### دروس سنة 1392

قد تصدي السيد الحسيني لتقرير مباحث الاستاذ في هذه السنة، ولاجل ذلك كانت اكثر الدروس التي كتبتها ناقصة، ولنبدأ بما كتبه السيد الحسيني ثم تليها الدروس الناقصة التي كتبتها:

**بسم الله الرحمن الرحیم[[1]](#footnote-1)**

### الرابع مسح الرجلين‌

**من رءوس الأصابع إلى الكعبين و هما قبتا القدمين على المشهور و المفصل بين الساق و القدم على قول بعضهم و هو الأحوط و يكفي المسمى عرضا و لو بعرض إصبع أو أقل و الأفضل أن يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم و يجزي الابتداء بالأصابع و بالكعبين و الأحوط الأول كما أن الأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى و إن كان الأقوى جواز مسحهما معا نعم لا يقدم اليسرى على اليمنى و الأحوط أن يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى و إن كان لا يبعد جواز مسح كليهما بكل منهما و إن كان شعر على ظاهر القدمين- فالأحوط الجمع بينه و بين‌البشرة في المسح و يجب إزالة الموانع و الحواجب و اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة و لا يكفي الظن و من قطع بعض قدمه مسح على الباقي و يسقط مع قطع تمامه العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج‌، ص: 209**

لااشکال فی أن الواجب الرابع من أفعال الوضوء،مسح الرجلین لما ورد فی الآیة الشریفة:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ [[2]](#footnote-2)

توجد فی قراءة الآیة ثلاثة إحتمالات:

الأول:أن یکون کلمة أرجلکم معطوفا ب(روسکم)فتقرأ بالکسر.أی:إمسحوا بأرجلکم.

الثانی:أن یکون کلمة أرجلکم مفتوحا بنزع الخافض کماهو قرائة عاصم علی روایة فحص.أی:إمسحوا أرجلَکم.

الثالث: ماعلیه العامة من عطف کلمة أرجلکم علی أیدیکم بمعنی:فاغسلوا أرجلکم. فعبارة وامسحوا بروسکم، جملة معترضة.

ولایخفی رکاکة ماذهب إلیه العامة وعدم مقبولیتها لدی غیرالفصیح فضلا عن صدوره عن الله تعالی.مضافا إلی کونه خلاف الروایات المستفیضة بل فوق الإستفاضة.

یقع الکلام بعد ذلک فی مقامات:

المقام الأول:فی بیان حد المسح.

یقع الکلام فی أمرین:

الأمر الأول: تحدید مقدار المسح من حیث الإستیعاب وعدمه

المشهور بین الأصحاب،مسح الرجل من رووس الأصابع إلی الکعبین.ولکن ذهب جماعة إلی عدم وجوب استیعاب هذا المقدار بل یکفی مسمی المسح.هذا بالنسبة إلی الإستیعاب الطولی وأما الإستیعاب عرضا فلا خلاف فی عدم وجوبه.

من جملة القائلین بعدم وجوب الإستیعاب الطولی،الشهید فی الذکری[[3]](#footnote-3)والفیض الکاشانی فی المفاتیح[[4]](#footnote-4) والمحقق البحرانی فی الحدائق[[5]](#footnote-5) وصاحب الریاض[[6]](#footnote-6) .

وقد استدلوا بجملة من الروایات:

منها:ماورد فی عدم لزوم ادخال الید تحت الشراک[[7]](#footnote-7)

1)عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ وَ بُكَيْرٍ ابْنَيْ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الْمَسْحِ تَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ وَ لَا تُدْخِلُ يَدَكَ تَحْتَ الشِّرَاكِ وَ إِذَا مَسَحْتَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ رَأْسِكَ أَوْ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ قَدَمَيْكَ مَا بَيْنَ كَعْبَيْكَ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَكَ.[[8]](#footnote-8)

2) عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ عَلِيّاً ع مَسَحَ عَلَى النَّعْلَيْنِ وَ لَمْ يَسْتَبْطِنِ الشِّرَاكَيْنِ.[[9]](#footnote-9)

تقریب الاستدلال بهذه الطائفة هو أن الإمام علیه السلام قال:لاتدخل یدک تحت الشراک فیبقی ماتحت الشراک غیر ممسوح والشراک یقع علی الکعب فلایجب المسح إلی الکعبین.

ولکن هذا الإستدلال غیر تام لأن الشراک لعله کان فی آخر ظهر القدم أی بعد قبتی القدم بل هو الظاهر وإلا لما یثبت النعل ویتحرک القدم.فیکون وزان الروایة وزان القول المشهور بأن منتهی المسح هو قبة القدم ولایجب المسح إلی المفصل کما سیأتی.

منها:صحیحة زرارة: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ وَ بُكَيْرٍ ابْنَيْ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الْمَسْحِ تَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ وَ لَا تُدْخِلُ يَدَكَ تَحْتَ الشِّرَاكِ وَ إِذَا مَسَحْتَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ رَأْسِكَ أَوْ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ قَدَمَيْكَ مَا بَيْنَ كَعْبَيْكَ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَكَ.[[10]](#footnote-10)

حیث ورد فیها:بشیء من قدمیک.فیکفی فی مسح الرجل ما یکفی فی مسح الراس من صدق المسمی طولا و عرضا.

أقول:هذا الإستدلال مبنی علی کون کلمة(مابین کعبیک)بیانا ل(قدمیک).أی:إذا مسحت بشیء مما بین کعبیک إلی إطراف الأصابع... .

ولکن یوجد إحتمال آخر وهو أن یکون عبارة (مابین کعبیک)تحدیدا ل(قدمیک)فیصیرالمعنی هکذا:إمسح بشیء من قدمیک ومابین کعبیک إلی أطراف الأصابع.فتدل بهذا الإحتمال علی أمرین:عدم وجوب الإستیعاب العرضی و وجوب الإستیعاب الطولی.

ولما یوجد فیها إحتمالان فلاتکون الروایة ظاهرة فی کفایة المسح ببعض الرجل طولا فیکون المرجع الآیة الکریمة الدالة علی وجوب المسح إلی الکعبین.

فتحصل مما ذکرنا ثلاثة أمور:

الأول:وجوب مسح القدمین.

الثانی:عدم وجوب الإستیعاب العرضی.

الثالث:وجوب الإستیعاب طولا من روس الأصابع إلی الکعبین.

**الأمر الثانی: فی معنی الکعب وماهوالمراد من (الکعبین) فی الآیة**

یحتمل فی معنی الکعب –علی مااستفدنا من کلمات اللغویین والعلماء-أربع إحتمالات:

الأول: قبة القدم.أی:العظم المرتفع ظهر القدم.

الثانی: الخط الوهمی بین الساق والقدم أی:المفصل.

الثالث: العظم المستدیرالواقع بین الساق والقدم.أی أساس الساق الذی یقع علیه الساق.

الرابع: العظمان الناتئان من یمین الساق وشماله.

قد اختلف العلماء فی معنی الکعب فذهب مشهور علمائنا إلی المعنی الأول وهو قبة القدم.ومشهور العامة إلی المعنی الثانی.وقد خالف المشهور العلامة الحلی وجمع من المتأخرین وقالوا بأن الکعب هو المفصل.ومن المعاصرین السید السیستانی وافق العلامة فی ذلک وأفتی بوجوب المسح إلی المفصل وإن راجع إلی الإحتیاط الوجوبی تسهیلا علی المکلفین.

وعلینا أن نبسط الکلام لتبیین معنی الکعب وماهو المراد من الآیة الشریفة. فنتکلم فی جهات:

**الجهة الأولی: کلام اللغویین**

1)الراغب فی المفردات:كَعْبُ الرّجل: العظم الذي عند ملتقى القدم و الساق.[[11]](#footnote-11)

2)ابن الأثیر فی النهایة: الكَعْبَان: العظمان النائتان عند مفصل السّاق و القدم عن الجنبين. و ذهب قوم إلى أنهما العظمان اللذان فى ظهر القدم، و .و منه‌قول يحيى بن الحارث «رأيت القتلى يوم زيد بن علىّ فرأيت الكِعَاب فى وسط القدم»[[12]](#footnote-12)

3)لسان العرب: اختلف الناسُ في الْكَعْبَيْنِ بالنصب، و سأَل ابنُ جابر أَحمدَ بن يحيى عن الكَعْب، فأَوْمَأَ ثعلبٌ إِلى رِجْله، إِلى المَفْصِل منها بسَبَّابَتِه، فوضَعَ السَّبَّابةَ عليه، ثم قال: هذا قولُ المُفَضَّل، و ابن الأَعرابي؛ قال: ثم أَوْمَأَ إِلى الناتِئَين، و قال: هذا قول أَبي عمرو بن العَلاء، و الأَصمعي. قال و كلٌّ قد أَصابَ. و الكَعْبُ: العظمُ لكل ذي أَربع. و الكَعْبُ: كلُّ مَفْصِلٍ للعظام. و كَعْبُ الإِنسان: ما أَشْرَفَ فوق رُسْغِه عند قَدَمِه؛ و قيل: هو العظمُ الناشزُ فوق قدمِه؛ و قيل: هو العظم الناشز عند مُلْتَقَى الساقِ و القَدَمِ. و أَنكر الأَصمعي قولَ الناسِ إِنه في ظَهْر القَدَم. و ذهب قومٌ إِلى أَنهما العظمانِ اللذانِ في ظَهْرِ القَدم، و هو مَذْهَبُ الشِّيعة؛ و منه‌ : قولُ يحيى بن الحرث: رأَيت القَتْلى يومَ زيدِ بنِ عليٍّ، فرأَيتُ الكِعابَ في وَسْطِ القَدَم.و قيل: الكَعْبانِ من الإِنسان العظمانِ الناشزان من جانبي القدم. و‌ في حديث الإِزارِ: ما كان أَسْفَلَ من الكَعْبين، ففي النار...[[13]](#footnote-13)

4)مصباح المنیر:الكَعْبُ: مِنَ الإِنسَانِ اختَلَفَ فِيهِ أَئِمَّةُ اللُّغَةِ فَقَالَ أَبُو عَمرو بْنُ العَلَاءِ وَ الأَصمَعِىُّ وَ جَمَاعَةٌ هُوَ العَظمُ النَّاشِزُ فِي جَانِبِ القَدَمِ عِندَ مُلتَقَى السَّاقِ و القَدَمِ فَيَكُونُ لِكُلِّ قَدَمٍ (كَعبَانِ) عَنْ يَمْنَتِهَا و يَسْرَتِهَا وَ قَدْ صَرَّحَ بِهذَا الْأَزْهَرِىُّ و غَيرُهُ و قَالَ ابْنُ الأَعرَابِىّ و جَمَاعَةٌ (الْكَعْبُ) هُوَ المَفْصِلُ بَيْنَ السَّاق و القَدَم وَ الجَمعُ (كُعُوبٌ) و (أَكعُبٌ) و (كِعَابٌ) قَالَ الأَزْهَرِىُّ (الكَعْبَانِ) النَّاتِئَانِ فِي مُنْتَهَى السَّاقِ‌ مَعَ القَدَمِ عَن يَمنَةِ القَدَمِ و يَسرَتِهَا وَ ذَهَبَتِ الشِّيعَةُ إِلَى أَنَّ (الكَعْبَ) فِي ظَهرِ القَدَمِ و أَنكَرَهُ أَئِمَّةُ اللُّغَةِ كَالأَصمَعِىّ وَ غَيرِهِ[[14]](#footnote-14)

5)تاج العروس: الكَعْبُ: كُلّ مَفْصِل للْعِظامِ. و من الإِنسانِ: ما أَشْرَفَ فَوقَ رُسْغِه عندَ قَدَمِهِ، و قيل: هو العظم النّاشِزُ فَوْقَ القَدَمِ، و قيل: هو العظم النّاشِزُ عند مُلْتَقَى السّاقِ و القَدَمِ، و أَنكر الأَصْمَعِيُّ قولَ النّاس إِنّه في ظَهْرِ القَدَم. و ذهب قومٌ إِلى أَنَّهما العَظْمَانِ اللَّذانِ في ظَهْرِ القَدَمِ، و هو مَذْهَبُ الشِّيعَةِ، و منه‌ قول يَحْيَى بْنِ الحارِث: رأَيتُ القَتْلَى يوم زَيْدِ بْنِ عليٍّ، فرأَيْتُ الكِعَابَ في وَسَطِ القَدَم. وقيل: الكَعْبَانِ، من الإِنسان: العَظْمانِ النَّاشِزَانِ من جانِبَيْهَا، أَي: القَدَمِ.[[15]](#footnote-15)

6)مقاییس اللغة:كعب‌: الكاف و العين و الباء أصل صحيح\* يدلُّ على نتوٍّ و ارتفاعٍ في الشي‌ء. من ذلك الكَعْب: كعب الرّجل، و هو عَظْم طرَفَي السّاق عند ملتقَى القدمِ و السَّاق.[[16]](#footnote-16)

7)تاج اللغة:الكَعْبُ: العظم الناشز عند ملتقى الساق و القدم. و أنكر الأصمعى قول الناس إنَّه فى ظهْر القَدَم.[[17]](#footnote-17)

فظهر مما ذکرنا أنه توجد فی کلمات اللغویین ثلاث معان. ففی مصباح المنیر مثلا أشار إلی هذه المعانی.فقال أولا عن جماعة:(العظم الناشز فی جانب القدم عند ملتقی الساق والقدم)وهذا هو المعنی الرابع الذی ذهبت الیه العامة.ثم نقل عن إبن الأعرابی أن الکعب هو المفصل بین الساق والقدم وهذا هوالمعنی الثانی ثم أشار إلی ما ذهبت إلیه الشیعة وهو المعنی الأول أی:قبة القدم.

ولکن مشهور اللغویین ذهبوا إلی مافسربه العامة یعنی العظمان الناتئان فی جانبی القدم.ونسبوا القول بأن الکعب هو قبة القدم إلی الشیعة.

**الجهة الثانیة:کلمات الفقهاء**

1)الشیخ المفید: و الكعبان هما قبتا القدمين أمام الساقين ما بين المفصل و المشط[[18]](#footnote-18) و ليسا الأعظم التي عن اليمين و الشمال من الساقين الخارجة عنهما كما‌يظن ذلك العامة و يسمونها الكعبين بل هذه عظام الساقين و العرب تسمي كل واحد منهما ظنبوبا و الكعب في كل قدم واحد و هو ما علا منه في وسطه على ما ذكرناه.[[19]](#footnote-19)

2)السید المرتضی: و مما انفردت به الإمامية: القول بأن مسح الرجل هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، و الكعبان هما العظمان النائتان في ظهر القدم عند معقد الشراك.[[20]](#footnote-20)

3)الشیخ الطوسی: مسح الرجلين من رءوس الأصابع إلى الكعبين. و الكعبان:هما الناتئان في وسط القدم.و قال من جوز المسح من مخالفينا: انه يجب استيعاب الرجل بالمسح و قالوا كلهم: ان الكعبين: هما عظما الساقين الا ما حكي عن محمد بن‌الحسن، فإنه قال: هما الناتئان في وسط القدم، مع قوله بالغسل [[21]](#footnote-21)

4) إبن البراج: ثم يمسح الأصابع إلى الكعبين و هما النابتان في وسط القدم عند معقد الشراك.[[22]](#footnote-22)

5)إبن زهرة: و هما الناتئان في وسط القدم عند معقد الشراك[[23]](#footnote-23)

6)محقق الحلی: و يجب مسح القدمين من رءوس الأصابع إلى الكعبين و هما قبتا القدمين عندنا «الكعبان» هما العظمان النابتان في وسط القدم، و هما مقعد الشراك، و هذا مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السّلام. و به قال محمد بن الحسن الشيباني من الجمهور، و خالف الباقون في ذلك.[[24]](#footnote-24)

7)یحیی بن سعید الحلی: و هما قبتا القدمين.[[25]](#footnote-25)

8)العلامة الحلی: وهو أول من خالف المشهور حیث ذهب إلی أن الکعب هو المفصل.ولکن کلماته مختلفة جدا.فإلیک ما فی کتبه:

فی التحریر قال: (و هما النابتان في وسط القدم) [[26]](#footnote-26)

وقال فی التذکرة :( و هما العظمان الناتئان في وسط القدم، و هما معقد الشراك أعني مجمع الساق و القدم- ذهب إليه علماؤنا أجمع)[[27]](#footnote-27)

ولکن قال فی القواعد:( و هما حد المفصل بين الساق و القدم)[[28]](#footnote-28)

وهکذا فی المختلف: (و يراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق و القدم، و في عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصّل)[[29]](#footnote-29)فحمل عبارة الأصحاب کلها علی المفصل وقال بأن المفصل هو مراد العلماء ولکن فی عباراتهم اشتباه علی غیر المحصّل.

وفی المنتهی یقول:(ذهب علماؤنا إلى انّ الكعبين هما العظمان النّاتئان في وسط القدم‌ و هما معقدا الشّراك، و به قال محمّد بن الحسن من الجمهور. و خالف الباقون فيه، و قالوا:انّ الكعبين هما النّاتئان في جانبي السّاق ، و هما المسمّيان بالظّنابيب.... فروع: الأوّل: قد تشتبه عبارة علمائنا على بعض من لا مزيد تحصيل له في معنى الكعب،و الضّابط فيه، ما رواه زرارة في الصّحيح، عن الباقر عليه السّلام: قلنا أصلحك‌اللّه، فأين الكعبان؟ قال: ها هنا، يعني المفصل دون عظم السّاق).[[30]](#footnote-30)

وقد صرح فی أجوبة المسائل المهنائية:

(ما يقول سيدنا في الكعبين الذي يجب المسح عليهما، فان المعروف من مذهب الأصحاب انهما قبتا القدم عند معقد الشراك، و يقول سيدي انهما مفصل الساق و القدم، فما الحجة في ذلك و ما حكم من اقتصر على معقد الشراك.

الجواب‌

الدليل على ما صرنا إليه الرواية الصحيحة عن الباقر عليه السلام، رواها زرارة و بكير بن أعين قلنا: أصلحك اللّه فأين الكعبتان؟ قال: ههنا يعني المفصل دون عظم الساق. و من اقتصر على ما ذكره سيدنا السائل دام معظما ان كان عن اجتهاد أو تقليد مجتهد صح وضوؤه و الا فلا.)[[31]](#footnote-31)

9)إبن الفهد الحلی: یقول فی الرسائل العشر:(و هما المفصل بين الساق و القدم) [[32]](#footnote-32) ولکن فی المهذب البارع قال:( و هما قبّتا القدم)[[33]](#footnote-33)

10)الشهید الأول: تهجم علی العلامة الحلی وقال:(الكعبان عندنا معقد الشراك وقبتا القدم.و عليه إجماعنا، و هو مذهب الحنفية. و بعض الشافعية. و أكثر الأصحاب عبر عنهما بالناتئين في وسط القدم أو ظهر القدم.قال العلّامة اللغوي عميد الرؤساء في كتاب الكعب: هاتان العقدتان في أسفل الساقين اللتان تسميان كعبين عند العامّة، فهما عند العرب الفصحاء و غيرهم جاهلييهم و اسلاميّيهم تسميان المنجمين- بفتح الجيم و الميم- و الرهرهتين- بضم الرائين. و أكثر في الشواهد على أنّ الكعب هو الناشز في سواء ظهر القدم‌ امام الساق حيث يقع معقد الشراك من النعل.

تنبيه:تفرّد الفاضل بأنّ الكعب هو المفصل بين الساق و القدم، و صبّ عبارات الأصحاب كلها عليه، و جعله مدلول كلام الباقر (عليه السلام)، محتجّا برواية زرارة عن الباقر (عليه السلام) المتضمّنة لمسح ظهر القدمين، و هو يعطي الاستيعاب، و بأنه أقرب الى حدّ أهل اللغة. وجوابه: ....أهل اللغة إن أراد بهم العامة فهم مختلفون و ان أراد به لغوية الخاصة فهم متفقون على ما ذكرناه حسب ما مر..[[34]](#footnote-34)

11)المحقق الکرکی:تهجم علی العلامة الحلی وشنّع علیه وقال:( ما ذكره في تفسير الكعبين خلاف ما عليه جميع أصحابنا ، و هو من متفرداته، مع أنه ادعى في عدة من كتبه أنه المراد في عبارات الأصحاب، و ان كان فيها اشتباه على غير المحصل، و استدل عليه بالاخبار و كلام أهل اللغة، و هو عجيب، فان عبارات الأصحاب صريحة في خلاف ما يدعيه، ناطقة بأنّ الكعبين هما العظمان النابتان في ظهر القدم أمام الساق، حيث يكون معقد الشراك غير قابلة للتأويل و الأخبار كالصريحة في ذلك، و كلام أهل اللغة مختلف، و ان كان اللغويون من أصحابنا، مثل عميد الرؤساء لا يرتابون في أن الكعب هو الناتئ في ظهر القدم،وقدأطنب عميد الرؤساء في كتاب الكعب في تحقيق ذلك،وأكثرفي الشواهد على‌ذلك ، على ما حكي من كلامه. على أن القول بأن الكعب هو المفصل بين الساق و القدم، إن أراد به: أن نفس المفصل هو الكعب، لم يوافق مقالة أحد من الخاصة و العامة، و لا كلام أهل اللغة، و لم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكروه، فإنهم قالوا: إن اشتقاقه من كعب إذا ارتفع ، و منه: كعب ثدي الجارية، و إن أراد به أن ما نتئ عن يمين القدم و شماله هو الكعب- كمقالة العامة -، لم يكن المسح منتهيا الى الكعبين، و المعتمد ما قدمنا حكايته عن الأصحاب، و عليه الفتوى.)[[35]](#footnote-35)

ثم أن أول من أید العلامة،المقدس الأردبیلی الذی اختار ماذهب الیه العلامة ولکن خالف العلامة فی نسبة القول إلی المشهور حیث قال:( ثم الظاهر ان الكعب هو مفصل الساق كما قال به المصنف[یعنی:العلامة] و ادعى ان مراد الأصحاب كلهم ذلك، و صب عباراتهم عليه و ان لم يمكن في البعض... و العجب ان المصنف في المنتهى عبّر عن الكعب بالعظم الناتي على ظهر القدم كما هو مراد الأصحاب ثم فسّره بالمفصل الذي هو مراده.)[[36]](#footnote-36)

إعترف الأردبیلی رحمه الله بأن محاولة العلامة فی صب عبارات الفقهاء وفق مختاره، لم یمکن فی البعض.ثم تعجب من أن العلامة قال فی المنتهی أن العلماء ذهبوا أنهما فی ظهر القدم عند معقد الشراک وبعد ذلک فسر کلامهم بالمفصل!

ومن المویدین للعلامة الشیخ البهائی حیث قوّی قول العلامة وتربع الإحتمالات حیث قال:

(و أمّا اللّغويّون، فالمستفاد من تتبّع كلامهم أنّ الكعب في كلام العرب يطلق على أربعة معان:

الأوّل: نفس المفصل بين السّاق و القدم، كما قال في القاموس: الكعب كلّ مفصل للعظام انتهى. و أهل اللّغة يسمّون المفاصل الّتي بين أنابيب القصب كعابا. قال في الصّحاح: كعوب الرّمح النّواشز في أطراف الأنابيب.و قال في المغرب: الكعب العقدة بين الانبوبتين في القصب.

الثاني: العظم النّاتئ في وسط ظهر القدم بين السّاق و المشط، و به قال من أصحابنا اللّغويين عميد الرّؤساء في كتابه الذي ألّفه في الكعب، كما نقله عنه شيخنا الشهيد.

الثّالث: أنّه أحد النّاتئين عن جانبي القدم، كما قاله فقهاء العامّة.

الرّابع: أنّه عظم مائل إلى الاستدارة، واقع في ملتقى السّاق و القدم، كالّذي في أرجل البقر و الغنم، و ربّما يلعب به الأطفال)[[37]](#footnote-37)

ثم قال بعد ذلک أن العلامة الحلی استفاد من کلمات اللغویین والروایات أن الکعب المعنی الرابع المعبر عنه بالمفصل وهو ذاک العظم المستدیر الذی یوجد فی رِجل البهائم ثم قال أن المعنی الحقیقی للکعب هو العظم المستدیر.ولکن لما کان الناس فی ذاک الزمان لایشاهدون ذاک العظم أشیر إلی المفصل أی الخط الوهمی الذی یقع داخله العظم المستدیر.

**تحقیق الکلام فی مراد العلامة:**

قد تقدم آنفا أن العلامة أنکر نسبة القول بأن الکعب هو قبة القدم إلی المشهور وقال هواشتباه علی غیر المحصل.وتهجم علیه الشهید الاول والمحقق الکرکی و...بأنه کیف یقول بأن مراد المشهور من الکعب موافق لقول العامة وقد صرح العلماء بأن الکعب فی ظهر القدم أمام الساق أو عبروا بأنه العظم الناتئ فی وسط القدم و...فکیف یقول بأن المشهور أرادوا المفصل عند ملتقی القدم والساق!فماذهب الیه العلامة خلاف إجماع الشیعة من أن الکعب هو قبة القدم.

ولکن یمکن الدفاع عن العلامة بما ذکره الشیخ البهائی حیث قال بأن مراد العلامة من الکعب لیس ماذهب إلیه العامة والشاهد علی ذلک إختلاف تعابیره فی کتبه حیث أنه فی بعض کتبه وصف الکعب بأنه فی وسط القدم وفی بعضه یقول بأنه بین الساق والقدم.فإن کان مراده ماهوقول العامة لم یختلف تعابیره ولم یوصفه بأنه فی وسط القدم.ولکن إنکار قول العامة لایلازم مع القول بأنه قبة القدم لأنه یوجد إحتمال آخر وهو احتمال أن الکعب هو العظم المستدیر تحت عظام الساق فی نهایة ظهر القدم فهو لاینکر أنه العظم الناتئ فی وسط القدم ولکن مراده لیس الوسط الطولی بل وسط العرضی ولاینکر أیضا أنه فی ظهر القدم ولکن یقول بأنه فی نهایة ظهر القدم لا فی وسطه الطولی.وعلی هذا لایبعد حمل کلام العلماء علی ذلک ولیس التعجب منه فی محله.لأن أکثر العلماء وصفوا الکعب بأنه العظم الناتئ فی وسط القدم أو فی ظهر القدم والعلامة یقول بأن مرادهم الوسط العرضی لاالوسط الطولی.نعم لایمکن حمل قول مثل الشیخ المفید علی ذلک حیث صرح بأنه قبة القدم.ولکن المشهور قالوا بأنه فی وسط القدم أو فی ظهر القدم.

ولکن الإنصاف أن انکار ذهاب المشهور من الفقهاء الشیعة إلی کون الکعبین هما قبتا القدم انکار لما هو واضح لمن یراجع کلمات الفقهاء.

**نتیجة البحث**

استفدنا إلی هنا:

اولا: یوجد أربع معان للکعب کما أشار إلیه الشیخ البهائی حسب مااستفاده من کلام اللغویین.ولکن الأمر فی کلام العلماء دائر مدار المعنین والشیخ البهائی هو الذی تربع الإحتمالات وسیأتی البحث عن ذلک إن شاءالله.

ثانیا:أن مشهور الإمامیة ذهبوا إلی أنهما العظمان الناتئان فی ظهر القدم خلافا للعامة حیث قالوا بأنه العظمان الناتئان عن یمین الرجل ویساره.

بعد الفراغ من التتبع فی کلمات اللغویین و الفقهاء نبحث عن أدلتهم فی ذلک فیقع البحث فی الجهة الثالثة.

**الجهة الثالثة: فی بیان الأدلة**

توجد ثلاثة اقوال فی معنی الکعب .

القول الأول: هو قول العامة حیث یقولون بأن الکعب هو العظمان الناتئان عن یمین الرجل ویساره الذی یسمی فی الفارسی ب(قوزک).

القول الثانی:قول مشهور الخاصة حیث ذهبوا أن الکعب هو قبة القدم أی العظم المرتفع ظهر القدم.

القول الثالث:قول العلامة ومن تبعه من أن الکعب هو المفصل الواقع عند ملتقی الساق والقدم فی نهایة ظهر القدم.

فیقع البحث فی ثلاثة مقامات: فی بیان أدلة العامة، فی بیان أدلة المشهور من الخاصة وفی بیان أدلة العلامة رحمه الله ومن تبعه.

**المقام الأولی:فی بیان أدلة العامة**

تقدم الکلام فی أنهم قالوا بأن الکعبین العظمان الناتئان عن یمین الرجل ویساره الذی یسمی فی الفارسی ب"قوزک". واستدلوا لذلک :

**أولا:بکلمات اللغویین**

قالوا بأن اللغویین من العامة کثیرا یفسرون الکعب بالعظم الناتئ عن طرفی الساق.

وفیه:أن ذلک لیس المجمع علیه بینهم کما تقدمت کلماتهم فنقل عن أبی عمر أنه إختلف الناس فی الکعب وعن الفیومی أنه إختلفت فی ذلک أئمة اللغة.

**ثانیا:بالآیة الشریفة**

بأنه لابدّ أن یکون فی کل رجل کعبین..وذلک لأنه ورد فی الآیة الشریفة وأرجلکم إلی الکعبین.فإن کان فی کل قدم کعب واحد کما علیه الشیعة لقال الله تعالی:إلی الکعاب کقوله فی المرفق وأیدیکم إلی المرافق.ففی کل ید مرفق فقال إلی المرافق.فإن کان فی کل قدم کعب واحد لابد أن یقول تعالی إلی الکعاب.

وفیه: قد استدل علمائنا بنفس الآیة الشریفة بعکس مااستدل به العامة وقالوا بأنه لو کان فی کل رجل کعبین فیصیر مجموعه أربعة فلابد أن یقال:إلی الکعاب.فیستفاد من قوله تعالی:إلی الکعبین أن فی کل قدم کعب واحد.

أقول:لایستفاد من التثنیة لاما یقوله العامة ولامایقوله الخاصة،لأن الفرق بین فقرتین فی الآیة لعله من باب التفنن فی التعبیر وهذا مطلب عرفی.ولعلّ العلماء أیضا لم یریدوا أن یستدلوا بالآیة الشریفة بل قالوا فی مقابل العامة إسکاتا للخصم لأنهم تهجموا بهذا الإستدلال علی الشیعة أولا فیریدوا أن یدفعوا هذه الهجمة بهذا البیان.

**ثالثا:بالروایات**

منها: ما روى أنس انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، كان في سوق ذي المجاز عليه جبّة حمراء و هو يقول: (يَا أيّها النّاس قولوا لا إله إلّا اللّه تفلحوا) و رجل يتبعه يرميه بالحجارة حتّى أدمى عرقوبيه و كعبيه فقيل: من هو؟ فقال: عمّه أبو لهب.[[38]](#footnote-38)

قالوا بأنه لابد أن یکون الکعب فی طرفی الساق عن یمینه وشماله والا لوکان الکعب علی ظهر القدم أو فی وسط القدم لایمکن إنجراحه بالرمی من الخلف.

وفیه:

منها: ما رواه النّعمان بن بشير انّه قال عليه السّلام: (لتسوّنّ صفوفكم أو ليخالفن اللّه بين قلوبكم) قال: فلقد رأيت الرّجل منّا يلصق كعبه بكعب صاحبه و منكبه بمنكبه.[[39]](#footnote-39)

فهذا یعنی أن الکعب مما یمکن أن یلتصق بکعب الجار ولایتصور ذلک إلا فی العظمان الناتئان من طرفی الساق.

وفیه:أنه کلام نعمان بن بشیر ولا إشکال فی أن الکعب عندهم کان بهذا المعنی ولم یرد فی کلام المعصوم کی نثبت بذلک معنی الکعب.

**المقام الثانی: فی بیان أدلة المشهور من الخاصة**

واستدلوا علی ذلک بأدلة:

الأول: الإجماع

القول بأن الکعبین هما قبتا القدمین صار واضحا من مذهب الشیعة بحیث نسب هذا القول بالشیعة فی کتب العامة أیضا وقد تقدم الکلام فی نقل أقوالهم حیث قالوا بأن القول بکونه العظم الناتئ ظهر القدم من مذهب الشیعة.وصار بحیث یقال أنه مذهب الشیعة ومذهب أهل البیت .ومن علمائنا أیضا من إدعی الإجماع کالشهید الأول الذی تقدم کلامه حیث قال:علیه إجماعنا.أو المحقق الکرکی حیث قال ماذهب إلیه العلامة خلاف جمیع أصحابنا.

الثانی:الروایات

منها:روایة میسر

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْزَةَ وَ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُيَسِّرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: أَ لَا أَحْكِي لَكُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ ص ثُمَّ أَخَذَ كَفّاً مِنْ مَاءٍ فَصَبَّهَا عَلَى وَجْهِهِ ثُمَّ أَخَذَ كَفّاً فَصَبَّهَا عَلَى ذِرَاعِهِ ثُمَّ أَخَذَ كَفّاً آخَرَ فَصَبَّهَا عَلَى ذِرَاعِهِ الْأُخْرَى ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ وَ قَدَمَيْهِ ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى ظَهْرِ الْقَدَمِ ثُمَّ قَالَ هَذَا هُوَ الْكَعْبُ قَالَ وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى أَسْفَلِ الْعُرْقُوبِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذَا هُوَ الظُّنْبُوبُ.[[40]](#footnote-40)

الظنبوب عظم الساق الذی یقال له فی الفارسی(قوزک).إن الإمام علیه السلام خطّا العامة فی تفسیر معنی الکعب وقال ما یظن العامة أنه الکعب هو الظنبوب لا الکعب وأن الکعب علی ظهر القدم حیث وضع یده علی ظهر القدم فقال هذا هو الکعب.

منها: روایة میسرة

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ أَبِي دَاوُدَ جَمِيعاً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ‌عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مَيْسَرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْوُضُوءُ وَاحِدَةٌ وَاحِدَةٌ وَ وَصَفَ الْكَعْبَ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ.[[41]](#footnote-41)

تقریب الإستدلال:أن الامام علیه السلام وصف الکعب فی ظهر القدم ومعلوم أن ما فی ظهر القدم هو قبة القدم.ولیس المفصل بین الساق والقدم فی ظهر القدم.

منها:صحیحة البزنطی

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْقَدَمَيْنِ كَيْفَ هُوَ فَوَضَعَ كَفَّهُ عَلَى الْأَصَابِعِ فَمَسَحَهَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ إِلَى ظَاهِرِ الْقَدَمِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَالَ بِإِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ هَكَذَا فَقَالَ لَا إِلَّا بِكَفِّهِ.[[42]](#footnote-42)

وتقریب الإستدلال :

منها:صحیحة زرارة وبکیر

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ‌وَ بُكَيْرٍ أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ وُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ ص ثُمَّ قَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَهُ قَالَ فَقُلْنَا أَيْنَ الْكَعْبَانِ قَالَ هَاهُنَا يَعْنِي الْمَفْصِلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ فَقُلْنَا هَذَا مَا هُوَ فَقَالَ هَذَا مِنْ عَظْمِ السَّاقِ وَ الْكَعْبُ أَسْفَلُ مِنْ ذَلِكَ[[43]](#footnote-43)

بتقریب أن المفصل هو قبة القدم لأنها مفصل

منها:روایة زرارة

وَ بِالْإِسْنَادِ الْأَوَّلِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ‌عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ عَلِيّاً ع مَسَحَ عَلَى النَّعْلَيْنِ وَ لَمْ يَسْتَبْطِنِ الشِّرَاكَيْنِ.[[44]](#footnote-44)

یقول الروایة أن علیا علیه السلام مسح علی ظهر القدم ولم یستبطن الشراکین أی لم یدخل یده تحت الشراکین للمسح.هذا یعنی أن الشراکین خارج عن حد المسح فی الرجل.فبدایة الشراکین من آخر قبة القدم والإمام مسح إلی بدایة قبة القدم ولم یستبطن الشراکین.

وهکذا روایات أخر الدالة علی عدم مسحه علیه السلام تحت الشراکین.

**فی بیان أدلة العلامة ومن تبعه**

الأول: قول اللغویین

فسر اللغویون الکعب بأنه المفصل بین الساق والقدم .

وفیه:لایهمنا فی المقام قول اللغویین لما سیأتی بیانه قریبا إن شاءالله.

الثانی:الروایات

منها:روایة میسر

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ أَبِي دَاوُدَ جَمِيعاً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍعَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مَيْسَرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْوُضُوءُ وَاحِدَةٌ وَاحِدَةٌ وَ وَصَفَ الْكَعْبَ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ.

یقول الشیخ البهائی بأن الکعب فی ظهر القدم ولکن فی نهایة ظهر القدم فالمراد العظم المستدیر تحت عظام الساق لا قبة القدم.والشاهد علی ذلک کلمة (وصف) حیث قال أن الإمام علیه السلام وصفه فی ظهر القدم.إذا کان الکعب قبة القدم لایحتاج إلی التوصیف بل یشیر الإمام إلیه ویقول هذا هو الکعب.فالتوصیف یدل علی أنه أمر خفی غیر ظاهر لایمکن مشاهدته.

وفیه:لاوجه لهذا الإستدلال أبدا لوجهین:

اولا:لأن الخفاء علی نحوین:تارة یکون الخفاء مادیا کخفاء القلب و الکلیة مثلا.فتوصف الکلیة بأنها تحت أذرع الشخص مثلا.وأخری یکون الخفاء معنویا لإختلاف العامة والخاصة فی ذلک.یعنی المفهوم صار خفیا بسبب النزاع.فإذا تحیر الناس فی معنی الکعب لأجل إختلاف الشدید بینهم یصدق أنه علیه السلام وصف الکعب علی ظهر القدم.

ثانیا:ظاهر الروایة أن الکعب واقع فی ظهر القدم.کیف یکون العظم المستدیر الواقع تحت الساق فی ظهر القدم؟هذا التعبیر لیس عرفیا.وإذا کان المراد المفصل یعنی الخط الوهمی المحاذ ی للعظم المستدیر فلا یصدق علیه الکعب.لأنه لیس العظم الناتئ المرتفع.

منها:صحیحة زرارة وبکیر

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَوَ بُكَيْرٍ أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ وُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ ص ثُمَّ قَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَهُ قَالَ فَقُلْنَا أَيْنَ الْكَعْبَانِ قَالَ هَاهُنَا يَعْنِي الْمَفْصِلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ فَقُلْنَا هَذَا مَا هُوَ فَقَالَ هَذَا مِنْ عَظْمِ السَّاقِ وَ الْكَعْبُ أَسْفَلُ مِنْ ذَلِكَ.

یقال بأن هذه الروایة واضحة الدلالة علی أن الکعبین هما المفصلان الواقعان بین عظم الساق والقدم. وقد أشکل علیه السید الخوئی أولا:أن قول الإمام فی تفسیر الکعب بأنه هو المفصل یلائم مع تفسیر المشهور أیضا حیث أن قبة القدم، مفصل بین الأشاجع وسائر العظام.

وثانیا:قولهما:(هذا ماهو؟)وجواب الإمام علیه السلام:(هذا من عظم الساق والکعب أسفل من ذلک) یدل علی أن بین المفصل وعظم الساق مسافة فإذا کان المراد من المفصل هو الخط الوهمی المحاذی للعظمان الناتئان من یمین الرجل ویساره لم یکن بینه وبین الساق مسافة قرب ولابعد.

یقول الشیخ البهائی بأن هذه الروایة ظاهرة فی أن المراد من الکعب العظم المستدیر تحت الساق لأن الإمام علیه السلام لمّا مسح إلی آخر القدم فشاهدا أنه علیه السلام تجاوز عن حد القدم فقالا أین الکعبان؟أجاب علیه السلام هاهنا یعنی المفصل.والمفصل لیس الکعب حقیقة بل هو ظاهر الکعب الحقیقی.وحینما وجدا رأی الإمام علیه السلام فأشارا إلی الظنبوبین فقالا هذا من عظم الساق.والکعب الحقیقی هو العظم المستدیر ولکن حینما نضع یدنا علی المفصل فنضع حقیقة علی العظم المستدیر الداخلی.والشاهد علی ذلک أن الأمام أشار بلفظ (هاهنا) ولم یقل (هذا).فلوکان المراد قبة القدم لقال (هذا) لا (هاهنا).فیشیر إلی ما هو داخل فی هذا المکان لا ماهوظاهر.فلو کان الفلوس مثلا ظاهرا فی یدک حینما سأل أحد منک أین الفلوس تقول هذا .ولوکان مخیفیا فی جیبک تقول هاهنا.

وفیه:

القول المختار:

المختار عندنا أن الکعب هو قبة القدم وفقا لما ذهب إلیه المشهور.فنقول لتبیین الرأی:

اولا: لایمکن الرجوع إلی کلام اللغویین لتعیین معنی الکعب فی هذا البحث لأن قولهم کما هو واضح لمن راجع کلماتهم متأثرة من آرائهم الفقهیة.سواء فی السنة والشیعة.یعنی أن اللغویین من السنة نسبوا القول بأن الکعب علی ظهر القدم إلی الشیعة وفسروه بما یقول علمائهم.واللغویین من الشیعة أیضا فسروه بما هو المشهور عند الشیعة.

ولایمکن الإعتماد علی قول اللغویین من العامة حیث قالوا بأن قبة القدم هو مذهب الشیعة.لأنهم مثلا رأوا رموز الشیعة فی ذلک الزمان کالشیخ المفید والشیخ الطوسی فإنهم ذهبوا إلی تفسیره بقبة القدم فظنوا أن مذهب الشیعة هو القول بقبة القدم.

والذی أظنّ أن الکعب یطلق علی کل موضع مرتفع فتارة یطلق علی قبة القدم وتارة یطلق علی العظمین الناتئین عن یمین الرجل ویسارها وکذلک یطلق علی خلف الرِجل فمثلا حینما یضرب اللاعب الکرة بخلف رجله یقال أنه ضرب الکرة بکعبه.فالکعب یطلق علی کل موضع مرتفع فیصیر کمشترک لفظی مجمل.فالکل یفسرونه علی مذهبه فلا یهمنا کلمات اللغویین فی المقام.

ثانیا: مما یدل علی أن معنی الکعب هو قبة القدم ، اشتهار ذلک القول من زمان الشیخ المفید إلی العلامة الحلی.فکیف یمکن إختفاء مثل هذا الأمر الذی ابتلی الناس به فی کل یوم لاأقل من ثلاث مرات فهذا یعنی أنه خفی علی مشهور الشیعة کیفیة مسح الرجلین إلی أن یظهر الحق للعلامة الحلی!هذا شیء غریب جدا.

ومحاولة العلامة ومن تبعه فی صب عبارات المشهور علی القول بکون الکعب هو المفصل غیر تام عند من راجع کلمات العلماء.

ثالثا:یمکن استظهار قول المشهور من الروایات أیضا:

فالروایات التی یقول بأن الإمام علیه السلام مسح ولم یستبطن الشراکین واضحة فی الدلالة علی کون منتهی المسح قبة القدم کما تقدم فی أدلة المشهور.

وأما صحیحة زرارة وبکیر التی استدل بها العلامة ومن تبعه غیر ظاهرة فی ما فسروها به. لأن الإمام علیه السلام یقول بأن الکعب أسفل من عظم الساق أی الظنبوبین .فإن المفصل لایکون أسفل من الظنبوبین عرفا بل محاذ لهما.والظاهر أن الذی أسفل منهما هو قبة القدم بمعنی أننا حینما نصب الماء من الأعلی فالماء أولا یغطی الساق و الظنبوبین ثم یصل إلی قبة القدم وهذا یعنی أن قبة القدم أسفل من الظنبوبین.

فالظاهر تمامیة القول المشهور.

الجهة الرابعة:فی مقتضی الأصل العملی

إذا بقی الإجمال فی معنی الکعبین یمکن الرجوع إلی الأصل العملی.ولکن بعد ذلک یصعب الأمر لأنه وقع البحث فی الأصل العملی فی الشک فی شرائط الوضوء وأجزائه.فإنه قد یقال بأن المرجع هو قاعدة الإشتغال کما علیه السید السیستانی حفظه الله وذلک لأنه یری أن الطهارة شرط للصلوة والوضوء سببٌ للطهارة.لوجود روایات یظهر منها أن الطهارة مسببة عن الأفعال.منها صحیحة زرارة ومحمدبن مسلم حیث قال الإمام علیه السلام:(... لِأَنَّهُ دَخَلَهَا وَ هُوَ عَلَى طُهْرٍ بِتَيَمُّمٍ)[[45]](#footnote-45)فإنه ظاهر فی أن الشرط هو الطهارة والطهارة حاصلة بسبب التیمم.فإذا شک فی معنی الکعبین فهذا یعنی هل المسح إلی قبة القدم سبب لحصول الطهارة أم لا فتجری قاعدة الإشتغال لأنه شک فی محصل الغرض.بل یکون مجری استصحاب عدم حصول الطهارة.فإذن لابد من المسح إلی المفصل.

ولکن نقول بأنه لادلیل علی شرطیة الطهارة للصلوة.لأن الآیة الشریفة تأمر بنفس الوضوء: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...[[46]](#footnote-46)ولادلالة فیها علی شرطیة الطهارة المسببة عن الوضوء.

وتوجد روایات أیضا فی مقابل صحیحة زرارة ومحمدبن مسلم التی تقدمت آنفا تدل علی أن الوضوء بنفسه طهور وهو الشرط فی الصلوة أو من تیمم فقد فعل أحد الطهورین کروایة حریز عن زرارة:(....فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ).[[47]](#footnote-47)

فإذا أثبتنا أن الشرط هو الوضوء والوضوء بنفسه طهور،فتصل النوبة إلی البرائة عن وجوب مسح الزائد لأنه من باب دوران الأمر بین الأقل والأکثر.

نعم یمکن أن یقال بأنه إذا بقی الإجمال فی معنی الکعبین لاتصل النوبة إلی الأصل العملی وذلک لوجود الدلیل اللفظی فی المقام وهو صحیحة زرارة: (...وَ تَمْسَحُ بِبِلَّةٍ يُمْنَاكَ نَاصِيَتَكَ وَ مَا بَقِيَ مِنْ بِلَّةِ يُمْنَاكَ ظَهْرَ قَدَمِكَ الْيُمْنَى وَ تَمْسَحُ بِبِلَّةِ يُسْرَاكَ ظَهْرَ قَدَمِكَ الْيُسْرَى.)[[48]](#footnote-48) فهذه الصحیحة بإطلاقه تقتضی لإستیعاب المسح علی ظهر القدم.

ولکن المهم أنه لاتصل النوبة إلی إجمال الکعبین والرجوع إلی إطلاق صحیحة زرارة أو الأصل العملی وقد استظهرنا أن المراد من الکعبین هما قبتا القدم کما علیه المشهور.

الجهة الخامسة:هل الغایة داخلة فی المغیی أم لا؟

یقع الکلام فی أن المسح المغیی بالکعبین هل یجب مع الکعبین أو إلی أول الکعبین فلا یجب مسح نفس الکعبین.

بعبارة أخری هل الغایة فی قوله تعالی:(إلی الکعبین)داخلة فی المغیی أم لا؟

نسب إلی العلامة[[49]](#footnote-49) والمحقق الثانی القول بأن الکعبین داخلان فی المغیی.ولکن مثل العلامة لایمکن أن یدخل فی هذا البحث لأنه یتنافی مع مااختاره من أن الکعب هو المفصل.فإن المفصل خط وهمی لیس له إبتداء ولاإنتهاء کی نتکلم عن وجوب المسح إلی بدایته أونهایته.[[50]](#footnote-50)

فهذا البحث أی دخول الغایة فی المغیی أم لا یتم بناء علی مسلک من یری أن أن الکعب هو قبة القدم.فإنها لها إبتداء وانتهاءفهنا ینبغی أن یقع البحث فی أنه هل یکون الکعب داخلا فی المغیی أم خارجا عنه؟

ذکر السید الخوئی بأنه بحث علمی بحت ولاثمرة له عملا.لأن العلماء فی بحث الغایة والمغیی إختلفوا فی دخول أول الغایة فی المغیی لانهایة الغایة فیه.فمثلا حینما یقال بأنه یجب الصوم إلی اللیل یعنی هل أول اللیل داخل فی وجوب الصوم أم لا ولیس البحث فی أنه هل یجب الصوم إلی نهایة اللیل أو یکفی الصوم إلی بدایته.ففیمانحن فیه یصیر البحث هکذا:هل بدایة قبة القدم داخلة فی وجوب المسح أم لا؟ ولاثمرة عملیة لهذا البحث لأن بدایة قبة القدم یجب مسحها علی کل حال إما من باب دخولها فی المغیی أو من باب وجوب المقدمة العلمیة لأنه لو لم نمسح علیها لما نحرز أننا مسحنا تمام ماکان یجب مسحه.[[51]](#footnote-51)

أقول:هذا الکلام لا وجه له ،لأن الکلام فی دخول الغایة فی المغیی لایختص بأول الغایة فمثلا حینما یقال إغسل البیت إلی هذه الغرفة یقع الکلام فی أن الغرفة أیضا داخلة فی وجوب الغسل أم لا؟فعلی رأی السید الخوئی قطعا لایجب غسل الغرفة بل یقع الخلاف فی أن بدایة الغرفة تجب غسلها أم لا!وهذا مطلب غیر عرفی وغیر مراد لعلماء الأدب.أو مثلا حینما یتعاقد الرجل وإمراة عقدا منقطعا فیقول مثلا تزوجنا من یوم السبت إلی یوم الجمعة فیقع البحث فی أن یوم الجمعة داخل فی مدة العقد أم لا بمعنی أن العقد باق إلی منتهی یوم الجمعة أم ینتهی بمجرد إنتهاء یوم الخمیس؟

نعم،إن کان مراد السید الخوئی وضوح حکم المسألة بمعنی عدم وجوب المسح إلی نهایة قبة القدم فهذا مطلب تام [[52]](#footnote-52)لأن القول بوجوب المسح إلی نهایة قبة القدم هو القول بوجوب المسح إلی المفصل.إذ نهایة القدم هو المفصل وهو خلاف ما نسب إلی مذهب الأهل البیت علیهم السلام.وخلاف الروایات التی تقدمت ذکرها الدالة علی عدم مسح الإمام علیه السلام تحت الشراک ومعلوم أن الشراک یقع علی قبة القدم فإذا لم یستبطن الإمام الشراکین فهذا یعنی عدم وجوب مسح نفس الکعب أی قبة القدم.نعم یجب مسح بدایتها من باب وجوب المقدمة العلمیة.

**و يكفي المسمى عرضا و لو بعرض إصبع أو أقل و الأفضل أن يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم.**

المقام الثانی:تحدید الماسح

یقع البحث فی مدی سعة المسح عرضا هل یجب المسح بتمام الکف أو یکفی أقل من ذلک.فهناک أقوال منسوب إلی بعض العلماء من لزوم المسح بإصبع أو إصبعین وقال بعضهم بثلاثة أصابع ومنهم من یقول بوجوب کونه بتمام الکف کما هو المنسوب إلی الصدوق رحمه الله أویکفی صدق مسمی المسح ولو بإصبع فنقول:

لادلیل علی لزوم المسح بإصبع أو إصبعین أو ثلاثة أصابع وإنما المهم هوالقول بلزوم المسح بتمام الکف حیث استدلوا بأدلة من الکتاب والسنة.

أدلة القائلین بلزوم المسح مع تمام الکف

الأول:الکتاب

وهو قوله تعالی: وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...

قداستدل بذلک المحقق الأردبیلی وأدعی أن المتبادر منه وجوب الإستیعاب إلی الکعب.[[53]](#footnote-53)

وفیه:الإستدلال بالآیة لیس فی محله لأن کلمة(أرجلکم)بعد أن کان عطفا علی (روسکم)یصیر(إمسحوا بأرجلکم) فیدخل الباء علی أرجلکم فلا یتبادر منه ذلک بل یعرف عکس ذلک لمکان الباء . وأما إحتمال کونه مفعولا ل(إمسحوا)بدون تعدیته بالباء فغیر ظاهر من الآیة قطعا فإما أن یکون منصوبا بنزع الخافض أو مجرورا.فلایتبادر منه الإستیعاب وکیف یمکن استفادة الإستیعاب من الآیة والإمام علیه السلام عرف التبعیض منه.

الثانی:السنة

منها:صحیحة البزنطی

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع- عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْقَدَمَيْنِ كَيْفَ هُوَ فَوَضَعَ كَفَّهُ عَلَى الْأَصَابِعِ ثُمَّ مَسَحَهَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَالَ بِإِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ[[54]](#footnote-54) هَكَذَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ قَالَ لَا إِلَّا بِكَفِّهِ كُلِّهَا).[[55]](#footnote-55)

فالروایة واضحة فی عدم کفایة المسح بإصبعین ولزوم کونه بتمام الکف.

ولکن أشکل السید الخوئی علی ذلک بعدة إشکالات:

الأول: بعد وجود روایات الناصة علی إجزاء المسح ببعض الکف فلابد من حمل الصحیحة علی الإستحباب. وسیأتی الروایات قریبا.

الثانی:وقع الإختلاف فی نقل هذه الصحیحة ففی بعض نسخ الوسائل المطبوعة حدیثا ورد (الکفین) لا (الکف)فقال الإمام علیه السلام علی نقله:(لا إلا بکفیه کلها).وإذا کان الروایة هکذا فلابد من حملها علی التقیة لأن طائفة من العامة ذهبوا إلی جواز الغسل والمسح کلیهما بالنسبة إلی الرجل.ولکن جوزوا المسح بکفین،کف علی ظاهر الرجل وکف علی باطن الرجل فیمسحون تمام القدمین ظاهرهما وباطنهما.فالروایة موافق للعامة ولابد من حملها علی التقیة.

الثالث:المرتکز الشرعی خلاف هذه الصحیحة فإنه لوکان مسح تمام الرجل واجبا مع عموم إبتلاء الناس بهذه المسألة لبان واشتهر ولایخفی علی علماءنا وإنما أفتی بذلک الصدوق فی الفقیه.[[56]](#footnote-56)کیف یخفی هذا الحکم علی فقهاء الشیعة مع شدة إبتلائهم به فکل مسلم یتوضأ لاأقل من ثلاث مرات فی کل یوم.

أقول:أما حدیث معارضته مع روایات أخر فقد یأتی الکلام عن ذلک قریبا.

وأما مسألة إختلاف النسخ فنقول:

أولا:أنا نقطع بأن النسخة الصحیحة لیس(کفیه) وإنماهی (کفه).وذلک لأن النسخة الحدیثة هی النسخة علی طبع الإسلامیة وهذا خطأ لأن فی النسخة المطبوعة بطبع آل البیت التی کان بخط صاحب الوسائل، مکتوب(إلا بکفه کلها)،وکتب فی هامشه:کتب صاحب الوسائل فی التهذیب (بکفیه)والتهذیب وقع فیه الإشتباه لأن الکلینی نقل فی الکافی(بکفه کلها)والکلینی أضبط.

نقلت الروایة فی الإستبصار هکذا:( لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَالَ بِإِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ أَ لَا يَكْفِيهِ فَقَالَ لَا لَا يَكْفِيهِ.)[[57]](#footnote-57) وفی التهذیب ورد:(إلا بکفه)[[58]](#footnote-58) .إنما ورد فی المختلف فی موضع منه (إلابکفه)[[59]](#footnote-59)وفی موضع آخر(إلا بکفیه)[[60]](#footnote-60).ولکن الموجود فی الکتب الروائیة وکثیر من کتب الفقهیة(إلابکفه)فالمطلب واضح.

مضافا علی أنه ورد فی صدر الروایة:(فوضع کفه علی الأصابع ...)فیصیر قرینة علی أن النسخة الصحیحة هو نسخة الکافی.

ثانیا:سلّمنا أن یکون النسخة الصحیحة هی نسخة (بکفیه) فمع ذلک لایتعین حملها علی التقیة بل یمکن حملها علی نحو الإنحلال بمعنی أن یکون قوله:(بکفیه)بلحاظ رجلیه،فلابد من المسح علی رجلیه بکفیه ، علی کل رِجل یمسح بتمام الکف.

وأما الإیراد الثالث وهو المرتکز الشرعی،کلام متین کما سیأتی قریبا إن شاءالله.

منها:روایة عبدالأعلی بن أعین مولی آل سام

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَيْهِ.[[61]](#footnote-61)

والوجه فی الإستدلال بهذه الروایة واضح حیث أن الروایة تدل علی أن المرتکز عند السائل الذی إنقطع ظفر رجله کان هو الإستیعاب وإلا لما کان وجه لتحیره والسوال عن الإمام علیه السلام بقوله:(کیف أصنع؟)وبإمکانه أن یمسح موضعا آخر من رجله.فمن تحیر السائل وارتکازه بوجوب الإستیعاب وعدم ردع المعصوم علیه السلام عن مرتکزه لأنه علیه السلام قال:(إمسح علیه) ولم یقل إمسح موضعا آخر منه،یعرف أن الواجب هو الإستیعاب والمسح بتمام الکف علی جمیع الأصابع.

وفیه أولا:لم یذکر فی الروایة کلام دال علی أن ظفره کان من رجله.فمن أین قالوا بأنه کان ظفر رجله.فلعله کان من ظفر یده ووقع فی مشکلة من ناحیة الوضوء الإختیاری فسأل الإمام علیه السلام عن کیفیة وضوءه فقال الإمام علیه السلام:إمسح علی المرارة.فلایمکن الإستدلال بها علی وجوب الإستیعاب فی مسح الرجلین.

ثانیا:الروایة ضعیفة سندا حیث أن عبد الأعلی مولی آل سام لم یوثق فی الرجال.

ثالثا:سلمنا کون السوال عن ظفر رجله وسند الروایة تام ولکن غایة الأمر یقع المعارضة بینه وبین الروایات الدالة علی عدم وجوب الإستیعاب فیحمل علی الإستحباب کصحیحة البزنطی لعدم کونهما نصا فی الوجوب.

أدلة القائلین بعدم لزوم المسح مع تمام الکف

استدلوا بأمور:

الأول:السنة

منها:صحیحة زرارة وبکیر

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَوَ بُكَيْرٍ أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ وُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ ص ثُمَّ قَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَهُ قَالَ فَقُلْنَا أَيْنَ الْكَعْبَانِ قَالَ هَاهُنَا يَعْنِي الْمَفْصِلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ فَقُلْنَا هَذَا مَا هُوَ فَقَالَ هَذَا مِنْ عَظْمِ السَّاقِ وَ الْكَعْبُ أَسْفَلُ مِنْ ذَلِكَ.

استدلوا بهذه الروایة بأنها تقول:إذا مسح بشیء مما بین الکعبین إلی أطراف الأصابع فقد أجزأه وهذا نص فی عدم وجوب الإستیعاب.

وفیه:هذا الإستدلال مبنی علی کون (مابین الکعبین)بیانا ل(قَدَمیه).أما یحتمل أن یکون بیانا ل(شیء)أی: ( إذا مسح مابین الکعبین إلی أطراف الأصابع فقد أجزأه)فلایدل علی جواز المسح بجزء من القدمین.وإن لم یکن ظاهرا فی هذا الأمر فلاأقل من الإجمال فی الروایة فلایمکن حمل صحیحة البزنطی بقرینة هذه الروایة علی الإستحباب.

منها:روایة معمر بن عمر

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ شَاذَانَ بْنِ الْخَلِيلِ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: يُجْزِئُ مِنَ الْمَسْحِ عَلَى الرَّأْسِ مَوْضِعُ ثَلَاثِ أَصَابِعَ وَ كَذَلِكَ الرِّجْلُ.[[62]](#footnote-62)

هذه الروایة بالصراحة تدل علی عدم وجوب الإستیعاب.

ولکن المشکل سند هذه الروایة حیث أنها ضعیفة ومع غض النظر عن السند وإن ینفی الروایة وجوب الإستیعاب ولکن یثبت لزوم کون المسح بثلاثة أصابع ولایجزئ أقل من ذلک کما نسب إلی بعض الفقهاء لأن ظاهرها فی مقام بیان أقل مایمکن الإکتفاء به لمسح الرأس والرجل.ولکن العمدة ضعف سندها.

منها:روایة جعفر بن سلیمان

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَمِّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَكُونُ خُفُّ الرَّجُلِ مُخَرَّقاً فَيُدْخِلُ يَدَهُ فَيَمْسَحُ ظَهْرَ قَدَمِهِ أَ يُجْزِئُهُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ.[[63]](#footnote-63)

ودلالتها واضحة حیث أن الخرق بحسب العادة بمقدار لایمکن إدخال الید فیها إلا بقدر إصبع ولایمکن عادتا إدخال الکف بتمامه من خرق الخف.

ولکن المشکل ضعف سندها حیث أن جعفر بن سلیمان وعمه مجهولان والظاهر أن سند الروایة هکذا:جعفربن محمد عن عمه.

منها:روایة إبن مسکان

وَ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ نَسِيَ مَسْحَ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يَمْسَحْ رَأْسَهُ فَإِنْ كَانَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَأْخُذْ مِنْهُ وَ لْيَمْسَحْ رَأْسَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لْيُعِدِ الْوُضُوءَ.[[64]](#footnote-64)

یمکن الإستدلال بهذه الروایة بتقریب أنه إذا مسح علی رأسه ببلة لحیته فلابد بعد ذلک أن یمسح علی رجله لئلا یخل بالترتیب.ومعلوم أن هذا المقدار من البلة لاتکفی لمسح القدمین إذا کان المعتبر المسح بتمام الکف.

لایقال بأن هذا الحکم فی فرض الإضطرار إذ یمکن أن یستأنف الصلوة.

ومنها:روایات التی تدل علی أن الإمام علیه السلام مسح ولم یستبطن الشراکین التی تقدمت ذکرها.

الثانی: المرتکز المتشرعی

وهذا هو العمدة فی أدلة القائلین بعدم لزوم المسح بتمام الکف لأن الروایات کما تقدمت ذکرها کلها ضعیفة إما سندا وإما دلالة ولایمکن أن تعارض مع صحیحة البزنطی ونحوها ولکن المهم فی رفع الید عن صحیحة البزنطی هو المرتکز المتشرعی إذ کیف یمکن أن یکون مثل هذا الحکم مع کثرة إبتلاء الناس به مخفیا علی مشهور العلماء وإنما الصدوق من بین العلماء یفتی بذلک!

فتحصل مما ذکرنا:

عدم لزوم المسح بتمام الکف بل یجزی المسح ولو بإصبع.والدلیل علی ذلک مرتکز المتشرعی و وجود روایات کروایات إبن مسکان وروایات التی تدل علی أن الإمام علیه السلام لم یستبطن الشراکین.

**و يجزي الابتداء بالأصابع و بالكعبين و الأحوط الأول**

المقام الثالث:المسح منکوسا

لاإشکال فی جواز المسح منکوسا أی من الکعبین إلی رؤس الأصابع وذلک لروایات:

منها:صحیحة حمادبن عثمان

عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِمَسْحِ الْوُضُوءِ مُقْبِلًا وَ مُدْبِراً.[[65]](#footnote-65)

وبنفس السند ورد فی موضع آخر هکذا:(قَالَ: لَا بَأْسَ بِمَسْحِ الْقَدَمَيْنِ مُقْبِلًا وَ مُدْبِراً.)[[66]](#footnote-66)

منها:مرسلة یونس بن عبدالرحمن

مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمِنًى، وَ هُوَ يَمْسَحُ ظَهْرَ قَدَمِهِ مِنْ أَعْلَى الْقَدَمِ إِلَى الْكَعْبِ، وَ مِنَ الْكَعْبِ إِلَى أَعْلَى الْقَدَمِ[[67]](#footnote-67)

منها:مرسلة أخری لیونس بن عبدالرحمن

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى أَبَا الْحَسَنِ ع- بِمِنًى يَمْسَحُ ظَهْرَ قَدَمَيْهِ مِنْ أَعْلَى الْقَدَمِ إِلَى الْكَعْبِ وَ مِنَ الْكَعْبِ إِلَى أَعْلَى الْقَدَمِ وَ يَقُولُ الْأَمْرُ فِي مَسْحِ الرِّجْلَيْنِ مُوَسَّعٌ مَنْ شَاءَ مَسَحَ مُقْبِلًا وَ مَنْ شَاءَ مَسَحَ مُدْبِراً فَإِنَّهُ مِنَ الْأَمْرِ الْمُوَسَّعِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.[[68]](#footnote-68)

جواز المسح بسائر الکیفیات

قد ظهر مما ذکرنا من الروایات جواز المسح منکوسا.إنما الکلام فی جوازه بکیفیات أخری مثلا من الیمین إلی الیسار أو العکس أو بشکل المؤرب و...

ذهب المحقق الهمدانی قده إلی عدم جوازه لأن الظاهر من الآیة وجوب المسح من الأصابع إلی الکعبین وقد خرج عن هذا المورد المسح منکوسا من الکعبین إلی رؤس الأصابع بالنص المعتبر.فیکتفی بمورد النص إذ لادلیل علی الترخیص فی غیر ذلک المورد. [[69]](#footnote-69)

فقه

شنبه 26/11/92

**الشرط الثانی:طهارة الماء والجسد**

*الثاني طهارته و كذا طهارة مواضع الوضوءو يكفي طهارة كل عضو قبل غسله و لا يلزم أن يكون قبل الشروع تمام محالة طاهرا فلو كانت نجسة و يغسل كل عضو بعد تطهيره كفى و لا يكفي غسل واحد بقصد الإزالة و الوضوء و إن كان برمسه في الكر أو الجاري[[70]](#footnote-70)*

کان الکلام فی شرائط الوضوء.قد أفتی المشهور بإشتراط طهارة مواضع الوضوء أو الغسل.فحینما یرید المکلف أن یتوضأ لابد أن یکون وجهه وأیدیه وهکذا سائر المواضع طاهرا.

وقد استدلوا لذلک بوجوه کلها ضعیفة:

**الوجه الأول:**إستدلوا بما ورد بالنسبة إلی الجنب بأنه لابدّ أن یطهّر فرجه قبل أن یغسل.فقالوا بأن المستفاد من هذه الروایات لزوم تطهیر الجسد قبل الغسل.وهکذا فی الوضوء لعدم الفرق بینهما من هذه الحیثیة فلابد للمتوضئ أن یطهّر مواضع وضوئه قبل أن یتوضأ.

وفیه:أن مورد هذه الروایات هو الغسل بماء القلیل کما هو واضح لمن راجعها.ولاإشکال فی أن الجنب عادتا یحتاج إلی إزالة النجاسة عن جسده فإن أراد أن یجمع بین تطهیر الجسد والغسل لم یکن بمجزئ قطعا.لأن الماء القلیل أصاب بعین النجاسة. فلذا أمر الإمام علیه السلام بتطهیر الجسد أولا ثم الغسل.فالروایة أجنبیة عما نحن فیه حیث توضأ المتوضئ بماء المعتصم أو ماء القلیل مع عدم وجود عین النجاسة فی مواضع وضوءه.فلا یحتاج إلی غسلة زائدة من غسلة الوضوئیة لتطهیر جسده فیکفی غسلة واحدة بنیة کلیهما بل لایحتاج التطهیر إلی قصد أصلا فیکفی إدخال یده فی الماء بقصد الوضوء فقط.

**الوجه الثانی**:مایقال من أن ماء الوضوء لابد أن یکون طاهرا فحینما ینصب الماء علی العضو المتنجس یتنجس الماء بملاقاته فلایکون الوضوء بماء طاهر.

وقد أجاب السید الخوئی عن هذا الوجه بأنه مبنی علی القول بنجاسة غسالة الماء القلیل.فلایتم هذا الوجه فیما إذا توضأ المتوضئ بماء المعتصم لأن الغسالة فی هذا الفرض تکون طاهرة مادام الماء متصلا.ولانلتزم أیضا بنجاسة غسالة الماء القلیل وأن غسالة الغسلةالتی تتعقبها طهارة المحل طاهرة.نعم فی المتنجس بالبول نلتزم بنجاسة الغسالة الغسلة الأولی لأنها لاتتعقبها طهارة المحل لإشتراط غسله مرتین.

أقول تعقیبا علی کلام السید الخوئی بأنه حتی إذا قلنا بنجاسة غسالة الماء القلیل التی تتعقبها طهارة المحل کما هو الصحیح وقد إحتاط السید الخوئی فی ذلک،مع ذلک لادلیل علی لزوم طهارة الماء إلا بمقدار أن یکون طاهرا قبل أن یتوضأ به. فحینما یتوضأ بماء قلیل طاهر وینصب الماء علی وجهه المتنجس بالدم مثلا یطهر وجهه بهذا الماء وغسالته نجسة.ولکن ما الدلیل علی مانعیة هذه الغسالة النجسة لصحة الوضوء؟إنما ورد فی الروایات عدم الشرب والتوضئ بماء أصابه الدم أی عدم صحة الوضوء بماء یکون نجسا فی الرتبة السابقة.ولادلیل علی عدم صحة الوضوء بماء یتنجس مقارنا للوضوء.

والشاهد علی ماذکرنا صحیحة علی بن مهزیار:

أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ سُلَيْمَانُ بْنُ رُشَيْدٍ يُخْبِرُهُ أَنَّهُ بَالَ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَ أَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدُ نُقْطَةٍ مِنَ الْبَوْلِ لَمْ يَشُكَّ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ لَمْ يَرَهُ وَ أَنَّهُ مَسَحَهُ بِخِرْقَةٍ ثُمَّ نَسِيَ أَنْ يَغْسِلَهُ وَ تَمَسَّحَ بِدُهْنٍ فَمَسَّحَ بِهِ كَفَّيْهِ وَ وَجْهَهُ وَ رَأْسَهُ ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَ الصَّلَاةِ فَصَلَّى فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ أَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْ‌ءٍ إِلَّا مَا تَحَقَّقَ فَإِنْ تَحَقَّقْتَ ذَلِكَ كُنْتَ حَقِيقاً أَنْ تُعِيدَ الصَّلَوَاتِ الَّتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ بِعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَقْتِهَا وَ مَا فَاتَ وَقْتُهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قِبَلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهُ نَجِساً لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَقْتٍ فَإِذَا كَانَ جُنُباً أَوْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ اللَّوَاتِي فَاتَتْهُ لِأَنَّ الثَّوْبَ خِلَافُ الْجَسَدِ فَاعْمَلْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.[[71]](#footnote-71)

حیث قال الإمام علیه السلام فی جواب من توضأ متنجسا بالبول: أَنْ تُعِيدَ الصَّلَوَاتِ الَّتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ بِعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَقْتِهَا وَ مَا فَاتَ وَقْتُهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ.

وهذا یدلّ علی تحقق الوضوء مع غسلة الأولی لأن الإمام علیه السلام حکم بقضاء الصلوات التی کانت بالوضوء الأول إذا کان فی الوقت وعدم وجوب القضاء خارج الوقت فهذا یدل علی صحة وضوءه وإلا کان یجب علیه إعادة الصلوات خارج الوقت أیضا وإنما حکم بإعادة صلواته فی الوقت لنجاسة بدنه حیث غسل مرة واحدة فیما یعتبر فیه الغسل مرتین وهو التنجس بالبول.فلذا قال علیه السلام (بذلک الوضوء بعینه)أی بالوضوء الأول لأن وضوءه الثانی یکون مطهّرا لجسده لتحقق الغسلة الثانیة فلذا لاتجب إعادة صلوات التی صلّتها بالوضوء الثانی.فعلی هذه الروایة یکون الوضوء صحیحا حتی بالنسبة إلی غسلة الأولی فی المتنجس بالبول فضلا عن الغسلة الثانیة.

ولکن نحن ذکرنا هذه الروایة کشاهدة علی المدعی لغرابة مضمونها.فنقول:لامانع من صحة الوضوء بعد تحقق الغسلة التی تتعبقها طهارة المحل وإن کانت الغسالة نجسة.لعدم الدلیل علی مانعیته.وهذا أسهل من مورد الروایة حیث یکون موردها صحة الوضوء ولو فی الغسلة التی لاتتعقبها طهارة المحل.

**الوجه الثالث:**أصالة عدم التداخل

استدل فی المقام بأصالة عدم التداخل وذلک لوجود أمرین فی المقام:أمر بوجوب غسل الید إذا أصابه دم.وأمر بوجوب الغسل الوضوئی..فالدلیل الأول یقول:إن أصاب جسدک دم فأغسله. والدلیل الثانی یقول:وإذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق. فمقتضی عدم التداخل فی الأسباب والمسببات لزوم تکرار الغسل.کما إذا قال المولی:إن جائک زید فأعطه درهما.وقال أیضا:إن صار زید مریضا فأعطه دهما.فإذا جاء زید وهومریض فمقتضی أصالة عدم التداخل هو إعطاء الدرهمین لزید.

والجواب:الأمر بغسل الجسد عند إصابة الدم،ارشادی بمعنی الإخبار عن مطهریة طبیعی الغسل مثلا.أی ماأصابه الدم یطهر بالغسل.وأصالة عدم التداخل یلتزم بها المشهور فی الأوامر التکلیفیة ولاتجری بین الخطابین الإرشادیین أو فیماإذا کان أحد الخطابین إرشادیا بناء علی ثبوت استحباب النفسی للوضوء کما علیه السید الخوئی رحمه الله.والسرّ فی جریانه فی الأوامر التکلیفیة هو ظهور تلک الأوامر فی حدوث الوجوب عند حدوث الشرط.یعنی إذا تحقق مجیء زید مثلا فیحدث وجوب إعطاءه درهما.وهکذا فی مرضه.فیحدث وجوبان بمقتضی إطلاق الخطابین.فلایعقل تعلق الوجوبین بفعل الواحد.فلابد عند وجود الوجوبین وجود الفعلین کل منهما متعلق وجوب واحد.وأما فی الخطابات الإرشادیة لامحذور فی تعلق الخطابین بمتعلق واحد.لأن حقیقتها الإخبار ولامحذور فی تعدد الأخبار بالنسبة إلی متعلق واحد.

فالأظهر کما علیه السید السیستانی حفظه الله والسید الخوئی رحمه الله أنه لابأس فی الوضوء بالماء المعتصم مع نجاسة الأعضاء الوضوئیة ویتحقق الوضوء بالغسل الواحد.

وأضف علی ذلک أنه لاباس حتی بالماء القلیل وإن کانت غسالته نجسة.نعم فیما یعتبر فی طهارته غسلتان کالمتنجس بالبول فالقول بصحة الوضوء فی الغسلة الأولی مبنی علی الإحتیاط.لمخالفته مع المشهور وإن کان مورد صحیحة سلیمان بن رشید.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 53 یوم الأحد 23/ربیع الثانی/1435

کان الکلام فی المسألة الرابعة ،حیث ذکر صاحب العروة بأن الوضوء بالماء المغصوب إنما یبطل فی حال العلم والعمد ولکن فی صورة النسیان أو الجهل بالحکم أو الموضوع فلایبطل الوضوء سواء کان قصوریا أو تقصیریا.

وقد وافقه فی ذلک السید السیستانی حیث ذکر بأن الوضوء بالماء المغصوب صحیح ولو صدر عن جهل تقصیری. بخلاف الصلوة فی المکان المغصوب أو مع الساتر المغصوب،فإن الصلوة فیهما إذا صدر عن جهل تقصیری باطلة علی الأحوط الوجوبی کالعالم العامد.

وقد ذکر فی منشأ الفرق بین الوضوء والصلوة ،أن الوضوء موضوع للحکم الشرعی بالطهارة ولیس متعلقا للأمر بخلاف الصلوة حیث تکون متعلقة للحکم الشرعی.فالصلوة فی المکان المغصوب باطلة حتی لوقلنا بجواز إجتماع الأمر والنهی وذلک لأنه صدرالفعل عن الجاهل المقصر علی وجه المبعدیة.أما الوضوء بماء المغصوب حیث لم یتعلق به الأمر فلایلزم فیه إجتماع الأمر والنهی لأن الوضوء سبب للطهارة المأموربها ولاأمر علی الوضوء فلاإشکال من هذه الناحیة وإنما یحتاج إلی قصد القربة وقد قصد الفاعل.أما صلاحیة الفعل للمقربیة فلاوجه لإعتبارها وإشتراطها.

هذا الکلام مما لانتعقله.لأنه علی مبناه من جواز إجتماع الأمر والنهی لافرق بین أن یکون الوضوء متعلقا للأمر أو موضوعا للأمر.لأنه یقول بأن الأمر والنهی لایسریان من العنوان إلی معنونهما فوحدة المعنون لاتوجب إتحاد متعلقیهما فهذا العنوان متعلق للأمر وذاک العنوان متعلق للنهی ولایسری الأمر والنهی إلی المعنون کی یقال بأنه لایمکن إتحاد متعلق الأمر والنهی.فلافرق بین الوضوء والصلوة من هذه الناحیة نعم بناء علی القول بالإمتناع یوجد الفرق بین القولین ولکن علی رأیه من جواز الإجتماع لافرق بین المقامین.فیبقی الإشکال من ناحیة قصد القربة . فإن قلنا بأن العمل العبادی لابد أن لایصدر علی وجه المبعدیة عن المولی والجاهل المقصر عمله یصدر علی وجه المبعدیة فهذا الإشکال مشترک بین الوضوء والصلوة وإن قلنا بأنه لایعتبر فی العبادیة صدور العمل علی وجه الغیر المبعدیة بل یمکن أن تکون العبادة صادرة علی وجه المبعدیة فعلی هذا لابد أن یلتزم بصحة الصلوة فی المکان المغصوب.فلاوجه لهذا التفصیل.

وقد فصل السید الخوئی فی المقام بین الجاهل المتردد وبین الغافل أو المعتقد بالخلاف.فیقول:

بالنسبة إلی الجاهل المتردد:أن عمله باطل حتی إذا کان قاصرا فإن المکلف إذا احتمل غصبیة الماء وحرمته ، لکن تمسک بالأصول الموضوعیة أو الحکمیة المومّنة من حرمة الغصب فتبینت له بعد ذلک غصبیة ذلک الماء فحینئذ وإن کان جاهلا قاصرا لأجل التمسک بالأصول المومّنة ولکن لا یصحّ وضوئه.لأن الفعل وإن صدر منه علی وجه قربی ولکن بناء علی إمتناع إجتماع الأمر والنهی لم یکن الفعل مأمورا به.فبناء علی ماهو الصحیح من ثبوت الحکم فی حق الجاهل کان فعله منهیا عنه لکونه مصداقا للغصب المحرم فلایمکن أن یکون مصداقا للأمر، لإمتناع إجتماع الأمر والنهی فی فعل واحد.

