# لطائف البيان

في

# فقه القرآن

الجزء الأول

المستخرج من الآثار الفقهية

لزعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى

## السيد أبي القاسم الخوئي

قدس الله نفسه الزكية



شبكة الفكر
alfeker.net

## هوية الكتاب

اسم الكتاب: لطائف البيان في فقه القرآن.

إعداد وتوثيق: أحمد عقيل المالكي.

المطبعة: دار الكفيل.

الطبعة: الأولى.

سنة الطبع: (٢٠٢٣م-١٤٤٥هـ).

جهة الطبع: العتبة العباسية المقدسة-المجمع العلمي للقرآن.

إشراف: مركز الدراسات والبحوث الاسلامية.

الإخراج الفني: محمد جواد المعمار

المالكي، احمد عقيل، مؤلف.
لطائف البيان في فقه القرآن : المستخرج من الاثار الفقهية لزعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد ابي القاسم الخوئي / احمد عقيل المالكي.-الطبعة الاولى.- كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة. المجمع العلمي للقرآن الكريم، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٣.
مجلد ؛ ٢٤ سم.
يتضمن إرجاعات بيليوجرافية.
١. الخوئي، ابو القاسم بن علي اكبر، ١٣١٧-١٤١٣ هجري. اراء حول فقه القرآن.٢. القرآن--احكام--تفاسير الشيعة. أ. العنوان.

**LCC : BP80.K4947 M35 2023**
**مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة**
**فهرسة اثناء النشر**

# لطائف البيان

في

# فقه القرآن

المستخرج من الآثار الفقهية

لزعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى

## السيد أبي القاسم الخوئي

قدس الله نفسه الزكية

# كلمة
# المجمع العلمي للقرآن الكريم

الحمدُ للّه بجميع محامده كلها على جميع نعمه كلها، والصلاة والسلام على مَن أنقذنا اللّهُ به من الجهالة وحَيرة الضَلالة نبينا الكريم محمَّد وعلى آله أئمة الهدى ومصابيح الدجى وكهف الورى وحجج اللّه على أهل الدنيا والآخرة والأولى

أمّا بعد، فإن اللّه سبحانه خصّ كلَّ نبي بآية يعجز أهل زمانه عن مجاراتها أو الإتيان بمثلها، وكان الكتابُ السماويّ "القرآنُ الكريمُ" معجزةَ نبينا خاتمِ النبيين، ذلك الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه، وهو خطٌّ مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، لأنه يمتلك بطونا متعددة تجعله حمّالاً ذا وجوه يجري مجرى الليل والنهار على امتداد العصور، وهذا ما يدعو إلى ضرورة وجود مبيّن للقرآن الكريم. وقد تحمل هذه المسؤولية النبي الأكرم (صلى اللّه عليه وآله) لقوله تعالى: (لتبين للناس ما أنزل إليهم)، ومن بعده أهل بيته (صلوات اللّه وسلامه عليهم)، فهم عدلُ القرآن وترجمانه، ومن بعدهم ـ في زمن الغيبة ـ حمل هذه الأمانة علماؤنا الأعلام، الذين ورد في حقهم بنص إمامنا

الصادق (عليه السلام): ((فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين))

وإيماناً منا بضرورة استكناه الكنوز المعرفية القرآنية من المدونات الفقهية لعلماء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، ابتدأ المجمع العلمي للقرآن الكريم بالمدونة الفقهية لزعيم الحوزة الإمام السيد أبي القاسم الخوئي (قدس الله تعالى نفسه الزكيّة)، المتمثلة بـ "موسوعة الإمام الخوئي (قُدّس سرّه)" وبعض التقريرات التي لم تذكر في هذه الموسوعة.

وقد كان لفضيلة الشيخ أحمد عقيل المالكي جهدٌ طيب وسعي حثيث في جمع الآيات القرآنية وتبويبها، تلك الآيات التي استشهد بها السيد الخوئي (قُدّس سرّه) في أبواب الفقه المتعددة؛ وفسّرها ابتغاءَ استنباطِ الأحكام الشرعية وبيان القواعد الفقهية والمسائل الأصولية، وكانت حصيلة هذا الجهد كتاباً أسماه فضيلة الشيخ "لطائف البيان في فقه القرآن"

لذلك تكلّل سعي المجمع العلميّ للقرآن الكريم في العتبة العباسية المقدّسة بتبني هذا الكتاب إخراجًا وطباعةً ليكون المطبوع الأول في ميدان الدراسات الفقهية القرآنية ضمن سلسلة إصدارات مركز الدراسات والبحوث القرآنيّة التابع إلى مجمعنا العلميّ

نسأل الله أن يوفقنا لخدمة كتابه المجيد، ونشر معارف أهل البيت (عليهم السلام) والسير على نهج علمائنا الأعلام قدس الله أسرار الماضين منهم ومدَّ ظلال الباقين ونفعنا بعلمهم، إنه ولي التوفيق.

المجمع العلمي للقرآن الكريم
العتبة العباسية المقدسة

# المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، سيّما بقية الله في الأَرَضِين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد: فلا شكّ أنّ القرآن أعظم كتاب أنزله الله تعالى لهداية البشر، وهو نورٌ وشفاءٌ ورحمةٌ للناس أجمعين، وأحد الثقلين اللذين أُمرنا بالتمسّك بهما والاهتداء بنورهما، وأنّه المصدر الأوّل للاستنباط واستخراج الأحكام الشرعية في الإفتاء والقضاء، وهو الحُجّة الأولى لمباني الاستنباط، وأصل المرجع للفقاهة والاجتهاد عند فقهائنا الإمامية.

ويدلّ على ذلك أنّ كتبهم الفقهيّة مشحونة بالدلائل القرآنيّة والاستدلال بالآيات الشريفة لاستخراج الأحكام الفقهية من عصر أصحاب الأئمة (عليهم السلام) إلى زماننا هذا، والدليل عليه وجود كتب عديدة أُلّفت بعنوان (آيات الأحكام) و(فقه القرآن) في مؤلّفات الشيعة، كما لا يخفى.

ومن جملتها هذا الكتاب الذي سميناه بـ (لطائف البيان في فقه القرآن) المستخرج من التراث الفقهي الكبير لفخر طائفة الشيعة الإمامية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخُوئيّ (قدس الله نفسه الزكية)، بملاحظة

موسوعته الفقهية المطبوعة (موسوعة الإمام الخُوئيّ) وبعض التقريرات التي لم تذكر في الموسوعة، والنظر إليها والتأمّل فيها بالدقّة اللّازمة والجهد المتوالي في تنظيم وتنسيق المطالب المستخرجة منها.

والكتاب يشتمل على الآيات التي استشهد بها السيد الخُوئيّ (قدس سره) وتصدّى لتفسيرها وتوضيحها، واستنباط الأحكام الشرعية منها، والاستدلال بها في القواعد الفقهية والمسائل الأصولية الفروع الفقهية.

ثُمَّ أن سبب تأليف هذا الكتاب أني قرأت في أحد الكتب أنّ السيد الخُوئيّ (قدس الله نفسه الزكية) كان من أمنياته أن يؤلف كتاباً في (فقه القرآن) مقارناً على وفق المذاهب الإسلامية، ولكن الأجل لم يسعفْه، ولهذا شمرتُ عن ساعد الجد تحقيقاً لبعض ما تمنّاه (قدس سره) وإن لم يكن كما تمنّاه، تخليداً لذكراه، وذكرى مدرسته الفقهية الكبيرة.

فنسأل الله جلَّ شأنُه أن ينفعَ به طلّاب الحوزات العلميّة في كيفية الاستدلال بالآيات القرآنيّة، ودفع الشبهات الواردة عليها، فكانت المباحثُ المُعَنْوَنَةُ فيه مورداً للتحقيق والدقّة في قالب الألفاظ الرشيقة والتعبيرات اللطيفة.

ولقلّة بضاعتنا وقصور باعنا في هذا المجال فالمأمول من الإخوان الناظرين إليه الغمض والإصلاح عند عثورهم على خطأ، وأن لا ينسونا من صالح الدعاء في الحياة والممات. إنَّه سميع مجيب.

الشيخ أحمد عقيل المالكي

ليلة ١٤ شعبان ١٤٤٤ هـ

# كتاب الاجتهاد والتقليد

### ١ . في رجوع المجتهد بالملكة إلى المجتهد بالفعل:

قال السيد الخُوئيّ (تَتَّتُ): قد يقال بجواز رجوعه ـ المجتهد بالملكة ـ إلى غيره نظراً إلى أنَّ الاجتهاد بالقوة والملكة ليس بعلم فعليّ للأحكام، بل صاحبها جاهل بها بالفعل وإن كان له ملكة الاستنباط والاجتهاد، ولا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. وهذا القول منسوب إلى صاحب المناهل (تَتَّتُ)[1].

وعن شيخنا الأنصاري (تَتَّتُ) في رسالته الموضوعة في الاجتهاد والتقليد دعوى الاتّفاق على عدم الجواز لانصراف الإطلاقات الدالّة على جواز التقليد عمّن له ملكة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها[2] وما أفاده (تَتَّتُ) هو الصحيح وذلك لأنَّ الأحكام الواقعية قد تنجّزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجمالي أو بقيام الحجج والأمارات عليها في محالّها وهو يتمكّن من تحصيل تلك الطرائق، إذن لا بدّ له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجّزة في حقّه ولا يكفي في ذلك أن يقلّد غيره، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامتثال فإنَّه من المحتمل أن لا تكون فتوى الآخر حجّة في حقّه لوجوب العمل بفتيا نفسه ونظره، فلا يدري أنَّها مؤمّنة من العقاب المترتّب على مخالفة ما تنجز عليه من الأحكام الواقعية والعقل قد استقلّ بلزوم تحصيل المؤمّن من العقاب ومع الشكّ في الحجيّة يبني على عدمها، فإنَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها على ما بيّناه في محله[3].

(١) (المناهل: ٦٩٩ سطر ١١)
(٢) (الاجتهاد والتقليد: ٥٣)
(٣) (مصباح الأصول ٢: ١١١)

ولا يقاس صاحب الملكة بمن ليست له ملكة الاجتهاد بالفعل إلّا أنّه يتمكنّ من تحصيلها لاستعداده وقابليته ولوبالاشتغال بالدراسة سنين متمادية، وذلك لأنّه غير متمكّن حقيقة من تحصيل العلم التعبّدي بالأحكام ولا يحتمل حرمة التقليد عليه بأن يحتمل وجوب الاجتهاد في حقّه، كيف فإنّ الاجتهاد واجب كِفائيّ وليس من الواجبات العينية كما هومقتضى قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (١). لدلالته على أنّ الاجتهاد وتحصيل العلم بالأحكام إنّما يجب على طائفة من كلّ فرقة لا على الجميع. وهذا بخلاف صاحب الملكة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوباً تعيينياً لتمكنّه من تحصيل العلم بالأحكام ويحرم عليه التقليد لانصراف أدلّة الجواز عنه، حيث إن ظاهرها أن جواز التقليد يختصّ بمن لا يتمكنّ من تحصيل العلم بالأحكام فمثل قوله عزّ من قائل: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (٢) يختصّ بمن لا يكون من أهل الذكر ولوبالقوة، لوضوح أنّه لوكان خطاباً للمتمكّن من تحصيل العلم بالأحكام لم يناسبه الأمر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فإنّ مثله لا يخاطب بذلك الخطاب(٣).

---

(١) (التوبة: ١٢٢)

(٢) (النحل: ٤٣)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٧: ١ ـ ١٨)

**٢ . حكم الاجتهاد في نفسه:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): قد ظهر مما سردناه أن الاجتهاد الّذي هوعديل الاحتياط والتقليد واجب عقلي وأنه لا يتّصف بالوجوب الشرعي (النفسيّ أوالغيريّ أوالطريقيّ) اللّهُمَّ إلّا بمعنى المعذرية على تقدير الخطأ. هذا في موارد وجود العلم الإجمالي المنجز للأحكام. نعم الاجتهاد في غير موارد العلم الإجماليّ والأمارات واجب طريقي لأنّه منجّز للواقع حيث لا منجّز سواه، وكذلك الحال في التقليد والاحتياط.

وأمّا الاجتهاد في نفسه فهوواجب نفسي كِفائيّ، لوجوب التحفّظ على الأحكام الشرعية وصيانتها عن الاندراس. وإن شئت قلت: إنّ الاجتهاد بالنظر إلى إعمال نفس المجتهد واجب عقلي والأمر به إرشاديٌّ لا محالة، فإذا فرضنا أنّ المكلّف يتمكّن من التقليد والاحتياط تخيّر بين الأُمور الثلاثة، كما إذا فرضنا عدم تمكنّه منهما بأن لم يكن هناك مجتهد حي يجوز تقليده ولم يجز تقليد الميت ابتداءً وكان الاحتياط مخلًّا للنظام أوالمكلّف لم يعلم كيفيته، تعيّن عليه الاجتهاد.

وأمّا بالنظر إلى رجوع غيره إليه، فهوواجب على المكلّفين وجوباً نفسياً كِفائيّاً لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطماس والاندراس، ومن الظاهر أنّ إهمال الأحكام الشرعية وترك التصدي لاستنباطها في كل عصر، يؤدي إلى انحلالها واضمحلالها لأنّه لا سبيل إلى تحصيلها وامتثالها حينئذ غير التقليد من

العلماء الأموات، ويأتي في محلّه أن تقليد الميت ابتداءً أمر غير مشروع، أو الاحتياط ولكنّه أيضاً لا سبيل إليه، لأن الاحتياط لا يمكن الإلزام به في بعض الموارد، لعدم إمكانه كموارد دوران الأمر بين المحذورين، أو لعدم معرفة العامّيّ كيفيته وطريقته، أو لاستلزامه العسر والحرج بل إخلال النظام، أو لاحتمال عدم مشروعيّته كما إذا كان محتمل الوجوب عبادة واحتمل المكلّف عدم جواز امتثالها بالاحتياط عند التمكّن من امتثالها التفصيليّ بالاجتهاد أو التقليد، فإنَّ المكلّف لا يتمكّن معه من الاحتياط إلّا أن يحرز مشروعيّته بالتقليد أو الاجتهاد.

نعم، لا أثر للاجتهاد في خصوص تلك المسألة بالإضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه، لأنَّه وإن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيرة لا محالة، إلّا أنّ مقتضى الأدلة اللفظية عدم جواز الرجوع إليه، لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام بمجرّد الاجتهاد في مسألة واحدة كما قدّمناه في الكلام على أقسام الاجتهاد.

نعم، له أثر فضلاً عن عمل نفسه، لأن للمكلّف أن يعمل على طبق نظره واجتهاده فيما استنبطه من الأحكام.

إذن الاجتهاد صيانة للأحكام عن الاندراس واحتفاظ على الشريعة المقدّسة عن الاضمحلال، وهو واجب كِفائيّ وإلى ذلك أشار سبحانه بقوله عزّ من قائل: ﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ

لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١]، حيث دلّ على أنّ كلَّ طائفة من كلِّ فرقة مأمور بالتفقّه وتحصيل الأحكام الشرعية وتبليغها للجاهلين، فهي ظاهرة الدلالة على وجوب تحصيل الأحكام الشرعية كِفائيّاً[٢].

**٣ . ما دلّ على جواز التقليد:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وأمّا ما يمكن أن يستدلُّ به المجتهد على جواز التقليد في الشريعة المقدسة فهو أُمور:

منها: قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٣] فإنها تدلّنا على وجوب النفر حسبما تقتضيه لولا التحضيضية، كما تدلّنا على وجوب التفقّه والإنذار لأنّهما الغاية الداعية إلى الأمر بالنفر، وتدلّنا أيضاً على أن مطلوبية التفقّه والإنذار ليست لأجل نفسيهما، بل من جهة احتمال التحذّر بواسطتهما، فالغاية من ذينك الواجبين هو التحذّر عند الإنذار، وحيث إن الآية مطلقةٌ فيستفاد منها أنَّ التحذّر عقيب الإنذار واجب مطلقاً، سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

وتوضيحه: أن الحذر على ما يستفاد من مُشتقاته وموارد استعمالاته، عنوان للعمل وليس عبارة عن الخوف النفسانيّ فحسب، ومعناه التحفّظ عن الوقوع فيما لا يُراد من المخاوف والمهالك، مثلًا إذا حمل المسافر سلاحَه في

---

(١)(التوبة:١٢٢)

(٢)(التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٤٦:١ ـ ٤٧)

(٣)(التوبة:١٢٢)

الطريق المحتمل فيه اللّص أوالسبع للمدافعة عن نفسه أوماله يقال: إنّه تحذّر فهوفعل اختياريّ وليس بمعنى الخوف كما مرّ، وقد دلّت الآية المباركة على وجوبه، وبما أن التحذّر غير مقيّد فيها بصورة حصول العلم من إنذار المنذرين لكي يجب التحذّر بالعلم المستند إلى الإنذار، فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذّر عقيب الإنذار مطلقاً، حصل للمتحذّر علم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

**وعلى الجملة أن للآية المباركة دلالات.**

منها: دلالتها على وجوب التقليد في الأحكام، لدلالتها على وجوب التحذّر بإنذار الفقيه وهوإنّما يتحقّق بالعمل على إنذاره وفتواه.

ومنها: دلالتها على وجوب الإفتاء، وذلك لدلالتها على وجوب الإنذار فإنَّ الإنذار قد يكون بالدلالة المطابقية وقد يكون ضمنيّاً أوبالالتزام، وإفتاء المجتهد بالحرمة أوالوجوب يتضمّن الإنذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب أوإتيانه الحرام.

ومنها: دلالتها على حُجيّة إنذار الفقيه وإفتائه، وذلك لأنَّه لولم يكن إنذاره حجّة شرعاً، لم يكن أيّ مقتضٍ لوجوب التحذّر بالإنذار لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فوجوب التحذّر عند إنذار الفقيه يستلزم حجيّة الإنذار لا محالة، هذا.

وقد يقال: إن الفقاهة والاجتهاد في الصدر الأوّل غير الفقاهة والاجتهاد في العصور المتأخرة، لأنّ التفقّه في الأعصار السابقة إنّما كان بسؤال الأحكام

وسماعها عن المعصومين (عليهم السلام)، ولم يكن وقتئذٍ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين ولا أثر، إذن لا دلالة للآية المباركة على حجيّة إنذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدلّ على حجيّة فتواه، وإنّما تدلّ على حجيّة النقل والرواية، لأنّ إنذار الفقيه بالمعنى المتقدّم إنّما هو بنقله الحكم الّذي سمعه من مصادره، أو بإخباره عن أن الفعل يترتّب على ارتكابه أو على عدم ارتكابه العقاب، وأين هذا من التفقّه بالمعنى المصطلح عليه لأنّه أمر آخر يتوقّف على إعمال الدقّة والنظر.

وهذه المناقشة وإن أوردها بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس الله أسرارهم)[1].

إلّا أنّها ممّا لا يمكن المساعدة عليه وذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الآية المباركة لمكان أخذها عنوان الفقاهة في موضوع وجوب التحذّر، ليست لها أيّة دلالة على حجيّة الخبر والرواية من جهتين إحداهما: أنّ حجية الرواية لايجب فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناها فضلًا عن أن يكون فقيهاً، لكفاية الوثاقة في حجيّة نقل الألفاظ المسموعة عن المعصوم (عليه السلام) من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وثانيتهما: أنّ الراوي لايُفرض في حجيّة رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه، لأنّه إذا روى رواية أو روايتين أو أكثر لم يصدق عليه الفقيه وإن كان ملتفّتاً إلى معناها لضرورة أن العلم بحكم أو بحكمين لا يكفي في صدق الفقيه مع حجيّة رواياته شرعاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ الآية المباركة إذا دلّت على حجيّة الخبر عند صدق الفقيه على ناقله، دلّت على حجيّته عند عدم كون الراوي فقيهاً لعدم القول

(١) (رسالة في الاجتهاد والتقليد (الأصفهاني):١٨)

بالفصل، إلّا أنّ ذلك استدلال آخر غير مستند إلى الآية ، كيف وقد عرفت أنّ الآية قد أُخذ في موضوعها التفقّه في الدين.

فظهر بما سردناه أنّ دلالة الآية المباركة على حجيّة فتوى المجتهد وجواز التقليد أقرب وأظهر من دلالتها على حجيّة الخبر.

وأمّا ثانياً: فلعدم كون التفقّه والاجتهاد في الأعصار السابقة مغايراً لهما في العصور المتأخرة، بل الاجتهاد أمر واحد في الأعصار السابقة والآتية والحاضرة، حيث إنّ معناه معرفة الأحكام بالدليل ولا اختلاف في ذلك بين العصور. نعم، يتفاوت الاجتهاد في تلك العصور مع الاجتهاد في مثل زماننا هذا في السهولة والصعوبة حيث إنّ التفقّه في الصدر الأوّل إنّما كان بسماع الحديث، ولم تكن معرفتهم للأحكام متوقّفة على تعلّم اللغة، لكونهم من أهل اللسان أولوكانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الإمام (عليه السلام) فلم يكن اجتهادهم متوقّفاً على مقدّمات، أمّا اللغة فلما عرفت، وأمّا حجيّة الظهور واعتبار الخبر الواحد وهما الركنان الركينان في الاجتهاد فلأجل أنّهما كانتا عندهم من المسلّمات. وهذا بخلاف الأعصار المتأخّرة لتوقّف الاجتهاد فيها على مقدّمات كثيرة، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يوجب التغيير في معنى الاجتهاد، فإنّ المهم ممّا يتوقّف عليه التفقّه في العصور المتأخّرة إنّما هومسألة تعارض الروايات، إلّا أنّ التعارض بين الأخبار كان يتحقّق في تلك العصور أيضاً، ومن هنا كانوا يسألونهم (عليهم السلام) عمّا إذا ورد عنهم خبران متعارضان.

إذن التفقّه والاجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان في الأعصار السابقة واللّاحقة وقد كانا متحققين في الصدر الأوّل أيضاً.

ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: ﴿ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ...﴾[١].

وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحاً (كأمره (عليه السلام) لأبان بن تغلب حيث قال: اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس[٢].

فدعوى أنّ الفقاهة والاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه لا عين ولا أثر له في الأعصار السالفة ممّا لا وجه له. ومعه لا موجب لاختصاص الآية المباركة بالحكاية والإخبار، لشمولها الإفتاء أيضاً كما عرفت. فدلالة الآية على حجيّة الفتوى وجواز التقليد ممّا لا مناقشة فيه.

ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٣] حيث دلّت على وجوب السؤال عند الجهل، ومن الظاهر أنّ السؤال مقدّمة للعمل فمعنى الآية المباركة: فاسألوا أهل الذّكر لأجل أن تعملوا على طبق الجواب، لا أن المقصود الأصلي هو السؤال في نفسه لوضوح أنّه لغوٌ لا أثرَ له، فلا مصحّح للأمر به لو لم يكن مقدّمة للعمل. فتدلّنا الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وهو المعبّر عنه بالتقليد، وعلى حجيّة فتوى العالم على الجاهل، لأنّه لو لم يكن قول العالم حجة على السائل لأصبح الأمر بالسؤال عنه لغواً ظاهراً.

---

(١) (وسائل الشيعة ١٣٦:٢٧/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١)

(٢) (راجع رجال النجاشي ص ٧)

(٣) (الأنبياء:٧)

ودعوى أن المراد بها وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من أجوبتهم ويعمل على طبق علمه، وأن معنى الآية: فاسألوا لكي تعلموا فتعملوا بعلمكم، من البعد بمكان وذلك لأن مثل هذا الخطاب إنّما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم والمعرفة فهو في قبال العلم بالحال، لا أنّه مقدّمة لتحصيل العلم، مثلًا يقال: إذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج، فإنّ المتفاهم العرفي من مثله أن الغاية من الأمر بالمراجعة، إنّما هو العمل على طبق قول الطبيب، لا أنّ الغاية صيرورة المريض طبيباً وعالماً بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه ونظره، فقوله راجع الطبيب، معناه: راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيباً وتعمل بعلمك.

إذن معنى الآية المباركة: أنه إذا لستم بعالمين فاسألوا أهل الذكر للعمل على طبق قولهم وجوابهم، فلا مناقشة في دلالة الآية المباركة من هذه الجهة.

وقد يتوهّم أنّ تفسير أهل الذكر في الأخبار، بأهل الكتاب أو الأئمة(عليهم السلام) ينافي الاستدلال بها على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم والفقيه في الأحكام.

ويندفع: بأنّ ورود آية في مورد لا يقتضي اختصاصها بذلك المورد، والآية المباركة قد تضمّنت كبرى كليةً قد تنطبق على أهل الكتاب وقد تنطبق على الأئمة (عليهم السلام) وقد تنطبق على العالم والفقيه، وذلك حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات، فإنّ المورد إذا كان من الاعتقاديات كالنبوّة وما يرجع إلى صفات النبي (صلى الله عليه وآله) فالمناسب السؤال

عن علماء أهل الكتاب، لعلمهم بآثارها وعلاماتها، كما أن المورد لو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع فيه إلى النبيّ (ﷺ) أو الأئمة (عليهم السلام) وعلى تقدير عدم التمكّن من الوصول إليهم، فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء.

وعلى الجملة، تضمّنت الآية المباركة كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقة على كل من أهل الكتاب وغيرهم، فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضاً ممّا لا خدشة فيه، هذا.

ولكن الصحيح أنّ الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد، وذلك لأنّ موردها ينافي القبول التعبّدي، حيث إن موردها من الأُصول الاعتقادية بقرينة الآية السابقة عليها وهي: ﴿وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾.

وهو ردّ لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلًا بالنبوّة من بينهم فموردها النبوّة ويعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يكفي فيها مجرّد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان. فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة.

**الآيات الناهية عن التقليد:**

ثمّ إنّ هناك آيات وردت في النهي عن التقليد وذمه كقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[1]

(١) (المائدة: ١٠٤)

وقوله: ﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾ [1] وغير ذلك من الآيات إلّا أنها أجنبية عمّا نحن بصدده، فإن محل الكلام إنما هو التقليد في الأحكام الفرعية فضلاً عن العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسألة والآيات المباركة إنما وردت في ذم التقليد في الأُصول، حيث كانوا يتبعون آباءهم في أديانهم، مع أن الفطرة قاضية بعدم جواز التقليد من مثلهم ولو في غير الأصول وذلك لأنّه من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله ومن قيادة الأعمى لمثله، فالذم فيها راجع إلى ذلك. مضافاً إلى أن الأُمور الاعتقادية يجب فيها العلم والمعرفة ولا يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد، وليس في شيء من الآيات المتقدمة ما يدل على النهي عن التقليد في الفروع عن العالمين بها، لمن لا يتمكن من العلم بالأحكام.

وأمّا الآيات الناهية عن الظن، فهي أيضاً كسابقتها في عدم الدلالة على حرمة التقليد لما بيّناه في محلّه من أنّ النهي في تلك الآيات ليس نهياً مولوياً، وإنّما هو إرشاد إلى ما استقلّ به العقل، إذ الظنّ يقترن دائماً باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لا محالة، ودفع العقاب المحتمل ممّا استقلّ به من العقل، والنهي في الآيات المباركة إرشاد إليه. ومن ثمّة قلنا في محله إن حجية أي حجّة لا بدّ من أن تنتهي إلى العلم، إذ لولم تكن كذلك لاحتمل معها العقاب والعقل مستقلّ بلزوم دفعه. وعلى الجملة، أنّ دلالة آية النفر على حجية الفتوى وجواز التقليد مما لا إشكال فيه، ولا يعارضها شيء من الآيات المباركة[2].

(١) (البقرة: ١٧٠)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١: ٦٤ ـ ٦٩)

**٤ . أنّ الأدلة الدالة على حجيّة فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة بلحاظ الحياة في جواز الرجوع إليه:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لظهور قوله عزّ من قائل: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[١]. في إرادة إنذار المنذر الحي، إذ لا معنى لإنذار الميت بوجه. وأمّا صحّة حمل المنذر على الكتاب أوالنبي (صلى الله عليه وآله) فإنّما هي بلحاظ أنّهما إنّما ينذران بأحكام اللهّ سبحانه وهوحي، ولما ورد «**من أن الكتاب حي وأنّه يجري مجرى الشمس والقمر**»[٢]، وكذا قوله: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[٣]لوتّمت دلالته على حجيّة فتوى الفقيه، وذلك لأنّ الميت لا يطلق عليه أهل الذكر بالفعل. وقوله: «**أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه**» إذ الميت غير متّصف بشيء ممّا ذكر في الحديث، فإنّ لفظة «كان» ظاهرة في الاتصاف بالأوصاف المذكورة بالفعل، لا الاتّصاف بها في الأزمنة السابقة.

وأمّا الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معيّنين، فقد تقدم أن ظهورها في إرادة الحي ممّا لا خدشة فيه، لأن الميت لا معنى للإرجاع إليه.

وبما ذكرناه يظهر أن السيرة العقلائية المستدل بها على جواز الرجوع إلى الميت بحسب الابتداء مردوعة في الشريعة المقدّسة، لظهور الأدلّة في اعتبار الحياة في من يرجع إليه في الأحكام وعدم جواز تقليد الميت ابتداء.

---

(١) (التوبة:١٢٢)
(٢) (تفسير العياشي ١١:١/ ح ٥)
(٣) (النحل:٤٣)

ويرد عليه: أنّ ظهور الأدلة في اشتراط الحياة في من يجوز تقليده وإن كان غير قابل للإنكار، لما بيّنا من أنّ كلّ قضية ظاهرة في الفعلية بالمعنى المتقدّم، إلّا أنّها ليست بذات مفهوم لتدلّنا على حصر الحجية في فتوى الحي من المجتهدين وعدم حجية فتوى أمواتهم، ومعه يمكن أن تكون فتوى الميّت حجّة كفتوى الحي، غاية الأمر أنّ الأدلّة المتقدّمة غير دالة على الجواز، لا أنّها تدلّ على عدم الجواز، وبين الأمرين بون بعيد.

وأمّا رواية الاحتجاج «**من كان من الفقهاء ...**» فهي وإن لم يبعد دلالتها على حصر الحجية في فتوى الفقيه المتصف بالأوصاف الواردة فيها، إلّا أنّها لضعفها غير صالحة للاستدلال بها كما مرّ.

إذن لا يستفاد من شيء من الكتاب والسنة عدم جواز التقليد من الأموات. نعم، لو كان الدليل منحصراً بهما لم يمكننا الحكم بجواز تقليد الميت لعدم الدليل عليه إلّا أنّ الدليل غير منحصر بهما كما لا يخفى. ثمّ إنّ الأدلّة وإن لم تكن لها دلالة على عدم الحجية، إلّا أنّه ظهر بما قدّمناه أنّه لا مجال للاستدلال بإطلاقها على حجية فتوى الميت إذ لا إطلاق لها، بل الأمر كذلك حتى على تقدير إطلاقها لما عرفت من أنّه غير شامل للمتعارضين على ما قدّمنا تقريبه[1].

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١:٨١ ـ ٨٢)

**٥ ـ دليل عدم وجوب تقليد الأعلم:**

(أسـتُدَلّ على عدم وجوب تقليد الأعلم بوجوه:) قال السيد الخُوئيّ(تَتَتَّرُ): عمدتها التمسّك بإطلاق الأدلّة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه وحجية رأيه وفتواه، فإنّ قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[1] والأخبار الآمرة بالرجوع إلى يونس بن عبد الرّحمن أوزكريا بن آدم وأمثالهما، وكذا سائر الأدلة الدالة على جواز تقليد الفقيه، لم يتقيد بما إذا كان العالم أوالفقيه أعلم من غيره. بل مقتضى إطلاقها جواز الرجوع إلى كل من الأعلم وغيره إذا صدق عليه عنوان العالم أوالفقيه أوغيرهما من العناوين الواردة في الروايات علمت مخالفتها أوموافقتها في الفتوى أم لم تعلم، هذا.

بل ربّما يقال: إن الغالب بين أصحابهم (عليهم السلام) الّذين أرجعوا الناس إلى السؤال عنهم في الأخبار المتقدمة، هوالمخالفة في الفتوى لندرة التوافق بين جمع كثير ومع غلبة الخلاف لم يقيّدوا (عليهم السلام) الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتوى من أرجع إليه مخالفة لفتوى غيره من الفقهاء، مع العلم العادي باختلافهم أيضاً في الفضيلة، لعدم احتمال تساوي الجميع في العلمية والفقاهة، وهذه قرينة قطعية على أنّ الأدلّة المتقدمة مطلقة، وأن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم في الحجية والاعتبار وإن كانت بينهما مخالفة.

---

(١) (التوبة: ١٢٢)

وفيه: أنّ الغلبة المذكورة لا يمكن أن تكون قرينة على المدعى، والوجه فيه أنّ المخالفة في الفتوى وإنّ كانت كثيرة، بل هي الغالب كما ذكر وكذلك اختلافهم في الفضيلة والعلم، إلّا أن العلم بالمخالفة أمر قد يكون وقد لا يكون ولم يفرض في شيء من الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الرواة المعيّنين علم السائل بالخلاف، وكلامنا في الصورة الثانية إنّما هو في فرض العلم بالمخالفة بين الأعلم وغيره، فالأخبار المذكورة لو دلّت فإنّما تدلّ على المدعى بالإطلاق لا أنّها واردة في مورد العلم بالمخالفة لتكون كالنصّ في الدلالة على حجيّة فتوى غير الأعلم في محل الكلام، فليس في البين إلّا الإطلاق.

ويرد على التمسّك بالإطلاق: إنّا ذكرنا غير مرّة في البحث عن حجية الخبر والتعادل والترجيح [1] وغيرهما، أنّ إطلاق أدلّة الحجيّة لا يشمل المتعارضين ولا مجال فيهما للتمسك بالإطلاق، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية كما إذا ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على حرمته أوقامت بينة على طهارة شيء والأُخرى على نجاسته، فإنّه لا يشمل أدلّة اعتبار الخبر أوالبينة أوغيرهما من الحجج والأمارات شيئاً منهما، وسرّه أن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أوالنقيضين، وشمولها لأحدهما المعيّن دون الآخر بلا مرجح ولأحدهما المخيّر أعني أحدهما لا بعينه لا دليل عليه، لأنّ مفاد أدلّة الاعتبار إنّما هوالحجية التعيينية لا حجية هذا أوذاك. إذن مقتضى القاعدة هوالتساقط في كل دليلين متعارضين، اللّهُمَّ إلّا أن

(١) (مصباح الأصول ٣:٣٦٦)

يقوم دليل على ترجيح أحدهما أوعلى التخيير كالأخبار العلاجية وهومختص بالخبرين المتعارضين، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين، والمقام من هذا القبيل فإطلاقات أدلة التقليد غير شاملة لفتوى الأعلم وغيره مع المعارضة، بل لا بدّ من الحكم بتساقطهما كما في غير المقام، هذا.

وقد يقال: كما تعرّضنا له في محلّه [1] أن القاعدة تقتضي التخيير بين المتعارضين وذلك لأن الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الدليلين وبين رفع اليد عن إطلاقيهما مع التحفظ على أصلهما ومتى دار الأمر بينهما يتعين الثاني لا محالة، لأنّه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكلية. فإذا ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب القصر في مورد مثلًا ودلّ الآخر على وجوب التمام فيه، لم يمكننا العمل بهما معاً للعلم الخارجي بعدم وجوب صلاة واحدة في يوم واحد مرتين، فيدور الأمر لا محالة بين رفع اليد عن أصل الدليلين والحكم بتساقطهما وبين التحفظ على أصليهما ورفع اليد عن إطلاقيهما المقتضي للتعيين وقد مرّ أن الثاني هوالمتعين حينئذٍ فإنّ الأوّل بلا موجب، ونتيجة الأخذ بالوجوب في كليهما ورفع اليد عن إطلاقه هوالحكم بوجوب كل منهما مخيراً. بل الأمر كذلك حتى في الدليل الواحد فضلاً عن أفراد موضوعه، كما إذا ورد أكرم العلماء وعلمنا خارجاً أنّ زيداً وصديقه مثلًا لا يشملهما حكم واحد أبداً، فدار الأمر بين الحكم بعدم وجوب إكرامهما للتساقط وبين التحفظ على الوجوب في كليهما ورفع اليد عن إطلاقهما في

(١) (مصباح الأصول ٣:٣٦٦)

التعيين، فإنّه يتعيّن حينئذٍ الأخير وهويقتضي الحكم بوجوب كل منهما تخييراً. ومعه لا مقتضي في المقام لرفع اليد عن حجية فتوى الأعلم وغيره أعني الحكم بتساقطهما، بل لا بدّ من الأخذ بالحجية في كلتا الفتويين ورفع اليد عن إطلاقهما المقتضي للتعيين، وهذا ينتج حجية كل منهما على وجه التخيير.

ويردّه: أنّ موارد التعارض بين الدليلين الّتي منهما المقام لا يمكن قياسها بما إذا كان لكل من الدليلين نصاً وظاهراً وأمكن الجمع بينهما بحمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر فإن القياس مع الفارق، إذ في تلك الموارد لا مقتضي لرفع اليد عن كلا الوجوبين، بل يؤخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب ويطرح ظاهرهما في التعيين وتكون النتيجة هوالوجوب التخييري كما مرّ. وأما في أمثال المقام الّتي ليس للدليلين فيها نص وظاهر بل دلالتهما بالظهور والإطلاق، فلا مناص من الحكم بتساقطهما فإن الحجية في المتعارضين إذا كانت بالإطلاق أعني إطلاق أدلة الحجية لشمولها لهذا وذاك وهذه الفتيا وتلك، فحيث إن لكل منهما إطلاقاً من جهة أُخرى أيضاً وهي حجية كل منهما أُخذ بالآخر أم لم يؤخذ به، ولا يمكن الأخذ بإطلاقهما من كلتا الجهتين لاستلزامه الجمع بين الضدين أوالنقيضين، كان رفع المعارضة بينهما منحصراً برفع اليد عن إطلاق أحدهما أوكليهما وهذا يتصوّر بوجوه أحدها: أن يرفع اليد عن إطلاق الأدلة الدالة على الحجية في أحدهما دون الآخر، بأنّ نلتزم بحجية أحد المتعارضين دون الآخر رأساً.

وثانيها: أنّ يتحفّظ بإطلاق الأدلّة الدالّة على الحجية في كلا المتعارضين فيلتزم بحجية فتوى غير الأعلم مطلقاً سواء أُخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها، وبحجية فتوى الأعلم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم بأن تكون حجية إحداهما مطلقة وحجية الأُخرى مقيدة.

ثالثها: عكس الصورة الثانية بأن تكون حجية فتوى الأعلم مطلقة أُخذ بفتوى غير الأعلم أم لم يؤخذ بها، وحجية فتوى غير الأعلم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى الأعلم.

رابعها: أن يتحفظ على إطلاق الأدلة في كليهما فيلتزم بحجية كل منهما مقيدة بما إذا لم يؤخذ بالآخر.

وحيث إن شيئاً من ذلك لا مرجّح له، فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق في شيء من المتعارضين لا في أصل الحجية ولا في إطلاقها وتقييدها، وهو معنى التساقط كما قدّمناه[1].

## ٦ . اشتراط الحرية في مرجع التقليد:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لا يمكننا المساعدة على هذا الاشتراط سواء استندنا في مسألة جواز التقليد إلى السيرة العقلائية أم إلى الأدلة اللفظية، أما إذا استندنا إلى السيرة فلأجل أن العقلاء يراجعون فيما يجهلونه إلى العالم به، ولا يفرّقون في ذلك بين العبيد والأحرار، وهذا أمر غير قابل للتردد فيه، لأنّه المشاهد من سيرتهم بوضوح.

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١:١٠٨ ـ ١١١)

وأمّا إذا اعتمدنا على الأدلّة اللفظية فلأنّ قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ﴾[1] يدلّنا على وجوب التحذّر عند إنذار الفقيه ولم يقيد ذلك بما إذا كان المنذر حراً. وكذا الحال في غيرها من الأدلّة اللفظية، ومقتضى إطلاقها عدم اعتبار الحرية في المقلّد.

ولا يأتي في المقام ما أشرنا إليه في شرطية العدالة ويأتي تفصيله عند التكلّم على طهارة المولد من أنّ المرتكز في أذهان المتشرعة أن من كان به منقصة دينية أودنيوية مسقطة له عن الوقار والأنظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعية والإفتاء، لأنّه من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، ولا يرضى الشارع أن يتصداها من له منقصة كما مرّ، وذلك لأنّ العبودية ليست منقصة بوجه، فإنّ العبد قد يكون أرقى مرتبة من غيره، بل قد يكون ولياً من أولياء اللهَّ سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك. وقد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان. فإذا لم تكن العبودية منافية لشيء من مرتبتي الولاية والنبوة، فهل تكون منافية لمنصب الإفتاء الّذي هودونهما كما لا يخفى[2].

**٧ . اشتراط الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أن المتجزي ليس له أن يرجع إلى غيره في أعمال نفسه، لأنّه عالم فيما استنبطه ورجوعه إلى غيره من رجوع العالم إلى العالم، لا من رجوع الجاهل إليه، ولا مسوّغ للتقليد في مثله وكيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه واشتباهه، لأن مرجعه إلى أنه مع

(١) (التوبة:١٢٢)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١٨٨:١)

علمه ببطلان صلاته مثلًا يجب أن يبني على صحتها لرجوعه إلى فتوى من يراها صحيحة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، هذا بحسب السيرة.

وأمّا الأدلة اللفظية فإنّ أدلّة جواز التقليد واتّباع فتوى آخرين خاصّة بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، فما ظنك بالمتجزي الّذي قد حصّلها بالفعل في مورد أوموردين أوأكثر.

وأمّا جواز الرجوع إليه فقد منع عنه الماتن ـ صاحب العروة ـ بقوله: وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي. وما أفاده (دام ظله) بناء على الاستدلال على وجوب التقليد بدليل الانسداد هوالصحيح، وذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرق وانسدادها على العامّي المقلّد يقتضي وجوب رجوعه إلى عالم ما، إذ النتيجة جزئية، والمقدار المتيقن منها هوالرجوع إلى المجتهد المطلق دون المتجزي كما أفاده.

كما أن الحال كذلك فيما لواستدللنا على وجوبه بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنّة لأن قوله عزّ من قال: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ ...﴾ [1] دلّ على أن الحذر إنما يجب عند إنذار المنذر الفقيه، ولا دلالة لها بوجه على وجوبه عند إنذار كل منذر وإن لم يصدق أنه فقيه. كما أنّ الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين دلتنا على الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن وأمثاله من أكابر الفقهاء والرواة، ولم تدلنا على جواز الرجوع إلى من عرف مسألة أومسألتين، ولم يكن من إضراب هؤلاء الأكابر من الرواة.

---

(١) (التوبة: ١٢٢)

نعم، مقتضى السيرة العقلائية عدم الفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين أن يكون مجتهداً مطلقاً أومتجزئاً، لوضوح أن جاهلهم بشيء يرجع إلى العالم به وإن لم يكن له معرفة بغيره من الأُمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصّائي بالعيون مثلًا وإن لم يكن له خبرة بغيرها من الجهات، وكذلك من له معرفة ببعض المسائل دون بعض وإن كان قليلًا. بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزّي على قول المجتهد المطلق عند المعارضة، كما إذا كان المتجزي أعلم من المجتهد المطلق لممارسته ودقته في العلوم العقلية وكونه أقوى استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب وبحثي الضد والترتب وغيرها، وإن لم يكن له قوة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

وعلى الجملة لا فرق بحسب السيرة العقلائية بين المجتهد المطلق والمتجزي بوجه ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الأحكام وإن كانت قليلة غير مصحّحة لإطلاق الفقيه عليه، وهذا لعلّه ممّا لا كلام فيه. وإنما الكلام في أنّ السيرة هل ردع عنها في الشريعة المقدسة أولا رادع عنها بوجه. وما يمكن أن يكون رادعاً عنها إنّما هوالكتاب والسنة، لوضوح أن غيرهما ممّا يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعية أبداً.

أمّا الكتاب فقوله عزّ من قائل: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [1] وإن كان صالحاً للرادعية وذلك لأنّ ظاهر الأمر بالسؤال أنّ

(١) (الأنبياء:٧)

السؤال عن أهل الذكر واجب تعييني، وأنّ الواجب على غير العالم أن يسأل أهل الذكر متعيناً، لا أنّه واجب مخير بأن يكون غير العالم مأموراً بالسؤال من أهل الذكر أوغيرهم مخيراً بينهما، ومن الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسألة أومسألتين. إذن الآية المباركة قد أوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعيناً، وهذا ينافي جواز الرجوع إلى المتجزي لأنّ مرجعه إلى التخيير بينهما وقد فرضنا أنّ الآية دلت على تعين الرجوع إلى المجتهد المطلق.

إلّا أنّنا قد أسبقنا في محلّه أن الآية المباركة لا دلالة لها على وجوب التقليد وأن السؤال مقدمة للعمل بقول أهل الذكر تعبداً، وبيّنا أن ظاهرها أن السؤال مقدمة لحصول العلم ومعنى الآية: فاسألوا لكي تعلموا. فإن سياقها يقتضي أن يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، وأن اللهَ سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم. ومن هنا ورد في آية أُخرى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّناتِ وَالزُّبُرِ﴾[1] أي إذا لم يكن لكم علم بالبراهين والكتب فاسألوا علماء اليهود. ولا يحتمل أن يكون السؤال عنهم لأجل التعبد بقولهم، إذ لا حجية لأقوالهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم.

نعم، ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام) إلّا أنه كما بيّناه سابقاً لا ينافي تفسيره بعلماء اليهود، لأنّهم (عليهم السلام) أيضاً من مصاديق أهل الذكر فراجع، هذا.

---

(١) (النحل: ٤٣ ـ ٤٤)

على أنّ الآية المباركة إنّما وردت إلزاماً لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي (ﷺ) ومن البيّن أنه لا معنى للتعبد في أمر النبوة وغيرها مما يرجع إلى الأُصول، فإن المطلوب فيها هو الإذعان والاعتقاد ولا يكفي فيها التعبّد بوجه.

وأمّا آية النفر فدلالتها على وجوب التقليد وإن كانت ظاهرة كما مرّ، إلّا أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على إنذار الفقيه، ولا يترتب على إنذار العالم الّذي لا يصدق عليه الفقيه ومعه لا تكون الآية المباركة صالحة للرادعية[1].

**٨ . الرجوع إلى المجتهد في موارد الأصول العملية:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أما الرجوع إليه في موارد الأُصول العملية فقد يتوهّم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله، لأن المجتهد في تلك الموارد كالعامّي لا علم له بالأحكام الواقعية ولا الظاهرية.

وهو توهّم فاسد فإنّ الأُصول العملية قسمان: قسم منها تعبدي شرعي كما في الاستصحاب وأصالتَي البراءة والإباحة، وقسم منها عقلي.

أما الأُصول العملية التعبدية فلا ينبغي التأمل في أن الرجوع فيها إلى المجتهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه والوجه فيه: أن الفقاهة ليست إلّا معرفة الأحكام المترتبة على الموضوعات الخارجية، والشك موضوع خارجي ويصدق الفقاهة على معرفة حكمه، لوضوح عدم الفرق في صدقها بين العلم

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٨٩ : ١ ـ ١٩١، بتصرف يسير)

بالأحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الأولية، وبين العلم بالأحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الثانوية.

وبعبارة أخرى أن الدين عبارة عن مجموع الأحكام الصادرة من الشارع وهي قد تترتب على الشيء بعنوانه الاولى ويعبّر عنها بالأحكام الواقعية. وقد تترتب على الشيء بعنوانه الثانوي، ويعبّر عنها بالأحكام الظاهرية. إذن قوله عزّ من قائل: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...﴾[1] يشمل تحصيل العلم بحكم الشك كما يشمل العلم بأحكام سائر الموضوعات الخارجية.

وقد يقال: إن ما ذكرتموه إنّما يتم في مثل أصالتَي الإباحة والبراءة وغيرهما ممّا يكون فيه الموضوع هوالشك، لأن العامّي حيث إنّه جاهل وشاك في حرمة شيء وإباحته، فله أن يرجع في حكم شكّه هذا إلى المجتهد لأنّه عالم بحكم ذلك الموضوع الّذي هوالشك، من حرمة أوجواز ولا يتم في الاستصحاب لأن موضوعه ليس هوالشك الساذج بل اليقين السابق والشك اللّاحق، وليس للعامّي يقين سابق وشك لاحق وإنما ذلك للمجتهد فحسب، ومع أن العامّي ليس بمورد للاستصحاب لعدم تحقق موضوعه في حقه ما معنى رجوعه إلى المجتهد في حكمه، مثلًا إذا شكّ العامّي في حرمة وطء زوجته بعد انقطاع دمها وقبل الاغتسال لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شك لاحق بوجه، وإنما هما للمجتهد كما عرفت.

---

(١) (التوبة: ١٢٢)

فإنه يُقال: إنَّ الاستصحاب هوالجري على طبق الحالة السابقة، والجري أعمّ من الإفتاء والعمل لعدم اختصاصه بالجري العملي، فإذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمة الوطء في المثال وشك في زوالها بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فله الجري على طبق الحالة السابقة بحسب الحكم والفتوى بأن يفتي بحرمة الوطء في المقام بناء على جريانه في الشبهات الحكمية وإلّا فلا استصحاب كي يناقش في جريانه وإن فرضنا أن العامّي لغفلته وعدم التفاته لم يكن له يقين سابق ولا شك لاحق، فإن الفتوى إذا صدرت من أهلها فللعامّي أن يرجع إليها في أعماله، لأنَّه من رجوع الجاهل إلى الفقيه، فالاستصحاب محقق للإفتاء الّذي هوالمورد لرجوع العامّي إلى الفقيه، لا أن العامّي يرجع إلى المجتهد في حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه غير متحقق في حق العامّي كما مرّ.

وأمَّا القسم العقلي من الأُصول فهوأمران: فإن العقل إما أن يستقل بقبح العقاب وعدم تنجز الواقع وهذا له موردان:

أحدهما: الشبهات البدوية.

وثانيهما: موارد العلم الإجمالي إذا لم يمكن فيها الاحتياط، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

وأمَّا أن يستقل بصحة العقاب وتنجز الواقع وهوالمعبّر عنه بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، وهذا كما في موارد العلم الإجمالي مع التمكن من الاحتياط.

ثمّ إن العامّي إن استقل عقله بشيء منهما كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان أوبصحة العقاب كما في موارد احتمال الضرر بمعنى العقاب، فلا مسوّغ لتقليده لأنّه إنّما يجوز فيما لم يستقل عقل العامّي بشيء، إذ مع معرفته وعلمه بالحكم في مورد لا مناص من أن يتبع علمه ونظره ولا يجوز أن يرجع إلى غيره. وبما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامّي من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان وتشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتماله، فلا مناص من أن يرجع في تشخيصها إلى المجتهد العالم بمواردهما فإذا بيّن له أن الرواية المعتبرة دلت على وجوب القصر ورواية أخرى كذلك دلت على وجوب التمام وهومتمكن من الاحتياط، استقلّ عقله بتنجز الحكم الواقعي في حقه وصحة العقاب على مخالفته، كما أنّه إذا بيّن له أنَّ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أوحرمة شرب التتن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامّي بعدم تنجّزهما في حقّه وقبح العقاب على مخالفتهما. وعلى الجملة أن المقلّد بعد ما أحرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبّق عليها كبراهما في نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد، هذا إن استقل عقله بشيء.

وأمّا إذا لم يستقل عقله بشيء من القاعدتين فلا مناص من أن يرجع إلى المجتهد في كبراهما كما كان يرجع إليه في صغراهما، إلّا أن رجوعه إليه في كبرى القاعدتين أوصغراهما ليس من باب رجوع الجاهل إلى الفقيه، لأن تشخيص

صغريات القاعدتين أوكبراهما ليس من الأحكام الشرعية ليكون العلم بها تفقّهاً في الدين، وإنّما هومن باب رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الاطّلاع فإنّه الّذي جرت عليه السيرة العقلائية[1].

**٩ . معنى العدالة**

قال السيد الخُوئيّ (تَتَّلُ): وقع الكلام في أنّ العدالة المعتبرة في جملة من الموارد كالتقليد والشهادة والقضاء والطلاق وإمام الجماعة وغيرها ما حقيقتها؟ واختلفت كلماتهم في بيانها إلى أقوال:

منها: ما نسب إلى المشهور بين المتأخرين من أنّ العدالة: ملكة أوهيئة راسخة، أوحالة، أوكيفية باعثة نحوالإطاعة بالإتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرمات.

ومنها: أنّ العدالة هي: الإتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات واجتناب المحرمات الناشي عن الملكة النفسانية، فهي على ذلك أمر عملي وليست من الصفات النفسانية، وإن كان ذلك العمل مسبباً عن الصفة النفسانية وباقتضائها، فهذا التعريف ناظر إلى المسبب والمقتضى كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب والمقتضي، بمعنى أن العدالة على التعريف المتقدم هوالسبب والمقتضي للعمل، وعلى هذا التعريف هوالعمل المسبب والمقتضى للملكة النفسانية التي هي السبب، هذا.

ويمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلى شيء واحد لأن الملكة بما هي، ليست هي العدالة الّتيتعدُّ في جملة من الموارد في الشريعة المقدسة، بل المعتبر هي

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١:٢٠٦ ـ ٢٠٨)

الملكة المتلبسة بالعمل أي المقترنة بالإتيان بالواجبات وترك المحرمات، وذلك لأن ارتكاب المعصية في الخارج لغلبة الهوى على الملكة يستتبع الفسق من غير نكير، وبناءً على أن العدالة هي الملكة بما هي، يلزم اجتماع العدالة والفسق في شخص واحد في زمان واحد، ومن هنا يصح أن يقال: العدالة هي الأعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية. فالمراد بالتعريفين شيء واحد وإن كان أحدهما ناظراً إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر.

ومنها: أنّ العدالة: نفس الأعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرّمات من دون افتراض اقترانها بالملكة أوصدورها عنها، فالعدالة هي الاستقامة عملًا في جادة الشرع وعدم الجور والانحراف عنها يميناً ولا شمالًا.

ومنها: أنّ العدالة هي: الإسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج، وعلى ذلك لا بدّ من الحكم بعدالة أكثر المسلمين، وإن لم نعاشرهم بوجه، وذلك لاسلامهم وعدم ظهور الفسق منهم عندنا.

ومنها: أن العدالة هي: حسن الظاهر فحسب، وعلى ذلك لا يمكننا الحكم بعدالة أكثر المسلمين كما على التعريف المتقدم لتوقفه على إحراز حسن الظاهر، المتوقف على المعاشرة في الجملة ولوبرؤيته آتياً بالواجبات وغير مرتكب للمعاصي مرتين أوثلاثاً أوأكثر، هذا.

والصحيح أن حسن الظاهر والإسلام مع عدم ظهور الفسق، معرّفان للعدالة لا أنّها العدالة نفسها، لإمكان أن يكون الفاسق في أعلى مراتب الفسق باطناً متحفظاً على جاهه ومقامه لدى الناس، فهومع أنه حَسَن

الظاهر محكوم بالفسق في الواقع لارتكابه المعاصي، ولا مساغ للحكم بعدالة مثله بوجه لقوله عزّ من قائل: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[1] مشيراً إلى مرتكبي المعاصي ولو في الباطن. وكذلك الحال في الإسلام وعدم ظهور الفسق، فإن هذا العنوان بنفسه يدلنا على أن الفسق أمر واقعي قد يظهر وقد لا يظهر، فمع أن المكلّف فاسق في الواقع لارتكابه المعصية في الباطن كيف يمكن أن يكون عادلًا من جهة عدم ظهور الفسق منه. إذن هما طريقان ومعرفان للعدالة لا أنهما العدالة نفسها.

وعلى الجملة القولان الأخيران ساقطان، ومعه لا بدّ من التكلم في أن العدالة هي الأعمال الخارجية من دون افتراض صدورها عن الملكة النفسانية، أوأنّه يعتبر في العدالة أن تكون الأعمال صادرة عن الملكة؟ فنقول: لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ولا متشرعية، وإنّما هي بمعناها اللغوي أعني الاستقامة وعدم الجور والانحراف، وهي قد تستند إلى الأُمور المحسوسة فيقال: هذا الجدار عدل أومستقيم أوأنّ العصا مستقيم، فتكون العدالة والاستقامة من الأُمور المحسوسة. وقد تسند إلى الأُمور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية وذلك كالعقيدة والفهم والأخلاق، فيقال: عقيدة فلان مستقيمة أي غير مشوشة أوأن فهمه مستقيم في قبال اعوجاجه، أوأخلاقه مستقيمة أي لا إفراط فيها ولا تفريط. وقد تسند إلى الذوات فيقال: زيد عادل ومعناه أنه مستقيم في الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه، وحيث

(١) (الحشر:١٩)

إن الشارع يراه مستقيماً في جادة الشرع فهو عادل شرعاً وغير منحرف عن جادته. فالعدالة المطلقة وهي المنسوبة إلى الذوات هي: الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوي مع قطع النظر عن الروايات.

والمتحصل: أن العدالة ليست لها حقيقة شرعية وإنّما استعملت في الكتاب والأخبار بمعناها اللغوي أعني الاستقامة وعدم الاعوجاج والانحراف وغاية الأمر أن موارد استعمالها مختلفة. كما ظهر أن العدالة ليست من الأوصاف النفسانية، وإنما هي صفة عملية لأنّها في اللغة كما عرفت هي الاستقامة وعدم الجور، وفي الشرع هي الاستقامة في جادته.

وإلى ذلك أُشير في جملة من الآيات المباركة كما في قوله عزّ من قائل: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾[1] وقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾[2] لإضافة العدالة فيهما إلى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع وتطابق أعمالها لأحكامه.

وتوضيح ما ذكرناه: أن ترك المحرمات والإتيان بالواجبات قد يستند إلى عدم المقتضي لفعل الحرام أوترك الواجب، كما إذا لم تكن له قوة شهوية أوغضبية باعثة إلى فعل الحرام أوترك الواجب، ولم تكن له رغبة في طبعه إلى إيجاده كما في أكل القاذورات ونحوها من المحرمات، فإنّه أمر قد يتفق فلا تكون للمكلّف رغبة إلى فعل الحرام.

---

(١) (النساء:٣)

(٢) (النساء:١٢٩)

وهـذا لا بـدّ مـن أن يفـرض في المحرمـات أوفي الواجبـات غـير العباديـة، لعـدم كفايـة الإتيـان بالواجـب لا عـن مقتـضٍ وداعٍ إلهي يدعوإليـه في العبـادات، والوجـه فيـه غـير خفـي.

ثـمّ إنّ ذلـك مجـرّد فـرض لا وقـوع لـه أولـوكان متحققـاً فهومـن النـدرة بمكان، وذلك لأنّ البشر لا يخلوعن القوة الغضبية والشهوية وهما داعيتان له نحوالحرام لا محالة على الاختلاف في مراتبهما. وكيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند إلى عدم المقتضي لفعله لم يتحقق بذلك العدالة بوجه، لأن المكلّف وإن لم ينحرف حينئذٍ عن جادة الشرع، إلّا أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات، وإنّما سلكها لا عن مقتضٍ لارتكابها وعدم موافقة المحرّم شيئاً من قواه، بحيث لوكان له مقتضٍ لفعلها لارتكبها، فمثله ليس بسالك لجادّة الشرع وإن لم يكن منحرفاً عنها أيضاً، فهوفي الحقيقة خارج عن موضوع العدالة والفسق.

أمّا أنّه ليس بعادل فلأنّه لم يسلك جادة الشرع برادع عن المحرمات والانحرافات وأمّا أنّه ليس بفاسق فلأنّه لم يخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات.

وقد يكون ترك المحرمات وفعل الواجبات مستنداً إلى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضي لارتكابها، والرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضي لفعلها قد يكون تسلّط القوة العاقلة على العقل العمليّ، بمعنى أنّ العقل قد يكون مسيطراً على النفس سيطرة تامّة فيلاحظ الأعمال الّتي يريد المكلّف إصدارها، فيصدر ما هومحبوب منها للهَّ سبحانه فلا يصدر من

المكلّف غيره أبداً، كما حكى ذلك عن السيد الرضيّ (قدّس) وأنّه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته فضلًا عن الحرام والمكروه والمكلّف في هذه الصورة وإن كان سالكاً لجادة الشرع أتمّ سلوك، إلّا أنّ سلوكه هذا لم يستند إلى خوفه من العقاب وإلّا لم يكن له أيّ مانع من أن يرتكب المباح والمفروض أنّه لا يرتكبه وإنّما يرتكب ما هو محبوب لدى اللهَّ عزّ وجلّ ومثل ذلك من السلوك لا يعتبر في موضوع الأحكام الشرعية قطعاً، لاستلزامه تعطيل الأحكام الشرعية في جملة من المقامات فإنّه يختص بالأوحدي، لوضوح أن العدالة بهذا المعنى تلومرتبة العصمة، فلا يراد بالعدالة المعتبرة في إمام الجماعة أوالشاهد أوالفتوى أوغيرها ممّا يعتبر فيه العدالة هذا المعنى بتاتاً.

وقد يكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضي لها رجاء الثواب أوالخوف من العقاب، كما لعلّه الغالب في آحاد المكلّفين لأنّهم إنّما يجتنبون المعاصي خوفاً من عذابه سبحانه، وهذا المعنى من العدالة هوالمراد منها في موضوع جملة من الأحكام الشرعية، فمن سلك جادة الشرع برادع الخوف من العذاب أورجاء الثواب مع فرض وجود المقتضي له للانحراف، فهومستقيم في الجادة ومصداق للعادل شرعاً ولغة، هذا.

ثمَّ إنَّ الرادع عن ارتكاب المحرّم إذا لم يكن هوالخوف أوالرجاء، فلا يخلو أمَّا أن يكون أمراً محرّماً في نفسه كالرياء، لأنَّه إذا أتى بالواجب التعبّدي بداعي الرياء وإراءة عمله للناس لكي يحتسب من العاملين بالوظائف الشرعية والمنقادين لأوامر اللهَّ سبحانه ونهيه، فقد عمل محرّماً لأنّ الرياء شرك عملي مبغوض لدى اللهَّ سبحانه ومن البديهي أنّ ذلك لا يكون من العدالة في

شيء فإنّه إنّما أتى بما أتى به أوترك ما تركه برادع الرياء ولولاه لترك الواجب، وقد فرضنا أنّ الرياء محرّم ومرتكبه محكوم بالفسق والانحراف عن جادة الشرع. وأمّا أن يكون أمراً مباحاً، كما إذا ردعته عن ارتكاب المحرم شرافته وجاهه لأنّه لوارتكبه سقط عن أعين الناس، والمكلّف وقتئذٍ وإن لم ينحرف عن جادّة الشرع ولم يرتكب الحرام، إلّا أنّه لم يسلكها بداع الخوف وسلوك مسلك العبودية، وإنّما سلكها تحفظاً على شؤونه وجاهه، فهذه الصورة أيضاً خارجة عن موضوعي الفسق والعدالة والمكلّف حينئذٍ ليس بعادل ولا بفاسق.

فالمتحصل: أن العدالة هي: الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من اللهَّ أورجاء الثواب، وهي كما ترى صفة عملية وليست من الأوصاف النفسانية بوجه لوضوح أنها هي الاستقامة في الجادة بداعي الخوف أورجاء الثواب، وليس هناك ما يكون ملكة وصفة نفسانية بعد ظهور أن الخوف ليس هوالعدالة يقيناً حتى يتوهّم أنها من الصفات النفسانية.

**بقي في المقام أمران:**

أحدهما: أن الاستقامة بالمعنى المتقدم يفترض أن تكون مستمرة بأن تصير كالطبيعة الثانوية للمكلّف، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان أوالمحرّم أوغيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء، فإن المكلّف لا يكون مستقيماً بذلك في الجادة ولا سالكاً لها بداع الخوف أورجاء الثواب. وبعبارة أخرى أن المكلّف وقتئذٍ لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنّه

قد يستقيم وقد لا يستقيم، مع أن المعتبر في العادل أن يوثق بدينه ولا يتحقق ذلك إلّا بالاستمرار في الاستقامة، وكذلك الحال فيما إذا استقام فضلاً عن بعض المحرمات دون بعض، ولعلّ ما ذكرناه من افتراض الاستمرار في فعل الواجبات وترك المحرمات هو الّذي أراده القائل بالملكة ولم يرد أنها ملكة كسائر الملكات، واللهُ العالم بحقيقة الحال.

ثانيهما: أن الاستقامة مع الاستمرار عليها الّتي فسّرنا بها العدالة المعتبرة في جملة من الموارد، لا يضرها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنّه حال المعصية وإن كان منحرفاً عن الجادة إلّا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة، وقد قال عزّ من قائل في توصيف المتقين: ﴿إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا﴾[1] فالشيطان قد يمس العادل كما يمس غيره، وقد قيل: إن الجواد قد يكبو، إلّا أنه إذا تذكر ندم ورجع إلى الاستقامة والعدل.

والمتحصّل: أن الاستقامة الدائمية بمعنى عدم صدور الحرام من المكلّف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبرة في العدالة.

كما لا تعتبر فيها الاستقامة الخارقة للعادة، كما إذا فرضنا أن الكذبة الواحدة تترتب عليها جملة كثيرة من المنافع الدنيوية والأُخروية، وفرضنا أيضاً أن النبيّ أو الوصيّ (عليهما السلام) أخبرنا أن اللهَ لا يعاقب المكلّف بتلك الكذبة إذ يشفع له الشفعاء يوم القيامة، فإنّه لا يعدُّ ترك مثل ذلك في العدالة لاختصاصه

(١) (الأعراف: ٢٠١)

كسابقه بقليل من المكلّفين بل لا يتحققان إلّا في الأوحدي، ولا يحتمل أن تكون العدالة بهذا المعنى معتبرة في موضوعات الأحكام الشرعية لاستلزامه التعطيل كما مرّ، هذا.

وقد ذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره)[1] وجمع ممن تقدمه وتأخّر عنه إلى أن العدالة زائداً على ما بيّناه من العمل والاستقامة في سلوك جادة الشرع، يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكة النفسانية بأن تدعو المكلّف إليه وتبعثه على ملازمة الطاعة وترك المعصية، فالعمل المجرّد من الملكة لا يكون من العدالة في شيء، وحيث إن الملكة من الصفات النفسانية والأُمور غير المحسوسة فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرّفاً إلى وجودها وكاشفاً عنها من حسن الظاهر أوغيره، وهذا قد استدل عليه بوجوه:

الأوّل: أن الشك في أن الملكة معتبرة في العدالة أوليست كذلك من الشك في سعة مفهوم العدالة وضيقه وتردده بين السعة والضيق، ولا مناص معه من الأخذ بالمقدار المتيقن منه في ترتب الآثار عليه وهوالمضيّق، وأمّا الزائد على ذلك أعني الموسّع فلا وذلك للشك في أنَّ الآثار المرغوبة من العدالة هل يترتب عليه في الشريعة المقدسة أولا، ومقتضى الأصل عدم ترتبها عليه.

إذن فجواز الايتمام في صلاة الجماعة ونفوذ القضاء والشهادة وغيرها من آثار العدالة إنّما تترتب على ترك المحرّمات والإتيان بالواجبات إذا كان الباعث إليهما هوالملكة النفسانية، وأمّا مجرد ترك الحرام أوالإتيان بالواجب من دون ملكة تدعوإليهما فمقتضى الأصل عدم ترتب الآثار عليه.

(١) (رسالة في العدالة:٣٢٧)

**ويرد على هذا الوجه:**

أولًا: أن العدالة ليست من المفاهيم المجملة المرددة بين السعة والضيق حتى يجب الأخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر، وإنّما هي مفهوم مبيّن لما تقدم ويأتي أيضاً من أنّها بحسب اللغة والأخبار هي الاستقامة العملية في جادة الشرع وأن هذا هو الّذي أُخذ في موضوع الأحكام الشرعية وهو مفهوم موسع، فإذا شككنا في تقييده بالملكة فلا محالة ندفع احتمال التقييد بالأصل.

وثانياً: أن ما أفاده (قدس سره) من الأخذ بالمضيّق والقدر المتيقن وعدم ترتب الأثر على الموسّع بالأصل، إنّما يتمّ في الآثار الّتي أُخذت العدالة في موضوعها بالقرينة المتّصلة كما في الشاهد بقوله عزّ من قائل: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1] وذلك لأنّ العدالة إذا قلنا بإجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المجمل، هو الشاهد الّذي يستقيم في أعماله عن الملكة النفسانية الداعية إلى الطاعة لأنّه الّذي نقطع بترتب الأثر عليه، وأمّا الشاهد الّذي يستقيم في أعماله لا عن ملكة فنشك في ترتب الأثر عليه والأصل عدمه أي عدم نفوذ شهادته. ولا يتم فيما أُخذت العدالة في موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة كما في بابي الفتوى والقضاء، فإنّ الأدلّة القائمة على حجية فتوى الفقيه من السيرة وغيرها مطلقة ولم يقيد فيها اعتبارها بما إذا كان المنذر

أوالعالم عادلًا، وإنّما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضرورة أورواية الاحتجاج أوغيرهما ممّا استدلّ به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العدالة مجمل مردد بين الموسّع والمضيّق فلا مناص من أن يقتصر في تقييد

(١) (الطلاق: ٢)

المطلقات بالمقدار المتيقن من المقيد، فإنّ المخصص المنفصل إذا كان مجملًا اقتصر في تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه، وهوالمنذر الّذي لا يستقيم في أعماله للقطع بعدم جواز تقليده لأنّه مقتضى دليل المقيد والمخصص.

