ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچهاي الاصفهاني

الجزء الثاني

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

الطبعة الاولى



مِيزَانُ الفِقَاهَةِ



سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/ج ۲، تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری، بمساعدة محمد مهدی شیرخدایی، محمود نریمانی.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ۱۳۹۶ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹۶٤ - ۹۷۸؛ ج ۲ : ٤ – ۲۰۲ – ۹۸۸ – ۹٦٤ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵ /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۳۴۲/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچه‌ای الاصفهانی



اعداد

السيد صادق الحسيني الشكوري

بمساعدة

الشيخ محمدمهدی شیرخدائی، السید محمود نریمانی

المجلد الثانی

الحواشي على الحواشي الفقهيـة؛
مسائل من كتاب الطهارة والصلاة والزكاة

مجمع الذخائر الاسلامية – قم، ايران
الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ ق. ١٣٩٦ هـ ش. ٢٠١٨م

كليه حقوق اين كتاب تحت قانون كپى رايت بوده و ترجمه يا چاپ تمام يا بخشى از مطالب آن و نيز درج تمام يا بخشى از آنها در ضمن بانكهاى اطلاعاتى و تهيهٔ برنامه‌هاى رايانه‌اى يا استفاده مطالب و تصاوير در اينترنت، شبكه‌هاى اجتماعى و ديگر ابزار و ادوات، به هر نحوى، بدون اجازهٔ قبلى ناشر بصورت كتبى، ممنوع مى‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2018

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, social networks, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية ـ قم ، ايران

ميزان الفقاهة ـ ج ٢

الحواشي على الحواشي الفقهيـة؛ مسائل من كتاب الطهارة والصلاة والزكاة

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اى الاصفهانى قدس سره الشريف

إعداد : السيد صادق الحسينى الاشكورى

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ٢٠١٨ م (١٤٣٩ ق – ١٣٩٦ ش)

مطبعة: هوشنگى، تجليد: امين ـ قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : ج ٢ : ٤ – ٢٠٢ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨؛ دورة ٠ – ٢٠٠ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، مجمع الذخائر الاسلامية - قم المقدسة

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

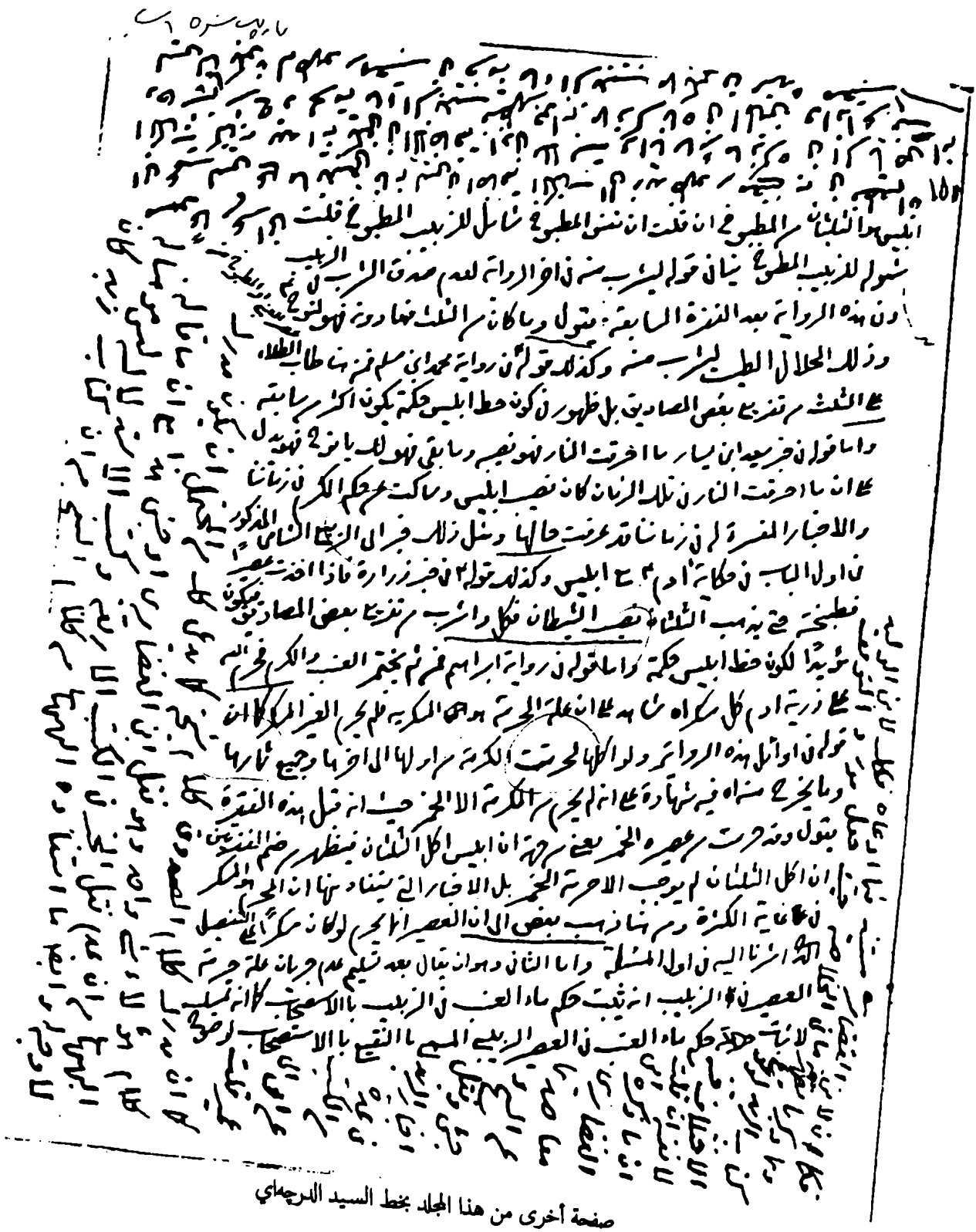
Email: info@zakhair.net

telegram: @alfehrest


بسم الله الرحمن الرحیم



صفحة من هذا المجلد بخط السيد الدرچهاى باللغتين الفارسية والعربية



صفحة أخرى من هذا المجلد بخط السيد الدرجهاي



صفحة أخرى من هذا المجلد بخط السيد الدرچهاي

[الحواشي على الحواشي الفقهية]

[مسائل الحيض][1]

/۳/ در تمیز حیض از بکارت و قرحة

جریان امتحان در صورتی که شک شود در بقاء بکارت یا رفتن بکارت اشکال دارد.

و هم‌چنین اگر شک در اصل وجود قرحة شود در باطن رحم.

و اگر امتحان نکرد از جهت نسیان عمل صحیح است اگر مطابق واقع اتفاق بیفتد.

و اگر متعذر شود امتحان، عمل بر طبق حالت سابق خود بکند از طاهر بودن یا حائض بودن و اگر شک در رفتن بکارت شود یا وجود قرحة امتحان لازم نیست.

مسلّماً اگرچه بعد از امتحان گذشت که اعتبار به آن اشکال دارد.

و در صورت تعذرِ امتحان و معلوم نبودن حالت سابقه باید احتیاط بشود.

و در صورت امتحانِ خون بکارت، مدار بر حال امتحان می‌باشد چه قبل از آن خون پنبه را فرو بگیرد یا نگیرد.

---

۱) رقم المخطوطة ١٦٥٦.

قبل مباحث الحيض وغيره في أول الكتاب:

عدم الاعتناء بالشک في التكبير عند الدخول في القراءة مورد النص بل يمكن استفادة عدم الاعتناء بالنية عند الدخول في التكبير من الخبر كما يقولون؛ لأنه شرع من الأذان في النص إلى آخر أجزاء الركعة.

فصل [در استحاضه و بلوغ زن]

استحاضهٔ قبل از بلوغ بعد از بلوغ، غسل او باید بشود.

و اگر دختر بواسطهٔ صفات مثلاً علم بحیض بودن خون بهم رساند احکام حایض بر او بار می‌شود وکشف از سبق بلوغ او می‌کند.

و میزان در حصول یائس، علم خود زن است اگرچه تاریخ او معلوم نباشد.

و در ملحق شدن مشکوك القرشیه و غیر القرشیه بغالت محل تأمل است.

[اجتماع حمل با حیض]

و حمل با حیض جمع می‌شود، ولیکن اگر خون از عادت عقب بیفتد احوط جمع بین تروك حایض و افعال مستحاضه است.

فصل ـ در کیفیت تحقق سه روز

اقل حیض سه روز متوالی [ا]ست که خون استمرار داشته باشد اگرچه در باطن رحم بوده باشد. پس دیدن خون در سه روز متفرق در ضمن ده روز کفایت نمی‌کند در حکم به حیض بودن آن، چنانچه اگر در خود سه روز متوالی نباشد کفایت نمی‌کند.

و این سه روز مذکور در اول حیض باید بوده باشد، پس اگر یک روز یا دو روز خون دید، پس سه رو[ز] متصل در ضمن دو روز خون دید آن یک روز یا دو روز اول محکوم به حیضیت نمی‌باشد.

وگفته شده که شب آن روزی که در وقت طلوع فجر آن خون دید مثل شب چهارم خارج است /٤/ از این سه روز، ولیکن باید رعایت احتیاط بشود در شبها [و] روزها در طرف اقل و اکثر.

و بلا اشكال معتبر است استمرار خون در دو شب وسطی.

وهم چنین کفایت نمی‌کند در تحقق سه روز دیدن خون در بعض از روز، بلی تلفیق با مجانس عیبی ندارد به این معنا که مثلاً هرگاه در ظهر پنجشنبه دید و مستمر بود تا همین وقت از روز یکشنبه کفایت می‌کند و در این صورت سه شب تماماً داخل خواهد بود.

واحوط ملاحظه حکم استحاضه است در این فرض و غیر این فرض مگر آنکه تمام روز یکشنبه را هم خون ببیند.

و هر خونی که زنی که بالغهٔ غیر یائسه سه روز متوالی ببیند و مسبوق نباشد بچیزی که مانع از حیضیت آن بوده باشد حکم بحیض بودن آن خون می‌شود مگر آنکه مانعی از آن داشته باشد، مثل آنکه در غیر ایام عادت خون به صفات خون استحاضه بوده باشد.

واحوط در صورتی که خون به صفات استحاضه شد جمع در میان تروك حائض وافعال مستحاضه است[۱][۲].

فصل ـ در میزان کلی بر حکم به حیضیت

صاحب عادت وقتیه حیض قرار می‌دهد خون زرد یا مثل آن را که ببیند یک روز یا دو روز پیش از عادت یا بعد از عادت، واحتیاج به انتظار سه روز ندارد.

پس بمجرد دیدن خون، ترك عبادت می‌کند، بلکه جمیع احکام حایض

---

۱) *تا این‌جا بنای تعرض عبارت نداشتم ولذا حاشیه نداشت. (منه قدس‌سره)*

۲) *نجاة العباد: و تصير المرءة ذاة العادة شرعاً بتكرار الحيض مرتين متواليتين غير مفصول بينها بحيضه.*

نجاة العباد: متفقتين في الزمان أو رأه أو فيهما. (منه قدس سره).

مترتب می‌کند اگرچه قضاء نماز بعد از کشف خلاف بر او واجب بوده باشد.

و اگر خون به صفات حیض بود باشد یا در خود ایام حیض دیده شود پس امر اوضح است.

اما غیر صاحب عادتی که ذکر شد، حکم به حیض بودن خون در حق او موقوف بر گذشتن سه روز است، یا آنکه خون به صفات حیض بوده باشد، بلکه صاحب عادت هرگاه معتاد نباشد به تقدم و تأخر خون، و مقدم و مؤخر شد خون، حال او هم‌چنین خواهد بود[١].

فیما تتحقق به العادة

/٥/ مدار در تحقق عادت وقتیه بر شهر هلالی است که به دو دفعه متحقق می‌شود نه به شهر حیضی است[٢] که سیزده روز بوده باشد[٣].

بلی شهر حیضی در عادت عددیه[٤] کفایت می‌کند.

و هم‌چنین تکرار موجب تحقق عادت می‌شود در حیض[٥] نه در طهر.[٦]

---

١) *احوط در این دو صورت جمع است چنانکه گذشت . مراد گذاشتن حکم بجمع است ولو در مسأله دیگری غیر این دو فرض (منه قدس سره).*

٢) *گاهی متحقق می‌شود نیز عادت وقتیه به شهر حیضی در وقتی که مستقر بشود عادت طهر. (منه قدس سره).*

٣) *شهر حیضی اگرچه اصطلاح است در اقل طهر و حیضی که سیزده روز است ، پس اگر در سیزده اول ، در اول یا وسط مثلاً خون دید، و مثل او در سیزده ثالث یا ثانی مثلاً باید عادت ولی شود متحقق مطلقاً چنین مگر آنکه عدد هم مساوی مثل آنکه عادت حیض وقتی و عددی باشد که آخر ایام حیض ناقص یا زائد نشود ، مِنَی . (منه قدس سره).*

٤) *یعنی دو عدد مساوی ببیند مطلقا، لما یصّرح به فی الجواهر. (منه قدس سره).*

٥) *در آخر حیض این مطلب صدق نمی‌کند مسلّماً. (منه قدس سره).*

٦) *هرگاه ثابت بشود ـ یعنی حیض ـ به شهر هلالی، پس اگر دو ماه یک دفعه عادت داشت باز در وسط دوماً اگر خون دید حکم به حیض بودن می‌شود. (منه قدس سره).*

و شرط نیست در تحقق عادت وقتیه اینکه دو طهر مساوی باشد[١] اگرچه مکرر شود طهر بطریق تساوی در دو دفعه علی الاصح.[٢]

اقل عددی که متکرر می‌شود در عدد مختلف عادت نمی‌شود علی الاقوی[٣]. و هم‌چنین زمان علی الاقوی[٤].

واقوی ثبوت عادت است که استمرار خون حیض ثابت بشود به تمیز و سفیدی که حکم به حیضیت او می‌شود حساب نمی‌شود از عادت در حیض، پس زنی که سه روز خون دید، بعد دو روز ندید، بعد یک روز دید و مثل این در ماه بعد اتفاق افتاد عادت او چهار[٥] روز است اگرچه حکم به حیضیت شش روز می‌شود.

فصل ـ [در قطع شدن خون حیض و تکرار آن]

صاحب عادت یا غیر آن هرگاه سه روز خون دید و حکم به حیض بودن آن شد و قطع شد، بعد روز دهم یا قبل از آن باز دید و قطع شد، تمام ده روز حیض قرار دهد.

و هرگاه خون دیم[٦] را قبل از فصل اقل طهر دید و ممکن نشد حکم به حیض بودن هر دو، خون دیم را استحاضه قرار دهد اگرچه صفات حیض در او باشد، و اول را حیض قرار دهد اگرچه صفات حیض در او نباشد[٧] مثل

---

١) *قد سبق ما يفهم منه ذلك من قبيل ذلك. (منه قدس سره).*

٢) *احتمال. (منه قدس سره).*

٣) *در اين اشكالست ، ميرزا . (منه قدس سره).*

٤) *در اين اشكالست ، ميرزا . (منه قدس سره).*

٥) *در مسأله اشكالست ،ض . (منه قدس سره).*

٦) ديم = دوّم.

٧) *اين درستست اگر حكم به حيض بودن به جهت عادت باشد و اما اگر به جهت*

آنکه مثلاً خون دیم را در دهم[۱] و یازدهم و دوازدهم دید.

و مثل این فرض است غیر این فرض.

بلی اگر دیم را بعد از فصل اقل طهر دید دیم را هم حیض قرار دهد[۲].

فصل ـ [در احتمال بقاء خون در رحم و استبراء آن و صورتهای تبدیل رنگ خون]

هرگاه ظاهر بودن خون قطع شود /٦/ بر کمتر از ده و احتمال بقاء خون در داخل رحم باشد لازم است استبراء به ادخال پنبه.

و اولی در کیفیت آن به آن است که بایستد و بچسباند شکم را بر دیوار مثلاً و پای چپ یا راست را بلند کند، و پنبه را داخل کند بلکه صحت غسل توقف بر استبراء دارد.

بلی هرگاه غسل کند در صورت نسیان یا مثل آن بجوری که معذور باشد و در حین غسل واقعاً رحم خون نداشته باشد عیب ندارد.

و هرگاه متمکن نشود از استبراء بجهت کوری و مرشد هم نباشد مثلاً، احوط آن است که غسل کند و عبادت کند تا قطع به پاك شدن حاصل شود، اعاده غسل کند[۳].

قاعده امکان یا صفات باشد پس هرگاه خون دیم به صفات حیض باشد اشکال دارد، ض. (منه قدس سره).

۱) یعنی دهم از منقطع شدن خون اول، و هرگاه زیاد شد دهم از ابتداء خون پس در حکم کردن به بودن دهم مطلقاً استحاضه اشکال دارد چنانچه مخفی نمی‌باشد، میرزا. (منه قدس سره).

۲) از برای من در اطلاق حکم تأمل است، میرزا. (منه قدس سره).

۳) اگر بخواهد احتیاط کند باید غسل کند هر وقت که احتمال پاك شدن بدهد، میرزا. (منه قدس سره).

وبه هر حال اگر پنبه پاك باشد حتى از خون زرد غسل كند، وديگر استظهار بر او نيست اگرچه ظن به عود باشد[١]. مگر هرگاه بجهت اعتياد مطمئن شود به عود خون با اينكه احوط از براى او نيز غسل ونماز است.

واگر پنبه بيرون بيايد وخون داشته باشد اگرچه كمى از خون زرد على الاصح پس مبتدئه، وكسى كه عادت بر او مستقر نشده صبر كند تا پاك شود يا ده روز بگذرد.

وهم چنين صاحب عادت كه عادت او ده روز باشد.

واگر اقل از ده روز باشد استظهار مى‌كند[٢] به ترك عبادت تا ده روز نيز بنا بر اقوى مادامى كه قبل از ده روز پاك نشود.

پس هرگاه قطع شد، تمام حيض است.

واگر تجاوز از ده شود اگرچه كمى، پس رجوع مى‌كند اول وديم بسوى صفت، پس حيض قرار مى‌دهد خونى را كه مشابه حيض باشد به دو شرط:

اول آنكه: كمتر از سه وزيادتر از ده نبوده باشد، والا فاقد تميز بود اگرچه احوط از براى او آن است كه قرار بدهد آنچه را كه حيض قرار مى‌دهد از جهت رجوع به عادت زنها يا از جهت عمل به روايات در ايامى كه خون مشابه حيض است، وكامل كند ناقص را از خون فاقد صفت[٣] حيض، وكم كند از /٧/ خونى كه زائد است بمقدارى كه موافق شود.

وديم آنكه: خونى كه صفت حيض ندارد وواقع شده بين دو خونى كه صفت حيض دارند كمتر از ده نباشد، پس اگر ديد مثلاً سه روز سياه وسه روز

---

١) *اين احتياط ترك نشود. (منه قدس سره).*

٢) *احوط با زياد بودن ايام استظهار بر سه روز جمع كردن در باقى در ميان افعال مستحاضه وتروك حائض است، ض. (منه قدس سره).*

٣) *نداشته باشد. (منه قدس سره).*

زرد، بعد سه یا چهار سیاه بعد زرد و مستمر ماند بی‌تمیز خواهد بود[۱].

و هم‌چنین هرگاه دید سه به صفت حیض و سه به صفت استحاضه پس به صفت حیض، و مستمر ماند تا شانزده.

بلکه هم‌چنین است هرگاه متخلل شود در چهارم یا پنجم مثلاً از ده روز سیاه یک ساعت یا دو ساعت[۲] به صفت استحاضه.

بلی هرگاه خونی که بی‌صفت بوده و متوسط میان دو خونی که با صفت بوده شده ده روز باشد هر یک از دو خون با صفت را حیض مستقل قرار می‌دهد. پس بسا می‌شود که در یک ماه جمع می‌شود از برای او سه حیض و هرگاه دید سه روز سیاه بعد زرد تا نهم بعد سیاه یک روز یا دو روز بعد دید خون زرد حیض او سه روز اول خواهد بود[۳][٤]. و ما سوای او استحاضه حتی یک روز یا دو روز.

و ضرر ندارد فاصله شدن بی‌صفت در اینجا بجهت آنکه این بی‌صفت میان دو جامع صفت نیست بجهت آنکه دیم او سه روز کمتر است.

---

۱) ***رجوع به تمیز در محل فرض به قرار دادن دو سیاه و ما بینهما را حیض و باقی را استحاضه خالی از قوت نیست ،ض . (منه قدس سره).***

۲) ***احوط با امکان حیض قرار دادن مجموع دو خون و خونی که بی‌صفت بوده بینها حیض قرار دادن مجموع است مثل مثالهائی که ذکر شده و سیم از آنها هرگاه مانعی دیگر نداشته باشد ،ض .***

عبارت حاشیهٔ شیخ ظاهراً غلط است. اینجای او که گفته مثل مثالها بجهت آنکه باید چنین باشد که مثل اول مثالها و سیم آنها ، مِنّي .

در بودن این احوط نظر است بلکه احوط جمع میان تروك حائض و افعال مستحاضه است ، بلی دور نیست قوت حیض قرار دادن مجموع ، میرزا . (منه قدس سره).

۳) ***احوط با منقطع شدن سیاه بوده حیض قرار دادن آنست چنانکه گذشت ، ض . (منه قدس سره).***

٤) ***یعنی حیض قرار دادن مجموع تا دهم است، و مخفی نمایند که ایراد دیگری هم بر متن وارد است به دلیلی که ذکر نموده ، منی . (منه قدس سره).***

و هرگاه سه روز سیاه پس سه سرخ پس زرد و آن مستمر ماند، حیض او شش[1] روز اول خواهد بود بجهت آنکه دو خون مشابه خون حیض بودند.

بلی، هرگاه بدل بشود سرخ به زرد و زرد به کدر، حیض سه روز اوّل است بخصوص، و تفاوت نیست در صفات حیض و نه میان سیاه و سیاه‌تر و سرخ و سرخ‌تر.

بلی هرگاه از اجتماع صفات یا مثل آن ظن قوت بگیرد به نوعی که اطمینان حاصل شود به بودن خون، خون حیض بر طبق او عمل می‌شود.

و فرق نیست در حیض قرار دادن بر صفت در میان اینکه وصف در ده باشد یا غیر آن از باقی ماه، پس هرگاه دید ده روز به صفت استحاضه بعد تا روز بیستم سیاه بعد زرد شد حیض او دهۀ دیم است، و ضرر ندارد نشستن او در دهۀ اول به گمان حیض بعد از طاهر شدن خلاف آن.

و به هر حال هرگاه تمیز نباشد به اینکه خون یک رنگ /۸/ باشد یا مختلف باشد و شرط تمیز حاصل نشود حیض قرار می‌دهد به عادت زنهای خود آن زن که خون دیده از جهت وقت و عدد اگر بوده باشد، و الا از جهت عدد.

و اعتبار به وقت تنهائی نیست با اختلاف در عدد اگرچه اعتبار آن است با امکان، همچنان که اعتبار به قدر مشترك بین زنها از جهت عدد نیست.

و لازم نیست به نهایت رسانیدن بلکه کفایت می‌کند غالب[2] زنها با اختلاف آنها چنانچه اتفاق جمله از آنها با عدم علم[3] بحال باقی کفایت

---

۱) *در این اشکالست و احتیاط ترك نشود ، ض . (منه قدس سره).*

۲) *در کفایت کردن غالب اگر غیر غالب نادر نباشد قطعاً اشکال است ، میرزا . (منه قدس سره).*

۳) *در این اشکال است بخصوص با عدم مظنه به موافقت باقی ، ض . (منه قدس سره).*

می‌کند بخصوص هرگاه آن جمله از طبقه اولی بوده باشند.

و یکی بودن بَلَد اعتبار ندارد.

و هرگاه مفقود باشند زنها یا مختلف باشند یا متمکن از علم بحال ایشان نداشته باشند[۱] حیض قرار می‌دهد سه روز در یک ماه و ده در دیگری یا شش یا هفت در هر ماهی علی الاصح[۲].

واحوط از برای زن مراعات کردن عادت هم سنهای خودش است با آنچه ذکر شد.

واقوی لازم نشدن بر زن است یکی از آنها بمجرد اختیار آن قبل از عمل کردن بمقتضای او، چنانکه اقوی ملتزم نشدن زن است به شش یا هفت در جمیع دورها بمجرد اختیار آنها، و نه در یک دور گرفتن به یکی از آنها مثلاً، بلکه از برای اوست عدول کردن در ماه دیگر بسوی سه و ده.

بلی هرگاه اختیار کرد سه در یک ماه لازم می‌شود او را ده گرفتن در[۳] ماه دیگر.

و هرگاه اختیار کرد شش یا هفت در یک ماه لازم می‌شود این در ماه دیگر.

و هرگاه تمام شد دو ماه مختار است بین شش یا هفت و میان سه و ده.

---

۱) *یا علم بحال ایشان مثمر نباشد ، مِنّي . (منه قدس سره).*

۲) *احوط اختیار هفت است و احوط از این اختیار سه است در غیر ماه اول و احتیاط کردن تا هفت است ، ض .*

بلکه در ماه اول نیز مگر اینکه زن حیض قرار می‌دهد در او تا دهم بجهت احتمال قطع شدن خون در دهم نه بجهت اینکه حیض او این مقدار است. و میان دو فرق است که ظاهر می‌شود در قضا و غیر قضاء همچنان که مخفی نیست ، میرزا . (منه قدس سره).

۳) *در این نظر است ، ض . (منه قدس سره).*

و بهتر از برای زن اختیار شش در ماهی و هفت[١] در ماه دیگر تا موافق بشود فرد دیگر را که آن سه در یک ماه و ده در ماه دیگر باشد اگرچه اقوی واجب نبودن آنست.

و هرگاه خون مستمر نماند در ماه ولیکن تجاوز از ده کرد ایضاً مخیر است میان سه و هفت و ده، اگرچه خیر الامور وسطها، چنانچه احوط مقدم داشتن ده است در دور اول بر سه با اختیار کردن زن این فرد را.

واحوط از این اختیار هفت است /٩/ در هر دوری.

واحوط قوی قرار دادن عدد است در اول خون مادامی که حاصل نشود مرجّحی از برای غیر این، چنان که اقوی مبادرت کردن زن است به تخییری که ذکر شد بمجرد تجاوز کردن خون از ده بدون اینکه منتظر بشود از برای تمام شدن سی روز، اگرچه هرگاه حاصل شود از برای او تمیز بعد از این در بین هر ماهی با مستمر بودن خون، عمل بر او می‌کند و تدارك می‌کند آنچه گذشته است.

واما صاحب عادت وقتی و عددی حیض او ایام عادت اوست، پس اگر جمع شد از برای (عادتی)[٢] با عادت تمیزی و معارض شدند بنوعی که حیض بودن هر یک مستلزم حیض نبودن دیگر است عمل بر عادت خواهد بود علی الاصح اگرچه حصول عادت او از تمیز[٣] باشد، اما با معارض نبودن به اینکه ممکن باشد حیض قرار دادن جمیع بجهت تجاوز نکردن از ده[٤] یا بجهت

---

١) *این منافات دارد با آنچه گذشت از معتبر بودن دور ، میرزا . (منه قدس سره).*

٢) خُطّ علیه في المخطوطة.

٣) *لکن این خالی از اشکال نیست ، میرزا . (منه قدس سره).*

٤) *احوط در این صورت جمع میان ترك حائض و افعال مستحاضه است ، میرزا . (منه قدس سره).*

فاصله شدن اقلّ طهر،[1] اقوی حیض قرار دادن کل است.

واما مضطر به نامیده شده به متحیّره، واو زنی است که فراموش کرده باشد عادت را از جهت وقت وعدد به نوعی که حفظ ندارد از آن دو چیزی را ولو به طریق اجمال، پس حکم او رجوع به تمیز است که ذکر شد.

واگر تمیز نباشد رجوع به تخییری کند که ذکر شد.

واحوط اختیار کردن اوست هفت را در هر ماهی[2].

---

١) *گذشت تأمل در مثل این ، میرزا . (منه قدس سره).*

٢) *در آنچه زیاد می‌شود بر عادت از تمیز ، میرزا . (منه قدس سره).*

[مسائل]

در اینجا چند مسأله است:

[استقرار عادت و سپس تقدیم و تأخیر آن]

۱ ـ هرگاه عادت زن مستقر شد از جهت عدد و وقت، پس دید عـدد را مقدم بر وقت یا مؤخر از او، حیض قرار می‌دهد او را و اعتناء نمی‌کند به وقت، از غیر فرق میان آنچه به صفت حیض است و غیر آن، چنانچه فرق نیست در مقدم شدن میان یک روز /۱۰/ و دو روز یا غیر اینها.

بلی شنیدی که احوط بل اقوی حیض قرار نـدادن است بـمحض دیـدن هرگاه تقدم از چیزهائی نباشد که مسامحه شود در او بحسب عادت بخلاف یک روز و دو روز و خون جامع صفات نباشد، بل منتظر می‌شود و مراعـات می‌کند حکم استحاضه[1] را تا مستمر شود خون سه روز.

[رؤیت خون قبل از عادت یا پس از پاکی]

۲ ـ هرگاه دید قبل از عادت و ماندن در تمام عادت و تجاوز از ده نکرد همه حیض است.

بلکه هم‌چنین است هرگاه پاك شود در وسط بعد از آنکه احراز اقل حیض در اول شده باشد.

و اما هرگاه یک روز یا دو اولاً ببیند بعد پاك شود حکم به حیض بـودن

---

۱) *و تروك حائض را، ض. (منه قدس سره).*

نمی‌کند اگرچه در عادت، فضلاً از غیر آن بجهت [آنکه] شرط است گذشتن اقل حیض در حکم به حیضیت این خون.

و هم‌چنین است هرگاه ببیند در عادت و بعد از عادت، بلکه هرگاه دید قبل از عادت و در عادت و بعد از آن و مجموع از ده نگذشت؛ اما با تجاوز از ده، حیض عادت است و دو[۱] طرف استحاضه[۲].

---

۱) *و احتمال قوی دارد تفصیل میان قبل از عادت و بعد از آن در وقتی که تجاوز نکند به انضمام یکی از این از ده، به حیض قرار دادن اول را با عادت نه بعد را. و احتیاط مخفی نیست ، میرزا . (منه قدس سره).*

۲) [۳-] *بعد از تحقق عادت برؤیة الدم مرتین متساویتین زایل نمی‌شود عادت به دیدن خون در یک مرتبه بر خلاف عادت، و اگر دو مرتبه خون دید مخالف با عادت و این مرتبه هر دو متساوی بودند عادت اول منقلب می‌شود به عادت ثانی.*

و اگر بعد از عادت دو مرتبه یا زیادتر خون دید و آنچه بعد از عادت دیده دو دفعه متوالی از آنها متساوی نباشند اشکالی ندارد که عادت جدیدی در اینجا حاصل نشده، و در بقاء عادت اول در این صورت خلافست و محل اشکال است .

و الاحوط مراعاة عمل المستحاضة و ترود الحایض فی کل وقت تری الدم قبل أن یکمل الثلاث بالنسبة إلی حکم عادتها الوقتیة الاولیة، وأما بالنسبة إلی حکم عادتها العددیة ففی صورة تجاوز الدم عن العادة الأولیة .

ثم إن الثلاثة التی تکون جواز الإستظهار فیها عند الشیخ مسلّماً لا فرق فیها بین أن یکون الدم بعد العادة متصلاً إلی ثلاثة بأن لا ینقطع أو ینقطع ثم یعید بل وکذا یعید الثلاثة إلی العشرة کما هو ظاهر نجاة العبادة وصریح جواهر الکلام .

فلا إشکال فی الإستظهار بترک العبادة إلی ثلاثة أیام لأنه لا فرق فی هذا المقدار بین ذی العادة و غیرها، و إنما الإشکال فی صورة کان الزائد عن العادة إلی العشرة مع استمرار الدم فی الجمیع أکثر من الثلاثة، فإن المبتدأة والمضطربة کان حکمهما الصبر إلی العشرة بخلاف ذی العادة العددیة الکذائیة فإن تعیین ذلک علیها کان محل الإشکال فلذا کان مقتضی الإحتیاط فی حقها الإحتیاط فی الزائد عن الثلاثة المشار إلیها بین ترک الحائض و أفعال المستحاضة، فکذلک الإحتیاط فیما نحن فیه حیث لم یعلم خروجه عن ذی العادة لأجل رؤیة الدماء المختلفة بعد العادة .

ثم مع الإنقطاع علی العشرة أو الأقل یحکم بحیضیة الجمیع علی جمیع التقادیر، و أما

مع التجاوز فلما كان حكم ذي العادة الرجوع إليها و حكم غيرها الرجوع إلى التميز بعد اجتماع شرطيه و إن لم يكن تميز فإلى عادة نسائها و إلّا فإلى الروايات، ففيما نحن فيه في صورة تخلف حكم ذي العادة عن غيرها لابد من الإحتياط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة نظير ما ذكرو في حق ذي العادة التي نسيت عادتها وقتاً و عدداً أو معاً. (منه قدس سره).

قوله: أظهر وأحوط، اه. اظهر بودن واضح نيست، بلى مراعات احتياط خوب است.

قوله: في الحاشية اين احتياط، اه. لزوم اين احتياط معلوم نيست.

قوله: ووجوب آن مستقر، اه. اقوى مستقر شدن وجوب است به دخول ماه دوازدهم اگرچه در اطلاق حكم به تعلق وجوب /١٤/ به دخول ماه دوازدهم تأمل است، ولكن احوط است.

قوله: ياخليط باشد، اه. لكن ملاحظه نصاب در خود طلا و نقرهٔ آن مى‌شود.

[إخراج المؤنة]

قوله: في الحاشية مسألة إخراج مؤنه، اه. آنچه از زمين گرفته مى‌شود از زارعى كه مالك بذر است بعنوان مال الاجاره ياخراج و غير اينها اگرچه بغير حق باشد مى‌توان تقسيم بر تمام حاصل زمين كرد و آنچه سهم گندم مثلاً مى‌شود كم كنند و ملاحظهٔ نصاب بعد از آن بكنند.

و هم‌چنين آنچه برداشته مى‌شود از خود زرع بجهت مؤنهاى بعد از تعلق زكات تا تصفيه بشود، و هم‌چنين آنچه داده مى‌شود به فقراء در اين بين كه متعارف است.

قوله: تابع آنست، اه. اگر از آب چاه و مانند آن زيادتر باشد لكن قليلى زيادتر باشد ترك سه ربع دادن نشود. بلى آب باران كه بر سبيل عادت است

و در بین می‌آید محسوب نیست در کمی و زیادی.

قوله: وظاهر حصول، اه. علی الأحوط بل الأقوی.

قوله: بی‌عذر ضامن، اه. مجرد تأخیر بی‌عذر سبب ضمان نیست بلکه در آن تفصیلی است.

قوله: بعین مال، اه. بنحو شرکت ملکی مطلقاً معلوم نیست.

قوله: پیش از ضمان، اه. اگر عزل کند زکات را و تصرف در مـا بـقی بکـند بی‌اشکال‌تر است.

قوله: مقدم است بر وی، اه. با بقاء مالی که زکات به آن تعلق گرفته.

قوله: از قیمت، اه. در زکات انعام جواز اداء قیمت تفصیلی دارد که مراعات آن اوفق به احتیاط است.

قوله: قرارداد نمود، اه. میزان صرف قرارداد خودش نیست نه در سرمایه و نه در مالی که بجهت اخراجات است.

قوله: کسب لایق، اه. اگر کسب لایق به حال وافی به مؤنه خودش و عیالش نباشد مانعی از گرفتن زکات ندارد، بلکه بعید نیست که اگر وافی باشد لکن اعراض از کسب کرده باشد و چیزی که مؤنهٔ سال او بگذرد نداشته باشد بتوان به او زکات داد.

قوله: بشرط آنکه، اه. این شرط در صورتی است که از سهم. عارمین به او داده شود، و در این فرض مشکل است صرف آن در غیر دین بلکه مالک باید احراز آن بکند.

قوله: بشرط عاجز، اه. علی الاحوط.

قوله: اجتناب از فوق، اه. این احتیاط ترك نشود.

قوله: چنانکه سنّت است، اه. استحباب بردن نزد مجتهد معلوم نیست بـنحو اطلاق، بلکه /۱۵/ اگر معامله با مجتهد مثل وکیل بشود بی‌اشکال است.

قوله: باعلم‌گیرنده، اه. و با علم آن به اینکه مالک بر وجه صحیح نداده.

قوله: وواجب است در، اه. اگر لازم باشد مراعات حدّ در طرف قله بیش از این نیست که اگر خود زکات کمتر از پنج درهم نیست کمتر از پنج درهم باقیه آن به هر فقیری داده نشود.

قوله: طرف اعلا، اه. تحدید نداشتن در طرف اعلا بنحو اطلاق مشکل است.

قوله: وافضل، اه. افضلیت بنحو اطلاق معلوم نیست.

قوله: و اگر در راه، اه. مجرد نقل از بلد با وجود مستحق در بلد چنانچه حرام نیست موجب ضمان هم نیست در صورتی که بدون تقصیری از جانب مالک به وجهی از وجوه دزد او را ببرد یا صاعقه او را بسوزاند یا شبه اینها.

[تأخیر الزکاة]

قوله: وجایز نیست، اه. تأخیر انداختن از وقت وجوب تا دو ماه بلکه سه ماه بلکه چهار ماه بعید نیست جواز آن، سیما در صورتی که زکات را از مال جدا کرده باشد یا بر ذمه گرفته باشد اگرچه جدا کردن بهتر است و لا سیما اگر تأخیر بجهت رسانیدن به اشخاص خاصه باشد چنانچه با وجود مستحق اولاً اگر تأخیری که ذکر شد خودش موجب ضیاع زکات نشد مثل آنکه بدون تقصیری اتفاق افتاد که دزد برد ضمان هم بر مالک نیست. بلی مستحب است اعاده در زکات فطره.

قوله: احوط عدم، الخ. ترك این احتیاط نشود.

قوله: واین در وقت است که، الخ. بلکه مطلق.

[زکاة الضیف]

قوله: و اسم مهمان، الخ. مهمان اگر مؤنه او را مهمان کننده متحمل است

فطرت او بر مهمان کننده است و اگر مهمان از برای مجرد غذا خوردن است احتیاط در دادن هر دو است اگرچه لزوم بر مضیف واضح نیست.

قوله: ظاهر سقوط، الخ. اگر مهمان کننده نداد خود مهمان اگر غنی است ترك دادن نکند بلکه احوط این است که اگر مهمان کننده فقیر است مهمان غنی، مطلقاً ترك دادن نکند.

قوله: خود نیز بدهد، الخ. گذشت که سقوط از مهمان غنی بر فرض وجوب بر مهمان کننده و دادن از او است.

[زكاة الزوجة]

قوله: احوط آن است که زن، الخ. این احتیاط ترك نشود.

قوله: زکوة او با منفق، الخ. اگر زوجه خرج او با غیر شوهر است و او هم زکات او را داده و الا زوج ترك دادن نکند.

قوله: و اگر عیال، الخ. آنچه در زوجه در حاشیه اخیره اشاره شد در مملوك جاری است نیز.

قوله: في الحاشية احوط اقتصار، الخ. در حق غالب ناس.

قوله: وقت بیرون کردن است، الخ. /١٦/ اگر وقت جدا کردن زکات از مال با وقت دادن یکی باشد.

قوله: چه آخر وقت، الخ. و اگر نماز عید نمی‌کند قبل از زوال بمقدار نماز زیادتر تأخیر نیاندازد.

قوله: و اگر ممکن نباشد، الخ. اگر عزل نموده از مال تعجیل بدادن قبل از نماز لزوم ندارد، و بعد هم اگر نهادن در دادن نداشته باشد کافی است چنانچه بجهت انتظار فقیر معنی تأخیر ضرر ندارد، بلکه اگر تلف شود بدون تقصیر ضمان هم ندارد.

قوله: واولی آن است که، الخ. بلکه احتیاط در این است چنانچه احتیاط در این است که سید داده شود اگر زکات دهنده سید نباشد یا آنکه زکات از عیالی باشد که سید نباشد.

[زکاة الفطرة لأولاد المؤمنین]

قوله: باولادمؤمنین، الخ. در اطفال فقیر که کسی را هم ندارند که نفقه آنها بر او واجب باشد یا آنکه بعد از انفاق باز در عسرند احتیاط در این است که فطره به ولی آنها بدهند که صرف آنها بکنند و به ناش دادن فطره اگر ندانی که معین او است در معصیت ضرر ندارد، و حکم هاشمی گذشت.

قوله: واولی آن است که، الخ. گذشت که اولویت بنحو اطلاق واضح نیست.

كتاب الخمس

قوله: في الحاشية تأمل، اقول: آنچه در متن ذكر شده مانعی ندارد.

قوله: منها أيضاً على الأحوط. أقول: بل الأقوى.

قوله: بمالك سابق، اقول: تعريف بترتيب مرقوم مانعی ندارد و تعين آن محتاج بتأمل است.

قوله: در ساير مالكين، اقول: و اگر هم از خود نفی كنند باز خمس مـی‌دهد و باقی آنرا مالک می‌شود.

قوله: بدون اعتبار بنصاب، اقول: حكم ارباح مكاسب دارد چنانچه می‌آيد در شرايط وجوب.

قوله: تدارك نموده از برای سال، اقول: يعنی از ارباح مكاسب كه خمس به آنها تعلق دارد.

قوله: اما مثل ميراث، اقول: در هديه و شبه آن اگر خود را در محلی می‌دارد كه اينها به او رسد ترك خمس نشود و هم‌چنين در نماء عين اگر عين را باقی می‌دارد بجهت نماء آن.

قوله: گذشت واجب می‌شود در او، اقول: مـراد ايـن است كـه زكـات واجب می‌شود بر كسی كه مالک نصاب بوده در سال مطلقاً.

قوله: زمين زراعتی، اقول: بلكه مطلق زمين.

/۱۷/ **قوله: آنچه خرج شـده**، اقول: و هم‌چنين شرط است در وجوب خـمس آنكه قيمت مقداری كه از معدن واحد هر كسی بيرون می‌آورد ولو در دفعات

به بیست اشرفی برسد، واگر متعدد باشند باید مجموع سهام به این مقدار نرسد.

قوله: اگر چیزی از معادن، اقول: ظاهر این است که مراد این باشد که در زیادتی قیمت خمس از جهت منافع مکاسب نیست.

قوله: احوط عدم وضع است، اقول: این احتیاط ترك نشود.

قوله: شرح شدند في الحاشیه، اقول: عمل به آنچه در متن است دور نیست که بی‌مانع باشد.

قوله: دین وخسران، اقول: مجرد خسران گذشت واین حکم مال دین است.

قوله: في الحاشیه محل تأمل است، اقول: اگر دین سال سابق از برای مؤنه بوده بعید نیست که مانع نداشته باشد اداء آن از رنج سال لاحق چنانچه هر سالی که حج می‌رود از رنج همان سال مانع ندارد که صرف بکند.

قوله: في الحاشیه علی الاحوط، اقول: بلکه بعید نیست که بتواند مؤنه را از خصوص منافع آن سال بردارد.

قوله: شروع درکسب، اقول: محل تأمل است.

قوله: معتبر است، اقول: دادن خمس مطلقاً بی‌مانع است.

قوله: یامجتهد، اقول: گذشت و بر این موارد که محتمل است که مجتهد حکم وکیل را داشته باشد.

قوله: یامجتهد عادل است، اقول: مراعات اذن مالک و مجتهد هر دو بشود.

قوله: في الحاشیه مسأله محل اشکال است، اقول: ظاهر این است که بی‌مانع باشد.

كتاب الصوم

قوله: و نه از ماه رمضان، اقول: على الاحوط.

قوله: از براى زن، اقول: ظاهر اين است كه اذن زوج شرط است و اما اذن مولى و والد احوط احوط[1] مراعات آن است.

قوله: في الحاشيه حتى اجمالاً، اقول: ظاهر اين است كه كفايت بكند قصد امساك از مفطرات در صورتى كه بسيارى از آنها را بداند، /۱۸/ و هم‌چنين اگر حين نيت جاهل بود به مفطر بودن چيزى ولكن اتفاق افتاد كه در روز مرتكب آن شد و بعد در وسط روز يا بعد از آن روز فهميد مفطر بودن آنرا.

قوله: واحتياج به تقليد، اقول: لكن به رجاء مطلوبيت بجا آورد.

قوله: في الحاشيه وقصد نافله، اقول: عمل به آنچه در متن مرقوم شده مانعى ندارد.

قوله: في الحاشيه عدم كفايت، اقول: خوف ضرر در مريض كافى است در جواز افطار بلكه خوف ضرر مطلقاً كافى است چنانچه قول اهل خبره معتبر است در اثبات اصل ضرر، اگر وهنى در او پيدا نشده باشد.

قوله: ليكن احوط [، اقول:] اين احتياط ترك نشود چنانچه در مسأله نذر احتياط در ترك نذر است اگرچه بعد از نذر كردن معين است عمل به نذر.

قوله: اگر افطار نكرده، اقول: در طفل اگر قصد روزه كرده بوده در ابتداى روز بعد بالغ شد آن روزه را تمام كند.

قوله: در اخير بأس، اقول: افطار كردن غير از تعذر يا تعسر شرط ديگرى

---

۱) كذا.

ندارد.

قوله: واجب است بر او قضاء، اقول: علی الاحوط.

قوله: با علم به آن نذر، اقول: جریان آنچه در ماه رمضان ذکر شد در غیر آن مشکل است.

قوله: هر چند احوط، اقول: این احتیاط ترك نشود.

قوله: در نذر معین، اقول: گذشت اشکال در این که مطلق واجب معین به مثل ماه رمضان بوده باشد.

قوله: روزهٔ سی‌ام شعبان [، اقول:] در صورتی که بقصد شعبان روزه گرفته کفایت از رمضان می‌کند خواه بعد از این روز معلوم شود رمضان بودن یا در بین همین روز بشرط تجدید نیت رمضان بعد از التفات، چنانچه همین نحو از تردید هم در منوی داشت ضرر ندارد.

قوله: في الحاشیه احوط در این صورت /١٩/ قضا است، اقول: احتیاط خوب است.

قوله: و چه غیر معتاد، اقول: علی الاحوط.

قوله: در فرو بردن، اقول: که در دهن آمده باشد.

قوله: بلکه مفسد بودن، اقول: تعمّد به فرو بردن از راه بینی را ترك بکند.

قوله: چه در قُبل، اقول: در غیر قبل زن اگر انزال نشود محل تأمل است ولکن احوط است.

قوله: باطل است غسل آن، اقول: اگر ملتفت به غصبیت باشد.

قوله: رسیدن غبار است، اقول: مفطر بودن غبار و ما تلحق به، مطابق احتیاط است عمل به آن مانعی ندارد.

قوله: ولکن مفسد روزه است، اقول: یعنی اگر بجهت مداوا مثلاً لابد شد از قی کردن قضای آن روزه را بگیرد.

قوله: و الا نه موجب، اقول: در صورتی که قصد خروج منی نداشته باشد

وعادت او هم بر خروج منى نباشد لكن خوف خروج منى داشته باشد ترك قضاء نكند.

قوله: ومفسد روزه وموجب، اقول: آنچه ذكر شده احـوط است و هـم‌چنين ثبوت قضا در صورت ضرورت.

قوله: في الحاشيه بلكه خالى از قوة، اقول: لازم نيست ولكن احتياط شديد در سائر روزه‌ها هم مراعات مانعيّت بقاء بر جنابت و حيض و غيرهما است.

/٢٠/ **قوله: بلكه قضا بر او**، اقول: احوط قضاء گرفتن است.

قوله: چنانچه عدم وجوب كفاره، اقول: احوط مراعات قضاء وكفاره است.

قوله: و أما جاهل، اقول: جاهل غافل معلوم نيست ثبوت كفاره بر او اگرچه مقصر باشد در جهل خود ولكن ترك قضا نشود حتى در غير مـقصر، عـلى الاحوط.

قوله: ياقدرت بر آن نداشته، اقول: ترك فحص اگر از جهت عجز بوده احوط قضا است.

قوله: وواجب معين، اقول: در واجب معين غير ماه رمضان مراعات قـضاء مطلقاً احتياط شديد دارد.

قوله: هر چند حاكم شرع رد، اقول: بلى يكى از طرق ثبوت هلال نفس حكم حاكم است حتى در حق حاكم ديگر بشرط اينكه در مبنا مـختلف نـباشند و مقلد در مبناى حكم هم مى‌تواند تقليد همان حاكم بكند.

قوله: في الحاشيه در يوم واحد نيز، اقول: لزومى ندارد تعدد بلى در تكرر جماع در يک روز محل تأمل است.

قوله: في الحاشیه در مظنه تأمل است، اقول: در هلال باید شیاع موجب اطمینان و سکون نفس بشود تا بشود به آن عمل نمود.

قوله: یا از غسل، اقول: اگر غفلت کند از اینکه حکم جنابت در شب روزه غسل در شب است پس ترك غسل بکند احوط قضاء کردن است.

قوله: چه فطری، اقول: این اطلاق محل تأمل است.

قوله: لکن سنت است، اقول: معلوم نیست.

قوله: و روزه مستحب صحیح، اقول: گذشت حکم این مسأله.

/۲۱/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

[مسائل التقليد]

صفحه ٥ سطر ٢٠: در صورتی که عمل مطابق با رأی مجتهدی که تکلیف عامی رجوع به اوست بوده باشد و قصد قربت هم بجا آمده باشد در عملی که قصد قربت شرط است حکم به صحت مانعی ندارد مثل آنکه متمکن از مجتهد نشد و بظن خود عمل نمود واحتیاط هم ممکن نبود یا آنکه احتیاط ممکن بود ولی قصد قربت شرط عمل نبود.

وبالجمله ترك تقليد واحتياط اگر موجب نقصی در عمل بشود اگرچه مثل تزلزل در نیت باشد در عملی که نیت شرط است صحت آن عمل محل اشکال است بنحو اطلاق و الا صحت مانعی ندارد والله العالم.

سطر ٢١ : قوله: کفایت می‌کند، اه. یا مراد کفایت کردن در صحت عملی است که بر طبق آن عمل می‌شود یا کفایت می‌کند در صدق تقلید بجهت حکم بر بقای بر تقلید، واگر مراد کفایت کردن در بجا آمدن تکلیف به تحصیل علم به مسائل است بجهت آنکه تحصیل علم في الجمله واجب است آن مطلب مناسبتی با این عبارت ندارد.

صفحه ٦ سطر ١ : قوله: اقوی جایز نبودن، اه. اقوی جواز است بلکه در بعضی

از صور واجب است بقاء بر تقلید میت مثل صورتی که تقلید این میت در زمان حیاتش متعین بوده از جهت اعلم بودن یا غیر آن.

واما مسئلهٔ، تقلید اعلم حق این است که در بدو امر واجب نیست. بلی در صورتی که معلوم شود رأی اعلم اخذ بخلاف او مشکل است چنانکه اگر معلوم شود کثرت مخالفت مجتهدی با اعلم اصل جواز تقلید او محل اشکال است.

بلی خصوص مسأله تعین تقلید اعلم واورع مثل اصل جواز تقلید را عامی نمی‌تواند تقلید کند. پس اگر خودش قاطع است بجواز تقلید غیر اعلم عمل می‌کند بر آن.

و هر یک از علماء که تقلید اعلم واجب نمی‌دانند می‌توانند تقریر آن عامی را بر عمل خود بکنند واگر عامی یقین ندارد بجواز تقلید غیر اعلم و غیر اورع اخذ بقدر متیقن می‌کند مثل آنکه عمل بقول اورع واعلم می‌کند و هر چه او فتوی گفت در مسأله تقلید بر طبق او رفتار می‌کند.

سطر ١٣ : قوله : بلکه خالی از قوة نیست، اه. قوتی بنظر نمی‌آید، بلی احتیاط خوبست.

سطر ١٤ : قوله : اگر یکی از آن دو بجهت، اه. در این مسأله و/٢٢/ مسأله بعد و نظائر این هر یک از تقلید اعلم واعدل مشروط است به علم به مخالفت، و در مراعات اعدل بعد از علم بمخالفت با غیر اعدل هم مراعات احتیاط است چنانکه گذشت.

صفحه ٧ سطر ١ : قوله : واجب مطلق است، اه. گذشت که از قبیل واجب مشروط علی الاظهر اگرچه که مراد قائلین بوجوب تقلید اعلم آنچه در متن ذکر کرده است هم بوده باشد.

سطر ٤ : قوله : والا باطل است [، اه.] در صورتی که مطابق فتوای مجتهدی

باشد که این مسأله از او تقلید می‌کند حکم بصحت کردن آن مجتهد با مطابق بودن با رأی خودش مانع ندارد و در غیر این صورت تفصیلی دارد.

سطر ٨: قوله: قطع کند، اه. قطع که نکند بلکه به ظن یا احتمال رفتار می‌کند و بعد از فراغ و سؤال و ظهور موافقت عمل صحیح است، واحتیاط کردن بـه آنکه اعاده کند خوبست.

سطر ١٢: قوله: اگر پیش از نماز، اه. معامله بطلان یا هم‌چنین عبادتی کردن از جهت اعاده و قضا بی‌اشکال اگرچه از اصل حکم ببطلان مـحتاج بـه تأمـل است.

سطر ١٨: قوله: عمل به مشهور جایز است، اه. یعنی اگر مفید ظن بوده بـاشد والاّ بظن خود عمل می‌کند اگر مظنه به یک طرف حاصل شود والا یک طرف احتمال را می‌گیرد و عمل می‌کند.

وعلی کل حال بعد از تمکّن از فتوای مجتهد اگر دید که عمل موافق رأی اوست عمل محکوم به صحت است اگر عملی است که صحت و فساد دارد والا حکم به صحت مشکل است.

سطر ١٩: [قوله:] واگر کسی قوة تحصیل اجماع، اه. مجرد اجماع نفعی نـدارد بلکه مدار بر حصول قطع است.

صفحه ٨ سطر ٧: قوله: تقلید همان اعلم [، اه.] گذشت حکم تقلید اعلم و آنچه در مسأله سابقه ذکر شده موافق آن چیزی است که در سابق اختیار نمودیم.

سطر ٩: قوله: هرگاه عارض شود، اه. اما عروض /٢٣/ موت گذشت که بعد از اطلاع هم بر فتوای آن میّت عمل می‌کند که در حیات او از او اخذ کرده.

وعروض جنون هم همین حکم دارد.

واما هرگاه عدول کرده باشد یا فاسق شده باشد مسأله محتاج به تأمـل است.

بلی اگر عملی که کرده موافق فتوای جدید یا فتوای مجتهدی که رجوع می‌کند بعد به او هم بوده باشد عملش صحیح است بلکه احتیاط در عروض موت یا جنون هم همین است.

سطر ١٤ : قوله : اقوی اعاده آنست با تقلید، اه. حکم این مسأله حکم مسأله [ای] دارد که در وسط نماز مسأله روی بدهد، و حکم آن گذشت.

سطر ١٥ : قوله : عمل گذشته مقلدینش صحیح، اه. از کلام بعد معلوم می‌شود که مراد صحت عبادات اوست، و این کلام بنحو اطلاق محتاج به تأمل است.

سطر ١٨ : قوله : عامی در احکام فرعیه، اه. اگر قطع به حکمی حاصل کرد دلیلی بر جواز تقلید در آن حکم بر عامی نداریم، و در غیر قطع تقلید می‌کند، و حکم تقلید اعلم گذشت.

سطر ١٩ : قوله : هرگاه شخص باقدرت، اه. اگر حین عمل تردید در صحت عمل نداشته و بعد تقلید مجتهدی کرد که تکلیفش رجوع به او بود و او یا بقای بر تقلید را جایز می‌دانست یا این که عمل مطابق فتوای او بوده عمل صحیح است.

صفحه ٩ سطر ١ : قوله : واحوط اعاده عمل گذشته است، اه. احتیاط خوب است ولی لزوم در همه موارد ثابت نیست چنانچه در مسأله هفتم سابق بر این مسأله اشاره به این شد.

سطر ٣ : [قوله :] نایب و قیم مجتهد، اه. مسأله اگرچه خالی از اشکال نیست ولی اظهر در نظر فعلاً چیزی است که در متن ذکر شده.

سطر ٨ : قوله : مگر بقاء بر تقلید، اه. ظاهراً استثناء منقطع بوده باشد و میزان در مستثنی مذهب مجتهدی است که تکلیف او رجوع به او است.

سطر ١١ : قوله : وعملش صحیح است، اه. حکم این مسأله مطابق با حکم مسأله پنجم سابق بر این است.

سطر ١٣ : قوله : برای فروشنده باطل است، اه. اگر به اصلاح امر آنها تمام نشد ظاهر این است که برای حاکمی که نزد او مرافعه می‌شود قطع خصوصیت در ظاهر می‌شود /٢٤/ و واقعاً اشکال باقی است تا صلح نشود.

سطر ١٤ : قوله : باید وکیل موافق تکلیف موکلش عمل، اه. عمل کردن بر طبق تکلیف موکل، عمل را به مذهب موکل درست می‌کند. پس اگر چیزی که مترتب بر این عمل می‌شود مورد ابتلای وکیل بشود معاملهٔ صحت با او مشکل است. و حکم جاهل و وصی محتاج به تأمل است.

صفحه ١ سطر ١ : قوله : و در این صورت تقلید هر دو مجتهد شده است، اه. این فرضی که شده مطابق هر دو فتوا شده البته ضرر ندارد.

سطر ٢ : قوله : یا از عدل واحد، اه. یا از موثق.

سطر ٤ : قوله : یا بحسب ظن [، اه.] اکتفا به مطلق مظنه بسیار مشکل است.

سطر ٥ : قوله : اولی توقف، اه. بعید نیست تعین آن.

سطر ٧ : قوله : بشرط حصول ظن بملکه، اه. اکتفا به مطلق ظن مشکل است بلکه وثوق به اصل عدالت شرط است بنا بر احتیاط اگرچه راجح در نظر عدم اشتراط ظن و وثوق است از حسن ظاهر.

سطر ٧ : قوله : هرگاه خلاف واقع شود، اه. حکم تعارض در صور مذکوره و اکتفاء بظن از قول ناقل و کتاب محتاج به تأمل است. بلی اگر مراد از اکتفاء بظن، ظن حاصل از ظواهر الفاظ باشد مانعی ندارد.

سطر ١٥ : قوله : مشهور اصحاب، اه. ظاهر این است که تقدیم مشهور یا اشهر یا فتوای میت بر ظن خود از جهت تقدیم اقوی الظنون است عند الامکان پس مانعی ندارد.

سطر ١٩ : قوله : یا اجماعی شیعه باشد، اه. مطلق اجماع اکتفاء نمودن با ممکن از مجتهد مشکل است.

صفحه ١٠١ سطر ٤ : قوله : شخص قول مجتهد را، اه. این دو حکم در این مسأله محتاج به تأمل است.

سطر ٨ : قوله : مطابق قول اعلم، اه. و هم‌چنین هرگاه مخالفت معلوم شده باشد، و با علم به مخالفت تفصیلی دارد چنان که گذشت.

سطر ١٤ : قوله : ضرر ندارد، اه. و بعضی موارد اعاده و قضاء هیچ ندارد و بعضی موارد مطلقاً محل اشکال است.

سطر ١٤ : قوله : مدعی اختیار /٢٥/ دارد، اه. حکم مدعی محتاج به تأمل است.

سطر ٢١ : [قوله :] هرگاه مجتهدی، اه. یعنی مانعی دیگر نداشته باشد.

صفحه ١٠٢ سطر ١ : قوله : چند مجتهد، اه. در صورت علم به مخالفت ایشان اخذ به اوثق اگر اوثق در بین باشد بی‌اشکال است، و الا تخییر است.

سطر ٢ : [قوله :] تقلید مجتهد اخباری، اه. اگر یک طرف را خود عامی قاطع است که می‌گیرد.

و اگر هر یک از اخباری و اصولی تجویز تقلید یکدیگر می‌کنند تخییر است، و اگر یک طرف تجویز می‌کند دون دیگری تقلید آن طرف که تجویز آن طرف نمی‌کند، بکند و الا احتیاط بین دو قول آنها بکند با تمکن، و با عدم تمکن یک طرف می‌گیرد.

[مسائل الوضوء]

/ ٦٠ /[1] ص ٣٨ س ٥ قوله: که منحصر، اه.

به نحوی که نتوان از ظرف طلا و نقره در ظرف دیگر هم ریخت و وضوء از آن ظرف دیگر گرفت پس وضوء در ظرف طلا و نقره در این صورت باطل است.

و وضوء از ظرف غصبی مشکل است اگر چه که بتواند آب او را در حین وضوء در ظرف دیگر هم بریزد[2].

قوله: اگر استعمال، اه.

اگر مضطر شود در استعمال از برای غیر وضوء، وضوء صحیح نخواهد شد و اضطرار از برای وضوء تصویر ندارد و باید تیمم کند.

قوله: بلکه خالی، اه.

اقوی بودن معلوم نیست.

قوله: حرمت در جمیع، اه.

حرمت در آنچه در متن ذکر شده معلوم نیست. بلی قاب قرآن بعض از اقسام آن خالی از اشکال نیست.

قوله: قادر باشد، اه.

---

١) هنا تشويش في أوراق المخطوطة صرّح به المؤلف قدس سره بقوله: «***تتمه اینجا شانزده ورق قبل است***».

٢) ***تفصیل احکام اوانی در مکتوبات است. (منه قدس سره).***

حکم غیر قادر بر طهارت گذشت در بحث تیمم.

قوله: مثل شاخص، اه.

یعنی سایه که زیاد می‌شود لکن بعید نیست که وقت فضیلت متعدد باشد، و بعضی از بعضی افضل باشد، و هم چنین در سائر نمازها.

قوله: ادا نمودن نماز عصر، اه.

اختصاص آخر وقت به عصر با تذکر اشکالی ندارد و اگر نسیاناً عصر را مقدم داشت نماز ظهر در آخر وقت اشکالی ندارد ولی متعرض از بـرای ادا بودن یا قضا بودن نشود، و اگر نسیاناً نماز ظهر در وقت عصر کرد و هنوز نماز عصر نکرده بعید نیست صحت چنانچه اگر نسیاناً نماز عصر در وقت مختص به ظهر که اول وقت است کرد بعید نیست صحت لکن احتیاط در دو صورت اخیر ترك نشود.

قوله: از سمت رأس ستارهائی که، اه.

این علامت در بعضی از کواکب درست می‌شود و فائده از برای غیر اهل حساب ندارد.

[مسائل الوقت و القبلة و الصلاة]

/ ۲۷ /[1] قوله: چه بعض آن، اه.

یعنی در صورتی که نماز کرد با تردید و حجتی بر دخول وقت نداشت.

قوله: بلکه دو عادل، اه.

اتکال به خبر ثقة که وهنی در خبر او پیدا نشده باشد و از روی اجتهاد هم نباشد می‌توان نمود بلکه اگر خبر از روی اجتهاد باشد و وهنی در او پیدا نشده باشد معتبر است در حق کسانی که از اهل اجتهاد در تعیین وقت نیستند، و اگر در هوا ابر باشد اکتفاء به ظنی که حاصل می‌شود از اجتهاد در تعیین وقت هم می‌توان نمود.

قوله: و اگر بعد از، اه.

بعضی از صور مسأله گذشت که احتیاط لازمی ندارد.

قوله: در ذمه او قضای، اه.

این دو حکم اخیر بر سبیل احتیاط است بلکه اگر نافله را به رجاء مطلوبیت بکند اشکالی هم ظاهراً ندارد.

قوله: کفایت می‌کند مظنه، اه.

معتبر مظنه‌ای می‌باشد که حاصل می‌شود بعد از کمال سعی در تحصیل

---

۱) ***مکان مصلی: در اوائل بیع فضولی اشاره نمودیم به وجه کفایت نمودن رضای تقدیری که موجود است در اذن فحوی و شاهد حال در جواز تصرف در مال غیر. (منه قدس سره).***

قبله در همه صور[1].

قوله: و اگر عاجز، اه.

اگر چه به تأخير انداختن نماز تا اواخر وقت باشد على الأحوط و در صورت عجز از مظنه و عدم تمكن از چهار نماز يک نماز می‌كند به هر جهتی كه باشد.

قوله: و اگر نماز كرد، اه.

و همچنين اگر فراموش كند مراعات قبله را در اين مسأله و مسأله بعد.

قوله: خالی از قوة، اه.

على الأحوط.

قوله: بلكه خالی از قوة، اه.

على الأحوط.

قوله: مال [..] ديوانه، اه.

حكم اين مسأله چنان است كه در مسأله اشتراط اباحه آب وضوء[2] / ٢٨ /

---

١) *لا يخفى أن مسألة توجيه المستلقى وغيره إلى القبلة يتعرضون له في بحث القيام وما ذكره المشهور لا مانع فيه. (منه قدس سره).*

وأما أنه مع العجز عن القبلة فيتوجه بمقدار الميسور يذكر في بحث القبلة، ولا مانع مما قاله المشهور.

وأما الموارد التي يكون التوجه فيها واجباً فكل في بابه. ومحل الإشكال في سجدتي السهو. ولعلّ دليل الوجوب قاعدة الاشتغال.

وأما كفاية المظنة في القبلة فنتعرض له في المكتوبات إن شاء الله.

وكفاية أيّ جهة لمن لا يتمكن على غيره لسقوط الشرطية بالتعذر فلا يترك الميسور، ولبعض الأخبار المعتبرة التي تكون إرادة هذه الصورة متيقنةً منها، فتأمل.

ولأن مقتضى القاعدة عدم القضاء والإعادةُ سيوضح إن شاء الله أن فيه التفصيل.

دليل القطع في نفس اليمين والشمال دليل الشرطية بعد أن المخرج لا يشملها. (منه قدس سره).

٢) *چنانچه مدرك اين مسأله هم در باب وضوء گذشت. (منه قدس سره).*

ذكر شده در وضوء گرفتن از نهرهای واقع در راهها.

قوله: در داخل شدن، اه.

در غير موردی که اذن داشته باشد در نماز کردن به نحوی ترك کند نماز را.

قوله: وهمچنين، اه.

مجرد علم به حرمت کفایت در فساد می‌کند مطلقا.

قوله: احوط اعاده، اه.

ترك این احتیاط می‌توان نمود.

قوله: بايدنشسته، اه.

نماز عذری مطلقا باید در آخر وقت بشود بر فرضی که عالم به بقاء عذر تا آخر وقت نباشد.

قوله: هر طور که، اه.

بعید نیست که بتواند در این فرض نماز ایمائی بکند چنانچه نماز تمام هم در همه صور اگر بکند بعید نیست که مانعی نداشته باشد[۱][۲].

قوله: مگر آنکه خود، اه.

غاصب مثل غیر غاصب است در این حکم.

قوله: سجده کردن بر گل، اه[۳].

---

۱) *مدرك در مکتوبه اشاره شده. (منه قدس سره).*

۲) *مسألة جواز المشی و الرکوب في الفريضة تعرّض لها بعض في بحث القبلة، و التفصيل بين الإضطرار و الإختيار مطلقاً وإن كان الكلام في بعض الفروع.*
وتقدم أن الصلاة الإضطرارية مع رجاءزواله تؤخر إلى آخر الوقت. (منه قدس سره).

۳) *ما يدلّ على اشتراط طهارة محل السجدة ليس له إطلاق يشمل حال الجهل بموضوع النجاسة ونسيانه فراجع. وإذا لم يكن لدليل ما يعتبر في الصلاة إطلاق يشمل الجهل بالموضوع ونسيانه.*

در صورتی که سر بر زمین مستقر نشود[1].

قوله: ذکر واجب، اه.

قبل از سر برداشتن اگر سر را نکشد بر چیزی که سجده بر آن صحیح است مشکل است.

قوله: احوط ستر باطن، اه.

احتیاط خوب است.

قوله: موی سر، اه.

در غیر کنیز و دختر که به حد بلوغ نرسیده که پوشیدن سر در نماز ندارند.

قوله: هر چند ممزوج، اه.

بشرط آنکه او را حریر به قول مطلق نگویند مگر از روی مسامحه و مجاز.

قوله: قول و مرضی که، اه.

در جواز نماز شرط است که ضرورت در حال نماز هم باشد.

قوله: انگشتر طلا، اه.

نماز با انگشتر طلا هم مشکل است.

فمع المخالفة جهلاً ونسياناً مقتضى الأصل عدم وجوب الإعادة كما ذكرناه في مسألة الإجزاء كما أن مقتضى الأصل عدم وجوب القضاء كما تعرضنا له في أصالة الركنية في آخر مسألة البراءة . (منه قدس سره).

١) والسجدة على ما يصدق عليه اسم الأرض ولم يخرج اسمها، وكذا ما يثبت من الأرض غير المأكول والملبوس لا إشكال فيه. ولو سجد سهواً أو نسياناً على غير ما يصحّ السجود عليه . فنقول: أولاً: لم نر فيما دلّ على اعتبار ذلك ما يشمل حال النسيان فما قلنا في نسيان النجاسة يجري فيه .

وثانياً: لو كان لأدلتها إطلاق فلم يعملوا، وقلنا بعدم حجية مثل هذا الظهور فيجري فيه الأصل السابق .

ويظهر من الجواهر في بحث السجود الإتفاق على الصحة . (منه قدس سره).

قوله: وفاسداست، اه.

نماز در تمام اجزاء میته فاسد است چه به طریق پوشیدن باشد و یا حمل کردن به شرط حلول حیات در آن جزء و نماز در مردهٔ[1] / ۲۹ / مگس و زنبور واشباه آن مانعی ندارد، و در مطلق غیر صاحب نفس سائله مشکل است، واحوط اجتناب است.

---

١) *تعرضنا لحكم الصلاة في المكان الغصبي في خاتمة البراءة وآخر مسألة اجتماع الأمر والنهي لكن نشير مع ذلك إلى بعض المدارك هنا.*

فنقول: مع عدم تنجز حرمة الغصب لا يفسد الصلاة لأن الأمر الفعلي يجتمع مع النهي الشأني، فلا دليل على تقييد الأمر، ومع العلم بخصوص الفساد لا وجه لبطلان العمل إلّا من جهة عدم التمكن معه من قصد القربة أو لأنه يلزمه العلم بالحرمة إجمالاً كحرمة إتيان الصلاة فيه فتأمل. لأنه يتمّ لو كانت حرمة الفاسدة ذاتية في العبادات ومنعناه.

وبطلان الصلاة في الجاهل المقصر بحكم الغصب لدعوى أنه معاقب فيكون الفعل مبغوضاً فلا يجتمع العبادة / ٢٧ / في ناسي حكم الغصب يتمّ القول بالبطلان مع صحة العقاب لأجل التقصير عن السؤال حال لزوم السؤال كبعد دخول الوقت حتى يتحقق عنوان مبغوضية العمل.

وناسي نفس الغصب يصحّ عمله.

و دعوى البطلان في حق نفس الغاصب لدعوى بقاء المبغوضة في حقه، و لا دليل عليه مع أن كلماتهم مطلقة.

و لو اضطرّ في مكان مغصوب وزاحم الصلاة مع الصلاة لإتحادهما فإن كان النهي عن جزء غير مقوّم فلزوم تركه مبني على أولوية دفع المضرة و قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي: إنه لا يتمّ و إن كان مشهوراً.

و عليه فيدور الأمر بين المتعين في كل منهما و التخيير فلا يضرّ إتيان الجزء وتركه. ولا قضاء لعدم العلم بترك الفريضة كما قلنا في أواخر البراءة.

ولو كان النهي عن أصل الصلاة فالصلاة أهم لكن في الصلاة التامة تصرف زائد فيكون المتخير بينه وبين الإيمائي ونفس الإيماء، لا يعد تصرفاً كالأذكار.

و مع رجاء زوال الاضطرار / ٢٨ / و العذر يعين الصلاة في آخر الوقت في جميع الفروض كما أنه لو كان الحبس هناك بحق وكان قادراً على أداء الحق يبطل الصلاة على كل حال. (منه قدس سره).

قوله: جائز نیست، اه.

اگر مشکوك محل ابتلای مردم باشد که از اجتناب کردن آن حرج لازم آید اجتناب لازم نیست.

قوله: تأمل است، اه.

بلکه لازم نیست اعاده.

وهمچنین اگر اعتقاد کرده باشد که از غیر مأکول نیست بعد معلوم شود خلاف آن، واما اگر غیر مأکولی را اعتقاد مأکول بودن کرد ومعذور بود در جهل به حکم احوط اعاده است فضلاً از صورتی که حرمت لحم هم می‌دانست ولی موجب فساد نماز شدن را نمی‌دانست.

قوله: باطل وحرام است، اه.

مراد از نیت اگر داعی باشد با علم به جزء نبودن ممکن نیست تا حرام شود وبا فرض قصد امتثال حقیقت باطل هم نمی‌شود. ودر مسأله تفاصیلی است که ذکر آن موجب تطویل می‌شود[1].

قوله: لیکن در نماز عیدین، اه.

در غیر عیدین به قصد رجاء مطلوبیت باشد.

قوله: مابین فریضین، اه.

اگر جمع میان ظهر بکند با عصر سقوط معلوم نیست، پس از آن تعیین مانعی ندارد.

قوله: سقوط در غیر مسجد، اه.

گفتن اذان واقامه در غیر مسجد هم مشکل است.

قوله: اما مشغول نماز، اه.

---

۱) ***مدرك این مسأله در اصالة الرکنیة در مسأله براءة مفصلاً اشاره شده. (منه قدس سره).***

اگر مشغول به نماز باشد و به سلام نرسيده باشد سقوط معلوم نيست.

قوله: چه به فراموشی، اه.

يعنی در قيامی كه ركن است.

وله: ومظنه كفايت، اه.

بالنسبة به مشقت علم می‌خواهد و در ضرر معتنی به مظنه كفايت[1] /٣٠/

---

١) *قول المشهور في التكبيرات الافتتاحية أنه يقصد تكبيرة الإحرام بواحد منها وأن القصد بالسابع وهو الأخير أفضل. وقول، من أنه من دون قصد يتعين في الأولى، وقولٌ بتعينها بنفسها في الأخيرة.*

ثم على المشهور من أنه لا يتعين في شيء منها بدون التعيين قول، أو احتمال كأنه بدون التعيين تصير تكبيرة الواجب مجموع ما يقول من الثلث أو الخمس أو السبع كما قيل في التسبيحات والمعروف بينهم أن تكبيرة الإحرام واحد منها.

ثم على هذا يكون المشهور كما تقدم على لزوم تعيين واحد منها للإفتتاح، وقولٌ بأنه يكفي اتيان السبع من دون تعيين، وهو الأظهر من الأخبار كما رجحه في الجواهر.

وما استدل من الأخبار لغير ذلك لا يتم شيء منها، وعليه لو قصد واحداً منها للإفتتاح فلا دليل على كون هذا القصد مضراً لو لم يتمّ الدليل على وجوبه كما في صورة يقول تكبيرة واحدة إذ احتمال المضرية مدفوعة بأصالة البراءة والذكر والدعاء في الصلاة غير مضر إذا لم يكن بقصد الجزئية (وبقصد التكبيرات الإفتتاحية بأي نحو يكون غير مضر بل على فرض وقوع واحد بنفسه افتتاحاً مقتضى القاعدة الأولى فلا مانع من إتيانه غيرها) كما ذكرناه في أصالة الركنية كما أنه لو قصد الإفتتاح بالأخيرة، فاتيان المنافيات قبله لا يضر لا من حيث الحرمة لأنه من الشك في التكليف ولا من حيث بطلان الصلاة لأنه غاية الأمر أن يبطل التكبير السابق بذلك المنافي، فيتحقق تكبيرة الإحرام بما يقصد كونه تكبيرة الإحرام بعده.

إن قلت: لو حصل الإفتتاح بالأولى فتكون الأخيرة مع قصد الإفتتاح بها من الزيادة في الصلاة ولو لم يتم الدليل على كون تكبيرة الإحرام ركناً في طرف الزيادة إذ هذه زيادة عمدية.

قلت: على هذا الفرض نفس التكبير في الصلاة مأمور به /٣٠/ فيبقى مجرد قصد الإفتتاح به (بل من قصده أنه من السبع المأمور به فيبقى مجرد تعيين أنه تكبيرة الإحرام وإذا لم يكن بيده يكون قصده لغواً) وصرف ذلك لا يعدّ زيادة في الصلاة.

می‌کند به خصوص اگر ظن قوی باشد و ضرر عظیم. و اکتفاء بقول اهل خبره هم می‌توان نمود به شرط نبودن موهنی از برای قول او.

قوله: وأحوط، اه.

در صورت نا امیدی از زوال عذر در اول وقت هم می‌توان نماز کند.

قوله: در حالتی که بترسد، اه.

کفایت کردن در این صورت بعید نیست.

قوله: و اگر اخلال، اه.

اگر اخلال او را از صدق تکبیر گفتن بیرون می‌کند مشکل است.

قوله: از برای او، اه.

وما ذكروه من أنه لو قصد الإفتتاح باثنين يوجب البطلان فمبني على ركنية تكبيرة الإحرام من طرف الزيادة، وتقدم أنه لا دليل عليه مع أنه في مفروض الكلام لم يقصد الإفتتاح إلّا بواحد منها.

وما ذكره أخيراً في المتن من أحكام الشكوك يظهر مدركه مما كتبته في قاعدة الفراغ، وما يتعلق هنا بالقيام تقدم في مكتوباتي في بابه.

***

كثير من فروع مسألة تكبيرة الإحرام لا مانع من العمل عليها من باب الاحتياط، مضافاً إلى دعوى الإجماع في كثير منها، بل بعض منها يمكن تطبيقه على القاعدة على ما سيأتي انشاء الله في بحث القراءة ولو على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر.

وأما الركنية ففي طرف الزيادة تقدم البحث فيها في مكتوباتي في القيام، ومن طرف النقيص مع الغمض عن الإجماع ما دلّ على أن نسيانها يوجب الفساد أظهر بما دلّ على خلافه، فراجع.

ثم لو فرض أظهرية في بعض ما دلّ على التفصيل فلم يعولوا على / ٢٩ / مضمونه وتقدم عدم حجية الخبر المعرض عنه، وكذا الظهور الذي يكون العمل من العلماء على خلافه.

نعم، للمأموم في ضيق الوقت لإدراك ركوع الإمام يكفي تكبير للإفتتاح، وللركوع بمقتضى خبرين معتبرين. ولا مانع من التداخل كما ورد في الغسل مع أنا قلنا في محله إن الأصل التداخل، فتدبر. (منه قدس سره).

این حکم به نحو اطلاق نیست چنانچه خواهد آمد.

قوله: بخواند، اه.

نه به قصد جزئیت بل به قصد قربت مطلقه.

قوله: از مخارج اداکند، اه.

ظاهر این است که صدق عرفی هر حرفی و حصول امتیاز بین حروف اگر خاص شود بدون اداء حرف از مخرج هم کفایت بکند.

قوله: وموالات، اه.

موالات در کلمات و آیات به مقتضای احتیاط است.

قوله: مگر آنکه شدت، اه.

ادای نفس کلمه بعید نیست کفایت بکند و ما قبل آن را به قصد جزئیت نگوید.

قوله: مدّ متصل، اه.

لزوم مدّ متصل ومدّ لازم معلوم نیست وادغام صغیر در متماثلین ترك نشود، و هم چنین در غیر متماثلین اگر نون ساکن اگر چه تنوین باشد به یکی از حروف یرملون برسد، و نون ساکن اگر بعد از کلمه باء باشد بدل به میم می‌شود وادغام در ما سوای آنچه ذکر شد لزوم آن معلوم نیست بلکه بعض صور آن مشکل است.

/ ٣١ / قوله: و هم چنین وقف، اه.

مراعات وقف نکردن به حرکت، احتیاط آن اشد است از ترك کردن وصل به سکون.

قوله: مشکل است، اه.

کمتر از نفس کشیدن هم کفایت می‌کند.

قوله: و اگر ممکن، اه.

تقدم قراءت از حفظ بر قراءت از روی مصحف یا متابعت غیر از جهت احتیاط است.

قوله: وواجب است مکرر، اه.

بعض آنچه ذکر شده در حکم شخص عاجز از تعلیم قراءة ـ از ترتیب و غیر آن ـ تعین آن معلوم نیست لکن به نحوی که ذکر شده به قصد قربت مطلقه بجا آورده شود مانعی ندارد.

قوله: ممکن او باشد، اه.

اگر بر قراءه به نحو تحریف و غیر آن هم قادر نیست احوط آن است که اگر بتواند در دل بگذراند کلمات قراءة را به ترتیب و حرکت بدهد زبان را در مخارج حروف و انگشت را حرکت بدهد به مثل صورتی که می‌خواست بفهماند کلمات قراءة را به غیر.

قوله: ظاهر واحوط است، اه.

ظاهر بودن معلوم نیست.

قوله: بلکه مبطل است، اه.

اگر قصد امتثال امر به نماز حقیقت داشته باشد باطل نمی‌شود.

قوله: بلکه خالی از، اه.

اقوی بودن معلوم نیست.

قوله: بر آن چیزی نیست، اه.

در این صورت و صورت سابقه دو سجده سهو بکند.

قوله: وحرام است در فریضه، اه.

حرمت معلوم نیست.

قوله: وجائز نیست، اه.

جائز نبودن سوره دیگر مبتنی بر حرام بودن دو سوره خواندن است.

قوله: و بر هر دو تقدير، اه.

هر يک از سجده بعد از نماز و ايماء به قصد قربت /٣٢/ مطلقه بکند.

قوله: وبسمله در ميان، اه.

بسمله به قصد قربت مطلقه بخواند[١].

قوله: يا نماز ظهر، اه.

مشکل است در غير نماز جمعه.

قوله: وواجب است، اه.

وجوب معلوم نيست وليکن احوط است.

قوله: و اگر عدول نمايد، اه.

بايد اعاده بسمله بکند در صورتی که زيادتر از بسمله از سوره معدول عنها خوانده باشد، و الا احوط است به قصد قربت مطلقه.

قوله: و اگر فراموش، اه.

تخلف از جهر واخفات در جاهل به حکم در غير دو رکعت اول در حق امام و منفرد خالی از حرف نيست، پس در آنها مراعات احتياط بشود[٢].

---

١) ***ذكرنا في المكتوبات أن انضمام البسملة إلى سورة كافٍ في صيرورتها جزءاً لها ولو قصد بها سورة أخرى إلا أن هذا يختص بمورد لم يقرء بعد البسملة شيئاً من السورة المعدول عنها. (منه قدس سره).***

٢) ***اخفاء قراءة در جهريه بر مأموم مسبوق به مقتضای اخبار است، تخيير در جهريه بر زن به مقتضای اطلاق أدله قراءت است.***

إذ لم يثبت التقييد في حقها، بل عدم وجوب الجهر عليها مسلم، بل في الجملة مقتضى الأخبار أيضاً مع أنه لا مانع من جريان البراءة عن تعين احدى الخصوصين عليها بعد أن الثابت عليها نفس القراءة.

والعمدة في تعيين الإخفات في الركعتين الأخيرتين الإجماع. وتعين الإخفات في الركعتين الأوليين من الإخفاتية على المرءة قابل للمنع.

ولا يخفى أن مدرك عدم الإعادة على الجاهل والناسي في الجهر والإخفات مع بعض

قوله: خالی از رجحان نیست، اه.

رجحان واضح نیست.

قوله: و اگر به خاطر او بیاید، اه.

فراموش کردن رکوع و ملتفت شدن قبل از سجده یا این است که با ترك قیام متصل به رکوع است یا نه، و حکم هر دو بعد ذکر شده.

و در صورتی که قیام متصل به رکوع به عمل نیامده باشد می‌ایستد و رکوع می‌کند، و در باقی صور عمل به احتیاط به نوعی که مرحوم در حاشیه مرقوم فرموده‌اند ضرر ندارد[١][٢][٣].

ما یرتبط بذلك قد كتبته في رسالتي في بحث الخلل.

و ما بقی از مسائل مقام که محل اشکال بوده در مکتوبات مدرك قول مختار ثبت نموده‌ام. (منه قدس سره).

١) ***تعرضنا لحكم نسيان الركوع إذا التفت بعد سجدة أو سجدتين في مكتوباتي في الخلل ورجحنا بطلان الصلاة فيهما كما هو المشهور. (منه قدس سره).***

٢) ***دليل ركنية الركوع من طرف الزيادة مضافاً إلى الإجماعات المنقولة ومضافاً إلى أخبار الزيادة التي لم تثبت المخصص لها في المقام.***

نعم، ناقشنا عليه بأن المتيقن من تلك الأخبار زيادة الركنية أو ما هو من قبيل العبادة المستقلة ومضافاً إلى الأصل.

نعم، ناقشنا عليه إذا كان الالتفات بعد الفراغ من الصلاة أو إذا كانت الزيادة على طريق العمد لكن الاجماع المحقق على البطلان في غير موضع من صلاة الجماعة هو الأخبار الواردة وخصوص الركوع كصحيحة اسحاق ابن عمار بناءً على أن قوله يستقبل بنحو الإطلاق ظاهر في الاستقبال بأن أصل الصلاة كما ذكرت في حاشية مكتوباتي في الخلل [الاستبصار ١١/٣٥٦، باب من نسي الركوع، حديث ٥، والرواية هكذا «عن اسحاق بن عمار قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل ينسي أن يركع قال: يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه»]***وكموثقة عبد ابن زرارة المنقولة في الغناء.***

ثم في بحث الركوع بناء على أن الظاهر من الركعة الركوع لتقابلها بالسجدة وعليك بالرجوع ليوضح لك.

والدليل على أنه مع الشك في الركوع يأتي به فعل السجدة مضافاً إلى الأصل صحيحة

/ ٣٣ / قوله: در آن حال زانو، اه.

به نوعی که تمام سر انگشتان برسد.

قوله: خم شود قدر کمی، اه.

اگر نماز ایستاده می‌کند اگر اشاره به سر هم در این صورت اضافه کند بی‌اشکال است[٤].

قوله: وحکم امور مذکوره، اه.

لکن اگر سهواً ترك شد هر یک از ذکر و غیره ترك سجده سهو به جهت آنها نشود[٥][٦][٧].

الحلبي التي نقلها في الغنائم في بحث الركوع، واطلاقه يشمل ما لو كان في حال القيام أو الهوي إلى السجود، فيعارض ما دلّ على أن الدخول في الغير المقدمي كافٍ في عدم الإعتناء بالشك كما ذكرته في قاعدة الفراغ في آخر الاستصحاب فيصير المرجع الأصل، ومقتضاه لزوم الإتيان بالركوع لأصالة عدم اتيانه به. (منه قدس سره).

٣) *في الركوع / ٣٠ / من كان بهئية الراكع خلقه لو كان الركوع في حقه باز[د]ياد الانحناء لدعوى أن العرف يعدّ ازدياد الانحناء في حقه ركوعاً ولو كان مثله خارجاً عن حدّ الركوع في حق غيره وإلا نقول: هذا الازدياد لم يعلم مانعيته لأنه ليس ركوعاً آخر فيرفع احتمال مانعيته بأصالة البراءة.*

وعلى هذا لا مانع من الاتيان به لاحتمال تعينه وليس لنا علم بأن ازياد الانحناء إما واجب ركن وإما مانع مبطل حتى نحتاج إلى التعرض لما ذكرنا في بحث القيام من بيان حكم الدورانات وأنه يلزم التكرار للصلاة أم لا. (منه قدس سره).

٤) *مدرك اضافة الإشارة بالرأس في المكتوبات. (منه قدس سره).*

٥) *ومدرك أنه في نسيان السجدة أو السجدتين قبل الركوع إذا التفت يعودهما وما بعدهما في آخر مكتوباتي في الخلل. (منه قدس سره).*

٦) *ومدرك أن نسيان السجدتين إذا التفت بعد الركوع من ركعة اخرى يوجب البطلان هو ما دلّ على ركنية الركوع من طرف الزيادة الذي تقدم آنفاً، وما دلّ على ركنية السجدتين معاً وهو على طبق الأصل في الجملة كما أشرت في المكتوبات. (منه قدس سره).*

٧) *مدرك وضع مجموع الكفين أو المسمى أن التعبير المتيقن الصدور في المعتبرة الكفان، بل عليه يحمل التعبير باليد.*

قوله: يا سه دفعه، اه.

احوط اين است كه سه سبحان الله را به تعجيل نخواند خواه به وقف بخواند يا به وصل.

وعلى هذا يجوز أن يقال: إن المسمى كافٍ في صدق وضع الكفين عرفاً كما أنه يجوز أن يقال: إن وضع الكف نظير غسله في توقف صدق وضع الكف على الأرض على وضع مجموعه سيما لو قلنا إن الظاهر من الكف باطنه بلحاظ أن مجموعه مما يوضع دفعة على الأرض بخلاف مثل وضع اليد والرجل والراهن فيكفي فيها المسمى.

ثم لو لم يظهر إحدى الإحتمالين فترجع المسألة إلى الشك في الشرط والجزء، ورجّحنا فيها البراءة، وعليه يكفي وضع المسمى لكن الاحتياط في وضع المجموع لاحتمال أظهرية الاحتمال الأخير.

إن قلت: إن ما ذكرت في الكف يجري في الجبهة أيضاً.

قلت: أولاً إن الجبهة ليست مما يوضع مجموعها على الأرض في آن واحد.

وثانياً إنه في خصوص الجبهة ورد[ت] في الأخبار المعتبرة كفاية وضع كل جزء منه ودعوى دلالة بعض الأخبار على وضع المجموع بعد تسليم وروده فيما يكون سنده معتبراً يكون مما لم يعمل عليه المشهور. ومثله ليس بحجة عندنا كما تقدم وجهه في باب نجاسة الدم مع أن مثله في مقام الجمع بينه وبين ما دلّ على كفاية المسمى يحمل على الندب.