وبالنسبة إلی الغافل أو المعتقد بالخلاف:إن المکلف لو إعتقد عدم غصبیة الماء أوکان غافلا عن ذلک فتوضأ ثم تبینت له غصبیته فوضوءه صحیح.لأن النهی لایشمل الغافل أو المعتقد للخلاف بخلاف الجاهل.فإنهما لاینزجران عن النهی فشمول النهی لهما لغو.وحیث أنه لم یتعلق النهی بهما فلامانع من شمول اطلاق الأمر فیکون فعلهما مأمورا به ولایلزم اجتماع الأمر والنهی فی فعل واحد لعدم وجود النهی بالنسبة إلیهما.

أما بالنسبة إلی الناسی الذی هوالغاصب بنفسه فیشکل فی صحة عمله ویحتاط وجوبا لأنه وإن لم یتعلق به النهی لعدم إمکان إنزجاره عن النهی ولکن صدر عنه الفعل علی وجه المبعدیة لأنه فی حال النسیان بسوء إختیاره وإن رفع التکلیف عنه ولکن لم یرفع العقاب عنه.فتوضأ علی وجه یکون معاقبا علیه فلایصلح العمل للتقرب لأن العمل الصالح للعقوبة علیه لایصلح لأن یکون مقربا.

أقول:کلامه بالنسبة إلی الجاهل القاصر غیر تام.أما علی مبنی السید السیستانی من کون الوضوء موضوعا للطهارة التی هی شرط الصلوة فواضح حیث تعلق الأمر بالطهارة فلایلزم إجتماع الأمر والنهی فی فعل واحد.وقد صدرالفعل عنه علی وجه قربی لأن المفروض أنه تمسک بالأصول الشرعیة فی المقام.فلاوجه لبطلان وضوءه.

وأما علی مبنی السید الخوئی من کون الشرط نفس الوضوء لاالطهارة الحاصلة منه فنقول:

**أولا:**أن مبناه فی إمتناع إجتماع الأمر والنهی غیرتام وقدإخترنا فی الأصول القول بجواز الإجتماع.

**ثانیا:**سلّمنا أن یمتنع الإجتماع ولکن مع ذلک لایلزم فی المقام إجتماع الأمر والنهی فی متعلق واحد لأن الأمر قد تعلق بتقید الصلوة مع الوضوء إذ الشرط فی هذا الفرض وإن کان هونفس الوضوء ولکن لایتعلق الأمر بنفس الشرط بل یتعلق بتقید الواجب بهذا الشرط.تقید جزء وقید خارج.فإن من خصوصیات الشرط أنه لا یتعلق الأمر بنفسه بل یتعلق بتقیدالواجب به.فعلی هذا مصب الأمر هو تقید الصلوة بالوضوء ومصب النهی هو ذات الوضوء لأنه مصداق للغصب المحرم فیختلف المصبّان ویصیر الترکیب إنضمامیا.ولکن حیث أن الواجب تعبدی،فلابد أن یصدر من المکلف علی وجه قربی ولاشک فی أن الجاهل القاصر الذی تمسک بالأصول الشرعیة فی المقام قدیتمشی منه قصد القربة.ولافرق بینه وبین السائرین من هذه الجهة.

والحاصل:أنه لاوجه للحکم ببطلان وضوء الجاهل القاصر فی المقام لأن مصب النهی وإن کان هوذات الوضوء ولکن مصب الأمر لیس ذات الشرط أی الوضوء علی رأی السید الخوئی بل تقید الواجب بهذا الشرط فیصیر الترکیب انضمامیا.

وقدصرح السید الخوئی فی بحث لباس المصلی بأنه إذا صلی المکلف فی الساتر المغصوب عالما عامدا صحت صلوته.لأن الحرام هونفس التستر والواجب هو تقید الصلوة بالتستر فالترکیب انضمامی.فیمکن للمولی أن یأمر بهذه الصلوة علی نحو الترتب بأن یقول:لاتتستر بالمغصوب ولکن لوتسترت به فلابأس أن تصلی فی هذا الحال.لأن حرمة ذات الشرط لاتنافی مع إطلاق الأمر بالشرطیة.هذا ماذکره السید الخوئی فی البحث الإستدلالی ولکن لم یفت بذلک وقد أفتی بذلک السید الصدر فی حاشیته علی المنهاج.

والحق أن النکتة التی لأجلها ذهبا إلی صحة صلوته صحیحة لأن الترکیب انضمامی.ولکن نفس النکتة تأتی فی التعبدیات أیضا فعلیهما أن یذکرا فی المقام أیضا هذه النکتة لأنه لافرق بین التوصلی والتعبدی من هذه الجهة.إنما الفرق بینهما فی اشتراط القربة فی التعبدیات فلایصح الوضوء بالماء المغصوب عالما عامدا ولکن فی الجاهل القاصر لاإشکال فی صحة وضوئه لأجل صدور الفعل منه علی وجه المقربیة.

فتلخص مما ذکرنا:أنه لاینحصر الجواب عن السید الخوئی فیما ذکره السید السیستانی من کون الشرط هو الطهارة والوضوء سبب للطهارة فالأمر لایتعلق بالوضوء بل حتی علی القول بأن الشرط هوذات الوضوء یمکن دفع ماذکره الخوئی حیث أن الشرط بنفسه لایتعلق به الأمر بل الأمر یتعلق بتقید الواجب بالشرط.فلایلزم علی أی حال إجتماع الأمر والنهی فی متعلق واحد والترکیب انضمامی.

إن قلتم:بأن ماذکرتم مخالف لما ذهب السید الخوئی والسید الصدر فی بحث الإستصحاب حیث قالا فی استصحاب بقاء الوضوء بأن الأمر بالصلوة مع الوضوء مرکب من الأمر بذات الصلوة والأمر بذات الوضوء.لکی لا یشکل بأن استصحاب بقاء الوضوء لایثبت ماهوالمأموربه فی الصلوة وهو التقید بالوضوء لأن المأموربه هونفس الوضوء لاالتقید به.

فنقول نعم هذا تهافت فی کلامهما ولکن الصحیح عندنا ماذکراه فی بحث لباس المصلّی من أن الواجب هو تقید الصلوة بالتستر لا نفس التستر.وکان ینبغی أن یذکرا هنا ماذکراه فی ذاک البحث .لأنه إن کان الواجب هو نفس الشرط فیرد علیه:

**أولا:**بأنه یلزم من ذلک انقلاب الشرط جزء وهذا خلاف الوجدان.

**ثانیا:**یلزم التفصیل بین الشرط الإختیاری کالتستر والشرط الغیر الإختیاری کالوقت بالنسبة إلی الصلوة حیث لایعقل تعلق الأمر بالوقت لأنه خارج عن الإختیار.فیلزم التفصیل کما التزم به السید الصدر من أن استصحاب بقاء الوقت غیر جار لأنه لایثبت تقید الصلوة بالوقت الذی هو الشرط.ولانتعرض لذلک البحث فی هذا المجال وقد أجبنا عن ذلک فی الأصول.

فلذا ماذکراه فی لباس المصلی هو الصحیح فإن کان الشرط توصلیا نلتزم بصحة العمل حتی مع العلم والعمد وإن کان تعبدیا فمن حیث اشتراط قصد القربة فیه نحکم ببطلان عمل العالم العامد لعدم تمشی قصد القربة منه ولکن فی الجاهل القاصر نلتزم بالصحة لصدور الفعل عنه علی وجه قربی.

والصحیح التفصیل بین الجاهل القاصر والمقصر فوضوء القاصر صحیح بخلاف المقصّر لنکتتین:

**النکتة الأولی:**جواز إجتماع الأمر والنهی.

**النکتة الثانیة:**الوضوء شرط للصلوة ولیس جزء له فحتی علی القول بامتناع الإجتماع نلتزم بصحته لأن الواجب هو تقید الصلوة بالوضوء لاذات الشرط.  
نعم فی المقصر حیث لایتمشی منه قصد القربة نلتزم ببطلان عمله.

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 54 الإثنین 24/ربیع الثانی/1435**

**المسالة الخامسة:إذا التفت إلى الغصبية في أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه‌ و يجب تحصيل المباح للباقي و إذا التفت بعد الغسلات قبل المسح هل يجوز المسح بما بقي من الرطوبة في يده و يصح الوضوء أو لا قولان أقواهما الأول لأن هذه‌النداوة لا تعد مالا و ليس مما يمكن رده إلى مالكه و لكن الأحوط الثاني.[[72]](#footnote-72)**

یقع الکلام فیمن غسل وجهه وأیدیه للوضوء بماء مغصوب عن عذرثم التفت إلی غصبیته فهل یجوز المسح مع هذه البلة المتبقیة فی یده أم لا؟

ذکر صاحب العروة أن المسح جائز لأن البلة لاتعد مالا لکی یحرم التصرف فیه.

وقد أشکل علیه السید الخوئی بأنه لاینحصر موضوع حرمة التصرف بالمال بل یشمل ماکان ملکا للغیر ولولم یعدّ مالا عرفا أی لایبذل بإزاءه شیء.فمثلا لوأخذ شخص حبة حنطة بغیر رضاء صاحبه فهذا من التصرف المحرم.لأنه ظلم وعدوان علی المالک.فإنه وإن ورد فی الأدلة عنوان المال فقط کماوردمن أنه لایحل مال امرء مسلم إلا بطیبة نفسه.ولکن عمومات حرمة الظلم والعدوان یثبت حرمة التصرف فی ملک الغیر وإن لم یعد مالا أی لایبذل بإزائه شیء.

فمجرد عدم صدق المال علی البلة الوضوئیة لایکفی عند العقلا لجواز التصرف فیه بدون إذن مالکه.

ولکن مع ذلک ذهب السید الخوئی إلی جواز المسح بهذه البلة المتبقیة بتقریبین:

**التقریب الأول:**هذه البلة المتبقیة لیست مالا ولاملکا عند العرف والعقلاء لأنه لایمکن إرجاعه إلی مالکه عادتا.

توضیح ذلک:قد ذکر السید الخوئی فی المجالات المختلفة الفقهیة أنه یعتبر فی بقاء الملکیة للمال المغصوب،إمکان إرجاع الملک إلی مالکه عادتا.

فمثلا فی الأراضی المستملکة من قبل الحکومة التی صارت شارعا عاما ذکر أنه إذا أعلن المالک عدم رضایته فمع ذلک یجوز للناس المرور من هذه الشوارع.لأنه لایمکن إرجاعه إلی مالکه عادتا فقد خرج عن ملکه بهذا التصرف.وفیمانحن فیه أیضا یقول بأن البلة الوضوئیة المتبقیة فی ید الغاصب لایمکن إرجاعها إلی مالکه عادتا فخرجت عن ملک مالکه فلاتعد مالا ولاملکا فیجوز التصرف فیها بالمسح بهذه البلة لأن التصرف فیها لایعد ظلما ولاعدوانا.

**التقریب الثانی:**حتی فی فرض إمکان إرجاع البلة إلی مالکه بأن یوضع ظرف أمامه وجمعت البلل فی هذا الظرف،یمکن أن یقال بالخروج عن ملک مالکه.والوجه فی ذلک أن البلة المتبقیة وإن أمکن إرجاعها إلی مالکه ولکن العقلاء یعتبرونه تالفا ویعدون الغاصب متلفا.فحینئذ تشغل ذمة التالف بالبدل إما مثلا أو قیمة.فحینما یستحق المالک البدل،فلابد من القول بخروج الأجزاء المتبقیة عن ملکه لکی لایلزم جمع العوض والمعوض.فمثلا فی الکوز المکسور وإن أمکن إرجاع الأجزاء الباقیة إلی مالکه ولکنه یقال بعدم ملکیته له.لأن المتلف یضمن بدله فی ذمته فإن إستحق المالک هذه الأجزاء المکسورة یلزم الجمع بین العوض والمعوض وهذا لیس بعقلائی.

بل إذا غصب بذرا من مالکه فزرعه فصار شجرا فهذه الأشجارمن ملک الغاصب دون مالک البذر.فیقال:الزرع للزارع وإن کان غاصبا للبذر.والوجه فی ذلک أن الغاصب بإتلافه یقع علی ذمته بدل الشیء المغصوب.ویستحق المالک البدل فإن قلنا بإستحقاقه الشجر فی نفس الوقت یلزم الجمع بین العوض والمعوض.وهکذا الکلام فیما إذا غصب بیضا فصار فرخا.فالغاصب إنما یضمن بدل البیض والفرخ ملک للغاصب.

فلذا یقول السید الخوئی فی بحث الخمس:إذا تعلق الخمس بالبذر أو البیض فصارا شجرا وفرخا فلاینتقل الخمس إلیهما بخلاف ماإذا تعلق بالفصیلة فصارت شجرا أو تعلق بالفرخ فصار دجاجا لأن العرف لایعدّهما تلفا.

وقد خالفه السید السیستانی فی ذلک وذهب إلی القول بانتقال الخمس من البذر والبیض إلی الشجر والفرخ.

**أقول:**ماذکره فی التقریب الأول غیر بعید بالنسبة إلی ماء الوضوء بل یمکن القول بأنه حتی لو إلتزمنا ببقاء البلة فی ملک صاحبها فمع ذلک،التصرف فیها من قبل المتوضئ لیس ظلما وعدوانا فلادلیل علی حرمته حتی لوقلنا بأنّ موضوع الحرمة هوالتصرف فی ملک الغیر بأن إستظهرنا من قوله لایحل مال امرءمسلم إلا بطیب نفسه،حرمة التصرف فی ملک الغیر کما هوالظاهر فمع ذلک نکتة حرمته عرفا هوالظلم والعدوان فلایشمل المقام.

أما تقریبه الثانی غیرتام ونجیب عنه:

**أولا**:بالنقض علیه بما إذا غصب شخص غنما فذبحه فطبخ لحمه وأطعم العلماء بهذا اللحم.فعلی رأی السید الخوئی لابد من القول بحلیته.لأنه قد أتلف الصورة النوعیة لهذا الحیوان وشغلت ذمته بالبدل فیخرج اللحم من مال المالک لئلا یلزم جمع العوض والمعوض.هل العقلاء یلتزمون بذلک؟

أومثلا إذا غصب شخص الحلیب وصیّره روبا أو جبنا فهل العقلاء یعتبرون الغاصب مالکا للجبن بمجرد إیجاد التغییر فی الصورة النوعیة فی الحلیب؟

**ثانیا:**الجمع بین العوض والمعوض الذی یستنکره العقلاء هو الجمع فی مقام الإستیفاء الخارجی لافی مقام التضمین الشرعی.فحینما یستوف المالک البدل خارجا ویقبله نلتزم بخروج الأجزاء الباقیة عن ملکه ولکن بمجرد شغل ذمة الغاصب بالبدل لایقال بأنه جمع بین العوض والمعوض.فالعقلاء یرون التهافت فی الجمع بین العوض والمعوض خارجا لاإستحقاقا کإستحقاق البدلی.لعدم وجود التهافت بین ملکیة مالک البذر للشجر وبین شغل ذمة الغاصب ببدل البذر فی نفس الوقت.

یبقی شیء وهوأنه هل یکفی فی التصرف فی ماء الغیر مجرد إحراز رضاء الباطنی أو لابد من ابراز الإذن من ناحیة المالک؟

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 55 الثلاثاء 25/ربیع الثانی/1435**

بقی الکلام فی أنه هل یکفی فی التصرف فی مال الغیر مجرد إحراز رضاء المالک أو لابد من ابراز الإذن من ناحیة المالک؟

لایخفی أن الإذن نسبته مع الرضا نسبة العموم من وجه،فقد یکون الإذن من دون رضا الباطنی کما لو أذن استحیاء وقدیکون رضا الباطنی من دون إذن ظاهری وقد یجتمع الإذن والرضا.لاشک فی عدم جواز التصرف فی مال المأذون مع العلم بعدم رضا مالکه.کما لو علمنا بصدوره استحیاء.إنما الکلام فی مایعلم رضاالمالک من دون إذن ظاهری منه.

قد یقال باعتبار الإذن من المالک لما ورد عن: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي إِكْمَالِ الدِّينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السِّنَانِيِّ وَ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبِ وَ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ قَالَ كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ [مِنَ] الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي .... لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ- فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا.[[73]](#footnote-73)

وقد أشکل علیها السید الخوئی بمناقشة سندیة وهی أن الأشخاص الأربعة الذین روی عنهم الصدوق ممّن لم تثبت وثاقتهم ومجرد ترحّمه علیهم فی کلامه لایدل علی وثاقتهم لأنه قد یصدر بالنسبة إلی غیر العادل.

ولکنه غیر متجه لأنه لایحتمل عقلائیا أن یکون مشایخه الأربعة کلهم غیر ثقات ولاأقل من الوثوق بصدقهم.أما بالنسبة إلی الأسدی فقد وثّقه الشیخ فی کتاب الغیبة وقال بأن جماعة من الثقات وردت علیهم التوقیعات منهم محمد بن جعفر الأسدی.فالروایة تامة سندا.

ولکن یمکن المناقشة فیها دلالة بأن یقال **أولا**: مقتضی الجمع العرفی بین هذه الروایة وبین ماورد فی إعتبار مجرد رضاءالباطنی -کموثقة سماعة:لایحل دم امرء مسلم ولاماله إلابطیبة نفسه[[74]](#footnote-74)-هو حمل الإذن علی الطریقیة واعتبار مجرد رضاء المالک.کما لو رود فی خطاب مثلا:أن من یضرّ به الصوم لایصوم.وفی خطاب آخر:أن الخائف من الضرر لایصوم.فالموضوع فی الخطاب الأول هو من یضر به الصوم وفی الخطاب الثانی من یخاف من الضرر فإذن العرف یحمل الخطاب الثانی علی طریقیة الخوف لإحراز الضرر.

**ثانیا**:العرف یحمل الإذن علی الطریقیة وإن لم یکن خطاب آخریدل علی کفایة مجرد رضا الباطنی وذلک لوجود المرتکز العقلائی علی ذلک فإن العقلاء یعتبرون الإذن طریقا محضا لإحراز رضاء الباطنی من المالک.فلذا لایقبّحون من یتصرف فی مال الغیر بعد إحراز رضاء المالک وإن لم یصدرمنه إذن فی التصرف. فهذا المرتکز العقلائی قرینة علی أن المراد من الإذن فی الروایة مجرد طریق إلی إحراز رضاء المالک. فماهو المعتبر فی جواز التصرف هوإحراز رضاءالمالک، والإذن طریق لإحرازه.

نعم هذا فی التصرفات التکوینیة ولکن فی التصرفات الإعتباریة کنفوذ البیع وخروجه عن الفضولیة لایمکن الإکتفاء بمجرد رضاءالمالک بل لابدّ من صدور الإذن فی ذلک لعدم وجود المرتکز العقلائی ولظاهر قوله تعالی:أوفوا بالعقود.أی أوفوا بعقودکم.فالخطاب متوجه إلی من صدر عنه العقد ولایشمل ما لم یصدر عقد من المالک بل صدر عن الآخرین ولو کان المالک راضیابه.

***المسالة السادسة: مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف و يجري عليه حكم الغصب فلا بد فيما إذا كان ملكا للغير من الإذن في التصرف فيه صريحا أو فحوى أو شاهد حال قطعي.[[75]](#footnote-75)***

إذا شک فی رضا المالک فی التصرف فی ماله فیتصور ثلاث صور:

الصورة الأولی: ماإذا کان مسبوقا بعدم رضا المالک.فلایجوز حینئذ التصرف فی ماله لجریان استصحاب عدم رضاه.

الصورة الثانیة: ماإذا کان مسبوقا برضاالمالک.فتارة تعلق رضاه بجمیع التصرفات الصادرة من الغیر لکن شک فی تبدل رأیه لطرو بعض الحالات.کوقوع نزاع لفظی بینهم فیحتمل المتصرف أن لایکون راضیا بعد النزاع.فحینئذ یمکن التصرف فی ماله لجریان استصحاب رضا المالک.وأخری تعلق رضا المالک بحصة خاصة من التصرفات کالتصرف فی یوم الجمعة مثلا فیشک المتصرف فی سعة هذا الرضا وضیقه.فلابدحینئذ من الأخذ بالقدرالمتیقن ولایجری استصحاب رضاالمالک بالنسبة إلی مقدار الزائد بل یجری استصحاب عدم رضاه للشک فی أصل تعلق الرضا بمقدار الزائد.

الصورة الثالثة:وهی صورة توارد الحالتین وإن کانت صورة نادرة.کما لو طرأت علی المالک حالتان،حالة الرضا وعدمه وشک فی تقدم کل منهما وتأخره.فإستصحاب رضایته یعارض مع استصحاب عدم رضا المالک.

قد یقال بأن التصرف فی هذه الصورة شبهة مصداقیة للغصب.لأن الغصب هوالتصرف فی مال الغیر من دون إذنه ومانحن فیه قدشک فی أنه هل هوالتصرف فی مال الغیر من دون إذنه کی یکون غصبا محرما أم لا؟

فتجری قاعدة الحل أو أصالة البرائة .کما لو قال شخص:لاتکرم العلماء إلاالعدول منهم.وقد طرأت علی أحد حالتان من العدالة والفسق وشک فی تقدمها وتأخرها.فتکون شبهة مصداقیة لحرمة إکرامه فتجری أصالة الحل بالنسبة إلیه.

نعم بناء علی مسلک المیرزا النائینی لاتجری أصالة الحل فیمانحن فیه لأنه یقول:إذا ورد مخصص ترخیصی علی العام التحریمی،وکان موضوع المخصِّص عنوانا وجودیا کما إذا قال المولی:لاتدخل علیّ أحدا إلا جیرانی فحینئذ لایمکن التمسک بأصالة الحل بل لابد فیها من العمل بالعموم.

ولکن لمّا لم تثبت هذه القاعدة عند البعض کالسید الخوئی فإنه قدیقال فی المقام بجریان أصالة الحل.

نعم،لایبعد أن یقال بأن هناک أصل ظاهری عقلائی مانع عن جریان اصالة الحل وهو أن العقلاء مالم یحرزوا رضا المالک لایرخصون فی التصرف فی ماله فلاتصل النوبة إلی أصالة الحل.

وهذا هو الحق، فلأجل ذلک نلتزم بعدم جواز التصرف فی الصورة الثالثة لوجود أصل عقلائی وهو عدم جواز التصرف فی مال الغیر من دون إحراز رضاه.

ونظیر ذلک ما ذکره السید الخوئی فی بحث خمس الکنوز من أنه إذا وجدمال لایدری أ لمسلم أم کافرفهل یجوز الإستیلاء علیه بالقهر والغلبة لمقتضی استصحاب عدم کون المالک مسلما؟فذکر السید الخوئی هنا عدم جریان الإستصحاب لأنه لایجوز التصرف فی مال الغیر مالم یحرز المسوّغ له .فلابد من إحراز ترخیص الشارع فی الإستیلاء علی هذا المال ومجرد استصحاب عدم الإسلام أو أصالة الحل غیر کاف.

وکما أنه لو شک فی کون الشخص مسلما أوکافرا فلایمکن القول بجواز قتله مستدلا بأنه بالإسلام حقنت الدماء فموضوع حرمة القتل هو المسلم فنستصحب عدم إسلامه ونحکم بجواز قتله.أبدا لایمکن ذلک.وکذلک استصحاب عدم الإسلام لایبیح مال من شک فی إسلامه وکفره.

وفی هذا المقام لایبعد أن یکون هناک أصل ظاهری عقلائی من أن التصرف فی مال الغیر لایجوز إلافیما أحرز رضاه ولوبحجة معتبرة کاستصحاب بقاء الرضاء مثلا.فلایمکن التمسک بأصالة الحل فی موارد توارد الحالتین.

***المسألة السابعة: يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار‌سواء كانت قنوات أو منشقة من شط و إن لم يعلم‌رضا المالكين بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين نعم مع نهيهم يشكل الجواز و إذا غصبها غاصب أيضا- يبقى جواز التصرف لغيره ما دامت جارية في مجراها الأول بل يمكن بقاؤه مطلقا و أما للغاصب فلا يجوز و كذا لأتباعه من زوجته و أولاده و ضيوفه و كل من يتصرف فيها بتبعيته و كذلك الأراضي الوسيعة يجوز الوضوء فيها كغيره من بعض التصرفات كالجلوس و النوم و نحوهما ما لم ينه المالك و لم يعلم كراهته بل مع الظن أيضا الأحوط الترك و لكن في بعض أقسامها يمكن أن يقال ليس للمالك النهي أيضا.[[76]](#footnote-76)***

عمدة الدلیل فی القول بجواز الشرب من الأنهار الکبار[[77]](#footnote-77)،السیرة المتشرعیة القطعیة.وکذلک فی الصلوة فی الأراضی المتسعة.ولکن ناقشها السید الخوئی بأنها دلیل لبی ولانحرزها فیما إذا لم یحرزعدم رضا المالک أوإذا ظنّ بعدم رضا المالک.وکذا إذا علم أن مالکه مجنون أو صبی.ففی کل هذه الموارد لانحرز السیرة.

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 56 السبت 29/ربیع الثانی/1435**

**کان الکلام فی حکم التوضئ من الأنهار الکبار. قد استدل الأعلام علی جواز التصرف فی هذه الأنهار وکذلک فی الأراضی المتسعة بوجوه:**

**الوجه الأول:إنصراف أدلة حرمة التصرف فی مال الغیر عن مثل هذه التصرفات الیسیرة الغیر المضرة إلی مالکه.کالجلوس فی هذه الأراضی أو الإعتماد علی جداره ونحوها.فقالوا بأن العقلاء لایقبّحون تصرف من لایُضرّ بتصرفه إلی المالک.ومثّلوا بالإستضاءة من ضوء الغیر ونحوها.**

**ولکنه غیر تام لأن قیاس هذه الموارد التی مثلوا بها بالتصرفات الغیر المضرة فی غیر محله.فإن موضوع الحرمة هو التصرف فی ملک الغیر لامطلق الإنتفاع بمال الغیر ولو من دون تصرف.کما ورد أنه لایحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیرإذنه.وکذلک موثقة سماعة فإنها وإن لم یرد فیها لفظ التصرف ولکن القدرالمتیقن منها بل ظاهرها هو حرمة التصرف لاحرمة مطلق الإنتفاع لأنه من المحتمل جدا أن یکون المتعلق هو التصرف خاصة دون مطلق الإنتفاع لعدم دلالة حذف المتعلق علی العموم.بل الظاهر الإنصرافی منه هوذلک.ولکن إخراج التصرفات التی غیر مضرة بحال المالک من هذه الأدلة محل منع لأنه أولا:أن العقلاء لایجوّزون هذا التصرف بل یقبحون من یتصرف فی مال الغیر ولوتصرفا یسیرا.وثانیا:لو افترضنا عدم تقبیح العقلاء ولکن مع ذلک یشمله الدلیل بإطلاقه ولایمکن تقییده بمجرد عدم وجود الإرتکاز العقلائی علی ذلک.لأن الصالح للتقیید هو الإرتکاز العقلائی علی الخلاف ولایکفی مجرد عدم الإرتکاز الموافق.فلذا لایجوز التمسک بهذا الدلیل لإثبات جواز التصرف فی الأنهار الکبار.**

**الوجه الثانی: المحکی عن العلامة المجلسی والفیض الکاشانی وهو التمسک بروایات تدل علی جواز التصرف فی ماء الغیر کما روی عن محمدبن سنان عن أبی الحسن علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَاءِ الْوَادِي فَقَالَ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ شُرَكَاءُ فِي الْمَاءِ وَ النَّارِ وَ الْكَلَإِ.[[78]](#footnote-78)وما روی عَن ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ النَّارِ وَ الْمَاءِ وَ الْكَلَإِ‌[[79]](#footnote-79) فقالوا بأن هذه الروایات تدل علی جواز التصرف فی الماء والنار والکلاء.**

**وفیه:أنها غیرتامة سندا ودلالة.أما سندا فلإرسال الروایة الثانیة ولعدم توثیق محمدبن سنان فی الروایة الأولی.فلایتم سند الروایتین.مضافا إلی ضعف دلالتها لأنها لاتکون مرادة بإطلاقهاجزما و إلایلزم منها جواز التصرف فی ماء الغیر مطلقا وهذا غیر محتمل فقهیا.وحیث أنه یلزم من تقییدها خروج الأفراد الکثیرة عنها،تصیرالروایة مجملة.والقدرالمتیقن منها هو المباحات الأصلیة أی میاه المباح والنار التی توجد فی الحطب فی الصحاری.فلاینعقد للروایة ظهور عرفی کی یشمل الأنهار الکبار والأراضی المتسعة. ویمکن حملها علی الإستحباب أیضا بأن یقال: یستحب علی المومنین أن لایمنعوا الغیر من فضل ماءهم ونارهم وکلائهم کما یستفادذلک من بعض الروایات.**

**الوجه الثالث:وجود الإرتکاز العقلائی المتشرعی علی جواز التصرف الیسیر فی هذه الأنهار کالوضوءأوالشرب.**

**أقول:لاإشکال فی أصل وجود هذه السیرة ولکن الکلام فی إطلاقها بحیث تعمّ موارد العلم بمنع المالک عن التصرف أو العلم بکون المالک قاصرا بأن یکون صبیا أومجنونا.**

**فقد ذکر السید الخوئی بعدم إمکان التمسک بالسیرة فی هذه الموارد لأنها دلیل لبی فلابد من الأخذ بالقدرالمتیقن منها والقدر المتیقن هو فرض عدم العلم بمنع المالک بل عدم الظن بمنعه.وکذلک فرض عدم العلم بکون المالک قاصرا.**

**وقدخالفه السید السیستانی وقال بأن السیرة مطلقة ، تعمّ جمیع هذه الموارد.فلذا قال: يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار المملوكة لأشخاص خاصة، سواء أ كانت قنوات، أو منشقة من شط، و إن لم يعلم رضا المالكين، بل و إن علم كراهتهم أو كان فيهم الصغار أو المجانين، و كذلك الحال في الأراضي المتسعة اتساعاً عظيماً فإنه يجوز الوضوء و الجلوس و الصلاة و النوم و نحوها فيها، و لا يناط ذلك برضا مالكيها. نعم في غيرها من الأراضي غير المحجبة كالبساتين التي لا سور لها و لا حجاب الأحوط لزوماً الاجتناب عن التصرف فيها بمثل ما ذكر إذا ظن كراهة المالك أو كان قاصراً.[[80]](#footnote-80)فإنه فصّل بین التصرف فی الأنهار الکبار والأراضی المتسعة وبین التصرف فی الأراضی غیر المحجبة کالبساتین فجوّز التصرف الیسیر فی الأول حتی مع العلم بمنع المالک أوبکونه قاصرا.ومنع من التصرف فی الثانی.**

**أقول:لاإشکال فی کلامه الأخیر من عدم جواز التصرف فی البساتین الغیر المحجبة لعدم إحراز السیرة فیها.أما بالنسبة إلی الأنهار الکبار والأراضی المتسعة فالإنصاف یقتضی ماذهب إلیه من جواز التصرف الیسیر فیها مطلقا ، لوجهین:**

**الوجه الأول:وجود الإرتکاز العقلائی الموجب لإنصراف الخطاب الشرعی عن ذلک فی التصرفات الیسیرة،فإن الناس لایبالون بکون مالکها قاصرا.فیرون لأنفسهم حقا فی التصرف.وهذا هو الذی کان یمیل إلیه بل کان یفتی به شیخنا الأستاذ قدس سره.**

**الوجه الثانی:حتی لولم نحرز وجود الإرتکاز العقلائی علی الخلاف فإحتماله کاف فی المنع عن الإطلاق.لإختلاف القرائن الحالیة النوعیة عن القرائن اللفظیة والقرائن الحالیة الشخصیة فإنه إذا کان الخطاب محفوفا بالقرائن الشخصیة أو اللفظیة فعدم ذکر الروای ملازم مع عدم وثاقته بخلاف القرائن النوعیة فعدم ذکرها لاتنافی وثاقة الراوی لإشتراکه مع السامع فی مایحسّه. فلإجل ذلک إحتمال وجود الإرتکاز علی الخلاف مانع عن إنعقاد الإطلاق للخطاب.فلادلیل علی حرمة هذه التصرفات الیسیرة.ولایعتبرها العرف ظلما وعدوانا کی یقال بأن المرجع عمومات حرمة الظلم والعدوان.**

**فلذا لایبعد ماذکره السید السیستانی فی المقام خلافا للسید الخوئی.وبذلک ظهر الحکم فی المسائل الآتیة.**

**المسألة الحادی عشر: إذا علم أنّ حوض المسجد وقف على المصلّين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر و لو توضّأ بقصد‌الصلاة فيه، ثمّ بدا له أن يصلّي في مكان آخر أو لم يتمكّن من ذلك فالظاهر عدم بطلان وضوئه، بل هو معلوم في الصورة الثانية كما أنّه يصحّ لو توضّأ غفلة أو باعتقاد عدم الاشتراط و لا يجب عليه أن يصلّي فيه، و إن كان أحوط، بل لا يترك في صورة التوضّؤ بقصد الصلاة فيه و التمكّن منها.[[81]](#footnote-81)**

**لاإشکال فی عدم جواز التوضئ من الحوض الموقوف علی المصلین فی المسجد مع قصد إقامة الصلوة فی مکان آخر.إنما الکلام فیما إذا توضأ بقصد الصلوة فی المسجد ثم بدا له أن یصلّی فی مکان آخر. قد فصل السید الخوئی هنا وذهب إلی بطلان وضوء مَن حصل البداء فی رأیه.لأنه کان ملتفتا إلی حکمه الشرعی فالحکم فی حقه کان فعلیا من أول الأمر فیتنجز التکلیف فی حقه وبیطل وضوءه لأنه حوّل الحصة المباحة إلی الحصة المحرمة بإختیاره.أما إذا توضأ من حوض المسجد بإعتقاد تمکنه من الصلوة فیه فتبین بعد ذلک عدم تمکنه من الصلوة فیه فلایبطل وضوءه.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 57 الأحد 30/ربیع الثانی/1435**

**کان الکلام فی من توضأ من الحوض الموقوف علی المصلّین فی مکان خاص.ذکر السید الخوئی فی هذه المسألة فروضا:**

**الفرض الأول:توضأ المکلف من هذا الحوض عالمابوقفیة ماءه علی المصلین بقصد عدم الصلوة فی هذا المکان.فهنا تتنجز الحرمة فی حقه لأن حرمة التصرف معلومة عنده حسب الفرض وقد خالفها.ففی هذا الفرض قال السید الخوئی بأن وضوئه باطل ولو حصل البداء فی رأیه وأراد أن یصلی فی ذاک المکان.لعدم تمشی قصد القربة فی وضوئه.**

**الفرض الثانی:توضأ المکلف من الحوض بقصد الصلوة فی ذاک المکان عالما بکیفیة الوقف ولکن بعد ذلک حصل البداء فی رأیه وانصرف عن الصلوة فیه.ففی هذا الفرض الحرمة ثابتة فی حقه واقعا لعلمه بأنه موقوف علی المصلین فی مکان خاص ولکنها غیر منجزة فی حقه لأنه کان بناءه أن یصلی فی ذاک المکان.فقال السید الخوئی بأن وضوئه باطل وفقا لمبناه من إمتناع إجتماع الأمر والنهی.لأن الحرمة الواقعیة مانعة عن تعلق الأمر بهذا الوضوء.خلافا لصاحب العروة والسید السیستانی حیث حکما بصحة وضوئه لذهابهما إلی جواز إجتماع الأمر والنهی کما هو الصحیح عندنا.**

**الفرض الثالث:توضأ المکلف من الحوض بإعتقاد تمکنه من الصلوة فی ذاک المکان وبعدذلک تبین عدم تمکنه من الصلوة فیه. ففی هذا الفرض لاتکون الحرمة الواقعیة ثابتة فی حقه فضلا عن أن تکون متنجزة.لأنه کان معتقدا بعدم حرمة وضوءه فلایمکن جعل الحرمة فی حقه للغویة تکلیف الغافل أو المعتقد بالخلاف فلامانع من صحة وضوئه.**

**الفرض الرابع:توضأ المکلف من الحوض بإعتقاد کونه وقفا علی الجمیع ثم تبین کونه وقفا لخصوص المصلّین.هنا أیضا لاتثبت حرمة الواقعیة فی حقه للغویة تکلیف الغافل أو المعتقد بالخلاف فلامانع من صحة وضوئه.**

**یرد علی الفرض الرابع إشکال وهو أنه لیس التحریم فی حق هذا المکلف لغوا لأنه بإمکانه أن یصلی فی هذا المکان بعد علمه بوقفیة الماء علی المصلّین.و بصلاته فی ذاک المکان یجعل وضوءه من الحصة المباحة.کما فی سائر موارد الشرط المتأخر فالمکلف لمّا إعتقد وقفیة العام،توضأ من الحوض والآن حیث تبین له الموضوع یمکنه أن یصلی فی هذا المکان ولایرتکب الغصب.فإذا صلی فیه یکون وضوئه داخلا فی الحصة المباحة.کمالو اغتسل شخص بنیة دفع القیمة نسیة فلما أراد الخروج من الحمام قال له صاحب الحمام بأنی لاأرضی بدفع المال نسیة فحینئذ یقال بأن المکلف حیث یتمکن من جعل غسله من الحصة المباحة بدفع المال إلی الحمامی فلم یکن تعلق الحرمة إلیه لغوا بل یجب علیه ذلک عقلا.هذا هو الإشکال.**

**ولکن یمکن للسید الخوئی أن یجیب عنه علی مبناه وهو أن النهی لابد أن یکون موثرا فی الزاجریة عن متعلقه.فمتعلق النهی هو ذات الوضوء لاالمجموع من الوضوء وعدم الصلوة فی ذاک المکان.نعم لو کان المنهی هو المجموع تم الإشکال لأنه لاإشکال فی عدم لغویة هذا النهی فإن الزجر من المجموع یکفی فیه أن یترک المکلف أحد الجزئین من المجموع.فإذا توضأ فإنزجاره من النهی یکون بالصلوة فی ذاک المکان.فلایلغو النهی.ولکن بناء علی تعلق النهی بذات الوضوء فترک الصلوة یکون شرطا متأخرا للحرمة ولمّا کان المتعلق هو ذات الوضوء من الحوض فلاتکون للنهی زاجریة بالنسبة إلی متعلقه لعدم إلتفاته و غفلته.وقد یضیف السید الخوئی أن الحرام هو إیجاد الغصب لاجعل الفعل السابق غصبا.**

**أقول:یرد علی کلام السید الخوئی إشکالان:**

**الإشکال الأول:شرط الحرمة قید فی الحرام ولایمکن التفکیک بینهما.مثلا إذا قال المولی لعبده:إذا تکلمت مع زید فلاتبق فی المجلس فهذا بظاهره شرط لحرمة البقاء فی المجلس فالحرام هو البقاء فی المجلس لکن مشروطا بتکلمه مع زید.وهذا الشرط فی الحقیقة قید للحرام یعنی أن الحرام هو الحصة الخاصة من البقاء فی المجلس أی البقاء مع التکلم مع زید.وفیمانحن فیه أیضا کذلک فإنه وإن کان ترک الصلوة بعد الوضوء شرطا لثبوت الحرمة فی حقه ولکن فی الحقیقة یکون قیدا للحرام بمعنی أن الحرام هو الحصة الخاصة من الوضوء أی الوضوء الذی لاتتعقبه الصلوة فی المکان الخاص.فإنه وإن تعلق النهی بذات الفعل بنحو المشروط ولکن کأنه تعلق النهی بالمجموع أی الوضوء وترک الصلوة بعده.وعلی هذا یمکن الإنزجار عن النهی ولو بترک الجزء الأخیر بأن یصلی فی ذاک المکان.فلذا قدیلتزم بأنه فی الفرض الرابع یجب علیه أن یصلی فیه إجتنابا عن الحصة المحرمة.**

**الإشکال الثانی:أنه لم یرد هنا شرط فی الخطاب الشرعی.لأن الخطاب الشرعی فی المقام هو النهی عن العمل خلاف الوقف.إنما الوقوف علی حسب مایوقفها أهلها.الحکم الشرعی هو حرمة الغصب ووالغصب ینطبق علی الوضوء مع عدم تعقبه بالصلوة فی المسجد فحرمته لیست لغوا لأنه یمکن فرض الزاجریة فیه بأن یصلی حتی یجتنب عن الغصب.فحینئذ یمکن الإلتزام بأنه لوإعتقد أن الحوض وقف عام فتوضأ منه ثم تبین أنه وقف للمصلین فإن تمکن من الصلوة فی ذلک المکان فلابد أن یصلی فیه.نعم إذا لم یتمکن فوضوءه صحیح ولاشیء علیه.**

**اللهم إلا أن یقال إنه وإن کان الحرام هو الحصة الخاصة من الوضوء المقترن بترک الصلوة فی المسجد ولکن حرمة الحصة تختلف عن حرمة مجموع الوضوء وترک الصلوة فی المسجد بعده،وعلیه فلو توضأ معتقدا بعمومیة الوقف ثم تبین له کون الحوض وقفا لخصوص المصلین فی المسجد فقد تحقق الفعل الذی یصلح لأن یتعلق به النهی.نعم یمکن أن یمنع من صیرورته غصبا بإتیان الصلاة فی المسجد بعده لکن لادلیل علی لزوم ذلک علیه عقلا.**

**وقد ذکر السید الخوئی شیئا آخر بالنسبة إلی الفرض الثالث من أن الحکم بصحة الوضوء فی هذا الفرض مختص بما إذا إعتقد التمکن من الصلوة أما إذا احتمل بأنه لایتمکن من الصلوة ولو إحتمالا ضعیفا ولکنه توضأ منه فالحرمة الواقعیة فی هذا الفرض ثابتة فی حقه وإن استند المکلف بحجة شرعیة وهی حجیة الإطمینان مثلا.فإذا انکشف بعد الوضوء عدم تمکنه من الصلوة وکان توضأ مع إحتمال عدم تمکنه ولو إحتمالا ضعیفا فهذا یکشف عن ثبوت الحرمة الواقعیة فی حقه وأنه کان مصداقا للحرام فلایمکن أن یکون مصداقا للواجب.کل ذلک بناء علی عدم جواز إجتماع الأمر مع النهی أما علی مسلکنا من جواز الإجتماع فمجرد ثبوت الحرمة الواقعیة لاتوجب بطلان الوضوء مادام لم تتنجز الحرمة فی حقه.**

**أما ماذکره بالنسبة إلی الفرض الأول من بطلان وضوء من نوی عدم الصلوة فی ذاک المکان ولو بنی بعد ذلک علی الصلوة فیه،فهو موقوف علی بطلان عبادة المتجری.فإنه وقع الکلام بالنسبة إلی عبادته وسیأتی حکمه إن شاءالله.کما لو توضأ شخص بإعتقاد أن الماء ملک للغیر فتبین کونه مباحا فیقع الکلام فی أن وضوءه هل صحبح أم لا؟ السید السیستانی یقول بصحة وضوئه لعدم ثبوت الحرمة الواقعیة فی حقه بل عدم استحقاق العقاب علی التجری.ولکن السید الخوئی یقول فی تلک المسألة إذا تمشی منه قصد القربة فوضوءه صحیح وإلافلا.**

**أقول:کان المناسب أن یذکر السید الخوئی نفس هذا التفصیل فی المقام أیضا.فإنه فی المقام ذهب إلی بطلان وضوئه مطلقا مع أنه قد یتمشی منه قصد القربة.نعم إن قلنا بأن الفعل أیضا لابد أن یصدر علی وجه قربی والمتجری لایصدر منه الفعل علی وجه قربی ویکون عمله مبعدا فیمکن القول ببطلان وضوئه مطلقا وإن تمشی منه قصد القربة لعدم صلاحیة عمله للتقرب.**

**مسألة: لوشک المکلف فی أن هذا الحوض هل هو وقف علی جمیع المومنین أو مختص بالمصلّین فهل یجوز له الوضوء منه أم لا؟**

**أفتی السید الصدر فی تعلیقته علی المنهاج بجواز الوضوء منه تمسکا بأصالة الإباحة.لأن الماء قد خرج عن ملک مالکه بالوقف ونشک هل دخل فی ملک عام الشامل للمکلف أو دخل فی ملک خاص بحیث لایشمل هذا المکلف.فلایجری استصحاب بقاء ملکیة الغیر لأنه من قبیل القسم الثالث من استصحاب الکلی.فنشک فی حرمة التصرف فیه فتجری البرائة.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 58 الإثنین 1/جمادی الأولی/1435**

**کان الکلام فی صورة الشک فی سعة الوقت وضیقه فقلنا بأن سید الصدر قال فیمن یشک فی کون الحوض وقفا للعموم أو لخصوص المصلین یجوز له الوضوء منه ولومن دون قصد الصلوة فیه.وقد قال نظیر ذلک السید الگلپایگانی وأفتی بجواز الوضوء منه ولکن بشرط أن لایکون وضوئه مزاحما مع المصلین.**

**الظاهرأنه لاوجه لهذا الشرط لأن غیرالموقوف علیهم یحرم علیهم التصرف فی الوقف سواءکان تصرفهم مزاحما مع الموقوف علیهم أم لا.فإن قلنا بعدم کون الشخص من الموقوف علیهم ولو بمقتضی الأصل العملی فیحرم علیه التصرف فی الماء لعدم کونه من الموقوف علیهم ولوتعبدا.**

**فالمهم ماذکره السید الصدر من أن هذا الشخص یجوز له التصرف تمسکا بأصالة الحل لأن الماء قد خرج عن ملک مالکه بالوقف ونشک هل دخل فی ملک العموم الشامل للمکلف أو دخل فی ملک خاص بحیث لایشمل هذا المکلف.فلایجری استصحاب بقاء ملکیة الغیر لأنه من قبیل القسم الثالث من استصحاب الکلی.فنشک فی حرمة التصرف فیه فتجری البرائة نظیر مالو وضع شخص عباءته فی مکان وبعد ذلک یشتبه الأمر علیه فلایدری هل هذه عباءته أو عباءة غیره فیمکن أن یقال بجواز التصرف فیها تمسکا بأصالة الحل لعدم جریان استصحاب بقاء ملک الغیر إذ العباءة قد خرجت عن ملک بایعها جزما ولایدری هل دخل فی ملکه أو فی ملک غیره فیصیر الإستصحاب من قسم الثالث من الکلی فلایجری.**

**یرد علی ماذکره إیرادان:**

**الإیراد الأول:قد استفدنا من الخطابات أن فی الوقف خصوصیة تمتاز عن سائر الموارد وهی عدم جواز التصرف فی الموقوفة إلافی جهة الوقف.إنما الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها.وعلیه فحینما نشک فی سعة الوقف وضیقه یجری استصحاب عدم کونه وقفا علی العموم فینفی کونه وقفا علی العموم وبذلک یحرم التصرف علیه.لایقال بأن هذا الإستصحاب معارض مع استصحاب عدم کونه وقفا لخصوص المصلین لأنه یقال بأن استصحاب عدم کونه وقفا خاصا إن أرید منه نفی الوقف علی المصلین فهذا خلاف القدر المتیقن من الوقف وإن أرید منه إثبات کون الوقف عاما فلایکون بحجة إلا علی القول بالأصل المثبت فلایجری هذا الإستصحاب کی یعارض مع استصحاب عدم کونه وقفا عاما.**

**الإیراد الثانی:الوقف علی نوعین:التملیکی والإنتفاعی.فالتملیکی هوما تخرج الموقوفة عن ملک مالکه وتدخل فی ملک الموقوف علیهم والإنتفاعی هو ما لاتخرج الموقوفة عن ملک الواقف بل هومجردإذنه للموقوف علیهم فی الإنتفاع بها.فعند عدم إحراز کونه من التملیکی أوالإنتفاعی یمکن استصحاب بقاء ملکیة المالک لها فنستصحب عدم رضاه بتصرفنا فیه لأنه لایدری هل تعلق إذنه بإنتفاع العموم أو بانتفاع خصوص المصلین.**

**بل حتی لوأحرزنا کونه علی نحو التملیکی مع ذلک نقول یمکن التمسک باستصحاب الحکمی فی المقام وهو استصحاب بقاء حرمة التصرف.فملکیة الغیر حیثیة تعلیلیة لاالتقییدیة کی یقال بأن الشک فی بقاء الحیثیة التقییدیة مانع عن جریان الإستصحاب الحکمی للشک فی بقاء الموضوع کما لوشککنا فی استحالة الکلب ملحا فلایمکن استصحاب النجاسة فی الشیء المشکوک لإحتمال تغیر الصورة النوعیة الکلبیة التی کانت حیثیة تقییدیة لموضوع النجاسة.فملکیة الغیر لیست من هذا القبیل ففی مثال العباءة یقول العرف بأن هذه العباءة کانت یحرم التصرف فیها فیستصحب بقاءها.کل هذا جریا علی القاعدة وإلا فالنص الخاص یدل علی تطبیق حکم اللقطة علیه.وهو ماروی عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ: *قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ وَجَدَ فِي مَنْزِلِهِ دِينَاراً قَالَ يَدْخُلُ مَنْزِلَهُ غَيْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ كَثِيرٌ قَالَ هَذَا لُقَطَةٌ قُلْتُ فَرَجُلٌ وَجَدَ فِي صُنْدُوقِهِ دِينَاراً قَالَ يُدْخِلُ أَحَدٌ يَدَهُ فِي صُنْدُوقِهِ غَيْرُهُ أَوْ يَضَعُ غَيْرُهُ فِيهِ شَيْئاً قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ لَهُ.[[82]](#footnote-82)***

***مسألة12 :إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحا‌لكن في بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غصبي يشكل الوضوء منه مثل الآنية إذا كان طرف منها غصبا‌*[[83]](#footnote-83)**

**یقول صاحب العروة أن الحکم بجواز الوضوء من الحوض الذی نصب فیه طابوق غصبی مشکل.ولکن الإنصاف عدم الإشکال فیه أبدا وذلک لوجهین:**

**الوجه الأول:أن الوضوء من هذا الحوض لیس تصرفا فی ذاک الحجر عرفا.نعم إذا کان الجزء المعتد به من الحوض غصبا قد یقال بأن الوضوء منه حیث أنه ملازم مع تحریک الماء فهوتصرف فیه.ولکن إذا کان حجرٌواحد فی ذاک الحوض غصبیا فالوضوءمنه لایعدّ تصرفا فیه أبدا.**

**الوجه الثانی:سلمنا کون الوضوء منه تصرفا فی ذاک الحجر ولکن نقول بأن الترکیب بین الوضوء والغصب فی هذا الفرض لیس اتحادیا بل انضمامی خصوصا فیما یأخذ غرفة من الماء بیده ثم ینصبه علی وجهه ویدیه.**

**نعم فی الوضوء الإرتماسی ربما یقال بأنه متحد مع الغصب لکنّ التأمل یقتضی خلاف ذلک بل الوضوء سبب للتصرف فی الحجر عرفا ولیس متحدا معه.فالإشکال غیرتام.**

***مسألة13: الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكل‌بل لا يصح لأن حركات يده تصرف في مال الغير.[[84]](#footnote-84)***

**کما قد یقف الإنسان مثلا فی بیته فوق السطح وبدنه فی فضاء بیت جاره بحیث تنصب غسالة ماءه فی بیت جاره فیقول صاحب العروة فی هذا الفرض بأن الوضوء باطل لأن حرکات یده تصرف فی ملک الغیرإذ الفضاء أیضا ملک لمالک الأرض.**

**أشکل علیه السید الخوئی بأن غسل الوجه والیدین لیس متحدا مع الغصب لأن الغسل هو وصول الماء إلی البشرة لاإمرار الید وإجراء الماء علی الوجه.نعم إمراره وجریان الماء علیه غصب ولکن الغسل هو وصول الماء إلی البشرة فالترکیب انضمامی.بل حتی فی المسح أیضا لایکون الترکیب إتحادیا لأن المسح أیضا لیس إمرار الماسح علی الممسوح بل هو المس التدریجی کما قد یقال بأن الحرکات مجموعة من السکونات.وعلی هذا إمرار الید مقدمة للمس التدریجی فالترکیب انضمامی.**

**وفیه: أن تعریفه للمسح خلاف لماذکره فی مجالات أخر من أنه إمرار الماسح علی الممسوح مضافا إلی أن الإنصاف یقتضی عدم کونه مسا تدریجیا کما أن الحرکة لیست مجموعة من السکونات بل المسح هو إمرار الماسح علی الممسوح.ولکن مع ذلک نقول کما قلنا مرارا بأن هذا المقدار من التصرف لایعد تصرفا عرفا فلایشمله عمومات حرمة التصرف فی ملک الغیر.**

***مسألة 14:إذا كان الوضوء مستلزما لتحريك شي‌ء مغصوب‌‌فهو باطل*.[[85]](#footnote-85)**

**کما لو لبس المتوضأ ثوبا مغصوبا فوضوئه مستلزم لتحریک الثوب المغصوب وهذا یعدّ تصرفا فی مال الغیر.قدتبیّن الجواب عنها مماسبق.فالترکیب فی هذا الفرض انضمامی لأن تحریک الثوب وإن کان غصبا محرما ولکنه مختلف عن الوضوء ولیس متحدا معه.مضافا إلی أن نفس اللبس هو التصرف فی مال الغیر وتحریکه لایعد غصبا زائدا علیه.**

***مسألة 15:الوضوء تحت الخيمة المغصوبة إن عد تصرفا فيها‌كما في حال الحر و البرد المحتاج إليها باطل.[[86]](#footnote-86)***

**أقول:التصرف یصدق بالدخول فی الخیمة ولو من دون حاجة إلیها فلایختص بموارد الحر والبرد.ولکن المهم هو أن الوضوء فی الخیمة لیس متحدا مع التصرف فیه ولو سلّمنا بإتحاد الوضوء مع التصرف فی الفضاء ولکن نقول بأن الفضاء لیس ملکا لصاحبها وإنما هو مالک الخیمة فقط.فالتصرف فیه لیس تصرفا فی ملک الغیر.لایقال بأن تصرفه فی ذلک المکان الذی نصبت فیه الخیمة تضییع لحق سبق صاحب الخیمة فإنه یقال أولا: لم یفرض أن مالک الخیمة هو الذی نصبها فی ذاک المکان فلعلّ الغاصب غصب خیمة الغیر فنصبها فیه.وثانیا:أنه لو فرض أن مالک الخیمة هو الذی سبق إلی ذاک المکان العام وفرض أن التصرف مناف لحق سبقه فمع ذلک ذکر فی محله أن الحرام هو مزاحمته ومنعه عن التصرف فی المکان وهذا لیس متحدا مع تصرف نفسه.**

***16 مسألة إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب إلى المكان المباح‌لا إشكال في جواز الوضوء منه.***

**المسألة واضحة لاتحتاج إلی البیان.**

***بسم الله الرحمن الرحیم مجلس59 الثلاثاء 2/جمادی الأولی/1435***

***مسألة 17 : إذا اجتمع ماء مباح كالجاري من المطر في ملك الغير‌إن قصد المالك تملكه كان له و إلا كان باقيا على إباحته فلو أخذه غيره و تملكه ملك إلا أنه عصى من حيث التصرف في ملك الغير و كذا الحال في غير الماء من المباحات مثل الصيد و ما أطارته الريح من النباتات‌.***

**یقع الکلام فی أنه هل یکفی فی حیازة المباحات مجرد إیجاد مکان لوقوع المباح فیه أم لابد من الإستیلاء علیه خارجا.فمثلا لوکان شخص حفر حوزا بقصد أن یجتمع فیه ماء المطر هل هذا یکفی فی تملکه أم یحتاج إلی عملیة زائدة کالإستیلاء الخارجی مثلا؟**

**یتصور فی ذلک أمران:تارة یحفر المکان بقصد أن یجتمع فیه الماء ففی هذه الصورة لااشکال فی أن العقلاء یعتبرونه مالکا للماء المجتمع فیه لأنه قاصد ولو إجمالا لأن یتملک الماء الذی یجتمع فیه.**

**وأخری لایقصد ذلک بل إجتمع الماء إتفاقا فی حوضه مثلا أو کان باب بیته مفتوحا فدخل الصید فی داره إتفاقا من دون قصدالصید من ناحیة مالک الدار فإن تملکه المالک بعد ذلک فهو له وإلا فلو أخذه غیره وتملکه کان الصید له وإن کان عاصیا للتصرف فی ملک الغیر .فلا اشکال فی ملکیة الغیر إذا تملکه ولو بالتصرف فی ملک الغیر لأنه من حیث تملکه مالک للصید ومن حیث تصرفه فی ملک الغیر غاصب ولایخل الغصب بملکیته.**

**مسألة 18: إذا دخل المكان الغصبي غفلة‌و في حال الخروج توضأ بحيث لا ينافي فوريته فالظاهر صحته لعدم حرمته حينئذ و كذا إذا دخل عصيانا- ثمَّ تاب و خرج بقصد التخلص من الغصب و إن لم يتب و لم يكن بقصد التخلص ففي صحة وضوئه حال الخروج إشكال.**

**المسألة علی فروض:**

**الفرض الأول: مالو دخل غفلة فی المکان المغصوب. کما لودخل شخص غفلة فی المکان المغصوب ثم تذکر وأراد أن یخرج منه یقول صاحب العروة إن توضأ حال الخروج فوضوئه صحیح بشرط أن لاینافی فوریة الخروج.لعدم حرمته حینئذ.**

**ولکن کان ینبغی علیه بناء علی مبانیه-من بطلان الوضوء فی المکان المغصوب وفیما إذا کان مصب ماءه مغصوبا- أن یفصّل فی المقام بین ما لوکانت الحرکات الوضوئیة أو مصب الماء فی ملک مغصوب وبین ماإذا لم یکن کذلک. فعلی هذا إن کان الخروج من الدار الغصبی بنحو لاینصب الماء علی الأرض کما لو رکب السیارة مثلا ویتوضأ فیها فلاإشکال فی صحة وضوئه وأما من یتوضأ ماشیا بحیث ینصب الماء علی الأرض فلایصح وضوئه بناء علی مبنی صاحب العروة.لأنه مضطر بالخروج ولیس مضطرا إلی صب الماء علی الأرض.نعم بناء علی ماذهبنا إلیه من أن الوضوء فی المکان المغصوب لیس بباطل فضلا عماکان المصب غصبیا فقط فالأمر واضح.**

**الفرض الثانی: مالو دخل فی المکان المغصوب عصیانا .کما لو دخل شخص عصیانا فی أرض الغیر ثم أراد أن یصلی حین الخروج.قد ذکر هنا الشیخ الأنصاری بأن صلوته صحیحة لأن الخروج مقدمة للتخلص من المکان المغصوب ومقدمة الواجب واجبة.فالخروج لیس حراما بل هو واجب فإن صلی حین الخروج لایکون عمله مصداقا للحرام فتصح صلوته.**

**وقد فصّل صاحب العروة فی المقام وقال بأن الغاصب تارة یتوب عن عمله ویخرج بقصد التخلص من الحرام فلااشکال فی صحة صلوته حینئذ وأخری لایتوب ویخرج عن الملک لابقصد التخلص بل بدواعی أخر فلاتصح الصلوة حینئذ لأن عمله مبغوض ویصح العقاب علیه وإن لم یکن حراما لأن الإضطرار بالإختیار لاینافی الإختیار عقابا وإن کان منافیا خطابا.فیسقط الخطاب عنه لعجزه عن إمتثاله ولکن لایسقط عنه العقاب فیکون عمله مبغوضا وغیر صالح للتقرب به فیکون باطلا.وعلی ماذکره صاحب العروة فلایمکن الإلتزام بما ذکره الشیخ من أن الخروج واجب من باب مقدمة التخلص الواجب.لأنه لیس بواجب شرعا.نعم الخروج واجب عقلا لأنه أخف القبیحین فلایلازم مبغوضیة العمل.إذ البقاء عصیان أشد من الخروج فالعقل یلزمه بالخروج.فحینئذ لایصلح العمل للتقرب.**

**أقول:إن الغاصب و لو تاب عن عمله وخرج عن ملک الغیر ، یبقی خروجه من الدار المغصوبة علی ما کان علیه من المبغوضیة.نعم لایعاقب علی ذنبه.فقبول توبته لیس بمعنی صیرورة العمل غیر مبغوض بل بمعنی عدم العقاب علیه.وماقال الله تعالی: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ.یعنی یعفو عن سیئاتهم فلایبقی لدیهم إلا الحسنات لا صیرورة السیئة حسنة.فإذن نلتزم ببطلان الصلوة فی فرض الغصب عن عصیان.فإن قلنا ببطلان الوضوء فی المکان المغصوب یکون حکمه حکم الصلوة .ولکن الصحیح عندنا عدم بطلان الوضوء فی المکان المغصوب فضلا عما إذا کان المصب فقط غصبیا.**

***مسألة 19إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح‌فإن أمكن رده إلى مالكه و كان قابلا لذلك لم يجز التصرف في ذلك الحوض و إن لم يمكن رده يمكن أن يقال بجواز التصرف فيه لأن المغصوب محسوب تالفا لكنه مشكل من دون رضا مالكه‌***

**إذا وقع الماء المغصوب فی ماء مباح فتارة یستهلک المغصوب فیه کما لایکون بمقدار معتدبه فالظاهر أنه لاإشکال فی جواز التصرف فیه.وأخری لایستهلک بل العرف یعده ممتزجا مع الماء المباح.فحینئذ إن إتحد المغصوب معه فی الأوصاف العرضیة ،یصیرالماء مشترکا بینهما.فیحرم التصرف فیه من دون إذن الشریک.وإن اختلف الأوصاف کأن یکون إحدیهما عذبا والآخر مالحا فقد یقول العرف فی هذا الفرض بأنه تالف.فیأتی البحث عن جواز التصرف فی المال المغصوب إذا صار تالفا کالتصرف فی الأجزاء الکوز المکسور.قدذکر السید الخوئی بأن التصرف مباح لأنه بمجرد التلف یضمن التالف القیمة أو المثل فیخرج المال عن ملک صاحبه لأنه إن کان فی ملکه مع إستحقاقه العوض، یلزم جمع العوض والمعوض عند المالک فیدخل المال فی ملک الغاصب .ولکن ذهب صاحب العروة إلی أن المال لایخرج عن ملک مالکه بمجرد شغل ذمة الغاصب بالبدل بل الخروج یکون باستیفائه البدل.فإن استوفی البدل من القیمة أو المثل یصیر التالف ملکا للغاصب وأما قبله فلایجوز للغاصب أن یتصرف فیه.وهذا هو الحق عندنا.ففی هذا الفرض حیث یعد الماء تالفا لایجوز التصرف فیه حتی یستوفی المالک بدل ماله.**

***بسم الله الرحمن الرحیم مجلس60 السبت 6/جمادی الأولی/1435***

***الشرط الخامس: أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضّة و إلّا بطل سواء اغترف منه أو إدارة على أعضائه، و سواء انحصر فيه أم لا و مع الانحصار يجب أن يفرّغ ماءه في ظرف آخر و يتوضّأ به، و إن لم يمكن التفريغ إلّا بالتوضّؤ يجوز ذلك حيث‌ إنّ التفريغ واجب و لو توضّأ منه جهلًا أو نسياناً أو غفلة صحّ كما في الآنية الغصبيّة، و المشكوك كونه منهما يجوز الوضوء منه كما يجوز سائر استعمالاته.***

**سبق الکلام فی الوضوء من آنیة الذهب والفضة وقلنا بأن هناک دلیلین یستدل بهما علی حرمة التوضئ من آنیة الذهب والفضة:**

**أحدهما:ماورد من النهی عن آنیة الذهب والفضة کماوردعَنْ مُحَمَّدِبْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ نَهَى عَنْ آنِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.(وسائل الشيعة، ج‌، ص: 506) فقیل بأن حذف المتعلق یقتضی حرمة جمیع التصرفات فیهما من الأکل والشرب ومنها الوضوء.ولکن قدسبق منا عدم دلالة حذف المتعلق علی العموم.فالقدرالمتیقن من النهی هو النهی عن الأکل والشرب.**

**ثانیهما:ماورد عَنْ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ وَ الَّذِي قَبْلَهُ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَ الَّذِي قَبْلَهُمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع َقالَ: آنِيَةُ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ مَتَاعُ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ.(وسائل الشيعة، ج‌، ص:507)بتقریب أن الظاهر منه الحرمة لامجرد الکراهةولایبعد إطلاقه فمن تهیأ إناء من الذهب والفضة للوضوءمنه یصدق فی حقه أنه من الذین لایوقنون . ولأجل ذلک یمکن الإلتزام بحرمة الأخذ من آنیة الذهب والفضة بعنوان الوضوء فإن کان الوضوء إرتماسیا یکون متحدا مع الحرام وإن کان بنحو الإغتراف فلایکون متحدا مع الحرام وقد سبق الکلام فی ذلک مفصلا.**

**بقی شیء وهو أنه لو کان الماء منحصرا بما فی آنیة الذهب والفضة فهل یمکن الوضوءمنه أم لا؟**

**تارة یمکن تفریغ الماء منها بالنحو المباح فحینئذ یجب ذلک کما لو کان الماء فی سماور الذهبی فإن أمکن تفریغ الماء من فوقه یجب التفریغ بهذا النحو ولایجوز فتح الأنبوب لتفریغ الماء لأنه یعدّ من الإستعمالات العرفیة للسماور.أما إذا لم یمکن ذلک بل توقف التفریغ علی فتح الأنبوب فیحرم ذلک لعموم حرمة الإستعمال فإذا انحصر الوضوء بهذا الماء تنتقل وظیفته إلی التیمم.وقد ذکر صاحب العروة هنا:إن لم یمکن التفریغ إلا بالوضوء یجوز ذلک وهذا یعنی أنه إذا انحصر التفریغ بالتوضئ منه وجب التفریغ وإن عدّ إستعمالا.ولکن هذا خلاف ماذهب الیه سابقا من أنه إذا کان التفریغ بالتوضئ لم یجب ذلک بل بطل الوضوء.وهذا هو الصحیح عندنا لأن الإستعمال المتعارف منهما حرام بنفسه فیکون الوضوء إما منحصرا فی الحرام أو متوقفا علی مقدمة محرمة.فتنتقل وظیفته إلی التیمم.وبعبارة أخری -حتی علی القول بالترکیب الإنضمامی بین أخذالماء من السماور الذهبی وصبّ الماء علی الأعضاء فضلا عن الترکیب الإتحادی کما علیه صاحب العروة-لایکون الوضوء واجبا لأن الوضوء الذی یتوقف علی الحرام لایمکن أن یکون واجبا.غایة الأمر یمکن القول بعدم بطلانه. نعم لابأس بالتفریغ الذی لایعد استعمالا متعارفا.**

***(مسألة 20): إذا توضّأ من آنية باعتقاد غصبيّتها أو كونها من الذهب أو الفضّة، ثمّ تبيّن عدم كونها كذلك ففي صحّة الوضوء إشكال و لا يبعد الصحّة إذا حصل منه قصد القربة.***

**یقع الکلام فیمن إعتقد غصبیة ماء أو إناء مثلا فتوضأ منه وضوء ارتماسیا ثم انکشف عدم غصبیته هل یحکم بصحته أم لا؟**

**قال صاحب العروة لایبعد الصحة بشرط أن یتمشی منه قصد القربة.وذکر السید الخوئی فی المسألة فرضین:**

**الفرض الأول:یعتقد المتوضئ کون الظرف مغصوبا ولکن لایعلم أن الوضوء منه مصداق للحرام کأن کان جاهلا مقصرا بحرمة الغصب أوکان یعتقد عدم حرمة وضوئه لإعتقاده کون الترکیب انضمامیا.ففی هذا الفرض یتمشی منه قصد القربة ویحکم بصحة وضوئه.**

**الفرض الثانی:ماإذا إعتقد أن الوضوء بنفسه مصداق للحرام فلایتمشی منه قصد القربة فلایصح وضوئه.**

**یلاحظ علی ماذکر:أن المسألة مبتنیة علی حکم الفعل المتجری به فإن قلنا بقبحه ومبغوضیته فلایصح وضوئه مطلقا ولوفیما یعتقد عدم حرمة وضوئه لأن العمل علی هذا الفرض لم یصدر علی وجه قربی بل صدر علی وجه المبعدیة من المولی فلایصلح للتقرب وإن تمشی من الفاعل قصد القربة.وکذلک الحکم فی الجاهل المقصر أی من یشتبه الأمر إلیه ویکون جاهلا بحرمة هذا الغصب فیقول السید الخوئی بأن وضوءه صحیح لأنه قد یتمشی منه قصد القربة والمفروض عدم حرمة عمله وإن کان الصحیح أن الترکیب بین الوضوء الإرتماسی والتصرف فی الإناء المغصوب ترکیب إتحادی فینحصر وجه صحة وضوئه فی الفرض الذی تبین له عدم غصبیة الإناء ففی هذا الفرض یقول السید الخوئی بأن وضوئه صحیح لوجود حسن الفعلی والفاعلی إذ قد یتمشی من الفاعل قصد القربة.ولکن الحق عدم وجود الحسن الفعلی فی المقام لقبح فعل المتجری به کما علیه المحقق العراقی وقد أفتی فی المقام ببطلان الوضوء وهذا هو الحق لأن الجاهل المقصر حیث یکون عمله مصداقا للتجری لإعتقاده حرمة التصرف فی الإناء غایته لم یعلم بکون عمله متحدا مع الغصب فالعمل یصدر منه علی وجه مبغوض فهوفاقد للحسن الفعلی لأن العمل الذی یبعد الإنسان عن المولی لایصلح للمقربیة والعبادیة.فالعمل باطل وإن تمشی من الفاعل قصد القربة.فالعمدة فی القول ببطلان الوضوء فی هذا الفرض، عدم صلاحیة العمل للتقرب لامجرد عدم تمشی قصد القربة حتی یقال بأنه قد یتمشی من الفاعل قصد القربة.وإلا لو کان الملاک عدم تمشی قصد القربة فقط فلایبقی فرق بین الجاهل المقصر والعالم العامد کمن یتوضأ بماء یعتقد بغصبیته وحرمته وإتحاده مع الوضوء ، فیمکن القول بصحة وضوئه إذ قد یتمشی منه قصد القربة کمن یصلی فی مکان مغصوب فإنه قدیتمشی منه قصد القربة.فالمهم هو عدم صلاحیة العمل للتقرب لامجرد تمشی قصد القربة.**

**فتحصل مما ذکرنا:إن قلنا فی المسألة بأن المتجری یصدر منه العمل علی وجه مبغوض فیشکل الحکم بصحة وضوئه وإن تمشی منه قصد القربة وإن لم نقل بقبح فعله فوضوئه صحیح لأنه عادتا یتمشی منه قصد القربة.فمن یری أن عمل المتجری لیس بقبیح ولایوجب استحقاق العقاب کالسید السیستانی فیفتی بصحة الوضوء فی المقام.**

***الشرط السادس: أن لا يكون ماء الوضوء مستعملًا في رفع الخبث و لو كان طاهراً مثل ماء الاستنجاء مع الشرائط المتقدّمة، و لا فرق بين الوضوء الواجب و المستحبّ على الأقوى حتّى مثل وضوء الحائض، و أمّا المستعمل في رفع الحدث الأصغر فلا إشكال في جواز التوضّؤ منه، و الأقوى جوازه من المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و إن كان الأحوط تركه مع وجود ماء آخرو أمّا المستعمل في الأغسال المندوبة فلا إشكال فيه أيضاً،...***

**سبق الکلام فی أنه هل یجوز الوضوء من غسالة التطهیر من الخبث أو الحدث الأکبر أم لا؟إختار صاحب العروة عدم جواز الوضوء من غسالة تطهیر الخبث ولو کانت الغسالة طاهرة ومثل له بماء الإستنجاء.ولکن ذکرنا سابقا أن ماء الإستنجاء نجس والذی یحکم بطهارته هو ملاقی لماء الإستنجاء لانفس ماء الإستنجاء فالمثال لیس فی محله.ولکن ذهب بعض الأعلام کالسید الخوئی بأن غسالة التی تتعقبها طهارة المحل طاهرة ففی هذا الفرض لابد من البحث عما هو الوجه فی القول بعدم جواز الوضوء فقدیستدل لذلک بماروی عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُتَوَضَّأَ بِالْمَاءِ الْمُسْتَعْمَلِ- فَقَالَ الْمَاءُ الَّذِي يُغْسَلُ بِهِ الثَّوْبُ- أَوْ يَغْتَسِلُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْجَنَابَةِ- لَا يَجُوزُ أَنْ يُتَوَضَّأَ مِنْهُ وَ أَشْبَاهِهِ- وَ أَمَّا [الْمَاءُ] الَّذِي يَتَوَضَّأُ الرَّجُلُ بِهِ- فَيَغْسِلُ بِهِ وَجْهَهُ وَ يَدَهُ فِي شَيْ‌ءٍ نَظِيفٍ- فَلَا بَأْسَ أَنْ يَأْخُذَهُ غَيْرُهُ وَ يَتَوَضَّأَ بِهِ. (وسائل الشيعة، ج‌، ص:215)**

**فیقال بأن هذه الروایة مطلقة تشمل غسالة الغسلة التی تتعقبها طهارة المحل وهکذا غسالة التطهیر من الجنابة ولکنها ضعیفة سندا لوجود أحمدبن هلال فی السند.مضافا إلی أننا ذکرنا أن غسالة التی تتعقبها طهارة المحل نجسة ولیست بطاهرة.فلایکون الحدیث تخصیصا لدلیل جواز الوضوء من الماء الطاهر.أما بالنسبة إلی غسالة الجنابة فقد یقال بأن الظاهر عدم جواز الوضوء منه ولکن یمکن النقاش فیه بأنه منصرف إلی غسالة المتعارفة للجنابة حیث یصیر الماء نجسا حین تطهیر الموضع لأنه ملاق لأجزاء المنی فلاتکون الروایة دالة علی عدم جواز الوضوء بالغسالة الطاهرة.**

***بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 61 الأحد 7/جمادی الأولی/1435***

***الشرط السابع:أن لا يكون مانع من استعمال الماء‌من مرض أو خوف عطش أو نحو ذلك- و إلا فهو مأمور بالتيمم و لو توضأ و الحال هذه بطل و لو كان جاهلا بالضرر صح و إن كان متحققا في الواقع و الأحوط‌الإعادة أو التيمم.***

**یقع الکلام فیما إذا کان مانع من الطهارة المائیة کمن کان مریضا یضر له الماء أویخاف من العطش الشدید فلوصرف الماء فی الوضوء هل یحکم بصحة وضوءه أم لا؟**

**ذهب صاحب العروة إلی عدم صحة وضوئه إلا إذاکان جاهلا بوجود المانع.فذکر أن من شرائط صحة الوضوء عدم وجود مانع من إستعمال الماء.**

**وقد علق السید الخوئی علی کلامه وقال فی المسألة ثلاث فروض:**

**الفرض الأول:ماإذا دلّ الدلیل الخاص علی وجوب التیمم.کما ورد فی موارد الخوف من العطش عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ وَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْجُنُبُ يَكُونُ مَعَهُ الْمَاءُ الْقَلِيلُ- فَإِنْ هُوَ اغْتَسَلَ بِهِ خَافَ الْعَطَشَ- أَ يَغْتَسِلُ بِهِ أَوْ يَتَيَمَّمُ فَقَالَ بَلْ يَتَيَمَّمُ- وَ كَذَلِكَ إِذَا أَرَادَ الْوُضُوءَ. فالإمام علیه السلام أمره بالتیمم وموردها خوف العطش فهذا تخصیص فی دلیل وجوب الوضوء وظاهرها الأمر التعیینی بالتیمم فیکون وضوئه باطلا.**

**وهکذا ورد عن مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فِي السَّفَرِ- وَ لَيْسَ مَعَهُ إِلَّا مَاءٌ قَلِيلٌ- وَ يَخَافُ إِنْ هُوَ اغْتَسَلَ أَنْ يَعْطَشَ- قَالَ إِنْ خَافَ عَطَشاً فَلَا يُهَرِيقُ مِنْهُ قَطْرَةً- وَ لْيَتَيَمَّمْ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّ الصَّعِيدَ أَحَبُّ إِلَيَّ. وسائل الشيعة، ج‌3، ص:388**

**وکذلک ماروی مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُجْنِبُ- وَ مَعَهُ مِنَ الْمَاءِ قَدْرُ مَا يَكْفِيهِ لِشُرْبِهِ- أَ يَتَيَمَّمُ أَوْ يَتَوَضَّأُ قَالَ يَتَيَمَّمُ أَفْضَلُ- أَ لَا تَرَى أَنَّهُ إِنَّمَا جُعِلَ عَلَيْهِ نِصْفُ الطَّهُورِ. وسائل الشيعة، ج‌3، ص:389**

**فاستدل بهذه الروایات علی بطلان وضوء من یخاف من العطش لأنه مأموربالتیمم وظاهر الروایات هو الأمر التعیینی بالتیمم.ونتیجته أنه لو خالف الأمر التعیینی بالتیمم وتوضأ بطل وضوئه.**

**الفرض الثانی:أن یکون وجوب التیمم علیه من باب التزاحم کمالو دار الأمر بین صرف الماء فی حفظ نفس المحترمة أو صرفه فی الوضوء فیجب علیه التیمم وصرف الماء فی حفظ النفس فلو خالف الواجب الأهم وصرفه فی الوضوء یمکن القول بصحة وضوءه من باب الترتب.**

**الفرض الثالث:أن یکون وجوب التیمم علیه من باب کون الوضوء حرجیا أوضرریا.فتجری قاعدة لاضرر ولاحرج وینفی وجوب الوضوء.فلو توضأ فی هذه الحالة بتحمل الحرج والضرر فقد فصّل السید الخوئی بین الحرج والضرر وفاقا لصاحب العروة وإن کان بینهما نحوا من الإختلاف فی فرض الضرر.**

**ففی مورد الحرج قال:یصح وضوئه مطلقا لأن الوضوء محکوم بحکمین:الوجوب الغیری والإستحباب النفسی وقاعدة لاحرج یرفع وجوبه دون استحبابه لأن الحرج وقع من ناحیة الوجوب دون الإستحباب.فاستحباب الوضوء ثابت.وبهذا یتضح الفرق بین الوضوء الحرجی والصوم الحرجی فی شهر رمضان حیث یحکم فی الصوم الحرجی ببطلانه لأن الصوم لیس مستحبا نفسیا وإنما هو واجب ولاحرج یرفع وجوبه فلادلیل علی صحته لو صام حرجیا.**