وأمّا إذا كان مستقيماً في أعماله ولم ينحرف عن جادة الشرع يميناً ولا شمالًا غير أن استقامته لم تكن عن ملكة نفسانية فنشك في تقييد المطلقات به، ومع الشك في التخصيص والتقييد الزائدين يتمسك بعموم العام أوإطلاق المطلق، وبه يحكم بجواز التقليد ممن له الاستقامة العملية وإن لم يكن واجداً للملكة النفسانية بوجه.

الثاني: الأخبار الواردة في أن إمام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه، فإن المستفاد من تلك الأخبار أن العدالة المعتبرة في مثل إمام الجماعة يعتبر فيها الوثوق بالديانة ولا يحصل الوثوق بها بالاستقامة العملية المجردة عن الملكة، فإنّ من ترك المحرمات وأتى بالواجبات لا عن ملكة لا يمكننا الوثوق بدينه، لأنّه من الجائز أن يرتكب مثله المعصية في المستقبل ويخالف أمر اللهَّ ونهيه، وهذا بخلاف ما إذا عمل عن ملكة نفسانية إذ معها يمكننا الوثوق بدينه.

والجواب عن ذلك: المنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنه يأتي بواجباته ويترك المحرمات، لأنّا إذا عاشرناه مدّة ورأينا أنه يخاف حيواناً من الحيوانات المؤذية أوأنه يخاف الجن مثلًا ولا يتمكن من الدخول في موضع فيه ذلك الحيوان ولا يسكن مكاناً خالياً من الانس، وقد مرت على ذلك برهة من الزمان علمنا علماً جزمياً أن الرجل يخاف من ذلك الحيوان

أوالجن في الأزمنة المستقبلة، ويحصل لنا الوثوق بذلك في حقه. وكذلك الحال فيما إذا عاشرناه مدة ورأينا يخاف اللهَ سبحانه ولا يرتكب محرماً، ويواظب وظائفه وواجباته تيقنا من دينه لا محالة وحصل لنا الوثوق بديانته بلا فرق في ذلك بين القول باعتبار الملكة في العدالة وعدمه، لأنَّهما أجنبيان عن حصول الوثاقة بدين المتصف بالعدالة.

الثالث: الروايات الواردة في العدالة لأنَّها قد أُخذت في موضوعها أوصافاً وعنوانات خاصة لا تنطبق إلّا على صاحب الملكة وذلك كالعفاف، والستر ولصلاح، والمأمونية، والمرضي، والخيّر، والصائن مع الإجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة.

وفيه: أن عنوانات المذكورة غير منطبقة على الأفعال النفسانية فضلًا عن أن تنطبق على الصفات النفسانية. وتفصيل ذلك: أن كون الرجل مرضياً بمعنى أن تكون أفعاله ممّا يرضى به الناس، كما إذا لم يظلمهم، ولم يكذبهم، ولا أنه عمل عملًا ينافي لرضاهم فهومن صفات الأعمال الخارجية وليس من الصفات النفسانية في شيء. نعم، الرضا صفة نفسانية، إلّا أنّه أجنبي عن المتصف بالعدالة لأنّه أمر قائم بغيره، إذ العادل هوالمرضي، والراضي عن أفعاله هوشخص آخر. ومعنى كونه صالحاً أن لا يكون فاسد العمل ولا مفسداً به فهوأيضاً من صفات الأعمال الخارجية.

وكذلك كونه مأموناً فإنّ الأمن وإن كان بمعنى اطمئنان النفس وسكونها في مقابل اضطرابها وتشويشها، إلّا أنّه أمر قائم بغيره دون المتصف

بالعدالة، لأنّه المأمون وهوإنّما يتحقّق بكونه مستقيماً في أعماله ووظائفه بعدم أكله أموال الناس وترك الخيانة في أعراضهم ونفوسهم حتى يطمئنوا به.

وأمّا الستر فهوبمعنى التغطية وكون المكلّف ساتراً، إمّا بمعنى أنّه ساتر لعيوبه عن اللهَّ سبحانه فهوبهذا المعنى عبارة أُخرى عن اجتنابه المعاصي لئلّا ينهتك سرّه وتظهر عيوبه لدى اللهَّ، وإمّا بمعنى كونه مستوراً لدى الناس ومعناه أنّه لا يتجاسر بالمعاصي ولا يتجاهر بها لدى الناس، فهذا أيضاً من عناوين الأعمال الخارجية وليس من الصفة النفسانية في شيء.

كما أن الخيّر هوالّذي كانت أعماله خيراً، والصائن من ترك المعاصي مع وجود المقتضي لارتكابها.

والعفة بمعنى الامتناع عمّا لا يحل، ففلان عفيف أي ممتنع عمّا لا يحل كأذى الناس وغيره من المحرمات الإلهية، ويأتي للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه الرابع.

والمتحصل: أنّ العناوين المذكورة غير منطبقة على الصفات النفسانية بوجه.

الرابع: صحيحة عبد اللهَّ بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد اللهَّ (عليه السلام): «**بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعد اللهَّ عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون**

ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلّا من علّة»[1].

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين:

إحداهما: أن يكون قوله (عليه السلام) «أن تعرفوه بالستر والعفاف» معرّفاً منطقياً بأن تكون الجملة المذكورة حداً أورسماً للعدالة وبياناً لماهيتها نظير قولنا: حيوان ناطق في الجواب عن أن الإنسان ما هو. إذن العدالة عين الاشتهار والمعروفية بالستر والعفاف وغيرهما مما ذكر في الحديث.

ثانيتهما: أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية. فإنه إذا ضممنا إحدى المقدمتين المذكورتين إلى الأُخرى أنتجت أن العدالة ملكة ومن الصفات النفسانية كما أدعوه. وكلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدّمة الأولى: فلأن الجملة المذكورة معرّف أُصولي لغوي أعني ما ينكشف به الشيء، وليست معرّفاً منطقياً بمعنى الحد أوالرسم وكون المعرَّف عين المعرَّف وذلك:

أما أوّلاً: فلأن ظاهر قوله (عليه السلام) أن تعرفوه بعد قول السائل: بم تعرف عدالة الرجل؟ أنه إنّما سأل عمّا يعرف ويستكشف به العدالة لا أنّه (عليه السلام) سأل عن حقيقتها وماهيتها، فإنّ المعرّف المنطقي اصطلاح

(١) (وسائل الشيعة ٣٩١:٢٧/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١)

حديث بين المنطقيين، ومن البعيد أن يكون مراد السائل بقوله: بم تعرف. هو السؤال عن حقيقة العدالة وأن معرّفها على اصطلاح المنطقيين أي شيء؟ فإن وزانه وزان قولنا: بم يعرف الشيء الكذائي أو الشخص المعيّن، فإن المراد بمثله في المحاورات العرفية الدارجة هو السؤال عمّا ينكشف به الشيء وما يدل عليه، لا السؤال عن حدّه ورسمه. إذن حمل الجملة المذكورة على المعرّف المنطقي بعيد.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لم يذكر في الجواب أن العدالة هي الستر والعفاف، وإنما قال (عليه السلام) «**أن تعرفوه بالستر والعفاف**» فقد جعل المعرّف اشتهار الرجل ومعروفيته بهما لا نفس الستر والعفاف، ومن البديهي أن الاشتهار والمعروفية بهما ليسا بحقيقة العدالة وإنما حقيقتها لوكانت الجملة معرّفاً منطقياً هو الستر والعفاف لا المعروفية بهما كما لا يخفى.

وعلى الجملة أن ما ادعيناه من أن المعرّف ظاهر في المعرّف الأُصولي ليس لأن السؤال راجع إلى المعرّف بظاهره فحسب، ليتوهّم أن ذلك غير مانع من أن يجيب (عليه السلام) أولاً ببيان حقيقة العدالة تفضلاً لمكان جهل السائل بحقيقتها، وثانياً ببيان الطريق إلى معرفتها بقوله: والدلالة على ذلك ... بل هو مستند إليه وإلى ظهور نفس الجواب في ذلك بالتقريب المتقدم، فلاحظ فإن المعروفية والاشتهار بالستر والعفاف ليسا بحقيقة العدالة كما مرّ.

كما أن ما ادعوه من أنه من الصفات النفسانية إنما هو نفس العفاف والستر وأمّاالمعروفية بهما فلم يتوهّم أحد كونها من الصفات النفسانية أبداً.

وعلى الجملة أن الجملة المذكورة معرّف أُصولي لغوي وليست معرّفاً منطقياً بوجه، كما أنه المراد بقوله (عليه السلام): «**والدلالة على ذلك** ...» بمعنى أنه من المعرّف اللغوي لا المنطقي فإنّ المراد بالدلالة هوما ينكشف به اجتناب الكبائر، ولا يحتمل أن يراد بها المعرّف المنطقي بأن يكون اجتناب الكبائر عين كونه ساتراً لجميع عيوبه لوضوح المغايرة والإثنينية بين الدال والمدلول.

وأمَّا المقدمة الثانية: فلما بيّناه في الوجه السابق من أن العفاف هوالامتناع عمّا لا يحل، وهومن الأفعال الخارجية لا النفسانية فضلًا عن أن تكون من الصفات النفسانية، فإن العفيف من لم يرتكب الحرام في الخارج. نعم، ذكر علماء الأخلاق أن العفة من صفات النفس إلّا أنّه اصطلاح مستحدث بينهم، ولا يمكننا حمل العفاف الوارد في كلمات الأئمة (عليهم السلام) عليه.

نعم، العفاف أعني ترك ما لا يحل، فعل من الأفعال الاختيارية، ومن الظاهر أن الفعل الاختياري له مبادئ من الأُمور النفسانية حتى مثل الأكل والشرب وغيرهما من الأفعال المتعارفة، إلّا أن ذلك غير مسوّغ للقول بأن تلك الأفعال الّتي منها الأكل ونحوه، من الصفات النفسانية كما هوظاهر.

وأمَّا الستر فهوأيضاً كما مرّ بمعنى التغطية وهي كناية عن عدم ارتكاب المحرمات فكان بينه وبينها حاجزاً وغطاءً، فمعنى كونه ساتراً أنّه مغطى ومجتنب عن المحرمات ولعلّه بهذا الاعتبار يُدعى للهَّ سبحانه بالستّار لدفع البلية والهلكة. فإنّ معناه: يا من يكون حاجزاً بيننا وبين البلية، ادفع عنّا البلاء بسترك وحجزك. وكيف كان فهوأيضاً من الأفعال الخارجية.

وأمّا كف البطن واليد والفرج وغيرها من الأفعال المذكورة في الرواية فكونها من الأفعال الخارجية دون الأفعال النفسية فضلًا عن صفاتها، أمر ظاهر لا خفاء فيه.

ثمّ إنّ بما بيّناه في المقام اندفع ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أن قوله (عليه السلام) «**أن تعرفوه بالستر والعفاف**» معرّف منطقي للعدالة، وبيان لماهيتها وحقيقتها وذكر في وجهه: أنَّ الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرّفاً للعدالة، فلا يجوز أن يكون أخص منها بل لا بدّ من مساواته. وقد يكون أعمّ إذا كان من المعرّفات الجعلية كما جعل (عليه السلام) في هذه الصحيحة الدليل على هذه الأُمور كون الشخص ساتراً لعيوبه.

ودعوى: أنّ ظاهر السؤال وقوعه من الأمارة المعرّفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلًا، والصفات المذكورة ليست أمارة، بل هي على هذا القول عينها فيدور الأمر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرّف المنطقي لمفهومها بعد العلم إجمالًا وهو خلاف ظاهر السؤال، وبين خلاف ظاهر آخر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرفة وطريقاً للعدالة وحينئذٍ فلا يصلح أن يراد بها إلّا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني.

مدفوعة: ببعد إرادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف إرادة المعرّف المنطقي الشارح لمفهوم العدالة، فإنه غير بعيد خصوصاً بملاحظة أن طريقية ملكة ترك المعاصي لتركها، ليست أمراً مجهولًا عند العقلاء محتاجاً

إلى السؤال، وخصوصاً بملاحظة قوله فيما بعد: والدليل على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه، فإنّه على ما ذكر يكون أمارة على أمارة، فيكون ذكر الأمارة الأولى أعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر أمارتها، إذ لا حاجة غالباً إلى ذكر أمارة تذكر لها أمارة أُخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فإن المناسب بل اللّازم أن يذكر لها طريق أظهر وأوضح للناظر في أحوال الناس[1]. انتهى ما أردنا نقله.

**والوجه في الاندفاع يتلخص في أُمور:**

الأوّل: ما قدمناه من أن ظاهر الرواية أن المعرّف معرّف أُصولي لغوي وليس معرّفاً منطقياً بوجه.

الثاني: أن الستر والعفاف وغيرهما مما ورد في الرواية ليس من الأفعال النفسية فضلًا عن أن يكون من صفاتها.

الثالث: أن ما أفاده لو تمّ فإنّما يتم فيما إذا جعل المعرّف نفس الستر والعفاف أوغيرهما مما ورد في الرواية، وقد عرفت أن المعرّف هوالاشتهار والمعروفية بتلك الأوصاف لا نفسها، والاشتهار والمعروفية لم يتوهّم أحد كونها من الصفات النفسانية وبهذا يظهر أن المعرّف في الرواية لا مناص من أن يكون معرّفاً أُصولياً ولا مجال لتوهّم كونه معرّفاً منطقياً، لأن العدالة ليست هي المعروفية والاشتهار بتلك الصفات كما أنهما ليسا من التعريف باللّازم المساوي وإن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّهم)

(١) (رسالة في العدالة: ٣٢٧)

مدعياً أن الاستقامة العملية في جادة الشرع تلازم الكف والاجتناب عن المعاصي، وأنّ السرّ في التعريف باللّازم أن اللّازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالباً، فالكف والاجتناب معرّفان منطقيان للعدالة[1].

والوجه فيما ذكرناه أن الاشتهار والمعرّفية بالستر والعفاف ليسا من لوازم الاستقامة العملية بوجه وإنما هما معرّفان وكاشفان تعبّديّان عن العدالة فحسب.

إذن الصحيح أنَّ الرواية ليست لها أية دلالة على اعتبار الملكة في العدالة بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها أوبلازمها وإنّما أوكلته إلى الراوي نفسه، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية أعني الاستقامة وعدم الانحراف كما مرّ، ولعلّه لذلك لم يسأله الراوي أيضاً عن حقيقة العدالة، فهي ساكتة عن بيانها بنفسها أوبلازمها وإنّما سيقت لبيان كاشفها ومعرّفها، لأنّه مورد السؤال عن الإمام (عليه السلام) وقد جعلت الكاشف عنها هوالاشتهار والمعروفية والستر وغيرهما مما ورد في الحديث. إذن هي كواشف تعبدية عن العدالة، وأمّاأن العدالة أي شيء فالرواية ساكتة عن بيانها، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير أنها كواشف عن العدالة وأن الارتباط بينها وبين العدالة من ارتباط المعرَّف والمعرِّف والكاشف والمنكشف وحيث إن معرفة كون المكلّف معروفاً بالعفاف يتوقف على الصحبة وطول المعاشرة فقد جعل (عليه السلام) الاجتناب عن الكبائر الّتي أوعد اللهَّ عليها النار طريقاً وكاشفاً عن المعروفية بترك المحرمات والإتيان بالواجبات وذلك بداعي التسهيل للمكلّفين.

(١) (رسالة في الاجتهاد والتقليد (الأصفهاني):٨٢)

ثـمّ إنّ كونـه مجتنباً عـن الكبائـر لـما لم يكـن أمـراً ظاهـراً في نفسـه وكان محتاجاً إلى طـول المعـاشرة، لأنّ المكلّـف قـد يجتنـب عـن المفطرات مثلًا وبذلـك يحسبه النـاس صائماً وغير مرتكب للمحرّم، إلّا أنه يمكـن أن لا ينـوي الصـوم أصلًا أويـأتي بـه ريـاءً ليكـون تـاركاً للواجـب وآتياً بالمحرّم مـن دون أن يلتفـت النـاس إليـه، احتـاج ذلـك أيضـاً إلى طريـق كاشـف عنـه بالسـهولة ولوبالتعبـد. وقـد جعـل(ﷺ) الكاشـف عـن ذلـك كـون الرجـل سـاتراً لجميـع عيوبـه وهـذا هوالمعـبّر عنـه بحسـن الظاهـر في كلماتهـم، بـأن لا يكـذب عندهـم ولا يغتـاب ولا يعامـل معاملـة ربويـة ويتحفـظ عـلى جميـع عيوبـه، ولا يرتكـب المحرمـات في مجامـع المسـلمين ومنظرهـم.

وأمّـا الواجبـات فلـم تعـدّ الروايـة الإتيـان بهـا لـدى النـاس طريقـاً معرّفـاً إلى ذلـك إلّا الصـلاة، حيـث دلـت عـلى أن الإتيـان بالفرائـض في المجامـع علنـاً وبمـرأى ومنظـر مـن المسـلمين أمـر لا بـدّ منـه، وأنه كاشـف تعبـدي عـن أن فاعلها مجتنـب عـن المحرمـات بحيـث لـولم يتعاهـد الفرائـض في المجامـع لم يحكـم بعدالتـه، لاحتـمال أنـه لم يصـل أصـلًا ومقتـضى الروايـة أن حمـل فعـل المسـلم عـلى الصحـة لا يـأتي في مثلهـا لأنّهـا عمـود الديـن ولا خـير في مـن لا صـلاة لـه أولغـير ذلـك مـن الوجـوه، ولعظمتهـا وأهميتهـا اعتـبر في العدالـة أن يكـون الرجـل متعاهـداً بالحضـور في جماعـة المسـلمين. نعـم، لا بـأس في غـير الفرائـض مـن الصلـوات المسـنونات بالإتيـان بهـا خفـاءً بـل هوالأرجـح فيهـا كـما لا يخفـى.

وعلى الجملة دلتنا الرواية على أن الرجل متى ما تعاهد الإتيان بالفرائض في المجامع العامة، وكان ساتراً لجميع عيوبه المعبّر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم حكم بعدالته. ولا دلالة فيها على افتراض الملكة فيها بوجه.

إذن العدالة كما قدّمناه بمعنى الاستقامة العملية في جادة الشرع.

نعم، لا بدّ أن تكون الاستقامة مستمرة وكالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق أنه مستقيم، فإن الاستقامة في بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما أشرنا إليه آنفاً واحتملنا أن يكون هذا هوالمراد بالملكة في كلام من اعتبرها في العدالة، فإن بذلك ترتفع المخاصمة من البين وتقع المصالحة بين الطرفين. والّذي يسهّل الخطب أن الرواية ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها على شيء.

بقي في المقام أمران أحدهما: لا كلام ولا شبهة في أن الكبائر وهي الّتي أوعد اللهَّ عليها النار في كتابه كما في الرواية المتقدمة هادمة للعدالة ومانعة عن تحققها، وأمّا الصغائر أفهي كالكبائر أم لا ؟ فيه كلام بين الأعلام.

**العدالة والصغائر:**

المعروف أنّ الصغائر غير قادحة في العدالة إلّا بالإصرار على ارتكابها، فإن الإصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر ولا صغيرة مع الإصرار. ومقتضى إطلاق كلام الماتن في المقام أن العدالة يعتبر فيها التجنب عن كل من الصغائر والكبائر وأن ارتكاب أي منهما قادح في تحققها. وذكر في المسألة الثانية عشرة من شرائط إمام الجماعة أن المعتبر في العدالة عدم

الإصرار على الصغائر لا عدم ارتكابها أصلًا، وهما كلامان متنافيان وما أفاده في المقام هو الصحيح، ولا فرق بين المعاصي الكبيرة والصغيرة وأن ارتكاب أية معصية ينافي العدالة والاستقامة في جادة الشرع.

ويدلنا على ذلك ملاحظة نفس العدالة بمفهومها، حيث إن ارتكاب المعصية على إطلاقها انحراف عن الجادة وتعد وطغيان وخروج عن زي العبودية، ومانع عن كون مرتكبها خيّراً أومأموناً أوعفيفاً أوغير ذلك من العناوين المتقدمة بلا فرق في ذلك بين الصغائر والكبائر، وكذلك الحال فضلاً عن ستر العيوب لوتمت الرواية المتقدمة فإنّ ارتكاب الصغائر ينافي ستر العيوب ولا يتصف مرتكبها بأنّه ساتر لعيوبه فإن المعصية من العيوب وكيف لا يكون معصية اللهَ سبحانه عيباً وهي خروج عن وظيفة العبودية. فإذا فرضنا مثلًا أن أحداً يتطلع دار جاره وينظر إلى من يحرم عليه النظر إليه، سلب ذلك عنه العفة والمأمونية والخير والصلاح فلا يقال إنه عفيف أومأمون أوخيّر، مع أنه من الصغائر التي لم يتوعد عليها بالنار في الكتاب. إذن نفس العدالة بمفهومها يقتضي عدم الفرق بين الكبائر والصغائر.

ومن هنا ذهب جمع إلى أن المعاصي كلّها كبيرة في نفسها فإن معصية الكبير كبيرة على كل حال، وإنما تقسّم المعاصي إلى الصغائر والكبائر من جهة مقايستها بما هوأعظم منها، وذلك لوضوح أن معصية الزنا أكبر وأعظم من معصية الغيبة، كما أن معصية قتل النفس المحترمة أعظم من معصية الزنا وهكذا. وعلى الجملة المعاصي منافية للعدالة بإطلاقها، هذا.

**واستدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغائر غير قادحة في العدالة بوجوه:**

الأوّل: وهو العمدة رواية عبد اللهً ابن أبي يعفور المتقدمة لما ورد فيها من قوله: «**وتعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعد اللهً عليها النار**» بتقريب أنّ الاجتناب عن الصغائر أيضاً لو كان معتبراً في العدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه.

ويرد على ذلك: أن الاستدلال بها إنّما يتمّ فيما لو حملنا فيها المعرّف على المعرّف المنطقي وقلنا إن حقيقة العدالة وماهيتها هو اجتناب الكبائر، فإن الاجتناب عن الصغائر أيضاً لو كان مقوّماً للعدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه، إلّا أنّا ذكرنا أن المعرّف أُصولي لغوي فالاجتناب عن الكبائر والمعروفية بالفقه والستر وغير ذلك مما ورد في الرواية دوال وكواشف عن العدالة، وعليه فلا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرّفاً وكاشفاً عن العدالة ويكون الاجتناب عن الصغائر أيضاً معتبراً في العدالة، وذلك لأن المعرّف إنما يعتبر عند الشك والتردد، وإلّا فمع العلم مثلًا بأنّ الرجل يشرب الخمر خفاء أو أنّه كافر باللهً حقيقة وإنما غش المسلمين بإظهاره الإسلام عندهم، لا معنى لجعل حسن الظاهر والمعروفية بما ورد في الرواية معرّفاً وكاشفاً عن العدالة، فعلى ذلك إذا علمنا انه يرتكب الصغائر جزمنا بفسقه وانحرافه عن جادة الشرع ولم يترتب أثر على المعرّف بوجه. وإذا لم نعلم بارتكابه لها وشككنا في عدالته وفسقه، كانت المعروفية بالستر والعفاف واجتنابه الكبائر معرّفان وكاشفان عن عدالته هذا.

على أن الرواية قد ورد في ذيلها: «**والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه**» ومعنى ذلك أن الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة. ومن البديهي أن النظر إلى الأجنبية ولا سيما في مجامع الناس من العيوب، وكيف لا فإنّه معصية لله وإن لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب، فإذا لم يكن ساتراً لعيبه لم تشمله الرواية في نفسها. وعلى الجملة الرواية بنفسها تدلنا على أن الاجتناب عن الصغائر معتبر في العدالة، لعدم صدق الساتر للعيوب مع ارتكاب الصغائر ومع عدمه لا طريق لنا إلى استكشاف اجتنابه عن الكبائر، لأنّه مع الإتيان بالصغيرة يحتمل أن يأتي بالكبيرة أيضاً. إذن استكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما إذا ستر جميع عيوبه، فالرواية بنفسها يقتضي اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيرة والكبيرة.

الثاني: أن الصغائر مورد لعفو الله سبحانه وقد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر وقال عزّ من قائل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ...﴾[1] ومع الوعد بالعفو عن الصغيرة على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبة مانعاً عن العقاب، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجباً للفسق ومنافياً للعدالة وذلك لأن التوبة وهي رافعة للمعصية وعقابها فإن التائب من ذنب كمن لا ذنب له لا تجتمع مع الفسق أي لا تضر معها المعصية، بالعدالة فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الّذي دافع للمعصية والعقاب، لأنّه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع

(١) (النساء: ٣١)

الفسق، ولا تضر معه المعصية بالعدالة بطريق أولى، فإنّ ارتفاع الفسق بالدفع أولى من ارتفاعه بالرفع، والعدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة، ولكنَّها لا تزول بالصغيرة من الابتداء.

وفيه: أوّلًا: منع التلازم بين العفوعن المعصية وعدم الفسق، فإنّ الفسق كما اتّضح في تفسير العدالة هوالخروج عن وظيفة العبودية والانحراف عن الجادة، والعفوعنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقاً وانحرافاً، فإنّ للهَّ سبحانه أن يعفوعن أعظم المعاصي تفضلًا أولشفاعة نبي أووصي أومؤمن أولصدقة تصدّق بها أوإحسان صنعة أولغير ذلك من أسباب العفووالغفران، إلّا أن العفوعن أي معصية لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها. ويتضح ما ذكرناه بملاحظة الموالي العرفية وعبيدهم، أفلا يعدّون مخالفة العبد وعصيانه لسيده عصياناً وتمرداً إذا كان السيد ممّن لا يعاقب عبده بوجه؟ فإنّ العفوشيء والفسق والانحراف بارتكاب الصغيرة شيء آخر، فلا تلازم بين العفووعدم الفسق أبداً.

وثانياً: هبْ أنَّ العفومانع عن الفسق، إلّا أنه لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك في من يرتكب الصغائر، فإنَّ العفوعنها قد علق في الكتاب العزيز على اجتناب الكبائر ومن أين لنا إحراز أن مرتكب الصغيرة لا يرتكب الكبائر طيلة حياته. وذلك فإنّ المراد بقوله عزّ من قائل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ ...﴾ ليس هوالاجتناب عنها آناً ما، لأنَّه أمر حاصل لكل شخص حتى لأفسق الفسقة بل المراد به الاجتناب عنها أبداً. نعم، لا يضر ارتكابها إذا ندم

وتاب، وهذا مما لا سبيل لنا إلى إحرازه، ومن المحتمل أن يرتكب فاعل الصغيرة الكبيرة أيضاً بعد ذلك، ومعه لا عفو عن الصغيرة، إذن يكون الصغائر كالكبائر مانعة عن العدالة.

لا يقال: إن استصحاب عدم ارتكابه الكبائر طيلة حياته هو المحقق لشرط العفو عن الصغائر وهو المثبت لعدالته.

فإنه يقال: إن استصحاب عدم الارتكاب إنما يفيد في إحراز عدم ارتكابه المحرمات وأمّا الواجبات إذا شككنا مثلًا أنه يخمّس أو لا يخمّس أو يصلي أو يحج أو غير ذلك من الواجبات، فاستصحاب العدم ينتج العكس لاقتضائه عدم الإتيان بالواجبات إذن لا سبيل لنا إلى إحراز أن الرجل لا يرتكب الكبائر، ومع عدم إحرازه لا يمكن التمسّك بالعموم لأنّه من الشبهات المصداقية حينئذٍ.

الثالث: ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) حيث إنّه بعد ما ذهب إلى أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع، وأن ارتكاب المعصية خروج عن جادته ولم يفرّق في ذلك بين الكبائر والصغائر، فصّل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها، فإنها حينئذٍ كالكبائر فادحة في العدالة، وبين ما إذا صدرت لا عن التفات إلى حرمتها كما إذا صدرت غفلة أو لعذر من الأعذار العرفية، وذكر أنها غير قادحة في العدالة وقتئذٍ.

وحاصل ما ذكره في تقريبه موضّحاً: أن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد والالتفات إلى حرمتها وكونها معصية من دون أن يكون هناك أي عذر من الأعذار العرفية من خجل أو حياء ونحوهما، ولا شبهة أنه حينئذٍ يوجب الفسق والانحراف عن جادة الشرع فهو مناف للاستقامة فيها.

وقد يكون ارتكابها مستنداً إلى عدم الالتفات إلى حرمتها حال الارتكاب، لأن الذنوب الّتي ليست في أنظار الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها، أويلتفتون إليها إلّا أنهم يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية مسامحة كترك الأمر بالمعروف، والخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً، أولاستدعاء صديق ونحوها مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، والظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل الستر والعفاف والخير والصلاح وغير ذلك من العناوين المعلّق عليها قبول شهادته في أخبار الباب.

وأمّا الكبائر مثل الزنا، واللواط، وشرب الخمر، وقتل النفس، ونظائرها ممّا يرونها كبيرة، فإنّها غير قابلة عندهم للمسامحة، ولا يقبلون فيها الاعتذار بالأعذار العرفية من خجل واستدعاء صديق ونحوهما. فالّذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هوكبيرة شرعاً أوفي أنظار أهل العرف، وكذا الصغائر الّتي يؤتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شيء من الأعذار العرفية دون الصغائر الّتي لا يلتفت إلى حرمتها أويستند ارتكابها إلى معذّر عرفي فإنَّ تلك المعصية كلا معصية بالنظر العرفي وتسامحاتهم، حيث إنَّ مفهوم العدالة والفسق كسائر المفاهيم الّتي يغتفر فيها التسامحات العرفية، كما في إطلاق الصاع من الحنطة على الحنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيء يسير من ترب أوتبن ونحوه مما يتسامح فيه، وإطلاق الماء على ما ليس بماء خالص حقيقة لاختلاطه بشيء من

الملح أوالتراب أوغيرهما، والذهب على ما امتزج بغيره من الصفر ونحوه مما يخرجه عن الخلوص، إلى غير ذلك ممّا يراه العرف مصداقاً لشيء توسعة في المفهوم مع أنه ليس بمصداق له عقلًا وحقيقة.

وعلى الجملة أن حكمهم متبع في تشخيص موضوعات الأحكام، وإن كان مبنياً على هذا النحومن المسامحات غير الموجبة لكون الإطلاق مجازياً في عرفهم. اللّهُمَّ إلّا أن يدل دليل شرعي على خطئهم في مسامحتهم، كما في الكبائر الّتي يستصغرها العرف ويتسامحون في أمرها أي يرونها صغيرة كالكذبة في مقام المزاح أوالغيبة أوغيرهما مما يعدّونه صغيرة لدى العرف وهومن الكبائر واقعاً، فإن ارتكاب مثلها موجب للفسق والانحراف، وتلك الموارد من باب تخطئة الشرع للعرف، وهذا بخلاف الصغائر لما عرفت من أنه من باب التوسعة في المفهوم، والأنظار المسامحية العرفية متبعة فيها كما مرّ[1].

ولا يخفى أن ما أفاده (قدّس سرّه) لا يرجع إلى محصّل وذلك لأن العدالة بمفهومها أمر يعرفه كل عارف باللسان، وأنها كما بيّناه عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشرع، والأنظار العرفية وتسامحاتهم إنّما تتبع في مفاهيم الألفاظ، فإنَّ التوسعة والتضييق في استفادة المفاهيم من ألفاظها راجعان إلى العرف، ومن هنا نرتب آثار الماء على المياه الممتزجة بالزاج والجص وغيرهما ممّا لا يخلومنه الماء عادة، وكذا آثار الذهب على ما هوذهب وغيره، وذلك لأن مفهوم الماء والذهب عند إطلاقهما أعم من الخالص والخليط بغيرهما بمقدار يسير.

(١) (مصباح الفقيه (الصلاة): ٦٧٥)

وأمّا تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها وموارداها فلم يقم فيه أيّ دليل على افتراض النظر العرفي وفهمه. وقد ذكرنا أن مفهوم العدالة أمر يعرفه أهل اللسان، ومع وضوح المفهوم المستفاد من اللفظ لا يعبأ بالتسامحات العرفية في تطبيقه على مصاديقه، ومن هنا لا يعتنى بتسامحاتهم في المفاهيم المحددة كثمانية فراسخ في السفر الموضوع لوجوب القصر في الصلاة، وسبعة وعشرين شبراً في الكر ونحوهما، حيث يعتبر في القصر أن لا يكون المسافة أقل من ثمانية فراسخ ولوبمقدار يسير لا يضر في إطلاق الثمانية لدى العرف، وكذا يعتبر في الكر أن لا يكون أقل من سبعة وعشرين شبراً ولوبإصبع وهكذا. وحيث إن مفهوم العدالة أمر غير خفي فلا مناص من أن ينطبق ذلك على مصاديقه انطباقاً حقيقياً عقلياً، ولا يكفى فيه التطبيق المسامحي العرفي بوجه.

وعلى هذا نقول: إذا كان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر وغفلة فلا شبهة في أنه يوجب الفسق والانحراف، ويمنع عن صدق الخيّر والعفيف والكاف بطنه وغيرها من العناوين الواردة في الأخبار. وأمّا إذا كان عن غفلة فلا كلام في أن ارتكابها غير مضر للعدالة، لأنّه من الخطأ المرفوع في الشريعة المقدسة من دون فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر.

وأمّا إذا كان عن عذر عرفي فإن بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع أيضاً عذراً في الارتكاب، كما إذا بلغ مرتبة العسر والحرج، نظير ما لوقدّم له الظالم ماءً متنجّساً وهدّده بضربة أوهتكه أوإخراجه عن البلد على تقدير

مخالفته، جاز له ارتكابه ولم يكن ذلك موجباً للفسق والانحراف أيضاً بلا فرق في ذلك بين الكبيرة والصغيرة. وأمّالو لم يبلغ العذر العرفي مرتبة يراه الشارع معذّراً فلا مناص من الحكم بحرمة ارتكابه وعصيانه واستلزامه الفسق والانحراف، وعدّ العرف ذلك معذّراً وتسامحهم في عدّ ارتكابه معصية لا يترتب عليهما أثر شرعي أبداً.

إذن الصحيح أن ارتكاب المعصية كبيرة كانت أم صغيرة تستتبع الفسق والانحراف وينافي العدالة سواء استند إلى عذر عرفي أم لم يستند، هذا كلّه في عدم الفرق بين المعاصي في استلزامها الانحراف الّذي هو ضد العدالة، وأمّاتقسيمها إلى الكبيرة والصغيرة وبيان الفارق بينهما فيأتي الكلام فيه عند تعرض الماتن له في التكلم على صلاة الجماعة واعتبار العدالة في الإمام إن شاء اللهُ.

الأمر الثاني: في اشتراط المروّة في العدالة وعدمه.

**العدالة والمروّة**

المعروف على ما نسب إليهم أن ارتكاب خلاف المروّة مما يقدح في العدالة فيعتبر فيها أن لا يرتكب المكلّف شيئاً ينافي مروّته بأن لا يرتكب ما يخالف العادة المتعارفة وما يعدّ عيباً لدى الناس، وإن لم يكن محرّماً شرعياً في نفسه كما إذا خرج أحد الأعلام حافياً إلى الأسواق أو جلس في الطرقات أو ارتكب غير ذلك مما ينافي عادة الناس.

ويختلف هذا باختلاف الأماكن والبلدان، فقد يكون الخروج إلى السوق مثلاً من دون عمامة عيباً في بلد ولا يكون عيباً في بلد آخر، فمع ارتكاب ما يعدّ عيباً في ذلك المحل لا بدّ من الحكم بزوال العدالة.

نعم، لا يتصف الرجل بذلك بالفسق لأنّه لم يرتكب شيئاً من المحرّمات ولم ينحرف عن جادة الشرع، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على الفسق كما لا يترتب عليه الآثار المترتبة على العدالة.

والصحيح أن ارتكاب خلاف المروّة غير مضرّ بالعدالة، لأن ما استدل به على اعتبارها في العدالة أمران كلاهما ضعيف، ولا سيما أن القائلين باعتبارها ممن ذهبوا إلى أن الصغائر غير قادحة في العدالة، ولعمري أنه من العجائب حيث إن ذهاب العدالة بارتكاب أمر مباح قد رخّص الشارع في الإتيان به، وعدم ذهابها بارتكاب ما منع عن ارتكابه عجيب.

**وكيف كان فقد استدل على اعتبار المروّة بأمرين:**

أحدهما: ما ورد في رواية ابن أبي يعفور المتقدمة من قوله (عليه السلام): «**والدليل على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه** ...» وذلك بتقريب أن العيوب فيها مطلقة فتعم العيوب العرفية والشرعية، فإذا ارتكب المكلّف ما هو عيب لدى العرف فلا يصدق أنه ساتر لجميع عيوبه، فلا يمكن الحكم بعدالته.

ويدفعه: أنها وإن كانت مطلقة في نفسها إلّا أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع وكون الإمام (عليه السلام) هو الملقي للكلام قرينة متصلة ظاهرة في صرفها إلى العيوب والنقائص الشرعية، لأن كونه صادراً من الإمام (عليه السلام) يقتضي أن يراد بها ما هو العيب لدى الشارع لا ما هو كذلك لدى الآخر. إذن لا يكون ارتكاب ما هو خلاف المروّة منافياً للعدالة بوجه.

وثانيهما: أن من لم يخجل من الناس ولم يستحي عن غير اللهَّ سبحانه بأن لم يبال بالنقائص العرفية لم يخجل ولم يستحي من اللهَّ وذلك لأن عدم مبالاته بتلك الأُمور يكشف عن أنه ممن لا حياء له.

وفيه: أن عدم مبالات الإنسان بالأُمور الدارجة لدى الناس وعدم استحيائه وخجله عن غير اللهَّ سبحانه لا كاشفية له عن عدم استحيائه من اللهَّ، وذلك لأنَّه قد يكون ذلك مستنداً إلى كونه متفانياً في اللهَّ وفي الأُمور الأُخروية ومتمحّضاً فيما يرجع إلى النشأة الباقية، ولأجله لا يعتني بغير اللهَّ جلت عظمته ولا يهمه الأُمور الدنيوية ولا يبالي بها هو ممدوح أومذموم لدى الناس، ومعه كيف يكون عدم مبالاته بالأُمور المتعارفة والدنيوية كاشفاً عن عدم خجله واستحيائه من اللهَّ سبحانه. إذن لا تلازم بين الأمرين.

والإنصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه، وعلى الجملة أن ارتكاب ما ينافي المروّة غير قادح للعدالة.

نعم، ارتكاب ما يعدّ خلاف المروّة قد يكون أمراً غير مناسب للمرتكب بل هتكاً في حقه، كما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباء أوجلس في الطرقات، أودخل المقاهي وبالأخص إذا اقترنه بعض الأُمور غير المناسبة، فإنه لا شبهة في أنه هتك في حقه وموجب لسقوطه عن الأنظار، ومثله ينافي العدالة لا محالة إلّا أنه لا لأنَّه خلاف المروّة والتعارف بل من جهة أنه محرّم شرعاً، إذ كما يحرم على المكلّف أن يهتك غيره كذلك يحرم عليه أن يهتك نفسه، لأنَّه أيضاً مؤمن محترم. وأمَّا إذا كانت العيوب العرفية غير مستلزمة للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر في العدالة[1].

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١:٢١٠ ـ ٢٣٥)

**١٠ . حكم فتوى من لا أهلية للإفتاء :**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): قد يراد ممن لا أهلية له من ليست له ملكة الاجتهاد، وقد يراد به من لا أهلية له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقاً أوغير أعلم ونحوهما.

أما من ليست له ملكة الاجتهاد ولكنَّه يفتي الناس بالقياس والاستحسان ونحوهما فلا ينبغي التردد في أن افتاءه حرام، لأنَّه إسناد للحكم إلى اللهَّ سبحانه من غير حجة ودليل، حيث إنه لم يأذن له بذلك فلا محالة يكون إفتاؤه افتراءً على اللهَّ لأنَّه عزّ من قائل قد حصر الأمر في شيئين: ما أذن به، وما هوافتراء. وقال: ﴿قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ (١) هذا مضافاً إلى الروايات المصرحة بحرمته وهي من الكثرة بمكان عقد لها باباً في الوسائل وأسماه باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين (عليهم السلام)(٢).

بل لوقال مثله إن نظري كذا أوفتواي هكذا ارتكب معصية ثانية لكذبه، فإن مفروضنا أنه لا نظرله ولا رأي وبذلك يندرج في من قضى ولوبالحق وهولا يعلم.

وأمَّا من كان له ملكة الاجتهاد ولم تكن له الأهلية من سائر الجهات فلا كلام في جواز إخباره عن نظره وفتواه لعدم كونه كذباً على الفرض، فإنّ مفروضنا أنه واجد لملكة الاجتهاد وأن له نظراً وفتوى، كما لا شبهة في أن

(١) (يونس:٥٩)

(٢) (وسائل الشيعة ٢٠:٢٧/ أبواب صفات القاضي ب ٤)

إفتاءه مما أذن به اللهَّ، فإنَّ ما أفتى به حسب نظره واجتهاده حكم اللهَّ سبحانه في حقه فهو ممن قضى بالحق وهو يعلم فلا افتراء في إسناده الحكم إلى اللهَّ، وإنما الكلام في أن افتاءه ذلك تمويه وإغراء للجاهل وإضلال للسائل ليحرم من تلك الجهة أو أنه لا إغراء ولا إضلال في إفتائه بوجه؟

التحقيق: أن السائل إذا كان جاهلًا بالحكم فحسب، كما إذا علم بعدم عدالة المجتهد مثلًا إلّا أنه لم يعلم أن فتوى المجتهد إنما تعتبر فيما إذا استجمع العدالة وغيرها من الشرائط، وجب على المفتي إرشاده وذلك لوجوب تبليغ الأحكام للجاهلين بأن يبيّن للسائل أن الحجة في حقّه هي فتوى المجتهد الجامع للشرائط الّتي منها العدالة إذ لولا ذلك لكان إفتاؤه إغراءً للجاهل وإضلالًا له وهو حرام.

وأمّا إذا كان جاهلًا بالموضوع دون حكمه بأنّ علم أن العدالة معتبرة في فتوى المجتهد وحجيتها، إلّا أنه لم يعلم أن المجتهد فاقد للعدالة وإن كان المجتهد عالماً بفسقه عند نفسه، فافتاؤه ذلك أمر جائز وليس فيه أي إغراء وإضلال كما أنه ليس بافتراء ولا كذب، وذلك كلّه لأنَّه الحكم الواقعي في حقه فلا مانع من أن يخبر عن نظره وفتواه، ومفروضنا أن السائل غير جاهل بالحكم ليجب إرشاده وتبليغه فليس في البين إلّا أن إفتاءه ذلك وإخباره عن الحكم ليس بحجة على السائل واقعاً وإن كان يعتقد حجيته وليس هذا من الإغراء بوجه. ولا يقتضي ذلك عدم جواز الإفتاء للمجتهد فإنه في الموضوعات الخارجية، نظير ما إذا اعتقد عدالة شخصين فاسقين في الواقع

وقد أخبراه بنجاسة شيء مثلًا فإن إخبارهما وإن لم يكن بحجة عليه واقعاً وإنما يعتقد حجيته بتوهّم أنهما عادلان، إلّا أن إخبارهما عن النجاسة مما لا حرمة له لفرض صدقهما في إخبارهما، ومقامنا من هذا القبيل.

نعم، لا يجوز للفاسقين أن يشهدا الطلاق وإن اعتقد المجري للطلاق أوالزوجان عدالتهما، وذلك لأن المرأة بحضورهما ترتّب على نفسها آثار الطلاق الصحيح وأنها مخلاة عن الزوج، فتزوّج نفسها غيره إذا انقضت عدتها مع أنها امرأة ذات بعل وهذا بخلاف أمثال المقام فإنه لا يتصوّر أي محذور في إفتاء غير العادل وإن اعتقد الجاهل عدالته، ولا يجب عليه أن ينبّه السائل بفسقه أبداً، اللّهُمَّ إلّا أن يكون التصدي للإفتاء ظاهراً في الإنباء عن عدالته كما قد يتفق في بعض المقامات، بحيث لوأفتى المجتهد بعد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته واستجماعه الشرائط فإنه من قبيل إظهار العدالة ممن لا عدالة له وهوكذب حرام[1].

## ١١ . اعتبار الاجتهاد في القاضي

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): وهل يعتبر الاجتهاد في الأهلية للقضاء أوأن المستفاد من الأدلة الواردة في المقام ثبوت الإذن لمطلق العالم بالقضاء وإن كان علمه مستنداً إلى التقليد دون الاجتهاد؟

الأوّل هوالمشهور بين الأصحاب (قدّس سرّهم) بل ادّعى عليه الإجماع في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني في مسالكه[2]. وإلى الثاني ذهب صاحب

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١:٢٩٤ ـ ٢٩٦)
(٢) (مسالك الافهام ٢:٢٨٣)

الجواهر (قدس سره) مدعياً أن المستفاد من الكتاب والسنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن وإن لم يكن له مرتبة الاجتهاد، واستدل عليه بجملة من الآيات والروايات:

أما الآيات فكقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَإِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (١)، وقوله: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا﴾ (٢)، ومفهوم قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ (٣) ﴿هُمُ الظّالِمُونَ﴾ (٤) ﴿هُمُ الْكافِرُونَ﴾ (٥) إلى غير ذلك من الآيات الكريمة فإن إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين المجتهد ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

وأمّا الروايات: فمنها: قوله (عليه السلام) «**القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة، رجل قضى بجور وهويعلم فهوفي النار، ورجل قضى بجور وهولا يعلم فهوفي النار، ورجل قضى بالحق وهولا يعلم فهوفي النار، ورجل قضى بالحق وهويعلم فهوفي الجنة**» (٦).

ومنها: صحيحة أبي خديجة قال «**بعثني أبوعبد الله** (عليه السلام) **إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أوتدارى في شيء من الأخذ**

(١) (النساء:٥٨)
(٢) (المائدة:٨)
(٣) (المائدة:٤٧)
(٤) (المائدة:٤٥)
(٥) (المائدة:٤٤)
(٦) (وسائل الشيعة ٢٧:٢٢/ أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ٦)

**والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلًا قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»** (١).

ومنها: صحيحته المتقدمة آنفاً عن الصادق (عليه السلام) **«إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ...»** (٢).

ومنها: صحيحة الحلبي قال **«قلت لأبي عبد الله** (عليه السلام): **ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منّا فقال: ليس هوذاك إنما هوالّذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»** (٣) إلى غير ذلك من النصوص الّتي ادعى (قدس سره) بلوغها بالتعاضد أعلى مراتب القطع، ودلالتها على أن المدار في الحكم والقضاء بالحق الّذي هوعند النبي وأهل بيته (عليهم السلام) بلا فرق في ذلك بين أن يكون المتصدّي للقضاء مجتهداً أومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لأنّهم أيضاً عالمون بالقضاء والأحكام بالتقليد، فإن المراد بالعلم في صحيحة أبي خديجة المتقدمة أعم من الوجداني والتعبدي، وإلّا لم تشمل الصحيحة حتى للمجتهد لعدم علمه الوجداني بالأحكام، ومن الظاهر أن المقلّد أيضاً عالم بالأحكام تعبداً لحجية فتوى المجتهد في حقه.

بل ذكر (قدس سره) أن ذلك لعلّه أولى من الأحكام الاجتهادية الظنية، ثمّ أيّد ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) ممن أمر

---

(١) (وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٦)

(٢) (وسائل الشيعة ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥)

(٣) (وسائل الشيعة ٢٧: ١٥/ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٨)

بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد وإنما كانوا يقضون بما سمعوه من النبي (صلى الله عليه وآله) فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أوبالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل. وردّ الإجماع المدعى في كلماتهم بقوله: وأمّادعوى الإجماع الّتي قد سمعتها فلم أتحققها بل لعلّ المحقق عندنا خلافها[1]. انتهى ما أردنا نقله.

وقد يجاب عن ذلك: بأن استدلاله (قدس سره) هذا ليس إلّا تمسكاً بالإطلاق ويكفي في تقييده ورفع اليد عن المطلقات الواردة في المقام، مقبولة عمر بن حنظلة الصريحة في اعتبار النظر والاجتهاد في الحاكم، حيث ورد فيها «**ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً ...**»[2]. والتوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان (عجل الله فرجه) ...، «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ...**»[3]. لدلالتهما على لزوم الرجوع إلى رواة الحديث وهم المطّلعون بالأحكام الشرعية بواسطة الروايات المأثورة عنهم (عليهم السلام) والنظر في مداليلها ورفع معارضاتها أوالجمع بينها وهوالمعبّر عنه في الاصطلاح بالاجتهاد ومن هنا يظهر أن المقبولة قد دلت على اعتبار النظر والاجتهاد في القاضي بجملاها الثلاث جميعها قوله (عجل الله فرجه) روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا.

---

(١) (جواهر الكلام ١٥: ٤٠)

(٢) (وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١)

(٣) (وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩)

فالاستدلال بها غير مختص بالجملة الوسطانية فحسب، فإن رواية الحديث والمعرفة بالأحكام مستتبعان أيضاً للاجتهاد بالتقريب المتقدم. ثمّ إنه وإن كانت المطلقات والمقيد كلاهما مثبتين إلّا أن المقيد لما ورد في مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات وتقييدها به لا محالة.

ويرد عليه: أن رواية عمر بن حنظلة ضعيفة السند كما مرّ غير مرة وإن كانت الرواية متلقاة عند الأصحاب بالقبول ومن ثمة سميت بالمقبولة، وكذلك الحال في التوقيع الشريف فإن في سنده إسحاق بن يعقوب ومحمّد بن محمّد بن عصام ولم تثبت وثاقتهما. نعم، محمّد بن محمّد شيخ الصدوق (قدس سره) إلّا أن مجرد الشيخوخة لمثله لا يقتضي التوثيق أبداً.

هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالته، فإن الإرجاع إلى رواة الحديث ظاهره الإرجاع إليهم بما هم رواة لا بما أنهم مجتهدون، والنسبة بين الراوي والمجتهد عموم من وجه، وإن كان يمكن إطلاق الرواة على المجتهدين بعناية أنهم في الحقيقة رواة الأئمة (عليهم السلام) ومستفيدين من آثارهم وعلومهم وليسوا في عرضهم بوجه إلّا أنه إطلاق مسامحي، ولا يقاس هذا بالإرجاع إلى آحاد الرواة كالإرجاع إلى محمّد بن مسلم أويونس بن عبد الرحمن أوزكريا بن آدم وغيرهم ممن أرجعوا إليهم بأشخاصهم على ما بيّناه في أوائل الكتاب، والفرق واضح لا يخفى على الفطن فهذا الجواب مما لا يمكن المساعدة عليه.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إن الآيات المباركة ليست بصدد تعيين الحاكم وإنما هي بصدد بيان أن القضاوة لا بدّ أن تكون بالعدل والقسط فلا مجال للتمسك بإطلاقها.

وأمّا الروايات فهي أيضاً كذلك، لأنّها إنما وردت في قبال المخالفين للدلالة على عدم جواز الترافع إلى أهل الجور والفسوق، وأن الإيمان معتبر في القضاة. وأمّاأن القاضي يعتبر أن يكون مجتهداً أويكفي كونه عالماً بالقضاء بالتقليد الصحيح أوأن القاضي يعتبر أن يكون رجلًا فلا يجوز الترافع إلى النساء أوغير ذلك من الأُمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه، فصحّ ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين للقضاء من قبلهم (عليهم السلام) هوالمجتهد دون المقلّد وهوالمتيقن الخروج عن الأصل. مضافاً إلى إمكان المناقشة في صحة إطلاق العالم بالقضاء والأحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ، وعلى الأقل أنه منصرف عن مثله[1].

## ١٢ ـ حكم الخطأ في بيان الفتوى:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): يقع الكلام في هذه المسألة تارة فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالإباحة ثمّ ظهر أن فتواه هوالحرمة أوالوجوب أوأن المجتهد أخطأ في بيان فتواه فأفتى بالإباحة مع أن فتواه الحرمة أوالوجوب، كما إذا سئل عن العصير العنبي إذا غلى فأفتى بعدم حرمته وظهر بعد ذلك أن فتواه حرمته وإنما الجائز عنده هوالعصير الزبيبي واشتبه أحدهما بالآخر.

وأُخرى فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالحرمة أوالوجوب ثمّ ظهر أن فتواه هي الإباحة أوأنه أفتى السائل بهما ثمّ التفت أن فتواه الجواز، كما لوسئل عن الانتفاع بالميتة فأفتى بحرمته ثمّ انكشف أنه يفتي بجوازه وإنّما يرى

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١:٢٩٩ ـ ٣٠٢)

حرمة بيع الميتة واشتبه عليه الانتفاع بالبيع ويقع الكلام في هاتين الصورتين في أن الناقل أوالمجتهد هل يجب عليهما إعلام الجاهل بالحال وبيان أن الأمر قد اشتبه عليهما أولا يجب؟

أما الصورة الأولى: فلا ينبغي التوقف في وجوب الاعلام في تلك الصورة لأنّه بفتواه بالإباحة أوبنقله الفتوى بها قد سبّب إلى الوقوع في الحرام أعني ترك الواجب أوفعل الحرام. وقد ذكرنا في محلّه أن المستفاد حسب المتفاهم العرفي من دليل الحرمة في جميع الموارد إنما هومبغوضية انتساب العمل المحرّم إلى المكلّفين، بلا فرق في ذلك بين الانتساب بالمباشرة والانتساب بالتسبيب، ومن هنا قلنا إن تقديم الطعام النجس إلى الجاهل ليأكله أمر حرام، لأن النهي والتحريم وإن كانا قد تعلقا بأكل النجس إلّا أن العرف يفهم من ذلك أن أكل النجس مبغوض مطلقاً سواء صدر ذلك عن المكلّف بالمباشرة أم صدر بالتسبيب، كتقديمه الطعام النجس إلى من يحرم عليه أكل النجس واقعاً وإن كان بالفعل معذوراً لجهله، وكذلك الحال فيما إذا نهى عن الدخول عليه فإن العرف يفهم من مثله عدم الفرق في مبغوضية الدخول عليه بين صدوره بالمباشرة كما إذا دخل عليه بنفسه وبين صدوره بالتسبيب كما إذا أدخل غيره عليه.

إذن مقتضى أدلة المحرّمات عدم جواز التسبيب إلى الحرام. بل العقل أيضاً مستقل بذلك لأن ما هوالملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسبيب، وبما أن المجتهد أفتى بإباحة الحرام أوالواجب أوأن الناقل

نقل الفتوى بالإباحة فيهما فقد سبّبا إلى وقوع المكلّف في ترك الواجب أوفعل الحرام، وغاية الأمر أنهما ما داما غافلين ومستمرين في اشتباههما معذوران في التسبيب إلى الحرام، فإذا ارتفعت غفلتهما والتفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل وبيان أن الفعل واجب أوحرام وأن الإفتاء بالإباحة أونقلها إنما صدرا غفلة ونحوها.

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتي ضامن كما في صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «**كان أبوعبد الله** (عليه السلام) **قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه فلما سكت قال له الأعرابي: أ هوفي عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، ولم يردّ عليه شيئاً فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي: أ هوفي عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبوعبد الله** (عليه السلام) **هوفي عنقه قال أولم يقل، وكل مفتٍ ضامن**»[1].

والمراد بالمفتي مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد والناقل كليهما.

بل ورد في بعض الأخبار أن كفارة تقليم المحرم أظفاره على من أفتى بجوازه[2].

وتدل عليه أيضاً صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: «**قال أبوجعفر** (عليه السلام): **من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه**»[3]. وكذلك غيرها من الأخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم وذلك لأن الفتوى بالإباحة في المقام أيضاً من غير علم وإن

(١) (وسائل الشيعة ٢٧:٢٢٠/ أبواب آداب القاضي ب ٧ ح ٢)
(٢) (وسائل الشيعة ١٣:١٦٤/ أبواب بقية كفارات الإحرام ب ١٣)
(٣) (وسائل الشيعة ٢٧:٢٠/ أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١)

كان المجتهد أوالناقل معذورين ما داما مشتبهين أوغافلين إلّا أنه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما إعلام الجاهل بالحال كما مرّ، هذا.

وقد أسبقنا عند التكلّم على معنى التقليد أن كون المفتي ضامناً هوالموافق لمعنى التقليد ومفهومه، لأنّه بمعنى جعل الشخص ذا قلادة فكأنّ العامّي جعل أعماله الّتي استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلادة ووضعها على رقبته، وإذا كان الأمر كذلك فلا مناص من الحكم بوجوب الإعلام في المقام، لأنّه لوتركه بعد ما زالت غفلته ضمن ما أتى به الجاهل من المحرّمات أوما تركه من الواجبات وكان وزر ذلك عليه.

نعم، لا مجال للاستدلال في المقام بما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام الشرعية وحفظها عن الاندراس، وذلك لأنّها إنما دلت على وجوب تبليغها فحسب ويتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعية على نحويتمكن العامّي من الوصول إليه حتى لا يندرس الدين بلا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره من المكلّفين، وأمّاإيصالها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلّفين ولوبدقّ أبوابهم فلم يقم على وجوبه دليل ولم يلتزم به الأئمة (عليهم السلام) فما ظنك بغيرهم، وإنما التبليغ كذلك كان لازماً على النبي (صلى الله عليه وآله) بالمقدار الممكن منه دون بقيةالمكلّفين، ويتحقق بيان الأحكام الشرعية على النحوالمزبور في حق المجتهد بطبع رسالته العملية وجعلها مورداً يتمكن من الوصول إليه، أوبجلوسه في بيته وتهيئه للجواب عند السؤال عن الأحكام الشرعية. وهذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هوالتحفظ على الأحكام الشرعية عن

الاندراس ببيانها على نحويتمكن المكلّف من الوصول إليها، بل المراد إيصال الحكم إلى العامّي الجاهل بشخصه، وهذا مما لا تقتضيه الأدلة الواردة في وجوب تبليغ الأحكام الشرعية فالاستدلال بتلك الأدلة مما لا وجه له في المقام، هذا كلّه في الصورة الأُولى.

ما الصورة الثانية: فالصحيح أن الإعلام غير واجب حينئذٍ، إذ لا دليل على وجوبه، فإذا سئل المجتهد عن الصوت المرجّع مثلًا فأفتى بحرمته وأنه غناء وظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الإباحة وأن المحرّم هو الصوت المرجّع المطرب، لم يجب عليه إعلام السائل بالحال، لأنَّه أوالناقل وإن سبّب ترك العمل للمكلّف إلّا أنه تسبيب إلى التزام المكلّف بترك أمر مباح أوبإتيان عمل غير واجب ولا حرام وهومما لا محذور فيه بل هوأمر مستحسن لأنَّه موافق للاحتياط، فما استدللنا به على حرمة التسبيب غير جار في المقام.

وأمَّا الاستدلال على وجوب الإعلام في هذه الصورة بما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام وحفظها عن الاندراس فيرد عليه:

أوّلًا: ما قدّمناه من أن تلك الأدلة إنما تقتضي وجوب تبليغ الأحكام بمعنى بيانها على نحويتمكن من الوصول إليها ولا دلالة لها على وجوب إيصالها إلى آحاد المكلّفين الّذي هوالمطلوب في المقام.

وثانياً: أن الآيات والأخبار المستدل بهما على وجوب تبليغ الأحكام مختصة بالأحكام الإلزامية، ولا تعمّ الأحكام الترخيصية إما لاقترانها بالقرينة في نفسها كقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ الله ...﴾[1].

(١) (البقرة ١٥٩:٢)

فإنه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهداية هو المبغوض المحرّم لدى الله، وما به الهداية الأحكام الإلزامية فحسب وقوله: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] لوضوح أن الإنذار لا يتحقق إلّا ببيان الأحكام الإلزامية، إذ لا إنذار في الأحكام الترخيصية. وأمّا لما أسلفناه من أن التعلّم واجب طريقي وليس بواجب نفسي، والوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفظ على المصالح لئلّا تفوت، والتجنب عن الوقوع في المفاسد، ومن الظاهر عدم وجوب التعليم إلّا فيما وجب فيه التعلّم، لأنّه لا معنى لوجوبه من دون وجوب التعلّم، ثمّ إن التعليم إنما يجب وجوباً طريقياً في خصوص الأحكام الإلزامية لما مرّ من أن الأحكام الترخيصية من المباحات والمستحبات والمكروهات لا يجب فيها التعلّم والتقليد، لأنّه لا مفسدة في ارتكابها أوتركها، ومع عدم وجوب التعلّم لا معنى لوجوب التعليم.

والمتلخّص: أن الأدلة المستدل بها على وجوب تبليغ الأحكام وتعليمها مختصة بالأحكام الإلزامية ولا تعمّ الترخيصية بوجه، ومن هنا لا يجب على المجتهد الإفتاء بالإباحة في المباحات بل له الإفتاء فيها بالاحتياط لكان أنها خلاف المشهور أولغير ذلك من الوجوه المناسبة للاحتياط[2].

---

(١) (التوبة:١٢٢)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١:٣١٣ ـ ٣١٧)

### ١٣ . عدم جواز نقض حكم الحاكم:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): قد يستدل عليه بالإجماع وأُخرى بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (عليه السلام): «**فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم اللهَّ، وعلينا ردّ والردّ علينا الرادّ على اللهَّ وهو على حد الشرك باللهَّ**» (١).

ويرد عليهما: أن الإجماع ليس من الإجماع التعبدي الكاشف عن قوله (عليه السلام) لاحتمال استناد المجمعين إلى المقبولة أوغيرها من الوجوه المذكورة في المقام فلا يمكن الاستدلال به بوجه. وأمّاالمقبولة فهي على ما أشرنا إليه غير مرة ضعيفة السند لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة فلاحظ.

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضرورة من تشريع القضاء في الشريعة المقدّسة وقد دلّ عليه قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (٢).

ويستفاد أيضاً من الروايات المأثورة عنهم(عليهم السلام) بوضوح.

كصحيحة أبي خديجة قال: «**قال لي أبوعبد اللهَّ** (عليه السلام) .... **ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه**» (٣). وصحيحته الأُخرى قال: «بعثني أبوعبد اللهَّ (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أوتدارى في شيء من

(١) (وسائل الشيعة ١٣٦:٢٧/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١)
(٢) (النساء:٥٨)
(٣) (وسائل الشيعة ١٣:٢٧/ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥)

الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلًا قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً[1]. إلى غير ذلك من الروايات. بل لولا مشروعية القضاء في الخصومات للزم اختلال النظام والهرج والمرج.

فمشروعية القضاء في الشريعة المقدسة من المسلّمات والقضاء بمعنى فصل الخصومة وحلّها. وقد قيل: إنما سمي ذلك بالقضاء، لأن القاضي يقضي على الخصومة بفصلها، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فإن جوازه يستلزم لغوية القضاء. وحيث إن المستفاد من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقاً، وأنَّ اعتباره ليس من جهة الأمارية إلى الواقع بل إنما هو لأجل أن له الموضوعية التامة في فصل الخصومات وحلّ المرافعات، فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقاً سواء علمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطأ في طريقه وجداناً أو تعبداً أم لم نعلم به بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية فلا يجوز للمتخاصمين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية أو عند حاكم آخر رضيا بها أم لم يرضيا، كما لا يجوز للحاكم سماعها.

ويدلنا على ذلك مضافاً إلى ما قدّمناه من الإطلاق وأن اعتبار الحكم من باب الموضوعية، أن حكم الحاكم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه للزم عدم نفوذه غالباً في الترافع في الشبهات

(١) (وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٦)

الموضوعية وبقاء التخاصم فيها إلى الأبد، لعلم كل من المترافعين غالباً بعدم صدق الآخر أوعدم مطابقة بينته للواقع مع أنه لا مجال للتأمل في شمول الإطلاقات للشبهات الموضوعية، ونفوذ حكم الحاكم فيها جزماً، ومنه يظهر أن الإطلاقات شاملة للشبهات الحكمية أيضاً كذلك وأن حكم الحاكم نافذ فيها ولومع العلم بالمخالفة للواقع أوالخطأ في طريقه، هذا كلّه إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح.

وأمّا لوحكم من دون أن يراعي الموازين الشرعية قصوراً أوتقصيراً كما إذا استند في حكمه إلى شهادة النساء في غير ما تصحّ فيه شهادتهنّ، أواستند إلى بينة المنكر دون المدعي، أوحكم بما هوضروري الخلاف الكاشف عن قصوره في الاستنباط وعدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده، إلّا أن هذا ليس بنقض للحكم حقيقة لأن الخصومة لم تنفصل واقعاً حتى يجوز وصلها أولا يجوز، فإن الحكم غير الصادر على الموازين المقررة كالعدم فلا حكم لينقض[1].

## ١٤ ـ التقليد في أُصول الدين:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): قد عرفت أن التقليد هوالاستناد إلى فتوى الآخر في مقام العمل، والوجه في وجوبه على ما قدّمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، ولا يتأتى هذا فيما اعتبر فيه

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١:٣٢٩ ـ ٣٣١)

اليقين والاعتقاد كما في الأُصول كالتوحيد والنبوة والمعاد لوضوح أنه لا عمل في تلك الأُمور حتى يستند فيها إلى قول الآخر أولا يستند، فإن المطلوب فيها هواليقين والاعتقاد ونحوهما مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له في مثلها، بل لوعقد القلب في تلك الأُمور على ما يقوله الآخر لم يكتف به بوجه، إذ المعتبر في الأُصول إنما هواليقين والعرفان والاعتقاد، وشيء من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الآخر. بل هذا هوالقدر المتيقن مما دلّ على ذم التقليد واتباع قول الآخر في الأُصول كقوله عزّ من قال: ﴿إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾[1].

نعم، هناك كلام آخر في أنه إذا حصل له اليقين من قول الآخر يكتفي به في الأُصول أويعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً إلى الدليل والبرهان؟ إلّا أنه أمر آخر أجنبي عمّا نحن بصدده، وإن كان الصحيح جواز الاكتفاء به إذ المطلوب في الاعتقاديات هوالعلم واليقين بلا فرق في ذلك بين أسبابها وطرقها، بل حصول اليقين من قول الآخر يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان، لأنّه يتشكّل عند المكلّف حينئذٍ صغرى وكبرى فيقول: هذا ما أخبر به أواعتقده جماعة، وما أخبر به جماعة فهوحق، ونتيجتها أن ذلك الأمر حق فيحصل فيه اليقين بأخبارهم[2].

---

(١) (الزخرف:٢٣)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١:٣٤٨ ـ ٣٤٩)

# كتاب الطهارة

### ١ . طهوريّة الماء المطلق

قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنا مِنَ السَماءِ ماءً طَهُوراً﴾[١].

قال السيد الخُوئيّ (تَتَرُّ): قد تسالم المسلمون كافة على طهارة الماء المطلق في نفسه ومطهّريته لغيره من الحدث والخبث، بجميع أقسامه من ماء البحر والمطر والبئر وغيرها، ولم ينقل من أحد منهم الخلاف في ذلك إلّا عن جماعة حيث نسب إليهم الخلاف في مطهّرية ماء البحر عن الحدث[٢]، وهذا مضافاً إلى التسالم المتقدم ذكره وأن الضرورة قاضية بطهارة الماء في نفسه ومطهّريته لغيره يمكن أن يستدل عليه ببعض الآيات وجملة من الروايات الواردة في المقام.

فمنها قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً﴾[٣] حيث إنّه سبحانه في مقام الامتنان وبيان نعمائه على البشر، وقد عدّ منها الماء ووصفه بالطهور، وظاهر صيغة الطهور هوما يكون طاهراً في نفسه ومطهّراً لغيره على ما اعترف به جمع كثير.

المناقشات في الاستدلال هذا وقد نوقش في الاستدلال بالآية المباركة من جهات:

الجهة الأُولى: هي ما نقل عن بعض أهل اللغة من أن الطهور بمعنى الطاهر[٤]، وعليه فلا تدل الآية على مطهرية الماء لغيره. وعن بعض آخر أن

---

(١) (الفرقان:٤٨)
(٢) (التذكرة ١١:١)
(٣) (الفرقان:٤٨)
(٤) (المصباح المنير:٣٧٩)

الطهور فعول وهومن إحدى صيغ المبالغة كالأكول ومعناه: أن طهارة الماء أشد من طهارة غيره من الأجسام فهوطاهر بطهارة شديدة بخلاف غيره من الأجسام، فالآية لا دلالة لها على مطهّرية الماء.

وهذان الإيرادان فاسدان.

أمّا الأوّل: فلأجل أن الطهور غير ظاهر في الطاهر من دون أن يكون مطهراً لغيره، وإلّا فلوصحّ إطلاق الطهور على ما هوطاهر في نفسه خاصة لصحّ استعماله في غير الماء من الأجسام أيضاً فيقال: الشجر أوالخشب طهور أويقال: البواطن طهور وظاهر الحيوانات طهور مع أن الإطلاق المذكور من الأغلاط الفاحشة.

