة عن الإشارة إلى نجاسة الإناء، مع أنّها في مقام البيان، وهذا يشير إلى طهارته تبعاً له بالدلالة الالتزامية.

قوله ٣: «وأما بقاء النجاسة مع ملاقاته نجاسة خارجيّة - كالدّم أو يد الكافر ونحو ذلك - قبل... إلخ».

اختار جملة من أعلامنا، كالعلامة في القواعد، والشهيد في الدروس، وغيرهما، أنّ الخمر لو تنجّس بنجاسة خارجيّة قبل حصول انقلابه إلى خلّ، وانقلب بعد ذلك إليه، لا يحكم بطهارته^(٢)، والوجه في ذلك أنّ النصوص التي دلّت على مطهريّة الانقلاب للخمر ناظرة إلى خصوص النجاسة الخمرية دون غيرها من النجاسات الأخرى، وحصول الانقلاب يوجب طهارة الخمر لا طهارة غيره من النجاسات، وهذا يعني بقاء النجاسة.

ومع الشكّ في بقاء النجاسة وارتفاعها بعد حصول الانقلاب، فإنّ مقتضى الأصل البناء على بقائها.

(١) وسائل الشيعة: ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) قواعد الأحكام: ١: ١٩٥. الدروس الشرعية: ٣: ١٨. إيضاح الفوائد: ١: ٣١. جامع المقاصد: ١: ١٨٠.

وقد اختار بعض الأعظم عليه السلام البناء على حصول الطهارة ، وأنه لا فرق بين ملاقة الخمر لنجاسة خارجية قبل الانقلاب وعدم ملاقاته ، فإنه متى حصل الانقلاب كان ذلك موجباً للبناء على طهارته . والوجه في ذلك هو أن الخمر من النجاسات العينية ، وهو لا يقبل التنجيس ثانية بملاقاته للأعيان النجسة أو للمتنجسة ، كما أن نجاسته لا تقبل الاشتداد بالملاقة ، وهذا يقضي أن النجاسة الثابتة للخمر لن تتغير وإن لاقى بعض الأعيان النجسة أو المتنجسة ، وهي نجاسة الخمر ، فإذا حصل الانقلاب للخمر ، ثبتت الطهارة .

ولو لم يقبل ما ذكر أمكن التمسك للبناء على طهارة الخمر وإن لاقى نجاسة خارجية قبل انقلابه خلاً ، بانقلابه خلاً بإطلاقات الأدلة ، فإن ما دل على طهارته بالانقلاب مطلق من هذه الناحية ، فلم يقيد بعدم ملاقاته لشيء من النجاسات قبل حصول الانقلاب . ويساعد على ذلك أن الصانعين للخمر لا يعمدون لمراعاة عدم تنجسه بملاقاته يد الكافر مثلاً .

نعم ، البناء على طهارته والحال هذه بالانقلاب مشروط أن لا تصيب النجاسة الثانية الإناء ، وإلا لم يحكم بطهارة الخمر وإن انقلب خلاً ؛ لأن طهارة الإناء بالتبع لعنوان الخل ، وليس لعنوان نجاسة أخرى ، وعليه فيكون وجد النجاسة الأخرى في الإناء موجب لتنجس الخل بالملاقة .

وقد يورد على ما ذكر بأن النصوص الدالة على مطهريّة الخمر بالانقلاب منصرفة إلى خصوص ما إذا كان الموجود خمراً دون أية نجاسة أخرى ، سواء التزم بأن الخمر يقبل التنجيس ثانياً ، أم لم يلتزم بذلك ، وسواء بني على أن النجاسات العينية تقبل الاشتداد بالتنجيس أو لا تقبله ، وهذا مانع من البناء على شمولها حال وجود نجاسة أخرى غيره ، وعليه يكون المرجع عندها لمقتضى الأصل القاضي بالنجاسة ، وإن انقلب الخمر خلاً .

ومع البناء على وجود انصراف في الأدلة لخصوص الخمر المجرد عن أية

نجاسة أخرى ، فلن يكون الإطلاق المتصوّر وجوده فيها حجة ، كما لا يخفى .

٦ - الانتقال

ويقصد به انتقال النجس إلى جسم طاهر ، وصيrote جزءاً منه .

قوله ١: «إذا صار النجس جزءاً من حيوان طاهر ، طهر ، كدم الإنسان إذا صار جزءاً من البق... إلخ» .

لا خلاف بين الأعلام في أنّه إذا انتقل دم ذي النفس السائلة الذي يحكم بنجاسته إلى حيوان لا نفس سائلة له ، كما لو انتقل دم الإنسان إلى السمك ، أو انتقل دمه إلى القمل ، أو إلى البعوض ، بحيث عدّ جزءاً منه ومضافاً إليه فقط وانقطعت إضافته الأولى ، فإنّه يصبح طاهراً ؛ لأنّه قد أصبح جزءاً من المنتقل إليه ، المفروض أنّ دمه طاهر ؛ لأنّه لا نفس سائلة له .

وليس منشأ الحكم بطهارته حصول الاستحالة ؛ لأنّك قد عرفت عند بيان حقيقتها أنّها تبدّل الصورة النوعية من صورة إلى أخرى ، وهذا لم يتحقّق في المقام ، فإنّ حقيقة الدم في الإنسان وما ليس له نفس سائلة واحدة .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على طهارة الدم المنتقل أمور :

الأوّل : سيرة المتشرّعة القطعية ، فإنّها منعقدة على التعامل مع الدم المنتقل لما ليس له نفس سائلة معاملة الطاهر ، فلا تراهم يجتنّبون دم البراغيث والبقّ والبعوض ، وأضرابها ؛ لأنّ مصدره دم الإنسان ، كما لا تراهم يفصلون بين ما كان مصدره دم ما له نفس سائلة - كالإنسان - فيجتنبوه ، وما كان من غيره فلا .

الثاني : موثقة غياث التي ذكرها المصنّف في المتن^(١) . وتقريب دلالتها من خلال الإطلاق حيث لم يفرّق بين ما كان مصدره حيواناً له نفس سائلة ،

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

وما لم يكن كذلك ، بل واضح أنه قد جعل المدار على صدق أنه دم حيوان لا نفس سائلة له .

وغياث راويها هو غياث بن إبراهيم الذي نصّ النجاشي على وثاقته ، ووصفه الشيخ رحمه الله بأنه بترى^(١) . وهذا لا يمنع من حجّية روايته .

وقد تخذش الرواية المذكورة سنداً ، لضعف طريق الشيخ رحمه الله إلى أحمد بن محمد بن عيسى ، وقد رواها رحمه الله إليه بسنده .

ويدفع ذلك بأحد أمرين :

الأول : أن يكون للشيخ رحمه الله طريق معتبر لجميع كتب أحمد بن محمد بن عيسى ، ومنها الكتاب الذي نقل الرواية منه .

الثاني : أن يكون طريق الشيخ رحمه الله لخصوص مصدر الرواية محلّ البحث تاماً ، وإن كان طريقه لبقية كتبه ضعيفاً . ويتّضح ذلك بعرض طرق الشيخ رحمه الله لأحمد بن محمد بن عيسى ، فإنّ له طرقاً متعدّدة ، جاء بعضها في **الفهرست** ، وبعضها في **المشيخة** ، وبعضها في **مشيخة الاستبصار** :

فمنها : ما ذكره في **الفهرست** ، قال : أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا ، منهم الحسين بن عبيد الله ، وابن أبي جيد ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه ، وسعد بن عبد الله ، عنه^(٢) .

وقال : أخبرنا عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ، عن أبيه ، عن محمد بن الحسن الصفار . وسعد ، جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى^(٣) .

وقد تضمّن الطريقان أحمد بن محمد بن يحيى العطار وأحمد بن محمد بن

(١) رجال النجاشي : ٣٠٥ ، الرقم ٨٣٣ .

(٢) و (٣) الفهرست للطوسي : ٦٩ ، الرقم ١٣ .

الوليد ، وكلاهما لم يوثق في المصادر الرجالية . نعم ، قد يوثق لكونهما من مشايخ الإجازة ، وقد سمعت غير مرة البناء على التفصيل في هذا الأمر ، وليس المورد من صغريات التفصيل المذكور .

ومنها : ما جاء في **الفهرست** ، قال : وروى ابن الوليد الميوبة^(١) ، عن محمد بن يحيى . والحسن بن محمد بن إسماعيل ، عن أحمد بن محمد^(٢) .

ومنها : ما ذكره في **مشيخة الاستبصار** ، قال : ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى ما رويته بهذه الأسانيد ، عن محمد بن يعقوب ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى^(٣) .

وبناءً على تمامية طريق الشيخ رحمته الله للشيخ الكليني رحمته الله يكون الطريق المذكور صحيحاً ؛ إذ ليس فيه من يتوقف في وثاقته .

ومنها : ما ذكره في **المشيخة** ، قال : ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى ما رويته بهذا الإسناد ، عن محمد بن علي بن محبوب ، عن أحمد بن محمد^(٤) .

ومقصوده بالإسناد المذكور هو سنده إلى محمد بن علي بن محبوب ، وهو الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه ، محمد بن يحيى ، عن محمد بن علي بن محبوب .

وهذا الطريق ضعيف لوجود أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، وقد سمعت ما فيه .

(١) مقصوده من الميوبة كتاب النوادر ، فقد ذكر رحمته الله في وصفه أنه لم يكن ميوباً ، فبؤبه داود بن كورة .

(٢) الفهرست للطوسي : ٦٩ ، الرقم ١٣ .

(٣) الاستبصار : ٤ : ٣١٣ .

(٤) الاستبصار : ٤ : ٣٢٤ .

ومنها: ما جاء في المشيخة ، قال : وما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى الذي أخذته من نوادره فقد أخبرني به الشيخ المفيد أبو عبد الله . والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون ، كلهم عن الحسن بن حمزة العلوي . ومحمد بن الحسن البزوفري ، جميعاً عن أحمد بن إدريس ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ^(١) . وأخبرني أيضاً الحسين بن عبيد الله . وأبو الحسين بن أبي جيد ، جميعاً عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ^(٢) . وأول هذين الطريقين معتبر لا خدشة فيه .

ومنها: ما ذكره في المشيخة ، قال : ما ذكرته عن أحمد بن محمد ما رويته بهذه الأسانيد ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن أحمد بن محمد ^(٣) . وله إلى الصفار طريق تام .

وقد تحصل ممّا تقدّم أمران :

الأول: ضعف طريق الشيخ عليه السلام إلى جميع كتب أحمد بن محمد بن عيسى .

الثاني: اعتبار طريقه إلى كتابه النوادر .

والظاهر أنّ مصدر الخبر محلّ البحث هو كتاب النوادر ؛ ذلك أنّ المذكور في ترجمة أحمد بن محمد بن عيسى أنّ له كتابين : كتاب المتعة وكتاب النوادر ، ومن المستبعد أن يكون مصدر الرواية محلّ البحث هو كتاب المتعة ، فيكون مصدرها كتاب النوادر .

قد يمنع من الاستناد للموثقة عدم توفر أصالة الجهة فيها ، فقد حملها الشيخ عليه السلام في الاستبصار على التقيّة ^(٤) .

الثالث: التمسك بقاعدة الطهارة ، فإنّه يرجع إليها حال الشكّ في طهارة الدم

(١ - ٣) الاستبصار : ٤ : ٣٢٧ .

(٤) الاستبصار : ١ : ١٨٨ ، ذيل الحديث ٢ .

بعد الانتقال وصيروته جزءاً من الحيوان المنتقل إليه . نعم ، يعتبر في جريانها عدم وجود عموم يدلّ على نجاسة مطلق الدم يكون مرجعاً حال فقد الدليل فيمنع من وصول النوبة إلى الأصل العمليّ .

ولا يذهب عليك أنّ البناء على جريان أصالة الطهارة في المقام فرع القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، وإلاّ فمع القول بجريانه فيها - كما هو المشهور - فسيكون هو الجاري عندها ليحكم بالنجاسة ؛ لأنّ الاستصحاب مقدّم على أصالة الطهارة ، إمّا لحكومته عليها ، أو لتقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ .

٧ - الإسلام

قوله ١ : « أمّا مطهّرة الإسلام للكافر ، فلزوال موضوع النجاسة ، وشمول ما دلّ على طهارة المسلم له » .