**أما فی فرض الضرر ،یحکم بالتفصیل بین ما إذا کان الإضرار بحد المحرّم،فیندرج تحت الآیة الشریفة: وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً.فلایصح وضوئه لأن المراد من الوجدان فی الآیة الشریفة بقرینة (وإن کنتم مرضی) هو القدرة علی الوضوء أی فلم تقدروا علی الوضوء شرعا ولیس المراد هو الوجدان التکوینی فالمریض واجد للماء تکوینا ولکن لیس قادرا علی الوضوء لأن الوضوء بالنسبة إلی المریض مصداق للإضرار المحرم فیبطل وضوئه أما إذا کان الضرر علی حد غیر المحرم فالآیة لاتشمله لأن الآیة تشمل المریض الذی لایتمکن من الوضوء والمفروض أنه متمکن منه وإنما تشمله قاعدة لاضرر وهی ترفع وجوب الوضوء دون الإستحباب لأنه لایصدق علی الحکم الإستحبابی عنوان الحکم الضرری لعدم إلجاء المکلف نحو الفعل فی الحکم الإستحبابی.فلاوجه لبطلان الوضوء فی هذا الفرض.**

**أقول یوجد هنا ملاحظات:**

**الملاحظة الأولی:وهی بالنسبة إلی الفرض الأول حیث قال السید الخوئی بأن فی موارد العطش یوجد دلیل خاص علی وجوب التیمم فحکم ببطلان وضوء من یخاف من العطش.**

**أقول:إن کان المراد من الخوف هو الخوف من العطش المهلک فلااشکال هنا فی وجوب التیمم علیه لکن ما هی نکتة وجوب التیمم. هل هو من باب حفظ النفس أو من باب عدم مشروعیة الوضوء؟فیحتمل أن یکون الأمر بالتیمم من باب وجوب حفظ**

**مجلس 61 الأحد 7/جمادی الأولی/1435**

**النفس وبیان الوظیفة الفعلیة فی مورد تزاحم الأهم والمهم فلایمکن أن یستفاد من هذه الروایات بطلان الوضوء.فالإمام علیه السلام یقول وظیفته الفعلیة هی التیمم ولایستفاد من ذلک بطلان وضوئه فی فرض مخالفة التیمم.کماورد فی روایات الحج النیابی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلَفٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع عَنِ الرَّجُلِ الصَّرُورَةِ- يَحُجُّ عَنِ الْمَيِّتِ قَالَ نَعَمْ- إِذَا لَمْ يَجِدِ الصَّرُورَةُ مَا يَحُجُّ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ- فَإِنْ كَانَ لَهُ مَا يَحُجُّ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ- فَلَيْسَ يُجْزِي عَنْهُ حَتَّى يَحُجَّ مِنْ مَالِهِ- وَ هِيَ تُجْزِي عَنِ الْمَيِّتِ إِنْ كَانَ لِلصَّرُورَةِ مَالٌ- وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ. وهکذا ورد عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَجِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّرُورَةِ- أَ يَحُجُّ عَنِ الْمَيِّتِ فَقَالَ نَعَمْ- إِذَا لَمْ يَجِدِ الصَّرُورَةُ مَا يَحُجُّ بِهِ- فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ حَتَّى يَحُجَّ مِنْ مَالِهِ- وَ هُوَ يُجْزِي عَنِ الْمَيِّتِ كَانَ لَهُ مَالٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ وسائل الشيعة، ج‌11، ص: 172فقد استفاد بعض الأعلام کالإمام والسید الشبیری من هاتین الروایتین بطلان حجه النیابی ولکنه غیرصحیح لأن الإمام علیه السلام قال:لیس له ذلک أی لابد من أن یحج عن نفسه فلایستفاد من هذه العبارة بطلان حجه النیابی إذا خالف الأمر بحجة الإسلام وحج عن غیره.وفیمانحن فیه أیضا الأمر کذلک فإن الإمام علیه السلام قال من یخاف من العطش فوظیفته أن یتیمم ولایستفاد منه بطلان وضوءه إذاترک التیمم وتوضأ.**

**اللّهم إلاّ أن یقال بأنه لا یصدق علیه واجد الماء عرفا فیحکم ببطلان وضوئه.فإن العرف یعتبره غیر واجد للماء إذ یجب علیه صرف الماء فی حفظ النفس المحترمة مثلا.**

**هذا إذا کان المراد من الخوف هو الخوف من العطش المهلک أما إذاکان المراد هوالخوف من العطش الحرجی فقد استبعد السید الخوئی بطلان الوضوء فی هذا الفرض وأفتی بصحة وضوء من یخاف من العطش المستلزم للحرج.**

**أما بالنسبة إلی الفرض الثانی أی فرض التزاحم یقول السید الخوئی أنه یمکن تصحیح وضوءه بفکرة الترتب.ولکن المحقق النائینی ذهب إلی بطلان الوضوء فی فرض التزاحم إذ یقول بأن المستفاد من الآیة الکریمة هو القدرة الشرعیة لاالقدرة التکوینیة لأن المریض عادتا واجد للماء تکوینا ولکن غیرقادرعلی الوضوء فالظاهر من التقسیم هوأن التقسیم قاطع للشرکة فمن لایقدر علی الوضوء یجب علیه التیمم تعیینا لأن من کان مکلفا بشیء یزاحم الوضوء فلایصدق علیه أنه قادر علی الوضوء فلذا لو خالف الأمر بالأهم وتوضأ فوضوئه باطل لأنه غیر قادر علیه شرعا.ولکن السید الخوئی حمل القدرة فی الآیة علی القدرة التکوینیة.**

**یلاحظ علی ماذکره الخوئی رحمه الله أولا:یمکن الإستدلال بفحوی الروایات التی ذکرت فی الفرض الأول للحکم ببطلان الوضوء وقداستدل بها السید الخوئی هناک.فإذا قال الإمام علیه السلام من یخاف من العطش فلیتیمم یدل بفحواه علی وجوب التیمم فی حق من یخاف عن فوت أخیه المومن.فیدل بفحواه علی بطلان وضوءه وإن کان الصحیح عندنا عدم امکان استفادة البطلان من تلک الروایات.**

**ثانیا:القدرة العقلیة تختلف عن القدرة الشرعیة فالقدرة إذا أخذت فی الخطاب فالعرف یفهم عن ذلک اشتراط القدرة الشرعیة.**

**لایقال بأنه إذا خالف الأهم فیصیر قادرا علی الوضوء بنحو الترتب لأنه یقال لم یرد فی الآیة لفظ القدرة بل الوارد هو وجدان الماء والمتفاهم العرفی من هذه العبارة هو وجدان الماء بنحو یزید علی الضرورات.فلایشمل من یجدماء بمقدار حفظ حیاته.کما فی مالو قیل:من وجد نفقة السفر فلیسافر.فالعرف یقول بأن المراد هو من یجد مالا یزید علی ضروراته الحظریة.یقول السید الخوئی فی المقام:لولم تکن قاعدة نفی الحرج لکنا نفتی بأن المکلف فی هذا الفرض یجب علیه الحج وإن یقع فی الحرج.**

**ولکن الحق هو أن العرف لایعد من إحتاج إلی ماله أو إلی الماء واجدا للمال والماء حتی لو إحتاج إلی الماء لحفظ دوابّه.**

**فتلخص مما ذکرنا أنه فی کلا الفرضین لایمکن القول بصحة الوضوء لأن العرف لایری صدق عنوان واجد الماء علی الشخص الذی یجب علیه صرف الماء فی الأهم.وهذا هو الإشکال فی المقام لاما استدل به من الروایات.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 62 الإثنین 8/جمادی الأولی/1435**

**کان الکلام فی الشرط السابع من شروط صحة الوضوء وهو اشتراط أن لایکون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف عطش ونحو ذلک فقال صاحب العروة قدس سره إذا توضأ المکلف والحال هذه بطل وضوئه.والسید الخوئی قسّم المسألة علی ثلاثة أقسام:**

**القسم الأول:مادلّ الدلیل الخاص علی وجوب التیمم ولمّا کان الظاهر منه وجوب التعیینی للتیمم فالتخلف عنه یوجب بطلان العمل.**

**القسم الثانی:أن یکون من باب التزاحم کما لوتوقف حفظ النفس المحترمة عل ترک الوضوء فلو توضأ المکلف والحال هذه فیمکن الحکم بصحة وضوئه من باب الترتب.**

**القسم الثالث:أن یکون رفع الوضوء بقاعدة لاحرج ولاضرر.ففی مورد قاعدة لاحرج التزم السید الخوئی بصحة الوضوء لأن القاعدة ترفع وجوبه لااستحبابه النفسی لأن مایوجب الحرج هو الوجوب وقد ترتفعه القاعدة.أما إذا رخّص الشارع للعباد فی ترک الفعل وإنما رغّب فی فعل فیه المشقة فلایصدق علیه أنه حکم حرجی.فاستحباب الوضوء الحرجی لاینافی مع قاعدة لاحرج.**

**وأما بالنسبة إلی قاعدة لاضرر فقد فصّل بین الضرر المحرم وغیر المحرم.فالتزم ببطلان الوضوء فی الضرر المحرم لوجهین:**

**الوجه الأول:مایستفاد من قوله تعالی:وإن کنتم مرضی ... فلم تجدوا ماء.أی فلم تقدروا علی الوضوء ومن یضرّ له الوضوء ضررا محرما فلایقدر علی الوضوء شرعا لحرمته.**

**الوجه الثانی:یلزم من القول بصحة وضوئه إجتماع الأمر والنهی لأنه مصداق للضرر المحرم وهو منهی عنه وقد یمتنع إجتماعهما.**

**هذا فی الضرر المحرم أما فی الضرر الغیر المحرم کالضرر المالی مثلا فلایبعد صحة الوضوء لأن قاعدة لاضرر إنما ترفع وجوبه لااستحبابه.**

**هذا تمام الکلام فیما أفاده السید الخوئی وقد تکلّمنا عن القسمین الأولین وقلنا بالنسبة إلی القسم الأول یبطل وضوئه ولکن لالأجل الروایات بل لعدم صدق عنوان واجد الماء علیه عرفا.**

**وأما القسم الثانی فلایمکن الإلتزام بصحة الوضوء مطلقا بل لابد من القول بالتفصیل.فتارة یصدق علی المتوضئ أنه واجد الماء کما لوتوقف الوضوء علی الإغتراف من آنیة الذهب والفضة فهو واجد للماء عرفا ولو من باب الترتب.وأخری لایصدق علیه واجد الماء عرفا کما لوتوقف الحفظ النفس المحترمة علی ترک الوضوء فلایمکن تصحیحه بالترتب لعدم صدق واجد الماء علیه.لأن وجدان الماء ینصرف عرفا إلی مورد یوجد الماء أکثر من المقدار الضروری للمعاش.فلو کان الماء بمقدار إمرار معاشه الضروری فلایصدق علیه أنه واجد للماء والشاهد علی ذلک ما یسلکه الناس حینما یسألونه الفقراء فإذا لم یکن عندهم مال إلا بمقدار الضرورة یقولون بأنهم لیس لدیهم مال مع وجود المال عندهم ولکن لمّا لم یکن إلا بمقدار الضرورة فیقولون بعدم وجود المال عندهم أی لیس لدیهم مال زائد علی تقدیرات المعاشیة.**

**أما بالنسبة إلی القسم الثالث وهو رفع الوضوء بقاعدة لاحرج ولاضرر فنقول بالنسبة إلی الوضوء الحرجی:إن قاعدة لاحرج ترفع وجوبه فقط ولکن یصح الوضوء ولو لم نقل باستحبابه النفسی.أی لاحاجة إلی القول باستحبابه النفسی کی یحکم بصحة الوضوء الحرجی.بل یمکن القول باستحبابه الغیری من باب کونه سببا تولیدیا للطهارة کما علیه السید السیستانی أو من باب کونه مقدمة لبعض الغایات المستحبة کصلوات النوافل.بل ندّعی اکثر من ذلک فإنه یمکن أن یقال بأنه حتی لولم یدلّ دلیل علی استحباب الوضوء لانفسیا ولاغیریا مع ذلک یمکن القول بصحة الوضوء لأن قاعدة لاحرج إنما ترفع وجوب الوضوء ولکن لاتثبت وجوب التیمم علی نحو التعیین بل لعلّ البدیل عن وجوب الوضوء هو وجوب جامع بین الوضوء والتیمم علی نحو التخییر وعلی هذا لایصدق علیه الحکم الحرجی لأن الأمر بید المکلف.لایقال بأنه مجرد الإحتمال ولادلیل علیه.لأنه یکفینا الإحتمال لوصول النوبة إلی الأصل العملی ومقتضاه فی دوران الأمر بین التعین والتخییر هو البرائة عن التعیین.هذاوقد أفتی بعض العلماء ببطلان الوضوء الحرجی کالسید الخمینی وفاقا للمحقق النائینی.وقد استدلّوا بوجوه:**

**منها:ماذکره المحقق النائینی من أن الشارع قسّم المکلفین بمقتضی الآیة الشریفة إلی واجد الماء وفاقده.ودلیل لاحرج یجعل المکلف الذی یقع بسبب الوضوء فی الحرج،فی القسم الفاقد للماء.والتقسیم قاطع للشرکة.فإذن یتعین علیه التیمم.**

**وفیه:لولا قاعدة لاحرج لکان مقتضی آیة الوضوء بالنسبة إلی من یکون الوضوء فی حقه حرجیا،تعین الوضوء علیه لأن موضوع التیمم هو المریض وفاقد الماء فلیس من یقع فی الحرج داخلا فی أیّ من العنوانین.ولکن قیّدنا إطلاق الآیة بقاعدة لاحرج وهی تنفی وجوب الوضوء عن المکلف فقط ولاتدرجه فی موضوع التیمم.نعم هناک بحث فی أن المریض الذی هو موضوع التیمم هل یشمل من کان بسبب مرضه صار الوضوء حرجیا علیه أم لا؟فإن قلنا بشموله کما کنّا علیه سابقا یمکن أن یجاب عنه:أولا:هذا الدعوی مختص بالمریض الذی یقع فی حرج ولایعمّ کل من یقع فی حرج من ناحیة الوضوء.وکلامنا أعم من المریض وغیره.ثانیا:قد بیّن فی الروایات فی تفسیر آیة الصوم،حدّ المریض من أن المریض هو من یضرّ به الصوم وقد تلغی الخصوصیة عنه لأن الظاهر عدم الخصوصیة للصوم عرفا.فیختص المریض فی باب الوضوء بمن یضرّ به الوضوء ولایشمل من یقع بسبب مرضه فی حرج من ناحیة وضوئه.**

**منها:ماذکره السید الإمام فی إثبات بطلان وضوء الحرجی من الإستدلال ببعض الروایات: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَيَّ وَ إِلَى أُمَّتِي هَدِيَّةً- لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا- قَالُوا وَ مَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ- فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَدِيَّتَهُ. وسائل الشيعة، ج‌8، ص: 520**

**بتقریب أنه لو أهدی سبحانه وتعالی هدیة إلی المومنین فلم یعملوا به فهذا ردّ لهدیته تعالی وهذا مذموم.وظاهره بطلان العمل من الصوم فی السفر والمرض.وفی موارد الحرج أیضا إن الله تعالی أهدی إلی الأمة لقوله تعالی: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ.فمن توضأ وضوء حرجیا قد ردّ هدیة الله تعالی فیکون عمله باطلا.**

**مجلس 62 الإثنین 8/جمادی الأولی/1435**

**وفیه:أن الهدیة تارة تکون علی وجه العزیمة وأخری علی وجه الرخصة.فلو کان علی وجه الرخصة لایکون عدم العمل بها موجبا لردّ الهدیة.مثلا إن الله تبارک وتعالی منّ علی الأمة الإسلامیة وأهدی إلیها رفع حرمة الجماع فی لیالی شهر رمضان.أ من لم یعمل بها یردّ هدیته تعالی إلیه؟أو مثلا اختلف الأعلام أن الشیخ والشیخة هل رفع وجوب الصوم عنهما علی وجه العزیمة کما علیه السید الخوئی أو علی وجه الرخصة کما علیه المشهور فإن کان علی وجه الرخصة لیس صومهما ردّا لهدیته تعالی.وفیما نحن فیه رفع الله تعالی وجوب الوضوء الحرجی ولکن بقی استحبابه فمن یتوضأ لأجل الإستحباب لایردّ هدیته تعالی.نعم مورد الروایة یکون من باب الردّ لأن الله تعالی رفع مشروعیة الوضوء فی السفر فإذا صام فی السفر یصدق علیه ردّ الهدیة.**

**أما بالنسبة إلی الضررفتارة یضر الوضوء للمکلف نفسه وأخری یضر لغیره.**

**فإن کان الوضوء ضرریا بالنسبة إلی نفس المکلف فنقول ببطلان وضوئه حتی لو لم یبلغ الضرر إلی حد المحرم لأن الآیة بإطلاقه تشمله.لأن المراد من المریض فی الآیة الشریفة من یضر به الوضوء وقدحکم فیها بوجوب التیمم علیه مطلقا سواء کان الضرر بالغا حد المحرم أولم یبلغ.وماذکره السید الخوئی- من أن المراد من قوله تعالی:فلم تجدوا ماء،هو عدم القدرة علی الوضوء شرعا وهو یختص بالضرر المحرم فلاتشمل الآیة الضرر الغیر المحرم- غیر تام.لأن الظاهر من قوله تعالی:فلم تجدوا ماء، أنه قید للجمل الأخری غیر المریض.لأن العرف یستنکر أن یقال:وإن کنتم مرضی فلم تجدوا ماء بأن یکون المراد من عدم الوجدان عدم القدرة من الوضوء.هذا خلاف الظاهر جدا.فالآیة بالنسبة إلی المریض مطلقة فلایصح الوضوء الضرری مطلقا ولو لم یبلغ إلی حد الضرر المحرم.**

**وقد فرّق السید الخوئی بین الصوم الضرری والوضوء الضرری فی حق الجاهل بالضرر أوالمعتقد بعدم الضرر حیث قال بأن من یضرّ به الصوم إذا صام عن جهل بالضرر بطل صومه لأن دلیل رفع وجوب الصوم عن المریض هو قوله تعالی:ومن کان مریضا أو علی سفر فعدة من أیام أخر. بینما أن المریض الذی یضرّ به الوضوء لو توضأ وهو جاهل بالضرر أو معتقدا بعدم الضرر صح وضوئه لأنه إذا کان الضرر غیر محرم فقاعدة لاضرر ترفع وجوب الوضوء فقط دون استحبابه مضافا إلی أن القاعدة امتنانیة فلو حکم بمقتضاها علی بطلان وضوءه وإعادة صلوته یلزم خلاف الإمتنان.وإن کان الضرر محرما علیه وهو غافل عنه أو معتقد بعدمه فکذلک وضوئه صحیح لأن المراد من عدم وجدان الماء فی الآیة هو عدم القدرة الشرعیة علی الوضوء وهو قادر فی هذا الفرض علی الوضوء لإرتفاع حرمة الإضرار عنه واقعا لأجل إعتقاده بعدم الضرر أو غفلته عنه فلایصدق علیه عنوان العاجز عن الوضوء.وفیه :أنه غیر تام لأنه-بعد مامرّ من کون عدم وجدان الماء قید للجمل الأخری غیر المریض- لافرق بین آیة الوضوء أی قوله :(وإن کنتم مرضی ...فتیمموا)،وبین آیة الصوم أی قوله:(ومن کان مریضا...فعدة من أیام أخر).فالمریض الذی یضر به الصوم لوصام بطل صومه ولو کان جاهلا بالضرر.وهکذا المریض الذی یضر به الوضوء إذا توضأ ثم انکشف أن وضوءه مضرّ بحاله حکم ببطلان وضوئه.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 63 9/جمادی الأولی/1435**

**وقع الکلام فی الوضوء الحرجی فقلنا لایبعد صحة وضوئه لوخالف الأمر بالتیمم.لأن قاعدة لاحرج إنما ترفع وجوب الوضوء من المکلف دون استحبابه.وقد ذکر السید الحکیم هنا وجها آخر لتصحیح وضوء الحرجی ووافقه فی ذلک السید الصدر من أن لاحرج إنما یرفع مایوجب الحرج وهوالحدّ اللزومی وتبقی دلالة الخطابات الأولیة علی أصل الطلب مثلا إذا کان الشخص فی حرج من ناحیة طواف المباشری فلاحرج إنما یرفع الوجوب ولایرفع أصل الطلب المستفاد من قوله تعالی:ولیطوفوا بالبیت العتیق.**

**وقدناقش فی ذلک السید الخوئی من أن قاعدة لاحرج ناظرة إلی الجعل الشرعی فلامعنی لرفع الوجوب بقاعدة لاحرج لأن الوجوب حکم العقل فی مورد الأمر بفعل وعدم الترخیص فی ترکه فلایمکن أن تکون ناظرة إلی مرتبة الوجوب بل هی ناظرة إلی المعتبر الشرعی وهو إعتبار الشیء فی ذمة المکلف فیرفع هذا الإعتبار ولادلیل علی اعتبار آخر یستفاد منه الإستحباب.نعم فی مورد الوضوء خاصة یوجد خطاب آخر یدل علی استحبابه النفسی.**

**ولکن هذا الکلام غیر متجه لأن حکم العقل ینتزع عن مجموع الشیئین:اعتبار الفعل علی ذمة المکلف وعدم الترخیص فی الترک.فقاعدة لاحرج ترفع هذا المجموع بارتفاع أحد أجزائه وهو عدم الترخیص فی الترک فتبدّله إلی الترخیص فی الترک.هذا هو القدر المتیقن من ارتفاع مجموع الأمر بالشیء وعدم الترخیص فی ترکه فنتمسک بإطلاق خطاب الأول لإثبات أصل اعتبار الفعل علی ذمة المکلف.**

**إن قلت:هذا صحیح لو کان الجزء الثانی من المجموع هو المجعول الشرعی کالمنع من الترک مثلا أما عدم الترخیص فی الترک أمر عدمی ولیس مجعولا کی ترفعه قاعدة لاحرج.**

**قلت:أولا:قاعدة لاحرج ناظرة إلی الموقف الشرعی سواء کان إیجابیا أو سلبیّا.فعدم الترخیص فی الترک وإن کان سلبیا ولکن یستند إلی الشارع وقد صرّح السید الخوئی بأن عدم الحکم بقاء حکم شرعی.**

**ثانیا:عدم الترخیص فی الترک بلحاظ روحه لیس أمرا عدمیا لأن روحه هو أن المولی لایرضی بالترک أی یمنع من الترک فعدم الترخیص من الشارع لیس بمعنی عدم الموقف له بل بمعنی المنع من الترک.لأن الإهمال فی المقام غیر معقول إذ الشارع حینما یأمر بشیء ولایرخص فی ترکه یعنی أنه یمنع من ترکه.فیمکن أن یقال بأن قاعدة لاحرج ترفع روح عدم الترخیص وهو المنع.**

**ثالثا:أصل المبنی غیر صحیح لأن الوجوب لیس حکما عقلیّا بل هو مرتبة من إرادة المولی إرادة لزومیة المستفادة من إطلاق خطاب الأمر فلامانع من حکومة لاحرج علی الإطلاق المقتضی للوجوب.فما أختار السید الحکیم والسید الصدر لایخلو عن وجه ولکن لاحاجة لنا بذلک فی المقام لأنه کما ذکره السید الخوئی یوجد هنا دلیل خاص علی استحباب الوضوء ولاتکون القاعدة حاکمة علیه.**

**أما بالنسبة إلی الوضوء الضرری فقد مرّ الکلام فیه من أنه إذا کان الضرر علی نفس المکلف فوضوئه غیر مشروع لأن الآیة ترفع وجوبه وظاهرها أن المریض وظیفته التعیینیة هی التیمم.وهذا تخصیص فی أدلة مشروعیة الوضوء.**

**إن قلت:لایفهم من الآیة (وإن کنتم مرضی....فتیمموا)الوجوب التعیینی بل لعلّها فی مقام دفع توهم الحذر کما فی قوله تعالی:(إذا حللتم فاصطادوا)فیستفاد منه رفع وجوب الوضوء فقط دون وجوب التعیینی للتیمم.**

**قلت: هذا صحیح لوکان التوهم فی طرف واحد کتوهم الحرمة فقط کما ورد فی آیة الصید لأن موردها توهم حرمة الصید فقط أما فی المقام لیس التوهم متمحضا فی الطرف الواحد بل الجهل بالوظیفة أعم من الوجوب والحرمة فالعرف یفهم أن وظیفته التعیینیة هی التیمم.نظیر ما قیل فی لسان قاعدة التجاوز من أن الأمر بالمضی فی قوله إذا شککت فامض وارد فی مقام توهم الحذرلأن المکلف یحتمل وجوب الإعتناء بالشک فیقال له إمض ولایجب الإعتناء.فلایستفاد کون التجاوز علی نحو العزیمة فلعلّها علی نحو الرخصة أی یجوز أن لایعتنی المکلف بشکه فی موارد التجاوز ولکنه یجوز له الإحتیاط.فقد أجبنا عن ذلک بأن المکلف فی موارد التجاوز جاهل بوظیفته الشرعیة هل یجب علیه التجاوز أو یحرم علیه ویجب الإعتناء بشکه؟فحینما یقول الإمام علیه السلام:إمض ،ظاهره تعیین وظیفته وهی المضی وعدم الإعتناء بالشک.**

**أما الکلام فیما إذا کان الوضوء ضرریا علی غیر المکلف کما لوکان هناک ضرر علی مومن آخر فتارة یکون الضرر غیر محرم فیحکم بصحة وضوئه لأن قاعدة لاضرر مثل قاعدة لاحرج إنما ترفع وجوبه دون استحبابه المستفاد من الإطلاقات.**

**وأخری یبلغ الإضرار علی حد محرم ففی هذا الفرض ذکر السید الخوئی أن الوضوء باطل فیما إذا کان متعمدّا أو جاهلا دون الغافل والناسی.لأن التکلیف عن الغافل والناسی مرتفع.أما الجاهل إذا انکشف له بعد الوضوء کونه ضرریا علی الغیر یبطل وضوئه.لإمتناع إجتماع الأمر والنهی.هذا الکلام غیر متجه لوجوه:**

**أولا:المفروض هو عدم وجود المندوحة بأن کان للوضوء فرد واحد فقط وهو یوجب ضررا غلی فرد مومن واقعا ففی هذا الفرض لاأثر لبقاء حرمة الإضرار.لأن استصحاب عدم الضرر یقتضی نفی توجه الضرر علی الغیر فیتنجز فی حق المکلف أن یتوضأ.لأنه جاهل بالضرر فلایتنجز الحکم بحرمة الإضرار فی حقه بمقتضی استصحاب عدم الضرر فلاأثر لبقاء الحرمة الواقعیة إذ الأثر المتصور لبقاء الحکم الواقعی هو حسن الإحتیاط والمفروض عدم حسن الإحتیاط فی المقام لأجل قیام منجزعلی تکلیفه بالوضوء.فبقاء التحریم لغو فی حقه فیسقط التحریم الواقعی وإذا سقط یرتفع المانع العقلی عن إطلاق الأمر بالوضوء فلایلزم إجتماع الأمر والنهی.نعم بقاء الحرمة الواقعیة فی فرض وجود المندوحة لیس لغوا لحسن الإحتیاط المترتب علیه.هذا بناء علی امتناع الإجتماع وإلا بناء علی ماهو الصحیح من جواز الإجتماع فالحکم بصحة الوضوء واضح.**

**ثانیا:لایلزم إجتماع الأمر مع النهی فی فعل واحد حتی فی فرض وجود المندوحة لما صرّح السید الخوئی فی مصباح الأصول من أن الضرر لیس متحدا مع الوضوء لأن الوضوء سبب للضرر.الضرر هو النقص الحاصل فی البدن أو المال وهذا مسبب عن الوضوء فلیس الترکیب بینهما اتحادیا بل الترکیب انضمامی فیقع التزاحم بین تحریم الإضرار بالغیر ووجوب الوضوء والتزاحم فرع وصول کلا التکلیفین إذا لاتزاحم بین التکلیف الواصل وغیر الواصل. والمفروض عدم وصول التکلیف بحرمة الإضرار لجهل المکلف به فلاتزاحم بینهما.**

**مجلس 63 9/جمادی الأولی/1435**

**فتحصّل مما ذکرنا:الضرر إن کان علی النفس فیبطل الوضوء لشمول الآیة الشریفة :وإن کنتم مرضی...فتیمموا.سواء کان علی حد محرم أو غیر محرم.وإن کان لم یکن علی النفس فتارة لم یبلغ إلی حد محرم کما لوکان ضررا علی مال فیصح الوضوء عملا بأدلة استحباب الوضوء.وإن بلغ إلی حد محرم فإن کان المکلف جاهلا بالإضرار فنلتزم بصحة الوضوء وإن کان فی حال العلم والعمد فیتوقف الحکم علی أن الضرر هل هو متحد مع الوضوء أو لیس بمتحد.ولانستبعد فی بعض المجالات إتحادهما عرفا.**

**بقی الکلام فی أن من کان فی ضیق الوقت یجب علیه التیمم ولکنه لوخالف وتوضأ فهل یحکم بصحة وضوئه أم لا؟**

**أما وجوب التیمم علیه فلاإشکال فیه لظهور الآیة فی ذلک.فإنه وإن کان الماء موجودا ولکن لایوجد ماء یستفید المکلف منه للصلوة الأدائیة والمراد من قوله تعالی:فلم تجدوا ماء،عدم وجدان الماء لتلک الصلوة.**

**أما لوخالف الأمر بالتیمم وتوضأ فقد ذهب بعض کالمحقق النائینی رحمه الله إلی بطلانه لأنه یری أن الأمر بالخلاف مانع عن صحة الوضوء لأنه موجب للعجز عن الوضوء فیصیر الوضوء غیر مشروع لأن موضوع المشروعیة هو القادر ومن کان مکلفا بالخلاف لیس قادرا شرعا.**

**ولکن الحق هو القول بالصحة لعمومات استحباب الوضوء والغسل.الوضوء مستحب إما لنفسه أو لکونه سببا للطهارة.نعم الوظیفة العقلیة هی التیمم حتی لاتفوته الصلاة ولکن لو خالف وتوضأ فلامانع من مشروعیته.**

**وماذکره المحقق النائینی- من تفسیر القدرة بعدم الأمر بالخلاف- غیر عرفی.فالعرف یقول إنه قادر علی الوضوء تکوینا وشرعا لعدم حرمته الذاتیة وإنما العقل وجب علیه التیمم لئلاتفوته الصلاة فالحق ماذهب إلیه السید الخوئی والسید السیستانی من عدم بطلان الوضوء والغسل فی هذا الفرض.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 64 و65 السبت والأحد 5و6/جمادی الثانی/1435**

***الشرط الثامن: أن يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة‌بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلاته و لو ركعة منها خارج الوقت و إلا وجب التيمم إلا أن يكون التيمم أيضا كذلك بأن يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر إذ حينئذ يتعين الوضوء و لو توضأ في الصورة الأولى بطل إن كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد نعم لو توضأ لغاية أخرى أو بقصد القربة صح و كذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعي لا التقييد.***

**ذهب صاحب العروة إلی أن من ضاق علیه الوقت بحیث لوتوضأ وقع جزء من صلوته خارج الوقت یجب علیه التیمم.نقل عن الشیخ حسین آل عصفور أنه منع من ذلک واستدل علی ذلک بأنه لم یکن ضیق الوقت من مسوّغات التیمم لأنه لم یرد فی أی نص بل موضوع التیمم ومشروعیته تختص بمقتضی الآیة الشریفة بقاقد الماء ومن ضاق علیه الوقت واجد للماء.وکذلک نقل عن صاحب المدارک والمحقق فی المعتبر عدم مشروعیة التیمم فی حق من أهمل ولم یصلّ حتی ضاق علیه الوقت.واستدلا علیه بأنه لیس ضیق الوقت من مسوغات التیمم وهذا الدلیل یشمل فرض عدم الإهمال أیضا.**

**ولکن الحق هو جواز التیمم فی حق هذا المکلف بل وجوبه المستفاد من نفس الآیة الشریفة: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ .... وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا.یستفاد من ظاهر هذه الآیة أن موضوع التیمم هو عدم وجدان الماء للصلوة الأدائیة فمن یجد الماء ولکن لایتمکن من أن یتوضأ به للصلوة الأدائیة فهو بحکم فاقد الماء عرفا.فیفهم بمناسبة الحکم والموضوع من أخذ عنوان فاقد الماء فی موضوع الخطاب أن نکتة التیمم عدم التمکن من الوضوء للصلوة الأدائیة فلذا من کان فاقدا للماء ولکن یتمکن من إیجاد الماء بإذابة الثلج مثلا یجب علیه الإذابة إذ العرف یفهم من الخطاب بمناسبة الحکم والموضوع أن المراد من فاقد الماء هو العاجز عن الوضوء للصلوة الأدائیة.هذا هوالوجه فی جواز التیمم لا ماذکره السید الخوئی -من أن المراد من فاقد الماء هو من لایتمکن علی الوضوء وإن کان واجدا للماء بقرینة کونه قیدا للمریض.فإن المریض واجد للماء تکوینا ولکن حیث یضر الماء بحاله فإنه غیر قادر من الوضوء شرعا-لأنا ذکرنا أن عدم وجدان الماء قید للجمل الأخر غیر المریض لعدم عرفیة کونه قیدا للمریض.ولکن یحمل فاقد الماء علی العاجز من الوضوء ولو کان واجدا للماء تکوینا بمناسبة الحکم والموضوع.فیندرج من لایتمکن من الوضوء للصلوة الأدائیة لضیق الوقت،تحت الآیة الشریفة فیجب علیه التیمم.ولافرق بین من لایتمکن من إدراک تمام الصلوة فی الوقت أو جزء من الصلوة لأن الظاهر من قوله تعالی:إذا قمتم إلی الصلوة،الصلوة المعتبرة التی من جملة شرائطها إیقاعها فی الوقت.فیصیر المعنی هکذا:إذا قمتم إلی الصلوة فی وقتها ولم تتمکنوا من الوضوء لها فتیمموا.**

**إن قلت:توجد قاعدة فی المقام المسماة بقاعدة (من أدرک)،التی توسّع فی الوقت فإن المستفاد من بعض الروایات أن من أدرک رکعة من الصلوة فقد أدرک الصلوة.أو من أدرک رکعة من الوقت فقد أدرک الوقت.فتوجب توسعة فی موضوع وجوب الوضوء فی الآیة.فحینما یوسّع الوقت علی المکلف بمقتضی القاعدة،فهو یتمکن من الوضوء للصلوة الأدائیة.**

**وقد أجاب السید الخوئی عن هذا الإشکال فقال إن الروایات ضعیفة سندا عدا ماورد فی الغداة عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْغَدَاةِ رَكْعَةً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَقَدْ أَدْرَكَ الْغَدَاةَ تَامَّةً.فهذه الروایة وإن وردت فی خصوص الغداة ولکن یمکن التعدی منها إلی باقی الصلوات.ولکن لایستفاد منها أکثر من التوسعة فی الوقت.فلا دلالة فیها علی تحویل وظیفته من الصلوة مع الطهارة الترابیة المستفاد من آیة الشریفة إلی الصلوة مع الطهارة المائیة.فإذن لایمکن الإستدلال علی جواز الوضوء بقاعدة من أدرک.**

**لایقال بأن القاعدة لمّا دلّت علی التوسعة فی الوقت تعبدّا فهی حاکمة علی خطاب الوضوء أیضا وموسّعة لموضوعه لأن المانع من صحة الوضوء هو إستلزامه لعدم درک الصلوة فی الوقت ولمّا قبلتم بأن القاعدة تدلّ علی التوسعة فی وقت الصلوة تعبدا فلامانع من صحة الوضوء تعبدّا لأن المکلف قادر من الوضوء للصلوة الأدائیة تعبدا.**

**لأنا نقول دفاعا عن السید الخوئی بأنه فرق بین الحکومة والورود.ففی الورود یترتب علی الوارد جمیع أحکام المورود بلاحاجة إلی الإطلاق فی دلیل الوارد.وهکذا إذا کان الخطاب مشتملا علی إعتبار فرد من أفراد الموضوع مثلا إذا ورد فی خطاب أن المطلّقة الرجعیة زوجة والمطلّق الرجعی زوج فبمجّرد هذا الإعتبار یترتب جمیع الأحکام الزوجیة فیجب علی الزوج نفقة زوجته من دون حاجة إلی إطلاق دلیل الإعتبار لأن الشارع إعتبر فردا للزوجیة بخلاف الحکومة التنزیلیة.ففی الحکومة التنزیلیة لایمکن ترتب جمیع الأحکام إلافی فرض إطلاق دلیل التنزیل.مثلاحینمایقول الشارع الفقاع خمر لایمکن بمجرده ترتب جمیع أحکام الخمریة علی الفقاع من النجاسة ونحوها.بل لابد من الإطلاق فی دلیل الحاکم فمثلا حینما یقول الشارع ماکان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لایمکن استفادة نجاسة ما کان عاقبته عاقبة الخمر لأنه لاإطلاق فی الدلیل بل المتیقن منه هو کونه تنزیلا بلحاظ حرمة شرب الخمر لأنه فرع علی قوله إن الله لم یحرّم الخمر لإثمها وإنما حرّمها لعاقبتها ثم قال فما کان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر فلایستفاد من الخطاب التنزیل بالنسبة إلی جمیع الأحکام الخمریة کالنجاسة مثلا.کما أنه فی مثال زید أسد لایستفاد منه إثبات جمیع آثار الأسد لزید من کونه أبخر الفم مثلا أو نحو ذلک لأن الحکومة ناظرة إلی حیثیة الشجاعة.فإذن تارة یکون الخطاب واردا أو فی مقام جعل فرد إعتباری فلاحاجة إلی إطلاق الدلیل وبمجرد الورود أو الإعتبار یترتب جمیع الأحکام علیه.وقد عبّ السید السیستانی عنه بالحکومة القانونیة أی اعتبار الفرد.وأخری تکون الحکومة تنزیلیة المعبر عنها بالحکومة الأدبیة أو الإثباتیة فلایمکن إستفادة ترتب جمیع آثار دلیل المحکوم لأنها لا یجعل الفقاع مثلا من أفراد الخمر حقیقتا بل مجرّد تفنن فی التعبیر.لأن الخمریة لیست من الأمور الإعتباریة کی یعتبر الفقاع خمرا بل من الأمور التکوینیة فلایمکن جعل الفقاع خمرا حقیقة بخلاف الزوجیة فإنها أمر إعتباری والشارع بإمکانه أن یجعل له فردا فیترتب علیه جمیع الأحکام الزوجیة.**

**فقد یقول السید الخوئی فی المقام:بأن القاعدة لیست ظاهرة فی التنزیل بلحاظ جمیع الأحکام وإنما القدر المتیقن منها التوسعة فی الوقت کأن الشارع یرید أن یحث المکلف بالمبادرة نحو الصلوة التی یدرکها فی الوقت فلایمکن ترتب جمیع الآثار والشرائط الصلوة الأدائیة علیها کالوضوءوهذا أمر غیر بعید ولکن یرد علیه بالنسبة إلی ماذکره فی ماورد فی الغداة أن سند هذه الروایة غیرتام لأن فیه مفضل بن صالح وهوضعیف.وما هو المعتبر مما ورد فی الغداة هو موثقة عمار: عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ- فَلْيُتِمَّ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ.وهذه الروایة لاتدلّ علی التوسعة فی الوقت فضلا عن الدلالة علی تحویل الوظیفةمن التیمم إلی الوضوء.لأنه لم یرد فیها أنه أدرک الوقت أو أدرک الصلوة فی الوقت بل ورد الأمر بإتمام الصلوة وهذا یلائم مع کونها خارج الوقت.الإمام علیه السلام حکم بصحة الصلوة وأمر بإتمامه وهذا یلائم مع کونها تلیفقا من الأداء والقضاء فبعض أجزائها وقع فی الوقت وبعضها خارج الوقت ولکن أمره بإتمامها دفعا لتوهم الحظر فی المقام إذ ورد فی من تطلع علیه الشمس ولم یصل رکعة من الصلوة فلیقطع الصلوة حتی یذهب شعاعها فیستفاد منه کراهة الصلوة فی هذا الوقت ولکن بالنسبة إلی من صلّی رکعة من الصلوة ثم طلعت الشمس أمر الإمام علیه السلام بإتمام الصلوة وصحته وهذا لادلالة فیه علی التوسعة فی الوقت.نعم لو سلمنا دلالة الموثقة علی التوسعة فی الوقت فلانستبعد کلام السید الخوئی من عدم دلالتها علی تحویل الوظیفة من التیمم إلی الوضوء.**

**أما المطلب الأخیر من صاحب العروة حیث فصلّ فیمن کان وظیفته التیمم لضیق الوقت ولکن توضأ بین من کان وضوئه علی نحو التقیید فالتزم ببطلانه ومن کان وضوئه علی وجه الداعی فالتزم بصحته فتوضیحه:تارة یغتسل المکلف أو یتوضأ لأجل إمتثال الأمر بالصلوة الأدائیة بحیث لولم یکن هناک أمر بالغسل للصلوة الأدائیة لما کان یغتسل فغسله باطل.أما إذا إغتسل لکی یقرأ القرآن مثلا أو بداعی إتیان الصلوة ولکن لاعلی نحو التقیید بل مجرد الداعی علی ذلک أی لیس الداعی بنحو الإنحصار بحیث لولم یکن الأمر بالصلوة إنصرف عن الغسل فغسله فی هذه الحالة صحیح.**

**وقد أشکل السید الخوئی علیه وقال:الغسل صحیح سواءکان القصد علی وجه التقییدأوعلی وجه الداعی إلا أن یکون بقصد التشریع لأن التقیید لایتصور فی المقام.وذلک لأن الغسل من الجنابة طبیعة واحدة لاتتکثر ولاتتعدد بتکثر الغایات وقد تحرک العبد نحوه بداع قربی فهومتحقق منه الغسل وقدتمشی منه قصد القربة.فإنه وإن کان لوإلتفت إلی ضیق الوقت لما اغتسل ولکنه جاهل بالضیق فقد تمشی منه قصد القربة والحسن الفعلی موجود لأن الغسل مستحب نفسی ولولکونه سببا تولیدیا للطهارة.فلامانع من صحة غسله.**

**وهذامثل مالو صلّی أحد خلف العادل بإعتقاد أنه زید ثم تبین بعد الصلوة أن الإمام کان عمرو.فهو وإن کان عادلا ولکن لویعلم المکلف حین الصلوة بکونه عمروا لما یصلی خلفه أبدا.فقصده للصلوة کان علی وجه التقیید ولکن لادلیل علی بطلان صلوته لتحقق قصد القربة منه لأن التقیید لیس بمعنی عدم قصد القربة فعلا بل بمعنی أنه لوکان یعلم أن الزید لیس الإمام لما یصلی خلف العمرو.فلادلیل علی بطلان صلوته لتمشی قصد القربة منه ولولأجل تخیله خلاف الواقع.ولأجل ذلک نقول:من تخیّل سعة الوقت وتوضأ ثم علم بضیق الوقت فوضوئه صحیح لأن الوضوء مستحب نفسی وقد تمشی منه قصد القربة فلاوجه لبطلانه.نعم لوکان یجب قصد الغایة المعیّنة للوضوء فهنا قدیقال بأنه قصد غایة لم تتحقق.فماقصده لم یقع وماوقع لم یقصد.ولکن لاوجه لإعتبار قصد الغایة المعیّنة.وهکذا لوعصی وتوضأ مع إلتفاته إلی ضیق الوقت ووجوب التیمم علیه فیمکن تصحیح عمله بنحو الترتب.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 66الإثنین 7/جمادی الثانی/1435**

***الشرط التاسع: المباشرة في أفعال الوضوء‌في حال الاختيار فلو باشرها الغير أو أعانه في الغسل أو المسح بطل و أما المقدمات للأفعال فهي أقسام أحدها المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك و هذه لا مانع من تصدي الغير لها الثاني المقدمات القريبة مثل صب الماء في كفه و في هذه يكره مباشرة الغير الثالث مثل صب الماء على أعضائه مع كونه هو المباشر لإجرائه و غسل أعضائه و في هذه الصورة و إن كان لا يخلو تصدي الغير عن إشكال إلا أن الظاهر صحته فينحصر البطلان فيما لو باشر الغير غسله أو أعانه على المباشرة بأن يكون الإجراء و الغسل منهما معا‌.***

**یعتبر فی صحة الوضوء مباشرة المکلف فی نفس الأفعال الوضوئیة من الغسل والمسح فلوأعانه الغیر علیهما بحیث لم یستند الغسل إلی نفس المکلف فلاإشکلال فی بطلان الوضوء.والدلیل علی ذلک نفس الإطلاقات.إذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا وجوهکم.فإذا باشر الغیر بالغسل أو أعان علی الغسل بحیث لم یستند الغسل إلی نفس المکلف فلم یصدق علیه أنه غسل وجهه بل الغیر غسل وجهه.**

**نعم لو طلب المکلف من الغیر صبّ الماء علی مکان واقترب إلی جهة صب الماء فوضوئه صحیح لأن الجزء الأخیر صدر من نفس المکلف فیصدق علیه أنه غسل وجهه بنفسه بخلاف ما لوطلب منه صب الماء علی أعضائه من الوجه والمرفق لأن الجزء الأخیر یصدر من الغیر ویستند إلیه.**

**هذا هو الدلیل علی إعتبار المباشرة وإلا لایصحّ الإستدلال علی ذلک بالوضوئات البیانیة لأن الوضوءات البیانیة لایستفاد منها انحصار الوضوء الصحیح فی ذلک.**

**أما الإستعانة فی مقدمات الوضوء والغسل فقد قسم صاحب العروة المقدمات علی أقسام:**

**منها:المقدمات البعیدة کإتیان الماء وتسخینه فتصح الإستعانة أو تصدی الغیر فی ذلک وهذا واضح ولاکراهة فیه أبدا وورد فی الروایات البیانیة أن الإمام علیه السلام دعی بطست أو تور فیه ماء ونحو ذلک.**

**منها:المقدمات القریبة مثل صب الماء علی کف المکلف فقد ذهب المشهور إلی کراهة التصدی والإستعانة فی هذه المقدمات.واستدلوا علی ذلک بروایات ناقشها السید الخوئی فیها وقال لادلیل علی کراهة الإستعانة بالغیر فی هذه المقدمات بل الدلیل علی عدم الکراهة لما ورد فی الروایة الصحیحة عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ: وَضَّأْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع بِجَمْعٍ[[87]](#footnote-87)- وَ قَدْ بَالَ فَنَاوَلْتُهُ مَاءً- فَاسْتَنْجَى ثُمَّ صَبَبْتُ عَلَيْهِ كَفّاً- فَغَسَلَ بِهِ وَجْهَهُ وَ كَفّاً غَسَلَ بِهِ ذِرَاعَهُ الْأَيْمَنَ- وَ كَفّاً غَسَلَ بِهِ ذِرَاعَهُ الْأَيْسَرَ- ثُمَّ مَسَحَ بِفَضْلَةِ النَّدَى رَأْسَهُ وَ رِجْلَيْهِ.ففی هذه الروایة استعان الإمام علیه السلام فی المقدمات القریبة فهل یمکن الإلتزام بأن الإمام علیه السلام یفعل المکروه؟فتدلّ الروایة علی عدم کراهة ذلک.مضافا إلی عدم إحتمال کون الوضوء أشدّ أمرا من سائر العبادات التی تجوز الإستعانة بالغیر فی الحج وغیره فی المقدمات القریبة بلاکراهة.**

**أما مااستدل به علی الکراهة عدة روایات قدناقش فیها السید الخوئی:**

**الروایة الأولی: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الرِّضَا ع وَ بَيْنَ يَدَيْهِ إِبْرِيقٌ يُرِيدُ أَنْ يَتَهَيَّأَ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ فَدَنَوْتُ مِنْهُ لِأَصُبَّ عَلَيْهِ فَأَبَى ذَلِكَ وَ قَالَ مَهْ يَا حَسَنُ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ تَنْهَانِي أَنْ أَصُبَّ عَلَى يَدِكَ تَكْرَهُ أَنْ أُوجَرَ قَالَ تُؤْجَرُ أَنْتَ وَ أُوزَرُ أَنَا فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ ذَلِكَ فَقَالَ أَ مَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً وَ هَا أَنَا ذَا أَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ فَأَكْرَهُ أَنْ يَشْرَكَنِي فِيهَا أَحَدٌ.**

**تقریب الدلالة واضحة ولکن ناقش فی الروایة سندا ودلالة أما السند لوجود إبراهیم بن اسحاق وهومجهول.وأما الدلالة لأن الإمام علیه السلام ذکرفیها أشیاء لاتحمل علی الکراهة فقال:توجر انت وأوزر أنا یعنی أعاقب علیه فلایلائم مع الکراهة.ثم استدل الامام بقوله تعالی:ولایشرک بعبادة ربه أحدا.فلایمکن حملها علی الکراهة.بل لابد من أن یحمل علی صب الماء علی أجزاء الوضوء بأن کان یرید أن یصب الماء علی ید الإمام علیه السلام حین الغسل فمنع الامام علیه السلام من ذلک لأنه ورد فی الروایة:لأصبّ علیه.فیحمل علی صب الماء علی الید حین الغسل لاصب الماء علی الکف.**

**الروایة الثانیة: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا تَوَضَّأَ- لَمْ يَدَعْ أَحَداً يَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ- فَقِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَ لَا تَدَعُهُمْ- يَصُبُّونَ عَلَيْكَ الْمَاءَ- فَقَالَ لَا أُحِبُّ أَنْ أُشْرِكَ فِي صَلَاتِي أَحَداً- وَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً- وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً.**

**الروایة الثالثة: مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدُ فِي الْإِرْشَادِ قَالَ: دَخَلَ الرِّضَا ع يَوْماً وَ الْمَأْمُونُ يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ- وَ الْغُلَامُ يَصُبُّ عَلَى يَدِهِ الْمَاءَ- فَقَالَ لَا تُشْرِكْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِعِبَادَةِ رَبِّكَ أَحَداً- فَصَرَفَ الْمَأْمُونُ الْغُلَامَ- وَ تَوَلَّى تَمَامَ وُضُوئِهِ بِنَفْسِهِ.**

**تقریب الدلالة واضح وقد أشکل السید الخوئی بهاتین الروایتین بنفس الإشکال المتقدم.**

**الروایة الرابعة: فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَصْلَتَانِ لَا أُحِبُّ أَنْ يُشَارِكَنِي فِيهِمَا أَحَدٌ- وُضُوئِي فَإِنَّهُ مِنْ صَلَاتِي- وَ صَدَقَتِي فَإِنَّهَا مِنْ يَدِي إِلَى يَدِ السَّائِلِ- فَإِنَّهَا تَقَعُ فِي يَدِ الرَّحْمَنِ.**

**هذه الروایة تامة سندا فإن النوفلی وإن لم یوثق فی الرجال صریحا ولکنه ممن أکثر عنه الأجلاء الحدیث فی الأحکام الإلزامیة الفقهیة فلایبعد الوثوق بکونه ثقة ومتحرزا عن الکذب.وأما السکونی فهو ممن شهد الشیخ فی العدة بأن الطائفة عملت بروایاته.**

**أما الدلالة فقد أشکل السید الخوئی فیها بأن المشارکة لاتصدق إلا إذا کان الفعل مستندا إلیهما وإلا إن کان الشخص یصب الماء علی کف المکلف والمکلف یتوضأبنفسه فالشخص لایشارکه فی الوضوء لأن الوضوء مستند إلی المکلف ولیس مستندا إلیهما فلاتصدق المشارکة.**

**هذا ولکن الحق هوماذهب إلیه المشهور من أنه لایبعد کراهة الإستعانة علی المقدمات القریبة ویمکن الجواب عن مناقشات السید الخوئی:**

**مجلس 66 الإثنین 7/جمادی الثانی/1435**

**أما بالنسبة إلی مااستدل به علی عدم الکراهة فهی قضیة فی واقعة لعلّ الإمام علیه السلام کان فی حالة صحیة یغتفر بالنسبة الإستعانة فی المقدمات القریبة.لأن المکروه قد یسقط عن الکراهیة بأدنی مناسبة.**

**وأما الروایات التی ناقشها السید فیها:الإنصاف یقتضی کون الظاهر من الروایات هو الإستعانة فی المقدمات القربیة.أما الروایة الأولی لأن الوزر لیس العقاب فإرتکاب المکروه أیضا وزر لأن وزر کلّ شیء بحسبه فمن یرتکب المکروه یوزر بحسب إرتکاب المکروه.لأنه یسبّب منقصة والمنقصة وزر.**

**أما إستشهاد الإمام علیه السلام بالآیة الشریفة لیس إستشهادا بظاهر الآیة فالإستعانة فی المقدمات نحو إشراک فی العبادة.وأما ماقال -من أن أمر الوضوء لیس أشدا من سائر العبادات فلماذا لاتکون الإستعانة فی سائر العبادات شرکا فی العبادة- غیر تام لأن فی سائر العبادات توجد مصالح لعدم کراهیة الإستعانة بالغیر فی المقدمات القربیة کاستلزامه للحرج النوعی مثلاأو نحو ذلک فلایقاس.**

**والإنصاف أن الظاهر من الروایة هو الإستعانة فی المقدمات لا صبّ الماء علی الأجزاء لماوردفیها من أن الإمام کان یرید أن یتهیأمنه للصلوة ولم یکن فی أثناء الصلوة.فالظاهر من قوله (أصب علی یدک ) کون الصبّ علی کفه الشریف مقدمة للوضوء.**

**أما الروایة الثانیة فمطلقة یشمل صبّ الماء علی کف الإمام علیه السلام کما لایدعهم أن یصبّ الماء علی وجهه ومرفقه.ولا یمکن أخذ استشهاد الإمام علیه السلام قرینة علی کون الصب علی الأجزاء لما تقدم آنفا.وهکذا مرسلة المفید لو کان الغلام یصب الماء علی أجزاءه الوضوئیة فکان الأنسب أن یشیر الإمام علیه السلام ببطلان الوضوء.**

**أما موثقة نوفلی فلأن المشارکة عرفا تصدق بالإستعانة فی المقدمات القریبة فیقول العرف بمن یستعین فی المقدمات إنه شارکه فی الوضوء.مضافا إلی أنه لوکان صب الماء علی الوجه والمرفق لما یقول الإمام علیه السلام:لاأحبّ ذلک.صب الماء علی الوجه والمرفق حرام وإذا کان الشیء حراما لایناسب أن یقول الإمام لاأحب ذلک.وعلیه فلایبعد من أن یستفاد من هذه الروایات مااستفاده المشهور من کراهة الإستعانة فی المقدمات القربیة.لتمامیة سند الروایة النوفلی مضافا إلی أن تعدد الروایات قد یوجب الوثوق بالصدور إجمالا.فلا حاجة إلی التمسک بقاعدة التسامح فی أدلة السنن حتی یستشکل علیها بأنها غیر ثابتة أو مختصة بالمستحبات کماهو الصحیح.**

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 67 الثلاثاء 8/جمادی الثانی/1435

قدتقدم الکلام فی أنه تجب علی المکلف المباشرة فی أفعال الوضوء ولکن المقدمات فقد تنقسم إلی ثلاثة أقسام:القسم الأول:المقدمات البعیدة کإتیان الماء وتسخینه فقد تقدم جواز الإستعانة فیه.القسم الثانی:المقدمات القریبة فقد ذهب السید الخوئی إلی جواز الإستعانة فیها بلاکراهة ولکن قلنا وفاقا للمشهور بکراهة الإستعانة فیها.

القسم الثالث:صب الغیر الماء علی أعضاء الوضوء مع کون المتوضئ هو المباشر لإجرائه وغسل أعضائه فقد ذهب صاحب العروة إلی صحة الوضوء فی هذا الفرض ولکن الظاهر بطلانه لأن الغسل یستند إلی الصابّ حقیقة ولیس إمرار المتوضئ غسلا جدیدا فیبطل الوضوء.

مسألة 22:إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه‌فجعل وجهه أو يده تحته بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح و لا ينافي وجوب المباشرة بل يمكن أن يقال إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا بقصد أن يتوضأ به أحد و جعل هو يده أو وجهه تحته صح أيضا و لا يعد هذا من إعانة الغير أيضا.

الفرض الأخیر صحیح ولو کان الصابّ قاصدا للتوضئ بل حتی لو طلب المتوضئ من الغیر أن یصبّ الماء من الإبریق مثلا لأن یتوضأ فالوضوء صحیح لأن المهم فی المقام هو استناد الغسل إلی المتوضئ ویکفی فی الإستناد صدور الجزء الأخیر من الغسل عن المکلف کما هوکذلک فی المقام بخلاف مالوطلب من الغیر أن یصبّ الماء علی وجهه فإنه لایمکن استناد الغسل إلی المتوضئ لعدم صدور الجزء الأخیر منه بل العرف یقول:صدر الغسل من الغیر.نظیرما یقال فی قضیة الذبح فی الأماکن الحدیثة من أن الذابح لابدّ أن یذکر اسم الله علی الذبیحة ولکن من هو الذابح؟فقالوا بأن الذابح هو من یصدر منه الجزء الأخیر من الذبح فإذا کان شخص یضغط علی الزر وبعد ذلک یحصل الذبح فالذبح یستند إلیه أما إذا کان شخص یجعل الدجاج فی مکان قریب من السکیّن بعدما ضغط الغیر علی الزر فهذا هو الذی لابد أن یذکر اسم الله علیه ولابد أن یکون مسلما لأن الذبح یستند إلیه فالمهم هو من یصدر منه الجزء الأخیر من العلة التامّة فالفعل یستند إلیه.

مسألة 23: إذا لم يتمكن من المباشرة جاز أن يستنيب بل وجب‌و إن توقف على الأجرة فيغسل الغير أعضاءه و ينوي هو الوضوء و لو أمكن إجراء الغير الماء بيد المنوب عنه- بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا الأحوط ذلك و إن كان الأقوى عدم وجوبه لأن مناط المباشرة في الإجراء و اليد آلة و المفروض أن فعل الإجراء من النائب نعم في المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه لا النائب فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه و إن لم يمكن‌ذلك أخذ الرطوبة التي في يده و يمسح بها و لو كان يقدر على المباشرة في بعض دون بعض بعض‌.

إذا کان شخص عاجزا عن المباشرة فی الوضوء فالقاعدة الأولیة تقتضی وجوب التیمم علیه لأنه عاجز عن غسل وجهه ویدیه فتشمله آیة التیمم ولکن المشهور ذهبوا إلی خلاف ذلک وقالوا بوجوب الوضوء علیه بالإستعانة عن الغیر.فالغیر یغسل وجهه ویدیه وحین المسح یأخذ کفه ویجعل علی رأسه ویمرّه علی رأسه فالماسح هو الغیر ولکن آلة المسح ید المکلف.وإن لم یتمکن من رفع یده بأن کان منکسرا مثلا فلابدّ أن یأخذ الغیر بلة الوضوء ویمسح علی رأس المکلف بیده.أما ما هو الوجه فی ذلک؟فقد استدلوا بوجوه:

منها قاعدة المیسور:فقالوا بأن الوضوء أمر مرکب فإذا لم یمکن إتیان جمیع أجزائه فلابد أن یوتی بما هو المیسور بمقتضی قاعدة المیسور لایسقط بالمعسور.

ولکنها غیر تامة کبرویا إذ لاأساس لهذه القاعدة کما نقح فی الأصول.وصغرویا إذ المیسور والمعسور أمران عرفیان والعرف لایری غسل الغیر میسورا للغسل المباشری.

منها الإجماع:وتقریبه واضح.ولکنه مدرکیّ لإحتمال إستناد المجمعین إلی الوجه السابق أو الوجهین الآتیین فلیس بحجة لأن حجیته منحصرة فیما إذا کان الإجماع کاشفا عن إرتکاز متشرعی فی زمان الأئمة علیهم السلام ولانحرز الإرتکاز فی المقام لإمکان إستنادهم إلی دلیل عقلی أو دلیل روائی ضعیف سندا أو دلالة.

منها الروایات:فقد وردت عدة روایات معتبرة فی غسل الجنابة یمکن أن یستدلّ بها فی المقام:

الروایة الأولی:صحیحة أبی بصیر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ كَانَ وَجِعاً شَدِيدَ الْوَجَعِ- فَأَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ وَ هُوَ فِي مَكَانٍ بَارِدٍ- قَالَ فَدَعَوْتُ الْغِلْمَةَ- فَقُلْتُ لَهُمُ احْمِلُونِي فَاغْسِلُونِي فَحَمَلُونِي وَ وَضَعُونِي عَلَى خَشَبَاتٍ- ثُمَّ صَبُّوا عَلَيَّ الْمَاءَ فَغَسَلُونِي.تدلّ علی أن الإمام لمّا کان مریضا ولم یتمکن من أن یغتسل بنفسه من الجنابة فأمر غلمانه فغسّلوه.

الروایة الثانیة:صحیحة إبن أبی عمیر عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُكَيْنٍ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قِيلَ لَهُ إِنَّ فُلَاناً أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ- وَ هُوَ مَجْدُورٌ فَغَسَّلُوهُ فَمَاتَ- فَقَالَ قَتَلُوهُ أَلَّا سَأَلُوا أَلَّا يَمَّمُوهُ- إِنَّ شِفَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ.فیستفاد منها أن من لایتمکن من الغسل أو التیمم المباشری فتنتقل وظیفته إلی أن ییمّمه الغیر.

لکن یرد علیهما أنهما واردتان فی مورد غسل الجنابة فلایمکن قیاسه بالوضوء إلا فی فرض الجزم بعدم الخصوصیة ولایبعد القول بعدمها.فالأمر فی غسل الجنابة إن لم یکن أشد من الوضوء فلاأقل من مماثلته.

منها:الإطلاقات الأولیة:فقد استدلّ السید الخوئی بعد المناقشة فی الأدلة المتقدمة کلها بقوله تعالی: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ. بتقریب أنه یدلّ علی کفایة قیام الغیر بغسل الوجه فی فرض عجز المکلف عن المباشرة فالأمر بالغسل أمر بالغسل المباشری بالنسبة إلی المتمکن والغسل النیابی بالنسبة إلی العاجز.لایقال بأنه یلزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی لأنه یقال بأنه من باب إختلاف المصادیق ولیس استعمالا فی أکثر من معنی.مثلا إذا أمر المولی عبیده بالقیام فیتحقق القیام بالنسبة إلی من یتمکن من إقامة صلبه بغیر مایتحقق بالنسبة إلی الشیوخ الرکع.فالقیام فی حقهم لیس بمعنی إقامة صلبهم بل یصدق القیام فی حقهم ولوکانت قامتهم منحنیة.

ولو تم هذا الإستدلال فتکون الإستنابة والإستعانة بالغیر فی حق العاجز مقتضی قاعدة الأولیة ولا تحتاج إلی دلیل خاص ولکن الإنصاف عدم تمامیة هذا الإستدلال لصحة سلب عنوان الغسل عن الذی یعجز عن غسل وجهه وقد غسله غیره.نعم فی الأفعال التی یتعارف صدورها بالتسبب یمکن اسناد الفعل إلی غیر المباشر کما فی الأفعال الإعتباریة کالبیع ونحوه فإنه یقال بعت الکتاب ولو کان البایع هو الوکیل.وهکذا فی بعض الأفعال التکوینیة التی یتعارف فیها التسبب کالذبح مثلا.فیقال:ذبحت وإن کان الذبح صدر عن القصاب ولأجل ذلک قلنا أن الذبح فی الحج بالإستعانة عن الآخرین لیس من باب النیابة بل هو مستند إلی الحاجّ فلذا لابدّ أن ینوی الحاجّ القربة ولایشترط فی الذابح قصد القربة ولاالإیمان.وهکذا فی الحلق والتقصیر.

ولکن الأفعال التی لایتعارف فیها التسبب فلایستند إلی غیر المباشر کما لو أمر الغیر بغسل المتنجس فلایقال بأن الآمر غسل الثوب مثلا بل یستند الغسل إلی المباشر.وهکذا فی المقام فإن الآمر بغسل الوجه إذا غسل الغیر وجهه،لایقال فی حقه أنه غسل وجهه إلابنحو العنایة والمجاز بل یستند الغسل إلی الغیر.

فتحصلّ مما ذکرنا أن المهم هو الدلیل الثالث بعد إلغاء الخصوصیة العرفیة.

هذا،وقد قال صاحب العروة تجب الإستعانة بالغیر وإن توقف علی الأجرة.ولکن أشکل فیه السید الخوئی علی حسب الدلیل الثانی والثالث لأن الدلیل الثانی کان هو الإجماع والقدر المتیقن منه الوجوب إذا کان بغیر أجرة وهکذا الدلیل الثالث فالإمام علیه السلام لم یعط الأجرة إلی غلمانه.

ولکن الصحیح بعد تمامیة الدلیل الثالث هو وجوب إعطاء الأجرة إذا طلبها الغیر لأن المستفاد من ظاهر الروایات المتقدمة فی الدلیل الثالث أن الواجب علی کلّ مکلف هو الجامع بین الغسل المباشری و الغسل التسبیبی فی حال العجز ومن یتمکن من إعطاء الأجرة فیتمکن من هذا الجامع فیجب علیه.

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 68السبت 12/جمادی الثانی/1435**

**قدتقدم الکلام فی أنه یجب علی من لایتمکن من الوضوء المباشری أن یستنیب للوضوء وإن توقف علی دفع الأجرة.والآن یقع الکلام فی تعیین الناوی هل هو المکلف المتوضئ أو المعین؟**

**فقد فصّل السید الخوئی بین ماإذا کان الدلیل علی وجوب الإستنابة والإستعانة قاعدة المیسور والإطلاقات وبین ماإذا کان الدلیل هو الإجماع أو الروایات.فعلی الأول ذهب إلی لابدیة صدور النیة من المکلف دون المعین.لأن العمل المیسور أو التسبیبی یستند إلی نفس المکلف.نظیر ذبح التسبیبی فی الحج فکما یقال هناک بوجوب صدور النیة من الحاج فهنا یقال بوجوب صدور النیة من المکلف ولایحتاج إلی نیة المعین.وعلی الثانی ذهب إلی القول بوجوب الإحتیاط بالجمع بین نیة کلیهما فلایکتفی بنیة أحدهما دون الآخر لعدم إحراز تحقق شرط الصحة فی فرض الإکتفاء.فإن الإجماع دلیل لبی فلایمکن استفادة تعیین الناوی منه فی المقام والروایات مجملة لأنه لم یرد فیها حدیث عن الناوی.**

**ولکن یردعلی هذا الکلام أولا:بأن قاعدة المیسور لاتقتضی أکثر من وجوب العمل المیسور ولکن هل العمل مستند إلی نفس المکلف أو المعین فلایستفاد من القاعدة ذلک.غایة مایمکن أن یقال هو أن ذات العمل وإن صدر من الغیر هوالمقدار المیسور من العمل الصادر عن المکلف نفسه أما استناد العمل المیسور إلی المکلف فلادلیل علیه. إن کان العمل المیسور مستندا إلی المکلف نفسه فیدخل تحت الإطلاقات وإن لم یستند إلی المکلف فهو خارج عن الإطلاقات.فلادلیل علی وجوب صدورالنیة من المکلف نفسه.القاعدة إنماتقول:المیسور لایسقط بالمعسور ولکن کیف تتحقق النیة فی هذا العمل المیسور؟هل تتحقق النیة من المتوضئ أو المعین؟لایستفاد من القاعدة ذلک.ثانیا:علی القول بکون المستند هوالإجماع أو الروایات لاوجه لوجوب الإحتیاط لأن غایة مایقتضی الشک فی المقام هوالتمسک بالأصول العملیة.والأصل العملی هو الإحتیاط إن کان العلم الإجمالی دائرا بین المتباینین بأن نعلم إجمالا بلزوم صدور النیة إما من المکلف تعیینا أو من المعین کذلک ولکن فی المقام لیس الأمر کذلک لإحتمال کفایة صدور النیة من أحدهما تخییرا کما یقول السید السیستانی نظیر ذلک فی الذبح بأن یحتمل کون الذبح عملا تسبیبیا فیکتفی بنیة الحاج کمایحتمل کونه عملا نیابیا فیکتفی بنیة النائب فلذا یحتمل التخییر بین صدور النیة من الحاج أو الذابح لتصویر الذبح علی نحوین.وکذلک فی المقام فإنا نحتمل التخییر بین صدورها من المکلف نفسه وبین صدورها من المعین.فلایکون الأمر دائرا بین المتباینین فتجری البرائة فی المقام.نعم بناء علی مسلک من یری الوضوء سببا للطهارة ویقول بأن الشرط هو الطهارة لاالوضوء فیرجع الشک إلی الشک فی المحصّل فلاتجری البرائة ولعلّه لأجل ذلک قد إحتاط السید السیستانی فی المقام وقال بوجوب صدور النیة من کلیهما ولکن بناء علی مسلک السید الخوئی من کون الوضوء شرطا للصلوة لاالطهارة کماهو الصحیح فلامانع من جریان البرائة فی المقام.هذا ماتقتضیه الصناعة ولکن الأحوط لزوما هو الجمع بین کلتا النیتین.**

**ثم یقع الکلام فی کیفیة غسل المعین ومسحه.فلو أمکن إجراء الماء بید المنوب عنه فهل یجب علی النائب أن یوضّأ المکلف بیدالمکلف أم یکفی الوضوء بید النائب؟فقد قال صاحب العروة:الأقوی کفایة الغسل بید الغیر لأن الغسل مستند إلی الغیر کما هو المفروض والید إنما هی آلة للتوضئ فلافرق بین أن تکون الآلة ید المکلف أو ید الغیر.نعم فی المسح لابدّ أن یکون بید المکلف نفسه لأنه یعتبر فی المسح کونه ببلة المتوضئ .إلا فی فرض عدم تمکن المکلف من إمرار یده علی رأسه ورجلیه ولو باستعانة الغیر ففی هذا الفرض لابد أن یأخذ الغیر بلة کفّ المکلف ویمسح بها علی رأسه ورجلیه.وبعبارة أخری لابدّ من مراعات الإستناد حسب إختلاف مراتبه.فإذا أمکن الغسل المباشری فالغسل المباشری یستندإلی المکلف دون التسبیبی وإن أمکن الغسل التسبیبی فقط فهو یستند إلی المکلف وکذلک فی المسح فإن أمکن المسح المباشری فهو وإلا فالمسح التسبیبی یستند إلی المکلف والمسح التسبیبی أیضا له مراتب فتارة یمکن أن یکون بید المکلف نفسه فهو یستند إلی المکلف وأخری لایمکن ذلک فالمسح بید الغیر یستند إلیه.فلابدّ من مراعات هذه المراتب.هذا مایستفاد من کلمات المشهور.**

**ولکن الحق أن القاعدة تقتضی سقوط الوضوء لأن مستندنا فی ذلک هو الروایات وهی واردة فی غسل الجنابة ولیس فیه مسح.فإذا لم یتمکن المکلف من المسح بید نفسه ولو بإعانة الغیر فیسقط الوضوء منه وتصل النوبة إلی التیمم لأنه عاجز عن الوضوء.ولو شک فی مشروعیة التیمم فی حقه فمقتضی الإحتیاط هو الجمع بین الوضوء بمسح الغیر وبین التیمم.**

**الشرط العاشر: الترتيب بتقديم الوجه، ثمّ اليد اليمنى، ثمّ اليد اليسرى، ثمّ مسح الرأس، ثمّ الرجلين، و لا يجب الترتيب بين أجزاء كلّ عضو.**

**لاإشکال فی أن مقتضی الروایات هو الترتیب .إنما الکلام فیما إذا أخلّ المکلف بالترتیب عن جهل قصوری أن النسیان.فقد یقال بعدم بطلان الوضوء لأن الوضوء فریضة والترتیب سنة لعدم ذکره فی القرآن فتشمله قاعدة (السنة لاتنقض الفریضة) فإذا أخل بها عن جهل قصوری أو النسیان فلاتبطل الفریضة.وقد أجاب عن ذلک السید السیستانی بأن القاعدة وإن تقتضی ذلک ولکن نرفع الید عنها لأجل الروایات الخاصة فی المقام التی تدل علی وجوب الإعادة فیما إذا أخلّ بالترتیب.منها:صحیحة منصوربن حازم عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ فَيَبْدَأُ بِالشِّمَالِ قَبْلَ الْيَمِينِ قَالَ يَغْسِلُ الْيَمِينَ وَ يُعِيدُ الْيَسَارَ. ومنها: ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَسِيَ الرَّجُلُ أَنْ يَغْسِلَ يَمِينَهُ فَغَسَلَ شِمَالَهُ وَ مَسَحَ رَأْسَهُ وَ رِجْلَيْهِ وَ ذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ غَسَلَ يَمِينَهُ وَ شِمَالَهُ وَ مَسَحَ رَأْسَهُ وَ رِجْلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا نَسِيَ شِمَالَهُ فَلْيَغْسِلِ الشِّمَالَ وَ لَا يُعِيدُ عَلَى مَا كَانَ تَوَضَّأَ وَ قَالَ أَتْبِعْ وُضُوءَكَ بَعْضَهُ بَعْضاً.**

**ولکن الحق عدم إمکان رفع الید عن القاعدة بمقتضی هذه الروایات لأن قاعدة(السنة لاتنقض الفریضة)إنماتجری فیما إذا کان بحیث لولم تجر القاعدة لبطلت الفریضة و لم یفرض فی الروایات عدم تمکن المکلف من تصحیح هذا الوضوء کی تکون مخصصة للقاعدة.فإنها وردت فی مورد إمکان تدارک العمل مثل ما لو نسی المصلی القراءة فدخل فی القنوت ثم تذکر أنه نسی القراءة فلابدّ أن یتدارک القراءة.ولاتجری القاعدة بالنسبة إلیه.ولأجل ذلک ربما یشکل فیمن جهر بالقراءة فی موضع الإخفات أو بالعکس من أنه إذا تذکر ذلک قبل أن یدخل فی الرکوع فلادلیل علی إغتفاره ولابد من تدارکها.وردت فی الروایة بهذا المضمون:من أجهر فی موضع الإخفات فإن فعل ذلک متعمدّا أعاد الصلوة وإن فعله جاهلا أو ناسیا أولایدری فقد تمت صلاته.فالظاهر منها عدم إمکان التدارک وإلا فیتدارک.هذه شبهة لابدّ من التکلم عنها فی محله.لکنّ المهم أن حدیث لاتعاد إنما یجری فیما إذا یلزم من عدم جریانه بطلان الصلوة فهنا أیضا نقول:قاعدة(السنة لاتنقض الفریضة)إنما تصحح الوضوء فیما إذا کان العمل بحیث لولم تجر القاعدة لبطل الوضوء وهذه الروایات لم تأمر بإعادة الوضوء وإنما أمرت بالتدارک.فمثلا قال:یغسل الیمین ویعید الیسار.ولم یقل:ویعید الوضوء.فتکون فی مقام بیان مورد یمکن فیه التدارک أما إذا توضأ ثم فاتت الموالاة فتبین له أنه أخل بالترتیب فلامانع من الأخذ بقاعدة (السنة لاتنقض الفریضة)لأن الروایات لاتنافی تلک القاعدة فی هذا المورد.نعم،قد یستند فی عدم تطبیق هذه الکبری علی الوضوء بماورد فی صحیحة زرارة: قَالَ: سُئِلَ أَحَدُهُمَا ع عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِيَدِهِ قَبْلَ وَجْهِهِ وَ بِرِجْلَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ قَالَ يَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ وَ لْيُعِدْ مَا كَانَ. فکأن الإمام علیه السلام یرید أن یقول:الترتیب فریضة.فتبطل العمل بالإخلال فیه.ولکن الروایة:أولا:لاتدلّ علی أن الله شرع الترتیب.فلعل البدأ بما بدأ الله من السنة.وثانیا:الدلیل أخص من المدعی لأنه لایشمل مالو بدأ بالید الیسری قبل الیمنی فإنه لیس خلاف ما بدأ الله به.لعدم ذکره فی القرآن.فالإنصاف أن من یقبل هذه القاعدة کالسید السیستانی الذی یتمسک دائما بهذه الکبری یمکن أن یتمسک بها فی المقام ولاینبغی أن یفتی ببطلان الوضوء ولاأقل کان ینبغی أن یحتاط.ولکن قد تقدم منا مرارا عدم إمکان التمسک بهذه القاعدة إلا فی موارد التی ورد النص فیها بأنها فریضة أو سنة.**

**وإلا فکل مورد یکون من الشبهة المصداقیة للفریضة أو السنة.لأن الفریضة یحتمل أن لاتکون بمعنی ماورد فی الکتاب بل یحتمل أن تکون ما شرّعه الله والسنة مالم یشرعها الله ولاندری هل الترتیب مما شرعه الله أومما شرعه النبی.فلایمکن التمسک بالقاعدة.**

**بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 69 الأحد 13/جمادی الثانی/1435**

**کان الکلام فی الشرط العاشر وهو الترتیب بین أجزاء الوضوء بغسل الوجه أولا وغسل الیدالیمنی قبل الیسری ثانیا ثم المسح علی الرأس والرجلین.هذا،ولکن إذا أخلّ المکلف بالترتیب نسیانا فغسل یده الیسری ثم الیمنی والتفت إلی ذلک فمقتضی القاعدة والفتاوی هو الحکم بلزوم غسل الیسری مرة أخری.ولکن وردت فی بعض الروایات عدة تعابیر توهم أن الواجب هوإعادة غسل الید الیمنی ثم الیسری کموثقة أبی بصیر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَسِيتَ فَغَسَلْتَ ذِرَاعَكَ قَبْلَ وَجْهِكَ فَأَعِدْ غَسْلَ وَجْهِكَ ثُمَّ اغْسِلْ ذِرَاعَيْكَ بَعْدَ الْوَجْهِ فَإِنْ بَدَأْتَ بِذِرَاعِكَ الْأَيْسَرِ قَبْلَ الْأَيْمَنِ فَأَعِدْ غَسْلَ الْأَيْمَنِ ثُمَّ اغْسِلِ الْيَسَارَ وَ إِنْ نَسِيتَ مَسْحَ رَأْسِكَ حَتَّى تَغْسِلَ رِجْلَيْكَ فَامْسَحْ رَأْسَكَ ثُمَّ اغْسِلْ رِجْلَيْكَ. فقد ورد فی هذه الروایة أن من بدأ بذراعه الأیسر قبل الأیمن فعلیه إعادة غسل الأیمن ثم الأیسر وهذا یعنی إلغاء غسل الید الیمنی وعدم إحتسابه. ولکن یمکن الجواب عن ذلک بأن الإعادة لیست بمعنی الإتیان بما أتی به سابقا فقط بل هی أعم منه ومن العود إلی محله والإتیان به.ولم یفرض فی هذه الروایات أنه غسل یده الیمنی بعد الیسری ثم التفت إلی ذلک کی یکون الأمر بإعادة الیمنی بمعنی تکرار غسل الیمنی بل ورد فیها:إن بدأت بالأیسر قبل الأیمن فأعد غسل الأیمن أی عد إلی محله وإئت به فلایعنی إلغاء غسل الید الیمنی فی فرض الإتیان به بعد الیسری ولاوجه لإلغاءه.ویوید ذلک ماورد فی صحیحة زرارة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وُضُوئِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا. فإنه فی فرض الشک فی غسل الیدین أمر الإمام علیه السلام بإعادة غسلهما فلایکون بمعنی تکرارهما لعدم العلم بالإتیان بهما حسب الفرض فالأمر بالإعادة یعنی العود إلی محله والإتیان به لاتکرار ما قد صدرمنه سابقا.**

**ثم قال صاحب العروة بعد ذلک: (و لا يجب الترتيب بين أجزاء كل عضو نعم يجب مراعاة الأعلى فالأعلى كما مر).**

**هذا واضح و لاتعتبر المداقة العرفیة فی مراعاة الأعلی فالأعلی بل الواجب هو الصدق العرفی بأن یقول العرف إنه غسل وجهه من منابة شعره إلی ذقنه مثلا فإنه لادلیل علی إعتبار أزید من ذلک وهکذا فی الذراع فقد یبقی جزء من المرفق یابسا فلاتجب إعادة غسل کل جزء یکون تحت هذا الجزء الیابس لمراعاة الأعلی فالأعلی فالواجب هو صدق غسل الیدین من الأعلی إلی الأسفل عرفا.**

***( ولو أخل بالترتيب و لو جهلا أو نسيانا بطل إذا تذكر بعد الفراغ و فوات الموالاة و كذا إن تذكر في الأثناء- لكن كانت نيته فاسدة حيث نوى الوضوء على هذا الوجه و إن لم تكن نيته فاسدة فيعود على ما يحصل به الترتيب)***

**ذکر صاحب العروة أن المکلف إذا أخل بالترتیب فتارة لایمکن تدارک ماأخل به فوضوئه باطل ولوکان الإخلال عن جهل أونسیان، وأخری یمکن تدارکه ففیه تفصیل بین من قصد وضوء الصحیح وإنما أخلّ به نسیانا أو جهلا من باب الخطإ فی التطبیق فیصح وضوئه وبین من قصد وضوء غیر مشروع عالما عامدا أو جهلا فوضوئه باطل لإتیانه بنیة فاسدة.وقد أیّده السید الخوئی وذهب إلی بطلان وضوئه ولکن لا لأجل التشریع بل لأنه قصد عملا غیر مقرب إلی الله تعالی فلیس العمل صالحا لأن یتقرب به وإن تمشی من المکلف قصد القربة نظیر ما قیل فی رمی الجمرات من أنه إن أراد المحرم أن یرمی عشر حصیاة -مع أن الواجب رمی سبع حصیات- ثم رمی سبع حصاة أو من طاف بنیة عشرة أشواط ثم بدا له وتم طوافه علی المقدار المشروع فقد یقال بأن عمله باطل.**

**ولکن الحق عدم البطلان لأن الجاهل أوالناسی قد یتمشی منه قصد القربة فالحسن الفاعلی موجود وکذا الحسن الفعلی بعد ما لم یأت المکلف بمقدار زائد فلادلیل علی بطلان عمله.کمن صلی بقصد الإتیان بالرکوع بعد السجود مثلا لجهله بالحکم جهلا قصوریا ففی أثناء الصلوة بدا له بأن یرکع ثم یسجد فلادلیل علی بطلان صلوته.وهکذا فی الوضوء.فمااستدلّ به علی بطلان العمل من عدم کون المکلف قاصدا للعمل الشرعی بل قصد عملا غیر شرعی لاوجه له لأن المعتبر هو قصد الوضوء وقد قصده ولادلیل علی اعتبار أکثر من قصدیة عنوان الوضوء.**

**هذا کله فیما إذا لم یکن قصده التشریع أما إذا کان عمله بقصد التشریع والبدعة فلاإشکال فی بطلان عمله.**

***الشرط الحادی عشر: الموالاة‌بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة فلو جف تمام ما سبق بطل بل لو جف العضو السابق على العضو الذي يريد أن يشرع فيه الأحوط‌ ‌الاستيناف.***

**نسب إلی المشهور أن المکلف المختار یجب أن یراعی الموالات العرفیة بین أفعال الوضوء وأما غیره من الناسی أو الفاقد للماء فی أثناء الوضوء مثلا فلاتعتبر فی حقهما الموالات العرفیة بل المعتبر هو عدم جفاف الأعضاء السابقة.قد اختلف العلماء فی صحة وضوء من یتمکن من الموالات العرفیة ولکن أخلّ بها عالما عامدا فذهبوا إلی ثلاثة أقوال:**

**فمنهم من یقول بصحة الوضوء لأن الموالات لیست شرطا لصحة الصلوة بل هی مجرد تکلیف فقد عصی تارکها ولکن لاتبطل صلوته وهذا القول نسب إلی المشهور.**

**ومنهم من یقول بشرطیة الموالات کالسید السیستانی فالعالم العامد إذا أخلّ بالموالات تبطل صلواته ولو لم یجفّ أعضائه السابقة.نعم فی الناسی أو من عرضت له حالات طارئة فیعتبر فی صحة الوضوء بقاء رطوبة الأعضاء السابقة.**

**ومنهم من یقول - کالسید الخوئی وصاحب العروة - بعدم إعتبار الموالات العرفیة لاتکلیفا ولا وضعا سواء کان المکلف عالما عامدا أو جاهلا.**

**منشأ هذا الإختلاف أمران:**

**الأمر الأول:قد إختلف العلماء فی أن الظاهرالعرفی من المطلقات کآیة الوضوء حیث ورد فیها الأمر بغسل الوجه والیدین و...هل هو إعتبار الموالات أو أن مقتضاه الإتیان بالأجزاء ولو بشکل منفصل.فقد قال السید الخوئی بأن مقتضاه عدم إعتبار الموالات العرفیة ولولا الروایات المقیدة للصحة بفرض عدم جفاف الأعضاء السابقة لکان الوضوء صحیحا مطلقا.ولکن ذهب کثیر من الأعلام إلی أن الظاهر العرفی هو إعتبار الموالات العرفیة لولم یکن دلیل خاص علی عدم إعتبار الموالات فی العمل کماورد فی غسل الجنابة مثلا.ولکن ما سلکه السید الخوئی فی هذا البحث خلاف لماذهب إلیه فی بحث الحج حیث ذکر هناک أن ظاهر الأمر إلی إیجاد عمل مرکب من الأجزاء هو إعتبار الموالات کالأمر بالطواف فلایصدق الطواف إلا إذا طاف متوالیا.**

**الأمر الثانی:قد یستفاد من بعض الروایات وجوب متابعة بعض أفعال الوضوء ببعض.فقد یقال بأن ظاهر هذه الروایات لزوم المتابعة بمعنی عدم تفویت الموالات العرفیة.**

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس70 الإثنین 14/جمادی الثانی/1435

کان الکلام فی شرطیة الموالات فقلنا بأنه ذهب جماعة کالسید الخوئی إلی عدم إعتبار الموالات العرفیة فی الوضوء وإنما یستفاد من بعض الروایة اعتبار عدم جفاف الأعضاء السابقة وقد خالفه السید السیستانی وقال بأن الموالات معتبرة فی صحة الوضوء وإذا شک فی اختلال الموالات العرفیة فمقتضی القاعدة هو الإشتغال للشک فی تحقق الوضوء.وقد استدل الأعلام لإعتبار الموالات بأمور:

منها:الإطلاقات وقد تقدم الکلام فیه وقلنا بأن السید الخوئی قد استشکل فی المقام من أنها لاتقتضی الموالات خلافا لماذهب إلیه فی بحث الحج من أن الأمر إذا تعلق بفعل مرکب ذی الأجزاء یکون ظاهرا فی إعتبار الموالات فیه.ولکن الحق هو ماذهب إلیه فی المقام من أن الإطلاقات لاتقتضی إعتبار الموالات.نعم إذا کانت الصورة العرفیة للعمل تنمحی بالإخلال فی الموالات کقراءة الفاتحة مثلا فتعتبر فیها الموالات لإختلال الصورة الکلامیة فیها فی فرض عدم الموالات وأما فی الأعمال التی لاتنمحی الصورة العرفیة رأسا فلاتقتضی الإطلاقات إعتبار الموالات فیها.ففی الطواف والرمی ونحوذلک من الأعمال المرکبة لایستفاد إعتبار الموالات من الإطلاقات الآمرة بإتیان العمل.نعم فی خصوص الطواف یمکن استفادة إعتبار نحو من الموالات من بعض النصوص ولکن لانلتزم بذلک فی سائر الموارد خلافا لما ذهب الیه بعض الأعلام کالسید سعید الحکیم حیث یعتبرون الموالات فی کل الأعمال المرکبة حتی مثل رمی الجمرات عدا ماخرج بالنص المعتبر.وقد یحتاط السید السیستانی فی مثل رمی الجمرات ولکن الحق عدم إمکان استفادة ذلک من الإطلاقات.