وأمّا الثاني: فلأن الطهور وإن كان فعولًا وهومن صيغ المبالغة بمعنى أنّه ربّما يستعمل في المبالغة كما في مثل الأكول، إلّا أنّه في المقام ليس بهذا المعنى جزماً. وتوضيح ذلك: أن استعمال الطهور بمعنى أشد طهارة وكونه أنظف من غيره وإن كان صحيحاً، وربّما يستعمل بدله لفظ أطهر فيقال: إن هذا الشيء أطهر لك كما في قوله تعالى: ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾[1] أي أوقع في الجهات الشهوية من غيرها. وقوله تعالى: ﴿شَراباً طَهُوراً﴾[2] أي أشد نظافة إلّا أن ذلك كلّه في الأُمور الخارجية التي لها واقع، كما في الطهارة الخارجية بمعنى النظافة فيقال: هذا الثوب أطهر من ثوبك أي أشدّ نظافة من ثوبك.

(١) (هود:٧٨)

(٢) (الإنسان ٢١:٧٦)

وأمّا في الأُمور الاعتبارية التي لا واقع لها إلّا حكم الشارع واعتباره كما في الطهارة المبحوث عنها في المقام والملكية والزوجية وغيرها من الأحكام الوضعية التي اعتبرها وجعلها في حق المكلّفين، فهي مما لا يعقل اتصافه بالأشدية والأقوائية كما ذكرناه في بحث الأحكام الوضعية، فلا يصح أن يقال: إن ملكك بالدار أشدّ من ملكك بالكتاب أوإن حكم الشارع بالطهارة في هذا الشيء أشدّ من حكمه بها في الشيء الآخر، فإنّ الشارع إن حكم فيهما بالطهارة أوبالملكية فهما على حد سواء، وإلّا فلا طهارة ولا ملكية في البين أصلًا، ففي الأُمور الاعتبارية لا معنى للاتصاف بالشدّة والضعف، بل الأمر فيها يدور دائماً بين الوجود والعدم والنفي والإثبات، وعليه فلا يعقل استعمال الطهور في الآية بمعنى المبالغة.

وتوهّم أن شدّة الطهارة في الماء باعتبار أنّه لا ينفعل بملاقاة النجس ما لم يتغير.

يدفعه أولًا: أنّ هذا مما يختص ببعض أفراد المياه ولا يعم جميعها، مع أن الطهور وصف لطبيعي الماء أين ما سرى.

وثانياً: أنّ استعمال لفظ الطهور لوكان بلحاظ عدم الانفعال بملاقاة النجس لصحّ حمله على البواطن، بل على ظاهر الحيوان أيضاً على قولٍ مع أنّه من الأغلاط.

وممّا يدلّنا على ما ذكرناه: ما ورد في الأخبار من أن التراب أحد الطهورين [1] فإنّه لوأُريد من الطهور فيها ما هوطاهر في نفسه لما صحّ هذا

(١) ( وسائل الشيعة ٣:٣٨٥/ أبواب التيمم ب ٢٣ ح ١ )

الاستعمال قطعاً، فإن سائر الأجسام أيضاً من الطاهرات كالخشب والمدر فما وجه تخصيصه التراب والماء بذلك؟ كما هوالحال أي لا يصح الاستعمال المذكور فيما لوأُريد منه المبالغة، لأن التراب نظير غيره من الأجسام، وليس فيها أشدية في الطهارة كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك كلّه ما في بعض الروايات من أن التيمم طهور [1] فإنّه صريح فيما ادعيناه في المقام من عدم كون هيأة الطهور موضوعة للطاهر أوللمبالغة، فإن التيمم ليس إلّا ضربه ومسحة وما معنى كونهما طاهرين أوكونهما أشد طهارة؟ وعليه فلا مجال لهذين الإيرادين بوجه.

وإذا بطل هذان المعنيان تتعين إرادة المعنى الثالث، وهوكونه بمعنى ما يتطهر به نظير السحور والفطور والحنوط والوضوء والوقود، بمعنى ما يتسحر به أوما يفطر به وهكذا غيرهما. وبعبارة أخرى ما يكون منشأ للطهارة أوالتسحر والجامع ما يحصل به المبدأ، وبهذا المعنى استعمل في الخبرين المتقدمين. وعليه فالطهور يدل بالدلالة المطابقية على أن الماء مطهّر لغيره ومنشأ لطهارة كل شيء، وبالدلالة الالتزامية يدل على طهارة نفسه، فإن النجس لا يعقل أن يكون منشأ للطهارة في غيره. ولعلّ من فسّره من الفقهاء ومنهم صاحب الجواهر (قدس سره): بما يكون طاهراً في نفسه ومطهّراً لغيره [2]، أراد ما ذكرناه من دلالته على المطهرية بالمطابقة وعلى طهارته بالالتزام، وإلّا فلم توضع هيأة الطهور «فعول» للمعنى الجامع بين الطاهر والمطهّر.

(١) (الوسائل ٣:٣٧٠/ أبواب التيمم ب ١٤ ح ١٥)
(٢) (الجواهر ١:٦٤)

ودعوى: أن الروايتين وردتا في الطهارة الحدثية، وهي المراد من مادة الطهور فيهما والكلام في الأعم من الطهارة الحدثية والخبثية.

مندفعة: بأنهما وإن وردتا في الحدثية من الطهارة، إلّا أن الكلام في المقام إنّما هو في هيأة صيغة الطهور لا في مادتها، سواء أ كانت مادتها بمعنى الخبثية أم كانت بمعنى الحدثية، فالتكلّم في مادتها أجنبي عمّا هو محط البحث في المقام. وقد عرفت أن هيأة في الطهور بمعنى ما تنشأ منه الطهارة وما يحصل به المبدأ.

الجهة الثانية من المناقشات: أنّ الآية على تقدير دلالتها فإنّما تدلّ على طهورية الماء المنزل من السماء وهو المطر، فلا دلالة فيها على طهورية مياه الأرض من ماء البحر والبئر ونحوهما.

وهذه المناقشة لا ترجع إلى محصّل، وذلك لما ورد في جملة من الآيات وبعض الروايات[1] من أن المياه بأجمعها نازلة من السماء، إما بمعنى أن اللهَ خلق الماء في السماء فهناك بحار وشطوط ثم أنزله إلى الأرض فتشكّل منه البحار والأنهار والشطوط والآبار، أو بمعنى أن اللهَ خلق الماء في الأرض إلّا أنّه بعد ما صار أبخرة باشراق الشمس ونحوه صعد إلى السماء فاجتمع وصار ماء، ثم نزل إلى الأرض كما هو مذهب الحكماء والفلاسفة، وهذا المعنى لا ينافي نزول الماء من السماء لأنّه بمعنى نزول أمره من السماء.

(١) (تفسير البرهان المجلد ٣ ص ١١٢)

ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [١] فإنّه لم يتوهّم أحد ولا ينبغي أن يتوهّم نزول نفس الحديد من السماء.

ومن جملة الآيات الدالّة على ما ادعيناه من نزول المياه بأجمعها من السماء قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [٢]، وقوله تعالى: ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَلَكَهُ يَنابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾ [٣] وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلى ذَهابٍ بِهِ لَقادِرُونَ﴾ [٤] إلى غير ذلك من الآيات. فهذه المناقشة ساقطة.

الجهة الثالثة من المناقشات: أن الماء في الآية المباركة نكرة في سياق الإثبات وهي لا تفيد إلّا أن فرداً من أفراد المياه طهور، ولا دلالة فيها على العموم.

ويدفعها: أن اللهَ سبحانه في مقام الامتنان على جميع طوائف البشر لا على طائفة دون طائفة، وهذا يقتضي طهارة جميع المياه. على أن طهورية فرد من أفراد المياه من دون بيانه وتعريفه للناس مما لا نتعقل فيه الامتنان أصلًا، بل لا يرجع إلى معنى محصل، فالآية تدل على طهورية كل فرد من أفراد المياه.

---

(١) (الحديد: ٢٥)
(٢) (الحجر: ٢١)
(٣) (الزمر: ٢١)
(٤) (المؤمنون: ١٨)

ومن جملة الآيات التي يمكن أن يستدل بها على طهورية الماء، قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾[١] وهذه الآية سليمة عن بعض المناقشات التي أوردوها على الآية المتقدمة، كاحتمال كون الطهور بمعنى الطاهر أوبمعنى المبالغة. نعم، يرد عليها أيضاً مناقشة الاختصاص بماء السماء ومناقشة عدم دلالتها على العموم لكون الماء نكرة في الآية المباركة، والجواب عنهما هوالجواب فلا نعيد.

ثم إنّه ربّما تورد على الاستدلال بهذه الآية مناقشة أُخرى كما تعرض لها في الحدائق[٢] وغيره. وملخّصها عدم دلالة الآية على التعميم، لا لأجل أن الماء نكرة بل لأنّها وردت في طائفة خاصة، وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفّار في وقعة بدر، ومع اختصاص المورد لا يمكن التعدي عنه.

والجواب عن ذلك: أن هناك روايات دلتنا على أن ورود آية من آيات الكتاب في مورد، أوتفسيرها بمورد خاص لا يوجب اختصاص الآية بذلك المورد، لأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، ويشمل جميع الأطوار والأعصار من دون أن يختص بقوم دون قوم، بل وفي بعض الأخبار أن الآية لواختصت بقوم تموت بموت ذلك القوم[٣]، وفي رواية[٤] أن الإمام (عليه السلام)

---

(١) (الأنفال:١١)
(٢) (الحدائق ١٠:١٧٢)
(٣) (تفسير العياشي ١:١٠)
(٤) (الكافي ٢:١٥٦/ ٢٨)

طبّق قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ ما أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾[1] على أنفسهم وقال: إنها وردت في رحم آل محمّد (صلى الله عليه وآله) وقد تكون في قرابتك ثم بيّن (عليه السلام) أن مرادنا من ورود الآية في مورد أنّه مصداق وممّا ينطبق عليه تلك الآية، لا أن الآية مختصة به. فهذه الشبهة أيضاً مندفعة فلا مانع من الاستدلال بها من تلك الجهات.

تزييف الاستدلال: ولكن الإنصاف أن الآيتين ممّا لا دلالة له على المطلوب والوجه في ذلك: أن الطهور والطهارة مما لم تثبت له حقيقة شرعية ولا متشرعية في زمان نزول الآيتين، ولم يعلم أن المراد من الطهور هوالمطهّر من النجاسات ولم يظهر أنّه بمعنى الطهارة المبحوث عنها في المقام، ولعلّ المراد منها أن اللهَّ منّ عليكم بخلق الماء وجعله طاهراً عن الأوساخ المنفّرة، ومطهّراً من الأقذار العرفية، فإن الإنسان ليس كالحيوان بحيث لولم يرَ الماء شهراً أوشهوراً متمادية لا يكون مورداً للتنفّر عرفاً ولا يستقذره العقلاء، بل هويحتاج في تنظيف بدنه ولباسه وأوانيه وغيرها إلى استعمال ماء طهور، فهوطاهر في نفسه ومطهّر عن الأقذار وقد جعله اللهَّ تعالى كذلك من باب الامتنان، إذ لولاه لوقع الإنسان موقع التنفّر والاستقذار، فالآية ناظرة إلى بيان هذا المعنى لا بمعنى أن الماء مطهّر من النجاسات المصطلحة المبحوث عنها في المقام، لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية والمتشرعية في شيء من الطهارة والطهور، بل ولعلّ أحكام النجاسات لم تكن ثابتة في الشريعة المقدسة حين نزول الآيتين أصلًا، حيث إن تشريع الأحكام كان على نحوالتدريج لا محالة.

(١) (الرعد: ٢١)

ويؤيد ذلك أن الآيات القرآنية لم تشتمل على شيء من عناوين النجاسات وقذارتها إلّا في خصوص المشركين لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ﴾ [1]. على أن فيه أيضاً كلاماً في أن المراد بالنجس هل هو النجاسة الظاهرية المصطلحة، أو أنّه بمعنى النجاسة المعنوية وقذارة الشرك كما يناسبها تفريعه تعالى بقوله: ﴿فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ﴾ فإنّ النجس الظاهري لا مانع من دخوله وإدخاله المسجد على المعروف كما يأتي في محلّه.

وكيف كان فلا دلالة في الآيتين على المطلوب. أجل، لا نضايق من إلحاق النجاسة الحدثية أعني الجنابة بالأقذار العرفية في دلالة الآية على طهورية الماء بالإضافة إليها والوجه في ذلك: أن الصلاة كانت مشروعة من ابتداء الشريعة المقدسة قطعاً ولا صلاة إلّا بطهور، وقد استعمل الطهور في الاغتسال عن الجنابة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [2]

فإنّه في مقابل التيمم عن الجنابة عند عدم وجدان الماء في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ وبهذا نلحق الاغتسال عن الجنابة إلى مفاد الآيتين، كما يناسبه مورد الآية الثانية، فمعناها: أن اللهَ أنزل عليكم الماء ليزيل عنكم أقذاركم من الدماء والأوساخ الطارئة في الجدال، وأحداثكم إذا ابتليتم بالجنابة.

(١) (التوبة:٢٨)
(٢) (المائدة:٦)

وقد يقال: إن المراد بالطهور في الآية الأولى هوالمطهّر من الأحداث والأخباث كما أن المراد بالتطهير في الآية الثانية هوالتطهير منهما، ويستدل على ذلك بما ورد في جملة من الروايات النبويات: من أن اللهَّ خلق الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر ريحه أوطعمه، وفي بعضها أولونه أيضاً[1].

ولا يخفى ما فيه أمّا أولًا: فلأن هذه الأخبار لم ترد تفسيراً للآيتين فلا وجه لحملها عليها. وأمّاثانياً: فلضعف سندها فإنّها بأجمعها مروية من طرق العامة ولم يرد شيء منها من طرقنا.

وعلى الجملة لا دلالة للآية الأُولى على مطهّرية الماء بالمعنى المبحوث عنه في المقام، وإنّما هي في مقام الامتنان بتكوين الماء لإزالة الأقذار والأوساخ، ومن هذا يظهر عدم دلالة الآية الثانية أيضاً على مطهّرية الماء بعين الإشكال المتقدم، وتزيد الآية الثانية على الأولى بمناقشة أخرى وهي اختصاصها بماء المطر، لأنَّها على ما قدّمناه نزلت في وقعة بدر حيث لم يكن عند المسلمين ماء فأنزل اللهَّ الماء عليهم من السماء ليتطهّروا به فتختص الآية بماء المطر، ولا تقاس بالآية المتقدمة لأنَّها كما عرفت وردت في مقام الامتنان على جميع طوائف البشر، وهويقتضي طهارة كل فرد من أفراد المياه، فإنّها بأجمعها نازلة من السماء على ما أسمعناك آنفاً، هذا.

---

(١) (الوسائل ١:١٣٥/ أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٩)

**ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بوجهين:**

أحدهما: أن الغالب في استعمال ماء المطر في إزالة الحدث أوالخبث هواستعماله بعد نزوله ووقوعه على الأرض واجتماعه في الغدران أوالأواني، وأمّا استعماله حين نزوله في شيء من رفع الحدث أوالخبث فهونادر جدّاً، ومن الظاهر أن حكم ماء المطر بعد نزوله حكم سائر مياه الأرض ولا يختلف حكمه عن حكمها.

وثانيهما: أن الضمير في قوله تعالى: ﴿لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ إنّما يرجع إلى الماء لا إلى الماء بقيد نزوله من السماء وهونظير قولنا: قد أرسلت إليكم ماءً لتشربوه، أي لتشربوا نفس الماء، لا الماء بقيد الإرسال، فالآية تدل على مطهّرية جميع أفراد المياه لولا ما ذكرناه من المناقشة المتقدمة. نعم، لا بأس بدلالة هذه الآية أيضاً على مطهّرية الماء عن الأحداث كدلالة الآية المتقدمة، لما ورد من أن بعض المسلمين في وقعة بدر أُصيب بالجنابة فأنزل اللهُ الماء ليتطهّروا به عن الجنابة. فذلكة الكلام: أنّ الآيتين تدلّان على طهارة الماء في نفسه، لما مرّ من أنهما في مقام الامتنان بتكوين الماء وجعله مزيلًا للأقذار والأوساخ. ومن البيّن أنّه لا امتنان في إزالة الأوساخ بالنجس، فإنّه يوجب تنجس البدن أوالثياب أوغيرهما زائداً على ما فيهما من الأقذار. فلا محيص من دلالتهما على طهارة الماء في نفسه كما دلّتا على مطهّرية الماء من حدث الجنابة، بل لولاهما أيضاً لأمكننا استفادة مطهّرية الماء عن الأحداث مطلقاً من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ

إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ... وَإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [١]أي بالماء لقوله تعالى في ذيل الآية المباركة: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ فالماء مطهّر من الأحداث صغيرة كانت أم كبيرة وأمّاأنّه مطهّر على نحوالإطلاق حتى من الأخباث فلا يمكن استفادته من الآيات، فلا بدّ فيه من مراجعة الروايات الواردة في المقام[٢].

**٢ . عدم مطهرية المضاف من الحدث:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): الصحيح أن يستدل على عدم طهورية المضاف بقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [٣]حيث حصر سبحانه الطهور في الماء والتراب فلا طهور غيرهما، بل ولا حاجة إلى الاستدلال بالآية المباركة في المقام، لكفاية ما ورد في الروايات الدالّة على تعيّن الوضوء والغسل بالماء ووجوب التيمم على تقدير فقدانه في إثبات المرام، ففي رواية أبي بصير عن أبي عبد اللهَّ (عليه السلام) **«عن الرجل يكون معه اللّبن، أ يتوضّأ منه للصلاة؟ قال: لا، إنّما هوالماء والصعيد»**[٤] ونظيرها ما نقله عبد اللهَّ بن المغيرة عن بعض الصادقين قال: **«إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهويقدر على اللّبن»** فلا يتوضّأ باللّبن، إنّما هوالماء أوالتيمّم»[٥]فإنّ اللّبن وإن كان من المائعات التي لا يطلق عليها

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣:٢ . ١٢)

(٣) (المائدة:٦)

(٤) (الوسائل ١:٢٠١/ أبواب الماء المضاف ب ١ ح ١، ٢)

(٥) (الوسائل ١:٢٠١/ أبواب الماء المضاف ب ١ ح ١، ٢)

الماء ولو على وجه المضاف وهو خارج عن محل الكلام، إلّا أنّ تعليله (عليه السلام) بقوله إنّما هو الماء والصعيد أو إنّما هو الماء أو التيمم يقتضي انحصار الطهور بهما كما لا يخفى.

كشف اشتباه في كلمات الأصحاب: لا يخفى أن الأصحاب (قدس الله أسرارهم) نقلوا الآية المتقدمة في مؤلفاتهم بلفظه «إن لم تجدوا» «فإن لم تجدوا» وهو على خلاف لفظة الآية الموجودة في الكتاب، بل لا توجد هاتان اللفظتان في شيء من آيات الكتاب العزيز، فإن ما وقفنا عليه في سورتي النساء[1] والمائدة[2] ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾ كما أن الموجود في سورة البقرة: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا كاتِباً...﴾[3]، فراجع.

وظنّي أنّ الاشتباه صدر من صاحب الحدائق(قدس سره)[4] وتبعه المتأخرون عنه في مؤلفاتهم اشتباهاً ولا غرو فإنّ العصمة لأهلها، وكيف كان فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح.

وخالفهم في ذلك الصدوق (قدس سره) وذهب إلى جواز الوضوء والغسل بماء الورد[5]، ووافقه على ذلك الكاشاني[6] (قدس سره) ونسب إلى ظاهر ابن أبي عقيل جواز التوضّؤ بالماء الذي سقط فيه شيء غير محرّم ولا نجس وغيّره في أحد

---

(١) (الآية:٤٣)
(٢) (الآية:٦)
(٣) (الآية:٢٨٣)
(٤) (الحدائق ٤:٢٤١)
(٥) (المختلف ١:٦١)
(٦) (مفاتيح الشرائع ١:٤٧)

أوصافه الثلاثة حتى أُضيف إليه، مثل ماء الورد وماء الزعفران وغيرهما مما ورد في محكي كلامه إلّا أنّه قيّده بصورة الاضطرار [١] ولعلّه يرى مطهّرية المضاف مطلقاً، وإنّما ذكر الأُمور المشار إليها في كلامه من باب المثال. [٢]

**٣ ـ الغسل بإطلاقه يكفي في تطهير المتنجسات**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): في ذكر الوجوه التي استُدِّلَ بها على أن الغسل بإطلاقه يكفي في تطهير المتنجسات بلا حاجة إلى غسلها بالماء.

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [٣] بتقريب انه سبحانه أمر نبيّه الأكرم (صلى الله عليه وآله) بتطهير ثيابه، ولم يقيّد التطهير بالماء. فمنها يظهر أنّ المطلوب مجرد التطهير سواءً كان بالماء أم بشيء آخر.

وفيه: أن الآية لا دلالة لها على المدعى بوجه، لأنّا إن حملنا التطهير في الآية المباركة على معناه اللغوي، وهوإزالة الأوساخ والقذارات كما هوالمناسب لمقام النبوّة، فإنّه لا تناسبها الوساخة والقذارة في البدن والثياب المسببتان لإثارة التنفّر والانزعاج، وهوخلاف غرض النبي (صلى الله عليه وآله) بل خلاف قوله أيضاً فإنّه الذي أمر الناس بالنظافة وعدّها من الإيمان بقوله: «**النظافة من الإيمان**» [٤].

---

(١) (المختلف ١: ٥٧)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢: ١٧ ـ ١٨)

(٣) (المدثر: ٤)

(٤) (نهج الفصاحة: ٦٣٦)

ويؤيّده: أنّ أحكام النجاسات لعلّها لم تكن ثابتة في الشريعة المقدسة حين نزول الآية المباركة، فإن السور القصار إنّما نزلت حين البعثة، ولم يكن كثير من الأحكام وقتئذٍ ثابتة على المكلّفين، فلا تكون الآية مربوطة بالمقام، لأن البحث إنّما هو في الطهارة الاعتبارية، لا في إزالة القذارة والوساخة التي هي معنى التطهير لغة.

وكذا الحال فيما إذا حملنا التطهير في الآية على ما نطقت به الأخبار الواردة في تفسيرها[1] حيث دلت على أن المراد منها عدم التسبب لتنجس الثياب بإطالتها وترك تشميرها كي تحتاج إلى تطهيرها، فمعنى الآية: قصّر ثيابك لئلّا تطول وتتلوث بما على الأرض من النجاسات، وتحتاج إلى تطهيرها، وليس المراد بها تطهير ثيابه (صلى الله عليه وآله) بعد تنجسها نظير قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[2] فإن معناه ليس هو تطهيرهم بعد صيرورتهم غير طاهرين، فالآية أجنبية عن المقام.

وإن حملنا التطهير فيها على التطهير شرعاً، الذي هو مورد الكلام، فلا يمكن الاستدلال بها في المقام أيضاً، فإن الآية على هذا إنّما دلت على لزوم تطهير الثياب وأمّا أن التطهير يحصل بأي شيء فهي ساكتة عن بيانه ولا دلالة لها على كيفية التطهير، وأنه لا بدّ وأن يكون بالماء أو بالأعم منه ومن المضاف أو بكل ما يزيل العين وإن لم يكن من المضاف أيضاً، فلا يستفاد منها شيء من هذه الخصوصيات.[3]

(١) (الكافي ٤٥٥:٦، ١)
(٢) (الأحزاب:٣٣)
(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٠:٢ ـ ٣١)

## ٤ . تحقيق في لفظة البينة:

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): والذي يمكن أن يقال: إن لفظة «**البيِّنة**» لم تثبت لها حقيقة شرعية ولا متشرعية وإنما استعملت في الكتاب والأخبار بمعناها اللغوي وهو ما به البيان وما به يثبت الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ﴾ [١]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [٢] وقوله: ﴿إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ [٣] وغيرها من الموارد، ومن الظاهر أنها ليست في تلك الموارد إلاّ بمعنى الحجة وما به البيان، وكذا فيما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: «**إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان**» [٤] أي بالأيمان والحجج وما به يبيّن الشيء، ولم يثبت في شيء من هذه الموارد أن البيِّنة بمعنى عدلين، وغرضه (صلى الله عليه وآله) من قوله: «**إنما أقضي** ...» على ما نطقت به جملة من الأخبار [٥] بيان أن النبي (صلى الله عليه وآله) وسائر الأئمة (عليهم السلام) سوى خاتم الأوصياء (عجّل اللهُ في فرجه) لا يعتمدون في المخاصمات والمرافعات على علمهم الوجداني المستند إلى النبوة أو الإمامة، وإنما يقضون بين الناس باليمين والحجة سواء أطابقت للواقع أم خالفته كما هو صريح ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) في مخاصمة امرئ القيس [٦] نعم، يقضي قائمهم (عليه السلام) على طبق الواقع من دون أن يعتمد على شيء [٧].

---

(١) (فاطر: ٢٥)
(٢) (البينة: ١)
(٣) (هود: ٢٨)
(٤) (الوسائل ٢٧: ٢٣٢/ أبواب كيفية الحكم ب ٢ ح ١)
(٥) (الوسائل ٢٧: ٢٣٣/ أبواب كيفية الحكم ب ٢ ح ٣، ب ١ ح ٤)
(٦) (الوسائل ٢٧: ٢٣٥/ أبواب كيفية الحكم ب ٣ ح ٧)
(٧) (الوسائل ٢٧: ٢٣٠/ أبواب كيفية الحكم ب ١ ح ٤)

وعلى الجملة لم يثبت أن البيِّنة بمعنى عدلين في شيء من تلك الاستعمالات وإنما هي بمعناها اللغوي كما مر، والبيِّنة بهذا المعنى اصطلاح بين العلماء، ولعلّه أيضاً كان ثابتاً في الدور الأخير من زمانهم (عليهم السلام). (١)

**٥ . وجوب الوضوء مترتب على عنوان واجد الماء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أن وجوب الوضوء إنما هو مترتب على عنوان واجد الماء، كما أن وجوب التيمم مترتب على عنوان فاقد الماء، لأنّه مقتضى التفصيل في قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (٢). ثم إن المراد بالفقدان ليس هو الفقدان الحقيقي، وإنما أُريد به عدم التمكن من استعمال الماء وإن كان حاضراً عنده وذلك للقرينة الداخلية والخارجية.

أمّا القرينة الداخلية: فهي ذكر المرضي في سياق المسافر والجنب فان الغالب وجود الماء عند المريض، إلّا أنه لا يتمكن من استعماله لا أنه لا يجده حقيقة. نعم، لو كان اقتصر في الآية المباركة بذكر المسافر فقط دون المرضى لكان حمل عدم الوجدان على الفقدان الحقيقي بمكان من الإمكان، فإن المسافر في البراري والفلوات كثيراً ما لا يجد الماء حقيقة.

وأمَّا القرينة الخارجية: فهي الأخبار الواردة في وجوب التيمم على من عجز عن استعمال الماء لمرض أو ضرر ونحوهما. والمراد بالتمكن من

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٣)
(٢) (المائدة: ٦)

استعمال الماء ليس هوالتمكن من غسل بدنه، بل المراد به أن يتمكن المكلّف من استعماله في خصوص الغسل أوالوضوء، لوضوح أن الماء إذا انحصر بماء الآخر وقد أذن مالكه في جميع التصرفات في مائه ولوفي غسل بدنه، ولكنَّه منعه عن استعماله في خصوص الغسل والوضوء يتعيّن عليه التيمم لصدق عدم تمكنه من استعمال الماء وإن كان متمكناً من غسل بدنه.[1]

**٦ . نجاسة الدّم:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): نجاسة الدم من المسائل المتسالم عليها عند المسلمين في الجملة، بل قيل إنها من ضروريات الدين، ولم يخالف فيها أحد من الفريقين وإن وقع الكلام في بعض خصوصياته كما يأتي عليها الكلام. وليس الوجه في نجاسته قوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[2].

وذلك أما أوّلاً: فلعدم رجوع الضمير في قوله «فإنّه» إلى كل واحد مما تقدّمه، وإنما يرجع إلى خصوص الأخير، أعني لحم الخنزير.

وأمّاثانياً: فلأن الرجس ليس معناه هوالنجس وإنما معناه الخبيث والدني لصحة إطلاقه على الأفعال الدنيئة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢:٣٤٦ ـ ٣٤٧)
(٢) (الأنعام:١٤٥)

وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [١]. فإنّ الميسر من الأفعال ولا معنى لنجاسة الفعل.

بل الدليل على نجاسته في الجملة هوالتسالم القطعي والنصوص الواردة في المسألة.[٢]

**٧ ـ نجاسة الكافر:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): المعروف بين أصحابنا من المتقدمين والمتأخرين نجاسة الكافر بجميع أصنافه بل ادعي عليها الإجماع، وثبوتها في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه، وذهب بعض المتقدِّمين إلى طهارة بعض أصنافه وتبعه على ذلك جماعة من متأخِّري المتأخِّرين. وتوضيح الكلام في هذا المقام أنه لا إشكال ولا شك في نجاسة المشركين بل نجاستهم من الضروريات عند الشيعة ولا نعهد فيها مخالفاً من الأصحاب. نعم، ذهب العامّة إلى طهارتهم ولم يلتزم منهم بنجاسة المشرك إلّا القليل، وكذا لا خلاف في نجاسة الناصب بل هوأنجس من المشرك على بعض الوجوه، ففي موثقة ابن أبي يعفور «**فانّ اللهَ تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، والناصب لنا أهل البيت لأنجس منه**» [٣]كما أنه ينبغي الجزم بنجاسة غير المشرك من الكفار فيما إذا التزم بما هوأسوأ وأشد من الشرك في العبادة كإنكار وجود الصانع

---

(١) (المائدة: ٩٠)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١: ٣)

(٣) (الوسائل ١: ٢٢٠/ أبواب الماء المضاف ب ١١ ح ٥)

رأساً، لأن المشركين غير منكرين لوجوده سبحانه وإنما يعبدون الأصنام والآلهة ليقربوهم إلى اللهَّ زلفى، ويعتقدون أن الموت والحياة والرزق والمرض وغيرها من الأُمور الراجعة إلى العباد بيد هؤلاء الشفعاء ومن البديهي أن إنكار وجوده تعالى أسوأ من ذلك وأشد فهو أولى بالحكم بالنجاسة من المشرك بالضرورة.

وأمَّاغير هذه الفرق الثلاث من أصناف الكفار كأهل الكتاب فقد وقع الخلاف في طهارتهم وهي التي نتكلّم عنها في المقام، فقد يستدل على نجاسة الكافر بجميع أصنافه بقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا﴾[1] بتقريب أن اللهَّ سبحانه حكم بنجاسة المشركين وفرّع عليها حرمة قربهم من المسجد الحرام، وذلك لأن النجس بفتح الجيم وكسره بمعنى النجاسة المصطلح عليها عند المتشرعة، فإنّه المرتكز في أذهانهم وبهذا نستكشف أن النجس في زمان نزول الآية المباركة أيضاً كان بهذا المعنى المصطلح عليه، لأن هذا المعنى هوالذي وصل إلى كل لاحق من سابقه حتى وصل إلى زماننا هذا، وبما أن أهل الكتاب قسم من المشركين لقوله تعالى حكاية عن اليهود والنصارى ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ... سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2] فتدل الآية المباركة على نجاسةِ أهل الكتاب كالمشركين.

(١) (التوبة:٢٨)
(٢) (التوبة:٣٠ـ٣١)

وقد أُجيب عن ذلك بأُمور ونوقش فيها بوجوه لا يهمنا التعرض لها ولا لما أورد عليها من المناقشات، بل الصحيح في الجواب عن ذلك أن يقال: إن النجس عند المتشرعة وإن كان بالمعنى المصطلح عليه إلّا أنه لم يثبت كونه بهذا المعنى في الآية المباركة، لجواز أن لا تثبت النجاسة بهذا المعنى الاصطلاحي على شيء من الأعيان النجسة في زمان نزول الآية أصلًا، وذلك للتدرّج في بيان الأحكام، بل الظاهر أنه في الآية المباركة بالمعنى اللغوي وهو القذارة وأي قذارة أعظم وأشد من قذارة الشرك. وهذا المعنى هو المناسب للمنع عن قربهم من المسجد الحرام، حيث إن النجس بالمعنى المصطلح عليه لا مانع من دخوله المسجد الحرام فيما إذا لم يستلزم هتكه فلا حرمة في دخول الكفار والمشركين المسجد من جهة نجاستهم بهذا المعنى، وهذا بخلاف النجس بمعنى القذر لأن القذارة الكفرية مبغوضة عند اللهَّ سبحانه والكافر عدواللهَّ وهو يعبد غيره فكيف يرضى صاحب البيت بدخول عدوّه بيته، بل وكيف يناسب دخول الكافر بيتاً يعبد فيه صاحبه وهو يعبد غيره، هذا كلّه أوّلًا.

وثانياً: أن الشرك له مراتب متعددة لا يخلو منها غير المعصومين وقليل من المؤمنين ومعه كيف يمكن الحكم بنجاسة المشرك بما له من المراتب المتعددة؟ فإن لازمه الحكم بنجاسة المسلم المرائي في عمله، حيث إنّ الرياء في العمل من الشرك وهذا كما ترى لا يمكن الالتزام به فلا مناص من أن يراد بالمشرك مرتبة خاصة منه وهي ما يقابل أهل الكتاب.

وثالثاً: أنّ ظاهر الآيات الواردة في بيان أحكام الكفر والشرك ومنها هذه الآية أنّ لكل من المشرك وأهل الكتاب أحكاماً تخصّه، مثلًا لا يجوز للمشرك السكنى في بلاد المسلمين ويجب عليه الخروج منها، وأمّاأهل الكتاب فلا بأس أن يسكنوا في بلادهم مع الالتزام بأحكام الجزية والتبعية للمسلمين فحكمهم حكم المسلمين وغير ذلك مما يفترق فيه المشرك عن أهل الكتاب، ومنه تبرّيه سبحانه من المشركين دون أهل الكتاب، ومعه كيف يمكن أن يقال إن المراد من المشركين في الآية أعم من أهل الكتاب، فان ظاهرها أن المشرك في مقابل أهل الكتاب.

فالإنصاف أن الآية لا دلالة لها على نجاسة المشركين فضلًا عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب، إلّا أنك عرفت أن نجاسة المشركين مورد التسالم القطعي بين أصحابنا قلنا بدلالة الآية أم لم نقل، كما أن نجاسة الناصب ومنكري الصانع مما لا خلاف فيه وعليه فلا بد من التكلم في نجاسة غير هذه الأصناف الثلاثة من الكفار.[1]

**٨ . الخلاف في نجاسة الخمر:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): نجاسة الخمر هي المعروفة بين أصحابنا المتقدِّمين والمتأخِّرين، ولم ينقل الخلاف في ذلك إلّا من جماعة من المتقدِّمين كالصدوق، ووالده في الرسالة، والجعفي، والعماني، وجملة من المتأخِّرين كالأردبيلي وغيره حيث ذهبوا إلى طهارتها، واختلافهم في ذلك إنما نشأ من

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣٧:٣ ـ ٤٠)

اختلاف الروايات التي هي العمدة في المقام وذلك للقطع بعدم تحقّق الإجماع على نجاسة الخمر بعد ذهاب مثل الصدوق والأردبيلي وغيرهما من الأكابر إلى طهارتها، كما أن الكتاب العزيز لا دلالة له على نجاستها حيث إن الرجس في قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[1] ليس بمعنى النجس بوجه، لوضوح أنه لا معنى لنجاسة بقية الأُمور المذكورة في الآية المباركة، فإنّ منها الميسر وهو من الأفعال ولا يتّصف الفعل بالنجاسة أبداً، بل الرجس معناه القبيح[2].

**٩ . آثار التيمم على المجنب من حرام:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس سرّه): لا إشكال ولا كلام في أن المتيمم متطهر، لقوله عزّ من قائل في آية التيمم: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[3] فإنّ مسح الوجه أوالرأس بالأرض والتراب كان من الأُمور المستصعبة في تلك الأزمنة لأنّه نهاية الذل وغاية الخضوع، فبيّن سبحانه أنه لا يريد بأمره هذا أن يجعلهم في مشقة وحرج وإنما أراد أن يطهِّرهم، فقد أُطلقت الطهارة على التيمم كما ترى، وفي الرواية «**إنّ التيمّم أحد الطّهورين**»[4] ولولا كونه طهارة لزم التخصيص فيما دلّ على اشتراط الطهارة في الصلاة لصحة صلاة المتيمم وهو غير متطهر وهو آب عن التخصيص، فكون التيمم طهوراً مما لا إشكال فيه.

---

(١) (المائدة: ٩٠)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣: ٨٢ ـ ٨٣)

(٣) (المائدة: ٦)

(٤) (الوسائل ٣: ٣٨١/ أبواب التيمم ب ٢١ ح ١، ب ٢٣ ح ٥)

وإنما الكلام في أن الطهارة الحاصلة بالتيمم رافعة للجنابة حقيقة إلى زمان التمكن من الماء وتعود الجنابة بعده، وهذا لا بمعنى أن التمكن من أسباب الجنابة لانحصار سببها بالوطء والإنزال، بل بمعنى أن رافعية التيمم للجنابة موقتة بوقت ومحدودة من الابتداء بحد وهوزمان عدم التمكن من الماء واستعماله، وعليه فيترتب على التيمم كل ما كان يترتب على الطهارة المائية من جواز الدخول معها في الصلاة ومس كتابة القرآن وغيرهما من الآثار، أوأن الطهارة الحاصلة بالتيمم مبيحة للدخول في الصلاة فحسب لا بمعنى أن التيمم ليس بطهور بل بمعنى أنه طهور غير الطهارة المائية، فلنا طهارتان: المائية والترابية وهما طهارة واجد الماء وطهارة الفاقد له، والطهارة الثانية إنما يترتب عليها إباحة الدخول في الصلاة معها وإباحة كل ما هومشروط بالطهارة فهومع جنابته شرعاً وواقعاً حكم عليه بجواز الدخول في الصلاة مثلًا لا أنه خرج من الجنابة كما إذا اغتسل.

والثاني هوالمتعيّن، وذلك لأنّه لا يكاد يستفاد من أدلّة كفاية التيمم بدلًا من الغسل أن التيمم رافع للجنابة حقيقة، لأن أدلة التيمم إنما دلت على كفايته وبدليته في المطهرية فلا يمكننا الحكم بأنه كالطهارة المائية يرفع الجنابة حقيقة، فيتعين أن يكون التيمم مبيحاً. وتبتني عليها فروع:

منها: ما إذا تيمم بدلًا عن الغسل ثم أحدث بالأصغر بأن نام أوبال فهل يجب أن يتوضأ حينئذ لصلواته أولا بدّ من التيمم؟ فعلى القول بأن التيمم رافع يجب عليه الوضوء لأنّه كمن اغتسل ونام، وعلى القول بأنه

مبيح يجب التيمم عليه لأنَّه جنب، وإنما حكم الشارع بإباحة دخوله في الصلاة لتيممه وهو قد انتقض بنومه، فهو بالفعل جنب غير واجد للماء فيجب أن يتيمم لصلاته.

ومنها: ما إذا لم نتمكّن من تغسيل الميت لمانع فيه فيمّمناه، فلو مسّه أحد بعد ذلك لا يجب عليه الغسل بمسه بناء على أن التيمم رافع للحدث حقيقة ويجب عليه ذلك بناء على أنه مبيح، لأن الميت محدث بحدث الموت وإنما أُبيح دفنه بتيممه فحسب.

ومنها: ما نحن فيه، لأنّ التيمم إذا كان رافعاً للجنابة حقيقة فنحكم بطهارة عرقه لأنَّه ليس جنباً من الحرام، وأمَّا بناء على أنه مبيح كما هو المختار فعرقه محكوم بالنجاسة لأنَّه جنب من الحرام وإنما التيمم أوجب إباحة دخوله في الصلاة[1].

**١٠ . وجوب إزالة النجاسة عن المسجد:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): يستدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[2] أي المصلِّين، حيث إنّ التطهير بمعنى إزالة النجاسة كما أنّ الأمر للوجوب، ولا فرق بين البيت وسائر المساجد لعدم القول بالفصل.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٣٨:٣ـ ١٤٠)
(٢) (الحج:٢٦)

ويندفع بأنّ الأمر بالإزالة متوجّه إلى إبراهيم الخليل ولم يثبت أن الطهارة كانت في زمانه بمعنى الطهارة المصطلح عليها في زماننا، بل الظاهر أنها بمعناها اللغوي أعني النظافة من القذارات فالآية لودلّت فإنما تدل على وجوب تنظيف المساجد لا على وجوب إزالة النجاسة عنها.(١)

**١١ ـ عدم جواز إدخال النجاسة للمساجد:**

قال السيد الخُوئيّ (تنتش): قد يُستدل له ـ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾(٢) لأنّ الآية المباركة فرّعت حرمة قرب المشركين من المسجد الحرام على نجاستهم، فظاهرها أن النجس لا يجوز أن يقرب المسجد ويدخله، فكأنه عزّ من قائل قال: المشركون نجس وكل نجس لا يدخل المسجد الحرام، وإذا ثبت حرمة إدخال النجاسة في المسجد الحرام ثبتت في جميع المساجد لعدم القول بالفصل.

ويبتني الاستدلال بهذه الآية المباركة على أن يكون المراد بالنجس في زمان نزول الآية الشريفة النجاسة بالمعنى المصطلح عليه الذي له أحكام، كحرمة الأكل والمانعية في الصلاة وغيرهما من الآثار المترتبة عليه في الشريعة المقدسة كما كانت تستعمل بهذا المعنى في عصرهم (عليهم السلام)، وأنى للمدعي بإثباته إذ لا علم لنا بثبوت النجاسة بالمعنى المصطلح عليه في ذلك الزمان، ومن المحتمل أن لا يكون منها عين ولا أثر في زمان

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣:٢٥٥)
(٢) (التوبة:٢٨)

نزول الآية المباركة، بل الظاهر أن المراد فيها بالنجس هو القذر المعنوي أعني قذارة الشرك كما هو المستفاد من تعليق النهي عن دخولهم المسجد بوصف أنهم مشركون، فإن فيه إشعاراً بعلية الشرك في حرمة الدخول.

على أن حمل النجس على ذلك هو الذي يساعده الاعتبار، لأن المشرك عدوّ اللهَّ فلا يناسب أن يدخل المسجد الحرام لعظمته وشرافته، ولأنَّه قد أسس لتوحيد اللهَّ وعبادته فكيف يدخله من يعبد غيره فهل يدخل المشرك بيت اللهَّ سبحانه وهو يعبد غيره. فالآية المباركة أجنبية الدلالة على حرمة إدخال النجاسة في المساجد. ويؤكد ذلك أن ظاهر الآية أن النجاسة هي العلة في النهي عن دخولهم المسجد الحرام فلو حملنا النجس فيها على معناه المصطلح عليه لزم الحكم بحرمة إدخال أيّ نجس في المساجد مع أن هناك جملة من النجاسات يجوز إدخالها في المساجد بضرورة الفقه والأخبار: منها: المستحاضة وإن كان دمها سائلًا وموجباً لتلوث بدنها، حيث يجوز لها أن تطوف بالبيت كما ورد في الأخبار المعتبرة[1].

ومنها: الحائض والجنب وإن كان بدنهما مصاحباً للنجاسة، لأن مقتضى الأخبار جواز دخولهما في المساجد مجتازين[2].

ومنها: من كان على بدنه جرح أوقرح، لأن السيرة خلفاً عن سلف قد استقرت على جواز دخوله المسجد مع اشتمال بدنه على الدم، وكذلك الحال في من تنجس بدنه أوثيابه بغير دم الجروح والقروح هذا.

(١) (الوسائل ٤٦٢:١٣/ أبواب الطواف ب ٩١ ح ٣)
(٢) (الوسائل ٢٠٥:٢/ أبواب الجنابة ب ١٥ ح ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٠، ١٧)

ثم لوسلمنا أنّ النجس في الآية المباركة بمعناه المصطلح عليه فلا مناص من تخصيص ذلك بالمشركين ولا يسعنا التعدي عنهم إلى بقية النجاسات، وذلك لأن قذارة الشرك أشد وآكد من سائر القذارات، إذ الشرك يقذّر الأرواح والأجسام فهومن أعلى مصاديق النجس، بحيث لوتجسمت النجاسة في الخارج لكانت هوالشرك بعينه، فإذا حكمنا على تلك القذارة بحكم فكيف يسعنا التعدي عنها إلى غيرها مما هوأدون من الشرك بمراتب.

وتوضيح ذلك: أن النجس مصدر نجس فيقال: نجس ينجس نجساً ولَهُ إطلاقان: فقد يطلق ويراد منه معناه الاشتقاقي وهوبهذا المعنى يصح إطلاقه على الأعيان النجسة فيقال: البول نجس أي حامل لنجاسته فهونجس أي قذر بمعنى الفاعل أوالصفة المشبهة، والنجس في الآية المباركة لوكان بهذا المعنى الاشتقاقي أمكننا أن نتعدى من المشركين إلى سائر الأعيان النجسة، وكذا المتنجسات كما هوظاهر كلمات جماعة لصحة إطلاق النجس على المتنجس على ما يشهد له بعض الأخبار[1].

وبما أن ظاهر الآية أن النهي عن دخولهم المسجد متفرع على نجاستهم فتدلنا على أن الحكم يعم كل ما صدق عليه أنه نجس.

وقد يطلق ويراد منه معناه الحدثي المصدري وهوبهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الأعيان النجسة، فإنّ العين لا معنى لكونها حدثاً مصدرياً، اللّهُمَّ إلّا بضرب من العناية والمبالغة كقولهم زيد عدل ولكنَّه يحتاج إلى مرخص

(١) (الوسائل ٣: ٤٧٩/ أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ١)

في الاستعمال، والآية المباركة لم يظهر إرادة المعنى الاشتقاقي فيها من النجس، بل الظاهر أنه إنما أُطلق بالمعنى الحدثي المصدري كما هو المناسب لكل مصدر وإنما صح إطلاقه على المشركين لتوغلهم في القذارة وقوة خباثتهم ونجاستهم كإطلاق العدل على زيد في المثال، ولم يثبت أيّ مرخص في إطلاقه على بقية الأعيان النجسة، فصح اختصاص الآية على تقدير كون النجس فيها بمعناه المصطلح عليه بالمشركين ولا يمكننا التعدي عنهم إلى غيرهم من النجاسات فضلًا عن المتنجسات، وإن كان تعميم المنع إلى كل منهما ظاهر جماعة. فإلى هنا تحصّل أن إدخال النجاسة في المساجد بما هو كذلك مما لم تقم على حرمته دليل اللّهمّ إلّا أن يستلزم هتكها أو تنجيسها[1].

**١٢ ـ المشاهد المشرّفة كالمساجد في حرمة التنجيس:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ألحق جماعة من الأعلام بالمساجد، المشاهد والضرائح المقدسة في وجوب إزالة النجاسة عنها وحرمة تنجيسها. وألحقها بها الماتن (قدس سره) في حرمة التنجيس دون وجوب الإزالة عنها، ومن ثمَّ وقع الكلام في أن حرمة التنجيس ووجوب الإزالة حكمان متلازمان ولا ينفك أحدهما عن الآخر أولا تلازم بينهما؟ وتوضيح الكلام في ذلك يقع في مسائل ثلاث:

الأولى: ما إذا كان تنجيس المشاهد وترك تطهيرها موجبين لهتكها، ولا إشكال في هذه الصورة في أنها كالمساجد يحرم تنجيسها وتجب الإزالة عنها، لأن المشاهد كالصفا والمروة من شعائر اللهَّ، ولا إشكال في أن هتك الشعائر حرام وهو مناف لتعظيم حرمات اللهَّ سبحانه.

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣: ٢٥٧ ـ ٢٦١)

الثانية: ما إذا لم يكن تنجيسها أوترك الإزالة عنها موجباً للهتك، ويقع الكلام في هذه المسألة من جهتين: إحداهما: جهة تنجيسها وأنه محرّم أولا حرمة فيه. ثانيتها: جهة تطهيرها وأن إزالة النجاسة عن المشاهد المشرّفة واجبة أوغير واجبة، ليظهر أن الحكمين متلازمان أولا تلازم بينهما.

أمّا الجهة الأُولى: فالتحقيق أن تنجيس المشاهد المشرفة محرّم في الشريعة المقدّسة من غير أن يكون ذلك من جهة تبعيتها للمساجد، فإنّا لولم نلتزم بحرمة تنجيس المسجد وآلاته أيضاً كنّا نلتزم بحرمة تنجيس المشاهد المشرّفة، وذلك لأنّها بما تشتمل عليه من آلاتها وأسبابها إما أن تكون ملكاً للإمام (عليه السلام) قد وقفت لأن يزار فيها، وأمّاأن تكون ملكاً للمسلمين قد وقفت لأن يكون مزاراً لهم، ولوحظ في وقفها نظافتها وطهارتها والوقوف حسبما يقفها أهلها فالتصرف فيها في غير الجهة الموقوفة لأجلها محرّم شرعاً، ومن الواضح أن المشاهد وآلاتها إنما وقفت لأن يزار فيها الإمام (عليه السلام) وتنجيسها ينافي جهة وقفها. نعم، التنجيس فيما لا تنافي نجاسته جهة الوقف مما لا محذور فيه وذلك كالخانات الموقوفة للزوار والمسافرين في مسيرهم، حيث لم تلاحظ في وقفها جهة الطهارة بوجه.

ومن هذا ظهر أن حرمة التنجيس في المشاهد المشرّفة على القاعدة ولا نحتاج في إثباتها إلى دليل، وهذا بخلاف المساجد لأنّها محررة وغير داخلة في ملك مالك، فهي مملوكة لله سبحانه فلا بدّ في الحكم بحرمة التصرف والتنجيس فيها من إقامة الدليل عليها، فإنّ تمت أدلّة حرمة

تنجيسها فهو، وأمّا إذا لم تتم فمقتضى القاعدة أن يلتزم بجواز تنجيسها إذ التصرف فيها لا مالك له غير اللهَّ سبحانه حلال.

أمّا الجهة الثانية: أعني جهة تطهيرها وهي المسألة الثالثة من المسائل الثلاث فالظاهر عدم وجوب الإزالة عن المشاهد المشرفة إذا لم يكن بقاؤها على نجاستها مستلزماً للهتك وذلك لعدم الدليل عليه. ودعوى أن ترك الإزالة ينافي تعظيم شعائر اللهَّ سبحانه وتعظيمها من الواجبات وقد قال عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[1].

يدفعها أوّلاً: أن تعظيم الشعائر على إطلاقها لا دليل على وجوبه، كيف وقد جرت السيرة على خلاف ذلك بين المتشرعة. نعم، نلتزم بوجوبه فيما دلّ الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام.

وثانياً: أن التعظيم لا يمكن الالتزام بوجوبه بما له من المراتب، كما إذا رأينا في الرواق الشريف شيئاً من القذارات الصورية كما في أيام الزيارات فإنّ إزالتها مرتبة من تعظيم الشعائر والالتزام بوجوبه كما ترى وعليه فالحكم بوجوب الإزالة في المشاهد المشرّفة قول من غير دليل. فتحصل: أنه لا تلازم بين حرمة التنجيس ووجوب الإزالة وأن التفكيك بينهما أمر ممكن يتبع فيه دلالة الدليل[2].

---

(١) (الحج: ٣٢)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣: ٢٨٨ ـ ٢٩٠)

**١٣ . وجوب إزالة النجاسة عن المصحف الشريف:**

قال السيد الخُوئيّ (تدّثّ): الكلام في هذه المسألة يقع من جهتين:

إحداهما: ما إذا كان تنجيس الورق أوترك الإزالة عنه موجباً للهتك، ولا إشكال حينئذ في حرمتها لأن المصحف من أعظم الكتب السماوية وهوالمتكفل لسعادة البشر في النشأتين وهتكه هتك اللهَّ جلت عظمته، ولا يختص هذا بتنجيسه فان هتك المصحف محرّم بأيّ وجه اتفق، كما إذا بصق عليه ولا سيما إذا كان بالأخلاط الخارجة من الصدر أوالنازلة من الرأس فإنه محرم وإزالته واجبة، بل البصاق عليه أشد مهانة من تنجيسه بمثل اليد الرطبة المتنجسة بماء متنجس ونحوه. وعلى الجملة أن هتك المصحف مبغوض وقد يستلزم الكفر والارتداد كما إذا هتكه بما أنه كتاب اللهَّ المنزل على الرسول (ﷺ).

وثانيتهما: ما إذا لم يكن تنجيس الورق وترك تطهيره موجباً للهتك، كما إذا أراد قراءة الكتاب فأخذ الورق بيده وهي متنجسة فهل يحكم بحرمة ذلك ووجوب الإزالة عنه؟ ظاهر الماتن العدم حيث خص الحكم بوجوب الإزالة بصورة الهتك، والوجه فيه أنه لا دليل حينئذ على حرمة تنجيسه ووجوب الإزالة عنه، فإنّ الكلام فيما إذا لم يكن المصحف ملكاً لغيره أووقفاً، والإفتاء بحرمة التنجيس ووجوب الإزالة حينئذ بلا دليل. هذا ولكن الجزم بجواز التنجيس وترك الإزالة أيضاً مشكل فلا مناص من الاحتياط اللّازم في المقام.

هذا كلّه في ورق المصحف، ومنه يظهر الحال في جلده وغلافه فإنّ الكلام فيهما هو الكلام في ورقه، لأن الجلد والغلاف قد اكتسبا الشرافة والحرمة بإضافتهما إلى الكتاب نظير الخشبة والحديد والفضة والذهب حيث صارت متبركة بإضافتها إلى أحد الأئمة (عليهم السلام). وأمّا خط المصحف فعن شيخنا الأنصاري(قدس سره) الاستدلال على وجوب إزالة النجاسة عنه بفحوى حرمة مسّ المحدث له[1]. وفيه: أن الأحكام الشرعية مما لا سبيل إلى العلم بملاكاتها فمن المحتمل أن يكون لحرمة مسّ المحدث ملاك يخصّها، ولا يكون ذلك الملاك موجوداً في مس غيره وإن كان موجباً لتنجيس الخط أوغيره فلا تلازم بينهما. على أن الأولوية والفحوى في كلامه بدعوى أنه إذا حرم مسّ المحدث الخطوط من دون أن تتأثر بذلك، فإنّ الحدث لا يسري من المحدث إلى غيره فلا محالة يحرم تنجيسها بالأولوية القطعية، حيث إنه يؤثر في الخطوط وينجسها لوتمت فإنّما تتم بالإضافة إلى حرمة التنجيس فحسب، وأمّا وجوب الإزالة فلا ربط له بحرمة مس المحدث بوجه، والاستدلال على وجوبها بفحوى حرمة مس المحدث الكتاب من غرائب الكلام.

ثم إنّ قوله عزّ من قائل: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[2] لا يستفاد منه حكم المسألة فضلًا أن يدل عليه بالأولوية، وذلك أما أولًا: فلأنَّ المطهر غير المتطهر حيث إن الثاني ظاهر في من تطهر من الحدث بالوضوء أوالغسل أومن الخبث بغسله، وأمّا المطهر فهوعبارة عمّن طهره اللهَّ سبحانه من الزلل والخطأ

(١) (كتاب الطهارة: ٣٦٩ (باب وجوب إزالة النجاسة عن المسجد) السطر ٣٠)
(٢) (الواقعة: ٧٩)

وأذهب عنه كل رجس، والمذكور في الآية المباركة هو المطهر دون المتطهر ففيها إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[١] فمعنى الآية على هذا من الكتاب الذي هو كناية عن دركه بما له من البواطن لا يتيسّر لغير الأئمة المطهّرين فانّ غير من طهّره اللهّ سبحانه لا يصل من الكتاب إلّا إلى ظواهره. فالآية المباركة أجنبية عمّا نحن بصدده[٢].

**١٤ . حرمة الشرب من الإناء المفضض:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس سرّه): هذا هو المعروف بينهم إلّا أنه إنّما يتم في الإناء المشتمل على قطعة من الفضّة وذلك لحسنة عبد اللهّ بن سنان[٣] الآمرة بعزل الفم عن موضع الفضة وحيث لا قرينة على الرخصة في تركه فلا بد من الأخذ بظاهره ومقتضى الجمود عليه هو الوجوب. وأمّا الإناء المطلي فلا يأتي ذلك فيه حيث لا فضة فيه ليقال: اعزل فمك عن موضع الفضة، وإنّما هو مطلي بمائها وهو من قبيل الأعراض التي لا وجود لها بالاستقلال وإن كان مشتملًا على الأجزاء الصغيرة من الفضّة حقيقة.

ثم إن كراهة الأكل والشرب والأمر بعزل الفم فيما فيه قطعة فضة أو فيه وفي المطلي يختص بالفضّة فحسب، وأمّا الإناء المشتمل على قطعة من الذهب أو الإناء المطلي بالذّهب فلا كراهة في استعماله كما لا دليل فيه على وجوب عزل الفم عن موضع الذهب، بل القاعدة تقتضي الجواز فيه وإن كان الذهب

(١) (الأحزاب:٣٣)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣:٢٩١ ـ ٢٩٣)

(٣) (الوسائل ٣:٥١٠/ أبواب النجاسات ب ٦٦ ح ٥)

أعلى قيمة من الفضة وذلك لعدم السبيل إلى ملاكات الأحكام الشرعية، فلو كان الملاك في الحكم بكراهة الأكل والشرب في المفضض أو وجوب العزل عن موضع الفضة غلاء قيمتها وكونها مرغوبة لدى الناس لكانت الأحجار الكريمة من الزبرجد والألماس وغيرهما مما هو أعلى قيمة من الفضة أولى بالكراهة أو الوجوب.

نعم، ورد في رواية الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) «**عن السرير فيه الذهب أيصلح إمساكه في البيت؟ فقال: إن كان ذهباً فلا وإن كان ماء الذهب فلا بأس**»[1] وهي تدل على عدم جواز إمساك السرير إذا كان ذهباً إلّا أنها مختصة بالسرير ولا تعم الإناء المذهّب بوجه.

ودعوى: أن الرواية تكشف عن أن حرمة مطلق المذهّب في الشريعة المقدسة كانت مرتكزة ومفروغاً عنها عند السائل، مندفعة بأن الرواية ضعيفة سنداً ودلالة. أما بحسب السند فلوقوع محمّد بن سنان وربعي في سلسلته، وأمّا بحسب الدلالة فلأجل القطع بجواز إبقاء السرير من الذهب لضرورة عدم حرمة إبقاء الذهب في الشريعة المقدّسة سريراً كان أوغيره، وأمّا قوله عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ﴾[2] فهو ناظر إلى تحريم منع الزكاة، فإن إخراج زكاة المسكوك من الفضة والذهب مانع عن تجمعها إلّا إذا كانا أقل من النصاب وهو مما لا حرمة في إبقائه في الشريعة المقدسة بوجه[3].

---

(١) (الوسائل ٣:٥١٠/ أبواب النجاسات ب ٦٧ ح ١)

(٢) (التوبة:٣٤)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٤:٢٨٩ ـ ٢٩٠)

**١٥ . يجب في حال التخلي بل في سائر الأحوال ستر العورة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وجوب ستر العورة عن الناظر المحترم من المسائل القطعية بل الضرورية في الجملة، ويدلُّ عليه قوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾[1] وغيرها من الآيات المتحدة معها في المفاد، حيث دلت على وجوب حفظ الفرج عن كل ما يترقّب منه من الاستلذاذات، إذ الاستلذاذ به قد يكون بلمسه وقد يكون بالنظر إليه، وقد يكون بغير ذلك من الوجوه على ما تقتضيه القوة الشهوية والطبع البشري، وذلك لأن حفظ الفرج في تلك الآيات الكريمة غير مقيد بجهة دون جهة. ومعه لا حاجة في تفسير الآية المباركة إلى مرسلة الصدوق (قدس سره) «سئل الصادق (عليه السلام) عن قول اللهَّ عزّ وجلّ: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ﴾، فقال: كل ما كان في كتاب اللهَّ من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا في هذا الموضع فإنّه للحفظ من أن ينظر إليه»[2] حتى يرد بإرسالها[3].

**١٦ . ناقضية البول والغائط للوضوء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لا إشكال ولا خلاف في أن البول والغائط الخارجين من الموضع الخلقي الطبيعي ناقضان للوضوء بمقتضى النصوص المتواترة: منها: صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «لا ينقض الوضوء

---

(١) (النور: ٣٠)

(٢) (الوسائل ٣٠٠:١/ أبواب أحكام الخلوة ب ١ ح ٣)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١٦:٤)

**إلّا ما خرج من طرفيك أوالنوم»**[١] ومنها: صحيحته الثانية: «**قلت لأبي جعفر وأبي عبد اللهَّ (عليهما السلام): ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين: من الذكر والدبر من الغائط والبول** ...» الحديث[٢] ومنها غير ذلك من الأخبار.

بل قامت على ذلك ضرورة الإسلام وإن لم يكن خروجهما من المخرج الطبيعي أمراً اعتيادياً للمكلّف، كما إذا جرت عادته على البول والغائط من غير سبيليهما الأصليين لعارض، حيث تشمله النصوص المتقدِّمة الواردة في أن الخارج من الطرفين اللّذين أنعم اللهَّ بهما عليك ينقض الوضوء كالبول والغائط والريح، وأمَّامثل القيح والمذي ونحوهما فهوإنما خرج بالدليل.

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون أخذ الخروج من الطرفين في لسان الروايات المتقدِّمة من جهة المعرفة لما هوالناقض حقيقة أعني البول والغائط ونحوهما، وإن لم يصرح (عليه السلام) باسمهما، وبين كونه من جهة الموضوعية بأن يترتّب الأثر على خروجهما من سبيليهما الطبيعيين لا على نفس البول والغائط الخارجين، لأنّ النصوص على كلا الفرضين شاملة للبول والغائط الخارجين من سبيليهما الطبيعيين وإن كانت عادته على خلافه، فهذا مما لا تأمل فيه.

وإنما الكلام فيما يخرج من غير المخرج الطبيعي إذا كانت عادته على البول والغائط من سبيليهما الأصليين، بأن لا ينسد المخرج الطبيعي وانفتح غيره، فهل ينقض به الوضوء؟ فيه خلاف بين الأعلام، والمشهور عدم النقض إلّا

---

(١) (الوسائل ١:٢٤٨/ أبواب نواقض الوضوء ب ٢ ح ١، ٢)

(٢) (الوسائل ١:٢٤٨/ أبواب نواقض الوضوء ب ٢ ح ١، ٢)

مع الاعتياد. وعن الشيخ (قدس سره) التفصيل بين الخارج مما دون المعدة وما فوقها والتزم بالنقض في الأول دون الأخير. وعن السبزواري (قدس سره) عدم النقض مطلقاً أي مع الاعتياد وعدمه. واختاره صاحب الحدائق (قدس سره) وذهب جماعة منهم المحقق الهمداني (قدس سره) إلى النقض مطلقاً.

وما التزم به المشهور هوالصحيح، وذلك لأن حمل «**ما خرج من طرفيك الأسفلين**» الوارد في جملة من الأخبار على المعرفية المحضة بعيد، ويزيد في الاستبعاد صحيحة زرارة «**قلت لأبي جعفر وأبي عبد الله** (عليهما السلام): **ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر: من الغائط والبول أومني أوريح، والنوم حتى يذهب العقل**»[1] حيث صرحت بالذكر والدبر والغائط والبول، فلوكان المناط في النقض مجرد خروج البول والغائط، ولم يكن للخروج من السبيلين أثر ودخل، كان ذكر الأسفلين وتفسيرهما بالذكر والدبر لغواً لا محالة، فهذه الصحيحة وغيرها مما يشتمل على العنوان المتقدم أعني قوله «**ما خرج من طرفيك**» واضحة الدلالة على أن للخروج من السبيلين مدخلية في الانتقاض فلا ينتقض الوضوء بما يخرج من غيرهما.

وعلى الجملة: إنّ من خرج غائطه أوبوله من غير المخرجين من دون أن يكون ذلك عاديا له، كما إذا خرج بوله بالإبرة المتداولة في العصور المتأخرة، لا يمكننا الحكم بالانتقاض في حقه لعدم شمول الأخبار له.

(١) (الوسائل ١:٢٤٩/ أبواب نواقض الوضوء ب ٢ ح ٢)

ودعوى أن الاستدلال بقوله: «**من طرفيك الأسفلين**» ونحوه من العبائر الواردة في الأخبار من الاستدلال بالمفهوم، ولا مفهوم للقيود، مندفعة بأن المفهوم فيها للحصر لا للقيد، حيث إن زرارة في الصحيحة المتقدِّمة سألها (عليها السلام) عمّا ينقض الوضوء فقالا وهما في مقام البيان-: «**ما يخرج من طرفيك الأسفلين**» فهو حصر للناقض فيما يخرج من الطرفين.

ثم إنّ الصحيحة في الوافي [1] قد نقلت كما نقلناه أي بعطف كل من البول والمني والريح ب «**أو**» ولم يعطف البول فيها بالواو والمني والريح أو كما في الوسائل، ومعه لا تشويش في الرواية بوجه، ولا حاجة إلى دعوى أن المني معطوف على اسم الموصول، والبول على الغائط وهما أي البول والغائط بيان للموصول وتفسير له، بل الصحيح أن المذكورات في الصحيحة عدا النوم تفسير للموصول بأجمعها، وكأنها أتي بها تقييداً لإطلاق «**ما يخرج من طرفيك الأسفلين**» وبياناً لعدم انتقاض الوضوء بكل ما يخرج من الطرفين، وأنه إنما ينتقض بالمذكورات الأربعة إذا خرجت من السبيلين.

نعم، لا مناص من الالتزام بالنقض فيما إذا كان الخروج من غير السبيلين الأصليين اعتيادياً للمكلّف لانسداد المخرج الطبيعي، وذلك لأن الصحيحة وغيرها من الأخبار المتقدِّمة غير ناظرة إلى تلك الصورة إثباتاً ونفياً، إذ الخطاب في الصحيحة شخصي قد وجه إلى زرارة وهو كان سليم المخرجين، وحيث لا يحتمل أن تكون له خصوصية في الحكم بتاتاً كان

(١) (٦: ٢٥٠/ ٤٢٠٨) والحدائق (٢: ٨٧) والكافي (٣: ٣٦/ ٦) والفقيه (١: ٣٧/ ١٣٧)

الحكم شاملًا لغيره من سليمي المخرجين، وأمّاغير المتعارف السليم كمن لم يخلق له مخرج بول أوغائط أصلًا فالصحيحة غير متعرضة لحكمه، وهذا لا للانصراف كي يدفع بأنه بدوي لا اعتبار به بل لما عرفت من أن الخطاب في الصحيحة شخصي، إذن نرجع فيه إلى إطلاق قوله عزّ من قائل: ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ﴾ [1] والخطاب فيها للعموم، فإذا ذهب إلى حاجته فرجع صدق أنه جاء من الغائط وانتقضت طهارته وإن خرج غائطه من غير المخرج الأصلي.

ودعوى أن ظواهر الكتاب ليست بحجة أوأن الاستدلال بها نوع تخمين وتخريج كما في كلام صاحب الحدائق (قدس سره) [2] مندفعة بما ذكرناه في محله من أن الظواهر لا فرق في حجيتها بين الكتاب وغيره، كما أن الاستدلال بالآية ليس من التخمين في شيء لأنّه استدلال بالإطلاق والظهور. [3]

**١٧ . ناقضية النوم للوضوء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أن ناقضية النوم للوضوء في الجملة مما لا شبهة فيه، ويدلُّ عليه من الكتاب قوله عزّ من قائل: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ...﴾ [4] وذلك بأحد وجهين:

أحدهما: أن المراد بالقيام في الآية المباركة هوالقيام من النوم، وذلك لموثقة ابن

---

(١) (النساء:٤٣)

(٢) (الحدائق ٢:٩٠)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٤:٤٢٩ ـ ٤٣٣)

(٤) (المائدة:٦)

بكير قال: «**قلت لأبي عبد الله** (عليه السلام) **قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ...﴾ ما يعني بذلك؟ قال: إذا قمتم من النوم، قلت: ينقض الوضوء؟ فقال: نعم إذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت**»[1] وقد نقل عن العلاّمة في المنتهى[2] والشيخ في التبيان[3] إجماع المفسِّرين عليه، فالآية المباركة ببركة الموثقة والإجماع قد دلت على أن النوم ينقض الوضوء وأنه سبب في إيجابه.

وثانيهما: أن الآية المباركة في نفسها مع قطع النظر عن الإجماع والموثقة تدل على وجوب الوضوء عند مطلق القيام، سواء أُريد به القيام من النوم أم من غيره، وإنما خرجنا عن إطلاقها في المتطهر بالإجماع والضرورة القائمين على أن المتطهر لا يجب عليه التوضؤ ثانياً، سواء قام أم لم يقم، فالآية المباركة بإطلاقها دلت على وجوب التوضؤ عند القيام من النوم.[4]

**١٨ . هل يحرم مس كتابة القرآن من غير وضوء؟**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): المشهور بين المتقدِّمين والمتأخِّرين حرمة المس من غير طهر، بل عن ظاهر جماعة دعوى الإجماع في المسألة، وخالفهم في ذلك الشيخ[5] وابن البراج[6] وابن إدريس[7] والتزموا بكراهته. وعن جملة من متأخري المتأخرين الميل إليه، وما ذهب إليه المشهور هوالصحيح.