لا خلاف بين الأعلام في مطهّرة الإسلام لبدن الكافر ورطوباته المتّصلة به من بصاقه وعرقه ونخامته والوسخ الكائن على بدنه ، بعد دخوله في الإسلام ، بل عن العلامة في المنتهى ، والشهيد في الذكرى ، دعوى الإجماع عليه ^(١) . وعن الفاضل النراقي رحمته الله في المستند دعوى الضرورة عليه ^(٢) .

ويعود الحكم بطهارته لتبدّل العنوان وموضوعه ، حيث زال عنوان الكافر وأصبح مكانه عنوان آخر ، وهو نظير بقية الأعيان النجسة الأخرى ، من أنّ الحكم بنجاستها حال بقاء العنوان والموضوع ، ومع تبدّله وزواله يزول الحكم بالنجاسة ، ويحكم بالطهارة .

(١) منتهى المطلب : ٣ : ٢٢٥ . ذكرى الشيعة : ١ : ١٣١ .

(٢) مستند الشيعة : ١ : ٣٤١ .

قوله ٢: «وَأَمَّا كونه مطهراً لجميع أجزائه - كالعرق والبصاق - فلأن نجاستهما كانت تبعاً لنجاسة بدنه... إلخ» .

لا تنحصر مطهريّة الإسلام للكافر في خصوصه ، بل تشمل مطهريّة فضلاته المتّصلة ببدنه من شعره ونخامته وعرقه ، وغيرها . ويدلّ على ذلك أمور :

الأوّل : التبعية ، فإنّ الأجزاء المذكورة تابعة في وجودها لبدن الكافر ، فيحكم بنجاستها حال نجاسته ، وطهارتها حال طهارته .

وبعبارة أخرى : إنّ نجاسة الشعر أو البصاق لكونهما مضافين للكافر لا لذاتهما ، فإنّه لا يوجد دليل يدلّ على نجاسة الشعر أو البصاق ، ومع الحكم بطهارة بدنه للإسلام فإنّه تزول النجاسة عن هذه الأمور بالتّبع .

نعم ، لا يستوجب الإسلام طهارة أشياءه الخارجيّة من الأواني والفرش وغيرها ممّا لاقاه الكافر برطوبة قبل الإسلام ، كما هو الحال في بقيّة النجاسات ، فإنّ الاستحالة وإن أوجبت طهارة النجس أو المتنجّس لكنّها لا توجب طهارة الملاقي للنجس - مثلاً - بالتّبع .

وما ذكر لا يخلو عن منع ؛ لعدم وجود دليل يدلّ على طهارة ما أضيف من الأمور المذكورة للمسلم ، كيما يقال بأنّه مطلق يشمل مثل المقام . نعم ، الموجود أنّ المضاف للمسلم لا يوجد ما يوجب نجاسته فيحكم بطهارته ، وهذا غير ما نحن فيه .

وعليه ليس في البين مانع من الاستناد لاستصحاب النجاسة فيها .

الثاني : السيرة القطعيّة المتّصلة بعصر المعصوم عليه السلام على معاملة الأجزاء المذكورة معاملة الطاهرة بمجرد إسلام من هي تابعة له .

الثالث : فقدان ما يدلّ على أمر الكفّار بعد إسلامهم بالتطهير لأبدانهم التي

لا تخلو غالباً عن هذه الأمور، فيثبت طهارتها بالتبع.

قوله ٣: «وَأَمَّا مَطَهَّرِيَّتُهُ لِلثِّيَابِ أَيْضاً، فَللسيرة، وعدم أمرهم بتطهيرها، لكن القدر المتيقن منها... إلخ».

يطهر تبعاً لإسلام الكافر ثيابه التي كان يرتديها، فلا يحتاج إلى غسلها بالماء بعد إسلامه، وقد استدلل لذلك بالسيرة المنعقدة من عصر المعصوم عليه السلام على المعاملة معها معاملة الطاهرة بعد إسلامه، فإنه لم يعهد أمر أحد من الكفار بعد إسلامه بتطهيرها، مع أن الغالب أن يباشرها برطوبة مسرية للنجاسة.

ومنع ذلك صاحب الجواهر رحمته الله؛ لأن السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والثياب خارجة عنها.

٨ - التبعية

قوله ١: «أَمَّا طَهَارَةُ الْوَلَدِ بِإِسْلَامِ أَحَدِ أَبَوَيْهِ، فَلقاعدة الطهارة بعد قصور دليل نجاسته وهو... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في أن الكافر إذا أسلم تبعه في الطهارة ولده، سواء كان أباً أم جدّاً أم أمّاً، شرط أن يكون الولد صغيراً لم يبلغ. ويدل على ذلك قاعدة الطهارة بعد فقد الدليل الاجتهادي على نجاسته؛ لأن دليل نجاسة الكافر منحصر في خصوص الإجماع، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو حال عدم إسلام أحد الأبوين، فلا إجماع في المقام، وهو ليس له لسان حتى يتمسك بإطلاقه، فيرجع إلى أصالة الطهارة.

ولا يخفى أن هذا مبني على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وإلا فمع جريانه لن تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة؛ لحكومة الاستصحاب عليها، أو لتقدمه عليها لتقدم الأصل السببي على الأصل المسببي.

وقد يستدل لطهارته بقاعدة التبعية لأشرف الأبوين، المستفادة من خبر حفص

المذكور في المتن^(١)، وهي واضحة الدلالة في تبعية أبنائه الصغار غير البالغين له في الطهارة جزاء إسلامه، فيحكم بطهارتهم.

ويمنع من الاستناد إليها ضعف سندها، فقد اشتمل سندها على علي بن محمد القاساني، والقاسم بن محمد، فإن الأول منهما نصّ الشيخ رحمه الله على تضعيفه^(٢)، والثاني مشترك بين أكثر من واحد، ومقتضى التمييز أنه محمد بن القاسم الأصفهاني المعروف بكاسولا، وهو لم يكن مرضياً^(٣).

وربما قيل بجبرها بعمل المشهور، فإنهم قائلون بالبناء على تبعية الولد غير البالغ لأبيه الكافر بعد إسلامه في الطهارة.

وقد يمنع من إحراز الاستناد لتحقق الصغرى احتمال استناد الأعلام في الحكم بطهارتهم لقاعدة الطهارة.

ويدفع: بأن المشهور بين الأصحاب جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كجريانه في الشبهات الموضوعية، وهو مقدّم على أصالة الطهارة، لوجوه ذكرت في محلّها.

قوله ٢: «وأما تبعية الأسير غير البالغ للمسلم، فلما تقدّم نفسه».

المشهور بين أعلامنا البناء على طهارة الطفل غير البالغ المسبّي تبعاً لمن سباه، إذا لم يكن مع الطفل أحد من آبائه. بل قد نسبته في المعالم، وفي شرح المفاتيح إلى ظاهر الأعلام^(٤). واختار ابن الجنيد، والقاضي ابن البراج، والشهيد، تبعيته له

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ١١٦، الباب ٤٣ من أبواب الجهاد، الحديث ١.

(٢) رجال الطوسي: ٣٨٨، الرقم ٥٧١٢.

(٣) الفهرست للطوسي: ٢٠٢، الرقم ٥٧٦ و: ٣٢٤، الرقم ٥٧٦. رجال ابن الغضائري: ٨٦،

الرقم ١١٣. إيضاح الاشتباه: ٥: ٢٥٦، الرقم ٥٢٩.

(٤) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢: ٥٤٠. مصابيح الظلام: ٤: ٥٢١.

في الاسلام أيضاً^(١).

وقد جعل المصنّف (زيد في توفيقه) مستند القول بالتبعية في الطهارة عين ما تقدّم ذكره في القول بتبعية الولد لأبيه حال إسلامه في الطهارة أيضاً، من قصور دليل النجاسة عن الشمول له؛ لعدم إحراز قيام إجماع على نجاسته، فتجري أصالة الطهارة عندها حين الشك في طهارته.

وقد عرفت أنّه لا مجال لجريان أصالة الطهارة في المقام؛ لأنّ موضوعها الشك البدويّ، ومع وجود علم بالحالة السابقة وشك لاحق، لن يكون لها موضوع للجريان، بل سوف يجري الاستصحاب عندها. نعم، بناء على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكميّة فلن يكون مانع من جريانها.

وقد استدلّ للبناء على الطهارة بكون المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس، فإنّ القارئ للتاريخ الإسلاميّ يقف على وجود ذلك كثيراً، وأنّ الكثير من أطفال الكفار قد ألحقوا بالمسلمين، ودخلوا في الإسلام بلحاظ من يكفلهم من المسلمين، وعدم تضمّن النصوص على السؤال عن حكم التعاطي والتعامل معهم، مع الابتلاء بهم، يكشف عن حصول الطهارة لهم بمجرد الاسلام.

ومع البناء على تبعيتهم لكافلهم في الإسلام سوف يبنى على طهارتهم بمقتضى التبعية بطريق أولى.

قوله ٣: «وأما اختصاص التبعية بغير البالغ، فلكون البالغ موضوعاً مستقلاً للنجاسة بعد صدق... إلخ».

يعتبر في حصول الطهارة للأسير تبعاً لمن أسره أن لا يكون بالغاً، فلو كان

(١) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة : ٤ : ٤٢١. المهدّب لابن البرّاج : ١ : ٣١٨. ذكرى الشيعة : ١ : ١١٩.

بالغاً لم يحكم بتبعيته للأسر؛ لأنّ بلوغه يجعله مكلفاً فيكون مستقلاً في اتخاذ ما يريد التدين به، وينطبق عليه عنوان اليهودي والنصراني، وما شابه ذلك.

قوله ٤: «وأما اختصاص الحكم بمن لم يكن معه أحد آبائه، فللإجماع على تبعيته له في النجاسة... إلخ».

من الأمور المعتبرة في حصول تبعية الطفل لأسره المسلم في الطهارة، أن لا يكون مع الطفل أحد آبائه، فإنّه لو كان معه أحدهما، سواء كان الموجود هو الأب مثلاً أو الجد، لم يحكم بتبعيته للأسر، بل سوف يحكم بتبعيته لأبيه، وهو يقضي بالبناء على نجاسته. ويدلّ على ذلك الإجماع المنعقد على تبعية الولد لأبيه في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة.

قوله ٥: «وأما طهارة أواني الخمر إذا انقلبت خلاً، فلما تقدّم في مطهريّة الانقلاب».

قد عرفت فيما تقدّم أنه إذا انقلب الخمر خلاً فقد طهر، ويتبعه في الطهارة عندها الأواني التي كانت مشتملة عليه. وقد عرفت الوجه في ذلك عند الحديث عن مطهريّة الانقلاب، فراجع.

قوله ٦: «وأما طهارة أواني العصير العنبي إذا ذهب ثلثاه، فللسيرة، وما دلّ على طهارته بذهاب... إلخ».

من الأشياء التي تطهر بالتبع أواني العصير العنبي إذا ذهب ثلثاه، ويدلّ على ذلك أمران:

أحدهما: سيرة المتشرعة المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام، فإنّها منعقدة على عدم الاجتناب عنها بعد ذهاب الثلثين.

ثانيهما: إنّ البناء على عدم طهارتها بالتبعية يجعل طهارة العصير العنبي بعد

ذهاب ثلثيه لغويّة ؛ لأنه لن تكون طهارة العصير عمليّة لملاقاته للإثناء برطوبة مسرية
توجب التنجيس .

قوله ٧: «وأما طهارة يد المغسّل وغيرها ، فللسيرة القطعيّة على عدم
تطهيرها بعد التّغسيل ، أو ... إلخ » .

من الأمور التي تطهر بالتبعيّة يد الغاسل للميّت ، وكذا السدّة التي يغسل
عليها ، والثياب التي يغسل فيها ، فإنّها تتبع الميّت في الطهارة . والوجه في ذلك هو
السيرة الجارية على عدم غسلها بعد تغسيله ، خصوصاً وأنّ بعض هذه الأمور
كالخرقة التي يغسل فيها الميّت ، وكذا ثيابه التي يغسل فيها تحتاج في طهارته
بعد غسلها بالماء إلى العصر ، وليس معهوداً قيام الغاسلين بعصرها بعد تغسيله
بالماء القراح مثلاً ، وقبل غسله بماء السدر أو الكافر .

وقد يستدلّ لذلك أيضاً بالإطلاق المقاميّ ، فإنّ النصوص ساكتة عن التعرّض
لتطهيرها مع أنّها في مقام البيان لكلّ ما يلزم البيان فيه ، فسكوته عن ذلك أمانة
على طهارتها ، وعدم حاجتها للتطهير ، خصوصاً الثوب والخرقة ، فقد تضمّنت
النصوص ذكرهما ، وسكتت عن الحديث عن تطهيرهما .