أما دعوى لزوم وضع مقدار الدرهم من الجبهة ففاسدة للتصريح في المعتبرة بكفاية وضع أي جزء من الجبهة وعدم ثبوت التقييد بمقدار الدرهم لأن مدرك الدرهم لو كان توقف صدق السجدة المأمور بها عليه عرفاً فلا كلام فيه من حيث الكبرى لكن يمنع الصغرى.

ولو كان المدرك أن صدق السجدة عرفاً لما لم يكن عند العرف منضبطاً لجعل الشارع له تحديداً خاصاً. ففيه أنه فيما نرى فيه الصدق لا ينفع، ولك بعد أن مثل ذلك تخصيص للعموم المشار إليه فلابد من أن يكتب المخصص.

ولو كان المدعى ثبوت المخصص، وهو صحيحة زرارة وخبرا فقه الرضا عليه السلام والدعائم وعبارة رسالة علي ابن بابويه فالجواب أن الصحيحة لا تدلّ بل ظاهرها فيما هو مفاد العمومات من كفاية المسمى من وجهين فتأمل.

وعلى تسليم الظهور ليس جعله مخصصاً أولى من حمله على الندب، فالمرجع فيما زاد على المسمى البراءة. وأما غير الصحيحة فيجري فيه الوجه الأخير مع أنه لا سند لها. (منه قدس سره).

قوله: اول قضا كند، اه.

وجوب اين ترتيب معلوم نيست ولى بى‌اشكال است.

قوله: في الحاشية أحوط با عدم التفات، اه.

در حال تشهد اعتناء به شک نکند و نماز صحيح است و در اثنای بر خواستن در صورتی که تشهد نخوانده اعتناء بکند به شک و سجده کند، و در صورت اخيره ترك احتياط به اعاده نماز نشود.

قوله: ميان كشيدن، اه.

ترك احتياط نشود در اختيار كردن كشيدن پيشانى.

قوله: وواجب است برداشتن، اه.

واگر بتواند تكيه بدهد پيشانى را بر آن، وبعيد نيست كه بتوان اكتفاء كردن به آن از مجرد خم شدن يا اشاره به سر يا چشم چنانچه اگر جمع ميان هر دو مى‌كند چنانچه در متن است احوط اين است كه قصد وجوب هر دو نكند.

/ ٣٤ / قوله: ومجموع كفين ضعيف است، اه.

احتياط در وضع مجموع كفين ترك نشود اگر چه مداقّه لازم نيست.

قوله: وضع اطراف، اه.

مراد طرفى است كه طول قدم به آن منتهى مى‌شود.

قوله: سر از سجده اول، اه.

بعد از سجده دوم هم ترك درنگ نشود على الأحوط[1].

---

١) ***مدرك وجوب الطمانية في الجلوس بين السجدتين لعله الإجماع كما يدعيه في المدارك وغيره، ولم ينقل فيه خلاف.***

وما نقل في الجواهر (جواهر الكلام ١٠/١٧٨، استحباب القعود بين السجدتين متدركا) ***من الأخبار بين ما لا يتم دلالته على الوجوب أو لا يعتبر سنده، ولم يعلم استناد الفقهاء إلى تلك الأخبار حيث لم يتمسكوا بها. ومجرد التطابق لا ينجبر الضعف.***

وأما الجلسة بعد السجدة الثانية فموثق أبي بصير (الاستبصار ١/٣٢٨، باب من يقوم من

قوله: وموالات، اه.

گذشت حكم موالات در تحت قراءت.

قوله: أحوط درصورت، اه.

احتياط خوب است.

قوله: جزء نماز است، اه.

جزء بودن محل تأمل است.

قوله: به گوشه چشم، اه.

تفصيل ميان منفرد و غير آن در كيفيت اشاره خالى از بحث نيست.

قوله: از نماز بيرون، اه.

يعنى بيرون نرفته باشد از نماز به السلام علينا .. الخ[1].

قوله: وجه در نافله، اه.

جريان اين حكم در وتر محل تأمل است.

قوله: از براى مأموم مسوّق، اه.

تعين اخفات در حق مأموم به خصوص اگر امام صداى او را نشنود مدرك واضحى ندارد.

قوله: احوط ترك فارسى است، اه.

عمل به احتياط خوب است.

قوله: در نماز واجبى، اه.

السجدة الثانية إلى الركعة الثانية، حديث ٢) ***يدلّ على وجوبه. وكذا غيره.***

وإحراز المشهور غير معلوم كما لا يخفى على المراجع إلى الجواهر (جواهر الكلام ١٠/١٨٢).

والأخبار التي استدلّ على عدم الوجوب لا تتمّ دلالتها. (منه قدس سره).

١) ***بعض مسائل التشهد في المكتوبة وبعضها واضح للمراجع إلى الكتب بعد ما ظهر من الأخبار ما لم يعملوا منها هنا، وكذلك ما يتعلق بالسلام. (منه قدس سره).***

بعد از غير واجبى قصد خصوصيت نكند، بلكه هم چنين در بعديت دعاى مخصوص بعد از اين نحو از تكبير[1].

قوله: در جبين ياد خدا، اه.

بالنسبة به جبين قصد خصوصيت اگر نكند بى اشكال است.

قوله: روى وسينى، اه.

اختصاص به سينه ندارد.

قوله: تكبير بگويد بعد از، اه.

تكبير و بيرون رفتن از طرف راست را اگر به عنوان رجاء به جاء بياورد

---

١) ***وبعض القواعد الكلية لسجدات العزائم يعلم من المكتوبة التي كتبتها في مسألة ردّ السلام في الصلاة وبعض مسائلها يوضح بالمباني المشهورة بعد الرجوع إلى ما ذكروه في المسألة من كتاب الجواهر*** (جواهر الكلام ١٠/٢٢٥، ليس في شيء من السجدات تكبير ولاتشهد ولا تسليم) ***والبحار وغيرهما***.

واحتمال وجوب التكبير في الرفع من السجدة كما هو ظاهر الذكرى (ذكرى الشيعة ٣/٤٦٧ أحكام سجدة التلاوة) ***وعن المبسوط*** ، (المبسوط ١/١٠٨، القراءة وأحكامها) ***بل محتمل الأمالي وغيره كما في الجواهر مدفوع بأنه سوى الشهرة المحققة على عدم الوجوب تكون موهنات أخر لوجوبه.***

وبعد ذلك الخبر الظاهر على وجوبه يدخل في أطراف العلم الإجمالي الذي يكون لنا من عدم إرادة ظواهر الظواهر.

والذكر في السجدة يكون أمره أوهن من التكبير في الرفع لأنه غاية الأمر أن نتيجة الجمع التخيير بين واحد مما ورد ولم يقل بذلك أحد، بل لم ينقل القول بالوجوب هنا من أحد، وإنما نقل عن بعضٍ بيان ذكر في السجدة و هو في كل كلام يذكر، كما أن الأخبار مختلفة.

وملاحظة الأخبار المطلقة بل التصريح في بعض منها بأنه ليس غير نفس السجدة وما تعين الذكر كل مشتمل على غير ما يقوله الآخر، فيوجب الاطمينان بذلك من أن الذكر أي ذكر كان مستحب فيه.

وعلى كل حال ما ذكرنا من الموهن للوجوب يندرج في أطراف المعلوم بالإجمال الموجب لحجية الظهور . (منه قدس سره).

بی‌اشکال است.

قوله: فارغ شدن از، اه.

واگر آیت را هم تمام نکرد بعد از خواندن سجده ترك سجده نکند علی الأحوط.

قوله: وجوب آن، اه.

وجوب معلوم نیست. والدلیل یظهر بالتأمل بما في الجواهر.

قوله: هنوز نکرده، اه.

اگر سجده سابق را نکرده باشد لزوم تعدد معلوم نیست ولیکن احوط است.

قوله: وحکم او حکم، اه.

گذشت حکم کنیز و دختر در مسأله ستر.

قوله: سایه شاخص، اه.

سایه شاخص به قدر شاخص شدن مدرك واضحی ندارد تجدید به آن.

وأیضاً سائر مسائلی که در متن نوشته شده در نماز جمعه بعضی از آنها خالی از اشکال یا تأمل نیست لکن در این[1] / ۳۵ / ازمنه نماز جمعه چون که وجوب عینی ندارد و وجوب تخییری اگر چه که اظهر ثبوت آن است برای نماز جمعه لکن چون که بنای کسانی که نماز جمعه می‌کنند بر این است که نماز ظهر هم از باب احتیاط می‌کنند، پس به نحو تفصیل متعرض شدن داعی چندانی ندارد به جهت آن که در موارد مشکوکه یا مطلقاً اگر هر دو را به داعی

---

١) ***صحيحة محمد ابن مسلم تدلّ [على] اعتبار «عبده و رسوله» و «وحده لا شريك له»، وليس في البين معارض أو موهن صالح لأن يوجب رفع اليد عن الظهور المزبور.***

ولو قلنا إن ما اشتمل على الزيادة على الواجب يجوز القول بوجوبه أجمع في صورة إخباره، وأنه لا مانع مع ضرورة الواجب مخيراً بين الأقل والأكثر في الجملة فحينئذ يجوز التمسك لإعتبار الفقرتين بمثل موثقة ابن عبد الملك أيضاً. (منه قدس سره).

رجاء به جا بياورند به همين نحوى كه ذكر شده ظاهر اين است كه مـانعى نداشته باشد[1].

قوله: در نماز عيد، اه.

حال نماز عيد به نحوى است كه در نماز جمعه گذشت به جهت آن كه در اين ازمنه نماز عيدين مستحب است چه به جماعت بشود چه به فرادى. واگر به همين نحوى كه در متن ذكر كرده به قصد رجاء بجا آورده شـود مـانعى ندارد، ديگر تعرض جزئيات لازم نيست.

قوله: تمام قرص، اه.

امتداد وقت تا ظاهر شدن تمام قرص معلوم نيست وليكن احكام امتداد وقت تا اين مقدار ثابت است از قبيل جواز تأخير تا وقت شروع در انجلاء ووجوب كردن بعد از شروع در انجلاء وظاهر شدن.

قوله: تا به آخر عمر او است، اه.

بهتر اين است كه متعرض اداء يا قضاء نشود.

قوله: واحوط اكتفا بر، اه.

لزوم اين احتياط در بعضى از صور مسأله است نه مطلقا.

قوله: ومراد تولى، اه.

اكبر ذكور أولى به ميراث ترك قضاء نكند اگر چه غير ولد هم باشد.

قوله: وبالغ بودن آن، اه.

/٣٦/ در صورتى كه اكبر ذكور اولى به ميراث صغير باشد خالى از اشكال

---

١) *مدرك ما كتبته في صلاة الجمعة في المكتوبات، بل لعله كذلك بعض ما كتب في العيدين والآيات.*

وأما ما يتعلق بصلاة الاستيجار ونحوه ففي ما كتبته على حاشية أجوبة مسائل القمي؛ ورسالة الشيخ رحمه الله. *(منه قدس سره).*

نیست.

قوله: بدون عذر، اه.

هر نمازی که فوت شده باشد اگر چه بدون عذر باشد باید ولی قضا بکند مگر در صورتی که تمام نمازهایش را ترك کرده باشد یا فاسد کرده باشد.

قوله: در باره از مهم، اه.

بعض از خصوصیات که در نمازهای سنتی ذکر شده خالی از تأمل یا اشکال نیست.

بلی اگر به نحوی که در متن ذکر شده بجا آورده شود به قصد رجاء مطلوبیت در موردی که شک در خصوصیتی می‌شود از جهت عمل اشکالی ندارد.

قوله: جواز آن محل، اه.

به نحوی که در متن ذکر شده مانعی ندارد، و بهتر این است که اگر قصد نافله مغرب نمی‌کند به رجاء مطلوبیت بجا بیاورد.

قوله: هرگاه تولد حرف، اه.

مراد تولد دو حرف است. بلی مثل تنحنح و سرفه و نفح عیب ندارد[1] اگر

---

١) ***نفس التنحنح والتنخم والنفح وإن تولد منها حرفان يصح سلب التكلّم عنها عرفاً وإن يصدق عليها لغة من جهة أنه مرادف للتلفظ عن الصوت المقطع على مخرج الحروف وإن قيد بحرفين.***

وأما التأوه والأنين مع تولد الحرفين فصحة سلب التكلّم عنهما مشكل. وإطلاق التأوه والأنين عليهما لا ينافي إطلاق التكلّم أيضاً عليهما.

نعم، لو حكى شيئاً من التنحنح وغيره وتولد منه حرفان فلا شبهة في صدق التكلّم على كل من الحكايات عرفاً.

ثم انا وإن قلنا: إن نفس التأوه / ٣٥ / يوجب البطلان إذا تولد منه حرفان إلّا أن التأوه إذا كان من خوف الله تعالى فلا يوجب البطلان لأنه مضافاً إلى ما ذكره في الجواهر من الشواهد على أنه لا يوجب البطلان، ولا أقل من أنها مؤيد لعدم البطلان.

چه دو حرف هم به تولد شود مگر اينكه حكايت آنها بكند كه بـا تـولد دو حرف موجب بطلان است چه در اينها چه در شبه اينها[١].

قوله: باقي مبطلات، اه.

شايد مراد مثل آمين گفتن باشد كه سابقاً حـرمت آن را گـفت ومـعامله مبطليت احوط است و هم چنين در تكتف[٢].

[و] نحن نقول: لا مانع من التمسك لعدم البطلان بصحيح الحلبي «كلما ذكرت الله به والنبي فهو من الصلاة» (الكافي ٣/٣٣٧ ـ ٣٣٨، باب التشهد في الركعتين الأولتين و الرابعة و التسليم، حديث ٦) ***التي نقلته في الزيادة العمدية في مسألة أصالة الركنية في اجزاء الصلاة بتقريب أن المراد من الذكر هو تذكر الله بأي شيء كان بشهادة عطف النبي عليه، فيشمل التأوه خوفاً من الله جلّ جلاله. (منه قدس سره).***

١) ***دليلنا على أن القهقهة إذا كانت سهواً لا توجب بطلان الصلاة في صورة لم تكن ماحية / ٣٥ / للصلاة هو حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» لأنه على ما شرحناه في أصالة الركنية يشمل لكل زيادة ونقص لكل ما يعتبر في الصلاة وجوباً أو عدماً إلّا في صورة وجدت تلك المنقصة تعمداً.***

إن قلت: على ما ذكرت فلابد أن لا توجب القهقهة اضطراراً أيضاً للبطلان لأن المانع لم يوجد هنا أيضاً عن التعمد، مع أن المفروض أن حديث «لا تعاد» مقدم على أدلة الاجزاء والشرائط والموانع في غير صورة التعمد.

قلت: ما دلّ على أن القهقهة توجب البطلان كالنص بالنسبة إلى صورة يقع القهقهة اضطراراً لأن الغالب أن القهقهة تقع اضطراراً وقهراً على فاعله بحيث يسلب عنه الاختيار لا سيما فيما يقع في الصلاة فما دلّ على كون القهقهة موجبة للبطلان كالنص بالنسبة إلى هذه الصورة فيشكل تقديم حديث «لا تعاد» عليه.

وأما حديث «رفع ما اضطروا عليه» (الكافي ٢/٤٦٣، باب ما رفع عن الأمة، حديث ٢، وفيه:: «قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتي تسع خصال: الخلأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه و..) ***لا يقع في المقام لأنه على ما حققناه في مسألة الأقل والأكثر لا ثبتت إلّا رفع الحرمة وغير نافع في إثبات الصحة للصلاة. (منه قدس سره).***

٢) ***إذا تعلق النهي في العبادات بأمر خارج مثل التكتف فإذا كان احتمال المفسدة الذاتية موهونة فيحمل على الإرشادية فيقتضي الفساد كما ذكرناه في مسألة النهي في***

قوله: به مثل آنچه، اه.

سلام كننده در صورتى كه وعليكم السلام نگفته باشد واز صيغ متعارفه غير مغلوطه گفته باشد جواب به مماثل بايد گفته شود[١].

قوله: اين احتياط، اه.

مطلق زياده ونقيصه كه مبطل نماز نباشد اگر به سجده سهو بكند بى‌اشكال است اگر چه كه بعض موارد آن بعيد نيست كه واجب نباشد[٢].

قوله: بر ديگرى، اه.

احتياط شديد در اين است كه مأموم سجده سهو بكند به جهت سهو امام[٣][٤][٥].

العبادات . (منه قدس سره).

١) *مدرك كيفية جواب السلام في المكتوبات . (منه قدس سره).*

٢) *مسألة زيادة الركعة وبعدها ذكرناها في رسالتي في الخلل . (منه قدس سره).*

٣) *اگر چه كه لازم نيست . (منه قدس سره).*

٤) *ما استدلّ به على أنه يجب سجدتا السهو على المأموم لسهو الإمام وإن يمكن المناقشة في ظهوره لكن على تسليم ظهوره نقول: ظاهره خلاف المشهور .*

وله مبعدات أخرى، ومن ذلك يندرج في الظواهر التي يكون العلم الإجمالي على خلافها. وهذا العلم الإجمالي يوجب سقوط ما هو من أطراف المعلوم بالإجمال عن الإعتبار إلّا أن الاحتياط لا ينبغي تركه . (منه قدس سره).

٥) *السهو بمعنى الغفلة، وهو يعم ما لو ترك شيئاً أو زاد عن غفلة. ولعله يعين ذلك لو عُدّي بعن، وما لو غفل من أنه فعل فلان أم لا سواء كان من الأفعال أو الركعات أو غيرها. ولعلّه يعين المعنى الأعم لو عُدّى باللام أو «في» أو غير «عن» وإلا علت في لسان الفقهاء استعماله في الشقّ الأول، ويعبرون عن الشقّ الثاني بالشك.*

وليس هذا الاصطلاح في الأخبار. فما في الصحيح « سألته عن السهو في النافلة فقال: ليس عليك» شيء أو «سهو (الكافي ٣/٣٥٩، باب من شك في صلاته كلها و لم يدر زاد أو نقص و من كثر ...، حديث ٦) *يكون المراد هو المعنى العام .*

ثم إنه بدلالة الاقتضاء يكون المراد رفع آثار العقلية وأحكامه فيكون مرادفاً ليس عليك شيء» ويلزمه التخيير في البناء على الأقل والأكثر لو لم يكن الأكثر مضراً عند

قوله: كه در نماز، اه.

احوط تشهد خفيف است.

قوله: بگويد، اه.

گفتن «بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته» بى اشكال است.

قوله: از براى هر شيء، اه.

وجوب از براى هر شيء معلوم نيست وليكن احوط است.

قوله: مظنه كفايت، اه.

اعتبار مظنه در افعال به نحو اطلاق معلوم نيست.

قوله: واجب است تحصيل، اه.

وجوب تحصيل[1][2] / ٣٧ / اعتقاد به يک طرف موافق احتياط است.

قوله: در حكم شک است، اه.

خالى از اشكالى نيست.

الشك منهما كما يستفاد من الجواهر (جواهر الكلام ١٢/٤٢٤، حكم الشك في عدد النافلة). ***(منه قدس سره).***

١) ***إن الدليل على حرمة قطع الصلاة لا ينحصر بالإجماع، بل الأدلة اللفظية دالة عليها لكن لمّا ليس لما دلّ على حرمة القطع إطلاق يشمل الموارد المشكوكة فمن هنا لا مانع من قطعها مع خوف الضرر بدونه من جهة أدلة البراءة ولو لم نعترف بثبوت الإجماع على جواز القطع هنا. وذلك نظير ما قلنا فيما دلّ على الجهر بالقراءة من أنه ليس لها إطلاق يشمل الجهر بالبسملة. (منه قدس سره).***

٢) ***ما دلّ على عدم بطلان الصلاة بتخلل الحدث في حق المتوضي والمتيمم فيما قبل التشهد أو بعد الركعة أو غيرهما لإعراض المشهور أو كونها خلاف الإجماع وشواهد أخرى ليس المقام مقتضياً لبيانها سقط عن درجة الإعتبار على ميزان ذكرناه لحجية أخبار الآحاد في محله. (منه قدس سره).***

قوله: احوط اجراء، اه[۱].

در خصوص شک میان دو و سه پیش از سر برداشتن از سجده دوم نماز باطل است و در سائر شکوك که پای دو در میان است احتیاطی که مرحوم شیخ فرموده‌اند مراعات شود.

قوله: واحوط کردن، اه.

این احتیاط ترك نشود.

قوله: دو رکعت نشسته است، اه.

ترك نشود این احتیاط.

قوله: و یک رکعت نماز احتیاط، اه[۲].

احوط کردن دو رکعت نشسته است.

قوله: دو سجده از برای، اه[۳].

احتیاط خوب است.

قوله: بعد از نماز احتیاط، اه.

ترك این احتیاط نشود.

قوله: بطلان نماز، اه.

ترك احتیاط به اتمام و اعاده نشوده، بلکه دو سجده سهو هم بعد از تمام و قبل از اعاده بکند.

---

۱) *في باب الشكوك قرّبنا دلالة الصحيح «إن كنت لم تدرِ كم صليت ولم يقع وهمك على شيء ..» اه على اعتبار الظن في الركعتين الأولتين، ويكون مقدماً على ما دلّ على اعتبار العلم فيهما وأنه عمل العلم على المرآتية. (منه قدس سره).*

۲) *مدرك بعض ما يتعلق بصلاة الاحتياط المكتوبة قبل [..]. (منه قدس سره).*

۳) *الدليل على عدم وجوب سجدتي السهو على من غلب ظنه في الركعات مطلقاً أو في الجملة هو الأصل بعد سقوط ما دلّ على الوجوب عن الاعتبار من جهة عدم عمل المشهور أو الإعراض عن تلك الأخبار رأساً. (منه قدس سره).*

قوله: خواه بر وجه ظن، اه.

در فرض ظن اگر مظنه از براى آن ديگرى پيدا شود و شک هم در رکعات باشد اشکالى ندارد چنانچه اشاره به آن في الجمله در متن مى‌شود[1].

قوله: مبدل شود به گمان، اه.

اطلاق اين کلام در صورتى که گمان در رکعات باشد اشکالى ندارد چنانچه در صورت گذشته هم همچنين است.

قوله: عمل کنند به ظن، اه.

گذشت حکم صورت مظنه.

قوله: تلفظ جائز، اه.

على الأحوط.

قوله: احوط عدم ترک است، اه.

لزومى ندارد.

قوله: وواجب است بجا، اه[2].

على الأحوط.

قوله: بانيافتن آب، اه.

---

١) ***الدليل على أن غير الشكوك الثمانية التي يقولون بثبوت العلاج لها من الشك في الركعات يوجب البطلان من وجهين:***

الأول ما هو المذكور في كلماتهم من الأخبار وغيرها، والتكلم فيها نحتاج إلى بسط الشكوك من أن ظاهر صحيحة صفوان على ما قرّبناه أن كل شك تعلق بمقدار الصلاة وأنه كم صلى يوجب البطلان، ولم يخرج عن هذا العموم إلّا الشكوك التي ورد النص على أنها لا يوجب البطلان، وهى أربعة مع شق من الخامس من الثمانية المشار إليه والأربعة الأخرى محل الكلام في أنها ترجع إلى النصوص.

وعلى كل حال غير الثمانية باقية تحت العام. ودفع بعض المنافيات في محله كما يعلم بالتأمل فيما ذكرنا هناك أيضاً كيفية الدفع. (منه قدس سره).

٢) ***مدرك مسائل مشار اليها در مكتوبات في الجمله اشاره شده. (منه قدس سره).***

على الأحوط.

قوله: در امام مخالفت، اه.

که در مذهب خود صحيح بوده.

قوله: يا بيهوشي، اه.

که خود سبب آن نشده باشد والاّ احوط قضا کردن است[١].

بلکه در مجنون هم مراعات اين احتياط خوب است.

قوله: دريابد مقدار، اه[٢][٣].

تفصيلی است در مسأله از جهت آن که مدار در وجوب قضاء در يافتن مقدار نماز اختياری است يا اضطراری که مجال بيان آن در اينجا نيست.

قوله: وليكن احوط است، اه.

ترك نشود ترتيب اگر ابتداء ملتفت بوده ترتيب را و مراعات آن مستلزم حرج نمی‌شود[٤].

---

١) ***مدرك مقدار وجوب قضاء در مكتوبات تفصيلاً ذكر شده. (منه قدس سره).***

٢) ***في الفاعل غير عروض المانع بمقدار الصلاة الاختيارية وكذا من آخر الوقت في خصوص الحائض وإلا يجب الاضطراري ومع الترك القضاء. (منه قدس سره).***

٣) ***مدرك كون الاعتبار في القضاء بحال الفوات لا الوجوب في مكتوباتي في صلاة المسافر الجديدة.***

٤) ***أما كفاية أربع ركعات مرددة عن إحدى ثلاث صلوات مدركه خبر على ابن أسباط*** (تهذيب الأحكام ٢/١٩٧، باب أحكام السهو في الصلاة و ما يجب منه إعادة الصلاة، حديث ٧٥، وإليك نصّه: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من نسي صلاة من صلاة يومه واحدة و مل يدر أي صلاة هي صلى ركعتين و ثلاثاً و أربعاً») ***المنجبر بالشهرة كما قاله في حاشية المدارك، بل الأصل البراءة رأساً كما شرحناه في المسألة الرابعة من المتباينين، بل ما ذكره في الذخيرة*** (ذخيرة المعاد ج ١ ق ٢: ٣٨٤، حكم من فاتته صلاة غير معينة) ***لاعتبار السند لا مانع فيه على مسلكنا في حجية الخبر.***

وأما الاكتفاء بركعتين عمّا في ذمته عن المردد بين أربع صلوات في قضاء القصري فمشكل، وذلك لا لما في الرياض (رياض المسائل ٤/٢٨٨، حكم من فاتته فريضة و لم يعلمها

قوله: ليكن احوط در آن حال، اه.

اين احتياط ترك نشود اگر چه لزوم آن معلوم نيست في الجماعة[١].

قوله: در جميع نمازهاى، اه.

احوط ترك آن است در ركعات احتياطيه ونمازى كه به نذر واجب شود /٣٨/ بلكه در نماز طواف هم.

قوله: ومقصر باشد، اه.

يا مقصر هم نباشد.

قوله: جماعت سنى، اه.

بدون قصد اقتداء.

قوله: نرساند ساقط است، اه.

در صورتى كه قدرت بر قراءت بعضى از حمد هم پيدا نكرد احوط اتمام واعاده است.

قوله: اكتفا، اه.

اكتفا به اقتداء صبى واحد به قاعده تسامح درست مى‌شود[٢].

بعينها) ***ظاهراً من أن الانجبار بالنسبة إلى هذا الفرع غير معلوم بعد الاعتراف بأنّ الخبر ظاهر في التعميم، بل لأن ظهور خبر ابن اسباط في التعميم غير محرز، وخبر المحاسن وإن كان ظاهراً في التعميم لكن انجباره بالخصوص غير معلوم.***

نعم، على ما رجحناه في المسألة الرابعة من المباينين من أن الأصل في المقام هو البراءة يرفع الإشكال عن لزوم الاحتياط كما لو أخذنا بخبر ابن أسباط في عبارة «بنفسه» كما فعلنا وعن الذخيرة مضافاً إلى أن المظنون انجبار نفس هذا الخبر. (منه قدس سره).

١) ***احكام جماعت از جهت استحباب آن در فرائض و عدم استحباب آن در مندوبات في الجمله در مكتوبات نوشته‌ام و هم چنين كيفيت اقتداء بمخالفين أو من يتحذر عنهم، بل سائر مشكلات الجماعة كتبت على الترتيب. (منه قدس سره).***

٢) ***لعدم اعتبار سند خبريه، و اما اكتفا به امرأه واحده اخبارى كه دلالت بر آن مى‌كند صراحةً أو بالإطلاق بسيار است كما لا يخفى على المراجع إلى آخر المسألة الثانية التي***

قوله: وحدشرعى، اه.

احتياط در ترك اقتداء به غير مختون اگر چه معذور باشد خوب است ولكن اقتداء كردن به محدود بعد از توبه و هم چنين اعرابى كه شرائط ديگر در او موجود باشد عيب ندارد.

قوله: احوط مذكر، اه.

اين احتياط لازم نيست.

قوله: ومأموم سالم باشد، اه.

بلكه مطلقاً.

قوله: منع نمايد ديدن، اه[1].

ذكرها في الحدائق في الجماعة. (منه قدس سره).

١) *في مسألة الحائل ومسألة مقدار البعد بين الإمام والمأموم أو بعض المأمومين لبعض تعرضنا لبيان الأصل في الجماعة فيما لو زاد أو نقص ما يوجب الشك في أصل صحة الصلاة.*

وحاصله أن الشك في المانعية لصحة الصلاة غير مضرّ على التحقيق من أن الأصل في الأقل والأكثر الارتباطيين هو البراءة.

وأما لو شككنا في كون شيء مانعاً عن انعقاد الجماعة ولم يكن دليل ولا استصحاب يقتضي أحد الطرفين فهنا يشكل ترتّب أحكام الجماعة كترك القراءة والرجوع إلى حفظ الإمام وأشباه ذلك.

وعلى ذلك لو كان من قصد المأموم الانفراد في الوسط في مورد لم يكن دليل على جواز الانفراد فنقول: إن هذا يوجب الإشكال في صحة الصلاة من جهة ترك القراءة في الأوليين. وأما لو قصد الانفراد بعد الدخول في الأخيرتين فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة؛ لأن احتمال مانعيته بنفسه يرفعه البراءة.

وأما ترك القراءة في الأوليين فلم يصدر عن العمد الصرف، وذكرنا في أصالة الركنية أن مقتضى قوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» (الخصال: ٢٨٤، باب الخمسة، حديث ٣٥) *أن الخلاف في غير الخمس ولو كان في بعض شرائط الخمس يرفع وجوب الإعادة إذا لم يكن عن العمد الصرف.*

وعليه لو قصد الإنذار في الثانية مثلاً وقرأ أيضاً لا يضرّ فتدبّر. (منه قدس سره).

مطلق حائلی که مانع از دیدن شود مانع بودن آن معلوم نیست.

قوله في الحاشية: ترك نبايد كرد، اه.

لزوم آن معلوم نیست.

قوله في الحاشية: يعنى مسجد مأموم، اه.

بلکه موقف مأموم لکن کام بسیار گشاده.

قوله: و اما در صفهای میان احوط، اه.

لازم نیست احتیاط در اینجا.

قوله: پس اگر قصد نماید، اه.

وجوب اعاده در مسأله اولی از باب احتیاط است فضلاً از مسأله دوم که به اشاره تعیین امام نموده وگمان داشته که زید است بعد معلوم شده که عـمرو بوده.

قوله في الحاشية: بلكه مؤخر، اه.

وجوب مؤخر بودن معلوم نیست.

قوله في الحاشية: احوط تأخر، اه.

این احتیاط واجب نیست.

قوله في الحاشية: و هم چنين تسليم را، اه.

لزوم آن معلوم نیست.

قوله: احوط متابعت، اه.

اگر در تشهد با تمام تسبیحات اربعه مقدم شود ترتب احکام جماعت بعد از آن خالی از اشکال نیست.

/ ٣٩ / قوله في الحاشية: احوط در صورت سر، اه.

اگر سهواً یا خطأً یا آنکه به ظن آن که امام سر برداشته از رکوع یا سجود سر بردارد برگردد به متابعت مانعی ندارد. و هم چنین اگر به ظن اینکه امام

رکوع کرده رکوع کند.

و اما عود به متابعت در غیر این صور مشکل است.

قوله: احوط آن است، اه[1].

این احتیاط مثل احتیاط در دور نبودن مراعات شود بی‌اشکال است[2].

قوله: احوط آن است که حرکت، اه.

این احتیاط مثل احتیاط در دور نبودن اگر مراعات بشود بی‌اشکال است.

قوله: تمام کند باقی را، اه.

و مستحب است متابعت امام در تشهد و قنوت امام که بخواند آنها را، و احوط این است که ترك تجافی در این تشهد نکند[3].

---

١) ***إذا انكشف بعد الفراغ من الصلاة أن الإمام لم يكن ناوياً للصلاة أو كان كافراً أو فاسقاً أو على غير طهارة إلى غير ذلك من الشرائط غير ما في الجواهر*** (جواهر الكلام ١٤/ ٨، حكم ما إذا ثبت بعد الفراغ أن الإمام فاقد لنية الصلاة) ***وغيره لعدم الإعادة يمكن إثبات عدم وجوب الإعادة بوجهين آخرين:***

أحدهما قوله: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» .. اه.

إن قلت: إن الشك يرجع إلى ما هو شرط للركوع مثلاً.

قلت: لو كان المراد الخلل في الركوع لشرطه لم يناسب ذكر الطهور والوقت من الخمس.

وثانيهما أصالة البراءة عن وجوب صلاة أخرى كما نقلنا الوجهين في الإجزاء. (منه قدس سره).

٢) ***تعميم اين حكم در غير مسجد مضافاً إلى أنه مسلّم عندهم يستفاد من خبر معتبر ينقله في الحدائق، ومدارك المسائل السابقة كتبناها بنحو الاستقلال غير ما كان حاله واضحاً بعد التأمل في ما كتبه فيها في الجواهر وغيره. (منه قدس سره).***

٣) ***وما في صحيحة أبي جعفر عليه السلام: «فإذا سلّم الإمام قام يصلي ركعتين»*** (الاستبصار ١/ ٤٣٦، باب من فاتته مع الإمام ركعة أو ركعتان، حديث ١) ***بيان لآخر مرتبة يمكن المتابعة. فغاية الأمر يدلّ على وجوب القيام لاتمام الصلاة بعد سلام الإمام أشير وأما القيام للإتمام قبل ذلك فعلى ميزان القاعدة كما في [...؟] و أشير إليها في الصفحة السابقة. (منه قدس سره).***

قوله: متابعت باشد ساقط، اه.

احتياطی که شیخ ﷺ در حاشیه در صورت سابقه ذکر فرموده در این صورت هم ترك نشود بلکه خصوص احتیاط در متن را در هر دو صورت ترك نکند اگر قصد انفراد نکرد.

قوله: در روز متوسط، اه.

کفایت نمودن اقصر الأیام خالی از وجه نیست.

قوله في الحاشية: احوط اتمام است، اه.

قصر بی‌اشکال است و جمع احوط است ولکن مقدم بدارد قصر را اگر خواست که جمع بکند[1].

قوله: ممکن نباشد، اه.

کفایت می‌کند در تعیین اتمام ظاهر نبودن اماره معتبره بر هشت فرسخ یا چهار به احتمال کمتر بودن از آن[2].

قوله: اراده کمتر از، اه.

اگر بعد قصد چهار فرسخ دارد آنچه سابقاً در چهار فرسخ ذکر شد در اینجا نیز جاری است.

قوله في الحاشية: احوط جمع، اه.

گذشت حکم این احتیاط.

قوله: که در عرف، اه.

---

١) ***مسائل القصر والإتمام كتبناها بنحو الاستقلال. بلى عدم لزوم تبعيت نيمه سفر بجهة صوم يستفاد من التأمل في أواخر كتاب الصوم من المدارك*** (مدارك الاحكام ٦/٢٨٥، حكم صوم المسافر) ***ومن الحدائق*** (الحدائق الناضرة ١٣/٤٠٨، يشترط في صوم شهر رمضان الإقامة) ***فراجع. (منه قدس سره).***

٢) ***الحاق چهار فرسخ به هشت فرسخ في الجملة يلوح من الجواهر. وفي الحدائق يظهر تسلمه عندهم وذكرنا دليل ذلك في حاشية مكتوباتي. (منه قدس سره).***

مراد از وطن اعم از وطن اصلی واتخاذی و شرعی است و در وطن شرعی صدق کردن وطن عرفاً لازم نیست و آن محقق می‌شود به استیطان در بلدی شش ماه در منزلی که خاص به او باشد بلکه ملک /۴۰/ او هم باشد واما مجرد منزل با استیطانی که ذکر شد کفایت کردن آن در وجوب اتمام اشکالی دارد سیما در صورتی که ملکی در آن محل اگر چه مثل نخله هم باشد نداشته باشد پس احوط در این صورت جمع است.

قوله: همراه او باشد، اه.

اگر محل ماندن ده روز یا وطنی که به او می‌رسد در کمتر از هشت فرسخ باشند واز ابتداء سفر قصد آنها را داشته باشد در طریق هم تمام کند. وایضاً اگر در سفر در بلدی سی روز بدون قصد اقامه ماند بعد از سی روز تمام کند نماز را.

قوله: به زیارت برود، اه.

اگر غرض از سفر حج کردن باشد مثلاً وبه عنوان مکاریة سفر کند همین حکم را دارد. اگر شغل او در سابق غیر از سفرهای قریبه نبوده باشد مثل صورتی که به عنوان مکاریة نباشد سفر حج.

قوله: بی قصد مانده، اه.

به شرط آن که به أقل از مسافت بیرون نرود در بین ده روز، والّا اشکالی که بعد می‌آید در اینجا هم جاری است.

قوله في الحاشية: این احتیاط ترك، اه.

لزوم این احتیاط معلوم نیست.

قوله: در مدت سی روز، اه.

احتیاط در ده روز بعد از سی روز در تردد جمع است.

قوله: منافی با واجبی، اه.

اگر سفر ضد واجب مضيق باشد احوط جمع است.

قوله: واحوط جمع است، اه.

اين احتياط ترك نشود.

قوله في الحاشية: احوط مراعات، اه.

ترك اين احتياط مى‌توان نمود.

قوله: وبرگشتن، اه.

احوط در برگشتن مراعات اذان است.

قوله: وبلد اقامه، اه.

در بلد اقامه اگر خارج شد اتمام كند تا اينكه هم اذان مخفى شود و هم ديوار.

قوله: يا بدون قصد، الخ.

لكن در صورتى كه تازه قصد مى‌كند بايد باقى مانده از طريق به قدر مسافت باشد اگر قصد رجوع ندارد كه به انضمام آن به قدر مسافت شود تا قصر لازم شود، واما صورت رجوع از قصد معصيت يا از قصد صيد لهو اگر باقى مانده از طريق به قدر مسافت نباشد، و قصد رجوع هم نباشد كه به ضم آن به قدر مسافت شود احوط جمع ميان قصر واتمام است.[1]

---

١) ***مسألة : إعلم أنه في صورة يتردد المسافر بين قرى يكون المسافة بين كل واحد مع الآخر أقل من المسافة المعتبرة في القصر بحيث لا يصل المسافر في كل مرة بعد إقامة العشر في واحد منها إلى المسافة المعتبرة إلّا أن التردد كذلك يتفق في زمان طويل .*** [/ ١٢ / (تتمه مطلب كه در پانزده ورق قبل بوده است)] ***فعن المنتهى : أنه يقصر حيث قال : لو عزم على إقامة طويلة في رستاق منه من قرية إلى قرية ولم يعزم على الإقامة في واحدة منها لم يبطل حكم سفره .***

أقول : توهم بطلان حكم السفر لو كان من جهة أنه قصد إقامة عشرة أيام في الرستاق نظراً إلى أنه لا يعتبر في إقامة عشرة أيام الموجب للإتمام أن يكون في محل واحد ، و منه لو قصد إقامة العشرة في بلد عظيم من غير اختصاص بمحلة منه يتمّ .

/ ١٣ /[1] قوله: في الحاشية أحوط اقتصار، اه.

اين احتياط لازم نيست.

قوله: كه جاهل باصل، اه.

و مردد هم نباشد.

قوله: نماز آن باطل است، اه.

بطلان به نحو اطلاق معلوم نيست ولكن موافق احتياط است.

قوله: وشرط نيست، اه.

ففيه: أولاً أن الحكم في المقيس عليه غير مسلم، بل في البلاد العظيمة لا يوجب للإتمام إلّا قصد إقامة عشرة أيام في محلة منها كما نقل ذلك في الجواهر (انظر جواهر الكلام ١٤/٣٠٧، الاقامة لاتتوقف على قصد عدم الخروج عن خطة سور البلد و لاعلى عدم فعلى الخروج) *عن بعض مشايخه.*

وثانياً لو سلّم ذلك في البلاد العظيمة نظراً إلى أن إطلاق الأخبار الواردة في أنه لو أقام في بلد أو قرية عشرة أيام يتمّ يشملها فلا نسلم ذلك في القرى المتعددة، بل لابد أن يكون محل الإقامة واحد منها كما أن في المقادر لابد أن يكون محل الإقامة مكان معين منها، بل البلاد المنفصلة المحاليل لابد في الحكم بالاتمام من قصد الإقامة في محلة منها لعدم شمول إطلاق ما دل على أن الإقامة في البلد يوجب الإتمام لصورة يقصد الإقامة في تمام مثل هذه البلد لأنه بالإنفصال صار كالقرى المتعددة.

و ثالثاً لا يجوز أن يكون نظير من قال بالإتمام لو عزم على إقامة طويلة في رستاق من قرية إلى قرية إلى ذلك يعني إلى أن الإقامة عشرة أيام يتحقق بقصد الإقامة في رستاق لأنه لو كان نظره إلى ذلك لم يكن وجه لأن يوصف الإقامة بالطويلة، بل لابد أن يقول: لو عزم على إقامة عشرة أيام في رستاق .. الخ.

و أما لو كان توهم بطلان حكم السفر فيما لو عزم على إقامة طويلة في رستاق .. الخ، من جهة خروجه عن عنوان المسافر فنقول: إن هذه الدعوى لا طريق إليها بالنسبة إلى زمان قصير مثل شهر فضلاً عن الأقل منه.

نعم، لو طال الزمان على هذا المنوال فربما يخرج عند العرف عن عنوان المسافر. (منه قدس سره).

١) تتمه مطلب است كه چهارده ورق قبل بوده است. (منه قدس سره).

احوط این است که در اصل قصد اقامه عزم بر این داشته باشد که از متعلقات بلد اقامه بیرون نرود، بلکه در بلاد بسیار بزرگ نظیر لندن قصد اقامه در محله از محلات آن داشته باشد.

و هم‌چنین است اگر محله‌های بلد از یکدیگر جدا باشند.

قوله: احوط نیز، اه.

مراعات این احتیاط در صورتی که بعد از برگشتن قصد اقامه ده روز دارد نیز بشود[1].

---

١) ***وليعلم أنه في مكتوباتي القديمة في صلاة المسافر إشارة إلى مدارك كثير[ة] من المسائل المتعلقة بالمقام .***

نعم ، هناك لم نتعرض لبعض المسائل رأساً :

منها أنه لو قصد المسافر إقامة عشرة أيام في مكان وصلّى هناك صلاة واحدة تماماً فيعين الإتمام في الصلاة مادام في ذاك المكان .

وأما لو خرج من محل الإقامة بعد ذلك فله صور :

منها ما لو كان من قصده الخروج إلى ما دون المسافة ثم العود إلى محل الإقامة وإقامة عشرة أيام فيه بعد ذلك، فالمشهور بل يدعىٰ الإجماع على أنه يتمّ ذاهباً وعائداً وفي البلد .

وفي الجواهر استدل مضافاً إلى الشهرة بل دعوى الإجماع بظهور النصوص في انقطاع سفره بنية الإقامة وأنه لا يعود إلى التقصير إلّا إذا خرج قاصداً للمسافة ولا أقل من استصحاب حكم التمام حتى يثبت المزيل .

أقول : لو قلنا : إن المقيم مسافر كما هو الحق / ٤١ /الوضوح أنه لا فرق في نظر العرف بين قصد إقامة عشرة أيام أو التسعة في صدق المسافر وإن خرج الأول عن حكم المسافر بالدليل فحينئذ كل مورد ثبت وجوب الإتمام كما في محل الإقامة يخرج عن تحت إطلاق ما دلّ على وجوب القصر على المسافر .

وأما غيره كما بعد الخروج عن محل الإقامة تعين العمل بإطلاق ما دلّ على وجوب القصر على المسافر، وبعد وجود الدليل على تعيّن القصر لا يبقى مورد لاستصحاب وجوب الإتمام بعد الخروج عن محل الإقامة .

هذا مع الغمض من أن الاستصحاب محل المناقشة من جهة أخرى حيث إنه لم يجب الإتمام قبل دخول الوقت في الأيام المستقبلة .

نعم ، لو طال زمان الإقامة والإتمام بحيث يصدق عرفاً نقص وجوب الإتمام كما بيناه

في باب الاستصحاب فلا مانع فيه لو أغمض عن الدليل على وجوب الإتمام كما بيناه .

إن قلت : بعد الغمض عن الدليل على وجوب القصر كما هو مفروض الكلام يمكن تصحيح الاستصحاب، وذلك لا من جهة إلا استصحاب الحكمي حتى تقول : إنه يتمّ في صورة خرج بعد دخول الوقت واستقرار وجوب الإتمام عليه أو في صورة طال زمان الإقامة حتى يوجب لصدق نقص اليقين السابق بالمسامحة العرفية كما بيّن في محله ، بل من جهة إجراء الاستصحاب الموضوعي المقدم على الأصل الحكمي .

وذلك بأن يقال : إن الحالة التي جعلها الشارع موضوعاً لوجوب الإتمام الموضوعي عند الإقامة عشراً لا نعلم أنه حالة مضيقة أو حالة موسعة، فلا مانع من استصحاب الموضوع بعد أنه كان موجوداً وشك في ارتفاعه .

قلت : استصحاب الموضوع في الشبهات الموضوعية لا مانع فيه لكنه خارج عن محل الكلام، وأما في الشبهات الحكمية كما هو محل الكلام نقول : إن حكم وجوب الإتمام لم يعلق على عنوان الموضوع ليقال : إنه كان موجوداً وشك في ارتفاعه وإنما يتعلق الحكم على العنوانات الخارجية ونحن نسميه موضوعاً .

وعلى هذا نقول : إن الشك في المقام في أن الحكم علق على خصوص محل الإقامة أو الأعم منه ومن الخروج عنه إلى مادون المسافة .

وعليه فبعد الخروج عن محل الإقامة نقول : ما أحرزنا كون وجوب الإتمام معلقاً عليه علمنا بارتفاعه أيضاً، وأما ما بعد الخروج عن محل الإقامة يكون الشك في أن وجوب الإتمام علق عليه من بدو الأمر. فعلى ما ذكرنا وجوب الإتمام بعد الخروج عن محل الإقامة مبني . أما على دعوى أنه بقصد الإقامة عشراً يخرج عن عنوان المسافر عرفاً كما (يعني نظير) لو دخل بلده الذي يكون موطناً له .

وعليه يحتاج وجوب القصر على تحقق عنوان المسافرة بعد ذلك بقصد الثمانية فراسخ أو أربعة مع شرائطه أو شك في خروج المقيم عن عنوان المسافر وبنينا على أنه في هذا الفرض يجري استصحاب وجوب الإتمام .

أوما على دعوى أنه يكون في الأخبار عموم تنزيل لمن يقيم عشراً منزلة الحاضر الغير المسافر أو يدعى أن المستفاد من النصوص والأخبار أن المقيم عشراً يتمّ صلاته ما لم يخرج عن محل الإقامة بقصد سفر جديد. وأما مع الشك في ذلك قد عرفت أنه ليس مجرى استصحاب وجوب الإتمام لوجود الدليل الإجتهادي على وجوب القصر .

ثم إنك عرفت سابقاً أن المقيم عشراً لم يخرج عن عنوان المسافر وأنه لا يشك في

ذلك فلم يبق للقول بوجوب الإتمام إلّا الدعويين الأخيرين كما ادعاهما البهبهاني في حاشية المدارك صريحاً ، بل يلوح دعواهما من الجواهر أيضاً .

/ ٤٢ / وإذا عرفت ذلك بتقويم عموم تنزيل المقيم عشراً منزلة الحاضر فاستفاده في حاشية المدارك من أخبار : منها صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام « أنه قال : من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه التمام وهو بمنزلة أهل مكة » (وسائل الشيعة ٤٦٤/٨، باب عدم اشتراط العود في يومه أو ليلته في وجوب القصر عيناً على من قصد أربعة فراسخ ذهاباً و مثلها ايابا، حديث ٣، باختلاف يسير) . . الحديث .

إن قلت : لعلّ أن يكون للمكة خصوصية من جهة إقامة عشرة أيام .

قلت : الإجماع على عدم الفصل بينها وبين غيرها من هذه الجهة. (ظاهر الخبر أن كونه بمنزلة أهل مكة من جهة أنه قاصد لإقامة عشرة ومن هذه الجهة لا فرق بين أهل مكة وغيرها) .

ومنها صحيحة صفوان عن اسحاق ابن عمار « عن أهل مكة إذا زاروا عليهم إتمام الصلاة؟ قال : نعم والمقيم [بمكة] إلى شهر بمنزلتهم » (تهذيب الأحكام ٤٨٧/٥، باب من الزيادات في فقه الحج، حديث ٣٨٧) وجه الدلالة عموم المنزلة من غير تخصيص، فتأمل .

ثم ينقل خبراً في المرور إلى بلد أهله في السفر، فتأمل .

وأما استفادة أن الحكم بعد الإقامة هو الإتمام ما لم يسافر بعد ذلك فاستناده من صحيحة أبي ولّاد « قال : ليس لك أن تقصر حتى تخرج منها » (من لا يحضره الفقيه ٤٣٧/١، باب الصلاة في السفر، حديث ١٢٧٠) بدعوىٰ أنه ليس المراد مطلق الخروج لأنه على هذا كان المناسب أن يقول إلا أن يخرج أو ما يؤدي . هذا.

وقوله حتى تخرج ظاهر في أن المراد الخروج المترتب الوقوع، وهو السفر من المدينة إلى الكوفة لأن أبا ولّاد كان من أهل الكوفة ذهب إلى المدينة للزيارة. وأيضاً غير واحد من الصحاح حكم فيها بوجوب الإتمام بعد نية الإقامة على سبيل الإطلاق .

أقول : في صحيحة أبي ولّاد على فرض أن مورد الرواية هو الخروج المعهود الذي كان بمقدار المسافة وأكثر غير مفيد لأنه لا يستفاد منها مدخلية ذلك في تعين القصر لأنه لا يستفاد منها أن المراد «حتى تخرج خروجاً معهوداً» وإلا كان مقتضاه عدم كفاية غير الخروج من المدينة إلى الكوفة ، بل غاية ما يجوز أن يقال في هذه الرواية لدعوىٰ أنه كان في مورد كان الخروج أزيد من المسافة: إن هذا الخبر ليس له إطلاق لكفاية مطلق الخروج في تعيّن القصر، وأين هذا من دعوىٰ دلالته على اعتبار أن يكون الخروج إلى حد المسافة.

قوله: و اگر كسى در، اه.

يعنى كسى كه اول مسافر بوده به اين كه وطن او تا آن دهات به قدر هشت فرسخ بوده و احوط در اين صورت اين است كه در خود آن دهات در فرض مذكور در متن جمع ميان قصر و اتمام بكند.

ثم أوهن من ذلك ما يدعيه في الحدائق من أن المستفاد من صحيحة أبي ولّاد أن عنوان المسافرة ينقطع بإقامة عشرة أيام مع أنه ليس فيه بأزيد من الدلالة على وجوب الإتمام في محل يقصد إقامة عشرة أيام كسائر الأخبار الواردة في هذه المسألة .

وعلى هذا نقول : إن العمدة في إثبات أن المقيم عشرة أيام لو خرج إلى أقل المسافة بقصد أن يعود في محل الإقامة ويقوم هناك عشرة أيام بعد ذلك يكون عليه الإتمام في تمام الحالات هو ما تقدم من صحيحة زرارة .

نعم ، على هذا لا يلزم اعتبار القيود أيضاً ، بل مقتضى المنزلة أن محل الإقامة يصير بمنزلة الوطن، فلابد في وجوب القصر عليه في الخروج عنها بعد ذلك اجتماع تمام شرائط المسافرة الموجبة للقصر مثل وطنه الأصلي الذي يسافر عنه .

ثم اعلم أن عنوان المسألة في لسان الأكثر من قصد الإقامة وصلّى صلاة واحدة تماماً ثم خرج إلى ما دون المسافة، لكن في الجواهر (جواهر الكلام ١٤/٣٦٣، حكم من عزم على الاقامة في غير بلده ثمر خرج إلى مادون المسافة) ***عند شرح عبارة الجوامع «ولو قوى الإقامة في غير بلده . .» (الخ) يذكر مسألتنا بالتبع في مقام بيان الفرق بين صورة كان العزم على الخروج إلى الخارج في أصل نية الإقامة أو لاً وبين صورة عزم على الخروج إلى الخارج بعد أنه لم يؤخذ ذلك في نية الإقامة ، بل قصد الإقامة من دون ضميمة وصلّى صلاة واحدة تماماً ثم عنّ له قصد الخروج فيقول هنا: وقد يشعر بعض كلماتهم بكون وقوع ذلك بعد تمام الإقامة ويلوح من رسالة النخبة مراعاة الاحتياط من هذه الجهة .***

وإذا عرفت ذلك فنقول : قد عرفت أن القول بالإتمام إنما يتمّ بعموم المنزلة التي تدلّ عليها مثل صحيحة زراره وعلى هذا نقول : إنها ساكتة عن الإقامة عشراً أو كفاية صلاة واحدة بعد القصد من الجهة التي نحن نتكلم فيها .

نعم ، اعتبار صلاة واحدة تماماً بعد القصد علم اعتباره من الخارج في عموم المنزلة التي ذكرناها. وبعد ذلك لا مانع من التمسك بإطلاق الخبر بأنه ولو خرج إلى ما دون المسافة أيضاً يكون كذلك كما أنه لقائل أن يقول بجواز التمسك بإطلاقه لعدم مضرة كون قصد الخروج كذلك من بدو الأمر أيضاً . (منه قدس سره).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلّىٰ الله على محمد وآله، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

[مسائل في الطهارة]

[حكم مسّ اسم الله جلّ جلاله والأنبياء و الأئمة عليهم السلام]

حكم مس كردن محدث به حدث اصغر اسم خدا را بلكه مس نمودن اسماء أنبياء و أئمه را حكم مس كردن كتابت قرآن دارد على الاحوط چنانچه در باب غسل جنابت اشاره به آن شده است.

پس اگر مس آنها هم واجب شد بالإصالة مثل آن كه انقاذ[1] از قاذروات توقف بر مس داشته باشد يا به نذر و غير آن حكم مس كتابت قرآن دارد على الاحوط، بلكه در غير اين موارد نيز طهارت وضوئى لازم مى‌شود نيز مثل اجزاء منسيه نماز.

ص ٣ س ٥ : قوله: يا نه، اه.

مگر در صورتى كه معلوم شود كه آبى كه بيرون مى‌آيد مذى است و بول مخلوط او نيست.

---

١) *أصل وجوب الانقاذ ذكرته في أحكام المساجد في قاعدة تعظيم شعار الله. وأما حكم وجوب الوضوء له ذكرناه في تنبيهات دوران الواجب بين المتباينين في مسألة البراءة. (منه قدس سره).*

س ٦ : قوله: ومس ميت نيز بنا بر احوط[1]، اه.

اگر چه که وضوء در غير غسل جنابت لازم است على الاحوط ليكن اگر ابتداء وضوء داشته باشد مس ميت نقض وضوء نمى‌كند. بلى احتياط در تجديد وضوء هست.

س ١٣ : قوله: به جميع بدن، اه.

و هم چنين است نفس عورت على الأحوط.

قوله: احوط در صورت شک، اه.

مگر در صورتى كه احتمال ضعيف باشد به حدى كه با مراعات او عنوان وسواس و ابتلاء صادق باشد.

قوله: احوط در صورت، اه.

اگر احتمال مذى يا غيره موهون باشد دست ماليدن لازم نيست.

ص ٣ قوله: احوط در تعدى، اه.

اگر نجاست ديگر همراه غايط بوده باشد باز مراعات اين احتياط بشود.

ص ٣ قوله: وكفايت نمى‌كند، اه.

على الاحوط در اين مسأله و مسأله سابقه.

ص ۴ قوله: وامثال آنها، اه.

---

١) *في آخر مسألة غسل الجنابة في قاطع البرهان تعرض لما استدلّ به على كون مس الميت ناقضاً للوضوء ونحن ناقشنا عليها وعلى غيرها مما يتوهم دلالته على ذلك.*

لا يخفى أن كفاية غير غسل الجنابة عن الوضوء وإن كان راجحاً لملاحظة الأخبار لكن المشهور لما لم يعملوا على طبق ما دلّ على الكفاية ونحن رجحنا كون الإعراض مسقطاً عن الحجية في الجملة فلابد من التأمل في تحقق تلك الإعراض في المقام أو الاحتياط باتيان الوضوء.

ثم في كون الوضوء الذي يكون في غير غسل الجنابة مقدماً على الغسل أم لا كلام ذكرناه في مكتوباتي. (منه قدس سره).

بلكه پاك نمی‌شود به نجسی که رطوبت او سرایت کند و در غیر سری و سرگین واستخوان على الاحوط، و در خوردنی و محترم در حال التفات على الاحوط. واگر استعمال محترم به نحوی باشد که موجب کفر شود نیز پاك نمی‌کند قطعاً.

ص ۴ س ۵ قوله: وجایز نیست، اه.

ظاهر این است که جایز نبودن در بعضی از آنچه ذکر شده به معنی عدم حصول طهارت است و در بعضی دیگر به معنی حرمت استعمال است و مراعات احتیاط در جمیع بی‌اشکال است.

س ۱۵ قوله: به قدر ناخنی، اه.

اگر مراد به باریکی عرض ناخن باشد مشکل است اگر چه که به مقدار عرض انگشت بودن لازم نیست.

س ۱۷ قوله: تابلندی، اه.

احتیاط شدید مسح تا مفصل است اگر چه لازم نیست[1].

---

١) ***في صحيحة البزنطي: « يوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظهر القدم »*** . (الكافي ٣/٣٠، باب مسح الرأس و القدمين، حديث ٦، باختلاف يسير).

أقول: لو كان قوله إلى ظهر القدم تفسيراً لقوله إلى الكعبين فيكون الظهر مرادفاً للكعب فعلى هذا نقول: لو كان المراد من الظهر مرتفع القدم فيثبت المطلوب.

ولو كان (في المخطوطة « من » زائدة) ***المراد من الظهر ما يقابل الباطن فلابد أن يصير المعنى أن يمسح الباطن منتهياً إلى الظاهر فهو خلاف الإجماع والأخبار والضرورة عند كل الناس، فلا يمكن حمل اللفظ عليه.***

وأما لو كان قوله: إلى ظهر القدم صفة للكعبين وبمنزلة البيان له فحينئذ أيضاً: لو كان المراد من الظهر هو المرتفع يثبت المطلوب.

ولو كان الظهر ضد الباطن فهو مخالف للإجماع والأخبار بحيث لا يحمل الكلام عليه كما تقدم، مع أن في كونه صفة ركاكته واضحة، بل لو كان إلى انتهاء الغاية يصير الأمر أشنع.

وفي حسنة ابراهيم وصف الكعب في ظهر القدم جاء على المنقول عن البهائي (حبل

س ۲۱ قوله: ومعتبر در تحدید، اه.

یعنی تا آن حدی که شخص متعارف می‌شوید و مسح می‌کند کوچک بودن دست یا سر یا به عکس مثلاً موجب تغییر او نمی‌شود[۱].

ص ۴ س ۵ قوله: بخلاف آن که اگر در عبادت، اه.

متعبد شدن عبادت با شباهت در صورت در وقتی می‌شود که تعدد در آنها ثابت شده باشد از جهت اعتبار قصد عنوان عمل یا غایة او یا سبب او مثل قصد ظهریت وقصد جنابت و غیر آن. و در این صورت قصد عنوان یا غایت مثلاً باید بکند خواه دو عبادت بر مکلف باشد یا یکی، و در غیر این صورت قصد لازم نیست که غیر حاصل شود اگر چه که تکلیف متعدد باشد مشکل است.

س ۸ قوله: مثل آنکه بگوید، اه.

بعد از آنکه در نیت اخطار لازم ندارد و قصد وجه غیر قصد نفس امتثال است / ٤٤ / و داعی نفس امتثال است به جهت خوف یا غیره قصد وجه نیست الا عبارت از آن که ملتفت باشد که عمل واجب است یا مندوب است مثلاً، و آنچه در نیت معتبر است غیر قصد امتثال مراد از اعتبار او در نیت همین است.

المتین: ۱۸، تحقیق في الکعب) ***ذکر الوصف فیما هو ضد الباطن لیعرف أن الکعب*** (في المخطوطة اللعب!) ***أنها هو فلا ینافي کون الکعب خارجاً عن الظهر.***

وفیه أن الظاهر أنه بینه بصفات کان في ظهرالقدم بحیث کان الکعب في ظهر القدم. (منه قدس سره).

۱) ***دلیل الرجوع إلی مستوی الخلقة أنه یفهم إرادة التحدید بما یصل إلیه من إجراء الوجه من قوله: «ما دارت علیه الإبهام والوسطی»*** (تهذیب الأحکام ۱/٥٤، باب صفة الوضوء، حدیث ۲) ***لا قدر مسافة ما بینهما کمقدار الشبر.***

ثم لما ینزل علی المتعارف فیتعین الحد من الوجه بما تصل الید المتعارف إلیه مع أن الأزید ینفیه الأصل، وما سوی [..]. (منه قدس سره).

ص ۶ س ۶ قوله: قصد واجب بكند، اه.

بعد از آن که می‌داند که فعل مطلوب شارع است و به همین داعی به جا می‌آورد کفایت می‌کند اگر چه که به نحو طلب اشتباه شده باشد و قصد خلاف در حال عمد یا فرض قصد امتثال متصور نمی‌شود.

ص ۶ قوله: یعنی ترك كند، اه.

یعنی اگر داعی امتثال امر ندبی متعلق به وضوء باشد کفایت می‌کند و لیکن قصد ندب نکند با وجود آنکه امر وجوبی هم متعلق به وضوء است[1].

س ۱۲ قوله: جواز عکس، اه.

تأمل در غیر مسح پاها است.

قوله: احوط، اه.

این احتیاط ترك نشود.

---

۱) *اگر وضوء مندوب و واجب به حسب حقیقت متعدد باشند لاعتبار (؟) غاية خاصة في كل منهما على التحقيق من أن التعدد بذلك پس مانعی ندارد از وضوء مندوب مع قصد الندب أيضاً.*

و اگر به حسب حقیقت متحد باشند فلأنه لا مانع من اجتماع الأمر الندبي والوجوبي وإن يرتفع صفة الندب عن الفعل، وعليه يحصل الواجب أيضاً.

دلیل آن مطلب در آخر مسأله اولیاء ذکر کرده‌ایم چنانچه دلیل کفایت رضایت تقدیری در باب فضولی ذکر نموده‌ایم.

چنانچه دلیل جواز تصرف با شک در رضایت مالک بعد از سیره قطعیه بلکه بنای عقلاء قاعده حرج هم می‌توان شد.

غرض این نیست که به قاعده حرج تصحیح تصرف در مال غیر بکنیم تا ایرادی که جواهر بر کاشف الغطاء در مکان مصلی می‌کند وارد آید بلکه غرض اثبات جواز تصرف در صورت شک در رضایت مالک است که شک در حرمت است، و دلیل حرج نوعی که مرفوع است در این مورد است که چنانچه در مسأله اصالة الصحة به آن اشاره نموده‌ایم، والا در دلیل انسداد ذکر نموده‌ایم که حرج لازم طبیعت حکم است مع قطع النظر عن العوارض ليس مرفوعاً بأدلة الحرج. (منه قدس سره).

قوله :بی‌اشکال است، اه .

به حدی که صدق مسح به آب وضوء متحقق شود[١] .

قوله : و اگر مستهلک شود، اه .

احوط اجتناب است در صورت مزج اگر چه که به حد استهلاك نرسد أيضاً .

قوله : و مبطل وضوء نیست، اه .

و هم چنین هرگاه عضوی را فراموش کند .

قوله :دیگری را معین بگیرد، اه .

اگر در این صورت تیمم هم بکشد بی‌اشکال است .

قوله :صغیری یا مجنون، اقول:

بلکه با علم به اینکه مالک صغیر یا مجنون باشد هم ضرر ندارد در صورتی که در زمان سابق حرمت تصرف در آن آب از برای آن شخص ثابت نشده باشد .

قوله : منشأ منع از تصرف، اه

به شرط آنکه مغصوب مستهلک شود به نحوی که تصرف در مغصوب صادق نباشد .[٢][٣][٤][٥][٦]

---

١) ***الذي يدلّ على جواز أخذ الماء من سائر أعضاء الوضوء مع جفاف ما في اليد أو مطلقاً وجوه ونحن اخترنا في رسالة أخرى جواز الأخذ من سائر أعضاء الوضوء . (منه قدس سره).***

٢) ***ثم إن رفع التعارض يكون بوجهين :***

الأول أن نقول : أما رواية عبد الأعلى ذكرنا ما فيها سنداً ودلالة في قاعدة الميسور.

وأما قاعدة الميسور إنما قلنا هناك بجريانها في صورة كان عنوان الكل صادقاً على البعض، وفي المقام لو مسح على الخرقة فلا دخل له بقاعدة الميسور وبدونه يمكن منع صدق عنوان الوضوء على الناقص.

وبعد تسليم الصدق نقول : لما يكون في شمول قاعدة الميسور للمقام هذه الجهة فلا

يعارض مع ما دلّ على تنزيل التيمم منزلة الوضوء الصحيح بدلالة واضحة في أخبار كثيرة فهي أظهر .

الثاني يكون لنا عام في خصوص باب مرض بعض الأعضاء وشبهه، ومقتضاه التيمم. ومن الواضح أنه من قاعدة الميسور ولم يعلم أنه خرج من تحته إلّا ذي الجبيرة فقط أو مع غير المكشوف من القروح والجروح أيضاً. وذلك كحسنة الحلبي التي نقلها في الذخيرة في باب التيمم في مسألة ما لو وجد مالاً يكفيه لطهارته تيمم ،وذكره الجواهر كراراً ، وفيها: وكذا لو تضرر بعض أعضائه بالمرض تيمم ولم يغسل الصحيح .

إن قلت : إن مورده الغسل فلم يشمل الوضوء .

قلت : أولاً إن هذه الفقرة يتعرض لجهة أخرى وفيها الإطلاق ،والعرف يفهم الإطلاق ولا سيما مع أن المركوز في الأذهان أن لا تفاوت بين التيمم في المقامين سيما من هذه الجهة .

ثالثاً (كذا) من قوله إذا يشمل دليل الميسور للغسل في مثل المقام فيضعف دلالته في مثله في الوضوء أيضاً .

ورابعاً أن في صحيح أبي بصير(تهذيب الأحكام ١/ ٨٧، باب صفة الوضوء و الفرض منه و السنة و الفضيلة فيه، حديث ٧٩) الذي نقله في الجواهر (جواهر الكلام ٥/ ٢٦٧، جواز التيمم لمن كان بعض أعضائه مريضاً لايقدر على غسله بالماء ولا مسحه) في مسألة عدم تبعض الطهارة في التيمم أن الوضوء لا يبعض. وهذا العام الأخص في الوضوء بمثل ماكان . (منه قدس سره).

٣) در اين صورت مثل لا يحل مال امرء جارى نيست به جهت آن كه صدق تصرف در مال غير نمى‌كند بلكه مفروض اين است كه مغصوب ماليت ندارد، و در استصحاب اگر مستصحب اين آب موجود باشد مفروض اين است كه اين آن آب نيست بلكه آب مباح است و اگر مستصحب آب مغصوب باشد اثبات نمى‌كند كه اين آب موجود حرام است . (منه قدس سره).

٤) ذكرنا مدرك ذلك في آخر مسألة تداخل الأسباب في آخر مفهوم الشرط . (منه قدس سره).

٥) مكان غصبى را در مسأله اجتماع امر و نهى عند التعرض بمعنى الاجتماع ذكرناه وقلنا : إنه كون المقر غصباً أو القضاء لا مانع في العضو (؟) منه من غير جهة المسح . (منه قدس سره).

/ ٤٥ / ص ٨ س ١٤ من قوله دهم قوله: كه به مردن آن.

اقول: لازم نكرده است كه تشنگى به حد هلاكت برسد يا آن كه هلاكت موجب ضرر باشد.

ص ٩ س ٧ قوله: بر تقدير قدرت، اه.

اگر بسيار مشكل شود كه صدق اضطرار عرفاً بكند لازم نيست.

س ٩ قوله: هر چند در صورتى، اقول:

جروح يا قروح يا شكسته اگر چيزى بر روى آنها نباشد وپاك باشند و شستن آنها ضرر داشته باشد و مسح كردن آنها ضرر نداشته باشد پس اگر جمع كنند ميان شستن اطراف آنها و مسح كردن بر روى آنها و مسح كردن بر چيز طاهرى كه بر روى آنها بسته شود و تيمم كند خالى از اشكال خواهد شد به جهت مراعات همه احتمالات.

س ١٤ قوله: ليكن احوط آن است، اه.

مراعات احتياط در برداشتن جبيره با امكان و ضرر نداشتن ترك نشود كه بدون حائل بدن شسته شود.

ص ١٠ س ٦ قوله: احوط در اين صورت، اه.

و مسح را به آب وضوء قرار بدهد.

قوله: تيمم نمايد، اه.

اگر چيزى بر بدن چسبيده باشد و نشود كه آن را بكنند بعضى مسح بر

---

٦) *في المسح بالذارع فيمن تعذر على المسح باليد بعد ما حققنا من أن قاعدة اليد بنفسه جارية هنا في الوضوء يدور الأمر بين سقوط [..أو المسح بالذراع والمتيقن [..] .*

الثاني وليس التيمم مقدماً على هذا الوضوء مع [..] عن الأخبار الصحيحة الواقعة في الوضوء الكذائي لا التيمم التام بدل عن الوضوء الصحيح فمع جريان قاعدة الميسور في المبدل لا يجب في البدل،والمفروض [] البدل هنا ليس يدل إلا بجريان الميسور فيه . (منه قدس سره).

روی او را کافی می‌دانند لکن احوط اضافه تیمم است در این صورت، اگر چه بالنسبة به قروح و جروح* و شکسته زائد از حد زخم اگر نشود شستن آن یا ضرر داشته باشد یا خوف ضرر داشته باشد کافی است مسح بر روی آن.

واگر به جهت کثرة شفة بعضی از اطراف زخم شسته نشود احوط جمع میان مسح بر روی جبیره آن وتیمم است، بلکه مراعات این احتیاط در صورتی که مانع از شستن اطراف عدم تمکن از ازاله نجاست اطراف باشد هم بکند مثل صورتی که مانع از شستن اصل زخم عدم تمکن ازاله نجاست آن باشد اعم از آن که چیزی بر روی زخم باشد یا نه چنانچه گذشت.

س ۱۲ قوله: اعاده نمودن است نیز، اه.

یعنی در صورتی که وقت دیگری هم پیدا بشود که بتوان نماز بی حدث کرد.

قوله: بلکه بعد از فارغ شدن، اه.

اگر به هیچ وجه داخل عمل دیگر نشده باشد مسأله خالی از اشکال نیست.(۱)(۲)

---

*) ***لا يخفى عليك أن ما ورد من الأخبار في القروح والجروح وأنه يغسل غير ذلك الموضع في الوضوء والغسل أو ولو مع المسح على تلك الموضع أيضاً لا يشمل شيء منها لمثل الشين أو وجع العين من الأمراض التي يكون ببعض المواضع ويكون ايصال الماء مضراً بها وكذا المانع. (منه قدس سره).***

۱) ***الظاهر من الأخبار عدم التطهير للصلاتين لكن لما كان المحتمل منها عدم الوضوء أيضاً فإذا [..] الوضوء يشكل عدم التطهير ايصال الماء من غير جهة القرحة والجراحة على بعض المواضع مثل النجاسة التي تغير تطهيره أو لقلة الماء التي في الجواهر يستظهر في الجواهر في باب التيمم تسلم أن الحكم فيها هو التيمم لا غير.***

ونحن نقول: إن ما يجوز أن يتمسك لثبوت الغسل والوضوء في أمثال هذه الموارد منحصر بمثل قاعدة الميسور وبمثل رواية عبد الأعلى.

وظهر مما ذكرنا أن وقوع التعارض بين الأخبار بالنسبة إلى ما ورد من الغسل والوضوء

/ ٤٦ / قوله: وشرط است، اه.

بالنسبة به سوى غسل مس على الاحوط و هم چنين وجوب آن براى مس كتابت قرآن.

قوله: وشرط است، اه.

مراعات احتياط در اين است كه فرق ميان مس كتابت قرآن و غيره گذاشته نشود، و هم چنين محدث به حدث اكبر و اصغر فرق گذاشته نشود پس احتياط در همه صور ترك نشود.

في القروح والجروح سواء قلنا باختصاصها بالمكشوف أو عممناه بغير المكشوف أيضاً، وبالنسبة إلى ما ورد من التيمم في القروح والجروح لا دخل لهاتين الطائفتين بما نحن فيه مما لا يعد قروحاً وجروحاً بل في زمان وهو ما لو كان المرض على بعض الأعضاء أو وجد ما يلي آخر من ايصال الماء مما لا تعد قروحاً وجروحاً نقول: على فرض تمامية دلالة خبر عبد الأعلى وقاعدة الميسور يكون لهما التعارض في المقام مع كل ما دلّ على أن الحكم هنا هو التيمم.

ثمّ إنه وإن تمسك الآية لثبوت التيمم لمطلق صور تعذر استعمال الماء لكن الإشكال هنا في أصل دلالة الآية.

نعم، مما دلّ على ثبوت التيمم هنا هو ما دلّ من العمومات على أنه مع تعذر الوضوء يكون الحكم التيمم، وهي كثيرة فراجع.

وإن التراب أحد الطهورين وإنه.

إذا «فاتك الماء لم يفتك التراب (الكافي ٦٣/٣، باب الوقت الذي يوجب التيمم ومن تيمم ثم وجد الماء، حديث ١)» ***بعد وضوح انتفاء الكل بانتفاء بعض أجزائه من العام وارداً في الغسل.***

وخامساً أنه ينقل في الجواهر (انظر: جواهر الكلام ٣٠٩/٢، إذا تعذر وضع الجبيرة فهل ينتقل إلى التيمم أو يكتفى بغسل ما حول الجرح) ***في مسألة الجبيرة في مثل مسألتنا عن المنتهى الإجماع على عدم الفرق بين الطهارتين.***

وسادساً يستفاد بالتأمل فيما ورد في التيمم أنه لا فرق في المصحح له بين الوضوء والغسل مضافاً إلى بعض الاشعارات التي لم يكن محل للمتعرض لها. (منه قدس سره).

٢) بودن اين شرط دوم از قبيل شرط علمى محتاج به تأمل است، در آخر قاعده لا ضرر رفع تأمل نموده‌ايم، فراجع. (منه قدس سره).

قوله: هر چند احوط، اه.

اگر قصد کند حصول غسل را به رفتن زیر آب به نوعی که آب احاطه به جمیع بدن او بکند در یک زمان و دیگر قصد کیفیت حصول آن نکند بی‌اشکال است و این غیر از جمع میان هر دو است در نیت.

قوله: اگر بعد از تمام شدن، اه.

دخول در عمل دیگر یا حالت دیگر معتبر است در عدم اعتناء به شک مطلقاً و در شک در جزء اخیر باید عنوان فراغ محقق باشد اگر چه اکتفا می‌شود در تحقق فراغ به اینکه خود را مشغول به شغل غیر غسل ببینند.

قوله: و ردّ بر، اه.

و به وطی میت و به وطی بهایم علی الاحوط.

قوله: اعاده نماید غسل را، اه.

وجوب غسل ثابت است در بعض موارد اشتباه مثل آنکه منی در جامه مختص به خود یا بدن خود بعد از بیدار شدن ببیند و یا آنکه بعد از آمدن منی و قبل از بول رطوبت مشیه بیاید سیما اگر استبراء از بول هم نکرده باشد یا آنکه آب مشتبهی که می‌آید صفات منی از قبیل شهوة و دفق قوی و فتور بدن در او جمع شود بلکه در مریض مجرد به شهوت اگر چه که احوط در بعض صور آن عدم اکتفاء به غسل است از وضوء بلکه هر دو به قصد احتیاط بجا باید بیاورد.

قوله: سیاه، اه.

یا سرخ.

قوله: به خون بکارت، اه.

بعد از بردن بکارت آن.

قوله: خون حیض است، اه[١].

حکم به حیض بودن مطلقاً ثابت نیست بلی در صورتی که با قطع نظر از اشتباه به خون بکارت حکم به حیضیت می‌شد در این صورت هم حکم به حیضیت می‌شود مثل آنکه خون در ایام عادت بوده یا بعد از سه روز، و اگر بکارت او برده شده باشد در زمانی که حایض بوده حکم به حیضیت می‌شود بدون حاجت به امتحان.

بلی ظاهر این است که امتحان مذکور جاری باشد بعد از گذشتن ده روز از اول خون و حکم به حیضیت هم بشود.

قوله: باممکن بودن، اه.

وبا عدم غفلت و الا نماز بی امتحان عیب ندارد[٢].

قوله: مشتبه می‌شود به خون قرحه، اه.

حکم صاحب قرحه محتاج به تأمل است.[٣]

قوله: به خون نفاس، اقول:

یعنی مجرد احتمال ولادت مانع نیست از حکم به حیض بودن[٤].

قوله: واوصاف حیض در آن، اقول:

اگر سه روز متوالی هم خون ببیند باز حیض قرار می‌دهد اگر چه صفات

---

١) *لأنه لا يستفاد من الخبرين الواردين في المقام بأزيد من ذلك. (منه قدس سره).*

٢) *لأن الوجه للبطلان ظهور الدليل في وجوب الامتحان قبل الصلاة فالصلاة ابتداء مضاد له، وهذا لا يجري في حال الغفلة أو عدم التمكن. (منه قدس سره).*

٣) *لاضطراب الرواية الواردة فيه يعني الاختلاف في متنها. (منه قدس سره).*

٤) *كما أن قوله وإن يراه بعد العشرة في الحسنة السابقة أيضاً يدلّ على ذلك. وأيضاً ذكرنا في المكتوبة اجتماع الحيض مع الحمل. (منه قدس سره).*

در او جمع نباشد.[1][2]

/ ٤٧ / قوله: وبرده وكمتر منقطع شود، اه.

در صورتی که خون ثانی که برده منقطع شده به صفات حیض نباشد وخارج از ایام عادت هم باشد ومیان او وخون اول که محکوم بحیضیت بوده فاصله شده باشد اگر احتیاط به جمع بشود بی‌اشکال است.

قوله: ملحق به غیر قرشی می‌شود، اه.

مسأله محل اشکال است.

قوله: احوط جمع، اه.

اگر سه روز متصل خون بیاید احتیاط لازم نیست وهم چنین اگر خون به

---

١) ***توضيح حال ذلك مما كتبته في حاشية مكتوباتي. (منه قدس سره).***

٢) ***في مستمرة الدم وغيرها كذلك ثم يتفرع على ذلك بقوله عليه السلام: «فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة*** (الكافي ٩١/٣، باب معرفة دم الحيض من دم الاستحاضة، حديث ١)**» فيكون ظاهراً في أن كلما تحقق هذه الصفات في مستمرة الدم وغيرها فهو حيض.**

ورواية معاوية ابن عمار (الكافي ٩١/٣، باب معرفة دم الحيض من دم الاستحاضة، حديث ٢) ***قوياً كان سنده أو صحيحاً أو حسناً ليس في مستمرة الدم ويبين صفات كل من الدمين كذلك.***

وموثقة اسحاق ابن عمار أظهر من ذلك حيث يقول فيها دم الحيض له به خفاء هو دم حار تجد له حرقة والاستحاضة دم فاسد بارد؛ فإنه لو كان في مستمرة الدم لا يضر ذلك بظهوره، فضلاً من أنه ته إن لم يكن وارداً فيها، ولم نَرَ من دليل الخصم إلّا الأصل الذي ليس في غرض ما ذكرناه.

ثم لو فرضنا وجود الإجماع المركب على أن غير ذات العادة إما أن يحكم بالحيض بمجرد رؤية الدم أو لا يحكم إلّا بعد مضي ثلاثة فنقول: إن ما ذكرنا فيما يكون له تميز أظهر من بعض ما يتمسك من المفهوم وشبهه فيما ليس له تميز على خلافه فيلحق غير ذات التميز بذات التميز.

هذا مع أن عدم القول بالفصل ممنوع بأشد المنع.

صفات حيض باشد از ابتداء احتياط لازم نيست[1].

/ ٤٨ / قوله: متابعت عادت خالى از رجحان نيست، اه.

در صورتى كه خون از ده مى‌گذرد و مستمر است و ممكن است كه ايـام

---

١) ينقل في الذخيرة في أول مسألة الحيض ما يدلّ على أن الصفة يرجع إليها عند الشك في مستمرة وغيرها منها حسنة البختري، وهي وإن كان السؤال فيها عن مستمرة الدم إلّا أن في الجواب يبين أولاً صفة كل من دم الحيض والاستحاضة ويكون الظاهر منه أن صفة كل من الدمين واحداً ولا حيضين.

إذا تعارض بين العادة والتميز ولم يمكن جعلهما حيضاً فلابد أن يؤخذ بالعادة للمرسلة الطويلة من يونس التي أثبتنا حجية.

ولو أمكن جعلهما حيضاً واحداً فما دلّ على أن ما تراه قبل العشرة تكون من الحيضة الأولى دليل على كون المجموع حيضاً لكن بشرط أن لم يكن متصلاً بدم على غير الصفة متجاوزاً عن العشرة وإلا أيضاً نقول بأن مجموع العادة والتميز حيض لكن بدليل آخر، وهو الأخذ بما دلّ على أن أيام العادة حيض والأخذ بأدلة الصفات أيضاً لأنه لا تعارض بينهما.

نعم، ما دلّ على أن مطلق الدم إذا تجاوز عن العشرة فيؤخذ بأيام العادة منافٍ لما قلناه، وكذا مرسلة يونس الظاهرة في أنه مع العلم بالعادة لا عبرة بالصفات، بل مرسلة يونس تشمل ما لو لم يتجاوز أيام العادة مع الأيام التي تكون بصفة الحيض عن العشرة، بل يمكن دعوى أظهريتها مما دلّ على أن ما رأته قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى لضعف شمولها لصورة تجاوز مطلق الدم عن العشرة كما هو مفروض الكلام وإلا لو لم يتجاوز مطلق الدم عن العشرة يكون الكل حيضاً بمقتضى ما دلّ على أن ما رأته بعد العادة بصفات الحيض وفي صورة انقطاع الدم قبل العشرة هذا الخبر ظهر من مرسلة يونس الدالة على أنه مع معرفة أيام العادة لا عبرة بالصفات سيما أن المرسلة أظهر في مستمرة الدم أو لم يكن حملها عليها بعيداً.

فمقتضى الاحتياط في صورة تجاوز مطلق الدم عن العشرة جعل العادة حيضاً والاحتياط في أيام التميز سواء يمكن جعلهما حيضين أيضاً نقول: إنه وإن كان مقتضى الجمع بين دليل العادة ودليل الصفات جعل كل واحداً منهما حيضاً إلّا أن مرسلة يونس الظاهرة في أن مع معرفة أيام العادة لا عبرة بالصفات تشمل صورة استمر الدم مطلقاً؛ فتدبّر جيّداً. (منه قدس سره).

عادت به ایام تمیز را حیض قرار داد چه حیض واحد باشد یا متعدد ایام عادت را حیض قرار بدهد وایام تمیز را احتیاط کند بی‌اشکال است.

قوله: چنانچه گذشت، اه.

یعنی در مسأله صاحب عادت عددیه به تنهائی که از جهت ترك عبادت به مجرد دیدن خون مثل غیر صاحب عادت است.

قوله: در هر ماه هفت روز، اه.

تعین هفت روز از هر ماهی معلوم نیست ولی مانعی هم ندارد إلا آن که کسی که خون مکرر دیده وعادت بر او مستقر نشده اگر عادت خویشان او مخالف با هفت روز در هر ماه باشد مقدار مخالف را اگر احتیاط بکند اولی خواهد بود[1].

ص ١٦ س ٢٢ قوله: و حرام است مس نمودن، اه.

آنچه گذشت در جنب از احتیاط در مس نکردن لفظ جلاله و غیر او جاری است در این مقام هم.

٢٢٢ قوله: سلام واجب نیز، اه.

علی الأحوط[2] در صورتی که قضا واجب می‌شود بر فرض بطلان.

قوله: به شرط بستن فرج، اه.

---

١) ***اشاره به مدرك في الجملة در مكتوبات می‌شود إنشاء الله. (منه قدس سره).***

٢) ***وذلك لا لاحتمال عدم وجوب التسليم، بل لأن قوله: «لا تعاد» .. اه، لا يختص بصورة النسيان، بل يشمل غير العمد الاختياري.***

ونسب إلى المسالك صحة الصلاة مع صدور الحدث قبل التسليم الواجب نسياناً، والأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة بصدور الحدث قبل التسليم يحمل على ذلك فيصير شاهد عدم البطلان أيضاً مضافاً إلى ما ذكرناه من عموم قوله: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» (الخصال: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، باب الخمسة، حديث ٣٥) ***.. اه.***

وكذلك لو قلنا: إن التسليم واجب خارجي كما نسب إلى غير واحد من المتأخرين، ولا مانع من جمع الأدلة أيضاً. (منه قدس سره).

اشتراط بستن فرج و وجوب کفاره مطابق با احتیاط مـی‌باشد پس تـرك نشود احتیاط.

قوله: و درکنیز، اه.

مسأله محل تأمل است.

قوله: وشکم و پا بر دیوار، اه.

اگر علم به براءة رحم حاصل نمی‌شود بدون این کیفیت ترك این کـیفیت نشود بی‌اشکال است.

قوله: به شرط آن که علم به هم رساند، اه.

در صورتی که ولد به صورت انسان باشد اشکـالی نـدارد و در غـیر آن احتیاط به جمع ترك نشود.

قوله: و اکثر آن ده روز است، اه.

صاحب عادت زائد بر عادت تا دو روز خون را خون نفاس قرار می‌دهد و زائد بر آن تا روز دهم احتیاط به جمع ترك نمی‌کند، و غیر صاحب عادت در حیض به عدد اکثر ایامی که یک وقت در آن حیض دید نفاس قرار می‌دهد و زائد بر آن تا روز دهم احتیاط به جمع ترك نمی‌کند چنانچه مراعات ایـن احتیاط در سائر فروعی که در متن ذکر شده بکند.

قوله: و بر ده منقطع شد، اه.

اگر در صاحب عادت هشت روز عادت حیض او بوده اشکالی ندارد و الا گذشت که زیادتر از دو روز از ایام عادت تا ده روز مراعات احتیاط بشود[1].

قوله: قلیله آن است که، اه.

قلیله آن است که اگر[2] پنبه را بردارد خون سیلانی نکند. و کثیره آن است

---

۱) *مدرك تمام این مسائل در مکتوبات اشاره شده. (منه قدس سره).*

۲) *مدرك اقسام ثلاثه مستحاضه ذکر شده در شرحی که بر بعض حواشـی تـبصره*

که خون پنبه را سوراخ کند و بگذرد اگر چه تمام پنبه را فرو نگرفته باشد. و متوسطه آن است که نه به حد قلیله باشد نه به حد کثرت بلکه مابین آنها.

قوله: احوط آن است که، اه.

در صورتی که خونی که بعد از نماز صبح دیده از حد متوسطه زیادتر نشده از برای ظهرین و عشائین غسل ندارد.[1]

/ ٤٩ / بلی احتیاط در این است که اگر قضاء نماز صبح بکند در این روز غسل به جهت او بکند قبل از ظهر والا یک غسل قبل نماز ظهر بکند، بلکه احوط آن است که به جهت نماز صبح فردا هم غسل بکند.

قوله: جمع نماید میان، اه.

احوط این است که جمع نکند میان نافله شب و نماز صبح به یک غسل بلکه نافله شب محتاج به غسل نیست اگر غسلی سابقاً به جهت نماز واجبی کرده باشد بلکه اگر غسل هم بالمرة نکرده نافله شب را بدون غسل به قصد احتمال مطلوبیت می‌توان بیاورد[2].

نوشته‌ام. (منه قدس سره).

١) توضیح حاشیه سه ورق قبل است.

وخوف به تنگ بودن وقت هم کفایت می‌کند در صورت نبودن آب یا فراموش کردن آب، و اگر بعد هم معلوم شود وسعت وقت و آب هم موجود شود اعاده ندارد.

و اما اگر آب موجود باشد تا علم به تنگ بودن وقت حاصل نشود رجوع به تیمم نمی‌کند.

و اگر بعد از علم تیمم کرد بعد معلوم شد وسعت وقت احوط وضو گرفتن است و اعاده نماز.

و اگر با شک در تنگی وقت وضو گرفت صحیح است اگر چه که بعد معلوم شود تنگ بودن وقت. (منه قدس سره).

٢) لا یخفی أن ما یجوز أن یرکن إلیه علی أن یکون لها أن تغسل لکل صلاة هو ما في روایة یونس الطویلة التي قلنا باعتبارها سابقاً في فاطمة بنت أبي حبیش « أنها کانت تغتسل في وقت کل صلاة (وسائل الشیعة ٢/٢٧٦ ـ ٢٧٧، باب ما یعرف به دم الحیض من دم

الاستحاضة، حديث ٤)» **وينقلها الإمام عليه السلام في مقام أن الحكم كذلك.**

وما في رواية يونس ابن يعقوب التي في الجواهر (جواهر الكلام ٣٢٤/٣، وجوب الغسل لخصوص صلاة الغداة في المتوسطة) **والذخيرة** (ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٦٩ـ٧٠، أدلة ثبوت الاستظهار) **أنها موثقة « فلتغتسل في وقت كل صلاة »** (تهذيب الأحكام ٤٠٢/١، باب الحيض والاستحاضة والنفاس، حديث ٨٢).