(١) (الوسائل ١:٢٥٣/ أبواب نواقض الوضوء ب ٣ ح ٧)
(٢) (١:١٩٥)
(٣) (٣:٤٤٨)
(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤:٤٣٧)
(٥) (المبسوط ١:٢٣)
(٦) (المهذب ١:٣٢)
(٧) (السرائر ١:١١٧)

وهذا لا لقوله عزّ من قائل: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[١] لأن معنى الآية المباركة أن الكتاب لعظمة معاني آياته ودقة مطالبه لا ينال فهمها ولا يدركها إلّا من طهّره الله سبحانه، وهم الأئمة (عليهم السلام) لقوله سبحانه: ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٢] وليست لها أية دلالة على حصر جواز المس للمتطهر، لأن المطهَّر غير المتطهِّر وهما من بابين، ولم يرَ إطلاق المطهر على المتطهر كالمغتسل والمتوضي في شيء من الكتاب والأخبار. على أن الضمير في يَمَسُّهُ إنما يرجع إلى الكتاب المكنون وهواللّوح المحفوظ، ومعنى أن الكتاب المكنون لا يمسّه إلّا المطهّرون هوما قدّمناه من أنه لا يناله ولا يصل إلى دركه إلّا الأئمة المعصومون (عليهم السلام). إذن الآية أجنبية عن المقام بالكلية، هذا كلّه فضلاً عن نفس الآية المباركة.

وأمّابالنظر إلى ما ورد في تفسيرها، ففي رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «المصحف لا تمسّه على غير طهر ولا جنباً ولا تمس خطّه، ولا تعلّقه، إن اللهَ تعالى يقول: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٣] ومقتضى هذه الرواية أن الضمير في يَمَسُّهُ راجع إلى الكتاب الموجود بين المسلمين وأن المراد بالمس هوالمس الظاهري، إلّا أنها غير قابلة للاستدلال بها لضعف سندها من وجوه منها: أن الشيخ رواها بإسناده عن علي بن حسن بن فضال وطريق الشيخ إليه ضعيف. بل ودلالتها أيضاً قابلة للمناقشة،

(١) (الواقعة:٧٩)
(٢) (الأحزاب:٣٣)
(٣) (الوسائل ١:٣٨٤/ أبواب الوضوء ب ١٢ ح ٣)

وذلك لأنّها قد اشتملت على المنع من تعليق الكتاب ومس ظاهره من غير طهر، وحيث لا قائل بحرمة التعليق من غير وضوء فلا مانع من أن يجعل ذلك قرينة على إرادة الكراهة من النهي ولو بأن يقال: إن الكتاب لمكان عظمته وشموخ مقاصده ومداليله لا يدركه غير المعصومين (عليهم السلام) ولذا يكره مسه وتعليقه من غير طهر. إذن لا يمكن الاستناد إلى الرواية في الحكم بحرمة المس وإرجاع الضمير إلى الكتاب الموجود بين المسلمين. ولا لرواية حريز عمن أخبره عن أبي عبد اللهَّ (عليه السلام) قال: «**كان إسماعيل بن أبي عبد اللهَّ عنده فقال: يا بني اقرأ المصحف فقال: إني لست على وضوء فقال: لا تمس الكتابة ومس الورق وأقرأه**»[1].

بل لموثقة أبي بصير قال: «**سألت أبا عبد اللهَّ (عليه السلام) عمن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء؟ قال: لا بأس ولا يمس الكتاب**»[2] فإنّ دلالتها على ما ذهب إليه المشهور من حرمة مس كتابة القرآن على غير المتطهر غير قابلة للمناقشة.[3]

---

(١) (الوسائل ١:٣٨٣/ أبواب الوضوء ب ١٢ ح ٢، ١) وذلك لإرسالها

(٢) (الوسائل ١:٣٨٣/ أبواب الوضوء ب ١٢ ح ٢، ١)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤:٤٧٣ ـ ٤٧٥)

**١٩ ـ وجوب المبادرة لتطهير المصحف بلا وضوء إذا استلزم تأخير التطهير الهتك:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لتزاحم حرمة هتك الكتاب مع حرمة المس من دون وضوء، وحيث إنّ الحرمة في الهتك أقوى وآكد فتسقط الحرمة عن المس ويحكم بوجوب المبادرة إلى الإخراج أوالتطهير من دون وضوء، ولا يجب التيمم حينئذ وإن كان ميسوراً للمكلّف على وجه لا ينافي المبادرة ولا يستلزم هتك الكتاب، كما إذا تيمم حال نزوله في البالوعة، والوجه في ذلك أن التيمم إنما يسوغ عند فقدان الماء حقيقة أوالعجز من استعماله ولم تثبت مشروعيته في غير الصورتين، مثلًا إذا توقف إنقاذ الغريق على دخول المسجد والمكث فيه، وفرضنا أن المكلّف جنب لا يتمكن من الغسل لضيق المجال بحيث لواغتسل لم يتمكن من إنقاذه، لم يجز له التيمم لعدم مشروعيته لضيق الوقت بعد كون المكلّف واجداً للماء.

بل قد يستشكل في مشروعية التيمم لضيق وقت الصلاة، لأنّه إنما شرع في حق فاقد الماء والعاجز عن استعماله فحسب، فيحتاج جوازه لضيق الوقت إلى دليل آخر ولا دليل عليه، هذا.

نعم، يمكن أن يقال بوجوب التيمم لضيق وقت الصلاة، للضرورة والإجماع القائمين على أن الصلاة لا تسقط بحال، وهي مشروطة بالطهور وحيث لا يتمكن المكلّف من الغسل أوالوضوء فلا مناص من أن يتيمم للصلاة.

ويمكن الاستدلال عليه بقوله عزّ من قائل: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [١] أي إلى منتصفه، لدلالتها على أن الصلاة لا بدّ من إقامتها على كل حال بين حدي الدلوك والغسق، وحيث أنها مشروطة بالطهور والمكلّف غير متمكن من الغسل أوالوضوء ولولضيق وقت الصلاة، فدلت الآية المباركة على وجوب التيمم في حقه إذ لا تتحقق الصلاة المأمور بها من دونه. نعم لا دليل على مشروعيته لضيق الوقت في غير الصلاة والمتحصل أن ما ذكره الماتن من وجوب المبادرة من دون الوضوء هوالصحيح ولا يجب عليه التيمم لما عرفت. [٢]

**٢٠ . مشروعية الوضوء قبل دخول وقت الصلاة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إن من المناسب في المقام أن نتكلم على ما هوالدليل على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل دخول وقت الصلاة، وذلك لأنّا إن قلنا إن الوضوء أمر مستحب في نفسه أولم نقل بالاستحباب النفسي له ولكن المكلّف أتى به بغاية الكون على الطهارة قبل الوقت فلا إشكال في صحته، لأنّه على التقدير الأول مستحب نفسي، وعلى الثاني قد أتى به بغاية مستحبة وهوالكون على الطهارة بناء على إنكار الاستحباب النفسي للوضوء إذ الكون على الطهارة أمر محبوب شرعاً فيأتي بالأفعال والوضوء بغاية ترتب الطهارة عليها، فلا بدّ من الحكم بصحته على كلا التقديرين وإن كان له داع آخر أيضاً على الإتيان به وهوالتهيؤ للصلاة في أول وقتها.

---

(١) (الإسراء:٧٨)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤:٤٧٦ . ٤٧٧)

وأمّا إذا أنكرنا استحبابه النفسي ولم يؤت به بغاية الكون على الطهارة، فيقع الكلام حينئذٍ في مدرك مشروعيته إذا أتى به قبل وقت الفريضة بغاية التهيؤ للصلاة.

فقد يستدل على مشروعيته بغاية التهيؤ قبل دخول وقت الصلاة، بما دلّ على أفضلية الإتيان بها في أوّل وقتها، وأنّ أوّل الوقت رضوان اللهَّ[1] والآيات الآمرة باستباق الخيرات والمسارعة إلى مغفرة اللهَّ سبحانه[2] بتقريب أن أفضلية الصلاة في أول وقتها تدلنا بالملازمة على جواز الإتيان بالوضوء للتهيّؤ لها قبل دخول وقتها لوضوح أنه إذا لم يجز للمكلّف الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت لم يتمكن من الإتيان بالصلاة في أول وقتها، ولكان الحث على الإتيان بها وقتئذٍ في تلك الأدلة لغواً ظاهراً، ومع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضلية الصلاة في أول وقتها.

ويدفعه: أن الآيات والأخبار وإن دلتا بالملازمة على استحباب الوضوء قبل دخول وقت الصلاة، وأنه حينئذٍ يقع صحيحاً مأموراً به لأن الصلاة مشروطة بالوضوء الصحيح، إلّا أنه لا دلالة لهما بوجه على أن الإتيان به بتلك الغاية أعني غاية التهيؤ للصلاة أمر مشروع في الشريعة المقدسة وأنه موجب لصحته وتماميته، وذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغاية الكون على الطهارة، أوبغاية صلاة مندوبة، أولأجل استحبابه النفسي.

---

(١) (الوسائل ١١٨ :٤/ أبواب المواقيت ب ٣)

(٢) (البقرة:١٤٨، آل عمران:١٣٣)

وعلى الجملة: أنّ الصلاة مشروطة بالوضوء الصحيح وقد دلت الأدلة المتقدِّمة على جواز الإتيان به قبل وقت الصلاة وكونه صحيحاً وقتئذٍ، وأمّاأن الإتيان به بغاية التهيؤ للصلاة مشروع وصحيح فلا يكاد يستفاد منها بوجه.

على أنّا سلمنا دلالتها على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل وقت الصلاة، فلما ذا خصّصوا استحبابه بما إذا أُتي به قريباً من الوقت؟ لأنّه على ذلك لا فرق في استحبابه للتهيّؤ بين الإتيان به قريباً من الوقت أم بعيداً عنه، كما إذا توضأ أول طلوع الشمس مثلًا للتهيّؤ لصلاة الظهر.

وقد يستدل على ذلك بالمرسل المروي عن الذكرى من قولهم (عليهم السلام) «**ما وقّر الصلاة من أخّر الطهارة لها حتى يدخل وقتها**»[1] وهي بحسب الدلالة ظاهرة ولكنَّها ضعيفة بحسب السند، اللّهمّ إلّا أن يقال إن أخبار من بلغ تدلنا على استحباب نفس العمل الذي قد بلغ فيه الثواب، أوعلى استحباب إتيانه رجاءً، وقد عرفت عدم دلالتها على الاستحباب الشرعي في محلِّه[2] فليلاحظ.

فالصحيح أن يستدل على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل الوقت بإطلاق قوله عزّ من قائل: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ...﴾[3] نظراً إلى أن القيام نحوالشيء على ما يستعمل في غير اللغة العربية أيضاً إنما هوالاستعداد والتهيؤ له، وقد دلّت الآية المباركة على أن من تهيأ للصلاة شرع له الوضوء

(١) (الوسائل ١:٣٧٤/ أبواب الوضوء ب ٤ ح ٥)
(٢) (مصباح الأُصول ٢:٣١٩)
(٣) (المائدة:٦)

أعني الغسلتين والمسحتين، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين القيام لها قبل الوقت أوبعده. نعم، يختص ذلك بما إذا أتى بالوضوء قريباً من وقت الفريضة، لعدم صدق القيام لها في مثل ما إذا توضأ في أول الصبح مثلًا تهيؤاً لصلاة الظهر، هذا.

والذي يسهّل الخطب أن الوضوء مستحب نفسي عندنا، ومعه لا يفرق الحال في مشروعيته بين أن يأتي به قريباً من وقت الفريضة أم بعيداً عنه[1].

**٢١ . الخارج عن العادة في الوجه واليدين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وأمَّا من خرج عن العادة فيهما، كما إذا كان وجهه ضعف الوجوه المتعارفة في الأشخاص، أوكان وجهه أقصر من الوجوه المتعارفة بكثير، كما إذا كان بمقدار نصفها مثلًا، فهل المدار على أكبرهما وجهاً، فيجب على أقصرهما وجهاً أن يغسل وجهه وأُذنيه مع خلفهما، لأن المفروض أن المدار على أكبرهما وجهاً، ووجهه ضعف وجه أقصرهما، أوأن المدار على أقصرهما وجهاً، فلا يجب على أكبرهما وجهاً إلّا غسل مقدار النصف مثلًا من وجهه، لأن المقدار الواجب غسله إنما هووجه أقصرهما والمفروض أن وجهه ضعف الوجوه المتعارفة فضلًا عن الوجوه القصيرة والصغيرة؟

الصحيح في مفروض الكلام هوالرجوع إلى المتعارف، وهذا لا بمعنى أنه يغسل من وجهه بمقدار الوجه المتعارف لدى الناس كما يعطيه ظاهر

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣: ٥ ـ ٥)

عبارة الماتن (تَتَنُّ) لاستلزام ذلك وجوب غسل الأُذنين بل وخلفهما أيضاً في حق من قصر وجهه عن الوجوه المتعارفة بنصفها مثلاً، أووجوب غسل نصف الوجه في حق من كبر وجهه وكان ضعف الوجوه المتعارفة، بل بمعنى أن يلاحظ أن اليد المتناسبة لهذا الوجه تصل إلى أيّ مقدار منه ويحيط به فيغسل وجهه بهذا المقدار، والوجه في ذلك ما قدّمناه في محلّه من أن التحديد قد يكون تحديداً عاما فضلاً عن الجميع كما هوالحال في مثل الكر المحدود بسبعة وعشرين شبراً، أوبغيره من التحديدات، وفي المسافة المرخصة للقصر المعيّنة بالذراع، لوضوح أن الكر والمسافة لا يختصان بشخص دون شخص، فإن أحكامهما طارئان على الماء والسفر، فاذا بلغا ذلك الحد فالأوّل كر في حق الجميع كما أن الثانية مسافة مرخصة للقصر كذلك، وإذا لم يبلغا إليه فهما ليسا كذلك في حق الجميع، والمدار وقتئذٍ إنما هوبأقل الأشخاص المتعارفة شبراً أوذراعاً، وكذلك غيرهما من التحديدات العامة على ما أشرنا إليه في محلها.

وقد يكون التحديد شخصياً وحكماً انحلالياً، كما هوالحال في المقام، لأن قوله عزّ من قائل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1] عام انحلالي، بمعنى أن كل واحد من المكلّفين يجب أن يغسل وجه نفسه، فاذا كان وجهه أكبر عن المتعارف أوأصغر منه فلا بدّ من أن يرجع إلى المتعارف بالمعنى المتقدم.[2]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤٥:٥)

## ٢٢ . وجوب البدء من أعلى الوجه في الوضوء:

قال السيد الخُوئيّ (تدثر): على ما هو المعروف بين المتقدمين والمتأخرين، وخالفهم في ذلك السيد المرتضى (تدثر) وذهب إلى جواز النكس[١] وتبعه الشهيد[٢] وصاحب المعالم[٣] والشيخ البهائي[٤] وابن إدريس[٥] وغيرهم (قدس اللهّ أسرارهم) واستدل على ما ذهب إليه المشهور بوجوه: الوجه الأوّل: أن ذلك مقتضى أصالة الاشتغال، لعدم العلم بالفراغ فيما إذا لم يبتدأ من الأعلى إلى الأسفل، وهذا الاستدلال يبتني على أمرين

أحدهما: أن لا يكون هناك دليل دل بإطلاقه على جواز الغسل بأية كيفية كانت لوضوح أن مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل.

وثانيهما: عدم جريان البراءة في الطهارات الثلاث، بدعوى أن المأمور به فيها إنما هو تحصيل الطهارة وهو أمر معلوم، وإنما الشك في أسبابها ومحصلاتها، إذن فالشك في المكلّف به دون التكليف، ولا تجري معه أصالة البراءة في شيء من الطهارات.

والأمران كلاهما ممنوعان، أما الأول فلأن الآية المباركة: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ﴾[٦] مطلقة وقد دلتنا

(١) (نقل عنه في المعتبر ١٤٣:١)
(٢) (البيان:٤٦)
(٣) (حكى عنه في المستمسك ٣٣٥:٢)
(٤) (الحبل المتين:١٢)
(٥) (السرائر ٩٩:١)
(٦) (المائدة:٦)

على وجوب غسل الوجه واليدين ولزوم مسح الرأس والرجلين من غير تقييدها الغسل بأن يبتدأ من الأعلى إلى الأسفل، فمقتضى إطلاقها جواز النكس في الغسل.

ودعوى أن الآية بصدد التشريع وبيان أصل الحكم في الشريعة المقدسة، وليست ناظرة إلى كيفياته وخصوصياته، مما لا شاهد له لوضوح أنها قد وردت بصدد البيان وبيّنت حدود الغسل والمسح الواجبين، وأنه لا بدّ من أن يكون الغسل في اليدين من المرفق، وأن محله إنما هو في الوجه واليدين كما أن المسح في الرأس والرجلين، وحيث لم يقيد فيها الغسل بكيفية معينة فيستفاد منها كفاية الغسل على وجه الإطلاق كما هو المدعى[1].

**٢٣ . عدم وجوب غسل الشعر الخارج عن الحد في الوضوء**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وذلك لأن الواجب أوّلًا إنما هو غسل البشرة، لقوله عزّ من قائل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...﴾[2] والأخبار المتقدِّمة قريباً، إلّا أنّا خرجنا عن مقتضاهما بما دلت عليه الروايات المتعدِّدة من أن غسل الشعر المحيط بالوجه يجزئ عن غسل ذات البشرة بالمعنى المتقدم، وبها رفعنا اليد عما تقتضيه الآية المباركة والأخبار المتقدمة، كما استكشفنا بها أن المراد بالغسل الواجب هو غسل الشعر المحيط بالبشرة، وذلك لحكومتها عليهما.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤٩: ٥ ـ ٥٠)
(٢) (المائدة: ٦)

ومن الظاهر أنها إنما تختص بالشعر المحيط بالمقدار المتعارف، وأمّا ما كان خارجاً عن المتعارف في الطول، أوكان خارجاً عما دارت عليه الإصبعان عرضاً كعريض اللحية، فلا دليل على كون غسله مجزئاً عن غسل ذات البشرة، ولعله ظاهر[١].

**٢٤ . لزوم البدء بالمرفق في الوضوء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): هذه هي الجهة الثالثة من الجهات التي نتكلم عنها في المقام، وهي وجوب غسل اليدين من المرفق إلى طرف الأصابع وعدم كفاية النكس، ويدلّنا على ذلك جميع ما قدّمناه في وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل وعدم جواز النكس، من التسالم والإجماع القطعيين والروايات البيانية الحاكية عن وضوء رسول اللهَّ (صلى الله عليه وآله) ويزيد المقام على غسل الوجه بموافقة ابن سعيد لأنَّه (قدّس) قد قال بجواز النكس في الوجه، ولكنَّه التزم في اليدين بعدم الجواز[٢]وكذلك السيد المرتضى (قدّس) في أحد قوليه[٣]وكيف كان فالكل متسالم على عدم جواز غسل اليدين منكوساً.

أضف إلى ذلك صحيحة زرارة وبكير عن أبي جعفر (عليه السلام) عند حكاية فعل رسول اللهَّ (صلى الله عليه وآله) «... **ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردها إلى المرفق، ثم غمس كفه اليمنى**»[٤]فإن اهتمامها بحكاية عدم رد الباقر (عليه السلام) يده إلى المرفق

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٥:٦٨)
(٢) (الجامع للشرائع:٣٥)
(٣) (الانتصار:٩٩)
(٤) (الوسائل ١ /٣٨٨ أبواب الوضوء ب ١٥ ح ٣)

أقوى دليل على أن ذلك من الخصوصيات المعتبرة في الوضوء، قد أراد (عليه السلام) أن يعرِّفها ويبيِّنها في تلك الروايات.

وفي بعض الأخبار: «**قلت له: يرد الشعر؟ قال: إذا كان عنده آخر فعل، وإلّا فلا**»[1] لأن الظاهر أن رد الشعر عبارة عن الغسل منكوساً، كما أن المراد بقوله: «**إذا كان عنده آخر**» أنه إذا كان عنده شخص آخر يتقي منه لا مانع من أن يغسل يده منكوساً. وفي صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر (عليه السلام) «... **ولا ترد الشعر في غسل اليدين** ...»[2].

ويؤيد ما ذكرناه عدة روايات قد وردت في أن كلمة «إلى» في الآية بمعنى من، وهذا لا بمعنى أنها مستعملة فيه، لأنَّه استعمال غير معهود، بل بمعنى أن المراد الجدي منها هوذلك كما مر، كرواية الهيثم بن عروة التميمي قال: «**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ فقلت هكذا؟ ومسحت من ظهر كفي إلى المرفق، فقال: ليس هكذا تنزيلها، إنما هي فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ من الْمَرافِقِ، ثم أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه**»[3].

وفي قضية علي بن يقطين حيث أمره (عليه السلام) أن يغسل يديه من المرفقين بعد ما ارتفعت عنه التقيّة[4].

---

(١) (المستدرك ١:٣١١/ أبواب الوضوء ب ١٨ ح ٢)
(٢) (الفقيه ١:٢٨/ ٨٨)
(٣) (الوسائل ١:٤٠٥/ أبواب الوضوء ب ١٩ ح ١)
(٤) (الوسائل ١:٤٤٤/ أبواب الوضوء ب ٣٢ ح ٣)

وفيما علّمه جبرئيل، حيث روى في كشف الغمة عن علي بن إبراهيم في كتابه عن النبي (صلى الله عليه وآله) وذكر حديثاً إلى أن قال فنزل عليه جبرئيل وأنزل عليه ماء من السماء فقال له: يا محمّد قم توضأ للصلاة، فعلّمه جبرئيل (عليه السلام) الوضوء على الوجه واليدين من المرفق، ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين[1] إلى غير ذلك من الروايات غير الخالية عن ضعف في السند، إلاّ أنها صالحة لأن تكون مؤيدة للمدعى.

ثم إنه لا تنافي بين ما ذكرناه وبين الآية المباركة: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[2] لأن الآية المباركة إما ظاهرة في أن كلمة «إلى» غاية للمغسول وبيان لما يجب غسله من اليد، فان لليد إطلاقات كثيرة، فقد تطلق على خصوص الأصابع والأشاجع كما في آية السرقة، وقد تطلق على الزند كما في آية التيمم، وثالثة تطلق على المرفق كما في آية الوضوء، ورابعة على المنكب كما هو الحال في كثير من الاستعمالات العرفية. فأراد عزّ من قائل أن يحدِّدها ويبيِّن أن ما لا بدّ من غسله في اليد إنما هو بهذا المقدار، إذن فلا تعرض للآية إلى كيفية غسلها، وإنما أوكلت بيان ذلك إلى السنّة، وسنّة النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) قد دلّتا على أنها لا بدّ من أن تغسل من المرفق إلى الأصابع، فالسنّة قد بيّنت ما لم يكن مبيّناً في الآية المباركة، فلا تكون الآية منافية لما قدّمناه من لزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع.

---

(١) (المستدرك ١:٢٨٧/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١، كشف الغمة ١:٨٧)
(٢) (المائدة:٦)

وأمّا أن الآية إذا لم تكن ظاهرة في كون الغاية غاية للمغسول فعلى الأقل ليست بظاهرة في كون الغاية غاية للغسل، فلا تعرض للآية إلى ذلك حتى تكون منافية للزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع أوموافقة له، وكيف كان فالآية غير ظاهرة فيما سلكه العامّة، ولا إنّها منافية لما سلكه الخاصة أعني ما قدمناه من لزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع، والعامة أيضاً لم يدعوا رجوع الغاية إلى الغسل وإنما يدعون أن الغاية غاية للمغسول، وقد استدلوا على مسلكهم أعني جواز الغسل منكوساً بإطلاق الأمر بالغسل في الآية المباركة، وأن مقتضى إطلاقه جواز غسل اليد من الأصابع إلى المرفق[1].

**٢٥ . حكم اليد الزائدة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إذا فرضنا لأحد يداً زائدة فهي تتصور على وجوه: لأن اليد الزائدة قد تكون مما دون المرفق، وقد تكون ممّا فوق المرفق.

أمّا إذا كانت من دون المرفق، فلا مناص من الحكم بوجوب غسلها سواء أكانت أصلية بالمعنى الآتي في الصورة الآتية أم كانت زائدة، والوجه فيه: ما استظهرناه سابقاً من أن مقتضى الآية المباركة والروايات ولا سيما صحيحة الأخوين المتقدمة المشتملة على قوله (عليه السلام) «**ولا يدع شيئاً مما بين المرفقين إلى الأصابع إلّا غسله**» لزوم غسل اليدين من الأشاجع إلى المرافق بما لهما من التوابع واللواحق، ومن المعلوم أن اليد الزائدة إما أن تكون أصلية أوتكون تابعة للأصلية، وعلى كلا التقديرين لا مناص من

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٥:٧٩ ـ ٨٢)

غسلها، لعدم جواز ترك الغسل في شيء ممّا بين الحدّين المذكورين في الآية المباركة والروايات، ولعلّ هذا ظاهر.

وأمّا إذا كانت ممّا فوق المرفق، فقد ذكر لها في كلام الماتن صور:

وذلك لأنّها قد تكون أصلية تساوي اليدين الأُخريين في جميع الآثار المترقبة منهما، من القوّة والبطش والإعطاء والأخذ وغيرها من آثارهما، وقد حكم (تَتَّتُ) فيها بوجوب غسل الزائدة مع اليد الأوّلية الواقعتين في أحد الجانبين من اليمين أواليسار، وبجواز المسح بأية منهما شاء.

وما أفاده (تَتَّتُ) هوالصحيح، لإطلاق قوله عزّ من قائل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[1] وغيرها ممّا دلّ على الأمر بغسل اليد في الوضوء، لأنّها يد حقيقية وأصلية، ونسبتها مع اليد الأُخرى متساوية على الفرض فلا يمكن ترجيح إحداهما على الأُخرى من غير مرجح، وكونها زائدة إنما هي بالنسبة إلى الخلقة الأصلية، فلا ينافي كونها أصلية بالإضافة إلى شخص المكلّف. إذن فلا وجه لاختصاص الحكم بإحداهما دون الأُخرى.

وقد يقال بعدم وجوب الغسل في إحداهما أعني اليد الزائدة واليد الأولية الواقعتين في أحد الجانبين من اليمين أواليسار وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ الواجب حسبما يستفاد من الأخبار الواردة في الوضوء إنما هوغسل الوجه واليدين دون الأيادي الثلاث أوالأربع ونحوهما، فلوحكمنا بوجوب غسل اليدين الموجودتين في جانب واحد، للزم الحكم

(١) (المائدة:٦)

باعتبار غسل الأيادي الثلاث أوالأكثر في الوضوء، وهوعلى خلاف ما نطقت به الروايات، بل وعلى خلاف الآية المباركة، فإن الجمع الوارد فيها في قوله عزّ من قائل: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ إنما هوبلحاظ آحاد المكلّفين، ومعناه أن كُلًّا يغسل يديه ووجهه، لا أن كُلًّا يغسل وجهه وأياديه الثلاث أوالأربع ونحوهما.

ويندفع هذا الوجه بأن اشتمال الأدلة على اليدين إنما هومن جهة كونها ناظرة إلى الأغلب والمتعارف في الأشخاص، إذ الأغلب أن يكون للإنسان يدان لا أكثر، ولا نظر لها إلى نفي وجوب الغسل في اليد الزائدة التي قد يتحقق في بعض المكلّفين.

وثانيهما: أن اليد الواجب غسلها قد حددت في الآية المباركة بكونها إلى المرافق فلا تندرج في الآية المباركة إلّا اليد المشتملة على المرفق، واليد الزائدة إنما يمكن الحكم بوجوب غسلها تمسّكاً بإطلاق الآية وغيرها من الأدلة فيما إذا اشتملت على المرفق، وأمّا إذا لم يكن لها مرفق بأن كانت اليد عظماً واحداً متصلًا، كما قد يقال إن رجل الفيل كذلك، فلا مناص من الحكم بعدم وجوب غسلها، لخروجها عن المحدود فإذا وصلنا إلى المرفق لدى الغسل فقد امتثلنا الأمر بغسل اليد من دون حاجة إلى غسل العضوالزائد بوجه.

وفيه: أن المرفق إنما ذكر في الآية المباركة حداً للمغسول دون وجوب الغسل وهوحد للأوساط المتعارفة ذوات الأيادي المشتملة على المرافق دون الفاقدين للمرافق، فاللازم في اليد الفاقدة للمرفق هوغسلها إلى حد المرفق في

الأشخاص المتعارفة، نظير ما إذا لم يكن للمكلّف يد زائدة، إلّا أن إحدى يديه الأصليتين كانت فاقدة للمرفق، فكما أن وظيفته هوغسل يده إلى حد المرفق في الأشخاص المتعارفة فليكن الحال كذلك في من كانت له يد زائدة.

فالصحيح: أنّ اليد الزائدة في هذه الصورة أيضاً لا بدّ من غسلها، كما يجوز المسح بأية من اليدين شاء المكلّف، لصدق أنها اليد اليسرى أواليمنى حقيقة، هذا كله فيما إذا كانت اليد الزائدة أصلية[1].

**٢٦ . وجوب مسح الرِّجلين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): للآية المباركة والأخبار المتضافرة، بل لا يبعد دعوى تواترها، أما الآية المباركة فهوقوله عزّ من قائل: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[2] بالجر أوالنصب على اختلاف القراءتين، فإن قرأنا أرجلكم بالجر فيكون معطوفة على رؤوسكم ومعناه: فامسحوا برؤوسكم وامسحوا بأرجلكم، وإذا قرأنا بالنصب كما هوقراءة عاصم في رواية حفص وهوالذي كتب القرآن على قراءته فيكون معطوفة على محل رؤوسكم والمعنى حينئذٍ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ وامسحوا أرجلكم، وعلى كلا التقديرين تدلّنا الآية المباركة على وجوب مسح الرجلين.

واحتمال أن تكون وأرجلكم على قراءة النصب معطوفة على أيديكم ووجوهكم ليكون معنى الآية المباركة: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ واغسلوا ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾، فهومما لا يناسب الأديب، لعدم جواز

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٩٠: ٥ ـ ٩٢)
(٢) (المائدة: ٦)

الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالجملة الأجنبية، فضلًا عن كلام الخالق الذي هو في أرقى درجات البلاغة والإعجاز.

وأمَّا الأخبار فقد ورد الأمر بالمسح على الرجلين في جملة من الأخبار الكثيرة حتى بالغ فيها السيد (قدس سره) في الإنتصار حيث قال: إنها أكثر من عدد الرمل والحصى[١]، على ما نقله صاحب الجواهر[٢] وغيره.[٣]

**٢٧ . مبدأ المسح في الرجلين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): كما هو المشهور بين أصحابنا، بل ادعي عليه الإجماع في كلماتهم. وعن الشهيد في الذكرى احتمال عدم وجوب المسح إلى الكعبين[٤]. واختاره صريحاً في المفاتيح[٥]. ونفى عنه البعد في رياض المسائل[٦] ومال إليه واختاره صاحب الحدائق (قدس سره) وإن ذكر أخيراً أن المسح إلى الكعبين هو الأحوط[٧].

ويدلُّ على مسلك المشهور قوله عزّ من قائل: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[٨] فإن قوله عزّ من قائل: ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ غاية للممسوح وحد للمسح، وليس غاية له، إذ لا يعتبر الانتهاء في المسح إلى

---

(١) (الإنتصار:١١١)
(٢) (الجواهر ٢٠٦:٢)
(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٤٣:٥ ـ ١٤٤)
(٤) (الذكرى:٨٩ السطر ١)
(٥) (مفاتيح الشرائع ٤٤:١)
(٦) (رياض المسائل ٢٣٨:١)
(٧) (الحدائق ٢٩٥:٢)
(٨) (المائدة:٦)

الكعبين، لجواز النكس والانتهاء إلى الأصابع كما ذكرناه في الغسل، فإن قوله تعالى إِلَى الْمَرَافِقِ غاية للمغسول وحد للغسل، لا أنه غاية له وهونظير قولنا: اكنس الدار من هنا إلى هنا فان معناه أن وجوب الكنس إنّما هوفي هذا المقدار الواقع بين المبدأ والمنتهى من دون نظر إلى المبدأ والمنتهى، فله أن يكنس من هذا الطرف إلى الطرف الآخر كما له العكس فلم يتعلّق الغرض بالابتداء والانتهاء وإنّما الغرض بيان المقدار الذي يجب غسله أومسحه.

ومن هنا لوكنّا نحن وهذه الآية المباركة لقلنا بجواز الغسل من الأعلى إلى الأسفل وعكسه، ولكن الأخبار منعتنا عن الأخذ بإطلاقها، ولأجلها خصصنا الغسل الواجب بالغسل من المرافق إلى الأصابع.

وأمّاالإطلاق في طرف الأمر بالمسح فهوباقٍ على حاله ولم يدلنا دليل على تقييده، إذن لا مانع من الأخذ به والحكم بجواز المسح في الرجلين من الكعبين إلى الأصابع وبالعكس، ولم يتعلق الغرض بتعيين المبدأ والمنتهى، وإنما الغرض بيان مقدار المسح وأن الممسوح لا بدّ أن يكون بالمقدار الواقع بين الأصابع والكعبين، سواء أ كان المبدأ هوالأصابع والمنتهى هوالكعبان أم كان الأمر بالعكس.

وأيضاً تدل على ذلك الأخبار البيانية وغيرها مما اشتملت على الأمر بمسح الرجلين إلى الكعبين فليراجع[1].

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٤٤:٥ ـ ١٤٥)

**٢٨ . هل يجوز المسح بسائر الكيفيات؟**

قال السيد الخُوئيّ (تَتْرُكُ): فهل يجوز المسح بغير ذلك من الأنحاء والكيفيات، كما إذا مسح نصف رجله مقبلًا ونصفها الآخر مدبراً، بأنَّ مسح إلى منتصف القدم من طرف الأصابع، ومسح النصف الآخر من طرف الكعبين فتلاقيا في الوسط، أومسح من اليمين إلى الشمال وبالعكس أومسح مؤرّباً أولا يجوز؟

فيه خلاف بين الأصحاب (قدس اللهَّ أسرارهم) وذهب المحقق الهمداني(تَتْرُكُ) إلى عدم الجواز[1]. وتبتني هذه المسألة على تحقيق أن مقتضى الإطلاقات وصحيحة البزنطي أعني القاعدة الأولية مع قطع النظر عن صحيحة حماد أي شيء؟ فهل مقتضى القاعدة عدم جواز المسح إلّا من طرف الأصابع إلى الكعبين، وقد خرجنا عن مقتضى القاعدة والإطلاقات في خصوص المسح نكساً بدلالة صحيحة حماد المتقدمة، فتبقى بقية الكيفيات تحت القاعدة وإطلاقات المنع، أوأن القاعدة والإطلاقات لا يقتضيان عدم جواز المسح بسائر الكيفيات؟

الثاني هوالصحيح، وذلك لأن الآية المباركة والأخبار الواردة في الوضوءات البيانية لا تعرض في شيء منها على الكيفية المعتبرة في المسح المأمور به، وقد أسلفنا أن التحديد في الآية المباركة وفي بعض الأخبار البيانية بقوله ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ إنما يرجع إلى الممسوح دون المسح.

---

(١) (مصباح الفقيه (الطهارة):١٦٢ السطر ٢)

وصحيحة البزنطي المتقدمة أيضاً كذلك، لأنَّها بصدد بيان المقدار المعتبر بحسب الكم، ومن هنا سأله الراوي عن جواز المسح بإصبعين، وليس لها نظر إلى بيان الكيفية المعتبرة في المسح، فعلى ذلك مقتضى إطلاق قوله عزّ من قائل: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [١] وإطلاق الأخبار الآمرة بمسح الرأس والرجلين كما في الأخبار الواردة في الوضوءات البيانية، جواز المسح كيف ما اتفق، فلا مانع من مسح مقدار من الرجل مقبلًا ومقدار آخر مدبراً، والمسح من اليمين إلى الشمال أوبالعكس أوالمسح مؤرباً. [٢]

**٢٩ . يسقط المسح عند قطع الرجل تماماً:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): وذلك لإطلاق الكتاب والسنة، ومقابلة الجمع بالجمع وإن اقتضت الانحلال كما مرّ ودلّت على أن كل أحد مأمور بأن يمسح رأسه ورجليه، إلّا أنه على نحوالقضية الحقيقية لا محالة، ومقتضاها حينئذٍ أنه يجب على كل أحد أن يمسح رأسه ورجليه على تقدير أن يكون له رجل ورأس، لما ذكرناه غير مرة من أن القيود الخارجة عن الاختيار المأخوذة في المأمور به لا بدّ أن تكون مفروضة الوجود، ومع عدمه لا يجب عليه مسح إحدى رجليه أوكلتيهما إذا قطعتا معاً، ويبقى إطلاق الأمر بغسل الوجه واليدين في الآية المباركة بحاله، هذا أولًا.

وثانياً: أن قوله عزّ من قائل في ذيل الآية المباركة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٦٢:٥ ـ ١٦٣)

ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[١] يدلّنا على أن الأمر بغسل الوجه واليدين أعني الوضوء إنما يختص بالواجدين، لوضوح أن التفصيل قاطع للشركة، فالوضوء وظيفة الواجد للماء، كما أن التيمم وظيفة الفاقد، والفقدان إنما يتحقق بأحد أمرين: إمّا بفقدان ذات الماء كما هو الغالب في المسافرين ولا سيما في الأزمنة القديمة في الصحاري والقفار، وأمّابعدم التمكن من استعماله لمرض أونحوه، إذ المريض كثيراً ما يكون واجداً للذات إلّا أنه عاجز عن استعماله لمرضه، وحيث إن مقطوع الرجل أوالرجلين لا ينطبق عليه الفاقد بأحد المعنيين، لوجود الماء عنده وتمكنه من استعماله وإن لم تكن له رجل، فلا محالة يصدق عليه عنوان واجد الماء ومعه يجب عليه الوضوء، لأنَّه فريضة الواجد كما مرّ.

على أن الصلاة واجبة في حقه من دون شك، ولا صلاة إلّا بطهور، والتيمم غير سائغ في حقِّه لعدم صدق الفاقد عليه، فيتعيّن عليه الوضوء لا محالة، فإذا وجب فيجب من غير مسح لاستحالة التكليف بما لا يطاق. ثم إن المعتمد عليه في المسألة إنما هوما قدّمناه من إطلاق الكتاب والسنة، دون التسالم حتى يناقش فيه باحتمال استناد المجمعين إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور.[٢]

**٣٠ . عدم وجوب المبادرة للوضوء قبل وقت الصلاة:**

قال السيد الخُوئيّ (تنتش): والصحيح في هذه المسألة عدم وجوب المبادرة إلى الوضوء وعدم حرمة الإبطال، وذلك لأن وجوب الوضوء

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٧٣:٥ ـ ١٧٤)

والصلاة مشروط في الشريعة المقدسة بدخول وقتها كما دلّ عليه قوله عزّ من قائل: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ ...﴾[١] وقوله (ﷺ) «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلّا بطهور**»[٢] وعلى ذلك لا حكم متنجز بشيء من الطهور والصلاة قبل الوقت، فلو ترك المكلّف المبادرة إلى الوضوء أو أبطله قبل دخول الوقت لم يكن في ذلك أية مخالفة وعصيان للتكليف المتنجز عليه، لأن المفروض أن التكليف قد اشترط بالوقت وهو غير متحقق بعد، فلا وجه للحكم بوجوب المبادرة إليه ولا لحرمة إبطاله.[٣]

**٣١ . جواز التوضّؤ برمس بعض الأعضاء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): تقدّمت مسألة الغسل الارتماسي في الوضوء برمس أعضائه في الماء وحكم الماتن (قدس سره) بأنه لا بدّ من نيّة الغسل حال إخراج العضو من الماء، وتقدّم منّا الاستشكال فيما أفاده سابقاً. وتعرض في هذه المسألة لما إذا غسل بعض أعضائه بالارتماس وغسل بعضها الآخر بالترتيب وصبّ الماء عليه وحكم بصحته، وما أفاده (قدس سره) هو الصحيح، والوجه فيه أن الآية المباركة: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[٤] مطلقة ولم يرد عليها أي مقيد، وإطلاقها يقتضي جواز الاكتفاء في الغسل بالتبعيض كما ذكره في المتن.[٥]

---

(١) (الإسراء:٧٨)

(٢) (الوسائل ١:٣٧٢/ أبواب الوضوء ب ٤ ح ١)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٥:٢١٣ ـ ٢١٤)

(٤) (المائدة:٦)

(٥) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٥:٢٩٤)

### ٣٢ . مشروعية التيمم عند ضيق وقت الصلاة:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): هل أن ضيق الوقت من مسوّغات التيمم في الشريعة المقدسة أوأن التيمم لا يسوغه ذلك؟ حيث لم يرد نص على مسوغية ضيق الوقت للتيمم، بل قد حكي عن الشيخ حسين آل عصفور عدم مسوغيته له لعدم دلالة الدليل عليه، وأن الآية المباركة والروايات إنما تدلان على مشروعية التيمم لفاقد الماء فحسب والمفروض أن المكلّف واجد للماء فكيف يشرع التيمم في حقه.

وهوظاهر صاحب المدارك (قدس سره) أيضاً في من كان واجد الماء أوّلًا فأهمل حتى ضاق الوقت بحيث لوتوضأ لم يمكنه إيقاع الصلاة بتمامها في وقتها، حيث حكم عليه بوجوب التوضّؤ وعدم مشروعية التيمم في حقه، معللًا بأن التيمم إنما هووظيفة فاقد الماء والمكلّف في مفروض المسألة واجد للماء، ولم يرد أي نص على أن ضيق الوقت من مسوغات التيمّم[1].

وقد نسب ذلك إلى المعتبر أيضاً[2]، فان هذه المسألة وإن كانت غير مسألتنا هذه لأن المفروض فيها تمكن المكلّف من الماء للصلاة إلّا أنه أهمل حتى ضاق الوقت عن الصلاة، وهي غير ما نحن فيه أعني ما إذا كان الضيق ناشئاً عن غير الاختيار، إلّا أن تعليله يعم المقام أيضاً.

---

(١) (المدارك ٢: ١٨٥)

(٢) (المعتبر ١: ٣٦٦)

وهذه المسألة لم يتعرضوا لها إلّا في كلمات متأخري المتأخرين. وذكر في الحدائق أن الوجه في ذلك لعلّه وضوح المسألة عندهم، وقد أورد على صاحب المدارك بأن ضيق الوقت من المسوغات، إذ المدار في وجوب التيمم إنما هوعجز المكلّف وعدم تمكنه من استعمال الماء للطهارة والصلاة[1].

وما أفاده هوالصحيح وضيق الوقت من مسوغات التيمم شرعاً والوجه في ذلك: أن التيمم إنما لا يكون سائغاً فيما إذا تمكن المكلّف من استعمال الماء لوضوء الصلاة فكلّما لم يتمكّن المكلّف من استعماله ساغ التيمم في حقه، ولوكان متمكناً من استعمال الماء في غير الوضوء أوفي غير وضوء الصلاة أعني الوضوء لأجل غير الصلاة، كما إذا أذن له مالك الماء في التصرف في مائه في غير وضوء الصلاة، فإن المكلّف حينئذٍ وإن كان واجداً للماء لغير وضوء الصلاة غير أن فرضه هوالتيمم دون الوضوء.

وذلك لأن كلًّا من الأمر بالوضوء والأمر بالتيمم في الآية المباركة أمر غيري ومقدّمة للصلاة، فقد قال عزّ من قائل: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا إلى أن قال أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ ... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2] وقد استفدنا من ذكر المريض في الآية المباركة أن المراد بالوجدان هوالتمكن من استعمال الماء، فاذا فرضنا أن المكلّف يتمكن من استعماله لوضوء الصلاة إذن يجب عليه الوضوء، فاذا لم يتمكن من استعماله لوضوء الصلاة ففرضه ينتقل إلى التيمّم، وإن كان واجداً للماء بالوجدان ومتمكناً

(١) (الحدائق ٤: ٢٥٩ ـ ٢٦٠)
(٢) (المائدة:٦)

من استعماله في غير وضوء الصلاة، وحيث إن المفروض عدم تمكن المكلّف من استعمال الماء لوضوء الصلاة عند ضيق الوقت فلا محالة يشرع في حقه التيمم كما أشرنا إليه.[١]

**٣٣ . الوجوه المستدل بها على عبادية الوضوء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): يمكن أن يستدل على ذلك بعدة وجوه:

منها: الإجماع والارتكاز المتشرعي الثابت في أذهان المتشرعة الثابت من لدن تشريع الوضوء إلى يومنا هذا، حيث إن كبيرهم وصغيرهم يعتقدون أن الوضوء أمر قربي عبادي، وهذا كاشف عن أن ذلك وصلهم يداً بيد وتلقاه الخلف عن السلف والولد عن والده إلى زمان الأئمة (عليهم السلام). ويؤكده ما ورد من أن الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث الطهور وثلث الركوع وثلث السجود[٢].

وما ورد من أن الوضوء من الصلاة، كما تقدّم في رواية النوفلي عن عليّ (عليه السلام) عن النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) من أنه قال: «خصلتان لا أُحبّ أن يشاركني فيها أحد: وضوئي فإنّه من صلاتي ...»[٣] وذلك لأنّه لا معنى لجعل الوضوء ثلثاً من الصلاة إلّا فيما هو أظهر آثارها وهو العبادية واعتبار قصد القربة فيها، كما أنه لا وجه لكونه من الصلاة إلّا من جهة

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٥: ٣٥٧ ـ ٣٥٩)

(٢) (الوسائل ١: ٣٦٦/ أبواب الوضوء ب ١ ح ٨، ٦: ٣١٠/ أبواب الركوع ب ٩ ح ١، ٣٨٩/ أبواب السجود ب ٢٨ ح ٢)

(٣) (الوسائل ١: ٤٧٨/ أبواب الوضوء ب ٤٧ ح ٣)

كونه عبادة، بل مقتضى هذه الروايات أنه يترتب على الوضوء كل أثر يترتب على الصلاة، بل كل شرط يعتبر فيها، إلّا ما علمنا بعدم اعتباره في الوضوء كالطمأنينة واستقبال القبلة ونحوها. وعلى تقدير المناقشة في ذلك ففي الارتكاز المتشرعي غنى وكفاية كما مرّ.

ومنها: ان الأصل في كل واجب أن يكون عباديا لا يسقط إلّا بقصد القربة والامتثال، وذلك من جهة أن تحصيل غرض المولى واجب عقلي على المكلّفين وحيث إنّا نحتمل أن يكون لقصد الأمر والتقرب مدخلية في حصوله فوجب الإتيان بالعمل بقصد القربة والامتثال تحصيلًا للجزم بحصول الغرض، هذا.

وقد أجبنا عن ذلك في محلّه[1] بأنّا إن بنينا على إمكان أخذ قصد التقرب والامتثال في متعلق الأمر الأوّل كما بنينا عليه في محلّه، أوفي متعلق الأمر الثاني على نحونتيجة التقييد كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)[2] فلا مانع من أن ندفع احتمال مدخلية قصد الأمر في حصول الغرض بإطلاق الدليل.

وأمّا إذا بنينا على استحالة ذلك وعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر فلنا أن ندفع احتمال مدخلية ذلك بالبراءة العقلية لقبح العقاب من دون بيان، وذلك لأنّا إذا قلنا بالاستحالة فالمستحيل إنما هوأخذ قصد التقرب والامتثال في متعلق الأمر والتكليف، وأمّابيان أن قصد التقرب مما

(١) (محاضرات في أُصول الفقه ٢:١٦٥)
(٢) (أجود التقريرات ١:١١٦)

له مدخلية في حصول الغرض ولوبالجملة الخبرية بعد الأمر فهومن الإمكان بمكان، فاذا كان المولى في مقام البيان ولم يبين ذلك بوجه مع التمكن والقدرة من بيانه وتوضيحه فلا يستحق العبد لوماً ولا عقاباً على مخالفته، لأنَّه من العقاب من دون بيان وهوأمر قبيح.

ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[1] بدعوى أن الإطاعة لا تتحقق إلّا بقصد الأمر والامتثال، ولا تصدق مع الإتيان بذات العمل مجرداً عن ذلك، فمقتضى الآية المباركة أن الإطاعة وقصد القربة والامتثال واجبة في كل واجب إلّا ما خرج بالدليل، هذا.

والإنصاف أن الآية المباركة لا دلالة لها على المدعى، لأن الاستدلال بها يتوقف على أمرين:

أحدهما: إثبات أن الأمر بالإطاعة أمر مولوي وليس إرشاداً إلى ما استقل به العقل من وجوب طاعة المولى سبحانه، لأنَّه إذا كان إرشادياً لم يترتب عليه إلّا ما كان يترتب على نفس الإتيان بالواجبات الشرعية في نفسها، فلا بدّ من لحاظ أن الأمر بها هل يقتضي التعبدية حتى يكون طاعته بالإتيان بها متقرباً إلى اللهَّ سبحانه أوأنه لا يقتضي التعبدية فلا يعتبر في إطاعته سوى الإتيان بها بذاتها.

وثانيهما: إثبات أنه أمر غيري وليست الإطاعة واجبة بالوجوب النفسي، وهذا بعد إثبات أن الأمر بها أمر مولوي، فيثبت أن الأمر بها من باب المقدمة، لأن قصد الأمر والتقرب جزء من الواجبات، فإن الأمر الغيري

(١) (النور: ٥٤)

لا يعقل إلّا في الشرائط والأجزاء، ولأجله أمر بها بالأمر المولوي الغيري، وهويدلّنا على أن قصد التقرّب جزء معتبر في التكاليف فيتقيد به إطلاق أدلة الواجبات، وأمّا إذا كانت الطاعة واجبة بالوجوب النفسي فهي إذن من إحدى الواجبات الشرعية وفي عرضها، فلا دلالة لها على اعتبار قصد التقرب في الواجبات، وآنّى للمستدل باثباتها، وذلك لأن الأمر بالطاعة فيها إرشاد إلى ما استقل به العقل من لزوم طاعة المولى جلت عظمته، ومعه لا يترتّب عليه إلّا ما يترتّب على نفس الأمر بالواجبات، ولولا هذا الأمر بالطاعة أيضاً، كنّا نلتزم بوجوب الطاعة للمولى سبحانه بمعنى لزوم الإتيان بالواجبات فلا دلالة له على اعتبار قصد القربة بوجه فيكون وجوده كعدمه، وليس المورد مما يقبل الأمر المولوي كما أشرنا إليه في محله.

وممّا يدلّنا على أن الأمر بالإطاعة إرشاد إلى ما استقل به العقل، أن الآية المباركة كما تقتضي لزوم طاعة اللهَّ سبحانه في الواجبات بناء على أن الأمر فيها مولوي كذلك تقتضي وجوب طاعته في المحرمات، وذلك لعدم انحصار الطاعة بالإتيان بالواجبات، ومن البديهي أن الطاعة في المحرمات إنما تتحقق بمجرد تركها والتجنب عنها، ولا يتوقف حصول الطاعة في المحرمات على قصد التقرب والامتثال.

كما أن الظاهر من كل أمر أنه أمر نفسي فحمله على الغيرية يحتاج إلى دليل، فالأمر بالطاعة على تقدير تسليم أنه أمر مولوي ظاهر في أن الطاعة واجبة بالوجوب النفسي لا الغيري، فلا دلالة له على أن قصد القربة جزء

أوشرط للواجبات، ومعه لا يمكن أن يستدل بالآية المباركة على أن الأصل في كل واجب هوالتعبدية إلّا ما خرج بالدليل.

وممّا يؤيد ما ذكرناه: أن الواجبات التوصلية أكثر من التعبديات في الشريعة المقدسة بكثير، فعلى تقدير دلالة الآية المباركة على اعتبار قصد التقرب في كل واجب يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، حيث يخرج عنها مثل رد السلاموالإنفاق على الزوجة ودفن الميت وكفنه وَرَدِّ الدين وغيرها من الواجبات، وما يبقى تحتها إلّا التعبديات وما يشك في أنه تعبدي أوتوصلي.

ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ ...﴾ (١) والاستدلال بهذه الآية المباركة كسابقتها أيضا غير تام، حيث يتوقف على أن تكون العبادة متعلقة للأمر لا غاية له، بأن يكون اللّام بمعنى الباء، أي إلّا بعبادة اللهَّ مخلصين له الدين، وعليه تنحصر الأوامر الواردة في الدين بالأوامر المتعلقة بالعبادات، فكل ما تعلق به أمر فهوعبادة لا محالة لا يسقط أمره إلّا بقصد الطاعة والامتثال، ودون إثبات ذلك خرط القتاد، وذلك لأن ظاهر الآية المباركة أن العبادة غاية لأوامر اللهَّ سبحانه كما أنها غاية لخلقه على ما صرح به في قوله عزّ من قائل: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٢).

إذن العبادة هي الغاية القصوى لكل من التكوين والتشريع، حيث إنّه سبحانه خلقهم وأرسل إليهم رسله بعد ذلك ليعبدوه والعبادة موجبة

(١) (البيّنة:٥)
(٢) (الذاريات:٥٦)

لاستكمال النفوس، فالغاية لكل من التكوين والتشريع هواستكمال النفس بالعبادة، وعليه فلا دلالة للآية المباركة على اعتبار قصد التقرب في الواجبات إلّا ما خرج بالدليل.

ثُمَّ إنَّ الآية المباركة إنما تعرّضت لخصوص الصلاة والزكاة حيث قال عزّ من قائل: ﴿وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[1] إشارة إلى الكمال النفسي وما فيه المصلحة العامة للمكلّفين لأن الصلاة فارقة بين الكفر والإسلام، والزكاة فيها مصلحة عامة ومن إعاشة الفقراء بامداد غيرهم، فكأن الآية واللهَّ العالم قد بينت أنهم أُمروا لغاية استكمال النفس وما فيه المصالح العامّة، وأن أحدهما غير منفك عن الآخر، ومن هنا لا نذكر مورداً ذكر فيه الأمر بالصلاة من دون اقترانها بالزكاة، هذا.

ثم لو تنازلنا عن ذلك وبنينا على أن اللّام بمعنى الباء والعبادة متعلقة للأوامر لا أنها غاية لها، فأيضاً لا يمكن الاستدلال بها على هذا المدعى، وذلك لأنَّها إنما تدل على أن العبادة لا بدّ أن تكون منحصرة باللهَّ سبحانه ولا عبادة لغيره من الأوثان ونحوها وهذا لقرينية صدرها، حيث ورد في المشركين وأهل الكتاب: ﴿وَما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[2] أي وما تفرق أهل الكتاب، ولم يعبد بعضهم عزيراً بدعوى أنه ابن اللهَّ، وبعضهم قال عيسى ابن اللهَّ إلّا من بعد ما جاءتهم البيِّنة. وقال

(١) (البيّنة: ٥)
(٢) (البيّنة: ٤)

قبل ذلك: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ، رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً﴾[1] فصدر الآية المباركة إنما ورد في المشركين وأهل الكتاب الذين عبدوا غير اللهَّ سبحانه من الوثن والعزير أوعيسى بن مريم، مع أنهم إنما أُمروا ليعبدوا اللهَّ خاصة.

فالآية المباركة بصدد بيان انحصار المعبود باللهَّ العظيم، وأن عبادة غيره أمر غير جائز، وأين هذا من اعتبار قصد التقرب والامتثال في الواجبات. فالآية أجنبية عما نحن بصدده بالكلية، هذا كله فيما استدلّ به على هذا الأصل من الآيات المباركة.[2]

### ٣٤ ـ حرمة الرِّياء في الشريعة المقدّسة:

قال السيد الخُوئيّ (تدّ): لا ينبغي الإشكال في حرمة الرِّياء في الشريعة المقدّسة، ويكفي في حرمته الأخبار المستفيضة، بل البالغة حدّ التواتر[3] وفي بعضها «**إن كل رياء شرك**»[4] مضافاً إلى الآيات الكتابيّة التي ذمّ اللهَّ تعالى فيها المرائي في عمله، فقد قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُنَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾[5] وقال: ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾[6] وقال: ﴿كَالَّذِي يُنْفِقُ مالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾[7] وقال:

---

(١) (البيّنة:٤، ١، ٢)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٥: ٤٠٥ ـ ٤١٠)

(٣) (الوسائل ١:٥٩/ أبواب مقدّمة العبادات ب ٨، ١١، ١٢)

(٤) (الوسائل ١:٧٠/ أبواب مقدّمة العبادات ب ١٢ ح ٢)

(٥) (الماعون:٤ ٧)

(٦) (النساء:٣٨)

(٧) (البقرة:٢٦٤)

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بَطَراً وَرِئاءَ النَّاسِ﴾[١] إلى غير ذلك مما ورد في ذمّ الرِّياء، بل حرمة الرِّياء من جملة الضروريات وممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

إلّا أن الكلام في موضوعه وأن المحرّم من الرِّياء أي شيء فنقول: إن الرِّياء وإن كان بمفهومه اللغوي يعمّ العبادات وغيرها لأنّه بمعنى إتيان العمل بداعي إراءته لغيره إلّا أنه لا دليل على حرمته في غير العبادات، فإذا أتى بعمل بداعي أن يعرف الناس كماله وقوّته كما إذا رفع حجراً ثقيلًا ليعرف الناس قوّة بدنه وعضلاته لم يرتكب محرماً بوجه، وذلك لأنّ المستفاد من الأخبار الواردة في حرمة الرِّياء أن حرمته من جهة أنه شرك وإشراك، والشرك إنّما يتحقق في العبادات، وأمّا إذا أتى بعمل لأن يرى الناس كمال صنعه ومعرفته فهو لا يكون مشركاً باللهً بوجه، وكيف كان فلا شك في عدم حرمة الإتيان بالعمل غير العبادي رياء، نعم لا إشكال في حسن ترك الرِّياء في جميع الأفعال الصادرة من المكلّف حتى في غير العبادات بأن يأتي بجميع أعماله للهً، إلّا أنه على تقدير تحققه في غير المعصومين قليل غايته، وإنما المحرّم هو أن يعبد المكلّف اللهً سبحانه ليريه للناس.

ثمّ إنّ المحرّم إنّما هو الرِّياء في العبادة بما أنّها عبادة، وأمّا إذا أتى بالعبادة للهً سبحانه إلّا أنه قصد فيها الرِّياء لا من حيث العبادة بل من جهة أُخرى، كما إذا أجهر فيها بداعي إعلامه لغيره أنه في الدار، أو قصد ذلك في قيامه في الصلاة ليراه

(١) (الأنفال:٤٧)

غيره في الدار لئلّا يتوحّش عن الإنفراد، لأنّه أيضاً إتيان للعمل بداعي أن يريه غيره إلّا أنه ليس رياء في العبادة حقيقة، وإنما هو رياء في شيء آخر مقارن للعبادة، فلا إشكال في عدم بطلان العبادة بذلك لأنّه لم يشرك في عبادته بل أتى بها خالصاً لوجهه الكريم، فالرياء المحرّم هو الإتيان بالعبادة بداعي أن يري عبادته لغيره.

ثمّ إنّه إذا أتى بالعبادة امتثالاً لأمر اللهَّ سبحانه من غير أن يكون لرؤية غيره مدخلية في عبادته ولو بتأكد داعيه إلّا أنه يعلم أن غيره يرى عبادته وهو يسره فالظاهر صحّة عبادته، وذلك لفرض عدم مدخلية رؤية غيره في عبادته وإنما محركه نحو العمل هو الامتثال وطاعة ربّه، ورؤية غيره من الآثار المترتبة على عمله العبادي قهراً من غير أن يكون لها مدخلية فيه ولو بالتأكّد، كما هو الحال في الصلاة في أماكن الاجتماع كالمساجد، أو في مكان مكشوف وإن كان ذلك موجباً لسروره وفرحه، ومجرّد السرور برؤية غيره وحبّه ظهور عمله لدى غيره أمر اتفاقي غير مبطل للعبادة، لعدم صدورها إلّا بالداعي الإلهي، فإن مثله خارج عن الرِّياء خروجاً تخصّصيّاً موضوعياً لأنّ الرِّياء بمفهومه اللّغوي والعرفي لا يشمل مثله حيث يعتبر في مفهومه أن تكون لرؤية الغير مدخلية في عمله، ومع فرض عدم دخالتها في العمل لا يصدق عليه الرِّياء.

ثمّ لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا صدق الرِّياء عليه فهو خارج عن الرِّياء المبغوض المحرّم قطعاً، وذلك بقرينة ما حمل عليه أي على الرِّياء في رواياته، حيث حمل عليه عنوان الشرك، وورد أن كل رياء شرك، وهذا المحمول قرينة على أن الرِّياء المحرّم المبغوض إنّما هو الرِّياء الذي يكون شركاً،

وبما أنّ مفروض المسألة عدم الإشراك في العبادة بوجه لعدم مدخلية رؤية غيره فيها على الفرض، فهومن الرِّياء غير المحرّم شرعاً، هذا كلّه.

مضافاً إلى صحيحة زرارة أوحسنته باعتبار إبراهيم بن هاشم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «**سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسره ذلك، قال: لا بأس، ما من أحد إلّا وهويحب أن يظهر له في الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك**»[1]، وقوله: «**ما من أحد**» محمول على الغالب في عامّة الناس.

وأمّا ما ورد في موثقة النوفلي عن السكوني وكذا في غيرها من أنّ للمرائي علامات ثلاث: ينشط إذا رأى الناس، ويكسل إذا كان وحده، ويحب أن يحمد في جميع أُموره[2]فهوغير معارض للصحيحة أوالحسنة بوجه، وذلك لا لأجل ضعفها من جهة حسين بن زياد النوفلي، لما قرّرنا في محلّه من أن الرجل موثق[3]، بل لأجل أنها قاصرة الدلالة على بطلان العبادة بمجرّد السرور بظهور العمل لدى غيره، وذلك لأنّ النشاط عند رؤية الناس يستلزم التغير في كيفية العمل لا محالة بتحسين تجويده أوبإطالة ركوعه وسجوده ونحوهما، ولا إشكال في أنه رياء وإتيان بالعبادة بداعي غيره تعالى، ، وهذا بخلاف مفروض الكلام من أنه يأتي بالعبادة بداعي أمر اللهً فحسب إلّا أنّه يسّره رؤية الآخر لعمله من غير أن تكون لرؤية أومدخلية في عبادته، نعم

(١) (الوسائل ١:٧٥/ أبواب مقدّمة العبادات ب ١٥ ح ١)
(٢) (الوسائل ١:٧٣/ أبواب مقدّمة العبادات ب ١٣ ح ١)
(٣) (معجم رجال الحديث ٧:١٢٢)

هذا غير مناسب للمتقين إلّا أنه مطلب آخر. على أن سرور العامل بمشاهدة غيره عمله أمر جبلّي طبعي في غير المعصومين (عليهم السلام) وجماعة قليلين، فكيف يمكن الحكم بحرمته وأن الغالب بل الجميع يرتكبون المحرّم في عباداتهم. فالمتحصل أن الرِّياء المحرّم إنما هو مختص بالعبادة فيما إذا كان لرؤية الآخر مدخلية فيها بما هي عبادة.[1]

## ٣٥ . مناقشة السيد المرتضى (قدس سره) في صحّة عبادة المُرائي:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ولكن السيِّد المرتضى (قدس سره) ذهب إلى صحّة عبادة المُرائي وإسقاطها الإعادة والقضاء، وغاية الأمر أنها غير مقبولة وأن عاملها لا يثاب، بدعوى أن الأخبار الواردة في حرمة الرِّياء إنّما تدلّ على نفي قبول العبادة المُرائي فيها، ونفي القبول أعمُّ من البطلان حيث قد يكون العمل صحيحاً ولكنَّه غير مقبول، وقد قال اللهُ سبحانه: ﴿إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[2] لأن من الظاهر أن عمل غير المتقين أيضاً صحيح إلاّ أنه غير مقبول عنده تعالى[3].

والجواب عن ذلك بوجوه:

الأوّل: إنّ الأخبار الواردة في المقام غير منحصرة بما اشتمل على نفي القبول، لأن منها ما هو كالصريح في بطلان العبادة بالرياء كما قدّمناه عن البرقي في المحاسن عن أبيه.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١: ٦ ـ ٤)

(٢) (المائدة: ٢٧)

(٣) (الإنتصار: ١٠٠/ المسألة ٩)

الثاني: هب أن الأخبار منحصرة بما ينفي القبول، إلّا أنه ليس بأعم من البطلان بل هوهوبعينه، وذلك لأن النفي إنما هونفي القبول في مقام المولوية والآمرية لا في مقام نفي الثواب، ومع صحّة العمل لا معنى لعدم القبول، فنفيه عين بطلان العمل وعدم صحّته وهوبمعنى عدم احتسابه عملًا.

وبهذا المعنى أيضاً يستعمل في عرفنا اليوم فيقال لا أقبل ذلك منك، بمعنى لا أحسبه عملًا لك فهوكالعدم، نعم قد يرد أن العمل الفلاني لا يثاب عليه، ولا إشكال أنّه أعمّ من البطلان، إلّا أنّه أمر آخر غير نفي القبول.

وأمّا الآية المباركة الواردة في قضيّة ابني آدم: ﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [1] فهي أجنبية عمّا نحن بصدده، لأنّ المتقين في الآية المباركة بمعنى المؤمنين، أي من آمن باللهَّ ورسوله واليوم الآخر، والقاتل في الآية المباركة لم يكن مؤمناً باللهَّ ولا باليوم الآخر، ولذا كان مخلداً في النار في التابوت، ويؤيده تفسيره بالشيعة في زماننا بمعنى المؤمن في كل عصر. ومن الظاهر أن غير المؤمن لا يتقبّل عمله لبطلانَّه وعدم إيمان فاعله، فالآية المباركة غير راجعة إلى ما نحن فيه.

ثمّ لوفسّرنا المتقين بمن اجتنب عن المحرمات وأتى بالواجبات فلا مناص من التأويل في ظاهر الآية المباركة بحملها على عدم الثواب بمرتبته الراقية وعدم القبول الكامل الحسن، وذلك لضرورة أنّ أعمال غير المتقين

(١) (المائدة:٢٧)

أعني الفسقة أيضاً مقبولة وهي ممّا يثاب عليه، وكيف يمكن أن يدعى أن من ارتكب شيئاً من الفسق لا يقبل عمله ولا يثاب عليه مع صراحة الكتاب العزيز في أنه مما يثاب عليه ويعاقب لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ (١)

وعليه لا بدّ من حمل نفي القبول في الآية المباركة على أن عمل غير المتقين بالمعنى الأخير ممّا لا يثاب عليه بثواب كامل ولا يقبل بقبول حسن.

الثالث: أن دلالة الأخبار الواردة في المقام على حرمة العبادة المراءى فيها كافية في الحكم بالفساد وإن لم نفرض لها دلالة على البطلان، لما مرّ من أن الرِّياء وجه من وجوه العمل، ومع حرمة العمل ومبغوضيته كيف يمكن التقرب به، وكيف يمكن أن يكون المحرّم مصداقاً للواجب.

فالمتحصل إلى هنا أن الصحيح هوما ذهب إليه المشهور من بطلان العبادة بالرياء.(٢)

### ٣٦ . هل العجب المتأخر يوجب بطلان العمل؟

قال السيد الخُوئيّ (قدّس سرّه): أن العجب المتأخِّر هل يوجب بطلان العمل وإن قلنا بعدم حرمته، وذلك لإمكان أن يكون حدوث هذا الأمر والصفة موجباً لبطلان العمل شرعاً، أولا يوجبه وإن أوجب حبط ثوابها؟ وهي التي تعرض لها الماتن (قدّس سرّه) وحكم بعدم بطلان العمل بالعجب المتأخر وهذا هوالمشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) بل أدعي عليه الإجماع.

---

(١) (الزّلزلة:٧، ٨)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨:٦ ـ ١٠)

إلّا أنّ المحقق الهمداني (تنقّح) نقل عن السيِّد المعاصر (تنقّح) والظاهر أنه السيِّد علي في كتابه البرهان بطلان العبادة بالعجب المتأخّر فضلًا عن مقارنة مستدلًّا عليه بظواهر الأخبار الواردة في الباب، وقد أورد عليه باستحالة الشرط المتأخِّر وأن العمل بعد ما وقع مطابقاً للأمر وبعد ما حكم الشارع عليه بالصحّة يستحيل أن ينقلب عمّا وقع عليه بحدوث ذلك الأمر المتأخِّر، وأمّاالإجازة في البيع الفضولي فلا نلتزم بكونها شرطاً متأخِّراً وإنما نلتزم هناك بالكشف الحكمي[1].

هذا ولكنّا ذكرنا في محلِّه أن الشرط المتأخِّر ممّا لا استحالة فيه ولا مانع من اشتراط العمل بأمر متأخِّر، لأنّ مرجعه إلى تقيد العمل بأن يأتي بعده بأمر كذا فالواجب هوالحصّة الخاصة من العمل وهوالذي يتعقب بالشرط[2]، فإذا أتى بالعبادة ولم يتحقّق بعدها ذلك الشرط كشف هذا عن أن ما تحقّق لم تكن هي الحصّة الخاصّة المأمور بها فلا محالة تقع باطلة، فالشرط المتأخر أمر ممكن.

وإنّما الكلام في دلالة الدليل عليه في مقام الإثبات، والصحيح أنه لا دليل على اشتراط العبادة بعدم العجب المتأخِّر، لأن أكثر الأخبار الواردة في المقام كما تأتي في الجهة الخامسة إن شاء الله تعالى ضعيفة سنداً. على أنها قاصرة الدلالة على بطلان العبادة بالعجب، فلا يمكن الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية. على أنا لوفرضناها صحيحة من حيث الدلالة والسند

(١) (مصباح الفقيه (الطهارة) ١٢١: السطر ٢٢)
(٢) (محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٠٨)

أيضاً لم نكن نلتزم ببطلان العبادة بالعجب المتأخّر وذلك للقطع بعدم كونه مبطلاً لها، فلا مناص من تأويل تلك الأخبار وحملها على نفي الثواب، وذلك لأن العجب ليس بأعظم من الكفر المتأخّر، فلو أنّ المكلّف كفر ثمّ أسلم لم تجب عليه إعادة أعماله السابقة فضلاً عن قضائها، لأنّه لا يوجب بطلان الأعمال المتقدّمة فكيف بالعجب المتأخّر، ولا نحتمل أن يجب على من عمره سبعون سنة مثلاً وقد أتاه العجب في ذلك السن قضاء جميع أعماله السابقة شرعاً، فلا بدّ من تأويل ما دلّ على بطلانها بالعجب لو فرضنا دلالة الأخبار الآتية عليه وتماميتها سنداً ودلالة.