منها:الروایات.فقد استدلّوا ببعض الروایات لإثبات إعتبار الموالات فی الوضوء.

منها موثقة أبی بصیرعن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا تَوَضَّأْتَ بَعْضَ وُضُوئِكَ فَعَرَضَتْ لَكَ حَاجَةٌ حَتَّى يَبِسَ وُضُوؤُكَ فَأَعِدْ وُضُوءَكَ فَإِنَّ الْوُضُوءَ لَا يُبَعَّضُ‌.فیدلّ صدر الموثقة علی اعتبار عدم جفاف الأعضاء السابقة ولکن قدیستفاد من ذیلها -حیث ورد فی مقام التعلیل بأن الوضوء لیس قابلا للتبعیض- إعتبار الموالات العرفیة فی الوضوء.

ولکن السید الخوئی قد نفی دلالة الروایة علی ذلک وحمل نفی التبعیض فی الروایة علی نفی التبعیض الشرعی أی عدم کونه مفهوما عرفیا بل لابدّ من أن یعیّن الشارع مصادیقه فإنه مفهوم مبهم وقد ذکر فی الروایة أن جفاف الأعضاء السابقة یوجب التبعیض فی الوضوء فنأخذ به أما بالنسبة إلی فوت الموالات العرفیة من دون جفاف الأعضاء السابقة فلادلیل علی کونه موجبا للتبعیض فی الوضوء.هذا الکلام من السید الخوئی مخالف لما ذهب إلیه فی بحث جفاف الغیر المستند إلی التأخیر فذکر هناک: أن من جفت أعضائه السابقة لحرارة الجوّ أو الجسد فلایکون وضوئه باطلا لأن المعتبر فی صحة الوضوء هو الجفاف المستند إلی التأخیر فلایضرّ هذا الجفاف إلی الوضوء قطعا.ولکن قد یتوهم عدم إعتبار الموالات فیه رأسا لعدم إمکان الجفاف المستند إلی التأخیر إذ المفروض جفاف الأعضاء للحرّ وعدم إعتبار الموالات العرفیة لعدم الدلیل علیه.وقد أجاب السید عن هذا التوهم بأنه خلاف قوله علیه السلام:إن الوضوء لایتبعض.وهذا تهافت فی کلامه رحمه الله حیث قد نفی فی المقام عرفیة مفهوم التبعیض وقال بأنه لابدّ من تعیین مصادیقه من قبل الشارع ولادلیل علی إعتبار الموالات العرفیة ولکنه إعتبر الموالات العرفیة فی جفاف الغیر المستند إلی التأخیر لظاهر التعلیل بأن الوضوء لایتبعض.هذا تهافت واضح.إذا کان قوله:(الوضوء لایبعض.)ظاهرا فی إعتبار الموالات العرفیة فهذا الظهور حاکمٌ ویجعل عدم الجفاف أمارة غالبیة علی بقاء الموالات العرفیة فإذا فرض أنه أخل بالموالات العرفیة مع بقاء الرطوبة فی أعضائه لشدة البرودة فقد فاتت الموالات العرفیة المعتبرة وقد بعّض فی الوضوء عرفا بخلاف ماإذا لم یکن ظاهرا فی إعتبار الموالات بل کان المعتبر فی صدق التبعیض هو جفاف الأعضاء السابقة فإنه فی هذا الفرض لایکون وضوئه باطلا.

إنّا نستظهر قویا أن اللازم هو الموالات العرفیة وإنما جعل الشارع بقاء الرطوبة أمارة غالبیة علی عدم التبعیض فی الوضوء وذلک لمکان التعلیل حیث علّل الإمام علیه السلام قوله:(إذا یبس فأعد الوضوء) بأن الوضوء لایبعض.

منها: روایة حَكَمِ بْنِ حُكَيْمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ مِنَ الْوُضُوءِ الذِّرَاعَ وَ الرَّأْسَ قَالَ يُعِيدُ الْوُضُوءَ إِنَّ الْوُضُوءَ يُتْبَعُ بَعْضُهُ بَعْضاً.فقد یقال بأن الظاهر من هذه الروایة أنه لابد من التوالی بین أعضاء الوضوء.وقد إستشکل فی دلالتها السید الخوئی بأنها وردت فی الإخلال بالترتیب دون الموالات فالإمام علیه السلام قال:یعید الوضوء لأن الوضوء یتبع بعضه بعضا أی لابد من أن یؤتی بأفعال الوضوء فی محلها.إلا أنه ربما یقال فی الجواب بأن الروایة وإن کان موردها الإخلال بالترتیب ولکن لعلّ الحکم ببطلانه کان لأجل عدم إمکان التدراک فیستفاد إعتبار الموالات لأنه لو لم تعتبر الموالات لأمکن التدراک فیه نظیر غسل الجنابة فإنه یمکن تدارک ما قد فات من الغسل لعدم إعتبار الموالات فیه.وللکلام تتمة ستأتی إن شاء الله فی اللیلة القادمة.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 71 الثلاثاء 15/جمادی الثانی/1435

کان الکلام فی اعتبار الموالات فی الوضوء فذکر السید الخوئی أنه تعتبر الموالات العرفیة فی فرض جفاف الأعضاء السابقة أما إن بقیت الرطوبة فی الأعضاء السابقة فمادامت الرطوبة باقیة فالوضوء صحیح وإن فاتت الموالات العرفیة.

ولقد أجبنا عن ذلک واستشهدنا بما ورد فی موثقة أبی بصیر من أن الوضوء لایبعض فإنه بیان للمعنی العرفی للتبعیض أی لابدّ من بقاء الهیئة الإتصالیة فی الوضوء.فلأجل ذلک لو فاتت الموالات العرفیة لأجل التأخیر فی الوضوء فالوضوء باطل وإن بقیت الرطوبة لشدة البرد ونحوه لصدق التبعیض العرفی.

وقد استدلّ علی ذلک بعدة روایات تدلّ علی وجوب المتابعة فی أعضاء الوضوء فاستدل بها علی إعتبار الموالات العرفیة:

**منها: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَكَمِ بْنِ حُكَيْمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ مِنَ الْوُضُوءِ الذِّرَاعَ وَ الرَّأْسَ قَالَ يُعِيدُ الْوُضُوءَ إِنَّ الْوُضُوءَ يُتْبَعُ بَعْضُهُ بَعْضاً.**

ولکن قد استشکل فیها بضعف سندها ودلالتها.فقال السید الخوئی أن فی سندها معلی بن محمد والحسین بن محمد فالأول غیر موثق والآخر مجهول.ولکن الحق عدم جهالة حسین بن محمد فإنه حسین بن محمد بن عمران کماذکره النجاشی وهو ثقة.نعم بالنسبة إلی معلی بن محمد لم یرد توثیق خاص ولکن یمکن أن یطبّق علیه مبنی شیخنا الأستاذ من أنه کان من المعاریف الذین لم یرد فی حقهم قدح فیمکن الأخذ به.

وأما دلالتها فقد یقال بأن موردها فرض النسیان والمفروض أن اعتبار الموالات یختص بحال العلم والعمد لدلالة الروایات علی أن فرض النسیان یغتفر فیه فوت الموالات العرفیة.مضافا إلی أن الروایة لیست ظاهرة فی إعتبار الموالات بل هو مجمل ومردد بین اعتبار الترتیب والموالات.فیمکن أن یکون فی مقام بیان الترتیب یمعنی لابدیة الإتیان بکل جزء فی محلّه خصوصا بعد ماکان مورد الروایة الإخلال بالترتیب فلاتکون ظاهرا فی اعتبار الموالات ولاأقل من الإجمال.

**منها صحیحة الحلبی عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَسِيَ الرَّجُلُ أَنْ يَغْسِلَ يَمِينَهُ فَغَسَلَ شِمَالَهُ وَ مَسَحَ رَأْسَهُ وَ رِجْلَيْهِ وَ ذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ غَسَلَ يَمِينَهُ وَ شِمَالَهُ وَ مَسَحَ رَأْسَهُ وَ رِجْلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا نَسِيَ شِمَالَهُ فَلْيَغْسِلِ الشِّمَالَ وَ لَا يُعِيدُ عَلَى مَا كَانَ تَوَضَّأَ وَ قَالَ أَتْبِعْ وُضُوءَكَ بَعْضَهُ بَعْضاً.**فقد یقال بأن الأمر بالإتباع ظاهر فی عدم الفصل بین أعضاء الوضوء.ولکن الإنصاف أن قوله علیه السلام:أتبع وضوءک بعضه بعضا)إن کان جملة مستأنفة یحتمل فیه أن یکون بمعنی وجوب رعایة الترتیب فضلاعما إذالم یکن مستقلا بل یرتبط مع ماقبله فإنه قرینة علی إرادة وجوب مراعاة الترتیب.

**منها صحیحة زرارة: قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع تَابِعْ بَيْنَ الْوُضُوءِ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ابْدَأْ بِالْوَجْهِ ثُمَّ بِالْيَدَيْنِ ثُمَّ امْسَحِ الرَّأْسَ وَ الرِّجْلَيْنِ وَ لَا تُقَدِّمَنَّ شَيْئاً بَيْنَ يَدَيْ شَيْ‌ءٍ تُخَالِفْ مَا أُمِرْتَ بِهِ وَ إِنْ غَسَلْتَ الذِّرَاعَ قَبْلَ الْوَجْهِ فَابْدَأْ بِالْوَجْهِ وَ أَعِدْ عَلَى الذِّرَاعِ وَ إِنْ مَسَحْتَ الرِّجْلَ قَبْلَ الرَّأْسِ فَامْسَحْ عَلَى الرَّأْسِ قَبْلَ الرِّجْلِ ثُمَّ أَعِدْ عَلَى الرِّجْلِ ابْدَأْ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ.**

تقریب الدلالة کما تقدم فی الروایتین المتقدمتین ویرد علیها ما ورد علیهما خصوصا لما ورد بعد الأمر بالمتابعة من الإستشهاد بالآیة الشریفة فکل ذلک فی بیان وجوب مراعاة الترتیب فلایرتبط بالمقام.

فتلخص مماذکرنا أن هذه الروایات التی ورد فیها الأمر بوجوب المتابعة فی الوضوء کلها قاصرة عن الدلالة علی وجوب الموالات العرفیة وإنما یدل علی ذلک قوله علیه السلام:إن الوضوء لایبعض فإنه ظاهر فی وجوب الموالات العرفیة.

نعم قد یستفاد من بعض الروایات فی مورد نسیان المسح أنه إن نسی المسح فالتفت إلیه فی الصلوة فلابدّ أن یأخذ من البلة الباقیة فی لحیته ومسح بها رأسه ورجلیه وإستأنف الصلوة.فهذه الروایات تدلّ علی عدم اعتبار الموالات العرفیة فی حال النسیان ونحوه وإنما المعتبر فی هذه الحالة بقاء الرطوبة الوضوئیة فی الأعضاء السابقة فلأجل ذلک یمکن أن یقال بأن إشتراط الموالات العرفیة مختص بحال العلم والعمد وفاقا لماذهب الیه السید السیستانی من أن الخلل بالموالات العرفیة فی حال العلم والعمد مبطل للوضوء ولکنها تغتفر فی حال النسیان ونحوه.

هذا ولکن توجد فی المقام روایة إن تمت فیستفاد منها عدم اعتبار الموالات وهی **صحیحة حریز فِي الْوَضُوءِ يَجِفُّ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ جَفَّ الْأَوَّلُ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَ الَّذِي يَلِيهِ قَالَ جَفَّ أَوْ لَمْ يَجِفَّ اغْسِلْ مَا بَقِيَ قُلْتُ وَ كَذَلِكَ غُسْلُ الْجَنَابَةِ قَالَ هُوَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ وَ ابْدَأْ بِالرَّأْسِ ثُمَّ أَفِضْ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ قُلْتُ وَ إِنْ كَانَ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ نَعَمْ.**فهذه الروایة تدل عل تنزیل الوضوء منزلة الغسل الجنابة وعدم وجوب الموالات فیهما.

ولکن الشیخ الطوسی رحمه الله حملها علی ماإذا کان الجفاف مستندا إلی شدة الحرارة ونحوها دون ماإذا کان مستندا إلی التأخیر فإنه مورد صحیحة معاویة بن عمار وموثقة أبی بصیر کما تقدم آنفا وموجب لبطلان الوضوء.وفیه أن هذا الحمل غیر عرفی جدا لأن حملها علی الفرض الجفاف الغیر المستند إلی التأخیر حمل علی الفرض النادر مضافا إلی کونه موجبا لإلغاء قوله علیه السلام:غسل الجنابة بتلک المنزلة.فهو خلاف التنزیل.نعم حمل الصحیحة علی التقیة لایخلو عن الوجه ولکنه غیر تام أیضا لأن العامة لایتحدون فی هذا الرای بل بینهم إختلاف شدید فإن المالکیة ذهبوا إلی اشتراط الموالات فی حال الإختیار والشافعیة والحنفیة قالوا بأن الموالات سنة.والمشهور عن إبن حنبل أن الموالات واجبة.فکیف یمکن القول بأن صحیحة حریز موافق للعامة وصحیحة معاویة بن عمار مخالف لهم؟ بل کل منهما یصدق علیه الموافق والمخالف معا.فلا یأتی الترجیح التعبدی بأخذالمخالف فی المقام.لکن الذی یسهل الخطب فی المقام هو أن صحیحة حریز خلاف مرکتز المتشرعة قطعا ولم یفت أحدا من الفقهاء بمضمونه. نعم لو تعارضا فیتساقطان وکان المرجع هو البرائة عن إعتبار الموالات لم لایری ظهور الإطلاقات الأولیة فی الإعتبار وإلا فلاتصل النوبة إلی الأصل العملی.

بقی شیء وهو أنه نسب إلی المشهور أنهم یعتبرون الموالات واجبا نفسیا بخلاف عدم الجفاف للأعضاء السابقة فإنه واجب شرطی.فلو أخل أحد بالموالات قد إرتکب محرما ولکن وضوئه صحیح مالم یجفّ الأعضاء السابقة.إلا أنه غریب جدا لأنه لو کان مستندهم فی ذلک الإطلاقات أو الروایات فکلها ظاهر فی الإرشاد ولایستفادمنها الوجوب النفسی.وهکذا ماربما یقال من أن الأمر بغسل الیدین ظاهر فی وجوب الفور فهو غریب أیضا لأنه إذا کان الأمر هکذا فالأمر بغسل الوجه أیضا لابدّ أن یکون فوریا بل الظاهر من الآیة الشریفة أنها فی مقام الإرشاد بشرطیة غسل الوجه والیدین للصلوة مضافا إلی عدم تمامیة أصل المبنی من ظهور الأمر فی الفوریة.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 72 الأحد 20/جمادی الثانی/1435

قدتقدم الکلام فی اعتبار الموالات فی الوضوء وقوینا القول بإعتبار الموالات العرفیة وفاقا للسید السیستانی.فلو بقی الرطوبة فی الأعضاء لأجل برودة الجو ولکن قد فاتت الموالات العرفیة فالظاهر بطلان الوضوء.

بقی فی المقام أمران:

**الأمر الأول:**ماذکره الشیخ الأنصاری من أن المستفاد من الروایات إعتبار عدم الجفاف وبقاء الرطوبة فی الحالات الإعتیادیة فلایضرّ الجفاف الطارئ لأجل حرارة الجو الشدیدة ولاینفع بقاء الرطوبة لشدة برودة الجو فلوکان بحیث لو لم یکن الجو باردا لجفت الأعضاء السابقة فالوضوء باطل .فالمعتبر هو عدم الجفاف التقدیری.نظیر ما ذکر فی بحث تغیر الماء بأوصاف النجاسة فقال بعض من الفقهاء بأن المعتبر هو عدم التغیر التقدیری فلو کانت النجاسة بحیث لو عرضت فی الحالات الإعتیادة لتغیرالماء ولکن لم یتغیر لأجل البرودة أو نحو ذلک مثلا فیحکم بنجاسة الماء.

وفیه منع الکبری أی صدق العناوین فی فرض التقدیری إذ الظاهر من العناوین هو العنوان الفعلی لا التقدیری فمثلا حینما یقال إذا تغیر الماء تنجس،فظاهره هو التغیر الفعلی لاالتقدیری.وهنا أیضا کذلک فإن أدعی أن قوله علیه السلام حتی ییبس الوضوء یشمل الیبس التقدیری فهوواضح المنع.نعم غایة مایمکن أن یقال دفاعا عن هذا الکلام هو أن الأدلة منصرفة عن فرض بقاء الرطوبة لأجل شدة البرودة ولکن مجرد انصرافها لایکفی فی الحکم ببطلان الوضوء مع بقاء الرطوبة لشدة البرودة لأن تلک الأدلة لاتکون ظاهرة فی بطلان هذا الوضوء فبإمکاننا أن نتمسک بالإطلاقات الأولیة لأنها قد قیدت بماإذا یبس أعضاء الوضوء وهو کان منصرفا عن فرض بقاء الرطوبة فی الجو الغیر المتعارف فیبقی هذا الفرض تحت الإطلاقات الأولیة فیحکم بصحته.

**فتلخص مماذکرنا** أنه من کان یعترف بلزوم الموالات العرفیة کما هو الصحیح فهو وإلا فمن یری العبرة ببقاء الرطوبة فی الأعضاء السابقة فلاوجه لأن یدعی إعتبار الحالات الإعتیادیة والجو المتعارف.

**الأمر الثانی:**لوأغمضنا عن إعتبار الموالات العرفیة فنقول بأن المعتبر للبطلان هو جفاف جمیع الأعضاء السابقة لاالعضو السابق فقط فإن جفت یده الیمنی حین غسل الیسری ولکن بقیت الرطوبة فی لحیته فوضوئه صحیح لعدم دخوله فی غایة حتی یبس الوضوء.

**مسالة 24: إذا توضأ و شرع في الصلاة ثمَّ تذكر أنه ترك بعض المسحات أو تمامها‌بطلت صلاته و وضوؤه أيضا إذا لم يبق الرطوبة في أعضائه و إلا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاة‌.**

المسالة واضحة وقد دلّ علیها بعض النصوص المعتبرة سیأتی إن شاءالله.

**مسالة 25: مسألة إذا مشى بعد الغسلات خطوات‌ثمَّ أتى بالمسحات لا بأس و كذا قبل تمام الغسلات إذا أتى بما بقي و يجوز التوضؤ ماشيا‌.**لإطلاق الأدلة وعدم صدق التبعض فی الوضوء بمجرد المشی.

**مسألة 26:إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوؤه‌ مع فرض عدم التتابع العرفي أيضا و كذا لو اعتقد عدم الجفاف ثمَّ تبين الخلاف‌.**

بناء علی ماذکره صاحب العروة من أنه لوجفت الأعضاء السابقة لشدة الحرارة أو نحو ذلک فالعبرة بالموالات العرفیة فلو أخلّ بعد ذلک بالموالات العرفیة لبطل وضوئه لتحقق کلا الأمرین أی جفاف الأعضاء وفوت الموالات العرفیة فلاوجه لصحة الوضوء.وکذا لوإعتقد أن أعضائه مرطوبة لکن تبین خلافه بعد ذلک فیحکم ببطلان وضوئه لأن الظاهروالأصل الأولی فی الشرط هوأن یکون شرطا واقعیا فکونه ذکریا یحتاج إلی نص خاص.

**مسألة 27:إذا جف الوجه ‌حين الشروع في اليد لكن بقيت الرطوبة في مسترسل اللحية أو الأطراف الخارجة عن الحد ففي كفايتها إشكال.**

یقول صاحب العروة بأن الحکم بصحة وضوء من بقیت الرطوبة فی حد الخارج عن وجهه أومسترسل لحیته مشکل وقد وافقه فی ذلک السید السیستانی والسید الخوئی.وقد استدلّ علی ذلک السید الخوئی بأن قوله علیه السلام حتی یبس وضوئک یدلّ علی إعتبار کون البلة من البلل الوضوئیة فالشخص الذی قد جفت أعضائه الوضوئیة وبقیت الرطوبة فی حد الخارج عن وجهه أو فی مسترسل اللحیة فقط فقد یصدق علیه أنه یبس وضوئه فوضوئه باطل.

لکن قد یقال فی الجواب بأن إطلاق الدلیل وإن کان یقتضی ذلک ولکن یوجد فی قباله بعض الإطلاقات التی تدلّ علی کفایة بقاء الرطوبة فی مسترسل اللحیة.کصحیحة الحلبی **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ ذَكَرْتَ وَ أَنْتَ فِي صَلَاتِكَ أَنَّكَ قَدْ تَرَكْتَ شَيْئاً مِنْ وُضُوئِكَ الْمَفْرُوضِ عَلَيْكَ فَانْصَرِفْ وَ أَتِمَّ الَّذِي نَسِيتَهُ مِنْ وُضُوئِكَ وَ أَعِدْ صَلَاتَكَ وَ يَكْفِيكَ مِنْ مَسْحِ رَأْسِكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ لِحْيَتِكَ بَلَلَهَا إِذَا نَسِيتَ أَنْ تَمْسَحَ رَأْسَكَ فَتَمْسَحَ بِهِ مُقَدَّمَ رَأْسِكَ.**

أو **صحیحة زرارة عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَنْسَى مَسْحَ رَأْسِهِ حَتَّى يَدْخُلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ إِنْ كَانَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ بِقَدْرِ مَا يَمْسَحُ رَأْسَهُ وَ رِجْلَيْهِ فَلْيَفْعَلْ ذَلِكَ وَ لْيُصَلِّ قَالَ وَ إِنْ نَسِيَ شَيْئاً مِنَ الْوُضُوءِ الْمَفْرُوضِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَبْدَأَ بِمَا نَسِيَ وَ يُعِيدَ مَا بَقِيَ لِتَمَامِ الْوُضُوءِ.**

وهکذا مانقل **عن مالک بن أعین عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ نَسِيَ مَسْحَ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يَمْسَحْ رَأْسَهُ- فَإِنْ كَانَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَأْخُذْ مِنْهُ وَ لْيَمْسَحْ رَأْسَهُ- وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لْيُعِدِ الْوُضُوءَ.**

فتشمل هذه الروایات بإطلاقها مسترسل اللحیة لأن من أخذ الرطوبة من مسترسل لحیته فیصدق علیه أنه أخذ من لحیته فیتعارض الإطلاقان وبعد تساقطهما فالمرجع هو الإطلاقات الوضوء المقتضیة للصحة.ولاوجه لدعوی إنصراف هذه الأدلة عن مسترسل اللحیة لأنه عادة جزء من اللحیة خارج عن حد الوجه.

هذا تمام الکلام فی الشرط الحادی عشر وسیقع الکلام إن شاء الله فی الشرط الثانی عشر من شرائط الوضوء.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 73 الإثنین 21/جمادی الثانی/1435

**الشرط الثاني عشر: النية‌**

للنیة معنیان:قصد العنوان وقصد القربة.فقد یکون الواجب غیرمشروط بقصد القربة ولکن یشترط فیه قصد العنوان کأداء الدین مثلا فإن المدین لابد أن یقصد أداء الدین وإلا فلاتبرأ ذمته.وقد یکون مشروط بقصد القربة ولکنه لایحتاج إلی قصد العنوان کالجهاد مثلا علی القول بکونه واجبا تعبدیا.فإن الجهاد لیس عنوانا قصدیا.وقد یجتمع فیه الأمران کالوضوء مثلا فیشترط فیه قصد القربة وقصد العنوان کلاهما.فیقع الکلام فی مستند إعتبارهما فی الوضوء

الظاهر أنه لادلیل علی أی منهما عدا الإرتکاز المتشرعی فإنه لم یرد أی نص من القرآن والسنة علی إعتبار قصد العنوان والقربة فی الوضوء. فالعمدة فی المقام هی إرتکاز المتشرعة.فإنهم لایرون من غسل وجهه ویدیه قربة إلی الله من دون قصد العنوان متوضأ.وهکذا بالنسبة إلی قصد القربة. نعم قد یمکن استفادة قصد القربة من بعض النصوص کما ورد فی **صحیحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ.** فقد یقال بأن الصلوة لماکانت عبادة فثلثه وهو الطهور أیضا یتبعه فی العبادیة.وهکذا ما ورد **عن النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَصْلَتَانِ لَا أُحِبُّ أَنْ يُشَارِكَنِي فِيهِمَا أَحَدٌ- وُضُوئِي فَإِنَّهُ مِنْ صَلَاتِي**.فإعتبر الوضوء جزء من الصلوة والجزء یتبع الکل فی العبادیة.

هذا غایة مایمکن أن یقال فی الإستدلال علی إعتبار قصد العنوان والقربة فلو نوقش فی هذا الإرتکاز کما قدیقال بأن هذه الإرتکازات ناشئة عن فتاوی الفقهاء ولیست متصلة إلی زمن المعصومین علیهم السلام فلادلیل لدینا علی إعتبار قصد العنوان والقربة فیصیر الوضوء کتطهیر الثوب قبل الصلوة أمرا توصلیا.ولکن الإنصاف تمامیة الإرتکاز المتشرعة بالنسبة إلی الوضوء فإنه أمر قد تطابق علیه آراء الخاصة والعامة فیحصل الوثوق علی أنه لایمکن عادة أن ینشأ من الفتاوی.فلاإشکال فی إعتبارهما فی الوضوء.

**( و هي القصد إلى الفعل مع كون الداعي أمر الله تعالى إما لأنه تعالى أهل للطاعة و هو أعلى الوجوه أو لدخول الجنة و الفرار من النار و هو أدناها و ما بينهما متوسطات)**

فقصد القربة علی وجوه فقد یکون الداعی دنیویا کالتوسعة فی الرزق مثلا بالنسبة إلی صلوة اللیل فإنه لاباس به إذ هویری أن الحصول علیها لایتحقق إلا من هذا الطریق لأن الله تعالی جعل التوسعة فی الرزق فی صلوة اللیل مع قصد القربة فیصلی بقصد القربة لأجل التوسعة وهذا یکون من باب الداعی علی الداعی ولابأس به لحصول القصد القربة منه وأما ماذکره صاحب العروة من مراتب قصد القربة فإنه مستفاد من الروایات کما **نقل فی نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.**

**( و لا يلزم التلفظ بالنية بل و لا إخطارها بالبال بل يكفي وجود الداعي في القلب بحيث لو سئل عن شغله يقول أتوضأ مثلا و أما لو كان غافلا بحيث لو سئل بقي متحيرا فلا يكفي و إن كان مسبوقا بالعزم و القصد حين المقدمات)**

لادلیل علی إعتبار القصد التفصیلی حین الدخول فی العمل بتاتا إلا فی الحج فإنه ورد فی عدة من الروایات إعتبار فرض الحج فی المیقات وهو أن ینوی الدخول فی الحج ثم یلبی.هذا بالنسبة إلی الحج وأما بالنسبة إلی سائر العبادات لادلیل علی لزوم القصد التفصیلی فما یتقوم به الوضوء أو الصلوة هو القصد الإرتکازی.وماقد یقال من أنه یکفی کونه بحیث لوسئل لأجاب فهذا أمارة عادیة علی وجود القصد الإرتکازی وإلا فبعض الناس یمکن أن یتحیروا حین السوال ومع ذلک لایضرّ بصحة عملهم لوجود القصد الإرتکازی فیهم وإن لم یجیبوا.

**( و يجب استمرار النية إلى آخر العمل فلو نوى الخلاف أو تردد و أتى ببعض الأفعال بطل إلا أن يعود إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة)**

فکل فعل من أفعال الوضوء لابد أن یکون عن قصد إرتکازی فلوتردد فی فعل فلایعتبر جزء من وضوئه فلابد من إعادة العمل قبل فوت الموالات وإلا لبطل.وهذا بخلاف الصوم فإنه لابدّ فی الصوم أن من إستمرار النیة إلی اللیل فلو تردد فی جزء منه لبطل لأنه یتقوم بقصد الإمساک فی جمیع آنات النهار.نعم هناک بحث فی أن المبطل هل هو قصد القطع أو القاطع وهذا أمر آخر لایرتبط بالمقام.

وقدإختلف الأعلام فیمن یقطع وضوئه فی أثناء العمل ویستأنفه هل العمل المستأنف یعدّ عملا جدیدا أم لا؟

وقد تبدو ثمرة هذا البحث فی کثیر من المجالات الفقهیة کالوضوء والصلوة والطواف والغسل ونحو ذلک.فمثلا من إغتسل غسل الجنابة وفی أثنائه أحدث بالحدث الأصغر فبدا له أن یستأنف العمل فإن قلنا بأن الحدث الأصغر مبطل للغسل کما علیه السید الخوئی فلاکلام وإن قلنا بعدم مبطلیته کما علیه المشهور فیقع الکلام فی کون الغسل المستأنف غسلا جدیدا أو تتمة للغسل السابق وقد ذهب المشهور ومنهم السید السیستانی إلی عدم کونه غسلا جدیدا بل یعدّ تکملة للغسل السابق.نعم إذا استبدل نیته من الترتیبی إلی الإرتماسی فلاإشکال فی کونه غسلا جدیدا لإختلاف نوع العمل.

وهکذا فی الطواف فمن طاف أربعة أشواط ثم بدا له أن یستأنف العمل فقد ذهب المشهور بأن العمل المستأنف لیس طوافا جدیدا بل هو إستمرار للعمل السابق فتتحقق الزیادة فی الطواف ویبطل العمل.نعم إذا کان قصد الإستیناف قبل الشوط الرابع فیکفی مجرد الإنصراف فی بطلان طوافه السابق ویعدّ عمله طوافا جدیدا.

وکذلک فی الصلوة فلو کبّر شخص وبدا له أن یستأنف فکبّر ثانیا فیقول المشهور بأن هذا التکبیر الثانی مبطل لصلوته وعلیه أن یکبّر ثالثا ولایکفی مجرد قصد الإستیناف فی تحقق الصلوة بالتکبیر الثانی.

هذا ولکن الإنصاف عدم تمامیة هذا القول لأنه لایوجد مانع عن إستیناف العمل بمجرد القصد.وسیأتی تفصیل الکلام فی اللیلة القادمة إن شاءالله.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 74 الثلاثاء 22/جمادی الثانی/1435

(يجب استمرار النية إلى آخر العمل فلو نوى الخلاف أو تردد و أتى ببعض الأفعال بطل إلا أن يعود إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة)

کان الکلام فیمن قصد الإستیناف فی أثناء العمل فهل یعتبر عمله عملا جدیدا أو لا؟فذهب المشهور إلی أنه یعدّ إستمرارا للعمل السابق مادام لم تفت الموالات لأن الأمر الضمنی بغسل الوجه مثلا فی الوضوء ساقط حین الغسل فلو إستأنف العمل وغسل الوجه ثانیا فغسله لغو لعدم وجود الأمر الضمنی.

وتظهر الثمرة فیمن غسل یده الیسری مرتین ثم أراد أن یستأنف وضوء جدیدا فعلی رأی المشهور الوضوء باطل لأنه لایمکن أن یکون إکمالا للأول إذ هو غسل یده الیسری ثلاث مرات .

هذا الکلام غیر تام لأن الأمر الضمنی یتبع الأمر الإستقلالی ثبوتا وسقوطا فمادام الأمر الإستقلالی بالوضوء موجود فالأمر الضمنی أیضا موجود ویشمل بمقتضی إطلاقه الوضوء الثانی فالوضوء الثانی یعدّ إمتثالا لهذا الأمر بعد عدم تمامیة الوضوء الأول.فتقیید هذا الإطلاق یحتاج إلی مقید.

(و لا يجب نية الوجوب و الندب لا وصفا و لا غاية)

ذهب بعض من الفقهاء إلی لزوم قصد الوجه عقلا بأن ینوی المکلف الواجب فی الواجبات و الندب فی المندوبات إما بنحو الداعی أو التوصیف بأن یقول مثلا أتوضأ بقصد الوجوب أو أتوضأ وضوء واجبا.ولکن الصحیح هو عدم لزومه لعدم الدلیل علیه فبناء علی مبانینا من إمکان أخذ قصد القربة والوجه فی متعلق دلیل الأمر فبإمکاننا أن نتمسک فی نفی قصد الوجه بإطلاق الدلیل.وأما بناء علی رأی من یمتنع ذلک فیمکن أن یتمسک بالإطلاق المقامی لنفی لزومه فإنهما مما یغفل عنه عامة الناس عادة فلوکان دخیلا فی تحقق غرض المولی لکان علی المولی أن ینبه علیه.مضافا إلی أن الوضوء لیس بواجب أبدا لأن مقدمة الواجب لیست بواجبة فغایته أنه مستحب.

(و لا نية وجه الوجوب و الندب بأن يقول أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب أو لوجوبه أو ندبه أو أتوضأ لما فيه من المصلحة بل يكفي قصد القربة و إتيانه لداعي الله)

نیة وجه الوجوب یعنی أن ینوی المصلحة الملزمة بأن یتوضأ لما فیه من المصلحة الملزمة ونیة وجه الندب یعنی أن یتوضأ لما فیه من المصلحة الغیر الملزمة فلایلزم ذلک لنفس ماذکرنا فی قصد الوجه مضافا إلی أنه بعید عن الأذهان فیمکن نفیه بالإطلاق المقامی بشکل أوضح.

(بل لو نوى أحدهما في موضع الآخر كفى إن لم يكن على وجه التشريع أو التقييد فلو اعتقد دخول الوقت فنوى الوجوب وصفا أو غاية ثمَّ تبين عدم دخوله صح إذا لم يكن على وجه التقييد و إلا بطل كأن يقول أتوضأ لوجوبه وإلا فلا أتوضأ‌)

بعد أن قال صاحب العروة بأن قصد الوجوب والندب لیس بواجب فهنا یقول لو نوی الوجوب مکان الندب أو عکس ذلک لایضرّ بصحة الوضوء ما لم یدخل فی التشریع المحرم التقیید.

فنقول توضیحا لکلام صاحب العروة:

أما الوضوء علی نحو التشریع فواضح کما إذا قصد الوجوب وهو یعلم بأنه لیس بواجب.هذا التشریع محرم فیدخل العمل تحت إجتماع الأمر والنهی.إذ الحرام لایقع مصداقا للواجب.

وأما التقیید عند صاحب العروة فهو بمعنی انحصار الداعی فیما توهمّه مثلا إذا توهّم أن الوضوء لقراء القرآن واجب فتوضأ بقصد وجوبه علی نحو لوکان یعلم بأنه لیس بواجب لما یتوضأ فهنا یقول صاحب العروة بأن وضوءه باطل.

ولکن الحق عدم تمامیة کلیهما.

أما التشریع فلایضرّ بصحة العمل لأن التشریع هو أن یدین الله بما لایعلم أو یعلم بخلافه أی إلتزم وتبنی علی کونه هو الحکم الشرعی مع علمه بعدم کونه حکما شرعیا.وهذا عمل جوانحی ولیس بجوارحی.فلاینطبق علی نفس العمل کی یخلّ بصحته.

نعم لو کان بدعة فی الدین فعنوان البدعة ینطبق علی العمل الخارجی کما أن عمر لعنه الله حینما رأی عمل القوم قال:بدعة ونعم البدعة.

أو إذا کان بعثه نحو العمل لأجل وجود أمر شرّعه هو نفسه.کما إذا علم بأن الشارع لم یأمره علی فعل ولکنّه شرّع أمرا شرعیا وانبعث منه فهذا العمل باطل قطعا ولکن التشریع بین الناس لیس بهذا النحو عادتا بل الناس إذا شرّعوا فیشرّعون فی کیفیة العبادة أی یقصدون الوجوب من الأمر الندبی مثلا.

وأما التقیید أیضا لایضرّ مطلقا لأنه وإن کان علی نحو لو یعلم بعدم وجوبه لما کان یتوضأ ولکنه تخیّل وجوبه وتوضأ قربة إلی الله.فلاوجه لبطلان عمله.العبادة إنما تبطل بإنتفاء الحسن الفعلی أو الحسن الفاعلی وفیمانحن فیه کلاهما موجودان.أما الحسن الفعلی فواضح وأما الحسن الفاعلی أیضا موجود لتمشی قصد القربة منه ولوبتخیل کونه واجبا.

(مسألة 28: لا يجب في الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى‌)

فی المسألة خمسة أقوال:

الأول:وجوب قصد رفع الحدث فی الوضوء وقد نقل هذا عن الشیخ الطوسی

الثانی: وجوب قصد إستباحة الصلوة فی الوضوء المنقول عن السید المرتضی.

الثالث: لزوم قصد کلیهما.کما نقل عن الحلبی والقاضی إبن البراج.

الرابع:لزوم أحدهما تخییرا وعلیه جمع من العلماء کما هو المنقول عن الشیخ فی المبسوط والمحقق فی المعتبر وإبن حمزة فی الوسیلة والعلامة والشهید والحلی فی السرائر.

الخامس:عدم وجوب أی منهما.وهذا القول الأخیر هو الحق کما ذهب إلیه صاحب العروة.لأنه لایعتبر فی الوضوء أکثر من قصد عنوان الوضوء مع الداعی الإلهی .وإرتفاع الحدث بالوضوء أمر قهری لایحتاج إلی قصده.ومایقال من أنه إذا دخل الوقت وجب الطهور أی وجب قصد الطهور فلیس بتام.لأن الطهور إما هو الوضوء فالوضوء یرفع الحدث بإطلاقات الأدلة سواء قصد ذلک أم لا وإما هو إستعمال الطهور بحذف المضاف فالأمر واضح لأن إستعمال الطهور لیس عنوانا قصدیا.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 75 السبت 26/جمادی الثانی/1435

(و لایجب قصد الغاية التي أمر لأجلها بالوضوء و كذا لا يجب قصد الموجب من بول أو نوم كما مر نعم قصد الغاية معتبر في تحقق الامتثال بمعنى أنه لو قصدها يكون ممتثلا للأمر الآتي من جهتها و إن لم يقصدها يكون أداء للمأمور به لا امتثالا فالمقصود من عدم اعتبار قصد الغاية عدم اعتباره‌في الصحة و إن كان معتبرا في تحقق الامتثال.)

یقول صاحب العروة بأنه یشترط فی تحقق عنوان إمتثال الأمر قصد الغایة کقراءة القرآن مثلا.

ولکن یورد علیه بأنه بناء علی کون الوضوء مستحبا إما بعنوانه کما علیه السید الخوئی أو لأجل کونه سببا تولیدیا للکون علی الطهارة فیکون الوضوء إمتثالا لهذا الأمر النفسی.فالأمر النفسی یتعلق إما بالوضوء مباشرة لأنه طهور والله یحب المتطهرین أو بالطهارة والوضوء سبب تولیدی للطهارة.فلامعنی للتفکیک بین قصد الوضوء وقصد الإمتثال لأن الإمتثال لیس غایة تترتب علی الوضوء تارة ولاتترتب علیه أخری بل تترتب علیه دائما.

إلا أن یقال بأنه لایوجد فی أدلة استحباب الوضوء إطلاق علی نحو یمکن أن یتمسک به لنفی القید الزائد.فإذا شککنا فی أن قصد الغایة هل شرط فی صحة الوضوء أم لا فلایمکن نفی شرطیتها بإطلاق الأدلة.إذ لعلّ السبب للکون علی الطهارة هو الوضوء الخاص أی الوضوء بقصد غایة من الغایات لأنه ورد فی الروایات مثلا أن من یتیمم حتی یصلی فقد فعل أحد الطهورین.أما إذا تیمم من دون قصد غایة معینة فهل هو أیضا من الطهورین؟أو مثلا فی الآیة الکریمة وردت إذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا...الظاهر فی أن الوضوء لغرض الصلوة.

هذا غایة مایمکن أن یقال دفاعا عن هذا القول ولکن یدفعه إرتکاز المتشرعة من عدم الحاجة إلی قصد غایة خاصة فی مشروعیة الوضوء فالمتشرعة یحاولون أن یکونوا علی الطهارة دائما من دون قصد غایة من الغایات.

(نعم قد يكون الأداء موقوفا على الامتثال فحينئذ لا يحصل الأداء أيضا كما لو نذر أن يتوضأ لغاية معينة فتوضأ و لم يقصدها فإنه لا يكون ممتثلا للأمر النذري و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذري أيضا و إن كان وضوؤه صحيحا لأن أداءه فرع قصده نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئي‌)

یقول صاحب العروة إذا نذر شخص أن یتوضأ لغایة خاصة مثلا فإذا توضأ ولم یقصد تلک الغایة لم یف بنذره.

وقد توهم بعض الأعلام فی المقام بأن هذه العبارة تدلّ علی أن الوفاء بالنذر عند صاحب العروة عنوان قصدی ولکنه وإن کان صحیحا بالنسبة إلی مبناه من أن الوفاء عنوان قصدی کما ذکره فی أول کتاب الصوم ولکن لا یستفاد من کلامه هنا هذا المطلب.لأنه إذا نذر بأن یتوضأ بقصدغایة من الغایات فلم یتوضأ لتلک الغایة فلم یف بنذره حتی بناء علی ماذکرناه فی محله خلافا لصاحب العروة من أن الوفاء بالنذر لیس من العناوین القصدیة.فلاعلاقة بین هذه المسألة وبین کون الوفاء من العناوین القصدیة لأن لزوم القصد فی هذه المسألة لم ینشأ من کون الوفاء عنوانا قصدیا بل نشأ من المنذور لأن المنذور هو الوضوء الخاص فإذا لم یأت بذلک الوضوء فلم یأت بمتعلق النذر أصلا.

هذا مضافا إلی ماذکرناه مرارا من عدم کون الوفاء من العناوین القصدیة فما قدیقال فی الإستدلال علی کونه من العناوین القصدیة بأن النذر دین علی ذمة العبد کما یشهد به قول الناذر:(لله علیّ أن أفعل کذا)فإن اللام للتملیک فیصیر المنذور دینا وقصد أداء الدین لازم فی تحقق عنوان أداء الدین غیر صحیح.لأن اللام فی صیغة النذر لا یفید التملیک بل هو لام النفع فحینما یقال لک علی أن أفعل کذا لایعنی أنک تملک علی ذمتی کذا بل هو بمعنی أنی ألتزم لصاحلک أن أفعل کذا فلایصیر دینا علی ذمة الناذر.

ولایصحّ ماقد یقال من أنه لایصدق عنوان الوفاء من دون قصد لأن الوفاء إنماهو إتمام الشیء یعنی العمل به وإنهاءه.فهل تری أنه إذا نذر شخص أن لایدخن فغفل عنه وترکه إتفاقا فیصدق علیه أنه وفی بنذره.

الشرط الثالث عشر:الخلوص فلو ضم إلیه الریاء بطل.

لاإشکال فی حرمة الریاء فقد یدّل علیها الکتاب والسنة.فقد ورد فی الکتاب الکریم: فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ.الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ .الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ .وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ.وقد دل علیها بعض الروایات من أن الریاء شرک.

ولکن الکلام فی أنه هل یحرم الریاء فی جمیع الشئون حتی غیر العبادیة أم یختص بالعبادات؟فمن قام بواجب توصلی بقصد الریاء کمن أمر بالمعروف ریاء فهل ارتکب محرما أم لا.

نقل عن السید الخوئی أنه أنکر حرمته فی غیر العبادات و قال بأن من یحمل حجرا ثقیلا بقصد أن یراء الناس أنه شجاع، فهذا العمل لیس بمحرم.ولکن فیه مواقع للنظر فأن الریاء لیس إراءة الناس أنه شجاع أوله صوت حسن حتی فی الصلوة.بل الریاء هو أن یرائی الناس أنه مطیع لله ولو فی غیر العبادات.ولاوجه أیضا لإختصاص حرمته بالعبادات فإنه ورد فی الکتاب الشریف: وَ لاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَراً وَ رِئَاءَ النَّاسِ وَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيط.ولاإشکال فی أن الجهاد واجب توصلی کما یعترف به السید الخوئی.

مضافا إلی إطلاقات أدلة حرمة الریاء.فهناک عدة روایات.منها:

1)ما ورد عن الشَّيْخ الصَّدُوق أنه قَالَ:قَالَ أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ الْخُرَاسَانِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُؤْمَرُ بِرِجَالٍ إِلَى النَّارِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمَالِكَ قُلْ لِلنَّارِ لَا تُحْرِقْ لَهُمْ أَقْدَاماً فَقَدْ كَانُوا يَمْشُونَ بِهَا إِلَى الْمَسَاجِدِ وَ لَا تُحْرِقْ لَهُمْ وُجُوهاً فَقَدْ كَانُوا يَرْفَعُونَهَا بِالدُّعَاءِ وَ لَا تُحْرِقْ لَهُمْ أَلْسِنَةً فَقَدْ كَانُوا يُكْثِرُونَ تِلَاوَةَ الْقُرْآنِ قَالَ فَيَقُولُ لَهُمْ خَازِنُ النَّارِ يَا أَشْقِيَاءُ مَا حَالُكُمْ قَالُوا كُنَّا نَعْمَلُ لِغَيْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقِيلَ لِتَأْخُذُوا ثَوَابَكُمْ مِمَّنْ عَمِلْتُمْ لَهُ‌.

2) عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ، قَالَ:قَالَ أَبُو عَبْدِ اللّهِ عليه السلام: «كُلُّ رِيَاءٍ شِرْكٌ؛ إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ،وَ مَنْ عَمِلَ لِلّهِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى اللّهِ»

3)عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص سُئِلَ فِيمَا النَّجَاةُ غَداً....... فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي الرِّيَاءِ فَإِنَّهُ الشِّرْكُ بِاللَّهِ- إِنَّ الْمُرَائِيَ يُدْعَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَرْبَعَةِ أَسْمَاءٍ- يَا كَافِرُ يَا فَاجِرُ يَا غَادِرُ يَا خَاسِرُ- حَبِطَ عَمَلُكَ وَ بَطَلَ أَجْرُكَ فَلَا خَلَاصَ لَكَ الْيَوْمَ- فَالْتَمِسْ أَجْرَكَ مِمَّنْ كُنْتَ تَعْمَلُ لَهُ.

4)عَنْ زُرَارَةَ وَ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ عَبْداً عَمِلَ عَمَلًا يَطْلُبُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ وَ الدَّارَ الْآخِرَةَ- وَ أَدْخَلَ فِيهِ رِضَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ كَانَ مُشْرِكاً وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ عَمِلَ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ- يَا زُرَارَةُ كُلُّ رِيَاءٍ شِرْكٌ وَ قَالَ ع قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- مَنْ عَمِلَ لِي وَ لِغَيْرِي فَهُوَ لِمَنْ عَمِلَ لَه.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 76 الأحد 27/جمادی الثانی/1435

الثالث عشر الخلوص‌فلو ضم إليه الرياء بطل سواء كانت القربة مستقلة و الرياء تبعا أو بالعكس أو كان كلاهما مستقلا و سواء كان الرياء في أصل العمل أو في كيفياته أو في أجزائه بل و لو كان جزء مستحبا على الأقوى و سواء نوى الرياء من أول العمل أو نوى في الأثناء و سواء تاب منه أم لا فالرياء في العمل بأي وجه كان مبطل له‌ : لقوله تعالى على ما‌في الأخبار أنا خير شريك من عمل لي و لغيري تركته لغيري‌.

یقع البحث فی الدلیل علی بطلان العبادة بالریاء.فقد نقل عن السید المرتضی أنه ناقش مبطلیة الریاء للعبادة وقال بأن العمل الریائی لایثاب علیه فحسب ولادلیل علی بطلانه.لأنه ورد فی الروایات أنه عمل غیر مقبول ولایدلّ هذا علی بطلان العمل.

ولکن الظاهر أن مراد السید المرتضی لیس عدم مبطلیته بقول مطلق.لأنه لاإشکال فی أن العمل إذا لم یکن بقصد القربة فیبطل وفی بعض الأحیان الریاء مناف لتحقق القصد القربة فیوجب البطلان.فلابدّ من ذکر أقسام الریاء المتصورة فی العبادات کی یتضح المطلب.

القسم الأول:أن یکون الداعی المستقل نحو العمل هو الریاء بنحو لولم یکن هذا الداعی الریائی لما یأت بالعمل. فلا إشکال فی أن هذا القسم من الریاء مبطل للعمل لالخصوصیة فی الریاء بل لعدم وجود قصد القربة فی ذلک وماأظن أن السید المرتضی أنکر ذلک.

القسم الثانی:أن یکون الداعی مرکبا من الداعی الإلهی والریائی کلیهما.بنحو کان کل منهما غیر مستقل فی التأثیر.مثلا یصلّی فی بیته لوجه الله وللضیف کلیهما.فهنا أیضا یحکم ببطلان العمل لعدم وجود قصد القربة إذ المفروض أن الداعی الإلهی بمفرده لایکون محرّکا نحو العمل وهذا مخالف لظاهر الأدلة من لابدیة کون العمل لوجه الله کقوله تعالی:وأتموا الحج والعمرة لله أو لاصدقة ولاعتق إلا ماأرید به وجه الله.فالظاهر من هذه الأدلة أن العمل لابدّ أن یأتی به لوجه الله علی نحو یکون مستقلا فی المحرکیة.

فهذان القسمان لاإشکال فی بطلانهما لالخصوصیة فی الریاء بل لعدم تحقق قصد القربة والظاهر أن السید المرتضی لایناقش فیهما.

القسم الثالث:أن یکون الداعی الإلهی والریاءی کلاهما مستقلا فی التأثیر.فکل منهما یصلح لتحریکه نحو العمل.کما فی إجتماع العلتین المستقلتین فی التأثیر.

فیقع البحث فی مقتضی القاعدة فی ذلک مع غض النظر عن أدلة حرمة الرباء ومبطلیته.فهل تقتضی القاعدة الصحة أم لا؟ وقدناقش فی صحة هذا القسم بعض الأعلام کالسید الخمینی والسیستانی وذهبا إلی کونه خلافا للإحتیاط.

ولکن الإنصاف عدم تمامیة هذا الکلام لأن الإلتزام ببطلان العبادة فی هذا الفرض مساوق للإلتزام ببطلان عبادات کثیر من الناس.فکثیرا ما یکون للإنسان دواعی مختلفة نحو العمل ولو لم یلتفت بها حین العمل فالإنسان یصلیّ مثلا لوجه الله ولکن من طرف آخر أنه یصلّی لحفظ ماء وجهه.فإنه إن لم یرد أن یصلّی فیطرد عن المجتمع.وکلاالغرضین مستقل فی التأثیر أی یصلح أن یکون محرکه نحو العمل فإنه یصلّی لوجه الله ولکن إذا لم یرد أن یصلّی لوجه الله،یصلّی لحفظ ماء وجهه لعدم طرده عن المجتمع.

ولعلّ مقصودهما من بطلان العمل هوماإذا نویا من بدایة العمل کلا الأمرین بنحومستقل فی التأثیر دون مالم ینو کلیهما کمن صلی بقصد القربة ولکنه غافل عن داعیه النفسانی ولکن لوالتفت إلیه لیکون هو محرکه نحوالعمل أیضا.کمن یرید أن یزور زید وعمرو بنحو یکون کل منهما مستقلا فی التأثیر فإذا یدری بأن زید وعمرو کلاهما فی البیت یصح أن یقول جئت لأجلکما مع أن الداعی إلی زیارة کل منهما مستقلّ.ولکن حیث إجتمع الداعیان فصار المجموع موثرا.فهذا لابأس به.لأنا ذکرنا مرارا من أن قصد القربة یتقوم بشیئین:الأول هو أن یکون محرکّه نحو العمل،الداعی الإلهی والثانی هو البناء علی إمتثال الأمر الإلهی.فلو أمره المولی بإشتراء الطعام وبنی العبد علی إمتثال هذا الأمر لوکان قصد المولی إطعام الزید أی یقول بأنی أشتری الطعام إمتثالا لأمرک لو کنت ترید إطعام زید وإلا لوترید إطعام عمرو لما أمتثل أمرک.فهنا العقلاء یقولون بأنه لیس ممتثلا لأن قصد القربة یحتاج إلی البناء النفسانی علی إمتثال أمر المولی زائدا علی المحرکیة الواقعیة بسبب أمر المولی.ولأجل ذلک لوتبنی علی الداعی الإلهی والداعی النفسانی حین الشروع فی العمل فلایبعد بطلان العمل لعدم تحقق قصد القربة.

نعم،بناء علی کون قصد القربة متقوما بالمحرکیة الواقعیة بسبب أمر المولی فحسب ولایشترط فیه البناء النفسانی علی امتثال أمر المولی کما علیه السید الخوئی وسائر الأعلام فلاوجه لبطلان العمل فی هذا القسم سواء نوی الداعی النفسانی حین العمل أو لم ینو.فمجرد وجود الداعی المستقل الإلهی یکفی فی صحة العبادة سواء کان معه داع نفسانی أم لا.

القسم الرابع:أن یکون الریاء فی خصوصیات العمل.کمن یختار الصلوة فی المسجد أو فی أول وقتها ریاء فهو لایرائی فی صرف وجود الصلوة وإنما یرائی فی إختیار حصة خاصة منها.فهنا مقتضی القاعدة هو الصحة لأن الداعی القربی یعتبر وجوده فی إمتثال صرف وجود الصلوة ولایحتاج إلیه فی إختیار حصة منها دون حصص الأخری.فکثیرا ما یختار الإنسان حصة خاصة من العبادة لدواعی النفسانی کمن یختار الصلوة فی المسجد لبرودة المسجد مثلا وشدة حرارة بیته.المهم هو القصد الإلهی لصرف وجود العبادة لا لإختیار حصة خاصة من العبادة إذ لادلیل علی وجوب القصد الإلهی فی إختیار حصة من العبادة.

ولأجل ذلک قد یقال بأن الریاء لیس بمبطل لأنه کسائر الدواعی النفسانیة لایضرّ إذا کان الإتیان بصرف الوجود عن قصد الإلهی.فلابدّ من إقامة الدلیل علی مبطلیة الریاء فی هذا الفرض.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 77 الإثنین 28/جمادی الثانی/1435

ذکر صاحب العروة أن الریاء مبطل للعبادة مطلقا.ونقلناعن السید المرتضی أنه ذهب إلی عدم مبطلیة الریاء بل هو إنما یحبط العمل من حیث الثواب والأجر.وقدتقدم أن الریاء فی العمل علی أربعة أقسام ففی القسمین الأولین منها لایتحقق قصد القربة أصلا مع غض النظر عن أدلة حرمة الریاء فیبعد جدا أن یکون مراد السید المرتضی من عدم بطلان العمل،هذین القسمین.فیبقی القسمان الأخیران أی ما إذا أتی بالعمل بالداعیین المستقلین أحدهما إلهی والآخر نفسانی. وماإذا کان الداعی نحو صرف وجود العمل إلهیا وإنما یکون الداعی نحو الخصوصیات نفسانیا.ففی هذین القسمین الأخیرین یأتی کلام السید المرتضی إذ یمکن أن یحکم بصحتهما وفقا للقواعد الأولیة لأنه لایعتبر فی العبادة أکثر من تحقق داع القربی نحو المأمور به والمأمور به هو صرف وجود العبادة لاکلّ فرد من أفراد العبادة.

ولکن یستفاد من الروایات أن الریاء فی القسمین الأخیرین أیضا مبطل للعمل ولایصحّ ماذهب إلیه السید المرتضی.

منها صحیحة هشام بن سالم عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَا خَيْرُ شَرِيكٍ فَمَنْ عَمِلَ لِي وَ لِغَيْرِي فَهُوَ لِمَنْ عَمِلَهُ غَيْرِي‌.

الظاهر أن هذا التعبیر فی الروایة خطأ لأنه لامعنی لأن یقال:فهو لمن عمله غیری! بل التعبیر الصحیح هوأن یقال :فهو کمن عمله لغیری.فإذا استظهرنا أن التعبیر الصحیح هو هذا فإطلاق التنزیل یقتضی أن یکون العمل الصادر عن الداعی الإلهی المستقل لو إنضم إلیه الداع الریائی بحکم العمل الذی قد أتی به لغیر الله محضا فلاإشکال فی بطلانه.

منها: عَنْ زُرَارَةَ وَ حُمْرَانَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ عَمِلَ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ يَا يَزِيدُ كُلُّ رِيَاءٍ شِرْكٌ.

فالعمل الصادر بداع الریا یصدق علیه أنه ریاء فالریاء ینطبق علی نفس العمل ولیس منطبقا علی الداعی فقط.الریاء فعل یصدر فی الخارج ولیس مجرد عمل نفسانی.لظهور قوله تعالی:ألذّین هم یرائون.فإذا کانت هذه الصلاة مصداقة للشرک فهل یحتمل صحتها؟!

منها:ماورد من أن عمل المرائی غیر مقبول کروایة مسعدة بن زیاد من أنه حبط عمله وبطل أجره فالظاهر من نفی قبول العمل بقول مطلق هو أن العمل غیر صحیح لاأنه لایثاب علیه فحسب.

لایقال بأنه إذا کان نفی القبول بمعنی بطلان العمل فماهومعنی قوله تعالی:إنما یتقبل الله من المتقین.هل یمکن الإلتزام بعدم صحة عمل الفاسقین؟!فلایکون نفی القبول بمعنی بطلان العمل.

لأنا نقول بأن المتقین یحتمل فیه أمران:الأول:أن یکون المراد منه العادلین فی قبال الفاسقین فإذا فسرّنا المتقی بالإنسان الورع المتحرز عن المعاصی فهذا یشکّل قرینة علی أن المراد من القبول فی الآیة هو إعطاء الثواب علی عمل المتقین.الثانی:حیث إن عمل الفاسقین، صحیح أیضا ومثاب فهذا یشکّل قرینة علی أن یکون المراد من المتقین فی الآیة الشریفة هم المومنین فی قبال الکافرین ولاإشکال فی أن الإیمان شرط للصحة فنفی القبول یعنی بطلان العمل.

فتلخص ممّا ذکرنا أنه لاإشکال فی أن الریا فی کیفیة العبادة متحدة وجودا مع العبادة فیکون مبطلا للعبادة.فمن یأتی بالصلوة فی أول وقتها ریاء فصلوته لاتختلف وجودا عن طبیعی الصلاة فلاتقبل.لأن الصلوة قد أتی بها لله بالنسبة إلی صرف وجوده وقد أتی بداعی الریائی بالنسبة إلی إتیانه فی أول الوقت فهوکمن عمله لغیرالله.فکأنه لم یأت بهذه الصلوة لله أبدا.فتقع باطلة.

ثم یقع الکلام فیما إذا کان الریاء فی جزء العبادة وسیأتی البحث عنها إن شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 78 الثلاثاء 29/جمادی الثانی/1435

یقع الکلام فی أن الریاء إذا کان فی جزء العبادة فهل یوجب بطلان الکل أم لا؟

فتارة یکون الجزء من الأجزاء التی یوجب بطلانها بطلان العبادة بسبب آخرکالرکوع مثلا فإن بطلانه یوجب بطلان الصلوة لأنه لایمکن إعادته لأنها توجب زیادة عمدیة فی الرکوع فتبطل الصلوة.وأخری لایکون من هذا القبیل کالقنوت مثلا.فإن کان من القسم الأول فالریاء فیه یوجب بطلان العبادة بتاتا لأن الخلل فی الجزء یوجب الخلل فی الکل حسب الفرض والریاء مخلّ بهذا الجزء.وأما إن کان من القسم الثانی فلاوجه للإلتزام ببطلان العبادة کماهو واضح سواء کان الجزء واجبا أم مستحبا إذ المفروض عدم التلازم بین بطلان الجزء وبین بطلان العبادة.نعم القنوت الریائی حرام ولکن حرمته لاتسری إلی الصلوة کی توجب بطلانها.فمثلا إذا کان غسل ید الیمنی فی الوضوء بداع ریائی فلاوجه لبطلان کلّ العمل وماقد یقال بأن هذا الوضوء یصدق علیه أنه قد أتی به لغیر الله فغیر صحیح لأنه صدق مسامحی ولایعبأ بالمسامحاة العرفیة.فالعرف حینما یترکّز علی الموضوع،یری أن غسل الوجه أتی به لله محضا وغسل ید الیمنی قد أتی به لغیر الله ولایقال بأن العمل قد أتی بکامله لغیر الله.

وماورد فی صحیحة زرارة من أنه أدخل فیه رضاأحد من الناس لایدلّ علی بطلان العبادة فی مانحن فیه لأن المراد من الروایة هو أن یکون الداعی من العمل تحصیل رضا الغیر والمفروض هنا أنه کان داعیا لغسل الید الیمنی فحسب لاللعمل المرکب.فیبطل مجرد غسل ید الیمنی لا الوضوء بکامله.لأنه أدخل فی غسل ید الیمنی،رضا غیر الله ولم یدخل فی الوضوء بکامله رضا أحد من الناس.

لایقال بأن الذکر المحرم موجب لبطلان العبادة والمفروض أن الجزء محرم لأجل الریاء لأنه یقال بأن الذکر المحرم لایوجب بطلان العبادة إلا إذاکان من کلام الآدمی فلوکان الذکرالمحرم ذکر الله فلایبطل العمل لعدم الدلیل علی مبطلیته لامن حیث الریاء ولا من حیث آخر.بل ذکر السید الخوئی أن الأمر فی الجزء المستحب کالقنوت أوضح من الجزء الواجب بمعنی أنه لایبطل العمل بالریاء فی الجزء المستحب وإن قلنا ببطلانه فی الجزء الواجب لأن الجزء المستحب جزء مسامحی ولیس جزء حقیقیا للواجب إذ لایجتمع الإستحباب مع الجزئیة للواجب فالجزء هو ماینتفی الکل بإنتفائه بینما أن الجزء المستحب لاینتفی الواجب بإنتفائه.

ولکن الحق هوأن الکلام هنا فی جزء العبادة ولیس کلامنا فی جزء الواجب نعم لایمکن أ ن یکون المستحب جزء للواجب ولکن الکلام لیس فی الریاء فی الجزء الواجب بل الکلام فی الریاء فی جزء العبادة ولاإشکال فی کونه جزء للعبادة لأنه قدأخذ الصلوة بالنسبة إلی القنوت بنحو لابشرط کالبیت مثلا یأخذ بالنسبة إلی غرفه لابشرط فیصدق البیت علی مایشتمل علی غرفة فصاعدا مثلا.فکلما إزداد غرف البیت تدخل فی ماهیته وتکون جزء من البیت.وهکذا الکلام فی الصلوة فالجزء المستحب جزء حقیقی لماهیة الصلوة وإن لم یکن جزء للواجب والکلام هنا فی جزء العبادة لاالجزء الواجب.

نعم،لو کان مرجع الریاء فی الجزء إلی الریاء فی کیفیة العبادة فهنا نلتزم ببطلان الصلوة کما لوکان قصده من الریاء فی القنوت هو أن یراءی الناس بأنه یصلّی صلوة تامة ویعبد الله حق عبادته فهذا یصدق أنه مرائی فی صلاته.

فتلخص مما ذکرنا أن الریاء فی جزء العبادة لیس بمبطل سواء کان جزء واجبا أو مستحبا ما لم یرجع إلی الریاء فی أصل العبادة کما تقدم آنفا.

(هذا و لكن إبطاله إنما هو إذا كان جزء من الداعي على العمل و لو على وجه التبعية و أما إذا لم يكن كذلك بل كان مجرد خطور في القلب من دون أن يكون جزء من الداعي فلا يكون مبطلا)

لاإشکال فی عدم مبطلیة الریاء إذاکان مجرد خطور فی القلب فهذا لا یکون ریاء حقیقة لأن الریاء هو أن یأتی بالعمل لأجل إراءة الناس والمفروض أنه یأتی بالعمل بداعی إمتثال الإلهی ولکنه یخطر شیء فی قلبه ویفرح مثلا من عبادته التی یراها الناس مثلا.فالفرح بعد العمل لیس من الریاء.ویویده صحیحة زرارة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَعْمَلُ الشَّيْ‌ءَ مِنَ الْخَيْرِ- فَيَرَاهُ إِنْسَانٌ فَيَسُرُّهُ ذَلِكَ- قَالَ لَا بَأْسَ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا- وَ هُوَ يُحِبُّ أَنْ يَظْهَرَ لَهُ فِي النَّاسِ الْخَيْرُ- إِذَا لَمْ يَكُنْ صَنَعَ ذَلِكَ لِذَلِكَ.

نعم ورد فی موثقة سکونی عن أبی عبدالله أنه قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ لِلْمُرَائِي يَنْشَطُ إِذَا رَأَى النَّاسَ وَ يَكْسَلُ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ وَ يُحِبُّ أَنْ يُحْمَدَ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ.ولکن النشاط لیس بمعنی السرور والفرح بل النشیط بمعنی من عنده زیادة الحرکة فالرجل النشیط یعنی من یزید فی حرکته.مضافا إلی أن العلامة أمر غالبی وأما الشخص الذی یعرف بنفسه من أنه لم یقصد الریاء وکان عمله لله تعالی ولکن لمّا یری أن الناس یراه یفرح لایمکن الإلتزام ببطلان عمله بمجرد هذه الروایة.

أما ماذکره صاحب العروة -من أنه إذا کان الریاء علی وجه التبعیة فمبطل للعبادة-فلانفهم معنی التبعیة فی کلامه.فإن المفروض أن الداعی المستقل نحو العمل هو الداعی الإلهی فالداعی التبعی یصیرکضمّ الحجر فی جنب الإنسان.فلا نجد معنی محصلا للداعی التبعی.

(و إذا شك حين العمل في أن داعيه محض القربة أو مركب منها و من الرياء فالعمل باطل لعدم إحراز الخلوص الذي هو الشرط في الصحة)

إذا شک بعد العمل فی کون عمله السابق ریائیا فتجری قاعدة الفراغ إنما الکلام فیما إذا شک فی أثناء العمل فلایوجد شیء أحرز به الخلوص فی العمل فیحکم ببطلانه لعدم إحراز شرطیة الخلوص.ولکن لایصح هذا الکلام بإطلاقه لأن الشک فی الداعی الإلهی علی نحوین:فتارة یکون الشک فی الریاء راجعا إلی الشک فی وجود داع مستقل إلهی نحو صرف وجود العبادة فلاإشکال فی بطلان هذا العمل لعدم إحراز تحقق قصد القربة.وتارة یحرز وجود الداعی المستقل الإلهی نحو صرف وجود العبادة ولکن یشک فی إختیاره حصة خاصة من العبادة هل کان إختیاره بداع ریائی أو بداع قربی فهنا لایبطل العمل لأن الإستصحاب ینفی کونه مرائیا فی إختیار هذه الحصة من العبادة.لأنه أحرز وجود الداعی الإلهی نحو صرف الوجود وإنما یشک فی إنضمامه إلی الداعی الریائی فیستصحب عدمه فلابد من التفصیل.

(و أما العجب فالمتأخر منه لا يبطل العمل و كذا المقارن و إن كان الأحوط فيه الإعادة).

یقع الکلام فی بحث العجب وهو بحث هامّ.

العجب هو أن یستکثر الإنسان عمله ویعظمه.إما لأجل أنه یری أن عمله عظیم کالصیام فی شدة الحرارة أو لغیر ذلک.فهل العجب مبطل للعمل أم لا؟

ذکر الأعلام أن العجب لیس بمبطل حتی لو کان مقارنا للعمل فضلا عن کونه متأخرا.

نعم،قد ذکر السید السیستانی إذا کان العجب بنحو ینافی مع القصد القربة بمعنی الإضافة التذللیة فهو مبطل للعمل لکونه إضافة تدللیة.لأن الإدلال والمنّ علیه تعالی ینافی قصد القربة.ولکنه لایصحّ بإطلاقه لأن العبادة قد تکون من العبادات الذاتیة کالسجود لله تعالی فهی تحتاج إلی الإضافة التذللیة ولکن الأعمال القربیة فلادلیل علی أکثر من أن یؤتی به لللّه.نعم إتیان العمل بقصد الإدلال والمنّ علیه تعالی قد ینافی مع کون العمل لللّه ولکنّه لادلیل علی إعتبار قصد التذلّل والخضوع.فماذکره السید السیستانی من أن العبادة تتقوم بالتذلل والخضوع إنما یأتی فی العبادات الذاتیة لامطلق العبادات القربیة.نعم العمل بقصد الإدلال ینافی مع القصد القربة حسب ارتکاز المتشرعی ولکن لادلیل علی إعتبار الخضوع والتذلل فی صحة العبادة.

فالعُجب إذا لم یکن مناف للقربة ،لایُبطل العمل.أما العُجب المتأخر فواضح لأنه لایکون بأسوأ من الکفر المتأخر فالکفر المتأخر لایبطل العمل کماإذا إرتد شخص ثم تاب فلایکون الکفر المتخلل موجبا لبطلان أعماله فضلا عن العجب.إنما الکلام فی العجب المقارن.سیأتی الکلام عن ذلک فی اللیلة القادمة إن شاءالله.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 79 الأحد 4/رجب /1435

کان الکلام فی مبطلیة العجب فقلنا بأنه لاإشکال فی عدم مبطلیة العجب المتأخر لعدم مبطلیة الکفر المتأخر فضلا عن العجب.وإنما الکلام فی العجب المقارن هل هو مبطل أم لا؟

فنقل المحقق الهمدانی عن بعض معاصیره المسمّی ب(سید علی)أنه ذهب إلی مبطلیة العجب ولوکان متأخرا وإستند فی ذلک بعدةروایات.ثم أشکل علیه بأنه لایعقل أن یکون العجب المتأخر مبطلا للعبادات السابقة.

ولکن لانفهم مقصودالمحقق من عدم معقولیة مبطلیته فإن کان إشکاله حول الشرط المتأخر فهوأجلّ من أن یخفی علیه إمکان الشرط المتأخر بل وقوعه سواء کان شرطا متأخرا للوجوب أو شرطا متأخرا للواجب.کاشتراط غسل اللیلی للمستحاضة بالنسبة إلی صوم هذا الیوم.فإن الشرط المتأخر یعنی تقید العمل بأن یلحقه ذلک الشرط کما تقدم فی الوضوء من الحوض الموقوف علی المصلّین.فإن جواز الوضوء وصحته مشروطة بلحوق الصلوة فی المسجد.