تقريب الدلالة أن حملهما على أن المراد عند وقت الظهرين لاتحاد وقتهما وكذلك بالنسبة إلى العشائين خلاف الظاهر .

إن قلت : إنهما معارضان مع الكثيرة المتواترة الدالة على أنه على المستحاضة أغسال وأنه غسل واحد للظهرين وغسل واحد للعشائين بحيث تكون ظاهرة في حصر ما عليها من الغسل .

قلت : لا مانع من الجمع بحمل الخبرين الأولين على استحباب الغسل لكل صلاة .

هذا كله لكن فيه مع أن حملهما ليس على خصوص الندب أن هذا الجمع لم نعلم أولويته من حمل الخبرين الأولين على ما نقله في الذخيرة من أن المراد ثبوت الغسل في الأوقات الثلاثة للصلوات فإن حمل ما دلّ على وجوب الغسل في وقت كل صلاة على هذا المعنى ليس بأدون من حملهما على القدر المشترك بين الوجوب والندب .

نعم ، يبعد هذا الحمل لو كان عبارة الحديث أنها بغسل في كل صلاة كما في الجواهر وقاطع البرهان لكن ما نقلاه غلط، وأسقطا عن عبارة الحديثين لفظ الوقت، فراجع .

في الجمع بين صلاة الليل والصبح نقول : ظاهر الأخبار مقارنة الغسل للصلاة للتعبير بلفظ «عند» وشبه ذلك.

ومقتضى ذلك مقارنة الغسل للصلاة وفي تقديم الغسل على وقت الصلاة إشكال آخر لعدم وجوب ذي المقدمة بِعدُ فكيف يجب مقدمته؟! ولا دليل على جواز التقديم أيضاً لوجه آخر يصحح التقديم ولو على نحو الجواز .

نعم ، في خصوص الغسل لصلاة الصبح مع غمض العين عن الرضوي الذي لا نقول باعتباره في بعض الأخبار المعتبرة أنها « تغتسل للفجر » (الاستبصار ١٤٠/١ـ١٤١، باب الحبلى ترى الدم، حديث ١٠).

وإطلاقه يقتضي تقديم الغسل على الفجر بمقدار تسع صلاة الليل إلا أنه ورد في خبر معتبر آخر أنها «تغتسل عند الصبح » (الكافي ٩٠/٣، باب جامع في الحائض و المستحاضة، حديث ٥).

قوله: و اگر خواهد بر، اه.

مشروع بودن غسل به جهت هر نماز محل تأمل است مگر آن كه زائد مقدار واجب از غسل را به قصد احتمال مشروعيت بكند.

وهذا ظاهر في مقارنة الغسل للصبح لا بمقدار تسع صلاة الليل وهذا يكون مقيد لإطلاق الخبر السابق، فيشكل الجمع بين صلاة الليل والصبح بغسل واحد.

ثم إنا وإن نقل بمقارنة الصلاة للغسل في الجملة بحيث لا ينافي اتيان بعض المقدمات إلّا أنه لا نقول بلزوم الجمع والايصال بين الصلاتين اللتين لهما غسل واحد كالظهرين والعشائين كما أنه في قاطع البرهان يدعي القطع بعدم لزوم الجمع بين الصلاتين، وذلك لأن قوله في الصحيح « صليت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل » (الكافي ٣/٩٩، باب النفساء، حديث ٤)***وكذلك ما في آخر « تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر »*** (الكافي ٣/٩٠، باب النفساء، حديث ٥)***وكذلك في آخر « تجمع بين صلاتين بغسل »*** (تهذيب الأحكام ١/١٠ ـ ١٧١، باب حكم الحيض و الاستحاضة و النفاس و الطهارة من ذلك، حديث ٥٨) ***ليس المراد منها هو الجمع بين الصلاتين بعدم الفصل بينهما، بل الظاهر منهما أن يكون الجمع بينهما بأن يكون غسلهما واحداً [لا أن يكون لكل منهما غسل.***

وعلى هذا فلا مانع من الأخذ بإطلاق ما دلّ من الأخبار الكثيرة على أن للظهر والعصر غسل واحد وما هو ظاهر في الحصر من أغسالها لا تريد على الثلاث.

إن قلت: لو كان ظاهراً في الحصر يكون رداً عليه.

قلت: مجرد التكليف أيضاً يرفعه إطلاق الخبر، بل المقام من قبيل السكوت في مقام البيان.

هذا، مع غمض العين عن جريان البراءة في التكليف المستقل، بل على احتمال شرطية غسل آخر نقول: المرجع البراءة، فراجع إلى ما قلناه.

إن قلت: إن الغسل لغير صلاة الغداة في المتوسطة خلاف الإجماع.

قلت: بعض يقول: بحدثيتها بالنسبة إلى جمع الصلوات، فإذا لم يغسل لصلاة الصبح لرؤية المتوسطة بعدها فلم يرتفع الحدث بالنسبة إلى سائر الصلاة، وإذا جاء هذا الإجمال لا مانع من التمسك بإطلاق ما دلّ على غسل واحد في كل يوم في المتوسطة.

إن قلت: مقتضى ما ذكروه أن يكون الغسل قبل الظهرين.

قلت: ما دلّ على ثبوت غسل في كل يوم في المتوسطة لا مانع من حمله على أن يكون ذلك للصلوات. (منه قدس سره).

/ ٥٠ / قوله: وغسل خواهد بود در آن روز، اه.

يعنى با استمرار كثرت تا بعد از نماز ظهرين واحتياط در فرض انقطاع يا مظنه عود كثرت اولى خواهد بود.

قوله: چنانچه گذشت، اه.

وگذشت آنچه مقتضاى احتياط بود در اين فرض.

قوله: واحوط آن است كه از براى، اه.

مراد اين است كه اگر در حال وجود خون وضوء وغسل بجا آورد بعد خون قطع شد اعاده بكند وضوء وغسل را، واحوط از اين اعاده نماز است اگر نماز كرده باشد در سعه وقت.

قوله: آمدن خون استحاضه، اه.

در بين غسل استحاضه متوسطه اگر خون استحاضه كثيره شد احتياط در متن ترك نشود.[1]

قوله: باطل نمى‌شود، اقول:

در وسط غسل استحاضه اگر مثلاً مس ميت نمود اگر غسل مس ميت را مؤخر بدارد بعد از اتمام غسل استحاضه مشكل است از جهت مراعات اتصال غسل استحاضه به نماز.

---

١) ***ميزان هر يک از اقسام وجود در وقت نماز نيست، بل يكفي وجوده قبل وقته. نعم، مجرد الكثير في أول الصبح إذا انقطع قبل الغسل لصلاة الصبح لم يوجب إلّا الغسل لصلاة الصبح لاستظهار ذلك من الأخبار كما ذكره شيخنا المرتضى،*** (كتاب الطهارة ١/ ٢٥٠، في الاستحاضة و النفاس) ***مع أن الأصل في احتمال اشتراط الغسل لصلاة الظهرين والعشائين في مثل الفرض يكفينا على التحقيق من جريان البراءة عند الشك في الشرطية فافهم.***

گذشت وجه آنكه متوسطه بعد از نماز صبح محتاج به غسل مى‌شود بنا بر احتياط. (منه قدس سره).

قوله: واجب می‌شود غسل به مس، اه.

اگر این غسل ترك نمود مثل این است که محدث به حدث اصغر بوده باشد على الأحوط[1].

قوله: احوط در ناخن، اه.

ناخن ودندان که از زنده جدا شده باشد غسل ندارد مس آنها.

قوله: چه متعه، اه.

در متعه ترك احتیاط نشود.

قوله: چه بنده، اه.

زوج مقدم است بر مولی اگر زوج بنده نباشد چنانچه شرط در سائر اولیاء ایضاً این است که مانع از برای ولایت ایشان نباشد مثل آنکه بنده نباشند یا کافر یا صغیر ویا غیر آنها از موانع دیگر وبا وجود مانع ولایت با طبقه بعد است مثل آنکه اگر طبقه اول نباشد.

قوله: این احتیاط اگر ترك، اه.

عمل به قول مشهور هم می‌توان کرد.

قوله: طبقات ارث، اه.

در ابن عم پدری ومادری با عم پدری احتیاط ترك نشود.

قوله: حاکم شرع است، اه.

تقدم حاکم احتیاط لازم ندارد وتقدم عادل بر غیر عادل لزوم ندارد.

---

١) ***في قاطع البرهان: بل يوجب غسل الجنابة آثاره الذي يكون العفو فيه ثابتاً وأن المستحاضة كالمسلوس في عدم مضرية الحدث بالوضوء والغسل فيهما إنما هو في الدمين المتجانسين كحدوث المتوسط في ضمن غسلها دون المتخالفين كحدوث الكثيرة في ضمن غسل المتوسطة، مع أن الكثيرة مع المتوسطة ليست من قبيل الحدثين الأكبرين ليصير ما قلناه من قبيل حدوث الحيض في ضمن غسل الجنابة ليقال إنه لا يضر بغسل الجنابة على ما ذكرته في المكتوبات المتعلقة بهذا المقام، فراجع. (منه قدس سره).***

قوله: و ذکور از اولاد، اه.

در تقدم ذکور در طبقات ارث علی نحو إطلاق بر غیر ذکور محل تأمل است پس احتیاط ترك نشود.

قوله: وکسی که نزدیک باشد، اه.

و هم چنین مقدم است کسی که نزدیک باشد به میت به پدر بر کسی که نزدیک باشد به او به مادر از برادر و برادر زاده و عم و عمو زاده.

بلی در تقدم اعمام بر اخوال و هم چنین اولاد طرفین بر یکدیگر، و هم چنین تقدم پدری ایشان بر مادری ایشان اشکال است.

قوله: بی‌اذن اولیاء باطل است، اه[1].

ظاهر این است که احراز رضای ولی کفایت بکند در صحت نماز و غسل اگر چه احوط اذن گرفتن است.[2][3]

قوله: مگر در محارم، اه.

در زنهای محارم که غسل می‌دهند مرد محرم خود را اگر بعد از نبودن مرد و زوجه بوده باشد و خرقه به دست ببندند بی‌اشکال است، و اگر بعد زوجه یا مرد میت شود اعاده نمایند علی الاحوط.

و در زن و شوهر احوط ستر عورت است مثل سائر محارم که بی‌اشکال

---

۱) *مدرك آنچه ذکر شده در باب اولیاء در رساله مستقله ذکر شده. (منه قدس سره).*

۲) *با امتناع ولی اگر وقت مضیق شد بلا اشکال حکم صورت تعذر ولی دارد.*

۳) *في تغسيل كل من الرجل والمرأة للصبيان الذي لا يكون له أزيد من ثلاث سنين بعد عدم حرمته وغمض العين عن الأدلة الخاصة نقول: ما يدلّ على الوجوب الكفائي كأن يقال: إن الميت لا بد أن يغسل، ودلالته على الوجوب على كل أحد يكون أعم من المباشرة والسبب، وما يدلّ على اشتراط المماثلة لا يشمل ما لا يعدّ رجلاً وامرأة من الصبيان، وليس لنا دليل معتبر بنفسه فقيد الإطلاق مع أنا قلنا إن الأصل البراءة حتى في دوران الواجب بين التعيين والتخيير أيضاً مع أن الشك هنا في المانعية. (منه قدس سره).*

ستر عورت بايد باشد[1].

---

١) ***في صحيحة منصور ابن حازم*** (الكافي ١٨/٣، باب الرجل يغسل امرأة و المرأة تغسل الرجل، حديث ٨) ***دلالة واضحة وإن خفيت على بعض على أن الرجل يغسل زوجته وسائر محارمه بعد وضع شيء على عورتها من دون اشتراط أن يكون من ورائه الثياب، ومن دون اشتراط الاضطرار بعدم وجود المرأة وجميع ما يعارضه مما يكون معتبراً قابل لأن يحمل على الكراهة والاستحباب ومقتضي الجمع أيضاً ذلك .***

وأما غسل الزوجة للزوج فكثير من الأخبار تدلّ على عدم اعتبار أن يكون من وراء الثياب .

وأما غسل المرأة لمحارمه مضافاً إلى إجماعهم على عدم الفصل بين غسل الرجل لمحارمه وغسل المرأة لمحارمها فيما تقدم أن في صحيحة ابن سنان « إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته وإن لم يكن امرأته غسلته أولهن به وتلفّ على يدها خرقة » (تهذيب الأحكام ٤٤٤/١، باب تلقين المحتضرين، حديث ٨١) ***والمراد من أولاهن: المحارم، فإن فيه كمال الظهور في التجريد .***

نعم ، في المحارم اعتبر لفّ الخرقة على اليد، وبعد ذلك لا مانع من حمل ما دلّ على أنه من وراء القميص أو غيره على الندب على ما حقق في محله .

***

/ ٥١ / ما دلّ على عدم جواز تغسيل الرجال للنساء وبالعكس ليس بشيء منها إطلاق يشمل تغسيل المولى لأمته وبالعكس، وما دلّ على حرمة نظر كل من الطائفتين إلى الآخر ليس لشيء منها إطلاق يشمل لنظر كل من المولى والأمة إلى الآخر بعد موت أحدهما بعد أن النظر كان جائزاً حال الحيات فيستصحب بعد الموت .

ثم بعد ما قلنا من أن ما دلّ على الوجوب الكفائي يشمل لكل أحد من غير فرق بين أن يكون بالمباشرة والتسبيب، فتدلّ على جواز غسل كل من المولى والأمة للآخر كما أن في شرح الإرشاد إشارة إلى ذلك .

ومع غمض العين نقول : إن الشك في اشتراط المماثلة مرجعه إلى الشك في الشرطية على ما حققناه في محله والأصل فيه البراءة .

بل قلنا بالبراءة في دوران الواجب بين التعيين والتخيير أيضاً، ولم يثبت الوجوب على كل أحد بأزيد من ذلك، ففي حق كل أحد شك في التكليف الزائد بعد أن هذا المقدار بمنزلة أن يفعله كل أحد بنفسه كما يقدم في باب الأولياء، فمع قطع النظر عن الكلمات الخاصة في المسألة يكون مقتضى القاعدة جواز تغسيل المولى لأمته وبالعكس .

/ ۵۱ / قوله: اما در مخالف، اه.

حکم غسل مخالف محتاج به تأمل است.

قوله: وحنوط کردن، اه.

احوط حنوط کردن در این صورت و صورت سابقه است اگر محل حنوط باقی باشد.[1]

قوله: جدا شده از زنده، اه.

در غیر دندان و ناخن که از زنده جدا شده باشد چنانچه در غسل مس میت هم گذشت.

قوله: یا قصاص یا غیر آنها، اه.

در غیر قصاص و رجم مشکل است مثل آنکه از حد بمیرد.

قوله: مگر در دفن، اه.

روی به قبله در حال دفن به آن است که او را به دست راست مقابل قبله بخوابانند، و در باقی حالات به نحوی است که در متن ذکر شده الا در حال نماز که بعد می‌آید.

قوله: نه به دست میت، اه.

اگر با میسور بودن جمع کنند بی‌اشکال است.

قوله: مدیون باشد، اه.

وفي الجواهر في غسل الصبي على التحقيق من كون مفهوم الغسل بيّنا لأنه ليس موضوعاً للصحيح. (منه قدس سره).

۱) ***في موثقة عبد الرحمن*** (الكافي ۱٤٦/۳، باب تحنيط الميت و تكفينه، حديث ۱۵) ***مع كونه في مقام البيان جعل الحنوط في المساجد فبإطلاقه ينفي عن غيرها وبعد ذلك يحمل غيره على الندب في الجملة لأن الدلالة على الوجوب لغيرها بالإطلاق مع غمض العين من أن غيره معرض عنه، فيدخل في دائرة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر منها، كما ذكرنا في مسألة حجية الكتاب لتفصيله. (منه قدس سره).***

مراد باید این باشد که کفن مقدم بر دین است.

قوله: وهم‌چنین، اه.

در وجوب نماز بر مخالف تأمل است اگر چه احوط فعل آن است بعد از تغسیل به عنوان احتیاط.

قوله: در بلاد اسلام، اه[1].

در صورتی که شک در مسلم بودن باشد محتاج به تأمل است و مراعات احتیاط از طرفین مطلقاً مانعی ندارد.

قوله: وطفل، اه.

طفل شش ساله نماز بر او واجب است، و قبل از شش سال وجوب ندارد و به احتمال مستحب بودن نماز بر او مانعی ندارد اگر زنده متولد شده باشد.

قوله: بر لقیط، اه.

حکم لقیط مشکوك است و آن گذشت.

قوله: اگر طفل ممیز، اه.

حکم نماز طفل ممیز محتاج به تأمل است.

قوله: احوط باقی‌گذاردن، اه.

محض اینکه ولی خصوص جماعت را اذن ندهد منشأ سقوط ولایت او نمی‌شود و اذن حاکم شرع یا عدول ثمره ندارد در صحت سیما اگر طبقه دیگر از اولیاء باشند.

قوله: وکیفیت، اه[2].

---

١) *في كتاب اللقطة تفصيل في المسألة يحتاج إلى التأمل. (منه قدس سره).*

٢) *صحيحة زرارة وغيرها في مقام بيان تمام خصوصيات صلاة الميت بمقتضى الظهور ويدلّ على أنه لا قراءة فيها ولا دعاء معين، بل يكون للمصلّي أن يدعو مما يبدو له وأن الأولىٰ أن يدعو على الميت بعد الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله ويشهد على أنه ليس فيها دعاء معين مضافاً إلى ذلك ما دلّ على أنه تسبيح .. اه.*

معین بودن این کیفیت معلوم نیست اگر چه این کیفیت بهتر باشد به اضافه صلوات بر انبیاء بعد از تکبیر دوم.

قوله: وتکبیر پنجم، اه.

مسأله خالی از اشکال نیست[۱].

قوله: به طرف راست، اه[۲].

میت را به پشت می‌خوابانند سر او به جانب راست /۵۲/ نماز کنند و پای میت به جانب چپ او و در این جهت فرق میان امام و مأموم نمی‌کند. بلی امام و منفرد باید مقابل میت باشند و در مأموم لزوم ندارد مجازات و مقابله.

قوله: ودفن او ممکن، اه.

اگر دفن موجب مشقت شدید[۳] یا ضرر عظیم باشد هم کفایت می‌کند ولی احوط یا میسور بودن خمره که بگیرد میت را بدون قطع أعضاء او مقدم داشتن خمره است. واحتیاط مراعات قبله در هنگام انداختن در دریا هم بسیار مرغوب است.

قوله: وهم چنین حرام است، اه.

مجرد نقل کردن میت به مشاهد مشرفه مانعی ندارد در صورتی که طول نکشد[٤] به نحوی که بگندد و خونابه از او بیرون بیاید و قطع مفاصل میت هم

ویؤیده جمیع الأخبار للمعارضة التي من وجوه جمعها أو من أحسنها أنه کلما یبدو في الذخیرة له مؤید آخر. (منه قدس سره).

۱) لعدم وضوح ما یستدلّ له. (منه قدس سره).

۲) وجه آن از تأمل در کلام جواهر ظاهر می‌شود. (منه قدس سره).

۳) لأن الضرر والحرج یرافعان وجوب الدفن فضلاً عن خصوصیاته فضلاً من أن یتحقق عنوان الاضطرار عرفاً. (منه قدس سره).

٤) لا یخفی أن رجحان نقل الموتی قبل الدفن مما لا اشکال فیه.

وأما بعد الدفن فعلی فرض ثبوت الدلیل علی استحباب نقل الموتی مطلقاً إلی المشاهد نقول: إن دلیل الندب غیر قابل لأن تعارضها دلیل الوجوب والحرمة إذا اجتمعا في عنوان

نشود و نبش قبر هم[1] نخواهد مثل اينكه بالمرة دفن نشده باشد يا محل دفن او را آب ببرد و هم چنين موجب هتک حرمت ميت از جهات ديگر هم نشود.

قوله: به آن آب، اه.

كما ذكرنا وجهه في خيار المجلس إذا شرط بسقوط الخيار في العقد إذا لم يكن دليل الندب في مورد المحرم، فجواز نقل الموتى إنما يكون في صورة لم يتحقق بالنقل في البين محرم، فإن حرمته إلى يرتفع وما يتحقق في بعض أفراد النقل من المحرمات أنه ربما يكون في البين قطع مفاصل عظام الميت وربما يوجب بعض بدنه وانفجار دمه وربما يتوقف على النبش.

ولا يخفى أن قطع مفاصل عظامه يكون محرماً لما دلّ على أن حرمته ميتاً كحرمته حياً من الأخبار الكثيرة الواردة في حد النبّاش في السرقة.

وفي باب الديات عند التعرض لدية أعضاء الميت، تلك الأخبار وكثيرة.

وتمسك الفقهاء كافٍ في حجيتها لو لم يكن شيء منها معتبراً بالخصوص.

وهو يدل على حرمة قطع مفاصل مع أنه لا اشكال في حرمة قطع أعضاء الميت فيستصحب في اللحم لحرمة قطع تلك المفاصل كما ذكرنا من حجية هذا الاستصحاب.

ويمكن أن يستدلّ بهذا الخبر لحرمة النبش مطلقاً ولترك دفن الميت حتى ينفجر أيضاً.

ويجوز أن يستدلّ الأخير أيضاً أولاً أن ما دلّ على تعجيل التجهيز وإن يحمل على الندب إلّا أن ما دلّ على أنه ينتظر بالمشتبه حتى يتغير ظاهر في تعجيل التجهيز بعد التغيير، وكذلك ما دلّ على أن أيغسل ويكفن ويدفن مما قلنا سابقاً في باب الأولياء من أنها من أدلة الوجوب ظاهر في أن إتيان هذه الأفعال على النحو المتعارف وآخر مراتبه قبل انفجار الميت بحيث لو أخّر يفهم العرف فوت أمر الدفن.

وبوجه آخر ليس المراد الدفن ولو بعد ألف سنة وإذا ثبت التعجيل فليس من زمان الانفجار زمان أولى به عرفاً.

ثم إنه ليس المراد مجرد الفعل الخارجي للدفن، بل المطلوب كون الميت مدفوناً ففي زمان وجب الدفن وجب الدفن مضيقاً يحرم النبش ويستصحب بعده أيضاً. (منه قدس سره).

١) و دفن تفاوت نمى‌كند لأن غاية الأمر أنه يترك بعض واجبات الدفن. وفي برهان القاطع (كذا) إشارة إلى ذلك. (منه قدس سره).

اگر اول ازاله نجاست بکند که فاقد الماء شود بعد تیمم کند هیچ اشکالی ندارد.

قوله: و حرام است، اه.

مسأله دست زدن به صورت و غیره و هم چنین شق ثوب محتاج به تأمل است.

قوله: با اینکه اجحافی، اه.

مجرد زیاد بودن ثمن آب وضوء مثلاً مانع از وجوب خریدن آب نمی‌شود مگر آن که مانعی دیگر روی بدهد مثل آن که بذل این مقدار از ثمن مضر به حال شخص باشد مثل آن که نفقه سفر را اگر بدهد محتاج به سؤال می‌شود یا به ذلت عدم افتد یا آن که بذل مثل این ثمن موجب فقر و پریشانی حال او شود[۱].

قوله: احوط در این صورت، اه.

ترك این احتیاط می‌توان نمود به اکتفاء نمودن به تیمم در صورت حصول خوف[۲].

---

۱) ***دلّ الدليل على بذل الثمن الكثير من حيث كون الثمن كثيراً لا يقدم أدلة الضرر لكن إذا كان البذل لهذا الثمن مضراً بحال الشخص فشمول الدليل له بالإطلاق فيقدم عليه قاعدة الضرر. (منه قدس سره).***

۲) ***این حاشیه قبل از سه ورق توضیح شده.***

ما ورد في صحيحة زرارة حسنة فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصلّ في آخر الوقت (الكافي ۶۳/۳، باب الوقت الذي يوجب التيمم و من تيمم ثم وجد الماء، حديث ۲) . . ***اه.***

وربما يلوح منه أن الصلاة في هذا المقام لابد أن يكون في آخر الوقت واقعاً فمع كشف الخلاف لم يأت أولاً بما كان مأموراً به.

قلت: من الواضح ظهور الخبر في الصلاة مع التيمم مع خوف فوات الوقت.

وقوله «وليصل في آخر الوقت» لابد أن يكون ما يكون آخر الوقت بمقتضى خوفه إذ

قوله: و از جمله ضرر، اه.

اگر وضوء یا غسل موجب حدوث شین شدید یا بطؤ علاج آن یا زیادتی آن شود تیمم کفایت می‌کند وغیر شدید احتیاط به جمع ترك نشود[١].

قوله: تشنگی است، اه.

در باب وضوء گذشت حدّ تشنگی که موجب تیمم می‌شود و میزان حصول خوف از تشنگی اگر چه که از جهت شک در آن حاصل شود.

قوله: تنگی وقت، اه.

وخوف تنگ بودن وقت هم کفایت می‌کند در صورتی کـه آب مـوجود نباشد[٢] / ٥٣ / یا فراموش کرده باشد واگر بعد معلوم شود وسعت وقت و آب موجود شود و با عدم علم به تنگی وقت وضوء صحیح است اگر چه که معلوم شود بعد خلاف آن هم. استعمال آب در وضوء علم می‌خواهد واگر کشف خلاف شود در اینجا احوط اعاده است.

قوله: مگر سنگ، اه.[٣]

التصرف فيه أظهر بعد لغوية التيمم بالخوف فقط لو لم يكشف بذلك مع أنه في صورة كان عالماً بأنه آخر الوقت يكون له الصلاة قطعاً بظاهر الشرع فيشمله قوله: فإن أصاب الماء وقد صلّى بتيمم وهو في وقت تمت صلاته. (منه قدس سره).

١) دليل عدم حاجت به جبيره ونحو آن در ضرر أعضاء غير از قروح و جـروح در مسأله جبيره در باب وضوء اشاره شد. (منه قدس سره).

٢) إن قلت: إن هذا يحمل على صورة فقدان الماء.

قلت: على التسليم أيضاً لا يتم ما نقله في الذخيرة ورجّحه في المدارك. (منه قدس سره).

٣) لو قلنا: إن اختلاف أهل اللغة في معنى الصعيد يوجب إجـماله إمـا لمـنع كـون المثبت لاستعماله في غير التراب مقدماً أو لأن اللغوي لا ينقل إلّا المستعمل، وهو أعم من المستعمل فيه معنى حقيقياً.

ثم نمنع في دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز كون الأول مقدماً.

وأما الأخبار فتمنع تماميته من شيء من الطرفين كالإجماع المدعى من الطرفين إما في

اگر در سنگ غباری باشد یا غباری در او احداث کنند از خاکی که بر او خشک شده باشد مثلاً هر چند بسیار کم باشد اشکالی ندارد و اگر غبار به هیچ وجه نباشد، پس اگر گل باشد جمع میان تیمم به سنگ[1] و گل بکنند بی‌اشکال است، و اگر گل هم نباشد پس اگر جمع بکنند میان تیمم کردن به سنگ و آنچه می‌آید در حق کسی که غیر از یخ چیزی نیابد پس باز بی‌اشکال خواهد شد[2].

نفس المسألة أو فيما يستلزم أحد الطرفين في الجملة لو قلنا بذلك كلّه فيظهر من الذخيرة ، بل الجواهر (جواهر الكلام ٥/١٢٢، جواز التيمم بالحجر) *أيضاً أنه لا دليل على جواز التيمم بالحجر في حال الاضطرار أيضاً .*

لكنا نقول : إن الحجر إذا كان فيه غبار أو أمكن إحداث الغبار فيه كما هو محل كلام الذخيرة (ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٨، فيما يجزى في التيمم) *فيدلّ على صحة التيمم به ما في صحيح زرارة من تعليل جواز التيمم بلبد السرج بقوله « فإن فيه غباراً »* (الكافي ٣/٤٥٩، باب صلاة المطاردة و المواقفة و المسابقة، حديث ٦) *وفي صحيحة رفاعة « فلينظر لبد سرجه للتيمم من غباره أو شيء مغبّر وإن كان في حال لا يجد إلّا الطين تيمم به »* (الاستبصار ١/١٥٦، باب التيمم في الأرض الوحلة و الطين و الماء، حديث ٣) *. . اه ، أو للتأمل في عمومهما .*

هذا مع غمض العين عن الأصل العملي من البراءة أو الاحتياط الجاري في نفس المسألة أعني دوران شرط الواجب بين أن يكون خصوص التراب أو مطلق الأرض . (منه قدس سره) .

١) *ومما ذكرنا ظهر أن الحجر المعتبر في عرض الغبار على القول بأن الصعيد التراب وغير المعتبر يشكل التيمم به رأساً وعلى القول الآخر الحجر مطلقاً يكون في عرض التراب . (منه قدس سره) .*

٢) *وليس حال الوقت كحال سائر الشرائط كما أوضحته في البرهان القاطع في مسألة الفحص في ماء الوضوء وقضاء الصلاة لأن ما دلّ على تنزيل التراب والأرض والتيمم منزلة الماء والوضوء غايته أن يحمل على صورة عدم التمكن من الوضوء والغسل في الوقت كما أن تصحيح التيمم في بعض الأخبار معللاً بأنه بمنزلة الضرورة ظاهر في أن ما هو بمنزلة الضرورة في الغسل والوضوء في الوقت فضلاً عن نفس الضرورة يوجب جواز التيمم ، بل الأدلة على ذلك لا تحصى، وبعد ذلك لا يلتفت إلى مفهوم قوله تعالى : ﴿فلم لم*

تجدوا ﴾ (سورة المائده الآية: ٦) . . اه . (سيأتي في آخر هذا المجلد أن الآية أيضاً تدلّ على المقصود) مع أن في الآية بعض القرائن على أن المراد إن لم تتمكنوا من الاستعمال .

ومع غمض العين عن ذلك علم من سائر الأدلة أنه المراد أو لأن كثرة التخصيص يوهن هذا العموم .

إن قلت : فعلى ما ذكرت لابد من أن يعلم ضيق الوقت عن الغسل والوضوء في صحة التيمم في صورة وجدان الماء، ولا يكفي مجرد خوف أن يفوت الوقت كما كان هو المدعى .

قلت : الأمر كذلك .

توضيحه : أن غاية ما يقال لكفاية غير العلم بضيق الوقت أن يقال : من أنه إذا ثبت وجوب التيمم مع عدم سعة الوقت للوضوء واقعاً، فيكون تعيين ذلك بطريق العلم حرجياً ولكن فيه أنه في غير صورة العلم بضيق الوقت يكون مورد التمسك باستصحاب بقاء الوقت وبالعمل بهذا الأصل يرفع الحرج.

فتلخّص أنه في صورة لم يكن الماء حاضراً وكان خوف فوت الوقت فيكفي مجرد الخوف فلا يحتاج إلى الطلب عن الماء وبعد التيمم والصلاة لو انكشف كون الوقت واسعاً فلا يحتاج إلى الإعادة كل ذلك للأخبار المشار إليها .

وأما لو كان الماء موجوداً وكان خوف فوت الوقت لأجل الخوف في عدم وسعة الوقت لاستعمال الماء في الوضوء فهنا لا يكفي مجرد خوف فوت الوقت في وجوب التيمم ، بل لابد من العلم به لعدم دليل خاص.

ومقتضى الأصل بقاء الوقت حتى يعلم الضيق ولا يكتفي هنا بالظن كما توهم في البرهان القاطع في مسألة طلب الماء للوضوء غلوة أو غلوتين .

ثم مع العلم بضيق الوقت هنا لو تيمم وصلّى ثم انكشف سعة الوقت فقد يقال كما في البرهان القاطع : بأنه لابد من الإعادة لعدم الأمر الشرعي بالتيمم والأمر الظاهري العقلي لا يقتضي الإجزاء كما قيل بذلك في صورة نسيان وجود الماء في الرجل أيضاً لكنا نقول : تارة نتكلم بحسب القاعدة وتارة بمقتضى الأدلة الخاصة .

أما الأول فالذي قلنا بكونه مقتضياً للإجزاء هو الأمر الاضطراري الواقعي بأن علم كونه مأموراً بالتيمم واقعاً دون الأمر الظاهري الشرعي والعقلي سواء كان الأمر متعلقاً بالمأمور به الاختياري أو الاضطراري.

وعليه يجب الإعادة مع الخوف بضيق الوقت في صورة فقدان الماء أيضاً / ٥٤ / بعد

كشف الخلاف على ما حققناه في مسألة الإجزاء .

وأما بمقتضى الأدلة الخاصة فنقول : أما لو صلّى مع خوف ضيق الوقت في صورة فقدان الماء ثم وجد الماء فيدلّ على عدم الإعادة أخبار كثيرة .

وأما في صورة العلم بضيق الوقت عن استعمال الماء في الوضوء لو تيمم وصلّى ثم انكشف الخلاف فبعد لم نظفر على دليل خاص على عدم الإعادة فيه .

نعم ، ما دلّ على عدم الإعادة يشمل إطلاقها لصورة نسي الماء في الرجل ، بل يمكن التمسك لعدم الإعادة في صورة النسيان بحديث الرفع أيضاً ، بل يمكن تقريب التمسك بحديث الرفع لعدم الإعادة في صورة علم بضيق الوقت عن استعمال الماء في الوضوء ، ثم انكشف الخلاف بتقريب نقلناه في الرسالة الماهوتية.

وليس لي مجال التفصيل ليوضح صحة ذلك من تسليمه ومراعاة الاحتياط فيه طريق النجاة .

ثم إنه في صورة قلنا بعدم كفاية غير العلم بضيق الوقت في وجوب التيمم لو توضأ مثلاً قبل حصول العلم بضيق الوقت ، ثم علم بعد الوقت أن الوقت غير كاف لا يوجب ذلك لبطلان وضوئه .

وجه البطلان : إن الأمر بالوضوء في هذا الحال لما كان بمقتضى الاستصحاب فيكون ظاهرياً، والمفروض أنه انكشف الخلاف حيث علم أنه كان الوقت ضيقاً بحسب الواقع وأنه كان بحسب الواقع مأموراً بالتيمم، وقد تقدم أن الأمر الظاهري الشرعي غير مقتضى للإجزاء على مقتضى القاعدة، وليس هنا دليل خاص على الإجزاء .

وأما وجه عدم البطلان : فليس لما ينقل في المدارك والذخيرة من الأمر بالوضوء عند إرادة الصلاة مطلقاً وأنه لم يخرج بأنه التيمم إلّا صورة عدم وجدان الماء ليورد عليه أن مفاد آية التيمم ولو بالقرائن الداخلية والخارجية إن لم تتمكنوا من الوضوء للصلاة في الوقت فتيمموا.

وأيضاً هذا مبني على خلاف المبنى الذي يكون كلامنا عليه ، تعرضنا لأصل المبنى في آخر هذا المجلد ليوضح أن التخصيص للأمر بالوضوء ليس له عنوان واقعي بحيث يصير التمسك في المقام في الشبهة المصداقية ، بل المخصص ليس إلّا الأمر بالتيمم الذي هو ضد الوضوء كما أوضحته في رسالتي في القضاء، وهو غير مضر. ولشدة وضوحه تسلمنا صحته .

بل الوجه لعدم بطلان الوضوء أن مقتضى قوله تعالى ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة﴾ (سورة

قوله: جمع ميان به تيمم، اه.

گذشت كيفيت احتياط در سنگ.

قوله: خالي از قوه، اه.

اقوى بودن معلوم نيست، بلى بى‌اشكال است چنانچه گذشت.

قوله: هر چند جريان، اه.

اگر جريان حاصل شود معين است وضوء يا غسل و چيز ديگرى نمى‌خواهد بلى اگر ماليدن به نحوى كه جريان حاصل شود از براى غسل مثلاً

المائدة الآية: ٦) . . اه ، ***هو الأمر بالوضوء عند القيام إلى الصلاة وإرادتها من غير فرق بين أن يكون الصلاة أداءاً وقضاءاً .***

ثم إن ارتفاع الأمر عن الوضوء عند إرادة الصلاة إما لعدم القدرة على الوضوء أو لكونه محرماً من جهة كونه مضراً أو غير ذلك وإما لأن الأمر لما تعلق بالتيمم ويكون التيمم ضداً للوضوء كالأمر بالتيمم عند الضيق لإدراك الصلاة أداءاً وإلا فليس مفاد أدلة التيمم من الكتاب والسنة إلّا كونه بدلاً عن الوضوء عند الاضطرار، ولو دلّ ما دلّ على التيمم على عدم الأمر بالوضوء عند الأمر بالتيمم في نظر العرف فسره ما ذكرناه، وإلا من الواضح أن مجرد الأمر بالتيمم لا ينافي الأمر بالوضوء ففي مورد الخوف من اللص لو وصل إلى الماء صحّ الوضوء .

وفي مورد الضرر قلنا في قاعدة الضرر : إنه لو كان جاهلاً بالضرر يصحّ الوضوء. وإذا عرفت ما تقدم فنقول : إن من يتوضؤ في ضيق الوقت لما يكون مريداً للصلاة المخصوصة سواء كانت الصلاة أداءاً أو قضاءاً يتعلق الأمر بالوضوء به بمقتضى قوله تعالى : ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة﴾ . . اه .

وعلى هذا نقول : إن تخصيص الآية في المقام ليس إلّا من جهة الأمر بالتيمم في هذا الحال ولا يمكن جمعها.

وعلى هذا نقول : إنه حين الوضوء لما يكون شاكاً في كون الوقت مضيقاً مع أن مقتضى الاستصحاب بقاء الوقت وسعته فيصير الأمر بالتيمم شأنياً وإذا كان الأمر بأحد الضدين شأنياً فلا ينافي ذلك مع تعلّق الأمر الفعلي بالضد الآخر فافهم فإنه دقيق.

ويجوز منع الأمر بالتيمم واقعاً أيضاً لأنه لا تكرار إلّا التصويب في الموضوع، ولا دليل على بطلانه.

ويوضح ذلك وبعض الفروع في الورق الأخير من هذه المكتوبة . (منه قدس سره) .

موجب مشقت شدید یا ضرر باشد همان جمع می‌کند میان تیمم وقضاء.

قوله: بر زمین شوره زار، اه.

به شرط آن که آن محلی که دست بر او می‌زند نمک بر روی او نباشد والا صحیح نیست تیمم به آن.

/ ٥٤ / قوله: درصورتی که ممکن، اه.

متمکن نبودن از زدن باطن رو دست با هم صور مختلفه دراد وحکم آنها في الجمله اختلافی پیدا می‌کند مثلاً اگر به جهت جراحت تمام باطن یا نجاست مسریه للمتمکن نباشد، پس اگر در این صورت جمع کند بیان مسح بر جبیره بعد از گذاشتن چیز ظاهری بر آن نظیر جبیره در وضوء ومیان زدن پشت دستها بر خاك ومسح به آن ومیان تیمم کردن از بالای کفین ومیان آن که بمالد روی وپشت دستها بر خاك ومیان اینکه کسی دیگر متولی تیمم او شود به دست خود بی‌اشکال است[1] / ٥٥ / واگر بعد از تمکن قضاء این نماز هم بکند بی‌اشکال‌تر خواهد شد.

قوله: وهرگاه ممکن نشود، اه.

گذشت طریقیت احتیاط.

---

١) ***هذا مبني على تنزيل الحائل منزلة المحال عنه لحديث المرارة، وأما بظهر الكفين فلدعوى أن الكفين يشمل الظاهر والباطن لتبادر الباطن لو قلنا قبل حال الاختيار وأما [..] فلقربه لما [..]كما في [..] لما روي من الأمر لمن قطع يده من المرفق في الوضوء بغسل ما بقي من العضد وغير ذلك.***

وأما مسح الجبهة لدعوى أنه مفاد قاعدة الميسور بعد سقوط مسح اليدين كما في الأقطع.

وأما [..] الغير لتنزله منزلة [..]كالمريض والميت كما قيل في الأقطع أيضاً.

والأخير مبني على إجراء حكم فاقد الطهر، وإذا لم يكن دليل على تعيين شيء منها بالخصوص فتعين لاحتياط هنا، وعلى عدم جريان البراءة عند تردد الشرط. (منه قدس سره).

قوله: هر دو بر ذمه، اه.

گذشت در باب وضوء که فرق نمی‌کند میان آن که دو تکلیف بر ذمه ملکف باشد یا یکی و آن که قصد وجه لازم نیست بلکه قصد خلاف هم فی الجمله ضرر ندارد، و آن که عمل را از برای جهت مندوبه بجا بیاورد ضرر ندارد با ثبوت جهت ملزمه بر مکلف.

قوله: یک دفعه زد بس است، اه.

اگر چه بعید نیست کفایت کردن یک دفعه ولکن احوط دو تیمم است یکی به یک دفعه زدن و دیگری به دو دفعه[1] یا تیممی بکند که جمع میان هر دو در او بشود و موالات هم بهم نخورد با اینکه به دفعه اول تیمم را تمام کند بعد بدون فصل یک دفعه دیگر دست می‌زند بر زمین و خصوص پشت دستها را از او مسح می‌کند[2].[3]

---

١) ***ما دلّ على الضربتين قابل لأن يحمل على الندب كما في المدارك.*** (مدارك الأحكام ٢٢٩/٢، عدد الضربات في التيمم)***وندرة القائل غير مضرّ.***

هذا مع غمض العين من جريان البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر ولو في مثل الوضوء والتيمم فراجع. (منه قدس سره).

٢) ***قد ذكرت في المكتوبات أن المعيّن طرح الأخبار التي استدلّ بها على التفصيل بين التعمد بالخيار مع عدم الماء وغيره.***

وأما التفصيل بين السفر والحضر فلا مدرك له كما أشار إليه الجواهر، وأما التفصيل من جهة النجاسة المعفو عنه فمدركه خبر الساباطي كما في الذخيرة.

ونحن نقول: لأن ظاهر نفس هذا الخبر أنه بمجرد غسل الندب فصلّى ولو مع التيمم فما يكون من الأخبار الصحيحة غير متعرض لإعادة الصلاة الواقعة في الثوب النجس حال الاضطرار بعد الأمر لما يكون ظاهرة في عدم وجوب الإعادة ولو بواسطة السكوت في مقام البيان تعارض مع هذا الخبر.

إن قلت: بعد أن الأمر يدلّ على الوجوب بمقتضى الوضعي فهو بيان.

قلت: قد حققنا في محله أن تبادر الوجوب من الأمر يحتمل أن يكون من جهة الإطلاق لا الوضع وبعد التعارض يرجع إلى القاعدة فنقول: إن الأمر بالتيمم هنا يكون

قوله : تا به آخر وقت، اه.

با رجاء زوال عذر مشكل است نماز در اول وقت.

قوله :استيناف قبل از، اه[٤].

جواز استيناف قبل از ركوع با تنگ نبودن وقت اشكالى نـدارد چـنانچه احتياط مذكور در متن هم مطلقا مانعى ندارد. بلى در صورتى كـه نـماز در تنگى وقت واقع شده باشد واجب است اتمام نماز حتى بنابر قول به جـواز تيمم در سعهٔ وقت[٥].

مسلّماً ويدلّ عليه الأخبار أيضاً. وهذا الأمر يكون أمراً اضطرارياً، وقد حققنا في مسألة الإجزاء أن الأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء.

هذاكله مع غمض العين من أن الخبر الدال على الإعادة يعدّ حجةً في نفسه لما يكون معرضاً عنه عند المشهور فلا يكون مثله حجة على التحقيق فراجع ما ذكرناه في محله، بل الأمر الدال على الوجوب هنا يكون من الأوامر التي نعلم إجمالاً بعدم إرادة الظاهر من بعض منها فيوجب سلب حجيته، فراجع.

ثم لا يخفى أن الصحيحة التي دلّت على أنه إذا يتمم يصلي به ما لم يحدث أو يجد الماء لو كان في مقام بيان أنه لا يبطل التيمم ما لم يوجد واحد منهما، فليس في مقام بيان جواز الصلاة مع العلم بزوال العذر أو رجائه.

وإذا عرفت ذلك فنقول : من المحتمل كون صحيحة زرارة التي نقلها في الذخيرة في مقام بيان أن التيمم لا يبطل ما لم يوجد واحد منهما، فراجع. (منه قدس سره).

٣) عدم وجوب القضاء في فاقد الطهورين على ما ذكرته في أواخر مسألة البراءة في أصالة الركنية هو أنه ما دلّ على وجوب القضاء بنحو الإطلاق يكون مورد الأدلة المعتبرة منها، والمتيقن منها هو صورة فوت الواجب أو أجزائه نسياناً فلا يشمل المقام. (منه قدس سره).

٤) در مسألهٔ اجزاء قبل از شروع به اينكه امر ظاهرى هل يقتضي الإجزاء ذكرنا جواز التيمم لقضاء الصلوات في أيّ وقت يريد، وكذا في سائر الموسعات أيضاً. (منه قدس سره).

٥) دلالة صحيحة زرارة على جواز الرجوع قبل أن يركع بمنزلة الصريح.

نعم، دلالته على وجوب الرجوع بالظهور لكن الوجوب وجوبه مقدمي للصلاة الصحيحة هنا بمعنى البطلان قبل أن يركع وفي آخرها وإن يفعل بأن التيمم أحد الطهورين

/ ٥٦ / قوله: واحوط آن است كه، اه.

ترك اين احتياط نشود.

قوله: كتابت قرآن، اه.

در باب وضوء گذشت حكم الحاق اسم خدا و غير آن به كتابت قرآن.

قوله: وصاحب نفس سائله، اه.

در غير صاحب نفس سائله كه گوشت داشته باشد وگوشت او محرم باشد اگر معلوم شود كه بول دارد يا آنكه گوشت او به مقدار گوشت اصغر طيور كمتر نيست اجتناب از بول وفضله او ترك نشود.

قوله: كه صاحب نفس سائله باشد، اه.

لكن لا بد من أن يحمل على ما لا ينافي مورده من أن كونه أحد الطهورين لما بعد الدخول في الركوع كما أن كون التيمم أحد الطهورين بعد فقدان الماء أو العجز عن استعماله.

ثم إن صحيحة محمدبن مسلم له ظهور في كفاية الدخول مع التيمم في الصلاة في صحتها لكن فرض سؤال السائل بعد صلاة الركعتين هنا، فليس له أن يعارض الصحيحة السابقة من جهة دلالتها على جواز الرجوع قبل الركوع مسلماً.

وأما من جهة وجوب الرجوع ففيه تأمل من جهة رفع اليد عن أي واحد من الظهورين، وليس في البين شيء آخر يكون أقوى من الصحيحة الأولى من جهة دلالته على جواز الرجوع قبل الركوع.

ثم إن جميع ما ورد من الأخبار ككلمات العلماء إنما هو من جهة وجدان الماء في الصلاة أو قبلها أو بعد الركوع وغيره، وليس ناظراً إلى العوارض الخارجية كضيق الوقت عن الوضوء والصلاة فلا يشمل إطلاقها لمثلها فالمرجع فيها إلى استصحاب بقاء التيمم وأنه أحد الطهورين وغير ذلك مما أشير إليه في الحاشية السابقة الطويلة.

ومع الغمض نقول: في صحيحة محمد بن حمران (الإستبصار ١/١٦٦، باب من دخل في الصلاة بتيمم ثم وجد الماء، حديث ١) *المنقولة في الذخيرة* (ذخيرة المعاد ج ١، ق١: ١٠٨، وجوب الترتيب و الاستيعاب لأعضاء في التيمم) *كفاية في إثبات المدعى لظهوره في أن وجدان الماء في الصلاة غير مضرّ بصحتها مطلقاً المتيقن منه إذا كانت الصلاة في ضيق الوقت لقوله: «لا ينبغي لأحد أن تيمم إلّا في آخر الوقت»، وليس في الأدلة ما يقدم عليه فيما هو القدر المتيقن منه. (منه قدس سره).*

در صورتی که بخورد غیر صاحب نفس سائله مثل کبک و نحو آن خون حیوان زنده را از انسان یا غیر آن اگر خون از باطن به باطن او نقل شود اشکال ندارد مثل آن که ظاهر بدن آن غیر صاحب نفس سائله پاك است اگر خون بر او نمودار نباشد، واما اگر بخورد غیر صاحب نفس سائله خون میته نجس را یا خون دیگری که ریخته باشد و نجس باشد و معلوم شود که آن خون در شکم او رفته است در ابتداء خوردن که معلوم نیست که آن خون را خون آن حیوان غیر صاحب نفس سائله بگویند احوط اجتناب است، بلکه خونی که از شکم زالو بیرون می‌آید که از بدن انسان خورده است و به منزله آلت است از برای بیرون آوردن خون انسان احوط اجتناب است.[1]

قوله: احوط اجتناب است، اه.

وایضاً احوط اجتناب است از خونی که باقی می‌ماند در ذبیحه به غیر آنچه جاری شده است عادت بر بقای آن در ذبیحه مثل آن که خون بر گردد

---

۱) *في الجروح والقروح أخبار معتبرة دالة بالعفو على الإطلاق حتى البراءة من غير اعتبار مشقة ولا استمرار السيلان، وليس في البين ما يقبل لأن يقيّد إطلاق تلك الأخبار بعد أن مفهوم الوصف ليس بحجة سيما إذا كان ذكر القيد لمطابقة الجواب مع السؤال، وبعد أن التعليل ليس له مفهوم. وفي البرهان القاطع ذكر الطائفتين من الأخبار وتصدى لدفع احتمال التقييد في الأخبار المطلقة ببيانات واضحة وإن كان لنا في بعض كلماته اشكال غير مضر بالمقصود الأصلي، فراجع.*

وأما سائر النجاسات فيدور العفو عنها مدار تحقق الحرج الشخصي الذي قلنا بتمامية أدلتها العامة، مضافاً إلى أنه يستفاد من بعض الأخبار الواردة في القروح والجروح ذلك بمقتضى نفس التعليل الوارد فيها .

ثم إن في خبري من اختار اليات(؟) ما يدلّ على وجوب الغسل في كل يوم مرة إلّا أنه في البرهان وغيره أنهم لا يقولون بذلك، ونحن ذكرنا في باب حجية ظواهر الكتاب عدم حجية الظواهر التي أعرض المشهور عنها فراجع .

ثم إن أخبار الباب تعم الجرح الاختياري وغيره ، بل ما يكون منهما في الباطن كما أن بعض المتنجسات الدم يلحق به من وجهين . (منه قدس سره) .

به باطن از جهت نفس کشیدن زیادتر از مقداری که عادت متعارف در حیوانات است یا از جهت آن که سر حیوان در بلندی گذاشته شده است به غیر آنچه عادت متعارف در ذبح حیوانات است[١].

قوله: که حیات در آن حلول، اه.

به خلاف آنچه حیات در آن حلول نکرده مثل استخوان و مو و تخم مرغ لکن به شرط آن که پوست غلیظ داشته باشد بنا بر احوط.

قوله: از انسان جدا، اه.

یعنی جدا می‌شود در حال حیات.

قوله: یاضروری، اه.

منحصر بودن کافر به کسانی که ذکر شده معلوم نیست چنانچه کافر بودن منکر ضروری مطلقاً معلوم نیست.

قوله: ومشهور الحاق، اه.

الحاق از جهت نجاست مقتضای احتیاط است اگر اسکار ظاهر نشود.

قوله: وهم فقاع، اه.

بنابر احوط در صورتی که مسکر نباشد.

قوله: یازدهم عرق جنب، اه[٢].

---

١) ***ادله باب نجاسات در مکتوبات اشاره شده است. (منه قدس سره).***

٢) ***في الجنب في المسجدين مع عدم التمكن من الغسل نقول: مقتضى الأخبار حرمة المرور فيهما [..]الغسل ومع التعذر التيمم.***

إن قلت: اللبث بمقدار زمان التيمم حرام ولم يعلم على ذلك إلّا بالنسبة إلى المحتلم فيهما.

قلت: لو لم نستند جوازه بما دلّ على جوازه للمحتلم نقول:

أولاً: لا دليل لنا على حرمة اللبث للمتيمم إلّا أن يقال: إن الآية تحرم القرب إلى المسجد مطلقاً من غير جهة المرور. وقد فسر بذلك في الصحيح.

وثانياً نقول: يقع التزاحم بين حرمة اللبث بمقدار التيمم وحرمة المرور جنباً ولم يعلم

در عرق /٥٧/ جنب از حرام نماز کردن مشکل است واما نجاست آن معلوم نیست اگر چه احوط اجتناب است.

قوله: دوازدهم عرق شتر، اه.

در غیر شتر جلّال نجاست عرق آن معلوم نیست لکن مراعات احتیاط خوب است.

قوله: وواجب است ازاله، اه.

و صحت واجب موسع عبادی قبل از ازاله محل اشکال است في الجمله.

قوله: وحرام است، اه.

و مجرد ادخال نجاست اگر به نحوی باشد که موجب توهین مسجد شود هم باید اجتناب شود، وخوب است احتیاط در ترك ادخال متنجس فضلاً از ادخال عین نجاست به خصوص اگر بچسباند عین نجاست را به اجزای مسجد.

قوله: احوط اعتبار مشقت، اه.

بعید نیست که عمل کردن به اطلاق آنچه درمتن ذکر شده مانعی نداشته باشد.

قوله: یا از غیر آن، اه.

كون مراعاة الأول أهم ولو كان زمانه أقل سيما بعد أنه في المحتلم نقول بذلك للإطلاق.

وأما تعين الغسل لو كان زمانه أقل من التيمم ففي غير المحتلم يكون على القاعدة، وأما فيه فلأن ما دلّ على التيمم للمحتلم لا يشمل هذا الفرض لكونه من الأفراد النادرة التي لا يوجد له مصداق، فلابد من الرجوع إلى القاعدة بعد ما عرفت من تجويز اللبث بمقدار التيمم التميم والغسل.

وأما عدم الغسل لو كان زمانه أكثر من زمان التيمم ففي المحتلم لإطلاق الخبر.

وأما غير المحتلم فلوقوع التزاحم بين حرمة زيادة اللبث للغسل وبين حرمة الخروج مع التيمم حيث كان الغسل غير متعذر للخروج ولم يعلم ترجيح مراعاة الحرمة الثانية سيما إذا دلّ الإطلاق في المحتلم على رجحان الجهة الأولى.

که در آنجا معامله سائر نجاسات می‌کند که عفو از آن موقوف به وجود حرج شخصی است مثل مبطون و سلس البول.

قوله: کمتر از درهم، اه.

چه مجتمع باشد چه متفرق.

قوله: احوط اجتناب است، اه.

این احتیاط ترك نشود.

قوله: وغیر مأکول، اه.

مراد از غیر ماکول غیر انسان است.

قوله: واظهر تحدید، اه.

اکتفاء نمودن به قدر متیقن از جمیع جهات از جهت حد درهم بی‌اشکال است[1].

قوله: چه غیر لباس، اه.[2]

---

١) ***مدرك تمام این مسائل در مکتوبه نوشته‌ام به طریق اشاره. (منه قدس سره).***

٢) ***في الخمر الذي في الإناء في موثق عمار « أنه يغسل من الخمر سبعاً »*** (المعتبر ١/ ٤٥٨، في الولوغ).

ومثله عنه في النبيذ.

وهو إما خصوص الخمر أو يشمل ماء العنب أيضاً لكن في موثق آخر من عمار في الخمر في الإناء « أنه يغسل ثلاثاً » (بحار الأنوار ٧/ ٥٥ ـ ٥٦، الباب الثاني: سور الكلب و الخنزير و السنور و الفأرة...، حديث ٣)، ***وهو نص في كفاية الثلاث، فيحمل البيع على الندب.***

ثم إن الإناء الذي كان فيه الخمر لو كان من الخشب وشبهه مما ينفذ فيه الخمر وكان غير مدهون مقتضى الأصل والإطلاق طهارته بالماء.

ويدلّ على ذلك أخبار معتبرة بالخصوص ولا أقلّ من أن تلك الأخبار صريحة في طهارة ظاهر الإناء بالماء.

***

من الواضح لو كان الباطن باقياً على النجاسة لا تسري النجاسة من الباطن إلى الظاهر أو لا أقل من الشك، وبعد ما تقدم. فما استدلّ على أن الإناء الكذائي لا يطهر بالماء لو تمّت

در غير لباس اگر چيزى باشد كه تلبس به آن داشته باشد مثل انگشترى كه در دست باشد[1] يا شمشير كه به گردن باشد، و هم چنين در اجزاء ميته مطلقاً احتياط به اجتناب ترك نشود.

قوله: وتربيت كننده، اه.

اگر زن باشد.

قوله: احوط بلكه، اه.

لزوم آن معلوم نيست ولى احتياط خوب است.

قوله: احوط استعمال تر است، اه.

اين احتياط لازم نيست.

قوله: ليكن سنين اول، اه.

دلالتها فلابد من أن يحمل على الكراهة لصراحة ما دلّ على أنه يطهر ولو ظاهره كما تقدم.

دليلنا عدم لزوم إزالة اللون والرائحة مضافاً إلى أنه لا دليل على لزومه فيكفينا الأصل الذي أوضحناه في المكتوبة.

ومع الغمض يكفينا أدلة الحرج كما بيناه هناك أيضاً أن إطلاق الأمر بالغسل أيضاً يكفينا بعد ما صححنا التمسك بهذه الإطلاقات في المكتوبة مفصّلاً نظراً إلى صدق الغسل بعد بقائهما؛ لأن غاية الأمر أن نأخذ إزالة العين في معنى الغسل عرفاً، والعرف يقول بزوال العين مع بقائهما.

وليس فهم العرف من الخطأ في التطبيق لأنه لو انكشف له أن شيئاً من الأجزاء يبقى مع بقائهما لاستحالة انتقال الغرض أيضاً لا يرجع عما فهمه كما أوضحت هذا في مسألة أصل المثبت.

وهذا مضافاً إلى الأخبار.

وما يستدلّ على خلافه من الاستصحاب والأخبار ليس شيء منها بشيء: أما الأصل فلما تقدم أن مقتضى الأصل خلاف ذلك، وأما الأخبار فما يستدلّ به ليس له سند ولا دلالة.

١) *المورد في المكتوبة. (منه قدس سره).*

اين حكم جارى است[1] در ظرف يا شبه آن كه آب نيم خورده سگ در آن باشد يا ريخته شود در آن واگر مجرد زبان ماليدن باشد احوط است.

قوله: بلكه خالى، اه.

اقوى بودن حتى در شستن به آب قليل ثابت نيست ولى احتياط به فشردن در غير به مطر ترك نشود.

قوله: نجس ومتنجس، اه.

اگر خود متنجس پاك نشود.

/ ٥٨ / قوله: واجب نيست شستن، اه.

اگر تمام اطراف شبهه محل ابتلاء است وبه تكرار كردن نماز يک دفعه يا قدرى زيادتر نماز با جامه پاك مى‌شود احتياط ترك نكنيد.

قوله: بلكه معين است، اه.

ترك احتياط به جمع كردن ميان نماز برهنه يعنى با كشف عورت وبا ستر عورت به جامه نجس كه مقدور است نشود.[2][3][4][5]

---

١) ***في ولوغ الكلب ما روي من طرق العامة من البيع ليس بحجة، والموثق غير معمول به بإطلاقه، وفي مورد الولوغ مع ذلك معارض بالصحيحة، والأولوية من الفأر مخدوش من وجهين.***

وما ورد في الصحيح من قوله: «لا تتوضأ بفضله» طاهر بنفسه وبقرينة ذيله «اصبب ذلك الماء» (الاستبصار ١/ ١٩، باب حكم الماء إذا ولغ فيه الكلب، حديث ٢) ***.. اه.***

في بقية مشروب الكلب إن ما زاد عن مشروبه كما أن من الواضح أن قوله: «أغسله» .. اه، بعد صبّ الماء يكون المراد غسل ماكان الماء فيه ولو يد إنسان لكن لا يشمل مطلق البدن واللباس فالمرجع في غير المنصوص الأصل أو الإطلاق.

في شرب الخنزير من الإناء: ورد السبع في الصحيح، ولم يثبت له موهن ولا معارض إلّا المطلقات التي يقيد بالصحيح، والتقييد هنا لا دليل عليه، فالمرجع الإطلاق والأصل.

في الجرز الذي نوع من الفأر: ورد السبع في الموثق، ولم يثبت له معارض إلّا المطلقات التي تقيدت بالموثق. (منه قدس سره).

٢) ***لا يخفى أنا ذكرنا في أواخر مسألة الشبهة الغير المحصورة أنه ولو قلنا بجواز***

التمسك بقوله عليه السلام «كل شيء لك حلال» (الكافي ٥/٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، حديث ٤٠) لجواز ارتكاب الشبهة المحصورة أيضاً إلّا أن هذا لا ينفع لاثبات صحة الصلاة مع أحد أطراف الشبهة .

نعم ، صححنا التمسك بقوله «كل شيء طاهر» أيضاً ولا مانع فيه في المقام، وأما التمسك بأدلة الحرج فلو كان الغرض التمسك بها لرفع احتمال وجوب التكرار في تمام الأطراف فتصير الحرج شخصياً ولا مانع فيه كما ذكرناه في فروع المتباينين.

وأما لو كان المراد تصحيح الصلاة في كل واحد من أطراف الشبهة الغير المحصورة مع فرض كون تمام الأطراف محل الأطراف فالحرج هنا يكون نوعياً.

وذكر في آخر الشبهة الغير المحصورة فيه تفصيلاً، والاحتياط هنا ملاحظة مسلك المشهور في الجملة .

٣) لو فرض أنه التفت إلى النجاسة في وسط الصلاة وكان في آخر الوقت بحيث لو اشتغل بطهره يخرج الوقت ويكون في البين مانع عن القاء الثوب النجس يصلّى معه بعد ما قدّمنا في باب التيمم أن مراعاة الوقت مقدم على الشرائط في فاقد الطهورين وشيء مما دلّ على الإعادة إذا اطلع النجاسة في وسط الصلاة لا يشمل المقام.

وبعد ذلك ليس قضاء على ما ذكرناه في مسألة القضاء في أواخر البراءة سيما أن الأمر بأصل الصلاة يكون أعم مما هو صحيح في كل حال بحسب ما يقدر فيه . (منه قدس سره).

٤) لو ألقى عليه نجاسة في وسط الصلاة أو رأى نجاسة في الوسط ويحتمل أن يكون حدوثه في زمان الالتفات وكان قادراً على التطهير أو إلقاء النجس والاتمام تعين ذلك بحسب القاعدة مضافاً إلى الحسنة وصحيحة محمد بن مسلم والصحاح الواردة في الرعاف إلّا خبر مطروح أو مؤول.

وإنما الكلام فيما لو لم يمكن التطهير أو القاء النجس بدون المبطل في هذه الصورة وفي صورة الجهل بنجاسة كانت أولاً أو نسيانه إذا التفت في وسط الصلاة من دون مبطل، ونقول في جميع الصور: إذا لم يمكن إلقاء الثوب النجس أو التطهير بدون المبطل نقطع الصلاة في سعة الوقت مع الاستيناف مما لا إشكال فيه كما هو مقتضى قاعدة الشرطية والأخبار الكثيرة.

وما استظهر منه وجوب المضي مع النجاسة لو تمّت دلالته فغاية الأمر أن مقتضى الجمع حمله على جواز ذلك أيضاً، وإن القطع والاستيناف مندوب. فلا ينافي ما قلناه.

وأما الجاهل والناسي مع امكان الإزالة بدون المبطل قد يقال: إن حكمهما حكم الجاهل والناسي إذا التفت بعد الصلاة، ولكن الظاهر أن يقطع الصلاة.

والاستيناف خال عن الإشكال أخذاً مما دلّ على ذلك فيها وما دلّ على الإتمام لو يحمل على الجواز، فلا ينافي ما قلناه وقياس الوسط بالآخر فاسد. (منه قدس سره) .

٥) بناء على جريان أصالة الطهارة في المشتبهين لا يلزم التكرار، وعلى غير هذا المسلك يجب كما أشرنا إليه في أواخر المتباينين في مسألة البراءة وعلى لزوم التكرار خبر صحيح وفوات التمسك لا يضر من وجهين ذكرنا أحدهما في خاتمة البراءة في الجاهل بالنجاسة قبل الصلاة حتى فرغ وعلم بها بعدها نصوص من الصحاح وغيرها على عدم الإعادة الشاملة للقضاء أيضاً من وجوه .

قيل : بالإعادة لا القضاء جمعاً بينها وبين صحيح ذهب ابن عبدربه وخبر أبي بصير .

وفيه: مع أن النصوص السابقة لا يمكن إخراج عدم الإعادة إذا التفت في الوقت عن تحتها لأنه المتيقن منها أنه مع غمض العين عن ذلك أنه لا شاهد على هذا الجمع بل العكس ليس بأدون منه .

نعم ، لو تمّ الخبران سنداً ودلالةً يكون الجمع العرفي بحملهما على الندب لأن المعين التصرف في دليل الوجوب في مقابل ما دلّ على عدم الوجوب فإن التصرف في الأول بالحمل على الندب لا مانع فيه بخلاف العكس .

وأما التفصيل بين الفحص عن النجاسة قبل الصلاة فلا إعادة وإلا عليه الإعادة فليست القاعدة مقتضية له، لكن لو تمّ ما يستدلّ له من الأخبار سنداً ودلالةً ومن جهة عدم الإعراض فلا مانع من الأخذ لأن المفصّل يقدم على المطلق فنقول :

أما مفهوم صحيحة محمد ابن مسلم « وإن نظرت في ثوبك . . اه ، فلا إعادة » (من لا يحضره الفقيه ٢٤٩/١، باب ما يصلى فيه و ما لا يصلى فيه من الثياب و جميع الأنواع، حديث ٧٥٧) فمعارض بمفهوم ذيله « إن رأيت المني قبل أو بعد ما ندخل في الصلاة فلا إعادة »، ولو لم يكن التصرف في الذيل أولى لبعض الوجوه فيصير مجملاً كما ذكرنا حال نقل هذا التعارض في آخر مفهوم الشرط .

ورواية ميسرة الدالة على الإعادة فيما « غسله الجاريه ولم يبالغ ثم رآه أنه يابس » فهو يدلّ على مطلب آخر مع أن الجارية لم تخبر بالطهر، وفرض أنها لم تبالغ، ومعناه المسامحة ولم يعلم حجية قولها أيضاً مع فرض عدم المبالغة في تطهير المني وكيف وراء الثوب يابس .

/ ٥٩ / قوله: بلكه اقوى، اه.

اقوى بودن معلوم نيست ولى احتياط خوب است.

قوله: به قدر كر، اه[1].

وأما ما أرسله الفقيه فلعل نظره إلى رواية ميمون الصيقل، وهو على فرض تمامية دلالته يكون الإشكال في سنده مع عدم عمل العلماء به.

وفي الذخيرة يصرح بضعف السند.

ونحن نقول: إن ميمون الصيقل غير مذكور في الرجال، وميمون يطلق على أشخاص، والصيقل على أشخاص، وبين كل منهما مجاهيل وضعاف فراجع.

ولا ينفع ممدوحيّة بعض بعد ذلك، فافهم. (منه قدس سره).

١) *في مسألة البئر ذكرنا أن المعارضة غير معلومة بملاحظة احتمال أن يكون الماء بعد اتصاله بالمادة كراً مع انضمامه بما لا إعادة. وهذا نافع في غير المقام أيضاً، فتدبر جيداً.*

هذا مع الغمض من أنا منعنا هناك ثبوت الإطلاق للماء فيه.

ثم إن ما ذكرناه جارٍ في نفس البئر أيضاً مضافاً إلى ما ذكرناه في كتاب الطهارة فيه.

وملخص الكلام أن الأمر بالنزح يظهر من بعض الأخبار أنه مقدمي لا نفسي، ومن بعض أنه ليس للنجاسة، والتفصيل بين الموارد ينافي مع ما دلّ على أنه لا يقيده شيء إلّا ما غيراه.

والجمع العرفي بعد لحاظ الجميع أن الأمر للندب وأنه يكره الاستعمال بدونه وأن مراتب الكراهة مختلفة. وبذلك يجمع بين الأخبار من جهة اختلافها في مقدار النزح.

ومع عدم الاطمينان بهذا الجمع فلا يعين خلافه، فالمرجع عموم « خلق الله » (وسائل الشيعة ١/١٣، باب أنه طاهر مطهر يرفع الحدث ويزيد الخبث، حديث ٩) *.. اه، وأصالة البراءة عن الوجوب النفسي بعد أن التفصيل بين الموارد مع بعده وعدم القابل به موهون لا تعين في فهم العرف، كما أن المنع من بعض الاستعمالات ينافيه قوله « لا يفسده شيء »* (الكافي ٣/٥، باب البئر و ما يقع فيها، حديث ٢) *.. اه وغيره مع بُعد الاختلاف في ذلك.*

والتفصيل بين الكر وغيره وإن دلّ عليه بعض من غير المعتبرة لكنه ينافيه التعليل والإطلاقات، فلا وجه للخروج عما ذكرنا.

وتفصيل ما أشرنا إليه في محله ذكرناه.

و«الكثير» في بعض الأخبار أعم من الكرّ، وهو أيضاً لعدم حصول التغير وغيره، فعليك بمراجعة ما ذكرناه في كتاب الطهارة. (منه قدس سره).

يا با انضمام آنچه در حوض است.

قوله: وجوب عصر است، اه.[١]

حكم جاری گذشت ولی در آب باران حاجت به فشردن نيست مسلماً[٢].

قوله: و به حسب مساحت، اه.[٣]

اكتفاء از جهت مساحت به اين مقدار می‌توان نمود واما معين بودن آن مشكل است.

قوله: يازده قسم، اه.

مقدارتی كه ذكر شده بعضی از آنها خالی از اشكال نيست. ولی چون كه اصل نزح لازم نيست عمل كردن بر طبق آنچه ذكر شده ضرر ندارد[٤].

---

١) ***دليل عدم نجاسة الماء الذي ينبع من الأرض ولم يكن بقدر الكرّ ولا يعدّ بئراً [بعد استصحاب الطهارة وقاعدتها قوله عليه السلام في الصحيح « خلق الله الماء » .. اه.***

والتعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع في البئر كما شرحته في مسألة كيفية تطهير المياه.

وأما دليل التنجيس بمجرد ملاقاة النجاسة: أولاً قاعدة المقتضى والمانع، ونحن أبطلنا ذلك في مسألة الكرّ صغرىً وكبرىً.

وثانياً مفهوم « إذا بلغ الماء » (الاستبصار ١/ ٧ ـ ٨، باب مقدار الماء الذي لاينجسه شيء، حديث ٧، باختلاف يسير) ***.. اه، ونحن في أواخر مسألة مفهوم الشرط منعنا العموم فيه من طرف المفهوم، وشموله لكل ماء غير نافع بعد أن المقام من العموم الأحوالي لتسلم أن نفس هذا الماء في غير هذا الحال ينجس.***

وعلى التسليم لا يقاوم المفهوم لما تقدم من التعليل وغيره.

وعلى التسليم يكون المرجع الأصل، وعرفت أن مقتضى الأصل الطهارة. (منه قدس سره).

٢) ***في مكتوباتي في تطهير المياه ذكرنا عدم الحاجة إلى العصر في ماء المطر وغير ذلك من أحكام ماء المطر، ورجّحت عدم اعتبار الجريان بعد صدق المطرية، لكن الاحتياط حسن. (منه قدس سره).***

٣) ***دليل الوزن والمساحة في المكتوبة. (منه قدس سره).***

٤) ***وذلك لتقوّي العالي بالسافل وبالعكس من جهة الكرّية وعدم التنجيس وتطهير***

قوله: زمین و بوریا، اه.

در غیر زمین و بام چه از قبیل حصیر باشد یا در و درخت وغیر اینها شده احتیاط در عدم اکتفاء است اگر چه که ترك این احتیاط می‌توان نمود.

قوله:[1] در باطن، اه.

باطن با اتصال رطوبت مثل ظاهر است.

قوله: ونمک شدن سگ، اه.

در مثل نمک شده سگ یا خاکستر شدن چوب نجس فضلاً از ذغال شدن احتیاط در اجتناب است.

قوله: چه به آفتاب، اه.

در رفع حرمت احوط اقتصار به بر طرف شدن دو ثلث است به آتش.

قوله: ولو بعید، اه.

غائب شدن حیوان و هم چنین احتمال طهارت آن به آب شرط نیست.

قوله: احوط اجتناب است، اه.

غذا که در بن دندان می‌ماند نماز با او می‌توان کرد، وخود خون دهان نجس نمی‌کند غذا را، و اگر غذا ابتداءاً نجس باشد در دهان پاك نمی‌شود.

قوله: مانده می‌شود، اه.

تفصیل در باب نجاسات در حکم مسأله گذشت.

قوله: احوط بلکه، اه.

مشکوك الطهارة که محکوم به طهارت باشد در حکم طاهر واقعی است.

الكرّ، لصدق الكرّ مضافاً إلى أصالة عدم التنجيس من جهة الشك في تنجسه، ويتبعه حكم تطهيره للغير حيث إن الأصل فيه سببي بعد أن اللازم الغسل بماء طاهر. (منه قدس سره).

۱) تكررت لفظة (قوله) في المخطوطة.

قوله: احوط اجتناب است، اه.

احتیاط در آنچه باقی می‌ماند در خمری که منقلب شده از اجزای خارجیه لازم نیست.

قوله: عصر نجس، اه.

عصر اگر اولاً خمر شود بعد سرکه شود اشکالی ندارد و الا مشکل است از جهت رفع حرمت.

في جواز أخذ ماء المسح من أعضاء الوضوء

لا يخفى أن ما دل على ان المسح بالاصبع أو الكف كصحيحة البزنطي وغيرها لو فرض دلالته على أن المسح لابد أن يكون بالكف أو بباطن[1] فلا يدل على ان الماء الذي يمسح به لابد من أن يكون منها.

بل وكذا ما يدل على أن المسح ببلّة اليد أو الكف لا يدل على عدم جواز المسح بغير بلة اليد أو الكف؛ لأن[2] القيد وارد مورد الغالب حيث إنه لا يمسح احد من بلة غير اليد والكف مع وجود البلة فيهما.

واذا كان القيد وارداً مورد الغالب فلا مفهوم له.

ثم إن في المسالك والمدارك أن الأخذ من بلة غير اليد من سائر أعضاء الوضوء ليس مشروطاً بجفاف ما في اليد، بل في الاخير حمل وقوع الإشتراط بعدم بلة اليد في كلام من تقدم على الجرى مجرى الغالب في عدم اخذ البلة من غير اليد للمسح بها ما دامت في اليد موجودة.

و في قاطع البرهان: ان فيه سماحة و نزلها جدي في المسموعات منه على

---

١) كذا.

٢) سيما في كثير من هذه الأخبار و غيرها من الأخبار التي يقرب إلى حد التواتر من الصحاح و غيرها كما لا يخفى على المُراجع إلى الوسايل يقول بعد ذلك: و لا يجدد الماء أو لا يدخل يده في الاناء، فيظهر منها أن المسح ببلة اليد في مقابل المسح بماء جديد؛ لأن مقابل المسح بلة سائر الأعضاء.

هذا، مع أن مفهوم القيد من حيث هو ليس بحجة . (منه قدس سره) .

ارادة اشتراط وجوب الاخذ من بلة غير اليد على جفاف ما في اليد لا جوازه.

وعلى كل حال يجوز التمسك لعدم إشتراط جفاف ما في اليد في جواز الاخذ من غيره بوجوه:

الاول: الاصل على ما ذكرناه في مسألة البراءة من ان الاصل في الأجزاء والشرائط هو البراءة من غير فرق بين أن يكون المكلف به نفس المركب والمشروط أو يكون المركب والمشروط من قبيل المحقق لما هو المأمور به إذا كان أصل المأمور به أمر [اً] بسيطاً لم يطلع على محققه غير الشارع كما في الوضوء والغسل وأمثالهما بإحد[ى] الوجوه التي ذكرناها في محله.

إلّا إن يقال: أن اشتراط كون المسح بالبلة معلوم ولكنه مرددين أن يكون مشروطاً بأن يكون من بلة اليد أو من بلة شيء من أعضاء الوضوء فيكون الشرط مردداً بين التعيين والتخيير إذا كانت البلة موجودة في اليد، وإذا لم تكن البلة موجودة في اليد فحينئذٍ لو قلنا بانه لا إشكال في جواز المسح ببلة سائر الأعضاء وإلّا فلو شككنا في ذلك كما يلوح من المنقول عن الإنتصار للسيد القول بعدم جواز المسح بغير بلة اليد مطلقاً فحينئذٍ يرجع إلى الشك في أصل التكليف بالوضوء.

هذا، ولكن في صورة كانت البلة في اليد أيضاً موجودةً وكان الأمر /٦٢/ مردداً بين التعيين والتخيير نحن قلنا بالبراءة أيضاً بعد منع توجه الخطابات إلينا وأنّ أدلة الإشتراك مشروطة باحراز اتحاد الصنف، وأن الذي قام الاجماع عليه من ترك الأمرين أو بغير هذا الوجه مما ذكرناه في محله.

الثاني: إطلاق الأمر بالمسح في الآية، فإنه غاية الامر انه ثبت التقييد بان يكون المسح بنداوة الوضوء، أما التقييد بأن يكون بخصوص نداوة الكف واليد فغير ثابت كما في طهارتي شيخنا المرتضى وقاطع البرهان.

وبعبارة أخرى لم يثبت خروج المسح ببلة الوضوء من غير اليد عن تحت

إطلاق الآية.

ولا يخفى انا نقلنا عن الاستاد (ره) عند التمسك بقوله تعالى: ﴿احل الله البيع﴾[1] بعد بيع المعاطات ان المطلق إذا ورد عليه مقيد وكان المقيد مردداً بين الأقل والأكثر أنه ليس حاله كما لو دار المخصص المنفصل بين الأقل والأكثر، فانه في المخصص لما انعقد الظهور للعام فلا يرفع اليد عنه إلّا في مقدار ثبت فيه التخصيص وهو الأقل، وإما فيما زاد عليه لما لم يثبت التخصيص، فيكون المرجع عموم العام.

وهذا بخلاف المطلق فإن التعميم هنا بمقدمات الحكمة بعد احراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده.

وعلى هذا فإذا ثبت مقيد يكشف من ان المتكلم لم يكن بصدد بيان تمام مراده ومقتضاه سقوط الإطلاق من الإعتبار راساً إلّا أنا نقول: إنه بعد ذكر المقيد يكشف من أن المتكلم كان بصدد بيان تمام مراده من المطلق والمقيد معاً، ومقتضاه سريان إجمال المقيد إلى المطلق أيضاً، فيكون حال المقيد المنفصل كالمخصص المتصل في أنه يصير مانعاً لانعقاد الظهور للعام في مقدار يحتمل أن يكون مراداً من المخصص، فإجماله فسري إلى العام.

وعلى هذا نقول فيما نحن فيه: إن المسح في الآية كان مطلقاً إلّا أنه علم له قيد وهو يكون المسح بماء الوضوء في الجملة، والمقيد مردد بين الاقل وهو أن يكون المسح بنداوة اليد، وبين الأكثر وهو أن يكون المسح بنداوة الوضوء، وبعد ذلك لا يجوز التمسك بالإطلاق لجواز المسح بغير ماء اليد.

[توضيح الوجه المختار]

هذا، ولكن في الموضع المشار اليه نحن أفسدنا /٦٣/ المبنى المشار إليه من

---

١) البقرة: ٢٧٥.

وجوه [و] أنه بعد ما أثبتنا العموم للمطلق بمقدمات الحكمة و رأينا بعد ذلك أنه ذكر له مقيد فلا نقول: إن المتكلم لم يكن بصدد البيان راساً حتى يسقط المطلق من البين رأساً، بل نقول من أول الأمر: إنّه بعد كونه في مقام البيان لابدّ من أن يكون مراده تمام الأفراد إلّا أن يبيّن خلافه، والمفروض انه في المقدار المشكوك لم يبين خلاف ما هو مقتضى الإطلاق.

والشاهد على ما ذكرناه أنه لو ذكر مولى لعبده لفظاً يكون المولى معترفاً بإطلاقه ثم ذكر ما يقيّده وكان المقيد مردداً بين الاقل والاكثر وكان المولى معترفاً بأن المقيد ليس له ظهور في الأكثر فعمل العبد على مقتضى الإطلاق فيقبح من المولى المؤاخذة عليه.

وكذلك بالعكس.

الثالث: إطلاق ما دل على المسح بنداوة الوضوء كصحيحة ابى عبيدة الخذاء كما في المدارك[١] في وصف وضوء الباقر عليه السلام أنه صبّ عليه الماء، إلى أن قال: «ثم مسح بفضلة النداء رأسه و رجليه»[٢].

وفيه بحث لأن هذا التعبير من الراوي وإلاّ ففعل الإمام ليس فيه إطلاق.

وفهم[٣] الراوي على أن المدار على مطلق النداء ليس بحجة.

نعم، لا مناقشة في إطلاق رواية علي ابن يقطين، ورواية أخرى مع ما في الفقه الرضوي.

إن قلت: انك قلت فيما دل على المسح بالكف واليد إن القيد وارد مورد

---

١) مدارك الأحكام ١/٢٣٢، عدد الغسلات.

٢) الاستبصار ١/٦٩، باب عدد مرات الوضوء، ح ١.

٣) نعم في مرسلة الفقيه وقع هذا التعبير من الباقر عليه السلام الحاكي لفعل النبي صلى الله عليه وآله، و هو يدل حيث ان تعبير الباقر عليه السلام بذلك ظاهر في أن المدار على نداوة الوضوء في الخبر المنقول عن التهذيب بسند صحيح إلّا انه لم يكن فيه التعبير الذي يكون في الفقيه ليجوز التقييد به فافهم. (منه قدس سره) .

الغالب. فلا مفهوم له على القول بثبوت المفهوم للقيد.

وعلى هذا نقول: إنك قلت في آخر مفهوم الوصف إن السر في عدم ثبوت المفهوم للقيد الذي يكون وارداً مورد الغالب أنه يصير القيد قيداً مساوياً حيث يحمل المطلق على الأفراد الغالبة، وإذا حمل المطلق على الأفراد الغالبة فلا إطلاق في البين.

قلت: قد حققنا في قاعدة الفراع أن مجرد غلبة الوجود لا يمنع من الأخذ بالإطلاق ما لم يصير إلى حد يكون قابلاً لأن يصير قرينة في نظر العرف لتعيين مراد المتكلم بحيث يجوز له الإتكال إليه في تعيين مراده.

نعم ذكرنا في مفهوم الوصف أن القيد الغالب إذا ذكر فيحمل المطلق أيضاً على الأفراد الغالبة، فيصير القيد قيداً مساوياً.

وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر القيد الغالب فإنه في هذه الصورة مجرد غلبة الوجود غير مانع عن حمل المطلق على إطلاقه التي نقلها البهبهانى في حاشية المدارك.

نعم، لو جف ما في اليد فيدل على جواز الأخذ من اللحية وغيرها، مضافاً إلى ما تقدم نقلها البهبهاني (ره) من رواية مالك بن أعين ومرسلة خلف بن حماد ورواية زرارة القوية ورواية أبى بصير وما روي مرسلاً عن الفقيه.

مضافاً إلى الإجماع إلّا ما يحكى عن السيد.

[الميزان في حجية الإجماع المنقول]

والميزان في حجية الإجماع المنقول انه إذا كان على فرض تحققه موجباً للقطع بقول الإمام أو بالقطع بوجود دليل معتبر ولو بانضمام سائر القرائن التي حصلت لنا وجداناً أو تعبّدنا بوجودها لنقلها لنا من الثقة فعلى هذا نقول: انه إذا فرضنا تحقق الإجماع وضممنا ذلك إلى الأخبار المشار إليها وإلى الإطلاقات

المشار إليها وإلى إطلاق الآية وإلى ما أشير إليه من قولهم في الأخبار الكثيرة «لم يجدد الماء أو لا يدخل يده في الإناء» مضافاً إلى بعض الشواهد التي ستأتي إن شاء الله فيوجب ذلك القطع بأنه لوجفّ ما في اليد فيؤخذ من اللحية وغيرها لكن إذا لم يغسل اللحية أو غيرها زائداً على مقدار المواجب أو المستحب من غسلها.

هذا، مع أن رواية مالك بن أعين معتبرة كما أشار /٦٤/على المبنى الذي ذكرناه في حجية أخبار الآحاد إلى وجهه في الذخيرة[١] لكنه يختص بصورة كان الجناف من جهة نسيان المسح والأخذ من خصوص اللحية إلّا انه يمكن[٢] رفع المناقشين عنه.

---

١) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٣٦، ٣٧، وجوب إعادة الوضوء فيما لو ترك المتابعة.

٢) الأوراق بين الورقة ٦٤ إلى ٧٣ غير مكتوب عليها.

في عدم لزوم تقديم الوضوء على الغسل

في الغسل الذي يحتاج إلى الوضوء

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله

الغايط:

مسألة: بنابر اينكه در غير غسل جنابت وضوء بخواهد در بعض اخبار معتبره تصريح بتقديم وضوء نموده واحتمال شرطيت ووجوب يا خصوص وجوب يا حمل بر استحباب می‌رود بجهة آنكه روايت معتبره در اين باب روايت ابن عمير است عن الصادق عليه السلام: «كل غسل قبله وضوء إلّا غسل الجنابة»[1] وظاهر خبر وجوب شرطی است اگر چه از رياض نقل شده كه از بعض مشايخ خود نقل اجماع بر عدم وجوب شرطی نموده چنانچه وجوب شرطی مبعّداتی دارد بلكه وجوب نفسی هم مبعّداتی دارد، بلكه وجوب نفسی هم اگر هر گاه در سعة وقت است نمی‌تواند وجوب باشد إلّا بتعلق تكليف فوری على الوضوء مقدماً على فرض ارادة الغسل في سعة الوقت فيبطل

---

١) الكافي ٤٥/٣، باب صفة الغسل والوضوء، قبله و بعده، و الرجل يغتسل في مكان غير طيب، ح ١٣.

الغسل لو قدّم لقاعدة الضدية.

وبالجملة التمسك بهذه الرواية لتقديم الوضوء على نحو اللزوم شرطياً أو نفسياً مخدوش:

أولاً: بأن هذه الرواية نقلت عن ابن أبي عمير بنحو آخر، وهو أن «في كل غسل وضوء»، ومن المحتمل كونها رواية واحدة، ووقع التصحيف في أحد نقليه، فتأمل.

وثانياً: بعد تسليم كونها روايتين نقول: يحتمل إن يكون «قَبِلَه» بكسر «با» فعلاً ماضياً فيصير المعنى أن غير غسل الجنابة يقبله وضوء بخلاف غسل الجنابة فإنه لا يقبل الوضوء ولا يجمع معه.

وثالثاً: بعد تسليم ذلك كله نقول: إن لوجوب تقديم الوضوء مبعّدات:

منها: أن الأوامر الواردة على كل واحد من الأغسال في موارد متكثرة مع أنها واردة في مقام الحاجة تكون مطلقة غير مقيدة بالأمر بالوضوء، مع أنه لو كان تقديم الوضوء شرطاً للغسل فلابدّ من أن يبيّنه.

بل وكذا الوجوب النفسي لو كان لبيّنه حيث إن المقام مقام البيان لاحتياج المكلف إليه، فيكون عدم الأمر بتقديم الوضوء من قبيل السكوت في مقام البيان لا سيما مع اشتمال الأخبار التي وردت في الأمر بالإغسال على سائر التكاليف التي تثبت على المغتسل من الأمر بتغير الخرقة في المستحاضة إلى غير ذلك.

إن قلت: إن مقتضى ما ذكرت أن لا يكون الوضوء واجبضاً في سائر الأغسال راساً.

قلت: لا مانع من أن يقال: إن وجوب الوضوء للأحداث الموجبة له من البول والغائط وغيرهما كان معلوماً فأوكل أصل وجوب الوضوء إلى محله، لكن من الواضح أن وجوب تقديم الوضوء لم يكن معلوماً من الخارج، فيرفع احتماله

باطلاق الأمر بالغسل ليرفع الشرطية، وعلى النفسية ملاك الإطلاق أعني السكوت في مقام البيان لكون الإمام متصدياً لتمام ما يكون على المكلف من التكاليف في تلك المورد سوى / ٧٤ / ما له محل موظف معلوم.

ومنها: أنه لو كان المراد انه يشترط في كل غسل أن يكون قبل وضوء فيشمل الإغسال المندوبة.

وهو واضح الفساد ومنافٍ لإطلاق أوامر الأغسال المندوبة مع كثرتها، ولو كان المراد ان كل غسل قبله وضوء إذا كان وقت الصلاة لأجل أن يصلي فهذا تقييد ركيك مع أنه يرد عليه التخصيص الأكثر لخروج الأغسال المندوبة بعد غمض العين عما تقدم.. إلى غير ذلك مما يرد عليه.

في الإستنجاء

/ ٧٥ / لا يخفى أن في حسنة ابن المغيرة قلت: «هل للاستنجاء حد؟ قال: لا ينقى ما تحته».[١]

وفي موثقة يونس أو صحيحه: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «الوضوء الذي افترضه الله لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: يغسل ذكره ويذهب الغائط ويتوضأ مرتين مرتين».[٢]

يظهر من شيخنا المرتضى[٣] عدم جواز التمسك بها لجواز الإستنجاء بالأحجار وغيرها.

و يظهر من الجواهر[٤] خلافه.

وعلى الثاني يثبت بهما كفاية كل ما يذهب النجاسة غير ما استثني، وكفاية حجر واحد ذو الجهات.