وقد يقال : إنّ طهارة الأمور المذكورة ليست بالتبعيّة ، بل لتطهيرها بالماء القراح
عند تغسيل الميّت ، وأما الحاجة لعصر بعضها كالثوب والخرقة ، فإنّه لا يوجد
ما يوجب عصرها مباشرة ، بل المطلوب هو إزالة ماء الغسالة ، وهذا يحصل بعد
الفراغ من تمام غسل الميّت وحصول الاستغناء عنهما .

ولا توجب ملاقة الخرقة له قبل عصرها موجبة للتنجيس ، وإلاّ تعدّر تغسيله
معها .

وأما سكوت النصوص ، فليس لعدم الحاجة لتطهيرها ، وأنّ طهارتها بالتّبع ،
وإنّما سكوتها لعدم حصول الانفعال بينها وبين بدن الميّت ويد الغاسل بالملاقاة .

٩ - زوال عين النجاسة

قوله ١: «أما طهارة البواطن بما ذكر، فلانعقاد السيرة القطعية للمشرعة على ذلك، فمن تنجس... إلخ».

إذا تناول الإنسان شيئاً نجساً - كما لو شرب الخمر، أو الدم مثلاً، أو تناول شيئاً متنجساً - فإنه يطهر فمه بزوال عين النجاسة منها، وكذا يطهر أنفه أيضاً لو تنجس بعين النجاسة، كما لو أصيب بجرح أوجب نزفه الدم بزوال عين النجاسة منه، ومثل ذلك يجري بالنسبة للأذن. ومقتضى ما ذكر أنه لا يحتاج في حصول الطهارة لشيء من البواطن أن يغسل بالماء، بل يكفي في حصول الطهارة له بزوال عين النجاسة منه. وقد ذكر صاحب الحقائق رحمته الله عدم الخلاف فيه، وقال صاحب الجواهر أنه متفق عليه، بل قال بعضهم أنه يمكن عدّه من ضروريات الدين ^(١).

مع أنه قد وقع الكلام في أنّ في حصول النجاسة لبواطن الإنسان بملاقاتها للنجس أو المتنجس، ليحكم بطهارتها بعد زوال عين النجاسة، أو عدم حصول التنجيس لها منذ البداية، فلا حاجة للقول بطهارتها؛ لأنها لا تقبل التنجيس أصلاً، وإنّما النجس هي العين الموجودة في الباطن وليس الباطن نفسه. وتظهر الشمرة في تنجس ما يلاقي عين النجاسة في الباطن قبل زوالها، فلو كان في فمه دم - مثلاً - ولاقى ريقه قبل زوال عين النجاسة، فسوف يحكم بنجاسة الريق، وهذا بخلافه لو بني على عدم تنجسها أصلاً، فإنّ الريق يكون طاهراً وإن كان الدم موجوداً، فالنجاسة منحصرة فيه فقط. فلو أصاب ريقه شيئاً من ثيابه لم تنجس. نعم، لو أصابها شيء من الدم الموجود في الفم حكم بتنجسها.

ويظهر من المصنّف (زيد في علاه) الميل للاحتمال الثاني، لتأمله في ثبوت

(١) الحقائق الناضرة: ٥: ٢٩٧. جواهر الكلام: ٣: ٨٤.

التنجيس للبواطن بملاقاة النجاسة ، وحصر التنجيس في الظواهر ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وكيفما كان ، فیدلّ على عدم لزوم غسل البواطن أمران :

أحدهما : سيرة المتشرّعة القطعيّة المتّصلة بعصر المعصوم عليه السلام ، فإنّها قائمة على عدم تطهير البواطن حال ملاقاتها للنجاسة ، بل ترتيب آثار الطهارة عليها بعد زوال عين النجاسة ، فلا يحكمون على تنجّس ما يلاقي الباطن بعد زوال عين النجاسة ، ولو كانت هناك رطوبة مسرية .

ثانيهما : موثقة عمّار الساباطي المذكورة في المتن^(١) ، وهي واضحة الدلالة في أنّ المطلوب هو غسل ما ظهر من الأعضاء التي تلاقي النجاسة ، وعدم لزوم غسل البواطن وإن لاقت النجاسة .

قوله ٢ : « وأما طهارة جسد الحيوان بما ذكر ، فللسيرة أيضاً ، حيث لا يتحرّز من الهرة والدجاج ... إلخ » .

يطهر جسد الحيوان^(٢) بزوال عين النجاسة عنه ، فيطهر منقار الدجاجة الملوّث بالعدرة بزوالها منه وجفافه من الرطوبة ، كما يطهر بدن الدابة المجروح بزوال عين الدم وجفاف الموضع ، مثل ذلك بالنسبة لفم الهرة التي يكون ملوّثاً بالدم . وكذا ولد الحيوان المتلخّ عند الولادة ، فإنّه يطهر بمجرد زوال عين النجاسة منه وجفافه . ولا يحتاج شيء منها للغسل بالماء للحكم بطهارته . وقد ادّعى في الحدائق الشهرة على حصول الطهارة في خصوص الهرة ، كما حكى إلحاق

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٣٨ ، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

(٢) لا يخفى أنّ المقصود من الحيوان مقابل الإنسان ، فإنّ جسد الإنسان لا يطهر بزوال عين النجاسة منه ، ولذا نجد بعض الفقهاء فرّق بينهما ، فقيد الحيوان في المقام بالحيوان الصامت .

جملة من المتأخرين غيرها من سائر الحيوانات بها^(١). ويدل على ذلك السيرة القطعية للمتسرعة، فإنها منعقدة على مباشرة الحيوانات وعدم التحرز عنها مع العلم بتلوّثها غالباً بالنجاسات كالدجاج - مثلاً - فإنه قد يتناول العذرة، أو الهرة فقد يصاب بالدم، بل لا يتجنبون الحيوانات حال ولادتها ولا سفادها. ومع أن المسألة ابتلائية نجد خلوّ النصوص عن السؤال عنها، وهذا يثبت عدم الحاجة لتطهيرها.

ولا مجال للقول بأن السيرة المذكورة مسلمة، لكنّها مختصة باحتمال ورود المطهر عليها، فلا تكون شاملة لما إذا لم يحتمل التطهير فيها؛ لأن ذلك من الندرة بمكان، إمّا لقلة الموارد المائية، أو لصعوبة السيطرة عليها للقيام بتطهيرها.

كما لا مجال للاستناد للاستصحاب للبناء على نجاستها حتّى يحصل العلم بطهارتها؛ وذلك لأن السيرة القطعية مانعة من جريانه؛ لأنه سوف ينتفي أحد أركانه وهو الشكّ اللاحق.

ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه، موثقة عمّار الساباطي المذكورة في المتن^(٢)، فإنّها تدل على طهارة منقار الطير بمجرد جفافه وزوال عين النجاسة منه، وإلا لو لم يكن كذلك للزم تنجيسه لكل ما يلاقيه برطوبة.

وقد تمنع دلالتها على المدعى، بأن يقال: إنه لم يعلم أن منشأ ترتيب آثار الطهارة في الموثق راجع لزوال عين النجاسة من منقار الطائر وجفافه، فإن من الممكن أن يكون منشأ عدم ترتيب آثار النجاسة وحصول السراية بالملاقاة هو عدم سراية النجاسة من المتنّجس الجامد، وهو المنقار الخالي من العين إلى ملاقيه، وليس في الموثقة ما يعين أن منشأ الطهارة هو طهارة منقار الطائر لزوال عين النجاسة

(١) مستند الشيعة: ١: ١١١.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسار، الحديث ٢.

وجفافه . وعليه لن تكون الموثقة دالة على المدعى .

كما يمكن أن يستدل على طهارة بدن الحيوان بمجرد زوال النجاسة عنه ، بما ورد في سؤر الهرة والفأرة ، ففي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : **فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام إِنَّ الْهَرَّ سَبْعٌ وَلَا بَأْسَ بِسُورِهِ ، وَإِنِّي لَأَسْتَحْيِي مِنَ اللَّهِ أَنْ أَدَعَ طَعَاماً لِأَنَّ الْهَرَّ أَكَلَ مِنْهُ** ^(١) ، وعدم منعه عليه السلام من الماء الذي شرب منه ، مع أنَّ الغالب تلوث فمه بالدم ، أو غيره من النجاسات ، يدل على طهارته بمجرد زوال عين النجاسة .

وفي موثقة إسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : **« أَنْ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام كَانَ يَقُولُ : لَا بَأْسَ بِسُورِ الْفَأَرَةِ إِذَا شَرِبَتْ مِنَ الْإِنَاءِ أَنْ يُشْرَبَ مِنْهُ ، وَيَتَوَضَّأَ مِنْهُ »** ^(٢) .

هذا كله بناء على القبول بتنجس جسد الحيوان بالملاقاة لعين النجاسة ، وإلا لو بني على ما احتمله المحقق الهمداني رحمته الله من عدم حصول التنجيس لا للبواطن ، ولا لجسد الحيوان ، لم يحتج لما ذكر .

قوله ٣ : **« والوجه في التأمل ، قصور مقتضي التنجس عن الشمول لمثل البواطن وجسد الحيوان »** .

قد عرفت توقف المصنّف (حفظه الله) في ثبوت التنجيس لبواطن الإنسان إذا لاقته النجاسة ، وكذا الكلام في جسد الحيوان ، وهو موافق لما احتمله صاحب **الجواهر** رحمته الله ، بل قال أنه مراد الأصحاب من البناء على الطهارة فيهما ، ومثله احتمل ذلك الفقيه الهمداني ، حيث تأمل في ثبوت النجاسة للبواطن ولجسد الحيوان . واختار المنع من ثبوت التنجيس فيهما بعض الأساطين رحمته الله ^(٣) .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٢٧ ، الباب ٢ من أبواب الأسار ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٢٣٩ ، الباب ٩ من أبواب الأسار ، الحديث ٢ .

(٣) جواهر الكلام : ١ : ٣٧٥ . مصباح الفقيه - الطبعة القديمة - : ١ : ٦٤٠ . كتاب الطهارة للسيد الخوئي : ١ : ٣٩ .

وكيفما كان ، فقد أشار المصنّف إلى أنّ الموجب للتوقّف هو قصور مقتضي التنجّس عن الشمول لهما ، فإنّ الأدلّة الاجتهادية الدالّة على التنجّس بالملاقاة ليست شاملة لهما ، توضيح ذلك :

أمّا البواطن الداخلية - كالأمعاء والمعدة - فلا ريب في عدم شمول ما دلّ على التنجّس بالملاقاة لها ؛ لأنّ ما يتصوّر دليلاً لذلك أمران :

الأوّل : النصوص التي تضمّنت نجاسة ما يلاقي واحداً من الأعيان النجسة المتقدّمة ، من قبيل قوله : دم أصاب الماء ، أو الثوب .

وذلك لعدم ثبوت إطلاق فيها ليشمل ما إذا حصلت الملاقاة في الباطن ، بل هي مختصّة بالملاقاة في الخارج .

الثاني : موثقة عمّار المذكورة في المتن^(١) ؛ لأنّ قوله ﷺ : « وَيَغْسِلُ كُلُّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ » عموم يفيد انفعال ما يصيبه ذلك الماء ، من دون فرق بين كونه في الخارج أو في الباطن .

وما ذكر من العموم وإن كان صحيحاً ، إلّا أنّه منصرف عن منطقة الباطن ، والمعبر عنها بالجوف - كالمعدة والأمعاء - وبالتالي لا يكون الموثّق شاملاً لها .

وأمّا البواطن غير الداخلية ، كباطن الأنف والأذن والفم ، فقد يحكم بتنجّسها كما عن بعض الأعاظم ﷺ ؛ استناداً لموثقة عمّار المتقدّمة ، على أساس أنّ قوله ﷺ : « وَيَغْسِلُ كُلُّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ » عموم يفيد انفعال ما يصيبه ذلك الماء ، من دون فرق بين كونه في الخارج أو كونه في الباطن . رفعنا اليد عمّا هو في الباطن الذي بمعنى الجوف ، كالأمعاء والمعدة ، فيبقى الباطن الذي فوق الحلق كباطن الفم والأنف ، والأذن ، وما شابه ذلك .