نعم إن کان إشکاله إشکالا فقهیا من ناحیة أن القول ببطلان العبادة السابقة بالعجب المتأخر خلاف الضرورة الفقهیة فهذا أمر صحیح کما أشرنا إلیه فی بدایة البحث من أن الکفر المتأخر لیس مبطلا للعمل فضلاعن العجب المتأخر. فلایحتمل فقهیا بطلان کل العبادة السابقة بمجرد عجبه وإغتراره.

هذا،وقد إلتزم السید الخوئی بأن العجب اللاحق یمحو مایترتب علی الأعمال السابقة من الثواب فالعجب موجب لحبط الثواب.فإنه ورد فی الروایات : سَيِّئَةٌ تَسُوؤُكَ خَيْرٌ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُكَ‌.ولاغرو فی ذلک لأن الثواب والأجر علی العمل من تفضلاته تعالی وقد حرم المعجب عن نفسه من هذا التفضل الإلهی.

ولکن الحق عدم تمامیة ذلک لأنه وإن کان الأجر علی العمل تفضلا إلهیا بالأدلة العقلیة لکن لادلیل علی حرمان المعجب عن هذا التفضل.فماورد من أن السیئة التی تسوؤک خیر من الحسنة التی تعجبک بناء علی تمامیة سندها لایدلّ علی عدم تعلق الثواب علی تلک الحسنة.فغایة ما یستفادمنها هو الأفضلیة بالنسبة إلی تبعاتهما فالسیئة التی تسوء الإنسان قد تتبع التوبة والقرب إلی الله ولکن الحسنة التی تعجب الإنسان قد توجب الإبعاد عن جنابه تعالی. فلادلالة فیها علی حبط الثواب وحرمان المعجب عن التفضل الإلهی.

أما العجب المقارن فقد استدلّ علی مبطلیته بعدة روایات یصعب الجواب عنها بوجه فنی.فالإنصاف أنه لولم یکن إرتکاز متشرعی قوی علی عدم مبطلیة العجب لتمت دلالتها علی المبطلیة.

الروایة الأولی: فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ إِبْلِيسُ- إِذَا اسْتَمْكَنْتُ مِنِ ابْنِ آدَمَ فِي ثَلَاثٍ لَمْ أُبَالِ مَا عَمِلَ- فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ مِنْهُ- إِذَا اسْتَكْثَرَ عَمَلَهُ وَ نَسِيَ ذَنْبَهُ وَ دَخَلَهُ الْعُجْبُ.

سند الروایة تام برأینا.لأنه وإن کان مشتملا علی محمد بن خالد البرقی ولکن وثقه الشیخ رحمه الله فی رجاله.وماقد یقال -من أنه معارض مع تضعیف النجاشی حیث قال فی حقه:إنه ضعیف الحدیث وکذلک إبن الغضائری حیث قال:حدیثه یعرف وینکر- فغیر تام.لأن کلام النجاشی لایدلّ علی ضعفه فلعلّه لأجل کونه یروی عن الضعفاء قال النجاشی حدیثه ضعیف ولم یقل إنه ضعیف بل قال حدیث ضعیف فلعله لأجل کونه مرویا عن الضعفاء.وکذلک ما ذکره إبن الغضائری من أن حدیثه یعرف وینکر فلایدلّ علی ضعفه بل یدلّ علی أنه کان یروی بعض الأحادیث المستنکرة التی تخالف مذاق القمیین حیث کانوا متشددین فی أمر الغلو.فلا دلیل علی ضعفه لاماقاله النجاشی فی حقه ولاماقال إبن الغضائری.

وأماتقریب الدلالة فإن الإمام علیه السلام ینقل کلاما من إبلیس ولایعلّق علیه وهذا یدلّ علی تمامیة کلامه لعنه الله فیدلّ علی أن عدم مقبولیة عمل من أتی به معجبا.ونفی القبول بقول مطلق یدلّ علی بطلان العمل.

وماذکره السید الخوئی -من أنه لایدلّ علی بطلان العمل لأن التعبیر بعدم المبالاة لایلائم مع البطلان وإلا ما کان علی الإبلیس أن یقول لاأبالی فإن عدم المبالاة کنایة عن عدم إهتمامه به فلوکان العمل یبطل بالعجب لکان الإبلیس یهتمّ به لأن همّه هو إلإضلال وإبطال الأعمال.فالتعبیر بعدم المبالات یلائم مع عدم الثواب علی ذلک العمل.-غیر تام لأن التعبیر بعدم المبالات هو لأجل أن وجود عبادته وعدمه عند الإبلیس سیّان کما ورد فی بعض الروایات سیّان عند الله صلّی أو زنی.

فالحق هوتمامیة دلالة هذه الروایة علی مبطلیة العجب لولا وجود الإرتکاز القوی المتشرعی علی عدم مبطلیته الذی سیأتی الکلام عنه إن شاءالله.

نعم الروایة لاتدلّ علی مبطلیة العجب المتأخر لأن موردها هوالعجب المقارن حیث قال الإبلیس لعنه الله لم أبالی ماعمل.فظاهره هو أنه لایبالی بماعمل بعد مااستمکن من أن یستکثر عمله ونسی ذنبه ودخله العجب.

مضافا إلی أن ظاهر الروایة هو بطلان العمل الذی إجتمع فیه ثلاث خصال:إکثار العمل ،نسیان الذنب ودخول العجب.أما إذا لم یکن فیه إلا العجب فلاتدلّ الروایة علی بطلانه.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 80 الإثنین 5/رجب/1435

کان الکلام فی الروایات التی أستدل بها علی مبطلیة العجب وقد تقدمت الروایة الأولی.

الروایة الثانیة:عن الإمام زین العابدین علیه السلام فی دعاء المکارم الأخلاق: وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ.

هذا الدعاء مما یوثق بصدوره و ظاهره أن العجب یفسد العبادة فیبطلها.ولایمکن حمل الإفساد علی عدم ترتب الثواب فحسب فإنه یحتاج إلی مؤنة زائدة فالظاهر من التعبیر بالفساد هوالبطلان کما ورد فی الصلوة فی وبر مالایؤکل لحمه فالصلوة فی وبره فاسدة لایقبل الله تلک الصلوة حتی یصلّی فی غیرها.

الروایة الثالثة:

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلّ َوَ إِنَّ مِنْ عِبَادِيَ الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يَجْتَهِدُ فِي عِبَادَتِي فَيَقُومُ مِنْ رُقَادِهِ وَ‌لَذِيذِ وِسَادِهِ فَيَتَهَجَّدُ لِيَ اللَّيَالِيَ فَيُتْعِبُ نَفْسَهُ فِي عِبَادَتِي فَأَضْرِبُهُ بِالنُّعَاسِ اللَّيْلَةَ وَ اللَّيْلَتَيْنِ نَظَراً مِنِّي لَهُ وَ إِبْقَاءً عَلَيْهِ فَيَنَامُ حَتَّى يُصْبِحَ فَيَقُومُ وَ هُوَ مَاقِتٌ لِنَفْسِهِ زَارِئٌ عَلَيْهَا- وَ لَوْ أُخَلِّي بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَا يُرِيدُ مِنْ عِبَادَتِي لَدَخَلَهُ الْعُجْبُ مِنْ ذَلِكَ فَيُصَيِّرُهُ الْعُجْبُ إِلَى الْفِتْنَةِ بِأَعْمَالِهِ فَيَأْتِيهِ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ هَلَاكُهُ لِعُجْبِهِ بِأَعْمَالِهِ وَ رِضَاهُ عَنْ نَفْسِهِ حَتَّى يَظُنَّ أَنَّهُ قَدْ فَاقَ الْعَابِدِينَ وَ جَازَ فِي عِبَادَتِهِ حَدَّ التَّقْصِيرِ فَيَتَبَاعَدُ مِنِّي عِنْدَ ذَلِكَ وَ هُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ فَلَا يَتَّكِلِ الْعَامِلُونَ عَلَى أَعْمَالِهِمُ الَّتِي يَعْمَلُونَهَا لِثَوَابِي فَإِنَّهُمْ لَوِ اجْتَهَدُوا وَ أَتْعَبُوا أَنْفُسَهُمْ وَ أَفْنَوْا أَعْمَارَهُمْ فِي عِبَادَتِي كَانُوا مُقَصِّرِينَ غَيْرَ بَالِغِينَ فِي عِبَادَتِهِمْ كُنْهَ عِبَادَتِي فِيمَا يَطْلُبُونَ عِنْدِي مِنْ كَرَامَتِي وَ النَّعِيمِ فِي جَنَّاتِي وَ رَفِيعِ دَرَجَاتِيَ الْعُلَى فِي جِوَارِي وَ لَكِنْ فَبِرَحْمَتِي فَلْيَثِقُوا وَ بِفَضْلِي فَلْيَفْرَحُوا وَ إِلَى حُسْنِ الظَّنِّ بِي فَلْيَطْمَئِنُّوا فَإِنَّ رَحْمَتِي عِنْدَ ذَلِكَ تَدَارَكُهُمْ وَ مَنِّي يُبَلِّغُهُمْ رِضْوَانِي وَ مَغْفِرَتِي تُلْبِسُهُمْ عَفْوِي فَإِنِّي أَنَا اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ وَ بِذَلِكَ تَسَمَّيْتُ.

والإنصاف أن دلالة هذه الروایة علی المدعی غیر تامة لأنها فی مقام تبیین مفاسد العجب ولیس فی مقام مفسدیة العجب للعبادة.وقد وردت هذه الروایة فی تفسیر قوله تعالی: كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ.فإن هذه الآیة وکذلک قوله تعالی: قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيل لهما معنیان:

المعنی الأول:أن یقوم کلّ لیل إلا بمقدار قلیل.المعنی الثانی:أن یقوم کل لیل إلا بعض اللیالی نادرا.

والمعنی الثانی هو الأوضح لقوله تعالی بعد ذلک: نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً.فبناء علی المعنی الأول لایکون نصف اللیل قلیلا من اللیل.لأن الآیة تقول:قم اللیل إلا نصفها والنصف لایصدق علیه أنه قلیل من اللیل.والروایة المذکورة تؤکد المعنی الثانی کما هو واضح.

الروایة الرابعة: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَعْمَلُ الْعَمَلَ وَ هُوَ خَائِفٌ مُشْفِقٌ ثُمَّ يَعْمَلُ شَيْئاً مِنَ الْبِرِّ فَيَدْخُلُهُ شِبْهُ الْعُجْبِ بِهِ فَقَالَ هُوَ فِي حَالِهِ الْأُولَى وَ هُوَ خَائِفٌ أَحْسَنُ حَالًا مِنْهُ فِي حَالِ عُجْبِهِ.

فیقال فی تقریب الإستدلال أن الإمام علیه السلام قال:من یعمل ذنبا وهو خائف ثم یعمل شیئا من البرّ فدخله العجب فحاله الأول أحسن من حاله الثانی وهذا لامحال یعنی أن عبادته فاسدة وإلا فکیف یمکن أن یکون حاله حین العبادة الصحیحة أسوأمن حاله حین إرتکاب الذنب؟!

والجواب الصحیح عن هذا التقریب هو أن المقابلة تارة تکون بلحاظ العملین وأخری تکون بلحاظ الحالین.فعلی الأول تم الإستدلال.أی إذا کان معنی الروایة هکذا:-ذاک العمل الذی یصدر منه وهو خائف أحسن من هذا البرّ الذی یصدر فی حال العجب-فیتم الإستدلال.

لکن الحق أن الروایة قابل بین الحالین أی حال الشخص حینما یرتکب الذنب وهو خائف أحسن من حاله حینما یرتکب العبادة وهو معجب.یعنی حال خوفه أحسن من حال عجبه.لأن خوفه یبشّر بتوبته ولکن عجبه یخوّفه بسوء عاقبته.فلذا ورد فی الروایات کما سیأتی فی الروایة الآتیة:بشّر المذنبین وأنذر الصدیقین لأن المذنب یحصل فی نفسه الخوف من الله فیجرّه إلی التوبة ولکن الصدّیق قد یدخله العجب فیبعّده عن الله تعالی فلذا یکون حال المذنب وهو خائف أحسن من حال البارّ وهو معجب.

الروایة الخامسة: عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِص بَيْنَمَا مُوسَى ع جَالِساً إِذْ أَقْبَلَ إِبْلِيسُ وَ عَلَيْهِ بُرْنُسٌ ذُو أَلْوَانٍ فَلَمَّا دَنَا مِنْ مُوسَى ع خَلَعَ الْبُرْنُسَ وَ قَامَ إِلَى مُوسَى فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ مُوسَى مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا إِبْلِيسُ قَالَ أَنْتَ فَلَا قَرَّبَ اللَّهُ دَارَكَ قَالَ إِنِّي إِنَّمَا جِئْتُ لِأُسَلِّمَ عَلَيْكَ لِمَكَانِكَ مِنَ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ مُوسَى ع فَمَا هَذَا الْبُرْنُسُ قَالَ بِهِ أَخْتَطِفُ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ فَقَالَ مُوسَى فَأَخْبِرْنِي بِالذَّنْبِ الَّذِي إِذَا أَذْنَبَهُ ابْنُ آدَمَ اسْتَحْوَذْتَ عَلَيْهِ قَالَ إِذَا أَعْجَبَتْهُ نَفْسُهُ وَ اسْتَكْثَرَ عَمَلَهُ وَ صَغُرَ فِي عَيْنِهِ ذَنْبُهُ وَ قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- لِدَاوُدَ ع يَا دَاوُدُ بَشِّرِ الْمُذْنِبِينَ وَ أَنْذِرِ الصِّدِّيقِينَ قَالَ كَيْفَ أُبَشِّرُ الْمُذْنِبِينَ وَ أُنْذِرُ الصِّدِّيقِينَ قَالَ يَا دَاوُدُ بَشِّرِ الْمُذْنِبِينَ أَنِّي أَقْبَلُ التَّوْبَةَ وَ أَعْفُو عَنِ الذَّنْبِ وَ أَنْذِرِ الصِّدِّيقِينَ أَلَّا يُعْجَبُوا بِأَعْمَالِهِمْ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَبْدٌ أَنْصِبُهُ لِلْحِسَابِ إِلَّا هَلَكَ.

وتقریب الإستدلال هوأنه فَقَالَ مُوسَى فَأَخْبِرْنِي بِالذَّنْبِ الَّذِي إِذَا أَذْنَبَهُ ابْنُ آدَمَ اسْتَحْوَذْتَ عَلَيْهِ قَالَ إِذَا أَعْجَبَتْهُ نَفْسُهُ.

ولکن الإنصاف عدم تمامیة دلالتها لأن غایة ما تدل علیه هو أن العجب محرّم لأنه ذنب من الذنوب فعلی تقدیر إعتبار هذه المرسلة نلتزم بحرمته ولکن لاتدلّ علی بطلان العبادة أبدا.

وأما ماقد یقال من أن ذیل الروایة حیث وردت وأنذر الصدیقین یدلّ علی أن العجب یحبط الثواب والأجر غیر صحیح لأنه یدلّ علی أن هذا الشخص یشتدّ به الله فی حسابه ومن إشتدّ الله به فی حسابه لاینجو.فلادلالة فیها علی حبط الثواب.

بسم الله الرحمن الرحیم مجلس 81 الثلاثاء /6رجب/1435

کان الکلام حول الروایات التی استدل بها علی مبطلیة العجب.تقدمت خمس روایات.

الروایة السادسة:صحیحة عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْعُجْبِ الَّذِي يُفْسِدُ الْعَمَلَ فَقَالَ الْعُجْبُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يُزَيَّنَ لِلْعَبْدِ سُوءُ عَمَلِهِ فَيَرَاهُ حَسَناً فَيُعْجِبَهُ وَ يَحْسَبَ أَنَّهُ يُحْسِنُ صُنْعاً وَ مِنْهَا أَنْ يُؤْمِنَ الْعَبْدُ بِرَبِّهِ فَيَمُنَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ فِيهِ الْمَنُّ.

فقد استدل علیها بأن السائل کان مفسدیة العجب للعمل عنده مفروغا عنه لأنه سأل عن العجب المفسد للعمل ماهو؟ولم یردعه الإمام فیکون کاشفا عن إمضاء مرتکزه بأن العجب یفسد العمل.

ولکن یرد علیه أن الإمام علیه السلام أشار فی جوابه إلی مراتب العجب فإن الإعراض عن جواب سوال السائل وبیان أمر آخر لایظهر منه إمضاء مرتکز السائل.نعم إذا کان عدم ردع الإمام علیه السلام ینجرّ إلی إغراء السائل بجهله وتفویت غرض لزومی منه فکان عدم ردعه علیه السلام کاشفا عن إمضاء مرتکزه ولکن المقام لیس کذلک لأنه لایلزم من إعتقاد السائل بمفسدیة العجب،تفویت أیّ غرض لزومی منه فلایدلّ عدم ردع الإمام عن مرتکزه علی إمضاءه علیه السلام.

هذا بالنسبة إلی عدم ردع الإمام علیه السلام وأما بالنسبة إلی الجواب أیضا لایستفادمنه مبطلیة العجب لأن الإمام علیه السلام بیّن مراتب العجب فمن مراتبه أنه قد یزیّن للمعجب عمله فهذه المرتبة من مراتب العجب لایحتمل فیه أن یکون مبطلا للأعمال.أما بالنسبة إلی نفس العمل المعجب به فالمفروض أنه عمل سیء فی نفسه لأنه ورد فی الروایة (یزیّن للعبد سوء عمله)ولامعنی لإفساد مایکون فاسدا.وأما بالنسبة إلی سائر أعماله فلاعلاقة بین العجب فی عمل خاص وبطلان سائر الأعمال.فالمعجب بعمل ما قد یصلی ویصوم قربة إلی الله ولایحتمل فقهیا أن یکون العجب فی عمل یبطل سائر أعماله الغیر المرتبطة به.

وأما الدرجة الثانیة من العجب فهو لیس من العجب فی العبادة بل هو العجب فی الإیمان. يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لاَ تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلاَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ .فهذا أیضا لایدل علی مبطلیته للعبادات.مضافا إلی أن المنّ علی الله تعالی فی الإیمان لایخلّ بالإسلام ولابأقل مراتب من الإیمان أیضا.فإن مزتکز المتشرعة تمنع من سلب الإیمان بمجرد العجب فیه.

نعم إذا بلغ العجب إلی مرتبة من المنّ علی الله التی تمنع عن تحقق قصد القربة فی العبادات فهذه المرتبة توجب بطلان العبادات لکون إضافة العمل إلی الله حینئذ إضافة تدلّلیة وهی تمنع عن تحقق قصد القربة.کما علیه السید السیستانی.

السابعة:هناک روایات أخری یستفاد منها أن العجب من المهلکات.

کما ورد عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْحَسَنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَادِي «3» عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ دَخَلَهُ الْعُجْبُ هَلَكَ.

أو ماورد عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي حَدِيثٍ ثَلَاثٌ مُهْلِكَاتٌ- شُحٌّ مُطَاعٌ‌وَ هَوًى مُتَّبَعٌ- وَ إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ.

ولکن هذه الروایات لاتدلّ علی المفسدیة قطعا وأن غایة ما یمکن أن یستفاد منها هو الحرمة وأن العجب محرّم من المحرمات.وإن کان فی دلالتها علی هذا أیضا نظر لأن المهلکیة لاتلازم مع الحرمة.المهلکیة تصدق علی مقدمة الحرام أیضا فالعجب مهلک لأنه ینجرّ الإنسان إلی المحرمات أو الإبتعاد عن جنابه تعالی شیئا فشیئا.کما أن هوی المتبع أیضا لیس بمحرم.فهذا العنوان لیس من المحرمات بل إتباع الهوی ینجرّ الإنسان إلی المحرمات فی النهایة.کما أن السید الخویئ أشار إلی ذلک ذیل قوله علیه السلام:( من كان من الفقهاء صائنا لنفسه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فعلى العوام ان يقلدوه).بأنه لیس من شرائط العدالة مخالفة الهوی فی جمیع الأمور.بل المراد منها ترک المحرمات وإتیان الواجبات فمتابعة الهوی لیست بنفسها من المحرمات الإلهیة بل هی تجرّ الإنسان إلی المحرّمات فی نهایة الأمر.کما أن الشحّ والبخل لیس بعنوانه من المحرمات بل هو ربما یجرّ الإنسان إلی المحرمات کعدم تخمیس ماله أو عدم إخراج الزکاة من ماله ونحو ذلک.وهکذا الأمر فی إعجاب المرء بنفسه.فلایمکن إستفادة حرمته بنفسه من هذه الأدلة.

وقد ورد فی عدة روایات أخر أن إعجاب المرء بنفسه دلیل علی ضعف عقله.فهذه الروایات أیضا لاتدلّ علی محرمیة العجب فضلا عن مفسدیته للعبادة.

الثامنة:ماورد عَنْ يُونُسَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قِيلَ لَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ الرَّجُلُ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِ خَالِياً فَيَدْخُلُهُ الْعُجْبُ فَقَالَ إِذَا كَانَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ بِنِيَّةٍ يُرِيدُ بِهَا رَبَّهُ فَلَا يَضُرُّهُ مَا دَخَلَهُ بَعْدَ ذَلِكَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ وَ لْيَخْسَأِ الشَّيْطَانَ.

هذه الروایة ضعیفة سندا لعدم وثاقة یونس بن عمّار ولکن أستدلّ بها علی مبطلیة العجب بتقریب أن الإمام علیه السلام قال:من دخله العجب فی صلاته إذا کان أول صلاته نوی ربّه فلایضرّ مادخله من العجب بعد ذلک.فتدلّ الروایة بمفهومها علی أن العجب إذا کان من أوّل صلاته فیضرّ بالعبادة ویوجب بطلانها.

والجواب عن ذلک أولا:إن هذا التفصیل لایحتمل فقهیا بأن نقول من کبّر وهو غیرمعجب ثم دخله العجب فصلاته صحیحة ولکن من کبّر وهو معجب بنفسه فصلاته باطلة.هذا الأمر غیر محتمل فقهیا.

ثانیا:لم یفرض الإمام علیه السلام عدم کونه معجبا من أول الصلاة بل قال إذا کان حین الشروع فی الصلوة قاصدا إلی الله تعالی فصلاته صحیحة أی إذا لم یکن عنده ماینافی قصد القربة والعجب لاینافی قصد القربة إلا فی بعض مراتبه وهو مرتبة الأعلی من العجب أی العجب الذی یوجب المنّ علی الله تعالی وأما سائر مراتب العجب ولوکان مع المصلی من أول الصلوةفلایضرّ بصحة صلاته لعدم منافاته مع قصد القربة.

هذا ولکن السید الخویئ ذکرهنا شیئا لایخلو عن التأمل.فإنه قال:لایمکن التمسک بهذه الروایة بظاهرها بل لابدّ من حملها علی محامل أخری لأجل القرینة العقلیة واللفظیة.أما القرینة العقلیة فهی عدم إحتمال هذا التفصیل فقهیا والقطع ببطلانه.وأما القرینة اللفظیة فهی قوله علیه السلام:فلیمض فی صلاته.لأن العجب إذا کان موجبا لبطلان العمل فلامعنی للمضیّ فی العمل.فکیف یکمن أن یمضی العبد فی الصلاة الباطلة.

وهذا غریب جدا من السید الخوئی لأن الأمر بالمضیّ من الإمام علیه السلام کان فی فرض الذی دخله العجب فی أثناء العمل وقد فرض الإمام أنه لایخلّ بالعمل ولایضرّ بصحته.

هذا تمام مایمکن أن یستدلّ به من الروایات علی مبطلیة العجب والإنصاف عدم تمامیة شیء منها عدا الروایتین الأولیتین أعنی الروایة عبدالله بن حجّاج وماورد عن الإمام السجاد علیه السلام فی دعاء مکارم الأخلاق.والجواب عن هاتین الروایتین هوماتقدم من أن المرتکز المتشرعی أمام ظهور هذه الروایات بحیث تمنع من إنعقاد ظهورهما فی مبطلیة العجب فلو کان العجب مفسدا للعبادة لابدّ من التنصیص وعدم الإکتفاء بالظهور القابل للحمل علی محامل أخری.فإرتکاز المتشرعة لأجل أن کثیرا من الناس مصابین بالعجب فی أعمالهم یستبعد مبطلیته ومفسدیته فلذا لوکان العجب مفسدا للعبادة فلابد من بیانه بشکل أوضح وأصرح.فلایکفی القول بعدم قبول الأعمال ونحوذلک لإیصال مفسدیته بل لابدّ من إستعمال عبارات صریحة فی ذلک کوجوب إعادة الصلاة ونحوه.خصوصا بالنسبة إلی الدعاء فإن الدعاء لیس فی مقام بیان تعلیم الأحکام فلایمکن إستفادة الإطلاق منه.

هذا تمام الکلام فی العجب ثم یقول صاحب العروة:( و أما السمعة فإن كانت داعية على العمل أو كانت جزء من الداعي بطل و إلا فلا كما في الرياء)

فإن السمعة نفس الریاء بل من مصادیقه فإن المرائی یرید أن یری الناس عمله ولکن فی السمعة یرید الشخص أن یسمع الناس خبر عباداته وینتشر ذلک فی البلد.فالإختلاف بین السمعة والریاء إختلاف لفظی.فحکمه حکم الریاء.وقد ورد فی معتبرة ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ ع اخْشَوُا اللَّهَ خَشْيَةً لَيْسَتْ بِتَعْذِيرٍ- وَ اعْمَلُوا لِلَّهِ فِي غَيْرِ رِيَاءٍ وَ لَا سُمْعَةٍ- فَإِنَّهُ مَنْ عَمِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى عَمَلِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

هذا تمام الکلام فی الریاء والسمعة.ثم یقع الکلام فی سائر الدواعی غیر الریاء والسمعة.سیأتی البحث عنها فی اللیلة القادمة إن شاء الله.

من هنا قد اوردت الدروس التي كتبتها ناقصةً:

بسم الله الرحمن الرحيم

### الثاني غسل اليدين‌

من المرفقين إلى أطراف الأصابع مقدما لليمنى على اليسرى و يجب الابتداء بالمرفق و الغسل منه إلى الأسفل عرفا فلا يجزي النكس و المرفق مركب من شي‌ء من الذراع- و شي‌ء من العضد و يجب غسله بتمامه و شي‌ء آخر من العضد من باب المقدمة-

يقول صاحب العروة بعد ما غسل المتوضئ وجهه يغسل يديه مقدما لليد اليمنى على اليد اليسرى، كما يجب ان يكون الغسل من المرفق الى رؤوس الاصابع، كل هذا واضح، اما تقدم غسل اليد اليمنى على اليد اليسرى فلااشكال في اصل وجوبه، وانما قد يقال بانه سنة، يعني ثبت وجوب تقديم غسل اليد اليمنى على غسل اليد اليسرى من غير طريق القرآن الكريم، حيث انه تعالى قال اغسلوا وجوهكم وايديكم، فلو كنا نحن وهذه الآية الكريمة لكنا نقول بمثل ما قيل في غسل الجنابة، كما في سائر الاغسال من ان اصل غسل الجنابة فريضة ولكن تقديم غسل الرأس والرقبة على غسل الجانب الايمن والايسر ليس مما بيّن في الكتاب فهو من السنة، ولاجل ذلك يقول السيد السيستاني لو اخلّ شخص بالترتيب بين غسل الرأس والرقبة وغسل الجانب الايسر والايمن وكان جاهلا حكم بصحة غسله، لانه ورد ان السنة لاتنقض الفريضة، اي لو كان هناك فريضة اي مقدر في القرآن الكريم كغسل الجنابة فالاخلال بالواجبات التي لم تذكر في القرآن الكريم فاذا كان عن جهل قصوري فلايوجب بطلان الفريضة، وقطعا هذا مبنى على ابحاث مذكورة في محلها وانا اذكر نتائج البحث، بل ذكر السيد الخوئي قده في كتاب الحج قد استفاد قاعدة عامة وهي ان السنة لاتنقض الفريضة، فمن يقول بان السنة ما بيّن في غير القرآن الكريم والفريضة ما بيّن في الكتاب الكريم يقول بما تقدم، بل لو شك في اعماله السابقة هل كان اخلاله بالترتيب في غسل الجنابة فيمكنه اجراء قاعدة الفراغ.

ولكن في الوضوء صرحت الروايات بان من بدأ بغسل شماله قبل غسل يمينه اعاد، بل يستفاد من بعض الروايات ان هذا الحكم كان واضحا في المتشرعة في ذلك الزمان، صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) قال: «إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله و مسح رأسه و رجليه، فذكر بعد ذلك، غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجليه، وفي موثقة أبي بصير عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) قال: «إن نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد على غسل الأيمن ثم اغسل اليسار ...، وفي صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) «في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين، قال: يغسل اليمين و يعيد اليسار، وفي حديث انه سئل (عليه السلام) «عمن بدأ بالمروة قبل الصفا، قال: يعيد، أ لا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء أراه أن يعيد الوضوء.

ان قلتم اذا كانت قاعدة لاتنقض السنة الفريضة قاعدة عامة فلماذا لم يطبق الامام عليه السلام هذه القاعدة على الوضوء، الجواب عن ذلك إما بان نقول بعد بيان الامام عليه السلام نعرف ان الترتيب بين اليمنى واليسرى فريضة ولكن نحن لانفهم كون ذلك فريضة ما دام لم يبين الامام عليه السلام ذلك، كما ورد في بعض الروايات ان الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، مع انه لم يرد في القرآن الكريم، هكذا ذكره السيد السيستاني، ولكن لاينطبق هذا على ما ذكره في تفسير الفريضة، حيث انه فسره بما ذكر في القرآن وليس هذا مذكورا في الكتاب، فبعض الامور مذكور في الكتاب ولانفهمه الا ببيان الامام عليه السلام ولكن بعض الاشياء لم يكن مذكورا في القرآن الكريم، فالصحيح ان نقول بالتخصيص، وانه ما من عام الا و قد خص، وقاعدة ان السنة لاتنقض الفريضة قاعدة عامة قابلة للتخصيص لاجل الدليل الخاص.

اما قضية لزوم الابتداء من المرفق والغسل منه الى الاسفل عرفا وانه لايجزي النكس، فهذه قضية واضحة، وهي التي ميدت بين السنة والشيعة ووردت روايات في ذلك حيث سئل الامام عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فالإمام بيّن ان النبي صبّ الماء على مرفقه ولم يردّ الماء الى فوق، سنذكر بعض هذه الروايات في الابحاث القادمة، لكن هنا ياتي تطبيق قاعدة السنة لاتنقض الفريضة، وقد التزم السيد السيستاني بذلك، فقال لو ان شخصا كان لاجل جهله القصوري او نسيانه القصوري لايبدأ بغسل اليد اليمنى او اليسرى من المرافق الى رؤوس الاصابع، فيبدؤون غسل الجانب الاسفل من يدهم قبل غسل الجانب الاعلى، فيقول السيد السيستاني ان لزوم كون غسل اليد من الاعلى لم يرد في الكتاب الكريم، حيث ان قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم من الموافق، فلم يكن ظاهرا انه غاية للغسل، بحيث ان انتهاء الغسل الى المرافق، بل هو حد للمغسول، كما يقول الشخص اصبغ هذا الجدار الى مكان الساعة مثلا، فهذا تحديد للمصبوغ، ولايعني ان يلزم الابتداء من الاسفل الى مكان الساعة، فهكذا الآية، فهي مطلقة، وانه لابد من غسل ما بين المرفق الى الاصابع، ولكن ثبت من السنة لزوم كون الغسل من الاعلى فلو اخل بذلك عن جهل او نسيان، فيحكم بصحة وضوءه، ويتعجب من السيد الخوئي قده مع انه صرّح في اخر ابحاث الحج بثبوت قاعدة تسمى ان السنة لاتنقض الفريضة، واعترف في غير مورد في كلماته بان الفريضة ما بيّن في الكتاب والسنة ما بين في غير الكتاب، فلماذا افتى بطلان الغسل او الوضوء الذي اخل بالترتيب فيهما عن جهل او نسيان.

هنا يقع الكلام في انه ما هو المرفق الذي ورد في القرآن الكريم اغسلوا ايديكم الى المرافق، فانه محل الخلاف، اصل غسل المرفق ادعى الشيخ الطوسي انه واجب بلااشكال، يعني اغسلوا ايديكم الى المرافق فالغاية داخلة في المغيى، كما يقول شخص ابق في المشهد الى يوم الجمعة ويريد بذلك ان يبقى الى آخر يوم الجمعة، فالغاية داخلة في المغيى، ولايراد من ذلك ان الى تستعمل بمعنى في، بل بمعنى ان الغاية داخلة في المغيى، وذكر الشيخ الطوسي في الخلاف ان الفقهاء باجمعهم على وجوب غسل المرفق زيادة على غسل الذراع، وانما خالف في ذلك زفر من فقهاء العامة، ولايعبأ بالمخالف وقد ثبت من الائمة ان الى بمعنى مع، ومقصوده ليس هو استعمال الى بمعنى مع، وانما يراد من ذلك ان الغاية داخلة في المغيى، فانه متعارف في استعمال الى، ووافق الاعلام الشيخ الطوسي في ذلك، ومنهم السيد الخوئي قده، فذكر ان غسل المرفق واجب نفسي اي جزء من الوضوء لاجل الروايات الصريحة في ذلك، ولكن اقول لم نفهم من الروايات التي اشار اليها السيد الخوئي قده وهي الروايات التي تبين وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، لم نفهم منها عدا ان النبي غسل المرفق الى الاصابع، اما ان غسل المرفق كان غسلا نفسيا لاجل كونه جزءا او لاجل انه عادة مقدمة علمية لاحراز غسل الذراع، فان الوارد في الروايات هكذا، ففي صحيحة زرارة وبكير سألا اباجعفر عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال انه كان يتوضا فغسل بها اي غسل بغرفة من الماء ذراعه من المرفق الى الكف، اي غسل المرفق، وفي رواية أخرى لزرارة عن ابي جعفر عليه السلام ثم غرف بيمينه فوضعه على مرفقه اليسرى، اي وضع الماء على المرفق اليسرى، ولكن لايعني هذا صراحة هذه الروايات في ان غسل المرفق واجب من واجبات الوضوء، او انه متعارف من باب المقدمة العلمية، فليست الرواية صريحة ولكن الانصاف ان ظهورها تام مضافا الى ادعاء الشيخ الطوسي الاتفاق في ذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

المرفق مركب من شي‌ء من الذراع- وشي‌ء من العضد

اختلف في معنى المرفق على ثلاثة اقوال القول الاول ان يكون المرفق هو الخط الوهمي في آخر عظم الذراع الداخل بين عظمي العضد، في نهاية العضد يوجد عظمان يلتويان على عظم الذراع، فيقال بان المرفق آخر عظم الذراع الداخل في عظمي العضد، ومن الواضح ان هذا لايستوعب مكانا فيسمى بالخط الوهمي، وان كان في هذا الذي يسميه بالخط الوهمي اشكال، مثل انه يوجد بحث في حد الحاضر بمكة والنائي عن مكة، فانه يوجد تحديد في الروايات وان من كان منزله دون ستة عشر فرسخا فهو من الحاضر بمكة ومن كان منزلة وراء ذلك فهو ممن يجب عليه التمتع، فيوجد هنا مسألة وانه لو كان منزل انسان على رأس الخط، فهل يجب عليه حج الافراد او يجب عليه حج التمتع فاشكل بعض من الفقهاء بانه لايعقل سكن انسان في الخط الموهوم، فليس له مكان يسكن فيه بل هو موهوم محض، ولكن نقول انه امر عرفي وان كان بالنظر العقلي هو موهوم، فيقال هذا على رأس الخط، وليس دون الخط ولافوقه، وعلى اي حال هم يقولون حسب تصديقهم العقلي بانه بناء على المعنى الاول وهو ان المرفق آخر عظم الذراع الداخل عظم العضد فهذا خط موهوم.

الاحتمال الثاني ان يكون المرفق عظم الذراع المحاط بعظمي العضد، فيوجد مقدار من عظم الذراع يدخل بين عظمي العضد، فهذا المقدار الداخل لاآخره يسمى بالمرفق.

الاحتمال الثالث ان يكون المرفق مجموع المحيط والمحاط، اي مجموع عظمي العضد المحيط بعظم الذراع.

ويقول السيد الحكيم ان هذا بحث لاثمرة له، لان غسل المرفق واجب، سواء سمي ذلك الخط الموهوم مرفقا او العظم الداخل بين عظمي العضد او سمي المجموع بالمرفق، ويقول السيد الخوئي قده هذا بحث يترتب عليه الثمرة، فانه بناء على المعنى الاول لامعنى لوجوب غسل المرفق، لانه لامعنى لغسل الخط الموهوم، فما استفدنا من الروايات من وجوب غسل المرفق ينفي الاحتمال الاول، فيدور الامر بين الاحتمالين الأخيرين، ثم يقول المتفاهم العرفي هو الاحتمال الثالث لان المرفق من الرفق وهو الالتئام، فالمرفق هو الملتئم بين الشيئين وهو المجموع من عظمي العضد المحيط بعظم الذراع.

ولكن اذكر تارة دعوى التسالم على وجوب غسل المرفق وجوبا نفسيا لامقديا ليس بذلك الوضوح، وهكذا دعوى دلالة الروايات على ذلك، فان في الروايات ان الامام عليه السلام صب الماء على مرفقه وامرّ على ذراعه، او يجب غسل اليدين من المرفق الى الاصابع، ولكنه لايعني ان المرفق ليس خطا موهوما، او لعله خط موهوم وصب الماء على الخط الموهوم بيان عرفي لغسل هذا الموضع الذي يقع فيه الخط الموهوم، فاذن الصحيح ما ذكره السيد الحكيم من انه لاثمرة لهذا البحث، وان كان الظاهر كما قال الاعلام هو كون المرفق مركبا من عظمي العضد المحيطين بآخر عظم الذراع.

ويجب غسله بتمامه وشي‌ء آخر من العضد من باب المقدمة

يعني يجب غسل المرفق بتمامه لانه جعل المرفق مركبا وذكر انه يجب غسل المرفق بدعوى التسالم بين الاصحاب، فيقول يجب غسل المرفق بل يجب غسل جزء آخر من فوق المرفق من باب المقدمة العلمية، لانه اذا لم يغسل فوق المرفق مقدارا لايحرز انه غسل المرفق.

وكل ما هو في الحد يجب غسله وإن كان لحما زائدا أو إصبعا زائدة

فيجب غسله وان كان اصبعا زائدا لانه اذا لم يغسل هذا الاصبع لايصدق انه غسل يده من المرفق الى الاصابع.

و يجب غسل الشعر مع البشرة

الكلام في انه في الوجه اتفق الاعلام على انه لايجب غسل البشرة اذا كانت محاطة بالشعر الكبير بل يكفي غسل ظاهر الشعر في الوجه، فهل الامر في اليدين كذلك، هل اذا كان الشعر المحيط باليدين شعرا كثيفا هل يكفي غسل ظاهر الشعر من دون ايصال الماء الى البشرة ام لا، فبعض الفقهاء ذكر انه يكفي ذلك لان الوارد في الرواية ان كلما احاط بالشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء، فالشيخ الطوسي جعل هذا حديثا مستقلا، ولكن الانصاف انه ليس صحيحا لان هذه الجملة واردة في ذيل صحيحة زرارة اخبرني عن حد الوجه فاخبره الامام عليه السلام عن حد الوجه ثم قال هل الصدغين من الوجه فقال الامام لا، ثم قال زرارة قلت له ارأيت ما احاط به الشعر فقال عليه السلام كل ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه، فهذا وارد في ذيل بيان حد الوجه فليس له اطلاق في غيره، مضافا الى انه ما بينه الامام ليس للعباد ان يبحثوا عنه، فهذا يصدق على الشعر الكثير المحاط به الوجه، ولكن الشعر النابت على اليدين فعادة اذا نريد ان نوصل الماء الى اليدين لاحاجة الى البحث، فعادة اذا اجري الماء على اليدين وصل الى البشرة، وانما تظهر الثمرة فيما كان على الشعر حاجبا، فالانصاف انه في اليدين لابد من المشي على وفق القاعدة وهو ايصال الماء الى البشرة والشعر معا، حيث انه اذا غسل اليدين دون الشعر فلايصدق انه غسل اليدين، وهكذا غسل الشعر دون البشرة.

و من قطعت يده من فوق المرفق- لا يجب عليه غسل العضد و إن كان أولى و كذا إن قطع تمام المرفق و إن قطعت مما دون المرفق يجب عليه غسل ما بقي

هذا مستفاد من الروايات ولاحاجة الى تطويل البحث فيه

و إن قطعت من المرفق بمعنى إخراج عظم الذراع من العضد يجب غسل ما كان من العضد جزء من المرفق.

لانه كان يجب غسل المجمع، بقي عظما العضد وان انفصل عنهما عظم الذراع، فهذا المقدار الباقي من عظمي العضد المحيط بعظم الذراع جزء من المرفق، ونحن وان قلنا بانه ليست الروايات صريحة في غسل المرفق ولكن يستفاد من صحيحة علي بن جعفر انه يجب غسل ما بقي من عظم العضد، (سالته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال عليه السلام يغسل ما بقي من عضده) وهذا ايضا يرشدنا الى المعنى الثالث، لانه اذا كان الخط موهوما وهو آخر عظم الذراع وعظما العضد كانا خارجين عن المرفق فليس من الظاهر وجوب غسل عظمي العضد، فهذا يدل عرفا على ان تلك العظمين المحيطين بعظم الذراع كانا جزءا من المرفق.

ان قلت هذا صار ثمرة للنزاع، اجبنا بانه بعد فرض ظهور الادلة في وجوب غسل هذا المقدار سواء سمي مرفقا ام لا لانه حتى لو كان الخط موهوما فلايغسل ذلك الخط الا بان يغسل ما فوقه، وفوق هذا العظم يوجد عظمان للعضد ونبت عليه اللحم، فيجب غسل اللحم النابت على عظمي العضد المحيطين بعظم الذارع، وان سمي آخر عظم الذراع مرفقا، ولكن لانغسل آخر عظم الذراع بل نغسل اللحم المحيط وهو يكون محيطا بعظمي العضد المحيطين بعظم الذراع، سواء كان المرفق هذا الخط الموهوم في آخر عظم الذراع، او كان المرفق الجزء الداخل في عظمي العضد او كان المرفق مجموع العظام.

11 مسألة إن كانت له يد زائدة دون المرفق وجب غسلها أيضا‌ كاللحم الزائد و إن كانت فوقه فإن علم زيادتها لا يجب غسلها و يكفي غسل‌ الأصلية

فان الزائد ليس يده عرفا

و إن لم يعلم الزائدة من الأصلية وجب غسلهما

من باب العلم الاجمالي

و يجب مسح الرأس و الرجل بهما من باب الاحتياط

فانه مادام لم يمسح بهما لايحرز انه مسحهما ببلة وضوءه

و إن كانتا أصليتين يجب غسلهما أيضا و يكفي المسح بإحداهما.

مسألة12 الوسخ تحت الأظفار‌ إذا لم يكن زائدا على المتعارف لا يجب إزالته إلا إذا كان ما تحته معدودا من الظاهر فإن الأحوط[[88]](#footnote-88) إزالته و إن كان زائدا على المتعارف وجبت إزالته كما أنه لو قص أظفاره فصار ما تحتها ظاهرا وجب غسله بعد إزالة الوسخ عنه‌

يقول صاحب العروة تارة يكون الوسخ تحت الاظفار بمقدار المتعارف، فان كان هذا الوسخ في موضع لايعد من الظاهر كما لو كان في نهاية الظفر، اي القسم الداخل من الظفر فلايعتبر جزءا من الظاهر ولاجل ذلك حتى لو كان الظفر نظيفا لايجب ايصال الماء اليه، ولو كان ما تحت هذا الوسخ معدودا من الظاهر كما لو كان ظفره طوالا فالوسخ ملتصق ببداية هذا الظفر بحيث يعد ما تحت الوسخ من الظاهر الذي يجب غسله، فاذا كان الوسخ غير متعارف لقلنا بوجوب ازالته قطعا، لان ما تحته من الظاهر يجب غسله، ولكن اذا كان الوسخ بمقدار المتعارف لانفتي بوجوب ازالته بل نحتاط، فعلق عليه الاعلام مثل السيد الخوئي والسيد السيستاني بانه يفتى بوجوب ازالته.

ولكن الظاهر ان الحق مع السيد صاحب العروة، حيث انه وان كان مقتضى القاعدة وجوب غسل هذا المقدار الذي هو من الظاهر، ولذا لو تنجس وجب ازالة الوسخ وتطهير تحته، ولكن في الوضوء يوجد سيرة متشرعية حيث ان كثيرا من الناس عمال ويشتغلون كثير منهم في البساطين والمزارع وعادة يكون الوسخ تحت اظفارهم، ولو كان يجب عليهم ازالتها لو كان لبان، فالانصاف ان دعوى الجزم بوجوب ازالة هذا الوسخ في غير محله، واما وجه عدم فتواه بذلك بل احتاط فلعله لاجل عدم احراز اتصال هذا السيرة بزمان الأئمة عليهم السلام، حيث انه قد يدعى بوجود هذه الاوساخ في ظاهر كفّهم فكثير من الناس لايهتمون بازالة اوساخ العين، يتوضأون، فاذا ركّزنا على السيرة فهذه السيرة قد تسري الى ما لايلتزمون به، ولعل هذه السيرة من باب عدم المبالاة، ولاجل ذلك احتاط صاحب العروة.

فالانصاف ان فتوى السيد الخوئي والسيد السيستاني بانه اذا ما كان تحت الوسخ يعد ظاهرا فيجب ازالة الوسخ ليصل الماء تحته، فالفتوى بذلك مشكلة جدا، ففي كثير من الاحيان يكون ما تحت الاظفار من الظاهر، فلو ان شخصا ادخل يده في ماء نجس، فيلتزمون بان تحت الظفر الذي وصل اليه الماء قد تنجس، فهذا يعني انه من الظاهر، فان الباطن هو الذي لايصل اليه الماء عادة تحت الاظفار، فالفتوى بذلك مشكلة جدا، وانا اميل ان اقول هذه السيرة بين عوام الشيعة حجة، فكثير من الناس كانوا صناعا وزراعا، فشاهِدوا البنّاء، مثلا، وقد كانوا يأكلون باصابعهم وما كان هناك ماء صابون، والناس لايهتمون بذلك، ولاجل ذلك اكون اشجع من صاحب العروة وان الوسخ اذا كان بمقدار المتعارف لايجب ازالته وان كان الاحوط استحبابا ازالته رعاية لفتوى الاعلام، وتشكيك صاحب العروة وغيره في اتصال هذه السيرة بزمن المعصوم عليه السلام فهذا لو صح لوجب التشكيك في سائر السير حيث يدعى انه ناش من قلة المبالاة، فلايبعد ان نقول بان السيرة قطعية على عدم وجوب ازالة الاوساخ المتعارفة تحت الاظفار وان كانت الاظفار طائلة بحيث يصير المقدار الطويل من الظاهر وعلامة ذلك انه اذا تنجس يغسل.

بسم الله الرحمن الرحيم

13 مسألة ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين إلى الزندين‌ والاكتفاء عن غسل الكفين بالغسل المستحب قبل الوجه باطل‌.

14 مسألة إذا انقطع لحم من اليدين وجب غسل ما ظهر بعد القطع‌

لانه يجب غسل ظاهر اليدين فاذا عدّ هذا الظاهر بعد القطع من ظاهر اليدين فيجب غسله،

و يجب غسل ذلك اللحم أيضا ما دام لم ينفصل و إن كان اتصاله بجلده رقيقة و لا يجب قطعه أيضا ليغسل ما تحت تلك الجلدة و إن كان أحوط[[89]](#footnote-89) لو عد ذلك اللحم شيئا خارجيا و لم يحسب جزء من اليد‌

يقول صاحب العروة اذا انقطع لحم من اليدين يجب غسل ما ظهر بعد القطع، كما يجب غسل ذلك اللحم ايضا مادام لم ينفصل، و لايجب قطع هذا اللحم المتصل بالجلدة الرقيقة باليد، نعم لو عدّ ذلك اللحم شيئا خارجيا فالاحوط استحبابا قطعه، وهذا غريب من صاحب العروة، فاذا اذا عدّ ذلك اللحم شيئا خارجيا ملتصقا بيده، فكيف لايجب قطعه حتى يغسل اليد بكاملها، نعم اذا لم يعدّ ذلك اللحم شيئا خارجيا بل عد جزءا من اليد فيغسل ويغسل اطرافه، واما اذا صار اللحم المقطوع شيئا خارجيا وغير محسوب من اليد فكيف لايجب قطعه وغسل ما استتر من الجسد تحته، فيكون مثل الوسخ او القيح الا يجب ازالته كي تغسل ما تحته.

15 مسألة الشقوق التي تحدث على ظهر الكف من جهة البرد‌ إن كانت وسيعة يرى جوفها وجب إيصال الماء فيها

لان هذه الشقوق المتسعة تعدّ من الظاهر

و إلا فلا و مع الشك[[90]](#footnote-90) لا يجب عملا‌ بالاستصحاب و إن كان الأحوط الإيصال‌

فاذا شك في ان هذه الشقوق بحيث تعتبر جوفها من الظاهر كي يجب غسله او لاتعتبر من الظاهر كي لايجب غسله، فلايجب غسلها، فهنا ذكر السيد الخوئي قده ان الظاهر كون مقصود صاحب العروة من الشك الشبهة المصداقية لاالشبهة المفهومية، يعني لايعلم مقدار الانشقاق ولامقدار الاتساع، فيكون مجرى للاستصحاب، فلايجب غسله، واما في الشبهة المفهومية لايمكن الاستصحاب فاذا علمنا وعرفنا مقدار انشقاق هذه الشقوق وسعتها، ولكن لانفهم ان العرف هل يعتبر هذا الجوف باطنا او ظاهرا، فلايجري استصحاب انه من الباطن لانه من الاستصحاب في الشبهات المفهومية وهذا لايجري، فنرجع الى عموم وجوب غسل اليدين، فهو يقتضي غسل الظاهر والباطن خرجنا عن هذا العموم في خصوص البواطن، فاذا شككنا بنحو الشبهة المفهومية هذا من الباطن او من الظاهر فيكون الشك في المخصص المنفصل والمرجع هو عموم العام الذي يقول اغسلوا المرافق، فبمقدار نقطع انه من البواطن لايجب غسله، ولكن السيد السيستاني لم يفصل بين الشبهة المصداقية والمفهومية، بل يحتاط وجوبا في الغسل حتى في الشبهة المصداقية.

ولكن نعلق على كلام السيد الخوئي قده وان المتعارف في امثال المقام هو الشبهة المفهومية، حيث انه يرى الانسان عادة الشقوق، فعرض الشقوق مما يرى وان كان عمقه قد لايرى، فالشك في نظر العرف وانه صار باطنا او ظاهرا، فالمتعارف هو الشبهة المفهومية لاالشبهة المصداقية، فانا اقول كتعليق ثان انه اذا كانت الشبهة مفهومية نرجع الى العام، ولكن دليل غسل اليدين لايشمل غسل البواطن وان لم يكن دليل مخصص منفصل، فلايدل على وجوب غسل باطن الانف وباطن العين، فاذا كان العام منصرفا من الاول الى غسل الظواهر فاذا شككنا في انه ظاهر او باطن بنحو الشبهة المفهومية فيسرى الاجمال الى الدليل العام، فلايمكن التمسك بعمومه، وكان المرجع حينئذ الاصل العملي، بعد عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية، وحينئذ يكون المرجع حسب مبنى من يرى ان الطهارة عنوان منطبق على نفس الوضوء وليست الطهارة امرا مسببا عن الوضوء فبناء على هذا المسلك الذي تبناه السيد الخوئي قده وشيخنا الاستاذ قده من ان عنوان الطهارة منطبق على نفس الافعال فنسبته اليها نسبة العنوان الى المعنون لانسبة المسبب الى السبب، فلاندري هل امرنا بالوضوء لابشرط الغسل عن هذا الجوف او بشرط الغسل، فتجري البراءة عن الشرطية، واما بناء على مسلك من يرى ان الطهارة مسبب عن الافعال كما عليه السيد السيستاني فيكون المورد مجرى لقاعدة الاشتغال لان الشك في المحصل، نظير ما لو اُمرنا باعدام آلات الفساد فلاندري هل القاءها في البحر سببا لإعدامها، ام لا، فتجري قاعدة الاشتغال والاستصحاب ينفي تحقق الاعدام، فيتعين الاحتياط، وكذلك في المقام نشك هل الاكتفاء بغسل ما عدا الشقوق سببا للطهارة ام لا، فتجري قاعدة الاشتغال.

ولعله لاجل ذلك علّق السيد السيستاني فقال انه لايترك الاحتياط، حيث يرى ان الشبهة غالبا في المقام هو الشبهة المفهومية ويرى ان الطهارة مسبب من الوضوء فيكون المقام عنده من مصاديق قاعدة الاشتغال، فان التسبب شرعي او عقلي كالشرعي اي لايعرف الا من قبل الشارع، والا فلو كان اطلاق كلامه يشمل الشبهة المصداقية فيجري الاستصحاب فيها، كما لو كان عين شخص ضعيفا فلايدري هل هذه الشقوق بمقدار يرى جوفها من الظاهر ام لا، فيجري استصحاب كونه من الباطن، فان الاصل الموضوعي يجري في الوضوء كما يجري اصل الطهارة في ماء الوضوء، فاستصحاب الطهارة او استصحاب الاطلاق ينقح الموضوع.

فانا ارى ان مقصود السيد السيستاني هو غلبة الشبهة المفهومية وانه ليس فيها عموم فتجري قاعدة الاشتغال.

16 مسألة ما يعلو البشرة مثل الجدري عند الاحتراق‌ ما دام باقيا يكفي غسل ظاهره و إن انخرق و لا يجب إيصال الماء تحت الجلدة بل لو قطع بعض الجلدة و بقي البعض الآخر يكفي غسل ظاهر ذلك البعض و لا يجب قطعه بتمامه و لو ظهر ما تحت الجلدة بتمامه لكن الجلدة متصلة قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها و إن كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها.

فعليه لابد من غسل هذه الجلدة وما تحتها، وان كان احيانا رفعها صعب.

17 مسألة ما ينجمد على الجرح عند البرء‌ و يصير كالجلد لا يجب رفعه و إن حصل البرء و يجزي غسل ظاهره و إن كان رفعه سهلا و أما الدواء الذي انجمد عليه و صار كالجلد فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة يكفي غسل ظاهره[[91]](#footnote-91) و إن أمكن رفعه بسهولة وجب.

ورد في الروايات انه يتعامل مع الدواء الذي يوضع على الجرح او القرح، معاملة الجبيرة، مادام يحتاج في برء الجرح او القرح الى بقاء ذلك الدواء، فيغسل جسده وحينما وصل الى الدواء يمسح عليه، واما اذا برء الموضع ولايحتاج الى هذا الدواء ولكنه لايمكن رفعه الا بالرجوع الى الطبيب، فهذا يصير مثل القير او بعض اللواصق القوية التي لايمكن رفعها الا بحيلة، فيرى صاحب العروة ان كل حاجب لايمكن رفعه بسهولة فهو بحكم الجبيرة، ولكن سيأتي انه ليس كذلك، فاذا كان في موضع التيمم يجب الجمع بين الوضوء والتيمم، واذا لم يكن في غير مواضع التييمم يتعين عليه التيمم لان ادلة وضوء الجبيرة لاتشمل الا الجبيرة على الجرح والقرح والكسر او الدواء لاجل برء الجرح او القرح، اما الدواء بعد مداوة الجرح او القرح يتعامل معه معاملة القير والصحيح عندنا التفصيل بين كونها في موضع التيمم وعدمه.

بسم الله الرحمن الرحيم

18 مسألة الوسخ على البشرة إن لم يكن جرما مرئيا لا يجب إزالته‌ و إن كان عند المسح بالكيس في الحمام أو غيره يجتمع و يكون كثيرا ما دام يصدق عليه غسل البشرة و كذا مثل البياض الذي يتبين على اليد من الجص أو النورة إذا كان يصل الماء إلى ما تحته و يصدق معه غسل البشرة نعم لو شك في كونه حاجبا أم لا وجب إزالته.

‌بمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم غسل البشرة، واضيف الى كلامه انه لو توضأ ثم شك في انه هل يصل الماء الى البشرة ام لا، فيكون هنا مجال لقاعدة الفراغ، مثلا ان السيد السيستاني حيث لايشترط في قاعدة الفراغ احتمال الالتفات فيلتزم بصحة هذا الوضوء من باب قاعدة الفراغ، ومن يشترط مثل السيد الخوئي قده احتمال الالتفات حال العمل فان احتمل كونه ملتفتا حال العمل فيجري قاعدة الفراغ.

19 مسألة الوسواسي الذي لا يحصل له القطع بالغسل‌ يرجع إلى المتعارف.

الوسواسي الذي يكون شكه ناشئا عن غير مناشيء عقلائية يختلف عن كثير الشك، حيث انه من كان شكه عقلائية ولكنه يتكرر منه الشك بحيث يعد عرفا كثير الشك، فكثير الشك يحتاج الغاء شكه الى التعبد الخاص، ولم يرد عليه دليل الا في باب الصلاة في الشك في الركعات او الافعال، اما الوسواس فلانحتاج في الغاء شكه الى دليل خاص، بل يكفي انصراف دليل الاستصحاب النافي لتحقق الامتثال عن هذا الشك غير العقلائي، فحينما يشك هل اوصل الماء الى جميع مواضع الوضوء ام لا، فلايمكنه التمسك بالاستصحاب لنفي تحقق الغسل، لان موضوع الاستصحاب هو الشك العقلائي، كما لاتجري قاعدة الاشتغال لانها قاعدة عقلائية، والعقلاء لايقبلون بالنسبة الى الوسواسي ان يكون ملزما بالاعتناء بوسوسته، فالوسواسي اذا كان شكه غير متعارف لايعتني بشكه للسيرة العقلائية ولانصراف ادلة الاصول العملية عنه.

نعم اذا كان شك الوسواسي عقلائيا فيجب عليه الاعتناء بشكه، بل واذا شك ان شكه متعارف ام لا، يجب عليه الاعتناء بشكه، فلايجب عليه الاعتناء اذا احرز ان شكه غير عقلائي.

والدليل الخاص الذي حكم لاجله حكم بعض الفقهاء بحرمة الاعتناء بالوسوسة: عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلًا مُبْتَلًى بِالْوُضُوءِ وَ الصَّلَاةِ وَ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ أَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقَالَ سَلْهُ‏ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْ‏ءٍ هُوَ فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ. لااشكال في ان هذا دليل على الغاء شك الوسواس وانه لايلزمه الاعتناء بشكه بل يكره منه ذلك، ولكن لادليل على ان اعتناء الوسواسي بوسوسته عمل محرم، فان مجرد اطاعة الشيطان ليس من المحرمات، فمن لايحترم الضيف مثلا يطيع الشيطان لانه اوعده الفقر، ولكنه ليس عملا محرما، وقد يستدل بما ورد من ان زُرَارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ جَمِيعاً قَالا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِيَ كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ قُلْنَا فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا أَعَادَ شَكَّ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ ثُمَّ قَالَ لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مُعْتَادٌ لِمَا عُوِّدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يُكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ قَالَ زُرَارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عُصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَى أَحَدِكُمْ. وهذا ايضا لايظهر منه النهي التكليفي، اي اذا ارادوا ان تتخلصوا من الشيطان فلايسمعوا اليه، ولااقل من ان مورده نقض الصلاة، فتكرار الذكر الناشي من الوسوسة ليس محرما، فاذا كان الذكر مستثنى من الكلام المبطل مطلقا ولو كان ذكرا مكروها فهذا لايبطل الصلاة لانه ذكر الله، وان قلنا بان ذكر الله الذي اُمرنا به وجوبا او استحبابا هو المستثنى من كلام الآدمي فلابد من بطلان الصلاة من هذا الذكر المكرر لانه مكروه وليس بمستحب، وهذا ما استظهرناه، فهذا يرجع الى البحث المذكور في مبطلات الصلاة، فهل ذكر الله مستنثى بعنوانه او بعنوان انه مستحب او واجب، وهل الدعا مستثنى بعنوانه ولو كان بعنوان الدعاء على المؤمن الذي حرام فلايبطل الصلاة، او انه الدعاء المستحب.

20 مسألة إذا نفذت شوكة في اليد أو غيرها‌ من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها إلا إذا كان محلها على فرض الإخراج‌ محسوبا من الظاهر.

تارة تنفذ في اللحم مستقيم فلايجب اخراجه لانه لايكون مشغلا لمكان من ظواهر الجسد، ولكن لو دخل بطريق غير مستقية فشغلت مقدارا من ظاهر الجسد فلابد من ايصال الى تحته او اخراجه، وفي فرض الشك لابد من اخراجها.

### الوضوء الارتماسي

21 مسألة يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى لكن في اليد اليسرى لا بد أن يقصد الغسل حال الإخراج من الماء[[92]](#footnote-92) حتى لا يلزم المسح بالماء الجديد بل و كذا في اليد اليمنى إلا أن يبقى شيئا من اليد اليسرى ليغسله باليد اليمنى حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء‌.

يقع الكلام في الوضوء الارتماسي يقول الوضوء الارتماسي صحيح لكن لابد من مراعاة الاعلى فالاعلى، الظاهر ان ما لايجوز هو غسل الاسفل قبل الاعلى اما غسلهما دفعة واحدة فلامانع منه، فلو وقف شخص امام الشلال وادخل وجهه بالشلال مباشرة فوصل الماء الى جبهته وذقنه دفعة واحدة، فغسل وجهه صحيح، والمشهور التزموا في اليد اليسرى بانه اذا نوى غسل اليد اليسرى بادخال اليد في الماء فاذا استوعب الماء اليد ووصل الماء الى اطراف الاصابع تنتهي عملية غسل اليد اليسرى وحينما يخرج يده من الماء فما ينصب من الماء يكون بلّة خارجة عن بلّة الوضوء، فاذا اراد ان يمسح بهذه البلة على رأسه ويديه يكون مسحا بالبلة الخارجية، ولاجل ذلك ذكروا انه لاينوى الغسل حينما يدخل يده في الماء وانما ينوي الغسل حينما يخرج اليد من الماء حتى ينتهي الغسل الوضوئي باخراج اليد من الماء فتكون البلة الباقية بلة وضوئية، وهناك طرق أخرى مثل ان يقصد ان هذه الغسلة الاولى ثم يتوضأ وضوءا ترتيبيا، او يقصد حينما يدخل يده في الماء ان يغسل يده الى بداية كفه، ثم اذا اخرج اليد من الماء يصب الماء من الكف اليمنى الى الكف اليسرى حتى يكون المسح بالبلة الوضوئية.

وفي قبال قول المشهور قولان الاول ما عليه السيد الخوئي قده من ان قصد الوضوء باخراج اليد من الماء باطل وان كان في تعليقة العروة باطل على الاحوط لكنه رأيه الفقهي انه باطل ولكن السيد السيستاني افتى بالبطلان، لان ظاهر الامر بالغسل الامر باحداث الغسل، واحداث الغسل انما تحقق بادخال اليد في الماء، فهذا يكون نظير ما لو شخص في حالة السجود فاستمع الى آية السجدة الواجبة فهو لايرفع رأسه واستمر في السجود بنية سجود التلاوة فيقول السيد الخوئي قده ليست هذه سجدة التلاوة، لان ظاهر الامر بالسجود بعد استماع آية العزيمة احداث السجدة.

الموقف الثاني الذي هو ايضا صحيح بنظرنا انه يمكنه ان ينوي الوضوء الارتماسي بتمام هذه الغسلة حدوثا وبقاء، فهذه غسلة واحدة، فتستمر هذه الغسلة الوضوءية الى ان يخرج اليد من الماء وهذا ما يستفاد من كلام السيد السيستاني وبعض آخرين، حيث يقول ان المسح بهذه البلة لايعدّ من المسح بالبلة الخارجية، وان شئت فعبر انه غسلة واحدة، ولكن تعبير السيد السيستاني هذه البلة الباقية في اليد اليسرى لاتعد بلة خارجية، فيصدق على المسح بها المسح ببلة الوضوء.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الوضوء الارتماسي، ذكر صاحب العروة انه لابد في غسل اليد اليسرى من قصد غسل اليد اليسرى حين اخراجهامن الماء، والا لو نوى غسلها حين ادخالها في الماء فبمجرد ان يصل الماء الى الاصابع ينتفي الغسل الوضوئي وكلما يصيبه الماء بعد ذلك فهو خارج عن بلة الوضوء، فكيف هو يمسح بهذه البلة الخارجة عن الوضوء، ثم ذكر الاعلام الموافقون لكلام صاحب العروة انه يمكنه ان لاينوي ان يكون غسل الكف اليسرى غسلا وضوئيا، بل ينوي ان ينتهي الغسل الوضوئي الارتماسي الى بداية الكف، ثم يصب بيده اليمنى على كفه اليسرى ويغسل كفه اليسرى بهذه الطريقة،او يغسل يده اليسرى غسلة ترتيبية بقصد الغسلة الثانية الوضوئية، قلنا ان هنا اشكالين، الاشكال الاول ما هو مذكورمن قبل جماعة منهم السيد الخوئي من ان ظاهر الامر بالغسل هو احداث الغسل، فاذا قيل اغسل يدك اليمنى ثم اغسل يدك اليسرى لابد من احداث غسل اليسرى بعد غسل اليد اليمنى بنية الوضوء، واحداث غسل اليسرى بادخالها في الماء، والا فوجودها في الماء فهو بقاء للغسل وليس احداثا للغسل، فضلا عن كونه غسلا آخر، ذكر السيد الخوئي قده نقضا على الاعلام وهو انه لو امر المولى عبده بغسل يده مرتين، فهل يقال بان ادخال يده في الماء غسل واخرجها منه غسل آخر، بل هو غسل واحد، ولكن يرد عليه انه في الغسل الواحد المستمر هل يجب على الانسان ان ينوي كون هذا الغسل غسلا وضوئيا من حدوثه او يكفي ان يكون هذا الغسل غسلا وضوءيا في مرحلة بقاء الغسل، فنقبل ان ظاهر الامر بالغسل هو احداث الغسل، ولاجل ذلك في الغُسل نقول لابد من احداث الغسل، فاذا كان الغُسل ترتيبيا فبعد ما غسل رأسه ورقبته لابد من ان يبعّد جسده من الماء حتى ينوي غسل الجنابة، فما كان يفعل سابقا من انه ينوى الغسل حينما كانوا داخلين في الخزانات داخل الحمامات ويحرّكون اجسادهم فيها بنية الغُسل فغير صحيح، فان مجرد تحريك الرِجل في الماء بنية غسل الجنابة لايكون احداثا للغسل،، نعم في الغسل الارتماسي حيث ان الواجب رمس الجسد في الماء دفعة واحدة فلو كان رأسه خارج الماء فادخله في الماء بنية الغُسل فهو صحيح، حيث ان الرمس في الماء انما تحقق حينما ادخل رأسه في الماء، ولكن ليس في الوضوء طبيعتنان الوضوء الترتيبي والوضوء الارتماسي، بل الوضوء الارتماسي نفس الوضوء الترتيبي، فظاهر الادلة الآمرة بالفعل هو احداث الفعل، الا اذا كان هناك نكتة عرفية يلغي خصوصية الاحداث كما في غسل المتنجس، فلايحتاج ان كون غسلا حدوثيا فلو فتحنا الماء على الثوب ففي بدايته كان الماء مضافا مثلا، ولكن بعد مضي فترة صار ماء مطلقا فهذا ليس غسلا احداثيا بل هو غسل بقائي، ولكن في العبادات لانعرف نكتة العبادة ولابد ان نكون متعبدين بظاهر الاوامر، ولاجل ذلك يقول السيد الخوئي قده لو وضعت المرأة جبهته على التربة وشاهدت ان عباءتها حالت بين جبهتها وبين التربة فيقول الاعلام تجرّ العباءة حتى تلتصق جبهتا بالتربة، ولكن يقول السيد الخوئي قده لابد من رفع رأسها ثم وضع الجبهة على التربة، لان جرّ العباءة لايجعل هذا السجود سجودا احداثيا، بل لابد ان يكون احداث السجود على الارض، اما بقاء السجود صار على الارض فهذا لايكفي، وتفصيل الكلام في محله.

فاذن ما ذكره صاحب العروة ووافقه المشهور من كفاية نية الوضوء حين اخراج اليد اليسرى من الماء غير صحيح.

الاشكال الثاني ان ما ذكره صاحب العروة من انه لايجوز ان ينوي حين ادخال اليد اليسرى في الماء ان يكون غسلا وضوئيا لانه يبتلى ببلة خارجية، فنحن نقول العرف يرى ان ادخال اليد في الماء الى يخرجه من الماء غسل واحد، والمسح ببلة هذا الغسل مسح ببلة الوضوء، ولااقل من ان ما ورد في الروايات من انه لايمسح بماء جديد، امسح ببلة يمناك ناصيتك، لايفهم العرف من هذه التعابير المنع من المسح بهذه البلة المتبقية بعد هذه الغسلة الارتماسية لليد اليسرى، وهذا نظير ان يجعل الشخص يده اليسرى تحت الماء الحنفية، فبعض الناس يخرج يدهم بمجرد ان يغسل وبعضهم يبقونه تحت الماء بعد ذلك، فتارة قصيرة اخرى اطول من ذلك، فكل هذا غسل وضوئي ولايقبل العرف ان اقل فترة يمكن ان تبقى اليد اليسرى في الماء الحنفية هذا هو الذي تحقق به الغسل وما زاده خارج عن الوضوء، والمسح بالبلة الزائدة يعتبر المسح بالبلة الخارجية، وهذا ما يقبله العرف ويقول به السيد السيستاني.

فقد اخترنا في بحث الاصول انه يمكن ان نجعل الجامع بين الفرد القصير بشرط لا والفرد الطويل مصداقا للطبيعة الواجبة، فاذا تحقق الفرد الطويل فلم يتحقق الفرد القصير بشرط لا، فيكون الفرد الطويل بتمامه مصداقا للواجب، ولكن هذا بحث يحتاج الى تفصيل، بل نحن نقول فعلا كما قال السيد السيستاني ان العرف يرى المسح بهذه البلة انه مسح ببلة الوضوء، وليس مسحا بماء جديد.

نرجع الى مبنى المشهور، المشهور حينما قالوا ومنهم السيد الخوئي قده حينما قالوا لايجوز ان ينوي ادخال اليد اليسرى في الماء انه غسل وضوءي لانه يبتلى بالمسح بالبلة المتبقية في اليد اليسرى وهذه بلة جديدة غير البلة الوضوئية التي حدثث حين ادخال اليد اليسرى في الماء، هم قالوا لايجوز له الاكتفاء بالوضوء الارتماسي في اليد اليسرى، بل لايجوز له الاكتفاء بالوضوء الارتماسي في اليد اليمنى اذا اريد ان يمسح بتلك البلة، مثلا هو رمس يده اليمنى في الماء ثم جعل يده اليسرى تحت ماء الحنفية، فغسل اليد اليسرى صحيح، لانه جعل يده اليسرى تحت ماء الحنفية وليس وضوءا ارتماسيا، اما يده اليمنى فقد توضأ فيها بالوضوء الارتماسي فيريد ان يمسح ببلة اليمنى على رأسه والرجل اليمنى، بل في الوجه اذا ارتمس شخص وجهه في الماء بينة الوضوء الارتماسي فالبلة المتبقية في وجهه بلة خارجة من الماء فاذا احتاج الى اخذ البلة من وجهه فليس صحيحا، ولكن يسهل الامر لمن يقول لايجب في مسح الرأس ان يكون باليد اليمنى مثل السيد السيستاني حيث يجوز المسح باليد اليسرى، كما يجوز ان يمسح على رجليه باحد يديه، اما باليد اليمنى او باليد اليسرى او احديهما باليسرى والأخرى باليد اليمنى فاذن يكفي حتى لو لم نقبل جواز المسح ببلة الوضوء الارتماسي، فيكفي إما بلة يده اليمنى بلة وضوئية او بلة يده اليسرى فيكفي ان يكون غسل احد يديه غسلا غير ارتماسية.

22 مسألة يجوز الوضوء بماء المطر‌ كما إذا قام تحت السماء حين نزوله فقصد بجريانه على وجهه غسل الوجه مع مراعاة الأعلى فالأعلى و كذلك بالنسبة إلى يديه و كذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه و لو لم ينو من الأول‌ لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله و كذا على يديه إذا حصل الجريان كفى أيضا[[93]](#footnote-93) و كذا لو ارتمس في الماء ثمَّ خرج و فعل ما ذكر‌

فشخص صب الماء على وجهه ويديه بدون نية الوضوء، فانغسل وجهه ويداه ولكن بدون نية الوضوء، وجاء الى غرفته ويريد ان يجري الماء من وجهه من طرف الى آخر، فيمرّ يده على الماء الموجود في وجهه فيجري الماء من الاعلى الى الاسفل، وكذا في اليدين، وهذا ما قبله صاحب العروة، ولكن هذا ممنوع جدّا، فانه نظير ان يؤمر شخص بغسل يده مرتين فيجري الماء على يده ثم يجي بعد ذلك ويمر الماء على يده، فيقول تحقق الغسلتان الاولى حين صب الماء على يده والثانية حين اجراء الماء من الاعلى الى الاسفل، فهل يلتزم انسان عرفي بذلك، هل يقال انه غسل وجهه الآن، لا، نعم لو بقي مقدار من الماء في شعره مثلا ثم اجرى الماء الموجود في شعره على وجهه وغلب هذا الماء على الماء الموجود في وجهه فان تحقق ذلك نقبل.

وقد اختلف كلام السيد الخوئي قده في المنهاج عن كلامه في العروة ففي شرح العروة ناقش في كلام صاحب العروة ولكنه لم يطبّق فتواه على ما ذكره في شرح العروة، وقد اشكل السيد السيستاني على ذلك ولم يفت بالبطلان، ولكن اقول المسألة اوضح من ان يحتاط فيها، فنقول فيما ذكره صاحب العروة اشكال بل منع.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة23 إذا شك في شي‌ء أنه من الظاهر‌ حتى يجب غسله أو الباطن فلا فالأحوط غسله إلا إذا كان سابقا من الباطن و شك في أنه صار ظاهرا أم لا كما أنه يتعين غسله لو كان سابقا من الظاهر ثمَّ شك في أنه صار باطنا أم لا

‌الظاهر ان نظر صاحب العروة الى الشبهة الموضوعية، مع ان المتعارف لعله الشبهة المفهومية، لانه عادة يعاين الانسان جسده فاذا شك ان هذا ظاهر ام لا فعادة ليس شكه في الواقع الخارجي وانما شكه في نظر العرف، الا انه كما ذكر السيد الخوئي قده ان الملحوظ في هذه المسألة الشبهة المصداقية فنحن نتكلم اولا عن فرض الشبهة المصداقية ثم نتبع البحث بالبحث عن الشبهة المفهومية، ففي الشبهة المصداقية يفرض ثلاث صور:

الصورة الاولى ان تكون الحالة السابقة كون الشيء ظاهرا فيشك انه هل صار باطنا ام لا، فذكر صاحب العروة انه يجب غسله لاستصحاب بقاء كونه من الظاهر، وهذا واضح جدّا، الصورة الثانية ان تكون الحالة السابقة كون الشيء باطنا فيشك انه هل صار ظاهرا ام لا، فهنا يستصحب كونه باطنا فلايجب غسله، الصورة الثالثة ان لاتكون الحالة السابقة معلومة فمن الاول مشكوك ان هذا ظاهر ام باطن فاحتاط السيد صاحب العروة لوجوب غسله، وعلّق السيد الخوئي قده بانه لايجب غسله، فقال الاقوى عدم وجوبه الا اذا كان سابقا من الظاهر، للاستصحاب على نحو العدم الازلى وهذا قبل وجوده لم يكن ظاهرا والآن كما كان فلايجب غسله، ولكن السيد صاحب العروة لايرى الاستصحاب في العدم الازلي، اما السيد السيستاني فاحتاط في جميع هذه الصور الثلاث لوجوب غسل المشكوك.

نتكلم اولا حول كلام السيد الخوئي قده، فهنا ملاحظة على كلام السيد الخوئي قده وهي ان الموضوع لوجوب الغسل هل هو غسل الظاهر او غسل ما ليس من الباطن، اذا كان موضوع وجوب الغسل غسل الظاهر فيتم كلام السيد الخوئي قده، لان الاستصحاب ينفي كون هذا ظاهرا فينفي موضوع وجوب الغسل، ولايعارض مع استصحاب عدم كونه باطنا لانه ليس موضوعا لأي اثر شرعي، فلايجري في نفسه كي يعارض استصحاب عدم كونه ظاهرا، ولكن الروايات مختلفة، ففي صحيحة لزرارة ورد هكذا في المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء انما يغسل ما ظهر، وهذا يؤيد كلام السيد الخوئي قده، ولكن ورد في رواية اخرى صحيحة، فذكر انما هما من الجوف، اي هما من الباطن، فعلل عدم وجوب المضمضة والاستنشاق بانهما من الباطن، اي لايجب غسل الباطن، فيجب غسل الوجه واليدين الا ما كان باطنا، اذا ضممنا هذه الرواية الثانية الى اطلاق وجوب غسل الوجه واليدين، فيجري استصحاب عدم كونه باطنا، لانه قبل وجوده لم يكن ظاهرا ولاباطنا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فاذا تعارضت الروايات فكيف نحرز ان الموضوع لوجوب الغسل هو غسل الظاهر، حتى نستصحب عدم كون المشكوك من الظاهر فننفي وجوب غسله، فلعل الموضوع وجوب غسل ما ليس بالباطن، فهذا الكلام للسيد الخوئي قده غير متجه.