أما الخبر الثاني فنقول فيه: إن الوضوء من الوضاية بمعنى النظافة بالماء أو غيره، والوضوء المسؤول عنه يحتمل أن يكون المراد هو النظافة الأعم من الحدث أو الخبث أو خصوص الحدث أو خصوص الخبث.

أما الأول فيجوز أن يجعل جواب الإمام حيث بيّن الوضوء عنهما قرينة

---

١) وسائل الشيعة ٤٣٩/٣، باب أنه إنها يجب إزالة عين النجاسة دون أثرها، ح ٢.

٢) الاستبصار ٥٢/١ ـ ٥٣، باب وجوب الاستنجاء من الغائط و البول، ح ١٥١.

٣) كتاب الطهارة ٤٥٥/١، مقتضى الأصل وجوب إكمال الثلاثة ولو نقى بالأقل.

٤) جواهر الكلام ٢١/٢، وجوب التعدد لإزالة البول عن المخرج.

عليه، فيكون المراد من الوضوء الذي افترضه الله هو السؤال عن النظافة اللازمة للصلوة أعم من الحدث والخبث.

وعلى ذلك فقوله عليه السلام «يذهب الغائط» يكون في مقام البيان؛ لأنه داخل في المسؤول عنه، فلا مانع من التمسك بإطلاقه لحذف المتعلق حيث لم يذكر أن إذهاب الغائط بأي شي يكون، فيدل على كفاية أن يكون الإذهاب بالماء وكل شيء آخر يُذهب النجاسة، وأنه يكفي الحجر الواحد الذي يكون ذاجهات ثلاث بل الأقل منه أيضاً.

[الإشكال على أن الوضوء أعم من النظافة بالماء وغيره]

هذا، ولكن المبنى ـ وهو كون الوضوء أعم من النظافة بالماء وغيره ـ محل الإشكال، وذلك لأن الوضاة وإن كانت بمعنى مطلق النظافة إلّا أنه يظهر من بعض الأخبار أنها كانت ظاهرةً في النظافة بالماء فقط ولو لحصول النقل، وذلك مثل ما ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ان الله يحبّ..﴾ الآية أن الناس كانوا يستنجون بالكرسف والأحجار، فأحدث الوضوء حيث إنه يظهر منه أن لفظ الوضوء له ظهور في التنظيف بخصوص الماء.

وعدم كون هذا الخبر معتبراً غير مضر؛ لأن الراوي أيضاً من أهل اللسان، ويكون الظاهر من كلامه أن لفظ الماء له ظهور في التنظيف بخصوص الماء.

ومن هنا يتمسكون ببعض الأخبار الضعاف لإثبات مفهوم الشرط كما تعرضنا له في محله.

وعلى هذا، فانحصر أن يكون المراد من الوضوء المسؤول عنه هو الوضوء بمعنى التنظيف بالماء سواء كان من الحدث أو الخبث أو هما معاً*.

---

*) *و التحقيق أن الظاهر من الرواية أن يكون المسؤول عنه هو الأعم لكن لا من جهة أن لفظ الوضوء استعمل في الأعم من النظافة بالماء و غيره حتى يرد عليه ما أشرنا اليه، بل*

المراد من الوضوء هو خصوص النظافة بالماء الذي يكون رافعاً لخصوص الحدث، اعني الوضوء المصطلح عند الفقهاء كما هو الظاهر منه لكن المسؤول عنه ليس مجرد ذلك بل بحيث يعالج حال ما جاء منه من البول و الغايط أيضاً.

و ذلك بقرينة أن الوضوء الذي مثل عن حقيقته لم يكن مطلق الوضوء، بل الوضوء لمن جاء منه من الغائط و البول. و الامام عليه السلام أيضاً في مقام الجواب تعرض أولاً لمعالجة ما جاء منه من البول و الغائط، ثم تعرض لبيان الوضوء المسؤول عنه.

و ظني أنه بعد التأمل فيما ذكرناه من القرينة لا يتأمل في ظهور الرواية في أن المسؤول عنه هو الأعم بحسب اللب، فيكون جواب الإمام عليه السلام في مقام البيان من جهة الإستنجاء من البول و الغائط و الموضوع، فلا مانع من التمسك بإطلاق كلامه في المقامات الثلاثة. (منه قدس سره).

***

ومن هنا إلى قوله «فيما نحن فيه لأنه مثله» جاء في الصفحة (١٩) من المخطوطة غير مرتبطة بالصفحة المذكورة نقلناها إلى هذا الموضع، فعليك بالقياس على الموضع المطلوب:

... الغائط بغير الماء أيضاً في الجملة، و المفروض تغير الجواب بحيث يشمله فلا وجه لعدم ارادته بمجرد أن السؤال كان عن النظافة بالماء.

و بالجملة اختصاص السؤال عن النظافة بالماء بمقتضى ظاهر لفظه لا يصير قرينة على رفع اليد عن إطلاق قوله «و يذهب الغائط» بعد وجود هذه القرائن الثلاثة على التعميم.

و أما الثاني و هو أن يكون المراد من الوضوء المسؤول عنه هو النظافة عن خصوص الخبث فجميع ما ذكر من القرائن لصحة التمسك بإطلاق قوله «و يذهب الغائط» في الفرض السابق يجري هنا أيضاً لكن أصل هذا الاحتمال يكون بعيداً لبعد كون قوله توضأ، اه. تطفلاً مع أن السؤال كان عن الوضوء المتحد معه لفظاً.

و أما الثالث و هو أن يكون المراد من الوضوء المسؤول عنه هو خصوص النظافة عن الحدث، و هنا يقول الشيخ ره: إن التعرض لحكم الاستنجاء على هذا يكون بالتبع، و ليس الكلام مسوقاً لبيانه فلا يجوز التمسك باطلاق قوله: (و يذهب الغائط) لأن إطلاقه وارد مورد حكم آخر لأنه بعد ما يكون ذكر الإستنجاء تبعياً فيكون بمثل أن يقول بعد الإستنجاء

وعلى الأخير فالعدول عن غسل موضع الغائط بقوله «يذهب الغائط» يجوز أن يكون لاستهجان التلفظ بموضع الغائط /٧٦/كما ذكره الشيخ (ره)، ويجوز أن يكون لبيان أن تطهير موضع الغائط ليس بخصوص الماء بل بمطلق ما يذهب العين.

ويرد على ما ذكره الشيخ﵀ أولاً أن لفظ العجان مذكور في بعض الروايات مع أنه لو استهجن ذكره فلابدّ أن لا يتلفظ به في شيء من الموارد.

وثانياً: كان له أن يقول «ويغسل موضع الغاية».

وثالثاً: في نفس هذه الرواية تلفظ بلفظ الذَكَر، ولا يمكن أن يقال: إن التلفظ بلفظ العجان أشد استهجاناً منه.

وعلى هذا فيمكن أن يجعل قول الإمام في مقام الجواب «ويذهب الغائط» إما قرينة على أن الوضوء المسؤول عنه في خصوص هذا المورد هو مطلق النظافة اللازمة على المكلف ولو بغير الماء.

وإما قرينة على أن غرض الإمام أن يبيّن للسائل أن النظافة اللازمة على المكلف اعم مما سألت عنه، وهو النظافة بالماء.

وعليهما يثبت جواز التمسك به لصحة الإستنجاء بكل شيء يذهب النجاسة.

وإما أن لا يكون قرينة على شيء، بل العدول إلى قوله «يذهب الغائط» لمجرد التطفل في التعبير، وكان المراد إذهاب الغائط بالماء فقط، فيصير خصوصية المسؤول عنه مانعة عن التمسك بإطلاق قوله «ويذهب الغائط».

وعلى هذا لا يثبت المطلوب إلا أنه يرد عليه:

أولاً: إنا ذكرنا أن خصوصية المورد لو لم يكن موجباً لتوقف أهل العرف

يتوضأ، اه. ومن الواضح عدم جواز التمسك باطلاق لفظ الإستنجاء في هذا المثال فكذلك فيما نحن فيه لأنه مثله. (منه قدس سره).

عن التمسك بالإطلاق فلا يمنع خصوصية المورد في مثل هذا الفرض مانعاً من جريان مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق.

وفيما نحن فيه الإحتمال الأخير لبعده لا يصير منشأ لتوقف أهل العرف عن التمسك بالإطلاق.

وثانياً نقول: إن في السؤال قرينةً على أن المسؤول عنه أعم من النظافة بالماء وغيره؛ لوضوح أن النظافة بالماء أحد أفراد الواجب المخيّر، وإطلاق الفريضة على أحد أفراد الواجب الخميّر يكون فيه مسامحة، والسؤال هنا كان عما افترضه الله، وهو قرينة على أن المسؤول عنه كان أعم من النظافة بالماء بل مثل ذلك يتعين بانضمام السؤال إلى الجواب.

ومع ذلك كله لا وجه لرفع اليد عن إطلاق قوله «ويذهب الغائط» الوارد في مقام البيان على الفرض.

بل وثالثاً نقول: بعد أنه من المسلّم كفاية إذهاب /٧٧/ الغائط بغير الماء أيضاً لا وجه لأن لا يكون ذلك مراداً مع أنه عبّر بما يشمل له أيضاً.

ومن ذلك يظهر حال ما لو كان المراد من الوضوء المسؤول عنه هو النظافة عن خصوص الخبث أيضاً وإن كان أصل إحتماله بعيداً لبعد أن يكون ذكر قوله: توضأ.. اه، لمجرد التطفل مع أن السؤال كان عن الوضوء الذي كان متحداً معه لفظاً[1].

وأما لو كان المراد من الوضوء المسؤول عنه هو خصوص النظافة من الحدث فحينئذٍ نقول: إن ما ذكره شيخنا المرتضى (ره) على هذا التقدير من إنه لا يكون الكلام مسوقاً لبيان الإستنجاء حتى يجوز التمسك بإطلاق لفظ تعرّض لحكمه ليس على ما ينبغي؛ لأنّ، ما ذكره من المثال من قوله «إذا قال

---

١) من بداية الصفحة (٧٧) «الغائط» إلى هنا «لفظاً» جاء في الصفحة ٣٥٨ من المخطوطة أيضاً.

بعد الإستنجاء إفعل كذا» ليس من قبيل ما نحن فيه، بل عليه لابدّ أن يقال: إنه تعرض لحكم الإستنجاء تطفلاً لا أنه ليس بصدد بيانه.

كيف و هو يتعرض بالفعل المضارع الظاهر لبيان ما هو شغله في الإستنجاء و يتعرض للاستنجائين.

و أما الخبر الأول فقال شيخنا المرتضى:[1] إنه ليس مسوقاً لبيان ما به الإستنجاء مع أنه لو سلم له إطلاق فإنما هو بالنسبة إلى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة «حتى» في بعض نسخ الرواية.

أقول: بناءً على النسخة التي لم يكن فيه لفظ «حتى» فلا ينبغى التأمل في ثبوت الإطلاق من جميع الجهات، وإما بناء على النسخة التي يكون فيها لفظ «حتى» فلا يصير الكلام مسوقاً لبيان ما به الإستنجاء من الماء والأحجار و غيرها، لكن لا ينبغني التأمل في أن كل شيء أحرزنا من الخارج أنه يستنجي منه من الماء والأحجار أو غيرها تكون هذه الرواية ظاهرة في أنه يكفي فيه النقاء. و لا يشترط فيه عدد كثلاثة أحجار مثلاً أو التعدد في الماء بل حدّه حصول النقاء.

/ ٧٨ / إن قلت: إن الأمر بالمسح قد علم أنه صار مقيداً بأن يكون من بلل الوضوء، و حينئذٍ من المحتمل أن يكون من خصوص بلل اليد، والمقيد إذا صار مردداً بين الأقل والأكثر لا يجوز التمسك في الفرد المشكوك الذي يحتمل أن يكون مراداً من المقيد بإطلاق المطلق.

قلت: قد ذكرنا عند التمسك بأحل الله البيع لعدم اشتراط العربية في صيغة البيع، و عند تعيين مقدار الفحص عن الدليل لإجراء أصالة البراءة أنه لامانع من الإطلاق في مثل هذا الفرض، و لتوضح ذلك بمثال، و هو أنه إذا[2] قال المولى

---

١) كتاب الطهارة ١ /٤٦٦، التمسك بإطلاق النقاء لجواز الاستنجاء بغير الحجر.

٢) في المخطوطة: الجمل التي تكون.

لعبده: ايتني بجمل، ثم علم من الخارج أنه ليس مراده إلّا الجمل الذي يكون في إصفهان ولكن يشك في أن المراد إتيان الجمل الذي كان في محلة خاصة منه أو أيّ محلة كانت. فإذا فرضنا أن العبد أتى بجمل من غير تلك المحلة فصنيئة لو كان المولى محترفاً ثبوت الإطلاق لقوله «ايتنى بجمل» وكان معترفاً بأنه لم يبين للعبد أن يكون الجمل من تلك المحلة الخاصة فيقبح على المولى في هذا الفرض أن يعاقب العبد في عدم إتيان الجمل من تلك المحلة الخاصة عند العقلاء نظير صورة لم يعلم ورود ذلك المقيد المنفصل أيضاً مع أن من المسلم أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق في تمام الأفراد المشكوكة إذا لم يعلم المقيد المنفصل أيضاً بوجه*.

إن قلت: إن الامر بالمسح لما ورد عليه التخصيص الأكثر فلا يجوز التمسك بإطلاقه، وذلك لأن الإطلاق كان شاملاً للمسح باليد وبغيره من الاعضاء كما أنه كان أعم من أن يكون الماسح شيئاً أو لم يكن.

وعلى الفرض كان ذلك الشيء ماء الوضوء أو غيره مع أنه ليس علم أنه المراد إلّا المسح باليد مشروطاً بأن يكون معه ماء الوضوء.

قلت: إن إخراج أكثر أفراد المطلق لو كان من جهة ثبوت قيد كان لذلك القيد قبل ثبوته بعض المقربات لأن يكون هناك ثابتاً فإخراج أكثر أفراد المطلق لأجل تقيده بمثل هذا القيد لا يوجب عليه.

وهنا يمنع من التمسك به في سائر الأفراد المشكوكة، فعلى هذا بعد سقوط قيد المسح بنداوة اليد عن الإعتبار لورود القيد مورد الغالب وبعد سقوط إطلاق

---

*) *و إن شئت فافرض المثال في صورة أمر بمطلق قيد بمنفصل مردد بين الأقل و الأكثر ثم فرض أنه انحصر في الخارج وجود المطلق بفرد يكون مشكوكاً من أنه مندرج تحت القيد، أم لا فإنه لا قبح في مؤاخذة من ترك إتيان ذلك المشكوك معتذراً بأن التكليف به كان مشكوكاً، فتدبر (منه قدس سره).*

الأمر المسح بنداوة الوضوء لانصرافه إلى الفرد الغالب من كون المسح بـنداوة اليد نقول: لا مانع من التمسك بإطلاق الأمر بالمسح في الكتاب والسنة لإثبات كفاية المسح بمطلق نداوه الوضوء.

[التمسك بإطلاق الأمر بالمسح بالنداوة]

/ ٧٩ / هذا، مع أن لنا أن نتمسك بإطلاق الأمر بالمسح بـالنداوة، وأنـه لا يضره التقييد بالأمر بالمسح بنداوة اليد كما يظهر سره مما ذكرناه في قاعدة اليد وَو في المفاهيم عند التعرض لبيان أن قيد الغالب لا مفهوم له.

إما عدم كون القيد بنداوة اليد مضراً لأنّا ذكرنا أن السر فـي عـدم ثـبوت المفهوم للقيد الغالب أن المطلق الذي قيد بقيد الغالب لما ينصرف إلى الأفـراد الغالبة فيصير قيداً مساوياً فلا مفهوم له.

[قيد الغالب]

ثم إن قيد الغالب لما يذكر فيلتفت اليه الندهن فيوجب لصرف المطلق إليه فيصير القيد قيداً مساوياً، فلا يثبت المفهوم للقيد.

هذا كله في بيان أن ما يشتمل على نداوةٍ ليس قابلاً لأن يقيّد، وأما أنه لا مانع من التمسك بإطلاق الأمر بالمسح بالنداوة لأن مجرد غلبة الوجـود مـن كون المسح بنداوة اليد إذا لم يلتفت إليه الذهن بمجرد التلفظ بالمطلق ليس قابلاً ليصير قرينةً على التقييد ولا مانعاً من جريان مقدمات الحكمة للتعميم، فـلا يوجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق.

وهذا هو السر فيما ذكره في قاطع البرهان وغيره من علة الوجود الناشي من جريان العادة يوجب لعدم المفهوم للقيد ولا يوجب لإنصراف المطلق.

متعلق بمسألة الحيض

و آنكه اگر شک در ولادت داشته باشد جواهر در اول نـفاس مـتعرض است:

[الشك في الحيضية]

و هل يحكم بحيضية ما تراها من الدم عند الشك في الولادة كما إذا شكت في أن ما خرج منها مبدء الإنسان أم لا؟ فإن كان مدرك الحكم بحيضية الدم المزبور إطلاق ما دل على حيضية الدم التي تراها في العادة إذا فرض كونه في العادة أو إطلاق ما يستفاد منه أنه إذا أمكن إمكاناً مستقراً فيكون حيضاً مثل ما دل على أن الدم الذي تراه ثلاثة أيـام يكـون حـيضاً فـي صـورة كـان الدم المفروض متوالياً ثلاثة أيام فيرد على ذلك بأن أمثال هذه الإطلاقات خصصت بالدم الذي تراه بعد الولادة فإنه لا يحكم بكونه حيضاً.

فعلى هذا، فالتمسك بأمثال هذه الإطلاق عند الشك يكون من قبيل التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقية.

و أما لوكان مدرك الحكم بحيضية الدم المزبور استصحاب عدم الولادة / ٨٠ / فيشكل الأمر في كون الحكم بالحيض في الدم الذي تراه أثر للمستصحب في المقام إلّا أن يقال: إن كل دم تراه المرءة بعد تحقق سائر الشرايط فهو حيض شرعاً إذا كان قبل الولادة، و يترتب عليه أحكامه.

و على هذا نقول: إن رؤية الدم المزبور في المقام محرز بالوجدان، وكـونه قبل الولادة محرز بالأصل.

وذلك لدعوى أن الموضوع هو الدم الذي رأته ولم تلد لأماريته قبل الولادة حتى لا يحرز بالأصل، ولدعوى أن الأحكام الشرعية للحيض مترتبة على من ترى الدم ما لم تلد لا على من رأى الحيض، فلم يتوسط أمر غير شرعي بين المستصحب والأثر الشرعي.

أما الثانية فلأن ما دل على أن الدم الفلاني حيض معناه أنه يترتب عليه أحكام الحيض فليس عنوان الحيض، أمراً خارجياً عقلياً أو عادياً نحتاج إلى إثباته، بل الأحكام مترتبة على نفس الدم الذي أحرزنا، والحكم بحيضية الدم عبارة أخرى عن ترتب أحكام الحيض على ذلك الدم.

وأما الدعوى الأولى فلوضوح أنه ليس مقتضى الأدلة أن الدم الآخر أو المتصل ثلاثة أيام أو غير ذلك مما تراه قبل الولادة فهو حيض حتى نحتاج إلى إحراز القبلية بل مقتضى الأدلة أن كل دم كذا فهو حيض، غايته أنه خصص بما تراه بعد الولادة.

وذلك لا يقتضي تقييداً في الموضوع الذي يكون عليه أحكام الحيض غاية الأمر.

إنه يثبت بالتخصيص خروج ما يكون بعد الولادة عما حكم بحيضيته فلابدّ من إحراز أن هذا الدم ليس بعد ولادة من المرءة، والأصل يحرز هذا الأمر العدمي، وما سواه محرز بالوجدان / ٨١ /

مسألة: [في أقل أيام الحيض وشروطها]

لا يخفى أن أقل الحيض ثلاثة أيام، و يشترط في الحكم بحيضها التوالي لجريان أصالة عدم الحيض في حق المرءة حيث كانت ظاهرة قبل الرؤية الدم المشكوك فيه، بل الظاهر مما ورد في الصحاح[1] أن أقل الحيض ثلاثة أيام هو

---

١) انظر الاستبصار ١/ ١٣٠ ـ ١٣١، باب أقل الحيض و أكثره.

التوالي بين الثلاثة، و لا إشكال فيه بعد بطلان مستند الخصم مع أن أدلة الخصم بعضها إنما يقدم على الأصل المشار إليه لا على ما استظهرناه من إشتراط التوالي من الأخبار على ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

ثم إنه بعد الثلاثة أيام إذا رأت الدم و انقطع الدم على عشرة أيام فالكل حيض، أما ما كان منها في أيام العادة مع استمرار الدم فلا إشكال فيه بعد ما ورد في الأخبار المعتبره أن الصفرة والكدرة في أيام العادة حيض كما أنه لا إشكال في غير أيام العادة، و في حق غير صاحب العادة إذا كان الدم مستمراً وكان بصفة الحيض لإطلاق أخبار الصفات و لاستصحاب بقاء الحيض بعد أن الحيضية قد تحققت في الثلاثة أيام.

و إنما لإشكال فيما لو لم يكن الدم فيما بعد الثلاثة إلى العشرة أو الأقل التي إنقطع الدم فيها بصفات الحيض، فإن صاحب المدارك[1] يقول: إن الدم الواقع بعد العشرة مع الإنقطاع إلى العشرة فما دون إذا لم يكن في أيام العادة و لا بصفات الحيض فلا يحكم بكونه حيضاً.

وكذا الإشكال فيما لو توسط نقاء بين الثلاثة و العشرة التي إنقطع الدم فيها أو في دونها، فإن صاحب الحدائق[2] على ما نقله عنه في لقاطع البرهان قائل بأن هذا النقاء ليس بحكم الحيض لكن المشهور على الحكم بالحيضة في الصفرة والنقاء الواقعتين بعد الثلاثة في الدم الذي لم يتجاوز العشرة، بل ما في الاطع البرهان ينقل عليه الإجماعات المستفيضة.

واستدل على المشهور بحسنة ابن مسلم و موثقته في أحدهما «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و إن رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى و إن

---

١) مدارك الأحكام ٢٢/٢، حكم ذات العادة.

٢) الحدائق الناضرة ٢١٢/٣، رؤية ذات العادة الدم قبلها.

/ ٨٢ / رأته بعد العشرة فهو من الحيضة المسقبلة»[١] وظاهر قوله في الفقرة الأولى «وإن رأت الدم قبل العشرة».. اه أنه مع حصول النقاء في البين يكون الدم الثانى من الحيض الأول مع أنه لو فرض كون النقاء طهراً فالدم الثاني حيض آخر.

هذا، مضافاً إلى ما دل من المعتبرة على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة.

ولا فرق في ذلك بين ان يكون المراد هو الحكم بالحيضية بعد مضى ثلاثة أيام متوالية كما هو المشهور أو ولم يتول ثلاثة ايام كما عن صاحب الحدائق.[٢]

ثمّ إنه نتعرض لمعنى الخبر لعله ينفع فيما هو المقصود فنقول ان مبدء العشرة الاولى من مبدء الدم ومبدء العشرة الثانية من انقطاعه كما ان العبارة المنقولة عن فقه الرضا عليه السلام في مسئلتنا تنطق بمبدء العشرتين كما ذكرناه.

وأما لو جعل مبدء العشرتين في كلاهما اول الدم فما بعد العشرة لا يمكن أن يكون حيضاً لعدم فصل أقل الطهر، وإن جعل مبدأهما انقطاع الدم الاول فلو جعل النقاء مع الدم الثاني حيضاً فربما يزيد على عشرة فلابد من التقييد بما لو لم يزد عليها.

وأما لو لم نجعل النقاء المتوسط حيضاً كما نقل هذا عن صاحب الحدائق فقد يتوهم انه لا يحتاج إلى التقييد.

ولكنه فاسد بعد ان من المسلّم أن ما يرى من الدم بعد العشرة من اول الدم ليس بحيض مسلماً مع أن ما ذكره صاحب الحدائق مناف لما دل على ان الطهر لا يكون أقل من عشرة، وتقييده بالطهر بين الحيضين لا بين حيض واحد لا وجه له مع أنّا لا نرى طريقاً لكون الحيض متعدداً إلّا / ٨٣ / بوقوع فصل من الطهر الذي هو ضد لهما بينهما كما في جميع الامور المتصلة فإنها بتعدد

---

١) الاستبصار ١/ ١٣٠ ـ ١٣١، باب أقل الحيض و أكثره، ح ٤.

٢) الحدائق الناضرة ٣/ ١٦٣، حكم النقاء المتخلل بين أيام الدم الواحد.

بالانفصال، مثلاً الخط و إن استطال يعد خطاً واحداً و أما إذا انفصل بين اجزائه بما يضاده و ينافيه فيعد خطوطاً متعددة.

ثم إنك عرفت ان المخالف في المقام اثنان:

أحدهما صاحب الحدائق[1] حيث يقول: ان النقاء المتوسط يكون طهراً.

[دعوى صاحب المدارك في مشروطية ما زاد على الثلاثة حيضاً]

وثانيهما صاحب المدارك حيث يشترط في كون الدم الثاني حيضاً كونه إما بصفة الحيض أو وقوعه في أيام العادة لأنه يقول في مطلق ما يزيد على الثلاثة التي يكون من المسلّم كونها حيضاً مع الإتصال: إن كون ما زاد حيضاً مشروط إما بكونه بصفة الحيض أو وقوعه في أيام العادة.

[الرد على صاحبي الحدائق و المدارك]

أما صاحب الحدائق فيرد عليه أن ما دل من الأخبار المعتبرة من أن الطهر لا يكون أقل من عشرة مع ما نرى من أن مجرد النقاء كثيراً ما يكون أقل، يكون بمنزلة أن يقول: إن النقاء الأقل من العشرة حيض. و هذا لسان الحكومة، فنيزل ما ليس موضوعاً لأدلة الحيض بمنزلة الموضوع لأدلة الحيض، بل في خصوص هذ الموارد نحن نعترف بوجود الحكومة كما تعرضنا لذلك في قاعدة الضرر، بل نفس الأخبار التي تدل على ان الطهر لا يكون أقل من عشرة لو لم تكن بصدد بيان أن النقاء الاقل من العشرة لا يحكم بكونه طهراً، نيكون كاللغو لأنه على فرض أن النقاء لايتفق أن يكون أقل من العشرة نقول: ان بيان ذلك يكون بياناً لأمر عادى غير مناسب لأن يبيّنه الامام، و لا سيما كراراً فضلاً من أن يكون ذلك كذباً أيضاً.

---

١) الحدائق الناضرة ٢٣٢/٣، رؤية الدم ثلاثة أيام و عدده قبل العاشر بعد انقطاعه.

إن قلت: إن مدعى صاحب الحدائق أن مفاد الأخبار أن الطهر ما بين الحيضين لا يكون / ٨٤ / أقل من عشرة، وفيما نحن فيه يكون مدعاه أن الطهر الناقص من العشرة يكون بين حيض واحداً؛ لأن هنا لم يتعدد الحيض بتعدد رؤية الدم.

قلت: فيه اولاً: ان ما دل على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة مطلق.

وثانياً: قد تقدم عند التعرض لمعنى قوله عليه السلام «فهو من العشرة الأولى.. اه» أن كون الحيض واحداً إنما هو لاتصاله وأما إذا توسط ضده وهو النقاء فيصير حيضين كما ان الخط المتصل واحد لكنه إذا انفصل يصير خطين.

هذا كله مضافاً إلى أن الإجماعات إلى حد الإستفاضة على طبق قول المشهور.

وأما ما نقله البرهان عن صاحب الحدائق مستنداً لقوله فكلها مزيف كما لا يخفى على المراجع. وأما ما نسبة فيه إلى صاحب الحدائق من جعل أكثر الحيض ما يحصل من الإنضمام بحيث ربما يزيد أيام الحيض الواحد على ألف يوم فهو مخالف للمقطوع، ولظهور ما دل على أن أكثر الحيض عشرة ايام في المتّصل بمعنى انه لا يزيد عن عشرة ايام متصلة.

هذا، مع أن ما ورد في العدة وغيرها من الأخبار من إنه إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى ظاهر في استمرار الحيض؛ لما عرفت من ان الإتحاد لا يصير إلا بأن لا يتوسط الطهر الذي هو ضد الحيض ولا وجه لتمسك صاحب الحدائق بها على مذهبه.

[الإشكال على صاحب المسالك]

وأما صاحب المسالك فيرد عليه أن إطلاق ما تقدم من الأخبار من الحسنة والموثقة وما ورد في العدة من الحكم بحيضية ما تراه قبل العشرة يشمل ما لو

لم يكن الدم بالصفات.

وأيضاً ما ورد في أنها رأت الدم ثلاثة فهو حيض يشمل ما لو لم يكن بالصفات، بل الظاهر أنه لا خلاف في الجملة في أن الثلاثة المتوالية تكون حيضاً وإن لم تكن بالصفات.

نعم في الذخيرة يشكل الامر في صورة لا يكون الدم الاول بصفة الحيض ويكون الدم الثاني بصفة الحيض ولم يتجاوز ما كان منه بصفة الحيض العشرة.

وبالجملة إطلاق الأخبار وكلمات الأصحاب تقتضى على أنها إذا رأت الدم ثلاثة أيام فتكون حيضاً ولو لم يكن بالصفات مع أن في بعض الأخبار المعتبرة ثلاثة أيام أو أربعة، فليس الحكم بالحيض مع عدم الصفة ممحضة بالثلاثة.

هذا مضافاً إلى إطلاقات أخر مثل الموثق الذي نقله في الذخيرة:[1] «المرءة إذا رأت الدم في اول حيضها تركت الصلاة عشرة ايام»[2].

وأيضاً فيها في الموثق: «الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فيكون» مستحاضة إنها تنتظر بالصلوة فلا تصلي أكثر ما يكون من الحيض، فإذا مضى ذلك وهو عشرة أيام».. اه.

إن قلت: هذا كليةً معارض بأخبار الصفات.

قلت: أخبار الصفات لكثرة ورود التخصيص عليها تكون موهونة لا تقاوم لأن تعارض مع ماذكرناه وأما ما ورد من أن ما رأته قبل العشرة فهو حيض وما يساوقه فلم يعلم ورود التخصيص عليه.

إن قلت: ان ما تراه قبل العشرة ويتجاوز عن العشرة ليس بحيض على سبيل الإطلاق بل فيه تفصيل مقرر بين ذي العادة وغيرها.

قلت: أصل شمول ما دل على أن ما تراه قبل العشرة لما يبقى بعد العشرة

---

١) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٦٥، فيما تستقر به العادة.

٢) مسالك الأفهام ١/ ٦٠، أحكام الحائض.

غير معلوم لو لم يدّع الظهور في عدم الشمول.

هذا كله مضافاً إلى ما دل على أن أقل الطهر عشرة و أقل الحيض ثلاثة يلوح منها ما ذكرناه أو بضميمة بعض ما تقدم إليها.

[المراد من المعتبرة]

ثم إن ما ورد في المعتبرة من أنها إذا رأت الصفرة في غير أيام العادة توضأت.. اه. يكون الظاهر منها غير صورة يكون ذلك الدم متصلاً بالدم الذي رأته في العادة، فلا ينافي مع أخبار الإستظهار كما أن الأخبار المشار إليها إما منصرفة أو ضعيف شمولها لصورة انفصال اقل الطهر مع كون الدم الثاني ثلاثة ايام متوالية، فلا يعارض إطلاق الأخبار المشار إليها مع إطلاق ما دل على أن المرءة إذاترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة تدع الصلاة.

كما أنك عرفت تقدم هذه الأخبار على أخبار الصفات المطلقة أيضاً.

فتلخص أنه إنقطاع الدم في العشرة أو قبلها إذا كان الدم من الثلاثة إلى زمان الإنقطاع مستمراً نالنسبة إلى الدم الذي لا يكون في أيام العادة ولم يكن بصفات الحيض فالدليل على حيضيته هو إطلاق الحسنة والموثقة، وما ورد في العدة وما ورد من الحكم بحيضية ثلاثة أو أربعة بالتقريب المتقدم.

والموثقتان الأخيرتان أن في بعض موارد المدعى وبالنسبة إلى الحكم بحيضية نفس الثلاثة، ولو لم يكن بالصفات ولا في أيام العادة.

مضافاً إلى ما تقدم من إطلاق ما دل على الحكم بحيضية الثلاثة، وليس لها معارض إلا أخبار الصفات، وهذا المعارض مع قطع النظر عن وهنه بكثرة التخصيص أن الأخبار المطلقة الواردة في باب الحيض وهي أكثر من أن تحصى تكون واردة في بيان الوظيفة الفعلية المقتضية لبيان الحكم من جميع الجهات مع أنه ليس فيها نظر بوجه إلى الصفات بل يجعل المعيار شيئاً آخر.

و من هنا تأبى تلك الأخبار عن تخصيصها بأخبار الصفات حيث إن هـذا التخصيص يوجب لأن يصير العمدة من تميز الحيض هـو الصـفات مـع أنك عرفت ان تلك الأخبار تجعل المعيار في التميز شيئاً آخر من غـير نـظر إلى صفات الدم بوجه من الوجوه.

[الكلام فيما إذا انقطع الدم]

هذا كله فيما لو استمر الدم، و أما لو انقطع كـما لو رأت خـمسة أيـام و حكـم بحيضيته ثم انقطع ثم رأت دماً أصفر في اليوم الثامن و انقطع قبل العشر وكان خارجاً عن ايام العادة فالدليل على حيضية الدم الثاني ليس الا الاخبار الدالة على ان ما رأته قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى من الحسنة و المؤثقة، و ما ورد في العدة كما ان المعارض لها مضافاً إلى أخبار الصفات على نحو الإطلاق ما تقدم الإشارة إليه مما ورد في المعتبرة من أنها إذا رأت الصفرة في غير ايام العادة توضأت.

و هنا أيضاً وإن يمكن القول ترجيح ما دل على حيضية هذا الدم الثاني من الحسنة و الموثقة و ما ورد في العدة على ما دل على خلافه من أخبار الصفات على نحو الإطلاق، و من هذه المعتبرة الدالة على عدم حيضية الصفرة الخارجة عن ايام العادة لكن الإحتياط هنا حسن.

[اشتراط التوالي في الحكم بالمحيضية]

بقي الكلام في توضيح إجمالي للمسألة المشار إليها في صدر العنوان، و هو اشتراط التوالي في الحكم بالمحيضية في ثلاثة أيام التي هي أقل المحيض. و قد تقدم أن الدليل على اشتراط التوالي أصالة عدم صيرورة المرأة حائضة حيث إنها كانت قبل رؤية الدم المشكوك فيه طاهرة.

و هذا الأصل الموضوعي يرفع الأصل الحكمي لوكان في نفسه جارياً. و لا نيافي ما ذكرناه من أصالة عدم المحيض مادل على تحيض ذي العادة كالأخبار الدالّة على الحكم بالمحيضية لأجل الصفات بعد انضمام هاتين / ٨٥ / الطائفتين إلى ما يدل على أن الحيض لا ينقض عن أيام يكون الجمع العرفي بينها بحمل الطائفتين الأوليين على ان المراد بيان الحكم الظاهري عند الشك، لكن بقاء هذا الحكم مشروط بإتمام ثلاثة ايام، فيكون إتمام الثلاثة من قبيل الشرط المتأخر للحكم بحيضية الدم وإن يحكم من بدو الامر في هاتين الصورتين بالحيضية ظاهراً، نظير بعض الصور التي لا يحكم اولاً بحيضية الدم لكن يحكم بالحيضية بعد تحقق التوالي أو الإنقطاع بالعشرة.

و مما ذكرنا أنه في صورة لم يتحقق التوالي يكون الشك في حيضية الدم من أول الأمر و أنه لا ينافيه البناء على الحيضية ظاهراً.

إن قلت: إن ما دل على تحيض المرءة بالصفات أو ذات العادة بمجرد الرؤية كانتا شاملتين لجميع الصور، و خرج عن تحت عمومهما ما لو لم تَرَ المرءة لا بطريق الإتصال و لا بطريق الإنفصال، و أما لو رأت الثلاثة على طريق الإنفصال فلم يعلم خروجه عن تحت عمومهما، و بعد أن المخصص مردداً بين الأقل و الأكثر فيكون المرجع في غير ما علم خروجه عن تحت العام هو عموم العام، فيصير عموم العام دليلاً على عدم اشتراط التوالي في الأيام الثلاثة.

قلت: نسلّم أن ما ذكرت يرفع الأصل الذي تمسكنا به لاعتبار التوالي، و لكن لنا الدليل على اعتبار التوالي، و هو مقدم على العام الذي تمسكت به.

ثم الدليل على اعتبار التوالي ما تقدمت الإشارة اليه من ظهور ما دل على ان أقل الحيض ثلاثة ايام في ثلاثة ايام متوالية.

و أيضاً نقول: إن ما دل على ان الأقل ثلاثة أيام لو لم يكن المراد على نحو التوالي فحينئذٍ يكون النقاء الحاصل في البين طهراً مع أن الطهر لا يكون أقل

من عشرة كما دلت عليه الأخبار المعتبرة.

إن قلت: إنّ النقاء /٨٦/ الحاصل في البين أيضاً يكون بحكم الحيض كما تقدم في المسألة السابقة.

قلت: فهذا لا دخل له بما دل على أن أقل الحيض ثلاثة ايام لأن ما بحكم الحيض حيض و هو أزيد من ثلاثة، فلا يجوز أن يكون هذا مراداً مما دل على أن أقل الحيض ثلاثة أيام.

[الكلام في مرسلة يونس]

ثم إن مرسلة يونس و إن تدل على عدم اشتراط التوالي و يكون يونس من أصحاب الإجماع أيضاً، و مع ذلك نقول: لا دليل على حجية المرسلة.

وكون يونس من أصحاب الإجماع غير مثمر مع إعراض المشهور عن خصوص هذه المرسلة منه؛ لأن ما ذكرنا في محله على حجية مثل مرسلة يونس ممن يكون من أصحاب الإجماع لا يشمل صورة كانت المرسلة معرضاً عنها عند المشهور.

و سائر ما يستدل به على هذا القول لا يدل على مدعاهم.

مسألة: في بيان أنه لا مانع من اجتماع الحيض مع الحمل

قد يستدل لعدم الاجتماع بالأخبار الواردة في استبراء الأمة نظراً إلى أن الحكم باستبراء المشتراء للأمة بحيضة أو خمسة و أربعين يوماً مع جهل المشتري بوطي البايع إذا كان البايع رجلاً و لم يتبرها البايع إنما هو من جهة أن الحيض يدل على براءة الرحم من الحمل، فلا يجمع الحيض مع الحمل.

وفيه: أنه لا يستفاد العلية بل هذا حكمة لتشريع الإستبراء و يكفي فيها الغلبة أو غير ذلك.

هذا، مع أن الحامل ترى غير الحيض، و مع الشك في الحمل يحمل على الحيضية مسلّماً، فعلى فرض عدم الجمع لا يدل مثل هذا الحيض على براءة الرحم، مع أنه ينافيه ما دل من المعتبرة على الإستبراء بحيضين و إن حمل مثل هذا على الندب جمعاً بين الأخبار.

و أيضاً ينافي العلية ما دل من المعتبرة على وجوب الإستبراء مع عزل البايع، فلا يفهم من أخبار وجوب استبراء الأمة مع ذلك كله بأزيد من كون عدم اختلاط النسب حكمة في تشريع استبراء الامه و يكفي فيه الغلبة لعدم اجتماع الحيض مع الحمل.

فمع ذلك كيف يجوز جعل أخبار استبراء الأمة معارضاً لما يصرح به في الأخبار المعتبرة من اجتماع الحيض مع الحمل.

و أما الخبر المرسل الدالّ على /٨٧/ عدم اجتماع الحيض مع الحمل فليس بحجية حتى يكون قابلاً لأن يعارض الأخبار المعتبرة.

و أما ما في صحيح حميد بن المثنى* من الحكم بعدم المحيض في حال الحمل، فلعله من جهة عدم استمرار الدم في ثلاثة أيام. و هذا مما لا إشكال فيه.

و أما الخبر الصحيح المفصّل بين أنه إذا رأت بعد عشرين يوماً فلا، يكون حيضاً فيكون معرضاً عنه فليس بحجة على ما حقّقناه في محله من جهة التعليل الوارد في آية النباء و غيره، فبطل القول بعدم اجتماع الحيض مع الحمل رأساً.

---

*) الاستبصار ١/١٣٩، باب الحبلى ترى الدم، ح ٨ و الرواية هي: « عن حميد بن المثنى قال: سألت أبا الحسن الأول ٧ عن الحبلى ترى الدفقة و الدفقتين من الدم في الأيام و في الشهر و الشهرين؟ فقال: تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة » . (منه قدس سره) .

وكذلك بطل القول بالتفصيل بين ما إذا رأت بعد عشرين يوماً من العادة.

وأما التفصيل الذي ذكره من الجواهر[١] من الحكم بالتحيض فيما إذا رأت في العادة أو ما إذا رات قبل العادة بقليل، وكذلك الجامع للصفات، ولا يحكم بالتحيض في غيرهما.

ومثله التفصيل بين من له يتبين الحمل فيها فيحكم بالتحيض وفي غيره لا يحكم بالتخيّض.

فنحن نقول: إن الشواهد التي ذكروها للتفصيلين لا شهادة في شيء منها على ما قالوه لأن قوله في الصحيح أو الحسن أو الموثق: «ترى كما ترى قبل الحمل» ظاهر في أصل الرؤية لا كيفية الرؤية.

نعم، ما ورد في المعتبر من الحكم بالتحيض مشروطاً بقوله «إن كان دماً أحمر كثيراً وإن كان قليلاً فليس إلّا الوضوء» إطلاقه يقتضي الحكم بعدم التحيض في الأصفر القليل وإن استمر ثلاثة أيام، إلّا أن يقال: إن كونه قليلاً ينافي مع الإستمرار ثلاثاً. وبعد ذلك يشكل التمسك بالإطلاق مع الإقتران بهذه الخصوصية.

ومثله قوله عليه السلام في خبر معتبر آخر: «إن كان دماً كثيراً فلا تصلين وإن كان قليلاً فليغسل»[٢].

وأما ما ورد في المعتبر: «سألته عن الحبلى قد استبان حملها ترى..»[٣] اه، فهو صريح في رد من منع الحكم بالحيضية بعد الإستبانة، ولا يدل على عدم الحكم بالحيض قبل الإستبانة أيضاً؛ لأن سؤال السائل كان عن ذلك؛ ولعله لم يكن شاكّاً في الحكم بالتحيض قبل الإستبانة.

---

١) جواهر الكلام ٢٩٨/٣، حكم ذات العادة إذا رأت دماً فيها و قبلها.

٢) تهذيب الأحكام ٣٨/١، باب الحيض و الاستحاضة و النفاس، ح ١٤.

٣) الكافي ٩٦/٣، باب الحبلى ترى الدم، ح ٢، و فيه: «استبان حبلها».

فعلى هذا لا مانع من الأخذ بإطلاق ما في صحيحة ابن سنان إنه: «سئل عن الحُبلى ترى الدم أتترك الصلاة؟ فقال: نعم إن الحبلى ربما قذفت بالدم»[١].

وكذا إطلاق غيرها مما ورد في الحبلى.

وكذا إطلاق سائر الأدلة الدالة على الحكم بالتحيض في ثلاثة أيام أو عشرة أيام أو مع الصفات أو في أيام العادة أو غير ذلك.

/ ٨٨ / مسألة: في بيان ما يتحقق به العادة للنساء في الحيض

والأصل فيه بعد الإجماع ما رواه الكليني[٢] والشيخ على ما في الذخيرة[٣] عن سماعة في الموثق قال: «سألت عن الجارية البكر أول ما تحيض تقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثة أيام تختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء؟ قال: فلها أن تجلس و تدع الصلاة ما لم يجز العشرة، فإذا اتفق شهر ان عدة أيام سواء فتلك أيامها»[٤].

و ما في مرسلة يونس، عن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام في جملة حديث طويل قال: «فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء حتى توالت عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الآن أن ذلك قد صار وقتاً و خلقاً معروفاً لتعمل عليه و تدع ما سواه» إلى أن قال: «وإنما جعل الوقت أن توالى» عليها حيضتان أو ثلاث حيض لقول رسول الله للتي تعرف أيامها دعي الصلاة أيام إقرائك فعلمنا أنه لم يجعل القرء الواحد سنّة فيقول: دعي الصلاة أيام قرئك ولكن سنّ [لها][٥] الإقراء فأدناه حيضتان فصاعداً»: إلى آخره.

---

١) الكافي ٣/٩٧، باب الحبلى ترى الدم، ح ٥.

٢) الكافي ٣/٩، باب أول ما تحيض المرأة، ح ١.

٣) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٦٥، فيما تستقر به العادة.

٤) تهذيب الأحكام ١/٣٨، باب الحيض و الاستحاضة و النفاس، ح ١.

٥) الزيادة من المصدر.

أقول: الكلام في هذه المرسلة يقع تارة من حيث الدلالة ومقتضى متنها، وتارة من حيث حجيتها.

أما الأول فنقول: إن ظاهرها أن وجه صيرورة العادة بدفعتين فصاعداً أن كلام النبي صلى الله عليه وآله دعي الصلاة أيام إقرائك» يشمل الحيضتان فصاعداً، وعلى هذا نقول: إن من الواضح أن كلام النبي صلى الله عليه وآله بعد فرض شمول لفظ الإقراء فيه للحيضتين كما نص عليه الإمام عليه السلام يشمل جميع أنواع العادات، وذلك لوضوح أنه ليس إشكال في أنه إذا تكرر الحيض مرّات كثيرة على نهج واحد من أيّ جهة كان فتعد الجهة المشتركة عادة لها عرفاً، فيشملها كل ما ورد في حكم العادة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن المستفاد من هذه المرسلة أن التكرر مرتين بمثل ما كان تكرره مرّاتاً كثيرة موجبة لتحقق العادة عند العرف، فإذا رأت في الشهر الأول من العاشر إلى الخامس عشر، ومثله في الشهر الثالث بعد ذلك، فيصير من العاشر إلى الخامس عشر خلقاً وعادة لها، لكن لا من كل شهر بل من شهر دون شهر.

وكذا لو رأت من أول الشهر خمسة ومن آخره خمسة فتصير خمسة عادة لها كما أن مقتضى المرسلة أنها لو رأت مرتين على نهج واحد، بخلاف ما صار عادة لها أن تنقلب العادة عما كانت.

وأيضاً بعد تحقق العادة لو رأت مرة على خلافها فهي بنفسها ليست موجبة للعادة، فلا يوجب لخروج العادة الأولية عن كونها عادة لأنه بعد أن العادة /٨٩/ إستقرّت أوّلاً بمقتضى الخبر فنقول: إن ظاهره بقاء ما صار خلقاً وعادة ما لم ينقلب الخلق والعادة، ولا سيما أنه عبّر بأن ذلك وقت لها.

ومن الواضح أن الرؤية في غير الوقت لا يخرج الوقت عن كونه وقتاً، بل الرؤية أزيد من مرة أيضاً على خلاف العادة ما لم يكن اثنان متقار نين منها

على نهج بحيث تنقلب العادة لا يخرج العادة الاولية عن كونها عادة ما لم يصل في العرف بحد يقال إنه لا أيام لها.

وكذلك لو لم تر الدم في بعض الشهور بل السنة لأجل مانع كأيام الحمل و غيره، ثم‌ترى الدم، لا يوجب ذلك خروج أيام العادة عن كونها أيام العادة لوضوح أن عدم رؤية الدم في بعض الشهور لا يمنع من صدق كون هذه الأيام أيامها و أيام قرئها و حيضها، بل إطلاق أن ذلك صار وقتاً لها يدل على أن هذه الأيام وقت لها سواء رأت دماً على خلافه أو لم‌تر الدم ما لم تنقلب العادة برؤية دمين متماثلين.

و أصرح من ذلك قوله في المرسلة: «لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة اللون»[1] و ان التي تعرف أيام إقرائها لا وقت لها إلّا أيامها كما أن الأخبار الواردة في بيان مقدار النفاس شاهد[ة] على ذلك.

[هل تشتمل المرسلة على تحقق العادة برؤيتها الدم في شهر وشهرٍ بعده؟]

ثم إن ما ذكرناه يستفاد من تمسك الإمام في هذه المرسلة بكلام النبي و إن الإقراء يصدق على الرؤية مرتين، فحينئذٍ يحمل لفظ «أيامها أو أيام إقرائها» و أشباه ذلك على كل ما يتكرر مرتين أو أزيد و إن لم يكن لها في نفسها ظهور في ذلك لأن العادة و إن كانت من العود إلّا أنه مع ذلك لا تصدق عند العرف على ما يتكرر مرتين.

و إما اشتمال هذه المرسلة على تحقق العادة برؤيتها الدم في شهر، و مثله في شهر بعده غير مضر بالتعميم الذي استفدناه من تمسكه بكلام النبي صلى الله عليه و آله؛ لوضوح أن ما ذكره يكون بلحاظ الغالب من رؤية الدم في كل شهر و أنه لا

---

١) الكافي ٣/٨٣ ـ ٨٨، باب جامع في الحائض و المستحاضة، ح ١.

يكون أزيد من مرة وكلامه عليه السلام يكون من باب التمثيل كما في رواية سماعة.

[الكلام في المرسلة سنداً]

وأما الثاني وهو الكلام في هذه المرسلة من حيث السند فنقول:

أولاً: إنه لا يخفى عليك أن هذه المرسلة من يونس غير ما تقدم تضعيفه من مرسلة يونس في مسألة اشتراط التوالي في الثلاثة الأيام التي هي أقل الحيض، فإن تلك المرسلة السابقة على ما نقله في الوسائل[1] في باب أن أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة هي رواية محمد ابن يعقوب، عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن اسمعيل بن مرار، عن يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله عليه السلام. ورواه الشيخ[2] عن محمد بن يعقوب.

فمعنى كون هذه الرواية مرسلة أنها ذكر بعض رجاله بلفظ مبهم.

وفي قاطع البرهان يذكر /٩٠/ بعض الشواهد على أن يونس هذا ابن عبدالرحمن الذي يكون من أصحاب الإجماع لا يونس بن يعقوب كما في الجواهر[3] وأما هذه المرسلة التي تكون كلامنا فيها فهي الرواية الطويلة المشتملة على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله في الحائض، ففي الوسائل يذكر كل قطعه منها في باب، ففي باب ما يعرف به دم الحيض من دم الإستحاضه عن محمد بن يعقوب، عن على بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن غير واحد: سألوا أبا عبدالله.. اه.

فكون هذه الرواية مرسلة أيضاً يكون المراد منها أنه ذكر بعض رجالها بلفظ

---

١) وسائل الشيعة ٢٩٤/٢، باب أن أقل الحيض ثلاثة أيام و أكثره عشرة أيام، ح ٤.

٢) تهذيب الأحكام ١٥٨/١، ٧، ١ـ باب حكم الحيض و الاستحاضة و النفاس و الطهارة من ذلك، ح ٢٤.

٣) جواهر الكلام ٢٨٤/٣، رجوع المبتدأة إلى عادة أقرانها.

مبهم.

و من هنا تصدّوا لتصحيح هذه الرواية كما سيتلى عليك إن شاء الله تعالى.

مع أنه في هذا الباب من الوسائل تصريح بأن يونس هذا ابن عبدالرحمن الذي يكون من أصحاب الإجماع.

[نقل كلمات الأعلام في سند المرسلة]

ثم إنه لا باس من أن ننقل بعض كلمات العلماء رضوان الله عليهم في سند هذه الرواية:

ففي**الذخيرة**:[١] في سند الكليني و الشيخ إلى يونس محل الإشكال.

و لعل عدم إشكاله في يونس و من بعده لأن يونس من أصحاب الإجماع كما سيوضح.

و أما إشكاله إلى يونس فلعله لأشتراك محمد بن عيسى بين المجهول و غيره، بل و كذا علي بن ابراهيم.

و لكن في شرح الإرشاد[٢] في ضمن كلام له: و يبعد وضع هذا الخبر الطويل المشتمل على الحكم و الأحكام، و مقبولية يونس و محمد بن عيسى، و كذا قوله «عن غير واحد» كأنه يدل على نقله عن جماعة، فلا يبعد العمل بها.

و البهبهاني رحمه الله في حاشيته على المدارك: إن الكليني[٣] روى هذه الرواية مع أنه صرّح في أول الكافي بأن جميع ما رواه فيه من الأخبار الصحيحة الصادرة عن المعصومين على اليقين.

و ربما يظهر من هذا أن الكليني أيضاً موافق للشيخ لأن مذهبه هو مضمون.

---

١) لاحظ ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٦٥، فيما تستقر به العادة.

٢) مجمع الفائدة ١/ ١٤ ـ ١٤٨، حكم لو فقد التميز.

٣) الكافي ١/ ٨، خطبة الكتاب.

أخباره وأيضاً ملاحظة ما ذكره في الرجال في ترجمة يونس هذا يشير إلى صحة الإحتجاج بأمثال هذه الروايات عنه.

وفي رسالة السيد مهدى الخونسارى في أحوال أبي بصير في خبرٍ أحـدُ رجاله محمد ابن عيسى: إنه حسن.

ولا يخفى أن عدم تعرض هؤلاء لعلي بن ابراهيم لأنه من المسلم انه الثقة لا غيره كما يشهد على ذلك نقل الشيخ والكليني عنه ابتداء، فإنه يشهد على أنه هو صاحب الكتاب.

وفي رجال أبي علي: في (كا) ممن يروي عن يونس بن عبدالرحمن الثقة محمد بن عيسى بن عبيد.

وفيه ذماً ورد في مدح /٩١/ يونس كثير فلا يعتنى بما ورد على خلافه.

نعم، قد يتوقف فيما يروي عنه محمد بن عيسى كما عن ابن الوليد والشيخ والصدوق والميرزا بعد مدح محمد هذا بكثير ونَقْل كلام ابن الوليـد «ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون: مَنْ مثل أبي جعفر محمد بن عيسى؟» بل عن حسن: ليس في أقرانه مثله، وفي الفهرست: ضعيف استثناه أبو جعفر بن بابويه، من رجال نوادر الحكمة، وقال: لا أروي عنه. وقمل إنه كـان يـذهب مذهب الغلاة.

ثم إن في رجال أبي علي: إن جدي قال: إن تضعيف ابن الوليد لاعتقاده أنه يعتبر في الإجازة أن يقرء على الشيخ: إلى أن يقول: وكان محمد صغير السنّ ولا يعتمدون على فهمه عند القراءة.

وفيه: أن المعدل جماعة بالصراحة، وكلام الخارج كما رأيـته يـعطي عـدم التأمل في شأنه نفسه، ولابدّ من حمل عبارته المطلقة على المقيّدة.

أقول: قد أثبتنا في محله حجية الخبر المسلّم الذي يحصل الوثوق بخبره، ومحمد هذا قد ثبت إسلامه بتصريح الجماعة ولم يعلم من الخارج القدح في

إسلامه، و مجرد قول القيل المجهول القائل لا يضر مع أن ما نقل عن القيل لا يظهر في كونه قائلاً بما يوجب الكفر.

ثم إن الوثوق حاصل بقوله لتوثيق المشهور له، و مجرد عدم العمل من بعض غير رافع للوثوق سيما مع احتمال أن يكون مبنى عدم عمله ما لا يرفع الوثوق له فضلاً عنا.

و أما علي بن ابراهيم فلم أَرَمَنْ تأمل في سند الرواية من جهته، وكأنه لا إشكال من أنه صاحب الكتاب كما تقدم.

و أمثال هذه القرائن الموجبة للوثوق التام معتبرة في باب ظواهر الألفاظ، و القرائن المعينة في باب الاعلام و غيرها، فتدبر جيداً.

و أما نقل يونس عن غير واحد فأولاً: إن الظاهر من هذا الكلام أن المروي عنه كثير من الشيعة، والوثوق حاصل من قولهم للقرائن الكثيرة التي تقدم بعض منها.

وثانياً: بعد أن يونس من أصحاب الإجماع فلا يضر الجهل بحال من توسط بينه و بين الإمام عليه السلام و قد حققنا في محله أن الإجماع المنقول عن الكشي في حق أصحاب الإجماع يدل على صحة /٩٢/ أصحاب السند من جهة نفس أصحاب الإجماع و من بعدهم إلى الإمام* كما في أول أبي علي و آخر الوسائل.

بل في الأخير أن الكشي نقل أحاديث في حق هؤلاء تدل على صحة مضمون الإجماع.

و عن الشيخ (ره) في العدة و جماعة من المتقدمين و المتأخرين.

و ذكر أنهم أجمعوا على العمل بمراسيل هؤلاء، بل عن الشيخ رحمه الله أن يونس بن عبد الرحمن عرض كتابه على العسكري.

---

*) *فيه أنه محل المناقشة. (منه قدس سره).*

هذا، مع أن خصوص هذه الرواية من يونس عمل عليها الكل حتى من كان بناؤه على طرح أشباه ذلك، فيراجع في موارد التمسك بهذه الرواية الطويلة.

هذا، مضافاً إلى ما تقدم في كلام البهبهاني﵀ من أن الكليني نقل هذه الرواية وقال فيما نقله في الكافي بما قال، فلا إشكال في جواز التمسك بهذه الرواية من حيث سندها في حكم أيام الإستظهار.

مسألة: في بيان حكم أيام الإستظهار في باب الحيض

وهنا نقول: إن صاحب العادة في باب الحيض إذا لم ينقطع الدم عنها بعد زمان عادتها فتارة يقع الكلام هنا من جهة الحكم بحيضية الدم الذي تراه بعد العادة في حق من علم أن دمها تجاور عن العشرة أو انقطع على العشرة فما دونها، وهذا قد تقدم الكلام عند التعرض لبيان أقل الحيض*.

وتارة يقع الكلام في أنه إذا لم ينقطع الدم بعد العادة فأي شي يفعل المرءة قبل العلم بأن الدم يتجاوز عن العشرة أو ينقطع على العشرة فما دونها؟ فنقول: إن أكثر الأخبار الواردة في هذا الباب من المعتبرة كما ينقلها في الذخيرة بين ما هو ظاهر في وجوب الإستظهار ثلاثة أيام أو يوماً أو يومين إلّا أن أخبار كثيرة أخرى من المعتبرة كما نقلها تدل على عدم وجوب الإستظهار رأساً وإنها تغتسل و تصلي بمجرد مضى أيام العادة.

---

*) ***في الذخيرة*** (ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٦٨) ***في مسألة رجوع المبتدءة إلى السبعة أو الثلاثة و العشرة يعترف باشتهارها بين الأصحاب.***

في الجواهر (جواهر الكلام ٢٩٩/٣، رجوع المضطربة إلى التمييز) ***في مسألة رجوع المضطربة إلى الروايات عن الذكرى: الإجماع عن نقلها و الفتوى بمضمونها.***

و ينقل مؤيدات أخرى أيضاً. (منه قدس سره).

عن قليل: أن يونس هذا فطحي. و على التسليم غير مضر باعتبار الخبر على ما حقّقنا في محله . (منه قدس سره).

و ينقل عن يونس بن يعقوب[١] في الموثق، عن أبي عبدالله٧ ما هو ظاهر في أنها تستظهر إلى عشرة أيام.

و مقتضى الجمع جواز الإستظهار إلى العشرة لتقدم دليل ترخيص ترك العبادة على دليل يمنع من جواز /٩٣/ ترك العبادة، و جواز عدم الاستظهار راساً لتقدم دليل ترخيص الجماع و دخول المساجد و الإتيان بالصلوة و الصوم و غير ذلك من أحكام الخالي عن الحيض على دليل يمنع من الترخيص في ذلك كله، و هو ما دل على وجوب الإستظهار.

و ذلك لما حققنا في محله من أن التصرف في دليل المنع عن الفعل و دليل الإلزام على الفعل مقدم على التصرف في دليل الترخيص في مقام الجمع؛ لأن دليل المنع عن الفعل قابل لأن يحمل على الكراهة أو المنع عن الإلزام و دليل الالزام قابل لأن يحمل على الاستحباب و هذا، بخلاف دليل الترخيص فإنه لو لم يكن الفعل مرخصاً فيه لم يكن وجه للترخيص فيه فعلاً أو تركاً، فمقتضى الجمع بين الأخبار أن يقال: إن الإستظهار كان مستحباً كما أن شدة اختلاف الأخبار تكون شاهدةً على ذلك كما تعرضنا لذلك في منزوحات البئر.

و على ما ذكرنا من كون الإستظهار مستحباً فحينئذٍ يحمل إختلاف الأخبار في حد الإستظهار من كونه يوماً أو يومين أو ثلاثة أيام أو إلى العشرة على مراتب الإستحباب.

إن قلت: إن مرجع كون الإستظهار مستحباً إلى أن ترك العبادة يكون مستحباً حيث إن الإستظهار إنما هو بترك العبادة و غير ذلك مما كان في حق الحائض. و على هذا نقول: إنه لا معنى لأن يكون ترك العبادة مستحباً.

قلت: ما دل على أن الإستظهار يوماً[٢] أو يومين أو ثلاثة لا مفر من حمله

---

١) الاستبصار ١/١٤٩، باب استظهار المستحاضة ج ٥.

٢) في المخطوطة: يوم.

على التخيير بينها، كيف لا وفي كثير من الأخبار تصريح بالتخيير حيث يقول فيها باستظهار يوم أو يومين.

وعلى هذا لو قلنا إن الإستظهار كان واجباً يلزم من ذلك وجوب العبادة أو وجوب تركها، وكون المكلف مخيراً بينها. وهو أيضاً لا معنى له.

نعم في الجواهر: أن هذا يرد على القول باستحباب الإستظهار، لكنّا نقول: إنه لابدّ من توجيه لهذا التخيير، وبالتوجيه الذي نذكر للتخيير يرفع الإشكال عن كون الإستظهار مستحباً أيضاً.

وحينئذٍ يبقى المرجّح /٩٤/ الذي ذكرنا لكون الإستظهار مستحباً بحاله.

وأما التوجيه فهو أن نقول هنا بما نقلناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي عن بعض الأساطين في توجه العبادات المكروهة التي لا بدل لها، وهو أن ترك العبادة يكون في الواقع مقارناً لأمر وجودي يكون ذلك الأمر الوجودي أحسن من فعل العبادة، وهذا لا ينافي مع ثبوت الرجحان في فعل العبادة أيضاً.

بل فيما نحن فيه يمكن أن يعين ذلك الأمر الوجودي الذي يكون أرجح من فعل العبادة أيضاً، وذلك بأن نقول: إنه على فرض عدم الإستظهار مع كون المرءة مرددة في أن الأيام أيام الحيض تأتي بالعبادة في حال تكون مرددة في مشروعية العبادة عليها واقعاً.

وحينئذٍ لو انكشف بعد انقضاء العشرة أن العبادة كانت واجبة عليها لا يجبر عليها قضاؤها في حال لم تكن مرددة.

وأما لو ترك العبادة أولاً ثم انكشف بعد العشرة وجوبها عليها واقعاً فتأتي بقضائها في حال تكون جازمة بثبوت العبادة ومشروعيتها عليها، فلعل إتيان القضاء في حال الجزم يكون أحسن من إتيان الأداء مع التردد في أصل مشروعيتها.

وأما اختلاف مراتب استحباب الإستظهار في يوم أو يومين أو ثلاثة أو إلى

العشرة فلاختلاف مراتب أحسنية القضاء حال الجزم عن الاداء في حال التردد إما لاشدية احتمال الحيضية في اليوم الأول والثاني بحيث كلما ضعف احتمال الحيضية لبعد زمان رؤية الدم عن زمان أيام العادة ضعف مرتبة استحباب الإستظهار أو لغير ذلك.

هذا، ومما ذكرنا ظهر مرجح آخرلحمل أخبار الإستظهار على الإستحباب واختلافها على اختلاف مراتب الإستحباب لبعد تطبيق وجوب الإستظهار مع التوجيه الذي ذكرناه، فتدبر جيداً.

مسألة: لو استمر الدم على المرءة

ولم يكن لها عادة ترجع إليها ولم يكن للدم تميز يمكن الرجوع إليه فالمبتدأة بالمعنى الأخص وهي التي لم‌تر الدم إلّامرة أو مرتين ولم تستقر إما / ٩٥ / لها عادة فلا مانع لها من أن تأخذ بمضمون رواية سماعة قال: «سئلته عن جارية حاضت أول حيضها فدام مها ثلاثة أشهر وهي لا تعرف أيام إقرائها فقال:[1] إقراؤها مثل إقراء نساؤها فإن كن نسائها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة وأقله ثلثه» وأما في صورة لم تتمكن من الرجوع إلى الأقارب لاختلافهن لعدم إمكان العلم بعادتهن وكذا من لم تستقر لها عادة بعد رؤية الدم مراراً التي هي داخلة في المبتدأة بالمعنى الأعم، وكذا المضطربة بمعنى الناسية للعادة وقتاً وعدداً أو عدداً فقط فلا مانع لهن من الأخذ بمضمون مرسلة يونس من جهة تعيين السبع لا الترديد بين الست والسبع كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى شأنه.

---

١) الكافي ٧٩/٣، باب أول ما تحيض المرأة، ح ٣، باختلاف يسير.

[الكلام في رواية سماعة سنداً ودلالةً]

أما الاول فيحتاج إلى التكلم في رواية سماعة من حيث السند و من حيث المعارض فنقول: أما سنده فلأنه يكفيه الأنجبار بعمل الأصحاب حيث إنا نرى ركون العلماء عليه.

و شيخنا المرتضى رحمه الله[1] في كتاب طهارته ينقل عن المبسوط و هي أن هذا النص مجمع عليه، و نحن ذكرنا في مسألة الإجماع المنقول أن عمل المشهور الذي يوجب جبر الضعف يثبت بواسطة النقل أيضاً.

و إما إضماره غير مضر بعد ما ذكرنا في محله أن الظهور المستند إلى القرائن الحالية والمقالية و لو استند إلى حال الشخص المتكلم يكون حجة.

و على هذا نقول: إن سماعة الذي علم من حاله أن استفتاءه كاستفتاء خواص الأصحاب يكون من الامام عليه السلام، و هذا يوجب الظهور في أن يكون مرجع الضمير هو الإمام عليه السلام.

و أيضاً ركون كل العلماء إلى هذا الظهور مما يصير منشأ لبناء العقلاء على العمل بمثل هذا الخبر في أمورهم.

ثم إنه ما يؤيد بهذا الخبر هذا المضمون في الجملة موثقة زرارة و محمد بن مسلم، بل و خبر أبي بصير في النفساء.

و أما التكلم في هذا الخبر من جهة تقدمه على ما يعارضه فنقول: إن رواية سماعة «فيما لو علم حال نساء أهلها و لم تكن مختلفات» فهي أخص عن جميع ما يعارضها سواء كان المعارض في خصوص /٩٦/ المبتدئة كمرسلة يونس الطويلة و موثقتى ابن بكير[2] أو الأعم منه كخبر حسن ابن علي بن زياد

---

١) كتاب الطهارة ٢١٢/١، في حكم ذات العادة إذا تجاوز دمها العشرة.

٢) وسائل الشيعة ٢٩١/٢، باب وجوب رجوع المبتدأة إلى التمييز مع العشرة، ح ٥ و ٦.

الخزاز[١] والمرسلة وغيرهما.

ثم إن في موثقة زرارة أن مطلق المستحاضة ترجع إلى الأقران؛ لأنه ومحمد بن مسلم رَوَيا عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها فتقتدى بأقرائها ثم تستظهر بيوم على ذلك»[٢] إلّا أن هذا الخبر معارض مع المرسلة وغيرها، ففي المرسلة للمبتدئة.*

«وتحيضي في كل شهر ستة أو سبعة أيام ثم اغتسلي ثلاثة وعشرين يوماً أو اربعة وعشرين يوماً ..» إلى أن يقول: «وهذه سنة التي استمر بها الدم أول ما تراه أقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلاث وعشرون» إلى أن يقول أيضاً: «وإن لم يكن لها أيام** قبل ذلك واستحاضت أول ما رأت فوقتها سبع، وطهرها ثلاث وعشرون».

وقال عليه السلام أيضاً في التي اختلط عليها أيامها وزادت ونقصت حتى لم تقف منها على حد ولا من الدم على لون: «فلم تزل الإستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة». فسنتها السبع والثلاث والعشرون»[٣] انتهى ما أردنا نقله من محل الشواهد في هذه المرسلة.

ويمكن الجمع بينهما من وجوه:

الأول: تخصيص خبر زرارة بالمبتدءة بالمعنى الأخص مع المعرفة بحال نسائها.

---

١) الاستبصار ١/١٣١، باب أقل الحيض وأكثره، ح ٥.

٢) الاستبصار ١/١٣٨، باب المرأةترى الدم أول مدة و يستمر بها، ح ٤.

*) ***شيخنا المرتضى*** (كتاب الطهارة ١/١٩٦، في بيان مقدار استقرار العادة) ***في كتاب طهارته ينقل المرسلة عند شرح قول المصنف (ره) ولو تجاوز الدم العشرة . . اه . (منه قدس سره).***

) ***أي لم تستقر لها عادة. (منه قدس سره).*

٣) الكافي ٣/٨٨ ـ ٨٣، باب جامع في الحائض و المستحاضة، ح ١.

و من الواضح أن هذا تخصيص له بفرد نادر، و هو غير جائز.

الثاني: أن يقال: إن خبر زرارة أعم من المبتدءة إلاّ أنه يخصص بصورة معرفة حال نسائها.

و هذا لا مانع فيه.

نعم خبر زرارة يعم ناسية العادة التي هي المضطربة بالمعنى الأخص إلّا أن مرسلة يونس لا سيما الفقرة الأخيرة منها تكون أظهر في أن تكون ناسية العادة مطلقاً سنتها السبع من كل شهر.

إلّا أن يقال: إنه لو لوحظ كل فقرة في نفسها فهذه الأظهرية تكون في المبتدة، و من لم تستقر لها عادة أيضاً.

الثالث: و هو أحسن من سابقه: هو الجمع بالحمل على التخيير بين الرجوع إلى عادة نسائها و الأخذ بالسبع من كل شهر.

الرابع: أن يحمل إمكان المعرفة بحالهن و عدم اختلافهن، لكن أولوية غير لازمة و تعين الأخذ بالسبع في غير هذه الصورة.

و هذا الجمع أحسن نظراً إلى أن المرسلة و غيرها في مقام بيان الثقل الفعلي للمرءة فلو كان الرجوع إلى عادة نسائها لازماً ولو مع إمكان المعرفة بحالهن و عدم اختلافهن لكان المعين عدم السكوت عن ذلك، والحكم بالأخذ /٩٧/ بالسبع من كل شهر على الإطلاق، و هذا بخلاف ما لو كان الرجوع إلى عادة أهلها أولى بأولوية غير لازمة.

هذا كله مع إمكان أن يقال: إن موثقة زرارة معرض عنها لأن مفادها الرجوع بعادة بعض نسائها، و هو يشمل ما لو علم مخالفة بعض آخر من نسائها.

وكذا يقول: إنه بعد الأخذ بعادة بعض النساء نستظهر يوم مع أنا لم نر القائل بشيء منها. و تردد قوله «بإقرائها» بين أن يكون بالنون أو الهمزة غير رافع

للمحظور الأول.

وأما الثاني فنقول: إن غير الفقرة الأولى من مرسلة يونس ظاهرة في أن مطلق مستمرة الدم من المبتدءة بكلا معنييه والمضطربة بالمعنى الأخص سنتها السبع، وما في فقرتها الأولى من الترديد بين الست والسبع في المبتدءة بالمعنى الأخص فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله لما يحتمل كون الترديد فيه من الراوي، وبعد هذه الفقرة يعين السبع، فيدور الامر بين أن يكون أخذ السبع على وجه التعيين أو يكون مخيراً بين الست والسبع.

وعلى كل حال لا إشكال في الأخذ بالسبع.

وأما سائر ما يقال بمعارضتها للمرسلة في تعيين السبع في غير ما تقدم من إنه مقدم للأخصية من رواية سماعة في الجملة، ومن خبري زرارة لو تمت دلالتها على ما ينافي المرسلة وموثقى ابن بكير لو تمت دلالة كل منها على ما ينافي المرسلة وارتفع الإشكال عنها، فالجمع العرفي هو التخيير بين الأخذ بمضمون المرسلة أو ظاهر واحد منها كما يقال بالتخيير كثيرة.

ويشهد على هذا الجمع مضافاً إلى ذلك ما في آخر رواية سماعة الظاهر في أن المبتدءة بعد عدم إمكان الرجوع إلى نسائها مخيّر[ة] بين الثلاثة والعشرة.

وبالجملة، يحصل من جميع ذلك أن الأخذ بالسبع في كل شهر مما لا إشكال فيه في غير الصورة التي قلنا في المقام الاول، إنها ترجع إلى نساء أهلها.

[القول في النفاس]

/٩٨/ صرّح أهل اللغة من الصحاح[١] والقاموس[٢] وغيرهما[٣] أن النفاس بمعنى ولادة المرأة فإذا أوضعت فهي نفساء.

والأحكام الشرعية في الأخبار علقت على عنوان النفساء. ومن المسلّم عند الفقهاء أن الأحكام لا تترتب إلّا على صورة يوجد دم بالولادة؛ أما لو كان الدم بعد الوضع فلا إشكال عندهم.

أما لو كان حين الولادة فلو قلنا إن المراد من النفاس دم يوجد بالولادة فلا إشكال، وإلا فنقول:

إما بما في الجواهر[٤] وغيره من أن عنوان النفساء الذي علّق عليه الأحكام صادق مع وجود الدم حين الولادة لصدق المشتق منه ـ وهو النفاس ـ بمعنى الولادة، فتكون المرءة نفساء. وعلى هذا ففي قوله «إذا وضعت فهي نفساء» مسامحة بعد اعترافهم بأن النفاس بمعنى الولادة.

وإما نقول بأنه لا إشكال في صدق النفساء بعد الوضع. وعلى هذا لو كان الدم الموجود حال الولادة باقياً ومتصلاً إلى ما بعد الوضع فلا فائدة معتنى بها في إثبات صدق النفساء عليها حال الولادة.

---

١) الصحاح ٣/٩٨٥، مادة، «نفس».

٢) القاموس المحيط ٢/٢٥٥، مادة: «نفس».

٣) مجمع البحرين ٤/٣٥٢، مادة: «نفس».

٤) جواهر الكلام ٣/٣٦٧، تعريف النفاس.

و أما لو يكن الدم إلّا حين الولادة فحينئذٍ نقول: من الواضح أن صدق النفسأ عليها بعد وضع الولد غير متوقف على خروج الدم بحسب اللغة، غاية الامر أنه لا يترتب شرعاً أحكام النفسأ إلا مع رؤية الدم.

فعلى هذا نقول: إن الأدلة التي أخذ فيها لفظ النفسأ شامل للمرءة بعد الوضع ولم يعلم ورود التخصيص عليها لأجل الإجماع إلّا في صورة لم تَرَ الدم لا حين وضع الولد و لا بعده بخلاف ما لو رأته في أحدهما.

كما أنه بمثل ذلك يجوز أن يقال للحكم بنفاسيّة النقاء الحاصل ما بين الدمين من أول الولادة إلى العشرة كما هو المسلم عندهم لأن النفساء بحسب اللغة صادقة على المرءة في أوائل زمان ولادته إلى العشرة بل الأزيد من ذلك.

كما أنه بمثل ذلك يقال في صورة لم تر الدم إلّا في العاشر، غاية الأمر أنه قبل العاشر ورد التخصيص على الأدلة على ثبوت الأحكام للنفسأ.

ثم إن المستفاد من الكل أن كون الولد حياً ليس بشرط، وكذا ظاهر تعابير أهل اللغة سيما أن بعض القدر المتيقّنات* والإنصرافات غير ملحوظ فيما هو في مقام تعريف الشيء في كلام أهل اللغة و شبهه، نظير ما يقال في الأخبار.

هذا، مع أن الفقهاء كلهم يصرحون بالتعميم مع كون الولد بصورة الإنسان بل بما فوق ذلك، وكلامهم ليس بأنزل من قول اللغوي الذي أثبتنا حجية في محله؛ لأن كثيراً من الفقهاء من اساطين فنّ اللغة.[1]

---

*) ***هكذا عبّر المصنف. (منه قدس سره).***

١) كتب المصنف قدس سره هنا: ***«من بعد ذلك كتبته في أجزاء مستقلّة»***.

في مسوّغات التيمم
والإشارة إلى بعض ما يستفاد منه العموم وضعاً أو إطلاقاً أو تعليلاً، فيجوز التمسك به في الموارد المشكوكة

منها: صحيحة محمد بن مسلم كما في الذخيرة[١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلّا الثلج أو ماءاً جامداً؟ **قال: هو بمنزلة الضرورة يتيمم**»[٢] يدل بمقتضى قوله: هو بمنزلة الضرورة الظاهر في التعليل بأن كل ما يكون بمنزلة الضرورة يوجب التيمم.

والمراد من الضرورة هو الضرورة العرفية لأن اللفظ يحمل على معناه العرفي كما ذكرنا في قوله: «ما اضطروا إليه»[٣] في حديث الرفع وبيع المكره.

وأيضاً يدل على المقدار الذي يكون في الغسل من الثلج أو الماء الجامد من الضرر والمشقه بل وخوفهما يكون مصداقاً للضرورة التي يوجب التيمم.

[الضرر أو المشقّة في استعمال الماء]

وعلى هذا نقول لو كان في السفر تحصيل الماء بنحو من الأنحاء سهلاً ولم يكن في الإستعمال ضرر ولا مشقة أصلاً فيكون خارجاً إجماعاً؛ لأنه لا يعدّ

---

١) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٣، التيمم.

٢) الكافي ٦٧/٣، باب الرجل يصيبه الجنابة فلا يجد إلا الثلج أوالماء الجامد، ح ١.

٣) الكافي ٤٦٣/٢، باب مارفع عن الأمة، ح ٢.

ضرورةً بوجه.

و خروج غير هذه الصورة غير معلوم، فيشمل ما لو كان ضرر الإستعمال قليلاً أو كان الحرج قليلاً.

وكذا لو كان في البين خوف واحد منهما أو كليهما؛ لأن خروج ذلك غير معلوم، و بمقتضى التعليل يدل على جواز التيمم في كل مورد كان في البين من الضرر أو المشقة أو خوفهما بمقدار يكون في شيء من الأفراد التي يمكن شمول إطلاق الرواية لها من أفراد الغسل بالثلج أو الماء الجامد له فيشمل خوف حدوث المرض أو زيادته أو بطؤ برئه أو عسر علاجه.

[إطلاق الضرورة للمقدار الخاص من الضرر والمشقة]

ثم إن من الواضح أن إطلاق الضرورة إنما هو للمقدار الخاص من الضرر والمشقة وخوفهما الموجودات في هذه الموارد، والمفروض أنه يستفاد أن هذا المقدار من الضرورة علة لجواز التيمم، ففي كل مورد من الموارد التي يحتمل فيه جواز التيمم إذا وجد هذا المقدار من الضرورة تدل على جواز التيمم فيه*:

منها: صحيحة الحلبي كما في الذخيرة[1] انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل

---

*) ***و القول بأن المراد إنه بمنزلة الضرورة في جواز التيمم بالثلج و الماء الجامد دون التراب بقرينة أنه في آخر الخبر نهاه عن السفر بمثل هذه الأرض التي يوبق دينه، و هو خلاف الإجماع من حرمة هذا السفر، و لأنه ليس هنا التيمم هلاكة الدين بعد كونه أحد الطهورين فاسد؛ لأن الظاهر من الخبر من جهة السؤال هو ذكر تحقق المانع عن الغسل لا أنه لم يكن التراب أيضاً.***

و من حيث الجواب يكون الظاهر أنه بمنزلة الضرورة في أصل جواز التيمم لا التيمم بالثلج و الماء الجامد، و بعد ذلك لا مانع من حمل ما ذكره في آخر الخبر على كراهة هذا السفر كما ان التعبير بمثل ذلك في المكروهات و المستحبات كثير. (منه قدس سره).

١) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٤، التيمم.

يمر بالركية و ليس معه دلو؟ قال: «ليس عليه أن يدخل الركية لأن ربّ الماء/ ١٠٠ / ربّ الأرض فليتيمم».[١]

و لا يخفى أن مفاد التعليل تساوي الوضوء والغسل مع التيمم، وأنه لا فرق بينهما.

وعلى هذا وإن يدل على ثبوت البدلية في تمام الموارد الخلافية إلا أنه يوهن التمسك به من جهة ورود التخصيص الكثير عليه كما أن هذا الموهن موجود في الأخبار التي تدل على البدلية المطلقة ابتداءاً وإن تمسك البهبهاني (ره) في حاشية المدارك بأمثال هذه الإطلاقات على المطلوب إلّا أن يقال: إن خصوص هذه الصحيحة وشبهها لا يدل على تساوي الماء والأرض في تمام المراتب حتى يكون موهوناً بكثرة التخصيص، وذلك لأن التعليل بتساوي الماء والأرض في صورة يحتاج الوضوء أو الغسل على الدخول في الركية كما يصح لو كان تساوي الماء والأرض ثابتاً في تمام الموارد كذلك يصح لو كان التساوي في صورة كان الوضوء والغسل متوقف على مقدار ما في دخول الركية من الضرر أو المشقة أو خوفها.

وبعد ذلك لا تجري مقدمات الحكمة لإثبات التساوي في جميع الموارد فلم يعلم دلالته إلّا على مقدار لم يعلم ورود التخصيص عليه فضلاً عن التخصيص الكثير، فيثبت من هذه الصحيحة جواز التيمم في صورة كان الوضوء والغسل موجباً للضرر أو المشقه أو خوفهما بمقدار من الضرر والمشقه أو خوفهما الذي يكون موجوداً في دخول[٢] الآبار المتعارفة لأخذ الماء منها.

إن قلت: ان التعليل يصح لو كان التساوي ثابتاً في خصوص مورد يحتاج أخذ الماء إلى دخول الركية فلا يعمّ غيره.

---

١) الكافي ٦٤/٣، باب الوقت الذي يوجب التيمم و من تيمم ثم وجد الماء، ح ٧.

٢) في المخطوطة: الدخول.

قلت: نحن نقطع ولو لسائر الأخبار والأدلة أنه ليس لخصوص الدخول في البئر مدخلية في جواز التيمم.

إن قلت: نسلّم ذلك لكن من المحتمل أن يكون لاحتمال الضرر والمشقة وخوفهما مدخلية في جواز التيمم.

قلت: هذا الإحتمال في حد ذاته لا مانع فيه إلّا أنه ينافي مع إطلاق الرواية لثبوت التساوي بين الماء والأرض في كل مورد يحتاج أخذ الماء إلى الدخول في الركية كل ركية كانت مع أنه رب ركية ليس في دخولها إلّا الضرر، ورب ركية ليس في دخولها إلّا المشقة،[1] /١٠١/ ورب ركية ليس في دخولها إلّا خوف واحد منها.

نعم كل ركية ليس في دخولها ضرر ولا مشقة ولا خوفهما نعلم بخروجها عن تحت الإطلاق، وكل مورد كان فيه واحد منها لا نعلم خروجها، وقد عرفت ان عنوان الدخول في الركية ليس له مدخلية في جواز التيمم بل لو كان التيمم جائزاً يكون لما فيه من الضرر أو المشقة أو خوفهما ففي صورة تحقق هذا المقدار من الضرر أو المشقة أو خوفهما يثبت تساوي الماء والأرض، وجواز التيمم ويشمل الخوف الحاصل من الجبن أيضاً كما أنه نقل في الذخيرة[2] عن المعتبر إلحاق الخوف الحاصل بسبب الجبن واستقربه الشهيد.[3]

وإليه ذهب جماعة من المتأخرين كما في الذخيرة.

بل يشمل خوف ذهاب المال والعرض لأجل الدخول في البئر.

ولمّا نعلم عدم مدخلية خصوص ما ينشأ من دخول البئر فيعمّ.

---

١) عبارة «و رب ركية ليس في دخولها إلاّ المشقة» مكررة في المخطوطة.

٢) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٤: التيمم.

٣) الذكرى ١/ ١٨٥، النظر في مسوغه.

وفي الذخيرة:[1] يجوز التيمم للخوف على الفاحشة.

ونحن نقول: إن هذا الخبر يدل عليه لأنه لم يكن ناظراً إلى العسر والضرر حتى يقال إنه يشمل ما يتعلق بنفسه دون غيره، بل في صورة كان الوضوء محتاجاً إلى الدخول في البئر جوّز التيمم معللاً بأن التيمم والوضوء أو الغسل متساويان، وفي صورة كان دخول البئر موجباً لوقوع فاحشة مشمول لهذا الخبر فيعمّه إطلاقه.

بل قد عرفت أن خروج صورة لم يكن في دخول البئر مانع أيضاً كان مشمولاً للرواية.

وإنما لم يقل بجواز التيمم للإجماع وإذا شمله الرواية فنعلم أنه ليس لدخول البئر مدخلية فيشمل خوف وقوع الفاحشة في جميع الموارد.

ومما ذكرنا ظهر أن الخبرين المشار إليهما دل على جواز التيمم في جميع الموارد التي قالوا فيها بجواز التيمم إلّا خوف العطش(؟) على الغير. وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى شأنه العزيز.

[قاعدة الضرر والحرج من الأدلة العامة لكثير من موارد التيمم]

/١٠٢/ ومن الأدلة العامة لكثير من الموارد قاعدة الضرر والحرج، وتقريب الاستدلال أنه لا إشكال في أنه إذا ارتفع الوجوب عن الوضوء والغسل فيعين التيمم للإجماع والأخبار مثل التعليل في الخبر السابق من أن رب الماء رب الأرض، لأن الظاهر منه تساوي الطهارة الترابية مع المائية.

والمتيقن منه كل مورد ارتفع التكليف عن الطهارة المائية.

وعلى هذا نقول: لو كان في الطهارة المائية حرج غير الحرج الذي يكون في طبيعة الطهارة المائية فيرتفع التكليف عنها بأدلة الحرج، وأما لو كان في

---

١) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٤: التيمم.

الطهارة المائية ضرر فإن قلنا بأن المرفوع بادلة الضرر مطلق الضرر فيشمل كل مورد كان في الطهارة المائية ضرر كذلك، و أما لو قلنا بأن المرفوع بأدلة الضرر هو الإضرار و تحمل الضرر عن الغير فلا أقل من أنه يشمل صورة يوجب طلب الماء كسرقة ماله و أشباه ذلك.

هذا، ولكن عليه لا يشمل إلاّ صورة العلم بالحرج أو الضرر. و أما الإكتفاء بالظن أو الخوف فيحتاج إلى دليل.

والذي يمكن أن يقال لكفاية الظن أو الخوف بهما في الجملة لو كان الدليل منحصراً بقاعدة الحرج و الضرر وجوه:

[إخبار أهل الخبرة]

الأول: إخبار أهل الخبرة بوجودهما أو أحدهما. و نحن ذكرنا عند التعرض لحجية قول أهل اللغة و حجية الإجماع المنقول أن قول أهل الخبرة في الإخبار عن كل موضوع ذي أثر يكون حجة إذا لم يكن في قوله وهن شخصي و لا نوعي و لم يكن له معارض أيضاً.

الثاني: إنه كل شيء يكون في ارتكابه خوف الضرر لا سيما إذا كان الضرر عظيماً يكون ارتكابه شاقّاً على النفس و لو كان العمل في منتهى السهولة كأن يهب جميع أمواله، و إذا كان /١٠٣/ شاقّاً على النفس فيشمله أدلة الحرج لأن أدلة الحرج لا يفرق بين ما كان ارتكابه شاقّاً على النفس أو البدن.

و من هنا كان عنوان كلام العلماء في باب التيمم و الإفطار خوف الضرر مع أنهم يتمسّكون بأدلة الحرج كما في الذخيرة و غيره.

و ما ذكره في الفصول في قاعدة الحرج التي ذكرها في الأدلة العقلية من أن ما كان شاقّاً على البدن يكون الحرج فيه من التكليف فيرتفع بأدلة الحرج دون ما كان شاقاً على النفس؛ فإن الحرج فيه من قبل المكلف فلا يرتفع بأدلة

الحرج.

ألاترى أن السلطان لو ألزم من تناهى في البخل بدفع الخراج لم يعد في العرف مضيقاً عليه، وإن شق على المعطى مشقة لا يتحمل مثلها عادة ففيه: أولاً أنّ ما ذكره من المثال إنما لا يعد حرجاً من جهة أنه لا ينبغي أن يصير حرجاً عليه حيث إن مقدار الخراج بمنزلة أن لم يكن مملوكاً له فكأنه حق الغير وماله.

وثانياً لا وجه لما قال من أن ما يكون شاقّاً على النفس يكون الحرج فيه من قبل الملكف لا التكليف.

وذلك لوضوح أن بذل تمام المال مثلاً وكذا عمل يشق على البدن يكون كلاهما مع قطع النظر عن التكليف شاقاً وإن كان أحدهما شاقاً على النفس والآخر على البدن.

فإذا تعلق التكليف بهما يكون الحرج في كليهما ناشياً من التكليف لأنه كان له تركه بدون هذا التكليف.

ثم إنه يقول في الفصول: إن التكليف الحرجي إذا كان مستنداً إلى سببٍ ناشٍ منه كوجوب الغسل الحرجي في صورة أجنب نفسه تعمداً لا يشمله أدلة الحرج؛ لأن المتبادر غيره.

فيه: أن تبادر غير هذه الصورة إنما هو فرع الإلتفات إلى هذه الجهة حين سماع أدلة الحرج، وليس كذلك كما بيّنا توضيح ذلك في دليل الإنسداد وقاعدة أصالة الصحة في آخر الإستصحاب، فافهم و تدبر.