وأمّا ما ورد من أن سيّئة تسوءك خير عند الله من حسنة تعجبك[1] فمعناه أن السيّئة بعد الندم عليها الذي هو المراد من قوله تسوءك تتبدّل بالحسنة، لأن التائب من ذنب كمن لا ذنب له، والتوبة عبادة موجبة للتقرّب من الله تعالى.

وأظن أن قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[2] إنما فسرت بالتوبة بعد المعصية لأنّها عبادة ونتيجتها حسنة، وهذا بخلاف العبادة التي توجب العجب، لأنّه يذهب بثواب العبادة فلا يبقى فيها حسنة كما يبقى في التوبة بعد السيّئة، ولا يستلزم كون السيّئة المتعقبة بالندم خيراً من العبادة المتعقبة بالعجب بطلانَ تلك العبادة بوجه. فالمتحصل أن العجب المتأخر لا يقلب العبادة الواقعة مطابقة للأمر عما وقعت عليه من الصحّة.

---

(١) (الوسائل ١: ١٠٥/ أبواب مقدّمة العبادات ب ٢٣ ح ٢٢)

(٢) (الفرقان: ٧٠)

وهذا بناء على ما سلكناه في محلّه من أن الأجر والثواب ليسا من جهة استحقاق المكلّف أو الأُجرة وإنّما هما من باب التفضل، لأن الامتثال والطاعة التي أتى بها المكلّف من وظائف العبودية، والإتيان بوظيفة العبودية لا يوجب الثواب لأنّه عبد عمل بوظيفته[1]، فالثواب تفضل منه سبحانه وقد قال عزّ من قائل: ﴿وَلَوْ لا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ما زَكى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾[2] أمر ظاهر، لأنَّ التفضّل بالثواب إنما هو فيما إذا لم يتعقب العمل بالعجب الذي هو من الملكات القبيحة والأخلاق السيّئة وإن لم يكن محرماً تكليفًا.[3]

**٣٧ ـ مقتضى القاعدة الأولية في موارد الجبيرة:**

قال السيد الخُوئيّ (تَتَتُّ): إنّ مقتضى القاعدة الأولية وجوب التيمم على من لم يتمكن من الوضوء أو الغسل، لثبوت بدليته عنهما بالكتاب والسنّة، لأنَّ التراب أحد الطهورين وقد قال اللهَّ سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[4] فلولا الأخبار الواردة في كفاية غسل الجبيرة أو مسحها لحكمنا بانتقال الفريضة حينئذ إلى التيمم لعجز المكلّف عن الوضوء أو الغسل، وإنَّما رفعنا اليد عن ذلك بالأدلّة الدالّة على كفاية مسح الجبيرة، وعليه فلا بدّ من الاقتصار على كل مورد ورد فيه الدليل بالخصوص على كفاية المسح على الجبيرة، وفي غيره لا مناص من الحكم بوجوب التيمم كما عرفت.

---

(١) (محاضرات في أُصول الفقه ٢:٣٩٥)

(٢) (النور:٢١)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٦:٢١ ـ ٢٣)

(٤) (النساء ٤:٤٣، المائدة ٥:٦)

نعم لوقلنا بتمامية قاعدة الميسور وأنَّ الميسور من كل شيء لا يسقط بمعسوره لانعكس الحال في المقام وكان مقتضى القاعدة الأولية تعيّن مسح الجبيرة من غير أن يجب عليه التيمم، لأنَّ الطّهارة المائية متقدّمة على الطّهارة الترابية، وحيث إن المكلّف متمكن من الوضوء الناقص فلا يسقط وجوب الميسور منه بتعذر المعسور منه، لأنّ المتعذر إنما هومسح جميع الأعضاء وأمّامسح بعضها فلا، فالوضوء الناقص منزل منزلة الوضوء التامّ بتلك القاعدة. فمقتضى القاعدة الأولية في موارد الجبيرة هوالوضوء الناقص ومسح الجبيرة من غير أن تنتقل الفريضة إلى التيمم، لتأخر الطّهارة الترابية عن الطّهارة المائية.

إلّا أنا ذكرنا في محلّه أنَّ الأخبار الواردة في تلك القاعدة غير تامّة للمناقشة في سندها أوفي دلالتها[1]، نعم في العمومات الانحلالية لا مناص من الالتزام بتلك القاعدة إلّا أنه لا من جهة ثبوتها تعبّداً بل من جهة ثبوتها عقلًا، لاستقلال العقل بأنَّ وجوب امتثال كل حكم إنما يتبع قدرة المكلّف لتعلقه لا لقدرته على متعلق حكم آخر، فإذا كان زيد مديوناً لعمروخمسة دراهم ولم يتمكّن إلّا من ردّ درهم واحد وجب ردّه لتمكّنه من امتثال الأمر بردّه وإن لم يتمكّن من امتثال الأمر برد غيره من الدراهم، وهكذا في غيره من موارد الانحلال. وأمّا في المركّبات والمقيّدات فلم يقم دليل على وجوب مقدار منها إذا تعذّر بعض أجزائها.

(١) (مصباح الأصول ٢:٤٧٧)

نعم لوتمّت رواية عبد الأعلى مولى آل سام: (في رجل عثر فوقع ظفره وجعل على إصبعه مرارة كيف يمسحها؟ قال: يعرف حكم هذا وأشباهه من كتاب اللهَّ سبحانه وهو قوله: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح على المرارة)[1]، لقلنا بثبوت قاعدة الميسور ولوفي خصوص الوضوء، وذلك لأنّ المتعذر إنما هوخصوصية المسح على البشرة وأمّامطلق المسح فهوغير متعذر في مورد الرواية، ومن هنا أمره بالمسح على المرارة وقال: إنه وأشباهه يعرف من كتاب اللهَّ. فتدلّ على أن الوظيفة في جميع هذه الموارد هوالمسح على الجبيرة من دون أن ينتقل الأمر إلى التيمم. إلّا أن الرواية ضعيفة السند كما أن دلالتها كذلك، وذلك لأن المسح على المرارة ممّا لا يعرف من كتاب اللهَّ قطعاً، لأن العرف لا يرى المسح على المرارة ميسوراً من المسح على البشرة بل يراهما متعدِّداً، ومن هنا لوتعذّر المسح على الجبيرة والمرارة أيضاً لم يتوهّم أحد وجوب المسح على الحائط مثلًا بدعوى أنَّ المتعذّر إنَّما هوخصوصية المسح على المرارة وأمّاأصل المسح ولوبالمسح على الجدار فهوأمر ممكن، ولعلّه ظاهرٌ، وإنَّما يعرف منه سقوط الأمر بمسح البشرة لتعذّره وأمّا أنَّ المسح على المرارة واجب فممّا لا يمكن استفادته من الكتاب، فقوله (عليه السلام): امسح على المرارة. على تقدير صحّة الرواية حكم خاص أنشأه الإمام (عليه السلام) في مورده، ولا دليل على التعدِّي منه إلى غيره.

---

(١) (الوسائل ١:٤٦٤/ أبواب الوضوء، ب ٣٩ ح ٥)

فالمتحصل من ذلك: أن مقتضى القاعدة الأولية في موارد الجبيرة هوالتيمم، ففي كل مورد ثبت كفاية غسل الجبيرة أوالمسح عليها فهووإلّا فلا بدّ من الحكم بوجوب التيمم بمقتضى الكتاب والسنّة[1].

**٣٨ . تحقق الجنابة بالجماع:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إنّ الجماع المعبّر عنه بالتقاء الختانين أوالإدخال والإيلاج بنفسه مسبب للجنابة ووجوب الغسل وإن لم ينزل بوجه، وذلك بمقتضى الأخبار الكثيرة الصحاح فضلًا عن غيرها، ففي صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «**سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أدخل وجب الغسل ...**»[2] وفي رواية ابن أبي نصر البزنطي صاحب الرضا (عليه السلام) قال: «**سألته ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أولجه وجب الغسل ...**»[3] ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «**جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟ فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر لعلي (عليه السلام): ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال علي (عليه السلام): أتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من الماء؟ إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر: القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الأنصار**»[4]

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٤٣:٦ . ١٤٥)
(٢) (الوسائل ١٨٢:٢/ أبواب الجنابة ب ٦ ح ١)
(٣) (الوسائل ١٨٥:٢/ أبواب الجنابة ب ٦ ح ٨)
(٤) (الوسائل ١٨٤:٢/ أبواب الجنابة ب ٦ ح ٥)

ومنها غير ذلك من الأخبار المشتمل بعضها على تلازم الغسل مع الحد والمهر فراجع، إلى غير ذلك من الأخبار. مضافاً إلى إطلاق الكتاب: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[١].

وأمَّا ما ورد من أن علياً (عليه السلام) كان لا يرى الغسل إلّا في الماء الأكبر[٢] فهو لا ينافي وجوب الغسل بالجماع، وذلك لأن الحصر فيه إنما هو بالإضافة إلى ما يخرج من الإحليل، فكأنه (عليه السلام) قال: المائع الذي يخرج من الإحليل لا يوجب الغسل إلّا إذا كان من الماء الأكبر، وذلك لقرينتين:

إحداهما: سبق ذلك في رواية عنبسة بالمذي حيث قال: «**سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كان علي لا يرى في المذي وضوءاً ولا غسلًا ما أصاب الثوب منه إلّا في الماء الأكبر**»[٣] فإن ذكر المذي قرينة واضحة على أن الحصر إنما هو بالإضافة إلى ما يخرج من الإحليل لا بالإضافة إلى كل ما هو سبب للجنابة والغسل.

وثانيتهما: إتيانه بالصفة والموصوف حيث قيد الماء بكونه أكبر، فمنه يظهر أنه في قبال الماء الأصغر الذي هو كل مائع غير المني، إذ لو كان مراده حصر سبب الجنابة والغسل بالمني فقط لكان من الأولى والأخصر أن يقول: إلّا في المني. فلا موجب للإطالة والإتيان بالصفة وموصوفها إلّا التنبيه على أن الحصر إضافي وبالنسبة إلى المائعات الخارجة من الإحليل الذي هو الماء غير الأكبر.[٤]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (الوسائل ٢:١٨٧/ أبواب الجنابة ب ٧ ح ٦)

(٣) (الوسائل ٢:١٨٧/ أبواب الجنابة ب ٧ ح ٦)

(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٦:٢٥١ ـ ٢٥٣)

### ٣٩ . تحقق الجنابة في جماع المرأة دبراً:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): المسألة ذات قولين: أحدهما: عدم الفرق في وجوب الغسل بين الإدخال في قبل المرأة ودبرها، وهذا هو المشهور بينهم بل ادعى بعضهم الإجماع عليه. وثانيهما: عدم وجوبه بالوطء في دبر المرأة كما ذهب إليه بعضهم ومال إليه صاحب الحدائق (قدس سره) واستدل على كلا القولين بالأخبار[1]. إلاّ أن أكثرها في كلا الجانبين ضعاف لضعف إسنادها، مضافاً إلى ضعف الدلالة في بعضها.

منها: مرسلة حفص بن سوقة عمن أخبره، قال: «**سألت أبا عبدالله**(عليه السلام) **عن الرجل يأتي أهله من خلفها، قال: هو أحد المأتيين فيه الغسل**»[2] وقد استدلّ بها على المشهور، إلّا أنها ضعيفة سنداً لإرسالها، مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالتها، حيث يحتمل أن يراد من إتيان أهله من خلفها أنه يولج في قبلها من خلفها كبقيّة الحيوانات حيث يأتون من الخلف لا أنه يدخل في دبرها، ويرشد إلى ذلك قوله: «**يأتي أهله من خلفها**» ولم يقل يأتي خلف أهله. وبين العبارتين فرق واضح فكأن المدخل واحد وله طريقان فقد يؤتى من الخلف وأُخرى من القدّام.

ومنها: مرفوعة البرقي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «**إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزلا فلا غسل عليهما، وإن أنزل فعليه الغسل ولا**

---

(١) (الحدائق ٩:٣)

(٢) (الوسائل ٢:٢٠٠/ أبواب الجنابة ب ١٢ ح ١)

**غسل عليها**»[١] استدلّ بها على القول الثاني، ودلالتها ظاهرة إلاّ أنها ضعيفة بحسب السند لكان رفعها، وإن عبّر عنها في الحدائق بالصحيحة باعتبار صحّة سندها إلى البرقي.

ومنها: مرسلة أحمد بن محمّد عن بعض الكوفيين يرفعه إلى أبي عبد الله (عليه السلام): «**في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة، قال: لا ينقض صومها وليس عليها غسل**»[٢] وهي أيضاً ضعيفة بإرسالها.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: «**سُئل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها الغسل إذا أنزل هوولم تنزل هي؟ قال (عليه السلام): ليس عليها غسل، وإن لم ينزل هوفليس عليه غسل**»[٣] وهذه الرواية وإن كانت صحيحة بحسب السند إلّا أن دلالتها مورد للمناقشة:

أمّا أوّلاً: فلأن ظاهر كلمة «**ما دون الفرج**» هوما كان تحت الفرج وليس ما تحته إلّا الفخذان، ومعنى أنه يصيبها أي أنه يفخّذ فحسب، وعليه فالصحيحة خارجة عمّا نحن فيه أعني الوطء في دبر المرأة.

وأمّاثانياً: فلأنا لوسلمنا أن المراد بها دون الفرج ما سوى الفرج لا أنه بمعنى ما هوتحته وأسفله كما قد يستعمل بهذا المعنى أي بمعنى عدا وسوى أيضاً لا يمكننا الاستدلال بها من جهة أن للفرج إطلاقات، فقد يطلق ويراد منه خصوص القبل في مقابل الدبر، وقد يطلق ويراد منه الأعم من القبل

(١) (الوسائل ٢:٢٠٠/ أبواب الجنابة ب ١٢ ح ٢)
(٢) (الوسائل ٢:٢٠٠/ أبواب الجنابة ب ١٢ ح ٣)
(٣) (الوسائل ٢:١٩٩/ أبواب الجنابة ب ١١ ح ١)

والدبر والذكر كما قد استعمل بهذا المعنى الأخير أعني الآلة الرجولية في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ. إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ﴾[١].

والاستدلال بالصحيحة إنّما يتمّ إذا أحرزنا أن الفرج فيها قد استعمل بالمعنى الأوّل، وأمّا إذا كان المراد به هوالمعنى الثاني فلا محالة يتعين في التفخيذ أيضاً، لأنّه الذي سوى الأُمور المذكورة، وحيث إنا لم نحرز أن المراد منه أي المعنيين فلا محالة تسقط الصحيحة عن قابلية الاعتماد عليها في المسألة.

والأخبار المستدلّ بها على وجوب الاغتسال بالوطء في دبر المرأة من غير إنزال كالأخبار المستدلّ بها على عدم وجوبه ضعيفة السند أوالدلالة، كما أن الإجماع المدعى في المسألة غير قابل للاعتماد عليه، لأنّه من الإجماع المنقول ولا اعتبار به.

فالصحيح أن نستدل على وجوب الغسل بوطء المرأة في دبرها بإطلاق الكتاب والسنّة. أما الكتاب فلقوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً﴾[٢] لأنّ الملامسة كما تصدق بوطئها في قبلها كذلك تصدق بوطئها في دبرها.

وأمّا ما ورد في تفسير الملامسة بالمواقعة في فرج المرأة أعني صحيحة أبي مريم الأنصاري، قال «**قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الرجل يتوضأ ثمّ يدعوجاريته فتأخذ بيده حتى ينتهي إلى المسجد؟ فإنّ من عندنا يعني السنّة**

(١) (المؤمنون:٥ ـ ٦)
(٢) (النساء:٤٣ ـ المائدة:٦)

**يزعمون أنّها الملامسة، فقال: لا واللهِ ما بذلك بأس وربّما فعلته وما يعني بهذا أولامستم النساء إلّا المواقعة في الفرج»** [١] حيث استدلّ بها على أن سبب الجنابة ووجوب الغسل منحصر بالمواقعة في فرج المرأة فلا يكون وطؤها في دبرها موجباً وسبباً للجنابة. ففيه أن الصحيحة لا دلالة لها على عدم وجوب الغسل بالوطء في دبر المرأة، وذلك لأن الفرج لم يثبت في لغة العرب أنه بمعنى القبل، بل الصحيح أنه يستعمل في المعنى الجامع بين القبل والدبر، بل بينهما وبين الذكر كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ﴾ [٢] لأنّه بمعنى الذكر فقط هذا.

بل قد ورد في بعض الروايات بمعنى خصوص الدبر كما في موثقة سماعة، قال: «**سألت أبا عبد اللهِ (عليه السلام) عن الرجل يمس ذكره أوفرجه أوأسفل من ذلك وهوقائم يصلّي يعيد وضوءه؟ فقال: لا بأس بذلك، إنما هومن جسده**» [٣] فإن الفرج فيها بمعنى الدبر، إذ لا قبل للرجل، والذكر مذكوربنفسه كما هوواضح. وعليه فلفظة الفرج إمّا أنّها بالمعنى الأعم من القبل والدبر أولا أقل من إجمالها ومعه لا يمكن الاعتماد على الرواية في تقييد الآية المباركة. وأمّاالأخبار فهي كالرواية المشتملة على أن إتيان الزوجة يوجب انتقاض الصيام، فإن الإتيان كما يشمل الوطء في القبل كذلك يشمل الإتيان في الدبر، هذا كله في وطء المرأة في دبرها. [٤]

(١) (الوسائل ١:٢٧١/ أبواب نواقض الوضوء ب ٩ ح ٤)
(٢) (المؤمنون:٦)
(٣) (الوسائل ١:٢٧٢/ أبواب نواقض الوضوء ب ٩ ح ٨)
(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٦:٢٦٠ ـ ٢٦٢)

**٤٠ . ما استُدلّ به على جواز البقاء على الجنابة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس سرّه): ثمّ إنهم استدلوا على جواز البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر في شهر رمضان بقوله عزّ من قائل: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ وَعَفا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا ما كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1] وذلك بموردين منها:

أحدهما: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ﴾ بدعوى أن إطلاق حل الرفث ليلة الصيام يشمل الجزء الأخير منها أيضاً، فإذا جاز الرفث في ذلك الجزء الأخير فلا يحرم البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر لا محالة ولا تكون الطّهارة في طلوع الفجر شرطاً في صحّة الصيام.

وفيه: أن حل الرفث في ليلة الصيام إنما هو في قبال حرمته في الشرائع السابقة ومن هنا خصّت الحليّة بتلك الأُمّة حيث قال أُحِلَّ لَكُمْ فلا نظر للآية المباركة إلّا إلى الترخيص في الرفث في قبال المنع، وأمّا الترخيص إلى الجزء الأخير وأن البقاء على الجنابة جائز أوغير جائز فلا نظر في الآية إليه وليست بصدد بيانه فلا إطلاق لها من هذه الجهة.

ثانيهما: قوله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ بدعوى أن جواز المباشرة مُغَيَّا بطلوع الفجر وثابت إلى الجزء الأخير من اللّيل ومعه لا معنى لحرمة البقاء على

(١) (البقرة:١٨٧)

الجنابة إلى طلوع الفجر. ويدفعه: أن قوله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَ﴾ كحلية الرفث إنما هوبصدد إثبات الجواز فقط، وليس قوله: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ ...﴾ غاية له وإنما هوغاية لجواز الأكل والشرب، لانفصال قوله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَ﴾ عن قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا بجملة وَابْتَغُوا ما كَتَبَ اللهُ لَكُمْ﴾.

والغرض من التعرّض للاستدلال بالآية المباركة أن لا يتوهم أن الطائفتين من الأخبار بعد تساقطهما بالتعارض يرجع إلى إطلاق الآية المباركة، لما عرفت من أنها ليست مطلقة. (١)

## ٤١ . حرمة مكث الجنب في المساجد:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أما حرمة المكث في المساجد جنباً فلا كلام فيها بينهم. ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ﴾ (٢) بقرينة الأخبار المفسرة له بمكان الصلاة، وذلك بقرينة قوله ﴿عابِرِي سَبِيلٍ﴾ لأن المرور من الصلاة مما لا معنى له وإنّما المرور والعبور من مكانها وهوالمساجد. وصحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قالا: (قلنا: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلّا مجتازين، إن اللهَ تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ﴾ (٣)

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٦:٢٩٥ ـ ٢٩٦)

(٢) (النساء:٤٣)

(٣) (الوسائل ٢:٢٠٧/ أبواب الجنابة ب ١٥ ح ١٠) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٦:٣١٣)

**٤٢ . إذا كان جنبا وكان الماء في المسجد يجب عليه أن يتيمم:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): فرعان: الجنب المتيمم لكون الماء في المسجد ليس له أن يدخل المسجد الأوّل: ما إذا تيمم للصلاة خارج المسجد من جهة كون الماء في المسجد وحكم بطهارته فهل يجوز أن يدخل المسجد حينئذ لأنّه متطهر أولا يجوز؟ الصحيح أنه لا يترتب على تيممه للصلاة جواز دخوله المسجد، وذلك لأنّه يلزم من جواز دخوله المسجد عدمه، وما استلزم وجوده عدمه فهومستحيل. وتقريب ذلك: أن المكلّف إذا تيمم بغاية الصلاة حكم عليه بالطّهارة شرعاً، لأنّه كان فاقداً وجاز التيمم في حقه فإذا تيمم لأجلها صار محكوماً بالطّهارة، والمتطهر يجوز له جميع الغايات المتوقفة على الطّهارة التي منها دخوله المسجد، فبمجرّد تيممه جاز له الدخول في المسجد فإذا جاز له الدخول تمكن من استعمال الماء وإذا تمكن منه انتقض تيممه لا محالة وإذا انتقض تيممه لم يجز له الدخول في المسجد، فيلزم من القول بجواز دخوله المسجد عدم جواز دخوله وهومستحيل، ولذا قلنا إن تيممه لا يترتب عليه جواز الدخول في المسجد.

ويدلّ على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[1] حيث جعل الغاية الاغتسال ولم يقل حتى تيمموا، لأنّه بإطلاقه يدلّ على أن وظيفته الغسل تيمم أم لم يتيمم. وعلى الجملة لا يجوز الدخول في المسجد بالتيمم إلّا أن يضطر إليه اضطراراً شرعياً كتوقف إنقاذ نفس محترمة على الدخول ونحوه.

(١) (النساء:٤٣)

الجنب المتيمم لبعض المسوغات ليس له أن يدخل المسجد الثاني: ما إذا كان جنباً ووجب عليه التيمم لا لأجل كون الماء في المسجد، بل لأجل مرض له أوقرحة وجراحة وتيمم لأجل الصلاة فهل يجوز أن يدخل المسجد حينئذ أولا يجوز؟ ظاهر كلماتهم جواز ذلك بل لم نر ولم نسمع خلافاً في ذلك، ولكن للمناقشة فيما تسالموا عليه مجال واسع. وذلك لأنّ الحكم قد يترتب على عنوان الحدث وعدم الطّهارة كما في حرمة مسّ كتابة القرآن، حيث إنها مترتبة على عنوان الحدث وعدم الطّهارة على ما ورد في بعض الأخبار من استشهاده (عليه السلام) على عدم جواز مسّ المحدث الكتاب بقوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1] فجواز المس مترتب على الطّهارة وعدم الحدث، وكوجوب الصلاة فإنه متوقف على الطّهارة لما ورد من أنه لا صلاة إلّا بطهور[2]، ففي أمثال ذلك إذا لم يتمكن المكلّف من الوضوء أوالغسل وتيمم به بدلًا عن الطّهارة المائية فلا محالة ترتفع عنه الأحكام المترتبة على الحدث وعدم الطّهارة، لأن التيمم يرفع الحدث ويوجب الطّهارة حقيقة غاية الأمر ما دام معذوراً عن الماء. والقول بالإباحة كلام محض بل لعله لا قائل بها واقعاً، وذلك لعدم إمكان الالتزام بأن المتيمم محدث ويجوز له الصلاة وغيرها تخصيصاً في أدلّة اشتراط الطّهارة في الصلاة.

(١) (الوسائل ١:٣٨٤/ أبواب الوضوء، ب ١٢ ح ٣)
(٢) (الوسائل ١:٣٦٥/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١)

وقد يكون الحكم مترتباً على عنوان الجنابة لا على عنوان الحدث وهذا كما في المقام، لأن دخول المسجد محرم على الجنب لا على المحدث بحدث الجنابة وقد قال اللهَّ سبحانه: ﴿وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ﴾ ولم يقل ولا محدثاً، وفي مثل ذلك لا ترتفع الأحكام المترتبة على عنوان الجنابة بالتيمم، لأنَّه إنما يرفع الحدث ويوجب الطّهارة لا أنه يرفع الجنابة، حيث لم يرد في شيء من الأخبار والآيات ما يدلّنا على ارتفاع الجنابة بالتيمم، بل هوجنب متطهر وجنب غير محدث لا أنه ليس بجنب، لقصور المقتضي أي عدم الدليل ولوجود المانع وهولزوم أن يكون وجدان الماء سبباً للجنابة حيث إنها ارتفعت بالتيمم، وبما أن التيمم ينتقض بوجدان الماء فتعود عليه الجنابة بالوجدان، مع أن سببها أمران: الجماع والإنزال، وليس وجدان الماء من أسبابها وعليه فلا يجوز للمتيمم بدلًا عن الجنابة أن يدخل المسجد لأنَّه جنب ولم ترتفع جنابته بتيممه. ويدلّ على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[1] حيث جعل غاية حرمة القرب من المسجد للجنب الاغتسال، فلوكان له غاية أُخرى وهوالتيمم لذكره ولما حصرها في الاغتسال مع أنه قال حَتَّى تَغْتَسِلُوا ولم يقل تغتسلوا أوتيمموا، فيدلّ بإطلاقه على أن وظيفته الغسل سواء تيمم أم لم يتيمم.

(١) (النساء:٤٣)

ونظير المقام ما إذا يمم الميت لعدم الماء أو لجراحة في الميت ولم يغسل فإنَّ مسّه موجب لغسل المس، لأن وجوب الغسل عن المس إنما يترتب على عنوان الميت الذي برد ولم يغسل ولم يترتب على عنوان الميت المحدث بحدث الموت، والتيمم إنما يرفع الحدث ولا يرفع الموضوع بأن يجعل الميت مغسلًا، فلومسّه أحد بعد تيممه لوجب عليه غسل المس أيضاً.

وتظهر ثمرة ما ذكرناه في غير هذين الموردين أيضاً كما في البقاء على الجنابة في شهر رمضان، فإنَّ الحكم فيه أيضاً مترتب على الجنابة لا على الحدث.[١]

### ٤٣ . غسل الجنابة ليس بواجب نفسي:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لا إشكال ولا كلام في محبوبية غسل الجنابة شرعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٢] فإن الغسل من الجنابة طهارة والمغتسل منها متطهر وإنما الخلاف في أن محبوبيّته نفسيّة أوغيريّة؟ المعروف المشهور بينهم أنه واجب غيري، وخالف في ذلك من القدماء ابن حمزة[٣] ومن المتوسطين العلاّمة[٤] ومن المتأخّرين الأردبيلي[٥] وصاحبا المدارك[٦]. ولا تكاد تظهر ثمرة عمليّة لهذا النزاع بعد

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٦:٣٤٣ ـ ٣٤٥)
(٢) (البقرة:٢٢٢)
(٣) (الوسيلة:٥٤)
(٤) (المختلف ١:١٥٩/ ١٠٧)
(٥) (مجمع الفائدة والبرهان ١:١٣٦)
(٦) (المدارك ١:٢٦٥) والذخيرة (الذخيرة:٥٥/ السطر ٣٠)

العلم باشتراط الصلاة والصوم بالطّهارة وعدم الجنابة أعني توقفهما على غسل الجنابة إلّا في موارد نادرة كمن أجنب قبل الوقت وعلم بأنه يقتل بعد ساعة وقبل دخول الوقت، فإنه بناءٌ على أنه واجب نفسي يجب الإتيان به بخلاف ما إذا كان واجباً شرطياً، وهذا من الندرة بمكان. نعم تظهر الثمرة غير العمليّة في استحقاق العقاب، لأنّه إذا تركه وترك الصلاة مثلًا فعلى القول بوجوبه النفسي يعاقب بعقابين بخلاف ما إذا قلنا بوجوبه الغيري فإنه لا يعاقب حينئذ إلّا عقاباً واحداً لتركه الصلاة فحسب، فالمسألة عادمة الثمرة عملاً.

وكيف كان، استدلّ للقول بوجوبه النفسي بوجوه: منها: قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[1] بدعوى أن ظاهر الأمر بالاغتسال وإطلاقه أنه واجب نفسي. ويدفعه أن صدر الآية المباركة وذيلها أقوى قرينة على أن المراد به هوالوجوب الغيري، أعني كونه إرشاداً إلى شرطية الطّهارة من الحدث في الصلاة. أما صدرها فلقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ لأنّه قرينة ظاهرة على أن الأمر بكل من الغسل والوضوء غيري وإرشاد إلى الشرطية. وأمّاذيلها فلقوله تعالى: ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ حيث أُقيم التيمم بدلًا عن الغسل، فلوكان الغسل واجباً نفسياً فلا بدّ من الالتزام بأن التيمم أيضاً واجب نفسي وهوممّا لا يلتزمون به فالآية لا دلالة لها على المدّعى.[2]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٦:٣٤٨ ـ ٣٤٩)

### ٤٤ . لا يشرع الوضوء مع غسل الجنابة:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وذلك لقوله سبحانه: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [١] فإن التفصيل قاطع للشركة فيستفاد من الآية المباركة أن وظيفة غير الجنب هي غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، وأمّاوظيفة الجنب فهي الاغتسال، فكما أن غير الجنب لا يشرع في حقه الاغتسال فكذلك الجنب لا يشرع في حقه الوضوء. وقد ورد في الأخبار أن غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء [٢] فالكتاب والسنّة متطابقان على عدم مشروعية الوضوء مع غسل الجنابة. [٣]

### ٤٥ . مؤونة اغتسال الزوجة ليست على الزوج:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): النفقة الواجبة على الزوج على ما دلّت عليه الآية المباركة: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللهُ﴾ [٤] والروايات المتضمّنة على أن عليه النّفقة [٥] وإن لم تفسر في نفس الآية والأخبار الآمرة بها إلّا أن هناك جملة من الروايات قد حددت النفقة الواجبة على الزوج بما يقيم صلبها أوظهرها ويكسوعورتها أوجثتها وغير ذلك مما يؤدي هذا المعنى، وفي بعضها أنه ليس لها عليه شيء غير هذا؟ قال: لا [٦].

(١) (المائدة:٦)
(٢) (الوسائل ٢:٢٤٦/ أبواب الجنابة ب ٣٤)
(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٦:٣٩٤)
(٤) (الطّلاق:٧)
(٥) (الوسائل ٢١:٥٠٩/ أبواب النفقات ب ١ ح ١، ب ١١ ح ٣، ٥)
(٦) (الوسائل ٢١:٥٠٩/ أبواب النفقات ب ١)

وقد دلّت جملة من الأخبار الأُخر على وجوب السكنى أيضاً على الزّوج[١] وعليه فالواجب على الزّوج السكنى وما يقيم صلب زوجته وكسوتها. وقد دلّ على ذلك أيضاً ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[٢] وإن كانت الرواية ضعيفة[٣]، فيجب عليه كل ما تحتاج إليه المرأة في معاشها وحياتها حتى الماء لتنظيف بدنها والصابون بل الصبغ والدهن كما اشتملت عليه بعض الأخبار لأنَّها راجعة إلى معاش المرأة وبها يُقام صلبها، حيث إنها لو لم تنظف بدنها ولم تستحم فربّما ابتليت بالمرض وصارت مورداً للتنفّر والانزعاج. وأمّا ما كان خارجاً عن معاشها وإقامة صلبها وكسوتها كالامور الواجبة عليها شرعاً بأسبابها من الكفارة أوالدية إذا قتلت شبهة أوعمداً وأُجرة الماء للاغتسال أوتسخينه أوغير ذلك مما هوخارج عن معاشها فلا دليل على وجوبها على الزوج، بل الزّوجة إن كانت متمكِّنة منها فهووإلّا فينتقل الأمر إلى بدلها في حقّها كالتيمم بدلًا عن الغسل، وهي معذورة فإن التيمم أحد الطهورين[٤] ويكفيك عشر سنين[٥].

نعم لو لا تلك الأخبار المحدِّدة للنفقة الواجبة بالأمرين: ما يقيم صلب المرأة ويكسوعورتها، وتصريحه (عليه السلام) بعدم وجوب غيرهما على الزوج لكان مقتضى إطلاق النفقة في الأخبار المطلقة والأمر بالإنفاق في الآية المباركة

(١) (الوسائل ٢١: ٥١٩/ أبواب النفقات ب ٨ ح ١، ٤، ١١)
(٢) (البقرة: ٢٢٨)
(٣) (الوسائل ٢١: ٥١٢/ أبواب النفقات ب ١ ح ١٣)
(٤) (الوسائل ٣: ٣٨٦/ أبواب التيمم ب ٢٣ ح ٥)
(٥) (الوسائل ٣: ٣٨٦/ أبواب التيمم ب ٢٣ ح ٤)

هووجوب تمام نفقتها الأعم مما يرجع إلى معاشها ومعادها، إلّا أن الأخبار المحددة تخصص النفقة الواجبة بما يرجع إلى معاش المرأة، ومعه فلا يبعد عدم كون ماء الغسل ومقدّماته على الزّوج.[1]

**٤٦ . دوران الرطوبة بين البول والمني:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): مع دوران أمر الرّطوبة بين البول والمني، أعني موارد العلم الإجمالي بأنّه إمّا مكلّف بالغسل وأمّامكلّف بالوضوء، ولهذه الصّورة صور:

الأولى: ما إذا كان المكلّف متطهراً قبل خروج الرّطوبة المشتبهة، كما لعله مفروض كلام الماتن (قدّس)، حيث لم يفرض بين الغسل وخروج الرّطوبة شيئاً ممّا يوجب الوضوء من بول أونوم ونحوهما، بل فرض أنّه بال واستبرأ واغتسل ثمّ خرجت منه رطوبة مشتبهة، فهومتطهّر من الحدث الأكبر لغسله، ومن الأصغر لعدم بوله أونومه ونحوهما.

والمتعيّن في هذه الصّورة هوالجمع بين الغسل والوضوء، للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما ومعارضة استصحاب عدم خروج البول باستصحاب عدم خروج المني، ومع تساقطهما لا بدّ من الجمع بينهما بقاعدة الاشتغال حتّى يقطع بالفراغ.

الثّانية: ما إذا جهل حاله ولم يدر أنّه كان متطهراً أم محدثاً، والحال فيها كسابقتها لمعارضة الاستصحابين وقاعدة الاشتغال.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤٢٢:٦ ـ ٤٢٣)

الثّالثة: ما إذا كان عالماً بحدثه قبل خروج الرّطوبة المشتبهة، لأنّه بال أونام بعد غسله، واللّازم حينئذ هوالوضوء ولا يجب عليه الغسل حينئذ، والعلم بخروج البول أوالمني غير مؤثر في شيء، إذ لا أثر لخروج البول حينئذ، لأنّه كان مكلّفاً بالوضوء قبل خروج الرّطوبة أيضاً، وكان مكلّفاً بغسل الموضع مرّة واحدة فحسب بناءً على ما هوالمشهور من كفاية الغسل مرّة واحدة في جميع النجاسات، وعليه فالخارج سواء أكان بولًا أم كان منيّاً لا يوجب إلّا الغسل مرّة واحدة، فهوعالم بوجوب الغسل مرّة على كلّ تقدير، فلا أثر زائد على خروج البول حينئذ، إلّا أن يقال بلزوم تعدّد الغسل في البول دون المني فمقتضى استصحاب عدم خروج المني عدم كونه مكلّفاً بالغسل، لأنّ مقتضى قوله تعالى: ﴿... إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ...﴾[1] أنّ الوضوء وظيفة من لم يكن جنباً، فإذا نفينا جنابته بالأصل فهومكلّف ليس بجنب فلا محالة يجب عليه الوضوء، ولا يعارضه استصحاب عدم خروج البول، إذ لا أثر لخروجه وعدمه.[2]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٤: ٧ ـ ١٥)

## ٤٧ . الإحداث بالأصغر في أثناء الغسل:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وفي المسألة أقوال:

الأوّل: عدم بطلان الغسل بذلك، بل يتمّه ويضمّ إليه الوضوء في أثنائه أوبعده ذهب إلى ذلك جماعة منهم المحقّق (قدس سره) [١]، واختاره في المتن.

الثّاني: عدم بطلانه وإتمام الغسل من غير وجوب الوضوء معه، وهذا القول أيضاً اختاره جماعة منهم المحقّق الثّاني (قدس سره) [٢].

الثّالث: بطلان الغسل بالحدث في الأثناء ووجوب استئنافه من غير حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه، ذهب إليه الشيخ [٣]والصّدوق[٤]والعلّامة[٥] والشّهيد (قدس سره)[٦]، ونسبه بعضهم إلى المشهور[٧].

أمّا القول الأوّل فالوجه فيه أنّ الحدث في أثناء الغسل لم يدل دليل على كونه ناقضاً للغسل في الأجزاء السابقة منه، فإنّ الأخبار الواردة في كيفيّة الغسل[٨]مع ورودها في مقام البيان ساكتة من بيان اعتبار عدم حدوث الحدث في أثنائه.

---

(١) (الشرائع ١:٣٢)
(٢) (رسائل المحقّق الكركي ١:٩٠)
(٣) (المبسوط ١:٣٠)
(٤) (الفقيه ١:٤٩، ٢١)
(٥) (منتهى المطلب ٢:٢٥٤)
(٦) (غاية المراد ١:٤٣)
(٧) (المستمسك ٣:١٢٧)
(٨) (الوسائل ٢:٢٢٩/ أبواب الجنابة ب ٢٦)

ودعوى أنّ الحدث كالبول بعد الغسل يبطل الغسل السابق، فكيف لا يبطله فيما إذا وقع في أثنائه، غير مسموعة لأنّ البول بعد الغسل لا يبطل الغسل، وإنّما يمنع عن الدّخول في الصّلاة معه، إلّا أنّه وقع صحيحاً والجنابة قد ارتفعت به، فلا يبطل به الغسل في الأجزاء السابقة منه، ومع صحّتها يضمّ إليه غسل الأعضاء الباقية، فهو غسل صحيح إلّا أنّه يجب عليه الوضوء حينئذ للمطلقات الدالّة على أنّ الحدث سبب للوضوء وناقض للطّهارة، وذلك في مثل قوله إن بلت فتوضّأ، وإن نمت فتوضأ[1]، وإنّما خرجنا عنها في مورد واحد وهو الحدث قبل غسل الجنابة، لأنّه ممّا علمنا بعدم كونه سبباً للوضوء، فإنّ غسل الجنابة ليس معه وضوء، بمعنى أنّ ما ورد من أنّ غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء[2] مختص بما إذا وقع الحدث قبل تمام الغسل لا قبل إتمامه أي في الأثناء، وقد قدّمنا أنّ الأوامر الواردة في الوضوء ليست أوامر مولويّة، وإنّما هي أوامر إرشاديّة إلى شرطيّة الوضوء للصلاة، فمقتضى المطلقات أنّ الحدث مطلقاً يجب معه الوضوء، أي أنّ الوضوء شرط للصلاة سواء تحقّق الحدث قبل الغسل أم في أثنائه أم بعده.

نعم خرجنا عن ذلك في الحدث قبل الغسل إذ لا يشترط معه الوضوء في الصّلاة، للأدلّة الدالّة على أنّ غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء، ومع كون الأوامر إرشاديّة لا يأتي فيها بحث التداخل بوجه.

---

(١) (الوسائل ١:٢٤٥/ ٢٥٦/ أبواب نواقض الوضوء ب ١، ٢، ٣)

(٢) (الوسائل ٢:٢٤٦/ أبواب الجنابة ب ٣٤)

وأمّا القول الثّاني فهومشترك الوجه مع القول السّابق في الحكم بصحّة الغسل، إذ لم يقم دليل على بطلان الغسل في الأعضاء السابقة بالحدث، وإنّما يمتاز عنه في عدم إيجابه الوضوء معه، ووجهه أنّ المطلقات الدالّة على أنّ البول أوغيره سبب للوضوء غير تامّة عند هذا القائل، لتقييدها بما ورد من أن غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء، فإذا حكمنا بصحّة الغسل فهوغسل جنابة ليس معه وضوء صدر الحدث قبله أم في أثنائه.

وأمّاالقول الثّالث فمدركه أنّ حدوث الحدث في أثناء الغسل يبطله ويجعله كالعدم ومعه لا مناص من استئنافه من غير حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه، وهذا القول الأخير هوالأقوى.

والوجه فيه قوله سبحانه: ﴿... إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ...﴾ [1] حيث دلّ على أنّ المكلّف الّذي قام إلى الصّلاة من النّوم أومن مطلق الحدث على قسمين جنب وغير جنب، ووظيفة الجنب الاغتسال ووظيفة غير الجنب الوضوء، وحيث إنّ المكلّف في مفروض المسألة جنب لعدم تمام غسله ومن هنا لا يسوغ له المحرمات في حقّ الجنب وقد قام من الحدث فوظيفته الغسل، ولا مناص له من أن يشرع فيه من الابتداء، لأنّ ظاهر الأمر بالغسل إيجاده بتمامه لا إتمامه، وهذا معنى كون الحدث ناقضاً للغسل في الأعضاء السابقة، ومعه لا يجب عليه الوضوء أيضاً، لأنّه وظيفة غير الجنب ووظيفة الجنب الاغتسال.[2]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٩: ٧ ـ ٢٢)

## ٤٨ . حكم اجتماع الأغسال المتعدِّدة على المكلّف

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): من جهة القاعدة وأنها تقتضي التّداخل أوتقتضي عدمه، فقد قرّرنا في مبحث مفهوم الشرط أنّ الطّبيعة الواحدة إذا كانت متعلّقة للأمر بها مرّتين أوأكثر، كما إذا ورد إن ظاهرت فكفّر وإن أفطرت فكفّر فمقتضى القاعدة عدم التداخل، لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل أن يبعث نحوها ببعثين ويؤمر بها مرّتين، وإن كان مقتضى إطلاق الأمر في كلّ واحد من الشّرطين ذلك، إلّا أنّه لمكان استحالته لا بدّ من تقييد متعلّق كلّ منهما بوجود مغاير للوجود الآخر الّذي تعلّق به الآخر، فيقال إن ظاهرت فأوجد وجوداً من طبيعة التكفير، وإن أفطرت أوجد وجوداً منها، وهومعنى عدم التداخل كما عرفت.

وقد استثنينا من ذلك مورداً واحداً وهوما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه، كما إذا ورد أكرم العالم وورد أيضاً أكرم الهاشمي، فإن إكرام مورد التصادق حينئذ وهوالعالم الهاشمي يجزئ عن كلا الأمرين، لأنّه مقتضى إطلاقهما، والقاعدة في مثله التداخل، حيث إنّ كلّ واحد من المأمور بهما أمر مغاير للآخر في نفسه، وليس أمراً واحداً ليستحيل البعث نحوه ببعثين، ومعه لا مانع من التداخل في مورد التصادق حسب إطلاقهما. هذا ما قدّمناه في بحث المفاهيم[1].

---

(١) (محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٠٩)

إلّا أنّه فيما إذا كان الأمران نفسيين مولويين، وأمّافي الأوامر الإرشاديّة كما في الوضوء والغسل حيث إنهما غير واجبين في نفسهما وإنما أُمر بهما مقدّمة للصلاة، كما في قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ إلى قوله ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ...﴾[1]، وهكذا الحال في بقيّة الأغسال الواجبة حيث أُمر بها في السنّة مقدّمة وشرطاً للصلاة، فالأمر بها أمر إرشادي لا محالة فالأمر بالعكس والقاعدة تقتضي فيها التداخل لإطلاقها، ولا مانع من أن يكون للشرط الواحد أسباب متعدّدة، بأن يكون لاشتراط الصّلاة بالغسل والطّهارة أسباب من الجنابة والحيض ونحوهما، كما هوالحال في الوضوء لتعدّد أسبابه من البول والغائط.

وحيث إنّ المأمور به في الجميع أمر واحد، وهوطبيعة الغسل لا الغسل المقيّد بالجنابة أوبالحيض أوبغيرهما، لأنّهما أسباب الأمر بالطبيعة، فالمأمور به شيء واحد في الجميع، فلوأتى به للجنابة مثلًا غافلًا عن بقيّة الأسباب أيضاً حصل به الامتثال وسقط عنه الجميع، نعم علمنا خارجاً أنّ الغسل عبادي ويشترط في صحّته قصد التقرّب، إلّا أنّه يكفي في التّقرب به أن يؤتى به لأجل أنّه مقدّمة للصلاة أوللصوم أولغيرهما من الواجبات، فإنّ الإتيان بهذا الدّاعي من أحد طرق التقرّب على ما حرّرناه في محله. ومعه إذا أتى بالغسل لأجل كونه مقدّمة للصلاة كفى هذا عن الجميع، ولومع كونه غافلًا عن غير الجنابة أومسّ الميت أونحوهما، لأنّ الطبيعة قد تحقّقت في

(١) (المائدة:٦)

الخارج وأتى بها بقصد القربة وحصل به الامتثال، فحال الغسل حينئذ حال الوضوء، فكما أنّه إذا نام وبال ثمّ توضأ مقدّمة للصلاة مع الغفلة عن نومه كفى هذا عن الجميع، ولا يتوهّم وجوب الوضوء حينئذ ثانياً من جهة النوم، كذلك الحال في المقام، هذا كلّه في الأغسال الواجبة.[1]

**٤٩ . لا يشرع الوضوء مع غسل الجنابة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وذلك لعدم المقتضي للوضوء حينئذ ولوجود المانع عنه. أمّا عدم المقتضي فلقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[2]، لأنّه دلّ بصدره على أنّ كلّ محدث بالنوم أوبغيره يتوضأ إذا قام إلى الصّلاة، ثمّ حكم في حقّ المجنب بالاغتسال، وحيث إنّ التفصيل قاطع للشركة فتدل الآية المباركة على أنّ الوضوء وظيفة المحدث غير الجنب، وأمّاوظيفة المحدث المجنب فهي الاغتسال، وقد صرّح بذلك في قوله عزّ من قائل: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى ... وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[3]، وبما أنّ المكلّف مجنب على الفرض فليست وظيفته الوضوء، سواء قلنا بأنّ مثل مسّ الميت والحيض ونحوهما أسباب للوضوء وناقض له أيضاً أوقلنا بأنّها ليست بأسباب له، فعلى جميع التقادير لا مقتضي للوضوء حينئذ.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤٣: ٧ ـ ٤٥)

(٢) (المائدة: ٦)

(٣) (النساء: ٤٣)

وأمّا وجود المانع عنه فلأن الرّوايات صرحت على أنّه ليس قبل غسل الجنابة ولا بعده وضوء، وظاهر كلمة «ليس» نفي مشروعيّة الوضوء مع غسل الجنابة ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين أن يكون الغسل متمحضاً في الجنابة وبين أن يكون معه غسل آخر، فما عن بعضهم من المناقشة في عدم وجوب الوضوء حينئذ [1] في غير محله.

هذا إذا لم نبن على أنّ كلّ غسل يغني عن الوضوء، وأمّا إذا بنينا على ذلك كما يأتي في محله عند تعرّض الماتن (قدس سره) بعد الأغسال في أنّ غسل الحيض والنّفاس والاستحاضة يغني عن الوضوء أولا يغني عنه، ونبيّن أنّها تغني عن الوضوء مطلقاً غير غسل الاستحاضة المتوسطة حيث إنّه لا يغني عن الوضوء فلا وقع للاستشكال في عدم وجوب الوضوء حينئذ، لأنّه قد اغتسل قطعاً ومعه لا موجب للوضوء وهوظاهر. [2]

**٥٠ . لا يجب الوضوء إذا اغتسل لغير الجنابة مع كونها عليه:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إذا اغتسل لغير الجنابة كما إذا اغتسل لمس الميت مثلًا وكانت عليه جنابة وقلنا بكفاية ذلك عن غسل الجنابة وإن لم ينوه حال الاغتسال فهل يجب عليه أن يتوضّأ معه أولا يجب عليه الوضوء؟

إذا قلنا بأن كلّ غسل يغني عن الوضوء فلا إشكال في عدم وجوب الوضوء حينئذ، لأنّه قد اغتسل لمس الميت ونواه وهويغني عن الوضوء، نظير ما إذا اغتسل للجنابة فحسب.

---

(١) (المستمسك ١٤١:٣)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٥٢:٧ . ٥٣)

وأمّا إذا لم نقل بإغناء كلّ غسل عن الوضوء أوكان الغسل غسل الاستحاضة المتوسطة الّذي قلنا إنّه لا يرفع الحدث الأصغر أي لا يغني عن الوضوء.

فقد يقال بوجوب الوضوء حينئذ، لأنّ غسله لمس الميت أوللاستحاضة ونحوهما وإن كان يكفي عن غسل الجنابة إلّا أنّ مقتضى الصّحيحة [1] الدالّة على الإجزاء والكفاية أنّ الغسل الواجب يسقط الأمر بغسل الجنابة، حيث عبّر بالإجزاء فلا يجب عليه بعد ذلك الغسل للجنابة، ولم يدل على أنّ غسل مس الميت مثلًا منزّل منزلة غسل الجنابة، وبينهما فرق واضح، حيث إنّ غسل المس لوكان منزّلًا منزلة غسل الجنابة لترتبت عليه جميع الآثار المترتبة على غسل الجنابة الّتي منها إغناؤه عن الوضوء لأنّ البدل في حكم المبدل لا محالة، وأمّا إذا لم يدل الدليل إلّا على أنّ ذلك الغسل يوجب سقوط الأمر بغسل الجنابة فإنّه لا يقتضي ترتب جميع آثار غسل الجنابة عليه، بل لا يترتب عليه غير أنّه ليس بجنب بعد الاغتسال، وأمّاأنّه لا يجب الوضوء عليه فلا.

والأخبار الواردة في أنّه لا وضوء قبل غسل الجنابة ولا بعده [2] تختص بما إذا أتى بغسل الجنابة أوبما هومنزّل منزلته، ولا دلالة لها على أنّه لا وضوء قبل الغسل المسقط للأمر بغسل الجنابة ولا بعده، ومعه يجب عليه الوضوء لا محالة، هذا.

---

(١) (الوسائل ٢:٢٦١/ أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ١)

(٢) (الوسائل ٢:٢٤٦/ أبواب الجنابة ب ٣٤)

ولكن الصّحيح وفاقاً للماتن (تنظر) عدم وجوب الوضوء في المسألة، وهذا لا للأخبار النافية للوضوء قبل غسل الجنابة وبعده، بل لما قدّمناه من أنّ مقتضى الآية المباركة: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ [١] أنّ المكلّف المحدث على قسمين: محدث غير جنب فوظيفته الوضوء، ومحدث جنب ووظيفته الاغتسال، وحيث إنّ المكلّف محدث بالجنابة في مفروض المسألة فلا مقتضى في حقّه للوضوء، وإنّما وظيفته الاغتسال وقد حقّقه غسله من المسّ أوغيره، فعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى عدم المقتضي له، هذا كلّه في إغناء الغسل الواجب عن غسل واجب آخر. [٢]

**٥١ . الحيض اسم لنفس الدم:**

قال السيد الخُوئيّ (تنظر): أنّ الحيض اسم لنفس الدم كما قدّمناه وقلنا إنّه اسم لنفسه أولسيلانه، وإطلاقه على المرأة بعد نَقائها مبني على المسامحة والعناية، فهذه الرّوايات إنّما تدل على أنّ الدم المسمّى بالحيض لا يقصُر عن الثّلاثة ولا يزيد على العشرة، وليس اسماً لحدث الحيض، ويكشف عن ذلك تقابل الحيض بالطهر والنقاء من الدم في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ ... حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [٣] فالطهارة أي انقطاع الدم والحيض متقابلان، فلوكان الحيض بمعنى الحدث لم يكن وجه لتقابلهما، لبقاء الحدث

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٥٩:٧ ـ ٦٠)

(٣) (البقرة:٢٢٢)

عند طهارتها أي نقائها من الدم، وكذا ما ورد في الرّوايات من قولهم «**إذا طهرت تغتسل**»[١] حيث جعل الطّهر في قبال الحيض، ولا وجه له إلاّ إذا كان بمعنى نفس الدم، وإلّا فالحدث باقٍ إلى أن تغتسل.[٢]

## ٥٢ . اعتبار التوالي في الأيام الثّلاثة في الحيض:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إنّ مقتضى عموم ما دلّ على وجوب الصّلاة على جميع المكلّفين أوإطلاقه، وعموم ما دلّ على جواز إتيان الزّوج زوجته أنّى شاء وفي أيّ زمان أراد، وغير ذلك من الأحكام وجوب الصّلاة على المرأة الّتي رأت الدم ثلاثة أيّام متفرّقات، لأنّها أيضاً من أفراد المكلّفين، كما أنّ مقتضى العموم أوالإطلاق في قوله: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[٣] جواز إتيان بعلها في ذلك الزّمان، أعني الزّمان الّذي رأت فيه المرأة الدم ثلاثة أيّام متفرّقات.

والسرّ في ذلك أنّ نسبة ما دلّ على عدم وجوب الصّلاة على الحائض وعدم جواز إتيانها وعدم جواز دخولها المسجد وغير ذلك من أحكامها بالإضافة إلى تلك العمومات والمطلقات نسبة المخصّص أوالمقيّد، ونشكّ في سعة مفهوم الحيض وضيقه ولا ندري أنّه هل يتحقّق برؤية الدم ثلاثة أيّام متفرّقات كتحقّقه بالثلاثة المتواليات أولا تحقّق لها معها، وإذا دار أمر

---

(١) (الوسائل ٢:٣٠٩/ أبواب الحيض ب ١٧ ح ٢، ص ٣١٢ ب ٢١ ح ١ و٣، ص ٣٢٥ ب ٢٧ ح ٤ و٥ و٦، وغيرها)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧:١٢٤)

(٣) (البقرة:٢٢٢)

المخصّص بين الأقل والأكثر، بمعنى أنّ الشبهة كانت مفهوميّة، فيكتفى في تخصيص العمومات بالمقدار المتيقن، ويرجع في المقدار المشكوك الزائد إلى العموم والإطلاق، ومعه فالنتيجة اعتبار التوالي في الأيام الثّلاثة في الحيض وعدم كفاية الثّلاثة المتفرّقات.

ومن الغريب في المقام ما صدر عن المحقّق الهمداني (تقدّس)، حيث منع عن التمسّك بالعمومات حينئذ بدعوى أنّ الشبهة مصداقيّة ولا يجوز فيها التمسّك بالعام وإن عقّبه بقوله: إلّا أن يقال إنّ الشّبهة مفهوميّة، ولا بأس معها من الرّجوع إلى العام، ثمّ أمر بالتأمّل[1].

وذلك لأنّ عدم كون الشبهة مصداقيّة في المقام أمر واضح لا وجه لاحتماله، حيث إنّ الشبهة إنّما تكون مصداقيّة إذا شكّكنا في فرد أنّه من الأفراد الخارجة عن العموم أومن الباقية تحته مع وضوح المفهوم في المخصّص، وأمّا إذا كانت الشبهة مفهوميّة كما في المقام لعدم العلم بسعة مفهوم الحيض وضيقه فلا بدّ معه من التمسّك بالعام في غير المقدار المتيقّن من المخصّص.

ثمّ إنّا إن قلنا بالواسطة بين دم الحيض والاستحاضة في غير دم النفاس ودم القروح والجروح ودم العُذرة للعلم بعدم كونها حيضاً ولا استحاضة، بأن لم نقل: إنّ كلّ دم لم يكن حيضاً في غير الدّماء المذكورة فهواستحاضة، فمقتضى العمومات المتقدِّمة وجوب الصّلاة عليها وغيرها

(١) (مصباح الفقيه (الطّهارة): ٢٦٣ السطر ١٤)

من أحكام الطّهارة فحسب، وأمّا إذا لم نقل بالواسطة وقلنا إنّ كلّ دم لم يحكم بحيضيّته فهو استحاضة، كما يأتي الكلام عليه في بحث الاستحاضة فهي مستحاضة، فلا بدّ من أن تعمل المرأة بأحكام المستحاضة بأن تصلّي مع الاغتسال.

وذلك لأنّ العمومات الدالّة على وجوب الصّلاة في حقّها بالدلالة المطابقيّة تدل بالدلالة الالتزاميّة على وجوب اغتسالها وكونها مستحاضة، لأنّه لازم عدم كونها حائضاً، حيث بنينا على أنّ كلّ دم لم يكن بحيض فهو استحاضة، وبما أنّ المرأة تجب عليها الصّلاة ويعامل معها معاملة غير الحائض فلا بدّ أن يحكم عليها بالاستحاضة هذا.

وقد يتوهّم أنّ الحيض ليس من المفاهيم الاختراعيّة الشرعيّة، وإنّما هومفهوم عرفي كان متحقّقاً ودارجاً عند العرف قبل الشرع والشّريعة المقدّسة، نظير مفهوم البيع وغيره من الأُمور العرفيّة، ولا بدّ في مثله من الرّجوع إلى العرف عند الشكّ في اعتبار قيد في مفهومه وعدمه، إلّا أن يقوم دليل شرعي على اعتباره، كاعتبار عدم الغرر في البيع واعتبار ثلاثة أيّام في الحيض، وأمّا إذا لم يدل دليل على الاعتبار وشككنا في اعتباره فيه فلا مناص من الرّجوع فيه إلى العرف، ولا شبهة في أنّ الدم ثلاثة أيّام غير متوالية حيض لدى العرف، ولا يعتبر في مفهومه عندهم التوالي والاستمرار.

ويندفع بأنّ الحيض وإن كان له مفهوم عند العرف، إلّا أنّه بمفهومه العرفي ليس بموضوع للأحكام المترتبة عليه، وإلّا للزم التسوية بين الحيض والاستحاضة

لأنّ مادتهما مشتركة، والاستحاضة هوالحيض الكثير، لأنّه لغة بمعنى الدم الكثير، مع أنّها بمفهومها الجامع بين الحيض والاستحاضة المصطلح عليهما غير مرادة فيما ترتب عليها من الأحكام، بل الموضوع للأحكام المترتبة عليه هوالدم العبيط الخارج من عرق مخصوص مع سائر المزايا المعتبرة فيه شرعاً.

وبعبارة أخرى الموضوع لتلك الأحكام معنى اصطلاحي خاص، وحيث إنّا نشك في سعته وضيقه فلا مناص من الاقتصار في تخصيص العمومات والمطلقات على المقدار المتيقّن منه ونرجع في المقدار الزائد المشكوك فيه إلى العموم والإطلاق، وليس الحيض كالبيع وغيره من المفاهيم المتحد فيها المستعمل فيه والموضوع له في لسان الشرع والعرف.[1]

**٥٣ . هل تتحقّق العادة بالرؤية مرّة؟**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وعن بعضهم تحقّق العادة برؤية الدم مرّة واحدة، كما يحكى ذلك عن الجمهور أيضاً.

ويدفعه: صريح قوله في رواية يونس حكاية عن رسول اللهَّ (صلى الله عليه وآله) أنّ المرأة الّتي تعرف أيّامها تدع الصّلاة أيّام أقرائها حيث لم يقل: دعي الصّلاة أيّام قرئك، بل قال: أيّام أقرائك[2]، وكذا الحال في الأيّام الواردة في الأخبار[3] وهي جمع لا يصدق على الفرد الواحد بل ولا على الاثنين، فإن أقلّ الجمع اثنان فما فوقهما، وأمّاالاثنان مجرّداً فلم نر إطلاق الجمع عليهما في اللّغة، بل لعلّه يعدّ من الأغلاط وإن حكي عن المنطقيين أن أقلّ الجمع اثنان.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢٨:٧ـ ١٣٠)

(٢) (الوسائل ٢٨٧:٢/ أبواب الحيض ب ٧ ح ٢)

(٣) (الوسائل ٢٧٥:٢ إلى ٢٨٤/ أبواب الحيض ب ٣ و٤ و٥ وكذا ١٣)

وأمّا الاثنان فما فوق فقد ورد إطلاق الجمع عليه في القرآن الكريم الّذي هو في أعلى مراتب الفصاحة كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾[1] لأنّه وإن صرح بإرادة فوق الاثنتين إلاّ أنّ إطلاق فوق الاثنتين وإرادة الاثنتين فما فوقهما أيضاً أمر دارج شائع، كما أشار إليه صاحب الجواهر[2] أيضاً، وكما في إطلاق الإخوة على الاثنين فما فوقه في الكلالة، ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً﴾[3] وكذا في الأخوين فما فوق وأنّ المرتبة الأُولى إذا فقدت ووصلت النوبة إلى المرتبة الثّانية فإن كان له أخ واحد فله نصف ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾[4] إلى غير ذلك من الموارد.

فتحصل أنّ الأقراء تصدق على رؤية الدم مرّتين فما فوق، ولا يصدق على رؤيته مرّة أومرّتين فحسب.[5]

### ٥٤ . عدم وجوب الاستبراء على الحائض:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): عدم وجوب الاستبراء بوجه كما عن شيخنا الأنصاري (قدس سره)[6] لولا تسالم الأصحاب عليه، وذلك نظراً إلى أن صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «**إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل، وإن لم ترَ شيئاً فلتغتسل**»[7] إنّما دلّت على وجوبه عند إرادة الاغتسال، ولا دلالة لها على وجوب الاستبراء لا نفساً ولا شرطاً.

(١) (النّساء:١١)
(٢) (الجواهر ٣٩:٩٣)
(٣) (النساء:١٧٦)
(٤) (النساء:١١)
(٥) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧:١٥٣ ـ ١٥٤)
(٦) (كتاب الطّهارة:٢٢٦ السطر ٢٩)
(٧) (الوسائل ٢:٣٠٨/ أبواب الحيض ب ١٧ ح ١)

ويدفعه: أنّ الصحيحة وإن لم يمكن استفادة الوجوب النفسي منها كما أُفيد، إلّا أنّ دعوى دلالتها على وجوبه الشرطي بمكان من الإمكان، حيث علّقت وجوب الاستبراء على إرادة الاغتسال، فيمكن أن يدعى أنّ ظاهره كون الاستبراء شرطاً أوقيداً في الاغتسال، فإنّ التعبير عن الوجوب الشرطي بذلك أمر متعارف، كما في قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [1] حيث دلّ على أنّ الوضوء والغسل والتيمم واجب شرطي، وأنّهما قيدان في الصّلاة، فليكن الحال في المقام أيضاً كذلك، ولا يمكن حينئذ دعوى عدم دلالة الصحيحة على أنّ الاستبراء واجب شرطي، بل لا بدّ في منع ذلك من جواب آخر هذا.

على أنّ القائل بالوجوب النفسي في الاستبراء صريحاً غير معلوم، فمراد القائل بالوجوب إنّما هوالوجوب الشرطي، وقد عرفت أنّ الصحيحة يمكن دعوى دلالتها على ذلك.

ويوضح ما ذكرناه ضمّ الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ الحائض إذا نقت وطهرت اغتسلت [2] إلى الصحيحة، لأنهّا بضميمتها إلى تلك الأخبار تدلّ على أنّ الحائض ليس لها أن تترك الغسل باستصحاب عدم النّقاء، بل لا بدّ لها من الاغتسال، وهي مأمورة بالاستبراء عند إرادة الغسل، فكأنها بضميمة تلك الأخبار تدلّ على أنّ الحائض إذا طهرت أي نقت ظاهراً لأنّ المراد بالطهر فيها مقابل الرؤية لا الطّهر باطناً وجب الاستبراء والاغتسال، فدعوى عدم وجوب الاستبراء رأساً ساقطة على أنّها مخالفة لما تسالم عليه الأصحاب. [3]

(١) (المائدة:٦)

(٢) (الوسائل ٢/ أبواب الحيض ب ١، ٣، ٤، ٥ وغيرها)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٢٣٠:٧ ـ ٣٣١)

### ٥٥ . عبادات الحائض

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أنّ الحائض تارة تأتي بالعبادة بقصد أمرها الجزمي، فتصلّي أوتصوم قاصداً بها امتثال الأمر المتعلّق بهما جزماً، وهذا لا شبهة في حرمتها التشريعيّة، لأنّ اللهَّ تعالى لم يأذن لها بذلك، إذ لا أمر للحائض بالعبادة فتكون داخلة في قوله تعالى: ﴿قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ [1]، فإذا قلنا بحرمة عبادات الحائض ذاتاً تتصف بحرمتين ذاتيّة وتشريعيّة، ولا مانع من اجتماع حرمتين في شيء واحد إذا كان بعنوانين، كما إذا أتى المكلّف بشيء من المحرمات الذاتيّة بداعي أمره الجزمي، كما قد ينسب إلى بعض الصوفيّة حيث يشربون الخمر للتقرّب به إلى اللهَّ تعالى، فإنّه محرم بالذات ومحرم تشريعاً أيضاً.

وأُخرى: تأتي الحائض بالعبادة لا بعنوان العبادة بل بعنوان آخر كعنوان التعليم ونحوه، وهذا أيضاً لا شبهة في عدم حرمته لا تشريعاً إذ لم تنسب إلى اللهَّ أمراً قط ولم تقصد القربة بوجه، ولا ذاتاً لما تقدّم من أنّ ذوات الأُمور العباديّة ممّا لا دليل على حرمتها.

وثالثة: تأتي بالعبادة لا على النحوالأوّل أعني بقصد أمرها الجزمي، ولا على النحوالثّاني بأن تأتي بها لا بعنوان العبادة، بل تأتي بها بعنوان العبادة لكن بقصد الرّجاء واحتمال مطلوبيتها واقعاً، وهذا كما في موارد التردّد في أنّها حائض أوطاهرة فتأتي بالصلاة مثلًا لاحتمال

(١) (يونس:٥٩)

مطلوبيتها، وليست في ذلك حرمة تشريعيّة بوجه، إذ لم تسند إلى اللهَ الأمر بها، وإنّما الكلام في أنّها محرمة بالذات أوأنّها غير محرمة بالذات كما هي ليست محرمة تشريعيّة، وقد قدّمنا أنّ العبادات بناءً على كونها محرمة ذاتيّة على الحائض لا تتمكّن المرأة من الاحتياط فيها، بل يدور أمرها بين الحرمة والوجوب.

ولكنَّه قد يقال بأنّها متمكّنة من الاحتياط ولا ثمرة بين القول بحرمتها الذاتيّة وعدمه، وذلك لأنّ المرأة إذا أتت بالعبادة باحتمال كونها طاهرة في الواقع فإن كانت في الواقع أيضاً طاهرة وهي مكلّفة بالصلاة فقد حصل بها الامتثال، لأنَّها أتت بوظيفتها على الفرض، وإذا كانت حائضاً في الواقع فهي لم تأت بالعبادة أصلًا، لأنَّها إنّما قصدت العبادة على تقدير كونها طاهرة في الواقع ومأمورة بالصّلاة، لأنَّه معنى إتيانها باحتمال مطلوبيتها، فإذا لم يحصل المعلّق عليه وهوكونها طاهرة لم تحصل العبادة. نعم أتت بذات العمل من أجزائه وشرائطه إلّا أنّها ممّا لا يحتمل حرمته كما مرّ.

وقد يقرب هذا المطلب على نحوآخر، وهوأنّ الإتيان بالعمل باحتمال مطلوبيّته واقعاً إنّما هوانقياد، والعقل مستقل بحسنه لأنَّه والطاعة من باب واحد، ولا يمكن أن تطرأ عليه الحرمة والقبح بوجه، لأنَّه نظير كون الإطاعة محرمة وهوممّا لا معنى له.

وعليه فلم تبق ثمرة مترتبة على القول بالحرمة الذاتيّة، فإنّ موضوع الحرمتين شيء واحد، وهوما إذا أتت بالعبادة بداعي أمرها الجزمي، وذلك لأنّ المرأة إذا أتت بالعبادة بقصد أمرها الجزمي فهي محرمة قطعاً في حقّها للتشريع، سواء أكانت محرمة عليها بالذات أيضاً أم لم تكن، وإذا أتت بها بداعي الاحتمال فلا حرمة عليها مطلقاً قلنا بالحرمة الذاتيّة أم لم نقل.

ولكن الأمر ليس كذلك، وذلك لأنّا إن قلنا بتماميّة ما استدلّ به على الحرمة الذاتيّة فمقتضى إطلاقها أن ما يؤتى به عبادة محرم بالذات سواء أكانت عباديّته من جهة قصد أمره الجزمي أم من جهة قصد أمره الاحتمالي، فإنّ قوله (عليه السلام): فلتمسك عن الصّلاة يقتضي حرمة الصّلاة على الحائض أتت بها بداعي أمرها الجزمي أم بداعي احتمال الأمر.