ولكن قد يؤيد عدم وجوب غسل المشكوك في الصورة الثالثة اي نفس مدعى السيد الخوئي قده، فيقال بان وجوب الغسل منصرف الى غسل الظاهر، واذا شككنا بنحو الشبهة المصداقية ان هذا ظاهر ام لا، ولم يجر استصحاب موضوعي، فننتقل الى الاصل الحكمي وهو يدور بين الاقل والاكثر، لان هذا اذا كان ظاهرا فتعلق به وجوب ضمني: اغسل هذا، لان الحكم انحلالي، واذا لم يكن ظاهرا فلم يتعلق به وجوب ضمني بالغسل، نظير ما لو امر المولى باكرام سادة البلد على نحو الوجوب المجموعي، بحيث لو لم يكرم واحد منهم لم يمتثل الامر، فيشك في شخص انه سيد ام لا، ولم يجر استصحاب عدم سيادته لانكار الاستصحاب في العدم الازلى، فنعلم بوجوب اكرام السادة المعلومين ويشك في وجوب اكرام المشكوك فتجري البراءة فيه، ففي فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي، إما لإنكارنا استصحاب العدم الازلى او انكرنا كون الموضوع هو الظاهر ولاندري هل الموضوع هو الظاهر او الباطن فيصل الامر الى الاصل الحكمي، وليس هو استصحاب الحدث وانما هو البراءة عن وجوب غسل هذا المشكوك وهذا كما نقّح في الاصول اصل موضوعي، كسائر الموارد جريان البراءة في شرائط الوضوء فاصل البراءة حاكم على استصحاب الحدث، كل هنا بناء على كون الشرط هو نفس الوضوء، ولكن لو كان الشرط الطهارة المسببة فاذا لم يثبت كلام السيد الخوئي قده لم يكن الاصل الحكمي هو البراءة عن وجوب غسل المشكوك لانه لايثبت تحقق الطهارة بالاكتفاء بغسل ما عداه، لكن حيث ان الصحيح هو ان الشرط في الصلاة نفس الوضوء لاالطهارة فنحن نختار البراءة عن وجوب غسل المشكوك بلاحاجة الى الاستصحاب في العدم الازلي وان الموضوع ما ليس ظاهرا.

وبناء على مختار السيد السيستاني من ان الشرط هو الطهارة المسببة فالاحوط كما ذكره هو غسل المشكوك، ولكن نقول اذا كانت الحالة السابقة كون المشكوك ظاهرا فهنا يتعين الغسل واما اذا كانت الحالة السابقة كون المشكوك باطنا فلماذا لاتجرون استصحاب بقاء كونه باطنا حتى لايجب غسله، فان الاصل الموضوعي يثبت الاثر الشرعي، نعم لو قال شخص واَستبعد ان يقوله السيد السيستاني ان الطهارة المسببة عن الوضوء امر تكويني بيّنه الشارع اي مسبب عقلي كشف عنه الشارع، فتكون علاقة الوضوء مع الطهارة علاقة السبب التكويني لمسببه التكويني فهنا يقال بان الاصل الذي تحقق السبب التكويني لايثبت المسبب التكويني، كما ذكره السيد الخوئي قده، ولكن الانصاف ان احتمال كون الطهارة امرا تكوينيا كشف عنها الشارع وليس امرا اعتباريا موهوم جدّا، بعد ملاحظة اختلاف حالات الاشخاص، فكيف نقول بانه في الوضوء الجبيري في حال الجرح والقرح اللذين يضر بهما الغسل، فالوضوء الجبيري يكون سببا لتلك الطهارة العقلية التكوينية، وبالنسبة الى المختار الوضوء التام سبب لتلك الطهارة، وفي موارد الحرج الذي هو امتنان شرعي فان الله سبحانه من على العباد فقال ما جعل عليكم في الدين من حرج رفع وجوب الوضوء وصار التيمم سببا تكوينيا لتحقق الطهارة التكوينية، وكما في ماء الاستنجاء فانه لايختلف عادة عن ماء وقع فيه عذرة، فهو إما بنفسه طاهر كما عليه السيد الخوئي قده او ان ملاقيه طاهر، فيتوضأ بهذا اليد الملاقي لماء الاستنجاء، ولكن لايمكن التوضئ باليد الملاقي للماء الملاقي للعذرة، فهل يمكن القول ببقاء الظلمة لو توضأ بتلك اليد، ولكن يتولد النور من الوضوء باليد الملاقي لماء الاستنجاء!، فلايحتمل عادة كون الطهارة المسبببة عن الوضوء امرا تكوينيا، كشف عنها الشارع، فالطهارة مسبب شرعي ان لم تكن عنوانا منطبق على الوضوء، والاصل الشرعي يسبب هذا الاثر الشرعي، وثانيا حتى لو قلنا بان الطهارة كما ذكره الشيخ الانصاري في الطهارة والنجاسة انهما امران واقعيان كشف عنهما الشارع، فنقول بان الطهارة والحدث ايضا امران واقعيان كشف عنهما الشارع، لكن حيث انهما مبهمان لايعرفان الا ببيان الشارع فيعامل معها العرف معاملة الحكم الشرعي، فاذا اجري الاصل في موضوعه فيرى انه لولم يترتب الطهارة لكان نقضا لليقين بالشك.

فالاشكال على السيد السيستاني انه لماذا في فرض سبق الباطنية يحتاط في وجوب غسله مع ان الاصل الموضوعي ينفي وجوب غسله، والمهم ان الطهارة عنوان منطبق على الوضوء كما هو الصحيح، ففي الصورة الثالثة ايضا اي فيما لم يعلم الحالة السابقة يتمسك باصل البراءة عن وجوب غسله.

اما في الشبهة المفهومية فقال السيد الخوئي قده هنا اطلاق اغسل وجهك اغسل يدك يشمل الظاهر والباطن والمقيد المنفصل اخرج الباطن، فاذا شككنا ان هذا ظاهر او باطن فالمرجع اغسل وجهك، وهذا غريب جدّا، فقول اغسل وجهك منصرف الى الظاهر ولايوجد اطلاق حتى يرجع اليه في الشبهة المفهومية للظاهر والباطن، فلو امر المولى عبده بغسل الوجه فلم يغسل باطن انفه او مطبق الشفتين فلايجوز له عتابه، فعلى مبنى السيد السيستاني يكون المرجع قاعدة الاشتغال وعلى مبنى السيد الخوئي قده وما اخترناه من ان الطهارة عنوان منطبق على الوضوء فيكون من قبيل الامر من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن وجوب غسل هذا المشكوك بنحو الشبهة المفهومية انه من الظاهر او الباطن ولاجل هذا نقول سواء في الشبهة المصداقية وفي الشبهة المفهومية لايجب غسل المشكوك الا في حالة واحدة هو سبق الظاهرية في الشبهة المصداقية.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الثالث مسح الرأس

بما بقي من البلة في اليد، و يجب أن يكون على الربع المقدم من الرأس فلا يجزي غيره- و الأولى و الأحوط الناصية و هي ما بين البياضين من الجانبين فوق الجبهة ويكفي المسمى ولو بقدر عرض اصبع واحدة او اقل

في مسح الرأس توجد مسائل، الاولى ان المشهور بل كاد ان يكون اجماعا انه يجب ان يكون مسح الرأس بمابقي من بلة الوضوء في اليد، نعم نقل عن ابن الجنيد جواز المسح بالماء الجديد، ولكن هذا النقل غير ثابت، لان الموجود في المختلف ان ابن الجنيد يقول اذا بيد المتوضي نداوة مسح رأسه ورجليه، وان لم يستبق من ذلك اخذ ماء جديدا لرأسه ورجليه، فابن الجنيد يرى في فرض جفاف اليد انه يمكن تكميل الوضوء باخذ ماء جديد، وكيف كان الدليل على ان يكون مسح الرأس والرجلين ببلة الوضوء عدة روايات:

منها صحيحة زرارة ينقل وضوء النبي صلى الله عليه وآله: ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه، والامام عليه السلام كان بصدد بيان وضوء النبي صلى الله عليه وآله فيقال كما ذكره السيد الخوئي قده ان ظاهره الوجوب الا ما خرج بالدليل، وفي صحيحة زرارة وبكير ثم مسح رأسه وقدميه ببل كفيه لم يحدث ماءا جديدا.

نحن نقول مجرد فعل الامام عليه السلام حاكيا لوضوء النبي صلى الله عليه وآله لايرشدنا الى انه واجب تعييني، لان الامام لامحالة يختار طريقة لوضوءه وقد يكون هو الطريق الافضل او المتعارف، نعم يمكن ان يقال في خصوص هذه المسألة بان الراوي كان يهتم بخصوصية المسح ببلة الوضوء، لانه قال لم يحدث لهما ماءا جديدا، هذا ناظر الى العامة لانهم يرون جواز المسح بالماء الجديد، ولكن ايضا يمكن ان يناقش في ذلك بان اهتمام الراوي لايكشف الا انه نظر الى ما هو الخلاف بين العامة والخاصة، فلعله لأجل انه يبين بالنص ان الامام هكذا توضأ فهذا هو الافضل او انه لايجب ان يكون المسح بالماء الجديد، وحاصل الكلام ان الاستدلال بمجرد فعل الامام او فعل النبي وانه لم يحدث ماءا جديدا لايتم لانه لايكشف عن وجوبه التعييني، فلعله كان افضل او طريقا متعارفا فاختاره الامام كطريق متعارف، واما الاستدلال باهتمام السائل وتركيزه انه لم يحدث ماءا جديدا فهذا يدل على ان الراوي فهم من هذا ان الامام يريد ان يخالف العامة، ولكن مخالفة الامام للعامة في افضلية المسح ببلة الوضوء، ولعله كان يرى الامام يرى ان المسح ببلة الوضوء افضل من المسح ببلة الماء الجديد، فاستدلال السيد الخوئي قده وغيره من الاعلام بالوضوءات البيانية على لزوم ان يكون المسح ببلة الوضوء غير تام.

الرواية الثانية صحيحة عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ يَا مُحَمَّدُ ادْنُ مِنْ صَادٍ- فَاغْسِلْ مَسَاجِدَكَ وَ طَهِّرْهَا وَ صَلِّ لِرَبِّكَ- الى ان قال: ثُمَّ امْسَحْ رَأْسَكَ بِفَضْلِ مَا بَقِيَ فِي يَدِكَ مِنَ الْمَاءِ- وَ رِجْلَيْكَ إِلَى كَعْبَيْكَ، لااشكال في ان ظاهر الامر هو الوجوب ولكن لابد من تتميم الاستدلال بانه لايحتمل كون المسح ببلة الوضوء من خصوصيات النبي صلى الله عليه وآله، لان خصوصياته معروفة ليس هذا منها.

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام- إِنَّ اللَّهَ وَتْرٌ يُحِبُّ الْوَتْرَ- فَقَدْ يُجْزِيكَ مِنَ الْوُضُوءِ ثَلَاثُ غُرُفَاتٍ وَاحِدَةٌ لِلْوَجْهِ وَ اثْنَتَانِ لِلذِّرَاعَيْنِ- وَ تَمْسَحُ بِبِلَّةِ يُمْنَاكَ نَاصِيَتَكَ- وَ مَا بَقِيَ مِنْ بِلَّةِ يَمِينِكَ ظَهْرَ قَدَمِكَ الْيُمْنَى- وَ تَمْسَحُ بِبِلَّةِ يَسَارِكَ ظَهْرَ قَدَمِكَ الْيُسْرَى- قَالَ زُرَارَةُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع- سَأَلَ رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) عَنْ وُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَحَكَى لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، فقوله تمسح ببلة يمناك و ان كان فعل مضارع لكنه بصدد بيان فعل الامر، كقوله يعيد صلاتك، فكانه قال امسح ببلة يمناك، فما عن المحقق النراقي من المناقشة في ان فعل المضارع لايدل على الوجوب لايخلو عن مناقشة، لكن يوجد اشكال آخر، وهو انه يمكن ان يكون قوله تمسح معطوفا على قوله ويجزيك، اي يجزيك هذه الكيفية، وهي غسلة واحدة للوجه، ثم المسح ببلة يمناك، فهذه الكيفية مجزئة اما انها متعينة فلايستفاد من هذه الصحيحة، هذا اشكال مهم، الا ان الانصاف ان عطف تمسح على مدخول يجزيك خلاف الظهور العرفي، فاذا قال ومسح رأسك ببلة يمناك كان صحيحا ان نقول انه معطوف على يجزيك ثلاث غرفات، لكن الوارد انه تمسح، فالظاهر انه معطوف على نفس يجزيك، فهذه الجملة الثانية معطوفة على تمام الجملة الاولى، فهي جملة مستقلة ثانية، (الوتر ليس في قبال الزوج، بل هو بمعنى واحد، لااثنين ولاثلاث).

الرواية الاخيرة مرسلة خلف بن حماد عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنْسَى مَسْحَ رَأْسِهِ وَ هُوَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ إِنْ كَانَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَمْسَحْ بِهِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ لِحْيَةٌ قَالَ يَمْسَحُ مِنْ حَاجِبَيْهِ أَوْ مِنْ أَشْفَارِ عَيْنَيْهِ. وفي روايةِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ نَسِيَ مَسْحَ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يَمْسَحْ رَأْسَهُ فَإِنْ كَانَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَأْخُذْ مِنْهُ وَ لْيَمْسَحْ رَأْسَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لْيُعِدِ الْوُضُوءَ.

في قبال هذه الروايات توجد روايات تدل على ان مسح الرأس يكون بالماء الجديد منها رواية أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ مَسْحِ الرَّأْسِ قُلْتُ أَمْسَحُ (بِمَا عَلَى يَدِي) مِنَ النَّدَى رَأْسِي قَالَ لَا بَلْ تَضَعُ يَدَكَ فِي الْمَاءِ ثُمَّ تَمْسَحُ. والرواية معتبرة، الرواية الثانية رواية ْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) أَ يُجْزِي الرَّجُلَ أَنْ يَمْسَحَ قَدَمَيْهِ بِفَضْلِ رَأْسِهِ فَقَالَ بِرَأْسِهِ لَا فَقُلْتُ أَ بِمَاءٍ جَدِيدٍ فَقَالَ بِرَأْسِهِ نَعَم‏، هذا بالنسبة الى مسح الرجلين، فتدل هذه الرواية على ان مسح الرجلين يكون بماء جديد وبمقتضى عدم الفصل تدل على ان مسح الرأس يكون بالماء الجديد، الرواية الثالثة ْ مُحَمَّدِ بْنِ عُكَّاشَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُمَارَةَ بْنِ أَبِي عُمَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) أَمْسَحُ رَأْسِي بِبَلَلِ يَدِي قَالَ خُذْ لِرَأْسِكَ مَاءً جَدِيداً.

اما بالنسبة الى رواية ابي بصير ورواية جعفر بن عمارة نقول لابد من حمل هاتين الروايتين على التقية، بعد وجود روايات كثيرة تدل على وجوب كون مسح الرأس ببلة الوضوء، وتسالم الاصحاب على ذلك عدا ما نقل عن ابن الجنيد رأينا انه خاص بفرض جفاف اليد وعدم بقاء بلة الوضوء فيه، ففي هذا الفرض قال يمسح بماء جديد.

اما الرواية الثانية اي رواية معمر بن خلاد ايجزي الرجل ان يمسح قدميه بفضل رأسه، فقد يقال بانه لايمكن حمل الرواية على التقية، لان العامة يرون وجوب غسل الرجلين، اذا كان الامام عليه السلام يريد التقية مع العامة ولاجل ذلك لم يقل يمسح ببلة وضوءه على رأسه ورجليه، كيف قال انه يمسح رجليه مع ان العامة يقولون يغسل رجليه، فهذا قد يعد اشكالا على الشيخ الطوسي حينما قال ان خبري ابي بصير ومعمر بن خلاد محمولان على التقية، لانهما موافقان لمذهب كثير من العامة، وقال صاحب الوسائل قرينة الحال في الثاني دال على ذلك حيث لم يقل شفهيا بل ذكر انه قال برأسه، اي حرّك، كأن الامام يكره ان يتكلم بكلام موافق للعامة، وانما حرّك رأسه الشريفة، لكن الاشكال انه كيف تحمل رواية معمر بن خلاد على التقية مع ان العامة لايرون مسح الرجلين، الجواب عن ذلك انه اولا التقية لها انحاء، ليست التقية دائما بان يبدي الامام رأيا موافقا للعامة مأة بالمأة، وانما الامام عليه السلام يخفي الواقع عن الواقع ويبدي رأيا وان كان رأيا مذبذبا بين الواقع وما عليه العامة اما بغرض ان يلقي الخلاف بين الشيعة، كما ينقل عن صاحب الحدائق من ان الامام يلقي التقية حفاظا على الشيعة، لانه شكى شخص الى الامام عن اختلاف الشيعة فقال انا فعلت كذلك، فالامام يلقي الخلاف بين الشيعة اي يبين احكاما مختلفة للشيعة كي لايتحدوا، فاذا اتحدوا يخاف العدو منهم، ولكن اذا اختلفوا فاحيانا يكون ذهاب الريح مطلوبا، ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم، فالتقية ليس لها نوع واحد، فلها انواع مختلفة، وبعض انحاء التقية لايعني موافقة الامام لرأي العامة، نعم من مرجحات باب التعارض ترجيح ما خالف العامة على ما وافق العامة، وليس الكلام في ترجيح احد الخبرين بل في مقام توجيه الرواية بعد اتفاق الاصحاب على عدم اجزاء المسح بالماء الجديد، هذا اولا، وثانيا ان المسح قد يتحد مع الغسل، فان العامة قد ياخذون الماء ويمسحون به على رجلهم، فالمسح بالماء الجديد قد يتحد مع الغسل، اذا كان الماء الجديد ماءا معتدا به، فنحن كيف نغسل وجوهنا في الوضوء ناخذ ماء جديدا ونمسح به على الوجه، وان ابيتم عن ذلك، فان قبلتم هذين الوجهين، والا فنقول هذه الرواية مما نقطع بمخالفتها للواقع، لانه لايحتمل تعين المسح بالماء الجديد، لايحتمل حرمة المسح ببلة الوضوء، بل انما الكلام في ان المسح ببلة الوضوء واجب تعييني او انه يجزئ المسح بالماء الجديد، فتعين المسح بالماء الجديد سواء في الرأس او في الرجلين مقطوع البطلان ومما لم يقل به احد من الشيعة.

و يجب أن يكون على الربع المقدم من الرأس فلا يجزي غيره- و الأولى و الأحوط الناصية

الكلام في ان المسح هل يجزي ان يكون في اي موضع من الرأس، ام يجب ان يكون على مقدم الرأس، واضح عندنا ان المسح لابد ان يكون على مقدم الرأس وسنتكلم عنه، ولكن الذي موضع الخلاف انه هل يتعين المسح على الناصية، حيث ان الناصية جزء من مقدم الرأس، فان الناصية ما بين البياضين من الجانبين، بداية مقدم الرأس حيث ان مقدم الرأس ربع من الرأس، وهو المقدار الذي لايبقى على رأس الاصلع شعر فيه، والناصية هو بداية مقدم الرأس من جانب الجبهة، فهل يجب المسح على الناصية، فقد يقال بوجوب المسح عليها لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، وهذا ما مال اليه صاحب الجواهر في بداية بحثه، ولكن توجد روايات أخرى تدل على ان المسح يكون على مقدم الرأس، صحيحة محمدبن مسلم مسح الرأس على مقدمه، صحيحة الحسين بن ابي العلاء امسح على مقدمه، فصار هنا طائفتان من الروايات، فما هو النسبة بين الطائفتين.

بسم الله الرحمن الرحيم

يجب أن يكون على الربع المقدم من الرأس فلا يجزي غيره

وهذا هو المجمع عليه انه لايجزي غير الربع المقدم من الرأس، لان الوارد في الروايات الصحيحة كصحيحة محمدبن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام مسح الرأس على مقدمه، وان كان ورد في قبال ذلك روايتان قد يستظهر منهما كفاية المسح على مؤخر الرأس، صحيحة الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الرَّأْسِ فَقَالَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عُكْنَةٍ فِي قَفَا أَبِي يُمِرُّ عَلَيْهَا يَدَهُ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوُضُوءِ بِمَسْحِ الرَّأْسِ مُقَدَّمِهِ وَ مُؤَخَّرِهِ فَقَالَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عُكْنَةٍ فِي رَقَبَةِ أَبِي يَمْسَحُ عَلَيْهَا، والرواية الثانية ايضا صحيحة الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبدالله عليه السلام قال امسح الرأس على مقدمه ومؤخره، هاتان الروايتان قد يستظهر منهما جواز المسح على مؤخر الرأس، ولكن يرد اولا انه مخالف لضرورة المذهب، وان شئت قلت مخالف لما تسالم عليه الاصحاب من كون المسح على مقدم الرأس، مضافا الى ان ظاهر هاتين الروايتين لزوم المسح على جميع الرأس: امسح الرأس على مقدمه ومؤخره، والمسح على تمام الرأس مذهب العامة.

و الأولى و الأحوط الناصية

صاحب الجواهر كان مال اولا الى القول بلزوم المسح على الناصية التي هي بداية مقدم الرأس، ثم قال في نهاية كلامه لايخلو عن الاشكال، ما هو الوجه في احتمال لزوم المسح على الناصية؟ منشأ ذلك انه ورد في صحيحة زرارة: وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، فقد مرّ انه ظاهر في الوجوب، فيقال ان صحيحة محمدبن مسلم التي ورد فيها مسح الرأس على مقدمه يقيد هذا الكلام بصحيحة زرارة، ولكن يرد عليه اولا انه لااشكال في استحباب كون المسح على الرأس طولا بمقدار اصبع، فاذا كان يستحب ان يكون طول المسح بمقدار الاصبع وعادة بداية الرأس تبتلّ حين غسل الوجه، ولم يعهد ان بداية شعر الرأس تجفف حين مسح الرأس، فعادة يكون هناك فاصل بين مسح الرأس وبين بداية الشعر التي عادة تبتل، فكيف نتصور ان هذا المقدار الذي يستحب مسحه وهو طول مقدار اصبع يكون في الناصية، الالتزام بهذا اما غير متيسر او شاق لايخلو عن مشقة، ولو كان يجب المسح على الناصية لبان، لان الاحتفاظ عليه على كون طول المسح بمقدار الاصبع و لايكون المسح على الموضع الذي يبتل، هذا يوجب الوثوق بان المراد من الناصية هو مقدم الرأس لابداية مقدم الرأس.

وثانيا يمكن ان يقال بانه حينما الامام عليه السلام قال مسح الرأس على مقدمه اوجب ان يقول الناس المسح على مقدم الرأس اي مكان مجز، والاتيان بخطاب منفصل بانه تمسح على ناصيتك ببلة يمناك هذا عرفا يوجب تفويت المصلحة وتاخير للبيان عن وقت الحاجة، فالعرف في هذه الموارد لايحمل المطلق على المقيد، بان يكون المراد من مقدم الرأس خصوص الناصية، بل يقول لعل الامر بالمسح على الناصية امر استحبابي، والا لأوجب ارادة وجوب ارادة المسح بالناصية تاخير للبيان عن وقت الحاجة، ولااريد انه قبيح، بل قد لايقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ولكن الجمع العرفي لايتحمل هذا الشيء، فاذن لايبعد ان يقال بان العرف لايحمل المطلق على المقيد.

وثالثا يمكن ان يقال بان مقدم الرأس مفهومه واضح، فانه في قبال مؤخر الرأس، لكل شيء اربع جهات مقدم مؤخر يمين ويسار، والمقدم هو الربع التي تكون في بداية الشيء، فيصدق عرفا اذا مسح الانسان على جزء من الربع المقدم من رأسه انه مسح على مقدم رأسه، واما مفهوم الناصية فليس بواضح، فانه قد يراد من الناصية الشعر المتدلية على الجبهة: كلا لنسفعن بالناصية، اي ناخذ من الشعر المتدلي على الجبهة ونجرّ الفاجر الى جهنم وبئس المصير، وقد يراد من الناصية مقدم الرأس كما عن القاموس، فاذن مفهوم الناصية غير واضح، ولكن مفهوم مقدم الرأس واضح، فلانحرز وجود مقيد لقوله عليه السلام مسح الرأس على مقدمه، هذا البيان يتم حتى على مبنى من يقول بانه في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل لايمكن الرجوع الى العام، فان العرف كما يقول السيد الزنجاني لايفرق العرف بين المخصص المتصل او المنفصل فيرى ان اجماله يسري الى العام، وبناء على هذا المبنى ايضا هنا اصلا وجود المقيد غير معلوم، حيث يحتمل ان يكون الناصية بمعنى مقدم الرأس.

رابعا لو فرضنا اجمال مقدم الرأس، وقلنا بان مقدم الرأس ايضا مجمل، ولكن لانحتمل كون مفهوم الناصية مبينا وانه يفهم منه بداية مقدم الرأس، فكلاهما مجملان، فيكفينا الرجوع الى اطلاق الآية امسحوا برؤوسكم والقدر المتيقن من تقييد هذه الآية انه لايجزء المسح على مؤخر الرأس ويمينه ويساره.

وخامسا لو فرضنا عدم وجود اطلاق في كفاية المسح على مقدم الرأس، وقلنا مثلا بان الآية ليست في مقام البيان ننتقل الى الاصل العملي، وقلنا مرارا ان الاصل العملي في الوضوء هو البراءة اذا شك في جزء منه او شرط منه، خلافا للمشهور منهم السيد السيستاني حيث يرون ان الطهارة امر بسيط مسبب من الوضوء، فيكون الشك في المحصل، ولكن قلنا ان المستفاد من الادلة ان نفس الوضوء اما جزما او احتمالا هو الشرط في الصلاة: اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، لا ان الطهارة المسببة من الوضوء شرط للصلاة.

و يكفي المسمى و لو بقدر عرض إصبع واحدة أو أقل و الأفضل بل الأحوط- أن يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع بل الأولى أن يكون بالثلاثة و من‌ طرف الطول أيضا يكفي المسمى و إن كان الأفضل أن يكون بطول إصبع و على هذا فلو أراد إدراك الأفضل ينبغي أن يضع ثلاث أصابع على الناصية و يمسح بمقدار إصبع من الاعلى إلى الأسفل

بعضهم قالوا ونقل عن الصدوق انه يلزم ان يكون المسح بمقدار ثلاث اصابع عرضا و بمقدار اصبع طولا والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث اصابع، ولاتلغي عنها خمارها، يعني يجزيها ان لاتلغي عنها خمارها، بل تدخل ثلاث اصابع تحت الخمار وتمسح مقدم رأسها قدر ثلاث اصابع، وهذا يشمل العرض والطول، لانه اذا وضعت ثلاث اصابع على رأسها وجرت بمقدار سانت لايقال مسحت مقدم رأس قدر ثلاث اصابع، نجيب عن هذه الرواية اولا بانه حتى لو تمت دلالة هذه الرواية بعد عدم احتمال الفرق بين المرأة والرجل لكن يستفاد من بقية الروايات ان الواجب هو المسح على شيء من الرأس، صحيحة زرارة وبكير واذا مسحت بشيء من رأسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اصابعك فقد اجزئك، فهل يحتمل عرفا حمل بشيء على ثلاث اصابع عرضا واصبع طولا، بل ظاهره بظهور قوي في انه يمسح بشيء من الرأس، فهذا لايقبل الحمل على ثلاث اصابع مضمومات، وثانيا نقول بان هذه الرواية قد يقال كما قال السيد الخوئي قده المرأة يجزيها، اي يجزيها ان لاتلغي خمارها، فهذه ناظرة الى عدم لزوم الغاء الخمار وكفاية المسح وراءها، فلاتدل على لزوم المسح بثلاث اصابع وعدم كفاية غيرها.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في مسح الرأس، فقلنا بانه يكفي فيه المسمى، وان نقل عن الصدوق قده انه يجب ان يكون عرض المسح على الرأس بمقدار ثلاث اصابع مضمومات، كما ان المنقول عن الشيخ في التهذيب انه يجب ان يكون المسح بمقدار اصبع عرضا، ولكن الظاهر انه يكفي المسمى ولانحتاج الى ان يكون المسح عرضا ثلاث اصابع مضمومات ولاحتى مقدار عرض اصبع واحدة.

ما هو مستند الصدوق في اعتباره ان يكون مقدار المسح عرضا ثلاث اصابع مضمومات؟ مستنده روايتان الرواية الاولى صحيحة زرارة قال ابو جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث اصابع ولاتلغي عنها خمارها، والرواية الثانية ما رواه معمر بن عمر عن ابي جعفر عليه السلام يجزي من المسح على الرأس موضع ثلاث اصابع وكذلك الرجل، فالرواية الثانية ظاهرها ان دلالتها تامة على مدعى الصدوق، فاذا كان يجزي اقل من ذلك لكان ينبغي ان ينبه عليه، مقتضى اجزاء المسح على الرأس اقل من ثلاث اصابع انه لايكفي اقل من ذلك، واما الرواية الاولى صحيحة زرارة فقد يناقش في دلالتها بان الرواية بغرض آخر، وهو بلحاظ انه لايجب ان تلغي عنها خمارها، بل يجزيها ان تدخل يدها تحت الخمار وتمسح مقدم رأسها قدر ثلاث اصابع، فالاجزاء يكون بلحاظ نفي لزوم الغاء الخمار، هذا ما ذكره السيد الخوئي قده ولكن قد يقال بان مقتضى التقييد بقدر ثلاث اصابع انه دخيل في الاجزاء، كما لو قيل يجزيك ان تطعم زيدا بمقدار ان يشبع في بيته، ولايجب عليك ان تدعوه الى بيتك، فلو لم يكن يلزم ان يكون الاطعام بقدر ان يشبع فلماذا ذكر هذا القيد الزائد، فالانصاف ان دلالة هذه الرواية تامة كما ان سندها تامة، بينما ان الرواية الثانية ضعيفة السند لاجل جهالة عدة اشخاص منهم معمر بن عمر.

الا ان المهم كما ذكرنا شيئان، الاول ان الوارد في الروايات الصحيحة انه يمسح بشيء من رأسه، والشيء ظاهر في كونه يسيرا، فاذا كان المسح يجب ان يكون بقدار ثلاث اصابع طولا وعرضا فهل هذا هو الشيء الذي قلتم بانه ان يجزي ان تمسح بشيء من رأسك؟!، فالانصاف انه يابى حمل الشيء على مقدار ثلاث اصابع مضمومات، مضافا الى المبنى الذي اخترناه من انه اذا كان الاطلاق ترخيصيا والخطاب المقيد المنفصل الزاميا فهل يلزم منه تاخير البيان عن وقت الحاجة كما في المقام فالعرف يحمل خطاب الامر بالمقيد على الاستحباب.

اما بالنسبة الى ما ذكره الشيخ على ما حكي عنه في التهذيب من لزوم ان يكون المسح بمقدار عرض اصبع واحدة، فقد استدل بمرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابه في الرجل يتوضأ وعليه العمامة، قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه، الرواية الثانية رواية حماد عن الحسين (يحتمل قويا انه الحسين بن المختار وهو ثقة) قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل توضأ وهو معتمّ، (اي لابس العمامة) فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه، فقد يقال بان الواجب هو ان يكون المسح بمقدار الاصبع، ولكن اقول اولا: ماذا يقول الامام عليه السلام؟ فهل يقول يدخل نصف اصبعه؟! لايظهر منه ان يكون المسح بمقدار الاصبع، مضافا الى ان ادخال الاصبع لايعني ان المسح ان يكون بتمام عرض الاصبع، فان الاصبع مدورة، فربما يخلي جانب اصبعه على رأسه، وهو مقدار يسير جدا، ولايكون بمقدار عرض اصبع، فالانصاف ان ما ذكره صاحب العروة وهو المشهور من كفاية مسح الرأس عرضا بمقدار المسمى هو الصحيح.

اما المسح على الرأس طولا، فالمشهور ايضا انه يكفي المسمى، ولكن قد يستدل بصحيحة زرارة، المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث اصابع، فهذا يعني ان طول اصبع واحدة، فاطلاقها يشمل الطول والعرض، فلابد ان يكون طول المسح بمقدار طول الاصابع، ولكن ذكرنا انه لايمكن عادة وعرفا تقييد قوله اذا مسحت بشيء من رأسك اجزأك، مضافا الى ان هذه المسائل المبتلى بها كيف تخفى على عامة الناس، فان الناس عادة لايعرفون هذا الشيء، فهذا مما يقال لو كان لبان، وسيأتي ان بعضهم يحتاطون وجوبا ان يكون مسح الرجل بتمام عرض الرجل، لمعتبرة البزنطي: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْقَدَمَيْنِ كَيْفَ هُوَ فَوَضَعَ كَفَّهُ عَلَى الْأَصَابِعِ فَمَسَحَهَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ إِلَى ظَاهِرِ الْقَدَمِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَالَ بِإِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ هَكَذَا فَقَالَ لَا إِلَّا بِكَفِّهِ كُلِّهَا. وهذه الرواية صحيحة، ولكن اقول لكم اذا كان هو الواجب في الوضوء لما خفى على الشيعة ولما اختلفوا فيه.

يقع الكلام في انه هل يجب في مسح الرأس ان يكون من الاعلى الى الاسفل او يجوز النكس، نسب الى المشهور انه يجب ان يكون من الاعلى الى الاسفل، مع ان الآية مطلقة امسحوا برؤوسكم، فقالوا هو منصرف الى ما هو المتعارف، فلابد من ملاحظة مقتضى الاصل العملي، فقال ان مقتضى الاصل العملي هو الاشتغال، لانه يشك ان الوضوء الذي نمسح في هذا الوضوء من الاسفل الى الاعلى هل هو محصل للطهارة، فتجري قاعدة الاشتغال بل استصحاب عدم حصول الطهارة، ولكن اولا ليس وجه للانصراف، ولايعلم ان المتعارف هو المسح من الاعلى الى الاسفل، نعم ان المتشرعة تعوّدوا على المسح من الاعلى الى الاسفل، ولكن المهم هو المتعارف بين الناس ولو في غير المؤمنين حتى يكون الآية منصرفة اليه، لان الآية صدرت قبل ان يتوضأ الناس، مضافا الى انه في بعض الروايات قال يدخل اصبعه، ان تمسح مقدم رأسه قدر ثلاث اصابع، هل المتعارف لمن عليه العمامة او عليه الخمار ان تمسح من الاعلى الى الاسفل، بل المتعارف انه يدخل يده ويجرّ يده من الاسفل الى الاعلى، فالتعارف ممنوع صغرويا، مضافا الى ان كبرى الانصراف الى الفرد المتعارف غير صحيح، فقد يراد امتثال الامر الشرعي بطريق غير متعارف، اما ما ذكره من انه لو منعنا الاطلاق فيشك في ان المسح من الاسفل مجز ام لا، فتصل النوبة الى الاصل العملي، فنحن نرى ان ما هو شرط للصلاة نفس الوضوء لاالطهارة المسببة من الوضوء، نفس الغسلات والمسحات شرط في الصلاة فاذا شككنا في شرائط الوضوء فتجري البراءة عن الشرط والجزء المشكوكين كما نبهنا على ذلك اكثر من مرة.

هذا كله الى وجود نص خاص في المقام، معتبرة حماد على ابي عبدالله عليه السلام لابأس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا، يعني من الاعلى الى الاسفل ومن الاسفل الى الاعلى، قد يقال اذا كان هذه الرواية صحيحة وظاهرة فلماذا لم يفت المشهور بهذه الصحيحة، فيقال لعل منشأ عدم افتاءهم بهذه الصحيحة انه ورد في رواية اخرى بنفس السند عن حماد بن عثمان قال لاباس بمسح القدمين مقبلا ومدبرا، وورد في معتبرة يونس الامر في مسح الرجلين موسع، من شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا، فانه من الامر الموسع ان شاء الله، فلعل المشهور قالوا بالنسبة الى ما روي عن حماد ان الحديث واحد و قد اختلف في نقله، فبعضهم نقلوا ان لابأس بمسح القدمين مقبلا ومدبرا، وبعضهم قالوا ان المسح في الوضوء مقبلا ومدبرا، فنشك في ان الامام هل صدر منه بنحو الكيفية الاولى او الثانية فناخذ بالقدر المتيقن، ولكن الجواب عنه بانه يحتمل صدور كلا الكلامين، ولايحصل لنا الوثوق بوحدة الروايتين، خصوصا ان هذه المسائل من المسائل الابتلائية ودائما يسألون الناس عنها.

واما رواية يونس فقد يقال بانه يثبت لها مفهوم الوصف، اذا كان الامر في مسح الرأس ايضا موسع، فلماذا قال الامام عليه السلام الامر في مسح القدمين موسع، اخبرني من رأى ابا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعبين، ومن الكعبين الى اعلى القدم، (اي يمسح رجليه احيانا، من الاصابع الى الكعبين واحيانا بالعكس) ويقول الامر في مسح الرجلين موسع، فيقال اذا كان مسح الرأس ايضا موسعا، فلماذا ركّز الامام على مسح الرجلين، ولكن نقول هذا من مفهوم اللقب، فلعل الامام عليه السلام رأى ان غسل اليدين ليس موسعا، ولابد ان يغسل من الاعلى الى الاسفل، ولكن مسح الرجلين موسع، لايلغو ان يقول الامام الامر في مسح الرجلين موسع مع ان الامر في مسح الرأس ايضا موسع، فاثبات الشيء لاينفي ما عداه، ولعل المسح من الاعلى هو الافضل كما لايبعد، لان عادة ان الامام عليه السلام لو مسح منكوسا لنقل ذلك، فيفهم منه ان الامام يرى يفعل كذلك، فالانصاف انه يكفي مسح الرأس اية كيفية اختارها المكلف من الاسفل الى الاعلى او من الاعلى الى الاسفل، فهي جايزة كما افتى به السيد السيستاني دام ظله.

بسم الله الرحمن الرحيم

و لا يجب كون المسح على البشرة فيجوز أن يمسح على الشعر النابت في المقدم بشرط أن لا يتجاوز بمده عن حد الرأس- فلا يجوز المسح على المقدار المتجاوز و إن كان مجتمعا في الناصية و كذا لا يجوز على النابت في غير المقدم و إن كان واقعا على المقدم

لااشكال في انه لايلزم ان يكون المسح على الرأس على البشرة بان يفتح منابت شعره ويمسح على المنابت بحيث يقع جزء من المسح على جلد الرأس، فانه ليس بواجب جزما، لالأجل ان الرأس يصدق على ظاهر الشعر، فلو كان الامر بغسل الرأس لكان يجب ايصال الماء الى البشرة، ولكن حيث ان الواجب هو المسح على الرأس، والرأس عادة كان مستورا بالشعر، ولم يعهد ان تفتح منابت الشعر ويمسح عليها بين الرجال، فانعقد ظهور ثانوي لخطاب الامر بمسح الرأس في كفاية المسح على الشعر الساتر لمقدم الرأس.

وما في بعض الروايات من انه لابد من مسح بشرة الرأس كمرفوعة محمدبن يحيى رفعه عن ابي عبدالله عليه السلام في الذي يخضب رأسه بالحنا ثم يبدو له في الوضوء قال لايجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء، ولكن ظاهر هذه الرواية انها في قبال مسح الحناء، والمراد من بشرة الرأس ما يعم الشعر النابت على الرأس، فهو في قبال مسح الحناء وانه لايجوز مسح الحنا بل لابد من مسح الرأس، وهذا لااشكال فيها.

ولكن الكلام في انه هل يكفي المسح على الشعر الواقع في مقدم الرأس وان كان اصله من مؤخر الرأس، وكذا هل يجوز المسح على الشعر النابت على مقدم الرأس وان كان اذا مده يصل هذا الشعر الى جبهته، فهل يجوز ان يمسح على فوق هذا الشعر الذي لو مده يصل الى جبهته، او لابد من مسح الشعر في مقدم الرأس من اجتماع امرين ان يكون نابتا في مقدم الرأس وان لايمسح على الذي اذا مد يصل الى الجبهة، المشهور اعتبار كلا الامرين ولكن ناقش المحقق الهمداني في ذلك فقال ان العرف يرى صدق المسح على مقدم الرأس، لايدققون في ان الشاب شعره طويل او قصير، وهذا الكلام وان كان غير بعيد انصافا، والاشكال عليه كما في كلام السيد الخوئي قده بان الظاهر الاولي من مسح الرأس هو مسح جلد الرأس، وانما لأجل القرينة الخارجية تعدينا الى شعر الرأس، فلابد ان يكون التعدي بالمقدار المتيقن، فاذا شككنا في كفاية المسح على الشعر الذي كان منبته مؤخر الرأس مثلا فالمرجع هو الظهور الاولي: فامسحوا برؤوسكم اي جلد رؤوسكم، فالخارج بالدليل مردد بين الاقل والاكثر فيقتصر على المتيقن وهو ما اذا كان في مقدم الرأس واذا مد لايصل الى الجبهة.

فهذا الاشكال للسيد الخوئي قده على المحقق الهمداني مندفع بان التعارف الخارجي وسّع في مفهوم الرأس، لاانه انعقد الظهور في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم في جلد الرأس، ولكن يرفع اليد عن هذا الظهور لاجل القرينة الخارجية المنفصلة، بل هذه القرينة متصلة موسّعة في دائرة الظهور، فلو شككنا في سعة هذا الظهور وضيقه فالمرجع هو الاصل العملي، والاصل العملي على مبنى السيد الخوئي قده كما هو الصحيح البراءة لاالاشتغال، حيث تجري البراءة عن تعين المسح بالشعر النابت على مقدم الرأس واذا مدّ لايطول عن حده، بل نقول امسحوا برؤوسكم يشمل المسح حتى المسح على شعر مؤخر الرأس، وقوله لابد من ان يكون المسح على مقدمه حتى لو كان مجملا فيرجع الى قوله وامسحوا برؤوسكم، فانه عام منفصل، بل الاظهر انه يصدق انه مسح على مقدم الراس، فالانصاف ان قول المحقق الهمداني لايخلو من وجه، ولكن مقتضى الاحتياط الاكتفاء بالمسح على الشعر النابت على مقدم الرأس والذي لايطول بمده عن حد المقدم.

و يجب أن يكون المسح بباطن الكف و الأحوط أن يكون باليمنى و الأولى أن يكون بالأصابع

فلايكفي الذراع ولاالمسح بظاهر الكف، اما كون المسح باليد اليمنى فهذا على وجه الاحتياط الوجوبي وكون المسح بالاصابع استحبابي، قال السيد السيستاني لايجب ان يكون المسح بباطن الكف ولاباليد اليمنى، بل يجوز مسح الرأس باليد اليسرى وبظاهر الكف، ولعله يرى انه يجوز ان يكون المسح بالذراع، لانه لم يصرح هنا انه يجوز المسح بالذراع، ولكن في مسح الرجلين صرّح بذلك، فان السيد السيستاني علق هنا بانه لايجب، فيجوز المسح بالذراع وقد صرح بذلك في مسألة مسح الرجلين.

ولكن نقول اما انه لايكفي المسح بما فوق الزند بان يضع ذراعه على رأسه ويجرّ ذراعه، ذكر في وجه ذلك عدة وجوه، الوجه الاول ان الظاهر من قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم هو المسح بالكف، لالأجل ان اليد ظاهرة في الكف، كما يقال قطعت يده، فلعل يده قطع من المرفق بل فوقه، بل لاجل ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ذلك، اذا قيل اكلت بيدي اليس ظاهرا في انه اكل بكفه، وهكذا قوله ضربته بيدي، امسحوا برؤوسكم، اذا كان بمعنى امسحوا رؤوسكم بايديكم، فالمسح باليد ظاهر في المسح بالكف.

الوجه الثاني: التمسك بالروايات الرواية الاولى معتبرة بكير الا احكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، الى ان وصل: ثم مسح بفضل يديه رأسه ورجليه، فلو كان الامام مسح على رأسه بذراعه لكان مما يلفت النظر ويحكيه الراوي، مضافا الى ما يدعى من انصراف المسح بفضل يديه الى المسح بكفه.

الرواية الثانية صحيحة عمر بن اذينة ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك، الرواية الثالثة صحيحتا بكير وزرارة ابني اعين: ثم مسح رأسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه، لم يجدد ماءا.

يجاب عن هذه الادلة اما على الآية الكريمة فيقال اولا انه لم يرد فيها امسحوا بايديكم برؤوسكم، فلماذا ينصرف المسح الى اليد فضلا عن الكف، فلو كان الوجه هو التعارف، فلماذا لايلتزمون في غسل الوجه ان يكون باليد، فلو غسل وجهه بذراعه او باي طريق، فالمهم هو ايصال الماء الى الوجه، لكن هذا المقدار لايكفي، لان الغسل قد لايحتاج الى الآلة، يخلي وجهه تحت الماء فينغسل، فالغسل لايحتاج الى آلة دائما، بينما ان المسح يحتاج الى آلة، ولكن المهم انه لم يرد في الآية اغسلوا ايديكم، غايته ان الآية مجملة، فاما ان نقول ان الآية لم يرد فيها امسحوا ايديكم على رؤوسكم، فالآية مجملة، لانه لايراد بها المسح باي ماسح ولو بان ياخذ خشبا ويبلله ببلة الوضوء، ويمسح بها رأسه فتصير الآية مجملة، بل نقول المقدار الذي ينصرف اليه الآية المسح باليد، وينصرف عن المسح بغير اليد اما ان يكون المسح بالكف، فلاوجه للانصراف اليه، فلو مسح الانسان ذراعه على وجهه فيقال انه مسح على وجهه، فالتعارف لايوجب الانصراف، فهذا دفاع عن السيد السيستاني، نعم صرف كون الآية مجملة لاينفعه لانه يرى الاصل العملي هو الاشتغال حينئذ، ولكن يقال ان الآية غايتها الانصراف الى المسح باليد اما انصرافها الى الكف دون الذراع، فلاوجه له، تقولون ان المتعارف هو المسح بالكف، ولكن التعارف لايوجب الانصراف، تقولون ان قوله ضربت باليد والاكل باليد ظاهر في فعلهما بالكف، ولكن يقال بان الاكل لايمكن بغير الكف، اما الضرب فلا، فان الضرب باليد شامل للضرب بغير الكف.

اما بالنسبة الى الروايات نعم لااشكال ان الامام عليه السلام مسح بكفيه بل بباطن كفه، ولكن لايستفاد منها ان هذه الطريقة كلها واجبة، بل بيّن الامام عليه السلام هذه الطريقة انكارا على العامة، فانهم يقولون توضأ رسول الله ثلاثا ثلاثا، غسل وجهه ثلاث مرات وغسل يده ثلاث مرات، وغسل يده من الاصابع الى المرفق، فيقول الامام عليه السلام ليس وضوء رسول الله هكذا، فقد اخذ الامام بكفه اليمنى الماء وصبه على وجهه، ولم يفت احد بلزوم ذلك، ولم يرمس وجهه في الماء فهل احد يفتي بعدم جواز ذلك، فالانصاف ان اشكال السيد السيستاني في محله ولادليل على ان يكون المسح على الرأس بما دون الزند بل يجوز ان يكون المسح بالذراع، ولكن بالنسبة ان يكون باليد اليمنى قد لانوافق السيد السيستاني في انكاره وجوب ذلك، حيث قال في صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، فلابد ان يكون المسح باليد اليمنى ولكن لادليل على انه يجب ان يكون المسح بما دون الزند اي بالكف فضلا ان يكون بباطن الكف.

بسم الله الرحمن الرحيم

والاحوط ان يكون باليمنى

المشهور ان المسح باليد اليمني على الرأس مستحب وليس بواجب، بل في الحدائق ان ظاهر الاصحاب اتفاقهم على الاستحباب، وليس وجهه الا التمسك بالاطلاقات، ولكن ذكرنا ان هذه الاطلاقات يمكن تقييدها بصحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، بل يوجد في صحيحة اخرى: ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه، ما هو معنى بقية بلة يمناه، اي ما بقي من بلة يمناه بعد ان مسح بها على رأسه، والا فكيف يصدق في حق اليمنى بقية بلة اليمنى وفرّق بين اليمنى واليسرى بهذا التعبير؟ ومن العجيب ان السيد الخوئي قده ذكر هذه الصحيحة كرواية صريحة في الاطلاق، قال بل ورد في بعضها التصريح بالاطلاق كصحيحة زرارة، مع انها من ادلة التقييد، فليس فيها اطلاق فضلا عن التصريح بذلك.

والاولى ان يكون بالاصابع

لم نفهم وجه الاولوية، نعم بالنسبة الى انه لايجب على المراة رفع خمارها واضح، تدخل اصبعها، فان ادخال الاصبع هو المتعارف لالأجل انه الافضل

24 مسألة في مسح الرأس لا فرق بين أن يكون طولا أو عرضا أو منحرفا.

وذلك للاطلاق، واما ما ورد في الروايات من ان الامر في المسح موسع فذلك وارد في مسح الرجلين، حيث يقول بعد ذلك: مقبلا والادبار، اي المسح من الاعلى الى الاسفل او النكس، أما انه يكفي المسح عرضا من جهة اليمين الى جهة اليسار او منحرفا، فليست الرواية ناظرة الى ذلك، نعم لافرق بين هذه الاشياء لوجود الاطلاق.

### الرابع مسح الرجلين

‌ من رءوس الأصابع إلى الكعبين و هما قبتا القدمين على المشهور و المفصل بين الساق و القدم على قول بعضهم و هو الأحوط

لااشكال في ان الواجب الرابع في الوضوء هو مسح الرجلين، سواء قلنا بان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بالكسر الى الكعبين، اي وامسحوا بارجلكم، او بالفتح، كما هو قراءة عاصم على رواية الحفص، وهو الموجود في المصاحف، فانه منصوب بنزع الخافض، وما عن العامة من عطف ارجلكم على ايديكم، وتكون جملة وامسحوا روؤسكم جملة معترضة، ففيه ركالة لايقبلها الذوق العرفي، ولايقبلها غير الفصيح، فضلا عن القرآن الكريم، والروايات في ذلك فوق الاستفاضة.

اما كون المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين فهو المشهور بين الاصحاب، ولكن اختار جماعة انه لايجب استيعاب المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين طولا، الاستيعاب عرضا قطعا ليس بواجب، اما الاستيعاب طولا، فالمشهور هو وجوب ذلك، ولكن نقل عن الشهيد في الذكرى انه احتمل عدم وجوبه، والفيض الكاشاني اختار ذلك في المفاتيح والمحقق البحراني في الحدائق، وفي الرياض انه ليس ببعيد، فكيف هؤلاء الاعلام ذهبوا او احتملوا عدم وجوب امتداد المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين مع ان ظاهر الآية هو الوجوب: وارجلكم الى الكعبين، فقد استدلوا بعدة روايات على عدم وجوب استمرار المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين، منها صحيحة زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في المسح تمسح على النعلين ولاتدخل يدك تحت الشراك، (ان الشراك الربط بين طرفي النعل، ويقع على ظهر القدم) واذا مسحت بشيء من رأسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأك، فيقال اولا قال الامام لاتدخل يدك تحت الشراك فيبقى ما تحت الشراك غير ممسوح، مضافا الى ان الامام قال واذا مسحت بشيء من قدميك، فيكون مسح الرجل كمسح الرأس يكفي فيه المسمى طولا وعرضا.

الدليل الثاني لهم ما ورد في عدة روايات من عدم لزوم ادخال اليد تحت الشراك منها هذه الصحيحة ومنها صحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام مسح على النعلين ولم يستبطن الشراكين.

اجيب عن ذلك، اما بالنسبة الى التعبير واذا مسحت بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزأك، فالاستدلال بهذه العبارة على كفاية المسمى يتوقف على ان يكون ما بين كعبيك بيانا لقدميك، فنرفع كلمة قدميك، فيصر هكذا او بشيء مما بين كعبيك الى اطراف الاصابع، ولكن ليس هذا ظاهرا، فمن المحتمل ان يكون المقصود انه تحديد لقدميك، يعني او بشيء من قدميك ما بين اي لابد ان يكون المسح ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فهو تحديد آخر للمسح، فهو شيء بلحاظ العرض، ولكن لابد ان يكون الشيء الممسوح من الكعبين الى اطراف الاصابع، فهذا احتمال كاف في ان لايمكن الاستدلال بهذه الصحيحة فيرجع الى قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين، فهذه الرواية تدل على انه لايجب استيعاب تمام القدمين عرضا، وهذا الشيء لابد ان يكون ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع.

اما قضية عدم ادخال اليد تحت الشراك، فالشراك اولا لعله كان في آخر ظهر القدم، يعني بعد قبتي القدم، وهو الظاهر، والا لكان القدم يتحرك، فياتي الحبل من يمين النعل الى يسار النعل، فيقول لايحتاج ان يدخل اليد تحت الشراك، فلعله يوافق المسلك المشهور من ان نهاية المسح هو قبة ظهر القدم، فلماذا لايجعل هذا دليل على ان المراد من الكعبين قبة ظاهر القدم.

ثم انه يقع الكلام في معنى الكعبين، نسب الى المشهور ان الكعبين هما قبتا ظهر القدم، فهما العظمان الناتئان، اي المترفعان، فوق ظهر القدم، والعامة ووافقهم العلامة والسيد السيستاني وان كان اخيرا رجع من الفتوى الى الاحتياط الوجوبي ان المراد من الكعبين العظم الناتئين من يمين الساق وشماله، فيقول السيد السيستاني ان النسبة الى المشهور غير واضحة، ولكن الانصاف ان ما نراه حسب الظاهر ان المشهور هو تفسير الكعبين بالعظم فوق القدم وان كان تتبع السيد السيستاني لايقاس به احد، قطعا ليس المشهور ما ذكره السيد السيستاني من كون الكعين العظمين الناتئين من يمين الساق وشماله، فكلمة الكعبين حسب ما نعرفه مجملة، فاختلاف المفسرين واللغوين فيه، حيث ان الكعب هو المرتفع ومن هنا يقال للكعبة كعبة، لانه عال، وقد يستفاد من الروايات ان الواجب هو المسح الى قبتي القدم، نقرأ هذه الروايات في الليلة القادمة كما نقرأ صحيحة لزرارة وبكير ابني اعين كمؤيد لكلام العلامة: فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميك... قال فقلنا اين الكعبان قال هاهنا، يعني المفصل، دون عظم الساق، فقلنا هذا ما هو قال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر السيد الخوئي قده ان مقتضى الآية الكريمة وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين، وجوب الاستيعاب في مسح الرجلين من رؤوس الاصابع الى الكعبين، وذلك لان الكعبين حد للممسوح وليس حدا للمسح، نظير ما يقال اكنس البيت من هنا الى هناك، فليس هناك غاية للكنس وانما هو غاية للمكنوس، ولاجل ذلك لايجب ابتداء الكنس من هنا الى هناك، وعليه فمقتضى ظاهر الآية انه يجب ان يكون الممسوح في الرجلين من الاصابع الى الكعبين، فاذا شككنا في وجوب استيعاب المسح الى الكعبين ولم يقم دليل واضح على كفاية المسمى فيكون المرجع هو ظاهر الآية.

اشكل عليه الشيخ الاستاذ باشكال تام خطر ببالنا، وهو انه حيث ان الباء في الآية داخلة على ارجلكم، والباء للتبعيض، فما ذكره السيد الخوئي قده غير متجه، لانه اذا كان الى الكعبين، غاية للمسح، فكان ما يدعيه السيد الخوئي قده اوضح، اي امسحوا بارجلكم مسحا ينتهي الى الكعبين، ولكن كما ذكره السيد الخوئي قده هو غاية للمسوح، مضافا الى انه ورد في الروايات انه يجوز المسح على الرجلين مقدما او مؤخرا، اي منكوسا وبالعكس، فالآية تقول امسحوا بارجلكم اي بشيء من ارجلكم الى الكعبين، فالممسوح شيء من رؤوس الاصابع الى الكعبين، فكيف حينئذ يكون ظاهر الآية الاستيعاب، كأن السيد الخوئي قده نسي ان الباء داخلة على قوله وارجلكم، فانه منصوب بنزع الخافض او انه مجرور على بعض القراءات، وقد ورد في الروايات ان الباء في الآية تدل على كفاية المسح بالبعض.

نعم لو كان السيد الخوئي قده ان ظاهر الباء هو التبعيض وكان يستفيد ذلك من الروايات، فيتم كلامه من ان الباء زائدة، ويجب استيعاب مسح الرأس والرجلين، وانما ورد في الروايات الصحيحة ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين، والقدر المتيقن من البعض هو البعض عرضا لاالبعض طولا، ولكن السيد الخوئي قده قطعا لايقول بذلك، بل يقول ان ظاهر الباء هو كفاية المسح ببعض الراس وبعض الرجلين، وهذا هو الذي نفهم من الآية، يعني لولم ترد صحيحة زرارة بم عرفت ان المسح يكون ببعض الرأس، فقال عليه السلام لمكان الباء، لولم تكن هذه الصحيحة لكنا نستظهر بعد التأمل نفس ما ذكره الامام عليه السلام، لان العرف يفهم من اختلاف التعبير بين قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم وبين قوله وامسحوا برؤوسكم، وجود فرق بين الموردين، فانه اذا اريد تعدي المسح الى الممسوح، لايحتاج الى الباء، مسحت الكتاب، اذا كان الممسوح هو الرأس لم يلحظ فيه نكتة خاصة فلماذا لم يقل الله سبحانه وتعالى وامسحوا رؤوسكم، فنقبل ان الباء زائدة، ولكن ما هو حكمة الإتيان بالباء الزائدة، فالعرف يقول ان الحكمة عدم وجوب استيعاب المسح، وقد يوجّه ذلك باحد توجيهين إما بان يقال ان الباء للإلصاق، مررت بزيد، والالصاق يعني المماسة بين شيئين، ففي قوله مررت بزيد مماسة معنوية، والمماسة لاتحتاج الى استيعاب الماس مع الممسوس، او لأجل ما ذكره السيد الخوئي قده من ان الباء للاستعانة كما في قوله كتبت بالقلم، فقوله امسحوا برؤوسكم اي باستعانة رؤوسكم، فكأنه لوحظ انه يمسح يده برأسه، مع انه بالعكس، كي ياخذ الرطوبة منه، كما في قوله مسحت يدي بالحائط، مع ان الحائط ممسوح وليس آلة ماسحة، وانما جيء بالباء لإعمال عناية، فكأن الحائط هو الماسح باليد حتى ازيل وسخ اليد، فباستعانة اليد مسح على الحائط، ولكن يدخل الباء على الحائط لاجل عناية ان الحائط ليس كله ممسوحا، فهكذا في الآية امسح يدك برأسك، فيكفي فيه مسح جزء من الرأس.

والمهم انه سواء قلنا بان الباء للالصاق او للاستعانة او ان ادخال الباء الزائدة يرشد الى وجود فرق بين غسل اليدين والمسح بالرأس وبالرجلين، وعلى اي حال نستظهر من الآية الكريمة كفاية المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين، فاذا قال السيد الخوئي قده ان الكعبين حد للمسوح، فتكون الآية هكذا امسحوا ببعض ارجلكم الى الكعبين، فكأنه قال ارجلكم الى الكعبين امسحوا ببعضها، ولايستظهر منها استيعاب المسح بالرجلين، هذا اشكال ذكره الاستاذ على السيد الخوئي قده والظاهر انه اشكال وارد.

ولكن المهم انه لولم يدل دليل واضح على كفاية المسمى وعدم الاستيعاب فتوجد روايات ظاهرة في لزوم الاستيعاب، منها صحيحة زرارة: وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى.

النكتة الثانية التي طرحها الشيخ الاستاذ قال ان ما ذكر السيد الخوئي قده من ان صحيحة زرارة وبكير: فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميك ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه، فقد ذكر السيد الخوئي قده ان الاستدلال بهذه الصحيحة على عدم لزوم الاستيعاب في مسح الرجلين الى الكعبين، بان قوله ما بين الكعبين بيان لقوله من قدميك، فكأنه قال اذا مسح بشيء ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه، فذكر السيد الخوئي قده انه خلاف الظاهر، والظاهر انه بيان للشيء، فذلك الشيء الذي يمسح به ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع، فذكر الاستاذ انه اذا لم يكن حاجة الى استخدام كلمة شيء، فانه اذا اراد الامام عليه السلام يبين وجوب المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين فلماذا قال فاذا مسح بشيء من قدمين، بل اذا مسح قدميه من الكعبين الى اطراف الاصابع، فقد اجزأه، فيقول الاستاذ ان الظاهر منه انه بيان لقدميه، فتكون الرواية هكذا فاذا مسح بشيء مما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه، ولكن الشيخ الاستاذ في مقام الفتوى لايترك الاحتياط.

ولكن الانصاف ان كلام المشهور هو الصحيح، فان استظهار لزوم الاستيعاب من هذه الصحيحة مشكل جدا، ولاندعي ما ذكره السيد الخوئي قده من ان قوله ما بين الكعبين بيان للشيء، بل نقول ان الرواية مجملة وليست ظاهرة في كفايةالمسمى، لاحتمال ان يراد فاذا مسح بشيء اي بشيء عرضا، فقد اجزأك، فلايجب استيعاب العرض، ولكن لابد ان يكون هذا الشيء الذي يمسح به ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع.

فاذا كانت هذه الرواية مجملة فنرجع الى ظهور صحيحة زرارة: تمسح ظهر قدميك اليمنى، ففي الطول لم يدل دليل على عدم لزوم الاستيعاب.

ولكن لو اصبحت صحيحة زرارة وبكير مجملة، ولم تدل على كفاية المسمى في مسح الرجلين طولا ولا على لزوم الاستيعاب، وقلنا بان صحيحة زرارة التي تقول وتمسح ببقية يمناك ظهر يدك اليمنى، ليست في مقام البيان، فهل يرجع الى الاصل العملي او ان الآية الكريمة في حد نفسها مطلقة تدل على كفاية المسح ببعض الرأس وكفاية المسح ببعض الرجلين فتدل على كفاية المسمى طولا وعرضا، او ان الآية ايضا مجملة، سيأتي البحث عنها في الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

کان الکلام فی مسح الرجلین، فذكرنا ان الظاهر لزوم استيعاب المسح طولا من رؤوس الاصابع الى الكعبين، وذلك لان صحيحة زرارة وابن بكير مجملة بنظرنا، حيث ان الوارد فيها هكذا: فاذا مسحت بشيء من رأسك وبشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اصابعك، فقد اجزئك، فلايفهم من هذه العبارة كفاية المسمى، فلعله بيان للشيء، يقال تمسح بشيء من رجليك وهذا الشيء لابد ان يكون ابتداءه وانتهاءه الكعبين الى رؤوس الاصابع، فاذا صار مجملا فنرجع الى ظهور صحيحة زرارة: وتمسح ببقية بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى، فانه ظاهر في الاجزاء، فلو منعنا عن هذا الظهور ايضا وقلنا بانها ليست في مقام البيان، وان كان هذه الدعوى بنظرنا، فقد يقال ان المرجع هو اطلاق الآية الكريمة، واطلاقها يقتضي كفاية المسمى، فان الباء يقتضي كفاية المسح بالبعض، لكن يمكن ان يقال بان الآية ايضا مجملة، لانه لايعلم هل ارجلكم معطوف على برؤوسكم، الجار والمجرور او معطوف على المجرور، اي وامسحوا برؤوسكم وبارجلكم او وامسحوا بروؤسكم وامسحوا ارجلكم، كما يقال امسح برأسك وقدميك، فهل قدميك ظاهر في كونه معطوفا على رأسك فتدخل عليه الباء ايضا، او ليس معطوفا على رأسك بل معطوف على برأسك، ويسمى العطف على المحل، فبناء على ذلك يحدث اجمال في الآية، فاذا صارت الآية مجملة فلابد من الرجوع الى الاصل العملي، وهذا توضيح ما ذكرنا في البارحة، فالمرجع هو الاصل العملي لمن لايرى اطلاق صحيحة زرارة، ولكن نحن نعتقد ان صحيحة زرارة مطلقة: وتمسح ببقية بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى.

اما آخر مسألة قبل الحج اقدّمها لكم انه ما هو المراد من الكعبين في الآية الكريمة، فقد نسب الى المشهور ان المراد من الكعبين قبتا القدم، ففي كل قدم كعبان، اي عظمان ناتئان فوق القدم اليمنى والقدم اليسرى، فتكون اربعة كعاب، فيكون المسح من رؤوس الاصابع الى قبتي القدم، ولكن المنسوب الى معظم العامة وعليه من بين فقهائنا العلامة رحمه الله ومن المعاصرين السيد السيستاني ان المراد من الكعبين في كل قدم كعب وهو العظم الناتئ بين القدم والساق وهو المفصل، اي العظم الناتئ على المفصل بين الساق والقدم، واستدل لصالح العلامة الحلي بصحيحة زرارة وبكير، فقلنا اين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل، دون عظم الساق، يعني تحت عظم الساق، يقال بان هذه الصحيحة واضحة الدلالة على ان الكعبين هما المفصلان الواقعان بين عظم الساق والقدم، مضافا الى انه يقال لو فرض الاجمال في المراد من الكعبين فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاحتياط والمسح الى آخر ظهر القدم الذي يوازي المفصل وذاك العظم الناتئ في اليمين واليسار من الرجلين.

اجيب عن هذا الاستدلال بان هذه الصحيحة ظاهرة في دعوى المشهور، بخلاف ما يدعيه العلامة من ان الكعبين هو العظمان الناتئان عن يمين القدم وشماله، لانه يقال بعد ذلك سأل زرارة وبكير فقلنا هذا ما هو، قال هذا من عظم الساق، والكعب اسفل من ذلك، ما هو المراد من قولهما هذا ما هو، فيجيب الامام هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك، فهكذا يفسر الرواية و ان المراد من المفصل ليس هو العظم الناتئ عن يمين الساق وشماله، بل المفصل بين الاشاجع وبين العظم الموجود فوق القدم.

ولكن هذا المقدار يمكن الجواب عنه، فانه بلحاظ الحسي هذا المفصل اسفل من الساق وليس اعلى وان كان على نفس الخط الموهوم، فهذا الاشكال الذي ذكره السيد الخوئي قده غير وارد على العلامة، فقوله "دون" اي بعيد عنه ولكنه اسفل منه، وهذا العظم ليس بعيدا عن عظم الساق، ولكن انا اقول اذا كان المراد من المفصل هو العظم الناتئ عن يمين الساق ويساره فما هو المراد بعد ذلك من قولهما "هذا ما هو"، فاشارا الى اي شيء، اذا كان مجملا فيسري الاجمال الى تمام الرواية، ولكن اقول ليست الرواية مجملة، فانها كالصريحة في ان الكعب يبتعد عن الخط الفاصل بين عظم الساق وبين القدمين، والذي يبتعد عن هذا الخط الفاصل ليس الا قبتا ظهر القدم، فيقال بان هذه الصحيحة ظاهرة في عكس ما ادعاه العلامة و ظاهرة في تاييد كلام المشهور.

وثانيا لو فرضنا اجمال هذه الصحيحة فعندنا روايات اخرى كالصريحة في ان الكعب قبة القدم، منها موثقة ميسر عن ابي جعفر عليه السلام: الا احكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، الى ان قال ثم وضع على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب، والذي يقع على ظهر القدم هو قبة القدم، واومأ يده الى اسفل العرقوب وقال ان هذا هو الظنبوب، الظنبوب حرف الساق او عظمه، لم يقل الامام لايجب مسح باطن الرجلين او لايجب غسل الرجلين حتى خطّا العامة في ذلك، بل خطّأهم في قضية الكعب وانه ما هو.

ففي كل قدم كعبان، اغسلوا ايديكم الى المرافق لماذا لم يقل الى المرفقين، يعني كلٌ يغسل يده الى المرفق لان في كل يد مرفق، فاقول كمؤيد فهنا يقول وارجلكم الى الكعبين، ولم يقل وارجلكم الى الكعاب، ففي كل رجلين كعبان، فقد يكون مؤيدا للمشهور، فهل هذا بصالح العلامة او بصالح المشهور، واقول هو كمؤيد للمشهور.

الرواية الثانية صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم، فقلت جعلت فداك لو أن رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا فقال لا إلا بكفه‏ كلها، قد استدل السيد الخوئي قده بهذه الصحيحة، فان ظاهرها وجوب الاستيعاب، هذا الامر بمسح الرجل بكفه كلها يحمل على الاستحباب، لما سيأتي ان شاء الله، ولكن الكلام في ما قال الامام عليه السلام فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم، لماذا قال الى ظهر القدم، فيقول السيد الخوئي قده من اول الامر كان المسح على ظهر القدم، واذا قال الى ظاهر القدم فنفس الشيء من الاول المسح على ظاهر القدم، فما معنى قوله فمسح الى ظاهر القدم، يعني بقي نهاية المسح في نهاية القدم وما تعداه، هكذا يقول السيد الخوئي قده، فلايمكن ان نقول بان المراد من ظاهر القدم هو اول الاصابع الى نهاية الساق، لانه فلايعبر عنه مسح رجله الى ظاهر القدم، لانه من الاول مسح على ظاهر القدم، وحاصل كلام السيد الخوئي قده انه ان اريد من ظاهر القدم ما هو في قبال الباطن، فهذا يعتبر تشويش في العبارة، فمن الاول مسح على ظاهر القدم، وانما يراد منه ظهر القدم كما في بعض النسخ، وظهر القدم هو قبة القدم، واذا كان قيل ظاهر القدم فلابد ان يراد منه ظهر القدم، والا فالظاهر في قبال الباطن خطأ، لانه من الاول بدأ من الظاهر.

هذا الاستدلال بصحيحة البزنطي يناقش فيه بان المراد من الى ظاهر القدم الى منتهاه، الى نهاية ظاهر القدم، فاذا يشمل هذه العبارة على تقدير يرتفع الاشكال، فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم يعني الى نهاية ظاهر القدم، اي من بداية ظاهر القدم الى نهاية ظاهر القدم، وهذا يعتبر تعبيرا عرفيا، ومع ذلك نقول ان الرواية مجملة لان النسخ مختلفة، فاذا كانت النسخة ظاهر القدم فلايتعين ان يحمل على ارادة ظهر القدم وهو قبة القدم بل المحتمل ان يراد منه الى نهاية ظاهر القدم فيكون بصالح السيد السيستاني.

فيبقى لدينا موثقة ميسر التي ذكرنا وفاقا للسيد الخوئي قده والشيخ الاستاذ انها ظاهرة في قبة القدم، فاذا قلنا بان صحيحة زرارة وبكير ظاهرة في نفس المعنى اي قبة القدم، فهو، واذا قلنا بانها مجملة فظهور موثقة ميسر هو المتعين، واذا قلنا انها ظاهرة في مقالة العلامة والسيد السيستاني فهنا ظهوران ظهور لصححية زرارة وبكير في ارادة المفصل من الكعبين، وظهور في موثقة مبيسري في ارادة قبة القدم من الكعب، فقد يقال هنا بان مقتضى الجمع العرفي حمل صحيحة زرارة وبكير على ما هو الموجود في موثقة ميسر لانها كالصريحة في تفسير الكعبين بالقبة، هذا خلاصة ما خطر ببالنا، اضافة الى ما ذكره السيد الخوئي قده تاييدا لمسلك المشهور، من كون الكعبين هما قبة القدم، واذا بقي الاجمال في معنى الكعبين فهنا يمكن الرجوع الى الاصل العملي، ولكن حيث ذكر ان صحيحة زرارة: يمسح ببقية بلة يمناك ظهر قدمه اليمنى ظاهرها الاستيعاب ويمنع من الرجوع الى الاصل العملي المقتضي للبراءة، ولكن نحن نقول لاتصل النوبة الى اجمال الكعبين والرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المقتضي لاستيعاب المسح على ظهر القدم، لان الظاهر من الروايات هو تأييد ما فهمه المشهور من كون الكعبين هما قبتا القدم، اعتبروا هذا بداية البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في معنى الكعبين، حيث ان مشهور العامة على ان الكعبين هما المفصل، ومشهور الخاصة ان الكعبين هما قبتا القدم، واذكر كلمات اللغويين:

الراغب في المفردات: كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق، وذكر ابن الاثير في النهاية الكعبان العظمان الناتئان عند مفصل القدم والساق، وذهب قوم الى انهما العظمان اللذان في ظهر القدم، وهو مذهب الشيعة، ومنه قولُ يحيى بن الحرث: رأيت القتلى يوم زيد بن علي، فرأيت الكعاب في وسط القدم، (اي انشقت اقدام فظهر الكعب الواقع في وسط القدم، وهو لابد ان يكون على وفق تفسير الشيعة) وفي لسان العرب: وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم، وذهب قوم الى انهما العظمان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة، وفي مصباح المنير الكعب من الانسان اختلف فيه أئمة اللغة، فقال ابو عمرو والاصمعي والجماعة هو العظم الناشز في جانب القدم عند ملتقى الساق والقدم، فيكون لكل قدم كعبان عن يمنتها ويسرتها، وذهبت الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وانكره أئمة اللغة كالاصمعي وغيره.

فمشهور قول اللغوين ان الكعب هو المفصل الذي يوجد في كل قدم كعبان، وينسبون خلاف ذلك الى مذهب الشيعة، وانما ذكر الفيومي في مصباح المنير انه اختلف فيه أئمة اللغة.

واما كلمات الفقهاء: فذكر الشيخ المفيد: و الكعبان هما قبتا القدمين أمام الساقين ما بين المفصل و المشط و ليسا الأعظم التي عن اليمين و الشمال من الساقين الخارجة عنهما كما‌ يظن ذلك العامة و يسمونها الكعبين بل هذه عظام الساقين و العرب تسمي كل واحد منهما ظنبوبا و الكعب في كل قدم واحد و هو ما علا منه في وسطه.

السيد المرتضى في الانتصار: أجبنا من يسأل فيقول: كيف قال «إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، و على مذهبكم ليس في كل رجل إلا كعب واحد؟ بأن قلنا: إنه تعالى أراد رجلي كل متطهر، و في الرجلين كعبان على مذهبنا، و لو بني الكلام على ظاهره لقال: و أرجلكم إلى الكعاب، و العدول بلفظ «أَرْجُلَكُمْ» إلى أن المراد بها رجلا كل متطهر أولى من حملها على كل رجل.

الشيخ الطوسي في تهذيب الاحكام في شرح كلام المفيد في المقنعة: فالذي يدل على ذلك قوله تعالى إلى الكعبين فبين أن منتهى المسح إلى الكعبين و لو أراد ما ذهب إليه مخالفونا لقال إلى الكعاب لأن ذلك في كل رجل منه اثنان و يدل عليه أيضا إجماع الأمة و هو أن الأمة بين قائلين قائل يقول بوجوب المسح دون غيره و لا يجوز التخيير و يقطع على أن المراد بالكعبين ما ذكرناه و قائل يقول بوجوب الغسل أو الغسل و المسح على طريق التخيير و يقول الكعبان هما العظمان الناتيان خلف الساق و لا قول ثالث فإذا ثبت بالدليل الذي قدمنا ذكره وجوب مسح الرجلين و أنه لا يجوز غيره ثبت ما قلنا من ماهية الكعبين، و يدل على ذلك أيضا ما أخبرني به الشيخ قال أخبرني أحمد بن محمد عن أبيه عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حماد بن عثمان عن علي بن أبي المغيرة عن ميسر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: الوضوء واحد و وصف الكعب في ظهر القدم.

و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن أحمد بن حمزة و القاسم بن محمد عن أبان بن عثمان عن ميسر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: أ لا أحكي لكم وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثم أخذ كفا من ماء فصبها على وجهه ثم أخذ كفا فصبها على ذراعه ثم أخذ كفا آخر فصبها على ذراعه الأخرى ثم مسح رأسه و قدميه ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب قال و أومأ بيده إلى أسفل العرقوب ثم قال إن هذا هو الظنبوب.

و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن زرارة و بكير ابني أعين أنهما سألا أبا جعفر (عليه السلام) عن وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله) فدعا بطست أو تور فيه ماء ثم حكى وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى أن انتهى إلى آخر ما قال الله تعالى- و امسحوا برؤسكم و أرجلكم إلى الكعبين فإذا مسح بشي‌ء من رأسه أو بشي‌ء من رجليه ما بين الكعبين إلى آخر أطراف الأصابع فقد أجزأه قلنا أصلحك الله فأين الكعبان قال هاهنا يعني المفصل دون عظم الساق فقالا هذا ما هو قال هذا عظم الساق.

وفي كتاب الخلاف: و قالوا كلهم: ان الكعبين: هما عظما الساقين الا ما حكي عن محمد بن‌ ‌الحسن، فإنه قال: هما الناتئان في وسط القدم، مع قوله بالغسل

وقد فسر الكعبين بعظم وسط القدم ابن البراج في المهذب وابن زهرة في الغنية، والكيدري في اصباح الشيعة والمحقق الحلي في الشرائع، وفي المعتبر: عندنا الكعبان هما العظمان النابتان في وسط القدم، وهذا مذهب فقهاء اهل البيت عليهم السلام، وبه قال محمدبن الحسن الشيباني من الجمهور، ولنا ان الكعب ماخوذ من كعب ثدي المرأة، أي ارتفع، فهو بالاشتقاق أنسب من عظمي الساق.

ويحيى بن سعيد الحلي في الجامع ايضا يقول بان الكعبين هو العظمان في وسط القدم.

واول من خالف المشهور هو العلامة، وكلمات العلامة مختلفة في المقام، ففي التحرير يقول هما الناتئان وسط القدم، وفي التذكرة نفس الشيء: و هما العظمان الناتئان في وسط القدم، و هما معقد الشراك أعني مجمع الساق و القدم- ذهب إليه علماؤنا أجمع، و به قال محمد بن الحسن الشيباني لأنه مأخوذ من كعب ثدي المرأة أي ارتفع. و لقول الباقر عليه السلام و قد سئل فأين الكعبان؟: «ها هنا» يعني المفصل دون عظم الساق. و قال الجمهور كافة: الكعب، هو العظم الناتئ عن يمين الرجل و شمالها. لأن قريشا كانت ترمي كعبي رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله من‌ ورائه ولنص اهل اللغة.

وفي القواعد: الكعبان هو حد المفصل بين الساق والقدم، وهذا يعني رأي العامة، وهكذا في مختلف الشيعة: و يراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق و القدم، و في عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصّل، وفي المنتهى يقول ذهب علمائنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وبه قال محمدبن الحسن من الجمهور، الى ان يقول: احتجّ المخالف بقوله تعالى وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ أراد كلّ رِجل تغسل إلى الكعبين، إذ لو أراد جمع كعاب الأرجل، لقال: إلى الكعاب كالمرافق.

وقد صرح بمختاره في اجوبة المسائل المهنائية: ما يقول سيدنا في الكعبين الذي يجب المسح عليهما، فان المعروف من مذهب الأصحاب انهما قبتا القدم عند معقد الشراك، و يقول سيدي انهما مفصل الساق و القدم، فما الحجة في ذلك و ما حكم من اقتصر على معقد الشراك.الجواب‌الدليل على ما صرنا إليه الرواية الصحيحة عن الباقر عليه السلام، رواها زرارة و بكير بن أعين قلنا: أصلحك اللّه فأين الكعبتان؟ قال: ههنا يعني المفصل دون عظم الساق. و من اقتصر على ما ذكره سيدنا السائل دام معظما ان كان عن اجتهاد أو تقليد مجتهد صح وضوؤه و الا فلا.