/ ١٠٤ / نعم، وجوب تمكين النفس للتقاص يمكن أن يقال: إنه ليس تخصيصاً على أدلة الحرج لعدم شمول أدلة الحرج له من جهة أخرى أشرنا إليها في بيع المكره عند بيان الفرق بين عقد المكره والمضطر.

[قاعدة دفع الضرر المظنون و آية التهلكة]

و من الأدلة العامة قاعدة دفع الضرر المظنون و آية التهلكة[١]، فإنه لو تم كل واحد منهما يشمل الضرر المظنون بل المحتمل أيضاً.

أما الأول فنقول إن شيخنا المرتضى[٢] في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمة في البراءة يقول في الضرر المحتمل على فرض وجوب دفعه عقلاً: إنه لا مانع من ترخيص الشارع له لترتب نفع أخروي كما في تسليم النفس للقصاص. و من هنا يتمسك بأدلة البراءة في مورد الضرر المحتمل.

وفيه أنه لو جرى قاعدة الملازمة فتثبت الحرمة فيخرج عن مشكوك الحرمة الذي هو موضوع أدلة البراءة.

وكيف و هو يصرّح قبل ذلك بتقدم قاعدة دفع الضرر المحتمل على الأدلة الإجتهادية مثل أدلة الوضوء والصوم مع خوف الضرر.

و نحن فصّلنا الكلام و ما يرد على الشيخ﵀ هناك، وقلنا هناك: إن قاعدة الملازمة منقوضة بموارد رخّص الشارع فيما يكون قبيحاً في نظرنا كذبح الحيوانات و غيرها، و يقولون في الجواب عن ذلك إنه من قبيل التخطئة في المصداق، فحكم الشارع كشف عن عدم قبحه، فاحتمال التخطئة في المصداق يكون في الموارد التي كان حكم العقل موجوداً.

و على هذا فيمكن أمر الشارع بما هو قبيح في نظرنا، فلا وجه لرفع اليد عما يدل على ارتكاب الضرر المظنون أو المحتمل بإطلاقه كادلة الوضوء والغسل والتيمم.

نعم، قاعدة الملازمة سواء قلنا بثبوته بالعقل أو الشرع مقدمة على أدلة

---

١) البقرة: ١٩٥.

٢) فرائد الأصول ٢/ ١١٩، المسألة الرابعة: الشبهة التحريمية من جهة اشتباه الموضوع.

البراءة كما تقدم مع أنه لو لم يقدَّم لم يبق لها مورد.

وأما الثاني أعني شمول قوله تعالى: ﴿**لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾[1] لحرمة ارتكاب / ١٠٥ / الضرر المظنون حتى يرتفع وجوب الوضوء والغسل والصوم إذا ظن الضرر فيمكن الإيراد عليه من وجوه أشرنا إليها قبل دليل الإنسداد:

الأول: إنها إنّما تنهى عن الإلقاء في المهلكة، وفي مفروض الكلام وجود المهلكة غير معلوم. نعم، ظن وجودها، وهو لا يكفي؛ لأنه لا يجوز التمسك بالعام والمطلق إلّا في صورة يكون الموضوع والمصداق معلوماً.

وأجيب عن ذلك بأنا لا نقول إن المصداق هو المهلكة الواقعية لتصير الشبهة مصداقية بل نقول: أن الضرر المظنون بنفسه من مصاديق التهلكة المذكورة في الآية؛ لأنه يقال عند العرف لمن يريد أن يلقى نفسه فيه «لا تلق نفسك في التهلكة» بل اغلب موارد استعمال هذا اللفظ يكون في صورة كان الضرر مظنوناً.

الثاني: إنه على فرض تسليم شمولها لصورة صار الضرر مظنوناً نقول: إن هذا الحكم ليس بمولوي، وإنما يكون حكماً إرشادياً صرفاً، ويكون من باب النصيحة فلا يفيد بأزيد من إصابة الضرر لو كان موجوداً في الواقع.

فيه: أولاً: إنه لا مانع عقلاً من أن يكون ارتكاب الضرر المظنون حراماً بل المناسب عند العقل والعقلاء حرمته حكم العقل بقبحه.

ومع ذلك لا وجه لصرف النهي عن ظاهره، ونحن قلنا في محله إن الامر والنهى وإن يكونا موضوعين للطلب وهو غير الإرادة إلّا أنها كاشفان عن الإرادة وحجّتان في ثبوت الإرادة من الفعل أو الترك كحجية الألفاظ في الكشف عن المعاني.

---

١) البقرة: ١٩٥.

وثانياً: إن النهي الإرشادى أيضاً يكفي في خصوص المقام، فتدبر.

الثالث: أن غاية الأمر أن آية التهلكة تدل على حرمة الغسل مثلاً مع ظن الضرر ولكن أدلة الغسل والوضوء وغيرهما تدل على وجوب هذا الغسل والوضوء مثلاً بإطلاقها، فيقع التعارض بينهما، ولا وجه لتقديم آية التهلكة على أدلة تلك التكاليف*.

ولا وجه لمقايسة هذه الأدلة بأدلة الحرج فإن أدلة الحرج إما حاكمة على إطلاق أدلة الأحكام** /١٠٦/ أو أنه لابدّ أن يقدم أدلة الحرج عليها حيث إن

---

*) ***قد ذكر في أحكام الأواني أن الغسل والوضوء يكون لهما البدل، وهذا يوجب تقديم ما يزاحمه من الواجب والحرام، فعليك بالرجوع إلى ما ذكرنا هناك، وقد ناقشنا على إطلاق هذا الكلام هناك. (منه قدس سره).***

) ***ما يذكره في مجمع البيان* (مجمع البيان ٢/٣٥، تفسير سورة البقرة) ***والكشاف*** (الكشاف من حقائق التنزيل ١/٣٤٣، تفسير سورة البقرة) ***في معنى الآية وفي محل نزولها أغلبها من جواز دخول الضرر بل في الأول يستدل بطريق التسلم بها على حرمة الإقدام على ما تخاف منه على النفس وعدم وجوب الأمر بالمعروف مع الخوف، ويقول عند التعرض لمعناها وقيل التهلكة كل ما يصير عاقبة إلى الهلاك وأصل الهلاك الضياع، وهو يصير الشيء بحيث لا يدرى أين هو.***

ونقول: لا إشكال أنه لو صيّر نفسه في موضع يخاف فيه التلف والضرر يصدق عرفاً أنه ألقى نفسه في التهلكة بل هذا التفسير نقوله بنحو التسليم لا منقولاً عن قيل، ومنه يقول مما تقدم الفرع مسلماً.

ثم لا يخفى أن تعليل آية النبأ أيضاً يتم دلالته على وجوب دفع الضرر المظنون كما تمسك به شيخنا المرتضى في قاعدة دفع الضرر المظنون التي تمسك بها لحجية مطلق بالظن، فتدبر.

إلّا أن يقال: إنه في الضرر الوارد على غير الفاعل من سائر الناس كما إنه لا إشكال في تقدمه على أدلة المندوبات كما شرحنا ذلك في مسألة شرائط الشرط الصحيح في ضمن العقد كما أنه في بحث الأواني ذكرنا تقدّمه على مثل أدلة الوضوء والغسل مما له بدل، ولو لم نقل بالتقدّيم في سائر الموارد من أنه لا يقدم دليل الواجب أيضاً، فيصير المرجع الأصول كما شرحناه هنا في المتن. (منه قدس سره).

نسبتها إلى أدلة الأحكام على نسق واحد، فلا يجوز تقديم بعضها على أدلة الحرج دون بعض؛ لأنه ترجيح بلا مرجّح، فيدور الأمر بين تقديم إطلاقات تلك الأدلة حتى تصير أدلة الحرج بلا مورد أو تصير أفرادها نادرة، وسياق أدلة الحرج يأبى عن اختصاصها بها، فيعين تقديم أدلة الحرج.

وهذا بخلاف آية التهلكة فإنه لا وجه لكونها حاكمة على أدلة التكاليف.

وأيضاً لا وجه لتقديمها على أدلة التكاليف لأن أغلب أفراد الضرر في غير مورد التكاليف، فتدبر.

[ليس هنا محل الرجوع إلى المرجّحات السندية]

ثم إنه ليس هنا محل الرجوع إلى المرجّحات السندية وليس لأحد الظهورين ترجيح، فلابدّ من الرجوع إلى الأصول فنقول: أما احتمال كون الوضوء أو الغسل أو الصوم حراماً فمرفوع بأدلة البراءة بل لو قلنا بالتخيير في دوران الأمر بين المحظورين نقول: ليس في البين ملزم من جهة احتمال الحرمة وأما من جهة الوجوب فنقول: أما في باب الصوم فنعلم بوجوب واحد من صوم هذا اليوم أو قضائه فيكون من قبيل دوران الواجب بين المتباينين.

وأما في باب الوضوء مثلاً فنعلم بوجوب واحد من التيمم أو الوضوء فعلى القول بوجوب الإحتياط في دوران الواجب بين المتباينين فواضح، و أما على القول بجريان البراءة في دوران الواجب بين المبتاينين فلو كان المدرك عدم شمول الخطابات الشفاهية للغائبين ولا شمول الأدلة النقلية للاشتراك في التكليف وقلنا إن الإجماع قائم على عدم جواز ترك الصلاة رأساً لا مع التيمم ولا مع الوضوء كما قام الإجماع على عدم جواز ترك صلاة الظهر والجمع معاً فلا فرق بين ما نحن فيه وبين المتباينين. وأما لو كان المدرك بعد تسليم ما يقتضي ثبوت الواجب الواقعي عيناً لأجل شمول الخطابات لنا أو لأجل ثبوت

قاعدة الإشتراك عند الشك في اختلاف الصنف هو شمول أدلة البراءة للمتباينين، وان العلم الإجمالى ليس مانعاً من جريان أدلة البراءة في /١٠٧/ المتباينين فنقول: إن هذا الوجه يشكل جريانه في ما نحن فيه؛ لأنا نعلم بوجوب الصلاة علينا تفصيلاً، ونعلم بتقييدها في هذا المورد إما بالوضوء أو التيمم فلا تجرى أدلة البراءة لرفع وجوب الوضوء والتيمم بعد العلم التفصيلى بالتقييد، فتدبر.

وجريان أدلة البراءة في أحدهما ترجيح بلا مرجّح كما بيّنا ذلك قبل خاتمة أصالة البراءة عند التعرض لدوران الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً عن المركب.

ومما يدل على جواز التيمم ما نقله في الذخيرة[1] بعد قول المصنف: «ولو وجد ما لا يكفيه للطهارة تيمم» من حسنة الحلبي قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض وليصلّ**[2]» وكذا لو تضرر بعض أعضائه بالمرض تيمم ولم يغسل الصحيح.

وهذه الرواية تدل على أنه لو تضرر بعض الأعضاء بأي مرض كان فيكون عليه التيمم، وليس عليه غسل غيره فينفي حكم الجبيرة صريحاً في مورد تضرر بعض الأعضاء بالغسل.

هذا كله فيما دل على جواز التيمم على نحو العموم في الموارد التي قالوا فيها بجواز التيمم وإن كان كل واحد منها يشمل صنفاً وليس علينا التعرض لتمام ما يستفاد منه ذلك عموماً أو خصوصاً.

---

١) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٧، فيما يجزي في التيمم.

٢) الكافي ٦٣/٣، باب الوقت الذي يوجب التيمم و من تيمم ثم وجد الماء، ح ٣.

[معارضات لعمومات التيمم و إطلاقاته]

بقي الكلام فيما يعارض تلك العمومات و الإطلاقات أو يخصّصها فنقول:

منها ما نقله في الذخيرة[١] بعد قول المصنف (ره): تيمم بغبار ثوبه من صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر لا يجد إلّا الثلج؟ قال: **يغتسل بالثلج أو ماء النهر**» فإنه معارض مع ما تقدم من صحيحة محمد ابن مسلم الدالّة على جواز التيمم في صورة لا يجد إلّا الثلج أو ماء جامداً.

و نحن نقول: إنه نقل هنا في الذخيرة رواية أخرى عن معاوية بن شريح قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام و أنا عنده قال: يصيبنا الدمق و الثلج فلا نجد إلا ماءاً جامداً فكيف أتوضؤ أدلك به جلدي؟ قال: **نعم**»[٢].

و هذه الرواية و إن تشتمل على الوضوء في صورة لم يجد الاباء جامداً لكنه مع ذلك لا يدل على جواز الوضوء في صورة كان فيه ضرراً و مشقة لأن الرواية من هذه الجهة وارد[ة] مورد حكم آخر حيث إن السؤال فيه ممحض عن جواز الدلك بعد فرض أنه لا مانع آخر في الوضوء أو يكون ساكتاً عن وجود مانع آخر.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إن هذه الرواية التي تدل على الغسل بالثلج تحمل على أن السؤال فيها كان عن الغسل بنفس الثلج لتوهم أنه /١٠٨/ لا يجوز الغسل بالثلج كما يتفق السؤال عن الوضوء بماء الثلج من كثير من العوام، فليس في هذه الرواية نظر إلى صورة كان في الغسل بالثلج ضرر أو مشقة.

و إنما يحمل هذه الصحيحة على ذلك لوجهين:

---

١) ذخيرة المعاد، باب الوقت: ٩٩ يوجب التيمم.

٢) الاستبصار ١/١٥٧، باب الرجل يحصل في أرض .. ح ١.

الأول: للجمع بين صحيحتي محمد بن مسلم.

الثاني: من جهة ظهور هذه الصحيحة بنفسها في ذلك بقرينة كلام الامام حيث إن السؤال في هذه الرواية كان عن صورة لم يكن شيء آخر إلّا الثلج مع أنه عليه السلام أجاب بالغسل به أو بماء النهر، فلا ربط بين السؤال والجواب.

وبيان وجه كون هذا التهافت قرينة على هذا الحمل ما ذكره في الوسائل[1] لرفع هذا التهافت من أن السائل فرض أنه لا يجد إلّا الثلج، فذكر ماء النهر في الجواب يدل على أن مراده أن لا فرق بين أن يغتسل بالماء المذاب من الثلج وأن يغتسل بماء النهر.

[رفع التعارض في كلام علم الهدى]

ثم لا يخفى انه ينقل هنا في الذخيرة عن علم الهدى حمل الصحيحة السابقة الدالة على جواز التيمم على معنى لو صح حمله عليه أيضاً يرتفع تعارضه مع هذه الصحيحة الأخرى منه الدالة على الغسل بالثلج أيضاً، لكنه على هذا لا يصح الإستدلال بها لما تقدم من جواز التيمم في الموارد المشار إليها سابقاً، والمنقول عن السيد أنه يستدل بتلك الصحيحة على التيمم بنداوة الثلج والماء الجامد عوضاً عن التيمم بالتراب والصعيد، ولكن أن الظاهر من السؤال في تلك الصحيحة انحصار ما يجوز الغسل به في الثلج والماء الجامد لا انحصار ما يجوز الغسل و التيمم فيها، فكان مفروض الكلام في صورة كان التراب موجوداً مع أنه يعلل الحكم بالتيمم بأن ما وقع بمنزلة الضروره وعلى ما ذكره كان عدم القدرة الحقيقية.

و منها ما نقله في الوسائل في باب وجوب الطهارة بالثلج في بحث التيمم

---

١) وسائل الشيعة ٣٥٦/٣ ـ ٣٦٧، باب وجوب الطهارة بالثلج مع إمكان إذابته أو حصول مسمى الغسل، ذيل ح ١.

من رواية علي ابن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجاً وصعيداً أيهما أفضل أيتيمّم أم يمسح بالثلج وجهه؟ قال: «الثلج إذا بلّ راسه وجسده أفضل فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم»[١].

فإن مفهوم القضية الشرطية في آخر هذا الخبر يدل على عدم وجوب التيمم مع القدرة على الغسل، وهنا ينافي ما تقدم /١٠٩/ من كفاية الضرر بل خوفه والحرج في ذلك.

وهذه الرواية ينقلها عن ابن ادريس[٢] من كتاب محمد بن علي بن محبوب أيضاً كما أنه ينقل عن عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد[٣] رواية أخرى قريبة من هذه الرواية.

والجواب عن ذلك أن المراد من قوله «فإن لم يقدر على ذلك» أنه لم يقدر على أن يبلّ جسده بالثلج لذكره بعد قوله: «الثلج إذا بلّ جسده».

وعلى هذا يكون الكلام مسوقاً لبيان أن الثلج أن يبل جسده بالغسل وإلا فالتيمم، وليس ناظراً إلى صورة يكون في الغسل بالثلج ضرر أو مشقة، ولا أقل من أن هذا الإحتمال موجود في هذه الرواية.

ومنها الأخبار التي تمسك بها لقول من يقول بأن من أجنب نفسه مختاراً وجب عليه الغسل وإن خاف منه على نفسه كما عن المفيد[٤].. إلى غير ذلك من التفاصيل التي بين المتعمد وغيره كمرفوعة علي بن ابراهيم قال: قال: «إن اجنب

---

١) وسائل الشيعة ٣٥٧/٣، باب وجوب الطهارة بالثلج مع إمكان إذابته أو حصول مسمى الغسل ذيل ح ٣.

٢) مستطرفات السرائر: ٦١٣، المستطرفات من كتاب نوادر المصنف للأشعري.

٣) قرب الأسناد: ١٨١، في الغسل، ح ٦٦٨.

٤) المقنعة: ٦٠، التيمم و احكامه.

فعليه أن يغتسل على ماكان منه[١] **و إن احتلم تيمم**»[٢].

و مرفوعة علي بن أحمد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سأله عن مجدور أصابته جنابة؟ قال: **إن كان أجنب هو فليغتسل و إن احتلم فليتمم**»[٣].

و كصحيحة عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام «إنه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل «كيف يصنع؟ **قال: يغتسل و إن أصابه ما أصابه**»[٤].

قال في الذخيرة[٥]: و في التهذيب تتمم لهذا الخبر و هي هذه: قال: و ذكر أنه كان وجعاً شديد الوجع فأصابته جنابة، و هو في مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلام فقلت لهم: احملونى فاغسلوني، فقالوا: إنا نخاف عليك، فقلت: ليس به فحلموني و وضعوني على خشبات ثم صبوا عليّ الماء فغسلوني[٦].

و كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يصيبه الجنابة في أرض باردة و لا يجد الماء و عسى أن يكون الماء جامداً. قال: **يغتسل على ماكان**»[٧].

في الذخيرة[٨]: و في التهذيب تتمة لهذا الخبر، و هي هذه: «حدّثه رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً من البرد، فقال: **اغتسل على ماكان فإنه لابدّ من الغسل**».

---

١) في المصدر: عليه.

٢) الكافي ٦٧/٣، باب الرجل يصيبه الجنابة فلايجد إلا الثلج أو الماء الجامد، ح ٢.

٣) الكافي ٦٨/٣، باب الكسير و المجدور و من به الجراحات و تصيبهم الجناية، ح ٣.

٤) الاستبصار ١٦٢/١، باب الجنب إذا تيمم وصلى هل تجب عليه الاعادة أم لا؟، ح ٨.

٥) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١، ٩٣، التيمم.

٦) تهذيب الأحكام ١٩٨/١، باب التيمم و أحكامه، ح ٤٩.

٧) تهذيب الأحكام ١٩٨/١، باب التيمم و أحكامه، ح ٤٩.

٨) ذخيرة المعاد ج ١، ق ١: ٩٣، التيمم.

وذكر أبو عبدالله أنه اضطر إليه، وهو مريض، فأتوه به مسخناً فاغتسل وقال: **لابدّ من الغسل**».

ونحن نقول: أما الأولان فضعيف سندهما يغني عن التكلم فيهما وليس لهما جابر؛ إذ القائل بالتفصيل قليل حتى أنا القائلين بالتفصيل لم يعلم /١١٠/ استنادهم إلى هاتين المرفوعتين.

وأما الأخيرتان فيعارضهما أخبار كثيرة كالحسن بإبراهيم عن أبي عبدالله فيه أن قيل له: «ان فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال: **قتلوه ألا سألوا؟! ألا يمّموه؟! إن شفاء العي السؤال**»[١].

والصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يصيبه الجنابة وبه جروح أو قروح أو يخاف على نفسه من البرد؟ فقال: **لا يغتسل وتيمم**»[٢].

«وفي صحيح آخر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام: «في الرجل الجنابة وبه قروح أو جروح أو يخاف على نفسه من البرد؟ قال: **لا يغتسل يتيمم**»[٣].

وما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله قال: «سألته عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلّا الثلج أو ماء جامداً؟ فقال: **هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا أرى أن يعود إلى هذه الارض التي يوبق دينه**»[٤].

وغيره مما تقدم.

[الجمع بين أخبار التيمم عند الخوف أو الضرر]

والتي يمكن أن يقال في مقام الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار

---

١) الكافي ٦٨/٣، باب الكسير و المجدور و من به الجراحات و تصيبهم الجناية، ح ٥.
٢) تهذيب الأحكام ١٨٥/١، باب التيمم و أحكامه، ح ٥.
٣) تهذيب الأحكام ١٩٦/١، باب التيمم و أحكامه، ح ٤٠.
٤) تهذيب الأحكام ١٩٢/١، باب التيمم و أحكامه، ح ٢٧.

وجوه:

الأول أن تحمل الأخبار المجوّزة للتيمم على خوف التلف لأظهريتها فيها من جهة مناسبة الحكم والموضوع، والأخبار المانعة على مجرد خوف ضرر آخر والمشقة لأظهريتها فيها من جهة مناسبة الحكم والموضوع لما حقّقناه في باب التعادل والترجيح من أن المتباينين من جهة مناسبة الحكم والموضوع لما يصير في بعض الموارد كل منهما ظاهراً في بعض الأفراد و أظهر في الآخر فيحمل الظاهر[1] على الأظهر في مقام الجمع.

هذا، ولكن الأخبار المجوزة وإن لم تكن آبية من هذا الحمل بل بعض الأخبار منها بنفسها ظاهرة في خوف التلف إلّا أن الأخبار المانعة عن التيمم يأبى عن هذا الحمل.

وذلك لأن صحيح عبدالله بن سليمان وإن لم يكن صدرها آبياً عن هذا الحمل إلّا أن ما ذكر فيه من أنهم «قالوا: إنا نخاف عليك فقلت ليس به ..اه» التي كان بمنزلة الشاهد على ما ذكره في صدر الخبر ظاهر في خوف التلف أو إنه أظهر فيه بحيث لا يجوز إخراج خوف التلف منه بل صحيحة محمد بن مسلم من ا[لأ]خبار المجوزة أظهر في عدم خوف التلف.

ومع ذلك فكيف تحمل الأخبار المجوّزة على خوف التلف والأخبار /١١١/ المانعة على غيره؟ بل قوله في الصحيحة الأخرى «حدثه رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً» إلى قوله «فإنه لابدّ من ذلك» إلى غير ذلك مما ذكر في هذه الصحيحة أظهر في وجوب الغسل ولو مع خوف التلف من ظهور صحيحة محمد بن مسلم في جواز التيمم مع خوف التلف، فإن ظاهره أنه ناظر إلى غير خوف التلف وإن يلحق خوف التلف من باب الأولوية.

الثاني: أن تحمل الأخبار المجوّزة للتيمم على الضرر الشديد والمشقة

---

١) «الظاهر» مكرّر في المخطوطة.

الشديدة وخوفهما، والأخبار المانعة على الضرر والحرج وخوفهما إذا لم يكن الضرر والحرج شديدين.

و تقريب هذا الحمل مع جوابه يظهر مما تقدم في الوجه الاول.

الثالث: أن يجمع بينهما بنحو ينطق مع ما يقوله جماعة واستدلوا له بهذه الأخبار من وجوب الغسل على من تعمد الجنابة، وعدم وجوبه على من يحتلم كما تقدم دعوى أن وجوب الغسل على من تعمد الجنابة يكون على طبق القاعدة لعدم شمول أدلة الحرج له.

و نحن أوردنا عليه سابقاً، وذلك بأن تحمل الأخبار المجوزة للتيمم على من لم يتعمد الجنابة والأخبار المانعة على من يتعمد الجنابة، والشاهد على هذا الجمع يمكن أن يكون ناشياً من ملاحظة المناسبة بين الحكم والموضوع بقريب من التقريب المتقدم في الوجه الأول كما أنه يمكن أن يكون له وجه آخر نشير إليه إن شاء الله.

و نحن نقول: أما الأخبار المجوزة للتيمم، فثلاثة منها لا تأبى من أن تحمل على من لم يتعمد الجنابة لاشتمالها على أن من أصابته جنابة، وهو أعم لكن صحيحة محمد بن[مسلم] الذي هو العمدة يأبى عن هذا الحمل لاشتمالها على من أجنب في السفر، وهو صريح أو ظاهر في المتعمد.

و أما الأخبار المانعة فصدر كل واحد منهما لما يكون ظاهراً في الأعم من المتعمد، فلا مانع من أن يحمل على المتعمد للجمع. و أما ذيلهما فكان مشتملاً على فعل الإمام عليه السلام وغسله.

فهنا قد يقال بأنه ورد[ت] الأخبار كما في الجواهر[1] بأن الإمام عليه السلام لا يحتلم فلابدّ أن تكون الجنابة عن عمد وهو موافق لهذا الجمع.

و قد يقال بعكس ذلك لأجل أن الإمام لا يتعمد الجنابة في صورة يكون

---

١) جواهر الكلام ٥/١٥٠، هل يجوز التيمم مع وجود الثلج أم لا؟.

مانعاً من الغسل لبعد وقوع ذلك منه، /١١٢/ فلابدّ أن يقال: إن الجنابة كانت سابقة على حال المرض.

وحينئذٍ لا قائل بأن من تعمد الجنابة قبل المرض يكون الغسل عليه لازماً إذا صار مريضاً وكان في الغسل خوف الضرر والحرج.

هذا، والعمدة أن هذا الجمع لا يأتي في مثل صحيحة محمد بن مسلم، مع أنه مع قطع النظر عن ذلك نقول: إن الجمع ليس منحصراً بذلك حتى يصير دليلاً على هذا القول، وليس هذا الجمع.

ومجرد كون الجمع بنحو آخر موجباً لخلاف الإجماع لا يصير منشأ لتعين هذا الجمع بعد أن العرف لا يعين هذا الجمع في مقام التعارض كما أنه إذا كان ظاهر خبر مخالفاً للإجماع فلا يصير هذا الخبر دليلاً على حكم موافق لخلاف ظاهره الذي يمكن أن يكون مراداً واقعاً.

الرابع: ما نقله في الجواهر[1] عن المعتبر من حمل الأخبار المانعة عن جواز التيمم على استحباب الغسل، وأورد عليه في الجواهر بأنه لا يتصور الإستحباب في الطهارة لوجوبها بمجرد إمكانها.

ونحن نقول: إن المقصود في المقام صحة التيمم، وهو حاصل بهذا الجمع وإنما يثمر هذا الجمع في فروع المسألة، وهو أنه لو غسل يكون هذا الغسل صحيحاً، ولمّا لم يكن شاهد على تعين هذا الجمع فلا دليل على صحة الغسل إلّا أن يتمسك بإطلاق أدلة الغسل.

الخامس: ما نقله في الجواهر عن كاشف اللثام[2] من حمل الأخبار المانعة عن جواز التيمم على وجوب تحمل المشقة اللاحقة من البرد خاصة بالغسل أو استحبابه دون خوف المرض والتلف.

---

١) جواهر الكلام ٥/١١٠، عدم الفرق بين متعمد الجناية و غيره.

٢) كشف اللثام ٢/٤٨٨، الفصل الرابع في أحكام التيمم.

وهذا الجمع ينافي مع ما كان في هذه الأخبار من خوف التلف وعروض المرض القطعي كما تقدم.

ثم المعين على فرض عدم إمكان الجمع طرح الأخبار المانعة عن جواز التيمم لوجوه[1].

---

١) هنا صفحات فارغة، و الظاهر أن المؤلف قدس سره قصد أن يكمل البحث، و لمّا يكمل.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
مسئلة في كيفية تطهير المياه المتنجسة بكل واحد من الماء الراكد والغيث والجاري والحمام والماء القليل
المتكون من الابار وما يشبه الابار اتصالها بالماء المتنجس اما الاول ففي القاطع البرهان وغيره
الاجماع عن اجماع على حصول تطهر المتنجس بالقاء الكر عليه ودفعه كما انه ينقل عن المرتضى رحمه الله
عن المنتهى وغيره الاجماع او الاتفاق على الحكم عن المخالف ايضا والكلام تارة يقع في المراد
من دعوى الاجماع عليه ورفع بعض المناقشات عنه وتارة في انه يكون من دليل على
التطهير او من دليل على عدم التطهير انه ينظهر الماء المتنجس بالقاء الكر عليه بالفتح ودفعه وتارة في انه يكون
من دليل على الاخذ بالدعوى الاجماع عليه لو لم يقم دليل على الاكتفاء بالاقل من الكر وتارة في
انه لو لم يقم شيء من المرتبتين السابقتين فهل يكون المتيقن من كونه مطهرا للماء كما
المتنجس اما المقام الاول فينبغي ان نقول فيه اولا ان اكتفاء كثير من العلماء في
التطهير بمجرد ملاقاة المتنجس للكر كما في الذكرى وغيره من الاجلاء غير منافٍ
لما ادعى الاجماع على كونه مطهرا كما سيوضح انشاء الله انه ليس المراد من العبارة التي
ادعى الاجماع عليها كما كانت في معقد اجماع البعض انه لا يحصل التطهير بغير هذه
الوجه بل المراد ان حصول التطهير بهذا الوجه مسلم ومجمع عليه فيكون حصول
التطهير بغير هذا الوجه محل الخلاف ان قلت كيف تقول ان حصول التطهير
بهذا الوجه مسلم مع انه لم يؤخذ في هذه العبارة اعتبار المزج في حصول
التطهير مع ان الاكثر قائلون باعتبار المزج في حصول التطهير على ما يقول بتنجس
المرتضى في كتاب طهارته واجيب عن ذلك بان اعتبار الالقاء ودفعه مغنٍ عن ذلك
لانه به يتحقق الامتزاج قهرا لكن في الجواهر ان ذلك يتجه على قلة المطهر بنتج
الها او الاكتفاء بامتزاج البعض في حصول التطهير للكل وبالجملة لو لم نكتف
بما لو استظهرنا اشتراط امتزاج كل المتنجس بالاكر فينكل دعوى الاجماع

الصفحة الأولى من مسألة كيفية تطهير المياه المتنجسة بخط السيد الدرچه‌اي

[تطهير المياه المتنجسة]

/ ١١٥ / بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله [على] محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

[كيفية تطهير المياه المتنجسة]

مسألة في كيفية تطهير المياه المتنجسة بكل واحد من الماء الراكد والغيث والجاري وماء الحمام والماوة التي تكون في الآبار وما يشبه الآبار مع اتصالها بالماء المتنجس.

[التطهير بإلقاء الكر]

أما الاول ففي ينقل دعوى الإجماع عن جماعة على حصول تطهر المتنجس بإلقاء كر عليه دفعةً كما أنه ينقل شيخنا المرتضى[١] (ره) أيضاً عن المنتهى[٢] دعوى الإجماع أو الإتفاق عليه.

وحكي عن المختلف[٣] أيضاً.

---

١) كتاب الطهارة ١/١٥١، الأمر الثاني.

٢) منتهى المطلب ١/٦٥، كيفية تطهير الماء القليل.

٣) مختلف الشيعة ١/١٧٩، عدم طهارة القليل بإتمامه كراً.

والكلام تارة يقع في المراد من العبارة التي ادعى الإجماع عليه، ورفع بعض المناقشات عنه.

وتارة في أنه يكون لنا دليل على أنه يتطهر الماء المتنجس بأقل ممّا ادعى الإجماع عليه أم لا.

وتارة في أنه يكون لنا دليل على الأخذ بما ادعى الإجماع عليه لو لم يقم دليل على الإكتفاء بالأقل منه أم لا.

وتارة في أنه لو يتم شيء من المرتبتين السابقتين فأي شيء يكون المتيقن في كونه مطهّراً للماء المتنجس.

أما المقام الأول فنقول: فيه أولاً أن اكتفاء كثير من العلماء في التطهير بمجرد ملاقاة المتنجس للكر كالشهيد في اللمعة[1] وغيره من الأجلاء غير مناف لما ادعى الإجماع على كونه مطهراً لما سيوضح إن شاء الله أنه ليس المراد من العبارة التي كانت في معقد إجماع البعض إنه لا يحصل التطهير بغير هذا الوجه بل المراد أن حصول التطهير بهذا الوجه مسلّم ومُجمع عليه، فيكون حصول التطهير بغير هذا الوجه محل الخلاف.

إن قلت: كيف تقول: إن حصول التطهير بهذا الوجه مسلّم مع أنه لم يؤخذ في هذه العبارة إعتبار المزج في حصول التطهير مع أن الأكثر قائلون باعتبار المزج في حصول التطهير على ما يقوله شيخنا المرتضى[2] في كتاب طهارته؟

وأجيب عن ذلك بأن اعتبار الإلقاء دفعةً مغنٍ عن ذلك لأن به يتحقق الامتزاج قهراً لكن في الجواهر أن ذلك يتجه مع قلة المطهَّر بفتح الهاء أو الإكتفاء بامتزاج البعض في حصول التطهير للكل.

وبالجملة، كما استظهرنا اشتراط امتزاج كل المتنجس من الأكثر، فيشكل

---

١) اللمعة الدمشقية: ١٥، كتاب الطهارة.

٢) كتاب الطهارة ١/١٥١، الأمر الثاني.

دعواهم الإجماع /١١٦/على حصول التطهير بإلقاء كر على المتنجس دفعة من غير اعتبار الامتزاج بحيث يدل على اعتبار امتزاج الكل.

[توضيح معقد إجماع البعض]

ثم لنشرع في بيان هذه العبارة التي كانت في معقد إجماع البعض حتى يوضح حال ما اشتمل هذه العبارة عليه فنقول إنها: أخذ فيها إلقاء الكر، وهو مقتضى لاعتبار العلوّ في الكر وعدم كفاية التساوي والنبع من تحت كما أنه أخذ فيها كون الملقى كراً، فلا يكفي تتميم الماء المتنجس بما يصير كراً وإن نقل الإكتفاء به في التطهير عن المرتضى[١] وابن البراج[٢] وسلار[٣] ويحيى بن سعيد.

بل عن المحقق الثاني[٤] أنه نسبه إلى أكثر المحققين.

وعن ابن ادريس بل عنه في السرائر[٥] نسبه إلى المحققين.

ثم إن الظاهر من العبارة الواقعة في معقد إجماع البعض أن يكون الكر الملقى طاهراً؛ نظرةً إلى وضوح [أن] المطهر لابدّ أن يكون طاهراً كما يقولون بمثل ذلك في غير المقام.

وعلى هذا فلا يكفي إلقاء الكر المتنجس على المتنجس وإن يكتف بذلك بعض حيث إن القائلين بكفاية تتميم الماء المتنجس كراً بين قائل باشتراط كون المتمم طاهراً وبين من يكتفي بتتميمه كراً بالمتنجس أيضاً؛ نظراً إلى ما ورد من أنه «**إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً**».

---

١) رسائل المرتضى ٢/٣٦١، حكم الماء النجس يتمم كراً.

٢) المهذب ١/٢٣، تتميم الماء النجس كراً.

٣) المراسم: ٣٦، ذكر ما يتطهر به، و هو المياه.

٤) جامع المقاصد ١/١٣٣ ـ ١٣٤، تطهير المياه النجسة، تطهير الماء القليل.

٥) السرائر ١/٦٣، طريق تطهير الماء القليل إذا تنجس.

ثم إنه أخذ فيها كون الإلقاء دفعة، و من الواضح أنه ليس المراد أن يكـون دفعة حقيقة لأنها محال، فلابد أن يكون المراد هو الدفعة العرفية، و مقتضى ذلك عدم كفاية التدريج و إن كان على نحو الإتصال، و لا الدفعات.

و قد يقال إن اعتبار الدفعة في مقابل الدفعات، فلا مانع من أن يكون الإلقاء على التدريج إذا كان متصلاً لكن من الواضح أنه خلاف الظاهر.

ثم إنه قد يورد على هذه العبارة التي كانت في معقد إجماع البعض بالنقض بالموارد التي يحصل تطهير المتنجس مسلّماً مع أنه غير مشتمل على القـيود المأخوذة في هذه العبارة، و ذلك كما ألقى الماء المتنجس في الماء الكثير بل زيد عليه بكفاية تساوي /١١٧/ سطحي الماء الكر مع الماء المتنجس، و إذا كان الإلقاء على التدريج بل قيل إذا كان التطهير فمثل ماء الغيث و الماء الجارى، فلا يعتبر كثير من هذه القيود.

و من هنا تصرّفوا في هذه العبارة فقد يقال: إن مرادهم بيان فرد من أفـراد التطهير، فلا ينافي كون الفاقد لهذه القيود أيضاً مطهراً كما في الجواهر حـيث يقول: إن اعتبار هذه القيود إذا كان التطهير بإلقاء دفعةً دون مـا إذا كـان بـغير الإلقاء و بغير الدفعة.

وفيه: أن عدم ثبوت المفهوم للقيود المأخوذة في بيان كيفية التطهير يوجب لغوية بيان هذه الكيفية للتطهير.

نعم، شيخنا المرتضى يحمل كلامهم على ذلك أيضاً لكنه يقول إن نظرهم إلى الفروض الغالبة يعني أن التطهير لما كان الغالب على هذا النحو فتصدوا لبيان ما هو الفرد الغالب فلا مفهوم للقيود.

و هذا أيضاً بعيد.

و أيضاً يوجّه بنحو آخر، و هو أن المراد من الإلقاء الإتصال.

ولعله من جهة أن الإلقاء مأخوذ من «لاقاه».

ولكنه أيضاً بعيد لظهور الإلقاء عند العرف في غير هذا المعنى.

ونحن نقول:

أما النقض بالتطهير بماء الغيث والجاري ففي غير محله؛ لأن الظاهر من كلامهم بيان كيفية تطهير الماء المتنجس بالماء المحقون كما أن عنوان كلامنا فيه أيضاً كما عرفت في صدر العنوان، وأما النقض بإلقاء الماء المتنجس في الماء الكثير فغير قابل للدفع ويكون النقض وارداً عليهم.

وأما سائر النقوض فيمكن الجواب عنها، وذلك لما عرفت أن من يدّعي الإجماع على حصول التطهير بهذا النحو يكون مراده أن حصول التطهير بهذا النحو إجماعي ومسلّم كما أشار شيخنا المرتضى (ره) أيضاً إلى هذا التوجيه، فليس المراد أن الفاقد لهذه القيود ليس مطّهراً بل المراد أن الفاقد لهذه القيود ليس الإجماع على كونه مطهراً.

وعلى هذا، فلا ينافي أن يكون مدّعي الإجماع /١١٨/ فتواه على كفاية الإتصال في حصول التطهير؛ لأنه لم يكن الإجماع على أن المطهر هو هذا، بل المدعون للإجماع يكون من المسلّم عندهم إمكان حصول التطهير لو قام الدليل عليه، لكن المراد أنه لم يقم على المطهرية دليل إلّا في هذا الفرض، فلا ينافي فتوى مدّعي الإجماع بكفاية الإتصال لقيام الدليل عنده على كفايته، ولم يكن الإجماع منافياً له كما أن مطلق من اعتبر في التطهير إلقاء كر دفعة لو قال بخلافه وكفاية الإتصال في مقام آخر لم يكن هذا شاهداً على عدم المفهوم للقيود المأخوذة في كلامه الأول، بل يجوز أن يكون كلامه الثاني من باب الرجوع عن الفتوى الأول كما أن الشهيد في اللمعة[1] اكتفى بمجرد الملاقاة، وينقل عنه في شرحها أن بناء الشهيد في سائر كتبه على اعتبار العلوة والدفعة ويقول: إن كلامه في اللمعة من باب الرجوع عن الفتوى.

---

١) اللمعة الدمشقية: ١٥، كتاب الطهارة.

ومما ذكرنا ظهر فساد الشواهد التي ذكرها في الجواهر[١] لإثبات عدم المفهوم للقيود في قولهم «و تطهر بالقاء كر عليه دفعة».

وكذا ما ذكره شيخنا المرتضى من أن تصريح الشيخ (ره) في المبسوط[٢] والمحقق[٣] والعلامة[٤] بطهارة القليل باتصال الماء الكثير من تحته، وفي التذكرة بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته إذا كان بقوة كالفوارة.

واعتراف الجامع المقاصد[٥] بالطهارة بفوران الجاري من تحت القليل يدل على اختصاص اعتبار الدفعة بصورة الإلقاء، فيرد عليه مع أن كلام الجامع المقاصد في الجاري أن ما ذكروه في هذه المواضع لا مانع من أن يكون من باب الرجوع عن الفتوى أو لغير ذلك كما تقدم.

وأما توهم أن حصول التطهير في صورة التساوي بين سطحي الماء الكر والماء المتنجس وكذا إذا لم يكن الإلقاء دفعة /١١٩/ مسلّم إجماعي فيكون النقض وارداً ولو كان غرضهم بيان ما هو المسلّم المقتضى لأن غيره غير مسلّم أيضاً ففي غير محله؛ إذ لم يعلم من كلماتهم تسلّم عدم اعتبار هذين القيدين بعد ما عرفت أن فتوى مدّعي الإجماع بعدم اعتبارهما غير مضرّ.

هذا، مع أن شيخنا المرتضى[٦] ينقل عن جمال المحققين من اعتبار الدفعة للإجماع على الطهارة معها والشك بدونها، وكذا حصول الطهارة مع تساوي السطحين لم يعلم ثبوت الإجماع عليه مع أن كثيراً[ا] منهم يعبّر بإلقاء الكر المقتضي لاعتبار العلّو.

---

١) جواهر الكلام ١/١٣٤، كيفية تطهير الماء القليل.

٢) المبسوط ١/٧، حد الكر و ذكر الأقوال فيه.

٣) المعتبر ١/٥١، في تطهير الماء القليل.

٤) قواعد الأحكام ١/١٨٦، كيفية تطهير القليل و الكثير.

٥) جامع المقاصد ١/١٣٤، تطهير الماء القليل.

٦) كتاب الطهارة، ١/١٣٠، الدفعة بالمعنى الثاني.

بل في الجواهر: من المحقق عدم طهارة أحد الغديرين بالغدير الطاهر الآخر الكر إذا وصل بينهما بساقيه، وإن ينقل عنه ما يشعر بأن عدم حصول الطهارة لعدم الإمتزاج لكنّا لاننكر أن يكون اعتبار كل واحد من القيود لا لاعتباره في نفسه بل لاعتبار ما يلازمه في أصل العبارة التي وقعت في معقد إجماع بعض لكن بشرط أن تكون الملازمة دائمية.

[هل يمكن التطهير بإلقاء الكر مع فقد القيود المذكورة فيه؟]

وأما المقام الثاني وهو بيان أنه هل يكون لنا دليل على أنه يتطهر الماء المتنجس بما كان فاقداً للقيود المأخوذة في قولهم يطهر بالقاء الكر عليه دفعة كأن لم يشترط العلو في المطهر أو لم يشترط الدفعة أو الإمتزاج أو لم يشترط شيء منها بل يكفي بمجرد الإتصال أم لا؟ فنقول:

ذكر للإكتفاء في تطهير الماء المتنجس بما كان فاقداً لهذه الشرايط أو بعضها بوجوه*.

الأول: الأصل، نسبه شيخنا المرتضى[1] (ره) إلى بعض الأفاضل وقال: إنه تمسك بالأصل لكفاية مجرد الإتصال في التطهير، ثم أورد عليه بأن الأصل يقتضي النجاسة.

ونحن نقول: إن كون الأصل مقتضياً لكفاية مجرد الملاقاة يمكن أن يقرر بوجهين:

---

*) ***مقتضى كلام صاحب الذخيرة أن مقتضي الاصل الطهارة لكنه لمنع جريان استصحاب النجاسة إلّا في صورة كان دليل النجاسة دالاً على بقائها، و لذا يمنع اقتضاء دليل النجاسة بقاءها إلى زمان ملاقاته مع الكر، فراجع فإنه يذكر ذلك كراراً.***

و في المدارك الحق أن الاستصحاب ليس بحجة إلّا فيما دل الدليل على ثبوته و دوامه كاستصحاب الملك عند جريان السبب المملك إلى أن يثبت الإنتقال. (منه قدس سره).

١) كتاب الطهارة ١٣٨، استقرار فتوى الأكثر على الاكتفاء بمجرد الاتصال.

أحدهما: ما سنشير إليه بعدُ في ضمن الأدلة التي ذكروها لكفاية مجرد الإتصال إن شاء الله تعالى شأنه.

وثانيها: أن نقول بمثل ما يقوله المحقق الخوانساري في مسألة دوران الأمر بين أن يكون تطهير الغاية بثلاثة أحجار أو يكفي حجر ذو شعب ثلاث أيضاً، وفي مسألة دوران الأمر /١٢٠/ بين حصول الطهارة بالغسل مرة أو بالغسل مرتين كما تعرضنا له في القول الحادي عشر في مسألة الإستصحاب، وبسطنا الكلام فيه في الجملة في مسألة رد العقد الفضولي بمناسبة أيضاً.

و تقريب الأصل هناك إنما هو على القول بالبراءة في دوران الواجب الارتباطي بين الاقل والاكثر، وعلى القول بأن النجاسة والطهارة أمران انتزاعيان من التكليف أو أنه لو قلنا إنها أمران واقعيان نظير الكثافة والنظافة الظاهرتين نقول: لمّا لم يكن حقيقتها بأيدي العرف بل لم يعلم غير الشارع على حقيقتها فبالأمر بهما لم يفهم العرف إلّا التكليف بما يبين الشارع من محصلها ومحققها، ففي الحقيقة تكون الصلاة المأمور بها مقيدة بالغسل مرة أو مرتين لا أن تكون مقيدة بالطهارة التي لا نطّلع على حقيقتها*.

وعلى هذا يكون الواجب مردداً بين أن يكون هو الصلاة مع الغسل مرة أو الصلاة مع الغسل مرتين، فيكون الزائد على المرة مجرى للبراءة.

ومما ذكرنا ارتفع اشكالان أحدهما أن يقال: إنا مأمورون بتحصيل التطهير،

---

*) *و ذكرنا في مسألة البراءة و الاشتغال لذلك وجهاً ثالثاً و أن الشك في كل منها أيضاً كاف في إثبات البراءة كما سنشير إليه في مسألة تطهير المنجسات غير الماء أيضاً في أحكام النجاسات (عند التعرض لأن مقتضى الأصل كفاية الغسل مرة واحدة شرحنا حال الأصل).*

إن قلت: مورد الصحيحين باب الاستصحاب استصحاب الطهارة.

قلت: فرق بين استصحاب الطهارة و استصحاب الحدث و الخبث كما أوضحنا الفرق في مسألة تطهر المتنجسات غير المياه في أحكام النجاسات. (منه قدس سره).

وهو أمر بسيط يكون محصله ومحققه مردداً بين الأقل والأكثر، وهنا لابدّ من الإحتياط.

وعرفت الجواب عن ذلك من أنا لسنا مأمورين بذلك الأمر البسيط وليست الصلاة مقيدة به، بل بمحققه ومحصله، وهو مردد بين الأقل والأكثر.

وثانيهما أن يقال: إذا غسل مرة فيستصحب النجاسة كما قاله شيخنا المرتضى[1] (ره) في رد المحقق الخوانساري.

وفيه: بعد أنا قلنا من أنا لسنا مكلفين برفع النجاسة بأحد الوجهين السابقين فنقول إن استصحاب النجاسة لا يجري لأن المفروض أنا لسنا مكلّفين برفع النجاسة ولم تكن الصلاة أيضاً مقيدة برفعها، وإنا كنا مكلفين بالغسل والصلاة أيضاً كانت مقيدة به.

وما علم من ذلك قد أتينا به على الفرض، والمقدار الزائد كان مجرى للبراءة.

وهذا بخلاف ما لو أردنا أكل شيء صار نجساً بعد غسله مرة، فإنه لا مانع من استصحاب حرمة أكله الثابت قبل الغسل رأساً.

وبنظير ذلك نقول في المقام من أن الثابت علينا /١٢١/ وجوب الإجتناب عن هذا الماء المتنجس قبل اتصاله بالكر وقبل امتزاجه معه، وأن نفس التكليف هنا له حالة سابقة لأن وجوب الاجتناب عن خصوص هذا الماء كان ثابتاً قبل الإتصال بالكر فشك بعد الإتصال في ارتفاع وجوب الإجتناب عنه، والموضوع العرفي الذي يكون بقاؤه شرطاً في جريان الإستصحاب موجود في المقام كما لا يخفى على المراجع إلى الميزان الذي ذكرناه لتعيين الموضوع العرفي في محله.

نعم، نحن ذكرنا في مسألة الإستصحاب أن استصحاب الحكم الشرعي

---

١) كتاب الطهارة ١/١٣٣ ـ ١٣٤، نقد ما ذكره جمال المحققين الخوانساري.

دائماً يكون مع الشك في المقتضي، فعلى القول بعدم حجية الإستصحاب مع الشك في المقتضي لا يجري هذا الإستصحاب، فيكون مقتضى الأصل كفاية مجرد الإتصال كما قاله بعض الأفاضل.

و هذا هو السرّ فيما نقلناه عن الأستاد (ره) في بعض مكتوباتنا أن الشبهات الحكمية بأسرها مجرى للبراءة و أن الإستصحاب لا يجري إلّا في الشبهات الموضوعية.

و أما على ما حقّقناه في محله من حجية الإستصاحاب مع الشك في المقتضي فلا مانع من إجراء استصحاب وجوب الاجتناب في المقام، فيكون مقتضى الأصل عدم كفاية مجرد الإتصال، بل مقتضى الأصل اعتبار كل ما شككنا في اعتباره في كيفية التطهير ما لم يقم الدليل على عدم اعتباره و لو أصل حاكم على هذا الأصل كما سيأتي الكلام فيه في الأدلة إن شاء الله تعالى*.

---

*) لكن هذا كله بالنسبة إلى الحكم بحرمة شرب هذا الماء الذي ثبتت حرمة شربه أولاً لا بالنسبة إلى الحكم بوجوب الإجتناب عن ملاقيه إلّا على القول بصحة الإستصحاب التعليقي، فإنه قبل اتصاله بالكر لو لاقاه شيء كان الإجتناب عنه لازماً فتستصحب هذه القابلية، و كذلك لا بالنسبة إلى جواز الوضوء عن هذا الماء بعد أن الحرمة الثابتة أولاً كانت تشريعية لا ذاتية، فإن هنا يجوز أن يقال: إن الثابت علينا هو الصلاة و الوضوء في الجملة و لو بمثل هذا الماء، و تعيين كون الوضوء بغير مثل هذا الماء تقييد زائد، و حكم ذلك حكم دوران شرط الواجب بين التعيين و التخيير، فمن يقول فيه بالبراءة فيجري البراءة في مقامنا أيضاً كما رجّحناها في محله.

إن قلت: نحن نقطع من أن هذا الماء لو لم يجز شربه فيجب الإجتناب عن ملاقيه و لا يصح الوضوء منه.

قلت: لا مانع من التفكيك بين اللوازم بالأصول كما أنه لا يخفى عليك من أن ما ذكرنا من جريان البراءة عند الشك في صحة الوضوء مبني على ما رجّحناه في محله من أنه لا فرق بين مثل الوضوء و الصلاة في ذلك، فراجع مسألة البراءة.

هذا، و لا يخفى عليك أنه بالنسبة إلى المورد الذي اعترفنا هنا بأن المرجع استصحاب

الثاني أن نتمسك لكفاية مجرد الإتصال بالكر في حصول تطهير الماء المتنجس بإطلاق قوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ و شبه ذلك.

وفيه: بعد تسليم أن لفظ الطهور هنا بمعنى ما يطهر به غيره، و بعد تسليم أن إطلاقه شامل لرفع الحبث أيضاً، و بعد تسليم شمول إطلاقه لأفراد المطهر، و ذلك لأنه من جهة المطهر ـ بكسر هاء ـ و إن كان خاصّاً بالماء الذي من السماء و بقى في الأرض في مورد نزول الاية في غزوة بدر أو غيرها إلاّ أن من الواضح أنه لا فرق /١٢٢/ بين ذلك الماء و سائر المياه.

و أما من جهة ما يصير طاهراً بالماء فغير مذكور في الآية.

و بعد حذف المتعلق ـ أعني ما يتطهر بالماء ـ يثبت العموم لما يتطهر به بمقدمات الحكمة.

وبالجملة بعد تسليم تمام المقدمات السابقة نقول: إن الآية ليست في مقام بيان كيفية التطهير من أنه بأي نحو يكون.

إن قلت: إن شيخنا المرتضى (ره) تصدى لإثبات كيفية التنجيس بمفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[1] و قال إنه يدل على أن ملاقاة النجاسة مع الماء القليل يوجب نجاسته إما لأنه المستفاد عرفاً من قولهم إن النجس ينجس الماء القليل أو لأنه بعد أنس أذهان المتشرعة بكيفية التنجيس في غير الماء أنه بالملاقاة للنجاسة يفهم من اللفظ أن كيفية التنجيس في الماء أيضاً بمجرد الملاقاة.

حرمة الشرب و الأكل مثلاً سيأتي في باب تطهير المتنجّسات غير المياه أن المرجع فيها أيضاً قاعدة الطهارة التي على طبق البراءة لا أن يكون المرجع استصحاب الحرمة، فراجع.

و لخّصنا تمام المدّعى عند تحرير الأصل في مسألة تداخل الأسباب في الحاشية. (منه قدس سره).

١) الكافي ٢/٣، باب الماء الذي لاينجسه شيء، ح ١ و ٢.

قلت: لو سلمنا من الشيخ (ره) ما ذكره في كيفيه التنجيس فلا نسلّم ذلك في كيفية التطهير، مع أن الآية تعم تطهير الماء وغير الماء، مع أنه في غير الماء أيضاً لم يعلم أن تكون كيفية التطهير بمجرد الملاقاة.

الثالث: قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا ما غيّر طعمه أو ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة».[1]

أقول: تارة نتكلم في هذه الرواية من جهة دلالتها ومقتضاها فيما يكون له مادة كمادة البئر كنفس البئر والعيون الراكدة والجارية فإنها من حيث المادة لافرق بينها، من غير فرق بين أن يكون الماء المتنجس الذي زيد تطهيره بالمادة مما خرج نفس هذه المادة أو كان ماءاً متنجساً آخر وصل بتلك المادة.

وتارة في إسراء حكم ذي المادة الكذائية إلى اتصال الماء المتنجس بنفس الكر من الماء الذي من أقسام الماء المحقون.

[كفاية مجرد الإتصال بالمادة لصيرورة المتنجس طاهراً]

أما الأول فنقول: لا بأس أن نتعرض أولاً لتوضيح ما ذكره شيخنا المرتضى (ره) لتقريب دلالة هذه الرواية على كفاية مجرد الإتصال /١٢٣/ بالمادة في صيرورة الماء المتنجس المتصل به طاهراً، ثم نتعرض لبعض ما أورده هو وغيره على هذا التقريب، ثم نتعرض لما هو التحقيق في المقام إن شاء الله تعالى.

فنقول: إن قوله عليه السلام «لأن له مادة» يحتمل أن يكون علة للجملة الأخيرة أعني قوله: «فينزح ..اه»، ويحتمل أن يكون علة لجميع الجمل السابقة نظير الاستثناء المتعقب للجمل.

فكونه علة للجملة الأخيرة يكون قدراً متيقناً أعني قوله «فينزح».

---

١) تهذيب الأحكام ١/٢٣٤، باب تطهير المياه من النجاسات، ح ٧، باختلاف يسير.

ومن الواضح أنه على هذا التقدير ليس المراد أن يكون وجود المادة علة لنفس النزح الخارجي، ولا لوجوبه، ولا لما هو معلوله أولاً من ذهاب الريح وطيب الطعم بل لما هو معلوله الثانوي أعني حصول الطهارة المترتب على ذهاب الريح والطعم الحاصل بالنزح المضمر في الكلام.

ففي الحقيقة تكون العلة علةً لحصول الطهارة المترتب على النزح، فمعنى الرواية أنه ينزح حتى يزول التغيير، فتحصل الطهارة لأن له مادة، وكل ما له مادة إذا نزح حتى يزول تغيره يصير طاهراً، و يكفي في طهره. فيعلم من ذلك أن كل ماء يزول تغيره بالنزح أو غيره أو لو يكن متغيراً لوضوح أن النزح مقدمة لزوال التغيير إذا كان ذلك الماء متصلاً بالمادة، فيصير طاهراً.

وظاهره عدم اعتبار المزج ولا غيره في حصول التطهير.

ثم إنه أورد على هذا التقريب من وجوه:

الأول: ما يظهر من البرهان القاطع وغيره، وتوضيحه أنه لما يحصل المزج في حال النزح للنبع من الأرض والاختلاط مع الماء المتغير وإلاّ لم يذهب تغيره، فلعله يكون الحكم بالطهارة لأجل حصول المزج وزوال التغيير معاً؛ إذ الحكم بالطهارة على نحو الإطلاق / ١٢٤ / في مورد كان القيد ـ وهو المزج موجوداً ـ بنفسه لا يدل على عدم اعتبار ذاك القيد؛ لأن عدم ذكر القيد مع كون الحكم مقيداً في الواقع إنما يقبح لو لم تكن تلك الواقعة مقيدة بداك القيد ولم تكن ذاك القيد حاصلاً بنفسه، وإلا لم يقبح عدم ذكر القيد.

وإذا لم يقبح عدم ذكر القيد مع ثبوت القيد واقعاً فلا يدل عدم ذكر ذلك القيد على عدم اعتباره.

وذلك نظير ما ذكره المحقق البهبهاني وغيره من أن الأمر بصلواة الجمعة للمشافهين على نحو الإطلاق من دون تقيده باشتراط إذن السلطان لا يدل على أن وجوب الجمعة لم يكن مشروطاً بإذن السلطان بعد أن المشافهين الذين كان

الخطاب مختصاً بهم كانوا واجدين لهذا الشرط، فلم يدل إطلاق اللفظ على إطلاق الحكم في مثل هذا الفرض.

وفيه: أنه لو كان التمسك بإطلاق الحكم بالتطهير في حال كان المزج متحققاً نظير الأمر بصلوة الجمعة في حق من كان واجداً لإذن السلطان لكان لما ذكرته وجه، لكن الكلام في التعليل وأن الظاهر من التعليل أن تكون العلةُ التامة لحصول التطهير هو مجردَ وجود المادة لا المادة مع المزج.

وذلك لما عرفت من أن قوله «لأن له مادة» علة للنزح الموجب للتطهير بحيث تكون العلة في الحقيقة لحصول الطهارة.

إن قلت: نحن نسلّم أن العلة هو مجرد وجود المادة لماء البئر، ونسلّم أن خصوصيات المورد مثل المزج وغيره لا مدخلية له في العلة ليقال إنه إذا احتملنا كون الخصوصيات الموجودة في المورد لها مدخلية في العلية فيرجع ذلك إلى إنكار حجية منصوص العلة كما إذا احتملنا في قوله «الخمر حرام لأنه مسكر» أن يكون لكون المسكر من ماء العنب أيضاً مدخلية في العلية أو للإضافة / ١٢٥ / إلى الخمر مدخلية في العلية.

ومن الواضح أنه ليس لظهور قوله: «لأنه مسكر» في كون العلة نفس المحمول لأي موضوع ثبت إلّا أنه نقول: لابدّ أن يلاحظ أن الحكم الذي تكون العلة علةً له أي شيء، فالإشكال في المقام في المعلل لا في العلة.

وبعبارة أخرى: الحكم الذي يكون معلولاً للعلة قد يكون حكماً مطلقاً كالحرمة والوجوب المطلقين، وقد يكون حكماً مشروطاً.

وفيما نحن فيه حصول الطهارة الذي يكون معلولاً للمادة من الواضح أنه يكون مشروطاً لأن مجرد المادة غير نافع في حصول الطهارة مع بقاء التغير للماء، وإذا علم أن حصول الطهارة بعد فرض وجود المادة يكون مشروطاً بشيء آخر فنقول: إن الكلام في أنه مشروط بمجرد زوال التغير أو أنه مشروط

بزوال التغيير مع حصول المزج أيضاً، وظهور التعليل في أن تكون العلة للطهارة هو مجرد المادة لا يرفع هذا الإحتمال فتصير الرواية مجملة من حيث اشتراط الامتزاج حيث إنه حكم بالطهارة بعد زوال التغيير، وبعد المزج كما نعلم مدخلية الأول فكذلك نحتمل مدخلية الثاني.

قلت: نسلّم أن الطهارة التي حكم بحصولها لأجل المادة إنما كان بعد النزح المزيل للتغير وأن النزح كما يكون مزيلاً للتغير كذلك يكون موجباً للمزج كما هو المفروض إلّا أن الكلام في أنه كما يكون لأحد معلولي النزح وهو زوال التغير ـ مدخلية في حصول الطهارة لأجل المادة، كذلك يكون لمعلوله الآخر وهو المزج ـ أيضاً مدخلية في حصول الطهارة أم لا؟ وهنا أن نقول: إن قوله «حتى يذهب.. اه» بعد قوله «فينزح» يدل على أن الغاية للنزح والعلة له هو زوال التغير، فلو كان للنزح علة أخرى لذكره. فلما قال: «فينزح حتى يذهب الريح..»[1] اه. فقط، ولم يقل «فينزح حتى يذهب /١٢٦/ الريح ويطيب الطعم ويحصل الامتزاج» فيعلم من ذلك أن حصول المزج لا مدخلية له في حصول الطهارة وإن كان المزج يتحقق بالنزح. فالذي يكون له مدخلية في حصول الطهارة أحد معلولي النزح لا كلاهما معاً.

إن قلت: إن قوله «حتى يذهب..» ليس علة للنزح حتى ينتج ما ذكرت، بل بيان لمقدار النزح بمعنى «إلى أن يذهب الريح ويطيب الطعم» فتحصل الطهارة.

وعلى هذا نقول: إن النزح بهذا المقدار علة لحصول الطهارة بقاعدة الترتب المستفادة من الفاء، وليس هنا تعليل حتى لو كان لشيء آخر مدخلية في العلية فلابدّ من ذكره، ولا يلزم في العلية المستفادة من الترتب ذلك؛ لأنه إذا كان للمورد لوازم غير منفكة كالمزج لا يدل عدم اعتبارها.

قلت: لنا شاهدان على أن العلة للنزح هو مجرد زوال التغير:

---

١) الكافي ٥/٣، باب البئر و مايقع فيه، ح ٣.

أحدهما: إن من المسلّم كما هو ظاهر الرواية أنه ليس لنفس النزح مدخلية في حصول الطهارة، وليس ذلك إلا من جهة ظهور الرواية في أن النزح له مقدمية صرفة، وإذا كان له مقدمية صرفة فتكون مقدمية لما ذكره من ذهاب التغير؛ إذ لا وجه لاستفادة المقدمية له إلّا من جهة استفادة أن النزح لأجل ما ذكره من ذهاب التغير، وإلا فلو كان الغرض مجرد بيان مقدار النزح فلم يكن وجه للقطع بعدم مدخلية نفس النزح في الحكم مع أنه من اللوازم الغير المنفكّة بل يكون بالأصالة مذكوراً.

وثانيهما: أنه ذكر في صدر الرواية أن «ماء البئر لا يفسده شيء إلّا التغير» ثم تصدى لرفع ذلك الفساد أي النجاسة برفع ما يوجب فساده أي التغير.

وبعبارة أخرى مقابلة قوله: «فينزح حتى /١٢٧/ يذهب الريح ويطيب الطعم[1]» مع قوله أولاً «لا يفسده شي إلّا ما غيّر ريحه أو طعمه» يوجب ظهور الرواية في أنه لا ينجس الماء الواسع كالبئر إلّا بحصول التغير له وأن زوال النجاسة بإزالة التغير عنه، وأن العلة لذلك وجود المادله.

[إشكال شيخنا المرتضى على عدم اعتبار المزج]

الثاني: من الإيرادات التى ذكرت على ما ذكرنا من تقريب الرواية على عدم اعتبار المزج ما يظهر من شيخنا المرتضى[2] (ره) في مواضع من كتابه، وهو أن قوله «لأن له مادة» يكون علة لذهاب الريح وطيب الطعم بواسطة النزح. ولعل نظره أن قوله «يذهب الريح.. اه». تكون الجملة الأخيرة، فلابد أن تكون العلة علة له.

ويرد عليه: أولاً: أنه خلاف الظاهر، وذلك لأن ما يقولون من رجوع

---

١) عوالي اللئالي ١١/٣، باب الطهارة.

٢) كتاب الطهارة ٩٧/١، الإستدلال على كفاية زوال التغير بصحيحة ابن يزيع.

الاستثناء وسائر القيود وشبهها إلى الجملة الأخيرة إنما هو فيما لو كان كل من الجمل مطلباً مستقلاً وحكم برأسها، لا فيما لو كانت الجملة الأخير[ة] من قيود الجمل السابقة ومذكورة بالتبع، فإن الظاهر في مثل هذا الفرض رجوع العلة وشبهها إلى ما هو مذكور بالأصالة.

ومن هنا يرجعون المدح والذم في علم الرجال إلى المضاف دون المضاف إليه.

وعلى هذا نقول فيما نحن فيه: إن قوله «حتى يذهب.. اه» ليس جملةً برأسها، بل هو قيد للجملة الأخيرة أعني قوله فينزح غايةً أو علةً كما تقدم الكلام فيه.

وثانياً نقول: إن ذهاب التغير لأجل وجود المادة يكون من الأمور العادية بل لم يكن المخاطب جاهلاً بها ولم يكن المقام مقام بيان مثل ذلك عن الإمام، وملاحظة حال المتكلم ومناسبة المقام لهما مدخلية في القرينية كما تعرضنا له في مسألة المسح.

ومن الواضح أنه لو كانت العلة علةً لذهاب التغير لم يكن مثمراً في بيان الحكم مع أنه كان واضحاً عند المخاطب.

وثالثاً نقول: إن مجرد وجود المادة ليس علة لزوال التغير بل هي مع الاختلاط والمزج والتموج الموجب لتصرف الهواء فيه بل العلة القريبة لزوال التغير هي هذه الأمور، ووجود المادة يكون علة بعيدة، فلابدّ إما أن يذكر العلة القريبة أو العلتين معاً، وذكر العلة البعيدة دون القريبة /١٢٨/ بعيد، فلا يحمل مثل كلام المعصوم عليه، مع قطع النظر عما عرفت من أنه كان أمر[اً] عادياً، وكان معرفة الامام وغيره فيه على حد سواء.

الثالث من الإيرادات على التقريب المتقدم أن يقال: نسلّم أن قوله «لأن له مادة» يكون علة لقوله «فينزح» لكن من الواضح أن العلة ليست لنفس النزح الذي هو

فعل الشخص لأنه يوجب الكذب.

وكذلك ليس وجود المادة علة لحكم النزح أعني وجوب النزح؛ لوضوح أنه لا يناسب أن يكون وجود المادة علة لوجوب النزح.

وعلى هذا فلابدّ أن تكون العلة للنزح بلحاظ ما يترتب على النزح.

وعلى هذا نقول: إن ما يترتب على النزح أولاً هو ذهاب التغير، وما يترتب عليه بعد زوال التغير هو حصول الطهارة.

و تقريب الاستدلال كان مبنياً على أن يكون قوله: لأن له مادة علة للنزح بلحاظ ترتب الطهارة عليه.

و تقريب الإشكال أنه أي مانع من أن يكون قوله: لأن له مادة علة للنزح بلحاظ ما يترتب عليه أولاً، وهو ذهاب التغير الذي كان مذكوراً في الكلام.

هذا، ولكن فيه أنك قد عرفت أن ذلك بيان لأمر عادي ليس المقام مناسباً لأن يبيّنه الإمام عليه السلام مع أن معرفة الإمام و غيره فيه على حد سواء.

[التحقيق في المقام]

هذا، والتحقيق في المقام يتوقف على بيان ما يحتمل أن يكون قوله: «لأن له مادة» علة له وبيان ما هو الصحيح من السقيم، وعلى فرض أن تتعدد المحتملات الصحيحة فنبيّن مقتضى كل منها، وأنه هل يكون في المحتملات الصحيحة بعضها أظهر من بعض ليؤخذ بالأظهر و يعمل على مقتضاه أم لا؟ فنقول:

قد ظهر مما تقدم أن قوله «لأن له مادة» لا يجوز أن يكون علة لقوله «حتى يذهب الريح.. اه» ولا أن يكون علة لقوله «فينزح» بلحاظ نفس النزح ولا بلحاظ وجوبه، ولا أن يكون علة للنزح الموجب لزوال التغير بلحاظ زوال تغيره.

نعم يمكن أن تكون العلة علةً لإحدى الجملتين: **الأولى** أن يكون /١٢٩/ علة للنزح المزيل للتغير الموجب للطهارة بلحاظ ترتب الطهارة عليه بأن تكون العلة في الحقيقة علة لحصول الطهارة بعد النزح المزيل للتغير كما تقدم شرحه، وكان مبنى أصل الإستدلال السابق لعدم اعتبار المزج عليه أيضاً.

إلا أنه لابدّ من التكلّم في هذا الإحتمال في مقامات، تقدَّمَ الكلامُ في بعضٍ منها:

منها: أنه لايخفى أن هذا المعنى وإن كان أظهر من المعنى الآتي من جهة أن الجملة التي يرجع العلة اليها تكون هي الجملة الأخيرة في الجملة إلّا أن فيه خلاف الظاهر من وجهين:

الأول: أن قوله «فينزح» من فروع الجملة السابقة، وقد تقدم أن الظاهر رجوع العلة إلى ما هو مطلب برأسه.

الثاني: من جهة أنك قد عرفت أن العلة على هذا التقدير لحصول الطهارة وهو غير مذكور في الكلام، مع أن الظاهر أن تكون العلة علة لما هو مذكور.

ولا يخفى أنه ليس المراد إنه على هذا يلزم الاضمار، وهو خلاف الظاهر لأن إضمار قوله فتحصل الطهارة في آخر التمل مما لابدّ منه سواء كان في البين ذكر علة أم لا؛ لوضوح أن النزح المزيل للتغير يكون لرفع الفساد اعنى النجاسة، وإلا يكون قوله: «فينزح» حتى يذهب الريح لغواً.

ومنها أنه على هذا المعنى تدل الرواية على أن المزج غير معتبر في حصول الطهارة أم أن الكلام ساكت عنه فنقول: قد تقدم أنا قلنا من أنه يستفاد من الرواية عدم مدخلية المزج في حصول الطهارة مع قطع النظر عما سيأتى أيضاً.

نعم، قد يتوهم إشكال في دلالة الرواية على عدم اعتبار المزج، وسيأتي بيان ذلك الإشكال مع رفعه في المعنى الثاني الذي هو اظهر المعاني حيث إن المعنى الثاني مع هذا المعنى لا تفاوت بينهما من هذه الجهة.

ومنها أنه لو أغمضنا مما ذكرناه سابقاً من دلالة الرواية على عدم اعتبار /١٣٠/ المزج في حصول التطهير من جهة أن نقول: إن قوله «حتى يذهب» بمعنى «إلى أن يذهب»، و يكون لمجرد بيان مقدار النزح و يكون ساكتاً من أن اللوازم الغير المنفكة عن النزح كالمزج لها مدخلية في حصول التطهير أم لا.

فحينئذٍ يقع الكلام أولاً في أن المزج من اللوازم الغير المنفكة للنزج حتى يكون احتمال اعتباره في حصول التطهير موجوداً أم لا.

وثانياً في أنه لو قلنا إن المزج من اللوازم الغير المنفكة عن النزح فيكون احتمال اعتباره في التطهير موجوداً، فنكلّم في أن أي مقدار من المزج يكون لازماً للنزح حتى يكون احتمال اعتباره في التطهير باقياً فنقول بإعتباره لاستصحاب نجاسة الماء ما لم يحصل تلك المقدار من المزج فنقول: إنه قبل الدلو الأخير الذي يزيل التغير لابدّ من أن نقول بنجاسة الماء؛ لأن المفروض أنه قبل زوال التغير تكون النجاسة باقية، فحينئذٍ من أين يجوز أن يقال: إنه بالدلو الأخير يحصل المزج؟! كيف و دخول الدلو في الماء و خروجه عنه لا يوجب إلّا تحرك الماء من موضعه ثم رجوعه إليه.

إن قلت: إنه قبل الدلو الأخير لم يكن تمام الماء نجساً؛ لأن زوال تغيير أيضاً يحصل لإجراء الماء بالتدريج. و على هذا نقول: إن المزج أيضاً يحصل بالتدريج.

قلت: نسلّم ذلك إلّا أنه قبل الدلو الأخير كان الماء الذي كان فوق المياه في البئر نجساً مع أن الدلو الأخير لا يوجب إلّا تحركه لا مزجه مع غيره الذي كان طاهراً.

إن قلت: لو لم يحصل /١٣١/ المزج في الدلو الأخير فكيف يزول التغير به؟

قلت: قبل الدلو الأخير كان الريح مثلاً في كمال الضعف، فلذا يوجب تحرك الماء الموجب لتصرف الهواء لأن يذهب ريحه.

إن قلت: بعد الدلو الأخير يتحرك الماء في زمان طويل، وذلك يوجب مزج ما كان مع الماء الطاهر.

قلت: مع أنا لا نسلّم مزج الجميع بتلك الحركات الواقعة بعد الدلو الأخير، فيه: أن الحكم بطهارة الماء كان معلقاً على زوال التغير لا أنه بعد زوال التغير يحتاج إلى شيء آخر ولو كان شيء آخر يوجد بعد زوال التغير.

ثم لو أغمضنا من ذلك وقلنا بأنه يحصل المزج في الجملة بنفس الدلو الأخير وأغمضنا عما قلنا سابقاً أيضاً من عدم اعتبار المزج فنقول أن المعتبر من المزج ما يحصل بمقدار الدلو الأخير الموجب لزوال التغير.

الثانية: من الجملتين اللتين يصح أن يكون قوله «لأن له مادة» علة بل يكون أظهر هو قوله «ماء البئر واسع» فكان الفرض على هذا بيان علة لتوسعة الماء. فثبوت المادة علة لتوسعة الماء.

وما ذكره من قوله «لا يفسده» إلى آخر الكلام فمن فروع كون الماء واسعاً.

ووجه أظهرية هذا الاحتمال أن التي يكون مشتملاً على مطلب مستقل هو الجملة الأولى، وسائر الجمل التي يذكرها بعد ذلك لمّا يكون من فروع كون الماء واسعاً فلا يناسب إرجاع العلة إليها.

[بعض أحكام الماء الواسع]

ثم إن مقتضى هذا الوجه كمقتضى الوجه السابق من جهة الدلالة على عدم اعتبار المزج وعدمه.

وذلك لما عرفت أن المستفاد على هذا الإحتمال الأخير هو أن المادة علة لتوسّعه وأن جميع ما ذكر من أنه «لا يفسده شيء..»[1] اه /١٣٢/ فمن أحكام الماء الواسع.

---

١) تهذيب الأحكام ١/٢٣٤، باب تطهير المياه من النجاسات، ح ٧.

فمن أحكامه أنه ما تنجس يزول نجاسته بالنزح الموجب لزوال التغير. و قد تقدم أنه يستفاد من قوله «ينزح حتى يذهب الريح.. اه» أنه لا يعتبر المزج في حصول الطهارة كما أنه تقدم أنه على فرض عدم استفادة ذلك أي مقدار من المزج يحتمل اعتباره حتى نقول باعتباره بمقتضى الأصل.

ثم إن إرجاع العلة إلى بعض الجمل المتوسطة مما لا يحتمل بعد أنها ليست الجملة الأخيرة و لا مطلباً برأسه.

إن قلت: إن لنا إشكالاً فيما رجّحته من استفادة عدم اعتبار المزج في حصول الطهارة.

و تقريب الإشكال أن المفروض أن العلة لطهارة الماء بعد زوال التغير وجود المادة له، و وجود المادة له لم يعلم أنه بطريق المزج أو الإتصال لوضوح أن مجرد وجود المادة في العالم غير كافٍ بل لابدّ أن تكون المادة لهذا الماء، فلم يعلم حصول الطهارة بدون المزج.

قلت: أولاً: إن الظاهر من الكلام أن وجود المادة للماء باتصالها بالمادة كما أن حال ماء البئر كذلك بالنسبة إلى المادة التي تكون[1] تحت الأرض بل هذا الإحتمال متعين؛ لأن المادة عبارة أخرى عن أصل الشيء و مصدره، و في ماء البئر يكون المصدر هو الذي تحت الأرض حتى أن ما خرج عن تحت الأرض يخرج عن كونه مادة.

و على هذا نقول: إن ماء البئر بالنسبة إلى ما تحت الأرض التي يعبر عنها بالمادة ليس لها إلّا الإتصال.

و بالجملة المستفاد من الرواية / ١٣٣ / كما تقدم أن الإتصال بالمادة مقتضٍ للطهارة، و أن حصول التغير من قبيل المانع، فإذا ارتفع المانع فيؤثر المقتضي أثره.

---

١) في المخطوطة: يكون.

ثم إن المادة في البئر والعيون الجارية والراكدة والماء الجاري متحدة، فالتعليل يقتضي أن كل واحد منها إذا صار متنجساً بحصول التغير يصير طاهراً بزوال التغير، بل وكذلك لو اتصل ماء متنجس آخر بكل واحد منها يصير طاهراً بمقتضى التعليل كما تقدم مثل ذلك عن الذكرى.

فلا يشترط الإمتزاج فيها ولا علوّ المطهر ولا تساويه ولا الدفعة ولا الكرية في المطهر.

نعم، لو قلنا بأن الرواية لا تدل على عدم اعتبار الإمتزاج كما توهّموه فحينئذٍ من جهة الإمتزاج نقول باعتباره في التطهير بمقدارٍ تقدم شرحه.

وعلى كل حال، لا يعتبر سائر القيود في تطهير البئر وشبهه كما لا يخفى.

[هل حكم اتصال الكر بالماء المتنجس نفس حكم اتصال المادة بالماء المتنجس؟]

وأما المقام الثاني، وهو أن اتصال الكر بالماء المتنجس يكون حكمه حكم اتصال المادة بالماء المتنجس أم لا.

وهنا نقول: إن شيخنا المرتضى (ره) وإن ذكر الصحيحة المشار إليها مع ما ورد في كيفية التطهير بماء الغيث والجاري وغيرهما عند التعرض لتطهير الماء المتنجس بالكر بحيث ربما يتوهم أن اتحاد حكمها مسلّم.

ومن هنا تعرَّضنا للصحيحة المتقدمة منّا أيضاً لكن الظاهر أن غرضه مجرد أن شيئاً مما ورد في باب الغيث وغيره لا يدل على عدم اعتبار الإمتزاج في التطهير، فلذا يقول باعتبار الإمتزاج في الكل بمقتضى الاصل، وإلا فظاهر أنه لا يجوز التمسك بالصحيحة الواردة في البئر وكذا غيرها لحكم تطهير الماء المتنجس بالكر؛ لأن إسراء حكم تطهير ماء البئر في تطهير الماء المتنجس بالكر لو كان من جهة عدم القول بالفصل فمن يقول بكفاية الإتصال فلا يفرّق بين

المقامين، و من يشترط الإمتزاج بالماء المعتصم فكذلك.

/ ١٣٤ / ففيه: مع قطع النظر من أن بعضهم يشترطون الإمتزاج في التطهير بالكر دون غيره كما ينقله في البرهان القاطع أنه لو فرضنا عدم القول الفصل فذلك من باب أنه اتفق أن العلماء لم يفصّلوا بين المقامين لا أن يكونوا متفقين على إنه لا تفصيل.

والنافع هو الثاني لا الأول كما حقّقناه في غير هذا المقام.

و أما لو كان إسراء حكم تطهير ماء البئر في تطهير الماء المتنجس بالكر من جهة التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع المتقدمة نظراً إلى أن مقتضى التعليل كما تقدم أن الماء المتنجس بعد ما زال تغيّره يصير طاهراً إذا كان متصلاً بالمادة.

و على هذا نقول: إن المادة و إن لم تطلق على الكر في جميع الموارد كما إذا كان الماء الكر مع الماء المتنجس في سطح واحد إلّا أنه يطلق عليه المادة في بعض الموارد كما إذا كان الماء الكر في محل عال يجري ماؤه إلى الحوض، فإن الماء الكر في هذا الفرض يعدّ مادة لماء الحوض؛ لما تقدم أن المادة عبارة عن أصل الشيء و مصدره.

فنقول: نسلّم صدق المادة على الكر في الفرض المزبور، لكن الإشكال في تعميم المادة التي جعلها علةً لهذه المادة أعني الكر العالي الجاري إلى الحوض.

و ذلك لأنّا ذكرنا في آية النبأ في باب منصوص العلة أنه إذا كانت للعلة مراتب مختلفة فالمرتبة التي تكون أضعف من المرتبة التي تكون في المورد لا يثبت شمول الحكم له.

و نظير ما ذكرنا هناك يجري في المقام، و ذلك لأنه و إن تصدق المادة على كل واحد من الماء التي تحت الأرض و يجري في البئر، و من الماء الكر العالي الجاري إلى الحوض إلّا أن من الواضح أنهما قسمان مختلفان من المادة حتى

في نظر العرف.

والذي نعلم كونه مراداً من قوله «فإن له مادة» هو الأول، ولذا لم نفرّق بين البئر والجاري / ١٣٥ / والعيون الراكدة.

وأما الثاني فنشكّ في كونه مراداً بأن يكون المراد هو المعنى العام الذي يشمله.

وعلى هذا نقول: لو كان تعميمٌ إلى القسم الثاني من جهة التعليل ففيه أنه ليس مقتضى التعليل بأزيد من الأحكام التي ذكرها لماء البئر لأجل وجود[1] المادة له، وليس مقتضاه أن المراد من المادة جميع أقسام المادة.

وأما لو كان التعميم لأجل إطلاق لفظ المادة على القسم الثاني من أقسام المادة ففيه أنه لا يجوز التمسك بإطلاق لفظ المادة هنا من وجهين:

الأول: إن الإطلاق إنما يجوز التمسك به لو لم يكن وارداً مورد حكم آخر، وفي المقام إنما ذكر لفظ المادة لبيان علة حكم ماء البئر لا لبيان نفس المادة.

الثاني: إنا ذكر[نا] في غير المقام أنه إذا علم من المطلق كون بعض الأفراد مراداً من القرائن الحافّة بالكلام فلا تجري مقدمات لإثبات كون غير تلك الأفراد مراداً، وفيما نحن فيه لمّا كانت المادة التي كانت في مورد العلة من الماء الذي تحت الأرض فيعلم كون هذا القسم مراداً، فلا تجري مقدمات الحكمة لإثبات إرادة غيره.

وأما لو كان إسراء حكم تطهير ماء البئر في تطهير الماء المتنجس بالكر من جهة أن ثبوت هذه الأحكام لماء البئر إنما هو لكونه واسعاً كما نصّ عليه في الصحيحة، وعلى هذا نقول إن الماء الكر أيضاً واسع؛ إذ ليس بمثل الماء القليل الذي يكون فيه الضيق، فنقول: نسلّم أن الماء الكر أيضاً واسع إلّا أنه لا مانع من أن لا يكون سعته بقدر ماء البئر، فإن السعة من الأمور الاء ضافية، وكذا

---

١) في المخطوطة: وجودة.

ضدّها.*

[حكم صاحب الذخيرة في المقام]

الرابع ما يستفاد من الذخيرة[1] فإنه بعد التمسك بالأصل لكفاية مجرد اتصال الكر في تطهير الماء المتنجس يقول: والأجود الاستدلال عليه بالعمومات الدالة على طهورية الماء وبالعمومات الدالّة على طهارة الماء إذا لم يكن متغيراً بالنجاسة.

/١٣٦/ ونحن نقول: إن الأصل هو الوجه الأول الذي تقدم الإشكال فيه. والعمومات الدالّة على مطهرية الماء هو الوجه الثاني الذي تقدم مع المناقشة عليه.

وأما العمومات الدالة على طهارة الماء ما لم يتغير فنقول: خروج الماء القليل عن تحته في الجملة أو مطلقاً في غير ماء الاستنجاء وغيره لم يعلم كونه موهناً لهذا العموم.

كيف ويبقى تحته تمام مياه البحار والأنهار وكل ذي مادة وماء الغيث. وكذا الراكد الواصل إلى حد الكر وغيرها، ولم يعلم أنه لوحظ في أفراده كل ماء منقطع عن سائر المياه حتى يكثر أفراد الخارج عن تحته.

---

*) ***و يجوز أن يقال: إن المادة و إن يمكن منع إطلاقها لكل مادة لم يكن من قبيل مادة البئر إلّا أنه بعد كون ذلك تعليلاً لقوله واسع فنقول إن كل ما كان واسعاً يصير ظاهراً أنه مراد.***

و بناء العقلاء من أهل اللسان على الأخذ بهذا الظهور.

فبعد كون التعليل لما هو واسع فيعم المادة لكل مادة يكون له السعة، و بعد ذلك لا يعمه(؟) باحتمال أن يكون المراد من السعة هو السعة المعينة، فتدبر جيداً. (منه قدس سره).

١) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ١: ١١٩، الماء الجاري.

وبالجملة، الظهور حجة ما لم يثبت الموهن له، وثبوت الموهن لمثل هذه العمومات غير معلوم.

نعم، في هذه العمومات إشكال من جهة أخرى، وهو أن محل الكلام في طهارة الماء الذي صار متنجساً أولاً بالتغير أو غيره. وعلى هذا نقول: إن هذا الماء بعد زوال تغيّره أو اتصاله بالماء المعتصم ليس فرداً آخر للعام.

وذلك لوضوح أن عموم الأحوال في هذه العمومات ليس ملحوظاً على نحو القيدية بحيث يصير كل ماء بلحاظ كل حالة فرداً للعام فيقال: إنه علم خروج فرد عن تحت العام، وهو حالة التغير أو قبل الإتصال بالمعتصم.

وأما الفرد الآخر ـ وهو هذا الماء في حالة زوال تغيره أو اتصاله بالمعتصم – فخروجه عن تحت العام غير معلوم، فلا مانع من التمسك له بالعموم.

وذلك لوضوح أن عموم الأزمان والأحوال في هذه العمومات لوحظ على نحو الطرفية والإستمرار فيرجع المعنى إلى أن كل ماء طاهر دائماً وعلى هذا نقول: إنه من جهة العموم الأفرادي /١٣٧/ لم يرد التخصيص حيث إنه يكفى في عدم تخصيص الأفرادي دخول الفرد تحت العام في زمانٍ ما، والمفروض أن الماء الذي صار نجساً كان طاهراً قبل نجاسته. و أما من جهة العموم الاحوالي والأزماني لمّا كان مرجعه إلى ملاحظة ثبوت الحكم دائماً و مستمراً فنقول: إن الدوام والإستمرار قد انقطعا في زمان صار الماء نجساً.

ودخول هذا الفرد تحت العام بعد ذلك لا يرفع التخصيص الأحوالي.

وبعبارة أخرى: حينئذٍ لا يوجب لكون الحكم ثابتاً مستمراً حتى يكون للعام ظهور في رفعه بعد انقطاع الاستمرار أولاً.

[الكلام في صحيحة حريز «كلما غلب الماء..»]

هذا، ولكن في صحيحة حريز التي رواها الشيخ[1] والكليني عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال:* «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فإذا تغير

---

١) الإستبصار ١/١٢، باب حكم الماء الكثير إذا تغير أحد أوصافه إما اللون أو الطعم أو الرائحة، ح ٢.

*) *إن قلت: من المحتمل أن يكون هذا الخبر في مورد السؤال عن الماء الجاري الذي يكون فيه الجيفة.*

قلت: هذا الإحتمال مرفوع بأصالة عدم القرينة الصارفة الجارية في ظواهر الإلفاظ عند الشك في وجود قرينة صارفة لها إلّا أن يقال: إن من المستبعد أن يكون صدور هذا الكلام من الإمام ابتدائياً من دون أن يكون مسبوقاً بسؤال و شبهة.

و على هذا نقول: إن مدرك أصالة عدم القرينة بناء العقلاء، و هو غير جار في نظير المقام مما يكون فيه كمال صدور هذا الكلام من الإمام ابتدائياً. و على هذا نقول إن السؤال من أي ماء كان من الجاري أو الراكد لا يتعدى إلى غيره على ميزان المطلقات فيصير الكلام مجملاً.

قلت: سلّمنا أن صدور هذا الكلام إما كان عن السؤال عن حكم مطلق الماء أو ماء جارٍ أو غيره إلّا أنه عدم نقل هذه القرينة لنا لا وجه لأن يكون من جهة ما صدر من العلماء من تقطع الأخبار لأنه في مقام التقطيع لا يقطع بين السؤال عن الحكم و نفس الحكم إلى غير ذلك مما يكون متعلقاً بهذا الحكم، و لا أقل من أن هذا الإحتمال لكثرة بعده لا يعتني به العقلاء.

و على هذا فيعين أن يكون ذلك من قبل الراوي و ليس ذلك إلّا من جهة أن الراوي فهم أن الحكم مطلق.

إن قلت: إن فهم الراوي ليس حجة لنا.