وأمّا ما ادعي من أنّ المرأة حينئذ لم تأت بالعبادة إذا كانت حائضاً واقعاً ففيه خلط ظاهر بين الأُمور الاعتباريّة والأُمور الواقعيّة، حيث إنّ الأُمور الاعتباريّة اختيارها بيد المعتبر، فقد ينشئها المنشئ ويوجدها مطلقاً وقد ينشئها ويوجدها معلّقة على شيء فيقول: هي إن كانت زوجتي طالق، أوبعتك هذا الكتاب إن كنت ابن عمّي، أوأبحتك هذا المال إن كنت أخي، فإنّ الطلاق والبيع والإباحة إنّما تتحقّق على تقدير تحقّق ما علّقت عليه بحيث لا طلاق ولا بيع ولا إباحة حقيقة على تقدير عدم تحقّق المعلّق عليه، فإنّ التعليق إنّما هوفي المُنشأ لا في الإنشاء. نعم قد يوجب التعليق بطلان المعاملة وقد لا يوجبه، وهوأمر آخر تعرّضنا لتفصيله في محله.

وأمّا الأُمور الواقعيّة فأمرها مردّد بين الوجود والعدم، فهي إمّا أن تكون موجودة وأمّاأن تكون معدومة، ولا معنى فيها لكونها موجودة على تقدير كذا، فلوضرب أحداً على أنّه عدوه لا معنى لكون الضرب معلقاً على كونه عدوه بحيث لوكان صديقه لم يضربه، فإنّ الضرب قد تحقّق على الفرض سواء أكان المضروب صديقه أم عدوه، وكذا إذا شرب المائع على تقدير أنّه ماء أواقتدى بأحد على تقدير أنّه عمرو، لأنّ الشرب والاقتداء قد تحقّق، كان المشروب ماءً أوغيره وكان الإمام عمراً أم لم يكن.

وعليه ما معنى قصد المرأة العبادة على تقدير كونها طاهرة واقعاً، فإنّ القصد أمر واقعي إمّا أن يكون موجوداً وأمّاأن لا يكون، وأمّا قصدها معلّقاً على شيء فهوممّا لا معنى له، بل الصحيح أنّها قاصدة للعبادة مطلقاً، غاية الأمر أنّ قصدها وحركتها نشأت من احتمالها الأمر لا من الأمر الجزمي.

وأمّا ما ادعي من أنّ الإتيان بالعبادة بداعي احتمال الوجوب انقياد، وهوحسن لا يطرأ عليه القبح والحرمة فنعم وإن كان الأمر كما أُفيد، إلّا أنّ الكلام في تحقّق الانقياد مع احتمال الحرمة الذاتيّة، إذ يتعارض احتمال الوجوب مع احتمال الحرمة حينئذ، فلا يمكنها التحرّك من أحدهما، فهل ترى أنّه يمكن أن تأتي بشيء من المحرمات بداعي احتمال الوجوب والانقياد. فالإنصاف أنّ موضوع الحرمتين متغاير، لأنّ موضوع الحرمة التشريعيّة هوالإتيان بالعبادة بقصد أمرها الجزمي، وموضوع الحرمة الذاتيّة هوالإتيان بالعبادة الأعم من تحقّقها بقصد الأمر الجزمي وقصد الأمر الاحتمالي.[1]

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧:٣٢٨ ـ ٣٣١)

**٥٦ . حرمة اللّبث في المساجد على الحائض:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): والوجه في حرمته ما دلّ على أنّ الجنب والحائض لا يدخلان المسجد إلّا مجتازين كما في صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم المروية عن الصدوق في العلل معلّلًا بقوله تعالى: ﴿وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [١] وقد تكلّمنا هناك في أنّ الرّواية وإن كانت واردة في الجنب والحائض إلّا أن استدلاله (عليه السلام) بالآية الكريمة يختص بالجنب لاختصاص الآية به حيث قال تعالى: ﴿لاتَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى ... وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ﴾ [٢] ولم يقل ﴿ولا حائضاً إلاّ عابرة سبيل﴾ وقد ذكرنا أنّ المراد من النهي عن التقرّب إلى الصّلاة هو التقرّب إلى مكانها الّذي هو المسجد.

إلّا أنّ استدلاله (عليه السلام) بالآية المباركة وتطبيقها على كلّ من الحائض والجنب يدلّنا على أنّهما من حيث العبور عن المساجد متلازمان. [٣]

**٥٧ . حرمة وطء الحائض في القُبل:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): يدلّ على ذلك الكتاب والسنّة معاً. قال عزّ من قائل: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [٤]. وورد في السنّة أنّه يستمتع بما شاء ولا يوقب، والأخبار في ذلك كثيرة [٥]. والمسألة متسالم عليها بين الأصحاب

(١) (الوسائل ٢:٢٠٧/ أبواب الجنابة ب ١٥ ح ١٠)
(٢) (النِّساء:٤٣)
(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧:٣٤٢)
(٤) (البقرة:٢٢٢)
(٥) (الوسائل ٢:٣٢١/ أبواب الحيض ب ٢٥)

بل بين المسلمين، لأنّ العامّة أيضاً ملتزمون بحرمة وطء الحائض، فأصل الحرمة ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في خصوصياتها الّتي أشار إليها في المتن.

منها: أنّه لا إشكال في أنّ الوطء في القبل بإدخال الحشفة مع الإنزال محرم على الزّوج، وهل الوطء كذلك من دون إنزال أيضاً محرم أولا حرمة فيه؟ لا ينبغي الإشكال في حرمته، لعدم تقييد الآية المباركة ولا الرّوايات الواردة في ذلك بالإنزال، بل الوطء محرم مطلقاً سواء كان مع الإنزال أم لم يكن معه.

ومنها: أنّ المحرم هل هوالإدخال الموجب للغسل، أعني ما إذا كان بقدر الحشفة ولا حرمة فيما لم يكن موجباً له كما إذا كان ببعض الحشفة، أوأنّ الإدخال محرم مطلقاً سواء كان موجباً للغسل أم لم يكن؟

الصحيح هوالثّاني، وذلك لأنّ الإدخال مناف للاعتزال وترك القرب والإيقاب الّذي هوبمعنى الإدخال، وقد عرفت أنّ الاعتزال واجب في المحيض، ولا ملازمة بين عدم كون الوطء موجباً للاغتسال وبين عدم حرمته، لإمكان أن يكون موضوع الحرمة أوسع من موضوع ما يوجب الاغتسال، وذلك لإطلاق ما دلّ على حرمة وطء الحائض.

ومنها: أنّ مقتضى الآية المتقدّمة والأخبار الواردة في المسألة أنّ الوطء محرم على الزّوج، وهل الزوجة أيضاً يحرم عليها ذلك، فلا يجوز أن تمكن زوجها من نفسها في المحيض أولا يحرم ذلك على الزوجة؟

وبعبارة أخرى: هل التكليف واحد متوجّه إلى الزّوج فحسب أوأنّ هناك تكليفين تحريميين يتوجّه أحدهما إلى الزّوج ويتوجّه الآخر إلى الزّوجة؟ المعروف بينهم هوالأخير وهوالصحيح، وإنّما الكلام في مدرك ذلك.[1]

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٦:٣٥٦ ـ ٣٥٨)

### ٥٨ . إخبار المرأة بحيضها:

قال السيد الخُوئيّ (تَتَّرُّ): إذا علم حيض المرأة تترتب عليه ما تقدّم من الآثار، وإذا شكّ في حيضها لم يحكم بحيضها ولا يترتّب عليه أحكامه إلّا إذا كانت حالتها السابقة هي الحيض. وإذا أخبرت بحيضها فهل يسمع قولها في ذلك ويترتب عليه ما قدّمناه من الأحكام المترتبة على الحيض أم لا؟

المعروف والمشهور بل أُدّعي عليه الإجماع أنّ إخبار المرأة بحيضها مسموع.

واستُدلَّ عليه بوجوه:

الأوّل: الإجماع على قبول إخبار المرأة في حيضها.

وفيه: أنّا نجزم بعدم كون الإجماع تعبديّاً كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام) لأنّهم إنّما استندوا في ذلك إلى الوجوه الآتية، فلا يعتمد على إجماعهم ذلك بوجه.

الثّاني: قوله تعالى: ﴿وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحامِهِنَ﴾[1] بتقريب أنّ حرمة الكتمان على المرأة ووجوب الإظهار عليها ملازمة لوجوب القبول منها، إذ لولم يجب قبول قولها في إخبارها كانت حرمة الكتمان ووجوب الإظهار على المرأة لغواً ظاهراً.

وفيه: أنّ أحكام الحائض على قسمين: قسم لها وقسم عليها، فإخبارها عن حيضها إقرار على نفسها في الأحكام الّتي عليها كحرمة دخولها المساجد، وإقرار العقلاء على أنفسهم جائز، ووجوب الإقرار على المرأة

(١) (البقرة:٢٢٨)

لا يلازم وجوب القبول منها بوجه، بل يمكن أن يحكم على المرأة بحيضها وعدم جواز دخولها المسجد أوغيره من الآثار ومع ذلك لا تكون حائضاً لدى زوجها أوغيره.[1]

**٥٩ . عدم الفرق بين أصناف المرأة في حرمة الوطء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وذلك لإطلاق ما دلّ على حرمة وطء الحائض، لأنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[2] غير مقيّد بالدائمة أوبغيرها من أقسام المرأة.

هذا كلّه فيما إذا ثبت حيض المرأة بالعلم الوجداني أوالتعبدي، وأمّا إذا ثبت باختبار المرأة نفسها كما في أيّام الاستظهار في اليوم الثّاني والثّالث، لأنّه في اليوم الأوّل واجب عندنا، نعم عند الماتن (قدس سره) تتخيّر المرأة في اليوم الأوّل أيضاً فإذا اختارت المرأة الحيض لنفسها فهل يترتّب عليه أحكام الحيض المتقدِّمة؟ لا إشكال في حرمة وطء الحائض فيما إذا ثبت حيضها بالعلم الوجداني أوالتعبّدي كالصفات المجعولة أمارة على الحيض، وإنّما الكلام في زمان الاستظهار فيما إذا تحيّضت، فهل يحرم وطؤها حينئذ أولا يحرم؟

عرفت أنّ أيّام الاستظهار مختلفة، فإنّه في غير اليوم الأوّل كاليوم الثّاني والثّالث غير واجب، وإنّما المرأة ذات العادة إذا تجاوز دمها عن أيّام عادتها مخيّرة في التحيّض وفي جعل نفسها مستحاضة في غير اليوم الأوّل، فلها أن تتحيّض فتترك الصّلاة كما أنّ لها أن تختار لنفسها الاستحاضة فتصلّي،

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٧:٣٦٤)
(٢) (البقرة:٢٢٢)

ومعنى ذلك عدم جريان الاستصحاب في حقّها، حيث إنّ الاستصحاب يقتضي كونها مستحاضة وممّن تجب عليها الصّلاة وذلك لأنّه كما يجري في الأُمور الحاليّة كذلك يجري في الأُمور الاستقباليّة، وبما أنّ المرأة ذات عادة قد تجاوز دمها عن أيّامها وتشكّ في أنّه يتجاوز عن العشرة حتّى تجعل أيّام عادتها حيضاً والباقي استحاضة أوأنّه ينقطع دون العشرة حتّى يكون المجموع حيضاً، فمقتضى الاستصحاب أنّه يجري ولا ينقطع حتّى يتجاوز العشرة وعليه فالمرأة مستحاضة فيما بعد أيّام العادة وتجب عليها الصّلاة، وكن الشارع المقدّس منع عن جريان الاستصحاب في حقّها وجعلها مخيّرة بين الحيض والاستحاضة في غير اليوم الأوّل من أيّام الاستظهار، إلّا أنّه لمّا لم يكن تكليفاً إلزاميّاً لعدم إلزام المرأة بالتحيّض على الفرض لم يمكن أن يعارض التكليف الإلزامي وهووجوب إطاعة الزّوج فيما إذا طالبها بالجماع، حيث يجوز له ذلك في غير أيّام طمثها لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1]، وإنّما خرج عنه أيّام العادة فقط كما يدلّ عليه غير واحد من الرّوايات[2]، فإذا طالبها بالجماع في غير أيّام العادة كأيّام الاستظهار وجب عليها المطاوعة، فلا يحرم وطؤها في أيّام الاستظهار غير الواجب.

وأمّا اليوم الأوّل من الاستظهار الّذي يجب فيه الاستظهار فالظاهر أنّ حكمه حكم الحيض فيحرم وطؤها فيه، وذلك لأنّ المستفاد ممّا دلّ على

(١) (البقرة: ٢٢٣)

(٢) (الوسائل ٢: ٣١٧ / ٣٢٣، أبواب الحيض ب ٢٤ و٢٥)

وجوب الاستظهار في اليوم الأوّل أنّ المرأة حائض شرعاً، لا أنّها ليست بحائض إلّا أنّ حكم الحيض مترتّب عليها بالتعبّد الشرعي، فإنّه بعيد عن المتفاهم العرفي، فإذا كانت المرأة حائضاً فيترتّب عليها جميع أحكام الحائض الّتي منها حرمة الوطء.

ويمكن الاستدلال على ذلك مضافاً إلى دلالة نفس أدلّة الاستظهار عليه كما عرفت بما ورد في بعض الرّوايات من أنّ المرأة مستحاضة بعد الاستظهار بيوم واحد، كما في صحيحة إسحاق بن جرير عن أبي عبد اللهؑ (عليه السلام) في حديث «**في المرأة تحيض فتجوز أيّام حيضها، قال: إن كان أيّام حيضها دون عشرة أيّام استظهرت بيوم واحد ثمّ هي مستحاضة**»[1].

وذلك لعدم الفاصل بين الحيض والاستحاضة، فإذا حكمنا على المرأة بالاستحاضة بعد يوم الاستظهار دلّ ذلك على أنّها في يوم الاستظهار حائض فيترتب عليها جميع آثار الحائض لا محالة.

ويؤيّد ما ذكرناه رواية مالك بن أعين قال «**سألت أبا جعفر** (عليه السلام) **عن النّفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيّام عدّة حيضها، ثمّ تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها يأمرها فلتغتسل ثمّ يغشاها إن أحب**»[2].

لصراحتها في عدم جواز وطء المرأة ذات الدم في يوم الاستظهار، وإنّما يجوز وطؤها بعد الاستظهار بيوم. إلّا أنّها غير صالحة للاستدلال لضعفها

(١) (الوسائل ٢:٣٠١/ أبواب الحيض ب ١٣ ح ٣)
(٢) (الوسائل ٢:٣٨٣/ أبواب النفاس ب ٣ ح ٤)

سنداً أوّلاً حيث إنّ طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضّال ضعيف، ولورودها في النّفساء ثانياً فتختصّ بمواردها، ولا يمكن التعدي عنه إلى الحائض أيضاً، ومن هنا جعلناها مؤيّدة للمدّعى. (١)

**٦٠ . إدخال بعض الحشفة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لكفاية ذلك في صدق عنوان الإتيان الّذي هوموضوع وجوب الكفّارة على الوطء، ولا يقاس المقام بالغسل والجنابة حيث إنّهما لا يتحقّقان بإدخال بعض الحشفة، وذلك لأنّهما حكمان متغايران على موضوعين مختلفين، ويؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (٢)، فإنّ إدخال بعض الحشفة خلاف الاعتزال ونوع من المقاربة.

لفرض علمه بحيض المرأة وعلمه بحكم وطيها إلّا أنّه كان معتقداً كونها أمة ومع العلم بحيضها والعلم بحكمه يتحقّق موضوع وجوب الكفّارة واقعاً، وبما أنّه في الواقع وطء الزّوجة دون الأمة فتجب عليه كفّارة دينار إذا كان في أوّله، والاعتقاد بكونها أمة لا يوجب تغير الواقع بما هوعليه.

وكذلك الحال لوانعكس الأمر، بأن اعتقد أنّ المرأة الحائض زوجته فوطئها ثمّ بان أنّها أمته، فإنّه تجب عليه الكفّارة بثلاثة أمداد، أوإذا وطئها معتقداً أنّها في آخر حيضها فبان كونها في أوّله، فإنّ المدار في جميع ذلك على الواقع، ولا وقع للاعتقاد. (٣)

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧:٣٦٧ ـ ٣٦٩)

(٢) (البقرة: ٢٢٢)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧:٣٨٢ ـ ٣٨٣)

### ٦١ . غسل الجنابة يغني عن الوضوء:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أمّا غسل الجنابة فلا إشكال في أنّه يغني عن الوضوء ولا يجب معه وضوء، بل الوضوء مع غسل الجنابة بدعة محرمة كما في بعض الرّوايات.

ويدلّ على ما ذكرناه الكتاب والسنّة. أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ... أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1] حيث إنّ الآية المباركة اشتملت على تفصيلين:

أحدهما: التفصيل بين واجد الماء وبين فاقده، وأوجبت على الأوّل الغسل والوضوء وعلى الثّاني التيمم بالصعيد.

وثانيهما: التفصيل في المحدث بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر، فإنّ الآية المباركة ... إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ ... فسّرت بالقيام إليها من النوم، فسواء أُريد منها القيام إلى الصّلاة من النّوم أومن غيره من الأحداث فرضت الآية المباركة المكلّف محدثاً بالحدث الأصغر وأوجبت عليه الوضوء، ثمّ فرضته محدثاً بالجنابة حيث قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ وأوجبت عليه الغسل. ومن الظّاهر أن التفصيل قاطع للشركة، فدلّت الآية المباركة على أنّ الوضوء إنّما يجب على من قام إلى الصّلاة من غير حدث الجنابة، وأمّا المحدث بحدث الجنابة فهومكلّف بالغسل دون الوضوء.[2]

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢:٤٠٢ ـ ٤٠٣)

## ٦٢ . بدليّة التيمم عن غسل الحيض:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إذا قلنا بعدم إغناء الغسل عن الوضوء وكانت الحائض واجدة للماء بقدر غسلها ووضوئها وجبا عليها وهو ظاهر. وإذا لم يكن عندها ماء أصلًا لا بمقدار غسلها ولا بقدر وضوئها وجب عليها أن تتيمّم مرّتين، أحدهما بدلًا عن غسلها وثانيهما بدلًا عن وضوئها.

وهذا لا يفرق فيه بين القول بإغناء الغسل عن الوضوء وعدمه، أمّا على الثّاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلأنّ الأدلّة الآمرة بالوضوء للمحدث بالحدث الأصغر مطلقة تشمل ما إذا اغتسل المكلّف وما إذا لم يجب عليه غسل كقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1]، وإنّما رفعنا اليد عن إطلاقها بما دلّ على أنّ الغسل يغني عن الوضوء، وهذا مختصّ بنفس الغسل، والتيمّم البدل عنه يحتاج إغناؤه عن الوضوء إلى دليل ولا دليل عليه، بل مقتضى الإطلاقات في أدلّة الوضوء عدم كون التيمم البدل عن الغسل مغنياً عن الوضوء، وبما أنّها غير متمكّنة من الوضوء فيجب عليها التيمّم بدلًا عن الوضوء أيضاً، فوجوب التيمّم عليها مرّتين لا يفرق فيه بين القول بإغناء الغسل عن الوضوء وعدمه.[2]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٤: ٤١٤ ـ ٤١٥)

### ٦٣ . جواز الوطء لا يتوقّف على الاغتسال:

قال السيد الخُوئيّ (تَتَّثُ): ذكرنا أنّ الأحكام المترتبة على الحائض على قسمين: منها ما يترتّب على الحائض بمعنى ذات الدم، كعدم جواز الطلاق والظهار لصحّتها فيما إذا انقطع دمها وإن لم تغتسل، ومنها ما يترتب على الحائض بمعنى ذات الحدث، كحرمة دخولها المساجد وحرمة اجتيازها المسجدين وحرمة مسّها القرآن، فإنّها مترتبة على الحدث بقرينة ذكرها مع الجنب في الحديث[1].

وأمّا حرمة وطئها فالمعروف بين الأصحاب ترتبها على ذات الدم بحيث إذا انقطع دمها جاز وطؤها، ونسب الخلاف في ذلك إلى أهل الخلاف وأنّهم ذهبوا إلى حرمة الوطء حتّى تغتسل. والكلام في مدرك ما ذهب إليه المشهور.

لا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى العمومات والإطلاقات جواز وطئها في جميع الأزمنة حتّى زمان الحيض، كقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[2]، وإنّما خرجنا عن مقتضى الإطلاقات بما دلّ على حرمة وطء الحائض من الكتاب والسنّة، حيث خصّصها بغير زمان الحيض، ولا بدّ من ملاحظة المخصّص لنرى أنّ الحرمة هل هي مستمرة إلى زمان الاغتسال أوهي منقطعة بزمان انقطاع الدم.

---

(١) (الوسائل ١:٣٨٥/ أبواب الوضوء ب ١٢ ح ٥، ٢:٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩/ أبواب الجنابة ب ١٥ ح ٣، ١٠، ١٧)
(٢) (البقرة:٢٢٣)

المخصّص الكتابي أمّا المخصّص الكتابي وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ، قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ، وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾ [1] فلا يمكن استفادة الحرمة منها إلى أيّ زمان، وذلك لأنّ القرّاء السبعة قرأوا لفظة: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ مخففة أي حتّى ينقطع دمهن، ويساعده صدر الآية المباركة حيث قالت: ﴿هُوَ أَذىً﴾، وذلك لأنّ الأذى إنّما هو الحيض إلى زمن انقطاعه، وأمّا بعده فليس هناك أذى فتختصّ الحرمة بالمرأة ذات الدم، وإذا انقطع دمها جاز وطؤها بمقتضى الآية الكريمة إلى هنا.

ولكن ذيلها ﴿فَإِذا تَطَهَّرْنَ﴾ ينافيه، فإنّه وإن أمكن أن يكون بمعنى ... يَطْهُرْنَ ... بالتخفيف بأن يستعمل التطهّر في الطّهارة، إذ قد يستعمل التفعّل في المجرّد ويقال زيد تمرّض بمعنى مرِض، وعليه يطابق الذيل الصّدر، إلّا أنّ ظاهر الذيل هو التفعّل والتطهّر بمعنى الاغتسال، فيدلّنا هذا الذيل بمفهومه على حرمة إتيان المرأة ما دامت لم تغتسل ولم تتطهّر، فيتنافى صدر الآية وذيلها وتصبح الآية مجملة.

على أنّ ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ لم يثبت كونها مخففة وإن قرأها القراء السبعة مخففة إلّا أنّه يحتمل تشديدها، ومع احتمال التشديد والتخفيف وإجمال الآية لا يمكن الاستدلال بها بوجه. بل لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلولها، وهو حرمة الوطء ما دام المرأة ذات الدم، وأمّا حرمته بعد انقطاعه فهي مشكوكة يرجع فيها إلى مقتضى الإطلاقات والعمومات الّتي تقتضي الجواز في جميع الأوقات كما مرّ. [2]

(١) (البقرة: ٢٢٢)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٤٢٠: ٧ ـ ٤٢٢)

### ٦٤ . اكتفاء المستحاضة بالوضوء في صلواتها:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): والمطلقات الدالّة على وجوب الوضوء على المستحاضة[١]، لأنهّا تدلّ على أن المستحاضة كغيرها تتمكّن من الاكتفاء بالوضوء في صلواتها، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[٢]. حيث دلّ على أن كل مكلّف محدث يريد الصلاة له أن يكتفي بالوضوء فقط، خرج عنه الجنب لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ لدلالته على أن الجنب ليس له أن يكتفي بالوضوء، بل لا بدّ من أن يغتسل للصلاة، وخرجنا عنه في المستحاضة الكثيرة وفي مسّ الميّت وغيرهما لما دلّ على أن الغسل يغني عن الوضوء، وأمّا غير ذلك من الموارد، كما إذا أرادت المستحاضة أن تصلّي نافلة، فمقتضى إطلاق الآية المباركة وغيرها من المطلقات أن المستحاضة يمكنها أن تكتفي بالوضوء فحسب.[٣]

### ٦٥ . تكرار الوضوء لكلّ مسّ:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): بل هذا هو الظاهر، وذلك لأن مقتضى قوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٤] أن كل مسّ لا بدّ أن يقع قبله وضوء وطهارة، غاية الأمر أنّا علمنا أن وضوء غير المستحاضة للصلاة أو لغيرها يكفي لمسه ما دام لم ينتقض، كما يكفي لغير المسّ ممّا يشترط فيه الطهارة.[٥]

---

(١) (الوسائل ٢:٢٧٨، ٢٨٠/ أبواب الحيض ب ٤ ح ١، ٧، ٨، ٢٨١/ ب ٥ ح ١، ٣٧٦/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ١٣)

(٢) (المائدة:٦)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨:٦٤)

(٤) (الواقعة:٧٩)

(٥) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨:١٣١)

### ٦٦ . جواز وطء المستحاضة من دون غسل:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): مقتضى إطلاق الآية الكريمة والروايات جواز وطء المستحاضة من دون حاجة إلى الاغتسال، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[١] أو «يطّهرن» بالتشديد، فإن للغاية مفهوماً، فتدل على عدم الحرمة بعد انقطاع الدم أو الاغتسال من الحيض.

وفي حالة الاستحاضة يجوز وطؤها بمقتضى الآية المباركة.[٢]

### ٦٧ . المستحاضة ومس الكتاب:

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أمّا المسّ الواجب كما إذا كان المصحف في مكان موجب لهتكه فيجب مسه لرفعه عن ذلك المكان، فمقتضى الأدلّة التي دلت على اشتراط المسّ بالطهارة والعمدة فيه قوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٣] بضميمة ما ورد في تفسيرها[٤]، لأنّها بنفسها لا تدلّ على ذلك، لأنّه من المحتمل بل الظاهر من المُطَهَّرُونَ هو مَن طهّرهم اللهُ سبحانه كما في قوله تعالى: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٥]، والمراد بالمس فهم الكتاب ودرك حقائقه دون المسّ الظاهري لكتابته، إلّا أن الرواية فسّرتها بالمس الظاهري، وأيضاً دلّت عليه صحيحة أو موثقة أبي بصير قال «سألت أبا عبد اللهَّ (عليه السلام) عمّن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء (طهر)، قال: لا بأس ولا

---

(١) (البقرة:٢٢٢)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٣٦:٨)

(٣) (الواقعة:٧٩)

(٤) (الوسائل ٣٨٤:١، ٣٨٥/ أبواب الوضوء ب ١٢ ح ٣، ٥)

(٥) (الأحزاب:٣٣)

**يمس الكتاب**»[١] عدم جواز المسّ للمستحاضة وغيرها ممّن لا طهارة له، ومقتضى دليل وجوب المسّ وجوبها على المستحاضة، والجمع بينهما يقتضي الحكم بوجوب الوضوء والمسّ على المستحاضة إذا لم يكن بقاء المصحف في مدة التوضؤ مستلزماً للهتك، وإلّا فتمسه من دون وضوء.[٢]

**٦٨ . قبول التوبة تفضل:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ثمّ إنّ هناك بحثاً آخر وهو: أنّ التوبة كانت واجبة عقلًا وشرعاً أوعقلًا فقط هل يجب على اللهً قبولها بحيث تمحى بها المعصية المتحققة ويزول بها استحقاقه العقاب على نحولوعاقبه اللهً تعالى بمعصيته بعد التوبة كان ظلماً قبيحاً أولا يجب قبولها عليه؟

وقد تعرّضنا لهذا البحث في التكلّم عن مقدمة الواجب، وقلنا إن استحقاقه العقاب الثابت بالمعصية المتقدمة لا يرتفع بالتوبة المتأخّرة، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فلوعاقبه اللهً سبحانه بعد ذلك كان عقاباً واقعاً عن استحقاق وفي محله ولم يكن ظلماً لا عن استحقاق، إلّا أن هذا البحث مجرّد بحث علمي لا يترتب عليه أثر عملي كما ذكرناه في بحث مقدّمة الواجب، لأنّه ثبت بالكتاب والسنّة أنّ اللهً ﴿يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ﴾[٣] و﴿أَنَّهُ رَؤُوفٌ بِهِم﴾[٤] «**وأنّه لا كبيرة مع الاستغفار**»[٥] المراد به التوبة، فالتوبة وإن لم يكن معها

(١) (الوسائل ١:٣٨٣/ أبواب الوضوء ب ١٢ ح ١)
(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٤٠:٨)
(٣) (التوبة:١٠٤)
(٤) (البقرة:٢٠٧)
(٥) (الوسائل ١٥:٣٣٧/ أبواب جهاد النفس ب ٤٨ ح ٣ وغيره)

عقاب على المعصية إلّا انّه من باب التفضّل من اللهَّ سبحانه عملًا بوعده لا أنّه من باب الوجوب، وقد وافقنا على ذلك الأشاعرة خلافاً للمعتزلة حيث ذهبوا إلى وجوب قبول التوبة على اللهَّ، وهذا من جملة الموارد الّتي لا بدّ فيها من الموافقة مع الأشاعرة دون المعتزلة.[1]

**٦٩ . الواجبات لدى ظهور علائم الموت:**

قال السيد الخُوئيّ (تدّثُ): الحقوق الثابتة على ذمّة المكلّف قد تكون واجبة الأداء فعلًا وبالفور كالأموال المغصوبة والمقبوضة بالبيع الفاسد الّذي هوبحكم الغصب، والديون الّتي يطالب بها مالكها، أوالّتي حلّت لانتهاء مدّتها أوحصول شرطها كالمهور الثابتة على الذمم المقيّد أداؤها بالقدرة والاستطاعة.

وهذه الحقوق لا بدّ من ردّها إلى مالكها، ولا يجوز فيها الإيصاء لوجوب ردّها فوراً، سواء في ذلك ظهور أمارات الموت وعدمه، لأنّه تكليف فعلي منجّز لا بدّ من امتثاله بردّها إلى أهلها ولومع القطع بالحياة، للأمر بذلك شرعاً، فالإيصاء غير جائز حينئذ لعدم كونه امتثالًا فورياً للأمر بالرد أعني الواجب الفعلي المنجّز.

وقد لا تكون الحقوق واجبة الأداء بالفعل كالودائع والأمانات لرضا مالكها بالبقاء عنده الّتي علم من حال مالكها أواحتمل عدم رضاه بايداعها عند شخص آخر، وفي هذه الصورة يجوز له إبقاؤها عنده ما دام حياً، وإذا

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨:٢٥٥)

ظهرت أمارات الموت أواحتمله في نفسه وجب أن يردها إلى مالكها بالمباشرة، للأمر بذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها﴾[1] ولا يجوز فيها الإيصاء أي ردّها بالتسبيب، لفرض عدم رضى مالكها بالإيداع عند غيره فيتعين ردّها بالمباشرة، لأنّه تكليف فعلي منجز لا بدّ من إحراز الخروج عن عهدته ولا يكون ذلك إلّا بردّها حال الحياة.

وثالثة: لا يكون المال واجب الرد فوراً ولا من قبيل الودائع الّتي لا يرضى مالكها بإيداعها عند شخص آخر كاللقطة ومجهول المالك والودائع الّتي يرضى مالكها بإيداعها عند شخص آخر، وفي هذه الصورة لا بدّ للمكلّف من أحد أمرين: إمّا أن يوصلها بنفسه إلى مالكها، أويوصي بها بالإشهاد والاستحكام حتّى تصل إلى مالكها بعد موته، أويودعه عند من يثق به أويدفعه للحاكم الشرعي، ولا يتعيّن عليه أداؤها بنفسه لعدم وجوبه عليه على الفرض.

والدليل على وجوب الرد والإيصاء في تلك الموارد هو: أن وجوب ردّ المال إلى مالكه والودائع إلى أهلها حكم فعلي منجّز في حقّه، ولا بدّ له من الخروج عن عهدة هذا التكليف المنجّز، وهو لا يتحقق إلّا بإيصالها بنفسه إلى مالكها كما في بعض الصور وبالأعم منه ومن الإيصاء كما في بعض الموارد الأُخرى.

---

(١) (النّساء:٥٨)

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الحكم غير مختص بما إذا ظهرت له أمارات الموت كما هو صريح كلام الماتن (قدس سره) بل الرد الواجب فعلي في بعض الصور ولو كان قاطعاً بالحياة، وبمجرّد الشك في الموت في بعض الصور الأُخرى وإن لم تظهر له أمارات الموت، وذلك لأنّ التكليف المنجّز الفعلي لا بدّ من إحراز الخروج عن عهدته ولا يمكن إحرازه إلّا بالرد أوالإيصاء. واستصحاب بقاء الحياة لا أثر له في ذلك كما ذكرناه في الواجبات الموسعة أداءً أوقضاءً، لأن تنجز التكليف يقتضي إحراز الخروج عن عهدته، فبمجرد الشك في الموت يجب عليه الامتثال، بمعنى أنّه إذا لم يقطع أولم يطمئن ببقاء حياته إلى آخر الوقت واحتمل موته قبل ذلك وجب أن يأتي به فعلًا، لتنجز التكليف في حقّه، وهويستلزم عقلًا إحراز الامتثال ولا يحرز إلّا بإتيانه بالفعل، [1].ولا أثر شرعي لاستصحاب بقاء حياته حينئذ، هذا في الحقوق المالية

**٧٠ . الإشكال في نصب القيم غير الأمين:**

قال السيد الخُوئي (قدس سره): يمكن أن يكون الوجه في ذلك: حرمة الإعانة على الإثم، للعلم بأن غير الأمين يتصرّف على وجه حرام فالإيصاء إليه إعانة على الإثم وهي حرام.

وفيه: أنّ الإعانة على الإثم لم تثبت حرمتها بدليل، وإنّما المحرّم التعاون على الإثم كما في قوله تعالى: ﴿وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ [2] كما ثبتت حرمة إعانة الظالم على ظلمه، وأمّاحرمة إعانة العاصي على عصيانه فلا دليل عليها.

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢٥٧:٨ ـ ٢٥٩)
(٢) (المائدة:٢)

كما يمكن أن يكون الوجه فيه: أنّ الإيصاء إلى غير الأمين تسبيب للحرام، لأن غير الأمين إذا كان مسلطاً على المال قد يرتكب محرماً ويتصرف فيه على وجه حرام، والإيصاء إليه تسبيب للحرام وإيجاد له بالتسبيب، وقد تقدم أنّ المحرم لا فرق فيه بين إصداره بالمباشرة وبالتسبيب.

ويدفعه: أنّ الوصي حينئذ يرتكب الحرام بعلمه واختياره لا بتسبيب الوصي، ومع ارتكابه عالماً ومختاراً لا تسبيب في البين.

ثمّ إنّا لوقلنا بحرمة الوصية من باب حرمة الإعانة على الإثم أوحرمة التسبيب فإنّما هي فيما إذا علم أنّ الوصي يتصرف على وجه حرام، وأمّالوشكّ في ذلك فلا بأس بحمل فعله على الصحيح والحكم بجواز الإيصاء إليه وجواز الإعانة والتسبيب إليه.

نعم، للحاكم الشرعي إذا رأى أنّ القيّم يتصرف على وجه حرام أن يجعل ناظراً عليه حتّى لا يتصرف على الوجه الحرام غير المرضي عند الله.[1]

**٧١ . توجيه المحتضر إلى القبلة وأذن الولي:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): فلا يعتبر في التوجيه قبل الموت إذن الولي إلّا أن يكون التوجيه مستلزماً للتصرف في مال غيره كداره ونحوها وهوأمر آخر، فلنفرض الكلام فيما لم يكن التوجيه مستلزماً للتصرف في مال غيره كما إذا كان الميِّت في بر أونحوه ممّا لا يكون المكان ملكاً للغير.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٦٣:٨ . ٢٦٤)

وأمّاقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ﴾[١] فهي على تقدير دلالتها إنّما تدل على أولوية الولي بعد الموت ولا نظر لها إلى ما قبله.

على أن سياقها بملاحظة سابقها ولاحقها هوإرادة خصوص الإرث وأنّ الرحم أولى بالرحم من غيره، ولا يرث الآخر والرحم موجود.

وأمّاتوجيهه بعد الموت فالظاهر اعتبار إذن الولي فيه، وذلك لما تقدم من قوله (ﷺ) ﴿أولى الناس بالميت أولاهم بميراثه﴾ فيكون التوجيه ونحوه بعد الموت مشروطاً بإذن الولي لأنّه أولى بها.[٢]

**٧٢ . الزوج أولى بزوجته من جميع أقاربها:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): المعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ الزوج أولى بزوجته من جميع أقاربها كما ذكره الماتن (قدس سره) كما أنّ المولى أولى بأمته من غيره ولوكانت مزوجة، ثمّ تنتقل الولاية إلى مراتب الإرث، فالطبقة الأولى وهم الأولاد والأبوان مقدّمون على الطبقة الثانية وهم الأجداد والإخوة وهم مقدمون على المرتبة الثالثة وهم الأعمام والأخوال وبعد الطبقة الثالثة فالمعتق وبعده ضامن الجريرة وبعده الحاكم الشرعي، ومع عدمه عدول المؤمنين.

إلّا أن ذلك لا يمكن إثباته بدليل لفظي في غير المولى وأمته، وذلك لأن الأمة ملك للمولى ولوكانت مزوجة والمالك أولى بماله من غيره، والحيوان والإنسان وإن كانا يسقطان عن المالية بموتهما إلّا أنّ الأولوية للمالك لماله بعد

---

(١) (الأنفال:٧٥)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٨:٢٧٤ ـ ٢٧٥)

التلف قد ثبتت حسب السيرة العقلائية من غير نكير، كما ذكرناه في بحث المكاسب المحرمة [١] في مثل كسر الكوز وموت الحيوان وتبدل الخل خمراً وغير ذلك، فإنّه وإن كان خارجاً عن الملكية والمالية في بعض الموارد كما في تبدل الخل خمراً إلّا أنّ الأولوية للمالك كما عرفت، بل الملكية باقية في بعض الصور، فالمولى أولى بأمته من غيره.

وأمّا الزوج فالأخبار المستدل بها على كونه أولى بزوجته من غيره كلّها ضعاف لا يمكن الاعتماد على شيء منها.

نعم، قد عبّر عن رواية إسحاق بن عمار [٢] بالموثقة في كلام المحقق الهمداني [٣] (قدس سره) إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك. ودعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور قد مرّ ضعفه غير مرّة.

بل في بعض الروايات كصحيحة حفص بن البختري أنّ الأخ مقدم على الزوج حيث سأل عن امرأة تموت ومعها أخوها وزوجها أيّهما يصلّي عليها؟ قال (عليه السلام) أخوها أحق بالصلاة عليها [٤].

نعم، لا يمكننا الأخذ والاعتماد على هذه الصحيحة أيضاً، للقطع بكونها على خلاف مذهب الشيعة، لأنّ الأخ ليس بأولى من الزوج عند الأصحاب، بل لا يرث مع وجود الطبقة المتقدمة كما هو واضح، ومن هنا لا بدّ من حملها على التقيّة كما ذكره الشيخ (قدس سره) من أن هذا مذهب الحنفية [٥].

---

(١) (مصباح الفقاهة ١:١٨٩)

(٢) (الوسائل ٣:١١٦/ أبواب صلاة الجنازة ب ٢٤ ح ٣)

(٣) (مصباح الفقيه (الطهارة) ٣٥٤ السطر ٢٧)

(٤) (الوسائل ٣:١١٦/ أبواب صلاة الجنازة ب ٢٤ ح ٤)

(٥) (التهذيب ٣:٢٠٥)

وأمّا مراتب الإرث فهي أيضاً كذلك، لما عرفت من أن ما دلّ على أن أمر الميِّت إلى الولي وهو يصلّي عليه أو يأمر من يحب، كلّها ضعاف.

وأمّاالآية المباركة: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلى أَوْلِيائِكُمْ مَعْرُوفاً كانَ ذلِكَ فِي الْكِتابِ مَسْطُوراً﴾ [1] فسواء قلنا إن مدلولها أن أولي الأرحام أولى من الأجانب بقرينة قوله مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهاجِرِينَ أوقلنا إنّه يدل على أن بعض أولي الأرحام أولى من بعض آخر منهم ومن الأجانب، فهي راجعة إلى الإرث كما يرشد إليه قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا ... أي إلّا أن يوصي الميِّت إلى أحد أصدقائه وأوليائه وصية، فإنّ الوصية تخرج قبل الإرث، ومراتب الإرث هي المذكورة في الكتاب، فلا نظر لها إلى الصلاة على الميِّت وتغسيله وغير ذلك من الأُمور. مضافاً إلى الأخبار الدالّة على ذلك.

والمتحصل: أن ما ذكره المشهور في المقام لا يمكن إثباته بدليل لفظي ومن ثمّ ذهب الأردبيلي (قدس سره) [2] وغيره إلى أن أولوية الزوج بزوجته استحبابية لا وجوبية.

ومع ذلك لا بدّ من الالتزام بما ذكروه في المقام، لأنّ المسألة متسالم عليها بينهم ولم ينقل فيها خلاف، وإنّما خلافهم في أنّ الأولوية واجبة أومستحبة، والسيرة العملية أيضاً جارية على ذلك بين المتشرعة.

---

(١) (الأحزاب:٦)

(٢) (مجمع الفائدة والبرهان ١٧٦ :١، ٤٥٨ :٢)

بل السيرة العقلائية أيضاً كذلك، لأنّها جرت على عدم مزاحمة الولي ومن له الأمر في الصلاة على الميِّت وتغسيله وتكفينه ودفنه.

والقدر المتيقن من التسالم والسيرة ثبوت الولاية في ذلك على من يتصدّى لتلك الأُمور وله الزعامة فيها عرفاً وهو المعزّى والمسلى والمرجع فيها لدى العرف، فالسيرة جرت على عدم جواز مزاحمته في تلك الأُمور وأنّه غصب لحقّه.

وعليه فلا ولاية للنِّساء والصبي والمجنون، إذ لم تجر العادة على تصدي النِّساء لتلك الأُمور وزعامتها، والصبي والمجنون لا زعامة لهما ليتصديا لها.[1]

**٧٣ . وصيّة الميّت لغير الولي:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): قد يقال بتقدم الوصية على الولاية، لأن تبديل الوصيّة إثم فلا يجوز تغييرها.

وأُخرى يقال بتقدم الولاية على الوصية، لأنّ الوصية فيما لا يوافق الشرع غير نافذة كما في الشرط والنذر ونحوهما وتلك الأُمور ثابتة للولي فلا تنفذ الوصية على خلافها.

والصحيح ما أفاده الماتن (قدس سره) من نفوذ الوصيّة وتقدّمها على الولاية مطلقاً، سواء كان مدركها السيرة أم الأخبار.

أمّا بناءً على أن مدركها السيرة فلوضوح أنّ القدر المتيقن من السيرة ما إذا لم يوصِ الميِّت لأحد، ولا سيرة على عدم جواز مزاحمة الولي عند الوصية للآخر، ومعه لا تكون الوصية غير موافقة للشرع، لقصور المقتضي

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨: ٢٩٢ . ٢٩٥)

لثبوت الولاية حينئذ. ومقتضى إطلاق أدلّة جواز الوصية ونفوذها لزوم العمل على طبقها، وذلك لأن إطلاقها هو المحكّم ما لم يقم دليل على خلافها.

وأمّا بناءً على أن مدرك الولاية هو الأخبار، فلأن غاية ما يمكن استفادته من الأخبار أنّ الولي مقدّم على غيره من الأرحام والأجانب كما احتملناه في الآية المباركة: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ﴾[1] على ما ورد في بعض الأخبار فالولي أولى بالإضافة إلى غيره من الأقرباء والحق له، وأمّا أنّ الولي أولى بالإضافة إلى نفس الميِّت أيضاً فيتقدّم حقّه عليه فهذا لم يثبت بوجه، لأنّ الميِّت أولى بنفسه من غيره.

وهكذا غير الميِّت، لأنّه ليس أحد أولى إلى الشخص من نفسه سوى النبيّ (صلى الله عليه وآله) لقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[2] وعلى ذلك لم يثبت حق الولي بالإضافة إلى الميِّت، بل الميِّت أولى بنفسه منه فله الوصية بما شاء فله أن يراعي نفسه ويوصي بما شاء لمن شاء كما إذا أوصى أن يدفن في مكان خاص فإنّه ليس للولي تغيير ذلك. وهكذا إذا أوصى أن يصلّي عليه شخص معين، فاطلاقات أدلّة الوصية محكّمة ولم يقم دليل على خلافها، لعدم ثبوت كونها على خلاف المقرّر في الشرع.

نعم، هناك كلام آخر وهو أن معنى نفوذ الوصية وصحّتها أن للوصي حق التصدِّي للصلاة أو غيرها ممّا أوصى له الميِّت، وأمّا أن قبولها واجب على الوصي ولا مناص من أن يباشرها بنفسه فهذا ممّا لم يثبت بدليل، كيف

(١) (الأحزاب:٦)
(٢) (الأحزاب:٦)

وهو إضرار وإلقاء له في الحرج ولو جاز لصحّت الوصية بأن يحج عنه ويصلّي ويصوم ويقوم بسائر الأعمال الواجبة أو المستحبّة، ولا إشكال في أن قبولها لو كان واجباً على الوصي كان ذلك ضرراً وأمراً حرجياً لا محالة، وكيف كان فلا يجب قبول الوصية على الوصي بل له ردّها وإنّما الوصيّة تولّد حقاً للوصي في القيام بما أوصى به، وأولوية له فضلاً عن غيره.[1]

**٧٤ . عدم وجوب تغسيل الكافر الميت:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لا خلاف في أن تغسيل الميِّت واجب كِفائيّ، كما لا إشكال في اختصاصه بالمسلم وعدم وجوب تغسيل الكافر، بل عدم جوازه وذلك لوجوه:

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً﴾[2] لأنّ الآية وإن كانت واردة في الصلاة إلّا أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون ذلك من جهة كفرهم، وأنّ الأحكام المترتبة على أموات المسلمين لا تترتب على الأموات الكفرة فتتعدّى إلى تغسيلهم أيضاً.[3]

منها: أن تغسيل الميِّت إنّما هو لتنظيفه واحترامه وتجليله، والكافر لا احترام له وغير قابل للنظافة، لأنّه نجس.

ومنها: السيرة القطعية الجارية على عدم تغسيل الكافر في عصر النبيّ والأئمة (عليهم السلام) حيث لم يسمع أن أحداً في تلك الأعصار غسل كافراً أوصلّى عليه.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨: ٣٠٠ ـ ٣٠١)

(٢) (التوبة: ٨٤)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨: ٣٠٦ ـ ٣٠٧)

**٧٥ . اعتبار نيّة القربة في تغسيل الميّت:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لأنّ الأغسال أُمور عبادية بالارتكاز على ما وصلت إلينا يداً بيد خلفاً عن سلف، حيث إن وظائف أية ملّة تنقسم إلى قسمين:

قسم يكون المطلوب فيه هو التذلّل والتخضع وإظهار العبودية المعبّر عنه في الفارسية ب «پرستش» وإن كان فيه غاية أُخرى أيضاً.

وقسم يكون المطلوب فيه هو إتيان العمل بأيّ نحو كان.

والأغسال يعتبر فيها التذلّل والعبودية بالارتكاز، لوصولها إلينا كذلك يداً بيد وخلفاً عن سلف، وبهذا فرّقوا بين الغَسل بالفتح والغُسل بالضم فاعتبروا النيّة في الثاني دون الأوّل.

ويدلُّ على ذلك ما ورد من أن غسل الميِّت كغسل الجنابة [1] بضميمة ما قدمناه في بحث غسل الجنابة من اعتبار قصد القربة فيه، وما ذكرناه في بحث الأُصول من أن قصد القربة مأخوذ في متعلق الأمر كغيره من الأجزاء والشرائط [2] فإنّه بناءً على هذين الأمرين يدل التشبيه في الرواية على أن غسل الميِّت أيضاً يعتبر فيه قصد القربة جزءاً أو شرطاً وهو داخل في حقيقته.

نعم، بناءً على ما سلكه صاحب الكفاية (قدس سره) من أن قصد القربة غير مأخوذ في متعلق الأمر وإنّما هو واجب عقلي، لعدم حصول الغرض إلّا به [3] لا يستفاد من الرواية أن قصد القربة مأخوذ في غسل الميِّت شرعاً.

---

(١) (الوسائل ٢:٤٨٦/ أبواب غسل الميِّت ب ٣)

(٢) (محاضرات في أُصول الفقه ٢:١٦٥ ـ ١٧٢)

(٣) (كفاية الأُصول: ٧٢)

وأمّاالاستدلال على اعتبار قصد القربة بقوله تعالى: ﴿وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [1] وما ورد عنه (ﷺ) ﴿لا عمل إلاّ بنيّة﴾ و«إنّما الأعمال بالنيّات» و«لكل امرئ ما نوى» [2] فلا وجه له أصلاً.

أمّا الآية المباركة فلأنّ الضمير فيها يرجع إلى المشركين وأهل الكتاب المذكورين قبل تلك الآية، وتدل على أنّ اللهَ سبحانه لم يأمرهم بعبادة الوثن أوروح القدس أوغيرهما أي لم يأمرهم بالشرك وإنّما أمرهم أن يعبدوه، ولا دلالة لها على أنّ التكاليف المتوجهة إلى الأُمم السابقة أوفي هذه الشريعة كلّها تعبدية.

كما أنّ الأخبار المتقدِّمة إنّما أُريد منها كما صرّح به في الجهاد أنّ العمل لا يترتب عليه إلّا ما نواه فاعله، وأن روح العمل هوالنيّة، فلونوى المجاهد بجهاده وجه اللهَ فلا يترتب عليه إلّا رضاه وثوابه، وإن أُريد به أمر دنيوي لا يترتب عليه إلّا ذاك الأمر الدنيوي ولا ثواب له، كما أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿نُؤْتِهِ مِنْها﴾ [3] ولا دلالة لها على أنّ التكاليف الواردة في الشريعة المقدسة عبادية، هذا.

وممّا يدلّنا على ذلك أويؤيّده: أن لازم الاستدلال بالآية والأخبار المتقدِّمة اعتبار قصد القربة في جميع الواجبات الشرعية وهوممّا لا يمكن الالتزام به، إذ كيف يمكن أن يقال إن غسل الثوب أوالإنفاق على الزوجة أوردّ السلام أوغيرها من الواجبات أُمور عبادية يعتبر فيها قصد القربة، فهذا ممّا لا يمكن القول به للزوم تخصيص الأكثر المستهجن، لأن أكثر الواجبات توصلية. [4]

(١) (البيّنة: ٥)
(٢) (الوسائل ١:٤٦/ أبواب مقدمة العبادات ب ٥)
(٣) (الشورى: ٢٠)
(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٨:٣٢١ ـ ٣٢٣)

**٧٦ . غسل الميت فرض:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): نعم، لم يظهر معنى صحيح للتعليل الوارد فيها، وذلك لأن قوله (عليه السلام) «**لأنّ الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميّت سنّة**» إن أُريد منه أن غسل الجنابة واجب فلا أثر له، لأن غسل الميّت أيضاً واجب.

وإن أُريد منه أن غسل الجنابة ممّا ثبت وجوبه بالكتاب دون غسل الميّت، فإنّه ثبت وجوبه من السنّة، فهو صحيح لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[1] المفسّر بالاغتسال، وقوله تعالى: «وَلا جُنُباً إِلاَّ عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[2] وقد ورد الفرض والسنّة بهذا المعنى في بعض الروايات، كالأخبار الواردة في إعادة الصلاة من الركوع والسجود والطهور والقبلة دون التشهّد ونحوه، حيث ورد فيها أنّ الركوع والسجود والطهور والقبلة فرض والتشهّد سنّة[3].

إلّا أنّ الوضوء للمحدث بالأصغر أيضاً فرض ثبت بالكتاب لقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[4]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (النِّساء:٤٣)

(٣) (الوسائل ٦:٤٠١/ أبواب التشهّد ب ٧ ح ١)

(٤) (المائدة:٦). (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٩:٣٧)

**٧٧ . حرمة النظر إلى عورة الميت:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لإطلاق ما دلّ على أن عورة المؤمن على المؤمن حرام [١] فانّ الميِّت وإن كان بحسب الدقّة جماداً إلاّ أنّه بالنظر العرفي هو الحي السابق، بل يشمله إطلاق قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَ﴾[٢] لدلالتهما على أنّ المؤمن مأمور بغض البصر عن النظر إلى العورة مطلقاً، بلا فرق في ذلك بين عورة الحي والميِّت، وكذلك المؤمنة.

مضافاً إلى الأخبار الواردة في المقام الآمرة بأن يجعل على عورة الميِّت خرقة [٣] لأنهَّا بنفسها كافية في إثبات المدّعى، إذ لولا حرمة النظر إلى عورته لا وجه للأمر بجعل الخرقة عليها.[٤]

**٧٨ . المراد بالمئزر:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): المعروف بينهم أنّ الأجزاء الثلاثة من الكفن هي المئزر والقميص والإزار وأنّ المئزر يجب أن يكون من السرة إلى الركبة والأفضل من الصدر إلى القدم والقميص يجب أن يكون من المنكبين إلى نصف الساق والأفضل إلى القدم، والإزار ثوب يغطي تمام البدن.

---

(١) (الوسائل ١:٢٩٩/ أبواب أحكام الخلوة ب ١، ٢:٣٢)
(٢) (النور: ٣٠، ٣١)
(٣) (الوسائل ٢:٤٧٩/ أبواب غسل الميت ب ٢ ح ٢، ٣)
(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٩:٦٤)

وذكر بعضهم [١] أن كون قطعات الكفن بتلك الكيفيّة الّتي ذكرها المشهور بأن يكون المئزر من السرة إلى الركبة لا مستند له من الأخبار، وإنّما الموجود فيها ثوبان وقميص أوثلاثة أثواب، والمتبادر منها أن تكون أثواباً شاملة لتمام البدن، إلّا أنّا علمنا أن أحدها القميص، إمّا قميصه الّذي كان يصلّي فيه حال الحياة كما ورد في بعض الأخبار وأنّه أحب [٢] أومطلق القميص، فلا يجب أن يكون شاملًا لتمام البدن، وأمّاالآخران فلا بدّ أن يكونا شاملين لتمام البدن، فما هوالمعروف من كون أحدها المئزر وهوما يستر به ما بين الركبة والسرة ممّا لا وجه له، هذا.

والصحيح ما ذكره المشهور في المقام، وذلك لأنّ المئزر كما ذكروه وإن لم يرد في الأخبار إلّا أنّه ورد فيها الإزار، وظاهر إطلاق الفقهاء الإزار في مقابل المئزر في قطعات الكفن وإرادتهم منه الثوب الشامل لتمام البدن، أنّ الإزار متى أُطلق في الأخبار إنّما هوبهذا المعنى المذكور.

إلّا أنّ الصحيح أنّ الإزار هوما يشد به من الوسط أي السرة إلى الركبة أوالقدم فهوبمعنى المئزر في كلماتهم وهوالمعبّر عنه بالوزرة عند الاصطلاح فان هذا هومعناه لغة فإنّه من الأزر بمعنى الظهر كما في قوله تعالى: ﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ [٣] والأزر بالضم موضع الإزار من الحقوين مقابل

(١) (صاحب المدارك ٢:٩٤)
(٢) (الوسائل ٣:٧/ أبواب التكفين ب ٢ ح ٥)
(٣) (طه:٣١)

السرة، ويطلق على كل ما سترك، ومنه إطلاقه على الدار لأنّها ساترة للإنسان عن للآخر، وعلى المرأة لكونها ساترة الرجل عن الفحشاء، وعلى الملكة النفسانية فيقال: العفاف إزاره أي ساتره من المعايب والمعاصي. وظني أنّه أُطلق على تلك الأُمور بالتبع، لأنّها كالوزرة ممّا يتستر به، لا أنّها من معاني الإزار وإنّما اختص بالمئزر والوزرة، لأنّ العورة أوّل ما يريد الإنسان ستره ولا يرضى بكشفه للآخر.

وعليه فالإزار محمول على معناه اللغوي وهوالمئزر في كلماتهم. وفي الروايات الواردة في ستر العورة في الحمام ما يدل على ذلك بوضوح كرواية حنان بن سدي[1] وكذا فيما ورد في ثوبي الإحرام من أنّه إزار وغيره[2].

وبهذا يندفع الإشكال عن المشهور في تفسيرهم المئزر وأنّه ما يشد على الوسط من السرة إلى الركبتين، لأنّ المئزر وإن لم يرد في الأخبار إلّا أنّ الإزار بمعنى المئزر.

فالكفن هوالإزار بمعنى المئزر والقميص، والثوب أي التام الشامل لتمام البدن-، وهذا الّذي ذكره المشهور يستفاد من الأخبار الواردة في المقام بوضوح.[3]

---

(١) ر (الوسائل ٢:٣٩/ أبواب آداب الحمام ب ٩ ح ٤)

(٢) (الوسائل ١٢:٣٦١/ أبواب الإحرام ب ٢٩ ح ٢)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٨٤:٩ ـ ٨٥)

**٧٩ ـ كفن الزوجة ويسار الزوج بعد الدفن:**

قال صاحب العروة (قدس سره): مسألة ١٥: إذا كان الزّوج معسراً كان كفنها في تركتها فلو أيسر بعد ذلك ليس للورثة مطالبة قيمته.

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ذكر بعضهم في وجهه أنّ الكفن لو سلمنا كونه ملكاً للزوجة لا ينتقل إلى الورثة، لأن ما دلّ على أنّ الميِّت إن ترك خيراً ينتقل إلى ورثته والأقربين، مختص بما إذا كان المال ملكاً للميت في حال الحياة، وأمّا ما يصل إليه بعد الموت فلا دليل على انتقاله إلى الورثة، إذ لا يصدق عليه ترك خيراً. وأمّاانتقال الدية إلى الورثة فقد ثبت بالنص الخاص وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الانتقال لما ذكرنا.

وفيه: أنّ الانتقال إلى الورثة لا يختص بالأموال الّتي ملكها الميِّت في حياته، بل يعمها والأموال المنتقلة إليه بعد موته كالدية وغيرها.

والوجه في ذلك: أن مثله وإن لم يصدق عليه ما تركه الميِّت إلّا أنّ التعليل الوارد في ذيل النص الدال على انتقال الدية إلى ورثة الميِّت يدلّنا على أن مطلق مال الميِّت ينتقل إلى ورثته، حيث علل بأنّ الدية مال الميِّت فهي لورثته. والنص موثقة إسحاق ابن عمار عن جعفر أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «**إذا قبلت دية العمد فصارت مالًا فهي ميراث كسائر الأموال**»[1] فان قوله (صلى الله عليه وآله) «**فصارت مالًا فهي ميراث ...**» صغرى وكبرى، وهذا يدل على أن كلّ ما يصل إلى الميِّت يكون كسائر أمواله ويكون ميراثاً، هذا.

(١) (الوسائل ٤١: ٢٦/ أبواب موانع الإرث ب ١٤ ح ١)

على أن قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ﴾ [١] يدل على ذلك مع قطع النظر عن التعليل، وذلك لأنّ الدية مال للميت وهذا لا إشكال فيه وحينئذ فماذا يصنع به، فانّ الميِّت لا يمكنه التصرّف فيه، فلا بدّ إمّا أن يعطى للأجنبي وأمّاأن يعطى للورثة أويبقى معطلًا.

لا وجه للأخير، ومقتضى قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ﴾ أنّه لا بدّ من إعطائه للورثة لا إلى الأجنبي.

فالصحيح في وجه ما ذكره الماتن (تقبّل) أن يقال: إنّه بناءً على قراءة الكفن بالسكون لا شبهة في أنّه لا موجب لكون الكفن مالًا للزوجة حتّى ينتقل إلى ورثتها ويطالبون الزوج بالكفن في مفروض المسألة.

وأمّا بناءً على قراءة الكفن بالفتح، فلأن ما يلزم على الزوج هوإعطاء الكفن بما هوكفن للزوجة لا ذات الكفن، فمع تكفين الزوجة من مالها أومن مال شخص آخر أودفنها عارية أوذهاب السيل بها أوغير ذلك لا يلزمه شيء أي المال المصروف في الكفن لأنّها قد كفنت ولا معنى للكفن بعد الكفن فقد انعدم الموضوع، ولم تشتغل ذمّة الزوج بأصل المال ليطالب به حينئذ، وإنّما كان يلزمه إعطاء الكفن بعنوان كونه كفناً وهوغير متحقق في المقام. [٢]

---

(١) (الأنفال: ٧٥)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٣٣: ٩. ١٣٥)

**٨٠ ـ الصلاة على الميت من غير الاستئذان من الأولياء الآخرين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ذكر ـ صاحب العروة ـ (قدس سره) أنه يجوز إذا تعدّد الأولياء لكل منهم أن يصلّي على الميِّت بدون استئذان من الآخر.

ولعل نظره (قدس سره) من ذلك إلى أن ما دل على أن الولي متقدم على غيره كقوله: أولاهم بميراثه أولاهم بالصلاة عليه [1] ناظر إلى غير الولي وأن الولي مقدم وأولى من غير الولي وأولى بالصلاة عليه، وأمّا بالإضافة إلى نفس الأولياء فلا نظر له بوجه، فلا يدل على أن أياً منهم مقدم على غيره وأيًّا منهم متأخر، نظير قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ﴾ [2] حيث إنَّه ينظر إلى غير أولي الأرحام، ويدلُّ على أنهم يرثون من الميِّت دون غيرهم، وأمّاأن أيًّا منهم يرث أولا يرث فلا يستفاد منها بوجه.

إذن لم يستفد من أدلة الولاية تقدم بعض الأولياء على بعض آخر وتوقف صلاة بعضهم على إذن الآخر.

وفيه: ما تقدم من أن الولاية قد ثبتت للمجموع فلا بدّ إمّا أن يصلّي المجموع على الميِّت أويصلّي واحد بإذن المجموع، فأحد الأولياء لا يمكنه الصلاة على الميِّت بدون استئذان المجموع الباقي. [3]

---

(١) (الوسائل ٣: ١١٤/ أبواب صلاة الجنازة ب ٢٣)

(٢) (الأنفال: ٧٥)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٩: ٢٠٤)

**٨١ . هل يمكن الولي منع الموصى له بالصلاة على الميّت عن ذلك؟**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): الصحيح لا لأنّه من فروع نفوذ الوصية، فإنها مع نفوذها لا يمكن لغيره المنع عنها، لعدم جواز تبديل الوصية وتغييرها ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ ما سَمِعَهُ فَإِنَّما إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ (١). (٢)

**٨٢ . جواز قطع صلاة الميّت:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): بلا فرق في ذلك بين هذه الصلاة وباقي الصلوات والعبادات، فان الفرد المأتي به لم يتعلق به تكليف ليكون واجباً ويحرم قطعه بناء على حرمة قطع المأمور به، وإنما هوفرد الواجب وله أن يرفع اليد عنه ويأتي بفرد آخر غيره كما هوالحال في جميع الواجبات الموسعة، نعم لا يجوز رفع اليد عنه في المضيق لاستلزامه تفويت الواجب كما في الصلاة آخر الوقت ونحوها، كما لا يجوز القطع بعد الشروع في الحج وإن كان فاسداً.

وقد ذكروا عدم جواز القطع في الصلاة أيضاً لقوله تعالى: ﴿وَلا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ﴾ (٣)إلاّ أن في دلالته على المدعى ما لا يخفى على الفطن، لأنّه إنما يدل على أن العمل بعد ما تحقق صحيحاً في الخارج لا يجوز قلبه باطلاً بالإحباط، نظير قوله تعالى: ﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذى﴾ (٤)ولا يستفاد منها حرمة رفع اليد عن العمل قبل تحققه في الخارج، على أنه يستلزم تخصيص الأكثر وهومستهجن، وكيف كان فلا مانع من القطع في المقام.

(١) (البقرة:١٨١)
(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئيّ) ٩:٢٠٦)
(٣) (محمّد:٣٣)
(٤) (البقرة:٢٦٤)

وأمّا ما ورد من أن أولها التكبيرة وآخرها التسليمة [١] حيث ذكروا أنها تدل على أن الكلام يحرم بعد التكبيرة ولا يحل إلّا بعد التسليمة، فهو على تقدير دلالته على ذلك يختصّ بالصلوات ذات الركوع والسجود بقرينة ذكر التسليمة فيه، ولا يشمل ما يسمّى صلاة تسامحاً مثل المقام، فله أن يقطع صلاته ليشرع فيها من الابتداء أولئلّا يصلّي أصلًا. [٢]

**٨٣ ـ الصلاة على المستضعفين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أما المستضعف وهو الذي لا يعاند الإسلام والحق وإنما لم يلتزم به لقصور فيه بحيث لو بيّن له الحق لقبله، وهذا يتفق كثيراً في العجزة والنساء وعامّة القاصرين فالصحيح أن الصلاة عليه إنما هي بخمس تكبيرات، وذلك لإطلاق ما دل على أن صلاة الميِّت خمس تكبيرات [٣]، ولا نعرف من يصرح بذلك من الأصحاب ولا من صرح بخلافه.

نعم قد يتوهّم أن ما رواه إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «**سألته عن الصلاة على الميِّت فقال: أما المؤمن فخمس تكبيرات وأمّاالمنافق فأربع ولا سلام فيها**» [٤] يدل على أن التكبيرات الخمسة منحصرة بالصلاة على المؤمن، ولما لم يكن المستضعف بمؤمن فلا تجب خمس تكبيرات في الصلاة عليه.

---

(١) (الوسائل ٩:٦/ أبواب تكبيرة الإحرام ب ١، ٤١٥)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئيّ) ٩:٢١٧ ـ ٢١٨)

(٣) (الوسائل ٣:٧٢/ أبواب صلاة الجنازة ب ٥)

(٤) (الوسائل ٣:٧٤/ أبواب صلاة الجنازة ب ٥ ح ٥، ٩١/ ب ٩ ح ١)

ويندفع بأن الرواية لا دلالة لها على ذلك، لأن المؤمن في الرواية مقابل المنافق لا مقابل المستضعف، فكما أنه ليس بمؤمن كذلك ليس بمنافق، فالرواية غير شاملة لحكمه فتبقى الإطلاقات شاملة له من دون مزاحم. على أنها ضعيفة السند، لأن طريق الشيخ إلى أحمد بن محمّد بن عيسى قد ذكر مقسطاً، ولم يعلم أن هذه الرواية من الجملة التي رواها بطريقه الصحيح أومن الجملة التي رواها عنه بطريق غير صحيح لاشتماله على أحمد بن محمّد بن يحيى، فالرواية غير صحيحة وإن عبّر عنها في الحدائق بالصحيحة[1]، ولعلّه من جهة وثاقة أحمد بن محمّد بن يحيى عنده، وعليه لا خدشة في صحّة طريق الشيخ إلى الرجل.

نعم ورد في جملة روايات معتبرة أن النبيّ (ﷺ) كان إذا صلّى على ميت بأربع تكبيرات اتُّهِمَ الميِّت بالنفاق وإذا صلّى على ميت بخمس عُرِفَ أنّه مؤمن[2]، وظاهرها أن الخمس تختص بالمؤمن.

إلّا أنّ الصحيح عدم دلالتها على ذلك، لأن المؤمن فيها في قبال المنافق، وهي تدل على أن الأربع تكبيرات من مختصات المنافق، ولم يعلم دلالتها على أن الخمس من مختصات المؤمن لينفى وجوبه عن المستضعف هذا، بل لولا التسالم على أن المخالف يصلى عليه بأربع تكبيرات أمكننا المناقشة في أصل هذا الحكم، وذلك لأن المنافق الذي كان يصلّي عليه النبي (ﷺ) بأربع هوالذي لم يكن مسلماً باطناً وإنما كان يظهر الإسلام كذباً، لقوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَشْهَدُ

(١) (الحدائق ٤٢٠:١٠)

(٢) (الوسائل ٣:٧٢/ أبواب صلاة الجنازة ب ٥ ح ١، ١٨، ٢٥)

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ﴾ [٢] وأين هذا من المنافق في عصر الأئمة وفي ألسنة الأخبار، إذ المنافق فيهما بمعنى المسلم المنكر للولاية.

ولكن الموجود في كلماتهم أن المنافق بمعنى المنكر للولاية يصلى عليه بأربع تكبيرات مستدلًا عليه بروايتين:

إحداهما: ما رواه الصدوق عن الحسين بن النضر، قال «**قال الرضا(عليه السلام)**: **ما العلّة في التكبير على الميِّت خمس تكبيرات؟ قال**: **رووا أنها اشتقت من خمس صلوات، فقال**: **هذا ظاهر الحديث فأما في وجه آخر فان اللهَّ فرض على العباد خمس فرائض**: **الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة واحدة فمن قبل الولاية كبّر خمساً ومن لم يقبل الولاية كبّر أربعاً، فمن أجل ذلك تكبّرون خمساً ومن خالفكم يكبّر أربعاً**» [٣].

وثانيتهما: ما رواه أبو بصير قال «**قلت لأبي عبد اللهَّ (عليه السلام)**: **لأي علة (شيء) تكبّر على الميِّت خمس تكبيرات ويكبّر مخالفونا بأربع تكبيرات؟ قال**: **لأن الدعائم التي بني عليها الإسلام خمس**: **الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية لنا أهل البيت، فجعل اللهَّ للميت من كل دعامة تكبيرة، وإنكم أقررتم بالخمس كلها وأقر مخالفوكم بأربع وأنكروا**

(١) (المنافقون:١)

(٢) (البقرة:١٤)

(٣) (الوسائل ٣:٧٦/ أبواب صلاة الجنازة ب ٥ ح ١٦)

**واحدة، فمن ذلك يكبّرون على موتاهم أربع تكبيرات وتكبّرون خمساً»**[١] فان المصرح به في الروايتين أن المخالف يكبّر في صلاته بأربع تكبيرات والمؤمن بخمس تكبيرات.