وقد تهجم الشهيد الاول على العلامة الحلي، يقول في الذكرى: الكعبان عندنا معقد الشراك وقبتا القدم.و عليه إجماعنا، و هو مذهب الحنفية. و بعض الشافعية. و أكثر الأصحاب عبر عنهما بالناتئين في وسط القدم أو ظهر القدم... قال العلّامة اللغوي عميد الرؤساء في كتاب الكعب: هاتان العقدتان في أسفل الساقين اللتان تسميان كعبين عند العامّة، فهما عند العرب الفصحاء و غيرهم جاهلييهم و اسلاميّيهم تسميان المنجمين- بفتح الجيم و الميم- و الرهرهتين- بضم الرائين... تفرّد الفاضل (يعني العلامة الحلي ره) بأنّ الكعب هو المفصل بين الساق و القدم، و صبّ عبارات الأصحاب كلها عليه، و جعله مدلول كلام الباقر (عليه السلام)، محتجّا برواية زرارة عن الباقر (عليه السلام) المتضمّنة لمسح ظهر القدمين، و هو يعطي الاستيعاب، و بأنه أقرب الى حدّ أهل اللغة. وجوابه:... و أهل اللغة إن أراد بهم العامة فهم مختلفون و ان أراد به لغوية الخاصة فهم متفقون على ما ذكرناه.

وابن فهد يوافق العلامة يقول في الرسائل العشر وهما المفصل بين الساق والقدم، لكن في المهذب البارع يوافق المشهور، يقول هما قبتا القدم.

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكرنا كلمات الاعلام واستظهرنا من هذه الكلمات ان القول بكون الكعبين هما قبتا القدم صار واضحا من مذهب الشيعة، والتشكيك المنسوب الى العلامة الحلي في ذلك والذي اكّد عليه السيد السيستاني من انه لم يثبت ان هذا هو المشهور من فقهاء الشيعة خلاف الظاهر جدا، بعد ان اللغويين من العامة يقولون بان المراد من المراد بهما هما قبتا القدم وهو مذهب الشيعة، ولكن جماعة من المتأخرين بعد العلامة الحلي الى ان الرأي الذي اختاره العلامة هو الصحيح خلافا للمشهور، منهم المقدس الاردبيلي قده يقول في مجمع الفائدة والبرهان: ثم الظاهر ان الكعب هو مفصل الساق، كما قال به المصنف، يعني العلامة، وادعى ان مراد الاصحاب كلهم ذلك، وصب عباراتهم عليه، وان لم يمكن في البعض، فيعترف المحقق الاردبيلي بان محاولة العلامة الحلي في صب عبارات الاصحاب وفق مختاره من ان الكعب هو مفصل الساق وهو الظنبوب، المعروف لدى عرف ذلك الزمان، فيقول ان الكعب هو مفصل الساق، وصحيحة زرارة وبكير تدل عليه، حيث قال الامام عليه السلام في تفسير الكعب هو المفصل دون الساق، فان العرف يرى ان المفصل هو دون الساق ولايعتبر العرف قبة القدم المفصل، وكذا بعض الاخبار، وايضا يؤيده كلام بعض اهل اللغة، والذي اظن ان المراد بالكعب هنا المفصل، قاله في القاموس، وان كان غيره ايضا موجودا فيه، في القاموس هكذا يقول: الكعب العظم الناتئ فوق القدم والناتئان في جانبيها، اي يذكر كلا المعنيين، ثم اشكل المحقق الاردبيلي على العلامة الحلي في المنتهى، يقول والعجب ان المصنف في المنتهى عبر عن الكعب بالعظم الناتئ فوق القدم ثم فسره بالمفصل، فهذا اشكال على المنتهى، ولكن اختار ان الكعب هو مفصل الساق.

اقول هذه النسبة الى اللغويين وان كان موجودا في اللغويين من العامة، فكثيرا يفسرون الكعب بالعظم الناتئان عن يمين الساق ويسارها، ولكن ليس من المجمع بينهم، فانه في كتب العامة ما يعني ان الكعب يطلق على قبة القدم، منه ما ذكره في القاموس، وكذلك نقل عن أبو عمر الزاهد في كتاب فائت الجمهرة، قال: اختلف الناس في الكعب. فأخبرني أبو نصر، عن الأصمعي:أنه الناتئ في أسفل الساق عن يمين و شمال. و أخبرني سلمة، عن الفرّاء، قال:هو في مشط الرجل (قريب الى الاصابع)، و قال هكذا برجله. قال أبو العباس: فهذا الذي يسمّيه الأصمعي الكعب هو عند العرب المنجم. قال: و أخبرني سلمة، عن الفراء، عن الكسائي، قال: قعد محمد بن علي بن الحسين (عليهم السلام) في مجلس كان له و قال: «ها هنا الكعبان» و أشار الى مشط رجله.

هذا كلام ذكره اللغويون من العامة، الكسائي وغيره، فيوجد هنا احتمال وهو ان الكعب هو العظم المرتفع، فيطلق تارة على قبة القدم لانه مرتفع كما كان يطلق على العظمين الناتئين في يمين الرجل ويساره، ولكن الكلام في ان المنصرف من لفظ الكعبين ما هو؟ فيستفاد من بعض كلمات اللغويين هو العظم الناتئ عن يمين الرجل ويسارها، ولكن عن بعضهم ان العظم الناتئ عن يمين الساق ويسارها، كان معروفا باسم آخر وهو الظنبوب، اما الآية الكريمة فقد سبق ان كلا من الشيعة والسنة يتهم الآخر انه يقول بما هو خلاف ظاهر الآية، فيقول الشيعة اذا كان المقصود من الكعبين العظمان الناتئان عن يمين الرجل ويسارها ففي كل رجل كعبان، ويصير المجموع اربع كعاب، فلماذا لم يقل في القرآن وارجلكم الى الكعاب، بينما ان السنة تهجموا على الشيعة فقالوا اذا كان المقصود من الكعب هو قبة القدم، فكما ان في كل يد مرفق فجمع المرافق ففي كل رجل كعب فلابد ان يجمع الكعب ويقال وارجلكم الى الكعاب، فالتثينة يدل على انه لوحظ كعبين في كل رجل، ولكن اقول لايستفاد من التثينة لاما يقوله العامة ولاما يقوله الخاصة، لان التفنن عرفي، فيمكن ان يكون المقصود من الكعبين قبة القدم فحيث انه في كل رجل كعب واحد وفي الانسان كعبان فقال وارجلكم الى الكعبين، اما ان لكل انسان يدان وله مرفقان ولم يقل واغسلوا ايديكم الى المرفقين فهذا لاجل التفنن في التعبير، فلايظهر من الآية دعم مذهب العامة ولادعم مذهب الخاصة، ونفس التفنن في التعبير له وجه بلاغي، فاذا قال وايديكم الى المرافق وارجلكم الى قبتي القدم فلامحذور فيه، او قال واغسلوا ايديكم الى المرافق وارجلكم الى المفصلين، فلابأس به، والذي استظهره ان فقهاء الامامية ارادوا ان يدفعوا تهجم العامة عليهم فانهم الذين بدأوا التهجم على الخاصة، واقول انه لايستظهر قول العامة من تثنية الكعبين ولايستظهر قول الخاصة منها ايضا.

وهذا الكلام لم يرد في كلمات فقهاء الامامية انه ذكر هذا الامر كتاييد للعلامة الحلي، بل بالعكس بعد العلامة الحلي انكر الفقهاء على العلامة الحلي قوله ذلك، فانكروا عليه اولا انه لماذا انكر تفسير الكعبين بقبتي القدم مذهب المشهور، وفسّر كلمات الاصحاب وفقا لرأيه، وايضا انكروا عليه كون الكعبين هو المفصل، فيقول في جامع المقاصد: ما ذكره العلامة في تفسير الكعبين خلاف ما عليه جميع أصحابنا، و هو من متفرداته، مع أنه ادعى في عدة من كتبه أنه المراد في عبارات الأصحاب، و ان كان فيها اشتباه على غير المحصل، و استدل عليه بالاخبار و كلام أهل اللغة، و هو عجيب، فان عبارات الأصحاب صريحة في خلاف ما يدعيه، ناطقة بأنّ الكعبين هما العظمان النابتان في ظهر القدم أمام الساق، حيث يكون معقد الشراك غير قابلة للتأويل و الأخبار كالصريحة في ذلك، و كلام أهل اللغة مختلف، و ان كان اللغويون من أصحابنا، مثل عميد الرؤساء لا يرتابون في أن الكعب هو الناتئ في ظهر القدم، و قد أطنب عميد الرؤساء في كتاب الكعب في تحقيق ذلك، و أكثر في الشواهد على‌ ذلك، على ما حكي من كلامه.على أن القول بأن الكعب هو المفصل بين الساق و القدم، إن أراد به: أن نفس المفصل هو الكعب، لم يوافق مقالة أحد من الخاصة و العامة، و لا كلام أهل اللغة، و لم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكروه، فإنهم قالوا: إن اشتقاقه من كعب إذا ارتفع، و منه: كعب ثدي الجارية، و إن أراد به أن ما نتئ عن يمين القدم و شماله هو الكعب- كمقالة العامة-، لم يكن المسح منتهيا الى الكعبين، و المعتمد ما قدمنا حكايته عن الأصحاب، و عليه الفتوى.

واول من ايد العلامة الحلي هو المحقق الاردبيلي ثم الشيخ البهائي، ففي كتاب الحبل المتين وكتاب مشرق الشمسين قام بتأييد العلامة الحلي بنهاية الدعم له.

بسم الله الرحمن الرحيم

ان المشهور من مذهب الامامية ان الكعبين هما قبتا القدم، وخالف في ذلك العلامة الحلي، فقال الكعب هو المفصل بين القدم والساق، واشكلوا عليه وشنّعوا عليه، ولكن دافع عنه جماعة من الاعلام كالمقدس الاردبيلي و الشيخ البهائي، فيقول الشيخ البهائي انه ليس معنى الكعبين دائرا بين احتمالين ومعنيين، بل للكعب اربع معان، المعنى الاول ما هو المنسوب الى مشهور الشيعة من ان المراد به قبتا القدم، والمعنى الثاني المفصل، وهو الخط الوهمي بين الساق والقدم، وهذا ايضا في كل رجل واحد، والمعنى الثالث عظم واقع بين الساق والقدم، عظم يكون اساسا يقع الساق عليه، فهو فاصل بين الساق ومنتهى القدم، والمعنى الرابع العظمان الناتئان عن يمين الرجل ويسارها الذي يسمي بفارسي "قوزك"، فالشيخ البهائي يقول ان العلامة الحلي استفاد من كلمات اللغوين والروايات ان الكعب المعنى الثالث الذي قد يعبر عنه بالمفصل، وهو ذاك العظم المستدير الذي يوجد في رجل البقر والشاة، والشاة يستفيدون منه في اللعب، ويقول الشيخ البهائي ان المعنى الحقيقي للكعب هو ذاك العظم المستدير، والظاهر الذي قد يشار اليه فيقال المفصل، فهذا الخط الوهمي المفصل، وداخله يقع ذلك العظم المستدير جزء منه داخل في منتهى عظم الساق وجزء منه داخل في عظم القدم، ولكن الناس في ذلك الزمان ما كانوا يشاهدون، ولكن حينما ينجرح الانسان او يذبحون الابقار والاغنام ويشاهدون عظام الرجل، ويسمون ذلك العظم المستدير بالكعب، والعجم يسمونه بالطاق، والمعنى الرابع العظمان الناتئان عن يمين الرجل ويسارها.

فالشيخ البهائي دخل بقوة لدعم العلامة الحلي، والظاهر ان السيد السيستاني استفاد من الشيخ البهائي، والتعبير الوارد في العروة يقول وهما قبتا القدم، والاحوط ان يكون المسح الى المفصل، لاالى العظم الناتئين عن يمين الرجل ويسارها، لان المفصل هو الجامع بين المعنى الثالث والثالث، لان العظم المستدير محاط بلحم ووسط هذا اللحم يسمى بالمفصل، لانه خط وهمي يفصل، فبهذه النظرة يفسر الشيخ البهائي الروايات، مثلا في الرواية الوضوء واحد ووصف الكعب في ظهر القدم، فلو كان قبة القدم هو الكعب لم يكن يحتاج الى التوصيف بل يقول هذا، فلاينافي ان يكون المراد هو العظم المستدير وهو في ظهر القدم، وفي صحيحة زرارة وبكير لما مسح الامام الى آخر القدم، فشاهد زرارة وبكير ان الامام تجاوز عن حد القدم، فقالوا اصلحك الله اين الكعبان، قال هيهنا يعني المفصل، والمفصل ظاهر ذاك العظم المستدير الذي هو الكعب حقيقة، جمعا بين الكلمات، يقول المفصل ليس قبة القدم، ولما وضعت يدك على المفصل فتكون يد واقعة حقيقة على ذلك العظم المستدير، الواقع في داخل العظام بين عظم الساق ومنتهى عظم القدم، فهيهنا يعني عظم المفصل، فقالا هذا ما هو قال هذا عظم الساق، هذا هو الظنبوب، اي اشار الى العظمين الناتئين فقال هذا عظم الساق هذا هو الظنبوب.

فاذا تقولون قول العامة غير صحيح، نعم غير صحيح، فان العامة اخطأوا وقالوا ان الكعبان هو العظمان الناتئان عن يمين الرجل ويسارها، ولكن لايكشف هذا عن صحة قول المفيد من ان الكعب هو قبة القدم، لا، لعل الكعب هو المفصل او العظم المستدير في المفصل.

انا وجدت في كلمات اللغويين ثلاث معان ففي مصباح المنير الكعب من الانسان اختلف فيه ائمة اللغة فقال ابوعمر العلاء وجماعة هو العظم الناشز في جانب القدم عند ملتقى الساق والقدم فيكون لكل قدم كعبان عن يمين الرجل ويسارها، (هذا هو المعنى الرابع وهو قول العامة، وهذا خطأ بلااشكال)، وقال ابن الاعرابي وجماعة الكعب هو المفصل بين الساق والقدم، والجمع كعوب واكعب وكعاب، وذهبت الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم، فظاهره انه قبة القدم، هذا منسوب الى الشيعة لانه شاهد الشيخ الطوسي والشيخ المفيد انهما ذهبا الى ان الكعب قبة القدم، فيستفاد من هذا الكلام ثلاث معان للكعب، واضاف الشيخ البهائي معنى آخر وهو ذاك العظم المستدير، وقال ان علماء التشريح يسمون ذلك بالكعب، وله جوانب اربعة ولكنه ليس مربعا بل يشبه المستدير، ولكن له جوانب اربع، ويسمى بالمكعب.

قال ابن الجنيد "الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي قدام العرقوب"، العرقوب هو العظام في خلف الرِجل، وبهذا يكون تفسير الرواية اسهل: زرارة وبكير قالا للإمام عليه السلام: اين الكعبان قال هيهنا، يعني المفصل دون عظم الساق، فقلنا هذا ما هو اي اشارا الى العظمين الناتئين في اطراف الرجل، فقال هذا من عظم الساق، والكعب اسفل من ذلك، اي هذا فوق، الظنبوب فوق الكعب والكعب ذلك العظم المستدير الذي تحت الظنبوب، فيقول الشيخ البهائي لو كان الامام اشار الى قبة القدم لقال هذا، لاهيهنا، فيريد ما هو داخل في هذا المكان، فلو كان الفلوس ظاهرا ليقال هذا، ولو كان مختفيا يقال هيهنا، هكذا يقول الشيخ البهائي، وفي رواية ميسر يقول ثم وضع رأسه على ظهر القدم (يقول الشيخ البهائي اي منتهى ظهر القدم) فقال هذا هو الكعب، واومأ بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب، اي اشار الى اسفل الكعب وقال هذا ليس كعبا.

ويقول الشيخ البهائي اذا ثبت ان للكعب ثلاث معان والمعنى الثالث هو الملتقى بين الساق والقدم، والمعنى الرابع العظمان الناتئان عن يمين الرجل ويساره، وهذا هو المعنى الذي حمل اكثر العامة الآية عليه، واصحابنا مطبقون على خلافه، واما المعاني الثلاث الاول فكلامهم لايخرج عنها فالمعنى الاول اي قبة القدم ذكره من اصحابنا اللغويين عميد الرؤساء في كتابه وصريح عبارة المفيد منطبق عليه، لانه قال هما قبة القدم، والمعنى الثاني وهو المفصل ذكره بعض اللغويين، حيث قال الكعب كل مفاصل العظام، والرواية الاولى وصفت الكعب بظهر القدم، والمعنى الثالث هو الذي يكون في ارجل البقر اي ذاك العظم المستدير وربما يلعب به الناس والاطفال كما قاله صاحب القاموس وقال به الاصمعي ومحمدبن الحسن الشيباني، فهما ذهبا الى شيء واحد، والتحقيق يقتضي حملها على المعنى الثالث، وهو الذي انطبق على الرواية الصحيحة و اعتضد بكلمات علماء التّشريح و شاع نسبته الى كلّ من قال بالمسح، لان من قال بالغسل قال اغسل الى الظنبوبين ومن قال بالمسح قال بمسح ظهر القدم الى محاذى الكعب.

يقول الشيخ البهائي اختلاف تعابير العلامة الحلي في كتبه يكشف عن انه لم يذهب الى مذهب العامة، وحينما يقول الكعب في بعض كتبه هو في ظهر القدم ويصرّح في كتبه الأخرى انه ما بين القدم والساق، فهو يريد آخر ظهر القدم لانصفه، فهو لاينكر انه عظم ناتئ في وسط القدم اي في الوسط العرضي لافي الوسط الطولي، لكنه يقول ليس هو العظم الواقع امام الساق بين المفصل والمشط بل هو العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم وهو الذي ذكره المشرحون وغيرهم وانت خبير ان تنزيل عبارات الاصحاب على هذا المعنى غير بعيد، نعم عبارة المفيد صريح في المعنى الاول.

وقد قال الفخر الرازي: قالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن العظم المستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يقول مفصل الساق والقدم، وهو قول محمدبن الحسن، وحجة الامامية ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص الموجود في ارجل جميع الحيوانات فيجب ان يكون في الانسان كذلك، والمفصل يسمى كعبا ومنه كعاب الرمح، ونحوه الزمخشري في الكشاف فانه يقول الكعب مفصل القدم وهو واحد في كل رجل، وقال النيشابوري في تفسيره انّ الإماميّة و كلّ من قال بالمسح ذهبوا الى انّ الكعب عظم مستدير تحت عظم السّاق حيث يكون مفصل السّاق و القدم و المفصل يسمّى كعبا و منه كعوب الرّمح لمفاصله ثمَّ قال انّ العظم المستدير الموضوع في المفصل الّذي تقوله الإماميّة شي‌ء خفي لا يعرفه الّا علماء التّشريح" فليس امر الكعب دائرا بين المعنيين قبة القدم والعظمان الناتئان، حتى اذا ثبت بطلان قول العامة فثبت المعنى الاول، بل هنا معنيان آخران لابد من التامل فيهما، والاجماع انما تحقق على ان الكعب هو العظم على ظهر القدم، ولكنه عظم في ظهر القدم عند معقد الشراك.

يقول الشيخ البهائي ان الامام الباقر عليه السلام وصف الكعب في ظهر القدم، فلو كان الكعب قبة القدم لقال بانه قبة القدم، ولم يحتج الى ان يقول وصفه، بل يقول هذا، وصاحب القاموس وغيره صرحوا بان المفصل يسمى كعبا، ويقول ان العلامة الحلي هكذا فسر كلامه بان الكعب هو ما بين الساق والقدم وهذا يشير الى ذلك العظم المستدير الذي يسمى في العرف ايضا بالكعب، وهو موجود في رجل الحيوانات، والانسان مثلها.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في تفسير معنى الكعبين، حيث ان الظاهر قبل العلامة الحلي تفسير الكعب بقبة القدم الا ان العلامة الحلي في بعض كتبه خالف المشهور وفسر الكعب بالمفصل، ولكن الاعلام بعده انكروا عليه مثل الشهيد الاول في الذكرى فانه في الالفية قال ويجب مسح الرجلين الى اصل الساق، فوافق العلامة الحلي ولكنه في الذكرى شنّع عليه وقال ما ذكره خلاف الاجماع، ولكن المقدس الاردبيلي أيّد العلامة الحلي، وهكذا الشيخ البهائي.

الا ان الانصاف ان انكار ذهاب المشهور من الفقهاء من الشيعة الى كون الكعبين هو قبتا القدم انكار لما هو واضح لمن يراجع كتاب الفقهاء، فكلام المفيد واضح: الكعبين قبتا القدمين، والشيخ في التهذيب يقول بعد نقل كلام المفيد: الذي يدل على ذلك رواية ميسر وصف الكعبة في ظهر القدم، ورواية زرارة وبكير، وفي الخلاف يصرّح الشيخ الطوسي بان الكعبين هما الناتئان في وسط القدم، كيف يراد من ذلك المفصل او ذلك العظم المستدير الذي لايرى بالعين الحسية؟!، وقال مخالفونا كلهم ان الكعبين هو عظم الساقين، الا ما حكي عن الشيباني، فقال هو الناتئ في وسط القدم، ومع ذلك ان الشيخ البهائي ينسب اليه ان الكعب هو المفصل، او العظم المستدير المحاذي للمفصل، وقد صرّح الناقلون لفتاوى العامة ان الشيباي يقول ان الكعب هو الناتئ في وسط القدم، وهذا ما صرّح به الشيخ في الخلاف، والمحقق الحلي في المعتبر يقول الكعبان العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك وهو مذهب اهل البيت عليهم السلام ومنه كعب ثدي المرأة اي ارتفع، نفس العلامة في التحرير يقول الكعبان العظمان الناتئان في وسط القدم، في التذكرة يقول العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك ذهب اليه علمائنا اجمع، وبه قال محمدبن الحسن الشيباني، وقال الجمهور كافة هو العظم الناتئ عن يمين الرجل وشمالها، ثم تذكر شواهد عن العامة وتردّها، منها و لما روى أنس انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، كان في سوق ذي المجاز عليه جبّة حمراء و هو يقول: (يَا أيّها النّاس قولوا لا إله إلّا اللّه تفلحوا) و رجل يتبعه يرميه بالحجارة حتّى أدمى عرقوبيه و كعبيه فقيل: من هو؟ فقال: عمّه أبو لهب" فيقول العامة الذي يتبع شخصا ويرمبه بالحجارة حتى يدمي عرقويه وكعبيه لابد ان يكون المراد من الكعبين العظمين عن يمين الرجل وشمالها والا فالمفصل لاينجرح من الخف، او استدلوا برواية نعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وآله قال: لتسوّنّ صفوفكم او ليخالفن اللّه بين قلوبكم) قال: فلقد رأيت الرّجل منّا يلصق كعبه بكعب صاحبه و منكبه بمنكبه، فهذا يعني ان الكعب مما يمكن ان يلتصق بكعب الجار، ولكن العلامة الحلي قال اولا بالنسبة الى قضية ابي لهب لااستبعاد في انه يرمي شخص بالاحجار بحيث يصل الى ظهر القدم، لانه احيانا ان الاحجار تصل الى ظهر القدم، واما بالنسبة الى كلام نعمان بن بشير فهذا كلامه، فهكذا يعبرون بالكعب ويقصدون به العظم عن يمين الرجل ويسارها، وكيف كان فهذه كلمات العامة، ولكن الشيعة اجمعت اماما وماموما على ابطال قول العامة.

انما كلامنا مع الشيخ البهائي والعلامة الحلي في تفسيرهما الكعبين بالمفصل او بذلك العظم او فقل على تعبير الشيخ البهائي العظم الواقع بين عظم الساق ومنتهى القدم والذي يسمى بالكعب في عرف الناس، ويلعب به الاطفال يتقامرون به، بالنسبة الى الكعب الماخوذ من رجل الانعام، كلامنا مع الخاصة، نقول كلام المشهور حينما نراه واضح في ان معتقد المشهور ان الكعب هو قبة القدم هذا هو كلامهم، فان السيد المرتضى قال هو العظمان الناتئان عن ظهر القدم، اي عظم ناتئ ومرتفع في ظهر القدم، هل هو ذلك العظم المستدير الذي لايرى، بل هو العظم المرتفع في نهاية القدم، فتأويل هذه الكلمات الى ما يقوله العلامة الحلي فهذا تاويل قد يعتبر خلاف صراحة الكلمات، فلااشكال ان المشهور عند المشهور بل نسب الى مذهب اهل البيت في كلام العلامة الحلي ان الكعب هو قبة القدم، نعم ان الفخر الرازي ينسب الى الشيعة انهم يقولون بان الكعب هو المفصل، ولكنه اجتهاد في قبال النص، وهكذا الزمخشري، فهل يعرف مذهب الشيعة من الزمخشري او من العلامة الحلي؟!.

فلاينبغي الاشكال في ان المشهور بين علماء الشيعة ان الكعب هو قبة القدم، لكن لابد ان نلحظ المستند في ذلك، ان وجدنا دليلا لفظيا من رواية معتبرة بلامعارض في تفسير الكعب بانه قبة القدم فهو المتبع، والا فلولم نستظهر من الروايات شيء اما لإجمالها او لتعارضها، فبعد ذلك يصعب الامر، لانه لايمكن ان نتفاهم مع من يرى ان الاصل العملي في الشك في شرائط الوضوء واجزاءه هو قاعدة الاشتغال كالسيد السيستاني، حيث يرى ان الطهارة شرط للصلاة، والطهارة تكون مسببة عن الوضوء، فاذا شك في معنى الكعبين فهذا يعني يشك في ان الوضوء بالاكتفاء بالمسح على العظم الناتئ في ظهر القدم سبب لحصول الطهارة ام لا فتجري قاعدة الاشتغال بل استصحاب عدم حصول الطهارة، ولكن نقول بانه لايستفاد من الادلة ان الطهارة تكون مسببة عن الوضوء لاختلاف الروايات في ذلك، فان الآية تأمر بنفس الوضوء: اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، والروايات مختلفة في ذلك، فقد يظهر من بعضها ان الطهارة مسببة من الافعال: انه دخلها (اي دخل في الصلاة) بطهر بتيمم، ولكن ذكرنا سابقا انه يوجد في قبال ذلك روايات يستفاد منها ان نفس الوضوء طهور، والطهور هو الشرط في الصلاة فاذا تيمم فقد فعل احد الطهورين، وكيف كان نحن نحاول ان لاتصل النوبة الى الاصل العملي الذي فيه وقع الخلاف، فنتأمل في مقتضى الروايات:

الرواية الاولى رواية ميسر قال ووصف الكعب بظهر القدم، يقول الشيخ البهائي هذا التعبير يعني ان الكعب كان امرا خفيا وغير ظاهر، والا لو كان الكعب قبة القدم لكان يشير الامام عليه السلام اليها ويقول هذا هو الكعب، هذا الكلام لايرى له وجه ابدا، فقد يكون الخفاء ماديا كالكلية، فتوصف الكلية بانها مثلا تحت اذرع الشخص، وقد يكون خفاءا معنويا لاختلاف العامة والخاصة في ذلك، فاذا كان خفاءه لاجل النزاع الشديد بين العامة والخاصة فتحير الناس في ذلك الا يصدق انه وصف الكعب بانه في ظهر القدم، وظاهره ان الكعب واقع في ظهر القدم، والا فالعظم المستدير الواقع تحت اسفل الساق كيف يكون في ظهر القدم، واما المفصل فهو الخط الوهمي لايعتبر كعبا، فان الكعب هو العظم الناتئ.

اما الرواية الثانية صحيحة زرارة وبكير يقول ثم مسح رأسه وقدميه الى الكعبين، ثم قال فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه فقلنا اين الكعبان، فقال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق، ما هو معنى دون عظم الساق؟ فقلنا هذا ما هو قال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك، فاشار بقوله هذا الى الظنبوب، لانهم لايتكلمون بكلام تجريدي في السماء، بل هم يتكلمون عن الجو الواقع بين العامة والخاصة، فاذا كان الكعب هو المفصل ليس اسفل من ذلك بل محاذيا لذلك، اسفل يعني الابعد، لان قبة القدم اسفل من ذلك، فاذا اجريت الماء من رجلك يصل الى الكعب وبعد فترة يصل الى قبة القدم، فوصول الماء الى قبة القدم يكون متاخرا عن وصوله الى الكعب، فهذا معنى ان الكعب اسفل، فان المفصل ليس اسفل من العظين الناتئين في يمين الرجل وشمالها، فالنزاع في معنى الكعب هل هو مجرد نزاع بدون اي ترتب ثمرة عملية عليه، فان العامة يقولون ان الكعبان هو الظنبوب والشيعة يقول هو المفصل المحاذي لهما، من دون ان يترتب عليه ثمرة عمليه؟!، فهذا لايحتمل، واضيف الى ذلك هذه الرواية:ثم وضع يده على ظهر القدم، (فوضع اليد على الخط الوهمي لايكون من الوضع على ظهر القدم) فقال هذا هو الكعب واومأ بيده الى اسفل العرقوب، العرقوب هذا الرباط فاذا كان الكعب هو العظم المستدير فهل هو اسفل من العرقوب او الخط الوهمي كان اسفل من العرقوب؟، بل قبة القدم اسفل من العرقوب، فلاينبغي الاشكال في دلالة الروايات على مذهب المشهور، ولولم يناقش السيد السيستاني في هذه المسألة لما كان يخطر ببالي ان أتأمل في هذه المسألة اكثر، ثم وجدت من الشيخ البهائي ذكر اربع معان للكعب، ولكنه مثل ما ذكر الشيخ البهائي في سائر المجالات فهو يدقق ويدخل فيه الآراء الهندسية كما يقول ان مساحة ماء الكر مدوّر.

في قضية انه مسح على ظهر القدم ولم يستبطن الشراكين، اذا كان يجب المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين وهما المفصل، فكيف الامام عليه السلام في عدة روايات مسح على ظهر القدمين ولم يستبطن الشراكين اي لم يدخل يده تحت الشراكين حتى يمسح، هذا يعني ان الشراكين خارج عن حد المسح في الرجل، فبداية الشراكين من آخر قبة القدم، والامام مسح الى بداية قبة القدم ولم يستبطن الشراكين، صحيحة البزنطي فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم، او الى ظهر القدم، فلو كان المقصود هو المفصل، فلماذا عبّر بهذا؟ فمعناه انه لم ينه المسح الى آخر القدم، فلو كانت نهاية المسح الى عظم الساق فقد خرج عن ظاهر القدم، وفي بعض النسخ فمسحها الى الكعبين على ظاهر القدم، فهو واضح.

فالانصاف انه من مجموع هذه الكلمات اللغوية، ولايهمنا كلمات اللغوين لانها متأثر من آرائهم الفقهية سواء في السنة او الشيعة، بعد ان كان الكعب معناه غير واضح، واحتمل جدّا ان الكعب كل موضع مرتفع فتارة يطلق على قبة القدم وتارة يطلق على العظمين الناتئين عن يمين الرجل ويسارها، فكان الكعب كمشترك لفظي مجمل، وقد يسمى زاوية البيت بالكعب، فالكل فسّروه على مذهبه فلايهمنا كلمات اللغوين في المقام، ولكن يكفينا ما صار معروفا من مذهب اهل البيت ومذهب الشيعة والذي اكّد عليه الشيخ الطوسي والسيد المرتضى وقال مذهبنا والمحقق الحلي، وكيف تكون هذه المسالة الابتلائية التي كل مؤمن يتوضأ في اليوم لااقل ثلاث مرات وسابقا خمس مرات، فهذا يعني انه يخفى على مشهور الشيعة كيفية مسح الرجلين وانه يكفي المسح الى قبة القدم الى ان يظهر الحق للعلامة الحلي، فهذا شيء غريب جدّا، والروايات اراها واضحة او لااقل انها بعد التأمل نستظهر دلالتها على ان الكعبين هما قبة القدم، ولكن في نهاية الامر اذا اشتبه علينا الحكم الواقعي فنحن نلتجيء الى الاصل العملي وهو البراءة عن وجوب مسح الزائد.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في مسح الرجل و ان منتهى المسح الذي هو الكعبان ما هو المراد من الكعبين، فآخر الذي وصل البحث اليه ان الخلاف يدور في داخل الشيعة بين قولين، قول بان الكعبين هما قبتا القدم وهذا هو الذي نسب الى مذهب اهل البيت ومذهب الشيعة وقول آخر وهو ان يراد من الكعب المفصل المحاذي لذاك العظم المستدير الفاصل بين عظم الساق وعظم القدم، وهذا ما اختاره العلامة في بعض كتبه كالقواعد واختاره السيد السيستاني وأرى انه مع غمض العين عن اشتهار القول الاول بين مذهب الشيعة ان القول الثاني ايضا يركّز على قرائن في الروايات انا اذكر ملخص ما استدل به القابل بان الكعب هو المفصل.

فانه ورد في صحيحة زرارة وبكير فقلنا اين الكعبان فقال هيهنا يعني المفصل، (فيقولون بان ظاهر المفصل هو الخط الوهمي الفاصل بين الساق والقدم) دون عظم الساق (اي تحت عظم الساق)، فقلنا هذا ما هو (ظاهرهما انهما انه اشارا الى العظم الناتئين عن يمين الرجل ويسارها، وهما اللذان يراهما الكعبين) فقال هذا مع عظم الساق، والكعب اسفل من ذلك، فيقال بان المفصل اسفل من ذالك العظمين الناتئين عن يمين الرجل ويسارها، لانهما فوق المفصل بمقدار يسير، وبالنسبة الى الرواية الأخرى موثقة ميسر يقال بانه وضع يده على ظهر القدم وقال هذا هو الكعب، بقرينة صحيحة زرارةوبكير يقال ان الامام عليه السلام وضع يده على المفصل وهو منتهى ظاهر القدم، واوما بيده الى اسفل العرقوب فقال هذا هو الظنبوب، اي اشار الى الرباط اي الى العظمين الناتئين عن يمين الرجل ويسارها، فقال هذا هو الظنبوب وليس هذا هو الكعب، وهذا واضح، فهذا كعب بنظر العامة لابنظر الخاصة، ولكن اتباع العلامة الحلي يقولون وان كنا لانوافق مذهب العامة ولكن لانقول بما اشتهر بين الشيعة من ان الكعب هو قبة القدم، وهكذا بالنظر الى صحيحة البزنطي فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم او ظهر القدم، فهو عطف تفسير، اي مسحها الى ظاهر القدم اي الى نهاية ظاهر القدم، هذا ملخص ما يمكن ان يقال دفاعا عن مثل السيد السيستاني.

ولكن قلنا انه خلاف الظاهر فان كون الكعب اسفل من عظم الساق عرفا لايصدق ان المفصل اسفل من الظنبوبين، ليس عرفا اسفل منهما، بل محاذ لهما، والظاهر ان الذي اسفل منهما هو قبة القدم، مضافا الى ان المهم انه صار بحيث يقال انه مذهب الشيعة مذهب اهل البيت، وهذا ليس من المسائل التي قد تخفى ولايبتلى به العامة من الشيعة، ولذا نحن نرى ان الظاهر تمامية قول المشهور، وان كان كما ذكره السيد الخوئي قده الاحوط وجوبا كما في المنهاج وهكذا لم يعلق على كلام السيد صاحب العروة، حيث ان صاحب العروة يقول المشهور انهما قبتا القدم وقيل انهما المفصل وهو الاحوط، ويكون ظاهرا في الاحتياط الوجوبي.

يقع الكلام في انه هل الغاية داخلة في المغيى ام خارجة عنه، امسحوا ارجلكم الى الكعبين، فانه قد تدخل الغاية في المغيى وقد تخرج عن المغيى، فهل الكعبان في هذه الآية داخلة في المغيى اي يجب مسح الرجلين مع الكعبين او الى اول الكعبين مع عدم لزوم مسح الكعبين، نسب الى العلامة والمحقق الثاني القول بان الكعبين داخلان في المغيى، وهذا يتنافى مع ما اختاره العلامة في بعض كتبه من ان الكعب هو المفصل، فان المفصل هو الخط الموهوم، ليس له عرض، ليس له سعة، حتى يقال بان المفصل يجب غسله، فالكلام في ان الغاية داخلة في المغيى او خارجة عنه انما يتم على مسلك من يرى ان الكعب هو قبة القدم، فان قبة القدم لها عرض وسعة، لها اول وآخر، فهنا يقع الكلام في انه هل يكون الكعب بمعنى قبة القدم داخلا في المغيى اي يجب مسحه ام خارجا عنه.

يقول السيد الخوئي قده هذا مجرد بحث علمي لاثمرة له، لان الاختلاف في كون الغاية داخلة في المغيى في ان اول الغاية داخل في المغيى ام لا، صم الى الليل ليس يعني صم الى منتهى الليل، صم الى آخر الليل، بل يعني صم الى اول الليل، هل هو داخل في حكم المغيى ام لا، والا فوسط الليل ونهاية الليل قطعا خارج، فاذاً يقع الكلام في ان اول الكعب اول قبة القدم يجب مسحه ام لا، فحتى لولم يكن واجبا شرعيا نفسيا، فهو واجب عقلي من باب المقدمة العلمية، والا لو لم نحرز اننا مسحنا على اول قبة القدم فلانحرز اننا مسحنا تمام ما كان يجب مسحه.

هذا الكلام للسيد الخوئي قده لاوجه له، فان الكلام في ان الغاية داخلة في حكم المغيى لايختص باول الغاية، اذا تعاقد رجل وامرأة عقدا منقطعا فقام احدهما للآخر فقالت الزوجة مثلا تزوجنا من يوم السبت الى يوم الجمعة، فيقع الخلاف في انه يوم الجمعة خارج او ان يوم الجمعة الى آخر اليوم داخل، فكيف نقول بان الخلاف في اول الغاية انه هو داخل في حكم المغيى ام لا، لا، الغاية بتمامها، اغسل هذا البيت الى هذه الغرفة، هذا لايدرى هل يعني هل يجب غسل تلك الغرفة ام لا، على كلام السيد الخوئي قده قطعا لايجب غسل تمام الغرفة، انما الخلاف في انه هل يجب غسل بداية الغرفة ام لا، وهذا كلام لايقبله علماء الادب، وهو خلاف الظاهر العرفي، بل الخلاف في ان الغاية بتمامها داخلة في المغيى ام لا، فليس النزاع مجرد نزاع علمي، نعم لو كان مقصود السيد الخوئي قده ان حكم المسألة واضح، نعم حكم المسالة واضح، الكعب وهو قبة القدم داخل في حكم المغيى اي يجب المسح عليه، لكان هذا يعني وجوب المسح الى المفصل، وهو خلاف ما نسب الى مذهب اهل البيت وخلاف الروايات الصحيحة من انه لايستبطن الشراكين، مسح على الرجلين ولم يستبطن الشراكين، الشراكين في النعل لايقعان فوق القدم والا كيف يلتصق هذا النعل بالرجل، اذا شخص ربط نعلا لارباط له في ظهر قدمه وانما ربطه على ساقه كيف يمشي عليه، لايمكنه المشي عليه، الشراكان في النعل واقعان في نهاية ظهر القدم قبل المفصل، بحيث اذا اراد ان يمسح على الرجلين ولايستبطن الشراكين فقطعا لايمسح رجله الى المفصل، فاذاً لااشكال في حكم المسألة بناء على عدم وجوب كون المسح الى المفصل، لان قبة القدم آخرها المفصل، فقبة القدم ليست داخلة في حكم المغيى اي لايجب المسح عليها الا مسح جزء يسيرمنها من باب المقدمة العلمية.

و يكفي المسمى عرضا و لو بعرض إصبع أو أقل و الأفضل أن يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم

المعروف بين الفقهاء انه يكفي في مسح الرجل عرضا مسمى المسح، ولكن الصدوق في الفقيه نقل عنه انه افتى بوجوب مسح الرجل بتمام الكف، وهناك اقول أخرى محكية عن بعض الفقهاء كلزوم كون المسح باصبع واصبعين وقال بعضهم بثلاثة اصابع، ولكن لادليل معتبر على اي من ذلك، عدا لزوم كون المسح بتمام الكف، فان الدليل عليه صحيحة البزنطي ولأجل ذلك بعض الفقهاء المعاصرين كالسيد الميلاني يحتاط في مسح الرجلين ان يكون بتمام الكف، قال سألت اباالحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا (قال كأنه اشار يعني معناه انه يكفي المسح باصبعين، فقال بغير القول، بل فعل كذا، لانه جيء بهذا المعنى) فقال لا، الا بكفه كلها، فهذا ظاهر في لزوم كون مسح الرجل بتمام الكف.

اجاب عنه السيد الخوئي قده بعدة اجوبة، الجواب الاول يقول السيد الخوئي قده ان صحيحة زرارة وبكير اذا انضمت الى الآية الكريمة فيستفاد منها عدم وجوب مسح الرجل بتمام الكف، لان الوارد في صحيحتي زرارة وبكير فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد أجزأه، يعني لايجب مسح الرجل بكامله، ان قلتم هذا يتلائم مع ان يكون الواجب في مسح بعض الرجل استيعاب تمام الظهر، يقول السيد الخوئي قده لا، هذه الصحيحة تفسّر وجوب مسح الرجلين الى الكعبين، ولاتفسّر وجوب مسح الرجلين بقول مطلق، اذا كانت الصحيحة تفسر وجوب مسح الرجلين وتقول يكفي المسح ببعض الرجل كلامكم صحيح، المسح على ظهر الرجل بتمام الكف مسح على بعض الرجل، لكن الصحيحة تفسّر مسح الرجلين الى الكعبين، وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين ثم ذكر الامام عليه السلام بعد قراءة هذه الآية الكريمة فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد أجزأه، فالإمام يقول يكفي المسح بشيء وببعض الرجلين الى الكعبين، اي ظاهر الرجلين، والا فالكعبان ليسا غاية الا لظاهر الرجلين، فكأنه قال وامسحوا ارجكلم اي ظاهر ارجلكم، بقرينة الى الكعبين، فالإمام يقول في تفسير وجوب المسح بظاهر الرجلين الى الكعبين انه يكفي مسح جزء من ظاهر الرجلين الى الكعبين، فاذا كان يجب المسح بتمام الكف يعني مسح تمام ظاهر الرجل، فالآية تقول يجب مسح الرجلين الى الكعبين اي يجب مسح ظاهرهما، والامام عليه السلام فسّر وجوب مسح ظاهر الرجلين الى الكعبين المستفاد من الآنه انه يكفي مسح شيء منه، لولم يكن الغاية موجودة امسحوا ارجلكم فالإمام يقول يكفي مسح جزء منه وهو مسح ظاهره، والآية حينما تقول يجب مسح الرجلين الى الكعبين فبقرينة الى الكعبين يستفاد مسح ظاهر الرجلين، والامام يقول يكفي مسح شيء منه اي يكفي مسح شيء من ظاهر الرجلين، وهذا يتنافى مع مسح الرجلين بتمام الكف، لانه ليس مسح بشيء من ظاهر الرجلين، بل مسح تمام ظاهر الرجلين، هذا هو الوجه الاول الذي ذكره السيد الخوئي قده لحمل صحيحة البزنطي على الاستحباب.

الوجه الثاني ان هذه الصحيحة وقع الاختلاف في نقلها ففي بعض نسخ الوسائل المطبوعة حديثا الموجود فيها الكفين لا الكف: فقال لا الا بكفيه كلها، هكذا نقل عن بعض نسخ الوسائل، كما ان نسخة التهذيب هكذا: بكفيه، صاحب الوسائل يقول في التهذيب بكفيه، واذا كانت الرواية هكذا فمعناه يجب مسح كل رجل بكفيه، كف على ظاهر الرجل وكف على باطن الرجل، وهذا مذهب العامة، فلابد ان تحمل هذه الصحيحة على التقية، لانها لايحتمل من مذهب الشيعة، فان بعض العامة يقول بالتخيير بين المسح وبين الغسل، ولكن من يرى التخيير يرى التخيير بين غسل تمام القدمين وبين مسح تمام القدمين، بان يضع احدى كفيه على باطن القدم والكف الأخرى على ظاهر القدم، و يجرّهما الى الكعبين، فلابد ان تحمل هذه الصحيحة على التقية، يقول السيد الخوئي قده حتى اذا لم يحرز ان النسخة الصحيحة ما هي، فتبتلى الصحيحة بالاجمال، على احدى النسختين لابد ان تحمل الصحيحة على التقية، والنسخة الاخرى لم تثبت، هذا هو الوجه الثاني الذي لأجله افتى السيد الخوئي قده بعدم وجوب مسح تمام ظاهر رجليه.

الوجه الثالث ان المرتكز المتشرعي على عدم وجوب ذلك، فانه لو كان مسح تمام الرجل واجبا لبان وظهر، وكيف نلتزم بالوجوب مع خفاء هذا الحكم على فقهاء الشيعة، وانما افتى بذلك على ما نقل الصدوق في الفقيه، وهو خلاف السيرة المتشرعية، ولو كان لبان، كيف يخفى هذا الحكم على الشيعة فقهاء الشيعة ومتدينيهم مع انه مبتلى به، وكل انسان يتوضأ في كل يوم لااقل ثلاث مرات، فكيف يظهر على الصدوق دون غيره من فقهاء الشيعة، هذا محصل كلام السيد الخوئي قده.

اما ما ذكره من الوجه الاول: فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى الاصابع فقد أجزأه، من اين عرفنا انه تفسير للرجلين الى الكعبين، من اين عرفنا انه يقول يمسح بشيء من الرجلين الى الكعبين، لاهو يفسّر مسح الرجلين، يريد ان يخالف العامة، هذه الصحيحة بصدد مناقشة العامة، فان العامة كانوا يقولون بانه يجب غسل تمام القدمين، واذا جاز المسح على قول بعضهم فلابد من المسح على تمام القدمين، الامام عليه السلام يقرأ هذه الآية وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين، ثم يقول فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الأصابع الى الكعبين فقد أجزأه، من اين نعرف ان الامام عليه السلام يفسّر الرجلين الى الكعبين، بل انما يفسّر امسحوا ارجلكم اي بشيء من ارجلكم، نعم ان الباء بمعنى التبعيض، وامسحوا بارجلكم اي ببعض ارجلكم، لماذا قيل ببعض ارجلكم لانه لايجب مسح تمام الرجل من ظاهرها وباطنها، ولكن مسح بعض الرجل لابد ان ينتهي الى الكعبين، فان السيد الخوئي جعل الرجلين الى الكعبين كمفهوم واحد، وفسّر ذلك بظاهر الرجلين، ثم قال وامسحوا بشيء من ظاهر الرجلين، اليس هذا تكلفا؟ هل هذا مفهوم بسيط او مفهوم مركب، امسحوا ارجلكم اي امسحوا بشيء من ارجلكم، ليس هذا بمعنى بشيء من ظاهر ارجلكم بشيء من ارجلكم، والمسح بشيء من ارجلكم لابد ان ينتهي الى الكعبين، وان شئت قلت قوله الى الكعبين لاحق بذلك الكلام، وليس بالعكس، يعني ليس اولا الرجلين الى الكعبين شكّل ظهورا في مسح ظاهر الرجلين، ثم عرض عليه كلمة الباء، اي يمسح جزء من ظاهر الرجلين، بل بالعكس الى الكعبين لاحق، اولا قال وامسحوا بشيء من ارجلكم لان الباء دخل على الارجل، وبعد ذلك يقول نهاية مسح شيء من ارجلكم تكون الى الكعبين، ما عرفنا لماذا جعل السيد الخوئي قده كلمة ارجلكم الى الكعبين اولا ظاهرة بقرينة الى الكعبين في مسح ظاهر الرجلين ثم بعد ما فرض انه ظاهر في مسح ظاهر الرجل قال طرأ عليه التبعيض وقال امسحوا بجزء من هذا، لابالعكس، في البداية قال امسحوا بشيء من ارجلكم، لماذا قال بشيء لاجل انه يخرج باطن الرجلين، ثم لأجل ان يفهم ان المراد هو الظاهر وان الواجب هو مسح الظاهر والى اي نقطة يمسح الظاهر قال الى الكعبين.

انا اقول فرض السيد الخوئي قده اولا ان الى الكعبين لحق بالرجلين فجعله ظاهرا لكون المراد ارجلكم ظاهر ارجلكم، ثم فرض انه طرأ عليه التبعيض، فقال امسحوا بشيء من ظاهر ارجلكم، فاذا وجب المسح بتمام الكف على ظاهر الرجل فلايصير شيئا من ظاهر ارجلكم، انا اقول لماذا هكذا تفسّرون الآية، بل الآية تقول امسحوا بشيء من ارجلكم لان باطن الرجل لايمسح عليه لايجب المسح عليه، ولكن بعد ذلك يقول منتهى مسح الرجلين هو الكعبان.

اما الوجه الثاني ان النسخة المطبوعة الحديثة هي النسخة المطبوعة على طبع الاسلامية وهذا خطأ لان هذه النسخة المطبوعة في مؤسسة آل البيت كان بخط صاحب الوسائل، وهنا مكتوب الا بكفه كلها، وكتب في هامش النسخة كتب صاحب الوسائل في التهذيب بكفيه، والتهذيب وقع فيه الاشتباه لان الكليني نقل في الكافي بكفه كلها، والكليني اضبط، ونقطع ان النسخة الصحيحة نسخة الكافي، لانه في صدر الرواية يقول فوضع كفه، هذا ليس فيه اختلاف النسخ، مضافا الى ان قوله الا بكفيه لماذا تحمل على التقية، بل تحمل على الانحلال، بكفيه بلحاظ رجليه، فالوجه الثاني ايضا غير صحيح.

يبقى الوجه الثالث وهو متين، ويضاف اليه وجه رابع وهو الروايات الواردة في من نسي مسح الرجلين فذكر ذلك في الصلاة، قال ان كان بلحيته بلة اخذ البلة ومسح على رجليه، فاذا لم يقل احد بان هذا وارد في فرض النسيان وقيل هذا ظاهر في انه حكم اختياري، لانه يمكنه ان يعيد الوضوء، فكيف تكون في لحيته بلة يكفيه مسح رأسه ومسح رجليه، وفي رواية اخرى ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليه، من بلة وضوءك، فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوءك فخذ ما بقي منه في لحيتك، لايبعد الاستدلال بهذه الروايات بضم الغاء الخصوصية منها الى حال الذُكر، والمهم ما ذكر من عدم وضوح هذا الحكم لدى الشيعة وهذا يكفي في الحكم بعدم وجوبه والا لو كان لبان، هذا مضافا الى ما ورد من انه لم يستبطن الشراكين، فاذا كان المسح بتمام الكف واجبا فالظاهر ان الشراكين يبتدءان من بداية الاصابع ويلتقيان في قبة القدم، يعني الشراكين التقاء ربطين في الحذاء، و هذا هو المتعارف عندكم.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في صحيحة البزنطي التي استفيد منها وجوب مسح الرجلين بتمام الكف، هذه الصحيحة نقلت في الاستبصار هكذا: فان مسح باصبعيه الا يكفيه قال لا، لايكفيه، وفي التهذيب المطبوعة التي بايدينا: لا، الا بكفه كفها، وفي موضع آخر من التهذيب قال الا بكفه، فهذا الذي ينقل صاحب الوسائل عن التهذيب ان الموجود فيه بكفيه، لم نجده في هذا التهذيب الموجود عندنا، نعم في المختلف في موضع الا بكفه وفي موضع آخر الا بكفيه، ولكن الموجود في الكتب الروائية وكثير من الكتب الفقهية الا بكفه، فالمطلب واضح، لان النسخة الصحيحة ولو بقرينة اول الرواية: فمسح بكفه، ان النسخة الصحيحة ليس كفيه وانما هو كفه، فالرواية ظاهرة الدلالة في وجوب ان يكون المسح على الرجل بتمام الكف، وذكر المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة ان بعض الاخبار دال على وجوب استيعاب ظهر القدم بالكف كله، وصرح به المصنف اي العلامة في المختلف بل هو ظاهر الآية، وارجلكم الى الكعبين، اذ المتبادر منه وجوب الاستيعاب من الاصابع الى الكعب، ولولا نقل الاجماع من المصنف في المنتهى لكان القول به جيدا.

لو كان مستنده صحيحة البزنطي لاكلام لنا معه الا بالاشكالات الخارجية، والا فدلالة الصحيحة واضحة، ولكن الاستدلال بالآية في غير محله، لان الموجود في الآية بعد ما يكون عطفا على رؤوسكم، امسحوا بارجلكم، ولااقل من عدم ظهوره في كونه مفعولا لامسحوا بدون تعديته بالباء، فإما ان يكون منصوبا بنزع الخافض او مجرورا واما كونه منصوبا كمفعول بلاتعدية حرف جر، فهذا قطعا ليس ظاهرا من الآية، فكيف استفاد من الآية الاستيعاب، والامام عليه السلام عرف التبعيض من الباء.

وعلى اي حال، ذكر الاعلام كالسيد الخوئي قده ان هنا رواية اخرى تدل على وجوب استيعاب مسح ظاهر كف القدم وهي رواية عبدالاعلى بن اعين مولى آل سام، يقول عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه، يقولون بان هذا عثر فانقطع ظفر رجله، ولو لم يكن الاستيعاب في المسح واجبا لما تحير، فانه يكفي ان يمسح على جزء آخر من الرجل.

اقول: من اين عرفوا انقطع ظفر رجله، فقد يقع من عثر على الارض فينقطع ظفر يده، لم يذكر الراوي انه ظفر يده، ولكنه فرض انه وقع في مشكلة من ناحية الوضوء الاختياري، فهذا قد يشكل قرينة على انه انقطع ظفر يده، وسند الرواية محل كلام من ناحية عبدالاعلى مولى آل سام، من اجل انه لم يوثق في الرجال، وقد ذكرنا تفصيل البحث فيه في محله، وعلى اي حال ان تمت دلالة هذه الرواية فغايته انها تكون مثل صحيحة البزنطي، ليست نصا في الوجوب وقابلة للحمل على الاستحباب، والشارع قد رفع الاستحباب بدليل رفع الحرج، والشارع جعل له بدلا استحبابيا وهو المسح على المرارة، فنرفع اليد عن ظهور هذه الرواية وظهور صحيحة البزنطي بقرينة سائر الروايات.

قد يستدل على عدم وجوب استيعاب المسح في ظاهر الرجل بان يمسح بتمام كفه على ظاهر الرجل، بصحيحة زرارة وبكير اذا مسحت بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزئك، فيقال هذه الصحيحة تقول اذا مسحت بشيء مما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزئك، فاذا كان يجب الاستيعاب فكيف قال اذا مسحت بشيء بين كعبيك الى اطراف الاصابع، بل لابد ان يقال اذا مسحت بما بين كعبيك الى اطراف الاصابع، ولكن الجواب عنه ان هذا الاستدلال مبني على ان يكون هذا بيانا لقوله قدميك، اي اذا مسحت بشيء مما بين كعبيك، ولكن لعله بيان لقوله بشيء من قدميك، فذاك الشيء هو ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع، يعني اذا مسحت بما بين كعبيك الى الاصابع، ولااقل من الاجمال، وقد ذكرنا في مسح الرأس انه لايجب مسح الرأس بمقدار ثلاث اصابع مضمومات عرضا وبالطول اصبع واحدة، وذكرنا هذه كدليل، ولكن اذا لوحظ هذه الصحيحة مع صحيحة البزنطي فهل نحمل صحيحة البزنطي على الاستحباب او يقال ان المقصود من الشيء هنا هو الجزء، والجزء قد يكون نصف الكل.

وقد يستدل برواية معمر بن عمر على عدم وجوب الاستيعاب: يجزئ من المسح على الرأس موضع ثلاث اصابع وكذلك الرجل، فهذا يدل على عدم وجوب الاستيعاب، ولكنه يشكّل لنا مشكلة اخرى وهو انه لابد ان يكون بمقدار ثلاث اصابع، فان ظاهره اقل ما يجزئ، ولكنها ضعيفة سندا.

ورواية اخرى رواية جعفر بن سليمان عمه او عن عمه، ظاهره او عن عمه، وجعفر بن سليمان وعمه مجهولان، سألت اباالحسن عليه السلام قلت جعلت فداك يكون خف الرجل مخرّقا، فيدخل يده فيمسح ظهر قدمه، ايجزيه ذلك، قال لا، ولكن الرواية ضعيفة سندا.

ولكن ذكرنا ان المهم في رفع اليد عن صحيحة البزنطي المرتكز المتشرعي وان كان يقول الشيخ الصدوق في كتاب الفقيه: وحدّ مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابع رجليك وتمدّهما الى الكعبين، نفس مفاد صحيحة البزنطي، ولكن مجرد ان الصدوق يفتي بهذا لايجعله مشهورا، وكيف يخفى هذا الحكم على علماء الشيعة وعوامهم، مع انه مبتلى به، فلو كان لم يكن يخفى على المشهور، مضافا الى ما ذكرنا من رواية انه لم يستبطن الشراكين، وما دل على ان من نسي مسح رأسه حتى دخل في الصلاة فان وجد في لحيته بلة فيمسح على رأسه، فظاهره انه يمسح على رأسه ثم يمسح على رجليه حتى لايخلّ بالترتيب، وهذا المقدار من البلة في اللحية لايكفي لمسح رأسه ثم مسح رجليه، وليس مضطرا لانه بامكانه ان يستأنف الصلاة.

ويجزئ الابتداء بالاصابع وبالكعبين، والاحوط الاول

الظاهر انه لااشكال في جواز مسح الرجلين منكوسا، لورود رواية صحيحة في ذلك، والرواية صحيحتا حماد: لاباس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا، لاباس بمسح القدمين مقبلا ومدبرا، ومرسلة يونس: قال اخبرني من رأى اباالحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم، ويقول الامر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا فانه من الامر الموسع ان شاء الله.

انما الاشكال والكلام في اختيار طريقة ثالثة غير المسح من الاصابع الى الكعبين ومن الكعبين الى الاصابع، مثلا من اليمين الى اليسار او المسح المؤرب، اي لايكون في خط مستقيم او جزء من المسح يكون من الاصابع الى نصف القدم ثم من الكعبين الى النصف، يجمع بين المسح مقبلا والمسح مدبرا، فيقول المحقق الهمداني انه ليس بمجزء، حيث ان ظاهر الآية وجوب ان يكون المسح من الاصابع الى الكعبين، والرواية جوّزت فرضا واحدا وهو المسح منكوسا، ولم يرد الترخيص في غير ذلك، ولكن بعد ما كانت الآية بصدد بيان المحدود والممسوح، اما انه كيف يمسح فالآية مطلقة، فنتمسك باطلاق الآية، اي لاتقييد في الآية من ناحية الابتداء والختم، ولاتنفى الرواية كيفيات أخرى، ولو نوقش في هذا الاطلاق فبناء على كون الاصل العملي في الطهارة في الصلاة البراءة عن الشرطية والجزئية الزائدة فالامر سهل.

ذكر السيد الخوئي قده هنا انه لو نوقش في اطلاق الآية فصحيحة البزنطي مطلقة، ولذا يكفي اي كيفية في مسح الرجلين، وهذا غريب منه، فان نفس السيد الخوئي قده في شرح المسألة الثاني والثلاثون صرح بان المستفاد من هذه الصحيحة وجوب ان يكون المسح من الاعلى الى الاسفل، فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم، فبناء على ما ذكره هنا من ان هذه الصحيحة ظاهرة في المسح من الاصابع الى الكعبين فتكون النتيجة بصالح المحقق الهمداني، فهذه الصحيحة تكون مفسرة للآية، وبعد ذلك بصحيحة الحماد نرفع اليد عن ظهور الصحيحة في وجوب المسح من الاصابع الى الكعبين بمقدار القول بجواز النكس فقط، ولكن نحن نقول صحيحة البزنطي لاظهور لها في تعين اي من الطريقين، فاختار الامام طريقة متعارفة ولايستفاد من هذا الاختيار تعين ذلك الا في تعيين مقدار الممسوح، ولأجل ذلك قال البزنطي لو ان رجلا قال باصبعيه هكذا فقال لا، فيستفاد من هذه الصحيحة بيان الامر بمسح تمام ظهر القدم اما انه يجب البدء من الاصابع الى الكعبين فهنا يقول السيد الخوئي قده اطلاق الصحيحة يقتضي ان يكون الامر موسعا في كيفية المسح، لانها بصدد بيان الممسوح، ولكن في تلك المسألة قال السيد الخوئي قده بان ظاهرها تعيين كيفية المسح، وانا اقول لاهذا ولاذاك، لايبعد ان يقال بان الرواية ليست ظاهرة في اكثر من بيان مقدار الممسوح ولايظهر منها الاطلاق كما لايظهر منها التعيين في كيفية المسح، والا لو كان ظاهر تعيين كيفية المسح لكان المتعين اختيار قول المحقق الهمداني.

كما ان الاحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى و ان كان الاقوى جواز مسحهما معا، نعم لايقدم اليسرى على اليمنى

يقول صاحب العروة انه يجوز مسح الرجلين معا، ولكن لايقدم مسح الرجل اليسرى على الرجل اليمني، ولكن يقول السيد السيستاني ان عدم تقديم اليسرى على اليمنى مبني على الاحتياط، واما جواز مسح الرجلين معا فهو الاقوى، المنسوب الى اكثر الفقهاء انه مخير، ويجوز مسحهما معا وتقديم اليمني وتقديم اليسرى، وذهب جماعة آخرون وان كانوا حسب ما يقال اقل من الاول ولكنهم عدد كثير، فالاول اشهر وهذا مشهور، ذهبوا الى تعين تقديم اليمنى على اليسرى، وذهب جماعة الى رأي صاحب العروة، الطائفة الاولى ذهبوا الى التخيير مطلقا والطائفة الثانية ذهبوا الى تعين تقديم اليمنى على اليسرى، والطائفة الثالثة الذين عددهم قليل كصاحب العروة والسيد السيستاني ذهبوا الى جواز مسحهما معا ولكنهم اشكلوا في تقديم اليسرى على اليمنى.

واستدل الطائفة الاولى بالاطلاقات، اطلاق الروايات واطلاق الآية، ولم يرد في الروايات البيانية ترتيب بين الرجل اليمنى والرجل اليسرى، وانما توجد صحيحة واحدة، صحيحة محمدبن مسلم امسح على القدمين وابدأ بالشق الايمن، ابرواية واحدة نرفع اليد عن جميع هذه الاطلاقات التي يلزم من تقييدها تاخير البيان عن وقت الحاجة، ففي اطلاق الآية ربما يقال ما من آية الا وقد ورد عليها مقيدات، ولكن اطلاق الروايات في الترتيب لم يرد فيها تقديم الرجل اليمنى على الرجل اليسرى، وانما ورد فيها ابدؤوا بما بدأ الله به، لأجل هذا حملوا كالمحقق الهمداني حمل هذه الصحيحة على الاستحباب، وهذا هو الذي فعله السيد السيستاني، فافتى بجواز مسحهما معا.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في مسح الرجلين، فقد نسب الى المشهور انه مخير بين تقديم مسح الرجل اليمنى او تقديم مسح الرجل اليسرى ام مسحهما معا، وذهب جماعة كثيرون وان كانوا كما يقال اقل عددا من الطائفة الاولى، ذهبوا الى لزوم البدء بمسح الرجل اليمنى، وذهب جماعة ثالثة الى جواز مسحهما معا، ولكن لايجوز تقديم مسح الرجل اليسرى، كما هو مقتضى الاحتياط الوجوبي عند السيد السيستاني.

ذكرنا ان الاطلاقات لم يرد فيها الترتيب بين مسح الرجل اليمنى على اليسرى، وانما توجد ثلاث روايات، منها صحيحة محمدبن مسلم: امسح على القدمين، وابدأ بالشق الايمن، الرواية الثانية رواية ابي بريرة المروية في الوسائل بطرق الشيعة ان النبي صلى لله عليه وآله كان اذا توضأ بدأ بميامنه، فهذه الرواية مضافا الى ضعف سندها لاتدل على الوجوب، لعله سنة، والرواية الثالثة رواية عن محمدبن عبيدالله بن ابي رافع وكان كاتب امير المؤمنين عليه السلام: انه كان يقول (ظاهره انه ينقل عن علي عليه السلام) اذا توضأ احدكم للصلاة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده، هذه الرواية ايضا ضعيفة السند مضافا الى ان هذه الرواية مطلقة، بالنسبة الى غسل اليدين ومسح الرجلين.

وهذا الاطلاق قد يقيد برواية الاحتجاج، وهي ما رواها الطبرسي في الاحتجاج عن محمدبن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتب اليه يسأله عن المسح على الرجلين بايهما يبدا، باليمين او يمسح عليهما جميعا معا، فاجاب عليه السلام يمسح عليهما جميعا معا فان بدأ باحديهما قبل الأخرى فلايبدأ الا باليمين، فهذه الرواية تقول لايجب البدء باليمين، ولكن الذي لايجوز هو البدأ بالرجل اليسرى، ولكن المسح عليهما معا جائز، لوتم سند هذه الرواية لكنا نقول بما قال به السيد السيستاني وصاحب العروة، ولكن توقيعات الحميري اغلبها موجودة في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي وسندها صحيح، ولكن المشكلة ان هذا التوقيع لايوجد في كتاب الغيبة، ويختص بها كتاب الاحتجاج ولايذكر فيه السند الى التوقيعات، ولاجل ذلك هذه الرواية ضعيفة سندا.

فلايبقى لدينا الا صحيحة محمدبن مسلم والاطلاقات، فصحيحة محمدبن مسلم تقول امسح على القدمين وابدأ بالشق الايمن ولااشكال ان ظاهر الصحيحة لزوم المسح بالرجل اليمنى، ولايجوز البدء بمسح الرجل اليسرى، بل لايجوز المسح عليهما معا، لان المسح عليهما معا خلف قوله عليه السلام ابدأ بالشق الايمن، مقتضى الصناعة الاخذ بظهور هذه الصحيحة، ولكن المنشأ لعدم اخذ المشهور بهذا الظهور ومنهم السيد السيستاني، انهم يقولون كما ذكره المحقق الهمداني ان الروايات الكثيرة الواردة في الوضوء في كيفية الوضوء خالية عن الترتيب بين مسح الرجل اليمنى ومسح الرجل اليسىرى، وليس مقبولا لدى العرف انه لاجل رواية واحدة قابلة للحمل على الاستحباب تقييد هذه الاطلاقات الكثيرة مع انه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا اشكال قبله السيد السيستاني، وهذا مبنى مؤثر في جميع ابواب الفقه.

مثلا ان السيد السيستاني يجوّز الصلاة في الجلد المشكوك التذكية، في الجلود المستوردة من بلاد الكفار، فان المشهور على انه نجسة ولاتجوز الصلاة فيها، والسيد السيستاني قال ان استصحاب عدم التذكية لايثبت كون الجلود من الميتة، لانها عنوان وجودي اي ما استند موته الى سبب غير شرعي واستصحاب عدم الاستناد الى سبب شرعي لايثبت الاستناد الى السبب غير الشرعي، واما الصلاة لاتكون الا في المذكى واستصحاب عدم التذكية يقول هذا ليس بمذكى، الا اذا احتملنا احتمالا عقلائيا ان المسلم الذي استورد فحص واحرز تذكيته، ولكنه عادة في كثير من البلدان هذا الاحتمال موهوم، نعم هذا الاحتمال في اللحوم موجود، بخلاف الالبسة والاحذية، فيقول السيد السيستاني هي طاهرة كما عليه السيد الخوئي قده وتجوز الصلاة فيها، لانه ورد في صحيحة محمدبن جعفر بن يونس: عن الجلود لااعلم انها ميتة افأصلي فيها قال نعم، فهذه الصحيحة مطلقة ولايمكن تقييدها بالجلود التي في بلاد المسلمين فانها في مقام بيان الوظيفة الفعلية للاشخاص العاديين، فهذا التقييد يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا قبيح او غير عرفي.

وهذا الاشكال وان كان له وجه، ولكن المقام ليس من هذا القبيل، لان الآية فما من آية الا وقد فسرت وذكرت تفاصيلها في الروايات، وليس هذا امرا غير عرفي، واما الروايات فكثير منها واردة في بيان وضوء النبي والامام عليهما السلام ولااشكال ان الامام يختار الكيفية المتعارفة، ولولم يبدأ بمسح اليمنى بل بدأ بمسح اليسرى او مسحهما معا لكان يلفت نظر الراوي ونقله ولكنه لم ينقله، فهذه بيان لواقعة وليس فيها اطلاق، ولم يذكر الامام ان الوضوء منحصر بذلك، فلايوجد فيها اطلاق انه يجوز المسح عليهما جميعا، فلعل الامام اختار المسح باليمنى، فهذا محتمل انه توضأ باليمنى ولم يلفت نظر الراوي فلم ينقله الراوي، لانه لم يكن موضع نزاع بين الشيعة والسني، وانما يوجد رواية او روايتين فالامام قال في الوضوء اغسل وجهك الى ان قال وامسح على رجليك، لم يقل امسح الى رجلك اليمنى ثم امسح على رجلك اليسرى، بعضها حتى في غسل اليدين لم يذكر الترتيب: فقد يجزيك للوضوء ثلاث غرفات، واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى، فهذا لو فرض فيه اطلاق ولم نقل بان تقديم مسح الرجل اليمني يشير الى انه متعين، فلااقل انه لايستفاد منها الاطلاق، حيث انه بالنسبة الى الذراعين لم يذكر الترتيب، بل في مقام بيان عدد الغسلات لا في بيان الترتيب، فدعوى ان هناك اطلاقات كأنه مأة اطلاقات غير صحيحة، فهنا اطلاق واحد ومقيد واحد، ولااستهجان في تقييد الاطلاق الواحد، بعد ان البدء باليد اليمنى هو المتعارف حتى عند اهل السنة، ولاجل هذا لم يقيد، فاولا ليس هنا اطلاقات كثيرة، وثانيا اذا كان ما هو الواجب متعارفا فتأخير بيان المقيد ليس خلاف المتفاهم العرفي، فلابد هنا ان نلتزم بان هذه الصحيحة اي ظهور صحيحة محمدبن مسلم معتبرة فالاحوط ان لم يكن اقوى لزوم البدأ باليمنى.

واذكر شيئا كتعليق على فتوى السيد السيستاني، ان السيد السيستاني ذكر انه يجوز المسح عليهما معا، وهذا يعني انه حمل صحيحة محمدبن مسلم على الاستحباب، ما هو الوجه في الاحتياط الوجوبي بان لايبدأ بالرجل اليسرى، هل المستند رواية الاحتجاج مع انه ليست معتبرة عنده، لانناقشه اذا كان وجه الاحتياط الوجوبي مجرد التورع في الفتوى والاحتراز عن مخالفة المشهور، ولكن اذا كان لنكتة علمية اقول بالنسبة الى الاحتياط الوجوبي لايكون في نكتة عملية، مع انه يفتي بجواز المسح عليهما جميعا وهذا يعني حمل صحيحة محمدبن مسلم على الاستحباب، وان كان لاجل ان لايفتي خلاف المشهور فهو وجه آخر لانناقشه في ذلك.

والاحوط ان يكون مسح اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى وان كان لايبعد جواز مسح كليهما بكل منهما

وهذا هو رأي السيد السيستاني بل اضاف انه يجوز مسح الرجل اليمنى باليد اليسرى والرجل اليسرى باليد اليمنى، يقول السيد الخوئي قده انه يتعين ان يكون المسح على الرجل اليمنى باليد اليمنى، وعلى الرجل اليسرى باليد اليسرى، لالأجل انه فعل النبي او الامام فعل ذلك، بل لأجل صحيحة زرارة: ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات، واحدة للوجه واثنتان للذراعين، وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى.

يقول النراقي في مستند الشيعة ان الجملة الخبرية فعل المضارع لاتدل على الوجوب، ولكن لاوجه لما ذكره، فاذا قال الامام عليه السلام تعيد صلاتك فتدل على الوجوب، واما احتمال انه مجز وليس معناه انه متعين، قلنا تمسح ليس معطوفا على مدخول ومتعلق تجزي، نعم اذا قال: وان تمسح كان صحيحا ان يدعى انه عطف على مدخول يجزيك، بل ورد وتمسح، فظاهره ان معطوف على نفس يجزيك، ثم يقول كجملة مستأنفة وتمسح، اي امسح ببلة يمناك ناصيتك، على انه حينما يجزيك وتمسح، لو كان هذا مفاد الصحيحة فظاهره انه اقل ما يجزي، والا لايقال يجزيك في الصلاة ان تصلي في المسجد، فهل هنا احتمال ان لايجزي الصلاةفي المسجد؟، ففي الاجزاء يقتصر على اقل الافراد.

نعم يبقى ذلك الاشكال انه مع وجود الاطلاقات الكثيرة الخالية بان يكون مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى او مسح الرجل اليسرى باليد اليسرى، فحمل الاطلاقات الكثيرة بمقيد واحدة، فليس مما يقبله العرف لانه يلزم منه تاخير البيان عن وقت الحاجة، فظهر الجواب عنه آنفا بان ليس هنا اطلاقات كثيرة، فان كثيرا منها ليس في مقام البيان، ولو فرض وجود اطلاق او اطلاقان ليس بحيث يأبى العرف عن الحمل على المقيد، بعد ان كان او نحتمل ان المتعارف في المسح هكذا، بان يمسح على رجله اليمنى بيده اليمنى وعلى رجله اليسرى بيده اليسرى.

ثم انه لايرى السيد السيستاني حتى لزوم المسح بالكف، بل يمكن ان يمسح بالذراع، او بظاهر الكف، وذلك لان مقتضى الاطلاقات ان يمسح على الرجلين، وانصرافه يقول امسح باليدين، وهذه الرواية حمل على الاستحباب، والجواب عنه المنع من الاطلاقات الكثيرة، وهذه الصحيحة ظاهرة في المسح بالكف، بباطن الكف: وتمسح ببلة يمناك ناصيتك ووتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى، فظاهره المسح بباطن الكف، نعم نحن لانستدل بمثل صحيحة زرارة وبكير ان الامام عليه السلام مسح رأسه وقدميه ببلل كفه، فالإمام مسح راسه وقدميه ببل كفه اما هل هذا واجب؟، ولكن ظاهر هذا التعبير امسح ببلة يمناك ناصيتك الظهور الانصرافي انه مسحٌ بباطن الكف.

وصحيحة البزنطي تفيد هنا: سألته عن مسح القدمين كيف هو؟ فوضع كفه، اذا فرض انه سأل عن الكيفية المتعينة للمسح، فوضع الامام كفه على ظهر قدمه، وقد استدل السيد الخوئي قده بهذه الصحيحة وانه تتعين الكيفية فيما فعل الامام عليه السلام، ولكن ذكرنا الليلة الماضية ان هذه الصحيحة لاتدل على التعين في كيفية المسح الا بلحاظ مقدار الممسوح، مجموع هذه الصحيحة لايستفاد منه اكثر من ان اللازم استيعاب تمام الرجل بالكف، فيشير الى المقدار لا ان الماسح يلزم ان يكون سعة الكف على تمام ظهر القدم، وحملنا هذه الصحيحة على الاستحباب، فنركّز في تعين مسح الرجل اليمنى بباطن كف اليد المينى على صحيحة زرارة: وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وببقية بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى، ومنصرفه هو المسح بباطن الكف.

بسم الله الرحمن الرحيم

و إن كان شعر على ظاهر القدمين- فالأحوط الجمع بينه و بين‌ البشرة في المسح

اذا كان الشعر مستوعبا بتمام عرض القدم يحتاط صاحب العروة بالجمع بين مسحه وبين مسح نفس البشرة، واما اذا كان هناك موضع خال عن الشعر ويمكنه الاكتفاء بالمسح عليه وما ذكره عليه غير متجه، فان الشعر اذا كان متعارفا كما في اصابع رجل كل انسان، فهذا يصدق على المسح عليه انه مسح على رجله، يعني الظهور العرفي اذا امر المولى ان يمسح شخص على رجله، فمسح على اصبعه ولكن في الموضع الذي نبت عليه الشعر وقع المسح على الشعر، ولم يمسح ما تحت الشعر، فيصدق عرفا انه مسح رجله، نعم لو كان الشعر غير متعارف، شخص ابتلي بمرض ينبت على ظاهر جلده شعر مثل شعر رأسه، فهذا غير متعارف فلايصدق عليه المسح على الرجل، فلابد حينئذ إما ان يحلق ذلك الشعر او يمسح بنحو وآخر نفس البشرة.

وأما في الفروض المتعارفة فهذا المقدار النابت على رجل كثير من الناس فلايمنع من صدق المسح على الرجل، وان فرضنا انه لم يقع المسح على البشرة في الموضع الذي نبت عليه الشعر، كما انه لو مسح على ما تحت الشعر ولم يمسح على الشعر فهنا يصدق انه مسح على الرجل.

و تجب إزالة الموانع و الحواجب و اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة و لا يكفي الظن

كل هذا واضح

و من قطع بعض قدمه يمسح على الباقي و يسقط من قطع تمامه

من قطع بعض قدمه فبالنسبة اليه يصدق عليه اذا مسح على ما بقي قدميه انه مسح رجليه، لم يرد في الآية امسحوا من اصابعكم الى الكعبين بل قال امسحوا ارجلكم الى الكعبين، فمن قطع نصف قدمه ويمسح على ما بقي من ظاهر قدمه يصدق انه مسح رجله الى الكعبين، واما من قطع تمام قدمه، فليس له قدم حتى يمسح رجله الى الكعب، ولكن ما ذا يصنع؟ هل تنتقل وظيفته الى التيمم لانه عاجز عن الوضوء، او ان وظيفته الوضوء بدون ان يمسح على رجله المقطوع قدمه، اذا قطع كلا قدميه فيسقط مسح الرجلين، قد يقال بالاول، من باب ان الظاهر من قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انه من لايتمكن من الوضوء المأمور به فيتيمم، كما لو منعه ظالم من مسح رجليه، يسقط الوضوء، ولادليل على مشروعية الوضوء الناقص، وظاهر دليل البدلية ان من لايتمكن من الوضوء المامور به ينتقل الى التيمم، واشكل عليه بانه لادليل على ان من عجز عن الوضوء المامور به فتنتقل وظيفته الى التيمم مطلقا، لان الآية تقول لم تجدوا ماءا،، افرض معنى الآية ان من لايتمكن من استعمال الماء، ولكن من يتمكن من استعمال الماء ولكن ليس له رجل يمسح عليها، فلايصدق عليه انه لم يجد ماءا، هذا ما ذكره السيد الخوئي قده.