قلت: نحن لو سلّمنا عدم حجية فهمه في صورة نقل تمام اللفظ و فهم منه شيء فلا نسلم عدم حجية فهمه في صورة ينقل لنا ابتداءً إنشاء فهمه من كلام الإمام مع أنه لا مانع من أن كان في كلام الإمام قرينة على التعميم لو كان السؤال عن ماء خاص أو كان السؤال عن مطلق الماء و إن لم ينقل السؤال أو ذلك القرينة لنا بعد أنه ينقل المطلب لنا عن الإمام بطريق الإطلاق.

كيف و لو لم نقل بذلك يوجب ذلك سقوط الأخبار عن الحجية راساً، و ذلك لأن النقل بالمعنى يكون حائزاً المستبعد اللراوي كما ورد به أخبار كثيرة ينقله في أوائل قضاء

الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب».[1]

و نقول: إن قوله: «كلما غلب.. اه». عمومه زماني، و على هذا فخروج فرد عن تحته في زمان لا يمنع من التمسك بالعام له في زمان آخر؛ لأن كل زمان فرد مستقل. و أيضاً من الواضح أنه لو صار الماء متغيراً من الجيفة فصار نجساً، ثم غلب الماء على ريح الجيفة فزال تغيره يكون قوله «كما غلب الماء على ريح الجيفة» صادقاً.

الوسائل مع أنه من المستبعد لا سيما بعد جواز النقل بالمعنى أن يكون تمام الأخبار من قبيل نقل خصوص ألفاظ الإمام.

و على هذا نقول: إن النقل بالمعنى مبني على فهم الراوي، و المفروض أنك تدّعي عدم حجية فهمه لنا.

و نحن لا نعلم أنه أي خبر كان من قبيل النقل بالمعنى و أي خبر كان من قبيل نقل صرف اللفظ.

و لا يلتزم بذلك أحد مع أن لنا الدليل على حجية ما ينقله لنا أهل اللسان و لو كان من قبيل النقل بالمعنى.

أما أولاً فلما ذكرناه في مسألة حجية أخبار الآحاد من أن احتمال عدم فهم أهل اللسان للمعنى مما لا يعتني به العقلاء، و عرفت أن كون المورد شيئاً خاصاً أيضاً غير مانع من أن يكون في كلام الإمام قرينة على التعميم.

و لو لا هذا البناء يشكل إثبات حجية أخبار الآحاد.

و ثانياً نقول إن نفس الأخبار الواردة في جواز النقل بالمعنى للرواي يدل على حجية ما يفهمه الراوي بعد فرض أن أصل الخبر كان حجة.

و ثالثاً إذا فرضت أن كلام الإمام يتحقق بفهم الراوي منه التعميم لأنه يفهم عدم مدخلية المورد فيما هو المراد من اللفظ المطلق فحينئذٍ نقول: لو لم يكن الإطلاق مراداً للإمام من اللفظ فيقبح منه عدم ذكر قرينة للراوي، على أن المراد ليس هو الإطلاق و إلاّ يلزم نقض غرض الإمام من إرادة التقيد.

و القول بأن الإمام لم يعلم أن الراوى يحمل كلامه على العموم بعد فرض أنهما من أهل اللسان ممالا يعتني به العقلاء. (منه قدس سره).

١) الكافي ٣/٤، باب الذي تكون فيه قلة و الماء الذي فيه الجيف و الرجل يأتي الماء و يده قذرة، ح ٣.

ثم لو كان المراد من قوله: «غلب الماء» من قبيل مغالبة أحد الشخصين مع الآخر بأن يكون جيفة و ماءً و يغلب أحدهما على الآخر ثم يغلب الآخر، فلا يحتاج إلى المزج.

و أما لو كان المراد من قوله «غلب الماء» ازدياد الماء فنقول: إن ذلك يستلزم المزج في الجملة، فحينئذٍ المزج الذي يكون لازماً لأقلّ مرتبة الإزدياد الموجب لرفع أقل مراتب الريح يحتمل لأن يكون معتبراً في كيفية التطهير، فحينئذٍ لو قلنا: إن اعتبار الإزدياد يكون مقدمة لزوال التغيير فعلى هذا نقول بعدم اعتبار المزج بوجهٍ من الوجوه كما هو الظاهر من الرواية.

و أما لو لم نفهم كون اعتبار ازدياد الماء مقدمةً لزوال /١٣٨/ التغيير فحينئذٍ لا تدل الرواية على عدم اعتبار المزج، فلابدّ أن نقول باعتبار المزج في التطهير بمقتضى الأصل.

لكن قد عرفت أن اعتبار المزج مع بعد الوجه في اعتباره يكون في أقل درجات المزج كما لا يخفى جريان هذا الوجه في كل ماء معتصم و في كل ماء متنجس يريد تطهير[ه] بذاك الماء المعتصم.

إن قلت: إن لنا إشكالاً في أصل دلالة الرواية نظراً إلى احتمال أن يكون المراد من قوله «كلما غلب الماء.. اه» إن يغلب الماء على ريح الجيفة بأن لا يغيّره ابتداءاً لا أنه بعد ما غيّره يزيل تغيره.

قلت: الغلبة صادقة في الصورتين، و المفروض استفادة العموم الأزماني أيضاً كما تقدم.

[الماء الواحد لا يختلف حكمه]

الخامس: من جهة أن الماء الواحد لا يختلف حكمه.

في الجواهر[١] عن كشف اللثام[٢] أنه مع اتصال الكر بالماء[٣] المتنجس لابدّ من اختلاط شيء من الأجزاء فإما أن ينجس الطاهر أو يطهر النجس أو يبقيان على ما كانا عليه.

أما الأول خلاف الإجماع، بل مخالف لما دل على أن الماء الواحد إذا بلغ قد كر لا ينجسه شيء.

والثاني عين المدعى.

وأما الثالث أيضاً خلاف الإجماع.

وإذا طهر ما اختلط من الأجزاء طهر الباقي إذ ليس لنا ماء واحد في سطح واحد تختلف أجزاؤه طهارة ونجاسةً بلا تغير.

ونحن نقول: إن الإتصال وإن يلزم منه اختلاط بعض أجزاء المتنجس إلّا أن تقريب هذا الوجه يتم مع عدم فرض اختلاط بعض أجزائها؛ نظراً إلى أنه مع تساوي سطح المائين بحيث لا يفرض الكر عالياً حتى أشكل على القول بعدم تقدّم السافل بالعالى، نقول: إذا ارتفع الفاصل بين المائين بحيث اتصل الماء الكر مع الماء المتنجس فيعدّ نفس الماء الكر مع الماء المتنجس ماء و احداً؛ إذ لا فرق في وحدة الماء بين نصف الماء المتنجس ونصفه الآخر وبين نفس الماء الكر مع الماء المتنجس بعد اتصال المائين.

وقد يقال: إن الإجماع على أن الماء الواحد / ١٣٩ / لا يختلف حكمه طهارة ونجاسة بلا تغير من تسلّمهم فيما إذا تمّم الماء المتنجس كراً بماء طاهر من أنه لا يختلف حكمه طهارةً ونجاسةً.

ومن هنا قالوا بعدمٍ جواز استصحاب الطهارة في بعضه مع استصحاب

---

١) جواهر الكلام ١/ ١٤٦ ـ ١٤٧، اعتبار الامتزاج.

٢) كشف اللثام ١/ ٣١٠، الفصل الرابع: في تطهير المياه النجسة.

٣) في المخطوطة: بماء.

النجاسة في البعض الآخر بناًء على عدم جواز التفكيك في الحكم الظـاهري أيضاً مطلقاً أو في خصوص المقام لدعوى التلازم فيه أيضاً.

أقول: لو كان مدرك اتفاقهم على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه مـن حـيث الطهارة والنجاسة هو اتفاقهم في الماء المتمم كراً فنقول بعد تسليم الإجـماع على اتحاد حكم الماء المتمم كراً: إنه فرق بين هذا المثال وما نحن فيه؛ لأنه في الماء المتمم كراً يكون مسلكان مقتضى كل واحد منهما إتحاد حكم الماء:

أحدهما أنه إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً بمعنى أنه تلقى النجاسة لو كان نجساً.

ومقتضى هذا القول طهارة تمام الماء.

وثانيهما أن الماء إذا بلغ قدر كر ويكون نجساً يكون النجاسة فيه باقياً.

ومقتضى هذا القول نجاسة تمام الماء.

أما ما كان نجساً فلبقاء نجاسته.

أما ما كان طاهراً فلملاقاته النجاسة، فينفعل لأنه أقل من الكـر كـما هـو المفروض.

وهذا بخلاف ما نحن فيه من اتصال الكر الطاهر بالماء المتنجس، فإن الكر الطاهر لا يصير نجساً؛ لأن الماء إذا بلغ قد كر لم ينجسه شيء.

وكذا الماء المتنجس لا يصير طاهراً لأنه يشـترط فـي التـطهير الإمـتزاج والدفعة وغير ذلك مما يقولون باعتباره.

وأما لو كان مدرك إجماعهم على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه هو أتفاقهم على هذا العنوان من غير أن يكون المستند ما يقولون في الماء المتمم كراً ففيه أنه كيف يكون الإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد مـع أن كـثيراً[أ] مـنهم يشترطون في كيفية الماء المتنجس الإمتزاج والدفعة وعلوّ المطهر.. إلى غير ذلك، مع أن المفروض أن الإتحاد في الماء يتحقق مع عدم شـيء مـن هـذه

القيود.

[السراية في الطهارة على طبق القاعدة]

السادس: أن السراية في الطهارة / ١٤٠ / يكون على طبق القاعدة.

وتقريبه كما أشار اليه في الجواهر[1] أيضاً أن الماء المضاف المستطيل أو المطلق الأقل من الكر إذا وقعت فيه نجاسة في طرف منه ينجس الطرف الآخر منه في آن وقوع النجاسة.

وذلك لا لسريان عين النجاسة لمكان كون الماء رقيق الأجزاء فتنفذ فيه النجاسة؛ للقطع بعدمه حيث إنه مخالف للحسّ والوجدان، بل لأن النجاسة تلاقي جزءاً من الماء فينجس، وذلك الماء المتنجس يلاقي الجزء الملاصق له وهكذا.

فينجس الجميع في آن واحد.

وتقدُّمُ جزءٍ في النجاسة على الجزء الملاصق له ذاتي لا زماني؛ لأنه من قبيل العلة والمعلول.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن مثل ذلك يقرَّر في الطهارة لأنه بعد ما اتصل الكر الطاهر بالماء المتنجس فنقول على ما يظهر من اتفاقهم على أن الماء الكر إذا تحد مع الماء المتنجس يصير طاهراً.

وعلى أن الماء الكر إذا لاقى جزء من المتنجس يصير ذاك الجزء طاهراً كما يظهر ذلك من القائلين باشتراط الإمتزاج أيضاً حيث يقولون باشتراط المزج لأن يلاقي الكر كل واحد من أجزاء المتنجس أن الجزء الملاقي من الماء المتنجس لماء الكر لابدّ أن يصير طاهراً إما لأن سطحه المتلاصق مع الكر متحد مع الكر عرفاً، ولأنه بعد الإمتزاج أيضاً لا يحصل الإتحاد بأكثر من ذلك.

---

١) جواهر الكلام ١/ ١٣٤، كيفية تطهير الماء القليل.

وإما لأن سطحه الملاصق لاقى الكر.

والمفروض أن الملاقاة للكر يوجب الطهارة.

وعلى هذا فإذا صار الجزء الملاصق للكر طاهراً فيدخل هذا الجزء في الماء الطاهر المطهر، وهو ملاصق للجزء الآخر من الماء المتنجس، فلابدّ من أن يطهره بالتقريب المتقدم.

وهذا الجزء الثاني ملاصق لجزء آخر، فلابد أن يطهره وهكذا إلى آخر الأجزاء.

فبمجرد اتصال الماء الكر بالماء المتنجس لابد من أن يصير تمام الماء المتنجس طاهراً في آن واحد كما تقدم في طريق التنجيس في المايعات.

ونحن نقول: من الواضح أن السراية في كل واحد من تنجيس المايعات وتطهيرها ليس أُمراً عقلياً وإن يوهمه بعض التعبيرات / ١٤١ /.

وعلى هذا نقول: إن السراية قد ثبتت بالإجماع وغيره في تنجيس المايعات.

وأما تطهرها فيمكن أن يقال: إن مبناه وهو كفاية الكر للماء المتنجس أو اتحاده معه كان مسلّماً بينهم وإجماعياً إلّا أنهم تخيلوا عدم حصولهما بمجرد الإتصال بالتقريب المتقدم كما أن نظير هذا الإشتباه نرى من كثير من الأجلاء في نظير المسألة حيث إن استهلاك الأكراو من الماء المتنجس مع كر واحد من الماء الطاهر لا مانع منه كما سيأتى إن شاء الله نظير التقرير المتقدم.

مع أنا نرى أنهم يقولون بأنه مستحيل كما أنه يمكن أن يقال: إن أصل المبنى وهو كفاية مجرد اتحاد الكر مع الماء المتنجس أو ملاقاته معه في مقام التطهير لم يكن مسلّماً وإجماعياً.

ومنه اشترطوا في التطهير الإمتزاج والدفعة وعلو المطهر.. إلى غير ذلك.

وبعد وجود هذين الإحتمالين لم يحصل لنا القطع بثبوت الإجماع على ما هو مبنى السراية حتى أنها على طبق القاعدة، مع أنك عرفت على أن السراية ليست عينه أيضاً.

[مقايسة اتصال الكر باتصال ماء الغيث والجاري]

السابع من الوجوه التي يستدل على كفاية اتصال الكر بالماء المتنجس في طهارته هو مقايسة اتصال الماء المتنجس بالماء الكر[1] باتصال الماء المتنجس بماء الغيث والجاري، وكل ذي المادة وماء الحمام بناًء على كفاية اتصال [الـ]ماء المتنجس بها في طهارته.

وفيه بعد تسليم الحكم في المقيس عليه كما تقدم الكلام فيه في الجملة وسيأتي إن شاء الله: إنا لا نقطع باتحاد كيفية التطهير في المقيس والمقيس عليه كما تقدم الكلام فيه في صحيحة ابن بزيع، ومجرد الظن باتحاد كيفية التطهير في المقامات غير مفيد بعد عدم حجية كل ظن لا سيما هذا الظن.

هذا كله فيما يجوز أن يستدل به لكفاية مجرد اتصال [الـ]ماء المتنجس بالماء الكر في تطهيره.

[الإستدلال على أنه لو امتزج الماء المتنجس مع الكر فيطهره من دون أيّ قيد]

وأما ما يستدل به على أنه لو امتزج الماء المتنجس مع الماء الكر فيطهره /١٤٢/ من دون اعتبار سائر القيود التي ذكروها من اعتبار علو المطهر وإلقائه دفعةً وغير ذلك فوجوه.

الأول: ما ذكره في البرهان القاطع وغيره، وتقريبه على ما نقلته عن بعض

---

١) في المخطوطة: بماء الكر. وكذا في غير هذا الموضع.

الأساتيد قريب من هذا، من أنه لا شك ولا ريب أن الماء قابل للتطهير ولم يبّين الشارع كيفيته فيعلم أنه أحاله الشارع على ما هو طريقة أهل العرف في تطهير القذارات فنقول: بعد امتزاج الماء الكر مع الماء القذر واتحاده معه إذا علم اهل العرف أن الماء الكر المتحد مع المتنجس ليس قذراً كما هو مقتضى قوله «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» يقول أهل العرف بعدم اختلاف هذا الماء الواحد بين اجزائه من حيث القذارة، فإذا كان حال أهل العرف كذلك في تطهير القذارات العرفية فنقول: إنه كذلك في تطهير القذارات الشرعية.

أقول:

بعد تسليم أن الشارع لم يبيّن طريقة تطهير الماء المتنجس نقول:

أولاً: لعل النكتة في عدم البيان للايكال إلى الأخذ بما هو مقتضى الأصل من عدم الطهارة إلّا أن يحصل اليقين بكونه مطهراً، ولا دليل على اعتبار الظن والظهور[1] في غير تعيين مداليل الألفاظ، والمفروض أنه [لم يرد] من الشارع لفظ في بيان كيفية التطهير، ومن هنا لو شككنا في كيفية تطهير الدهن أو غيره لم نأخذ بما هو طريقة العرف.

وثانياً: إن ما ذكره من أن العرف يقول بعدم اختلاف أجزاء الماء الواحد فهو غير أن يقول أهل العرف من كيفية تطهير الماء المتنجس بالمزج حتى أنه لو بنينا على الأخذ بما هو طريقة العرف في طريق التطهير نقول: إن اهل العرف لا يقول إن كيفية التطهير كذلك، وقولهم بأن الماء الواحد لا تختلف أجزاؤه مطلب آخر غير بيان كيفية التطهير.

وثالثاً: أن أهل [العرف][2] بعد التفاتهم إلى قاعدة السراية / ١٤٣ / التي في آخر الأدلة التي نقلته لكفاية الإتصال يقولون بها؛ لأن الجزء الملاصق للكر للقذارة

---

١) في المخطوطة: الطهور.

٢) الزيادة منّا.

فيه في نظر العرف أيضاً، والمفروض أن هذا الجزء بعد رفع القذارة عنه يكون كنفس الكر الذي كان مطهراً، و هذا الجزء ملاصق لجزء آخر، وهكذا.

[ادعاء الإجماع على أن الماء الواحد لايختلف حكمه طهارةً و نجاسةً]

الثاني: ما ذكره شيخنا المرتضى[1] في أدلة القائلين بكفاية الإمتزاج، وذكر غيره أيضاً، وهو أن الماء الكر إذا امتزج مع الماء المتنجس يصير ماء واحداً، والإجماع قائم على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه طهارةً ونجاسةً.

وأورد على هذا الإجماع المدعى في المقام من وجوه:

منها أنه لو كان هذا الإجماع ثابتاً فمقتضاه كفاية مجرد اتصال الماء الكر بالماء المتنجس، في تطهير الماء المتنجس وذلك لأن الماء الكر بعد اتصاله بالماء المتنجس يصير الجزء الملاصق من الماء المتنجس بالماء الكر متحداً مع الماء الكر عرفاً بل بعد الإمتزاج لا يحصل الإتحاد بأكثر من ذلك، فلابدّ أن يصير هذا الجزء طاهراً، وبعد طهارته يصير هذا الجزء كنفس الماء الكر مطهراً، وهو ملاصق لجزء آخر من الماء المتنجس وهكذا.

ومقتضاه طهارة تمام الماء بمجرد الإتصال بالماء الكر.

و**في الجواهر**[2] التزم بورود الإشكال، وجعل قولهم «باعتبار الإمتزاج» شاهداً على أنه لم يكن عندهم إجماع على أن الماء الواحد لايختلف حكمه لبعد أن نقول إنه كان مسلّماً عندهم أن الماء الواحد لا يختلف حكمه، ولكنهم غفلوا من أن الإتحاد يحصل بمجرد الإتصال بالتقريب الذي ذكرناه.

---

١) كتاب الطهارة، ١/١٣٦، الكلام في اعتبار الامتزاج.

٢) جواهر الكلام ١/١٤٤، اعتبار الامتزاج.

كيف و بينهم فضلاء!

و على كل حال، بعد وجود الإحتمالين في كلامهم لا يحصل لنا القطع بإجماعهم على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه حتى يكون لنا إلزامهم بحصول الطهارة بمجرد الإتصال.

هذا، و لكن بعضٌ تسلّم أن الماء الواحد لا يختلف حكمه، و قال: إن حكمهم بعدم الطهارة بمجرد الإتصال إنما هو / ١٤٤ / لعدم حصول الإتحاد بين المائين بمجرد الإتصال.

بيان ذلك أنا لو فرضنا أن الماء النجس كالماء الأصفر و الماء الطاهر كالماء الأبيض فإذا اتصلا فكل جزء منهما لاقى مع الآخر، فمادام يكون متصلاً بالباقي لا يعد ماء واحداً كالماء الأصفر بمجرد اتصاله مادام متصل بباقيه يعد ماء الأصفر ماء واحداً، و لا يعد مع الماء الأبيض ماء واحداً.

و لو تلف الجزء الصغير الملاقي فنقول ا[لا]متزاج العرفي أمر معتبر عند الشارع، و بعد الامتزاج العرفي يعد ماء واحداً، فالقائلين باشتراط الامتزاج يقولون بهذا، لا أن يقولوا بأن الماء الواحد يختلف حكمه، بل يقولون بعدم حصول الإتحاد بمجرد الإتصال.

أقول: نحن لم نمنع إمكان أن يكون نفس الإمتزاج العرفي معتبراً في تطهير الماء المتنجس، وإنما الكلام في أنه لو سلّمنا أن نفس الإمتزاج من حيث هو ليس معتبراً بل إنما نقول به لتحقق عنوان وحدة الماء بحيث لا يعتبر في طريق التطهر إلّا صدق وحدة الماء بناءً على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه كما هو المفروض.

وإذا عرفت محل الكلام فنقول: في صورة فرض كون لون الماء الملاصق بماء آخر مغايراً للونه ففي موضع الإتصال يرفع التميز لتأثّر لون كل منهما في الآخر، و يصدق الماء الواحد على الجزء الملاصق.

وفي المقام يكون المفروض أنه لو اتحدا يؤثر الطاهر في المتنجس، وبعد التأثر يكون المفروض أن الماء الذي صار طاهراً يكون كالطاهري الأصلي يؤثر في الجزء الملاصق، وهكذا.

وأما مع عدم اختلاف لون المائين المتصلين كما هو المفروض نقول: إن تعدّد المائين ليس إلّا بلحاظ اختلاف حكمهما من حيث الطهارة والنجاسة، فيرد عليه أولاً: إن هذا التعدد اعتباري محض، نظير صدق تعدد الماء إذا اتصل ماء زيد بماء عمرو باعتبار مالكهما.

وهذا غير مفيد؛ لأن التعدد الإعتبارى في الماء / ١٤٥ /الواحد دائماً يكون موجوداً من جهات متعددة.

وثانياً توقف حصول الطهارة للماء المتنجس على صدق الوحدة بهذا المعنى يوجب الدور؛ لأن بقاء النجاسة في الماء المتنجس يتوقف على صدق تعدد الماء، وبقاء صدق تعدد الماء يتوقف على بقاء الماء المتنجس على نجاسته.

وثالثاً إذا بنينا على توقف التطهير على صدق الوحدة التي تتوقف على الإمتزاج بحيث لا تحصل الطهارة للماء المتنجس بمجرد التلاقي، فحينئذٍ يقوى صحة ورود بعض الإشكالات التي نقلها بعض الأفاضل عن شارح الروضة على القول بالإمتزاج رأساً كما نقله شيخنا المرتضى.

وهو أن الماء المعتصم يخرج عن عنوانه الذي كان معتصماً بذلك العنوان أعني عنوان الكرية، ومثلها لنقطّع أجزائه، ولا أقل من الشك، واستصحاب بقاء اتصال اجزاء الماء الكر لا يثبت عنوان الوحدة مع الكر المتصل التي يكون المفروض توقف الطهارة عليها.

ومنها أنه كيف تقول بأن الإجماع قائم على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه مع أن الإتحاد العرفي الذي هو محل الكلام يحصل بمجرد امتزاج الماء الكر مع الماء المتنجس، ومقتضاه صيرورة الماء المتنجس طاهراً، مع أن

كثيراً] منهم يقولون بعدم حصول الطهارة بمجرد الإمتزاج، بل يعتبرون استهلاك الماء المتنجس في الكر.

[الكلام في عدم اعتبار الإستهلاك]

و قد يتصدى للجواب عن ذلك بمنع اعتبار الإستهلاك في تطهير الماء المتنجس.

و نحن نتصدى لما يقال في إثبات عدم اعتبار الإستهلاك، و يعلم في ضمنه حال ورود الإشكال و عدم وروده فنقول:

لا إشكال أن مقتضى الأصل كون الإستهلاك معتبراً في طريق التطهير، و الرافع للأصل لو كان ظهور الأخبار في عدم اشتراط الإستهلاك.

فهذا لو تم فهو دليل آخر على أن الإستهلاك ليس شرطاً، و هو خارج عن محل الكلام، و هو التمسك بالإجماع على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه.

و مما ذكرنا ظهر أن ما ذكرنا سابقاً من ظهور بعض الأخبار المعتبرة في كفاية الإتصال بالماء الكر /١٤٦/ في تطهير الماء المتنجس غير نافع في المقام، فضلاً عما تمسك به شيخنا المرتضى (ره) لعدم اعتبار الإستهلاك بما ورد من النصوص وكلمات العلماء في ماء الغيث والجاري و ذي المادة و ماء الحمام، فإنّ التمسك بها بعد تسليم دلالتها على عدم اعتبار الإستهلاك في التطهير بهذه المياه لإثبات عدم اعتبار الإستهلاك في التطهير بالماء الكر، مع أنه تمسك بالنص، و هو دليل آخر.

فيه: أن إجراء حكم هذه المياه في التطهير بالماء الكر قياس كما تقدم.

والقول بالفصل بينها أيضاً موجود كما تقدم.

و أما لو كان الرافع لهذا الأصل هو الإجماع على عدم اعتبار الإستهلاك فهو

يرفع الإشكال المتقدم، فلابدّ أن نتعرض لما يقال لإثبات الإجماع على عدم اعتبار الإستهلاك فنقول: إن شيخنا المرتضي (ره) تارة يتمسك لذلك بما نقله عن شارح الروضة في غير موضع من كلامه من دعوى الإجماع على أن الكر الواحد يطهر أكراراً كثيرة، نظراً إلى أنه لو كان اضمحلال المتنجس في الظاهر شرطاً فلابدّ أن يكون الماء الطاهر أكثر من المتنجس.

وفيه: أن استهلاك الأكرار مع كون المطهر كراً واحداً لا مانع فيه؛ لأنه بعد استهلاك جزء من الأكرار في الكر يصير ذلك الجزء ماء ظاهراً فلابدّ من أ يضمحل فيه أيضاً غيره.

وهكذا يصنع في كل جزء إلى آخر الأجزاء؛ لأن الذي هو معتبر إستهلاك كل جزء من الماء المتنجس في الماء الطاهر.

وتارة بما عن المحقق الثاني[1] من دعوى الإجماع على أنه لا يعتبر في المطهر وراء الإمتزاج.

وفيه أنه يصرح في أول كلامه أن الإستهلاك فرد من الإمتزاج، فلعل المراد من الإمتزاج هو أن يكون على نحو الإستهلاك بشهادة بعض كلماتهم التي فيها إعتبار الإستهلاك.

وتارة بأن مراد من اعتبر الإستهلاك في التطهير هو الإمتزاج الموجب لعدم تميز أجزاء كل منهما.

وذلك إما لأن بعضهم كالفاضلين عبّر في الماء الجاري المتغير أيضاً باعتبار الإستهلاك مع أنه لا يعتبر هناك مازاد على ما يزيل التغير، مع أن دليل الإمتزاج في المقامين أيضاً واحد، فيعلم من ذلك أن مرادهم من الإستهلاك هو الإمتزاج.

---

١) لم نعثر عليه في جامع المقاصد، لكن حكاه عنه المحدث البحراني في الحدائق ١/٢٣٤ ـ ٢٣٥، اعتبار الإمتزاج و عدمه.

وإما لأن بعضاً منهم في خصوص التطهير /١٤٧/ بالكر إختلف كلماته كالشهيد[1] حيث إنه مع اعتباره الكثرة الفعلية في المطهر المقتضي لاعتبار الإستهلاك قال بعد ذلك: لو غمس الكوز بمائه النجس في الكثير الطاهر طهر مع الإمتزاج، ولا يكفي المماسّة، ولا اعتبار بسعة [الرأس] وضيقه. ولا يشترط أكثرية الطاهر. نعم يشترط المكث ليتحقق الإمتزاج. انتهى.

وإما لبعض القرائن الأخر التي يذكرها مما يؤيد كون المراد من الإستهلاك هو الإمتزاج، فراجع.

أقول: ذكرنا في مسألة حجية الإجماع المنقول أنه في صورة لم يكن كلام الناقل للإجماع موهوناً بوجه نفرض الإجماع المنقول كالمحقَّق لكن في مقدار يمكن للناقل على نحو المتعارف أن يصير بعد الفحص مطلعاً على أقوال العلماء، فعلى فرض كون مثل هذا الإجماع محقَّقاً لو كان موجباً لحصول القطع بقول الإمام عليه السلام أو بدليل معتبر من جميع الجهات، فمثل هذا الإجماع المنقول يكون حجة في إثبات قول الإمام عليه السلام.

وأيضاً ذكرنا هناك أن ما نصدّقه من ناقل واحد أو مثله ليس بحد يوجب القطع لنا بقول المعصوم إلّا أن ينضمّ إليه قرائن توجب القطع على فرض تحقق الكل.

وعلى هذا نقول: إن الإجماع الذي ادعى على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه فمع أنه لم تقم قرائن أخر على ذلك ليوجب القطع بالحكم بعد فرض الإجماع المنقول محققاً قام عليه بعض الوهنات كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكر في رفع الإشكال بأن كثيراً منهم يعتبرون الإستهلاك.

ومنها أن صيرورة الماء الكر مع [الـ]ماء المتنجس واحداً لا يتوقف إلّا على امتزاجهما لتحصيل الوحدة العرفية، فعلى ثبوت الإجماع على أن الماء الواحد

---

١) الذكرى ١/ ٨٧، العارض الثاني: زوال أحد أو صافه مع بقاء اسمه.

لا يختلف حكمه لابد أن لا يعتبر في كيفية تطهير الماء المتنجس غير الإمتزاج شيء آخر مع أن كثيراً منهم يعتبرون الدفعة وعلوّ المطهر كما هو مقتضى تعبيرهم بإلقاء الكر دفعة في كيفية تطهير الماء المتنجس، بل ادَّعى بعضهم الإجماع عليه كما تقدم.

ونحن نقول في مقام الجواب عن هذا الإشكال بالنسبة إلى اعتبار الدفعة: إنه لو قلنا بما احتمله في الجواهر وفي طهارة شيخنا المرتضى[1] أيضاً من أن تطهير الماء المتنجس بإلقاء الكر دفعةً قسم وطريق لتطهير الماء المتنجس ومزج الماء الكر /١٤٨/ مع الماء المتنجس طريق آخر لتطهيره، فعلى هذا إعتبار الدفعة في بعض أقسام كيفية التطهير غير مضرّ على ما ادعوه من الإجماع على أن الماء الواحد لا يختلف إلّا أنه يرد عليها إشكالان:أحدهما أنه على هذا لابد من أن تقول بعدم اشتراط المزج لو كان التطهير بإلقاء الكر دفعة مع عدم التزامها بذلك.

وثانيهما: إنه على هذا الإحتمال يرد على تمسكها قبيل ذلك بكلام شارح الروضة دعوى الإجماع على أن كر[اً] واحد[اً] يظهر أكراراً بإلقائه عليها لعدم اعتبار الإستهلاك: إنه على فرض كون الإلقاء دفعة طريق آخر، فلا يدل على أنه لا يعتبر الإستهلاك لو كان التطهير على نحو المزج.

[اعتبار الدفعة]

هذا، مع قطع النظر عن الإيراد السابق الذي ذكرت على تمسكها بكلام شارح الروضة.

وأما لو لم نَقُل بأن التطهير بإلقاء الكر طريق آخر فتكون الدفعة معتبرةً في الجملة.

---

١) كتاب الطهارة ١/١٥١، الأمر الثاني.

و حينئذٍ نقول: إن اعتبار الدفعة في كلامهم لو كان مقدمة لحصول المزج كما قيل أو قلنا إن اعتبار الدفعة في مقام بل الدفعات أو في مقابل التدريج أيضاً إلّا أنه نقول: إن إخراج التدريج من جهة أنه لو كان بالتدريج فينجس الجزء السافل الملاقي للماء المتنجس من الماء الكر بناءً على أن العالي لا يقوّم السافل، فيصير الكر الطاهر أقل من الكر فينجس كله، فلا ينافي اعتبار الدفعة على هذه التقادير مع دعواهم الإجماع على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه.

و أما لو كان اعتبار الدفعة لأجل النص الذي نقله جامع المقاصد و إن اعترف غير واحد على عدم العثور عليه إلّا أنه قيل إن ما نقله المحقق الثاني يكون خبراً مرسلاً و يكون منجبراً بعمل الأصحاب حيث ادَّعوا الإجماع على أن طريق التطهير بإلقاء الكر عليه دفعةً أو كان اعتبار الدفعة لأجل الأصل من جهة أن المتيقن من كيفية التطهير اعتبار الدفعة كما نقله شيخنا المرتضي (ره) عن جمال المحققين من الإجماع على الطهارة مع الدفعة و الشك بدونها، فعليها ينافي اعتبار الدفعة مع دعواهم الإجماع على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه.

و أما بالنسبة إلى اعتبار العلو في المطهر أيضاً لو قلنا كما قالوا من أن تطهير الماء بإلقاء الكر المقتضي لاعتبار علوّ المطهر طريق آخر مغاير لتطهيره بالإمتزاج فلا ينافي / ١٤٩ / اعتبار علو المطهر في هذا الطريق مع دعوى الإجماع على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه المقتضي لكفاية الإمتزاج.

إلّا أن الموجّهين بأن الإلقاء طريق آخر للتطهير لايلتزمون بأنه لو ألقى الكر على [ال]ماء المتنجس لا يحتاج إلى الإمتزاج.

و أما لو لم نقل بأن إلقاء الكر طريق آخر للتطهير لكن نقول إنه مع تساوي السطحين أيضاً يكون الإجماع على حصول الطهارة؛ إما للإتفاق على الطهارة لو ألقى الماء المتنجس في الكر، بل ادعي الإجماع على حصول الطهارة في خصوص فرض تساوي السطحين، و إما مع كون الكر أسفل كما لو نبع الكر من

تحت الماء المتنجس، فلا نقول بحصول الطهارة للمتنجس نظراً إلى أن جزءاً من الكر ينجس بالملاقاة لعدم تقوّم العالي بالسافل.

فبعد ذلك لا يصير المزج بالكر الطاهر، فلا ينافي مع قولهم «إن الماء الواحد لا يختلف حكمه».

وإلاّ نقول بشيء من ذلك، فيكون المنافاة ثابتة.

هذا لكن تقدم أن ما ذكروه من أن الماء الواحد لا يختلف حكمه كان مستنده الإجماع المنقول، وعرفت أن الإجماع المنقول الواحد لا ينفع في إثبات المطلوب ما لم ينضمّ إليه بعض القرائن الأخر أيضاً.

وفيما نحن فيه قام بعض الموهنات على ثبوت الإجماع كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرناه في رفع الإشكالات الثلاثة عن هذا الإجماع.

هذا إلّا أن يقال: إنه مع قطع النظر عما ذكرناه لكفاية مجرد الإتصال أو مع مزج ما في حصول الطهارة إنه نسلم موهونية الإجماع إلّا أن القرائن التي ليس مجال لتعدادها قائمة على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه، فإذا انضمت تلك القرائن إلى ما يثبت من الإجماع المنقول مع وجود الشهرة المحققة فيكون سبباً للقطع بأن الماء بعد مزجه لا يختلف حكمه.

[وجه آخر لكفاية مزج الماء الكر والمتنجس حتى يصير طاهراً]

الثالث: من الوجوه التي ذكرت لكفاية مزج [الماء الكر مع الماء المتنجس في صيرورته طاهراً: إنه بعد المزج لو صار المتنجس طاهراً فهو المطلوب، وإلا فإن صار الطاهر متنجساً فهو منافٍ لما ثبت من أن الماء البالغ كراً لا ينجّسه شيء، وأما لو كان كل من الطاهر والمتنجس باقياً على [ ][1] / ١٥٠ / فيلزم أن يكون في حكم المتنجس لعدم جواز استعماله في شيء من الوضوء

---

١) نقص في العبارة هنا.

و التطهير.

و أجاب شيخنا المرتضى[1] (ره) عن ذلك بأن هذا مانع عرضي من الإنتفاع بالكر فلا ينافي اعتصامه في ذاته نظير ما إذا وضع فيه أجزاء لطيفة من نجس العين و لم يستهلك.

الرابع ما نقله عن الخلاف من فحوى ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على أنه لا بأس بما يقع من البول في الكر إذا لم يبلغ في الكثيرة حد التغيير بناًء على ما يستفاد من الأدلة و يكون مسلّماً من جواز استعمال هذا الماء قبل التغيير، مع أنه لو كان أجزاء نجس العين باقياً على النجاسة مع اختلاطها بالماء لم يجز استعماله.

أقول: هذا الوجه لو تم لم يثبت به بأزيد من حصول الطهارة إذا استهلك المتنجس في الماء الكر، بل يمكن القول بعدم حصول الطهارة في هذه الصورة كما إذا استهلكت عين النجاسة، ثم اجتمع أجزاؤها في محل واحد، فلاحظ و تدبر.

[أيّ مقدار من الإمتزاج شرط للتطهير؟]

ثم إنه ظهر مما ذكرنا سابقاً أن الإمتزاج شرط في تطهير الماء المتنجس بالماء الكر أم لا، و أنه على فرض اشتراط الإمتزاج أي مقدار من الإمتزاج يكون شرطاً.

و ما ذكرناه كان بمقتضى الأدلة النقلية، و على فرض اعتبار الإمتزاج أيضاً ليس شيء مما ذكروه لبطلان اعتبار الإمتزاج وارداً عليه، وكذا ما ذكروه في ردها على الإحتمال الآخر إلّا أنه مع ذلك لا بأس من أن نتعرض بعض ما ذكروه لبطلان اعتبار الإمتزاج، و ما يورد عليه، فإنه لا يخلو عن بعض الفوائد.

---

١) كتاب الطهارة ١/١٣٩، الوجوه الدالة على الطهارة مع الإمتزاج.

[الدليل على عدم اعتبار الإمتزاج]

ونحن نقتصر هنا بنقل بعض ما نقله شيخنا المرتضى عن بعض معاصريه لعدم اعتبار الإمتزاج، ويقول: إن ما ذكره عمدة الوجوه التي ذكره شارح الروضة[١] في رد إعتبار الإمتزاج، وأن الأصل في كلام شارح الروضة ما ذكره في المنتهى[٢] في الغديرين المتواصلين، وبالجملة فما ذكره بعض معاصريه: إنه لو إعتبر الإمتزاج فإما أن يراد إمتزاج الكل بالكل أو البعض بالبعض.

أما الأول فيورد عليه من وجوه.. إلى أن يقول: ورابعاً: أن الإمتزاج ليس كاشفاً عن الطهارة حين الملاقاة قطعاً بل الطهارة تتوقف على حصول الإمتزاج، والمفروض أن الماء المعتصم يخرج عن كونه كراً أو جارياً أو ماء غيث قبل تمام الإمتزاج الكلي.

وذلك لأنه بالإمتزاج يحصل الفصل بين أجزاء الكر والجاري وماء الغيث، وبعد /١٥١/ فرض خروجه عن عنوانه قبل التطهير فلابدّ أن يصير متنجساً لملاقاته للنجاسة فكيف يصير مطهراً بعد ذلك.

ثم إن الشيخ[٣] (ره) أجاب عن ذلك تارة بقوله: وأما خروج الماء المعتصم عن عنوانه ـ أعني الكرية والجريان قبل الإمتزاج التام ـ فغير مسلّم للإجماع على عدم انفعاله ما لم ينقطع عن الكر بالمرة، ثم يستشهد على ذلك بأنهم حكموا بطهارة الحبوب النجسة إذا انتقعت في الكر مع أن أجزاء الكر المتخللة بين أجزاء الحبوب ليست بأشد اتصالاً بالكر من الأجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس.

---

١) المنهاج السوية (المخطوطة): ٣٣، على ما في هامش كتاب الطهارة ١/١٤٦.

٢) منتهى المطلب ١/٥٣، اتحاد الماء لو وصل بين الغديرين بساقية.

٣) كتاب الطهارة ١/١٤٨، عدم ورود بعض النقوض على القول بالإمتزاج.

وتارة سلّمنا أن أجزاء الكر تصير متنجساً بالتخلل إلّا أنه نـقول: إن انـفعال المطهر بالتطهير لا يمنع بالتطهير به، ثم يستشهد على ذلك بما يقوله القـائلون بنجاسة الغسالة من أن الماء القليل الذي يقع على موضع في الثوب النـجس يصير نجساً مع أنه ينتقل إلى موضع آخر من الثوب و يطّهره.

والسر في ذلك أن المعتبر في المطهر طهارته قبل التطهير إلى حين التطهير.

و تارة بأن الماء سريع النفوذ في الماء، فيطهر الجزء النجس الملاقي له قبل التخلل بين أجزاء الكل.

و نحن نقول: أما الجواب الأول فلقائل أن يورد عليه بأن الماء الكـر بـعد اختلاطه بالماء المتنجس ينفصل بين أجزائه راساً بحيث لا يبقى إتصالٌ بوجه.

وإن شئت أن توضح ذلك فافرض كل واحد من المائين على لون غير لون الآخر، فإنه في أول زمان الإختلاط يقع الفصل الكلي بين بعض الأجزاء من كل منهما كما أنه لو اختلط الحل مع الدبس فإنه في اول زمان الإخـتلاط تـميز الفصل الكلي بين بعض الأجزاء من كل منهما عن الآخر، و يكون منفصلاً عن جنسه.

والإستشهاد بالحب الذي ينتقع في الماء في غير محله.

و توضيح ذلك يتوقف على بيان ما هو مراده من هذا الإسـتشهاد فـنقول: ليس المراد أن الماء الذي ينتقع في الحبوب يكون مقوّماً للكرية بحيث تتحقق الكرية بالماء الخارج عن الحبوب مع ما يكون في داخل الحبوب؛ لأنه واضح البطلان.

كيف و يلزم منه القول بأنه يعامل معاملة الكرية مع مدّ من الماء الذي يكون متصلاً مع الحبوب التي انتقع فيها مقدار كر من الماء مع أنه لا يقول به، و ليس الماء الكر صادقاً عليه.

بل المراد أن الماء الذي ينتقع في الحبوب يكون متصلاً مع الماء الخـارج

عنها، وهذا الإتصال يصير منشأ لطهارة الحبوب إذا كان الماء الخارج عن الحبوب ماء معتصما لصدق اتصال ما في الحبوب من الماء بماء معتصم /١٥٢/.

وإذا عرفت ما هو المراد من الإستشهاد فنقول: يرد عليه أولاً: أن هذا النحو من الإتصال الذي يكون بين ما في الحبوب من الماء وبين الماء الخارج عنها وإن كان كافياً في الإتصال بالكر الموجب للتطهير لكنه غير كاف في صدق وحدة الماء المحقِّق لصدق الكرية كما في المقام.

وثانياً أن هذا النحو من الإتصال أيضاً وإن كان محققاً بين ما في الحبوب من الماء وبين الماء المتصل بها لكنه غير موجود بين أجزاء الماء الكر بعد اختلاطه في الماء المتنجس.

وذلك لأن الحبوب لعدم كمال الالصاق بين الأجزاء الصغار من كل حب مع أن الماء جسم فيه لطافة ينفذ[1] الماء في كل حب.

وهذا بخلاف ماء مع ماء آخر فإنه كما يمكن أن ينفذ فيه ماء آخر ينفذ هو فيه، فلا يبقى للغير مكان، ولذا لو فرضنا أن حوضاً صار نصفه متغيراً من النجس ثم زال تغيره لا يحكم الشيخ بطهارة شيء من الماء النجس إلّا بحركة الماء وشببها مما يوجب الإمتزاج ولا يقول بالنفوذ كما يحصل بين الماء والحبوب بل قد تقدم هنا أن المزج لأ يحصل بمجرد الحركة لانها توجب مجرد حركة في جسم الماء، والمزج شيء آخر.

إن قلت: كيف تقول: إن أحد المائين المتصلين ليس كالماء والحبوب من جهة نفوذ أحدهما في الاخر مع أنا نرى من أنه إذا كان لأحدهما صفة كالملاحة يؤثر في الآخر.

قلت: الملوحة وشبهها ليست من الماء بذاته وإلا لم تتخلف عنه ولابد أن

---

١) في المخطوطة: ينفذ، وكذا في بعض ماسيأتي.

تكون ملازمةً معه فلابدّ أن تكون صفة الملوحة لشيء آخر وكان ذلك الشيء في الماء وعلى هذا نقول إن ذلك الشيء لخفته أو ثقله يتحرك كتحرك الدخان إلى طرف العلو لخفته و حركة الغبار إلى السفل لثقله كما أن حدوث الصفة ربما يحصل بالمجاورة.

ثم إنه مما ذكرنا على الجواب الأول للشيخ[1] (ره) ظهر حال الجواب الثالث منه أيضاً من أن الماء سريع النفوذ.. اه.

وذلك لما عرفت من أن سرعة نفوذ الماء إنما هو في شيء غير الماء كالحب واللباس والتراب لا في الماء.

هذا أولاً.

و ثانياً: إذا فرضنا أن نفوذ الماء في الماء يكون كنفوذ الماء في غير الماء من التراب و غيره فلابدّ من أن يقول: إن التطهير بالماء لا يحتاج إلى الإمتزاج لأن الغرض من الإمتزاج حاصل بمجرد الإتصال.

هذا كله، ولكن يمكن تصحيح أصل مطلب الشيخ (ره) بنحو آخر، وذلك بأن نقول: إن الماء لم ينفد بنفسه في الماء، ومع ذلك لا يحصل الإنقطاع بين أجزاء الماء المطهر / ١٥٣ / بخلطه ومزجه مع الماء المتنجس.

وذلك لأن كل جزء من أجزاء الماء الكر عند إدخاله في الماء المتنجس يمزج معه في الخط الذي يذهب فيه، والمفروض أنه بالمزج يصير المتنجس طاهراً لا العكس، وكل ما يتحرك تلك الخط يزيد الماء الطاهر بعد أن ما يصير طاهراً يكون كنفس الماء الكر مطهراً.

ففي أول زمان الاختلاط يوجد دوائر صغار من الماء ثم يزيد إلى أن يصير جميعه طاهراً.

هذا، مع أنه لو شككنا في حصول الانقطاع الكلي بين أجزاء الكر بحيث

---

١) كتاب الطهارة ١/١٤٩، حكمهم بطهارة الحبوب النجسة ..

يزول عن الكرية فتنجس أجزاؤه بملاقات المتنجس أيضاً نقول: إن مقتضى الأصل أن تعامل معاملة عدم الانفصال بين أجزائه.

وتوضيحه أن الماء الكر بعد امتزاجه مع الماء المتنجس وصيرورتها ماءاً واحداً يكون من المحتمل انقطاع أجزاء الكر قبل المزج حتى يصير الماء الكر أيضاً نجساً كما أنه يكون من المحتمل عدم انقطاع أجزاء الكر قبل المزج التام حتى يصير الماء المتنجس أيضاً[1] طاهراً.

وعلى هذا نقول: إن مقتضى الأصل بقاء الماء الكر على طهارته وبقاء الماء المتنجس[2] على نجاسته إلّا أن الشك في بقاء الماء المتنجس على نجاسته يكون ناشياً من الشك في حصول الانفصال بين أجزاء الماء الكر قبل المزج التام؛ لأنه لو لم يحصل الفصل بين أجزائه فيوثر في صيرورة الماء المتنجس طاهراً.

وعلى هذا نقول: إن استصحاب بقاء الاتصال بين أجزاء الكر يكون مقدماً لكونه أصلاً سببياً على استصحاب بقاء نجاسة الماء المتنجس، فيبقى استصحاب طهارة الماء الكر سليماً.

إن قلت: إن مجرد استصحاب طهارة الماء الكر لا ينفع في صيرورة المتنجس طاهراً إلّا بإثبات أمر عادي، وهو مزجه مع الماء المتنجس، فيصير الأصل مثبتاً. وذلك لأن صيرورة الماء المتنجس طاهراً يتوقف على مزجه بماء كر طاهر؛ لأن رفع النجاسة إنما علم ثبوته لذلك.

قلت: حقّق في محله أن الموضوع الذي يكون له حكم شرعي إذا أحرز جزؤه بالوجدان وجزؤه الآخر بالأصل يكفي في إثبات ذلك الأثر الشرعي.

وعلى هذا نقول: إن حصول الطهارة للماء المتنجس كان مترتباً على جزئه بماء كر طاهر لم ينفصل بين أجزائه قبل الامتزاج التام / ١٥٤ /، وغير الطهارة

---

١) «أيضاً» مكرّرة في المخطوطة.

٢) في المخطوطة هنا وفي بعض مواضع أخرى: ماء المتنجس.

وعدم الإنفصال محرز بالوجدان، وهما محرزان بالأصل.

وأما الجواب الثاني الذي ذكره الشيخ من أن انفعال المطهر بالتطهير لا تمنع عن التطهير لا يمنع عن التطهير به، فنحن نقول: أما بحسب العقل فلا يمنع العقل أن يحكم الشارع بأن الماء النجس بغير التطهير أيضاً يكون مطهراً للماء المتنجس وعدم القول به إنما هو لقيام الإجماع على أن الماء النجس الإبتدائي لا يصير مطهراً بخلاف الماء الذي يصير نجساً بالتطهير، فإن القائلين بنجاسة ماء الغسالة يقولون بأن ما يصير نجساً بالتطهير يكون مطهراً.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن العلماء في خصوص المقام لا يقولون بأن ما يصير نجساً بالتطهير يكون مطهراً؛ لأن المستفاد من كلمات العلماء كما لا يخفى على المتأمل أن الماء الكر الذي يطهر به الماء المتنجس لا يصير نجساً أصلاً، ولذا لو أغمضنا عن ما تقدم فنقول: يمكن إلزامهم بأن مقتضاه كفاية مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء الكر في حصول الطهارة للماء المتنجس كما ذكره بعض معاصري الشيخ (ره).

[تطهير الماء المتنجس بسائر المياه المعتصمة]

هذا كله في تطهير الماء المتنجس بالماء الكر، وأما تطهيره بسائر المياه المعتصمة فنقول: أما تطهيره بماء الغيث فنقول: إنه تارة يقع الكلام في جريان ما تقدم في تطهير الماء المتنجس بالماء الكر في تطهيره بماء الغيث أيضاً، وتارة في الأدلة الخاصة بماء الغيث.

أما المقام الأول فنقول: قد تقدم أن كثيراً من الوجوه التي تمسك بها لتطهير الماء المتنجس لا يتم رأساً حتى نقول بجريانها في المقام، وأما ما قلنا بتمامية دلالته في الجملة كالصحيحة الواردة في ماء البئر المعللة بأن له مادة

وكالصحيحة المشتملة على قوله: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة..»[١] اه. فنقول أما الاول قد تقدم إنه إنما يجرى فيما كان له مادة البئر بمثل مادة كالجاري وكالغدران التي ينبع الماء من الأرض التي تكون تحتها، ولا يجري في تطهير الماء المتنجس بالماء الكر ولا ماء الغيث كما لا يخفى على المراجع وأما الثاني فلا مانع من جريانه في المقام لما تقدم من أنه يستفاد حكم التطهير بجميع المياه المعتصمه عنه، وتقدم أن مقتضاه إشتراط المزج أم لا وأنه على فرض اعتبار المزج أي مقدار من المزج يكون كافياً في تطهير الماء المتنجس بماء معتصم[٢].

[الكلام في الزبيب المطبوخ في وسط الطعام]

/ ١٥٥ / اعلم أن الزبيب المطبوخ في وسط الطعام يمكن القول بإلحاقه بالعصير فيما ثبت للعصير بعد الغليان في الجملة من الحرمة أو الحرمة مع النجاسة على اختلاف القولين في العصير بوجوه ثلاثة.

الأول من إجراء ما ذكر من العلة لحرمة العصير في الزبيب أيضاً.

الثاني أن يقال: بعد تسليم عدم جريان العلة في الزبيب: إنه يثبت حكم ماء العنب في الزبيب بالإستصحاب.

الثالث أن يقال: بعد تسليم عدم تمامية الوجهين: إن ما ورد في ماء الزبيب عموماً أو خصوصاً يدل على حرمة نفس الزبيب بعد طبخه في الطعام وغيره.

أما الأول فبأن يقال: إنه يستفاد مما ورد في علة حرمة الخمر والعصير من

---

١) الإستبصار ١/١٢، باب حكم المآء الكثير إذا تغير أحد أوصافه إما اللون أو الطعم أو الرائحة، ح ٢.

٢) كتب المؤلف قدس سره ذيل هذه الصفحة: «***باقي اين صفحه در جزوه خارج از اين مكتوبه است***». ولم نجد الرسالة المذكورة حتى الآن. ولعلّها في المتفرقات التي نطبعها مستقلاً في المجلد ١٢ أو ٢٥ من هذه الموسوعة إن شاء الله، فلتطبَّق.

منازعة إبليس مع آدمعليه السلام ومنازعته مع نوحعليه السلام[١] وجعل الثلثين من الكرم أو من ثمره لإبليس إما لمصّه لثلثي العنب أو لإحراق النار لثلثي ماء العنب في مقام تعيين حظ إبليس من الكرم أو لكون ثلثيه من بول إبليس أو لإحسان نوحعليه السلام له بالثلثين كما ورد في الأخبار أن «الثلثين من ماء العنب في أي عنوان يكون داخلاً من الزبيبة وغيرها لابدّ من أن يخرج بالنار ليحل ثلاثة».

ونحن نقول: إن الأخبار المشار إليها بأجمعها مذكورة في الوسائل[٢] في أواخر كتاب الأطعمة، وبعد غمض العين عن سندها لا يجوز التمسك بها في المقام.

أما أولاً فلأنه لابدّ من أن يقال: إن كون ثلثي الكرم لإبليس يكون حكمةً لحرمة العصير أو الخمر فلا يطرد في غيرهما لا أن يكون علة بحيث يكون ثلثا الكرم وثمره حظ إبليس وحراماً مطلقاً، وذلك لأن غاية الأمر أنا نقول فيما يحصل من الكرم بحرمة الخمر ومطلق العصير إذ اغلا سواء غلا بالنار أو الشمس وسواء اشتد أو لم يشتد وسواء كان مسكراً أم لا وسواء كان كثيره مسكراً أم لا وسواء كان فيه إحتمال المسكرية أم لا وإن كان الخلاف من كل واحد من هذه الجهات موجودة كما يظهر من الجواهر[٣] وغيره إلّا أنه لا نقول مما يحصل من الكرم بحرمة العنب ولا العصير قبل الغليان ولا الخل ولا الأوراق ولا الأغصان.. إلى غير ذلك.

هذا، مع أنه لو كان كون ثلثي الكرم حظ إبليس علة لحرمة العصير فكانت العلة موجودة فيما قلنا بعدم حرمته أيضاً، فمع قطع النظر عن ورود تخصيص

---

١) علل الشرائع ٤٤٧/٢ ـ ٤٧٨، العلة التي من أجلها أحل ما يرجع إلى الثلث من الطلاء، حديث ٣.

٢) وسائل الشيعة ٢٨٨/٢٥ ـ ٢٩١، باب حكم ماء الزبيب و غيره و كيفية طبخه.

٣) جواهر الكلام ٢٠/٦، حكم العصير من التمر و الذبيب و الحصرم و غيرها إذا غلى.

الأكثر على التعليل الآبى عن التخصيص نقول إن ظهور التعليل فيما نقول بعدم حرمته يكون أكثر مما نقول بحرمته.

فهذا كله يصير قرينة على أن كون ثلثي الكرم حظ إبليس /١٥٦/ يكون من قبيل الحكمة لحرمة الخمر والعصير، فلا يلزم أن يكون مطرداً في تمام ما يوجد من الكرم والعنب.

وثانياً سلّمنا أن كون ثلثى الكرم حظ إبليس يكون علة لحرمة الخمر والعصير، وأن ذلك لابدّ من أن يكون مطرداً فيما يوجد من الكرم في غير ما ثبت خروجه إلّا أنه نقول: إن الثلثين اللذين يكونان حظ إبليس من العنب والكرم ليس حظه من قبيل الإشاعة حتى تزول الحرمة بالتقسيم بأي نحو كان باختيارنا أو مع إمضاء ابليس بل من قبيل إذهاب الثلثين من أجزاء المائية من العصير بخصوص النار أو مطلقاً، فتكون قسمة إبليس من قبيل جذب الرطوبات، فلا تجري العلة في الزبيب الذي ذهب رطوباته بأكثر من قسمة الشيطان بمراتب بالهواء، وليس مقتضى التعليل أنه لو ذهب قسمة إبليس بالهواء فلابد أن يذهب شيء من أجزائه الغير المائية بالنار كما لا يخفى.

وثالثاً نقول مع غمض العين عن الوجهين: إن شيئاً من الأخبار الواردة في كون ثلثي الكرم لابليس لا يقتضي كونه من قبيل العلة لحرمة العصير، بل يكون ظاهراً في كونه حكمة أو يكون مخدوشاً من جهة أخرى، وذلك لأنه في كثير من الأخبار يتفرع على كون ثلثي العصير حظّه حرمة الخمر والعصير بعد الغليان مع أن المناسب على فرض العلية أن يتفرع على كون ثلثى الكرم لابليس حرمة الثلثين من إجزاء الكرم مطلقاً، فإن تفريع بعض المصاديق يكشف من كون حظ ابليس حكمة لحرمته بالخصوص، ولا اقتضى حرمة جميع المصاديق.

وظهور تفريع بعض المصاديق في كون حظ إبليس حكمة يكون أكثر من

ظهور نفس كون الثلثين له في العلية.

[الروايات المذكورة في الباب و نقدها]

و لا بأس أن نشير إلى الأخبار المذكورة في كتاب الأطعمة من الوسائل من آخر بابه إلى اوله بعد فرض سند الكل فنقول: أما ما في رواية وهب بن منبه من قوله «**فما كان فوق الثلث من طبخها فلإبليس، و هو حظه**» فهو من تفريع بعض المصاديق و ظاهر في أن حظ /١٥٧/ إبليس هو الثلثان من المطبوخ.

إن قلت: إن نفس المطبوخ شامل للزبيب المطبوخ.

قلت: شموله للزبيب المطبوخ ينافي قوله: «ليشرب منه» في آخر الرواية لعدم صدق الشرب في الزبيب.

و في هذه الرواية بعد الفقرة السابقة يقول: «**و ما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح عليه السلام، و ذلك الحلال الطيب ليشرب منه**».

وكذلك قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم: «**فمن هنا**[1] **طاب الطلاء*** **على الثلث**»[2] من تفريع بعض المصاديق، بل ظهور[ه] في كون حظ إبليس حكمة يكون أكثر من سابقه.

و أما قوله: في خبر سعيد بن يسار: «**ما أحرقت النار فهو نصيبه و ما بقي فهو لك يا نوح**[3]» فهو يدل على أن ما أحرقت النار في تلك الزمان كان نصيب إبليس، و ساكت عن حكم الكرم في زماننا.

و الأخبار المفسرة له في زماننا قد عرفت حالها

---

١) في المصدر: هناك.

*) ***العصير العنبي أو المطبوخ منه. (منه قدس سره).***

٢) وسائل الشيعة ٢٨٦/٢٥، باب تحريم العصير العنبي و التمري و غيرهما، ح ١٠.

٣) الكافي ٣٩٤/٦ ـ ٣٩٥، باب أصل تحريم الخمر، ح ٤.

ومثل ذلك خبر أبي الزبيع الشامي[١] المذكور في أول الباب في حكاية آدم عليه السلام مع ابليس.

وكذلك قوله عليه السلام في خبر زرارة: «فإذا أخذت عصيراً فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل واشرب[٢]» من تفريع بعض المصاديق فيكون مؤيداً لكون حظ ابليس حكمة.

وأما قوله في رواية ابراهيم: «فمن ثم يختمر العنب والكرم فحرم الله على ذرية آدم كل مسكر[٣]» اه. شاهد على أن علة الحرمة هو المسكرية فلم يحرم الغير المسكر.

كما أن قوله في أوائل هذه الرواية: «ولو أكلها لحرمت الكرمة من أولها إلى آخرها وجميع ثمارها[٤] وما يخرج منه..» اه. فيه شهادة على أنه لم يحرم من الكرمة إلّا الخمر حيث إنه قبل هذه الفقرة يقول: وقد حرمت من عصيرة الخمر يعنى من جهة أن إبليس أكل الثلثان، فيظهر من ضم الفقرتين أن أكل الثلثين لم يوجب إلّا حرمة الخمر، بل الأخبار التي يستفاد منها أن المحرم هو المسكر في غاية الكثرة.

ومن هنا ذهب بعض إلى أن العصير إنما يحرم لو كان مسكراً على التفصيل الذي أشرنا إليه في أول المسألة.

وأما الثاني، وهو أن يقال: بعد تسليم عدم جريان علة حرمة العصير في الزبيب إنه يثبت حكم ماء العنب في الزبيب بالإستصحاب كما أنه تمسك لإثبات حكم ماء العنب في العصير الزبيبي المسمى بالنقيع بالإستصحاب لوضوح /١٥٨/ أنه لا فرق بين المقامين من جهة التمسك بالإستصحاب حيث

---

١) الكافي ٣٩٣/٦، باب أصل تحريم الخمر، ح ١.

٢) الكافي ٣٩٤/٦، باب أصل تحريم الخمر، ح ٣، باختلاف يسير.

٣) الكافي ٣٩٣/٦ ـ ٣٩٤، باب أصل تحريم الخمر، ح ٢.

٤) في المصدر: ثمرها.

إن ماء العنب في حال العنبية لو غلى يحرم فيستصحب ذلك إلى الزبيبة كما نسب التمسك به إلى بحر العلوم على ما في كتاب طهارة شيخنا المرتضى و غيره.

وفيه: أولاً: إنا نمنع الحالة السابقه، و ذلك لأن الذي نسلّم حرمته إذا غلى هو العصير من العنب أو أنه يعم إلى مطلق ماء العنب لظهور الإجماع أو لما تقدم مما دل على حرمة المطبوخ من الكرم غاية، الأمر أنا قلنا بعدم شموله لنفس الزبيب المطبوخ أو العنب المطبوخ بقرينة قوله: «ليشرب منه».

و على كل حال لا دليل على أن حب العنب إذا غلا ماؤه فيه يحرم لعدم صدق العصير عليه.

و كذلك لا يصدق عليه ماء العنب.

و في البرهان القاطع عن المجلسي (ره) أن محرِّم الزبيب إذا حمص في الدهن لم يشم رائحة العلم. و فيه يقول: وكذا حب العنب المخلوط بغير المايع هو طبخ العنب لا ماء العنب.

و ينقل فيه عن صاحب الحدايق[1] أنه ينقل عن بعض أنه يقول: لو طبخ حب في ماء أو طبيخ حرم ذلك المطبوخ إجماعاً.

و ينكر عليه صاحب الحدايق و البرهان القاطع قائلاً* في الأول بأنه لو كان المراد ثبوت التحريم لحب العنب و إن لم يخرج ماؤه بالطبخ منعنا هذه الدعوى فإن بناء الأحكام الشرعية على مثل هذه الاعتبارات التخمينة الظنية لا يخلو من مجاذفة انتهى.

---

١) الحدائق الناضرة ٥/١٥٣، ماء الزبيب إذا غلى و لم يذهب ثلثاه.

*) ***في البرهان القاطع في موضع آخر في حب العنب إذا غلا ينقل عن الكفاية الإشكال فيه. و عن المجمع أنه أمر بالتأمل و أن ظاهر النصوص إشتراط كونه معصوراً، و الأصل و العموم و حصر المحرمات دليل الحل. وكذا عن وسائل الشريف البغدادي الإشكال فيه. (منه قدس سره).***

وشيخنا المرتضي (ره) يقول في موضع: إن صدق العصير على ما في حبّات العنب محل كلام إلّا أنه في موضع آخر يقول: ثم إن الحكم بالحرمة في موردها محمول على نفس المايع المكون في العنب أو الحادث في الزبيب أو التمر لا عليه بوصف كونه معصوراً وإن أوهم الأخبار خلاف ذلك، فإن التبعير عن الموضوع فيها بالعصير من باب التعبير بالغالب وإلّا فلابد أن لا يحكم بالحرمة إذا استخرج لا بالعصر بل بالغليان، وهو واضح الفساد.

أقول: القول بالحرمة فيما استخرج بغير العصر للإجماع أو لوضوحه أو لشمول بعض الإطلاقات له كما تقدم* غير مستلزم للقول بحرمة نفس حب العنب إذا غلى ولم يخرج ماؤه مع أنه لو كان حراماً لكان في الأخبار المتقدمة في حكاية ابليس موضع ذكره، فيكون من قبيل السكوت في مقام البيان كما تقدم.

وثانياً إنا نمنع بقاء الموضوع بعد أن صار العنب زبيباً.

[الإشكال في بقاء الموضوع بعد أن صار العنب زبيباً]

/ ١٥٩ / وتوضيح ذلك أنا وإن ذكرنا في محله أن بقاء الموضوع العرفي المحقق لصدق لفظ الرفع والوضع عرفاً وأن يكون كافياً في جريان الإستصحاب إلّا أن الموضوع العرفي غير باق في المقام؛ لأن المفروض أن الماء الذي في حبّ العنب ثبت أنه إذا غلى يحرم حتى يذهب ثلثا أجزائه المائية، فإذا فرضنا أن حب العنب ذهب أكثر من ثلثيه من أجزائه المائية بحيث صار جامداً فلا يقال عند العرف إن هذا هو الذي لو غلى يحرم، مع أن الشك في بقاء الموضوع العرفي أيضاً يكون كافياً في عدم جريان الإستصحاب.

---

*) *أو لصحيحة علي بن جعفر: «هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه . . » إلى آخر الرواية الواردة في ماء الزبيب الذي يخرج من بعد العصر . (منه قدس سره).*

وثالثاً نقول: إن الإستصحاب التعليقي المشار إليه تعليقي و هو ليس بحجة على التحقق، و ما ذكره شيخنا المرتضى (ره) من أنه ليس من الاستصحاب لأن الإستصحاب إنما يصير تعليقيّاً لو كان المستصحب هو الحرمة المعلقة على الغليان بخلاف ما لو كان المستصحب هو سببية الغليان للحرمة التي هي من الأحكام الوضعية.

وفيه: أن هذا الوجه يأتي في تمام الإستصحابات التعليقيّة و من يقول بعدم حجية الإستصحاب التعليقي يجيب عن ذلك. و نحن ذكرنا الجواب عن هذا و غيره في محله.

[هل الأدلة تدلّ على حرمة نفس الزبيب بعد طبخه؟]

وأما الثالث و هو أن ما ورد في ماء الزبيب عموماً أو خصوصاً يدل على حرمة نفس الزبيب بعد طبخه في الطعام أم لا؟ فنقول:

أما ما ورد في حكاية منازعة إبليس فقد تقدم أنه لا يستفاد منه إلّا حرمة الخمر و العصير و المسكرات.

وأما ما ورد في العصير فمن الواضح أنه لا يشمل نفس الزبيب لعدم كونه عصيراً قطعاً لو سلّمنا أنه يثبت بها حرمة العصير من الزبيب وأغمضنا من القول بأن العصير مختص بالمعصور من العنب، وأما المعصور من الزبيب فيسمّونه بالنقيع، وأغمضنا عن معارضة ما يدل على حرمة العصير بما يستفاد من الأخبار الكثيرة التي أشرنا إلى بعض منها من أن الحرمة تدور مدار المسكرية.

و منه ما تقدم من الأقوال في نفس العصير العنبي حتى فيما غلا غير ممزوج بشيء آخر، بل في خصوص العصير الزبيبي في البرهان القاطع أن المعروف هو الحلية بعد الغليان.

بل عن بعض أنه قال: لم نجد قائلاً بحرمته.

وأما صحيحة علي بن جعفر كما في قاطع البرهان قال: «سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى الثلث ثم يرفع و يشرب منه السنة؟ فقال: لا بأس به»[1].

ففيه: أنه في ماء الزبيب الذي /١٦٠/ يخرج من الزبيب بطبخه كما صرح به في الخبر، ومنه قال في آخره: «ويشرب منه»، ولفظ الشرب يستعمل في المايعات فلا يشمل نفس الزبيب المطبوخ.

هذا، مع أن جواز التمسك به في أصل حرمة ماء الزبيب الذي يخرج منه مبنيّ مع قطع النظر عن المعارضة المتقدمة على اعتبار سنده وعدم مضرية كونه مضمراً واعتبار مفهوم القيد سيما القيد المأخوذ في كلام السائل بالنسبة إلى كلام المسؤول عنه، مع أن من المحتمل أن يكون ذهاب الثلثين لرفع البأس عن شربه سنة لا عن أصل شربه، فلعله بدون ذهاب الثلثين يصير مسكراً قبل أن يصل إلى سنة، مع أن ثبوت البأس بدون ذهاب الثلثين لا يدل على الحرمة.

وأما حديث زيد النرسي عن الصادق عليه السلام في الزبيب يدق و يلقى في القدر و يصب[2] عليه الماء؟ قال: «حرام حتى يذهب ثلثاه.».

قلت: الزبيب كما هو يلقى في القدر؟

قال: «هو كذلك سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه أو بالنار فقد حرم إلّا أن يذهب ثلثاه»[3].

وهذا الخبر مع غمض العين عن سنده ومعارضته مع ما جعل مناط الحرمة السكر يكون جزؤه الأخير في نفس الزبيب إلّا أنه بمقتضى مفهوم القضية

---

١) الكافي ٤٢١/٦، باب الطلاء، ح ١٠.

٢) في المخطوطة: «يصيب». و ما أدرجناه من المصدر.

٣) مستدرك الوسائل ٣٨/١٧، باب تحريم العصير العنبي و التمري و غيرهما إذا غلى و لم يذهب ثلثاه، ح ١.

الشرطية يدل [على] أنه لو لم تؤد الحلاوة من الزبيب إلى الماء فلا يفسد، فهو دليل على أن نفس الزبيب المطبوخ لا مانع فيه.

وأما إذا أدّت حلاوته إلى الماء فيدخل في عنوان ماء الزبيب وهو خارج عن محل الكلام.

وأما موثق عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالاً؟ فقال: «تأخذ ربعاً من زبيب فتنقيه باليد ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء..» إلى قوله: «ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه و يبقى الثلث و تحته النار»[1] ففيه مع غمض العين عن معارضته بما جعل مناط الحرمة على السكر غير شامل للزبيب المطبوخ بنفسه بقرينة لفظ «يشرب» الذي يستعمل في المايعات، و بقرينة لفظ «تنقعه» مع أن من الواضح أن تمام الخصوصيات المذكورة في الرواية لا مدخلية لها في الحلّية، فلعل المراد اعتبار تمام الخصوصيات لدوام شربه حلالاً حيث إنه مع هذه الخصوصيات لا يصير مسكراً بعد ذلك، فيكون /١٦١/ خارجاً عن محل الكلام.

وأما موثقه الآخر قال: وصف أبو عبدالله المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً؟ فقال: «تأخذ ربعاً من زبيب وتنقيه وتصيب عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليلة..» إلى قوله: «و لا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث..»[2] الحديث.

و هذه الرواية يرد عليها ما تقدم في سابقه مع شيء زائد، وهو أن محل الكلام هنا لم يكن هو الزبيب، بل المطبوخ، فلعل المطبوخ الذي كان يشرحه كان لتمام ما ذكره عليه السلام مدخلية في عدم صيرورته مسكراً.

و أما رواية الهاشمي قال: شكوت إلى أبى عبدالله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي

---

١) الكافي ٤٢٥/٦، باب صفة الشراب الحلال، ح ٢.

٢) الكافي ٤٢٤/٦، باب صفة الشراب الحلال، ح ١.

وقلة استمراء الطعام، فقال لي: «لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمرئ[١] الطعام ويذهب القراقر والرياح من البطن؟».

قال: فقلت له: صفه لي جعلت فداك!

فقال: تأخذ صاعاً من زبيب فتنقى حبه وما فيه، ثم تغسله بالماء غسلاً جيداً ثم تنقعه في مثله من الماء -إلى أن قال-: ثم طبخته طبخاً رقيقاً، ثم يذهب ثلثاه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل».

وفي ذيله: «وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله»[٢].

وفيه، بعد غمض العين عن السند ومعارضته بما جعل مناط الحرمة السكر وعدم ظهور هذا الخبر في الحرمة قبل ذهاب الثلثين حتى على القول بحجية مفهوم القيد واحتمال مدخلية ذهاب الثلثين كسائر الخصوصيات المأخوذة فيه في عدم صيرورته مسكراً أو بقائه على عدم المسكرية: أن هذه الرواية تكون في ماء الزبيب لا نفس الزبيب بقرينة قوله «تنقعه» وقوله «طبخاً رقيقاً» وقوله «شراب».

[أخبار أخر يستفاد منها إناطة الحلّية في موارد الشبهة الموضوعية]

ثم إنه في كتاب الأطعمة من الوسائل[٣] أخبار أخر يستفاد منها إناطة الحلّية بعد الغليان بذهاب الثلثين في موارد الشبهة الموضوعية وغيرها لكن التمسك بها أوهن مما ذكرنا، وشرحنا عدم جواز التمسك به في المقام /١٦٢/ عنه، وكلاهما يدلّان على صحة الأصل الذي يروي عنه ابن أبي عمير وتوثيق راويه أيضاً، ولا معارض لكلام الشيخ والكشي هنا.

---

١) في المصدر: ممرئ.

٢) الكافي ٤٢٦/٦، باب صفة الشراب الحلال، ح ٣، باختلاف يسير.

٣) وسائل الشيعة ٢٩٢/٢٥، أبواب الأشربة المحرمة.

وعلى هذا نقول: إنك عرفت أن ابن الغصايري اعترف بأن كتب الزيدين مسموعة من ابن أبي عمير بل في عدة من الكتب رواية أصل الزيدين وكتابهما من ابن أبي عمير، بل عن بحر العلوم (ره) أنه ذكر طريقاً آخر غير ما في الكتب إلى كتاب زيد النرسي عن ابن أبي عمير، وهذا يدل على وثاقة الزيدين واعتبار كتابهما أيضاً.

أقول: قد يجاب* بعد فرض اعتبار خبر الزيدين** سنداً بمنع دلالته على حرمة العصير الزبيبي بعد الغليان.

وفيه: ما فيه إلّا أن يكون المراد منع دلالته على ما يقوله القائلون بحرمة العصير الزبيبي بعد الغليان حيث إن ظاهره أن الذي يوجب لرفع حرمته ذهاب ثلثي نفس ماء الزبيب بعد الغليان، مع أن هذا غير ممكن، أو لا أقل من أنه لا يقول به أحد.

بل القائلون بالحرمة يقولون كما[1] عليه الأخبار بل ورد مثله في [ال]عصير العنبي أيضاً، و في الوسائل في كتاب الأشربة يذكر باباً من الأخبار في ذلك، و المحقق القمي في العصير العنبي الذي لا يمكن إذهاب ثلثيه يجعل من المسلّم جواز إدخال الماء فيه و اذهاب ثلثي المجموع بأنه يدخل فيه الماء بمقدار ما جف منه من الماء في حال كونه عنباً و يكون الموجب لحلّية ذهاب ثلثي المجموع منه بالغليان و لو كان الذاهب منه خصوص الماء الذي أدخل فيه.

وفيه: أن الخبر مشتمل على أن ماء الزبيب يحرم بالغليان و أنه بذهاب ثلثيه ترفع الحرمة، و عدم كونه معمولاً به في الحكم الثاني غير موجب لرفع اليد عنه

---

*) ***ميرزا محمد هاشم. (منه قدس سره).***

) ***القاطع يدّعي أن العصير العنبين لو خلطه مايع لا يخرجه عنه تكفي في حليته ذهاب ثلثي المجموع من حيث القاعدة. (منه قدس سره).*

١) من هنا أُدرج بين سطور المخطوطة.

بالنسبة إلى الأول أيضاً كما حقّقناه في محلّه، فتأمل.

و قد يجاب* بأنه ترفع اليد عن ظاهر خبر الزيدين من جهة أن الشهرة المقارنة للإجماع على حلّ العصير الزبيبي بعد الغليان.

أقول: لا نقول نحن بحجية الشهرة بنفسها لكنّك عرفت أنّا نقول: كل ظاهر يكون على خلاف قول المشهور فليس بحجة للعلم الإجمالي الحاصل لنا على إرادة الخلاف كثيراً من تلك الظواهر في الواقع.

إلّا أن يقول أحد: إن ثبوت الشهرة على حلّية العصير الزبيبي ليس أمراً واضحاً كما لا يخفى على المراجع، فتأمل.

و قد يجاب بأنه في خصوص صورة يصير دبساً قبل ذهاب ثلثيه يشمله عموم ما دلّ على حلّية الدبس كما نقل ذلك في جامع الشتات عن التحرير.

و في البرهان القاطع عن اللوامع في العصير العنبي: و من العجب المناقشة على ذلك بأنه يخص العموم بما دلّ على حرمة العصير.

توضيح فساد المناقشة أنه بعد خروجه عن عنوان العصير و دخوله تحت عنوان آخر يكون الدليل الاجتهادي فيه على الحلّية ليس في البين معارضته. نعم يناسب أن يعارض ذلك بما دلّ على انحصار رفع حرمة العصير بذهاب ثلثيه، و هنا نقول: لا مانع من أن يكون صيرورة العصير دبساً بمثل انقلابه خلّاً رافعاً لحرمته كما يقوله المشهور، و هو مسلّم في انقلاب الخمر خلّاً.

و على هذا نقول: إن النسبة بين ما دل على حلّية الدبس و طهارته مطلقاً و بين ما دل على أن رفع حرمته لا يكون إلّا بذهاب ثلثيه عموم من وجه. و لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

و في مثله ذكرنا أن المرجع سائر العمومات التي لم تكن في عرض المتعارضين كعمومات ما دلّ على حلّية كل مشتبه الحلية و الحرمة.

---

*) *البرهان القاطع. (منه قدس سره).*

ثم إنّ تمام ما ذكرناه مبنيّ على أن يكون لنا دليل اجتهادي معتبر له إطلاق على أن الدبس حلال كما هو واضح عند المتأمل.

و على هذا نقول: إنّا بعدُ لم نظفر على مثل هذا الدليل.

و قد يجاب بأنه معارض بما ورد من الأخبار التي يستفاد منها أن الحرمة تدور مدار الإسكار.

وفيه: أنّا بعدُ لم نظفر على خبر معتبر كذائي في ماء الزبيب.

نعم، ورد مثله في النبيذ، و لم يعلم شموله لماء الزبيب. و كذلك ورد في أشياء أخر غير مجرّد ماء الزبيب.

و قد يجاب بمنع اعتبار سند خبر الزيدين، و هو يظهر من كثير منهم. بل لم يذكروا هذا الخبر في الكتب الاستدلالية بل في الكتب الأربعة لم ينقلوا هذا الخبر.

[كلام العلامة البهبهاني في المقام]

أقول: ممن يكون مصرّاً على حرمة العصير المحقق البهبهاني (ره) في حاشيته على شرح الإرشاد على كتاب الأطعمة في ردّ الاردبيلي. و ذكر لذلك وجوهاً، و تصدى هنا له لتوثيق خبر الزيدين أيضاً و صاحب الرياض في كتاب الأطعمة و أن يميل إلى الحرمة إلّا أن مستنده غير خبر الزيدين.

و بالجملة، يقول البهبهاني (ره) بأن عدم نقل هذا الخبر في الكتب الأربعة لا يوجب ضعفه لأنه كم من خبر معتبر لم ينقلوه فيها. و عدم التمسك به في الكتب الإستدلالية لعدم الظفر، و مجرد تضعيف الصدوق له تبعاً لنسخة ابن الوليد لا يوجب ضعف الخبر في قبال مَن وثّقه لاسيّما أنّا ذكرنا ضعف تضعيفات القميين بسرعتهم على الجرح بحسب معتقدهم بما لم يكن موجباً له. و الشواهد على وثاقة هذا الخبر أمور:

منها ما تقدم منّي نقله عن ابن الغضائري و أنه الذي نسلّم ما سلّم منه.

و منها أن الشيخ في الفهرست بعد ما نقل عن ابن الوليد عدم الرواية و الوضع قال: و كتاب زيد النرسي رواه ابن أبي عمير عنه.

و فيه إشارة إلى تخطئة الأعراف و الأضبط من الكلّ في الرجال. و هو لم يتعرض لما نقل عن الصدوق و شيخه. بل قال: زيد النرسي روى ابن أبي عمير عنه بكتابه.

و فيه مضافاً إلى ما تقدم شهادة واضحة على معروفية كتابه و شهرته و أن جماعة من الأصحاب رووا هذا الكتاب من دون اختصاص بابن أبى عمير.

أقول: بل تقدم أن في عدة من الكتب رواية أصل الزيدين من ابن أبي عمير هذا، و لكنّا نقول أولاً: إن ما نقل عن الصدوق و شيخه ليس فيه جرح أحد ليقال بتضعيف جرحها لأنهم يتجرحون بما ليس موجباً للجرح عند المشهور كما أن ابن الغضائري لم يوثّق أحداً ليقال: إنه ممن سلم منه، بل نزاع الطرفين في الأصل و الكتاب المنسوب إلى الزيدين.

فالصدوق و شيخه يكون مدّعاهما أنه من وضع محمد بن سمان، و أنه بعد وضعه نسبه إلى زيد، و ابن الغضائري يكون مدّعاه أنه مسموعه، و كتب الزيد عن ابن أبي عمير، فليس هذا الكتاب موضوعاً، فكما أن لابن الغضائري مستند[أ] فيما ادّعاه فكذلك لابن الوليد.

و بما ذكرنا يظهر صحة ما في الخلاصة حيث جعل مورد التوقف كتاب زيد لوقوع الاختلاف فيه، لا نفسه.

إن قلت: إن ما ذكره ابن الغضائري معاضد بما عن الشيخ و النجاشي و نقل أخبار الزيدين في عدة من الكتب عن ابن أبي عمير.

قلت: كما أن مدرك كلام الصدوق كلام شيخه كما يدّعي كذلك من المحتمل أن يكون مدرك كلام هؤلاء شيء واحد، و هو نقل ابن الغضائري أو النجاشي

هذا، مع أن ما قاله البهبهاني ـ من أن عدم نقل الخبر في الكتب الأربعة و الكتب الاستدلالية ليس موهناً له ـ لا وجه له.

و أيضاً ما استفاده البهبهاني من كلام الشيخ ـ من أن كتاب زيد كان مسموعاً من غير ابن أبي عمير ـ ليس على ما ينبغي، فإنه ليس في إضافة الكتاب إلى زيد ظهور معتنى به في قطعه أن الكتاب كتابه بعد أنه يكفي في الإضافة أدنى ملابسة.

و أما سائر ما ذكره في الرياض و حاشية شرح (د) لحرمة ماء الزبيب فيظهر جوابه مما ذكرناه في المتن.

و إذا عرفت أنه ليس لنا ما يكون له ظهور معتبر في حرمة ماء الزبيب مما يكون سنده معتبراً، فحينئذ نقول: لا مانع من التمسك لحليّته بالعمومات الحاصرة للمحرّمات في غيرها كما أشرنا إلى صحة التمسك بها في مسألة أصالة عدم التزكية في الشبهة التحريمية الحكمية.

و مع الغمض لا مانع من أن يتمسك للحليّة بأصالة الحلية و البراءة و استصحاب البراءة و غيرها.

/ ١٦٣ / تتمة مسألة كر و مكتوبه الكر در كتاب صلاة نوشته‌ام .

[حكم الصلاة في جلد السنجاب ووَبَرِه ووَبَرِ الخزّ]

در حكم صلاة در جلد سنجاب و وَبَرِ او[1]

دليل الاعتبار لجواز الصلاة في السنجاب

بقي الكلام في أنه قد يدّعى أن تعارض الأخبار[2] الدالة على جواز الصلاة في السنجاب[3] مع موثقة ابن بكير أو صحيحه الدالة على عدم جواز الصلاة في مطلق «ما لا يؤكل لحمه»[4] ليس من قبيل تعارض العام والخاص ليخصّص الموثقة بتلك الأخبار، بل من قبيل تعارض الخاصين نظراً إلى أن الموثقة وإن عمّ لمطلق ما لا يؤكل لحمه إلّا أنه لما كان في مورد السؤال عن السنجاب، فلا يقبل التخصيص بالنسبة إليه، فيكون كالنصّ فيه.

ونحن نقول: إنّ عموم العلة نسلّم أنه لا يقبل التخصيص بالنسبة إلى المورد المعلل، وأما العموم الذي كان في مقام الجواب عن السؤال فلا إشكال في أنه قابل للتخصيص بالنسبة إلى المورد المسؤول عنه إذا كان المخصص متصلاً كما هو واضح.

وإنما الإشكال في قابليته للتخصيص بالمنفصل فقيل: إنه قابل للتخصيص

---

١) هكذا كتب المؤلف قدس سره في أعلى الصفحة.

٢) انظر: وسائل الشيعة ٣٤٨/٤، باب جواز الصلاة في السنجاب و الفراء و الحواصل.

٣) الكافي ٤٠١/٣، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه و ما لا تكره، ح ١٦.

٤) الكافي ٥٧/٣، باب أبوال الدواب و أروائها، ح ٣.

بالمتصل فيكون قابلاً للتخصيص بالمنفصل أيضاً.

وقيل: غير قابل للتخصيص بالمورد بالتخصيص المنفصل نظراً إلى أن ذكر العام الشامل للمسؤول عنه في مقام الجواب من دون استثناء المورد عنه يكون كالتصريح بأن حكم المسؤول عنه ـ وهو حكم العام ـ فيكون بيان حكم المسؤول عنه بعد ذلك على خلاف حكم العام منا قضاً لما ذكره أولاً.

ونحن نقول: إن قوة إرادة المسؤول عنه من العام في الفرض المذكور وإن يصر أشد من قوة شموله لكل فرد لم يكن مسؤلاً عنه إلّا أنه مع ذلك يكون ذلك العام قابلاً للتخصيص بالمنفصل بالنسبة إلى المسؤول عنه لإمكان أن يكون عند التكلم قرينة حالية فهم المخاطب خروج مورد السؤال عن حكم العام /١٦٤/ فكشف عنه ما توهم كونه مخصصاً منفصلاً أو أن المتكلم عند التكلم إنما تصدى لبيان حكم العام وأما خروج مورد السؤال عن تحته فأخّر بيانه لنكتة كما في كل عام يكون مخصصه منفصلاً، غايته أن السائل يقع في خلاف الواقع اعتقاداً قبل بيان المخصص.

وهذا غير مضر بعد أن يكون تأخير البيان فيه نكتة، بل ربما يكون غرض المتكلم أن يعمل السائل على طبق حكم العام في مورد السؤال، وإن لم يكن ذلك حكمه الواقعي إلّا أن هذا الإحتمال الأخير خروج عن الفرض.

[حكم وَبَرِ الخزّ]

ثم إنه يؤيد ما قلناه أن السؤال كان عن الأوبار مطلقاً، فيدخل مثل وبر الخزّ داخلاً تحت مورد السؤال الذي قيل إن العام نص فيه، مع أن وبر الخز علم خروجه عن تحت العام بالمخصص المنفصل أيضاً.

فتلخص أن تعارض ما دل على صحة الصلاة في السنجاب مع موثقة ابن بكير من قبيل تعارض العام والخاص.

هذا، مع أن الأصل العملي على ما تقدم على طبق القول بالجواز والعام الذي يتوهم كونه مرجعاً ويكون مطابقاً لعدم الجواز هو ما يستفاد من موثقة ابن بكير، والمفروض أنه يسقط بالمعارضة.

[لبس الحرير في الصلاة]

تتميم

فيما يتعلق بلبس الحرير في الصلاة

وهنا نشير إلى بعض مسائله:

[تخصيص حرمة لبس الحرير للرجال مبهم]

منها: أن تخصيص الحرير الذي حرام لبسُه على الرجال ولا تصح الصلاة مبهم إذا كانت فيه بما إذا كان خالصاً غير مخلوط بشيء آخر أما من جهة أن الظاهر أو المتيقن من لباس الحرير الذي ورد المنع عنه في النصوص ذلك ومنه ما عن المعتبر من التقييد بحيث يصدق على الثوب إنه ابريسم وأنه مذهب علمائنا.

وإما من جهة أن ما ورد فيه لفظ الحرير بنحو الإطلاق في الأخبار يقيَّد إطلاقه بما /١٦٥/ ورد فيها مقيداً بالخاص وشبهه لثبوت المفهوم لهذا القيد؛ لوروده في مقام بيان ما هو محرم لبسه أو مفسد.

وإما بأن نقول: إن ما ورد فيه من نفي البأس في صورة كان مخلوطاً بالقطن أو الخز أو غيرهما يكون ذكر خليط مخصوص من باب المثال، ويكون الغرض بيان الجواز في كل ما يخرج الحرير عن كونه حريراً مبهماً خالصاً.

وإمّا من جهة حصر ما يكون مكروهاً على الرجال بالحرير المبهم في

صحيحى صفوان[١] أو موثقهما.

[عدم سقوط الصلاة رأساً لو اضطرّ إلى اللبس]

منها أن سقوط مانعيّة لبس الحرير للصلوة عند الضرورة المجوّزة للّبس ولو بحد يصدق عرفاً أنه مضطر إلى اللبس على ما حقّقناه في محله يكون بمقتضى قاعدة الميسور مع أن الإجماع في مسألتنا قائم على عدم سقوط الصلاة رأساً لو اضطرّ إلى اللبس.

[لبس الحرير عند الحرب]

وأما في حال الحرب فأيضاً يسقط مانعية لبس الحرير للصلوة إلّا أنه لا يختص بصورة الضرورة؛ لأن رفع المنع عن اللبس هنا ليس من جهة القاعدة ليختص بصورة الضرورة، بل لدلالة الأخبار على الترخيص في الحرب.