وقد منع المصنّف ، ثبوت التنجّس فيها ، بملاقاتها للنجاسة ، لأنّ ما دل على

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

التنجيس بالملاقاة ، لا يخلو حاله عن أحد أمرين :

إمّا أن يكون منصرفاً عنها ؛ لأنه ناظر للملاقاة الخارجيّة دون الداخليّة ، أو أنّه مخصّص بسيرة المتشرّعة الواصلة إلينا يداً بيد من عصر المعصوم عليه السلام بعد التسليم بشموله لها .

ووفقاً لأحد الأمرين المذكورين لن يكون الدليل حجّة في مدلوله المطابقيّ ، بل سوف يكون مفاده اختصاص التنجيس بخصوص الظواهر دون البواطن ، ومع سقوطه عن الدلول المطابقيّ ، فإنّه سوف يسقط عن المدلول الالتزاميّ أيضاً . لتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة ، كما قرّر في الأصول^(١) . وعندها سوف يكون الشكّ شكّاً بدوياً في نجاسة الباطن وعدمه ، فتجري أصالة الطهارة .

إن قلت : إنّ لا يسلم بكون السيرة المدّعاة مخصّصة للعمومات ؛ لأنّ حجّيّتها متوقّفة على عدم وجود ردع عنها من قبل الشارع المقدّس ، ووجود عموم على خلافها ، يصلح أن يكون رادعاً عنها فلا تكون حجّة ، فكيف والحال هذه أن تكون مخصّصة مع أنها ليست بحجّة ؟

قلت : إنّ ما ذكر يتمّ لو كانت السيرة المستند إليها هي سيرة العقلاء ، فإنّه يعتبر في حجّيّتها الإمضاء من الشارع المقدّس وعدم الردع ، ولا أقلّ من عدم الردع الكاشف عن حصول الإمضاء ، أمّا سيرة المتشرّعة فلا يعتبر في حجّيّتها عدم الردع ، وإنّما يعتبر فيه أن تكون معاصرة للمعصوم عليه السلام ، والسيرة الموجودة في المقام هي سيرة متشرّعة ، وليست سيرة عقلاء .

وأما التأمل في شمول التنجيس لجسد الحيوان ، فلعدم شمول ما دلّ من الأوامر بغسل ملاقي النجاسة له ، لأحد أمرين : إمّا لعدم كونه ممّا يغسل عادة ويعمد

(١) خلافاً لمجموعة من الأعلام ، كالمحقّق النائينيّ ، والمحقّق العراقيّ ، والمحقّق الأصفهانّيّ ، وغيرهم ، فإنّهم منعوا من التبعيّة المذكورة .

إلى تطهيره ، فيكون الحديث غير شامل له ، أو لأنه منصرف عنه .

وعندها سوف يكون المدلول المطابق للدليل ليس شاملاً ، ومع عدم شمول المدلول المطابق سوف يسقط المدلول الالتزامي للتبعية بينهما ، ويكون الشك بدوياً ، فتجري أصالة الطهارة .

قوله ٤ : « وأما التأمل في السراية في بقية الفروض ، فقد اتضح مما سبق .
أما حالة كون النجس ... إلخ » .

هناك صور أربع لحصول الملاقاة في الباطن بالنجاسة :

الأولى : أن تكون النجاسة والملاقي باطنيين ، كملاقاة الدم لموضعه في الباطن ، أو ملاقاته الغائط لمحلّه في الباطن . ولا إشكال في هذه الصورة بالحكم بطهارة الملاقي للدم أو للغائط ، لأمرين :

أحدهما : اختصاص ما دلّ على التنجيس بالملاقاة ، كنجاسة الدم بخصوص ما كان موجوداً في الخارج ، فلا يشمل ما كان موجوداً في الباطن .

ولا مجال لأن تلغى الخصوصية ليتعدى من الدم الموجود في الخارج ليشمل الدم الموجود في الباطن ؛ لأنّ من المحتمل جداً وجود خصوصية له .

وبعبارة أخرى : إنّه لا يوجد عندنا دليل يدلّ على نجاسة الدم في الباطن ، فإنّ الأدلة الدالة على نجاسته ناظرة إلى الدم الخارجي ، ولا مجال للتعدّي منه ليشمل الدم الذي في الباطن ، لاحتمال وجود الخصوصية للدم الموجود في الخارج .

ثانيهما : بعد التسليم بعدم الانصراف لخصوص الدم الموجود في الخارج ، أو البناء على وجود إطلاق في الأدلة الدالة على نجاسة الدم لتشمل الدم الموجود في الخارج ، والدم الموجود في الباطن ، ومع ذلك يحكم بطهارة الملاقي للدم أو الغائط في الباطن ، لعدم اقتضاء الملاقاة في الباطن للتنجيس .

الثانية : أن تكون النجاسة خارجية والملاقي من الأجزاء الباطنية وهو طاهر ،

كما لو شرب مائعاً متنجساً ، أو لاقى الدم الخارجي باطن الأنف ، ولا إشكال في هذه الصورة أيضاً في طهارة الباطن ، أعني باطن الأنف أو الفم ؛ وذلك لأن أدلة التنجيس قاصرة عن الشمول لمثل المقام ، ولعدم الدليل على أن الملاقاة في الباطن تقتضي ذلك ؛ لأن الأدلة الدالة على التنجيس ناظرة للملاقاة في الخارج ، ويبقى احتمال الخصوصية وارد فيها ، فلا يتعدى منه إلى الملاقاة في الباطن .

وبعبارة أخرى : إن إلغاء خصوصية الخارج ليعتدى للباطن ليس عرفياً ؛ لأن العرف يحتمل وجود خصوصية للخارج على الباطن ، بحيث ثبت له هذا الحكم ، بل لصريح بعض النصوص في الطهارة ، ففي خبر عبد الحميد بن أبي الديلم ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل يشرب الخمر فيبصق ، فأصاب ثوبي من بصاقه ؟ قال : لَيْسَ بِشَيْءٍ » ^(١) ، فإن داخل الفم لو كان يتنجس بملاقاة الخمر لكان بصاق شاربه متنجساً .

نعم ، يمنع من الاستناد لها ضعفها السندي ، فإن عبد الحميد لم تثبت وثاقته ، بل نص ابن الغضائري على تضعيفه ^(٢) ، ورواية ابن أبي عمير عنه بواسطة لا تنفع ؛ لاختصاصها في خصوص الرواية مباشرة ، ولذا تصلح للتأييد .

الثالثة : أن تكون النجاسة باطنية والملاقي خارجياً ، كما في الأسنان الصناعية التي تلاقي الدم المتكون في الفم ، أو الإبرة التي تنفذ في الجوف فتلاقي الدم ، وهكذا . ولا إشكال أيضاً في طهارة الملاقي للنجس في هذه الصورة ؛ لأن البناء على نجاسة الملاقي للنجس في الباطن يتوقف على وجود دليل يدل على نجاسة ما في الباطن ، وليس في البين ما يدل على ذلك .

ومع التسليم بنجاسة الدم الموجود في الباطن مثلاً ، لوجود عموم أو إطلاق

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٣ ، الباب ٣٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ١١٤ ، الرقم ١٧٦ .

فيما دلّ على نجاسة الدم يشمل ما في الباطن ، ولا يختصّ بما في الخارج ، فإنه لا يوجد دليل على أنّ الملاقة الحاصلة للدم في الباطن توجب التنجيس ، فإنّ من المحتمل اختصاص التنجيس بالملاقة في الخارج .

الرابعة: أن تكون النجاسة والملاقي كلاهما من الخارج ، إلّا أنه حصلت الملاقة في الباطن ، كما لو شرب مائعاً متنجساً وابتلع قطعة سكر طاهرة فتلاقيا في الفم ، ثمّ أخرج قطعة السكر كما أدخلها نقيّة . وقد حكم المصنّف (زيد في توفيقه) بنجاسة قطعة السكر الملاقية للمائع المتنجّس في الفم ؛ لأنّ ما دلّ على التنجيس ليس قاصراً عن شمولها .

وبعبارة أخرى: إنّ ما دلّ على تنجّس الشيء بملاقاته لعين النجاسة ، أو المتنجّس بها ، شامل للمورد ؛ لأنّه جسم خارجيّ قد لاقى نجساً خارجيّاً ، ومجرّد كون الملاقة في الباطن لا توجب الحكم بعدم التنجيس ؛ لأنّه لا مدخلة لموضع الملاقة في حصول التنجّس والانفعال .

١٠ - الغيبة

قوله ١: «أمّا مطهّريّة الغيبة ، فلسيرة المتشرّعة المانعة من جريان الاستصحاب» .

لا خلاف بين أعلامنا في البناء على طهارة الشيء الذي كان المكلف يعلم بنجاسته - كالفرش مثلاً - وغاب عنه مدّة من الزمن ، ثمّ عاد إليه بعد ذلك ، وأنّه يجوز له استعماله في كلّ ما يعتبر في استعمالها الطهارة . وفي الجواهر أنّه قد حكى عليه الإجماع بعض شراح منظومة الطباطبائي^(١) ، وقد تردّد في البناء على المطهّريّة بالغيبة المقدّس الأردبيلي ، وصاحب المدارك ، ويظهر من محكي المفاتيح

(١) جواهر الكلام: ٦: ٣٠١ .

المنع من ثبوتها^(١).

ووفقاً لما تقدّم تكون الأقوال في المسألة ثلاثة :

الأوّل : البناء على المطهّريّة .

الثاني : البناء على عدمها .

الثالث : التوقّف والتردّد في ثبوتها .

ولا يخفى أنّ البناء على مطهّريّة الغيبة حال الشكّ في بقاء النجاسة ، وأمّا مع العلم ببقائها ، فلا تكون الغيبة مطهّرة بوجه ، وهذا يعني أنّ عدّها ضمن المطهّرات لا يخلو عن مسامحة ؛ لأنّها ليست بنفسها مطهّراً ، وإنّما يستكشف منها حصول الطهارة حال وجود الشكّ في بقاء النجاسة ، فتكون نظير بقيّة الموارد التي تثبت بها الطهارة ، كالبيّنة وخبر الثقة .

وقد اختلف في ما تطهّره الغيبة ، فخصّها بعضهم بالبدن فقط ، كما عن الفاضل النراقي رحمته الله في **المستند**^(٢) ، ووسّع آخرون دائرة التطهير فقالوا بأنّها تطهّر بدن المسلم ولباسه وفرشه وظرفه ، وغير ذلك ممّا يكون في يده ، كطعامه الذي يقدّمه لأضيافه .

وقد استدلّ للقول بمطهّريّة الغيبة بأمور :

منها : الإجماع المدّعى في كلمات الأعلام .

وقد ذكر الفاضل النراقي رحمته الله في **المستند** أنّ الشهرة منعقدة على القول بالنجاسة حتّى تعلم الإزالة^(٣) . مع أنّ الظاهر من قول القائلين بالإجماع ، نظرهم إلى السيرة

(١) مجمع الفائدة والبرهان : ١ : ٢٩٧ . مدارك الأحكام : ١ : ١٣٤ . مفاتيح الشرائع : ١ : ٩٢ ، مفتاح ٨٧ .

(٢) مستند الشيعة : ١ : ٣٤٤ .

(٣) مستند الشيعة : ١ : ٣٤٣ .

على أنه لو سلم بوجود إجماع ، إلا أنه يصلح مستنداً لا لاحتمال المدركة فقط ، بل لعدم توفر الركن الأول ممّا يعتبر في حجّيته ، وهو عنونها في كلمات القدماء ، فإنّ المراجع لكلماتهم يجدها خالية من تحرير هذا النوع من المطهرات فيها .

ومنها: ظهور حال المسلم في التنزه عن النجاسة .

وقد نفى وجود دليل على حجّية ظهور حال المسلم .

ومنها: لزوم الحرج لو لم يبنى على الحكم بالطهارة نتيجة الغيبة .

ولا يخفى أنّ هذا ليس مأخوذاً بنحو الموجبة الكلية . نعم ، على نحو الموجبة الجزئية يمكن قبوله .

ومنها: سيرة المتشرعة القطعية المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام المنعقدة على التعامل مع المسلمين دون احتراز أو اجتناب منهم ، ومس ملابسهم برطوبة مسرية ، والتناول في أوانيهم حال وجود رطوبة ، والجلوس على فرشهم والاستفادة منها في ما يعتبر فيه الطهارة دون اجتناب ولا احتراز ، مع وجود علم بعروض التنجس لها في فترة زمنية وعدم حصول العلم بتطهيرها ، كلّ ذلك لبنائهم على طهارتها بحصول الغيبة .