والجواب عن هذا الاستدلال: أن الروايتين دلتا على حكم المصلي وأنّه لو كان مؤمناً فيكبّر خمس تكبيرات ولو كان مخالفاً فأربع، ولا تدل على حكم الميِّت ولا تتعرّض له وأنه إذا كان مؤمناً أو مخالفاً يصلى عليه بأية كيفية.

على أن سند الروايتين ضعيف، أما الأُولى: فلتردد الحسين بن النضر بين شخصين كلاهما غير موثق، وإن سهما الامقاني (قدس سره) ولم يتعرض للحسين بن النضر أصلًا.

وأمَّا الثانية: فلوجود علي بن أحمد الذي هوشيخ الصدوق، ومحمّد بن أبي عبد اللهَّ نعم لو كان هوفي أول السند لحكمنا بوثاقته لأنّه حينئذ **«محمّد بن محمّد»** الموثق دون ما إذا كان في وسطه كما في المقام و**«موسى بن عمران»** و**«الحسين بن يزيد»** الذي هوالنوفلي، نعم **«علي بن أبي حمزة البطائني»** موثق وإن كان خبيثاً قد أكل أموال الإمام (عليه السلام).

فالمتحصل: أن المستضعف يصلى عليه بخمس تكبيرات.

وأمَّا الدعاء في الصلاة على المستضعف فقد أطبقت الأخبار وهي بين صحيحة وموثقة على أن في الصلاة على المستضعف يدعى للمؤمنين لا للميت[٢] وبهذا تفترق الصلاة على الميِّت المؤمن من الصلاة على المستضعف، ففي الأُولى يصلَّى على النبي (صلى الله عليه وآله) ويدعو للميت، وفي الثانية يصلَّى على النبي (صلى الله عليه وآله) ويدعو للمؤمنين.[٣]

(١) (الوسائل ٣:٧٧/ أبواب صلاة الجنازة ب ٥ ح ١٧)

(٢) (الوسائل ٣:٦٧/ أبواب صلاة الجنازة ب ٣)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٩:٢٣٩ ـ ٢٤٢)

**٨٤ . عدم جواز الدفن في المساجد والمدارس ونحوها:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): كالحسينيات. والوجه فيما أفاده في مثل المدارس والحسينيات وغيرهما من الأراضي الموقوفة لغير الدّفن أن الوقف تمليك للكلي أوالجهة، كالوقف على العلماء أوالسادات أوالفقراء فإنَّه تمليك للكلي، وكالوقف لأجل صرفه في جهة خاصة كسبيل اللهَّ أوجهة أُخرى وهوتمليك للجهة، غاية الأمر أن الملكية ليست طلقة.

ومن الظاهر أن الدّفن في ملك الآخرين طلقاً كان أوغير طلق ليس سائغاً، لأن الوقوف حسبما يوقفها أهلها، وحيث إن الواقف لم يوقفه للدفن فيكون الدّفن فيه كالدّفن في الأرض المغصوبة وهوحرام.

وأمَّا المساجد فقد ذكرنا في بحث المكاسب أن الوقف في المساجد تحرير لرقبة الأرض نظير التحرير للعبد، فكما أن العبد يحرّر من العبودية كذلك الأرض إذا جعلت مسجداً لأجل عبادة اللهَّ تكون محرّرة وحرّة عن المملوكية[1]، ولعلّه إليه أشار سبحانه بقوله: ﴿وَأَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ﴾[2] بناء على أن المراد بالمساجد فيها هوالأماكن المجعولة مسجداً لا مساجد الإنسان من الجبهة وغيرها.

ولا بدّ فيه من مراعاة الجهة التي لأجلها حررت الأرض وهي جهة العبادة للهَّ سبحانه، فلا يجوز التصرف في المساجد في غير تلكم الجهة مثل

(١) (مصباح الفقاهة ٥:١٤٩)
(٢) (الجن:١٨)

الدّفن، نعم قامت السيرة على جواز التصرف في المساجد بما لا يكون مزاحماً للعبادة كالجلوس والنوم فيها وإن كان مكروهاً، وبما أن الدّفن فيها لم يقم دليل على جوازه فلا بدّ من الحكم بعدم جوازه.

بل يمكن أن يقال: إنَّ الدّفن في المساجد مزاحم للعبادة فيها، لأن الصلاة على القبر مكروهة، وجعل المسجد مدفناً يوجب منقصة فيه وهي تنافي العبادة التي لأجلها جعلت الأرض مسجداً، كما أن الدّفن إذا كثر كرهت الصلاة فيه، لأنَّها من الصلاة بين القبور وهي مكروهة، نعم لودفن في المسجد على نحو لا يصدق عليه عنوان القبر كما إذا دفن فيه بفرسخ من قعر الأرض لم يكن به بأس.

وما يقال من أن المساجد مساجد من تخوم الأرض إلى عنان السماء فهو مما لم يثبت بدليل، نعم ورد ذلك في الكعبة وأنها كذلك من تخوم الأرض إلى عنان السماء[١]، إلاّ أنه ضعيف، فهذا المعنى لم يثبت بدليل معتبر في البيت الحرام فضلًا عن المساجد.[٢]

**٨٥ . جواز نقل الميّت إلى بلد آخر:**

قال السيد الخُوئيّ (تتتُّ): الكلام في هذه المسألة إنما هو في جواز نقل الميِّت في نفسه مع قطع النظر عما قد يستلزمه من النبش أوفساد الميِّت وتعفنه: أن نقل الميِّت بما هونقل إلى الأماكن المتبركة أوغير المتبركة أمر سائغ، وقد ادعى الإجماع على جوازه على كراهة جماعة كالمحقق[٣] والعلاّمة[٤] والشهيد[٥].

---

(١) (الوسائل ٤:٣٣٩/ أبواب القبلة ب ١٨ ح ٣)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٩:٣٠٨ ـ ٣٠٩)

(٣) (المعتبر ١:٣٠٧)

(٤) (التذكرة ٢:١٠٢)

(٥) (الذكرى: ٦٤، السطر الأخير) والمحقق الكركي (جامع المقاصد ١:٤٥٠)

وهذا الإجماع إن تمّ فهو وإلّا فمقتضى القاعدة جواز النقل من دون كراهة، وذلك للإطلاقات حيث إنَّ ما دلّ على وجوب الدّفن لم يقيد ببلد الموت ومكانه.

وقد استدلّ على الكراهة بعد الإجماع المتقدِّم برواية الدعائم عن علي (عليه السلام): «**أنه رفع إليه أن رجلًا مات بالرستاق فحملوه إلى الكوفة فأنهكهم عقوبة وقال: ادفنوا الأجساد في مصارعها، ولا تفعلوا فعل اليهود تنقل موتاهم إلى بيت المقدس ... إلخ**»[1].

وفيه: أن روايات دعائم الإسلام ضعيفة لإرسالها فلا يمكن الاعتماد عليها في الكراهة إلّا بناء على التسامح في أدلّة السنن والمكروهات.

واستدل بالأخبار الآمرة بالتعجيل في تجهيز الميِّت ودفنه وأنّه لومات أول النهار استحب أن يدفن قبل الزوال لتكون قيلولته في قبره. وقد عقد في الوسائل لذلك باباً نقل فيه عدة روايات[2].

والوجه في الاستدلال بها أن استحباب التعجيل في الدّفن يستلزم كراهة النقل لأن فيه تأخيراً في الدّفن. ولكن الروايات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند فلا يثبت بها استحباب التعجيل فضلًا عن كراهة النقل والتأخير.

نعم يمكن الاستدلال على استحباب التعجيل بقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[4] حيث دلّتا على استحباب التعجيل والمسارعة في كل ما هو مأمور به شرعاً.

---

(١) (دعائم الإسلام ١:٢٣٨)

(٢) (الوسائل ٢:٤٧١/ أبواب الاحتضار ب ٤٧)

(٣) (البقرة:١٤٨)

(٤) (آل عمران:١٣٣)

إلّا أن استحباب التعجيل في الدّفن لا يقتضي كراهة النقل، فإن التأخير موجب لعدم العمل بالاستحباب لا أنه ارتكاب للمكروه. على أن النقل لا يلازم التأخير، بل قد يكون الدّفن موجباً لترك المسارعة والتعجيل في الدّفن بخلاف النقل، كما إذا كان الهواء بارداً غايته أو حارّاً غايته بحيث لا يمكن الحفر إلّا في مدة طويلة أو لم يكن هناك آلة الحفر موجودة ولكن يمكن النقل إلى بلد ثان بالوسائط المستحدثة السريعة ودفنه في زمان قريب.

فالمتحصل: أنه لم تثبت كراهة في النقل بوجه فهو أمر سائغ من دون كراهة. وهذا الحكم لا يفرق فيه بين النقل إلى الأماكن القريبة والبعيدة كما هو ظاهر.[1]

**٨٦ . مشروعية التيمم:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لا شبهة ولا خلاف في مشروعية التيمّم في الشريعة المقدّسة، ويسوغه عدم وجدان الماء على ما دلّت عليه الآية المباركة: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ..... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2]. فإن التفصيل قاطع للشركة فهي بتفصيلها بين الواجد للماء وغيره دلّت على وجوب التيمّم على من لم يجد ماء. والوجدان في اللغة بمعنى الإدراك والإصابة والظفر[3]، إلاّ أن المراد به في الآية المباركة ليس هو عدم الإدراك والإصابة حقيقة وعقلًا، بل أعم منه ومن العجز عن استعماله شرعاً كما لو كان الماء الموجود مغصوباً.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٩: ٣٣١ ـ ٣٣٣)

(٢) (المائدة: ٦)

(٣) (لسان العرب ٥: ٤٤٥)

ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ .... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...﴾ فإن الأمر بغسل الوجه لا يمكن إلّا مع التمكّن من استعمال الماء عقلًا وشرعاً. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ ...﴾ فان المسافر ولا سيما في الأزمنة القديمة وفي الصحاري والقفار وإن كان قد لا يجد الماء حقيقة إلّا أن المريض غالباً متمكن من الماء حقيقة وعقلًا إلّا أنه عاجز عن استعماله لكونه مضراً به.

فالمتلخص: أن المراد من عدم وجدان الماء في الآية الكريمة هوعدم التمكن من الاستعمال عقلًا أوشرعاً.

ثم إنه لوكنّا نحن وهذه الآية المباركة لخصّصنا مشروعية التيمّم بموارد عدم التمكن من استعماله عقلًا أوشرعاً كما مرّ، إلّا أن أدلة نفي الضرر والحرج دلتنا على أن مشروعية التيمّم عامة لما إذا تمكن المكلّف من استعمال الماء عقلًا وشرعاً بأن كان الماء مباحاً له إلّا أن استعماله حرجي وعسري في حقه فلا بدّ من التيمّم حينئذ.

وهذا في الحقيقة تخصيص في أدلة الوضوء والغسل، لأن أدلة نفي الضرر والحرج حاكمة على أدلة وجوب الوضوء أوالغسل، وقد أوضحنا في محله أن الحكومة هي التخصيص واقعاً غاية الأمر أنها نفي للحكم عن موضوعه بلسان نفي الموضوع وعدم تحققه[1].

(١) (مصباح الأصول ٣:٣٥٢)

فما ذكره في المتن من أن التيمّم يسوغه العجز عن استعمال الماء لعله ناظر إلى أصل مشروعية التيمّم بالجعل الأولي، وإلّا فبالنظر إلى العنوان الثانوي لا تختص مشروعيته بالعجز بل تثبت عند الضرر والحرج أيضاً، هذا.

المناقشة في دلالة الآية ثم إن الآية المباركة وقعت مورداً للكلام والإشكال، وذلك لأن المذكور فيها أُمور أربعة وهي: المرض والسفر والمجيء من الغائط ولمس النساء. وقد عطف بعضها على البعض الآخر بحرف «أو»، وظاهره أن المرض والسفر مثل الأخيرين سببان مستقلّان لوجوب التيمّم عند عدم وجدان الماء، مع أنهما ليسا كذلك وإنما يوجبان التيمّم فيما إذا كان معهما شيء من الحدث الأصغر أوالأكبر أعني الأخيرين، وإلّا فمجرّد المرض أوالسفر لا يوجب الحدث والتيمّم بوجه.

وقد ذكر الآلوسي في تفسيره[1] وكذا الزمخشري في الكشاف أن الآية من الآيات المعضلة والمشكلة، لما عرفت من كونها على خلاف فتوى الفقهاء.

وقد يجاب عن ذلك بأن «أو» في الآية المباركة بمعنى الواوفترتفع المناقشة، إذ لا تكون الآية ظاهرة في سببية المرض والسفر للتيمم، وإنما تدل على أن التيمّم مشروع عند تحقق الأُمور المذكورة فيها.

وفيه: أن (أو) لا تستعمل بمعنى الواو، وحمله عليها خلاف الظاهر لا يمكن المصير إليه.

---

(١) (روح المعاني ٤٣:٢)

وذكر الشيخ محمّد عبده وتلميذه[1] في تفسيره الآية المباركة في سورة المائدة وأشار إليه في سورة النساء: أن الآية ليس فيها أي إعضال وإشكال، بل لا بدّ من الالتزام بظاهرها وهوكون المرض والسفر بنفسهما يوجبان التيمّم كما أن الحدث الأكبر والأصغر يوجبان التيمّم. ولا مانع من أن تكون المشقة النوعية في الوضوء والغسل في حق المريض والمسافر موجبة لتبدل حكمهما إلى التيمّم، كما أوجبت المشقة النوعية تبدل حكم المسافر حيث تبدل حكمه إلى القصر في الصلاة والصيام مع أنهما أهمّ من الوضوء والغسل، فاذا جاز التبدل في الأهم لأجل المشقة النوعية جاز التبدل في غير الأهم بالأولوية. وظنّي أنّي رأيت سابقاً في بعض الكتب أن أبا حنيفة التزم بذلك. إلّا أنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه كما سيظهر وجهه.

وذكر صاحب الجواهر (قدس سره) أن الآية المباركة ليست مورداً للإشكال، لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ﴾ من متممات صدرها وهوقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ...﴾ فإنه بمعنى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة كما في الرواية المفسرة لها. فمفروض الآية هوالمحدث بالأصغر بالنوم وأنه على قسمين: واجد للماء ووظيفته أن يتوضأ إن لم يكن جنباً بالاحتلام أويغتسل إن كان جنباً وغير واجد الماء كالمريض والمسافر ووظيفته أن يتيمم أي الذي لوكان واجداً للماء يتوضأ أويغتسل وهوالمحدث بالحدث الأصغر أعني بالنوم، ثم تعرض للمحدث بالبول والغائط والمحدث بملامسة النساء. وليس المريض والمسافر جملة مستقلة لترد عليها المناقشة[2].

(١) (تفسير المنار ٥:١٢٠)

(٢) (الجواهر ٥:٧٤، ١:٥١)

وما أفاده (تَتَّكُ) وإن كان صحيحاً إلّا أنه إنما يتم في سورة المائدة لا في سورة النساء[1]، لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى﴾ إلى قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ مذكور فيها بعينه من دون أن يكون لها صدر مثل صدر سورة المائدة فتبقى المناقشة فيها بحالها.

ما ينبغي أن يقال في المقام والذي ينبغي أن يقال وهوظاهر الآية المباركة: إن المناقشة المذكورة تبتني على أن يكون قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا ماءً راجعاً إلى الجملة الأخيرة أعني قوله تعالى: ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾.

وأمّا إذا أرجعناه إلى جميع الأُمور الأربعة المذكورة في الآية كما هوالظاهر لمكان العطف أو، الدال على أن كل واحد من الأُمور الأربعة إذا اقترن به عدم وجدان الماء أوجب التيمّم، وليس هوكالعطف بالواوليكون مورداً للنزاع المعروف من أن القيد يرجع إلى الجملة الأخيرة أوجميع الجمل، فلا مناقشة بوجه.

لأنّ معنى الآية حينئذ: وإن كنتم مرضى ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً، وإن كنتم على سفر ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً وهكذا، وحيث إن الأمر بالتيمّم لا يمكن توجهه إلّا إلى المحدث مثل الأمر بالوضوء في صدر الآية لأنّه هومورد الوضوء بعينه إذا وجد الماء فيستفاد منها أن المريض المحدث إذا لم يجد الماء يتيمم وهكذا المسافر المحدث، وإنما تعرضت الآية للمريض والمسافر لأغلبية عدم الوجدان فيهما.

(١) (النساء: ٤٣)

نعم يبقى حينئذ سؤال وهو أنه إذا كان المراد من الآية هو المريض المحدث إذا لم يجد الماء أو المسافر المحدث إذا لم يجد الماء فما معنى قوله تعالى بعد ذلك ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ﴾ أي كان محدثاً ببول أو بغائط، فإنه كالتكرار حينئذ؟.

والجواب عنه: أن ذكره ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ﴾ إنما هو للدلالة على أن مشروعية التيمّم عند فقدان الماء لا تختص بالمريض والمسافر بل تعم الحاضر كذلك إذا كان محدثاً بالأصغر أو الأكبر، ولا سيما بملاحظة قوله: «مِنْكُمْ» أي من المحدثين فهو لتسوية الحكم بين المريض والمسافر وبين الصحيح والحاضر.

إذن لا موقع لما ذكره الشيخ عبده وتلميذه ولا ظهور للآية فيما ذكراه، وليس المرض والسفر بنفسهما يوجبان التيمّم.

وأمّا قصر الصلاة والصيام في حق المسافر فهو قد ثبت بدليله ولا يمكن تعديته إلى المقام، لأنّه قياس ظاهر.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فالآية مجملة لا ظهور لها في كون المرض أو السفر موجباً للتيمم بنفسهما، لتساوي الاحتمالين فلا تكون منافية لما دل على عدم وجوب التيمّم إلّا مع الحدث وعدم كون المرض أو السفر موجباً له في نفسه.

إعادة فيها توضيح ذكرنا أن الآية المباركة وقعت مورداً للكلام نظراً إلى عطف كل من الأُمور الأربعة المذكورة فيها ب «أو» الظاهرة في سببية المرض والسفر في نفسهما للتيمم، ومن هنا ذكر بعضهم أنَّ الآية من المعضلات.

وقد أجاب عن ذلك جملة من فقهاء العامّة والخاصّة بان «أو» في الآية بمعنى الواووأن المعنى أنكم إذا كنتم مرضى أوعلى سفر وجاء أحد منكم من الغائط أولامستم النساء ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً. وبذلك دفعوا المناقشة، وقد عرفت الجواب عما ذكروا.

وذكر في تفسير المنار أن الآية ليست من المعضلات في شيء وإنما الإعضال في فتاوى الفقهاء، وذكر في وجه ذلك ما توضيحه: أنّه لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين في أن السفر والمرض ليسا من نواقض الطهارة، فالمتطهِّر لوتمرّض أوسافر لا تنتقض طهارته من دون كلام، وليس في الآية ما يدل على انتقاض الطهارة بالمرض أوالسفر فلا بدّ من أن يكون مورد الآية المباركة ما إذا كانا محدثين، ومعه تدل الآية على أن المريض المحدث أوالمسافر المحدث يتيمم مطلقاً وجد الماء أم لم يجد، كما أن من جاء من الغائط أولامس النساء ولم يجد ماء يتيمم، ولا مانع من أن يكون السفر أوالمرض موجباً لتخفيف الوظيفة بإيجاب التيمّم دون الوضوء أوالغسل كما أوجب السفر تخفيف الوظيفة بالإضافة إلى الصوم والصلاة لوجوب القصر فيهما على المسافر.

فظاهر الآية المباركة لا إعضال فيه، وإنما الإعضال في فتاوى الفقهاء حيث ذهبوا إلى عدم وجوب التيمّم على المريض والمسافر مطلقاً بل فيما إذا لم يجد الماء[1].

(١) (تفسير المنار ٥: ١٢٠)

وهذا الذي ذكره ممّا لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما قدّمناه عن صاحب الجواهر (قدس سره) من أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ﴾ من متممات صدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ...﴾ حيث إن المراد من القيام هو القيام من النوم كما في تفسير الآية فيكون معنى الآية: أن من كان محدثاً بحدث النوم وكان متمكناً من الماء يتوضأ إن لم يكن جنباً أي محتلماً وإن كان جنباً تطهر، وإذا لم يكن ذلك المحدث بالنوم واجداً للماء يتيمم، لما عرفت من أن قيد ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً﴾ راجع إلى جميع الأُمور الأربعة المتقدمة، وهو في قبال المحدث بحدث البول والغائط في قوله تعالى: ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾ فتصح المقابلة ولا تبقى أية مناقشة في الآية الكريمة. هذا كله في آية سورة المائدة.

وأمّا آية سورة النساء فهي وإن لم تكن مسبوقة بالصدر إلّا أن الأمر فيها كما ذكرناه، وذلك لما قدمناه من أن المرض والسفر ليسا من النواقض في شيء فلا بدّ أن يكون مورد الآية هو المريض المحدث أو المسافر المحدث وأنه إذا كان فاقداً للماء يتيمم، لرجوع القيد إلى كل واحد من الأُمور الأربعة.

فتحصل: أن المريض والمسافر بإطلاقهما لا يجب عليهما التيمّم بل فيما إذا كانا فاقدين للماء.

نعم للمدعي أن يسأل عن وجه تخصيص المريض والمسافر بالذكر، لأنّه على ذلك لا يختص الحكم بهما، بل يعمّ كل من كان فاقداً للماء مريضاً كان أم صحيحاً مسافراً كان أم حاضراً.

والجواب عنه: أن ذكرهما في الآية من باب غلبة فقدان الماء بالمعنى المتقدم فيهما لا أن لهما خصوصية في الحكم، فلا مقتضي لإبقاء المريض والمسافر على إطلاقهما والحكم بأنهما إذا كانا محدثين يتيمّمان مطلقاً ولوكانا واجدين للماء.

وأمّا ما استشهد به أخيراً ففيه: أن السفر وإن كان موجباً لتخفيف الحكم في حق المسافر بالإضافة إلى الصوم والصلاة إلّا أنّه إنّما ثبت بالدليل ولا يأتي ذلك في المقام لأنّه قياس.

وعلى الجملة: ما ذكره صاحب المنار من إبقاء الطائفتين على إطلاقهما في الحكم بوجوب التيمّم ممّا لا مقتضي له، كما أن ما ادّعاه من الظهور غير ثابت، بل الظاهر رجوع القيد إلى كلّ واحد من الأربعة المذكورة في الآية المباركة، هذا ثمَّ لوتنازلنا عن ذلك ولم يكن القيد ظاهراً في الرجوع إلى الأُمور الأربعة بأجمعها فلا أقل من الإجمال، لعدم العلم بأنّه راجع إلى جميع الأُمور الأربعة أوإلى خصوص الأخيرين، ومعه لا يثبت للآية ظهور في الإطلاق ليتمسك به صاحب المنار أعني كون الآية مطلقة من حيث المريض والمسافر وأنهما كانا واجدين للماء أوفاقدين له محكومين بالتيمّم وذلك لاقترانهما بما يصلح للقرينية، ومع الإجمال يبقى إطلاق صدر الآية في أن الواجد للماء يتوضّأ إن لم يكن جنباً كان مريضاً أومسافراً أم لم يكن على حاله، وهويقتضي الحكم بوجوب الغسل أوالوضوء عند كون المريض أوالمسافر واجداً للماء، وكذلك الأخبار.

وممّا يدل على ما ذكرناه أن صاحب المنار إن أراد أن المريض والمسافر يتعين عليهما التيمّم وإن كانا واجدين للماء، فيدفعه أنه على خلاف ما ثبت بالضرورة من الإسلام، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) وأصحابه والأئمة (عليهم السلام) قد سافروا كثيراً ولم ينقل أحدٌ أنهم تيمموا عند كونهم واجدين للماء.

وإن أراد بذلك أن التيمم مرخّص فيه لهما لا أنه متعين عليهما، نظير الترخيص في الصوم والصلاة على المسافر عندهم، ففيه: أنَّ ذلك يستلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، حيث إنَّ الأمر بالتيمّم بالإضافة إلى الأخيرين من جاء من الغائط أولامس النساء استعمل في التعيين، وبالإضافة إلى الأولين المريض والمسافر في الترخيص، وهو أمّاغير معقول أوخلاف الظاهر على ما أوضحناه في الأُصول[1] وذكرنا أنَّ الوجوب والاستحباب خارجان عن مدلول الأمر وأنَّ معناه واحد وهو شيء آخر، وإنما يستفاد الوجوب من حكم العقل عند عدم اقترانه بالمرخص في الترك[2]، ومعه لا يمكن إرادة المعنيين منه لكونه مستحيلاً أومخالفاً للظاهر.[3]

**٨٧ . وجوب الفحص عن الماء:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ذكروا أن طلب الماء والفحص عنه واجب في وجوب التيمّم، واستدل عليه بوجوه:

الأوّل: الإجماع على لزوم الفحص، ويظهر من كتاب «**الفقه على المذاهب الأربعة**» أنه أمر متسالم عليه عند الجمهور وإن اختلفوا في مقدار الفحص والطلب[4].

---

(١) (محاضرات في أُصول الفقه ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٩)

(٢) (محاضرات في أُصول الفقه ١٣: ٢ نما بعد)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٦٧: ١٠ ـ ٧٤)

(٤) (الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١٥٥)

وهذا الإجماع كبقية الإجماعات ليس إجماعاً تعبدياً، لاحتمال استنادهم في ذلك إلى بقية الوجوه الآتية في المسألة، ولعله لأجل الخدشة في الإجماع وبقية الوجوه الآتية نسب إلى الأردبيلي (قدس سره) أنه أنكر وجوب الفحص والطلب[1].

الثاني: أن الآية المباركة تدل على وجوب الفحص في وجوب التيمّم، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً﴾ قضية سالبة، وظاهرها أنّها سالبة مع وجود الموضوع لا أنها سالبة بانتفاء موضوعها، والوجدان وعدمه موضوعهما الطلب فيقال: طلبت الضالة فوجدتها أولم أجدها، فمعنى الآية على ذلك: وإن كنتم مرضى ... وطلبتم ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾.

والجواب عنه: أن الوجدان في الآية المباركة كما مرّ بمعنى السعة والتمكّن من الاستعمال، فيقال: فلان ذوجده أي ذوسعة وتمكن فيصير معنى الآية: أنكم إذا كنتم قادرين ومتمكنين من الماء فتوضؤوا واغتسلوا وإن لم تكونوا قادرين ومتمكنين فتيمموا، وليس الموضوع في القدرة والتمكن هوالطلب والفحص.

الثالث: الأخبار الآمرة بالطلب إما مطلقاً وأمّامقيداً بأن يكون بمقدار غلوة سهم أوسهمين. [2]

---

(١) (مجمع الفائدة والبرهان ١:٢١٧)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٧٦:١٠ ـ ٧٧)

**٨٨ . احتمال الضرر من مسوغات التيمّم:**

قال السيد الخُوئيّ (تَنْتُلُ): ويدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ.... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[١] لما قدمناه من أن المسافر قد يكون فاقداً للماء حقيقة وواقعاً إلّا أن المريض غالباً ما يكون واجداً للماء حقيقة لكنَّه لا يتمكّن من استعماله.

فالمراد من عدم الوجدان هو عدم التمكّن من استعماله لكونه موجباً لشدّة المرض أو بطئه أو صعوبة علاجه أو غير ذلك من الأُمور علماً أو احتمالًا، إذ لو كان استعماله لا يؤثر في اللاحق وجب أن يتوضأ لعدم كونه مضراً في حقه. إذن المدار في وجوب التيمّم هو احتمال كون الماء مضراً وموجباً لشدة المرض أو لغيرها، ولا فرق بين سبق المرض وعدمه، فالمدار على احتمال الضرر.[٢]

**٨٩ . عدم حرمة الإعانة على الإثم:**

قال السيد الخُوئيّ (تَنْتُلُ): أما بحسب الكبرى: فلأنَّه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم. والمستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ﴾[٣] والأخبار الواردة في حرمة كون الإنسان من أعوان الظلمة[٤] أمران:

أحدهما: حرمة التعاون على الإثم بأن يصدر الإثم من شخصين فصاعداً على نحو الاجتماع والشركة، كما لو قتل اثنان أو جماعة شخصاً.

---

(١) (النساء:٤٣)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئيّ) ١١١:١٠ ـ ١١٢)

(٣) (المائدة:٢)

(٤) (الوسائل ١٧:١٧٧/ أبواب ما يكتسب به ب ٤٢، ٤٣، ٤٤)

وثانيهما: حرمة كون الإنسان من أعوان الظلمة بأن يسجل اسمه في ديوانهم، وأمّامثل إعطاء العصا لمن يضرب شخصاً عدواناً فهوليس من التعاون على الإثم، ولا أنه موجب لكونه من أعوان الظلمة بل هوإعانة على الإثم، ولا دليل على حرمتها لأن التعاون غير الإعانة، والكون من أعوان الظلمة غير إعانة الظالم، والنسبة بينهما عموم من وجه كما هوظاهر.[1]

**٩٠. تصحيح الوضوء في موضع التيمّم بالترتب:**

قال السيد الخُوئيّ (ﷺ): بل ويمكن القول بوجوب الوضوء فضلًا عن جوازه، وذلك مبني على ما هوالصحيح من إمكان الترتب، فهومكلّف بالواجب الأهم وصرف الماء فيه، وعلى تقدير المخالفة يجب المهم عليه.

وهوصرف الماء في الوضوء أوالغسل. وكيف كان يسوغ للمكلّف التيمّم في حقّه في هذين الموردين مع كونه واجد الماء ومتمكّناً من استعماله عقلًا وشرعاً.

إذا عرفت هذا فنقول: المكلّف كما قدّمناه مأمور بالتيمّم لأجل الصلاة الّتي فرضنا ضيق وقتها كالعصر، وهومتمكّن من استعمال الماء في الوضوء فضلاً عنالصلاة الّتي بعد العصر عقلًا وشرعاً. أمّا عقلًا فلأجل وجدان الماء وقدرته على استعماله حسب المفروض، فله أن يتوضأ تهيؤاً لإيقاع صلاة المغرب مثلًا في أوّل وقتها. كما أنّه متمكّن شرعاً، وذلك لما تقدم من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، وحيث إنّ الوضوء مستحب نفساً فيجوز للمكلّف أن يترك العمل بأمر التيمّم ويأتي بالوضوء، بل لا مانع من إيجابه بالترتب.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٣٩: ١٠)

وكيف كان، فالمكلّف متمكّن من استعمال الماء في الوضوء بالنسبة إلى الصلاة الواقعة بعد العصر، وإنّما لا يأتي به لكونه مزاحماً للتيمم الواجب لصلاة العصر، فالتيمّم فضلاً عن ما يتمكّن فيه من استعمال الماء ليس سائغاً وإنّما يسوغ لصلاة العصر فقط لضيق وقتها، والأمر بالتيمّم لأجلها لا يجعله فاقداً وغير متمكّن من استعمال الماء لأجل غيرها من الصلوات، بل هومتمكّن منه عقلًا وشرعاً كما مرّ، وإنّما لا يتوضأ لها لأجل كونه مزاحماً للتيمم الواجب لصلاة العصر لا لكونه فاقداً للماء ولا يتمكّن من استعماله.

إذن لا يسوغ به غير الصلاة الّتي ضاق وقتها، بلا فرق في ذلك بين طروء العجز عن استعمال الماء عليه لأجل غير صلاة العصر من الصلوات بعد العصر وبين طروء العجز عنه في أثناء صلاة العصر، لأنّ المكلّف فضلاً عن كلتا الحالتين متمكّن من استعمال الماء قبل العصر في ظرف تيممه لصلاة العصر، وليس له مسوغ في التيمّم لغيرها لتمكّنه من استعماله لغير العصر حسب الفرض، فلوطرأ العجز عن استعماله بعد التمكّن منه فهوموضوع جديد ذوحكم جديد فيجب عليه التيمّم ثانياً لتحقق موضوعه.

وبتقريب آخر: أنّ المستفاد من الآية المباركة والروايات أنّ التيمّم وظيفة من لم يتمكّن من استعمال الماء بعد دخول وقت الصلاة، لأنّ المراد بالقيام إليها في قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ [1] هوالقيام للإتيان بها، وهولا يسوغ إلّا بعد دخول وقتها، وكذلك الحال في الوضوء، فلا

(١) (المائدة:٦)

مسوغ للتيمم قبل دخول الوقت ولومع العلم بعدم التمكّن من الماء بعد دخول وقتها، ومن ثَمَّ جاز ترك الوضوء أوالاغتسال قبل الوقت لمن علم بعدم تمكّنه منهما بعد دخوله، بل جاز إراقة الماء قبل دخول وقت الصلاة، لعدم كونه مأموراً بشيء من الطهارتين قبل الوقت وجواز التيمّم للفاقد والوضوء للواجد بعده. إذن لا يكفي التيمّم المأتي به لأجل فريضة للفريضة الّتي لم يدخل وقتها بعد.

نعم علمنا بمقتضى الروايات [1] أنّ المتيمم لصلاة يجوز له أن يأتي بصلاة أُخرى في وقتها بذلك التيمّم إذا كان موضوع التيمّم باقياً بحاله، كمن تيمّم للظهرين لكونه مريضاً ولم ينتقض تيممه بشيء وقد دخل وقت العشاءين، فلا يجب عليه التيمّم ثانياً لصلاتهما إذا بقي مريضاً. وأمّالوتيمّم لصلاة العصر وهومتمكّن من الوضوء لغيرها ثمّ بعد ذلك تبدّل التمكّن بالعجز فلا دليل على كفاية ذاك التيمّم عن التيمّم لصلاة المغرب، بل كفاية التيمّم فضلاً عن العصر ليس منصوصاً، ومن هنا ذهب جمع إلى أنّه غير مأمور بالوضوء لضيق الوقت ولا بالتيمّم لكونه واجداً للماء فهوفاقد الطهورين يجب أن يقضي صلاته بعد الوقت، وإنّما التزمنا بكفايته لما تقدّم من الوجه.

ومن هذا يظهر عدم الفرق بين طروء العجز بعد العصر في مثالنا وبين طروئه في أثنائها، وإن كان يظهر من الماتن وجود الفرق بينهما، وذلك لأنّ المدار على الوجدان والفقدان عند التيمّم لصلاة العصر، فمن كان واجداً للماء لغير العصر حينئذ لم يكف تيممه هذا للعجز اللّاحق المتجدّد، ولم يظهر لنا وجه التفرقة.

(١) (الوسائل ٣:٣٧٩/ أبواب التيمّم ب ٢٠)

وأمّا لو كان واجداً للماء بعد العصر وطرأ العجز بعد ذلك فلا شبهة في انتقاض تيممه السابق ووجوب تيمّم ثانٍ، لكون وجدان الماء من نواقض التيمّم.[١]

**٩١ . الإجمال في تفسير كلمة (الصعيد):**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): وممّا استدلّ به على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[٢] فإنّ الصعيد بمعنى التراب على ما فسّره به جملة من اللّغويين كالجوهري[٣] وابن فارس في المجمل[٤] وعن أبي عبيدة أنّه هو التراب الخالص[٥].

ويدفعه: أنّ تفسير الصعيد بالتراب لم يتحقق، لأنّ المحكي عن الأكثرين أنّ الصعيد بمعنى مطلق وجه الأرض، كما يراد به هذا المعنى في غير الآية الكريمة المذكورة مثل قوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾[٦] ومثل قوله(صلى الله عليه وآله): «يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة على صعيد واحد»[٧] أي أرض واحدة، بل عن الزجاج أنّه قال: لا أعلم خلافاً بين أهل اللّغة في أنّ الصعيد وجه الأرض[٨].

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٠: ١٧١ ـ ١٧٣)
(٢) (المائدة: ٦)
(٣) (الصحاح ٢: ٤٩٨)
(٤) (مجمل اللّغة ٢: ٥٣٤)
(٥) (جمهرة اللّغة ٢: ٦٥٤)
(٦) (الكهف: ٤٠)
(٧) (معالم الزلفى: ١٤٥/ ب ٢٢ في صفة المحشر)
(٨) (لسان العرب ٣: ٢٥٤)

إذن لا يمكننا تفسير الصعيد في آية التيمّم بشيء من المحتملين بل يصبح اللّفظ مجملًا، لأنّ التفسير إذا كان مختلفاً فيه لا يمكن الاعتماد على شيء من الأقوال ولا يطمأن به، هذا.

وقد يقال بأنّ الآية المباركة وإن كانت مجملة في نفسها إلّا أنّها قد فسّرت في بعض الأخبار بأنّ الصعيد أعالي الأرض، فقد ورد في الفقه الرضوي[1] ومعاني الأخبار للصدوق أنّ الصعيد هوالموضع المرتفع عن الأرض، فتكون الآية دليلًا على عدم اختصاص ما يتيمّم به بالتراب.

إلّا أنّه أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأن تفسير الصعيد بهذا المعنى وإن كان يقتضيه المناسبة بين الحكم وموضوعه، لأنّ الصعيد لعلّه مأخوذ من الصعود بحسب مفهومه الوضعي وهوبمعنى الارتفاع، والموضع المرتفع الّذي ينحدر عنه الماء طبعاً يكون طيباً لأنّه لا تطؤه الأقدام ولا تمشي عليه الأرجل، فمعنى الآية اقصدوا مكاناً عالياً لا تطؤه الأقدام وهوطاهر. إلّا أن تفسيره بذلك قد ورد في الفقه الرضوي وهولم يثبت كونه رواية فضلًا عن كونها معتبرة، كما ورد في معاني الأخبار مرسلًا ولا يمكن الاعتماد عليه بوجه وإن كان صاحب الحدائق (قدّس) [2] قد اعتمد عليها في تفسير الآية الكريمة.

إذن لا يمكننا تفسير الصعيد في الآية بالتراب ولا بمطلق وجه الأرض فتصبح مجملة. [3]

---

(١) (فقه الرضا: ٩٠)

(٢) (الحدائق ٤:٢٤٥)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ١٩١:١٠ ـ ١٩٣)

**٩٢ ـ مناقشة في ما استدل به على اختصاص ما يتيمم به هوالتراب:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): ومن جملة ما استدلّ به القائل باختصاص ما يتيمّم به بالتراب هوصحيحة زرارة قال «**قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ألا تخبرني من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين وذكر الحديث إلى أن قال قال أبوجعفر (عليه السلام): ثمّ فصّل بين الكلام فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُؤُسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء إلى أن قال ثمّ قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾ فلمّا أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنّه قال: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾ ثمّ وصل به ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾** أي من ذلك التيمّم، لأنّه علم أنّ ذلك أجمع لم يجرِ على الوجه، لأنّه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها، ثمّ قال: **﴿ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ والحرج الضيق**»[1].

وذلك بتقريب: أنّ الصحيحة دلّت على أنّ التيمّم يعتبر فيه المسح بدلًا عن بعض الغسل المعتبر في الوضوء، وإنّما قال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ للدلالة على أنّ المسح بالتراب بدلًا عن الغسل بالماء لا يتحقق في الوجه بتمامه، إذ العلوق من الأرض والتراب إنّما يختص ببعض الكف ولا يعلق بجميعها، فعند المسح بالكف الّتي علق التراب ببعضها لا يتحقق مسح الوجه بالتراب إلّا بمقدار العلوق الموجود في اليد.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٦٤/ أبواب التيمّم ب ١٣ ح ١، ١:٤١٢/ أبواب الوضوء ب ٢٣ ح ١)

إذن تدلّنا الصحيحة على أن ما يتيمّم به لا بدّ أن يكون فيه العلوق أي ما يعلق باليد عند ضرب اليدين عليه، وهذا لا يتحقق إلّا في التيمّم بالتراب، لأنّ الحجر أوالرمل لا يعلق منهما شيء باليد الّتي ضربت عليهما، هذا.

ويَرد على الاستدلال بهذه الصحيحة:

أوّلًا: أنّ الصحيحة لا دلالة لها على اعتبار العلوق في التيمّم، لأنّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ أي من ذلك التيمّم إن كان هوالتبعيض، ومرجع الضمير هوالتراب، بمعنى أنّ المسح في التيمّم لا بدّ أن يكون كالغسل في الوضوء، فكما أن أعضاءه تغسل بالماء كذا تمسح اليدان والوجه عند التيمّم بالتراب الّذي علق ببعض الكف عند ضرب اليدين عليه، فالغرض من قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ هوالتبعيض، لأن مسح الوجه واليدين بالتراب لا يتحقق في التيمّم بتمام الكف، فإنّها عند ضربها على التراب لا يعلق التراب بجميعها بل ببعضها كما هوالمشاهد خارجاً، فيكون المسح ببعض التراب العالق بالكف. فهذا المعنى غير معتبر في التيمّم قطعاً. ويدلّنا عليه الأخبار الواردة في النفض [1] لأن نفض اليدين بعد الضرب لا يبقي على الكفّ شيئاً من التراب حتّى يكون المسح بالتراب، وإنّما المعتبر فيه هوالمسح بالكفين لا بالتراب.

(١) (الوسائل ٣:٣٩٢/ أبواب التيمّم ب ٢٩)

وإن أريد من مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ أثر التراب نظراً إلى أنّه تراب أيضاً وهو لا يزول بالنفض، فهو وإن كان كما أُفيد إلّا أنّه خلاف ما نطقت به الصحيحة، لأنّ الأثر والغبار يعلق بتمام الكف عند ضربها على التراب لا أنّه يعلق ببعضها، وهي صريحة في أنّ العلوق يختص ببعض الكف ولا يوجد في تمامها. إذن لا يمكن أن يراد منه شيء من المحتملين، وما يراد منه الله أعلم به.

ولعلّ المراد بالصحيحة أنّ كلمة «من» نشوية للدلالة على الابتداء وأنّ المسح في التيمّم لا يمكن أن يكون مثل الغسل في الوضوء، لأنّه في الوضوء تغسل الأعضاء بتمامها بالماء وليست أعضاء التيمّم تمسح بالتراب بل لا بدّ في التيمّم من مسح الأعضاء باليدين مبدوءاً بالتراب، فهو مسح نشأ وابتدأ بالتراب لا أنّ المسح ببعض التراب.

إذن لا دلالة للصحيحة على أنّ التيمّم يعتبر فيه العلوق، بل تدل على أنّه يعتبر فيه المسح الّذي منشؤه الأرض علق منها شيء باليدين أم لم يعلق بهما.

هذا كلّه الإيراد الأوّل على الاستدلال بالصحيحة على الاختصاص.

وثانياً: لو تنازلنا عن ذلك وقلنا بدلالة الصحيحة على اعتبار العلوق فلا وجه لدعوى تخصيص العلوق بالتراب، فانّ الوجدان أقوى شاهد على أنّه عند ضرب اليدين على الرمل والحجر يعلق شيء منهما باليدين وهو الغبار

النازل عليهما بالريح والعجّ، واليدان تتأثران بهما عند ضربهما عليهما. فلا اختصاص للعلوق بالتراب، اللّهمّ إلّا أن يغسل الحجر أوينزل المطر عليه فلا يكون فيه حينئذ علوق.

وثالثاً: لوأغمضنا عن ذلك أيضاً لا ينبغي لنا الشبهة في أنّ الحجر لوكسرناه وطحنّاه لعلق منه شيء باليدين، فليست الأحجار والرمال ممّا لا علوق فيها، ولا يمكن أن يستفاد من الصحيحة اختصاص ما يتيمّم به بالتراب وعدم جوازه بالحجر ونحوه فانّ العلوق فيه متحقق.

فالمتحصل: أنّ الصحيحة لا دلالة فيها على اختصاص ما يتيمّم به بالتراب، فيجوز التيمّم بما يصدق عليه الأرض من تراب وحجر ورمل ومدر وغيرها.[1]

**٩٣ . حكم المكلّف إذا فقد الغبار والطين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس سرّه): وأمّا إذا لم يوجد الطين فماذا يصنع المكلّف؟ هل يكون فاقد الطهورين أوأنّه يتيمّم بالثلج إن كان؟ يقع الكلام في ذلك في مقامين:

المقام الأوّل: إذا لم يتمكّن المكلّف من الماء هل يجب أن يتوضأ أويغتسل بالثلج إذا تمكّن منه أولا يجب بل ينتقل أمره إلى التيمّم؟ والمراد بالثلج هوالماء المنجمد في الهواء لا الثلوج المتكوّنة على الأرض.

المقام الثّاني: بعد البناء على عدم وجوب الوضوء أوالغسل بالثلج وانتقال الأمر إلى التيمّم هل يصح التيمّم بالثلج أولا بدّ في صحّته من وقوعه على الأرض؟

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئيّ) ١٩٦:١٠ ـ ١٩٨)

أمّا المقام الأوّل: فقد يقال بوجوب التوضي أوالاغتسال بالثلوج فيما إذا لم يتمكّن من الماء. ويستدل عليه بجملة من الأخبار:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم قال: «**سألت أبا عبد الله** (عليه السلام) **عن الرجل يجنب في السفر لا يجد إلّا الثلج، قال: يغتسل بالثلج أوماء النهر**»[1].

ويتوجه على الاستدلال بها أنّها ضعيفة السند، لوقوع علي بن إسماعيل في سلسلة السند لأنّه السندي أوالسري وهوغير موثق، نعم وثقه ابن الصباح الكناني إلّا أنّه غير موثق أيضاً فلا يمكن الاعتماد على توثيقه.

على أنّها قابلة للمناقشة من حيث الدلالة أيضاً، لأن مفروض كلام السائل أنّه ليس عند المكلّف إلّا الثلج وقال (عليه السلام) في جوابه: إنّه «**يغتسل بالثلج أوماء النهر**» فمنه يظهر أنّ الماء كان موجوداً في مفروض الكلام لكنّه كان بارداً كالثلج.

فلعلّ المراد به أنّه إمّا أن يغتسل بالثلج أوبماء النهر وكلاهما على حد سواء، بمعنى أنّه يذيب الثلج فيغتسل أوأنّه يغتسل بماء النهر، لا أنّه يدلك بدنه بالثلج، لأنّه عبّر بالاغتسال الّذي لا يصدق على الدلك، إذ قد أُخذ في الاغتسال جريان الماء على المغسول، فكأنه (عليه السلام) قال: إمّا أن يذيب الثلج فيغتسل أويدخل النهر ويغتسل من مائه وإن كان بارداً. فهي أجنبية عما نحن بصدده من الاستدلال على وجوب الغسل أوالوضوء بالثلج عند عدم التمكّن من الماء.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٥٦/ أبواب التيمم به ١٠ ح ١)

ومنها: ما عن معاوية بن شريح قال: «سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) **وأنا عنده فقال: يصيبنا الدمق والثلج ونريد أن نتوضأ ولا نجد إلّا ماءً جامداً فكيف أتوضأ؟ أدلك به جلدي؟ قال: نعم**»[1].

وهي من حيث الدلالة ظاهرة، إلّا أنّها ضعيفة السند لوجود معاوية بن شريح فيه وهوضعيف، والظاهر اتحاده مع معاوية بن ميسرة وإن ذهب الأردبيلي إلى تعدّدهما[2] وعلى كلٍّ سواء اتحّد أم تعدد لم تثبت وثاقتهما.

ومنها: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «**سألته عن الرجل الجنب أوعلى غير وضوء لا يكون معه ماء وهويصيب ثلجاً وصعيداً أيّهما أفضل؟ أيَتَيَمَّمُ أم يمسحُ بالثلج وجهَهُ؟ قال: الثلج إذا بلّ رأسه وجسده أفضل، فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم**»[3].

وهي ضعيفة السند لوجود محمّد بن أحمد العلوي فيه وهوغير موثق في الرجال على أن مدلولها خارج عن محل الكلام، لأنّه (عليه السلام) أجاب بأنّ الثلج إذا بلّ رأسه فهوأفضل، وذلك لأن بل الجسد هوأدنى مراتب الاغتسال، فإذا تمكّن المكلّف منه بوجه ولوبحرارة بدنه فهومتمكّن من الوضوء والاغتسال بالماء لا أنّه اغتسال أووضوء بالثلج.

ومنها: رواية ثانية لعلي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «**سألته عن رجل تصيبه الجنابة فلا يقدر على الماء فيصيبه المطر هل يجزئه ذلك أم يتيمّم؟ قال: إن غسله أجزأه وإلّا عليه التيمّم، قال قلت: أيّهما أفضل؟ أ يتيمّم أم**

(١) (الوسائل ٣:٣٥٧/ أبواب التيمّم ب ١٠ ح ٢)
(٢) (جامع الرواة ٢:٢٣٨/ ١٧٣٤)
(٣) (الوسائل ٣:٣٥٧/ أبواب التيمّم ب ١٠ ح ٣)

**يمسح بالثلج وجهه وجسده ورأسه؟ قال: الثلج إن بل رأسه وجسده أفضل...»**[1] وهي من حيث الدلالة عين سابقتها، ومن حيث السند ضعيفة لأن في سندها عبد اللهَّ بن الحسن وهو غير موثق.

فالمتحصل: أنّ الأخبار المستدل بها على وجوب الوضوء أو الاغتسال بالثلج بمعنى الدلك به كلّها ضعيفة السند وقابلة للمناقشة في دلالة أكثرها. وأمّا المقام الثّاني: فمقتضى القاعدة المستفادة من الكتاب والسنّة عدم جواز التيمّم بالثلج، لأنّ الطهور منحصر بالماء والتراب بمعنى الأرض وليس الثلج من الأرض ولا أنّه ماء.

لكن قد يقال بجواز التيمّم عليه. ويستدل عليه بصحيحة محمّد بن مسلم أوحسنته بإبراهيم بن هاشم عن أبي عبد اللهَّ (عليه السلام) قال: «**سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلّا الثلج أوماءً جامداً، فقال: هوبمنزلة الضرورة يتيمّم**»[2].

وفيه: أنّ الرواية تدل على أنّ المكلّف في مفروض السؤال فاقد للماء ويجوز له أن يتيمّم، وليست فيها أية دلالة على أنّه يتيمّم بالثلج أوالماء الجامد بل يتيمّم بما يتيمّم به شرعاً. وقوله: «**ولم يجد إلّا الثلج أوماء جامداً**» ليس بمعنى أنّه لا يجد ما يتيمّم به أيضاً، بل لم يجد ما يتوضأ أويغتسل به. فلا دلالة في الصحيحة على ذلك المدّعى.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٥٧/ أبواب التيمّم ب ١٠ ح ٤)

(٢) (الوسائل ٣:٣٥٥/ أبواب التيمّم ب ٩ ح ٩)

وَرَوَى صاحب الوسائل في الباب الثّامن والعشرين من أبواب التيمّم رواية عن المقنع للصدوق قال في المقنع-: وروى: «**إن أجنبت في أرضٍ فلم تجد إلّا ماءً جامداً ولم تخلص إلى الصعيد فصلّى بالتمسح ثمّ لا تعد إلى الأرض الّتي توبق فيها دينك**»[1].

وذكر المعلّق في الهامش: قلت: رواه البرقي أيضاً في المحاسن في[2] عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد اللهَّ بن علي الحلبي نحوه. وهذا السند كما ترى صحيح، وهويوهم وجود رواية صحيحة تدل على لزوم التمسح بالماء الجامد فيما إذا لم يجد المكلّف سوى الماء الجامد ولم يخلص إلى الصعيد فلا بدّ من اتباعها وإن كانت رواية المقنع مرسلة.

إلّا أنّ الأمر ليس كما توهمه التعليقة، إذ لم توجد رواية أُخرى دالّة على لزوم التمسح بالماء الجامد، وإنّما الرواية هي ما قدّمناه من الصحيحة أوالحسنة عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد اللهَّ (عليه السلام) قال: «**سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلّا الثلج أوماءً جامداً، فقال: هوبمنزلة الضرورة يتيمّم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض الّتي توبق فيها دينك**». فإنّ البرقي روى هذه الرواية في المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد اللهَّ بن

علي الحلبي عن أبي عبد اللهَّ فراجع الباب التاسع من أبواب التيمّم من الوسائل، والاشتباه من المعلّق.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٩١/ أبواب التيمّم ب ٢٨ ح ٣، المقنع:٤٣)
(٢) «٢:١٢٢/ ١٣٣٧»

كذا أفاده أوّلًا، ثمّ ذكر (دام ظلّه) أنّه عند المراجعة إلى المحاسن ظهر أنّ الاشتباه من صاحب الوسائل دون المعلّق، لأن صحيحة محمّد بن مسلم المتقدمة الّتي ذكر بعدها صاحب الوسائل أنّ البرقي روى مثله بالسند السابق لا يتطابق مع ما هوالموجود في المحاسن إلّا في النهي عن العود إلى هذه الأرض الّتي توبق دينه، فقول صاحب الوسائل: روى في المحاسن مثله، اشتباه، بل رواية المحاسن مثل رواية المقنع مع اختلاف يسير بينهما في الألفاظ على ما أشار إليه المعلّق. إذن فهي صحيحة السند ولا يمكن المناقشة في سندها.

إلّا أنّ دلالتها تبقى قابلة للمناقشة، وذلك لأنّ قوله: «**فصلّ بالمسح**» لا (فصلّى بالمسح) كما في المقنع لا دلالة له على إرادة التوضي أوالاغتسال بالماء الجامد تمسحاً كما لا دلالة له على إرادة التيمّم بالماء الجامد، لأنّ ذلك وإن كان قد يستفاد منه إرادة التوضي أوالاغتسال بالماء الجامد تمسحاً بحسب الميزان البحثي إلّا أنّه بحسب الرواية فلا، لأنّ المراد به ولوبحسب الاحتمال هوالتيمّم دون الوضوء أوالاغتسال، حيث إنّ المأمور به على ما دلّت عليه الآية المباركة ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

أحدها: غَسل محض وهوالغُسل بالضم.

ثانيها: ملفق من الغَسل والمسح وهوالوضوء.

ثالثها: مسح محض وهوالتيمّم.

وإليه أشارت الآية المباركة قال عزّ من قائل: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1] وهذا كما ترى ملفّق من الغسل والمسح. ثمّ قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ أي اغتسلوا على ما يستفاد من قوله تعالى في آية النهي عن قرب الصلاة سكراناً أو جنباً ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[2] فظهر أنّ الغسل بالضم هو غسل محض. ثمّ قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ أي اقصدوا ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ من دون لفظة «منه» فعلم منه أنّ التيمّم مسح محض.

والظاهر أنّ قوله (عليه السلام) في الرواية: «**فصلّ بالمسح**» إشارة إلى ذلك أي فصل بالتيمّم، أولا أقل أنّه محتمل.

ثمّ إنّه لم يبيّن أن ما يتيمّم به هو الماء الجامد بل أمر بالتيمّم وحسب، فيكون المتيمم به موكولًا إلى بيان الشرع، والمشروع حينما لم يجد المكلّف ماءً ولا صعيداً هو أن يتيمّم بغبار الثوب أونحوه، فلا دلالة في الرواية على هذا المدّعى، فانّ الطهور منحصر بالماء والصعيد، هذا.

ثمّ إنّا لو قلنا بتمامية الأخبار المتقدّمة فيه وتمّت دلالتها على أنّ المكلّف حينئذ يتوضأ أويغتسل بالثلج لوقعت المعارضة بينها وبين هذه الرواية، لدلالتها على وجوب التيمّم بالثلج حينئذ، فإذا تساقطا لأجل المعارضة يرجع إلى الكتاب العزيز وهو قد دلّ على أنّ الطّهارة إنّما تحصل بالماء أوالصعيد، فلا يسوغ التيمّم بالثلج.[3]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (النساء:٤٣)

(٣) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٢٠٩:١٠ ـ ٢١٤)

## ٩٤ . اشتراط الطّهارة فيما يتيمّم به:

قال السيد الخُوئيّ (قدّس سرّه): كالماء في الوضوء. ويدلُّ على ذلك مضافاً إلى التسالم والإجماع قوله تعالى: ﴿صَعِيداً طَيِّباً﴾ [١] فانّ الطيب بمعنى الطاهر والنظيف شرعاً، للقطع بعدم اعتبار النظافة العرفية فيما يتيمّم به، لوضوح أنّ التراب إذا لم يكن نظيفاً لدى العرف لوساخته جاز التيمّم به شرعاً بلا كلام.

وما دلّ على أنّ الأرض أوالتراب أحد الطهورين، وأنّ الأرض جعلت لي مسجداً وطهوراً [٢]، فانّ الطهور يعني ما هوطاهر في نفسه ومطهر لغيره، ومعه لا بدّ من كون ما يتيمّم به طاهراً في نفسه.

نعم هذا فيما إذا كان ما يتيمّم به أرضاً أوتراباً، وأمّافي الغبار الموجود في الثوب النجس فمقتضى إطلاق ما دلّ على جواز التيمّم بالمغبر [٣] عدم اعتبار النظافة الشرعية في الثوب، إذ لم يقم على اعتبارها فيه دليل وإن كان الغبار كالعارض على الثوب، لاختصاص الدليل بالأرض والتراب، وإن كان الاحتياط بالتيمّم به والصلاة في الوقت مع التيمّم بالطاهر والصلاة خارج الوقت أوالوضوء وإتيانها خارج الوقت حسناً وفي محلّه إذا لم يكن عنده مغبر طاهر، وإلّا يتيمّم به ويصلّي في وقتها أداءً. [٤]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (الوسائل ٣:٣٤٩/ أبواب التيمّم ب ٧ وغيره)

(٣) (الوسائل ٣:٣٥٣/ أبواب التيمّم ب ٩)

(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٠:٢٣٠ . ٢٣١)

**٩٥ . عدم اعتبار ضرب اليدين معاً فى التيمم:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إذ لا دليل على اعتبار ضرب اليدين معاً عند عدم التمكّن منه، بل مقتضى إطلاق الآية الكريمة: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [1] والأخبار الآمرة بضرب اليدين على الأرض أوغيرها [2] عدم اعتبار كون ضرب اليدين معاً، لأن ضرب اليدين أعم من أن يكون معاً أومتعاقبين. وكذلك الآية الكريمة فإنها دلّت على اعتبار كون المسح منه، ولا تدل على أن يكون الضرب معاً هذا.

وقد يقال: إنّ اعتبار المعية إنّما يستفاد من الأخبار الآمرة بضرب اليدين في التيمّم لأنّ الغالب المتعارف منه هوضربهما معاً، وهي سيقت لبيان المتعارف من الضرب.

وفيه: أنّه لا غلبة ولا تعارف في ضرب اليدين معاً بالإضافة إلى أزمنة صدور تلك الأخبار، بل مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ضربهما معاً أومتعاقباً.

وأُخرى يستدل على اعتبار المعية بالإجماع عليها. وهوعلى تقدير تحققه يقتصر فيه على القدر المتيقن، لأنّه دليل لبي، والمتيقن صورة التمكّن منه فلا يشمل صورة عدم التمكّن من الضرب معاً كما هوالحال في مفروض الكلام.

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (الوسائل ٣:٣٥٨/ أبواب التيمم ب ١١، ١٢)

وثالثة يستدل بالأخبار البيانية الواردة في كيفية التيمّم[1] حيث دلّت على ضرب الكفين معاً على الأرض، فإنّه لو كان على نحو التعاقب لاحتاج إلى البيان ولم يبيّن فيها كون الضرب متدرجاً.

وهذا الاستدلال وإن كان صحيحاً إلّا أنّه يختص أيضاً بصورة التمكّن، لأنّ الإمام والمبين له كلاهما في تلك الأخبار متمكّن منه، هذا. على أن تلك الأخبار مشتملة على حكاية فعل، والفعل ليس له لسان حتّى يدل على اعتبار ذلك على نحو الإطلاق والمقدار المتيقن منه هو صورة التمكّن منه لا محالة.

وبهذه الأخبار نقيد إطلاق الآية والأخبار المتقدمة، وينتج ذلك اعتبار المعيّة عند التمكّن منها وعدم اعتبارها عند عدم التمكّن منها كما هو الحال في المقام، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال على كفاية الضرب متعاقباً بقاعدة الميسور ليرد عليه أنّها غير ثابتة الاعتبار. هذا كلّه في عدم اعتبار ضرب اليدين معاً.

وكذلك الحال فيما إذا لم يتمكّن إلّا من ضربها على الأرض بكيفية أُخرى، بأن وقع نصف كل يد على التراب لإتمامها، أو تمكن من تكرار الضرب أربع مرّات بأن ضرب كل واحدة من اليدين مرّتين مرّة بهذا النصف منها وأُخرى بنصفها الآخر، فان مقتضى إطلاقات الضرب كفاية ذلك كلّه، اللّهمّ إلّا أن يكون متمكّناً من ضربها معاً فيعتبر حينئذ ضربها معاً بمقتضى الأخبار البيانية، وأمّا في صورة عدم التمكّن فالإطلاقات محكمة.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٥٨/ أبواب التيمّم ب ١١)

نعم لو كان التراب قليلًا جدّاً بحيث احتاج ضرب مجموع الكف على الأرض إلى التعدّد كثيراً كما لو كان التراب بمقدار فلس واحد فلا تشمله إطلاقات الضرب.[١]

**٩٦ . عدم اعتبار كون التيمم بما فيه العلوق:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): الوجه الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[٢] بضميمة صحيحة زرارة المشتملة على قوله (عليه السلام): لأنّ اللهَ علم أنّ العلوق لا يكون في جميع الكف وإنّما يعلق ببعضها[٣] فعبّر بكلمة «من» التبعيضية لتدل على أنّ التيمّم يكفي فيه المسح ببعض التراب ولا يعتبر فيه المسح بالكف المشتملة على التراب كلّها.

وفيه: ما قدّمناه من أنّ التراب اسم جنس يصدق على القليل والكثير، ولا يصح أن يقال: إنّ ما في الكف بعض التراب. بل هو تراب لصدقه عليه من دون عناية، فلا حاجة إلى جعل «من» تبعيضية.

فمعنى الصحيحة أمر آخر وهو أنّ المسح في التيمّم لا بدّ أن يكون منشؤه التراب والأرض، فلفظة «من» بيانية ونشوية لا تبعيضية، فلا دلالة في الصحيحة ولا في الآية المباركة على اعتبار كون التيمّم بما فيه العلوق.[٤]

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٢٤٦:١٠ ـ ٢٤٨)
(٢) (المائدة: ٦)
(٣) (الوسائل ٣:٣٦٤/ أبواب التيمّم ب ١٣ ح ١)
(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٢٥٠:١٠)

## ٩٧ . يعتبر في التيمم أمور

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): فتحصل إلى هنا: أن التيمّم يعتبر فيه أُمور:

الأوّل: أن يكون التيمّم بالضرب لا بالوضع.

الثّاني: أن يكون الضرب باليدين لا بإحداهما.

الثّالث: أن يكون الضرب بباطن اليدين لا بظاهرهما.

الرّابع: أن يكون ضرب اليدين دفعة واحدة لا على نحو التعاقب.

وقد أوضحنا الوجه في اعتبار هذه الأُمور حال الاختيار، ومع التمكّن منها لو أخلّ بها يبطل تيممه، فلا يكفي في حال الاختيار وضع اليدين بدلًا عن ضربهما، ولا الضرب باليد الواحدة بدلًا عن الضرب باليدين، ولا بالظاهر منهما بدلًا عن باطنهما ولا التعاقب بدلًا عن الدفعة.

وأمّا إذا لم يتمكّن من هذه الأُمور فهل يجب عليه التيمّم بما يتيسر في حقّه «أوْ لا» فإذا لم يتمكّن من الضرب اكتفى بالوضع، وإذا لم يتمكّن من الضرب باليدين ضرب إحداهما ووضع الأُخرى، ولو لم يتمكّن من الضرب بباطنهما اكتفى بظاهرهما، ولو لم يمكنه الضرب دفعة اكتفى بالتعاقب، ولو لم يتمكّن من هذه الأُمور جميعاً دخل في موضوع فاقد الطهورين؟

الصحيح هو الأوّل. وليس الوجه في ذلك قاعدة الميسور، لعدم تماميتها على ما تقدّم غير مرّة ولا الإجماع المتوهم في المقام لأنّه لا يزيد على الإجماع التقديري حيث إن جملة من الفقهاء اكتفوا في التيمّم بالوضع

حتّى في حال الاختيار، وليس لنا علم بأنّهم لوكانوا قائلين باعتبار الضرب عند الاختيار لجوزوا التيمّم بالوضع عند التعذّر، فهوإجماع تقديري لا اعتبار به.

ولعلّه إلى ذلك ينظر ما في الجواهر من التعبير بكلمة لعل عند ما قال: لعلّه إجماعي[1]، أي إجماع احتمالي لا أنّه فعلي منجز.

بل الوجه في ذلك أنّ الأمر بالضرب وما دلّ على اعتبار كونه باليدين وإن كان مطلقاً وهويعم صورة التمكّن والتعذّر، لأنّ ظاهر تلكم الأوامر هوالإرشاد إلى الشرطية، كما أنّ ظاهر النهي في أمثال المقام هوالإرشاد إلى المانعية، ولا مانع من أن تكون الشرطية مطلقة، ولازمه أن غير المتمكّن من الضرب أومن كونه باليدين ليس مأموراً بالصلاة لتعذرها في حقّه. إلّا أن مقتضى ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال من الإجماع والصحيحة الواردة في حقّ المستحاضة من قوله: «**لا تدع الصلاة بحال**» [2]يدلّنا على أنّه مكلّف بالصلاة حتّى عند عدم تمكّنه من الضرب أومن كونه باليدين.

وحيث أنّها مشروطة بالطهور، إذ «**لا صلاة إلّا بطهور**» وهواسم لنفس الماء والصعيد لأنّ الطهور كالسحور والفطور بمعنى ما يتسحر به أوما يفطر به، وما به الطّهارة هوالماء والصعيد علمنا أنّ المكلّف في المقام لا بدّ من أن يصلّي ويستعمل الصعيد أيضاً، لا أنّه غير مأمور بالصلاة والتيمّم.

---

(١) (الجواهر ١٨١:٥)

(٢) الوسائل ٣٧٣:٢/ أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥)

إذن تقع المعارضة بين ما دل على اعتبار الضرب وكونه باليدين مطلقاً ولو عند تعذرهما وما دلّ على وجوب الصلاة مع استعمال الصعيد حينئذ، فإن مقتضى الأوّل سقوط الصلاة والتيمّم عن المكلّف ومقتضى الثّاني وجوبهما في حقّه، فإذا تساقطا رجعنا إلى إطلاق الكتاب الدال على أنّ المعتبر في التيمّم هو المسح الناشئ من الأرض أو المسح بالتراب حينئذ، قال: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا ...﴾[1] بلا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك بالوضع أو بالضرب وبين أن يكون بكلتا اليدين أو بإحداهما، هذا.[2]

**٩٨ . المقدار الّذي يمسح من اليدين:**

قال السيد الخُوئيّ (قدّس): المعروف بين الأصحاب أنّ المقدار المعتبر مسحه من اليدين في التيمّم هو الزند إلى أطراف الأصابع.

وفي قبال ذلك أقوال:

منها: ما نسب إلى علي بن بابويه[3] وابنه في المجالس[4] من لزوم مسح اليدين من المرفقين إلى رؤوس الأصابع، وكأنّه لا فرق بين الوضوء والتيمّم إلّا في المسح على الرأس والرجلين، وإلّا فأي عضو يجب غسله في الوضوء يجب المسح عليه في التيمّم.

ما استدلّ به لما ذهب إليه ابن بابويه وقد استدلّ لما ذهب إليه علي بن بابويه وابنه في المجالس بجملة من الروايات:

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٢٥٩:١٠ ـ ٢٦١)

(٣) (حكاه المحقق في المعتبر ٣٨٤:١)

(٤) (الأمالي:٧٤٤/ المجلس الثالث والسّعون)

منها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التيمّم فضرب بكفيه الأرض ثمّ مسح بهما وجهه ثمّ ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ...»[1].

منها: صحيحة ليث المرادي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في التيمّم قال: تضرب بكفيك على الأرض مرّتين، ثمّ تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك»[2].

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته كيف التيمّم؟ فوضع يده على الأرض فمسح بها وجهه وذراعيه إلى المرفقين»[3].

المناقشة فيما استدلّ به على مذهب ابن بابويه ثمّ إن ما استدلّ به على مذهب ابن بابويه لا يمكن الاعتماد عليه في مقابل تلك الأخبار الدالّة على مسلك المشهور، وإنّما الكلام في أنّه يحمل على الاستحباب أو لا بدّ من حمله على التقيّة.

وقد تكلّمنا فيما سبق على نظائر المقام، ولعله أشرنا إليه في أخبار البئر، وقلنا: إنّ التردّد بين الحمل على الاستحباب أو على التقية إنّما هو فيما إذا اشتملت الطائفتان على الحكم المولوي، فإنّه إذا قدمنا إحداهما أمكن التردد في أُخراهما بين الأمرين حينئذ فيجمع بينهما بالجمع العرفي ويحمل الآخر على الاستحباب بأن يجعل أحدهما قرينة على إرادة الترخيص من الآخر، ومعه يكون دليلًا على الاستحباب وهو جمع عرفي.

(١) (الوسائل ٣:٣٥٨/ أبواب التيمّم ب ١١ ح ٢، ٤)
(٢) (الوسائل ٣:٣٥٩/ أبواب التيمّم ب ١١ ح ٥)
(٣) (الوسائل ٣:٣٦٥/ أبواب التيمّم ب ١٣ ح ٣)

وأمّا إذا لم يكن شيء من الطائفتين مشتملاً على الحكم المولوي مثل المقام، حيث إنّ السؤال في الطائفتين إنّما هو عن كيفيّة التيمّم وليستا مشتملتين على الحكم المولوي فهما متعارضتان بالتباين، لأن إحدى الكيفيتين تغاير الكيفيّة الأُخرى كما هو واضح ولا معنى لحمل إحداهما على الاستحباب، ولا يكون ذلك من الجمع العرفي في شيء.