منها أنهم اختلفوا في جواز لبس ما لا تتم الصلاة فيه من الحرير في الصلاة وغيرها، واستدل على عدم الجواز بما ورد من المنع عن لبس الحرير وبخصوص ما ورد في صحيحتي عبدالجبار[٢] من المنع عن لبس الحرير في جواب السؤال عن لبس مثل القلنسوة والتكة، وهما كالصريح في المقصود.

واستدل على الجواز أوّلاً بمنع صدق الحرير على ما لا تتم الصلاة فيه، فضلاً عن ما ورد المنع فيه على عنوان ثوب الحرير حتى أنه في مورد الصحيحين أيضاً /١٦٦/ نمنع الصدق.

أقول: هذه الدعوى لا يحتاج فسادها إلى بيان سيما بالنسبة إلى جزئه

---

١) الإستبصار ١/٣٨٦، باب كراهية الصلاة في الأبريسم المحض، ح ٦.

٢) الإستبصار ١/٣٨٣، باب الصلاة في جلود الثعالب و الأرانب، ح ١١، و الرواية عن محمد بن عبدالجبار.

الأخير.

وثانياً: رواية الحلبي[1] التي تتضمن جواز الصلاة فيما لا تتم به الصلاة مثل تكه ابريسم و غيره و يخصّص بذلك عموم الصحيحين السابقين، و يعضد الجواز ما ورد من الترخيص في الكف والعلم من الابريسم.

أقول: نسلّم أن هذا الخبر لو جاز التمسك به يخصص به الصحيحان، و لا يوجب اشتمال مورد السؤال في الصحيحين على ما لا تتم به الصلاة منشأ لصيرورة التعارض بينهما من قبيل المتباينين ليقال يحمل الصحيحان على التقية بعد فرض عدم إمكان الجمع كما تقدم وجه ذلك، إلّا أن الإشكال في صحة التمسك برواية الحلبي؛ لأن في سنده أحمد بن هلال، و هو ضعيف.

والقول بأن ضعفه منجبر بالشهرة مردود بأن القول بالجواز ليس بمشهور وإن كان أشهر مع أن القائلين بالجواز استناد كلّهم إلى هذا الخبر غير معلوم. وسيما وأنت عرفت أنه كان لهم دليل آخر أيضاً. و مجرد الشهرة التطابقية لا يجبر ضعف الخبر ما لم يستندوا إليه.

ودعوى أن كلّاً من العلماء يستندون إلى هذا الخبر بمعنى أنهم معترفون بحجيته وإن لم يعمل بعضهم عليه لأنه من جهة تقدم معارضه عليه؛ ففيه: أن هذا غير معلوم سيما مع تصريح بعضٍ لضعفه.

[الاختلاف في جواز لبس الحرير الخالص على النساء حال الصلاة]

ومنها أنهم اختلفوا في جواز لبس الحرير الخالص على النساء في خصوص الصلاة بعد الإتفاق على جواز لبسه لهن في غير الصلاة من غير ضرورة.

وعلى هذا، فمن كان مدركه على بطلان صلاة الرجال في الحرير من جهة

---

١) تهذيب الأحكام ٢/٣٥٧، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان و ما لا يجوز، ح ١٠.

حرمة لبسه عليهم فلا تأمل له في حق النساء؛ لأن المفروض عدم حرمة لبسه عليهن.

ونحن منعناه في أواخر مسألة النهي في العبادات، وذكرنا وجهه مفصلاً.

وأما من قال بتمامية خصوص الأخبار الدالة على المنع من الصلاة في الحرير فما يكون من تلك الأخبار /١٦٧/ غير عام للنساء فلا إشكال.

وأما ما يعم منها للنساء أيضاً بطريق الإطلاق والعموم فتقع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز لبس الحرير على النساء في غير حال الإحرام* وفي صحيحتي صفوان اللتان تأتيان دلالة واضحة على المدعى.

وكذا ما في مقام البيان من الأخبار خص الحرمة بالرجال والترجيح من جهة الأظهرية في الشمول لمادة الإجتماع مع الطائفه الأخيرة.

وذلك يقتضي جواز الصلاة لهن في الحرير بمقتضى الجمع بين الأدلة من حمل الظاهر على الأظهر.

نعم، في رواية الخصال[1] يصرّح بعدم جواز لبسه لهنّ في الصلاة إلّا أن الخبر ضعيف بعدة من المجاهيل، ولا جابر لضعفه.

وفي رواية زرارة «سمعته عليه السلام ينهى عن لبس الحرير للرجال والنساء.

وفي (ل) يضعّف السند؛ لأن في رجاله موسى بن بكير.

---

*) ***الخبر المعتمد بهذا المضمون موثقة ابن بكير عن بعض أصحابه، و ابن بكير من أصحاب الإجماع، فلا يضركون بعض أصحابه مجهولاً بعد أن المدار على الوثوق سيما إذا كان المخبر مسلماً فيشمله «و إذا شهد عندك المسلمون..»، و ليس في المقام مخصِّص له بعد أن يحصل الوثوق به لكون ابن بكير من أصحاب الإجماع على ما ذكرنا في محله في معنى الإجماع المنقول عن الكشي في تصحيح ما يصح عنهم.***

هذا، مع أن ابن بكير له شواهد أخر على الإعتماد كما نقله البهبهاني في بعض حواشيه على (ل) قبل مسألتنا. (منه قدس سره).

١) الخصال: ٥٨٧ ـ ٥٨٨، باب ثلاث و سبعون خصلة في آداب النساء و الفرق بين أحكامهن و أحكام الرجال، ح ١٢.

وفيه تأمل.

نعم مضمونه خلاف الإجماع؛ لأنه لا إشكال في جواز لبس الحرير على النساء، وتقييد ذلك بخصوص الصلاة والإحرام موجب للتخصيص الأكثر الموهن، لا سيما أن المعطوف عليه ـ وهو الرجال ـ ليس فيه تقييد أصلاً، وبالنسبة إلى الرجال لا مانع من إلقاء النهي عن ظاهره من إرادة التحريم منه، وبالنسبة إلى النساء لابدّ أن يراد خصوص فساد الصلاة.

ولو حمل النهي على الأعم من الكراهة والحرمة فإثبات الحرمة للنساء في خصوص الصلاة يحتاج إلى دليل آخر مع أن حرمة اللبس غير مستلزم لفساد الصلاة.

وإذا كان الأخذ بالظاهر محل الإشكال فنقول: من المحتمل أن يكون النهى في بعض الأحوال كحال الإحرام حتى ينطبق مع الأخبار السابقة أيضاً.

هذا، مع أنه لو شككنا في مانعية لبس الحرير على النساء في خصوص الصلاة فتقدم أن المرجع هو أصالة البراءة.

[الركوب على الحرير وافتراشه في الصلاة وغيرها]

ومنها في جواز الركوب على الحرير وافتراشه في الصلاة وغيرها، بل الإلتحاف به والتدثر به؛ للأصل.

وفي صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام التصريح بجواز الإفتراش والنيام عليه، وأنه لا يسجد عليه.

والظاهر منه خصوص السجود لأنه مما لا يصح السجود عليه.

/١٦٨/ وفي رواية مسمع شهادة على بعض المقصود.

ثم إن النبوي العام والمنقول عن فقه الرضا[1] وإن كان فيهما دلالة على

---

١) فقه الرضا(ع): ٣٠٢، باب اللباس و ما يكره فيه الصلاة.

خلاف المقصود لكنهما ليسا بحجة.

نعم، بالنسبة إلى الإلتحاف والتدثر لو صدقت[١] الصلاة في الحرير كما لا يبعد توجه المنع.

[الثوب المكفوف بالحرير]

ومنها في الثوب المكفوف بالحرير الذي يدّعون عدم الخلاف بل الإجماع على أنه لا مانع فيه، ولا ينقلون فيه الخلاف إلّا عن المرتضى[٢] والقاضي[٣] والكاتب ـ في الجملة ـ ومجمع البرهان[٤] وكشف اللثام[٥]، وينقلون التردد عن (ل) والكفاية والمفاتيح.

ومدرك المشهور على الجواز النبويان المنقول أحدهما عن عمر[٦] والثاني عن أسماء[٧].

والأول يرخص إلى أربع أصابع كما هو المشهور بين المشهور ظاهراً، والثاني على الأزيد منه.

وضعف السند فيهما منجبر كما يدعون بعمل المشهور، ويتمسكون بخبر الجراح المدايني.

وعلى فرض عدم اعتباره في نفسه عليه الشهرة التطابقية أو الاستنادية.

---

١) في المخطوطة: صدق.

٢) الإنتصار: ٤٢٩، لبس الحرير.

٣) المهذب ٧٤/١، باب ما يجوز الصلاة فيه و ما لا يجوز.

٤) مجمع الفائدة و البرهان ٨٥/٢، عدم جواز الصلاة في الحرير.

٥) كشف اللثام ٢٢٢/٣، في جنس اللباس.

٦) ذكره في مستدرك الوسائل ٢٠٩/٣، باب جواز افتراش الحرير، ح ١.

٧) مذكور في المصادر العامية كصحيح مسلم ١٤٠/٦، باب تحريم استعمال خاتم الذهب والحرير على الرجل.

ولنا تأمل في أصل دلالته على المدَّعى.

ثم إن شارح المفاتيح وتبعه صاحب مفتاح الكرامة[١] والجواهر[٢] ـ على ما حكي ـ تمسَّكَ لقول المشهور بصحيحتي صفوان في أحدهما: «لا بأس بالثوب أن يكون[٣] سداه وزره وعلمه حريراً، وإنما يكره الحرير المبهم للرجال»[٤].

وثانيهما قريب منه.

وفي آخره: «وإنما يكره المصمت من الأبريسم للرجال، ولا يكره للنساء»..

ثم إن سند الخبرين لا إشكال فيه كما بيّنه في البرهان القاطع، وأما الدلالة بعد أن من المسلّم أن الكراهة بمعنى الحرمة مع أن نفي الكراهة بمعنى الأعم أيضاً مثبت للمقصود في هذا المقام، ولا فرق فيه من هذه الجهة.

ولا يخفى أن محل التمسك قوله: وإنما يكره.. اه، لكن هو بنفسه غير مثبت للمقصود؛ لأن ظاهره حصر المحرَّم من الحرير والأبريشم بالمبهم والمصمت، فلا يثبت إلّا جواز لبس ما كان من الحرير غير خالص من الابريسم فينفع لما كان منسوجاً معه /١٦٩/ شيء من القطن أو غيره كما تقدم في المسألة الأولى من المسائل المتقدمة، مع أنه ليس المقصود هنا ذلك، بل المقصود هنا إثبات جواز لبس ثوب غير حرير موصول به شيء من الحرير الخالص.

نعم، يصح التمسك بها بلحاظ هذه الفقرة من قبيل التعليل لسابقه، وهو أنه لا بأس بالثوب الذي سداه وزرّه وعلمه حريراً، فإنه على هذا لو بقي قوله: «إنما يكره..» اه، على ظاهره من أن المراد حصر الكراهة فيما لم ينسج معه غير الحرير، فلا يناسب كونه تعليلاً لعدم البأس عن ثوب يكون زرّه وعلمه من

---

١) مفتاح الكرامة ٥/٥٢٨، في جواز كف الحرير وعدمه.

٢) جواهر الكلام ٨/١٢٩، جواز الصلاة في ثوب مكفوف بالحرير.

٣) «أن يكون» مكرر في المتن.

٤) الاستبصار ١/٣٨٦، باب كراهية الصلاة في الأبريسم المحض، ح ٦.

الحرير، مع أنهما من الحرير الخالص الموصول بثوب غير حرير.

وعلى هذا، فلابد من أن يحمل قوله: «إنما يكره..» اه، على أن المراد من الحرير المبهم والمصمت الذي انحصر المكروه فيه هو إن لم ينسج غير الأبريسم مع الأبريسم، وكذا لم يلصق الحرير الخالص بغير الحرير أيضاً.

ونوقش على ذلك أولاً: بأنا نقول: إن هذا التعليل تعليل للفقرة الأولى، وهو أن يكون خصوص السدى حريراً حتى يبقى التعليل على ظاهره من أن المراد من المبهم والمصمت هو الحرير الخالص الذي لم ينسج معه غيره.

وثانياً نقول: إن التعليل تعليل لخصوص الفقرة الأخيرة على مقتضي القاعدة، وهو أن يكون العلم في الثوب حريراً إلّا أن العلم في الثوب قد يكون من قبيل المنسوج فيه وقد يكون من قبيل الموصول به.

والمراد /١٧٠/ هنا هو ما كان من قبيل الأول بقرينة التعليل، بل لو رجع التعليل إلى تمام الفقرات أيضاً نقول: إن الرز أيضاً قد يكون منسوجاً مع الثوب، وهو المراد هنا بقرينة التعليل.

أقول: لا يخفى أولاً أن مجرد المنسوجية والموصولية غير موجب للفرق في مقام الصدق العرفي لأنه إذا لوحظ تمام الثوب فليس تمامه من الحرير الخالص في المقامين، وإذا لوحظ خصوص العلم الذي كان من الأبريسم فقط فهو من الحرير الخالص سواء كان منسوجاً أو موصولاً.

نعم، ما كان واحداً من سداه أو لحمته حريراً مثلاً والآخر من غير الحرير فلا يعدّ حريراً خالصاً، وهو غير مفروض المقام.

وثانياً: يرد على ما ذكره أولاً بأن التصرف في التعليل أولى من دعوى أن التعليل لا يشمل الفقرة الأخيرة، بل ليس في المقام فقرات متعددة يناسب إرجاع التعليل إلى واحد منها بالخصوص حتى يقال إنه يراجع إلى الآخر أو غيره.

وذلك لأنه ذكر أولاً عدم البأس في أمور بطريق العطف، ثم ذكر التعليل، وظاهر مثل هذا التعليل أن يكون علة لأصل الحكم الجاري في الأمور المتعاطفة، بل يجوز أن يقال: إنه ليس هنا تعليل لينازع في رجوعه إلى الآخر من الأمور المتعاطفة، أو الجميع أو الأول بمناسبة خارجية كما تقدم، بل إنما ذكر أولاً عدم البأس في ثوب يكون خصوص سداه أو زره أو علمه حريراً، ثم حصر ما فيه البأس والكراهة بالحرير الخالص، ومقتضى القاعدة أن يكون هذا المحصور فيه غير شامل لما نفي عنه البأس قبله.

/ ١٧١ / وذلك بأن نقول: إن المراد من قوله عليه السلام: «وإنما يكره المصمت من الأبريسم أو المبهم من الحرير» هو حصر المحرم بالثوب المصمت من الأبريسم على خصوص الرجال، فنخرج الرز والعلم من الحرير عما حصر المحرم فيه لعدم كونهما من الثياب، ويخرج ما يكون سداه فقط من الأبريسم عنه لعدم كونه مصمتاً ومبهماً من الحرير والأبريسم.

ثم إن الشاهد على تقدير الثوب أمران:

أحدهما: ذكر الثوب في صدر الخبرين حيث نفى الكراهة أولاً عن الثوب الذي يكون سداه أو زره أو علمه حريراً.

وهذا قرينة على أن المحصور فيه المحرم أيضاً الثوب الذي يكون حريراً محضاً لا مطلق الحرير الخالص حتى يلزمه كون الرز والعلم من الحرير الخالص أيضاً محرماً.

وثانيهما: من جهة رفع التنافي بين الصدر والذيل اللذين بمنزلة العلة والمعلل بعد ما هو الواضح من أن التصرف في الذيل الذي يكون علة يكون أولى.

ولا سيّما التصرف الذي قلنا به، وقلنا بقيام قرينة أخرى عليه أيضاً.

وينطق من جهة الحصر مع سائر الأدلة التي وردت في لبس الحرير.

كيف و أنت عرفت قول من تصدّى لتطبيق المعلل مع العلة و تصرفه في المعلل بجعل المعلل هو الفقرة الأولى، و عرفت وهنه من جهتين.

بل عن شرح المفاتيح أن شيئاً من الأخبار لا يشمل ابتداء لغير الثوب حيث ادعى أن الحرير الذي وردت الأخبار بحرمة لبسه عبارة عن الثوب الأبريسمي، و أن الحرير بنفسه لا يطلق إلّا [على] ما يكون ثوباً أيضاً، و إن كانت هذه الدعوي محل المناقشة بل المنع.

[هل المراد من الحرير المصمت و المبهم هو الحرير الخالص؟]

ثم إن بعض من تصدى لتطبيق العلة في الخبرين في المقام مع المعلل تصرف في العلة بنحو آخر غير ما رجحناه، و هو أن المراد من الحرير المصمت والمبهم هو الحرير الخالص، وخلوصه بأن لا ينسج معه غير الأبريسم، ولم يوصل إليه ما كان من غير الأبريسم.

و نحن نقول: إن هذا أيضاً و إن يثبت /١٧٢/ ما قلناه وفاقاً للمشهور، لكنه مردود أولاً بأنه إذا وصل غير الحرير إلى الحرير فحينئذٍ يقال إنه حرير خالص وصل بغير الحرير لا أنه ليس حريراً خالصاً.

بل إطلاق أنه ليس حريراً خالصاً ركيك.

نعم، إذا لوحظ المركب من الحرير و ما وصل إليه كالثوب المركب منهما فحينئذٍ يلاحظ التبعية و الإصالة، فما يعدّ في نظر العرف أصلاً للثوب إذا صار حريراً خالصاً فيعد الثوب حريراً خالصاً، و إن كان بعض مما اتصل إليه مما يعد تبعاً غير الحرير، و هكذا.

و هذا و إن يرجع إلى ما قلناه إلّا أن ما ذكرنا كان من جهة تقدير الثوب في العلة و يكون المصمت و المبهم على معناهما لا أن يكون معنى المصمت و المبهم هو الخالص عن غير الحرير بالمعنى، فإنّه ركيك مع احتياجه إلى

الإضمار أيضاً.

وثانياً: إن هذا التصرف ليس عليه قرينة في أصل الكلام.

وثالثاً: لو كان معنى المصمت والمبهم هو الخالص عن غير الأبريسم وكان المراد من الخلوص هو الأعم من النسج والإتصال فيرد على العلة تخصيص كثير.

وهذا بخلاف ما لو أضمر الثوب في العلة كما قلناه، فإنه يمكن أن لا يلتزم عليه تخصيص، فضلاً عن الكثير منه.

كما أنك عرفت أن شارح المفاتيح كان مدعاه أن تمام الأخبار الواردة في مسألة لبس الحرير والأبريسم يكون مفادها الثوب الحرير كما تقدم.

[حمل الحرير والأبريسم في الصلاة وغيرها]

ومنها أن حمل الحرير والأبريسم لا مانع فيه في الصلاة وغيرها، وصحيحتا صفوان اللتان تقدم بيان دلالتهما في المسألة السابقة يستفاد منهما جواز الحمل، مضافاً إلى أن الأصل كان كافياً هنا بعد أن دليل الحرمة لا يأتي هنا، وكذا دليل بطلان الصلاة؛ لأنهما إما معلقان على عنوان اللبس واللباس والثوب، وليس شيء منها في المحمول، أو أنه نهى عن الصلاة في الحرير.

ومثل هذه العبارة أيضاً بمقتضى كلمة / ١٧٣ / «في» التي للظرفية ظاهر هنا في استعماله في الملابس كما تقدم الكلام فيه في المحمول النجس في أحكام النجاسات.

والنبوي الوارد بحرمة الحرير على ذكور الأمة ضعيف، وليس له جابر، مع أن يرد عليه التخصيص الأكثر لو كان المراد حرمة جميع استعمالاته وإلّا يكون مهملاً لو لم يعيّن اللبس الراجع إلى ما تقدم.

مسألة

[في حرمة لبس الذهب على الرجال]

حرمة لبس الذهب على الرجال مما لا تأمل فيه، وهو بنفسه لا يقتضي بطلان الصلاة حتى لو جعل الستر للعورة الذي هو شرط للصلوة بما هو محرم لبسه من الذهب، وذلك لما ذكرناه متصلاً في أواخر مسألة النهي في العبادة أن كون الشرط منهياً عنه في مثل المقام لا يوجب بطلان العمل ولا الشرط، لكن ورد النهي عن الصلاة فيه في خبر عمار بن موسى[1] وجابر الجعفي[2]، بل وعن فقه الرضا[3] النهي عن الصلاة في الخاتم من الذهب.

والدلالة على الفساد من جهة ما ذكرناه في أوائل مسألة النهي في العبادة من أن المنهي عنه لشرطه يكون النهي فيه دالّاً على الفساد وأن النهي يحمل على الإرشادية.

وأما السند فعلى فرض الضعف يدّعى الإنجبار بالعمل، لكن الرضوي لو كان على مضمونه شهرة فليس باستنادي مسلّماً، والشهرة التطابقية لا توجب لصيرورة الخبر حجةً.

---

١) تهذيب الأحكام ٢/٢٧٣، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان و ما لا يجوز، ح ٨٠

٢) وسائل الشيعة ٤/٣٨٠، باب جواز لبس النساء الحرير المحض وغيره، ح ٦.

٣) فقه الرضا (ع): ١٥٧، باب اللباس و ما لا يجوز فيه الصلاة.

[افتراش الذهب]

و في افتراش الذهب يقال «صلى عليه» لا «صلى فيه»، فلا مانع من افتراشه كما أنه لا مانع من حمل الذهب في الصلاة لعدم صدق الصلاة فيه بالنسبة إلى المحمول كما تقدم في حمل الحرير.

[الخاتم إذا كان في اليد يصدق اللبس و إلّا فلا]

ثم إن الخاتم إذا كان في اليد فيصدق أنه صلى فيه؛ لأن التلبس بالخاتم الذهب يصدق بذلك، و هذا بخلاف ما إذا كان في غير اليد، فتأمل.

مسألة

[عدم جواز الصلاة في أجزاء الميتة]

عمدة الإتكال بل الإتكال في عدم جواز الصلاة في أجزاء الميتة من الجلد وغيره سواء دبغ الجلد أم لا هو الأخبار / ١٧٤ / من صحيحتي محمد بن مسلم ومحمد بن عمير وغيرهما مما يكون معمولاً بين الأصحاب، والدلالة على المدّعى من جهة حمل النهي فيها على الإرشادية، فيدل على الفساد كما أوضحنا ذلك في مسألة النهي في العبادات.

[مسائل]

وهنا مسائل* :

[المحمول النجس و الحرير و الذهب]

منها: أنه و إن تقدم في محمول النجس و الحرير و الذهب أنا قلنا بأن الصلاة في شيء عند العرف غير صادق على مجرد حمل ذلك الشيء بل يحتاج

---

*) منها أنهم يستثنون من الميتة ما لا يحله الحيوة منه كالعظم و الصوف و غيرهما، وكذا ميتة غير ذي النفس.

أما الأول ففي البرهان القاطع تعرض له هنا قبل التعرض لمسألة استثناء الخز مما لا يوكل لحمه، و لا مانع فيما تمسك للجواز في الجملة، لكن الأحسن أن يتمسك له بحسنة حريز التي يشير إليها هناك حيث فيه تصريح بأنه يصلى فيها.

هذا، مع أن الأصل مقتضاه الجواز على التحقيق في مسألة البراءة و الإشتغال.

و أما الثاني فتعرض له في الذخيرة في هذا المقام، و ينقل استثناء مطلق ما لا نفس له عنه لكنه مقابل في عموم هذا الحكم.

و نحن نقول: تقدم منا في باب النجاسة أنه من جهة النجاسة يكون اللإستثناء مسلماً بطريق العموم، و أما من جهة الصلاة فيه فليس العموم مسلّماً أعني استثناء مطلق ميتة بالأنفس له، و لم يعلم أن وجه المنع من الصلاة في الميتة هو نجاستها.

و منه نفصّل بين النجاسة و الميتة كما في المحمول منها في الصلاة.

نعم، لو قلنا إن لفظ الميتة لا يشمل لما زهق روحه مما لا نفس له أو أن لفظ الميتة منصرف عنه أو أن المتيقن من اللفظ عند غيره و لو بلحاظ ما ذكر في دليل المنع من أجزائه مثل اللسان و الشعر و الصوف و غيرها فيثبت ما ذكروه كما أن هذا المانع من الشمول موجود في بعض أفراد ما لا نفس له مثل القمل و البق و الزنبور و أشباه ذلك قطعاً، فلا مانع من الصلاة فيها مع قطع النظر من قيام الضرورة و السيرة و الإجماع على ذلك. (منه قدس سره).

الصدق إلى أن يتلبس به بنحو من الإنحاء إلّا أن المستفاد من الأخبار في المقام أعم من ذلك، فيشمل المحمول أيضاً، وذلك لأن في صحيحة محمد بن أبـي عمير في الميتة قال: «لا تصلّ في شيء منه و لا شسع»[1]؛ نظراً إلى أن بعض أجزاء الميتة لا يقبل التلبس مع أن عُمِّم المنع بكل شيء منه، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور لفظ «في» حيث تقدم أن صدق الصلاة فيه يتوقف على التلبس به بنحو فيكون عموم «في شيء» من الميتة باقياً على حاله، و بين أن نأخذ بظهور كلمة «في» فيما هو الأقرب من الظرفية الحقيقية، و هو التلبس، فنخصص عموم «في شيء منه» إلى ما يكون قابلاً للتلبس من الميتة أو يقيّد ما لا يكون قابلاً للتلبس بالنحو المتعارف بما إذا فرض أن الشخص تلبس به.

و من الواضح أن ظهور لفظ «في التلبس» ليس بحد، و ظهور «فـي شـيء منه» في التعميم إلى أجزاء الميتة / ١٧٥ / و كونه على النحو المتعارف.

ثم إنه تقدم في مسألة محمول النجس بعض الشواهد على أن حمل أجزاء الميتة مانع عن الصلاة، فراجع.*

[الشك في وقوع التذكية على الحيوان]

و منها في أنه عند الشك في وقوع التذكية على الحيوان حتى يجوز لبس أجزائه يكون المرجع أصالة عدم التذكية.

---

١) تهذيب الأحكام ٢٠٣/٢، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان، ح ١.

*) ***في خبري سماعة و سليمان بن جعفر الجعفري علّق وجوب الإجتناب عن مثل الخز و تقليد السيف بما إذا كونه (كذا) من الميتة، و من هنا ان العلم جزء الموضوع أو أن المشكوك محكوم بكونه من المذكّى. و هو مقدّم على الاستصحاب لجعله في مورد الاستصحاب لكن أمثال ذلك منصرف بما يؤخذ في بلاد المسلمين؛ لكفاية عدم العلم في مورد الأمارة على التزكية، مع أنه يمكن المناقشة على ذلك من وجوه أخر. (منه قدس سره).***

وأوضحت الكلام في هذا الأصل في تعليقاتي مكرراً، فعليك بمراجعة ما كتبته في تنبيهات الشبهة التحريمية في مسألة البراءة.

[الحمل على التذكية في بلد المسلمين]

ومنها أن ما يؤخذ من أيدي المسلمين سيما في بلد يكون الغالب عليه المسلمون يحمل على أنه وقع التذكية عليه، بل في الأخير يحمل على وقوع التذكية ما يؤخذ من يد مجهول الحال أيضاً.

وما ورد من الأخبار المعتبرة المعمول بها بين الأصحاب في جلود العراق وغيرها دالّة على تمام ما قلنا، بل الأعم مما أشرنا إليه، وليس لها معارض معتبر معمول به.

نعم، قد يناقش في دلالة الأخبار على ما يؤخذ من يد المسلم في بلد الكفار؛ نظراً إلى أن الأخبار منصرفة إلى ما يؤخذ من أسواق المسلمين، لكنا نقول ـ بعد تسليم الإنصراف ـ إن التعليل بالحرج يعم الحكم إليه أن بعض الأخبار مثل ما نقله في حاشية المدارك عن التهذيب بسنده إلى أبي الحسن ظاهر في التعميم.

[لا تجوز الصلاة في أجزاء غير مأكول اللحم]

/ ١٧٦ / مسألة لا تجوز الصلاة في أجزاء غير مأكول اللحم، والدليل الذي يدل على نفس هذا العنوان ـ دون الواردة في مصاديقه كالسباع وغيرها ـ موثقة ابن بكير أو صحيحه.

ولا يخفى أولاً أن عنوان ما هو حرام أكله وغير مأكول اللحم منصرف إلى غير الإنسان من الحيوانات التي لها لحم قابل لأن يؤكل، ويكون أكل لحمه حراماً.

فيكون التعميم في ذلك كما لو كان العالم منصرفاً إلى الفقهاء، وقال «أكرم العلماء» لا يشمل غير الفقهاء؛ لأن التعميم بعد الأخذ بما هو المنصرف إليه للمادة، فلا مانع من حمل أجزاء الإنسان من نفسه ومن غيره وحمل أجزاء مالا لحم له كالبق والذباب والزنبور وأشباه ذلك.

وثانياً: لايخفى عليك إنه لما ذكر في الخبر من أجزاء غير مأكول اللحم والبول والروث والألبان، فيستفاد من ذلك أن المراد بقوله عليه السلام «كل شيء منه» ما يعم أجزاء بدنه من اللحم والجلد والوبر، وما ينفصل عنه من البول والروث والألبان، وكذا ماء فمه وأنفه، بل دمعه وعرقه.

ثم إذا عم ذلك فنقول: ليس المتعارف من كثير منها تلبّس الإنسان به، فيصير ذلك قرينة على أن النهي عن الصلاة في أجزاء غير المأكول لا يختص بما لو تلبّس المصلّي /١٧٧/ بشيء منها، فيشمل حمل تلك الأجزاء أيضاً كما تقدم توضيحٌ من هذه الجهة في المسألة السابقة.

[مسائل أخرى]

وهنا مسائل:

[الشك في أن الملبوس من غير المأكول]

منها: أنه لو شك في أن ما تلبس به من غير المأكول أم لا فنقول: إنا ذكرنا في الرسالة الماهوتية أن مقتضى الأصل عدم جواز الصلاة فيه إلّا في لباس كان مشكوكاً كذلك، وكان محل الإبتلاء للمسلمين بحيث يكون الاجتناب عنه موجباً للحرج بمقدار الحرج الذي يلزم من الإجتناب عن المردد بين المذكى والميتة إذا كان الشك في أصل التذكية، فراجع وافهم.

[لو صلّى في غير المأكول نسياناً]

و منها في أنه لو صلّى فيه نسياناً فلا تجب الإعادة لقوله عليه السلام: «لا يعاد الصلاة إلّا من خمس..»[1] اه.

و تقريب الدلالة و رفع المناقشات والمعارضات عنه قد ذكرناه في مسألة أصالة الركنية في مسألة البراءة والإشتغال، و مثل ذلك ما لو صلّى في غير المأكول غفلة من أنه غير المأكول أو صلى فيه معتقداً من أنه من المأكول فظهر أنه من غير المأكول، وأما لو علم أنه من غير المأكول لكن صلى فيه جهلاً بأن غير المأكول لا يصلى فيه فهنا أيضاً مقتضى قوله عليه السلام: «لا تعاد..» وعدم وجوب الإعادة، لكن الفقهاء في بحث الخلل يقولون في الجاهل بالحكم: إنه كالعامد.

و نحن تكلمنا بعض الكلام فيه عند التعرض لقوله «لا تعاد»، والإجماع في خصوص المقام غير معلوم.

و منه يختار في النخبة عدم وجوب الإعادة كما قلنا إن مفاد «لا تعاد» أيضاً ذلك، فراجع.

---

١) تهذيب الأحكام ١٥٢/٢، باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة من المفروض و المسنون و ما يجوز فيها و ما لا يجوز، ح ٥٥.

[فصولٌ في الأذان و الإقامة]

/ ١٧٨ / مسألة في فصول الأذان و الإقامة

ما هو قول المشهور لا ينبغي التأمل في وجوب أخذه على مسلكنا من أن الخبر الذي أعرض المشهور ليس بحجة، وكذا الظاهر الذي كان المشهور على خلافه كما تقدم في باب نجاسة الدم، بقي الكلام في استفادة ما هو قول المشهور من النصوص بعد المقدمة المشار إليها فنقول: من الطرق التي يمكن إثبات قول المشهور بها من النصوص أن نقول: إن صحيحة زرارة و فضيل[1] اشتملت على تمام ما يقوله المشهور فيهما إلّا أنه ذكر فيها في أول الأذان تكبيران و في آخر الإقامة أيضاً تهليلان، أما الأول فنقول: ليس فيه الصراحة بأنه ليس بأزيد من مرّتين، فما دلّ من النصوص المعتبرة على أنه أول في الأذان أربع تكبيرات يكون مقدماً، بل لو فرض الصراحة في صحيحة زرارة و فضيل يمكن القول بالنسخ؛ لسائر النصوص المصرحة بالأربع التي تبيِّن حال بعد أول زمان التشريع، واشتمال سائر النصوص على ما لا نقول به لا يُسقط تلك النصوصَ عن الإعتبار كما تعرضنا لذلك في غير مورد من مكتوباتنا.

و على الثاني أن ظاهره مخالف للمشهور فيسقط عن الإعتبار على المسلك المشار إليه.

و مثله كل خبر آخر يشتمل على أن التهليل في آخر الإقامة مرّتان.

و على هذا ففي الزائد عن المرة التي يكون جزئيته قطعيةً يكون المرجع

---

١) الاستبصار ١/ ٣٠٥، باب عدد الفصول في الأذان و الإقامة، ح ٣.

البراءة على القول بوجوب الإقامة، وعلى الندب لا دليل على تعدد التهليل في آخر / ١٧٩ / الإقامة.

ويمكن استخراج قول المشهور من النصوص بوجوه أخر أيضاً.

مسألة:

[في الإكتفاء بفصل واحد إذا كان مستعجلاً]

الإكتفاء بفصل واحد إذا كان مستعجلاً وكون الإقامة مثنى مثنى أفضل من كل منهما بفصل واحد.

يستفاد من خبر الحذّاء ومرسل زيد، ولا مانع في ذلك بعد عدم وجوبها، وصحة قاعدة التسامح التي تعرضنا لها في الشبهة الوجوبية.

مسألة:

[في عدم وجوب الأذان والإقامة]

عدم وجوب الأذان والإقامة لا في الجماعة ولا في غيرها لا مانع منه بعد ما تقدم من أن الظاهر الذي يكون على خلاف المشهور ليس بحجة، وأصل الرجحان ضروري مع الغمض عن الأخبار أيضاً.

مسألة:

[في قول المؤذن: الصلاة ثلاثاً]

قول المؤذن «الصلاة» ـ ثلاثاً ـ ورد عليه الخبر في العيدين[1] فيثبت ندب القول بذلك فيهما بأخبار «مَنْ بلغ»، والعلماء عمّموا ذلك في كل صلاة لا أذان فيه ولا إقامة ولو المندوبات مما يكون المقصود فيه الإجتماع على إشكال في

---

١) تهذيب الأحكام ٣/٢٩٠، باب صلاة العيدين، ح ٢٩.

صلاة الميت من بعضهم.

ولا مانع من القول بها بعنوان الرجاء الذي فيه الحسن العقلي، وليس فيه عنوان التشريع.

مسألة:

[في استحبابهما بالصلوات اليومية و صلاة الجمعة]

يقتصرون استحباب الأذان والإقامة بالصلوات اليومية مطلقاً وصلاة الجمعة، وبعض الظواهر على ما سيأتي يدل على الإستحباب مطلقاً إلّا أنه لم يقل أحد بذلك، ويسقط عنه الإعتبار لو لم يكن ذلك قطعياً.

[استحباب الأذان والإقامة للنساء]

/ ١٨٠ / وهما مستحبّان على النساء للإطلاقات، ولخصوص مثل صحيحة ابن سنان، وما دل على عدمهما على النساء محمول على عدم تأكد الإستحباب كما يدل عليه صحيحة ابن سنان السابق، وبعد ذلك لا فرق بين الاداء والقضاء أيضاً.

مسألة:

[في سقوط الأذان والإقامة أو خصوص الأذان في موارد]

إعلم أنهم يقولون بسقوط الأذان والإقامة أو خصوص الأذان في موارد، ونقول قبل التعرض لها: إن ما ورد في سقوط أحدهما أو كليهما إما أن يكون المراد الرخصة في الترك لأجل عدم البقاء على تأكد الإستحباب الذي كان فيهما الثابت لهما بالعمومات نظير ما تقدم ثبوته في حق المرءة، وإما أن يكون المراد الرخصة في الترك مع مرجوحيّة بنحو المرجوحية التي تكون في

العبادات المكروهة التي لا بدل لها، وإما أن يكون المراد نفي الأمر عن الفعل بحيث يكون الإتيان بهما بقصد أنه من الشرع تشريعاً، وإما أن يكون المراد كون الفعل حراماً ذاتياً كشرب الخمر و قراءة العزائم للحائض.

وأيضاً لا يخفى أن ما دل على تأكد استحباب الأذان والإقامة لكل صلاة كثيرة ولو بنحو الإطلاق مثل ما دل من الأخبار الكثيرة منها في الصحيح أنه «**لو صلّى مع الإقامة فصلى خلفه صف من الملٰئكة، و مع الأذان و الإقامة صفان**[1] **أو أزيد**».

و من الصحيح الذي نقله في الرياض[2] عن علل الصدوق[3]: «**الأذان و الإقامة في جميع الصلوات أفضل**» / ١٨١ /.

و في الذخيرة[4] في الصحيح عن الصباح بن سبابة المجهول* قال: لي أبو عبد الله عليه السلام: «**لا تَدَع الأذان في الصلوات كلها فإن تركته فلا تتركه في المغرب**»[5].

في الجواهر[6] في مسألة سقوط الأذان في غير الأول من المورد من قضاء الصلاة عن الصادق [عليه السلام] في موثق عمار «**لا صلاة إلّا بأذان و إقامة**»[7] إلى غير ذلك مما يدل على هذا المدعى، فيندرج تحت ما دل على كثرة التأكد فيهما.

وإذا عرفت هذا فنقول**: من الموارد التي قالوا بسقوط الأذان فقط قضاء

---

١) الكافي ٣٠٣/٣، باب بدء الأذان و الإقامة و فضلهما و ثوابهما، ح ٨.

٢) رياض المسائل ٣١٠/٣، استحبابهما (أي الأذان و الإقامة) للرجال و النساء مفرداً و جماعةً.

٣) علل الشرايع ٣٣٧/٢، باب العلة التي من أجلها لا يجوز ترك الأذان و الإقامة، ح ١.

٤) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ٢، ص ٢٥١، بحث في الأذان و الإقامة.

*) ***يتم المطلب بأخبار «من بلغ». (منه قدس سره).***

٥) الإستبصار ٢٩٩/١، باب الأذان و الإقامة في صلاة المغرب و غيرها من الصلوات، ح ١.

٦) جواهر الكلام ٣/٩، استحباب الأذان و الإقامة.

٧) الإستبصار ٣٠٠/١، باب الأذان و الإقامة في صلاة المغرب و غيرها من الصلوات، ح ٦.

) ***لا يخفى أنه ورد [ت] الأخبار على أن المسافر يخربه الإقامة كما أنه ورد مثل ذلك*

الفرائض بالنسبة غير أول من ورده وأنه يؤذن و يقيم للأول ثم يقيم لغيره.

وفي البرهان أنه مع ورود الأمر بترك الأذان لغير الأول من ورده قالوا: إن الجمع بين الأذان والإقامة لكل فريضة أفضل.

ونحن نقول: إن مجرد الأمر بترك الأذان المستفاد من الإقتصار بخصوص الإقامة في محل البيان يكون نظير الأمر الواقع في مقام توهم الحظر لكن هنا ليس حظر اولاً حتى يرفعه، فلا ينافي مع الإستحباب المؤكد أيضاً، بل هنا كان ابتداء الاستحباب الموكّد المستفاد من كثرة الترغيب و ذكر الثواب على الأذان، فالأمر بالترك يرفع الإستحباب المؤكد المتوهم في البين، فلا ينافي الأمر بالترك مع بقاء الإستحباب الغير المؤكد للأذان هنا أيضاً[1] /١٨٢/.

ثم إن بعد صحة ما قلناه من أن الأمر بالترك لا يدل إلّا على رفع تأكد الإستحباب الذي كان للأذان من الواضح أنه لا مفهوم لذلك حتى يثبت الإستحباب الغير المؤكد بمجرد ذلك، بل حينئذٍ لابدّ إما من أن نقول: إن رفع المركب يحصل برفع أحد[2] جزئيه، وهو فصله أعني تأكد الإستحباب فيبقى الجنس ولو بالإستصحاب، وأنه ينضم إليه فصل آخر حتى يثبت الإستحباب الغير المؤكد كما تعرضنا للمسألة في مسألة أنه إذا رفع الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ وإما أن نقول: إن الترخيص في الترك في المستحب المؤكد المستفاد من الإقتصار بالإقامة في مقام البيان يكون له بنفسه ظهور في ذلك، وإما أن نقول: إن ما يدل على أصل استحباب الأذان يكون الشك في أصل تقييده، وإما أن نقول بدلالة الموثق «إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة؟

في حق المستعجل، و من يصلّي في البيت وحده . (منه قدس سره).

١) لاحظ البحث عن ذلك في البيان: ٦٩، الأذان و الإقامة.

٢) في المخطوطة: بأحد.

قال: نعم»[١] على استحباب الأذان لكل من قضاء الفرائض بعد ترك الإستفصال، وإن الإعادة بحسب المعنى العرفي يعم القضاء المصطلح أيضاً.

ومكاتبة موسى[٢] التي نقلها في البرهان لا يعارضه ولو بعد تسليم دلالته على الأمر بالترك لا مجرد الترخيص؛ لأنه في مقام توهم تأكد الإستحباب كما تقدم.

ومنها في مواضع الجمع بين الفرضين الأدائين فإن لم يتنفل بينهما كما في الجواهر[٣] بل لم يعقب بينهما أيضاً كما يستفاد من الذخيرة[٤] فالجمع بعدم مطلق الفصل كالظهرين والعشائين، فإن الأذان يسقط /١٨٣/ عن الثاني منهما.

وهل يكون الأذان محرماً أو مكروهاً أو مستحباً غير مؤكد؟ فيه خلاف، لكن لم ينقل القول بالتحريم.

وكثير مما ذكرنا في المسألة السابقة لإثبات الإستحباب الغير المؤكد جارٍ هنا.

نعم، هنا يدّعون مواظبة الحجج صلوات الله عليهم أجمعين على الترك، ولو ثبت ذلك يشكل الحكم بالإستحباب لو لم يشكل الجواز أيضاً إلّا أن الأخبار التي ينقلون لإثبات المواظبة على الترك لا يدل شيء منها إلّا على أن المعصوم جمع و ترك الأذان للثاني.

وهذا لا يدل على المواظبة على ذلك، بل على أن ذلك صدر منهم عليهم السلام، فعلى هذا يجوز أن يقال: إنه يستفاد من نفس هذه الأخبار أنهم عليهم السلام بحسب العادة لا يتركون، وإنما نقل موارد يتركون لإظهار الترخيص في

---

١) تهذيب الأحكام ١٦٧/٣، باب أحكام فوائت الصلاة، ح ٢٨.

٢) تهذيب الأحكام ٢٨٢/٢، باب الأذان و الإقامة، ح ٢٦.

٣) جواهر الكلام ٣٣/٩، سقوط الأذان عن صلاة العصر.

٤) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ٢، ص ٢٥٣، بحث في الأذان و الإقامة.

الترك و عدم الإستحباب المؤكد.

وبالجملة، لا يستفاد من النصوص الواردة في هذا المقام إلّا أنهم جمعوا بين الصلوتين هكذا.

نعم، في بعض الموارد يقولون باستحباب الجمع بين الصلوتين كالجمعة مع العصر و الظهر و العصر في العرفات و المغرب و العشاء في المزدلفة / ١٨٤ / بل لم يبعد أن يكون كذلك الظهر و العصر في يوم الجمعة.

و في هذه الموارد يقولون إنه عند الجمع كان المواظبة من الحجج على ترك الأذان للثاني.

و بعدُ لم نظفر في غير الجمعة و العصر ما يدل على هذه المواظبة حتى يشكل أصل الجواز.

نعم، في الجمعة ينقل في البرهان القاطع خبراً عن المقنعة يكون ظاهراً في مواظبة النبي صلى الله عليه وآله على الإكتفاء بمجرد الإقامة للعصر، و جمع بينه و بين الجمعة أو الظهر، فلو صحّ هذا الخبر يمكن الاستشهاد به هنا للسقوط عند الجمع و سائر ما يتمسك لذلك ليس بشيء منها يدل على المقصود.

و أما خبر حفص «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة» فمع الغمض عن السند مجمل، و محتمل لأن يكون المراد أذاناً ثانياً للجمعة، و الثاني نفس أذان الجمعة بأن يكون الأول أذان الصبح أو أن الثاني الإقامة للجمعة بأن يكون لها أذان و إقامة.. إلى غير ذلك.

و أما سقوط الأذان في العصر في العرفات و العشاء في المزدلفة فالإستدلال لذلك بمواظبة المعصومين على الترك غير ثابت، و مجرد عدم نقل الأذان منهم عليه السلام غير مثمر بعد وجود / ١٨٥ / العمومات كما أن الترخيص في الترك أيضاً غير مثمر كما تقدم وجهه سابقاً.

نعم، ما ورد في الصحيح* عن عبدالله بن سنان يكون الظاهر منه أن السنة على ترك الأذان فيهما، فيكون دالّاً على عدم المشروعية.

ومن الموارد التي قالوا بالسقوط عن الجماعة الثانية إذا أحضرت لإقامة الصلاة أو مطلق من حضر في مكان لإقامة الصلاة فوجدت أو وجد جماعة أخر قد أذنت وأقامت وصلّت وفرّقوا من الصلاة، ولكن لم تتفرق صفوفهم.

ونحن نقول بعد ما تقدم من عدم حجية الخبر المعرض عنه عند المشهور، وكذلك عدم حجية الظاهر الذي يكون على خلاف المشهور المعرض عنه عند المشهور وكذلك عدم حجية الظاهر الذي يكون على خلاف المشهور على ما تقدم في باب نجاسة الدماء: فلا يعتنى بما يدل على عدم السقوط مع أن قول المشهور على السقوط، فلا يعتنى بموثقة عمار[١]، وكذا خبرى معاوية بن الشريح[٢] وعبيد بن زرارة[٣] لو تمّت دلالتهما على خلاف ما يقوله المشهور.

إن قلت: لعل عدم عمل المشهور بمضمون هذه الأخبار من جهة أنهم رجّحوا في مقام الجمع ظهور ما دل على السقوط فتأولوا ما دلّ على عدم السقوط، بل وكذا ما دل على السقوط، فإن الظاهر من بعضها التحريم مع أن القول بالحرمة نادر كما يظهر من البرهان القاطع، بل ظاهر كثير منهم القول بكون الأذان والإقامة مكروهان /١٨٦/ كما نسب في البرهان إلى الكشف أنه جمع بين الطائفتين من الأخبار بذلك، بل في المدارك[٤] وحاشيته ومجمع الفائدة[٥]

---

*) ذخيرة. (منه قدس سره).

١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٩٥، باب الجماعة و فضلها، ح ١١٧١.

٢) من لا يحضره الفقيه ١/٤٠٧ ـ ٤٠٨، باب الجماعة و فضلها، ح ١٢١٦.

٣) مستدرك الوسائل ٤/٤٦، باب سقوط الأذان و الإقامة عمّن أدرك الجماعة بعد التسليم، حديث ١.

٤) مدارك الأحكام ٣/٣٠٠، أحكام الأذان.

٥) مجمع الفائدة و البرهان ٢/١٦٨، سقوط عن الجماعة الثانية.

للأردبيلي تأمل في أصل سقوطهما.

وعن موضع من المبسوط[١] القصر على ترك الأذان.

ثم اعلم أن الاخبار الدالّة على سقوطهما لا إشكال في اعتبارها في الجملة؛ لأنه مضافاً إلى الإنجبار بعمل المشهور لوضوح أن مستند المشهور تلك الأخبار نقول: يكون فيها ما يكون معتبراً بنفسه، بل الصحة في كثير منها محتملة، وله قائل.

نعم، خبر زيد بن علي[٢] غير معتبر، ولو من جهة أن في سنده حسن بن علي، وهو مشترك بين المهمل والمجهول وغيرهما.

وأظن أن أحد خبري أبي بصير[٣] محتمل الصحة.

وأما خبره الآخر فلا إشكال فيه إلّا من جهة نفس أبي بصير بدعوى أنه مشترك بين الضعيف وغيره. وأجاب عنه في حاشية المدارك بأن أبا بصير مشترك بين أشخاص كلهم ثقة.

وفي الذخيرة[٤] أن في خصوص المقام لا يحتمل إلّا الثقة.

وفي الجواهر[٥] لا اشترا]ك قادح في أبي بصير.

وأما خبر أبي علي فالإشكال فيه من جهة أن ابي علي مجهول إلّا أن الراوي عنه إبن أبي عمير الذي قالوا في حقه إنه لا يرسل إلا عن ثقة، ولا يروي إلّا عن ثقة.

وفي الجواهر: ويحتمل أن يكون هو سلام بن عمر الثقة مع أن في أحد طريقه ابن ابي عمير والآخر حسين [بن] سعيد، وهما من أصحاب الإجماع.

---

١) المبسوط ١٥٢/١، صلاة الجماعة.

٢) تهذيب الأحكام ٢٨١/٢، باب الأذان و الإقامة، ح ٢١.

٣) الكافي ٣٠٣/٣ ـ ٣٠٤، باب بدء الأذان و الإقامة و فضلهما و ثوابهما، ح ٩ و ١٢.

٤) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ٢، ص ٢٥٣، بحث في الأذان و الإقامة.

٥) جواهر الكلام ٤٢/٩، لو انعقد الجامعة و جاء آخرون لم يؤذنوا و لم يقيموا.

وهذا الخبر لا تأمل في اعتباره في طريقتنا، بل خبري زيد النرسي والسكوني أيضاً لم يبعد كونهما معتبرين.

ثم اعلم أيضاً أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب شيء ولو بعمومه يثبت به استحبابه بأخبار «من بلغ» على ما ذكرنا /١٨٧/ في محله.

وهذا بخلاف ما لو دل خبر ضعيف على عدم استحبابه.

[الكلام في خبر أبي علي]

وإذا عرفت ما تقدم فنقول: قد تقدم أن الأخبار يستفاد منها استحباب الأذان والإقامة لكل صلاة، وأما ما دل على سقوطها في المقام عرفت أن خبر أبي علي من تلك الأخبار لا ينبغي التأمل في اعتبارها من جهة السند مع قطع النظر عن الإنجبار، وهذا الخبر أخذ فيها أمور:

منها أن مورد سقوطها في المسجد لكن ليس له مفهوم يدل على عدم سقوطها في غير المسجد، فلا يعارض مع الخبر الأول من خبري أبي بصير حيث يدل بإطلاقه على سقوطهما في غير المسجد أيضاً.

ومنها أنه يدل هذا الخبر على سقوطهما من بعد الفراغ من صلاة الجماعة إلى أن يبقى بعض أهل الصف في التعقيب فلا يؤذن ولا يقيم إلّا بعد تفرق كل أهل الصفوف أو عدم اشتغال من بقي بالتعقيب والتسبيح.

/١٨٨/ وعلى هذا نقول: قد عرفت اعتبار سنده بالخصوص واشتمال ذيله على النهي من أن يبدأ الإمام للجماعة الثانية لو لم نقل به لا يسقط سائر أجزائه عن الإعتبار مع أنه لا مانع من أن يكون النهي من جهة ترك للأولى أو الكراهة مع أن القول بذلك منقول عن الصدوق في موضع من الفقيه[1] والشيخ في

---

١) من لا يحضره الفقيه ١/٤٠٨، باب صلاة الجماعة، ذيل حديث ١٢١٦.

موضع من المبسوط[1] وبعض نسخ السرائر.

ثم إن سائر الأخبار ما كان موافقاً له فيعاضده كخبر زيد النرسي في الجملة لو لم يستظهر من غيره أيضاً.

وأما ما كان مخالفاً له فإن كان مخالفته من جهة أنها تدل على سقوطهما حتى بعد تفرق جميع أهل الصفوف ما لم يخرجوا عن المسجد كما عن الشهيد في النفلية ففيه أنه ليس في خبر أبي علي ما ينافي ذلك.

نعم، لا يستفاد من سائر النصوص السقوط بهذا المقدار بعد أن التعبير بالخروج عن المسجد في بعض منها مبني على الغالب، فيرجع إلى الإطلاقات التي كانت للأذان والإقامة، مع أن كثيراً من الأخبار الخاصة أيضاً يستفاد منها عدم السقوط في هذا الفرض.

وأما لو كان مخالفته من جهة أنها تدل على أن السقوط يرتفع بمجرد تفرّق أهل الصف أو الصفوف ولو بقي كثير منهم في التسبيح كما أن إطلاقات استحباب الأذان والإقامة أيضاً يقتضي عدم السقوط فنقول: أما الإطلاقات فليس لها /١٨٩/ أن يعارض مع الخبر الخاص، وأما الأخبار الخاصة التي تدل على عدم السقوط بعد تفرق الصف ولو بقي بعض في التعقيب فدلالتها على ذلك بالظهور، وخبر أبي علي لو لم يكن نصاً في السقوط في هذا الفرض فلا ينبغي التأمل في أنه أظهر فيؤخذ به ويتصرف في الظاهر كما هو الميزان في مقام الجمع بين الظاهر والأظهر.

ومنها أنه يدل على سقوطهما عن المنفرد كما في خبر السكوني وإن عطف حكم مندوبي، وكذلك خبري أبي بصير وخبر زيد النرسي.

ومنها أنه يدل على سقوطهما عن الجماعة الثانية كما في خبر زيد بن علي أيضاً.

---

١) المبسوط ١/١٥٢، صلاة الجماعة.

ومنها أنه يدل على حرمتهما في حق المنفرد بل ولزوم منعه من الأذان والإقامة فليس قابلاً لأن يقال: إن النهي لعدم شدة تأكد الإستحباب.

ومنها أنه يدل على أن الجماعة الثانية يكون صلاتهم في ناحية المسجد لا في الوسط والمحراب وأنه لايزر لهم إمام.

وصاحب الجواهر يدّعي أنه لا عامل على طبقه. وتقدم الكلام فيه، فراجع.

ومنها أن إطلاق هذا الخبر كإطلاق سائر الأخبار يقتضي سقوطهما على الجماعة الثانية والمنفرد من غير فرق بين /١٩٠/ اتحاد صلاتهما مع صلاة الجماعة الأولى أم تخلفهما.

نعم، يمكن القول بأن المتيقن صلاة وقت واحد وأنه ليس في البين إطلاق بأزيد من ذلك بعد أن المتيقن من مساقها قلنا: فيكون المرجع في غير ذلك إطلاق ما دل على استحباب الأذان والإقامة.

ومنها أن ما دل عليه خبر أبي [كذا] سقوطها بعد فراق الجماعة الأولى عن الصلاة، وأما حال الإشتغال، فلا يدل على السقوط.

وكذا سائر الأخبار، فالمرجع في حال اشتغالهم بالصلوة إطلاق ما دل على استحباب الأذان والإقامة لكل صلاة.

مسألة:

[في أنّ القيام مما يجب في الصلاة]

مما يجب في الصلاة القيام، ومن الأدلة الغير اللُبّية على ذلك ما ورد في الصحيح من قوله عليه السلام: «فقم منتصباً فإن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له».[1] ولو كان إجمال في ما نقل عن رسول الله ﷺ فيرفع ذلك الإجمال من تمسك الإمام عليه السلام بذلك لقوله عليه السلام «فقم منتصباً» وليس فيه ولا في

---

١) من لا يحضره الفقيه ١/٢٧٨، باب القبلة، ح ٨٥٦.

غيره من الأدلة دلالة على أن جميع أجزاء الصلاة لابد أن يكون في حال القيام لنحتاج إلى أن نقول: خرج ما خرج، فإن هذا الخبر بضميمة التعليل المخصص له يدل على اعتبار القيام في الصلاة في مقابل الصلاة جالساً، وهو إشارة إلى القيام الذي كان معهوداً في الصلاة من القيام حال النية إلى أن يركع في مقابل الصلاة جالساً التي شرعت للعاجز /١٩١/ وفي النوافل، فإن الصلاة قائماً يكون المراد منها ما ذكرناه، وكان ذلك معهوداً عند تمام المسلمين.

وهذا مما لا إشكال فيه كما لا يخفى.

[القيام لا يشمل حال السهو]

ثم إن الأمر بالقيام وإن لا يشمل حال السهو لما ذكرناه في مسألة النهي في العبادات، وفي مسألة أصالة الركنية من أن الحكم التكليفي يختص بغير حال السهو، فإن التكليفي وإن كان تابعاً للوضعي إلّا أن الكاشف عنه التكليفي المختص بحال الذكر.

ويمكن أن يكون الوضعي أيضاً مختصاً بحال الذكر، فلا يستكشف الجزئية في غير حال الذكر، ورفعنا عن ذلك كل ما أورد عليه في مسألة أصالة الركنية في مسألة البراءة إلّا أنه في المقام لما علل ذلك بأن من لم يقم صلبه فلا صلاة، فيعم صورة السهو والنسيان أيضاً، فيثبت من ذلك ركنية القيام في طرف النقيصية بمعنى أن تركه سهواً أيضاً موجب للبطلان.

إن قلت: إن مثل قوله عليه السلام: «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسن**» و مثل حديث الرفع و غير ذلك مما يستفاد منها عدم البطلان إذا نقص شيء من الواجبات سهواً ونسياناً مقدم على الأدلة التي يبين نفس الأجزاء والشرايط، وما نحن فيه نظير قوله: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[1] مبيّن لاعتبار القيام في الصلاة. فما دل على

---

١) عوالي اللئالي، الفصل التاسع، ح ٢.

رفع السهو والنسيان مقدّم عليه /١٩٢/.

قلت: لا ينبغي التأمل في أن مثل حديث الرفع، وقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس..»[1] اه، وأشباههم مقدم على الأدلة المبيّنة لنفس الأجزاء والشرايط، سواء قلنا إن وجه التقديم هو الحكومة أو ملاكنا الحكومة أو لعدم إمكان العكس بعد أن في التفكيك ترجيحاً بلا مرجح إلّا أنه في خصوص المقام قام الإجماع على أن ترك القيام في حال النية والتكبير وما يتصل منه بالركوع موجب للبطلان ولو كان سهواً أيضاً، فالاجماع في الموارد المشار اليها يخصِّص مثل حديث الرفع وشبهه.

ثم لو لم يحصل القطع من إجماعهم فنقول: تقدم في مسألة نجاسة الدم أن الظواهر التي كانت مثل هذه الشهرة والإجماع على خلافها يحصل العلم الإجمالي بعدم إرادة كثير من تلك الظواهر، وهذا العلم الإجمالي يوجب سقوط ما كان من تلك الظواهر من أطراف المعلوم بالإجمال.

وفيما نحن فيه الموارد التي أشرنا إليها من قيام الإجماع يكون من أطراف المعلوم بالإجمال، فإذا سقط مثل حديث الرفع عن الإعتبار في هذا المقدار فيكون المرجع هو ما دل على اعتبار القيام فيها.

وقد عرفت أن مقتضاه الركنية.

[المراد من الركنية]

ومرادنا من الركنية أعم من أن يكون ركناً بناءً على جزئية نفس القيام /١٩٣/ أو شرطاً واقعياً لا يسقط حال النسيان، عكس الشرط الذكري المختص شرطيته بحال الذكر بناءً على كون القيام شرطاً في النية والتكبير.

---

١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٣٩، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٩٩١.

[الكلام في ركنيّة القيام]

و أما ركنية القيام في طرف الزيادة بمعنى أنه لو زيد سهواً فيوجب البطلان، فلو كان المراد زيادة القيام في حال النية و تكبيرة الإحرام والمتصل منه بالركوع فيتوقف ذلك على زيادة تكبيرة الإحرام أو الركوع، والبطلان من جهتهما لا إشكال فيه.

ولو كان المراد أن مجرد القعود في موضع القيام سهواً يوجب البطلان حتى في القراءة فهو خلاف الإجماع.

ولو كان المراد أنه في صورة زيادة الركوع مثلاً يكون البطلان من جهتين؛ من جهة زيادة الركوع و من جهة زيادة القيام المتصل بالركوع ففيه أنه لا دليل على أن مجرد زيادة القيام سهواً يكون موجباً للبطلان؛ لأن ما يستدل على كون زيادة القيام سهواً يكون موجباً للبطلان بنفسه كلها مدخولة:.

منها أن الفقهاء يقولون: إن القيام ركن، والركن ما يُبطل زيادته و نقيصته الصلاة عمداً أو سهواً كما عن المهذب البارع[1] نسبة هذا المعنى للركن / ١٩٤ / إلى العلماء بالنسبة إلى القيام فيصير ذلك إجماعاً منهم على كون زيادة القيام سهواً موجباً للبطلان.

وفيه: أن هذا الإصطلاح منهم في معنى الركن غير ثابت، بل الظاهر منهم أن الركن عندهم عبارة عما يوجب نقصانه عمداً أو سهواً موجباً للبطلان.

وأما كون زيادته أيضاً موجباً للبطلان فغير مأخوذ في معنى الركن في اصطلاحهم كما أنه في الشرايع[2] قال بأن القيام ركن، مع أن ظاهره أنه لا يوجب البطلان إلّا نقيصته

---

١) المهذب البارع ١/ ٣٥٥، في القيام.

٢) شرائع الإسلام ١/ ٦٣، في التكبيرة و القيام.

بل في الجواهر[١] عن جامع المقاصد[٢] والروض[٣] نسبة ما ذكرناه في معنى الركن إلى أصحابنا.

وكذلك ينقل ذلك عن المعتبر في بحث التسليم كما أنه يظهر من كلام الروضة[٤] تسلّم أن كون الزيادة موجبة للبطلان غير مأخوذ في معنى الركن.

وعلى هذا نقول: مجرد أنه اشتهر على لسان جماعة من المتأخرين أن الركن ما يكون كلّ[٥] من زيادته ونقيصته عمداً وسهواً موجباً للبطلان لا يوجب لحمل لفظ الركن على هذا المعنى في كلمات كلهم.

ومنها أن من المحتمل أن يكون عدم زيادة القيام مأخوذاً في الصلاة كمعاجين الأطباء التي يضر بها الزيادة فيها، فلا يحصل العلم بالبراءة عن الصلاة في صورة زاد فيها.

ونحن نقول في صورة كان الشك في أن الزيادة العمدية يوجب البطلان أم لا، يتوقف الحكم بالإشتغال على أن لا يكون لنا دليل على أنه لم يؤخذ عدم تلك الزيادة في الصلاة / ١٩٥ /إما لدعوى كون لفظ الصلاة موضوعاً للصحيح أو أنه على كونه موضوعاً للأعم أيضاً يكون إطلاق الأمر بالصلوة في موارد ورد في مقام أصل وجوب الصلاة لا في مقام بيان الصلاة كما أوضحته في المسألة الثانية من مسائل البراءة والإشتغال وأنه لا يكون لنا نصّ آخر يستفاد منه ما يكون معتبراً في الصلاة بحيث يستفاد منه أن عدم تلك الزيادة غير مأخوذة فيها.

ثم نقول: إنه في دوران الواجب بين الأقل والأكثر يكون مقتضى الأصل

---

١) جواهر الكلام ٢٣٩/٩، بيان المراد من الركن.

٢) جامع المقاصد ١٠٦/١، الثالث القيام.

٣) روض الجنان: ٢٥٠، الأول القيام.

٤) الروضة البهية ٦٤٨/١، أركان الصلاة.

٥) في المخطوطة: كلا.

الإشتغال لا البراءة.

ونحن نقول: إن المبنى الأخير أفسدناه في مسألة البراءة والإشتغال، وأما في صورة علمنا بأن الزيادة العمدية تكون مبطلة، ويكون الشك في خصوص حالة السهو فنقول: تعرضنا في مسألة أصالة الركنية أنه لو التفت إلى ذلك بعد الفراغ من العمل فلا مانع من إجراء البراءة عن الصلاة بدون تلك الزيادة في حقه في صورة لم يكن للدليل الدالّ على اعتبار عدم تلك الزيادة إطلاق يشمل صورة السهو، فراجع؛فإن الكلام فيه طويل.

هذا أولاً.

وثانياً نقول: إن مقتضى القاعدة /١٩٦/الثانوية المستفادة من مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»[1] وقوله: «يجب سجدتا السهو لكل زيادة ونقيصة» عدم وجوب إعادة مثل هذه الصلاة مطلقاً كما تعرضنا له في مسألة أصالة الركنية مفصلاً.

ومنها أن يتمسك للبطلان مما ورد من الأخبار من أن «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» أو أنه «إذااستيقن أنه زاد في صلاته فعليه الإعادة» كما تعرضنا لتلك الأخبار في مسألة أصالة الركنية في الزيادة العمدية مفصلاً.

وهنا نقول: تعرضنا في الموضع المشار إليه لحال هذه الأخبار، وبالنسبة إلى الزيادة العمدية وإن كان خارجاً عن محل الكلام خصصنا الأخبار بزيادة الركعة أو مطلق الزيادة لكن بقصد الجزئية، فراجع فإن البحث طويل.

وبالنسبة إلى الزيادة السهوية رجّحنا أن قوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» يكون مقدماً ومرجعاً، فراجع.

ومنها أن يتمسك بما نقله في الجواهر[2] في المقام من أنه اشتهر في جملة

---

١) من لايحضره الفقيه ١/٣٢٩، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٩٩١.

٢) جواهر الكلام ٩/٢٤٠، بيان المراد من الركن.

من النصوص أنه «لا عمل في الصلاة».

وفيه مع الغمض عن كل شيء أن قوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة..» يكون مقدماً عليه بالنسبة إلى زيادة العمل فيها سهواً كما هو محل الكلام.

ثم هذا كلّه في غير صورة يمحو الزيادة لصورة الصلاة، فإنها توجب البطلان حتى فيما جاز[ت] زيادته.

[مسائل فى القيام]

[اعتبار عدم الإستناد إلى شيء في القيام]

ثم إن هنامسائل:

الأولى: إنه يعتبر في القيام أن لا يستند إلى شيء كالجدار والخشب ونحوهما بحيث لو رفع ذلك الشيء لسقط.

ويدل على اعتبار /١٩٧/ذلك بعد الغمض عن كل شيء آخر صحيحة ابن سنان في غير المريض.

ثم إن هنا أخبار[اً] مستفيضة أخرى تدل على جواز الاستناد، ولو كنّا ومجرد الأخبار لكان مقتضى الجمع حمل ما دل على عدم جواز الاستناد على الكراهة لا التصرف في تلك الأخبار المستفيضة التي دليل الترخيص على بعض الوجوه البعيدة عن مساقها إلّا أن المشهور لا يقولون بذلك، بل لم يحك القول بجواز الاستناد إلّا عن أبي الصلاح.

وهذا يشهد على إعراض المشهور عن هذه الأخبار.

ونحن حقّقنا في محله عدم حجية المعرض عنه، ولو قلنا بعدم الإعراض عن السند أيضاً نقول إن ظاهره خلاف المشهور. وتقدم في بحث نجاسة الدماء عدم حجية مثل هذه الظواهر من جهة العلم الإجمالي على خلافها.

[قيام النحر و عدم إطراقه]

الثانية إنه تدل مرسلة حريز على وجوب قيام النحر وعدم إطراقه.

وفي الجواهر: لولا إرسالها وإعراض الإصحاب لكان القول به متّجهاً.

وعلى مسلكنا يجري فيه ما تقدم في الأخبار السابقة، فلا يتكل على هذا الخبر.

[لا يصدق القيام مع الإنحناء]

الثالثة مع الانحناء لا يصدق القيام.

ومنه يبطل الصلاة لو انحنى نسياناً في مورد كان القيام ركناً.

وأما الاستناد على شيء نسياناً في حال كان القيام ركناً فصيرورته موجباً للبطلان مبني على أن نقول: إن القيام غير صادق مع الاستناد. /٢١٠/*، وإلا فنقول: إن عدم الاستناد واجب آخر لا يوجب تركه نسياناً للبطلان.

[اعتبار كون القيام على الرِجْلَيْن]

الرابعة إعتبار كون القيام على الرجلين غير خالٍ عن الوجه.

وأما كون حدّ الثقل عليهما على نهج واحد فلا يتمّ عليه وجه.

اللّهمّ إلّا أن يناقش على إطلاقات أدلة اعتبار القيام بعد المناقشة على إطلاقات أدلة الصلاة إما لكون لفظ الصلاة موضوعة للصحيح أو بدعوى أن الإطلاقات ليست واردة في مقام بيان الصلاة، بل في مقام وجوبها في الجملة، ثم يشك في اعتبار استواء الثقل على الرِجلين في الصلاة، ثم يبتنى على أن الأصل في الشرائط والأجزاء هو الاشتغال.

---

*) *تتمه بعد از هفت ورق است. (منه قدس سره).*

أقول: قد قابلنا الأوراق المخطوطة و وضعنا كل صفحة في موضعها، فلا إشكال إن شاء الله.

[حكم الدورانات في القيام]

الخامسة في الدورانات من صحيحة إبن يقطين[١] التي نقلها في الجواهر[٢] يظهر أن الصلاة منحنياً و لو بحدّ الراكع مقدّم على الجلوس كما أنه عن صحيحة جميل[٣] و غيرها يستفاد إنه يقوم و إذا عجز يقعد.

و يشمل إطلاقه لصورةٍ علم من حاله أنه لا يقدر على القيام إلّا في الجملة، و أنه لا يلزم تقدم القيام للركوع فيجلس أولاً ثم يقوم و يركع، و ما يستدلّ على ذلك فاسد.

ثم إن في صحيح ابن سنان[٤] عدم جواز الاستناد إلّا أن يكون مريضاً، وهذا يدلّ على جواز الاستناد للمريض سواء تمكن من الجلوس أم لا، و لا ينافي ذلك ما دلّ على جواز الجلوس /٢١١/ عند عدم التمكن من القيام.

بل لو قلنا: إنه لا يصدق القيام في صورة الاستناد أيضاً نقول بتقدم الاستناد على الجلوس نظراً إلى أنه لا يكون المتعارف في المريض الذي يقدر على الاستناد أنه يقدر على الجلوس فلا يناسب حمل ما دلّ على جواز الاستناد على صورة لا يتمكن من الجلوس.

وأما ما دلّ على جواز الجلوس عند تعذر القيام فلا يأبى من حمل القيام فيه على ما يعم الاستناد أيضاً.

ثم إن تقدم الاستناد على الصلاة ماشياً يستفاد من هذا الخبر الذي استفدنا منه تقدم الاستناد على الجلوس بتقريب تقدم.

---

١) الاستبصار ١/٤٥٥، باب الصلاة في السفينة، ح ٤.

٢) جواهر الكلام ٩/٢٥٠، حكم الاستناد حال النهوض.

٣) الكافي ٣/٤١٠، باب صلاة الشيخ الكبير و المريض، ح ٣.

٤) تهذيب الأحكام ٣/١٧٦، باب صلاة الغريق و المتوحل و المضطر بغير ذلك، ح ٧.

نعم، يبقى الإشكال في بعض الموارد مثل تقدم الاستناد الذي يكون فيه الركوع والسجود إيمائياً على الجلوس الذي لا يكون الركوع والسجود فيه إيمائياً، و مثل تقدم المنثني على الجلوس و على المراتب التي دون الجلوس.

والذي يظهر من الجواهر[1] والمحكي عن شرح المفاتيح أنه عند الدوران و عدم إحراز أهمية أحد الطرفين يكون الحكم هو التخيير لا الإحتياط بتكرار الصلاة.

و نحن نقول: لا ينبغي الإشكال في أنه لو تعذر القيام أو صار موجباً للحرج أو الضرر فلا يجب نفس القيام كما أنه لا إشكال في عدم سقوط الصلاة في هذا الفرض لقاعدة الميسور، بل / ٢١٢ / للأخبار الواردة في خصوص المقام، بل عدم سقوط أصل الصلاة يكون من ضروريات الدين.

وكذا لو سقط وجوب كل مرتبة دون القيام لأجل التعذر أو غيره.

و على هذا فإذا كان ما يرجع إليه بعد سقوط المرتبة الأعلى معيناً لإحراز الأهمية فيه بنص أو غيره فلا إشكال، وإلّا فنقول: إما أن يعلم كفاية شيء و يشك في كفاية شيء آخر فمقتضى الإحتياط الأخذ بما علم كفايته، وإنما الإشكال في لزوم هذا الإحتياط كما في دوران الواجب بين التعيين و التخيير.

و نحن ذكرنا شطراً من الكلام في نظير ذلك في أوائل مسألة الضد، و عند المرجّحات التزاحمية في مسألة إجتماع الامر والنهي و قبل خاتمة البراءة / ٢١٣ /.

[جريان البراءة في مشكوك الخصوصية]

و في خصوص المقام نقول أولاً: لا يخفى عليك أنا اخترنا في مسألة البراءة و الإشتغال أن أدلة البراءة تجري فيما شك في جزئية شيء للمركب الإرتباطي،

---

١) جواهر الكلام ٢٥٦/٩، حكم ما إذا دار الأمر بين الركوع و السجود جالساً و بين القيام.

وكذا فيما شك في شرطيته إذا كان للشرط وجود مستقل في الخارج أو علم مطلوبية القدر المشترك أو كان الشك في لزوم إيجاد الخصوصية فيه كأن يعلّم العبد الذي يعتقه، دون صورة كان الشرط والقيود من القيود المصنفة كالإنسان مع مطلق الحيوان.

ومن الواضح أن الخصوصية المشكوكة في المقام ليس من قبيل الأخير حتى لا تجري فيها أدلة البراءة لو صارت مشكوكة.

وثانياً: لا يخفى عليك أنا ذكرنا قبل خاتمة البراءة عند التعرض لحكم الشك في اعتبار أحد الشيئين اللذين لا يمكن الجمع بينهما في صلاة واحدة إذا علمنا باعتبار أحدهما واقعاً من أنه على مختارنا من جريان البراءة في دوران الواجب بين المتباينين: إنه لو كان الوجه في جريان البراءة في دوران الواجب بين المتباينين منع شمول / ٢١٤ /الخطاب المتعلق بالواجب الواقعي المردد إلينا، ومنع اقتضاء أدلة الإشتراك في التكليف لثبوت الواجب المجهول علينا، وإنه غاية الامر أنه قام الضرورة والإجماع على عدم جواز تركهما معاً، فهذا الوجه مُجرى في المقام أيضاً إلّا أن يقال: نمنع عدم اقتضاء أدلة الإشتراك في التكليف لثبوت الواقعي علينا لأن منع اقتضائها لثبوت نفس الواقع في المتباينين إنما كان من جهة احتمال اختلاف الصنف حيث كانوا عالمين بالتكليف الواقعي، ونحن جاهلون به.

وأما في المقام فلا تفاوت بيننا وبينهم من جهة أنه لو تعذر الواجب بكماله فيجب إتيان الميسور منه.

والجواب عن ذلك أن المفروض أن الميسور الذي يكون واجباً يكون أمره مردداً بين شيئين، والمشافهون كانوا متمكّنين من رفع هذا الجهل عن أنفسهم حتى لا يلزم عليهم التكرار، ونحن غير متمكّنين من رفع هذا الجهل، فعلى فرض ثبوت الواقع علينا يلزم علينا التكرار.

و من المحتمل أن يكون هذا منشأ لاختلاف الصنف الموجب لرفع التكليف بنفس الواقع علينا.

إن قلت: نحن لم نقطع بأن المشافهين بأجمعهم كانوا متمكّنين من رفع هذا الجهل، بل كثيراً ما يقع لهم الإبتلاء و لم يتمكن رفع الجهل لهم أيضاً.

قلت: مع أن عدم القطع بذلك غير مضر ما لا تتمكن من رفع هذا الجهل بوجه من الوجوه في شيء من الأوقات.

و أما لو كان الوجه في جريان البراءة في دوران الواجب بين المتباينين بعد تسليم شمول الخطاب لنا أو اقتضاء أدلة الإشتراك لثبوت الواجب المجهول علينا هو أن أدلة البراءة تشمل لأطراف المعلوم بالإجمال، و أن إتيان أحدهما للإجماع لا لثبوت الواجب الواقعي علينا، فهذا الوجه لا يجرى عند الشك في كون وجود شيء شرطاً أو أن وجود شيء آخر يكون شرطاً؛ لأن وجود سائر الأجزاء معلوم بالتفصيل، و المفروض أنا نعلم تقيّد الأجزاء المعلومة بأحد هذين الشيئين بحيث لا يصح سائر الأجزاء بدون أحدهما، فتركهما موجب للقطع بنقصان ما علم وجوبه تفصيلاً، فلا تجري البراءة فيهما.

و في أحدهما ترجيح بلا مرجح.

و لا إشكال في جريان هذا الوجه في مقامنا في صورة علمنا باعتبار واحد من الجلوس و المشي في الصلاة مثلاً بعد العجز عن القيام و لم يكن في البين احتمال كفاية كل واحد من الجلوس و المشي.

/ ٢١٥ / و أما لو كان في البين هذا الإحتمال أيضاً موجوداً فلا مانع من جريان أدلة البراءة عن لزوم كل واحد منهما بالخصوص؛ لأنه لا يوجب المخالفة التفصيلية، و مجرد العلم التفصيلي بأنه لا يجوز الخروج عنهما إلى الاستلقاء أو غيره غير مانع عن جريان الأصل الذي ذكرناه لأن التخيير بين الجلوس و المشي لا يجري فيه أدلة البراءة حتى تقع المعارضة؛ لأن أدلة البراءة

مجراها الكلفة المشكوكة الثبوت.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنه في الدورانات لا مانع من العمل على طبق ما يقوله المشهور حيث إن المراجع إلى مدارك المسألة بعد ما ليس من مذاقه جعل بعض الإعتبارات منشأ للترجيح إما أن يتم عنده ما جعله المشهور مرجّحاً وإما أن يبقى عنده احتمال كفاية ما رجّحه المشهور؛ إذ ليس بلازم عقلاً ولا اعتباراً تعين ما يرجع إليه بعد العجز عن القيام، والمفروض أنه لا دليل من الشرع أيضاً على أن ما يرجع إليه عند ما فرضنا من مورد الشك يكون شيئاً معيناً حيث إن محل الكلام في صورة تكون الأدلة الشرعية ساكتة عما يرجع إليه بعد العجز عن القيام لا فيما يكون لنا الدليل على تعيين ذلك كما تقدمت الإشارة إلى شطر منها، وأوضحنا ذلك في ذيل قاعدة الميسور، وأن ملخص الإحتمالات أنه لا يجوز تركهما معاً.

فهذا معلوم تفصيلاً، فلا ترفعه أدلة البراءة بخلاف كل واحد منهما بالخصوص كما أنه لو علمنا عدم جواز ترك شيئين معاً لا مانع من إجراء البراءة عن كل واحد بالخصوص.

[الكلام في الكلفة المشكوكة]

ثم إنا ذكرنا في قاعدة الميسور وجهاً آخر مما تقدم، وإجماله أنه تارة نقول بأن تعين خصوصية كل من الميسورين كلفة مشكوكة رفعها أدلة البراءة، بل نقول: إن الوجه الذي ذكرنا لجريان البراءة وفي الشك في الشرايط تجري في المقام؛ لأنا قلنا في جواب من نقول إن ذات المشروط في حال الشرط مغاير مع ذات المشروط في غير حال الشرط، فيكون الواجب مردداً بين المتباينين، فلا تجري البراءة على مذاق من يمنع جريان البراءة في المتباينين بأن وجوب

المقيد يقتضي كلفتين[١] وأحدهما مشكوك، وكل من حديث الرفع و«لا تنقض اليقين» يشمل الكلفة المشكوكة.

وأوضحنا هناك أنه لا مدرك لدعوى أن المرفوع بحديث الرفع والمثبت بحديث الإستصحاب لابد أن يكون هو الحكم، بل كل ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بألف واسطة لا مانع من شمولهما له.

وعليه نقول في المقام: إنه على كل تقدير لا يجوز تركهما.

وأما خصوصية كل واحد منهما كلفة زائدة مشكوكة، ولا يضره عدم تعلق حكم بخصوص الكلفة المشكوكة، بل يكون[٢] مقتضى تعلق الوجوب بخصوص كل واحد منهما.

وتارة بأن المفروض أن كلّاً من فاقد الجزء وفاقد الشرط مثلاً مشمول لحديث الميسور، ففي المقام الذي لا يمكن الجمع بين الشرط والجزء ولكن الإتيان تارة مع الجزء وتارة مع الشرط يكون حديث الميسور شاملاً لهما، والإجماع على عدم وجوب الجمع بينهما يكون تخصيصاً لحديث الميسور، فتدبر جيداً. /٢١٦/

قلت: تقدم في مسوّغات التيمّم أن الضرر يثبت بقول أهل الخبرة مع عدم وهن في كلامه، وأنه لو حصل لفاعل الفعل ظن بما هو ضرر عند العرف لعظم الضرر فيعدّ الفعل عند العرف من إلقاء النفس إلى التهلكة والنهي عن إلقاء النفس في التهلكة في مسئلتنا مقدّم على ما دل على وجوب القيام؛ لأن للقيام بدلاً بل لو تساقط الدليلان من البين يكون المرجع أصالة البراءة عن وجوب القيام، فعليك بالمراجعة إلى الموضع المشار إليه لفهم ما أشرنا إليه هنا، وما لم نشر إليه مما يكون مرتبطاً بالمقام.

---

١) في المخطوطة: كلفتان.

٢) «بل يكون» مكررة في المخطوطة.

[القراءة]

مسألة: و مما يجب في الصلاة القراءة.

و أشرنا إلى بعض مسائلها في الحواشي.

[متابعة القرّاء السبعة في القراءة]

و من مسائلها جواز متابعة القراء السبعة، و عليه الإجماع.

مع أن من الواضح أنه لم يكن للائمة قراءة خاصة يأمر بها شيعتهم، و كان عمل الشيعة على قراءة القراء.

و كان ذلك واضحاً، و لم يرد النهى عنه كما لا يخفى على المراجع المتأمل.

بل ورد الأمر منهم بالقراءة كما يقرأ الناس.

و أيضاً بعد أن من الواضح أنه لم يثبت وجوب القراءة الواقعة لو كان الواقع معيّناً في واحد بل من المقطوع عدم وجوب القراءة الواقعية، فحينئذٍ نقول: إنه يصدق قراءة الحمد المأمور به على ما قرأه القرّاء، و لا يعد شيء منها من الغلط، بل لو عدّ شيء منها من الغلط* / ٢١٧ / فنقول: لو سلّم الإجماع على عدم كفاية

---

*) ***في مفتاح الكرامة*** [٢٠٩/٧، استحباب الجهر بالقراءة في الجمعة] ***أكثر علمائنا يجب أن يقرء بالمتواتر و هي السبع، و ينقل عن كثير من الكتب دعوى الإجماع على تواتر السبع، و عن كثير عد السبع متواتراً.***

و عن الذكرى [٣٠٥/٣، في القراءة] ***دعوى تواتر العشر.***

و عن جامع المقاصد [٢٤٥/٢ ـ ٢٤٦، في القراءة] ***و غيره أن شهادة الشهيد لا تقصر عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد.***

و عن الروض زاد أن تواتر العشر مشهور بين المتأخرين. و عن الاردبيلي [٢١٧/٢، في القراءة] و صاحب المدارك [مدارك الأحكام ٣٣٩/٣، الرابع، القراءة] اعترضا عليهما بأن شهادة [المشهور] غير كافية لاشتراط التواتر في القرآن الذي يجب ثبوته بالعلم و لا يكفي الظن، فلا يقاس بقبول الإجماع

و نحن قلنا في مسألة الإجماع المنقول أن نقل الثقة للتواتر لا يثبت التواتر تعبداً أيضاً لأخذ العلم فيه، بل قلنا إنه لا يثبت نفس الواقع بداعي تواتره أيضاً لاعتبار أن يكون عدد المخبرين بحد لو تحقق عند المنقول إليه لحصل العلم له.

و مجرد نقل التواتر غير مثبت لذلك.

بل قلنا بذلك في حجية نقل الإجماع بالنسبة إلى المنكشف.

هذا، إلّا أن الحق أن التواتر ليس شرطاً لجواز قراءة القرآن، كيف و لو كان ذلك شرطاً سرى الإشكال في قراءة السبع أيضاً.

توضيح: إن المراد من اعتبار التواتر لو كان المراد حصول التواتر و لو عند واحد حتى نقول: إن حصوله عند مدّعي التواتر كاف، فيرد عليه أنه لا دليل على ذلك.

إن قلت: إن الدليل عليه الإجماع.

قلت: كيف يجوز دعوى الإجماع على ذلك مع أن جماعة كثيرة من العلماء يؤولون قول المدعين لتواتر القراءات إما بحمل ذلك على التواتر من نفس القراء أو على أن القرآن المتواتر في القراءات السبع أو أن المراد تواتر جواز القراءة للقراءات السبع عن ائمتنا يوهن الإجماع المشار إليه أيضاً ما اشتهر في لسان كثير من العلماء السابقين و اللاحقين أن القرآن نزل بحرف واحد، و عليه الأخبار المعتبرة.

ثم إن لتواتر القراءات موهنات أخرى أشار [إلى] بعضها في الجواهر.

و أما لو كان المراد من لزوم التواتر في القرآن لزوم ثبوت التواتر عند القاري فيكون أشد فساداً لما تقدم الإشارة إليه من أن نقل التواتر لا يثبت التواتر تعبداً أيضاً.

و عليه فليس التواتر إلّا عند المدعين للتواتر لو لم يتصرف في كلامهم أيضاً مما تقدم، و إلا لا يثبت تواتر القراءات في زماننا و قبله لأحد، فلا يتحقق التواتر في حق نوع الناس لا بطريق القطع و لا بالتعبد.

و أما أصل جواز القراءة بالقراءات المتداولة التي متيقنها القراءات السبعة ففي الجواهر [٢٩٤/٩، إنكار تواتر القراءات] عن التبيان [٧/١، فصل في ذكر جمل لابد من معرفتها] و الطبرسي [مجمع البيان ٣٨/١، مقدمة الكتاب] أن الأصحاب و إن يقولو أن القرآن نزل على

حرف واحد لكنهم أجمعوا على جواز القراءات المتواترة وكرهوا تجريد قراءة بعينها.

هذا، مع أن من الواضح اشتهار القراءات السبعة في زمن الأئمة عليهم السلام، وكان الشيعة بمثل ساير الناس من إمضاء الأئمة عليهم السلام، و لو خالفوهم لتواتر لكثرة الدواعي.

و من الواضح أن الإجماع السابق لو فرض كونه محصلاً يوجب القطع سيما مع هذه القرينة التي ذكرناها، و قد ذكرنا في مسألة الإجماع أن الثقة لو نقل جزء الملزوم لقول الإمام أو تمام ملزومه يثبت به قول الإمام.

هذا، مع أنه دعوى التواتر بالنسبة إلى السبع ورد في الخبر «إقرء القرآن كما يقرءه . .»، و ضعف الخبر منجبر بشهرة التمسك به، بل هذا الخبر محفوف بالقرينة القطعية المشار إليها .

ثم إن في مفتاح الكرامة أن اتفاق [كذا] على عدم جواز القراءة بما كان خارجاً عن السبع و العشر إلّا شاذّ منهم، و نقل مثل هذا الإتفاق عن وافية الاصول أيضاً.

و مع ذلك في الجواهر رجّح جواز التواتر بنحو يصح على قانون العرفية لشواهد يذكرها لعدم تواتر القراءات عن النبي صلى الله عليه وآله، و الشواهد التي تقتضي أن القرآن بحرف واحد، و الشواهد التي تقتضي أن قراءة القراء كان عن اجتهادهم.

و أيضاً يقولون بوجوب متابعة القراء فيما يتعلق بالمباني من حروف و حركات و سكنات بنيةً أو بناءً دون مثل المد و الإدغام و الوقف و الإشباع مع أنه لو كان اللازم متابعة القراءة فلابدّ أن يقولوا بمتابعتهم في الجميع .

إن قلت : إن ما لم يقولوا فيه بالمتابعة كان من المستحبات عند القراء .

قلت : أولاً العبرة بما يقرونه لا بما يذهبون إليه.

و ثانياً إن القرّاء بعض يقولون باللزوم دون الإستحباب إلّا أن يحمل على شدة التأكد

أقول: مقتضى القاعدة لو كان قراءة النبي صلى الله عليه وآله واحدة وكان مثبتها بين القراءات هو الإحتياط بالجمع كما نقل ذلك عن الزمخشري و بعض آخر لو صحّ أن ما كان مغايراً لما أنزل عليه صلى الله عليه وآله و قرأه خارجاً عن القرآن سيما إذا كان معتبراً للمعنى .

إن قلت : إذا قرء الحمد بأي قراءة ينطبق على العربية يصدق عرفاً أنه قرأ الحمد فيحصل به الحمد المأمور بقراءته .

قلت : هذا الصدق من العرف على نحو المسامحة كما قاله في مفتاح الكرامة، و هذا الصدق المسامحي موجود في القراءة غلطاً أيضاً.

و إما الصدق الحقيقي فلا يصدق إلّا على نحو أنزل و قرأه النبي صلى الله عليه وآله لا سيما مع تغير

الغلط فهو في غير ما قرأه القرّاء فلا مانع من التمسك بإطلاق معقد إجماعهم على جواز القراءة بما قرأه السبعة، بل وصدق القراءة بناءً على أن نقول: إن الغلطية ليست مانعة عن مصدق قراءة الحمد المأمور به.

ومع الغمض عن ذلك كله نقول: يصير ذلك من دوران الواجب بين التعيين والتخيير، فعلى البراءة لا إشكال.