وقد اختلف في منشأ القول بمطهرتها ، فذكر احتمالان :

الأول: أن يكون ذلك ناشئاً من خلال تقديم الظاهر على الأصل ؛ لظهور حال المسلم في الاجتناب عن النجاسات ، فلا يتناول شيئاً منها ، ولا يوقع الصلاة فيها ، كما لا يبيعها من دون إعلام . وعليه لن يجري استصحاب النجاسة عندها لمانعين :

١ - انتقاض الحالة السابقة ، فيختل واحد من أركانها .

٢ - وجود أمانة وهي ظاهر حال المسلم على خلاف الاستصحاب ، فتمنع من وصول النوبة إليه ^(١) .

(١) هذا بناء على أنّ الاستصحاب أصل عمليّ ، وليس أمانة ، أمّا لو بني على مختار »

الثاني: البناء على أنّ ذلك حكماً تعبدياً محضاً ، ولا علاقة له بمسألة ظاهر حال المسلم ، فيكون نظير ما ورد من قواعد فقهية تصحّح العمل ، كقاعدة كثير الشك ، أو قاعدة الطهارة ، أو قاعدة لا تنقض السنّة الفريضة ، وهكذا . وعندها يكون تقديمها على الاستصحاب حذراً من لغوية الجعل ، كما يذكر في تلك القواعد .

وتظهر الثمرة أنّه لو بني على الاحتمال الأوّل لزم الاقتصار على الموارد التي يكون فيها ظهوراً في حال المسلم وليس مطلقاً ، ولذا لن يكون شاملاً للموارد التي يكون معتقداً عدم حصول التطهير للموضع النجس ، ولا حال كونه جاهلاً بوجود النجاسة ؛ لأنّه لن يكون ظاهره التجنب والتحرز عنها .

وأما لو كان الالتزام بالاحتمال الثاني فيلزم ملاحظة مدلول الدليل ، وأنّه يفيد الثبوت في حالة الشك مطلقاً ، وجدت الشروط المعتبرة في حصول التطهير بها أم لم توجد ، أم يختصّ بما إذا كانت الشروط المذكورة موجودة فعلاً . وتحقيق أيّ الاحتمالين هو المتعيّن يحال الحديث عنه إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله ٢: « وأما اعتبار احتمال التطهير ، فواضح للجزم أو الاطمئنان ببقاء النجاسة بدون ذلك » .

يعتبر في حصول التطهير بالغيبة أن يحتمل حصول التطهير للشيء المتنجّس ، فلو كان المتنجّس بدن الإنسان لإصابته بالبول مثلاً ، أو كان ثوبه هو المتنجّس وغاب عنه ، فإنّما يحكم بطهارتهما إذا احتمل أن يكون قد قام بتطهيرهما لا مطلقاً ؛ لأنّ المفروض أنّ المطهريّة عنوان ظاهريّ يوجب رفع اليد عمّا كان موجوداً من يقين أو علم عادي مسبق بحصول النجاسة . أمّا لو علم بعدم حصول التطهير لها ،

» بعض الأعظم رحمته الله من أنّه أمانة ، فلن يأتي هذا الوجه .

فلا مجال لترتيب آثار الطهارة عليها .

قوله ٣: «وَأَمَّا اعتبار القيدَين الأخيرين ، فلأنَّ السيرة دليل لَبِّي يقتصر فيه على المتيقِّن ، وهو... إلخ » .

يعتبر في الحكم بطهارة الأشياء بالغيبة أمران :

الأوَّل : أن يكون صاحبها ممَّن يبالي بالنجاسة ، فلو علم من حاله أنه لا يبالي بها ، وأنَّ النجس والطاهر عنده سواء ، لم يحكم بطهارتها لمجرّد الغيبة .

الثاني : أن يكون ممَّن يستعمل الأمور المذكورة في ما يعتبر فيه الطهارة ، كالصلاة عليه ، أو تناوله ، وما شابه ذلك .

وبدلّ على ذلك سيرة المتشرّعة القطعية التي عرّفت أنّها عمدة الدليل على مطهريّة الغيبة ، وهي دليل لَبِّي ، يقتصر فيه على القدر المتيقِّن ، وهو خصوص القيدَين أو الشرطين اللذين وردا في كلام المصنّف ، بل يمكن الجزم بعدم انعقادها في غير مورد توفّر الشرطين المذكورين لا مطلقاً ؛ وذلك لأنَّ مستندها هو ظهور حال المسلم في اجتنابه لاستعمال النجس في ما يشترط فيه الطهارة ، ومن الواضح أنّ هذا يختصّ بحال وجود هذين القيدَين لا مطلقاً^(١) .

والإنصاف أنّ الجزم باعتبار الشرط الأوّل ، وعدم شمول السيرة لمثل المتسامحين في أمور دينهم ، من الصعوبة بمكان ، خصوصاً مع كثرة الابتلاء بمخالطتهم ، والمساورة معهم في الشرب والأكل من طعامهم ، واستعمال أوانيهم وفرشهم ، دون أن تجد من ينكر على المتعاطي معهم ، بل لعلّ في اعتبار الاجتناب عنهم حرج شديد ، قد يوجب هرجاً ومرجاً ، فتأمّل .

(١) الظاهر من العبارة المذكورة بناء المصنّف (حفظه الله) على الاحتمال الأوّل من احتمالي منشأ مطهريّتها الذي أُشير لهما سابقاً .

وقد اعتبر المنصف شرطين آخرين في البناء على مطهريّة الغيبة ، وهما :

١ - علم الشخص بطرؤ النجاسة على الأشياء المرتبطة به .

٢ - أن يعلم أنّ الطهارة شرط في استعمال تلك الأمور .

والظاهر إمكانية تداخل الشرط الثاني هنا مع الشرط الثاني المتقدم^(١) .

وكيفما كان ، فإنّ سيرة المتشرّعة المنعقدة على المطهريّة للغيبة ليست مطلقة ، وإنّما هي بلحاظ كاشفيّتها عن حال المسلم ، وأنّه يراعي الجوانب الشرعيّة والضوابط المعتمدة فيها ، ومن الطبيعي أن يكون ترتيب آثار الطهارة على الأشياء المذكورة باحتمال طرؤها عليها مقيداً بما إذا كان الشخص قد علم بحصول التنجيس فيها ، لا ما إذا لم يعلم بذلك ، وكذا في أنّه يعتبر في الاستفادة منها الطهارة ، ليقوم بتطهيرها ويكون ذلك محتملاً في حقّه .

١١ - استبراء الجلال

المشهور بين الأعلام أنّ استبراء الحيوان الجلال وهو محلّل الأكل الذي تغذّى على عذرة الإنسان ، بما يخرجّه عن اسم الجلل ، بمنعه من أن يتغذّى عليها ، وتغذيته على العلف الطاهر ، مطهراً لبوله وخرثه وعرقه ولبنه .

ولا يعني ذلك البناء على نجاسة الحيوان الجلال ، فإنّ هناك كلاماً بين الأعلام في ذلك ، بل يجري الحديث حتّى مع عدم البناء على نجاسته ؛ لأنّ هناك من يبني على نجاسة عرقه أو خصوص عرق الإبل الجلالة .

وعلى أيّ حال ، فالحديث ناظر لمن يبني على نجاسة الحيوان الجلال مطلقاً ، أو خصوص فضلاته ولبنه .

قوله ١ : « أمّا طهارة العرق بالاستبراء ، فلأنّ صحيح هشام بن سالم عن أبي

(١) استعماله للأشياء المذكورة في ما يعتبر فيه الطهارة .

عبد الله عليه السلام: لا... إلخ» .

يطهر عرق الحيوان الجلال بالاستبراء ، لصحيحة هشام بن سالم المذكورة في المتن^(١) ، ودلالتها على المدعى واضحة ، فإن الأمر بالغسل من عرقها إرشاد إلى نجاستها ، وهذا معلق على صدق عنوان الاسم عليها وهو الجلال ، وهذا يعني أنه متى زال الاسم بالاستبراء لم يكن هناك موجب للغسل .

قوله ٢: «وأما طهارة لبنه بما ذكر ، فلأن صحيح حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله عليه السلام: لا... إلخ» .

إنّ المستفاد من بعض النصوص المنع من شرب لبن الإبل الجلالة . نعم ، يجوز شربه متى انتفى عنها عنوان الجلال ، فلاحظ صحيح حفص بن البختري المذكور في المتن^(٢) .

فبناء على أنّ المستفاد من النهي الوارد فيه هو حرمة شربها ، فإنّ ذلك معلق على ما إذا كان يصدق عليها عنوان الحيوان الجلال ، وبالتالي يجوز شرب لبنها لو انتفى عنها هذا الاسم .

قوله ٣: «وأما طهارة البول والخرء بذلك ، فلأنّ صحيح عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام: لا... إلخ» .

إذا حصل استبراء الحيوان الجلال بمنعه عن تناول العذرة ، بحيث زال عنه عنوان الجلال ، فقد طهر بوله وخرئه ، ويدلّ على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن^(٣) ، فإنّ المستفاد منها لزوم غسل الملابس من بول ما لا يؤكل لحمه

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٢٣ ، الباب ١٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٤٢٣ ، الباب ١٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٤٠٥ ، الباب ٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

من دون فرق بين كون حرمة أكله بالأصل أم بالعرض ، فتشمل الحيوانات المحللة الأكل ذاتاً ، لكنها قد حرمت عرضاً . وعليه متى زال عنوان ما يحرم أكله نتيجة انتفاء العنوان عنه بالاستبراء من الجلل ، زال حكم النجاسة لبوله وخرئه ، وحكم بطهارتهما .

نعم ، الصحيح وارد في شأن البول ، وبمقتضى عدم الفصل بينهما يكون الحكم الثابت للبول ثابت للخرء أيضاً .

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرناه من التقريب قائم على الالتزام على أنّ التعبير الصادر منه ﷺ : « مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ » شامل لما إذا كانت حرمة أكل لحم الحيوان بالعرض ، لا ما إذا كانت مختصة بخصوص حرمة تناول لحمه بالذات . ولذا لو بني على الاختصاص بذلك كان مقتضى القاعدة حين الشك في نجاسة بول وخرء الحيوان الجلال ، هو الرجوع لقاعدة الطهارة .

قوله ٤ : « والمراد من الاستبراء منعه من التغذي بالعدرة حتى يزول عنه الاسم » . وقد حدّدت ... إلخ » .

قد عرفت أنّه حتّى يحكم بطهارة رجيع الحيوان الجلال لا بدّ من زوال اسم الحيوان الجلال عنه ، وقد ذكرنا أنّ زوال الاسم عنه يكون بانتفاء الاسم عنه ، وقد حدّدت بعض النصوص زوال الاسم عنه بمضيّ مدّة من الزمن ، وقد قيل : إنّ النصوص المذكورة ضعيفة الإسناد ، لذا لا تصلح أن تكون مستنداً شرعياً يعوّل عليه ، لذا لا بدّ وأن يكون المدار على انتفاء العنوان عنه بحسب الفهم العرفي ، فمتى قرّر العرف انتفاء عنوان الحيوان الجلال عنه أوجب ذلك طهارته .

فمن تلك النصوص ، خبر السكوني ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ : الدَّجَاجَةُ الْجَلَالَةُ لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا حَتَّى تُقَيَّدَ تَغْتَذِي ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ، وَالْبُطَّةُ الْجَلَالَةُ بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ ، وَالشَّاةُ الْجَلَالَةُ عَشْرَةَ أَيَّامٍ ، وَالْبَقَرَةُ الْجَلَالَةُ عِشْرِينَ يَوْماً ،

وَالنَّاقَةُ الْجَلَالَةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا»^(١)، وهي تامّة الدلالة على تحديد زوال عنوان الجلال عمّا ذكر من الحيوانات الجلالة بمضيّ مدّة زمنيّة محدّدة، كما أنّها من حيث السند تامّة وفقاً لمختار بعض الأعظم رحمته الله، وكذا المصنّف؛ لعدم وجود من يتوقّف في سنده سوى السكوني، وقد عرفت فيما تقدّم بناءهما على وثاقته، اعتماداً على ما صدر عن الشيخ رحمته الله في العدة، وذكرنا عدم دلالة العبارة في التوثيق، بل أقصى ما تفيده العمل بمروياته في الجملة لا بالجملة، ببيان مضي.