إذن لا بدّ من الرّجوع إلى المرجحات. وما دلّ على مسلك المشهور موافق للكتاب ومخالف للعامّة [1] والطائفة الأُخرى مخالفة للكتاب وموافقة للعامّة.

ومع هذين المرجحين لا بدّ من الأخذ بما دلّ على مسلك المشهور وإن كان مرتبة الترجيح بمخالفة العامّة متأخرة عن الترجيح بموافقة الكتاب. ثمّ إن كون الطائفة الثّانية موافقة للعامّة ظاهر، لذهابهم إلى لزوم المسح من المرفقين إلى أطراف الأصابع.

وأمّا مخالفتها الكتاب فلأنّ الآية المباركة دلّت على لزوم المسح في التيمّم بالوجوه والأيدي حيث قال عزّ من قائل: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [2] بعطف أيديكم على وجوهكم وقراءته مجروراً كما في وجوهكم، إذ لو كان معطوفاً على مجموع الجار والمجرور للزم قراءته منصوباً ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾ بالفتح.

وكما أنّ لفظة الباء الجارة في ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾ دلّتنا على إرادة بعض الوجه وعدم لزوم مسح تمام الوجه في التيمّم، كذلك تدلّنا على إرادة البعض في

---

(١) (المحلّى ٢: ١٥٢)

(٢) (النّساء: ٤٣)

أَيْدِيَكُمْ فنستفيد منها أنّ اليد اللّازم غسلها في الوضوء لا يعتبر مسحها بتمامها في التيمّم بل يكفي مسح بعضها. فما دلّ على لزوم مسح جميع اليد من المرفقين إلى الأصابع يكون على خلاف الآية المباركة. هذا كلّه فيما ذهب إليه علي بن بابويه وابنه في المجالس.[1]

**٩٩ . الكلام في شرائط التيمّم:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): الأوّل ممّا يعتبر في التيمّم: النيّة، يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:

الأوّل: في أصل اعتبار النيّة في التيمّم.

والثّاني: في مبدئها وأنّ النيّة تعتبر فيها المقارنة مع الضرب أوالمقارنة مع مسح الوجه.

المقام الأوّل: لا ينبغي الشبهة في أنّ التيمّم كالوضوء والغسل تعتبر فيه النيّة وليس هذا لأجل أنّ التيمّم بدل عن الوضوء وحيث إنّه ممّا تعتبر فيه فلا بدّ أن تكون معتبرة في بدله أيضاً، وذلك لعدم التلازم بين كون المبدل منه معتبراً فيه النيّة وكون بدله كذلك، ولم يقم عليه دليل شرعي أوبرهان عقلي، بل قد وقع خلافه في الصوم فان بدله لمن لا يتمكّن منه إطعام ثلاثة أشخاص أومساكين من دون أن تعتبر النيّة في الإطعام.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢٧١:١٠ ـ ٢٧٥)

بل لأجل أنّ التيمّم طهور، والطهور جزء من الصلاة تنزيلًا، لما ورد من أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث الطهور[١]، وبما أنّ الصلاة تعتبر فيها النيّة جزماً كذلك الحال فيما هو جزؤها تنزيلًا.

المقام الثّاني: قد يقال: إنّ النيّة تعتبر مقارنة لمسح الوجه لأنّه أوّل التيمّم، وضرب اليدين شرط فيه. ويدلُّ عليه ما رواه زرارة عن أحدهما(عليه السلام) قال «قلت: رجل دخل الأجمة ... إلى أن قال: إن خاف على نفسه من سبع أوغيره وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللّبد أوالبَرْذَعة ويتيمّم ويصلّي»[٢] فانّ التيمّم قد تكرّر فيها حيث قال: «فليتيمم يضرب بيده على اللبد أوالبرذعة ويتيمّم ويصلّي».

وظاهره أنّ المراد به هوما أُريد من التيمّم في الأمر به بقوله ﴿فليتيمم﴾، ومنه يظهر أنّ التيمّم إنّما يتحقّق بعد ضرب اليد على ما يصح التيمّم به ولا يتحقق من حين الضرب.

والإنصاف أنّ الرواية لا تخلوعن الدلالة ولا أقل من الإشعار بأنّ التيمّم إنّما هوبعد ضرب اليد على ما يتيمّم به وهومسح الوجه.

إلّا أنّها ضعيفة السند بأحمد بن هلال الّذي نسب إليه النصب تارة والغلواخرى وقد استظهر شيخنا الأنصاري (قدس سره) من ذلك أنّ الرجل لم يكن له دين أصلًا[٣] لأنّ البعد بين المذهبين كبعد المشرقين، فلا يمكن الاعتماد عليها بوجه.

---

(١) (الوسائل ١:٣٦٦/ أبواب الوضوء ب ١ ح ٨)

(٢) (الوسائل ٣:٣٥٤/ أبواب التيمّم ب ٩ ح ٥)

(٣) (كتاب الطّهارة:٥٧ السطر ١٩)

إذن يقع الكلام في أن كون التيمّم يبدأ من الضرب بأي دليل. ويمكن الاستدلال عليه بالأخبار البيانية الواردة لتعليم التيمّم وكيفيّته، فإنّهم في ذلك المقام بعد سؤالهم عن التيمّم ضربوا أيديهم على الأرض ومسحوا بها وجوههم وأيديهم، كقوله في حسنة الكاهلي: «**سألته عن التيمّم فضرب بيده ... إلخ**»[1] فانّ الظاهر منه أنّ التيمّم يبدأ ويشرع من الضرب، وهكذا غيرها من الأخبار البيانيّة.

بل لو ناقشنا في دلالة تلك الأخبار على المدّعى تكفينا صحيحة إسماعيل بن همام الكندي عن الرضا (عليه السلام) وأحمد بن محمّد في سندها هو ابن عيسى قال: «**التيمّم ضربة للوجه وضربة للكفين**»[2].

حيث حملت الضربة على التيمّم، وهي تدلّنا على أنّ الضربة أو الوضع داخل في التيمّم وهي أوّل التيمّم. إذن لا بدّ أن تكون نيّة التيمّم مقارنة للضربة.

وتظهر الثمرة فيما لو بدا له في التيمّم بعد ضرب يده على الأرض، فإنّه على ما ذكره ذلك القائل ينوي التيمّم مقارناً لمسح وجهه وهو صحيح، وأمّا بناءً على ما ذكرناه فلا بدّ من أن يضرب يده على الأرض ثانياً وينوي مقارناً للضرب.

وأمّا الآية المباركة وهي قوله عزّ من قائل: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[3] فقالوا: إنّها لا دلالة لها على أنّ التيمّم يبدأ من الضرب لعدم اشتمالها عليه بل هي مشتملة على الأمر بالمسح.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٥٨/ أبواب التيمّم ب ١١ ح ١)
(٢) (الوسائل ٣:٣٦١/ أبواب التيمّم ب ١٢ ح ٣)
(٣) (المائدة:٦)

ويدفعه: أنّ الآية وإن لم تدل على أنّ الضرب من التيمّم إلّا أنّها لا تدل على خلافه، بل يستفاد منها كون الضرب من التيمّم بقرينة قوله تعالى: «مِنْهُ» أي من التراب أوالأرض، فإن معناه هوالأمر بالمسح بما ينشأ من الأرض بضرب اليد أوبوضعها عليها فيكون الضرب أوالوضع داخلًا في التيمّم لا محالة، هذا.

وقد يقال: إن اشتراط إباحة التراب في التيمّم يقتضي أن يكون الضرب داخلًا في التيمّم، فان حمله على التكليف المحض بعيد.

ويدفعه: أنّ الصلاة مشروطة بالطهور وهوبمعنى الماء والتراب، ويعتبر أن يكون استعمالها استعمالًا جائزاً شرعاً بلا فرق في ذلك بين أن يكون ضرب اليد على التراب في التيمّم جزءاً أوشرطاً، وذلك لأن ذات القيد وإن كان خارجاً إلّا أنّ التقيد به جزء للمأمور به حينئذ، ولا يمكن أن يكون قيد المأمور به مبغوضاً، لأنّ المبغوض لا يمكن أن يكون مقرباً. فلا دلالة ولا إشعار في اشتراط إباحة التراب في التيمّم على كون الضرب داخلًا في التيمّم.[1]

## ١٠٠ . ممّا يعتبر في التيمّم (الترتيب):

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): أمّا اعتبار أن يكون مسح الوجه بعد الضرب فهوممّا لا إشكال فيه، وتقتضيه الآية المباركة والأخبار الواردة في المقام، فلومسح وجهه ثمّ ضربهما على الأرض لم يكفِ ذلك، لقوله تعالى:

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٢٧٧:١٠ ـ ٢٧٩)

﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[١] فلا بدّ أن يكون المسح بالتراب.

وكذلك تقتضيه الروايات[٢] بل قد عبرّ في بعضها بكلمة «ثمّ» الدالّة على الترتيب.

ودعوى: أنّ التيمّم فعل تدريجي، ولا بدّ في الفعل التدريجي من ترتيب على كل حال، ووقوع بعضه بعد بعض لا يدل على اعتبار الترتيب بين أجزائه.

مندفعة بأنّها قد وردت لبيان الكيفيّة المعتبرة في التيمّم، وما صدر عنهم(عليهم السلام) في ذلك المقام ظاهره أنّه معتبر في صحّة التيمّم، وقد حكي ذلك في بعضها عن النّبي (صلى الله عليه وآله)[٣] وعبرّ فيه بكلمة «ثمّ» أيضاً، فلا موقع لإنكار دلالتها على الترتيب، وهذا ظاهر.

وأمّا اعتبار الترتيب بين اليدين ومسح اليمنى قبل اليسرى فلم يدل عليه دليل، لأنّ الأخبار البيانية كلّها مشتملة على أنّهم مسحوا كفيهم إحداهما على الأُخرى، وأمّاأنّه يعتبر الترتيب في مسح اليدين فهوممّا لم يدل عليه شيء من تلك الأخبار.

نعم ورد في صحيحة محمّد بن مسلم التصريح بالترتيب في مسح اليدين وأنّ التيمّم كالوضوء إلّا في مسح الرأس والرجلين[٤]، إلاّ أنّها محمولة على التقية كما قدّمناه.[٥]

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (الوسائل ٣:٣٥٨/ أبواب التيمّم ب ١١)

(٣) (الوسائل ٣:٣٥٨/ أبواب التيمّم ب ١١، ح ٢، ٤، ٨، ٩)

(٤) (الوسائل ٣:٣٦٢/ أبواب التيمّم ب ١٢ ح ٥)

(٥) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٠:٢٨٥)

**١٠١ . إذا أراد التيمم وكان باطن اليدين نجساً:**

قال السيد الخُوئيّ (تَتْئُ): تقدّمت هذه المسألة سابقاً إلّا أنّه (تَتْئُ) زاد عليها في المقام أنّ النجاسة إذا لم يمكن إزالتها وكانت مسرية لا يمكن تجفيفها انتقل الأمر إلى ظاهر اليدين.

وتوضيح القول في ذلك: أنّا قدمنا أنّ الطهور الّذي تتوقف الصلاة عليه بمعنى الماء والتراب، وهوممّا لا بدّ أن يكون طاهراً لأنّه بمعنى ما يتطهر به، وعليه:

إن قلنا بكفاية كون التراب طاهراً في نفسه قبل ضرب اليد عليه وإن كان يتنجس التراب بالضرب عليه، لأنّه يصدق عليه أنّه صعيد طيب قد قصدناه كما هومعنى قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1] فلا موجب للانتقال إلى ظاهر اليدين، بل يجب عليه أن يضرب بباطن يديه على الأرض وإن كان التراب يتنجس بضرب اليدين عليه.

وأمّا لوقلنا بلزوم كونه طاهراً حتّى بعد الضرب عليه وبما أنّه يتنجس بمجرّد ضرب اليد عليه فلا بدّ من الانتقال إلى ظاهر اليدين، لما تقدّم من أن اعتبار الضرب بالباطن مختص بحال الاختيار والتمكّن.

ومقتضى الاحتياط هوالجمع بين التيمّم بضرب الباطن على الأرض وضرب الظاهر عليه، لأنّه مقتضى العلم الإجمالي باعتبار الطّهارة في التراب المتيمم به إمّا مطلقاً وأمّاقبل وقوع الضرب عليه، بل لوكان التراب

(١) (المائدة:٦)

منحصراً بواحد لا بدّ من تقديم الضرب بظاهر اليدين على الضرب بباطنهما، لأنّه لوعكس تنجس التراب ولم ينفع التيمّم به حينئذ بضرب الظاهر عليه.[1]

**١٠٢ . لا يجوز التيمّم للصلاة قبل دخول وقتها:**

قال السيد الخُوئيّ (تنقيح): هذا هوالمعروف عند الأصحاب. وتفصيل الكلام فيه:

أنّه قد يقع الكلام في من وجب عليه الغسل أوالوضوء قبل الوقت بسبب ونحومن الأنحاء من الالتزام بالواجب المعلّق أوغيره على ما أسلفناه في بحوث مقدّمة.

الواجب والمقدّمات المفوتة[2]، وذلك كالغسل ليلة شهر رمضان قبل الفجر لئلّا يبقى على الجنابة عند طلوع الفجر، فحيث إنّه لا يتمكّن من الطّهارة المائيّة جاز في حقّه التيمّم وإن كان قبل الوقت، لعين ما دلّ على وجوب الطّهارة المائيّة في حقّه إمّا بالالتزام بالواجب المعلّق أوبغيره من الوجوه. وليس كلام المشهور في أنّ التيمّم لا يجوز قبل الوقت ناظراً إلى تلك الصورة، أعني ما إذا وجبت عليه الطّهارة قبل الوقت.

ومن هذه الكبرى ما إذا كان عند المكلّف ماء يفي بغسله أووضوئه قبل الوقت إلّا أنّه لولم يتوضأ أويغتسل قبل الوقت وأراق الماء لم يتمكّن من الطّهارة المائيّة ولا الترابيّة بعد الوقت، فإنّه في هذه الصورة يجب عليه التوضؤ أوالاغتسال قبل الوقت. أولوكان على طهارة وجب عليه إبقاؤها

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٢٩٦:١٠ ـ ٢٩٧)
(٢) (محاضرات في أُصول الفقه ٣٥٥:٢)

وحرم عليه نقضها بالحدث قبل الوقت لأنّه لو لم يأت بها قبل الوقت لفوّت الملاك الموجود في الصلاة بالاختيار، لأنّه لا صلاة إلّا بطهور، وتفويت الملاك قبيح عند العقل كقبح عصيان التكليف المحكّم.

نعم لو كان على نحو لو فوّت الماء قبل الوقت لم يتمكّن من الوضوء أو الغسل بعد الوقت ولكنّه يتمكّن من الطّهارة الترابيّة لم يجب عليه الوضوء أو الاغتسال قبل الوقت، كما أنّه لو كان على طهارة جاز له أن ينقضها بالحدث قبل الوقت، لأنّه متمكّن من تحصيل الملاك الملزم في الصلاة بالتيمّم لأنّه كالماء وقائم مقامه. فهذه المسألة أيضاً من صغريات تلك الكبرى.

وكيف كان، لا إشكال في وجوب التيمّم فيما إذا كانت الطّهارة واجبة على المكلّف قبل الوقت، اللّهمّ إلّا أن نقول إنّ التيمّم مبيح للصلاة لا أنّه رافع للحدث فلا يجب التيمّم على المكلّف في المثال على هذا المبنى، لأنّه لا يرفع حدثه كي يكون متطهراً بسببه ويدرك الفجر متطهراً، بل يبقى على الحدث بعد التيمّم وإنّما يباح له الدخول في الصلاة، ولا دليل على أنّه يباح بالتيمّم الصوم أيضاً، فهو فاقد الطّهارة حينئذ ومضطر في بقائه على الجنابة عند الفجر فلا تجب عليه الكفّارة لاضطراره.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّه رافع للحدث فإنّه واجب على المكلّف حينئذ، لأنّه مأمور بالطّهارة وترك البقاء على الجنابة عند طلوع الفجر، فإنّه لو بقي عليها بالاختيار لوجبت عليه كما هو محرر في محلّه، فيجب عليه أن يرفع حدثه بالتيمّم لعجزه عن الماء.

ولعلّه إلى ذلك ينظر المانعون عن مشروعية التيمّم قبل دخول الوقت حتّى في مفروض المثال.

بل يمكن أن يقال: إنّ التيمّم بناءً على أنّه رافع للحدث لا يكون مشروعاً في المقام أيضاً، لأنّه ليس برافع للجنابة، بل المتيمم جنب حقيقة وإنّما يرتفع بالتيمّم حدثه ومن هنا يجب عليه الاغتسال بعد تمكّنه من الماء، والدليل دلّ على أنّ البقاء على الجنابة موجب لبطلان الصوم أوللكفارة، والمتيمم جنب فهوعلى كلا القولين مضطر إلى البقاء على الجنابة فلا تجب الكفارة عليه ولا يشرع في حقّه التيمّم أيضاً.

إلّا أنّ الصحيح أنّه على القول بكونه رافعاً لا شبهة في مشروعية التيمّم قبل الوقت في الصورة المذكورة، وذلك لأن ظاهر الأدلّة أنّ الجنابة بما أنّها حدث لا يجوز البقاء عليها، وهي بهذا الوصف مانع عن الدخول في الصلاة أوغيرها لا بوصف كونها جنابة، فإذا ارتفعت الجنابة بما أنّها حدث صحّ صومه وجاز له كلّ ما هوجائز للمتطهر وغير المحدث، والمفروض أنّ المكلّف محدث فيجب عليه التيمّم قبل الوقت لئلّا يبقى على الحدث عند الفجر بالاختيار، وإلّا لوجبت عليه الكفارة وبطل صومه كما يأتي تفصيل هذا البحث عند التكلم في أنّ التيمّم رافع أومبيح.

وأُخرى يقع الكلام فيما إذا لم تجب الطّهارة قبل الوقت عليه وهوبحيث يحتمل تمكّنه من الماء بعد دخول الوقت وقبل أن ينقضي.

وفي هذه الصورة إن قلنا بعدم جواز التيمّم أوّل الوقت لمن احتمل تمكّنه من الماء إلى آخر الوقت فلا مناص من الالتزام بعدم جوازه قبل الوقت بطريق أولى.

وإن قلنا بجوازه أوّل الوقت ولو مع احتمال طروء التمكّن من الماء آخر الوقت أوفرضنا الكلام في من علم بعدم تمكّنه إلى آخر الوقت فهل يجوز له التيمّم قبل دخول الوقت أولا يجوز؟ قد يقال بالجواز بدعوى أنّه حينئذ مقتضى القاعدة، فالقول بعدم جوازه يحتاج إلى دليل.

والتحقيق: عدم مشروعية التيمّم قبل الوقت، إذ ليست هناك قاعدة تقتضي الجواز لنحتاج في الخروج عنها إلى إقامة الدليل عليه.

وَسرّه: أنّا قد استفدنا من الآية المباركة والأخبار أنّ التيمّم إنّما يسوغ في ظرف الحاجة إليه لأجل الصلاة أوسائر الغايات، لأنّه معنى قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾[1] فإنّه إذا احتاج إلى الطّهارة ولم تمكنه الطّهارة المائيّة فيقوم التيمّم مقامها فإن ربّ الماء وربّ الصعيد واحد، وأمّاقبل دخول الوقت في مفروض الكلام فلا حاجة للمكلّف إلى الطّهارة بوجه حتّى تقوم الطّهارة الترابيّة مقام الطّهارة المائيّة ويسوغ التيمّم.

وهذا الوجه وإن كان جارياً في الغسل والوضوء أيضاً، لقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾[2] أوقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[3] وكذا دلّت عليه

(١) (المائدة:٦)
(٢) (المائدة:٦)
(٣) (النساء:٤٣)

الأخبار، إلّا أنّ الوضوء والغسل عبادتان ومستحبان في ذاتهما فلا مانع من الإتيان بهما بداعي محبوبيتهما حتّى قبل الوقت، بل التزم بعضهم بالوجوب النفسي في غسل الجنابة كما تقدّم في فروعه.

وتوضيحه: أنّه لا إشكال في استحباب الغسل وكونه عبادة في نفسه غير مؤقتة بل هناك قول بوجوبه النفسي كما قدّمناه وعليه لا فرق في محبوبيته واستحبابه قبل الوقت وبعده فللمكلّف أن يأتي به قبل الوقت أيضاً.

وأمّا الوضوء فهو إن كان مثل الغسل عبادة غير موقتة في نفسه كما استظهرناه في محلّه وقلنا إنّ محبوبيته غير مؤقتة فهوكالغسل يجوز الإتيان به قبل الوقت أيضاً. وأمّالو لم يثبت ما ذكرناه وكانت محبوبيته متوقفة على دخول وقت الصلاة فلا مانع من الإتيان به قبل الوقت تهيؤاً للصلاة في أوّل وقتها. وتدل عليه السيرة المتشرعية حيث جرت سيرتهم على التهيؤ والوضوء قبل الوقت للتمكّن من إقامة الجماعة في أوّل الوقت.

وهذه السيرة لم تقم في التيمّم بأن يتيمموا للتهيؤ للصلاة، ومن هنا لم يجز الإتيان بالتيمّم قبل الوقت بوجه.

نعم لوأتى بالتيمّم قبل الوقت لغاية من غاياته المشروعة له كالتيمم لصلاة القضاء في الموارد الّتي يجوز فيها التيمّم للقضاء دون ما لا يجوز كما يأتي تفصيله في محلّه فلوتيمّم ثمّ دخل وقت الصلاة لم يجب عليه أن يتيمّم ثانياً لأجل فريضة الوقت، فإنّه متطهر ولا يجب التيمّم على المتطهّر، بل له الشروع في الفريضة بتيممه السابق الّذي وقع صحيحاً حسب الفرض.

ثمّ إنّ التيمّم كالوضوء والغسل في كونه عبادة مستحبّة في ذاتها، ومن هنا قلنا إنّ عبادية الطّهارات الثلاث ومحبوبيتها ناشئة من استحبابها الذاتي ولم تنشأ من الأمر الغيري المتعلق بها على القول بالوجوب الغيري فضلًا عمّا لو لم نلتزم به. إلّا أنّ الكلام في تعيين ظرف استحبابه النفسي وهل يستحب في كل وقت.

قد دلّتنا الأخبار [١] والآية المباركة على أن محبوبيته واستحبابه الذاتي بعد الوقت لا قبله، وهذا لا يبتني على القول بالواجب المعلق. وسواء قلنا به أم لم نقل به فلا يمكننا الحكم بجواز التيمّم قبل الوقت، لأنّ القول بالواجب المعلق لا يقتضي أن يكون ظرف الاستحباب في التيمّم قبل الوقت. فما ذهب إليه المشهور من عدم مشروعيته قبل الوقت هوالصحيح. [٢]

**١٠٣ . عدم وجوب قضاء الصلاة بالتيمم:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لا يجب قضاء ما أتى به من الصلوات الصحيحة بالتيمّم إذا زال عذره بعد الوقت وذلك بالكتاب والسنّة والأصل.

أمّا الكتاب فلقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [٣] لأنّه دلّ على تقسيم المكلّفين إلى قسمين: قسم وظيفته الطّهارة المائية وقسم وظيفته التيمّم بالصعيد، وإن كانت الوظيفتان طوليتين لا عرضيتين.

---

(١) (الوسائل ٣:٣٤١/ أبواب التيمّم ب ١، ١٩، ٢١، ٢٢ وغيرها)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٠:٣١٧ ـ ٣٢٢)

(٣) (المائدة:٦)

فإذا أتى فاقد الماء بما هووظيفته من الصلاة بالتيمّم لم يكن وجه لقضائها أبداً، كما أنّ واجد الماء لوأتى بوظيفته من الصلاة بالطّهارة المائية لم يكن موجب لقضائها لأنّه أتى بواجبه. ومن هنا قلنا بعدم جواز تفويته الماء بعد الوقت وعدم جواز إبطاله طهارته بعد دخول الوقت.

وأمّا الأخبار فلدلالتها على عدم وجوب القضاء في محل الكلام صريحاً، وإليك بعضها:

منها: حسنة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «**إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه**»[1].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: «**سألت أبا عبد الله** (عليه السلام) **عن رجل أجنب فتيمّم بالصعيد وصلّى ثمّ وجد الماء، قال: لا يعيد، إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين**»[2]، وهي أصرح رواية في المقام.

ومنها: صحيحة يعقوب بن يقطين الآتية[3].

ومنها: ما عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن أبي ذر (رضي الله عنه): «**أنّه أتى النّبي** (صلى الله عليه وآله) **فقال: يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماء، قال: فأمر النّبي** (صلى الله عليه وآله) **بمحمل فاسترت به، وبماء فاغتسلت أنا وهي، ثمّ قال: يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين**»[4].

---

(١) (الوسائل ٣:٣٦٦/ أبواب التيمّم ب ١٤ ح ٣)
(٢) (الوسائل ٣:٣٧٠/ أبواب التيمّم ب ١٤ ح ١٥)
(٣) (الوسائل ٣:٣٦٨/ أبواب التيمّم ب ١٤ ح ٨)
(٤) (الوسائل ٣:٣٦٩/ أبواب التيمّم ب ١٤ ح ١٢)

وهي مروية بطريقين: في أحدهما محمّد بن سعيد بن غزوان وهو غير موثق، وفي ثانيهما أحمد بن محمّد عن أبيه، وهو ابن الحسن بن الوليد على الظاهر، وليس هو العطّار، لقوله بعد ذلك: عن محمّد بن يحيى. ولا معنى له لو كان الأوّلان هو أحمد بن محمّد بن يحيى وأباه. وأحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد لم تثبت وثاقته كابن العطّار.

نعم في هامش الوسائل الجديدة السند الثّاني في التهذيب والاستبصار هكذا: أحمد بن محمّد عن أبيه عن سعد. فيحتمل أن يكون أحمد هو ابن العطّار.

والمتحصّل: أنّ القضاء ليس واجباً في المقام حسبما تدلّ عليه الأخبار.

وأمّا الأصل فلأنا لو فرضنا أنّ الكتاب والسنّة غير موجودين لم نقل بوجوب القضاء أيضاً، لأنّه بأمر جديد، وموضوعه الفوت وهو غير محرز في المقام، ومع الشك فإنّ الأصل يقتضي عدم الفوت وعدم وجوب القضاء على المكلّف.[1]

**١٠٤ . المتيمم لغاية بحكم الطاهر:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): هذا هو المعروف عندهم، وخالف فيه بعضهم فذهب إلى أنّ المتيمم ليس له الدخول في المساجد أو اجتياز المسجدين أو مسّ الكتاب مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[2] حيث جعل الغاية لحرمة دخول المساجد أو غيره هي الاغتسال دون التيمّم، فلو كان التيمّم غاية أيضاً لجعلته الآية غاية أُخرى ومقتضى إطلاقها عدم كون الغاية غير الاغتسال.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣٤٤:١٠ ـ ٣٤٦)
(٢) (النّساء: ٤٣)

والصحيح هوما ذهب إليه المشهور في المسألة. وتوضيحه: أنّ التيمّم إن قلنا بكونه رافعاً للجنابة كالاغتسال وإن كان رفعه مؤقتاً فإذا وجد الماء حكم بجنابته، وليس هذا لأن وجدان الماء من أسباب الجنابة، لانحصار سببها بالأمرين المعروفين، بل من جهة السبب السابق على التيمّم، وإنّما حكم بارتفاع جنابته مؤقتاً ما دام معذوراً عن الماء فلا وجه للمناقشة المذكورة، لأنّ التيمّم كالاغتسال، إذ كما أنّ الاغتسال غاية لارتفاع موضوع الجنابة وتبدله بغير الجنب نظير الغاية في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾[1] أي حتّى يتبدّل يُتمه بالبلوغ فيرتفع موضوع الصغر، لأنّ الغاية ليست غاية لارتفاع الحكم مع بقاء الموضوع بحاله بل غاية لارتفاع موضوعه، كذلك الحال في التيمّم، فإنّه موجب لارتفاع موضوع الجنابة أيضاً وتبدلها بغيرها فيسوغ له دخول المساجد واجتياز المسجدين ونحوهما من الغايات المتوقفة على الطّهارة وعدم الجنابة. فالمناقشة المذكورة ليست في محلها.

وإن قلنا بكون التيمّم رافعاً للحدث لا للجنابة فان الجنب على قسمين: متطهر وغير متطهر، والمتيمم جنب متطهر فهوغير رافع لموضوع الجنابة، بل رافع للحدث فقط فيسوغ به كل غاية مترتبة على الطّهارة وعدم الحدث دون الآثار المترتبة على عدم الجنابة. فللمناقشة المذكورة وجه وجيه، لأن دخول المساجد في الآية المباركة مترتب في حقّ الجنب على الاغتسال أي على (عدم) تبدل موضوع الجنابة بغيرها.

---

(١) (الأنعام:١٥٢)

وحيث إنّ المفروض بقاء الجنابة بحالها مع التيمّم فلا يسوغ له الدخول في المساجد حتّى يغتسل ويرتفع موضوع الجنابة ويتبدل بغيرها، إذ المفروض أنّ التيمّم يرفع الحدث لا الجنابة.

ولعلّه لأجل ذلك استشكل العلّامة في التيمّم للصيام[1]، لأن موضوع المفطر فيه هوالبقاء على الجنابة، وهذا لا يرتفع بالتيمّم وإن ارتفع به الحدث، ولكن لم يرتب الحكم فيه على البقاء على الحدث ليرتفع بالتيمّم، بل الموضوع هوالبقاء على الجنابة وهي لا ترتفع بالتيمّم. ومن هنا احتطنا في الصوم وقلنا إنّ التيمّم أحوط، ولم نقل إنّه أقوى.

ولكن يدفع هذا الاحتمال أنّ المرتكز في أذهان المتشرعة ومقتضى مناسبة الحكم والموضوع أنّ المراد بالاغتسال في الآية الكريمة هوطلب تحصيل الطّهارة ورفع الحدث لا الاغتسال بما هواغتسال، ولذا عبرت آية التيمّم عنه بالتطهّر، قال عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[2] فجواز الدخول في المساجد كالدخول في الصلاة وغيرهما من الغايات مترتبة على طلب الطّهارة أي على رفع الحدث لا على ارتفاع الجنابة بما هي جنابة.

فتندفع المناقشة المذكورة، فإنّ التيمّم تحصيل للطهارة ورافع للحدث كالاغتسال فتصح به كل غاية تصح مع الاغتسال، فلوتيمّم المجنب كفى في صحّة صومه، لأنّ الموضوع فيه وإن كان هوالبقاء على الجنابة إلّا أن رافعها هوالاغتسال بمعنى طلب الطّهارة ورفع الحدث، وهذا يتحقق بالتيمّم أيضاً.

(١) (نهاية الإحكام ١: ٢١٥)
(٢) (المائدة: ٦)

ويؤكّد ما ذكرناه أنّ السيرة قد جرت على ترتيب تلك الغايات على التيمّم، لأنّ الابتلاء بالتيمّم بدلًا عن غسل الجنابة من أجل المرض أوفقدان الماء أوغيرهما من المسوغات كثير في زماننا وفي الأزمنة المتقدمة، وهم كانوا يدخلون المساجد ويقيمون فيها الصلاة، فلوكان دخول المساجد محرماً على المتيمم الجنب لبان حكمه وذاع واشتهر.

هذا وقد ورد في بعض الأخبار[1] بل أفتى به بعضهم جواز إمامة الجنب المتيمم لغيره، فيدلّنا هذا على أن رفع الحدث بالتيمّم كافٍ في ترتيب الآثار المترتبة على الطّهارة وغير الجنب، وأنّه مانع عنها بما هوحدث لا بما هوجنابة.[2]

**١٠٥ . غايات الوضوء غايات للتيمم أيضاً:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): الكلام هنا في تعيين الغاية الصحيحة للتيمم فنقول: لا شبهة في جواز التيمّم لأجل الصلاة وأنّها من الغايات الصحيحة له، وذلك لقوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ ... فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[3] وكذا يستفاد ذلك من الأخبار بوضوح.

ومقتضى إطلاق الآية والأخبار عدم الفرق في ذلك بين الصلوات الواجبة والمندوبة فيصح التيمّم للنافلة بدلًا عن الغسل أوالوضوء.

وكذا لا ينبغي التردد في جوازه ومشروعيته لكل غاية متوقفة على الطّهارة من صوم وغيره، لأنّ المستفاد من أدلّة البدلية والتنزيل أنّ التيمّم طهور عند عدم التمكّن من الماء.

---

(١) (الوسائل ٨:٣٢٧/ أبواب صلاة الجماعة ب ١٧)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٠:٣٥٣ ـ ٣٥٦)

(٣) (المائدة:٦)

فكل غاية مشروطة بالطّهارة إذا لم يتمكّن المكلّف من أن يغتسل أويتوضّأ لها يجوز أن يتيمّم لأجلها ومنها تيمّم الحائض بعد انقطاع دمها لحلية وطئها، فله أن يتيمّم لأجل الصوم إذا لم يتمكّن من الاغتسال له، وكذا التيمّم لأجل الخروج من المسجدين، فإنّه منصوص.[1]

**١٠٦ ـ التيمّم البدل عن غسل الجنابة مغن عن الوضوء:**

قال السيد الخُوئيّ (تدثّ): صور المسألة خمسة:

الأولى: أن يجب على المكلّف الوضوء وحسب، ولا بدّ أن يكون وضوءاً واحداً إذ لا يتصوّر وجوب الوضوء زائداً على الواحد، فانّ التعدّد إنّما يتصوّر في منشئه من بول وغائط ونوم ونحوها، وأمّا الواجب فلا يكون إلّا وضوءاً واحداً.

ولا ينبغي التردد في أنّ المكلّف إذا لم يتمكّن من الماء في هذه الصورة يجب عليه تيمّم واحد بدلًا عن الوضوء الواحد الواجب في حقّه، وهذا ظاهر.

الثّانية: ما إذا وجب على المكلّف غسل واحد من دون أن يجب عليه الوضوء أصلًا. وفي هذه الصورة إذا لم يتمكّن المكلّف من الماء ليغتسل وجب عليه أن يتيمّم تيمماً واحداً بدلًا عن الغسل الواجب عليه، ولا يجب عليه أن يتيمّم ثانياً بدلًا عن الوضوء.

وليس هذا لأنّ الغسل أوبدله يغني عن الوضوء، بل لعدم المقتضي لوجوب الوضوء أصلًا، لأنّ المفروض عدم وجوب الوضوء عليه وإنّما الواجب في حقّه غسل واحد، وهذا كما في الجنب.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣٥٧:١٠ ـ ٣٥٨)

ويدلُّ على ما ذكرناه الآية المباركة: ﴿إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاةِ ...وَإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [1] فإنّ التفصيل في الآية قاطع للشركة، وهي تدلّنا على أنّ الوضوء وظيفة المحدث غير الجنب، وأمّا الجنب فوظيفته الاغتسال دون الوضوء إن تمكّن من الماء وإلّا فوظيفته التيمّم وهوغير مأمور بالوضوء أصلًا.

الثّالثة: ما إذا وجب عليه وضوء وغسل واحد كما في المستحاضة المتوسطة على الصحيح، أوغير غسل الجنابة من الأغسال على ما هوالمعروف عندهم من أنّ غسل غير الجنابة لا يغني عن الوضوء فهل يجب عليه أن يتيمّم بتيممين عند عدم تمكّنه من الماء: تيمّم بدلًا عن الغسل وتيمّم بدلًا عن الوضوء، أويجب عليه تيمّم واحد؟

لا إشكال في وجوب تيممين على المكلّف حينئذ، لأنّ المفروض أنّه مكلّف بأمرين: الوضوء والغسل، فلواغتسل لم يسقط عنه الوضوء فكيف إذا تيمّم بدلًا عن الغسل، فلا يكفي تيممه هذا عن الوضوء الواجب في حقّه قطعاً فلا بدّ من أن يأتي بتيممين أحدهما بدل عن الغسل وثانيهما بدل عن الوضوء، من غير فرق بين كون التيمّم بدلًا عن الوضوء أوالغسل وبين أن يقال بأنّ التراب بدل عن الماء، لأن المعنى في كلا التعبيرين واحد، لأنّه لا معنى لبدلية التراب عن الماء أوعن غيره من الأشياء لأنّهما أمران متغايران، ولا مناص من أن تكون البدلية في أمر جامع بينهما وهواستعمالهما في الطّهارة.

(١) (المائدة:٦)

ومعناه: أن استعمال التراب كاستعمال الماء كاف في تحقق المأمور به، نظير ما قدّمناه في معنى «**إن ربّ الماء وربّ الصعيد واحد**» فإنّه لا معنى له سوى أنّ الأمر واحد وبينهما جامع وهو تحصيل الطّهارة الّتي أمر اللهُ سبحانه بها، وإلّا فربّ الموجودات بأجمعها واحد من دون اختصاص ذلك بالصعيد. إذن يكون معنى تلكم الجملة هو أنّ التيمّم بدل عن الوضوء أو الغسل، لأن استعمال التراب هو التيمّم كما أن استعمال الماء عبارة عن الغسل أو الوضوء.

الرّابعة: ما إذا وجب على المكلّف أغسال متعددة ومنها غسل الجنابة، كما لو مسّ الجنب ميّتاً، أو كانت حائضاً وطهرت من حيضها ووجب الاغتسال بأغسال متعددة فهل يجب على المكلّف حينئذ إذا لم يتمكّن من الماء أن يتيمّم بتيممات بعدد الأغسال الواجبة في حقّه أو أنّه إذا تيمّم تيمماً واحداً كفى عن الجميع؟

مقتضى إطلاق الآية المباركة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [1] إلى آخرها هو أنّ الجنب مأمور بالاغتسال مرّة واحدة سواء كان محدثاً بغير الجنابة من الأحداث الكبيرة أو الصغيرة أم لم يكن، فيكفي الغسل في حقّه مرّة واحدة، فهو في الحقيقة مأمور بالغسل الواحد، فلو تيمّم بدلًا عنه كفاه وذلك بحسب إطلاق الآية والأخبار كما أن مقتضى ما استظهرناه من الآية من أن وظيفة الجنب هي الاغتسال دون الوضوء لأنّه وظيفة غير المجنب عدم وجوب التيمّم عليه بدلًا عن الوضوء أيضاً إذ لا أمر بالوضوء عليه ليجب عليه التيمّم بدلًا عنه فيكفي في حقّه تيمّم واحد لا تيممان أو أكثر.

---

(١) (المائدة: ٦)

الخامسة: ما إذا وجب أغسال متعددة غير غسل الجنابة كالحيض ومسّ الميت أفالواجب عليه حينئذ أن يتيمّم تيمماً واحداً أم لا بدّ أن يأتي بتيممات متعددة حسب تعدّد الأغسال؟

يبتني هذا على أنّ التداخل عند اجتماع الأغسال المتعددة هل هو في الأسباب أم هو التداخل في المسببات؟

فان قلنا: إنّ التداخل في الأسباب كما هوالأظهر بمعنى أن تلك الأسباب المتعددة لا يتسبب منها إلّا مسبب واحد وهوالغسل الواحد وإن كثرت أسبابه ومناشئه نظير تعدّد الأسباب في الوضوء وكما أنّها لا تؤثر إلّا مسبباً ووضوءاً واحداً كذلك الحال في الأغسال، بحيث لواغتسل المكلّف في مفروض الكلام غسلًا واحداً ناوياً لبعضها المعين دون الجميع أومع الغفلة عن ثبوت غسل آخر عليه كفى ذلك في حقّه ولم يجب عليه غسل آخر بعد ذلك. فلا مناص من الاكتفاء بالتيمّم الواحد بدلًا عن المسبب الواحد الّذي على ذمّته من الأغسال.

وإن قلنا: إن كل مسبب يؤثر في مسبب واحد فهناك مسببات، لكن له الإتيان بغسل واحد ناوياً عن الجميع فإنّه يجزئ عن غيره إذا نواه، لقوله (عليه السلام): «إذا اجتمعت عليك حقوق متعددة أجزأك عنها غسل واحد»[1] بحيث لولم ينوِ الجميع لغفلته عن كونه مكلّفاً بغسل آخر أولقصده غسلًا معيّناً لم يسقط عنه إلّا ما نواه. فلا مناص من أن يأتي بتيممات متعددة حسب

(١) (الوسائل ٢:٢٦١/ أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ١)

تعدّد الأغسال الواجبة في حقّه، لأنّ التداخل على خلاف الأصل ولا يمكن الالتزام به إلّا مع الدليل، وهوإنّما دلّ على ذلك في الأغسال ولم يقم دليل عليه في بدله الّذي هوالتيمّم.

كما أنّه لوقلنا بأن كل غسل يغني عن الوضوء كما اخترناه اختص ذلك بنفس الأغسال ولم يأتِ في بدلها الّذي هوالتيمّم، لعدم دلالة الدليل على إغناء التيمّم الّذي هوبدل عن الغسل عن الوضوء، وحيث إنّه مأمور بالوضوء أيضاً مع كونه محدثاً بتلك الأحداث ومن هنا لوتوضأ قبل الاغتسال عنها صحّ وضوءه ولم يكن تشريعاً محرماً غاية الأمر أنّه لولم يأت به قبلها لكان له الاجتزاء بالاغتسال فلا بدّ أن يأتي بتيمم آخر بدلًا عن الوضوء.

وهذا بخلاف الصورة الرّابعة وهي ما إذا كان المكلّف محدثاً بالجنابة لأن مقتضى الآية المباركة أن وظيفة الجنب ليست هي الوضوء بل وظيفته الاغتسال وحيث أنّها مطلقة كفى في حقّه غسل واحد وكذا تيمّم واحد، من غير وجوب تيمّم زائد عليه بدلًا عن الوضوء أوغسل آخر.[1]

**١٠٧ . نواقض التيمّم هي نواقض الطّهارة المائية:**

قال السيد الخُوئيّ (تَتَتُّ): ويدلُّ عليه وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2] فإنّه دلّ على أنّ المحدث بحدث النوم أوغيره إذا قام إلى الصلاة لا بدّ إمّا أن يتوضأ إن كان غير جنب، وأمّاأن يغتسل إن كان جنباً وإن لم يجد ماءً فتيمّم صعيداً طيّباً.

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٦١:١٠ . ٣٦٥)
(٢) (المائدة:٦)

وهذا يصدق على المتيمم إذا أحدث ثمّ أراد الصلاة، فهو محدث قام إلى الصلاة يجب عليه الوضوء أوالغسل إن كان واجداً للماء، والتيمّم إن لم يجد.

الثّاني: كل ما دلّ على وجوب الوضوء أوالغسل بعد صدور أسبابها كما دلّ على أنّ الرجل إذا نام أوبال فليتوضأ [١] أوأنّه إذا أجنب فليغتسل [٢] وغير ذلك ممّا ورد في الأحداث.

لأنّها شاملة للمتيمم إذا صدر منه شيء من تلك الأسباب فمقتضاها وجوب الوضوء أوالغسل عليه، وحيث إنّه لا يتمكّن من الماء فيجب عليه التيمّم، ولا يمكنه الاكتفاء بتيممه السابق لانتقاضه بصدور الأسباب منه حسبما تقتضيه الأدلّة المذكورة.

الثّالث: صحيحة زرارة أوحسنته قال «**قلت لأبي جعفر (عليه السلام): يصلّي الرجل بوضوء واحد صلاة اللّيل والنهار كلّه؟ قال: نعم، ما لم يحدث، قلت: ويصلّي بتيمم واحد صلاة اللّيل والنهار؟ قال: نعم، ما لم يحدث أويصب ماءً**» [٣]. [٤]

**١٠٨ . إذا لم يسع زمان الوجدان للطهارة:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): لأنّ الإصابة الواردة في الأخبار المتقدمة إنّما هي في مقابل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً﴾ [٥] وحيث إن معناه عدم التمكّن من استعمال الماء عقلاً أوشرعاً فيكون معنى الإصابة هوالتمكّن من استعمال

(١) (الوسائل ١:٢٤٥/ أبواب نواقض الوضوء ب ١، ٢)
(٢) (الوسائل ٢:١٧٣/ أبواب الجنابة ب ١)
(٣) (الوسائل ٣:٣٧٧/ أبواب التيمّم ب ١٩ ح ١)
(٤) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ١٠:٣٦٥ ـ ٣٦٦)
(٥) (المائدة:٦)

الماء عقلًا وشرعاً، بأن يكون للماء وجود خارجي وتمكّن من استعماله تكويناً بأن لا يكون مريضاً لا يقدر على الحركة أو ممنوعاً عنه من قبل الظالم ونحوه، وشرعاً بأن كان مباحاً ولم يكن استعماله في الوضوء أو الغسل مزاحماً بتكليف آخر.

فإذا أصاب الماء ولم يكن متمكّناً من استعماله تكويناً لقلّة زمان الوجدان كما لو مرّت عليه سيارة تحمل ماءً أو ظفر ببئر ماءٍ ولم يكن عنده أدوات النزح، أو لم يكن متمكّناً من استعماله شرعاً بأن كان مغصوباً أو في آخر الوقت بحيث لا يسع الوضوء أو الغسل ونحو ذلك، لم ينتقض تيممه لعدم تحقق الغاية الرافعة للطهارة الترابية في حقّه.[1]

**١٠٩ . التيمّم هل هو رافع للجنابة رفعاً مؤقتاً:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): والّذي ينبغي أن يتكلّم عنه هو أنّ التيمّم هل هو رافع للجنابة رفعاً مؤقتاً أي في الزمان المتخلّل بين التيمّم ووجدان الماء، أو هو غير رافع لها حتّى مؤقتاً وإنّما هو طهور، فالجنب المتيمِّم باقٍ على جنابته إلّا أنّه متطهر، فالجنب على قسمين: متطهر وغير متطهر.

وهذا أمر معقول قابل لأن يبحث عنه ويتكلم فيه، وذلك لأنّ الحدث من أحكام الجنابة يمكن أن يرتفع في مورد بدليل، ولأنّ الجنابة أمر عرفي أمضاه الشارع، وهي منتزعة من أمرين: الجماع ونزول المني وعدم الاغتسال والشخص الواجد للأمرين قد يتيمّم ويتطهر وقد لا يتيمّم ولا يتطهر.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣٦٩:١٠ . ٣٧٠)

فالجنب على قسمين: متطهر وغير متطهر. وقد قال سبحانه في ذيل آية التيمّم: ﴿ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[1] فهو كالصريح في أنّ التيمّم مطهر، وكذلك غيره من الأخبار المتقدمة، فإنّ المتيمِّم ممّن خرج منه المني ولم يغتسل كما أن غير المتيمِّم كذلك أيضاً، فلا منافاة بين الجنابة والطّهارة، فانّ الرافع للجنابة إنّما هو الغسل وحسب دون التيمّم.

ولعلّه إليه أشار قوله سبحانه: ﴿وَلا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[2] أي لا ترتفع الجنابة إلاّ بالاغتسال وتبقى الجنابة عند التيمّم.

كما أنّ الجنابة أمر اعتباري لا مانع من ارتفاعه في الوسط مع بقائه في الأوّل والأخير، وهو مستند إلى سببه السابق، بأن يكون المكلّف جنباً باعتبار ملامسته النِّساء أو خروج المني، ثمّ يرتفع ذلك الاعتبار عند تيمّم المكلّف إلى زمان وجدان الماء، ثمّ بعد وجدانه يعتبر جنباً بالسبب السابق وهو ملامسته أو إمناؤه بمعنى أنّه يمكن أن يكون اعتبار «**ارتفاع**» الجنابة محدوداً بحد وزمان ويكون قبله وبعده مستنداً إلى سببه السابق، فيكون التيمّم رافعاً للجنابة حقيقة رفعاً مؤقتاً من دون أن يكون وجدان الماء سبباً للجنابة.

نعم هذا غير معقول في الأُمور التكوينية والحقيقية، لأنّ المعلول إذا ارتفع احتاج حدوثه وعوده بعد ذلك إلى علّة جديدة، ولا يعقل أن تكون علّته السابقة موجودة ويرتفع معلولها في الوسط ويعود في الأخير.

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (النساء:٤٣)

وما ذكرناه في المقام له نظائر كثيرة منها: ما إذا استأجر شخص داراً إلى سنة فإنّه يملك منفعتها بسبب عقد الإجارة إلى آخر السنة، ثمّ آجرها في الوسط من شخص آخر فان منافعها تخرج عن ملكه في الأثناء وبعد شهرين مثلًا تعود إلى ملكه بعين السبب السابق وهو عقد الإجارة فهو سبب للملكية في الأوّل والأخير مع ارتفاعها في الوسط حقيقة.

فهذان الاحتمالان يقبلان البحث والنزاع، وتبتني عليهما المسألة الّتي بأيدينا.

وذلك لأنّا لو قلنا بأنّ التيمّم رافع للجنابة حقيقة رفعاً مؤقتاً فالمكلّف ليس بجنب حقيقة، وغير الجنب والمحدث لو أحدث بحدث أصغر وجب عليه الوضوء، وهو ظاهر.

ولو قلنا بأنّه يبقى جنباً لكنّه متطهر وجب عليه التيمّم ثانياً، لزوال طهارته بالحدث الأصغر، وهذا ما ذهب إليه المشهور.

والصحيح هو الثّاني وأنّ وظيفة المكلّف في مفروض الكلام هو التيمّم دون الوضوء، وذلك: أمّا من حيث الأصل العملي فلأنا لو قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية نستصحب بقاء جنابة المكلّف بعد تيمّمه، وذلك لكونه جنباً قبل التيمّم يقيناً، فلو شككنا في بقائه على جنابته بعد التيمّم نستصحب جنابته فيجب عليه التيمّم ثانياً إذا أحدث بالأصغر.

ولو لم نقل بجريان الاستصحاب فيها كما هو المختار فمقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الجمع بين التيمّم والوضوء، وذلك لأنّه إن كان باقياً على جنابته بعد التيمّم فوظيفته التيمّم ثانياً، وإن كانت جنابته مرتفعة به فوظيفته الوضوء، فلا مناص من أن يجمع بينهما عملًا بالعلم الإجمالي.

وأمّا من حيث الأدلّة الاجتهادية فمقتضى إطلاق الكتاب والسنّة وجوب التيمّم على المكلّف في مفروض المسألة، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ...فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1] يفيدنا أنّ المحدث بالأصغر إذا أراد الصلاة فإن كان في طبعه ونفسه مكلّفاً بالوضوء ولم يجد ماءً تيمّم ولووجده توضأ، كما أنّ المكلّف بحسب طبعه ونفسه بالغسل إن وجد ماءً اغتسل وإن لم يجد ماءً تيمّم.

ومن البديهي أنّ المكلّف في مفروض الكلام في طبعه مكلّف بالاغتسال، وحيث إنّه محدث بالأصغر وقد قام إلى الصلاة ولم يجد ماءً وجب أن يتيمّم بمقتضى إطلاق الآية الكريمة.

وكذا ما ورد في الأخبار من أنّ المكلّف المجنب إذا وجد ماءً لا يكفي لغسله وجب أن يتيمّم لا أن يتوضأ[2]، فإنها تدلّنا على أن من كانت وظيفته الاغتسال ولم يجد ماءً وجب عليه التيمّم. والمكلّف مأمور بالاغتسال في المقام ولكنّه لم يجد الماء فوجب عليه أن يتيمّم لا محالة.

وملخّص الاستدلال بالكتاب: أنّه سبحانه عنون «**لمس النِّساء**» فقال: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً ...﴾ وهذا العنوان كعنوان الجنابة باقٍ بعد التيمّم أيضاً، حيث يصدق في المقام أنّه رجل لامس النِّساء ولم يجد ماءً فيجب أن يتيمّم بعد الحدث الأصغر.

---

(١) (المائدة:٦)

(٢) (الوسائل ٣:٣٨٦/ أبواب التيمّم ب ٢٤)

بل يمكن الاستدلال في المقام بكل ما دلّ على أن فاقد الماء من المحدث بالجنابة أوبغيرها يتيمّم، حيث إن إطلاقه يشمل المقام، لما قررناه من أنّ الجنابة لا ترتفع إلّا بالغسل وتبقى مع التيمّم لأنّه مطهر فقط، والجنابة أمر انتزاعي كما تقدم، وحيث إنّه محدث ولا يجد الماء وجب عليه أن يتيمّم.[1]

**١١٠ . التداخل يجري في التيمّم أيضاً:**

قال السيد الخُوئيّ (قدس سره): إذا فرضنا أن على المكلّف أغسالًا متعددة ولم يتمكّن من الاغتسال فهل يجب عليه أن يتيمّم تيمماً واحداً بدلًا عن الجميع أويجب عليه التيمّم متعدداً؟

قد يقال بالتداخل في التيمّم نظراً إلى أنّه بدل عن الغسل، ومقتضى إطلاق أدلّة البدلية أن يكون التيمّم كالمبدل منه في جميع الأحكام والآثار الّتي منها التداخل، كما أنّه لوكان اغتسل لم يجب عليه إلّا غسل واحد كذلك لوأتى ببدله الّذي هوالتيمّم.

وفيه: أن مقتضى الفهم العرفي من أدلّة البدلية هوأنّ التراب بدل عن الماء في الطّهارة وحسب وأنّه يقوم مقامه في جواز الصلاة به، لأنّه المستفاد ممّا دلّ على أن ربّ الماء وربّ الصعيد واحد[2] وقوله (عليه السلام): «**ولا تدخل البئر ولا تفسد على القوم ماءهم، لأن ربّ الماء هوربّ التراب**»[3] إلى غير ذلك من المضامين، فلا إطلاق في أدلّة البدلية كي تدل على قيام التيمّم مقام الماء في جميع آثاره وأحكامه.

---

(١) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئيّ) ٣٩٨:١٠ ـ ٤٠١)

(٢) (الوسائل ٣٤٣:٣/ أبواب التيمّم ب ٣، ذيل ب ١٤)

(٣) (الوسائل ٣٤٤:٣/ أبواب التيمّم ب ٣ ح ٢)

والّذي يدلّنا على أنّ الأحكام المترتبة على المبدل منه لا تترتب بأجمعها على بدله أنّا استظهرنا من الروايات أنّ الغسل يغني عن الوضوء، ولا نعهد فقيهاً التزم بذلك في التيمّم البدل عن غير غسل الجنابة من الأغسال كما إذا وجب عليه غسل المس ولم يجد ماءً فتيمّم، فإنّه لم يقل أحد بعدم وجوب الوضوء عليه حينئذ.

والّذي يمكن أن يقال هنا: إنّ الأغسال كما قدّمنا[1] حقائق وطبائع متعددة وإن كانت متحدة صورة، وذلك لقوله (عليه السلام): «**إذا اجتمعت عليك حقوق**»[2].

ولا إشكال في عدم تعددها من حيث الغايات، فالغسل لأجل الصلاة أو الطواف أو مس كتابة القرآن أو غيرها واحد لا تعدّد فيه، إلّا أنّه يتعدد من ناحية الأسباب فالغسل من الجنابة مغاير للغسل من الحيض، وهما مغايران للغسل من مسّ الميت وهكذا.

فإن كان بين الأغسال الواجبة على المكلّف غسل الجنابة فمقتضى إطلاق الآية المباركة وجوب تيمّم واحد عليه سواء كان عليه غسل آخر أم لم يكن وذلك لقوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[3] على التقريب المتقدم في محلّه[4]، لدلالته على أنّ الجنب يجب عليه التيمّم إن لم يجد ماءً ومقتضى إطلاقه عدم الفرق في ذلك بين أن يكون عليه غسل آخر أولم يكن.

---

(١) (شرح العروة ٧:٦٤)

(٢) (الوسائل ٢:٢٦١/ أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ١)

(٣) (النّساء:٤٣، المائدة:٦)

(٤) (شرح العروة ١٠:٣٦٣)

وإن لم يكن بينها غسل الجنابة فإن قلنا بأنّ المكلّف إذا وجب عليه أغسال متعددة وأتى بواحد منها ولو مع الغفلة عن غيره وعدم قصده وقع عن الكل وسقطت عن ذمّته لقوله (عليه السلام): «**إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد**»[1] فلا مناص من الالتزام بالتداخل في بدله أيضاً.

وذلك لأن معنى ذلك أنّ الأغسال الواجبة عليه حينئذ لا تقع مطلوبة منه في الخارج سوى غسل واحد، فالمتعدد غير مطلوب في الخارج وإنّما الواجب الّذي يقع مطلوباً في الخارج غسل واحد وهو مجزئ عن غيره.

ومن الواضح أنّ الغسل الواحد يكون بدله أيضاً واحداً فلا يجب عليه إلّا تيمّم واحد، فانّ التداخل في الأغسال على طبق القاعدة حينئذ، أي لم يجب عليه من الابتداء إلّا غسل واحد فبدله أيضاً واحد، لا أنّ المطلوب منه في الخارج هو التعدّد والدليل الخارجي دلّ على التداخل في الغسل ليدعى اختصاصه بالغسل فلا يأتي في بدله.

وأمّا لو قلنا بما ذهب إليه جماعة ومنهم الماتن (قدس سره) من أنّ التداخل والإجزاء إنّما هو في صورة قصد الجميع، ومع عدم قصد الجميع لا يوجب الغسل الواحد الإجزاء عن غير المقصود بالنية فيقع غيره في الخارج على صفة المطلوبية وأنّه معنى قوله: «**إذا اجتمعت عليك حقوقك أجزأك عنها غسل واحد**» أي فيما إذا قصد الجميع، فلا وجه للتداخل في التيمّم.

---

(١) (الوسائل ٢: ٢٦١/ أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ١)

وذلك لأنّ المفروض أنّ المتعدِّد يقع في الخارج على صفة المطلوبية إذا لم يقصد الجميع، إلّا أنّ الدليل قام على جواز الاكتفاء بواحد منها عند قصد الجميع. فالتداخل على خلاف القاعدة ولا بدّ من الاقتصار فيه على مورد الدليل وهو الغسل، وليس عندنا دليل على ترتب ذلك على بدله الّذي هو التيمّم.

والّذي يسهل الخطب أنا لم نلتزم بذلك في مبحث التداخل حيث قلنا: إنّ الإتيان بالغسل الواحد يجزئ عن الجميع وإن لم يقصد الجميع[1].[2]

(١) (شرح العروة ٥٣: ٧، ٤٣)

(٢) (التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخُوئي) ٤٠٤: ١٠ ـ ٤٠٦)

# المحتويات

d

المقدمة ..... ٩

كتاب الاجتهاد والتقليد ..... ١٣

١. في رجوع المجتهد بالملكة إلى المجتهد بالفعل: ..... ١٥

٢ ـ حكم الاجتهاد في نفسه: ..... ١٧

٣ ـ ما دلّ على جواز التقليد: ..... ١٩

٤ ـ أنّ الأدلة الدالة على حجيّة فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة ..... ٢٧

٥ ـ دليل عدم وجوب تقليد الأعلم: ..... ٢٩

٦ ـ اشتراط الحرية في مرجع التقليد: ..... ٣٣

٧ ـ اشتراط الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد: ..... ٣٤

٨ ـ الرجوع إلى المجتهد في موارد الأصول العملية: ..... ٣٨

٩ ـ معنى العدالة ..... ٤٢

١٠ ـ حكم فتوى من لا أهلية للإفتاء: ..... ٧٤

١١ ـ اعتبار الاجتهاد في القاضي ..... ٧٦

١٢ ـ حكم الخطأ في بيان الفتوى: ..... ٨١
١٣ ـ عدم جواز نقض حكم الحاكم: ..... ٨٧
١٤ ـ التقليد في أُصول الدين: ..... ٨٩

كتاب الطهارة ..... ٩١

١ ـ طهوريّة الماء المطلق ..... ٩٣
ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بوجهين: ..... ١٠٣
٢ ـ عدم مطهرية المضاف من الحدث: ..... ١٠٤
٣ ـ الغسل بإطلاقه يكفي في تطهير المتنجسات ..... ١٠٦
٤ ـ تحقيق في لفظة البينة: ..... ١٠٨
٥ ـ وجوب الوضوء مترتب على عنوان واجد الماء: ..... ١٠٩
٦ ـ نجاسة الدّم: ..... ١١٠
٧ ـ نجاسة الكافر: ..... ١١١
٨ ـ الخلاف في نجاسة الخمر: ..... ١١٤
٩ ـ آثار التيمم على المجنب من حرام: ..... ١١٥
١٠ ـ وجوب إزالة النجاسة عن المسجد: ..... ١١٧
١١ ـ عدم جواز إدخال النجاسة للمساجد: ..... ١١٨
١٢ ـ المشاهد المشرّفة كالمساجد في حرمة التنجيس: ..... ١٢١
١٣ ـ وجوب إزالة النجاسة عن المصحف الشريف: ..... ١٢٤

١٤ ـ حرمة الشرب من الإناء المفضض: ..... ١٢٦
١٥ ـ يجب في حال التخلي بل في سائر الأحوال ستر العورة: ..... ١٢٨
١٦ ـ ناقضية البول والغائط للوضوء: ..... ١٢٨
١٧ ـ ناقضية النوم للوضوء: ..... ١٣٢
١٨ ـ هل يحرم مس كتابة القرآن من غير وضوء؟ ..... ١٣٣
١٩ ـ وجوب المبادرة لتطهير المصحف بلا وضوء إذا استلزم تأخير : ..... ١٣٦
٢٠ ـ مشروعية الوضوء قبل دخول وقت الصلاة: ..... ١٣٧
٢١ ـ الخارج عن العادة في الوجه واليدين: ..... ١٤٠
٢٢ ـ وجوب البدء من أعلى الوجه في الوضوء: ..... ١٤٢
٢٣ ـ عدم وجوب غسل الشعر الخارج عن الحد في الوضوء..... ١٤٣
٢٤ ـ لزوم البدء بالمرفق في الوضوء: ..... ١٤٤
٢٥ ـ حكم اليد الزائدة: ..... ١٤٧
٢٦ ـ وجوب مسح الرِّجلين: ..... ١٥٠
٢٧ ـ مبدأ المسح في الرجلين: ..... ١٥١
٢٨ ـ هل يجوز المسح بسائر الكيفيات؟ ..... ١٥٣
٢٩ ـ يسقط المسح عند قطع الرجل تماماً: ..... ١٥٤
٣٠ ـ عدم وجوب المبادرة للوضوء قبل وقت الصلاة: ..... ١٥٥
٣١ ـ جواز التوضّؤ برمس بعض الأعضاء: ..... ١٥٦
٣٢ ـ مشروعية التيمم عند ضيق وقت الصلاة: ١٥٧

٣٣ ـ الوجوه المستدل بها على عبادية الوضوء: ..... ١٥٩
٣٤ ـ حرمة الرِّياء في الشريعة المقدّسة: ..... ١٦٥
٣٥ ـ مناقشة السيد المرتضى (قدّس) في صحّة عبادة المُرائي: ..... ١٦٩
٣٦ ـ هل العجب المتأخر يوجب بطلان العمل؟ ..... ١٧١
٣٧ ـ مقتضى القاعدة الأولية في موارد الجبيرة: ..... ١٧٤
٣٨ ـ تحقق الجنابة بالجماع: ..... ١٧٧
٣٩ ـ تحقق الجنابة في جماع المرأة دبراً: ..... ١٧٩
٤٠ ـ ما استُدلَّ به على جواز البقاء على الجنابة: ..... ١٨٣
٤١ ـ حرمة مكث الجنب في المساجد: ..... ١٨٤
٤٢ ـ إذا كان جنبا وكان الماء في المسجد يجب عليه أن يتيمم: ..... ١٨٥
٤٣ ـ غسل الجنابة ليس بواجب نفسي: ..... ١٨٨
٤٤ ـ لا يشرع الوضوء مع غسل الجنابة: ..... ١٩٠
٤٥ ـ مؤونة اغتسال الزوجة ليست على الزوج: ..... ١٩٠
٤٦ ـ دوران الرطوبة بين البول والمني: ..... ١٩٢
٤٧ ـ الإحداث بالأصغر في أثناء الغسل: ..... ١٩٤
٤٨ ـ حكم اجتماع الأغسال المتعدِّدة على المكلّف ..... ١٩٧
٤٩ ـ لا يشرع الوضوء مع غسل الجنابة: ..... ١٩٩
٥٠ ـ لا يجب الوضوء إذا اغتسل لغير الجنابة مع كونها عليه: ..... ٢٠٠
٥١ ـ الحيض اسم لنفس الدم: ..... ٢٠٢

٥٢ ـ اعتبار التوالي في الأيّام الثّلاثة في الحيض: ٢٠٣
٥٣ ـ هل تتحقّق العادة بالرؤية مرّة؟ ٢٠٦
٥٤ ـ عدم وجوب الاستبراء على الحائض: ٢٠٧
٥٥ ـ عبادات الحائض ٢٠٩
٥٦ ـ حرمة اللّبث في المساجد على الحائض: ٢١٣
٥٧ ـ حرمة وطء الحائض في القُبل: ٢١٣
٥٨ ـ إخبار المرأة بحيضها: ٢١٥
٥٩ ـ عدم الفرق بين أصناف المرأة في حرمة الوطء: ٢١٦
٦٠ ـ إدخال بعض الحشفة: ٢١٩
٦١ ـ غسل الجنابة يغني عن الوضوء: ٢٢٠
٦٢ ـ بدليّة التيمم عن غسل الحيض: ٢٢١
٦٤ ـ اكتفاء المستحاضة بالوضوء في صلواتها: ٢٢٤
٦٥ ـ تكرار الوضوء لكلّ مسّ: ٢٢٤
٦٦ ـ جواز وطء المستحاضة من دون غسل: ٢٢٥
٦٧ ـ المستحاضة ومس الكتاب: ٢٢٥
٦٨ ـ قبول التوبة تفضل: ٢٢٦
٦٩ ـ الواجبات لدى ظهور علائم الموت: ٢٢٧
٧٠ ـ الإشكال في نصب القيم غير الأمين: ٢٢٩
٧١ ـ توجيه المحتضر إلى القبلة وأذن الولي: ٢٣٠

٧٢ ـ الزوج أولى بزوجته من جميع أقاربها: ..... ٢٣١
٧٣ ـ وصيّة الميِّت لغير الولي: ..... ٢٣٤
٧٤ ـ عدم وجوب تغسيل الكافر الميت: ..... ٢٣٦
٧٥ ـ اعتبار نيّة القربة في تغسيل الميِّت: ..... ٢٣٧
٧٦ ـ غسل الميت فرض: ..... ٢٣٩
٧٧ ـ حرمة النظر إلى عورة الميت: ..... ٢٤٠
٧٨ ـ المراد بالمئزر: ..... ٢٤٠
٧٩ ـ كفن الزوجة ويسار الزوج بعد الدفن: ..... ٢٤٣
٨٠ ـ الصلاة على الميت من غير الاستئذان من الأولياء الآخرين: ..... ٢٤٥
٨١ ـ هل يمكن الولي منع الموصى له بالصلاة على الميِّت عن ذلك؟ ..... ٢٤٦
٨٢ ـ جواز قطع صلاة الميِّت: ..... ٢٤٦
٨٣ ـ الصلاة على المستضعفين: ..... ٢٤٧
٨٤ ـ عدم جواز الدفن في المساجد والمدارس ونحوها: ..... ٢٥١
٨٥ ـ جواز نقل الميِّت إلى بلد آخر: ..... ٢٥٢
٨٦ ـ مشروعية التيمم: ..... ٢٥٤
٨٧ ـ وجوب الفحص عن الماء: ..... ٢٦٣
٨٨ ـ احتمال الضرر من مسوغات التيمّم: ..... ٢٦٥
٨٩ ـ عدم حرمة الإعانة على الإثم: ..... ٢٦٥
٩٠ ـ تصحيح الوضوء في موضع التيمّم بالترتب: ..... ٢٦٦

٩١ ـ الإجمال في تفسير كلمة (الصعيد): ..... ٢٦٩
٩٢ ـ مناقشة في ما استدل به على اختصاص ما يتيمم به هوالتراب: ..... ٢٧١
٩٤ ـ اشتراط الطّهارة فيما يتيمّم به: ..... ٢٨١
٩٥ ـ عدم اعتبار ضرب اليدين معاً في التيمم: ..... ٢٨٢
٩٦ ـ عدم اعتبار كون التيمم بما فيه العلوق: ..... ٢٨٤
٩٧ ـ يعتبر في التيمم أمور ..... ٢٨٥
٩٨ ـ المقدار الّذي يمسح من اليدين: ..... ٢٨٧
٩٩ ـ الكلام في شرائط التيمّم: ..... ٢٩٠
١٠٠ ـ ممّا يعتبر في التيمّم (الترتيب): ..... ٢٩٣
١٠١ ـ إذا أراد التيمم وكان باطن اليدين نجساً: ..... ٢٩٥
١٠٢ ـ لا يجوز التيمّم للصلاة قبل دخول وقتها: ..... ٢٩٦
١٠٣ ـ عدم وجوب قضاء الصلاة بالتيمم: ..... ٣٠١
١٠٤ ـ المتيمم لغاية بحكم الطاهر: ..... ٣٠٣
١٠٥ ـ غايات الوضوء غايات للتيمم أيضاً: ..... ٣٠٦
١٠٦ ـ التيمّم البدل عن غسل الجنابة مغن عن الوضوء: ..... ٣٠٧
١٠٧ ـ نواقض التيمّم هي نواقض الطّهارة المائية: ..... ٣١١
١٠٨ ـ إذا لم يسع زمان الوجدان للطهارة: ..... ٣١٢
١٠٩ ـ التيمّم هل هورافع للجنابة رفعاً مؤقتاً: ..... ٣١٣
١١٠ ـ التداخل يجري في التيمّم أيضاً: ..... ٣١٧