وهذا الوجه الأخير يمكن الإكتفاء بقراءة القرّاء العشرة بزيادة الثلاثة على السبعة، بل يمكن الإكتفاء بما يخالف العشرة أيضاً إذا كان موافقاً للعربية من قوانين النحو والصرف، بل في هاتين الصورتين يصدق قراءة الحمد أيضاً بلا إشكال، فلا مانع من التمسك بصدق القراءة عرفاً أيضاً، والإجماع الثابت في السبعة على الجواز لا الانحصار.

المعنى.

إن قلت: إن ما نقلته من الجواهر من منع تواتر القراءات و إن القرآن نزل على حرف واحد و إن قراءة القراء كان عن اجتهادهم و إن الفقهاء لا يلتزمون بمتابعة القراء إلّا في بعض ما يقولون لا ينتج شيء منها ما يدعيه صاحب الجواهر من جواز القراءة بنحو يصح على قانون العربية، بل ما ذكره من المقدمات مقتضاها ما نقل عن الزمخشري و غيره من لزوم الإحتياط. فالجمع بين القراءات المحتملة حتى يدرك القراءة الواقعية المنزلة.

قلت: يمكن أن يكون نظر صاحب الجواهر إلى أحد الأمور: أحدها ـ و هو أعلاها ـ: أن يكون نظره إلى أنه يصدق عرفاً إذا قرء على نحو تصح العبارة على قانون العربية.

و تقدم المناقشة على هذا الوجه من أن هذا الصدق على نحو المسامحة و المجاز، و هو غير القراءة المنزلة. و منه يصح سلب القرآنية عن غير القراءة المنزلة.

و ثانيها: أن يكون مدعاه أن قراءة القراء السبعة و غيرهم كان عن الإجتهاد ثم اجتهادهم في تصحيح الكلمات على قانون العربية، ثم هذا الإجتهاد يكون لجميع الناس.

و على هذا يرد عليه أن هذه المقدمات كما ترى.

و ثالثها: أن يكون مدعاه كما يشعر به بعض كلماته أن ما أنزل من القرآن من قبيل الحروف في الجملة، و أن التركيب بأي نحو يصح على قانون العربية كان بلا مانع.

و هو كما ترى. (منه قدس سره).

[تنبيهات]

[الأمور التي مراعاتها غير لازمة عند أهل النحو والصرف]

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

منها: أن ما يكون مسلماً اعتباره عند القراء السبعة مما هو خارج عن الحركة والسكون وما يتعلق ببنية الكلمة مما يكون لازماً عند أهل النحو والصرف اللذين يبنيان طريقة العرف واللغة مثل ما يتعلق بكيفية القراءة من الترقيق / ٢١٨ / والتفخيم والإشباع وغير ذلك مما ليس بلازم عند أهل النحو والصرف اللذين يبنيان طريقة العرف واللغة الظاهر أنه لم يتم دليل على لزوم مراعاة شيء منها، بل الدليل على الكفاية بدون مراعاة أشباه ذلك، وذلك لا يمكن استفادة الإجماع الكاشف أو مطلق الإتفاق على لزوم مراعاة أشباه ذلك كما لا يخفى على المراجع المتأمل.

مع أنه تصدق القراءة عرفاً بدون مراعاتها، بل من المقطوع أنه لم يكن بناء نوع الناس الذين من المقطوع ورود الامضاء على عملهم على مراعاة أشباه ذلك، مع أنه لو شككنا في اعتبار أشباه ذلك فيدخل المسألة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر الذي قلنا فيه بالبراءة.

بل في صورة كان ما عليه القرّاء موجباً لتنقيص حرف أو تغيير حركة كالإدغام الكبير الذي يكون في مثل «الرحيم مالك» حيث يسكن الميم من «الرحيم» في حال الوصل أو إبدال حرف كالإدغام الصغير والكبير في المتقاربين يكون الإشكال هنا في متابعة القراء في غير ما يكون مطابقاً مع قول أهل الصرف والنحو الملتزمين ببيان ما عليه العرف واللغة؛ لأن بناء القرّاء على مراعاة تحسين كيفية التصويت بالألفاظ أيضاً، ولم يثبت التواتر عن الحجة في

أشباه ذلك كما أنه لم يثبت الإجماع على مراعات ذلك ولو رُخصةً.

ولم يتم دليل آخر عليه أيضاً.

نعم، بناءً على جريان البراءة في دوران الواجب /٢١٩/ بين الأقل والأكثر يجوز المتابعة في أشباه ذلك أيضاً؛ نظراً إلى أن الثابت هو وجوب القدر المشترك بين طريقة القراء في أشباه ذلك وبين ترك طريقتهم، ولم يثبت وجوب شيء من الخصوصتين.

وقراءة الحمد صادقة على كلا الطريقتين عرفاً.

وما في بعض كلماتهم مما دل على مضرية تنقيص الحرف والإعراب والتغيير لم يعلم شموله لأشباه ذلك مما يكون عليه القراء السبعة أو بعضهم كما لا يخفى.

وعلى التسليم ليس في البين إجماع كاشف، وإن كان مراعات الجهتين في أشباه هذه الموارد أحوط كأن يبني على الوقف على «الرحيم» في مثل «الرحيم مالك يوم الدين».

وهكذا في نظائره حتى يراعي فيه الجهتين.

[موارد النزاع الصغروي]

[و]منها إنك عرفت لزوم متابعة القراء في الجملة فيما يتعلق ببنية الكلمة مما يكون لازماً عند أهل الصرف والنحو، وعدم وجوب المتابعة فيما لا يكون لازماً عندهما مما يتعلق بتحسين القراءة.

وعلى هذا نقول: في بعض الموارد يكون النزاع الصغروي في البين كالوقف بالسكون والوصل بالحركة، فنقل إتفاق أهل النحو عليه.* بل عن البحار أنّه

---

*) *التمسك بالخبر مشكل كما لا يخفى على المراجع.*
و إتفاق أهل النحو عليه لا شاهد عليه.

فسّر الترتيل المأمور به به، وكذلك بعض أقسام الإدغام.

والحق أن الإدغام الصغير* في كلمة واحدة لا إشكال في لزومه ودخوله فيما قلنا / ٢٢٠ / بلزومه إذا كان في المتجانسين.

بل لعله كذلك في المتجانسين في الكلمتين أيضاً إذا لم يقف على الأولى منهما.

ومنها أن في أداء الحروف عن المخارج الذي قاله كثير لو فرضنا أن أداء كل حرف بحيث يصدق عليه ذلك الحرف عرفاً وتحقق الإمتياز بينه وبين سائر الحروف حتى تصح القراءة عرفاً كان متوقفاً على أداء الحروف عن الخارج فنقول بلزوم أداء الحروف عن المخارج.

وأما لو لم يتوقف حصول هاتين الخصوصيتين على أداء الحروف عن

و عن كاشف الغطاء منع وجوبها مع اعترافه بلزوم مراعات ما عند النحاة بل في مثل الوصل بالسكون يكون عليه بناء أهل اللسان كما في مثل «الغزال الغزال» كما نقله عنه في البرهان القاطع.

بل مع الوصل بالسكون لأتأمّل في صدق القراءة مضافاً إلى أصالة البراءة في قراءة الحمد و السورة.

نعم، ليس لنا شاهد على أن أهل اللسان يقفون على الحركة إلّا أنه لو فرضنا الشك في صدق القراءة يكفينا إصالة البراءة هنا أيضاً.

وكون الوقف يقدره النفس لا شاهد عليه . (منه قدس سره).

**) الإدغام الصغير الذي يكون فيما كان الأول منهما ساكناً بنفسه يكون ثابتاً في المتماثلين. و في غير المتماثلين من درج النون الساكنة و لو تنويناً بإحدى حروف يرملون، وكذا إبدالها ميماً مع البناء عليه سيرة أهل العرف، بل يدعى أنها مما يلتزم بها النحاة .*

و أما المد المتصل و المد اللازم فالإجماع من الفقهاء على لزومهما غير ثابت، بل غير كاشف على فرض الثبوت بعد ما ترى من صدق القراءة بدونه .

و إتفاق القراء تقدم في المتن أنه غير نافع في أمثال هذه الخصوصيات .

و على هذا نقول: يصدق القراءة بدونه، و مع الغمض المرجع البراءة، فلا يلزم المراعاة لا سيما مع مراعاة الخصوصيات من كونه بقدر ثلاث لغات أو أربعة . (منه قدس سره).

المخارج فنقول: إنه لا دليل على لزوم أداء الحروف عن المخارج المعنونة في التجويد بنفسه بعد صدق القراءة الصحيحة عند العرف بدونه، بل لو شككنا في اعتبار أداء الحروف عن نفس المخارج وإن لم يكن وجه للشك فنقول على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين: إنه لا يلزم مراعاة أداء الحروف عن نفس المخارج أيضاً بعد تحقق الخصوصيتين المشار إليهما.

مسألة: في أن البسملة جزء من السورة

نسب إلى بعض الحنفية أنها آية نزلت للفصل بين السور في غير سورة البراءة، وليست بجزء منها في غير ما يكون في أواسط سورة النمل.

ونسب إلى قدماء الحنفية أنها ليست بآية في غير /٢٢١/ ما يكون في النمل، وإنما يكتبه الكاتب ويقرءه القاري في أوائل السور غير البراءة تيمّناً.

وعند الإمامية جزء من سورة الفاتحة وسائر السور.

وعن المنتهى[١] والذكرى[٢] بل ظاهر المعتبر[٣] دعوى الإجماع عليه، ولم ينقلوا مخالفاً من الخاصة إلّا ابن جنيد وأنه قال: إنها جزء لفاتحة الكتاب دون سائر السور.

وعمدة الدليل على الجزئية في الفاتحة مضافاً إلى الإجماع صحيحة محمد بن [...] وما يعارضه من صحيحه الآخر الدالّ على عدم وجوب البسملة في الحمد في الصلاة ليس بحجة بعد إعراض الأصحاب عنه طُرّاً حيث إن عدم الوجوب لا ينافي الجزئية كما أن الوجوب لا ينافي عدم الجزئية.

مع أن أحداً لم يقل بعدم الوجوب.

---

١) منتهى المطلب ١/٢٧١، في القراءة.

٢) ذكرى الشيعة ٣/٢٩٨، واجبات القراءة.

٣) المعتبر ٢/١٦٧، القراءة.

وسائر ما يستدلّ لجزئية البسملة في فاتحة الكتاب مما نقله في الذخيرة وغيرها مدخولة؛ لأنه لو تمّ شيء فيها فإنما يتمّ في كون البسملة آية و قرآناً أو في الوجوب قراءتها في الصلاة، وكل منهما أعم من الجزئية للحمد كما وضح مما تقدم.

وأما كونها جزءاً في سائر السور فعمدة الدليل عليه الإجماع المتقدم، ودعوى القطع بأنه لا فرق بين الحمد و سائر السور.

وأما التمسك بالخبر الدال على إعادة السورة أو الصلاة على من ترك البسملة في السورة في الصلاة فمع الغمض عن معارضته بما هو أوضح سنداً وأكثر عدداً وأظهر دلالةً يرد عليه أن جزئيتها للصلاة /٢٢٢/ قبل قراءة السورة أعم من جزئيتها لنفس السورة.

ولا يستفاد من الخبر بأزيد من الأول.

[نية قراءة سورة خاصّة قبل الشروع في البسملة]

ثم إن هنا مسألة أخرى متفرعة في الجملة على المسألة السابقة، و هي أنه بناءً على كون البسملة جزءاً من السورة كما تقدم، وبناء على القول بوجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد في صلاة الفريضة كما ستأتي الإشارة إليه أيضاً إن شاء الله نقول: إن البسملة جزء مشترك بين تمام السور، و المفروض أنه لا يكفي جزءان من السورتين، بل لابدّ من أن يقرء سورة كاملة، فهنا قول بأن صيرورة البسملة التي جزء مشترك جزء الخصوص السورة التي يقرءها حتى يتحقق قراءة السورة الكاملة يتوقف على أن ينوي و يقصد خصوص السورة التي يريد أن يقرءها عند ذكر البسملة أو قبلها، وقول بعدم لزوم هذا القصد.

[استثناء موردين من لزوم القصد]

ثم إن بعض القائلين بلزوم القصد أو كلهم يستثنون موردين:

أحدهما ما إذا جرى على لسان القاري بسملة وسورة كما يتحقق ذلك غالباً في حال الغفلة ويلتفت إلى ذلك بعد الشروع في السورة أو بعد الفراغ أو بعد الصلاة.

وثانيهما ما إذا كانت معتادة بقراءة سورة معيّنة في مطلق الصلوات أو في صلاة خاصة في الركعة الأولى أو الثانية.

وأيضاً للقائلين بعدم لزوم قصد السورة نزاع /٢٢٣/ في أن قصد الخلاف مضر أم لا كأن يقصد عند ذكر البسملة سورة القدر، ثم يقرء بعدها التوحيد مثلاً.

[تنبيهات]

ثم إنه قبل التعرض لأدلة الطرفين يناسب التنبيه على أمور:

[مسألة لزوم القصد مفقودة في كتب القدماء]

منها أن كتب القدماء على ما نقلوه خالية عن التعرض لهذه المسألة إلّا أن المتعرضين بعدهم لهذه المسألة صار بناؤهم على لزوم قصد السورة إلى زمان المحقق الأردبيلي، فأنكر ذلك عليهم واختار عدم لزوم القصد.

كما أنه عن البحار[1] إنكار لزوم القصد.

---

١) بحار الأنوار ١٩/٨٢، بحث حول البسملة.

كما أن في الجواهر[1] أيضاً إنكار لزوم قصد تعيين السورة.

ومنها أن المراد بقصد السورة في ذكر البسملة ليس هو الداعي بأن يكون الداعي له على ذكر البسملة هو السورة المعينة.

كيف و قراءة كل من البسملة والسورة بداعي القربة، و يكون له الداعي إلى قراءة البسملة ولو لم يكن غرضه قراءة السورة المعينة.

إن قلت: في سورة يكون غرضه قراءة السورة المعينة يكون ذكر البسملة بداعي إتمام تلك السورة المعينة.

قلت: هذا أمر قهري لا يقبل النزاع في وجوبه وعدم وجوبه حيث إن ذكر البسملة على كل حال لتكميل السورة، فإذا كانت تلك السورة معينة في نظره فيكون ذكر البسملة لتكميل تلك السورة المعينة، وإنما النزاع في لزوم تعيين ما يتعلق غرضه بقراءته من سور القرآن، فالذي يكون قابلاً لأن ينازع في وجوبه أحد الأمرين:

أحدهما أن يخطر بباله عند قراءة البسملة أنها لتلك السورة المعينة لكن كون النية عبارة عن الإخطار / ٢٢٤ / سيما في مثل المقام في منتهى الوهن.

وثانيهما أن يكون عند ذكر البسملة ملتفتاً إلى السورة التي تعلق غرضه بقراءتها ويذكر البسملة لتكميلها.

[مدى دلالة الأصول العملية عند فقد الأدلة في المقام]

ومنها أنك إذا عرفت أن الذي يكون قابلاً لأن ينازع في وجوبه هو لزوم الإلتفات عند ذكر البسملة أو قبل ذلك إلى السورة التي يذكر البسملة لتكميلها فعلى هذا نقول: لو فرضنا عدم تمامية دليل على أحد الطرفين فنقول: على التحقيق من جريان البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر لمّا يكون

---

١) جواهر الكلام ١٠/٥١، وجوب تعيين السورة بعد الحمد قبل الشروع في البسملة.

الشك في لزوم الالتفات المشار إليها بعد معلومية التكليف بما سواه فمقتضى الأصل البراءة.

وليس هذا من الشك في طريق الإمتثال، مع أنا ذكرنا في محله جريان البراءة عند الشك في طريق الامتثال كالشك في اعتبار شيء من القيود الناشية من نفس الأمر كقصد الوجه وغيره في مقام الامتثال.

وإذا عرفت ما تقدم فنقول: أما دليل المشهور على لزوم قصد تعيين البسملة أن البسملة جزء من كل سورة مشترك بين السور، فلا يقع لمعين إلّا بالقصد كما أن القصد معين لمشترك العبادات والعقود كإعطاء مال إلى الفقير المشترك بين أن يكون خُمساً أو زكاة أو غير ذلك، فإنّ مُعَيِّنَهُ لأحدهما بالخصوص هو القصد، والمفروض في المقام أن التعيين / ٢٢٥ / لازم ليصير المقروّ سورة كاملة لا البعض من سورتين أو سورة وشيء آخر.

ويشهد على أن القصد يعيّن المشترك بين السور أن سور العزائم حرام على الجنب أن يقرأ شيئاً منها، وبالنسبة إلى الجزء المشترك بينها وسائر السور يكون المحرّم أن يقرأه بقصد سور العزائم وكذا يحرم في الصلاة أن يعدل من سورة الجحد والتوحيد، وتتحقق الحرمة بأن يبسمل بقصد واحد منهما، ثم يعدل إلى قراءة غيرهما.

وأما مقايسة ما نحن فيه بالمركبات الخارجية فلا وجه له لأن صيرورة خشب مخصوص جزء الدرب أو السرير لا مدخلية للقصد فيه بوجه، بل جزئيته لأحدهما موقوف على أنه ينضم إلى أيّ واحد منهما في الخارج.

وهذا بخلاف المركبات الإعتبارية للقصد مدخلية في صيرورة الجزء جزءاً كما عرفت.

[كلام المحقق الأردبيلي وصاحب البحار في قصد الجزئية]

وأما دليل مقالة المحقق الأردبيلي على عدم اعتبار قصد الجزئية:

فأولاً بأن السورة عبارة عن كلمات مخصوصة بأسلوب مخصوص، فإذا انضمت تلك الكلمات على ذلك الأسلوب يتحقق السورة وإن كان بعض كلماته أو آياته مشتركة بين تلك السورة وغيرها بعد أن غيرها ليس على خصوصية هذه السورة من جهة التقديم والتأخير والسبك والسياق وغيرها.

وثانياً لو سلّمنا أن للقصد مدخلية في تحقق الجزئية /٢٢٦/ لكن لا مانع من قيام الانضمام مقام القصد في ذلك.

وعن البحار[1]: الاستشهاد على كفاية الانضمام في تحقق الجزئية بأنه إذا كتب البسملة بقصد سورةٍ وكتب سورة أخرى لا ريب في صدق كتابة السورة الخاصة عليه. ودعوى الفرق بين صدق قراءة السورة وكتابتها مكابرة بعد أن المركب فيهما اعتباري.

أقول: في صورة نهى عن قراءة شيء من سورة العزيمة فهذا النهي يشمل الجزء المشترك بين سورة العزيمة وغيرها، وشمول النهي لهذا الجزء لا يتصور إلّا بأن تكون قراءته بقصد أنه من العزيمة كما أن العرف يفهم من هذا النهي ذلك. وكذلك لو ورد النهي عن العدول من سورة الجحد والتوحيد، فبالشروع في الجزء المشترك لا يمكن أن يتصور فيه ذلك العدول إلّا أن يكون قراءته بقصد أنه من العزيمة.

فتلخص أن القصد معيِّنٌ للجزء المشترك في المركب الإعتباري في الجملة.

وأما في صورة أمر بقراءة سورة كاملة فكما يمكن أن يكون القصد معيّناً للجزء المشترك بتلك السورة فكذلك يمكن أن يكون انضمام سائر الأجزاء

---

١) بحار الأنوار ١٩/٨٢، بحث حول البسملة.

الخاصة بسورة خاصة معيّناً لتخصيص الجزء المشترك به أيضاً، فيتحقق تمام تلك السورة الخاصة كما لو شرع بالبسملة أولاً متردداً أو ذاهلاً من أنه أي سورة يقرء بعدها ثم قرء بعدها سورة التوحيد، فتختص البسملة بالتوحيد أيضاً فتتحقق سورة التوحيد كاملة؛ لأنه لا مانع من أن يكون هذا الانضمام معيناً.*

/ ١٩٨ /

*) تتمه اين صفحه در اجزاى مستقله نوشته مى‌شود إنشاء الله . (منه قدس سره).

في مقدار القرب
الذي يكون شرطاً بين صفوف الجماعة

في الفقيه: و روى زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ أنه قال: «ينبغي للصفوف أن يكون تامة متواصلة بعضها إلى بعض و لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد»[1].

و قال أبو جعفر عليه السلام: «إن صلى* قوم بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أي صف كان أهله[2] يصلّون بصلوة الإمام و بينهم و بين الصف الذي يتقدمهم ما لا يتخطى** فليس تلك لهم بصلوة، و إن كان*** ستراً و جداراً فليس تلك لهم بصلوة إلّا من كان حيال الباب».

قال: و قال: «هذه المقاصير إنما أحدثها الجبارون و ليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة»[3] الخبر.

أقول: هذا المقدار الذي نقلناه من هذا الخبر يرويه في الوسائل عن الكليني[4]

---

١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٦، باب الجماعة و فضلها، ح ١١٤٣.

*) *في الوسائل قال: و قال أبو جعفر عليه السلام إذا صلى . اه . . (منه قدس سره).*

٢) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٦ـ ٤٠٨، باب الجماعة و فضلها، ح ١١٤٤.

**) *في الوسائل و سائر الكتب قدر ما لا يتخطى . . اه . (منه قدس سره).*

***) *في الوسايل إذا صلى قوم بينهم و بين الإمام سترة أو جدار . (منه قدس سره).*

٣) وسائل الشيعة ٨/٤٠٧ـ ٤٠٨، باب أنه لا يجوز أن يكون بين الإمام و المأموم حائل، ح ١.

٤) الكافي ٣/٣٨٥، باب الرجل يغطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف وحده، ح ٤.

أيضاً، و قبل التعرض لحكم السترة منه ينقل عن الشيخ (ره) أيضاً.

و في الذخيرة[١] أن سند ابن بابويه صحيح و سند الشيخ حسن.

و شيخنا المرتضي[٢](ره) في رسالته في صلاة الجماعة ينقل بعض فقراتها المتعلقة بأن لا يكون بين الإمام و المأموم مالا يتخطى، عن الحلي في مستطرفات السرائر[٣] عن كتاب حريز أيضاً.

و منه يدّعي أنه لا يبعد عدّه من الأخبار القطعية.

و على كل حال، لا إشكال في أن ذيل هذا الخبر متعرض لحكم الحائل بين الإمام و المأموم، و الحائل بين بعض المأمومين مع بعض آخر منهم في الجملة، و إنما الإشكال في أن صدر هذا الخبر متعرض لمقدار التباعد الذي يضر وجوده بصلاة الجماعة إذا كان ذاك المقدار من التباعد حاصلاً بين الإمام و المأموم أو بين المأمومين بعضهم مع بعض أم لا، فهنامسئلتان:

في الفصل
بين الصفوف والإمام في صلاة الجماعة

الأولى: في بيان مقدار التباعد الذي يضر وجوده بصلوة الجماعة إذا كان ذاك المقدار حاصلاً بين الإمام و المأمومين أو بين المأمومين بعضهم مع بعض.

و توضيح الكلام في هذه المسألة موقوف على طيّ مقامات:

منها: أن صدر هذه الصحيحة متعرض لمقدار البعد الذي يضر وجوده بصلوة الجماعة إذا كان ذلك البعد بين الإمام و المأموم و نفس المأمومين بعضهم مع بعض أم لا.

---

١) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ٢، ص ٣٩٣ في ما لو علم المأموم فسق الإمام في أثناء الصلاة.

٢) كتاب الصلاة: ٣٢٨، في بيان الجماعة و أحكامها مفصلاً.

٣) مستطرفات السرائر: ٥٨٧، المستطرف من كتاب السجستاني.

ومنها: أنه على فرض أن صدر هذا الخبر متعرض لذلك فأي مقدار من البعد يستفاد منه كونه مضراً بصلوة الجماعة.

ومنها: أن المقدار من البعد الذي يستفاد منه كونه مضراً فهل هو مضر بأصل صلاة الجماعة أو أنه يكون في هذا الخبر أو من الخارج قرينة على أنه مضر بفصيلة الجماعة.

وبعبارة أخرى؛ يكون هذا البعد مكروهاً في الجماعة أو أن ترك هذا البعد وإيجاد الإتصال يكون مستحباً في الجماعة.

ومنها: أنه لو لم يحمل ما يستفاد منه من القرب على / ١٩٩ / الندب بل حمل على الوجوب والشرطية فهل يكون هذا الجزء من الخبر معرضاً عنه عند المشهور لكونه على خلاف مذهبهم أم لا؟ وعلى فرض كونه معرضاً عنه فهل يسقط هذا الجزء من الخبر عن الإعتبار أو يسقط كله عن الإعتبار أو لا يسقط شيء منه عن الإعتبار.

ومنها: أنه لو قلنا إن هذا الخبر غير متعرض لمقدار البعد الذي يكون مضراً أو قلنا إنه متعرض له ولكن ما يستفاد منه محمول على الندب أو الكراهة أو قلنا إنه ظاهر في الوجوب ولكن الخبر غير حجة لأجل إعراض المشهور، فعلى التقادير لا ينفع هذا الخبر في تعيين مقدار البعد الذي يكون مانعاً والقرب الذي يكون شرطاً، فحينئذٍ لابدّ أن يتكلم في أنه يكون لنا خبر آخر معتبر يعيّن مقدار البعد الذي يكون مانعاً.

وعلى فرض عدم مثل هذا الخبر فمقتضى الأصل والقاعدة أنه أي مقدار من البعد يكون مضرّاً؟ وأي مقدار من القرب يكون شرطاً بين الإمام والمأموم وبين المأمومين بعضهم مع بعض؟.

[هل يكون عندنا خبر معتبر لتعيين مقدار البُعد المانع؟]

أما المقام الأول، فنقول: توهم عدم تعرض الخبر لمقدار التباعد الذي يكون مانعاً مع أنه يصرح فيه بأن لا يكون بين الإمام والمأموم وبين الصفوف ما لا يتخطى أحد الأمرين:

أحدهما ما نقله في الذخيرة[١] عن العلامة[٢] (ره) أن المراد ما لا يتخطى من الحائل، لا المسافة.

فهذه الفقرة أيضاً متعرضة لحكم الحائل أيضاً.

وثانيهما ما نقله شيخنا المرتضىٰ (ره) أن المراد ما لا يتخطى من جهة العلوّ.

وكيفية تطبيق الخبر عليه على أنحاء، كلّ نحو منه يقتضي مانعية مقدار من العلوّ:

الأول أن المراد ما لا يتخطى بخطوة مستقيمة لأجل علوّ الإمام، بل نحتاج إلى خطوة الصعود.

الثاني أن المراد ما لا يتخطى من العلوّ لو سطح تلك العلوّ على وجه الأرض.

الثالث أن المراد ما لا يصعد عليه بالخطوة المتعارفة للصعود.

والعجب من شيخنا المرتضىٰ (ره) حيث ادعى أن ما نقلناه عن العلامة أشدّ مخالفة للظاهر مما نقله مع أن ما نقله غير قابل لتطبيق لفظ الخبر عليه على نحو لا تصير العبارة ركيكه.

ولعلّ نظره /٢٠٠/ إلى أن ما أورد على العلامة غير وارد على ما نقله، وهو أنه في هذا الخبر يصرّح بعد ذلك لحكم الحائل. فلو حمل قوله «ما لا يتخطى»

---

١) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ٢، ص ٣٩٤، عدم جواز علو الإمام على المأمومين.

٢) تذكرة الفقهاء ٤/٢٥٦، عدم الحيلولة بين الإمام و المأموم الذكر.

على أنه لا يخطى من الحائل فيلزم التكرار الركيك، وهذا غير متوقف على قاعدة أن التأسيس أولى من التأكيد.

إن قلت: إن في عبارة الخبر على ما في الجواهر[1] «فإن كان ستراً ..» اه بلفظ الفاء، فيكون تفريعاً على سابقه، ويخرج من التكرار.

قلت: أولاً: إن الظاهر أن عبارة الجواهر غلط، لا أن يكون ذلك من اختلاف نسخ الخبر في الكتب.

وثانياً: إن قوله «فإن كان سترة ..» اه، لا يناسب لأن يكون تفريعاً على سابقه بعد أنه لم يذكر أن السرة والجدار لابدّ من أن تكون بمقدار لا يتخطأ من جهتها.

وعلى كلّ حال يدلّ على أن المراد من قوله في الخبر «ما لا يتخطى» بيان مقدار المسافة المضرة بصلاة الجماعة، لا شيء آخر مع قطع النظر عما تقدم أيضاً وجهان:

الأول: أن في الوسائل[2] وسائر الكتب أن لا يكون بينهما قدر ما لا يتخطى، ولفظ «القدر» ظاهر في حدّ البعد، لا شيء آخر.

نعم، ما عندنا من كتاب الفقيه[3] ليس فيه لفظ «القدر».

الثاني: أنه في صدر الخبر تصدىٰ لبيان ما يتخطى الذي تصح معه الجماعة بمسقط جسد انسان إذا سجد.

ومن الواضح أن هذا بيان لمقدار من المسافة.

إن قلت: لعلّ أن يكون ما تعرض فيه لهذا البيان خبر آخر كما احتمله في

---

١) جواهر الكلام ١٣/١٥٤، عدم صحة الجماعة مع حائل بين الإمام و المأموم يمنع المشاهدة.

٢) وسائل الشيعة ٨/٤١، باب أنه لا يجوز التباعد بين الإمام و المأموم بما لا يتخطى.

٣) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٦، باب الجماعة و فضلها.

الحدائق[١] كما في الجواهر.

قلت: هذا غير مضرٍّ بمقامنا حيث إن نفس ما يتخطى الذي يكون معتبراً في الجماعة بعينه في هذا الخبر بذلك، فيحمل ما ورد في خبر آخر عليه أيضاً.

[تعيين مقدار الخطوة]

و أما المقام الثانى: فالكلام فيه يقع تارة من جهة أن الخطوة من أي شخص يكون ميزاناً، و تارة من جهة أن المراد هو الخطوة المتعارفة في المشي أو ما يملأ الفرج كما في الجواهر.[٢]

و يلحق بذلك[٣] تعيين ما سيأتي من شيخنا المرتضىٰ (ره) من أن موضع القدم الأولى يعدّ من المسافة أم لا، و تارة من جهة أن ما لا يتخطى لوحظ بالنسبة إلى ما بين القدمين أو ما بين موضع السجدة من الصف المتأخر مثلاً و موضع القدم من الصف المتقدم.

أما الأولى فنقول: لا يخفىٰ عليك أولاً أنه ليس المراد خطوة نفس المصلي، و ذلك لأنه مبنيّ على أن يكون قوله «ما لا يتخطى» بصيغة المعلوم، و ليس كذلك لأنه لم يفرض المأموم في الخبر شخصاً واحداً، بل المأموم هو القوم أو الصف المتأخر في عبارة الخبر. و هذا لا يناسب إلّا أن يكون قوله «ما لا يتخطى» /٢٠١/ بصيغة المجهول.

و على هذا نقول: نحن ذكرنا في مسألة إجتماع الأمر والنهي أن النفي والنهي المتعلقين بالماهية يكون اقتضاؤهما عدم وجود تلك الماهية في الخارج.

و هذا يستلزم أن لا يوجد شيء من أفرادها في الخارج؛ لأنه لو وجد فرد

---

١) الحدائق الناضرة ١١/٩٥، يعتبر في الجماعة عدم الحائل المانع من الشهادة.

٢) جواهر الكلام ١٣/١٧٧، اعتبار عدم تباعد المأموم عن الإمام بما يكون كثيراً في العادة.

٣) في المخطوطة تكررت «بذلك».

فتوجد الماهية، و هو خلاف مقتضى النفي و النهي.

و مقتضى ذلك في المقام أن لا يخطى بخطوة أي شخص كان، فيصير المدار على خطوة من يكون أطول قدماً من أفراد الإنسان ما لم يكن خارجاً عن المتعارف، فإن اللفظ منصرف عنه بقرينة أنه لو قال شخص «أنا أكلت من الخبز بمقدار شبر» ثمّ فسّر الشبر بشبر شخص يكون خارجاً عن متعارف الناس، فيضحكون عليه.

نعم، فيما نحن فيه نقول: إن الخطوات المتعارفة أيضاً تكون مختلفة، لكن المدار على أطولها بتقريبٍ تقدم.

و أما الثانية فنقول: نحن لا نحتاج إلى البحث من أن المراد من الخطوة هو ما يملأ الفرج أم لا، و ذلك لأنه في الخبر تعرّض لحدّ ما يتخطى من أنه بمقدار مسقط جسد إنسان إذا سجد.

و من الواضح أن هذا بيان لآخر حدّ ما يتخطى لعدم مناسبة أن يكون المراد بيان بعض أفراد ما يتخطى؛ لأنه لغو.

فيعلم من ذلك أنه كان المراد من الخطوة هو ما يملأ الفرج لكن لا بنحو يمتدّ القدم بقدر ما يمكن.

و مما ذكرنا ظهر أنّا لا نحتاج إلى تعيين أن موقف القدم الأولىٰ من الخطوة داخل في المسافة أم لا، بعد ما بيّن لنا آخر حدّ ما يتخطى.

وأما الثالثة فنقول: إن شيخنا المرتضى[1] (ره) يكون مصرّاً على أن قوله «ما لا يتخطى» يكون المقصود منه اعتبار ذلك بين مسجد الصف المتأخّر ـ أعني موضع سجودهم ـ و بين موضع قدم الصف المتقدم، لا أن يكون المراد بين موضع قدم الصف المتقدم و بين موضع قدم الصف المتأخر.

و حاصل ما يذكره لترجيح ما اختاره وجوه ثلاثة:

---

١) كتاب الصلاة: ٣٢٨، في بيان فضل الجماعة و أحكامها مفصلاً.

الأول: ما قيل من أن المتبادر من الصف مجموع القطر الذي يشغله جسد المصلي في حال سجوده مؤيداً بأنه لو كان المراد بين مواقف أقدام الصفين /٢٠٢/ فحينئذٍ يصير مرجع تحديد ذلك بما لا يتخطى إلى تقدير مكان الصف المتأخر بأن يشتغلوا في صلاتهم من المكان بما لا يتخطى.

وهو كما ترىٰ.

الثاني: أن مكان المصلي غالباً مما لا يتخطى سيما إذا لم تعد موقف القدم الأولى للتخطي من المسافة كما هو الظاهر.

الثالث: أن اعتبار أن لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى على نحو الوجوب بمقتضى هذه الصحيحة بمقتضى فقراتها الثلاثة الواردة في مسئلتنا من قوله «فليس ذلك لهم بإمام»، وقوله «فليس لهم ذلك بصلاة»، وقوله في الفصل بين المرءة والإمام بما لا يتخطى «فليس تلك لها بصلاة».

مضافاً إلى أن اقتران البعد بما لا يتخطى بالساتر بين الإمام والمأموم أقوىٰ شاهدٍ على إباء الرواية عن الحمل على الإستحباب.

وإذا عرفت ذلك فنقول: لو كان المراد اعتبار أن لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى بين موضع الأقدام من الصفين، فمقتضى ذلك اعتبار شدة الإتصال بين الصفين، فيدلّ على بطلانه استمرار السيرة القطعية على عدم ملاحظة شدة الإتصال، فيصير هذا قرينةً على أن اعتبار أن لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى إنما هو بين مسجد الصف المتأخر وبين موقف الصف المتقدم.

أقول: أما الوجه الثاني، فمبني على أن المراد من الخطوة هو الخطوة المتعارفة في المشي، و قد تقدم أن المراد هو الخطوة التي يملأ الفرج بحدٍّ يصير آخر مرتبته ما يتخطّى بقدر مسقط جسد الإنسان حال السجدة، فليس في البين إشكال.

وأما الوجه الأول، فنقول: أما التبادر فلا نفهمه.

وأما المؤيد ففيه أنه بعد ما قلنا أن اعتبار ما لا يتخطى بين الصفين مرجعه إلى لزوم اتصال الصف المتقدم مع الصف المتأخر من دون تضيق آخر، فنقول:

إن لذلك تعبيرين:

أحدهما أن يقول بلزوم الإتصال بين الصفوف، وثانيهما أنه لابدّ من أن لا يكون بين أقدام الصفين بأكثر من مسقط جسد الإنسان حال السجدة، بل يجوز أن يقال: إن العدول عن التعبير الأول لرفع توهم التضييق في السجدة لحصول شدة الإتصال.

هذا كلّه مع أنه عليه السلام قال: «ينبغي أن يكون الصفوف متواصلة.»[1] ثمّ بيّن ذلك بأن لا يكون بينهما ما لا يتخطى.

/٢٠٣/ وعلى هذا لو كان المراد بما لا يتخطى بين مسجد الصف المتأخر وموقف الصف المتقدم فيصحّ ذلك مع حصول الفصل بين الصفين، فكيف يصحّ جعل هذا بياناً للتواصل بين الصفوف.

وكون هذا خبراً آخر غير مضرّ بعد أن أخبارهم: يفسّر بعضها بعضاً، والمسألة واحدة.

اللهمّ إلّا أن يقال: على فرض أن يكون المراد ما لا يتخطى بين مسجد الصف المتأخر وموقف الصف المتقدم لا مانع من أن يكون هذا بياناً لقوله «متواصلة»؛ لأن عدم هذا البعد أيضاً حدّ من التواصل، فيكون المراد أن هذا المقدار من التواصل يكون معتبراً.

وعلى هذا، فلا مانع من أن يكون قوله «كمسقط جسد انسان إذا سجد» بياناً لما لا يتخطى بجعل الخطوة أيضاً هو الخطوة المتعارفة في المشي، لا أن يكون بياناً لما يتخطى كما تقدم.

---

١) الكافي ٣٨٦/٣، باب الرجل يخطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف وحده، ح ٤، و فيه: «تامة متواصلة».

وعلى هذا فيمكن الإستدلال على أن المراد بين مسجد الصف المتأخر وموقف الصف المتقدم بأن الظاهر من الخطوة هو الخطوة المتعارفة في المشي. وعلى هذا لا يجوز أن يكون المراد ما لا يتخطى بين أقدام الصفين، لأنّ أزيد من هذا الفصل فيه موجود بمجرد كون الصف المتأخر صفاً متأخراً، فكيف يمكن أن يكون هذا الفصل موجباً للفساد؟!

هذا كله، ولكن فيه:

أولاً أن هذا خلاف ظاهر لفظ التواصل؛ لأن الصفين المتفاصلين بخطوة أو أقلّ، يصحّ سلب التواصل عنه حقيقةً وعرفاً، فكيف يفسر التواصل به؟ والأصل عدم المجاز.

وثانياً أن الخطوة وإن كان منصرفاً إلى الخطوة المتعارفة، لكن ما لا يتخطى يكون بالعكس كقولك «لا يمكن أن يخطأ»، فإنه ظاهر في أنه وإن يملأ الفرج.

وثالثاً قوله «كمسقط إنسان إذا سجد» ظاهر في بيان ما يتخطى لقوله «يكون ذلك ..» اه، لا فيما لا يتخطى مع أن ما لا يتخطى لا يحتاج إلى البيان إلّا من جهة تحديد آخر مرتبة ما يتخطأ، وإلّا أفراد ما لا يتخطى أكثر من ذلك، وكان واضحاً.

/ ٢٠٤ / وأما الوجه الثالث، فلا يصير منشأ لأن يكون اعتبار ما لا يتخطى بالنسبة إلى غير موضع أقدام الصفين لو كان الكلام بنفسه ظاهراً فيه؛ لأنه إذا كانت السيرة القطعية على خلاف ما هو ظاهر الخبر، فلابدّ من أن يطرح الخبر، ونحن لمّا أثبتنا ظهوره في ذلك فحينئذٍ لو لم نقم قرينة على أن هذا التحديد للفضيلة، فلابدّ لنا من أن نطرح الخبر كما سيأتي الكلام فيهما في المقامين الآتيين ـ إن شاء الله تعالى شأنه ـ.

[حدّ القرب وجوبيّ أو استحبابي؟]

وأما المقام الثالث، وهو أن الحد من القرب التي يستفاد من هذا الخبر اعتباره هل على نحو الوجوب والشرطية أم تكون لنا قرينة داخلية أو خارجية على أنه للفضيلة والإستحباب أو أن تركه يكون مكروهاً؟ فنقول:

قد تقدم في المقام السابق أن مقتضى الفقرات الثلاثة المذكورة في الخبر مضافاً إلى اقتران حكم هذه المسألة بمسألة الحائل هو وجوب ذلك بمعنىٰ أنه تبطل الجماعة بدون هذا القرب، لكنا نقول: إنا ذكرنا عند التعرض لمسألة حجية ظواهر الكتاب في الأصول أن الظواهر المتعددة إذا كان العلم الإجمالي حاصلاً بخلاف بعضٍ منها، وكان ذلك العلم الإجمالي من قبيل الشبهة المحصورة، فتسقط تلك الظواهر عن الإعتبار رأساً.

وعلى هذا نقول: إنا نعلم إجمالاً أن ما يكون ظاهراً في الوجوب من الأخبار من الأوامر وغيرها، وليس في شيء منها قرينة على الندب ـ إلّا أن فتوىٰ المشهور إلّا الشاذّ النادر على الندب ـ أن بعضاً من تلك الظواهر لم يكن الوجوب مراداً منها بحسب الواقع.

وعلى هذا نقول: إنا لم نر من أحدٍ الفتوى على اشتراط القرب الذي نحن استظهرناه من هذا الخبر بين صفوف الجماعة.

نعم، يقول في الجواهر:[1] إنه أحوط مع أن اعتبار هذا القرب مخالف للسيرة؛ فافهم.*

---

١) جواهر الكلام ١٣/ ١٨٠ـ ١٨١، عدم الفرق في حكم التباعد بين المسجد و غيره.

*) ***هذا الوجه لا يصير منشأ لحمل الخبر على الندب، و إنما يصير منشأ لعدم اعتبار ظهوره في الوجوب. (منه قدس سره).***

هذا أولاً، و ثانياً نقول: إنه نقل عن المحقق في الذخيرة[1] أن اشتراط هذا المقدار من القرب مستبعد فيحمل على الفضيلة.

و نحن نقول: إن مجرد الإستبعاد ليس قرينة على إرادة الندب إلّا أن الإستبعاد يوجب الوهن في ظهور الخبر في الوجوب بحيث لا يأبىٰ أهل العرف من حمله على الندب بعد هذا الإستبعاد بمجرد قرينةٍ ولو كانت لها ضعفاً.

و على هذا نقول: إن قوله في صدر الصحيحة «ينبغي ..» اه، له ظهور في أن هذا المقدار من التواصل يكون مندوباً.

/ ٢٠٥ / و بعد ذلك كلّه نقول: إن نفي الإمامية أو الصلاة في الفقرات الثلاثة لابدّ من أن يحمل على نفي الكمال وإن يقال: إن قرينة السياق الحاصلة من اقتران حكم الحائل بحكم مسئلتنا لم تكن ملحوظة.

ثمّ إنه لو أغمضنا عن ترجيح ما ذكرناه من القرينة على الندب على ما ذكرنا من القرائن على الوجوب، فلا أقلّ من أن ذلك يوجب الإجمال لو لم ندّع القطع على أن هذا المقدار من القرب ليس شرطاً كما ادعاه شيخنا المرتضىٰ (ره).

و على كلّ حال لا يستفاد من هذا الخبر اشتراط هذا المقدار من القرب في صحة الجماعة.

نعم، لو حمل على الندب فيستفاد منه صحة الجماعة مع عدم حصول هذا المقدار من القرب في الجملة، بخلاف ما لو لم نرجّح الحمل على الندب.

ثمّ إنه قد يدّعى بعض القرائن الأخر على أن هذا المقدار من القرب يكون مندوباً لا شرطاً:

منها الإستثناء الواقع في ذيل الصحيحة «إلّا من كان بحيال الباب»، نظراً إلى أن الواقف في مقابل الباب مع كون الإمام والمأمومين في الداخل يكون بينه وبينهم ما لا يتخطى غالباً.

---

١) ذخيرة المعاد، ج ١، ق ٢، ص ٣٩٤، عدم جواز علو الإمام على المأموم.

وفيه: أن من يكون مقابل الباب يمكن أن يكون متصلاً بمن في الباب. وعلى هذا نقول: إن هذا الكلام مما كان في مقام بيان حكم الحائل فبالنسبة إلى مقدار القرب بين المأمومين يكون إطلاقه وارد[اً] مورد حكم آخر، فلا يصح التمسك بإطلاقه من هذه الجهة حتى يشمل صورة يحصل البعد بينه وبينهم.

ومنها أنه ثبت بالإجماع والموثقة الواردة في حق المرءة من أنها تقتدي في دار آخر، أنه لا مانع من الفصل بين المأمومين بمثل النهر والطريق والجدار في حق المرءة.

وفيه: أنه بعد ثبوت الحكم في هذه الموارد بالدليل لا يثبت جواز الفصل بهذا المقدار من البعد في سائر الموارد، بل القول بالفصل بين هذه الموارد وغيرها يكون موجوداً.

[هل الخبر معرض عنه بالنسبة إلى مقدار القرب؟]

و أما المقام الرابع وهو أن هذا الخبر معرض عنه بالنسبة إلى مقدار القرب الذي يستفاد منه اشتراطه أم لا؟ و نحن نقول: بعد ما تقدم في المقام السابق أنه لا يستفاد من هذا الخبر وجوب هذا المقدار من القرب وشرطيته أو أن ظهوره ليس بحجة، فليس علينا لأن نتعرض لحكم الإعراض عنه و أنه يوجب سقوط هذا الجزء من الإعتبار أو يوجب سقوط /٢٠٦/ أصل هذا الخبر عن الإعتبار أو لا يوجب السقوط رأساً.

[المستفاد من القواعد و الأصول في مقدار القرب]

و أما المقام الخامس و هو أنه بعد ما عرفت من أن هذه الصحيحة لا يستفاد منها مقدار القرب الذي يكون شرطاً، فالقاعدة وسائر الأدلة أي مقدار من القرب يستفاد منها كونه شرطاً؟

وهنا نقول: إن المقدار من البعد الذي نقطع بعدم كونه مضرّاً بالجماعة ـ سواء كان القطع حاصلاً بعدم مضرية مقدار من البعد للسيرة القطعية كما ادعاه شيخنا المرتضىٰ[1] (ره) أو قام الدليل المعتبر من نفس الصحيحة السابقة على عدم مضرية مقدار البعد حيث إنه على ما ذكرناه سابقاً دلّت الصحيحة على أن الخطوة التي يملؤ الفرج من أطول أفراد الإنسان الذي لا يكون خارجاً عن المتعارف رأساً وهو مقدار مسقط جسد مثل هذا الشخص إذا سجد، غير مضرّ إذا كان هذا المقدار من الفصل حاصلاً بين الإمام والمأموم وبين الصف المتقدم مع الصف المتأخر؛ فراجع ـ، خارج عن محل كلامنا كالبعد الذي نعلم بكونه مضراً لعدم صدق الجماعة أو الصلاة خلف الإمام بوجه من الوجوه.

وأما البعد الذي نشك في كونه مضراً بالجماعة فنحن تارة نتكلم فيه بمقتضى الأصل الأولي وتارة فيما هو موجب للخروج عن الأصل ورفع اليد عنه.

أما الأصل فنقول: تارة نتكلم من جهة ترتيب الأحكام الخاصة للجماعة مع قطع النظر عن صحة الصلاة كرجوع كلّ من الإمام والمأموم عند الشك إلى الآخر، وتارة من جهة صحة أصل الصلاة.

أما الأحكام الخاصة للجماعة فلا دليل على ترتّبها مع الشك في انعقاد الجماعة. ولما كان منشأ الشك هو الشبهة الحكمية، فما دلّ على ترتّب نقيض هذه الأحكام وأضدادها في الصلاة من حيث هو يجري عند الشك في المخصص لها فمقتضى الأصل عدم ترتب تلك الأحكام.

وعلى هذا لو ترتبت تلك الأحكام كما لو ركع مرّتين أو رجع عند الشك إلى حفظ الإمام مع بقاء شكّه على حاله يكون ذلك موجباً لبطلان الصلاة أيضاً.

---

١) كتاب الصلاة: ٣٢٥، في بيان فضل الجماعة و أحكامها مفصلاً.

[الكلام في أصالة صحة الصلاة]

و أما أصل صحة الصلاة، فنقول: بطلان الصلاة من جهة ترتب الأحكام الخاصة للجماعة قد تقدم حالها.

و أما حكم بطلانها من جهة ترك القراءة، فنقول: لو كان الإيتمام في الركعتين الأخيرتين للإمام وكانت صلاة المأموم من الصلوات الإخفاتية، فمقتضى الأصل صحة الصلاة لأنه لم يسقط في البين شيء مما دلّ الدليل على اعتباره في الصلاة، و لم يعلم مضرية قصد الإيتمام بأصل الصلاة، فيرجع فيه إلى البراءة على التحقيق من البراءة في دوران المكلف به بين الأقلّ و الأكثر الإرتباطيين.

إن قلت: من قولهم ببطلان صلاة كلّ من الإثنين اللذين قصد الإيتمام بالآخر. يظهر تسلّم أن قصد المأمومية مضرّ مع فرض عدم تحقق الجماعة.

قلت: أشرت إلى جوابه في مسألة اشتراط بلوغ الإمام و أوضحته في مسألة اشتراط عدم الحائل بين الإمام والمأموم.

إن قلت: إذا اقتدى أولاً مع حصول القرب الذي نقطع بصحة الجماعة معه، ثمّ حصل البعد /٢٠٧/ الذي نشك في صحة الجماعة معه، فهنا يحصل العلم بوجوب أحد الأمر[ين] المتباينين عليه: إما لزوم قصد الإنفراد أو لزوم المتابعة للإمام.

قلت: لزوم المتابعة إنما هو لإدراك الجماعة لا أن يكون له مدخلية في صحة الصلاة كما أن الأوامر الواردة في خصوص صلاة الجماعة كلها مقدّمي لإدراك الجماعة أو تكليف نفسي حال بقاء الجماعة و الايتام، كما يظهر من الجواهر في مسألة وجوب متابعة المأموم للإمام في الأفعال والأقوال.

بل يظهر من كثير من أعاظم الفقهاء تسلّم ذلك.

ومنه يسلّمون عدم بطلان الصلاة ولا الجماعة بتأخر المأموم عن الإمام كثيراً، بل ولا بتقدمه على الإمام.

ولا يخفىٰ أن هذا القول لايتمّ بمجرد القول بأن دليل وجوب المتابعة منحصر بالإجماع، وليس الإجماع على شرطية المتابعة لتحقق الجماعة أو أن دليله الإجماع مع النبوي ﷺ «إنما جعل الإمام إماماً يؤتمّ به، فإذا ركع ..» اه، وأن النبوي أيضاً لا يدلّ على الوجوب الشرطي.

ووجه عدم تمامية ذلك أن ترتب أحكام الجماعة كلها أو أغلبها خلاف الأصل، ومثل ترك القراءة مقتضى قوله «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] أن يكون موجباً لبطلان نفس الصلاة الّا أن يحرز تحقق الجماعة؛ لأن ما دلّ على أن الإمام ضامن للقراءة بمنزلة الحاكم على ما دلّ على أنه لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب.

فالذي ينفع لإثبات عدم مضرية التقدم أو التأخر في الجملة بالصلاة أو الجماعة إثبات نفس تحقق الجماعة أو عدم ارتفاعها لأجل التأخر أو التقدم المشار إليها، وهو عند الشك وعدم دليل خاص، إما الإطلاقات أو الأصل.

أما الأول فالذي ربما يلوح جواز الركون إليه ما ورد في الأخبار الكثيرة من التعبير عن صلاة الجماعة بالتعبير «بالصلاة جماعة» أو «صلى خلف الإمام» أو «يصلى خلفه» أو «وراءه» وأشباه ذلك من التعابير الذي يصدق عرفاً مع التقدم والتأخر ـ / ٢٠٨ / اللذين هما محل الكلام.

نعم، علم ورود بعض القيود عليها مثل لزوم قصد الإيتمام وغير ذلك من الخارج، ومثل هذا غير مضرّ بالمطلقات.

إن قلت: كثيراً من الأخبار قيّد فيها لفظ الخلف وغير ذلك بالإقتداء والإيتمام، والمتابعة مأخوذ فيهما كما يشهد عليه النبوي السابق، بل يلوح من

---

١) عوالي اللئالي ٢/٢١٨، باب الصلاة، ح ١٣.

البهبهاني أن المتابعة في الأقوال أيضاً مأخوذ فيهما.

قلت: بعد أن إطلاق ما اشتمل على مجرد الخلف مثلاً يعمّ صورة المتابعة وغيره، فنقول: قلنا في محله: إن المطلق بمثل العام في أن المخصص إذا كان منفصلاً فإجماله لا يوجب إجمال العام.

ففي مقدار ثبت التخصيص مخصص، وفي غيره يكون المرجع عموم العام.

وعلى هذا نقول: إن المقيد المنفصل فيه إجمال من جهتين:

الأولى: من جهة أن وجوب المتابعة مجرد تكليف مادام الجماعة باقيةً كما ينسب هذا القول في الجواهر إلى كثير من أجلاء الأصحاب أو أن وجوبه شرطي للجماعة لو لم نقل بالوجوب الشرطي لنفس الصلاة.

الثانية: أن وجوب المتابعة بأي معنىً كان هل يكون ثابتاً في غير الأفعال /٢٠٩/ وغير تكبيرة الإحرام يعني ثابت في الأقوال غير تكبيرة الإحرام أيضاً أم لا؟

وإذا عرفت ذلك، فنقول: لو قلنا بصحة التمسك بالإطلاقات الأولية، فنقول: لم يثبت التقييد فيها إلّا الوجوب التكليفي بالمتابعة بمعنى عدم التقدم على الإمام في خصوص الأفعال، فشيء من نفس التقدم أو التأخر لا يضرّ بنفس الصلاة، بل ولا بانعقاد الجماعة وبقائها.

غاية الأمر أن التقدم على الإمام في خصوص الأفعال فيه ترك واجب، بل كذلك التأخر الفاحش في الأفعال.

وأما لو لم تقل بصحة التمسك بالإطلاقات فنشكّ في تحقق الجماعة مع التقدم في الأفعال، بل المقارنة فيها، بل التقدم أو المقارنة في الأقوال أيضاً في غير صورةٍ نقطع بعدم المضرية من القرائن والشواهد الخارجية.

ثم كل صورة شك في تحقق الجماعة لو تركت القراءة يحكم ببطلان أصل الصلاة، وكذا لا يجوز ترتّب الأحكام الخاصة للجماعة من رجوع الإمام أو

المأموم عند الشك إلى الآخر، إلى غير ذلك.

إن قلت: نسلّم أنه على ما ذكرت بترتّب ما ذكرت من الثمرة على الإطلاقات المشار إليها لكنّ الإطلاقات كلها واردة في مقام بيان أحكام خاصة ومن شرط جواز التمسك بالإطلاق أن لا يكون وارداً مورد بيان حكم آخر.

قلت: إذا قلنا إن بعض الإطلاقات في مقام بيان فضيلة الجماعة وبعض الإطلاقات في بيان الأحكام الخاصة للخاصة فيلزم من ذلك أن نقول: إنه لم يبين في الكتاب والسنة أصل الصلاة الجماعة التي يبنون لها الأحكام المتكثرة، وهو مما لا يمكن أن يتفوّه به.

إن قلت: أيّ مانع من أن نقول: بيّنوها في أخبارٍ لم تصل إلينا وكان عند الأصحاب معلوماً كما أنه في ألفاظ العبادات لو قلنا بعدم جواز التمسك بإطلاقها كما لو قلنا بوضع ألفاظها للصحيحة لابد أن نقول غالباً بمثل هذا الجواب.

قلت: دعوى أن معنى صلاة الجماعة كان للمخاطب في جميع موارد الأخبار معلوماً من غير الجهة التي بيّن في كل خبر مجازفه لا تسمع.

مع أن كل واحد من الأخبار المطلقة أو كثير منها في مقام البيان للحكم[1] الفعلي الذي يريد المخاطب على طبقه فعلاً.

ولعله السر في بناء السابقين، بل التتابع بين الفقهاء فعلاً هو الأخذ على أمثال هذه الإطلاقات، فتدبّر.

/٢٠٧/[2] وأما قصد الإنفراد ففيه: أنه لا دليل على لزومه في أصل صحة الصلاة إذا علم بطلان الجماعة فضلاً عما لو شك فيه.

وأما لو كان الإيتمام في الركعتين الأخيرتين، وكان صلاة المأموم من

---

١) في المخطوطة: الحكم.

٢) رقم الصفحة مكرّر لأنه كتب المؤلف قدّس سره في المتن و الهامش معاً.

الصلوات الجهرية فهنا لو بطلت الجماعة واقعاً فيعيّن على المأموم الإجهار بالقراءة، وإلا يكون له الإخفات بالقراءة بقصد الإيتمام، والإجهار بها بقصد الإنفراد؛ لأنه لا دليل على عدم صحة قصد الإنفراد في مثل المقام، فتأمل.

فمع الإجهار لابد من أن نقول بعدم الجماعة، ومع الإخفات يكون الشك في صحة الصلاة لأن شرط الصلاة مردود بين المتباينين بلحاظ الحالتين الثابتين أحدهما.

نعم، لا مانع من الإجهار بناءً على أن وجوب الإخفات في الجماعة شرط في انعقاد الجماعة، فوجوبه شرطي لصحة الجماعة، لا أن يكون عدم الإخفات مضراً بأصل الصلاة، فتأمل.

وأما لو كان الإقتداء في الركعتين الأوليين فحينئذ مع عدم القراءة يشك في صحة الصلاة للشك في تحقق الجماعة الموجبة لسقوط القراءة. ومقتضى قوله عليه السلام «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] بطلان الصلاة، ولم يعلم التخصص عليه في المقام للشك في تحقق الجماعة، والشبهة حكمية، فلا مانع من التمسك بعموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» لبطلان الصلاة.

وأما ما يوجب الخروج عن الأصل الأولي فهو ما دلّ على انعقاد الجماعة في مفروض الكلام، وما دلّ على انعقاد الجماعة في المقام إما من قبيل إطلاقات أدلة الجماعة وإما من قبيل الأدلة الخاصة.

[إطلاقات أدلة الجماعة]

أما إطلاقات أدلة الجماعة فالذي يكون منها قابلاً للركون إليه في المقام /٢٠٨/ بعض الإطلاقات التي يستفاد من الأخبار الخاصة.

منها ما في صحيحة زرارة بعد النهي عن القراءة خلف الإمام في الأوليين،

---

١) عوالي اللئالي ٢/٢١٨، باب الصلاة، ح ١٣.

والأمر بالإنصات لم يعلّل ذلك بأن الله عزّ وجلّ يقول للمؤمنين: ﴿وإذا قُرِئ القرآن﴾ يعنى في الفريضة خلف الإمام ﴿فاستمعوا له وأنصتوا﴾[1].. الآية.

إن قلت: لو كان المراد التمسك بإطلاق الآية فلا إطلاق له بعد كونه للعهد، وإن كان المراد التمسك بإطلاق الخلف الوارد في الرواية، فالرواية في مقام بيان ترك القراءة والإستماع لها في الجماعة، لا في مقام بيان ما يكون محقِّقاً لصحة الجماعة من لفظ الخلف.

وفيه أن الظاهر من الرواية أنه تصدى تفسير الآية، و المراد منها من جهة وجوب الاستماع و ترك القراءة، و من جهة بيان موضوع هذا الحكم من أنه في الفريضة وخلف الإمام.

غاية الأمر أنه يقيد بصورة قصد الايتمام خلف الإمام.

بل هذا يستفاد أيضاً من تعبير أنه إمام، فلا مانع من التمسك بإطلاق الخلف فيما يصدق عليه عرفاً أنه خلف الإمام.

وسيأتي تقريب آخر لصحة التمسك بهذه الإطلاقات.

ومنها ما في صحيح ابن مسلم «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه»[2] فإنه لا مانع من التمسك بإطلاق الخلف واليمين هنا، فإنه في مقام بيان محل إقامة المأموم.

إن قلت: إنه في مقام بيان التفصيل بين اليمين والخلف لا في مقام بيان نفس اليمين والخلف ليؤخذ بإطلاقهما.

قلت: الظاهر من الخبر أنه بصدد بيان محل إقامة المأموم في الفرضين من دون أن يكون في البين معهودية لحدّ اليمين والخلف أو إيكال بيان حدّهما إلى محل آخر.

---

١) الأنفال: ٢٠٤.

٢) تهذيب الأحكام ٣/٢٦، باب أحكام الجماعة و أقل الجماعة و صفة الإمام، ح ١.

وسيأتي تقريب آخر للتمسك بالإطلاق هنا.

ومنها ما ورد في الأخبار الصحاح وغيرها بهذا المضمون من أنه «إذا صليت خلف إمام تأتم به فلا تقرء خلفه»[1] وأشباه ذلك مما بيّن فيها أحكام الجماعة وعبّر عن الجماعة بخلف الإمام أو أن الإمام يتقدّمهم.

إن قلت: إن شبه ذلك في مقام بيان عدم القراءة خلف الإمام لا بصدد بيان نفس الخلف ليؤخذ بإطلاقه.

قلت: لا مانع /٢٠٩/ من التمسك بهذه الإطلاقات بعد أن المتكلم بصدد بيان الحكم الفعلي الذي يريد من المكلف أن يعمل على طبقه، وليس لبيان معنى الخلف محل موظف آخر يرجع إليه، وليس ذلك بأدون من دلالة لوازم الخطاب التي يخصّصون العمومات بها كما شرحناه في مسألة الردّ في باب الفضولي.

بل في المقام ورد[ت] الأخبار الكثيرة بمنتهى الكثرة مع أنه لم يبيّن حدُّ الخلف والتقدم في شيء منها، ولم يكن لبيان ذلك محل موظف آخر.

وجلّ تلك الأخبار أو كلها في بيان الشغل الفعلي للمكلف.

وفي مثل هذا الفرض عدم بيان حدّ الخلف لو كان له حدّ مخصوص يكون قبيحاً كما في سائر المطلقات الواردة في مقام البيان التي على فرض إرادة بعض الأفراد يكون عدم البيان قبيحاً.

---

١) الكافي ٣/٣٧٧، باب الصلاة خلف من يقتدى به و القراءة خلفه، ح ٢.

[بعض أحكام المسافر]

/ ۲۲۷ /

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على محمد و آله

[قصد إقامة عشرة أيام و الذهاب حينها إلى أمكنة أخرى]

مسأله: اگر زیدی در محلی از شهرهای بزرگ مثل اصفهان قصد اقامت ده روز یا زیادتر نماید و در ضمن آن قصد، به محلهای بعیده می‌رود آیا قصد بهم می‌خورد یا نه؟ و آیا باید جمع میان قصر و اتمام کند یا نه؟

[حكم الصلاة و الصيام فيمن سافر جبراً كالجنديّ]

مسأله دیگر: کسانی که به اختیار خود نیستند مثل سرباز و غیره در سفر باید نماز و روزه را قصرکنند یا نه؟ و فرقی هست میان آن که سفری که آنها را می‌فرستند جبراً باشد یا اینکه آنها خود میل داشته باشند؟ حکم آن را به طریق واضح بیان فرمائید.

الجواب: بسم الله تعالى شأنه.

أما المسألة الأولى: مخفی نماناد که مسافر که قصد اقامه در شهرهای بزرگ غیر متعارف می‌کنند اگر از ابتداء قصد اقامه، قصد دارد که در بین ایام اقامه به محلهای بعیده و محلهای منفصله برود احتیاط در این است که جمع میان قصر و اتمام کند. و بهتر این است که اتمام را مقدّم بدارد اگر چه لازم نیست.

واگر از ابتداء قصد اقامهٔ محلهای متقاربهٔ غیر منفصله کرده ونماز تمام هم بعد از این قصد کرده، بعد در ایام اقامه قصد محلهای بعیده ومنفصله نماید پس اگر بعد برمی‌گردد وده روز در محلی که اولاً قصد اقامه نموده بود می‌ماند نماز قصر نمی‌شود، واگر بر نمی‌گردد که ده روز دیگر بماند احتیاط کند به جمع کردن بین قصر واتمام که بی‌اشکال است إن شاء الله.

وأما الثانية: سربازی که به سفر می‌رود اگر غایت آن سفر فعل حرام است مثل اینکه می‌رود به جهت ظلم کردن بعضی از مسلمین وگرفتن مال حرام واشباه ذلك ومجبور در سفر کردن هم نباشد مثل اینکه می‌تواند از سربازی بیرون بیاید ولکن بیرون نمی‌آید، یا اینکه خصوص این سفر حرام را /۲۲۸/ می‌تواند ترك کند ولی ترك نمی‌کند نماز را باید تمام کند وروزه را بگیرد.

واگر ملجأ ومضطر است در سفر که بهیچ وجه نمی‌تواند ترك سفر کند نماز را قصر کند وروزه نگیرد.

واگر غایت سفر او حرام نباشد ومختار در سفر هم باشد ولی سفرش به امر جائز است مسأله محتاج به تأمل است ولی احتیاط مانعی ندارد به اینکه جمع کند میان قصر واتمام، وگرفتن روزه وقضاء آن هر یك به داعی احتیاط.

في بعض المسائل المتعلقة بصلاة الاحتياط

أولاً: لا يخفى أن توهم عدم وجوب التكبير والنية في صلاة الاحتياط لا ينبغي إلّا أن يكون من جهة توهم أنه لمجرد التتميم، وأن يلوح من الحدائق[1] أزيد من ذلك.

[صلاة الإحتياط بنفسها صلاة]

ونحن نقول: إنه بنفسه صلاة وكلّ صلاة لابد له من النية والتكبير.

أما أن كل ما كان صلاة لابد له من التكبير فإنه مضافاً إلى الأخبار المعتبرة الواردة في أن من نسي التكبير يعيد الصلاة التي أجبنا في محله عن معارضاتها، ولا وجه لاختصاصها بصلاة دون أخرى، نقول: إن الصلوات البيانية مشتملة على تكبيرة الإحرام، وأنها بصدد بيان الصلاة من غير تخصيصه بصلاة دون أخرى كما هو واضح.

إن قلت: مقتضى ما ذكرت أن يكتفي في كل صلاة بمجرد قراءة الحمد وسورة مع أن بعض الصلوات مشتملة على أشياء أخر.

قلت: يمكن الجواب عن ذلك من وجهين:

الأول أن نقول: إن ما كان على خلاف الأخبار البيانية كصلاة الآيات وصلاة جعفر وغيرها من قبيل التخصيص في العموم المستفاد من تلك الأخبار. وهذا

---

١) الحدائق الناضرة ٣٠٢/٩، هل تجب تكبيرة الإحرام في صلاة الإحتياط؟

التخصيص غير مضرّ لعموم تلك الأخبار بعد أن الأفراد المتعارفة من الصلوات لا تكون إلّا بنحو بيّنه النبي صلى الله عليه وآله والإمام [عليه السلام] في الأخبار البيانية.

الثاني أن نقول: مثلاً في صحيحة حماد المشتملة على بيان الصلاة: إن الإمام عليه السلام صلّى ركعتين بنحو بيّنه حماد وقال: «يا حماد هكذا صلّ»[1] إن من الواضح بصدد بيان أصل الصلاة فيأمره بأن يصلي هكذا، و من الواضح أنه ليس مراده صلاة خاصة من الصبح أو الظهر أو النافلة أو غيرها، وأيضاً ليس مراده أن أفراد الصلاة ليس إلّا هكذا، بل المراد بيان كيفية الركعتين المطلقتين من الصلاة.

وبعبارة أخرى كل مورد تغيّر كيفية الركعتين عما بيّنه فهو لخصوصية طارية من الزمان أو المكان أو السبب أو غير ذلك.

ومع فرض عدم عروض ما يغيّر كيفية الصلاة تكون كيفية الركعتين من الصلاة بنحو بيّنه ولم يكن الغرض التعرض لكيفية الصلاة في صورة تغير كيفيته بأحد الأسباب الخارجية كما أنه /٢٣٠/ لو قال واحد منّا لآخر: «صلّ ركعتين» من دون أن يقيّده بصلاة الآيات أو العيد أو الوحشة أو غير ذلك يصلّي هكذا.

كما أن من الواضح أن الصلاة التي فعلها الحماد أولاً بأمر الإمام [عليه السلام] كافٍ هكذا، و ليس ذلك إلّا من جهة أن صلاة الركعتين إذا لم تقيّد بخصوصية من الخصوصيات يكون المتبادر منه هكذا.

كما أنه يكون المتبادر من صلاة الركعتين في صورة قيّد بخصوصية أيضاً أن يكون كيفية من غير جهة تلك الخصوصية بنحو يكون متبادراً من الأمر بصلاة الركعتين المطلقتين كما أن الحال كذلك في تمام الصلوات المشتملة على خصوصية؛ فإنه بعد الأمر بالصلاة وبيان تلك الخصوصية يفعل في سائر خصوصياته بمثل صورة أمر بصلاة الركعتين المطلقتين.

---

١) الكافي ٣/٣١١ـ ٣١٢، باب افتتاح الصلاة و الحد في التكبير و ما يقال عند ذلك، ح ٨.

وإذا عرفت هذا فنقول: مثلاً في الصلاة الاحتياطية أُمِرْنا بصلاة ركعتين جالساً أو قائماً و أمر فيه بقراءة فاتحة الكتاب، ولعله لدفع توهم كونها تتميماً لما نقص، فيجوز فيها التسبيح عوض القراءة.

وعلى كل حال بعد الأخذ بخصوصية عيّنه الإمام يؤخذ سائر خصوصياته بنحو يأمر بصلاة الركعتين المطلقتين.

إن قلت: لو سُلّم أن المتبادر من صلاة الركعتين ما يشتمل على النية والتكبيرة والقراءة ثم الركوع وسجدتين بعده، وهكذا في الركعة الثانية ثم التشهد والسلام، وأن المتبادر من الركعتين في صورة عيّن فيهما خصوصية أن يكون من غير جهة تلك الخصوصية بنحو تقدم. فهذا بنفسه دليل مثبت للمدّعىٰ من غير حاجة إلى التمسك بمثل رواية حماد.

قلت: الأمر كما ذكرت لكن في رواية حماد أيضاً شاهد على أن التكبير جزء من الصلاة المطلقة بترتيب تقدَّم.

إن قلت: إنه في خصوص رواية حماد يمكن دعوى أن الإمام عليه السلام بصدد بيان الأفراد المتعارفة المتداولة. وحينئذ يمكن دعوى أن صلاة الاحتياط ليس منها، / ٢٣١ / فلا يفهم منه كون التكبير جزءاً له.

قلت: أولاً: إن صلاة الاحتياط من الأفراد المتعارفة المتداولة من الصلاة.

وثانياً نقول: إن الظاهر من الخبر و من قوله «هكذا صَلِّ»، أنه ليس ناظراً إلى أفراد الصلوات حتى يكون مناسباً لأن يحمل على الأفراد المتعارفة، بل ناظر إلى أصلها وحقيقتها.

وحينئذ يكون المناسب ما ذكرناه من أن الغرض بيان أصل الصلاة مع قطع النظر عن الخصوصيات الطارئة لها بسبب العوارض من الأزمنة والأمكنة وغيرهما.

وأما المقدمة الأولى: من أن صلاة الاحتياط بنفسها صلاة لا أنها تتميم للصلاة

التي يفعل الاحتياط لها، فعليه قرائن مثل الحكم في أصل الصلاة التي وقع الشك فيه بالبناء على الأكثر، و أنه يسلّم الدال على تتميمه، و قوله بعد ذلك «ثم يصلّي ركعتين»[1] من جهة التعبير بثمّ الدالّ على التراخي، ومن جهة التعبير بلفظ «يصلي» حيث أطلق الصلاة عليه بنفسه.

و بعد ذلك يجري عليه أحكام الصلاة من الأمر بتشهدٍ و تسليمٍ مختصين بها.

و تعيين الفاتحة لرفع توهم كفاية التسبيح؛ لأن الاحتياط يدلّ عن الأخيرين أو لرفع توهم الاحتياج إلى السورة.

و هذا شاهد آخر من جهة أنه «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»،[2] بل يشهد على أنه بنفسه صلاة ما في بعض الأخبار من التعليل المشتمل على أنه لو كان صلاته تامة فتكون صلاة الاحتياط نافلة، بل يؤكده تعيين الجلوس في بعض منها أو ركعتين من قيام و ركعتين من جلوس.

ثم إنه يلوح من الجواهر[3] أنه على فرض عدم وجوب التكبير أيضاً قد يمنع كونه مبطلاً من جهة زيادة الركن؛ لأنه إنما يكون ركناً إذا قصد به صلاة جديدة لا في مثل المقام.

و فيه: أنه يتمّ ذلك لو كان مدرك مبطليته الإجماع، و أما لو كان المدرك ما دلّ على أن الزيادة في الصلاة مبطلة فلا يفرق بين المقامين.

ثم اعلم أنه إذا كانت صلاة الاحتياط بنفسه صلاةً لا تتميماً لما احتمل نقصانه في الصلاة فحينئذ نقول: أولاً: إنه لو ظهر أنه فعل المبطل قبل الاحتياط فلا يقتضي ذلك لبطلان الصلاة بعد أنه بنفسه صلاة مستقلة، و ما ذكر لمبطليته[ه]

---

١) الكافي ٣٥٣/٣، باب السهو في الثلاث و الأربع، ح ٦.

٢) عوالي اللئالي ٢١٨/٢، باب الصلاة، ح ١٣.

٣) جواهر الكلام ٣٧١/١٢، صلاة الاحتياط كالفريضة في جميع ما يعتبر فيها.

لا يتمّ /٢٣٢/ شيء منها بناءً عليه.

نعم، بعض أدلتهم يقتضي وجوب المبادرة، و يكون معارضاً ببعض آخر، و بعض وجوههم لو تمّ يقتضي حرمة الإتيان المبطل كما نقل تلك الوجوه في الحدائق.[١]

و يظهر ما ادعيناه بعد التأمل فيها.

و أما ما في الجواهر[٢] من أنها صلاة مستقلة لكنها معرضة لأمرين: كونها تتميماً لما نقص وكونها نافلة على فرض تمامية أصل الصلاة واقعاً، و أن ذلك يقتضي مراعاة سائر أحكام الجزئية عدا ما عارضه التعريض بها للنافلة.

ففيه: إنه بعد كونها صلاة مستقلة فتعريضها لكونها تتميماً لما نقص لا يقتضي بأزيد من أنه يترتب عليه فائدة الجزء على فرض النقصان، لا أنه يترتب عليه أحكام الجزء فإنها ساكتة عن ذلك؛ فإنه لا مانع من أن يترتب عليه فائدة الجزئية من دون أن يترتب عليه أحكامها.

كما أن المفروض أنه لم يترتب عليه تمام أحكام الجزئية، بل المفروض أنه بنفسه صلاة مستقلة.

نعم، تكون[٣] الأخبار ساكتة من مضرية إتيان المبطل قبل الاحتياط بأصل الصلاة، و احتمال المبطلية موجود، و مقتضى الاحتياط ترك الإتيان بالمبطل في صورة الاختيار، و أنه لو أتاه نسياناً يعيد الصلاة بعد [ال]صلاة الاحتياطية، وإنما الكلام في لزوم هذا الاحتياط.

و هنا نقول: أما بناء على لزوم الاحتياط عند الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين فلا إشكال في لزوم الاحتياط هنا. وأما على القول بالبراءة في

---

١) الحدائق الناضرة ١٢/٩، هل تجب تكبيرة الاحرام في صلاة الاحتياط؟

٢) جواهر الكلام ٣٧٠/١٢، صلاة الاحتياط كالفريضة في جميع ما يعتبر فيها.

٣) في المخطوطة: يكون.

تلك المسألة كما رجّحناه في محله فيمكن القول بلزوم الاحتياط في مقامنا لمنع كون المقام مندرجاً تحته، بل المقام من قبيل الشك في حصول البراءة عن التكليف المعلوم بتقريب أن التكليف الثابت المعلوم ـ و هو التكليف بصلاة الظهر التي تكون أربع ركعات يتوقف حصول البراءة منها على الصلاة الاحتياطية؛ لأنها من قبيل المسقط عن ذاك التكليف.

ويمكن المناقشة على ذلك بأن الشك في مقدار التكليف في هذا اليوم؛ لأن تكليفه في هذا اليوم نفس الصلاة الاحتياطية كما أنه يشهد على ذلك ما ينقل عن المشهور من عدم جواز إعادة نفس الصلاة على من وجب عليه الصلاة الاحتياطية.

فحينئذ لا مانع من التمسك بالبراءة على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

/ ٢٣٣ / إلّا أن يقال: إن الصلاة الاحتياطية موجبة لسقوط التكليف عن صلاة الظهر عن الذمة، و نمنع عدم جواز إعادة نفس صلاة الظهر، بل نقل عن الذكرىٰ أنه لا مانع من إعادة نفس الصلاة.

ثم لا يخفى أنه لو بنينا على لزوم الاحتياط في مسألة إتيان المبطل قبل صلاة الاحتياط فذلك يجري في كل خصوصية نشكّ في اعتبارها في [ال]صلاة الاحتياطية ممّا لم يتمّ دليل على اعتبارها، ولا دليل على عدم اعتبارها.

و بهذا الوجه يمكن إثبات ما يدعيه في الجواهر[1] من أنه لابد أن يراعى في صلاة الاحتياط أنه جزء وبدل إلّا ما ثبت خلافه.

و منه لا مانع من القول بما عن البيان[2] و الدروس[3] بوجوب الإخفات فيها

---

١) جواهر الكلام ١٢/ ٣٨٧، حكم تخلل ما يبطل الصلاة بينها و بين صلاة الاحتياط.

٢) البيان: ١٥١، صلاة الاحتياط.

٣) الدروس ١/ ٢٠٤، أحكام الشك.

لإحراز الصحة على كلٍّ من تقديري البدلية و عدمها، كما أنه لا مانع من القول بما عن نهاية الإحكام[١] و إرشاد الجعفرية من الإجماع عليه.

وعن التذكرة[٢] نفي الخلاف عنه من عدم وجوب الزيادة على الفاتحة؛ لعدم توقف الصحة على كل من تقديري الجزئية و عدمها عليها.

ولعله لمنع كون السورة جزءاً إما مطلقاً أو في غير ما ثبت فيه الوجوب بالخصوص من اليومية وغيرها.

بل قيل: قد يؤثر فعلها الفساد، بل يمكن استظهارها من النصوص، فتدبّر.

---

١) نهاية الإحكام ١/٤٧٣، كيفية الاحتياط.

٢) تذكرة الفقهاء ٣/٣٤٨، حكم ما لو أحدث قبل صلاة الإحتياط.

فهرس المحتويات

(المجلد الثاني)

الحواشي على الحواشي الفقهية ١١
مسائل الحيض ١٣
در تميز حيض از بكارت و قرحة ١٣
فصل دراستحاضه و بلوغ زن ١٤
اجتماع حمل با حيض ١٤
فصل در كيفيت تحقق سه روز ١٤
فصل در ميزان كلى بر حكم به حيضيت ١٥
فيما تتحقق به العادة ١٦
فصل در قطع شدن خون حيض و تكرار آن ١٧
فصل دراحتمال بقاء خون در رحم و استبراء آن و صورتهاى تبديل رنگ خون ١٨
استقرار عادت و تقديم و تأخير آن ... ٢٥
رؤيت خون قبلِ عادت يا پس از پاكى ٢٥
في كتاب الزكاة ٢٨
إخراج المؤنة ٢٨
تأخير الزكاة ٣٠
زكاة الضيف ٣٠
زكاة الزوجة ٣١
زكاة الفطرة لأولاد المؤمنين ٣٢
كتاب الخمس ٣٣
كتاب الصوم ٣٥
مسائل التقليد ٣٩
مسائل الوضوء ٤٥
مسائل الوقت والقبلة والصلاة ٤٧
مسائل في الطهارة ٨٥
حكم مسّ اسم الله جلّ جلاله والأنبياء والأئمة عليهم السلام ٨٥
في جواز أخذ ماء المسح من أعضاء الوضوء ١٣٤
توضيح الوجه المختار ١٣٦
الميزان في حجية الإجماع المنقول... ١٣٨
في عدم لزوم تقديم الوضوء على الغسل.. ١٤٠
الغايط ١٤٠
في الإستنجاء ١٤٣
الإشكال على أن الوضوء أعم من النظافة بالماء وغيره ١٤٤
التمسك بإطلاق الأمر بالمسح بالنداوة ١٥٠
قيد الغالب ١٥٠
متعلق بمسألة الحيض ١٥١
الشك في الحيضية ١٥١
مسألة في أقل أيام الحيض وشروطها . ١٥٢
دعوى صاحب المدارك في مشروطية ما زاد على الثلاثة حيضاً ١٥٥
الرد على صاحبي الحدائق و المدارك. ١٥٥
الإشكال على صاحب المسالك..... ١٥٦

المراد من المعتبرة..... ١٥٨
الكلام فيما إذا انقطع الدم ١٥٩
اشتراط التوالي في الحكم بالمحيضية . ١٥٩
الكلام في مرسلة يونس ١٦١
مسألة في بيان أنه لا مانع من اجتماع الحيض مع الحمل..... ١٦١
مسألة في بيان ما يتحقق به العادة للنساء في الحيض..... ١٦٤
هل تشتمل المرسلة على تحقق العادة برؤيتها الدم في شهر وشهرٍ بعده؟ .. ١٦٦
الكلام في المرسلة سنداً..... ١٦٧
نقل كلمات الأعلام في سند المرسلة . ١٦٨
مسألة في بيان حكم أيام الإستظهار في باب الحيض..... ١٧١
مسألة: لو استمر الدم على المرءة.... ١٧٤
الكلام في رواية سماعة سنداً ودلالةً.. ١٧٥
القول في النفاس ١٧٩
في مسوّغات التيمم و الإشارة إلى بعض ما يستفاد منه العموم ١٨١
الضرر أو المشقّة في استعمال الماء .. ١٨١
إطلاق الضرورة للمقدار الخاص من الضرر والمشقة ١٨٢
قاعدة الضرر والحرج من الأدلة العامة لكثير من موارد التيمم..... ١٨٥
إخبار أهل الخبرة..... ١٨٦
قاعدة دفع الضرر المظنون وآية التهلكة... ١٨٨
ليس هنا محل الرجوع إلى المرجّحات السندية..... ١٩١
معارضات لعمومات التيمم و إطلاقاته ١٩٣
رفع التعارض في كلام علم الهدى... ١٩٤
الجمع بين أخبار التيمم عند الخوف أو الضرر..... ١٩٧
تطهير المياه المتنجسة ٢٠٥
كيفية تطهير المياه المتنجسة ٢٠٥
التطهير بإلقاء الكر..... ٢٠٥
توضيح معقد إجماع البعض ٢٠٧
هل يمكن التطهير بإلقاء الكر مع فقد القيود المذكورة فيه؟..... ٢١١
كفاية مجرد الإتصال بالمادة لصيرورة المتنجس طاهراً..... ٢١٦
إشكال شيخنا المرتضى على عدم اعتبار المزج..... ٢٢٠
التحقيق في المقام ٢٢٢
بعض أحكام الماء الواسع ٢٢٥
هل حكم اتصال الكر بالماء المتنجس نفس حكم اتصال المادة بالماء..... ٢٢٧
المتنجس؟..... ٢٢٧
حكم صاحب الذخيرة في المقام.... ٢٣٠
الكلام في صحيحة حريز «كلما غلب الماء..»..... ٢٣٢
الماء الواحد لا يختلف حكمه..... ٢٣٤
السراية في الطهارة على طبق القاعدة . ٢٣٧
مقايسة اتصال الكر باتصال ماء الغيث والجاري..... ٢٣٩
الإستدلال على أنه لو امتزج الماء المتنجس مع الكر فيطهره من دون أيّ قيد ... ٢٣٩
ادعاء الإجماع على أن الماء الواحد لا يختلف حكمه طهارةً و نجاسةً... ٢٤١
الكلام في عدم اعتبار الإستهلاك ٢٤٤

اعتبار الدفعة ٢٤٧
وجه آخر لكفاية مزج الماء الكر والمتنجس حتى يصير طاهراً ٢٤٩
أيّ مقدار من الإمتزاج شرط للتطهير؟ . ٢٥٠
الدليل على عدم اعتبار الإمتزاج ٢٥١
تطهير الماء المتنجس بسائر المياه المعتصمة ٢٥٦
الكلام في الزبيب المطبوخ في وسط الطعام ٢٥٧
الروايات المذكورة في الباب و نقدها . ٢٦٠
الإشكال في بقاء الموضوع بعد أن صار العنب زبيباً ٢٦٣
هل الأدلة تدلّ على حرمة نفس الزبيب بعد طبخه؟ ٢٦٤
أخبار أخر يستفاد منها إناطة الحلّية في موارد الشبهة الموضوعية ٢٦٧
كلام العلامة البهبهاني في المقام ٢٧٠
حكم الصلاة في جلد السنجاب ووَبَرِه ووَبَرِ الخزّ ٢٧٣
دليل الاعتبار لجواز الصلاة في السنجاب .. ٢٧٣
حكم وَبَرِ الخزّ ٢٧٤
لبس الحرير في الصلاة ٢٧٦
تخصيص حرمة لبس الحرير للرجال مبهم . ٢٧٦
عدم سقوط الصلاة رأساً لو اضطرّ إلى اللبس ٢٧٧
لبس الحرير عند الحرب ٢٧٧
الاختلاف في جواز لبس الحرير الخالص على النساء حال الصلاة ٢٧٨
الركوب على الحرير وافتراشه في الصلاة وغيرها ٢٨٠
الثوب المكفوف بالحرير ٢٨١
هل المراد من الحرير المصمت والمبهم هو الحرير الخالص؟ ٢٨٥
حمل الحرير والأبريسم في الصلاة وغيرها ٢٨٦
حرمة لبس الذهب على الرجال ٢٨٧
افتراش الذهب ٢٨٨
الخاتم إذا كان في اليد يصدق اللبس و إلّا فلا ٢٨٨
عدم جواز الصلاة في أجزاء الميتة ... ٢٨٩
المحمول النجس والحرير والذهب .. ٢٩٠
الشك في وقوع التذكية على الحيوان . ٢٩١
الحمل على التذكية في بلد المسلمين. ٢٩٢
لا تجوز الصلاة في أجزاء غير مأكول اللحم ٢٩٢
الشك في أن الملبوس من غير المأكول... ٢٩٣
لو صلّى في غير المأكول نسياناً ٢٩٤
فصولٌ في الأذان و الإقامة ٢٩٥
مسألة: في الإكتفاء بفصل واحد إذا كان مستعجلاً ٢٩٦
مسألة في عدم وجوب الأذان و الإقامة ٢٩٦
مسألة في قول المؤذن: الصلاة ثلاثاً .. ٢٩٦
مسألة في استحبابهما بالصلوات اليومية و صلاة الجمعة ٢٩٧
استحباب الأذان و الإقامة للنساء ٢٩٧
مسألة في سقوط الأذان و الإقامة أو خصوص الأذان في موارد ٢٩٧

الكلام في خبر أبي علي ٣٠٤
مسألة في أنّ القيام واجب في الصلاة. ٣٠٦
القيام لا يشمل حال السهو ٣٠٧
المراد من الركنية ٣٠٨
الكلام في ركنيّة القيام ٣٠٩
مسائل في القيام ٣١٣
اعتبار عدم الإستناد إلى شيء في القيام ٣١٣
قيام النحر و عدم إطراقه ٣١٣
لا يصدق القيام مع الإنحناء ٣١٤
اعتبار كون القيام على الرِجْلَيْن ٣١٤
حكم الدورانات في القيام ٣١٥
جريان البراءة في مشكوك الخصوصية ٣١٦
الكلام في الكلفة المشكوكة ٣١٩
القراءة ٣٢١
متابعة القرّاء السبعة في القراءة ٣٢١
تنبيهات ٣٢٥
الأمور التي مراعاتها غير لازمة عند أهل النحو والصرف ٣٢٥
موارد النزاع الصغروي ٣٢٦
مسألة في أن البسملة جزء من السورة ٣٢٨
نية قراءة سورة خاصّة قبل الشروع في البسملة ٣٢٩
استثناء موردين من لزوم القصد ٣٣٠
مسألة لزوم القصد مفقودة في كتب القدماء ٣٣٠
مدى دلالة الأصول العملية عند فقد الأدلة في المقام ٣٣١
كلام المحقق الأردبيلي وصاحب البحار في قصد الجزئية ٣٣٣
صلاة الجماعة ٣٣٥
في مقدار القرب الذي يكون شرطاً بين صفوف الجماعة ٣٣٥
في الفصل بين الصفوف والإمام في صلاة الجماعة ٣٣٦
هل يكون عندنا خبر معتبر لتعيين مقدار البُعد المانع؟ ٣٣٨
تعيين مقدار الخطوة ٣٤٠
حدّ القرب وجوبيّ أو استحبابي؟ ٣٤٥
هل الخبر معرض عنه بالنسبة إلى مقدار القرب؟ ٣٤٧
المستفاد من القواعد و الأصول في مقدار القرب ٣٤٧
الكلام في أصالة صحة الصلاة ٣٤٩
إطلاقات أدلة الجماعة ٣٥٣
بعض أحكام المسافر ٣٥٦
قصد إقامة عشرة أيام والذهاب حينها إلى أمكنة أخرى ٣٥٦
حكم الصلاة والصيام فيمن سافر جبراً كالجنديّ ٣٥٦
في بعض المسائل المتعلقة بصلاة الاحتياط ٣٥٨
صلاة الإحتياط بنفسها صلاة ٣٥٨
فهرس المحتويات (المجلد الثاني) .. ٣٦٥