وقد يتمسك لذلك بخبر الجعفریات، عنه عليه السلام، قال: «النَّاقَةُ الْجَلَالَةُ لَا يُحَجُّ عَلَى ظَهَرِهَا، وَلَا يُشْرَبُ مِنْ لَبَنِهَا، حَتَّى تُقَيَّدَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَالْبَقَرَةُ الْجَلَالَةُ لَا يُشْرَبُ لَبَنُهَا، وَلَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا، حَتَّى تُقَيَّدَ عَشْرِينَ يَوْمًا، وَالشَّاةُ الْجَلَالَةُ لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا، وَلَا يُشْرَبُ لَبَنُهَا، حَتَّى تُقَيَّدَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ، وَالْبَطَّةُ الْجَلَالَةُ لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا حَتَّى تُقَيَّدَ خَمْسَةَ أَيَّامٍ، وَالِدَّجَاةُ الْجَلَالَةُ يُقَيَّدُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ تُؤْكَلُ»^(٢)، وهي لا تقصر عن سابقتهما من حيث الدلالة، إلّا أنّ المشكلة فيها ضعفها سنداً، فإنّ كتاب الجعفریات لم يصلنا بطريق معتبر، كما هو مفصّل في محله^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٢٤: ١٦٦، الباب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) مستدرک الوسائل: ١٦: ١٨٧، الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٣) ويسمّى الكتاب الأشعثیات، وهو كتاب مشهور بين العامة والخاصّة، كما يظهر بمراجعة الفهارس والرجال، وقد يناقش في اعتبار الكتاب من ناحيتين:

الأولى: في الطريق إلى الكتاب.

الثانية: في نسخة الكتب الموجودة بأيدينا.

أمّا الأولى، فإنّه قد روي عن موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن جدّه الإمام موسى عليه السلام. وموسى هذا لم يذكر في المصادر الرجاليّة، بمدح ولا بقدر. نعم، قد وقع في أسناد كامل الزيارات.

وهذا يوجب عدم اعتبار مرويات موسى، ولم يظهر أنّ دوره في نقل كتاب أبيه «

قوله ٥: «وَأَمَّا حالات الشك في الجلل ، فهي كالاتي : الأولى : أن يشك في حدوث الجلل ... إلخ» .

إذا حصل الشك في انطباق عنوان الجلال على الحيوان وأنه قد تغذى على عذرة الإنسان أو لا ، فهنا صور أربع :

الأولى : أن يكون الشك بنحو الشبهة المفهومية ، بأن يشك في حصول الجلل بسبب الشك في حصول مفهومه ، كما لو تغذى الحيوان على العذرة لمرة واحدة - مثلاً - وحصل الشك عند صاحبه في صدق عنوان الجلال عليه من عدمه ، للشك في صدق مفهوم الجلل ، وأنه يتحقق بمجرد الأكل لمرة واحدة ، أم لا بد من اعتبار التعدد خارجاً . فلا يجري لا الاستصحاب الموضوعي^(١) ، ولا الاستصحاب الحكمي .

أما عدم جريان الاستصحاب الموضوعي لانتفاء ركن من أركان الاستصحاب ، وهو الشك اللاحق ، سواء بني على كفاية حصول الجلل ولو بتناول العذرة مرة واحدة ، لانطباق المفهوم عليه حينئذ ، أو بني على أنه لا ينطبق العنوان عليه إلا

» تشريفي محض لئلا يحتج للبحث عن وثاقته ويعتمد على الكتاب المنقول بطريقه .
وقد يؤتق استناداً لما ذكره ابن الغضائري في ترجمة سهل بن أحمد الديباجي ، من أنه لا بأس بما رواه من الأشعثيات ، فيفيد ذلك ضمناً اعتبار السند .
أما أبوه ، فيشملة ما ذكره المفيد في الإرشاد في شأن أولاد الإمام موسى عليه السلام ، من أن لكل واحد من أولاده فضلاً ومنقبة .

وأما بالنسبة للحديث عن الناحية الثانية ، فإن المهم إحراز تطابق النسخة الواصلة إلى المحدث النوري من بلاد الهند مع النسخة الأصل ، ولا دليل على ذلك .
(١) إن منشأ عدم جريان الاستصحاب في الموضوعي في الشبهات المفهومية يعود لفقده ركناً من أركان الاستصحاب ، وهو الشك في البقاء ، فإن الموجود لا يخرج عن أحد محتملين : إما اليقين بالبقاء ، أو اليقين بالارتفاع .

بعد مضي مرّات متعدّدة من التناول ، فلن يصدق عليه ذلك .
وبالجملة : إنّه في كلا الحالتين ليس هناك شكّ في صدق عنوان الجلال عليه ،
وبالتالي لا مجرى للاستصحاب في المقام .

وأما الاستصحاب الحكمي ، فإنّ المانع من جريانه في البين اعتبار بقاء الموضوع
في حالتي اليقين السابق والشكّ اللاحق في جريانه ، فلو لم يبق أو شكّ في بقائه
إلى حين الشكّ لم يجر الاستصحاب ، وفي البين يوجد علم بعدم جلالية الحيوان ،
وأنّ حكمه الطهارة ، وقد حصل شكّ في صدق العنوان عليه بعدما تناول العذرة مرّة
واحدة ، فلا مجال لجريان استصحاب الطهارة له عندها ؛ لعدم الجزم بوجود الحيوان
غير الجلال ، بل يحتمل زوال العنوان وارتفاعه وحصول عنوان جديد ، وهو
الجلال ، فلا يكون موضوع الاستصحاب الحكمي متوفّراً ، ولا يبقى له مجرى في
المقام .

ولمّا كان في المقام عموم يفيد طهارة بول وذرق الدجاج ، وقد دلّ مخصّص
منفصل على نجاسة بول وذرق الدجاج الجلال ، ويتدّد هذا المخصّص بين الأقلّ
- وهو حصول الجلال ولو بتناول العذرة مرّة واحدة - والأكثر - وهو اعتبار تناوله
للعذرة عشرة أيّام مثلاً - فيكون المخصّص حجّة في خصوص القدر المتيقّن ، وهو
الأقلّ ، ويبقى العامّ حجّة في المقدار المشكوك ، فينقذ للعامّ ظهور في العموم ،
ولمّا كان المخصّص المنفصل مجملاً في ما زاد على المتيقّن ، فيبقى ظهور العامّ
على حاله ، وهو البناء على طهارة بول وذرق الدجاج مثلاً . نعم ، إنّما ترفع اليد عن
حجّة العموم لو كان مزاحماً بحجّة أقوى وهي المخصّص بحسب الفرض ، وقد
عرفت أنّه مجمل ، وبالتالي لا يصلح للمزاحمة .

الثانية : أن يحصل في صدق عنوان الحيوان الجلال على الحيوان بنحو الشبهة
الموضوعيّة ؛ إذا شكّ في تناول الحيوان المقدار المعتبر في صدق عنوان الجلال
عليه ، كما لو كان يعتبر في صدق العنوان عليه أن يتناول ذلك لمُدّة أسبوع ،

لكنّه يشكّ في تناوله للعدرة هذه المدّة المطلوبة أم لا . فإنّ الشكّ هنا في صدق العنوان خارجاً ، وليس الشكّ في مفهوم الجلال . وهنا يتمسك باستصحاب عدم حصول الجلال ، وهو من الاستصحاب الموضوعي ؛ لعدم الشكّ من قبل في جلالية هذا الحيوان ، وقد حصل شكّ في اتّصافه بهذه الصفة ، فيستصحب عدمها .

ولا مجال هنا للتمسك بالعموم المشار له في الصورة الأولى من طهارة ذرق كلّ دجاج وخرئه ؛ لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية بعد وجود المخصّص ، وهو نجاسة رجيع الدجاج الجلال ، فإنّ إثبات دخول هذه الدجاجة في العموم ليحكم بطهارة رجيعها ، أو في الخاصّ ، ليحكم بنجاسته ، من التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية .

الثالثة : أن يكون الشكّ في بقاء عنوان الجلال عليه بعدما كان جلالاً ، وقد نشأ ذلك من عدم الإحاطة بالمقدار المعتبر في زوال العنوان عنه ، وأنّه هل يكفي لزوال العنوان عنه - مثلاً - منعه من تناول العدرة يوماً ، أو لا بدّ من منعه من تناولها أسبوعاً مثلاً .

ولا مجال لجريان الاستصحاب الموضوعي ولا الاستصحاب الحكمي في المقام ؛ لما عرفت من عدم توفّر ما يعتبر في جريانهما في بيان الصورة الأولى ، فلانعيد . وعليه سوف يكون المرجع هو العموم الدالّ على طهارة رجيع وبول الدجاج مثلاً .

ولا يخفى أنّه لو كان مقصوده من العموم هو ما دلّ على الطهارة - أعني ما دلّ على طهارة بول وخرء كلّ دجاج - فالظاهر أنّه من التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية ؛ لأنّ الفرض أنّ الحيوان جلال ، وبعد منعه من تناول مدّة من الزمن ، يشكّ في انتفاء العنوان عنه ، فالرجوع لإثبات أنّه ليس جلالاً من التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية .

أمّا لو كان مقصوده الرجوع للعامّ لإثبات النجاسة ، فيكون نظره إلى المنع من بول

وخرء كل دجاج جلال ، فيكون شاملاً للحيوان الجلال الذي منع من تناول مدة يشك في زوال العنوان عنه ، فهو في محله .

وإن كان الظاهر من الصورة الرابعة - كما سيأتي - اختياره للاحتمال الأول ، حيث نص فيه بالحكم بالطهارة .

الرابعة: أن يكون الشك في انتفاء عنوان الجلال عن الحيوان الذي قد ثبت أنه جلال ، لا من جهة موجبات انتفاء العنوان عنه ، فإن المدة المعتبرة لانتفاء العنوان عنه معروفة ، إلا أن منشأ الشك في تطبيق ذلك عليه خارجاً ، بحيث يشك في أنه منع من تناول العذرة خلال المدة الماضية ، لينتفي عنه الاسم ، أم أنه لم يمنع من ذلك . هنا لا مجال للرجوع للعموم المذكور ؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية التي قد منعا منها في الأصول . فيتعين الرجوع للاستصحاب ، وهو استصحاب موضوعي ، فإنه بعدم شك في انتفاء عنوان الجلال عن الحيوان الذي كنا متيقنين بجلاليته ، نستصحب بقاء الجلالية .

١٢ - خروج الدم من الذبيحة

عدّ الأعلام من المطهّرات : خروج الدم بالمقدار المتعارف من الذبيحة بعد ذبحها ، لا إنه موجب لطهارة ما يتخلّف فيها من الدم .

والإنصاف أن عدّ هذا من المطهّرات لا يخلو عن مسامحة ؛ ذلك أنه لا يفيد طهارة الدم الموجود في الذبيحة حقيقة ؛ لأنه لا يوجد ما يدلّ على نجاسته حتّى يبنى على طهارته بخروج المقدار المتعارف .

وكيفما كان ، فإنه يبنى على طهارة الدم المتخلّف في الذبيحة لأحد وجهين :

الأول: أصالة الطهارة ؛ لأنها المرجع عند الشك في حكمه ، بعدم وجود عموم يمنع من الرجوع إليها ؛ لأن وجود عموم يمثل دليلاً إجتهادياً يوجب تقدّمه عليها الدليل الفقاهتي .

الثاني : سيرة المتشرّعة المنعقدة على عدم اجتناب ما يتخلّف في الذبيحة من الدم ، مع كثرة الابتلاء بذلك .

على أنّه لو بني على عدم طهارة ما يتخلّف في الذبيحة من الدم بخروج المقدار المتعارف ، لزم عدم جواز تناول اللحم ؛ لأنّ قسماً منه لا ينفكّ عن الدم حتّى بعد التطهير غالباً ، وإن بالغ الشخص في إزالته .

ولا يخفى أنّ هذا أخصّ من المدعى ؛ ضرورة أنّ عدم انفكاك جزء من اللحم لا يستوجب المنع من تناول البقيّة .

إلى هنا تمّ الجزء الثاني من الكتاب ،
ويليه إن شاء الله الجزء الثالث ، وأوله : كتاب الصلاة

فهرس المصادر

- ١ - الاجتهاد والتقليد: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ): دار أنصاريان للطباعة والنشر - قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ.
- ٢ - الاحتجاج: أبو منصور ، أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (ق ٤٦هـ): دار النعمان - النجف الأشرف / ١٣٨٦هـ.
- ٣ - الاختصاص: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ): دار المفيد - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.
- ٤ - اختيار معرفة الرجال: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.
- ٥ - الإرشاد: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ): مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.
- ٦ - إرشاد الأذهان: العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٠هـ.
- ٧ - إرشاد القلوب: أبو محمّد ، الحسن بن أبي الحسن الديلميّ (٧١١هـ): مؤسّسة الأعلميّ - بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٣٩٨هـ.
- ٨ - الاستبصار: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): دار الكتب الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٣٦٣هـ.
- ٩ - إشارة السبق: أبو الحسن ، عليّ بن الحسن بن أبي المجد الحليّ (ق ٤٦هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ.

- ١٠ - أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري) (محمد علي صالح المعلم) : قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٦ هـ .
- ١١ - إفاضة القدير في أحكام العصير : شيخ الشريعة ، الميرزا فتح الله بن محمد جواد الأصفهاني (١٣٣٩ هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .
- ١٢ - إقبال الأعمال : السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس (٦٦٤ هـ) : مكتبة الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ .
- ١٣ - الألفية : الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي (٧٨٦ هـ) : مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ هـ .
- ١٤ - الأمالي : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١ هـ) : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ .
- ١٥ - الأمالي : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ) : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ .
- ١٦ - أمل الآمل : محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ) : مطبعة الآداب - النجف الأشرف .
- ١٧ - الانتصار : الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤١٥ هـ .
- ١٨ - إيضاح الاشتباه : العلامة الحلي ، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١ هـ .
- ١٩ - إيضاح الفوائد : فخر المحققين ، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٧٧١ هـ) : المطبعة العلمية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٨٧ هـ .
- ٢٠ - بحار الأنوار : العلامة المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقی (١١١١ هـ) : مؤسسة الوفاء - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣ هـ .
- ٢١ - بحوث في شرح العروة الوثقى : السيد الشهيد محمد باقر الصدر

- (١٤٠٢ هـ) : مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، الطبعة الأولى / ١٣٩١ هـ .
- ٢٢ - **بصائر الدرجات** : محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (٢٩٠ هـ) : منشورات الأعلمي - طهران / ١٤٠٤ هـ .
- ٢٣ - **البيان** : الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي (٧٨٦ هـ) : مجمع الذخائر الإسلامية - قم المقدسة .
- ٢٤ - **بيان الفقه** : السيد صادق الحسيني الشيرازي - قم المقدسة .
- ٢٥ - **تبصرة المتعلمين** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : انتشارات فقيه - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٦٨ هـ . ش .
- ٢٦ - **تتمّة الحقائق الناضرة** : الشيخ حسين آل عصفور البحراني (١٢١٦ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٠ هـ .
- ٢٧ - **تحرير العروة الوثقى** : السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨ هـ) : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٨ هـ .
- ٢٨ - **تحرير الوسيلة** : الإمام السيد روح الله الخميني (١٤١٠) : مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، الطبعة الثانية / ١٣٩٠ هـ .
- ٢٩ - **تحف العقول** : أبو محمد ، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني (ق ٤ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤ هـ .
- ٣٠ - **تذكرة الفقهاء** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ .
- ٣١ - **ترتيب أسانيد الكافي** : السيد حسين البروجردي (/ ١٣٨٠ هـ) : مجمع البحوث الإسلامية - مشهد / ١٤١٤ هـ .
- ٣٢ - **تعليقة على العروة الوثقى** : السيد علي السيستاني .
- ٣٣ - **تعليقة على منهج المقال** : الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمل (١٢٠٥ هـ) .

- ٣٤ - تفسير أبي الفتوح الرازي: جمال الدين ، الحسين بن علي (٥٨٨هـ) : نشر العتبة الرضوية المقدسة - مشهد .
- ٣٥ - تفسير التبيان : الشيخ الطوسي ، محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ .
- ٣٦ - تفسير القمي : أبو الحسن ، علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (ق ٤هـ) : دار الكتاب للطباعة والنشر - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ .
- ٣٧ - التنقيح الرائع : المقداد بن عبدالله السيوري الحلبي (٨٢٦هـ) : مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة / ١٤٠٤هـ .
- ٣٨ - التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحث السيد الخوئي) : ميرزا علي الغروي : دار الهادي - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ .
- ٣٩ - تنقيح المقال : الشيخ عبدالله المامقاني (١٣٥١هـ) : المطبعة المرتضوية - النجف الأشرف / ١٣٥٢هـ .
- ٤٠ - تهذيب الأحكام : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ .
- ٤١ - التوحيد : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .
- ٤٢ - ثواب الأعمال : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : منشورات الرضي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية ١٣٦٨هـ . ش .
- ٤٣ - جامع الرواة : محمد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري (١١٠١هـ) : مكتبة المحمدي - قم المقدسة .
- ٤٤ - الجامع للشرائع : يحيى بن سعيد الحلبي (٦٩٠هـ) : مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة / ١٤٠٥هـ .

- ٤٥ - **جامع المقاصد**: المحقق الثاني ، علي بن الحسين الكركي (٩٤٠هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ .
- ٤٦ - **جواهر الفقه**: القاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ .
- ٤٧ - **جواهر الكلام**: الشيخ محمد حسن بن الشيخ باقر بن عبد الرحيم (١٢٦٦هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٦٥هـ . ش .
- ٤٨ - **الحبل المتين**: الشيخ البهائي ، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي (١٠٣١هـ) : مكتبة بصيرتي - قم المقدسة .
- ٤٩ - **الحدائق الناضرة**: الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازي البحراني (١١٨٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة .
- ٥٠ - **حول جنابة المرأة بغير المقاربة**: السيّد محمد رضا السيستاني : دار المؤرّخ العربي - بيروت .
- ٥١ - **خاتمة المستدرک**: الميرزا الشيخ حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .
- ٥٢ - **الخصال**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين - قم المقدسة / ١٤٠٣هـ .
- ٥٣ - **خلاصة الأقوال**: العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ .
- ٥٤ - **الخلاف**: الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٧هـ .
- ٥٥ - **دروس تمهيدية في علم الرجال**: الشيخ محمد باقر الايرواني : مكتبة الصفا - قم المقدسة .
- ٥٦ - **الدروس الشرعية**: الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي (٧٨٦هـ) : مؤسسة

النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ.

٥٧ - **دروس في فقه الشيعة** (تقرير أبحاث السيّد الخوئي) : بقلم تلميذه السيّد مهدي الخخالّي : مطبعة الآداب - النجف الأشرف .

٥٨ - **ذخيرة المعاد** : ملّا محمّد باقر السبزواري (١٠٩٠ هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة .

٥٩ - **الذريعة في أصول الفقه** : الشريف المرتضى ، أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي (٤٢٦ هـ) : جامعة طهران / ١٣٤٦ هـ . ش .

٦٠ - **ذكرى الشيعة** : الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العاملي (٧٨٦ هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩ هـ .

٦١ - **رجال ابن داود** : تقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّي (٧٠٧ هـ) : المطبعة الحيدريّة - النجف الأشرف / ١٣٩٢ هـ .

٦٢ - **رجال ابن الغضائري** : أحمد بن الحسين بن عبيدالله الواسطي (ق ٥ هـ) : دار الحديث - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ هـ .

٦٣ - **رجال البرقي** : أحمد بن محمّد خالد البرقي (٢٧٤ هـ) : جامعة طهران .

٦٤ - **رجال الطوسي** : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

٦٥ - **رجال الكشي** = اختيار معرفة الرجال .

٦٦ - **رجال النجاشي** : أبو العبّاس ، أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي (٤٥٠ هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٦ هـ .

٦٧ - **رسالة في الاجتهاد والتقليد** : السيّد روح الله الموسويّ الخميني (١٤١٠ هـ) : مؤسّسة إسماعيليان - قم المقدسة / ١٣٨٥ هـ .

٦٨ - **الرسائل التسع** : المحقّق الحلّي ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) : مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

- ٦٩ - رسائل الشريف المرتضى: أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٤٢٦هـ): دار القرآن الكريم - قم المقدسة / ١٤٠٥هـ.
- ٧٠ - الرسائل العشر: الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ): مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدسة.
- ٧١ - الرسائل الفقهية: الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل (١٢٠٥هـ): مؤسّسة العلامة الوحيد البهبهاني - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ.
- ٧٢ - الرعاية في علم الدراية: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي (٩٦٥هـ): مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.
- ٧٣ - الرواشح السماوية: الميرداماد، محمد باقر الحسيني الاستربادي (١٠٤١هـ): دار الحديث - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.
- ٧٤ - الروضة البهية: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي (٩٦٥هـ): مكتبة الداوري - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٣٨٦هـ.
- ٧٥ - روض الجنان: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي (٩٦٥هـ): مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) - قم المقدسة.
- ٧٦ - روضة المتقين: محمد تقي المجلسي (ق ١١هـ): مؤسّسة كوشانپور - قم المقدسة / ١٣٩٨هـ.
- ٧٧ - روضة الواعظين: زين المحدثين محمد بن الفتال النيسابوري (٥٠٨هـ): منشورات الشريف الرضي - قم المقدسة.
- ٧٨ - رياض المسائل: السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ): مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ.
- ٧٩ - السرائر: أبو جعفر، محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ): مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.
- ٨٠ - شرائع الإسلام: المحقق الحلّي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن

(٦٧٦هـ): انتشارات استقلال - طهران ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٨١ - شرح جمل العلم والعمل : القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسي
(٤٨١هـ): انتشارات أسوة - قم المقدّسة / ١٤٣٠هـ.

٨٢ - شرح الوافية : السيّد صدر الدين القميّ (مخطوط).

٨٣ - الصحاح : إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (٣٩٣هـ): دار العلم للملايين - بيروت ،
الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٨٤ - عدّة الأصول : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): تحقيق
الشيخ محمّد رضا الأنصاريّ القميّ / ١٤١٧هـ.

٨٥ - العروة الوثقى : السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ (١٣٣٧هـ): مؤسّسة
النشر الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٨٦ - علل الشرائع : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن
موسى بن بابويه القميّ (٣٨١هـ): المكتبة الحيدريّة - النجف الأشرف / ١٣٨٥هـ.

٨٧ - عوالي اللئالي : ابن جمهور ، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ (٨٨٠هـ):
مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٣هـ.

٨٨ - عوائد الأيام : المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ (١٢٤٥هـ): مكتبة الإعلام
الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٨٩ - العين : أبو عبدالرحمن ، الخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٧٥هـ): مؤسّسة دار
الهجرة - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٩٠ - غنية النزوع : السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ (٥٨٥هـ): مؤسّسة الإمام
الصديق عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٩١ - الغيبة : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): مؤسّسة
المعارف الإسلاميّة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.

٩٢ - فرائد الأصول : الشيخ الأنصاريّ ، مرتضى بن محمّد أمين (١٢٨١هـ): مجمع

الفكر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩ هـ.

٩٣ - **الفصول الغرويّة**: الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم الطهراني الحائري (١٢٥٠ هـ) : دار إحياء العلوم الإسلاميّة - قم المقدّسة / ١٤٠٤ هـ.

٩٤ - **فقه الرضا**: عليّ بن بابويه (٣٢٩ هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٦ هـ.

٩٥ - **فقه الصادق**: السيّد محمّد صادق الحسيني الروحاني : مؤسّسة دار الكتاب - قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٢ هـ.

٩٦ - **فلاح السائل**: رضيّ الدين ، أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس (٦٦٤ هـ) .

٩٧ - **الفهرست**: ابن النديم ، أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب إسحاق الورّاق (٤٣٨ هـ) .

٩٨ - **الفهرست**: الشيخ الطوسي ، محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) : مؤسّسة نشر الفقاهاة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ.

٩٩ - **الفوائد الرجاليّة**: الوحيد البهبهاني ، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥ هـ) .

١٠٠ - **الفوائد المدنيّة**: المولى محمّد أمين الاسترآبادي (١٠٣٣ هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٤ هـ.

١٠١ - **قاموس الرجال**: الشيخ محمّد تقي التستري : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩ هـ.

١٠٢ - **قرب الإسناد**: أبو العبّاس ، عبدالله بن جعفر الحميري (ق ٣ هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ.

١٠٣ - **القضاء والشهادات**: الشيخ الأنصاري ، مرتضى بن محمّد أمين (١٢٨١ هـ) : المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ.

١٠٤ - **قواعد الأحكام**: العلّامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) :

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ٥١٤١٣ هـ .

١٠٥ - قوانين الأصول : الميرزا أبو القاسم القمي (١٢٣١ هـ) : طبعة حجرية .

١٠٦ - الكافي : محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩ هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الثالثة / ١٣٨٨ هـ .

١٠٧ - الكافي في الفقه : أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧ هـ) : مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة - أصفهان .

١٠٨ - كامل الزيارات : أبو القاسم ، جعفر بن محمد بن قولويه القمي (٣٦٨ هـ) : مؤسسة نشر الفقهاء - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ .

١٠٩ - كتاب الزكاة : الشيخ الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين (١٢٨١ هـ) : المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ .

١١٠ - كتاب الزكاة : الشيخ الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين (١٢٨١ هـ) : المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

١١١ - كتاب الطهارة : الشيخ الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين (١٢٨١ هـ) : المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

١١٢ - كتاب الطهارة : السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١١ هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ .

١١٣ - كتاب القضاء : السيد محمد رضا الكلبيكاني (١٤١٤ هـ) : مطبعة الخيام - قم المقدسة / ١٤٠١ هـ .

١١٤ - كشف الرموز : الفاضل الآبي ، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب (٦٩٠ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٨ هـ .

١١٥ - كشف الغطاء : الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨ هـ) : انتشارات مهدي - أصفهان .

١١٦ - كشف اللثام : الفاضل الهندي ، بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني

- (١١٣٧هـ): مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ.
- ١١٧ - **كفاية الأحكام**: المولى محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (١٠٩٠هـ):
مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٣هـ.
- ١١٨ - **كمال الدين وتمام النعمة**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ (٣٨١هـ): مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.
- ١١٩ - **كنز العرفان**: أبو عبدالله ، المقداد بن عبدالله السيوريّ الحلّيّ (٨٢٦هـ): المكتبة المرتضويّة - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٨٤هـ.
- ١٢٠ - **لسان العرب**: أبو الفضل ، جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور الأفرقيّ المصريّ (٧١١هـ): نشر أدب الحوزة - قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.
- ١٢١ - **اللمعات النيرة**: الآخوند محمّد كاظم بن حسين الخراسانيّ (١٣٢٩هـ):
مدرسة وليّ عصر العلميّة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.
- ١٢٢ - **اللمعة الدمشقيّة**: الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العامليّ (٧٨٦هـ): منشورات دار الفكر - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.
- ١٢٣ - **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ): مكتب الإعلام الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ.
- ١٢٤ - **مباني منهاج الصالحين**: السيّد أبو القاسم الخوئيّ (١٤١١هـ): المطبعة العلميّة - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٩٦هـ.
- ١٢٥ - **المبسوط**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة - طهران / ١٣٨٧هـ.
- ١٢٦ - **مجمع البحرين**: فخر الدين بن محمّد عليّ بن أحمد بن عليّ الطريحيّ (١٠٨٥هـ): مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.
- ١٢٧ - **مجمع البيان**: أمين الإسلام ، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨هـ):

مؤسسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ.

١٢٨ - مجمع الرجال : زكي الدين ، المولى عناية الله القهپائي (ق ١١١ هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة .

١٢٩ - مجمع الفائدة والبرهان : أحمد بن محمد المقدس الأردبيلي النجفي (٩٩٣ هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .

١٣٠ - المحاسن : أبو جعفر ، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ هـ) : دار الكتب الإسلامية - طهران .

١٣١ - المختصر النافع : المحقق الحلبي ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي (٦٧٦ هـ) : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ .

١٣٢ - مختلف الشيعة : العلامة الحلبي الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ .

١٣٣ - مدارك الأحكام : السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (١٠٠٩ هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٠ هـ .

١٣٤ - المراسم العلوية : أبو يعلى ، حمزة بن عبدالعزيز الديلمي (٤٤٨ هـ) : المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام - قم المقدسة / ١٤١٤ هـ .

١٣٥ - مسالك الأفهام : الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي (٩٦٥ هـ) : مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

١٣٦ - المسائل الصاغانية : الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري (٤١٣ هـ) : المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

١٣٧ - مستدرك الوسائل : الميرزا حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠ هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ هـ .

١٣٨ - مستطرفات السرائر : أبو جعفر ، محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلبي

- (٥٩٨هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١١هـ .
- ١٣٩ - مستمسك العروة الوثقى : السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠هـ) : مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ .
- ١٤٠ - مستند الشيعة : المولى أحمد بن محمّد مهدي الزرقاني (١٢٤٥هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .
- ١٤١ - مستند العروة الوثقى : السيّد أبو القاسم الخوئي (١٤١١هـ) : مدرسة دار العلم - قم المقدّسة / ١٣٦٥هـ . ش .
- ١٤٢ - مشارق الشموس : حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري (١٠٩٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة (طبعة حجرية) .
- ١٤٣ - مشرق الشمسين : الشيخ البهائي ، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي (١٠٣١هـ) : مكتبة بصيرتي - قم المقدّسة .
- ١٤٤ - مصابيح الأحكام : بحر العلوم ، السيّد محمّد مهدي بن مرتضى بن محمّد الطباطبائي البروجردي (١٢١٢هـ) .
- ١٤٥ - مصباح الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئي) : السيّد محمّد سرور الواعظ البهسودي : مكتبة الداوري - قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٧هـ .
- ١٤٦ - مصباح الفقيه : المحقّق محمّد رضا بن محمّد هادي الهمداني (١٣٢٢هـ) : مكتبة الصدر - طهران .
- ١٤٧ - مصباح المنهاج : السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم : مؤسّسة المنار - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .
- ١٤٨ - المصباح المنير : أبو العبّاس ، أحمد بن محمّد بن عليّ الفيومي (٧٧٠هـ) : مؤسّسة دار الهجرة - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ .
- ١٤٩ - مصباح الهدى : السيّد محمود بن عليّ الحسيني الشاهرودي (١٣٩٤هـ) .
- ١٥٠ - معالم الدين وملاذ المجتهدين : جمال الدين الحسن (نجل الشهيد الثاني)

- (١٠١١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة .
- ١٥١ - **المعتبر** : المحقّق الحليّ ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) :
مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة / ١٣٦٤هـ . ش .
- ١٥٢ - **معجم رجال الحديث** : السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) :
الطبعة الخامسة / ١٤١٣هـ .
- ١٥٣ - **معجم مقاييس اللغة** : أبو الحسن ، أحمد بن فارس بن زكريّا (٣٩٥هـ) : مكتب
الإعلام الإسلاميّ - قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ .
- ١٥٤ - **مفاتيح الأصول** : السيّد المجاهد محمّد الطباطبائيّ (١٢٤٢هـ) : مؤسّسة
آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة .
- ١٥٥ - **مفاتيح الشرائع** : المولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشانيّ (١٠٩١هـ) :
مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ - قم المقدّسة .
- ١٥٦ - **مفتاح الكرامة** : السيّد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ (١٢٢٦هـ) : مؤسّسة
النشر الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .
- ١٥٧ - **مقابس الأنوار** : الشيخ أسد الله الدزفوليّ الكاظميّ (ق ١٣هـ) : مؤسّسة
آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة .
- ١٥٨ - **المقنع** : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن
بابويه القميّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام - قم المقدّسة / ١٤١٥هـ .
- ١٥٩ - **المقنعة** : الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ
(٤١٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ .
- ١٦٠ - **من لا يحضره الفقيه** : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين
ابن موسى بن بابويه القميّ (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية .
- ١٦١ - **مناقب آل أبي طالب** : أبو عبدالله ، محمّد بن عليّ بن شهر آشوب السرويّ
(٥٨٨هـ) : المكتبة الحيدريّة - النجف الأشرف / ١٣٧٦هـ .

- ١٦٢ - **منتقى الجمان** : جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين العاملي (١٠١١ هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٦٢ هـ . ش .
- ١٦٣ - **منتهى المطلب** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ .
- ١٦٤ - **المهذب** : القاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي (٤٨١ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٦ هـ .
- ١٦٥ - **مهذب الأحكام** : السيد عبدالأعلى السبزواري (١٤١٤ هـ) : مؤسسة المنار - قم المقدسة / ١٤١٣ هـ .
- ١٦٦ - **موسوعة الإمام الخوئي** : السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١١ هـ) : مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي - قم المقدسة .
- ١٦٧ - **الميزان في تفسير القرآن** : السيد محمد حسين الطباطبائي (١٤١٢ هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة .
- ١٦٨ - **الناصريّات** : الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ هـ) : مركز البحوث والدراسات الإسلامية - طهران / ١٤١٧ هـ .
- ١٦٩ - **النهاية** : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ) : انتشارات قدس محمّدي - قم المقدسة .
- ١٧٠ - **نهاية الأحكام** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠ هـ .
- ١٧١ - **نهاية الدراية** : السيد حسن الصدر (١٣٥٠ هـ) : نشر المشعر - قم المقدسة .
- ١٧٢ - **نهاية الوصول إلى علم الأصول** : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) . :
- ١٧٣ - **النهاية ونكتها** : المحقق الحلي ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) : جماعة المدرسين - قم المقدسة / ١٤١٢ هـ .

- ١٧٤ - نهج البلاغة: جمع الشريف الرضي لخطب وكلمات أمير المؤمنين عليه السلام: دار المعرفة - بيروت و: دار الذخائر - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ.
- ١٧٥ - الهداية: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١ هـ): مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٨ هـ.
- ١٧٦ - الوافية: الفاضل التوني، المولى عبدالله بن محمد البشروي الخراساني (١٠٧١ هـ): مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٢ هـ.
- ١٧٧ - وسائل الإيجاب الصناعية: السيد محمد رضا السيستاني: دار المؤرخ العربي - بيروت / ٢٠٠٤ هـ.
- ١٧٨ - وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ): مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.
- ١٧٩ - الوسيلة: عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي بن علي، المعروف بابن حمزة الطوسي (٥٦٠ هـ): مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ هـ.

مُتَوَاتِرُ الْكِتَابِ

٥	مَسَّ الْمَيِّتِ
٥	غَسَلَ مَسَّ الْمَيِّتِ
١٦	غَسَلَ الْجَبِيرَةَ
٢٢	الْمَوْتِ
٢٦	الْإِحْتِضَارِ
٣٣	تَغْسِيلِ الْمَيِّتِ
٦٨	التَّحْنِيطِ
٧٦	تَكْفِينِ الْمَيِّتِ
٩١	الصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ
١١٩	دَفْنِ الْمَيِّتِ
١٢٨	خَاتَمَةٌ فِي صَلَاةِ لَيْلَةِ الدَّفْنِ
١٣٧	التَّيَمُّمِ
١٤٢	كَيْفِيَّةَ التَّيَمُّمِ
١٦٠	مَسْوَغَاتِ التَّيَمُّمِ
١٧٧	أَحْكَامَ خَاصَّةٍ بِالتَّيَمُّمِ
١٨٧	النَّجَاسَاتِ
١٩٣	الْبَوْلِ وَالْغَائِطِ
٢٠١	الْمَنِيِّ وَالْمَيْتَةِ
٢٣٢	الدَّمِ

- الخمر والنبذ المسكر والفقاع ٢٣٩
- وثاقة زيد النرسي ٢٥٦
- الكافر ٢٦٣
- بقية النجاسات ٢٧١
- بعض أحكام النجاسة ٢٨٧
- أدلة تنجيس المتنجس ٢٩٢
- المعلّى بن خنيس ٢٩٤
- أدلة عدم تنجيس المتنجس ٣٠٧
- أحكام أخرى للنجاسة ٣١٤
- مناقشة الأجوبة الثلاثة ٣١٧
- وسائل إثبات النجاسة ٣٢٢
- الطهارة والصلاة ٣٢٨
- النجاسة المستثناة في الصلاة ٣٥٤
- المطهّرات ٣٦٧
- ١ - الماء ٣٦٩
- ٢ - الأرض ٣٩٠
- ٣ - الشمس ٤٠٢
- ٤ - الاستحالة ٤١٢
- ٥ - الانقلاب ٤١٤
- ٦ - الانتقال ٤١٩
- ٧ - الإسلام ٤٢٣
- ٨ - التبعية ٤٢٥
- ٩ - زوال عين النجاسة ٤٣٠

١٠ - الغيبة ٤٣٨

١١ - استبراء الجلال ٤٤٣

١٢ - خروج الدم من الذبيحة ٤٥٠

فهرس المصادر ٤٥٣

مُجَوِّدُ الْكُتُبِ ٤٦٩