والجواب عنه اولا مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ان يستفاد من ادلة بدلية التيمم انه وظيفة لمن عاجز عن الوضوء المامور به، التراب احد الطهورين يجزيك عشر سنين، فماذا يقول السيد الخوئي قده في هذا المثال من انه لو منعه ظالم ان يغسل وجهه، او من التصق قير باعضاء وضوءه الاتنتقل وظيفته الى التيمم اذا كان مواضع التيمم بدون حاجب؟، لانه لايتمكن من استعمال الماء لايصال الماء الى البشرة، فالاشكال انما هو على فاقد العضو فقط!، هذا خلاف الظاهر، الكلام في انه اذا فرض اطلاق في دليل الوضوء وان الوضوء مشروط بغسل الوجه والذراعين ومسح الرأس والقدمين، وهذا ليس له قدمان، فالوضوء التام ساقط عن حقه، ولكن الكلام في انه وظيفته الوضوء الناقص او التيمم، فاذا شككتم فيجب الاحتياط، حيث انه يعلم اجمالا إما بالوضوء الناقص او بالتيمم، فلولم يكن لدينا دليل خاص في المقام لم يكن مقتضى القاعدة كفاية الوضوء الناقص، ان قبلتم ان ادلة بدلية التيمم تشمل العاجز عن الوضوء التام، فيشمله دليل مشروعية التيمم، واذا ناقشتم في ذلك وقلتم ليس لدينا اطلاق في مشروعية التيمم يشمل هذا الفرض، فيحدث علم اجمالي اما بوجوب الوضوء الناقص او بوجوب التيمم.

ان قلتم لعل مراد السيد الخوئي قده وغيره من الاعلام ان الوضوء انحلالي، اغسلوا ايديكم اذا كان للانسان يد وارجلكم اذا كان للانسان رجل، ومن لم يكن له يد او رجل فلايشمله دليل جزئية مسح الرجلين لانه ليس له رجل حتى يخاطب بانه مامور بمسح الرجلين، فنقول في الجواب بان دليل الشرطية مطلق، وظاهره ان الوضوء متقوم بمسح اليد والرجلين وغسل الوجه، ومن لايتمكن من مسح الرجلين لفقدانه الرجل، اولا خطاب الشرطية يشمل العاجز، وثانيا لو فرض عدم شمول خطاب الشرطية والجزئية للعاجز فليس لدينا اطلاق في دليل مشروعية الوضوء بالنسبة الى هذا الشخص كي نرجع اليه، بل الوضوء عرفت ماهيته بانه غسل الوجه ومسح الرأس واليد والرجل، فهذه الماهية لاتتحقق بالنسبة الى هذا الشخص، فلادليل يثبت ان الوضوء في حق الشخص الوضوء بلامسح الرجلين، فما هو الدليل على مشروعية هذا الوضوء الناقص، وما يقال بان ما لايدرك كله فلايترك كله والميسور لايسقط بالمعسور فقد فنى كله في الاصول، وليس لهذه القاعدة اساس فقهي، فلو كان نحن ومقتضى القاعدة الاولية إما يتعين القول بالاحتياط من باب العلم الاجمالي بعد عدم احتمال التخيير، او من يعلم ان موضوع التيمم العاجز عن الوضوء التام كما هو الظاهر والمستفاد من الروايات فيتيمم، لكن المهم وجود ادلة خاصة.

الدليل الخاص الذي ندعيه على كفاية الوضوء الناقص اولا هو السيرة القطعية المتشرعية، فكثيرا يوجد اشخاص مقطوع الرجل ومقطوع اليدين بالحروب او بالامراض، مع انهم يتوضؤون، ولو كان خلاف ذلك لبان، سواء قطع قدم واحد وقدمان.

وثانيا توجد رواية لاباس بسندها، وهي رواية رفاعة بن موسى النخاس عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن اقطع الرجل واليد كيف يتوضا قال يغسل ذلك المكان الذي قطع منه، فبالنسبة الى الرجل اذا كان نصف القدم مقطوعا يشمله هذا الاطلاق، فقد اريد من الغسل التغليب، يغسل ذلك المكان او يمسح، فمن الضرورة انه لايجب غسل الرجل، وفي صحيحة محمدبن مسلم قال سألته عن اقطع اليد والرجل قال يغسلهما، لكن الظاهر ان هاتين الروايتين لاتفيدان شيئا، لانه بالنسبة الى من قطع نصف قدمه يكفينا التمسك بالآية: وامسحوا ارجلكم الى الكعبين، وهذا بقي منه رجل الى الكعبين، وبالنسبة الى من قطع قدمه الى الكعب فلاتشمله الروايتان عرفا، لانه لايحتمل مسح فوق الكعب، فالمهم في المقام السيرة المتشرعية القطعية.

25 مسألة لا إشكال في أنه يعتبر أن يكون المسح بنداوة الوضوء‌ فلا يجوز المسح بماء جديد و الأحوط أن يكون بالنداوة الباقية في الكف فلا يضع يده بعد تمامية الغسل على سائر أعضاء الوضوء لئلا يمتزج ما في الكف بما فيها لكن الأقوى جواز ذلك و كفاية كونه برطوبة الوضوء و إن كانت من سائر الأعضاء فلا يضر الامتزاج المزبور

صاحب العروة يقول ان الاحتياط يقتضي انه بعد ما انتهى من غسل اليد اليسرى ما يخلي كفه اليمنى او اليسرى على سائر الوضوء، والا يمتزج ما في الكف مع ما في ذلك العضو، فيكون المسح بذلك الماء، ولكن الاقوى ان الواجب في الوضوء المسح ببلة الوضوء، ولكن ذكرنا البارحة ان الواجب هو المسح ببلة الكف، تمسح ببلة يمناك ناصيتك وتمسح ببلة يمناك رجلك اليسرى وتمسح ببلة يسراك رجل اليسرى، فنراعي ذلك الاحتياط، لااقل من انه يكون مقتضى الاحتياط، فبعد ما ننهي الغسل في اليد اليسرى ما نخلي ايدينا على سائر مواضع الوضوء، اما المسح بماء جديد آخر فلااشكال في عدم جوازه، و لكن اذا كان الشخص جاهلا قاصرا والآن بعد فترة التفت او قلّد من يرى ان هذا غير مجز، لان هذا ثبت حكمه من السنة، وعلى مسلك من يرى ان السنة لا تنقض الفريضة يحكم بصحة وضوءه السابق، لانه اخل بالشرط المستفاد من السنة، ولم يرد في الكتاب امسحوا ببلة يمناكم، بل لم يرد امسحوا ببلة وضوءكم، فهو شرط ثابت بالسنة، واذا وقع الاخلال بالسنة عن جهل قصوري فلايبطل الفريضة عند السيد السيستاني بل عند السيد الخوئي والسيد الامام، والفرق بين هذين العلمين والسيد السيستاني ان السيد السيستاني طبّق هذه القاعدة على غير باب الصلاة، ولكن هذان العلمان يقبلان الكبرى ولايطبقانها على صغريات، ولكن مقتضى قبول القاعدة وتفسير الفريضة بما بيّن في الكتاب والسنة بمالم يبيّن في الكتاب ان نقول بان المسح بماء جديد عن جهل قصوري لايبطل الوضوء، بخلاف ما لو كان العضو مبتلّا ولم يتأثر من بلة الكف، فهنا يكون المسح منصرفا الى المسح المؤثر وهذا ليس مسحا مؤثرا، فوقع الاخلال بالفريضة.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الوضوء بالنسبة الى مسح الرجلين، فاستفدنا من صحيحة زرارة: وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، وببقية بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى، حاولنا ان نستفيد من هذه الصحيحة وجوب مسح الرأس ببلة باطن الكف اليمنى ومسح الرجل اليمنى بباطن الكف اليمنى ومسح الرجل اليسرى بباطن الكف اليسرى، يقول السيد الخوئي قده هذه الرواية مطلقة بالنسبة الى باطن الكف وظاهره، بل بالنسبة الى المسح بالكف او بما فوق الكف، وان كان بالنسبة الى من له كف قد يقول بالانصراف، كما قال شخص كتبت بيدي فمناسبة الحكم والموضوع انه قد كتب بكفه، اما اذا لم يكن له كف، لا، امسح بيدك قد يقال (هكذا يقول السيد الخوئي قده) اذا كان له كف فينصرف ان يكون المسح بكفه لابان يكون بباطن كفه، بل بظاهر كفه، ومن ليس له كف يصدق عليه انه حينما يمسح بذارعه على رأسه او رجليه انه مسح بيده عليهما.

اذاً قد يسئل السيد الخوئي قده ما هو وجه ذهابكم الى لزوم المسح بباطن الكف، يقول لانه ورد في الوضوءات البيانية ان الامام عليه السلام مسح على رأسه بفضل كفه، بل حتى لولم يرد هذا التعبير حيث ان المتعارف هو المسح بباطن الكف، فلو اختار الامام عليه السلام طريقا آخر كان خلاف المتعارف، وكان يلفت نظر الراوي وينقله، وحيث انه لم ينقله فهذا يعني انه مسح على الوجه المتعارف اي بباطن الكف، وهذا غريب من السيد اخلوئي قده، فانه اذا كان يرى ان قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: وتمسح ببلة الكف ناصيتك تشمل المسح بباطن الكف وظاهره، فليس لهذا الاطلاق اي مقيد عدا فعل الامام، وفعل الامام لايدل على الوجوب، اصلا لايظهر من هذه الوضوءات البيانية استحباب هذه الطريقة، لان الامام لابد ان يختار طريقا لايصال الماء الى وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه، إما بالطريق المتعارف او بطريق غير متعارف ولاداعي الى اختيار الطريق غير المتعارف، فهذا لايدل على افضلية الطريق المتعارف فكيف بوجوبه، فإما ان ندعي انصراف قوله تمسح ببلة يمناك ناصيتك الى المسح المتعارف، وهو المسح بباطن الكف، كما قلنا، والا لو قبلنا الاطلاق كما قبله السيد الخوئي قده فلابد من اختيار ما ذكره السيد السيستاني من انه يجوز المسح بظاهر الكف.

واما بالنسبة الى المسح بالذراع، لولم نقل بانصراف هذه الصحيحة الى ما هو المتعارف بنفس نكتة الانصراف الى المسح بباطن الكف، لانسلم ما ادعاه السيد الخوئي قده من انه من كان له كف فينصرف امسح بيدك على رأسك الى المسح بالكف، فلو مسح على رأسه بذراعه فهل لايصدق انه مسح رأسه بيده؟!، بل يصدق، نعم في كتبت بيده هذا واضح انه لم يجعل القلم بين يديه بان يضمّ ذراعه الى فوق مرفقه فيكتب، هذا لأجل الوثوق، والا ففي مثال ضربته بيده، هل يعني انه ضربه بكفه؟ لا، فان المظنون هو انصراف تمسح ببلة يمناك ناصيتك، والجزم به مشكل، وهذا يوجب الاحتياط.

هذا إذا كانت البله باقية في اليد و أما لو جفت فيجوز الأخذ من سائر الأعضاء

من جفت بلة كفه، فان كان على سائر اعضاء وضوئه بلل، مثلا كان على ذراعه بلل وقلنا بكفاية المسح بالذراع، او يمسح ببلة ذراعه ياخذ بكفه بلة ذراعه ويمسح على وجهه، واما اذا لم نقل بكفاية ذلك كما هو مختار السيد الخوئي قده بالنسبة الى ذراع، (حيث انه يقول انه يكون له كف، نعم اذا لم يكن له كف فاذا مسح على رأسه بذراعه يصح ان يقال انه مسح بيده) فمقتضى القاعدة انه اذا كانت الكف جافة هو اعادة الوضوء، اذا يتمكن من المسح ببلة الكف اذا اعاد وضوءه، وانما ورد ترخيص خاص في خصوص بلة اللحية، فمن لم يكن له لحية فمقتضى الاقتصار على مقتضى القاعدة في الخروج عن النص، فلابد لهؤلاء من اعادة الوضوء، وانما رخّص لمن جف بلة كفه ان ياخذ من لحيته، نعم ورد الاخذ من غير بلة اللحية في روايات ضعيفة واما الروايات المعتبرة فلم يرد فيها الا الاخذ من بلة اللحية.

معتبرة مالك بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من نسي‏ مسح‏ رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه و ليمسح رأسه و إن لم يكن في لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء. وفي موثقة ابن بكير عن زرارة وفي السند السند القاسم بن عروة، ونحن نرى وثاقته لكثرة رواية الاجلاء عنه، عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل ينسى مسح رأسه حتى دخل الصلاة قال ان كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه ورجليه فليفعل ذلك وليصل، وفي صحيحة الحلبي اذا ذكرت وانت في صلاتك انك قد تركت شيئا من وضوءك الى ان قال: ويكفيك من مسح رأسك ان تاخذ من لحيتك بللها، فتمسح به مقدم رأسك، كل هذه الروايات واردة في اخذ البلة من اللحية، والمنصرف منها فرض جفاف بلة الكف، كما هو المتعارف، فاذن من لم يكن له لحية، هل يمكنه ان ياخذ من شعر حاجبيه، او بلة وجهه؟ ما هو الدليل على ذلك، اذا شخص يطمئن بعدم الخصوصية ببلة اللحية، فهو وتشخيصه، ولكن نحن لانطمئن بذلك والاحكام تعبدية، فلاوجه لإلغاء الخصوصية عن جواز الاخذ من بلة اللحية الى غيرها، نعم ورد في مرسلة الصدوق الجزمية، يقول قال الصادق عليه السلام، فانه يوجد قول في حجية مراسيل الجزمية للصدوق، ذهب اليه السيد الخوئي قده في الدراسات وعدل عنه في مصباح الاصول ورجاله، ويقول السيد الخميني ايضا بحجية هذه المراسيل، ويقول انها لاتقل عن مراسيل ابن ابي عمير، ولكن لاوجه لهذا الكلام، لان مراسيل ابن ابي عمير قد شهد الشيخ الطوسي بانها معتبرة، لانه عرف بانه لايروي ولايرسل الا عن ثقة، ولم يشهد للشيخ الصدوق احد بهذه الشهادة، واقول انه لايعلم ان الشيخ الصدوق ملتفت الى انه فرق بين قوله قال وقوله روي، بل هو تفنن في التعبير، لاحظ الشريف الرضي، كان من العلماء، لكنه في نهج البلاغة والمجازات النبوية، دائما يقول قوله، خطبته، ومن كتابه، فهل كل هذا كان معتبرا عنده، وقد كان الخطباء الفضلاء يعبرون بـ قال الصادق عليه السلام، هذا مضافا الى انه لو فرض ان الصدوق كان يفرّق بين قال وروي، فلو نقلت قصة عن الشيخ الانصاري قصة غير مشهورة، وانتم تحتملون اني اعتمدت على نقل الثقة عن الثقة، فهل بمجرد الاحتمال يعتمد على كلامي بعد القطع باني لااستند في نقلي هذا الى الحس، قطعا لاتعتمدون، ولااقل من الشك فهذا شك في الحجية.

نعم قد يقال بان الشيخ الصدوق شهد في اول الفقيه بانه لايروي الا ما كان حجة بينه وبين ربه، فهو يروى عن الكتب المعول واليه المرجع، اما ان كل ما يرويه فهو حجة، فهذا اول الكلام، فان الكتاب الكافي اليه المرجع وعليه المعول مع ان فيه روايات غير معتبرة جزما ومخالفة للكتاب جزما، اما ما ذكره من انه حجة بينه وبين ربه، فهل كان كل ما كان حجة بين الصدوق وبين ربه فهل هو حجة بيننا وبين ربنا، فهل كل ما كان يجوز للصدوق العمل به لاعتقاده فهل يجوز لنا العمل به، فلعله كان يعتمد على الخبر الموثوق نوعا (فان السيد السيستاني يقول بان القدماء كانوا يعتمدون على الخبر الموجب للوثوق النوعي)، فهل يجوز لنا العمل بالخبر، مثلا يقال فلان يجوز تقليده، فلاقيمة له، بل لابد ان يشهد ان هذا اعلم.

وعلى اي حال: محمد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق (عليه السلام) إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه و على رجليك من بلة وضوئك فإن لم يكن‏ بقي في يدك من نداوة وضوئك شي‏ء فخذ ما بقي منه في لحيتك و امسح به رأسك و رجليك و إن لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك و أشفار عينيك‏ و امسح به رأسك و رجليك و إن لم يبق من بلة وضوئك شي‏ء أعدت الوضوء.

هذه المرسلة اذا تمت فالظاهر انه لاخصوصية للحاجبين واشفار عينيه، الا انه اذا جف اللحية فبطريق اولى تجف الحاجبين والاشفار، الا اذا لم يكن له لحية فينتقل الى الحاجبين واشفار عينيه.

الكلام فيمن تكون لحيته مسترسلة، فهل يجوز له ان ياخذ من بلة المقدار الخارج عن حد الوجه، عن حد ما يجب غسله، المحقق الهمداني قال بأس ان ياخذ من لحيته ولو من الحد الخارج عن ما يجب غسله في الوضوء، واعترض عليه السيد الخوئي قده بانه ليس من بلة الوضوء، ولكن الانصاف ان كلام المحقق الهمداني في محله، فقد اعتمد على الروايات الصحاح المطلقة، اذا قلتم بانه ورد في الروايات لم ياخذ جديدا، فهذا ناظر الى الماء الخارجي، الموجود في الكوز والاناء، فهذا نقل لفعل الامام عليه السلام ولايدل على اكثر من انه لاياخذ من الماء الخارجي، فاذا زاد عن المتعارف فقد يقال بانصراف الروايات عنه، كما اذا كانت لحيته نصف متر!، فهل يلزم ان يدقق الانسان ان يكون مقدارا من لحيته داخلا في الحد، اي داخلا بين اصبعه الوسطى وابهامه، حيث ان المقدار المعتد به من اللحية خارج عن هذا الحد.

26 مسألة يشترط في المسح أن يتأثر الممسوح برطوبة الماسح‌

هل هذا التاثر مستفاد من كلمة المسح او انه لادليل عليه الا بمقدار يصدق انه مسح ببلة يمناه، وقد يكون الشرط الزائد انه لايكون الرأس مبتلا، واثر ذلك يظهر في الاستصحاب، فاذا قلنا بان الواجب مركب من المسح ببلة الكف وان لايكون الممسوح مبتلا، فيستصحب عدم كون الممسوح مبتلا، ويضم ذلك الى احراز كون المسح ببلة الكف، فيحرز بذلك تحقق الامتثال، ولكن اذا قلنا بان المنصرف من المسح هو المسح المؤثر، فاستصحاب عدم رطوبة الممسوح يكون اصلا مثبتا بالنسبة الى اثبات تحقق عنوان التأثر، وهذا بحث سيأتي الكلام فيه.

بسم الله الرحمن الرحيم

و أن يكون ذلك بواسطة الماسح لا بأمر آخر و إن كان على الممسوح رطوبة خارجة فإن كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس- و إلا لا بد من تجفيفها و الشك في التأثير كالظن لايكفي بل لابد من اليقين‌

اعتبر الاعلام لزوم احراز تأثر الممسوح من الماسح في مسح الراس والرجلين، فلو شك في رطوبة الرأس فلابد من تجفيفه كي يحرز تأثر الرأس من بلّة الكف، ما هو الوجه في ذلك، الوجه في ذلك ان الوارد في الرواية والروايات المسح ببلة الكف، فلابد ان تكون بلة الكف موجودة عرفا حين امرار اليد على الرأس، فلو كان الرأس رطبا فان كانت الرطوبة قليلة بحيث لايمنع هذا المقدار من الرطوبة في صدق انه مسح ببلة يمناه رأسه فلابأس، واما اذا كانت الرطوبة كثيرة بحيث بمجرد ان تقع يدك على رأسك بلة يدك تمتزج ببلة رأسك، فحين الامرار فهذه البلة في اليد بلة ممتزجة ومخلوطة من بلة الوضوء وبلة خارجية، فلايصدق انك مسحت بلة الوضوء على رأسك، فالمهم هو امرار بلة الكف على الرأس، فاذا كانت الرواية هكذا وتمسح بيمناك المبتلة على رأسك، لكنّا نقول بانه لااقل في فرض الشك يستصحب كون اليد مبتلة ببلة الوضوء، ولكن الوارد ليس هو المسح باليد بل المسح ببلة اليد، او ورد مسح بفضل كفه، فلو شك في انه هل يوجد في الرأس مقدار من الرطوبة بحيث اذا وضعنا على رأسنا فذاك البلل الموجود في الرأس فورا يمتزج ببلة الكف، بحيث اذا مر بالكف فهذه البلة التي تمرّ على رأسنا ليست بلة وضوءنا بل بلة ممتزجة من بلة الوضوء وبلة اخرى، فاذا شككنا في ذلك فتجري قاعدة الاشتغال، واستصحاب جفاف الرأس لايثبت اننا تحقق منها امرار بلة الوضوء، استصحاب بلة الوضوء على الكف لايثبت امرار بلة الوضوء، نظير ما اذا كانت عين نجاسة في مكان في الفرش مثلا، وبعد فترة احتملنا ان النجاسة ازيلت من المكان بالمكنسة ونحو ذلك، فاذا خلينا شيئا رطبا على هذا المكان لايحكم بنجاسته، لان استصحاب بقاء النجاسة لايثبت ملاقاة الشيء الرطب معها، وهذا من اوضح انحاء الاصل المثبت، فهكذا المقام، فاستصحاب بقاء البلة في الكف لايثبت امرار البلة على الرأس، وهذا غير ما يقال في مسألة الشك في رطوبة احد الملاقين في باب النجاسة، ينبغي الالتفات الى هذه النكتة، فيما اذا شككنا في بقاء رطوبة المتنجس الذي يلاقيه جسم طاهر، او شككنا في بقاء رطوبة ذلك الجسم الطاهر، فوقع الكلام في انه هل يمكن باستصحاب بقاء رطوبة الملاقى او الملاقي وضم ذلك الى احراز تحقق الملاقاة وجدانا، هل يمكن الحكم بتنجس الملاقي، لانه لاقى هذا النجس والاستصحاب يقول كان الملاقي او الملاقى رطبا، فبعضهم اختار ذلك ويحكم بنجاسة الملاقي بمقتضى هذا الاستصحاب، ومن ينكر ذلك ويقول ان الاستصحاب مثبت يقول ان المستفاد من الورايات انه يعتبر في تنجس الملاقي تأثر الملاقي من النجس، اي يوجد اثره فيه، كما ورد في بعض الروايات: الا ان ترى اثره فيه، واستصحاب بقاء رطوبة الملاقي او الملاقى لايثبت وجود اثر المتنجس في الملاقي الا بنحو الاصل المثبت، تلك النكتة هناك غير النكتة التي تذكر في المقام، فليس الموضوع هنا التأثر حتى يقال بانه ما هو الدليل على عنوان التأثر، بل الموضوع في الحكم ليس هو مسح الرأس باليد وانما هو مسح الرأس ببلة اليد، فالماسح هو بلة اليد وليس هو نفس اليد، هذا هو السرّ في اعتبار ان لايكون الممسوح رطبا، بحيث بمجرد وضع اليد على الرأس تمتزج بلة الكف مع بلة الرأس بحيث هذه البلة لاتكون بلة الوضوء بلة الكف، فحين الامرار لم نمسح رأسنا ببلة الكف.

ذكر السيد السيستاني حسب ما ينقل عنه في الاستفتاءات ان هذا من الفريضة، مع انه لم يرد في القرآن، حيث لم يرد امسحوا ببلة ايديكم، فالوارد هو مسح الرجلين ومسح الرأس، فاذا كان الرأس رطبا فقد تحقق ما ذكر في الآية، بل ذكر ان اخذ الماء الجديد لاينافي الفرض، فلو كان الشخص عن جهل قصوري بعد تمامية غسل اليد اليسرى يأخذ ماءا جديدا ثم يمسح به صح وضوءه، مع انه ليس من بلة الوضوء، ولكن مع ذلك قد يقول السيد السيستاني ان الآية مجملة، فاذا كانت الآية مجملة فيرد عليه النقض بقضية المسح بالماء الجديد مع انه يراه سنة، والاخلال بالسنة عن جهل قصوري لايبطل الوضوء، فلابد ان يرى الآية مطلقة، فانه اذا يراها مجملة فيخل بفتواه الأخرى، فلابد ان يرى الآية مطلقة، فاذا يرى الآية مطلقة ورد التقييد في الروايات بانه لابد ان يكون الماسح بلة اليد، وليس نفس اليد، فهذا ثبت بالسنة، واذا ثبت بالسنة ليس هذا مقوما لعنوان المسح، وانما هو نتيجة تعيين الماسح، وهو ان الماسح اذا كان هو اليد لايضر كون الرأس مبتلة لتحقق المسح باليد، واذا كان الماسح هو بلة اليد فيضر كون الرأس مبتلة، فنحن نرى ان هنا نحو من التهافت، فلابد ان يرجع امره الى النجف، فكيف يرى ان عدم جواز المسح بماء جديد سنة والاخلال بذلك عن جهل قصوري لايبطل الوضوء، وهذا يعني انه يرى الآية مطلقة، فاطلاق الآية يصدق على ما لو مسح رأسه ولو كان رأسه رطبا، او رجله رطبة، ولأجل ذلك لايشترط في الجبيرة جفافها، بل ياخذ ماءا ويمسح على الجبيرة لان هناك لم يرد ان يكون الماسح على الجبيرة هو البلة، بل الماسح هو اليد مع رطوبة، فليس مقوما لعنوان المسح هذا الشيء، وانما هو نتيجة اعتبار كون الماسح ليس هو اليد وانما هو بلة اليد، وانما ثبت ذلك بالسنة.

27 مسألة إذا كان على الماسح حاجب‌ و لو وصلة رقيقة لا بد من رفعه و لو لم يكن مانعا من تأثير رطوبته في الممسوح‌

ما هو الوجه في ذلك، اذا يعتبر المسح بالكف فلابد من التصاق الكف بالرأس، وهذا واضح، لانه اذا كان على يده قماش رقيق فلايمنع من وصول البلة الى الرأس، ولايصدق انه مسح رأسه، واما اذا قلنا بان الماسح ليس هو اليد وانما بلة اليد فلايبعد ان يقال بان هذا الحاجب الذي في اليد لافي الرأس لايمنع من صدق انه مسح رأسه ببلة يده، هذا ما يمكن ان يقال، ولكن الانصاف ان هذه البلة حينما تنتقل من اليد الى ذلك القماش ثم تنتقل من القماش الى الرأس، فتصير بلة القماش، ثم تصير بلة الرأس، ومن اجل هذا الوجه لابد ان لايكون على اليد حاجب، مضافا الى ان الظاهر من قوله وتمسح بلة يمناك ليس هو الغاء ان يكون الماسح هو اليد بل اضافة شيء آخر وهو لابد ان يكون اليد مع بلتها لاالغاء كون اليد ماسحة، حتى يقال في فرض وجود الحاجب على اليد –اذا لم يكن مانعا من انتقال البلة الى الرأس، فيصدق انه مسح على رأسه ببلة الوضوء، فالاشكال الاول ان هذه البلة حينما انتقلت الى القماس صارت بلة القماش، والاشكال الثاني ان كون الماسح بلة اليد لايعني الغاء لزوم كون الماسح هو اليد، بل المستفاد من الأية والروايات كون الماسح هو اليد ولكن استنفدنا اعتبار شيء زائد من قوله وتمسح ببلة يمناك وهو ان يكون الماسح مضافا الى كون اليد بلة اليد ايضا، فلابد ان يوجد ماسحان: اليد وبلتها، فاذا كان هنا حاجب فيقع الاخلال بماسحية اليد، واذا كان الرأس رطبا او شك في كون الراس رطبا فيحتمل الاخلال بشرطية ان يكون الماسح بلة اليد.

مسألة28: إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزي المسح بظاهرها‌ و إن لم يكن عليه رطوبة نقلها من سائر المواضع إليه ثمَّ يمسح به و إن تعذر بالظاهر أيضا مسح بذراعه و مع عدم رطوبته يأخذ من سائر المواضع

يقول صاحب العروة: اذا تعذر المسح بباطن الكف يجزي المسح بظاهر الكف، واذا لم يمكن المسح بالكف ظاهرا وباطنا، فيجزي المسح بالذراع.

صاحب المدارك جعل حسب ما نقل عنه، المسألة الاولى واضح، قال لااشكال في انه اذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزي الكف بظاهرها، ولكن بالنسبة الى ما لولم يمكن المسح حتى بظاهر الكف جعل الاقوى في المسألة (وليس مما لااشكال فيه) عدم الانتقال الى التيمم بل كفاية المسح بالذراع.

فقد يقال بانه ما هو الفارق بين المسألتين، بانه كيف يحتمل ضعيفا في المسألة الثانية انتقال الوظيفة الى التيمم، قام السيد الخوئي قده يدافع عن صاحب المدارك يقول هذا هو الصحيح، لانه اذا كان لايمكن المسح بباطن الكف حتى باعادة الوضوء، (لانه قد يمكن ترك هذا الوضوء، والمسح بباطن الكف، وهذا يتعين لمن يرى انه يلزم ان يكون المسح بباطن الكف، ولكن لو فرضنا انه يوجد مشكلة في باطن كفه) فمقتضى اطلاق قوله عليه السلام وتمسح ببلة يمناك ناصيتك كفاية المسح بظاهر الكف، لان الدليل على لزوم المسح بباطن الكف هو فعل الامام عليه السلام حيث ان الامام توضأ ومسح بباطن كفه، والامام كان قادرا على المسح بباطن كفه، ولااطلاق لفعل الامام بالنسبة الى فرض العجز عن المسح بباطن الكف، فالمقيد قاصر الشمول بالنسبة الى الذي عاجز عن المسح بباطن الكف، فنرجع الى الاطلاق في قوله عليه السلام وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، حيث يشمل هذا الاطلاق المسح بظاهر الكف، ولاجل هذا لااشكال في جواز المسح بظاهر الكف لمن كان عاجز عن المسح بباطن الكف، اما اذا كان عاجز عن المسح بظاهر الكف ايضا، فهل يكفي المسح بالذراع ام لا، فهذا يحتاج الى احراز اطلاق في المقام، هل يوجد اطلاق في ادلة الوضوء بحيث يرجع اليه في كفاية المسح بالذراع، فقد يمنع من وجود الاطلاق، حيث يقال بان ظاهر قوله: مسحت رأسي بيدي المسح بالكف، ليس اطلاق دليل المسح بالنسبة الى شموله للمسح بالذارع واضحا كوضوح اطلاق المسح بظاهر الكف، ذاك الاطلاق كان واضحا، هنا نقبل الاطلاق ونقول الانصراف مختص بمن لايعجز عن المسح بالكف، ومن ليس قادرا على المسح بالكف إما انه لاكف له او ان كفه مبتلى بمشكلة لايمكنه المسح بها، فبالنسبة اليه حينما يقول مسحت رأسي بيده يشمل ما لو مسح راسه بذراعه، فنحن نقبل الاطلاق، فدليل الوضوء والمسح بالرأس بالنسبة الى من يمكنه المسح بالكف منصرف الى المسح بالكف وبالنسبة الى من لايمكنه المسح بالكف لاينصرف الى المسح بالكف، فمن قطع كفه يقال لجماعة اقطع الكف وبعضهم سالمين امسحوا بايديكم على رؤوسكم، فالاقطع يمسح رأسه بذراعه ولايستشكل عليه احد، فهذا الاطلاق موجود ولكنه ليس بوضوح اطلاق الامر بالمسح بالكف على المسح بالظاهر لمن يكون عاجزا عن المسح بباطن الكف. فهنا ثلاثة فروع: الفرع الاول من يتمكن من المسح بباطن كفه باعادة الوضوء فيقول السيد الخوئي قده تجب اعادة الوضوء لان مقتضى الروايات وجوب المسح بباطن الكف مهما امكن.

الفرع الثاني من لايتمكن من المسح بباطن الكف في تمام الوقت فلابد من المسح بظاهر الكف بلااشكال، لان دليل لزوم المسح بباطن الكف فعل الامام، و فعل الامام لااطلاق له يشمل العاجز عن المسح بباطن الكف فيشمله اطلاق قوله وتمسح ببلة يمنا

الفرع الثالث من لايتمكن المسح بباطن الكف ولابظاهرها، فلايبعد ويقوى في الذهن ان يكفي المسح بالذراع لان الاقوى شمول اطلاق الامر بمسح الرأس باليد بالنسبة الى من ليس له كف، انه يجوز له ان يمسح بذراعه، فاذا مسح رأسه بذراعه يقال انه مسح رأسه بيده، فيشمله اطلاق الآية ولاتنتقل وظيفته الى التيمم، واما من يتمكن من المسح بكفه فمسح بذراعه فلايقال انه مسح رأسه بيده.

بسم الله الرحمن الرحيم

کان الکلام فی انه اذا لم يمكن للمتوضئ ان يمسح بباطن كفه فلااشكال في انه يجزي ان يمسح بظاهر كفه، واذا لم يمكن المسح بباطن الكف وظاهره فلايبعد جواز المسح بالذراع، وان كان وضوح هذه المسألة الثانية ليس بمقدار وضوح المسألة الاولى، هذا ما افاده جمع من الاعلام كالسيد الخوئي قده، وفي قبال ذلك قد يقال بان قوله عليه السلام وتمسح ببلة يمناك ناصيتك مطلق، لم يقيد بان يكون المسح بباطن الكف، كما لم يقيد بان يكون المسح بالكف، فان اليمنى اي اليد اليمنى، وتمسح ببلة اليد اليمنى ناصيتك، وببقية بلة اليد اليمنى قدمك اليمنى، وهذا ما قاله السيد الخوئي قده، ولكنه قيد هذا الاطلاق بما ورد من ان الامام عليه السلام في مقام بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله مسح على رأسه بفضل كفه، ولكنكم ترون ان فعل الامام عليه السلام لايدل على الوجوب، حتى في فرض التمكن من المسح بباطن الكف، فما استفاد السيد الخوئي قده قده من هذه الروايات انه اذا تمكن المتوضي من المسح بباطن الكف يجب عليه ذلك، ثم اضاف الى ذلك ان هذه الروايات لااطلاق لها لمن لايتمكن من المسح بباطن الكف، فيؤخذ بقوله عليه السلام فيمسح ببلة يمناك ناصيتك، فهذا الكلام غير متجه، اصلا لايظهر من الروايات الواردة في الوضوءات البيانية الوجوب، فلعله عليه السلام اختار طريقا متعارفا لمسح رأسه، والانسان المتعارف حينما يمسح الرأس بيده، يمسحه بباطن الكف، لان المسح بظاهر الكف امر غير متعارف، فاصلا لايستفاد من هذه الروايات الرجحان الشرعي للمسح بباطن الكف، مثل ما يستفاد من ان الامام صب على وجهه الشريفة بيده اليمنى، فهل يستفاد منه ان صب الماء باليد اليمنى مستحب!، ابدا لايمكن ان يستفاد منها ذلك.

وعليه فالمهم ملاحظة اطلاق قوله عليه السلام وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، نحن نقول هذا التعبير ان قلنا باطلاقه كما يراه السيد الخوئي والسيد السيستاني فيتعين القول بما قاله السيد السيستاني من انه في حال الاختيار يجوز المسح بالذراع فضلا عن ظاهر الكف، ولكن ناقشنا في هذا الاطلاق وقلنا بانه من الممكن انصراف هذا التعبير الى المتعارف من المسح على الرأس بباطن الكف، ولكن المتعارف يختلف باختلاف الاشخاص، فان المتعارف هو المسح بباطن الكف، لمن يتيسر له ذلك، فلو قال المولى لعبيده امسحوا ببلة يمناكم على رؤوسكم (كما ورد في صحيحة زرارة) ويدهم اليمنى مبتلة، فالشخص الذي لا يتمكن من المسح على رأسه بباطن كفه، او ليس له كف، لايقبل منه الاعتذار بانه ليس له كف.

مثلا في باب القيام قبل الركوع يقولون كما هو الصحيح ان قوله اركع بالنسبة الى من يقدر على القيام ينصرف الى ان يكون الركوع عن قيام، فلو نسي شخص ان يركع فلايجزيه ان يركع عن انحناء متقوسا الى ان يحدث له حالة الركوع، بل لابد ان يقوم تماما ثم يركع، فلارواية عندنا على لزوم القيام قبل الركوع فضلا عن ركنيته، بل الدليل إما الاجماع كما يتمسك به السيد الخميني قده، او انه اذا قلنا بان هذه الاجماعات مدركية فالدليل ان المستفاد من خطاب اركع بالنسبة الى من يقدر على القيام، أما من يصلي جالسا فركوعه يكون عن جلوس، فيختلف الاشخاص في تطبيق هذا المفهوم، ولاجل ذلك ان القيام قبل الركوع ركن لا الاطمئنان، فلو كبّر ورأسا ركع، فاذا كان جاهلا قاصرا او ناسيا فصلاته صحيح، لانه ركع عن قيام.

المثال الثاني ان القيام يختلف باختلاف الاشخاص، فالشيوخ الركّع قيامهم يختلف عن غيرهم، ولكن انا لو ركعت مثلهم فصلاتي باطل، فلااقل انه اخلال باقامة الصلب، من لم صلبه في الصلاة فلا صلاة له، وهنا ايضا كذلك فاذا قال الامام عليه السلام امسح ببلة يدك اليمنى ناصيتك، ولكن ان كان هنا انصراف كما هو المحتمل فالانصراف ثابت في حق من يتمكن من المسح بباطن الكف، ولاجل ذلك احتطنا في هذه المسألة فيجب الاحتياط بباطن الكف، اما من لايتمكن فلايجب عليه المسح بباطن الكف.

ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي قده ان من لايتمكن ان يمسح بباطن فلااشكال في انه يمسح بظاهر الكف واما من لايتمكن من المسح بالكف ولو بظاهره فالاقوى ان وظيفته لاتنتقل الى التيمم بل يمسح بذراعه فجعل المسألة الثانية اخفى من المسألة الاولى، فالظاهر انه ليس تاما، وان كان ما نسب الى صاحب المدارك من ان هذا البيان صادر منه انه لااشكال في المسألة الاولى انه يمسح بظاهر الكف، وهذا لم يصدر من صاحب المدارك ولكنه يقول لو صدر منه لكان صحيحا، بل صاحب المدارك ذكر انه لااشكال في المسألة الاولى والشهيد في الذكرى هو الذي قال في المسالة الثانية انه يمسح بذراعه ولاتنتقل وظيفته الى التيمم.

اذا كان رطوبة على الماسح زائدة بحيث توجب جريان الماء على الممسوح لايجب تقليلها، بل يقصد المسح بامرار اليد وان حصل به الغسل

اما ما ذكره من انه لاحاجة الى تقليل الرطوبة، فهو في غاية المتانة لان النسبة بين المسح والغسل العموم والخصوص من وجه، فقد يتحقق الغسل بدون المسح كما اذا صبّ الماء على وجهه بدون ان يمرّ على وجهه، وقد يتحقق المسح بدون الغسل كما في المسح العرفي، اي مسح اليابس باليابس وفي المسح ببلة اليمنى مجرد ان تكون اليد مبتلة، ولكن اذا وضع اليد على الرجل لايجري الماء بل يبتل الرجل، وقد ينطبق كلا العنوانين، الغسل والمسح معا، هذا لايضر، ليسا متضادين، والا ففي الوضوء الجبيري حينما يقول امسح على الجبيرة فهل يجب تقليل الرطوبة حتى لايصدق الغسل على مسحه على الجبيرة، لا، امسح على الجبيرة يعني امرّ يدك على الجبيرة ويدك رطبة بحيث تتأثر الجبيرة من الرطوبة، بل في غسل الوجه ربما يتحقق بمسح الماء، فحينما تغسلون وجوهكم بامرار اليد، فهو غسل مع المسح، لماذا لاتقولون في الغسل لابد انه يكون مجردا عن المسح، فهكذا في المسح.

ولايلزم قصد المسح، فهذا الذي يقول به صاحب العروة غير صحيح، فاما ان نقول بانه يتحقق المسح كما هو الصحيح وان صدق معه الغسل، فقد تحقق المسح قصد المسح ام لم يقصد، فهذا الذي يقول به صاحب العروة بانه يقصد المسح بامرار اليد، لاوجه له، فالوضوء عنوان قصدي، اما كون هذا مسحا لاغسلا فليس عنوانا قصديا، كما ان من امر يده على وجهه والرطوبة كثيرة فهل يقال انه مسح وجهه بيده، فان الواجب امران المسح باليد والمسح ببلة اليد، ذكرنا في الليلة السابقة ان الواجب امران: المسح باليد، والمسح ببلة اليد، فحينما يضع الانسان يده اليمنى على رأسه وهي مبتلة فقد تحقق منه شيئان، مسح بيده على رأسه ومسح ببلة يده على رأسه.

مسألة30 يشترط في المسح إمرار الماسح على الممسوح‌ فلو عكس بطل نعم الحركة اليسيرة في الممسوح لا تضر بصدق المسح

للمسح معنيان، تارة يراد من المسح ازالة الاثر، كما يقال الدرهم الممسوح، اي زال الاثر فيه، حتى لا، امرّ شخص يده عليه او امرّ الدرهم على يده، هذا المعنى الاول، المعنى الثاني امرار شيء على شيء كما يقال امسح على رأس اليتيم، وهذا يتحقق بامرار اليد على رأسه، ولكن لو مسح رأس اليتيم على يده فلايقال انه مسح يده على رأسه، والمستفاد من الروايات بالنسبة الى مسح الرأس والرجلين هو المعنى الثاني، امسح ببلة يمناك ناصيتك، وامسح ببقية بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى، الظاهر انه يمرّ يده اليمنى على رأسه وعلى ظهر قدمه اليمنى.

يقول السيد الخوئي قده ان المستفاد من الروايات هذا المعنى الثاني، ولاجل ذلك هذه المسألة تامة عند السيد الخوئي قده، وحين الشك في المصداق الخارجي تجري قاعدة الاشتغال حيث يشك في تحقق المسح على الرجلين، ولكن اذا شك في المفهوم العرفي فالمشهور ان هذه الشبهات مفهومية ومرجعها على كون الشرط في الصلاة نفس الغسلات والمسحات هو الرجوع الى اصالة البراءة، بينما ان السيد السيستاني يجري قاعدة الاشتغال، هذا لا كلام فيه، ولكن السيد الخوئي قده انه لايستفاد من الآية المعنى الثاني، الآية الكريمة: وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين، فالآية مجملة، فلعل المسح فيها المسح بالمعنى الاول، لعله يقصد ازيلوا بلة يدكم برؤوسكم، بدل ان تزيلوا بلة يدكم بالمنشفة او بملابسكم ازيلوا بلة يدكم برؤوسكم، وهذا لايخلو عن غرابة، اولا فما معنى الى الكعبين، فانه يعني الامرار، فهذا تحديد في الممسوح، ولهذا البحث تأثير في الأبحات القادمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة31 لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح من جهة الحر في الهواء‌ أو حرارة البدن أو نحو ذلك و لو باستعمال ماء كثير بحيث كلما أعاد الوضوء لم ينفع فالأقوى جواز المسح بالماء الجديد و الأحوط المسح باليد اليابسة ثمَّ بالماء الجديد ثمَّ التيمم أيضا.

یقع الکلام فیمن لایتمکن من المسح ببلة الوضوء لأجل حرارة الجوّ جدّا ونحو ذلك، فالمشهور انه يتوضأ بالمسح بماء جديد، وقال صاحب العروة الاحوط وجوبا ان يمسح بماء جديد والمسح باليد اليابسة والتيمم، ما هو الوجه في هذا الاحتياط، بالنسبة الى الجمع بين المسح بماء جديد والتيمم وجه الاحتياط واضح، حيث ان المشهور يقولون يمسح بماء جديد وهذا يكون محتملا كما انه قد يقال كما عليه السيد الخوئي قده بان مقتضى القاعدة انتقال وظيفته الى التيمم، فلأجل ذلك يحتاط بين المسح بماء جديد والتيمم، واما انه يضم اليهما المسح باليد اليابسة، فهذا يعني احتمال مانعية المسح بالماء الجديد، فانه يحتمل شرطية بلة اليد بعد ما لاتبقى في اليد بلة الوضوء، فنحتمل المسح باليد ولايشترط بلة اليد، ولكن لابشرط يجتمع مع الف شرط، فلو مسح بيده بعد ما يرطبها بالماء الجديد يصدق انه مسح بيده، واما ضم المسح باليد اليابسة الى المسح بالماء الجديد فهذا يعني احتمال مانعية البلة الخارجية، وهذا لاوجه له، لان ما ورد في الروايات من ان الامام لم يأخذ ماءا جديدا كان في فرض بلة الوضوء، فالامام استفاد من بلة الوضوء ومسح على رأسه ورجليه، ولم ياخذ ماءا جديدا، واما من تجفّ اعضاء وضوءه لحرارة الجوّ او لمشكلة في نفس هذا المكلف فلم يرد دليل على النهي من الاخذ بماء جديد، فان النهي عن الاخذ بماء جديد لو كان لكان ارشادا الى شرطية ان يكون المسح ببلة الوضوء، بل هذا المقدار غير موجود، بل الموجود ان الامام لم يأخذ ماء جديدا، فكيف يحتمل مانعية المسح بالماء الجديد احتمالا معتدا به، بحيث يحتاط صاحب العروة بان يمسح باليد اليابسة اولا ثم ياخذ ماءا جديدا ويمسح بالماء الجديد ثم يتيمم.

فاذن يقع الكلام في انه هل يجب الوضوء بالمسح بماء جديد كما عليه المشهور او يجب التيمم كما عليه السيد الخوئي قده او ان مقتضى الاحتياط الجمع بين المسح بالماء الجديد ثم التيمم وهذا هو الذي قد يجعل احتياطا استحبابيا.

المشهور استندوا في لزوم المسح بالماء الجديد وعدم انتقال الوظيفة الى التيمم الى امور، مع ان من الواضح ان مقتضى القاعدة ان من لايتمكن من الوضوء تتنتقل وظيفته الى التيمم، واذا قلنا بانه يعتبر في الوضوء المسح ببلة الوضوء فهذا عاجز عن الوضوء، فتنتقل وظيفته الى التيمم، ولكن لماذا لم يعمل المشهور بمقتضى القاعدة وافتوا بوجوب الوضوء مع المسح بالماء الجديد، مستندهم في ذلك إما قاعدة الميسور حيث يقال بانه استفيد من الروايات ان الميسور لايسقط بالمعسور وما لايدرك كله لايترك كله، فاستفيد من هذه الروايات عدم سقوط المركب التام بالعجز عن بعض اجزاءه او شرائطه، فالوضوء مركب تام، فمن عجز عن جزء من اجزاءه او شرط من شرائطه فلايسقط عنه الوضوء، فاذاً يمسح بدل المسح ببلة الوضوء يمسح بماء جديد، لان هذا الوضوء هو الميسور من ذلك الوضوء التامّ الاختياري، وقد يستند في قاعدة الميسور الى الاستصحاب، كما ذكر في الاصول، فانه قد يقال ان الانسان حين اختياره تجب عليه الصلاة فاذا عجز عن جزء من اجزاءها فيستصحب بقاء التكليف، فهنا ايضا كان يجب عليه الوضوء التام في اول الوقت، فاذا عجز عن جزء من اجزاءه او شرط من شرائطه يستصحب بقاء الوجوب.

ولكن قاعدة الميسور غير تامة لابالنظر الى الروايات لضعفها، ولابالنظر الى الاستصحاب لانه اخص من المدعي، لانه لايتم الا اذا كان في اول الوقت قادرا، والا فالحالة السابقة هو عدم وجوب الوضوء، وثانيا ان وجوب الوضوء كان متعلقا بالوضوء التام، وهذا سقط جزما، ونحتمل انه حدث معه حين سقوط هذا الوجوب المتعلق بالوضوء التام وجوب متعلق بالوضوء الناقص، فاستصحاب جامع الوجوب يكون من اوضح انحاء استصحاب القسم الثالث من الكلي، مضافا الى انه استصحاب في الشبهات الحكمية، وهذا محل بحث وخلاف.

لاتقولوا بان العرف يتسامح في الاجزاء غير المهمة ولأجل ذلك انتم في الماء المستصحب الكرية تقولون بانه اذا نقص منه مقدار يسير يتسامح فيه العرف فبالدقة العقلية لايقال هذا كان كرا، فان الذي كان كرا جزما هو مجموع هذا الماء مع ذلك الماء الذي اخذ منه، فيقول الاعلام ان العرف يتسامح وينسب وصف الكرية الى هذا الموجود، لان هذا الموجود مع السابق لم يختلف الا في الحالات التي لاتوجب تغير الموضوع فيقال هذا كان كرا، وانما ناقش السيد الروحاني في هذا الاستصحاب لان التسامح العرفي لايعتنى به، وبالنظر الدقي العرفي العرف لايقبل هذا التسامح، كما لو اخذ من الماء الكر مقدار قطرات فالعرف يتسامح ويقول هذا كر، ولكن النظر الدقي العرفي لايقبل هذا التسامح، ولاجل ذلك حينما يعينون جائزة لمن جاء ثلاث ماة ليتر من الماء، فلو جاء شخص بذلك المقدار و نقص منه مقدار يسير جدا، فلايعطونه جائزة، ولكن الجواب عنه انه هنا ان الكرية وصف للماء الموجود الخارجي والعرف الدقي يقبل هذا التسامح، نعم لو نقص من الماء الكر مقدار كثير فجأة ودفعة، فيقبل العرف انه لايصدق انه كان كرا، فهذا لايكون كرا بل المجموع كان كرا.

على اي حال، فبناء على مسلك المشهور من ان العرف يتسامح في الاجزاء اليسيرة غير الرئيسية، فالعرف ينظر الى الوضوء الذي هو فاقد لجزء او شرط غير رئيسي فيقول هذا كان واجبا والآن كما كان، فلايتم الاشكال بكونه استصحابا كليا من قبيل القسم الثالث، نعم هو استصحاب في الشبهات الحكمية.

الجواب انه فرق بين الموضوعات الخارجية وبين متعلقات الاحكام، فان متعلقات الاحكام هي العناوين الكلية بما هي فانية في الخارج، فان العرف اذا نظر الى الموجود الخارجي كالماء الذي كان كرا يقبل ان الكرية وصف للماء الموجود، اما الوجوب عارض للعناوين، الوضوء بشرط المسح ببلة الوضوء غير الوضوء اللابشرط من المسح ببلة الوضوء، فهما عنوانان متمايزان، فوجوب احدهما اذا كان متيقنا سابقا لايكفي لجريان الاستصحاب في الثاني، فلايتم قاعدة الميسور لاعلى اساس الروايات ولا على اساس الاستصحاب.

هنا قد يستشكل على قاعدة الميسور باشكال صغروي، لان الميسور لابد ان يكون جزءا معتدا به من الواجب التام، واما اذا كان مباينا له عرفا فلاينطبق عليه القاعدة، فاذا قال المولى جئني بماء الرمان فجيئ بماء البرتقال او بالماء فهما ليسا ميسورا لماء الرمان، او قال المولى جيء بغلام زيد فجاء بغلام عمرو، فهذا لايقبله العرف، لانه ليس جزءا معتدا به من الواجب التام، يقولون كما ذكره السيد الخوئي قده وقبِله ان الواجب في المقام هو المسح ببلة الوضوء، والمسح بالبلة الخارجية مباين معه، فهذا نظير مثال ماء الرمان وماء البرتقال وغلام عمرو وغلام زيد، نعم لو كان الواجب هو المسح باليد اليمنى الرطبة برطوبة الوضوء فكان الماسح هو اليد اليمنى والشرط كان هو رطوبة اليد اليمنى برطوبة الوضوء، كان يتم تطبيق كبرى قاعدة الميسور، فهنا يمسح باليد اليمنى ولكن لابرطوبة الوضوء بل برطوبة خارجية، ولكن المفروض ان المستفاد من الادلة ان الماسح لابد ان يكون بلة الوضوء، امسح ببلة يمناك اي امسح ببلة الوضوء المتبقية في اليد اليمنى ناصيتك، وما بقي من بلة اليد اليمنى ظهر قدمك اليمنى، فاختلف الماسح، الماسح الذي كان واجبا اختياريا هو لم يكن اليد اليمنى بل هو بلة اليد اليمنى وهذا الماسح تعذر، وننتقل الى الماسح الآخر وهو الرطوبة الخارجية وهذا ليس ميسورا منه.

الا ان تقولوا باننا نلحظ الوضوء كمجموع، فذاك الوضوء التام حينما يلحظ ويقايس بالوضوء الناقص، فيقال هذا ميسور ذاك، ولكن حينما لوحظ المسح ببلة الوضوء فهذا مباين للمسح بالبلة الخارجية، ولكن قد يجاب عن الاشكال انه لامانع من تطبيق القاعدة على مجموع الوضوء، ولكن المهم عدم تمامية كبرى قاعدة الميسور.

البيان الثاني الذي يمكن ان يستند اليه المشهور في الحكم بوجوب الوضوء الناقص بالمسح على الرأس بماء جديد، او المسح باليد اليابسة، فهذا البيان مشترك بين الوجهين، ان يقال بان دليل شرطية المسح ببلة الوضوء لااطلاق له لفرض العجز، لان الدليل للمسح ببلة الوضوء هو صحيحة زرارة، (لاصحيحة زرارة وبكير كما في تقريرات السيد الخوئي قده، فهذا اشتباه): وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وببقية بلة يمناك قدمك اليمنى، هذا الخطاب لااطلاق له لمن لايتمكن من المسح ببلة الوضوء، فحينما ينتهي من الوضوء فليس له بلة اليمنى، البلة المتبقية في اليد اليمنى، فهذا الخطاب قاصر عن الشمول وعن بيان شرطية المسح ببلة الوضوء في فرض العجز، فيرجع الى الاطلاقات، والاطلاقات التي يمكن ان يتمسك بها الفقية لإثبات كفاية المسح ولو بغير بلة الوضوء، والعمدة الآية الكريمة وامسحوا رؤوسكم وارجلكم الى الكعبين، حيث لم يقيد بكون المسح ببلة الوضوء، فهنا اما ان يقال بانصراف المسح الى المسح المؤثر اي يكون الماسح رطبا ويؤثر على الممسوح، فيقال بانه يشترط ان يكون الماسح رطبا، ولكن لم يرد في الآية انه لابد ان تكون الرطوبة بلة الوضوء، واذا قلنا بانه لايعتبر في المسح ان يكون الماسح رطبا، فيمكن مسح اليابس على اليابس، فمقتضى اطلاق الآية انه لايحتاج الى ان يكون المسح بالبلة الخارجية، على اي حال لاتنتقل الوظيفة الى التيمم، وهذا قانون كلي، فكلما كان دليل الشرطية او الجزئية مهملا ولم يكن له اطلاق بالنسبة الى حالة العجز، فيتمسك باطلاق دليل الأمر بالمركب، لإثبات وجوب المركب الفاقد لذلك الجزء او الشرط في حال العجز، والنقاش في اطلاق الآية بانها لاتكون في مقام البيان لاوجه له، لماذا لايكون في مقام البيان.

اشكل السيد الخوئي قده على هذا البيان باشكالين الاول انه لااطلاق في الآية، فالروايات واضحة انها مهملة، لاتوجد رواية ينعقد لها اطلاق بالنسبة الى المسح باليد اليابسة او المسح باليد الرطبة بالرطوبة الخارجة عن الوضوء، والآية مجملة لامهملة، فان المسح له معنيان، المسح بمعنى الامرار والمسح بمعنى ازالة الاثر، من اين تجزمون ان المسح في الآية بالمعنى الاول، فطبعا يمسحون على رؤوسكم بايديكم، فلعله بالمعنى الثاني بقرينة باء الاستعانة، ازيلوا اثر ايديكم وهو البلة، ازيلوا بلة الوضوء في ايديكم باستعانة رؤوسكم، مثل ما يقال امسح هذه البلة الموجودة في يدك بالمنشفة اي ازلها بالمنشفة، اي ازيلوا ولو جزء من بلة ايديكم في الوضوء بالمسح على ارجلكم الى الكعبين، لايقال بانه يستظهر من المسح انه امرار، فانه يقال انه يستظهر من المسح الامرار، لكن من المسح المذكور في الروايات: وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، اي امرّوا، والا يقال وتمسح بناصيتك بلة يمناك، فيستظهر من المسح في الروايات الامرار، ولكن الكلام في الآية والآية مجملة ولااطلاق لها بالنسبة الى من لو جفّ الاعضاء.

هذا بالنسبة الى الآية، اما الاشكال الثاني فعلى تقدير كون معنى الآية الامر بالامرار، ولكن لماذا انكرتم اطلاق دليل الشرطية، وتمسح ببلة يمناك ناصيتك، فهو ارشاد الى الشرطية وليس امرا تكليفيا، فان الارشاد يعني الاخبار، فان التكليف لايشمل العاجز، ولكن الارشاد لافرق فيه بالنسبة الى العاجز والقادر، فقوله لاصلاة الا بطهور يشمل العاجز والقادر، فكل ما هناك امر بالصلاة فهو مشروط بالطهور، هذا معنى الشرطية المطلقة الشاملة لحالة العجز، فهو اخبار عن تقيد الامر بالمركب بهذا الشرط، فاذا عجز عن هذا الشرط فيكشف انه ليس امر بالوضوء، فاذا عجز عن الشرط فبمقتضى الملازمة يكشف انه ليس امر بالمركب، لان خطاب الشرطية يقول ملازمة بين الأمر بالمركب واشتراط المركب بهذا الشرط، فيقول السيد الخوئي قده فيثبت بذلك ان الواجب هو التيمم، لانه لادليل على انتقال وظيفة هذا الشخص الى الوضوء بالمسح بماء جديد او باليد اليابسة.

اشكالنا على السيد الخوئي قده انه اولا ان التفسير الذي ذكره في الآية غريب جدّا، في حدّ ذاته غريب، فظاهر قوله الى الكعبين ان الممسوح هو الرأس والرجل، لابلة الوضوء، فان مقتضى الاطلاق على تفسير السيد الخوئي قده انه يجب ازالة بلة الوضوء من الوجه واليدين بكاملها، وهذا غريب جدا، ولايفهم احد هذا من الآية، فكيف بما ورد في تفسير الآية من ان الباء للتبعيض، فان الامرار على الرأس لايكون على تمام الرأس بل يكون على جزء من الرأس والامرار على الرجلين لايكون على تمام الرجلين، وهذا مستفاد من صحيحة زرارة: بم عرفت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء، فهذه الرواية قرينة قوية تجعل الآية نصا في ان يكون المسح في الآية بمعنى الامرار.

وثانيا ما ذكرتموه من ان الرواية مطلقة بلحاظ هذا العجز فقد يجاب عنه بان المفروض فيه وجود البلة في اليد اليمنى، اذا عجز شخص عن المسح ببلة اليمنى، فقد تقولون هذا ارشاد الى شرطية المسح ولو في حالة العجز عن المسح، ولكن تقول وتمسح ببلة يمناك، مفروض الوجود بلة اليمنى، مثل ما يقول المولى وتسدل المرأة عباءتها على وجهها، فهذا يفرض ان لها عباءة، فاذا فقدت عباءة فلايشمله هذا الخطاب، نعم فاذا عجزت عن اسدال العباءة على وجهها، ان خطاب الشرطية يشمل العاجز، ولكن اذا اخذ في مدلول الخطاب شيء كمفروض الوجود، فلايشمل فرض عدم وجوده، فاذا لم يكن البلة موجودة لايشمل فرض فقدان البلة، مثل ما يقال علم ولدك، فهل معناه انه يجب تحصيل الولد ثم تعليمه، بل قد فرض فيه وجود الولد.

فالرواية لايشمل اطلاقها فرض عدم بقاء بلة اليمنى بعد الوضوء، ولو بالتكرار، فيتمسك باطلاق الآية، ولكن هل هذا يعني المسح باليد اليابسة، فقد يقال بان ظاهر المسح في الآية وفي قوله امسح على الجبيرة انه مسح مؤثر، مسح مع الرطوبة، فلعله لاجل ذلك الاعلام ذهبوا الى ان من عجز عن المسح ببلة الوضوء لجفاف اعضاء وضوءه ان وظيفته لاتنتقل الى التيمم بل يجب عليه الوضوء بالماء الجديد، وهو الاحوط، اي كون المسح ببلة جديده وعدم كفاية المسح باليد اليابسة هو الاحوط، واما عدم الانتقال الى التيمم فهو الاقوى، فهكذا يصح ان يعلق على كلام صاحب العروة: الاحوط وجوبا ان يكون المسح بالماء الجديد.

بسم الله الرحمن الرحيم

32 مسألة لا يجب في مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع‌ و يمسح إلى الكعبين بالتدريج فيجوز أن يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول إلى المفصل و يجرها قليلا بمقدار صدق المسح

ذكر صاحب العروة انه في مسح الرجلين لايتعين المسح التدريجي بل يكفي المسح الدفعي، بان يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم ويجرها قليلا، بمقدار يصدق عليه المسح، لكن نوقش في ذلك بمناقشتين الاولى ما ذكره السيد الخوئي قده من انه وان كان مقتضى اطلاق الآية الكريمة التخيير بين المسح التدريجي والمسح الدفعي ولكن لابد من تقييد اطلاق الآية بصحيحة البزنطي فانها وردت في كيفية مسح القدمين هكذا: احمدبن محمد بن ابي نصر البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو أن رجلا قال‏ بإصبعين‏ من أصابعه هكذا فقال لا إلا بكفه كلها، فذكر السيد الخوئي قده ان ظاهر هذه الصحيحة تعين كيفية خاصة في مسح القدمين، وهذه الكيفية هي ان يضع الانسان كفه على اصابع رجليه فيمسحها الى الكعبين وهذا يعني المسح التدريجي، ثم اورد السيد الخوئي قده على نفسه بانه قد يقال بان هذه الصحيحة واردة في تحديد مقدار الممسوح لافي كيفية المسح وهذا ما فهمه البزنطي حينما قال لو ان رجلا مسح باصبعين فقال لا، ويؤيد ذلك انه لااشكال في جواز مسح الرجلين منكوسا من الكعبين الى رؤوس الاصابع، فهذه الصحيحة حتى لو كانت واردة في كيفية مسح القدمين فلابد ان تحمل على الاستحباب، فاجاب السيد الخوئي قده عن هذا الاشكال ان ظاهر هذه الصحيحة بيان كيفية المسح، سأله عن المسح كيف هو فوضع كفه، نعم هذا البيان من الامام عليه السلام أثار شبهة في ذهن البزنطي وانه هل يكفي المسح باصبعين، وهذا الفهم من البزنطي لايدل على ان السؤال كان عن خصوص مقدار الممسوح، واما ما ذكر من ان المسح منكوسا جائز فلابد ان يحمل الامر بالمسح من الاصابع الى الكعبين على الاستحباب، فأجاب عنه بان هذا ظاهر في الوجوب غايته انا نقيد هذه الصحيحة بما دل على جواز مسح الرجلين منكوسا من الكعبين الى رؤوس الاصابع، ومن هنا عدل سابقا عما اختاره سابقا من جواز التبعيض في المسح، بان يمسح من رؤوس الاصابع الى نصف القدم ثم يمسح من الكعبين الى ذلك النصف، اي الجمع بين المسح المنكوس والمسح غير المنكوس، او يمسح من احد الجانبين الى الجانب الآخر، فهناك اختار الجواز وهنا عدل عن ذلك الرأي فاختار عدم الجواز عملا بصحيحة البزنطي، قال هذه الصحيحة انما قيدت بخصوص جواز المسح من الكعبين الى رؤوس الاصابع منكوسا لااكثر من ذلك.

الظاهر عدم تمامية كلام السيد الخوئي قده لان الانصاف ان هذه الصحيحة لايظهر منها اكثر من تحديد الممسوح لان الامام عليه السلام حينما سئل عن المسح على القدمين كيف هو، وضع اصابعه على رؤوس الاصابع فمسحها الى الكعبين، فالبزنطي فهم من هذا الجواب ان الامام يأمر بمسح تمام ظهر القدم، فسأل انه هل يكفي المسح باصبعين فقال الامام لا، فنحن لاندعي كما ادعى السيد الخوئي قده سابقا وعدل عنه، فان السيد الخوئي قده قال سابقا ان هذه الصحيحة مطلقة اي ظاهرة في بيان مقدار حد الممسوح ومطلقة بلحاظ كيفية المسح فجعل هذه الصحيحة في عرض الآية الكريمة، من حيث اطلاق المسح من حيث الكيفيات المختلفة، فهنا عدل الى ظهور الصحيحة في تعين كيفية خاصة من المسح، ولكن الانصاف عدم تمامية لاذلك الكلام ولا هذا الكلام، وان العرف يتحير هل السؤال عن كيفية الممسوح او عن كيفية المسح، فهل السؤال عن الكيفية بلحاظ مقدار الممسوح او الكيفية بلحاظ نفس المسح، ولايمكن الجزم بظهور الصحيحة في انها سؤال عن كيفية المسح من جميع الجهات خاصة اذا ضممنا الى ذلك فهم البزنطي حين ما قال لو ان رجلا قال باصبعيه قال لا، ولم يسأل عن جواز المسح منكوسا، انا اقول لازم كلام السيد الخوئي قده التدقيق في المسح التدريجي اذا قبل هذه الصحيحة، فان السيد الخوئي قده منع لاجل هذه الصحيحة عن المسح الدفعي، والمسح الدفعي المذكور في كلام صاحب العروة هو ان يضع تمام باطن كفه من بداية اصابع رجليه الى الكعبين، وهذا ما منع عنه السيد الخوئي قده، ولكنه لم يدقق في المسح التدريجي، فلو وضع كفه على قدمه بحيث بقي جزء يسير من ظهر قدمه، ثم امرّ كفه الى الكعبين يكتفي بذلك، مع ان هذه الصحيحة لو عمل بها يقول فوضع كفه على الاصابع، ان الامام وضع كفه على الاصابع فقط، ولم يحتمل احد تعين هذه الكيفية، بان كان كفه على رؤوس الاصابع فقط ثم يجرّها الى الكعبين، اذا يستظهر شخص من هذه الكيفية تعين هذه الكيفية فظاهر هذه الصحيحة ان الامام وضع كفه على رؤوس الاصابع فقط، اي وضع كفه على بداية ظاهر القدم ثم امرّها الى الكعبين ولم يحتمل احد تعين ذلك.

اقول هذه الصحيحة لايظهر منها بيان كيفية المسح، فلعل البزنطي سأل عن مقدار الممسوح، ولو بلحاظ الجوّ المتشرعي انه هل يجب ان يكون المسح على تمام ظهر القدم او على جزء منه او على باطن القدم وظاهره كما عليه العامة، فسأل قال المسح على القدمين كيف هو، فلايظهر من هذه الصحيحة اكثر من بيان مقدار الممسوح، لكن لو اصرّ احد على ان ظاهر هذه الصحيحة بيان كيفية المسح فاللازم ان يلتزم بما في هذه الصحيحة وهو نوع خاص من المسح التدريجي، وهو نوع من التشديد في المسح التدريجي بان يضع كفه على الاصابع، لا على الاصابع وجزء من قدمه، وهذا قطعا ليس بواجب، فاذن لايتم الاستدلال بهذه الصحيحة على وجوب المسح التدريجي.

المناقشة الثانية في كفاية المسح الدفعي هي ان نقول بان ظاهر الآية انه يجب امرار اليدين الى الكعبين، فلابد ان يكون قبل الشروع في الامرار لم يصل الكف الى الكعبين، والا لو وضعنا الكف على الاصابع والكعبين، ثم نمرّها الى فوق الكعبين، فهذا ليس مطابقا للآية: امسحوا بارجلكم الى الكعبين اي يكون منتهى المسح الكعبين، فمن يضع كفه على تمام ظهر قدمه من الاصابع الى الكعبين، فقد وضع يده على رجليه الى الكعبين، ثم امرّها الى فوق الكعبين، والآية تقول امسحوا بارجلكم الى الكعبين، ولكن ظاهر الآية انه لابد من المسح الى الكعبين، ولو كان المبدأ هو مسح الكعبين، فالآية تدل على ان هذا المقدار لابد ان يمسح عليه، فاذا قيل لكم امسحوا باصبعكم الى الزند، فاذا وضعتم كف اليسرى على ظهر كفكم اليمنى من رؤوس الاصابع الى الزند ثم صار امرار الى فوق الزند هل يصدق عليه انه مسح بكفه اليسرى ظهر كفه اليمنى الى الزند، او مسح بها الى فوق الزند، فاذن الآية تقول امسح برجلك الى الكعبين، اي قطعا لااطلاق للآية في ان يضع الكف على تمام ظهر القدم فنمرّ الكف الى فوق الكعبين، فالآية لاتشمل هذا الفرض، افرض ان الآية لامفهوم لها، ولكن مع ذلك كيف تدعون ان الآية مطلقة تشمل هذا الفرض، انا ادعي ان الآية لاتشمل هذا الفرض، فاذا لاتشمل هذا الفرض، فالآية تقول امسحوا بارجلكم الى الكعبين، فاذا لم يبق جزء من ظاهر القدم حتى امر كفي الى ان يصل الى الكعبين، فلايصدق في حقي اني مسحت ظاهر قدمي الى الكعبين.

ولاجل ذلك مقتضى الاحتياط الاحتراز عن المسح الدفعي بان يضع كفه على تمام ظهر قدمه اليمنى ثم يمر كفه الى فوق الكعبين، واما اذا بقي ولو جزء يسير مما بين الاصابع الى الكعبين فتحقق الامرار بينهما فهذا يكون مشمولا للآية.

33 مسألة يجوز المسح على الحائل‌ كالقناع و الخف و الجورب و نحوها في حال الضرورة من تقية أو برد يخاف منه على رجله أو لا يمكن معه نزع الخف مثلا و كذا لو خاف من سبع أو عدو أو نحو ذلك مما يصدق عليه الاضطرار من غير فرق بين مسح الرأس و الرجلين

المسح على الحائل كالمسح على الخف قد يكون بداعي التقية، كما لو كان جندي شيعي في عسكر وهم يمسحون على الخف، فلو نزع خفه يعرف انه شيعي، فيمسح على الخف بداعي التقية، وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله، ولو كان ضرورة اخرى فالمشهور انه يحكم بصحة الوضوء ولاتنتقل وظيفته الى التيمم وهذا خلاف مقتضى القاعدة، فان مقتضى القاعدة انه تنتقل وظيفته الى التيمم لانه عاجز عن الوضوء، ولكن لماذا افتى المشهور بانه يمسح على الحائل، وهنا ايضا قد يتحقق اذا كان شخص في مكان بارد فوق المتعارف بحيث لو نزع خفه يتمرّض، ما هو مستند المشهور في فتواهم بصحة الوضوء، مستندهم في ذلك إما رواية ابي الورد او رواية عبدالاعلى مولى آل سام، اما رواية ابي الورد قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إن أبا ظبيان حدثني أنه رأى عليا عليه السلام- أراق الماء ثم مسح على الخفين فقال كذب أبو ظبيان- أ ما بلغك قول علي (عليه السلام) فيكم سبق الكتاب الخفين فقلت فهل فيهما رخصة فقال لا إلا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك‏، دلالة هذه الرواية واضحة على ان الضرورة تجوّز المسح على الخفين، لكن الاشكال في ابي الورد، فانه غير موثق، ودعوى جبر ضعف هذه الرواية بعمل المشهور غير تامة، من حيث الكبرى والصغرى، اما الكبرى فذكرنا في الاصول ان الحجة اما خبر الثقة او الخبر المفيد للوثوق الشخصي بالصدور، فاذا لم يكن هذا خبر الثقة ولم يحصل لنا وثوق شخصي بصدق هذا الخبر فمجرد عمل المشهور غايته انه يوجب الاطمئنان النوعي ولادليل على حجية الوثوق والاطمئنان النوعي، واما من ناحية الصغرى فلم نحرز ان المشهور استندوا الى هذه الرواية، فلعلهم استندوا الى فهمهم من رواية عبدالاعلى مولى آل سام، فيمن عثر فانقطع ظفره، فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اتوضا قال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه، فيقال بان الامام كيف استفاد من هذه الآية وجوب المسح على الجبيرة وقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله، اي تعرفون انتم هذا واشباهه من كتاب الله، الجواب عن هذا الاستدلال اولا ان سند هذه الرواية قابل للاشكال، لان عبدالاعلى مولى آل سام لم يوثق في الرجال، ولم يعلم اتحاده مع عبدالاعلى مولى ابن اعين الذي ورد في حقه توثيق، وان وصف بانه مولى آل سام، ولكن هل هو اخو زرارة الذي وثق، فهذا غير محرز، واما دلالة الرواية، كيف يعرف المسح على المرارة من قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج، وقد قال الامام عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله اي يعرف انه لايجب تحمل الحرج والوضوء الاختياري، مع انه كان بامكانه ان يتوضأ وضوءا اختياريا ولكنه يتحمل الحرج، وانه لايجب الوضوء الاختياري، فاذا لم يجب عليه الوضوء الاختياري فوظيفته الوضوء الجبيري ولكن هذا لايعرف من كتاب الله بل شيء اضافه الامام عليه السلام، الذي يعرف من كتاب الله انه لايجب عليه الوضوء الاختياري، فهنا ايضا كذلك، فالشخص الذي نزع خفه يقع في الحرج لايجب عليه الوضوء الاختياري، ولكن نحتاج الى مقدمة ثانية وانه اذا لم يجب عليه الوضوء الاختياري فوضوءه وضوء خفي اي بالمسح على الخف، و قد ورد في الرواية انه سبق الكتاب المسح على الخفين، ولاجل ذلك تكون الوظيفة في هذا الفرض التيمم وان كان هذا خلاف المشهور.

فلعل عمل المشهور مستندهم الرواية الثانية وعمل المشهور لايكون جابرا لضعف الدلالة وان فرض كونه جابرا لضعف السند.

و لو كان الحائل متعددا لا يجب نزع ما يمكن و إن كان أحوط و في المسح على الحائل أيضا لا بد من الرطوبة المؤثرة في الماسح و كذا سائر ما يعتبر في مسح البشرة‌

34 مسألة ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه‌ لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا‌

رواية ابي الورد واردة في الاضطرار لامن اجل ضيق الوقت، لكن كيف توسع المشهور وقال صاحب العروة: او ضيق وقت تخاف منه، ولايمكن الغاء الخصوصية من العدو الذي يتقى الى ضيق الوقت، اذا فاتك الماء لم تفتك الارض، فلاوجه لهذا الكلام فالاقوى هنا التيمم ولاحاجة الى الوضوء.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في المسح على الحائل، ذكرنا ان المشهور افتوا اذا اضطر الى المسح على الحائل جاز ذلك، وصاحب العروة اضاف انه من غير فرق بين مسح الرأس والرجلين، ولكن انتم تدرون لو كان المستند رواية ابي الورد فهي واردة في مسح الرجلين، ولم ترد في مسح الرأس، ما عندنا دليل على انه في حال الاضطرار يجوز المسح على الغطاء الذي غطي به الرأس، بل تنتقل الوظيفة الى التيمم حتى لو قبلنا رواية ابي الورد، فانه يحتمل الخصوصية في المسح على الرجلين، نعم في قضية الرأس توجدان روايتان صحيحتان في المسح على الحناء، في صحيحة محمدبن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام ورد ان الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحناء، ثم يتوضأ للصلاة، فقال لابأس، بان يمسح رأسه والحناء عليه، وفي صحيحة اخرى صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبدالله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال عليه السلام يمسح فوق الحناء، هذا خاص بالحناء، ولم يلتزم به فقهاءنا الا اذا كان الحناء جُعل كدواء على الرأس، والدواء من انحاء الجبيرة، الدواء المطلي به العضو كالجبيرة يمسح عليه، واما في غير هذا الفرض فلايمكن التمسك باطلاق هاتين الصحيحتين، والا فهما غير مختصتين بحالة الضرورة، فهما مطلقتان، الصحيحة الاولى اوضح ان تكون مختصة بحال الضرورة لانه يقول الرجل يحلق رأسه ثم يطلي رأسه بالحناء، فهذا حالة غير اعتيادية، فهذا يشعر بانه كان عنده مشكلة جلدية، اي يكون في مقام العلاج، فاذا لم يكن في مقام العلاج فلم يلتزم به الفقهاء، فاذا كانت ضرورة ولو ضرورة اجتماعية (من باب ان يستحي من الناس ان يطلع وهو اصلع) فيجوز ذلك، وعليه فالروايتان ليستا مرتبطين بمسح الرأس بحائل عند الضرورة.

اما الرواية الثانية فلم يرد فيها قرينة تجعلها مختصة بحال الضرورة، ولكن مع ذلك يمكن تقييد هذه الصحيحة بحال الضرورة لتسالم الفقهاء على عدم الاطلاق، وقد يقال بانها موافقة للعامة فانهم جوّزا حسب ما يقال المسح على الرأس مع وجود الحائل.

ولو كان الحائل متعددا لايجب نزع ما يمكن

لولبس جوربين ولايمكنه نزعهما ولكن يمكنه نزع احدهما وقلنا بجواز المسح على الحائل عند الضرورة كما هو المشهور فالحق مع صاحب العروة في انه لايجب نزع الحائل الزايد، لان المسح على الحائل جائز عندهم عند الضرورة، الضرورة اقتضت ان لايمسح على الرجلين، فلابأس ان لبس جوارب متعددة حتى يكون الدفء اكثر،

وفي المسح على الحائل لابد من الرطوبة المؤثرة في الماسح

اي لابد ان يكون في الماسح رطوبة تؤثر في الممسوح، لان ظاهر رواية ابي الورد ونحوها الغاء كون الممسوح هو ظاهر القدم لاالغاء بقية الشرائط، فهو تبديل في الممسوح وليس توسعة في كيفية المسح فلابد ان يكون الماسح وهو كف الانسان فيه رطوبة، بل لايبعد ان يقال لابد ان يكون رطوبة الوضوء، فلاتكفي البلة الخارجية.

مسألة34ضيق الوقت عن رفع الحائل مسوغ للمسح عليه ولكن لايترك الاحتياط بضم التيمم اليه،

هذا ظاهره الاحتياط الاستحبابي، ولكن الصحيح ان ضيق الوقت لايكون مسوغا للمسح على الحائل، فان مقتضى القاعدة الانتقال الى التيمم، وانما رفع المشهور عن هذه القاعدة لأجل رواية ابي الورد ونحوها، ورواية ابي الورد تختص بوجود عدو يتقى منه او ثلج يخاف منه على رجلين ولايشمل فرض ضيق الوقت.

35 مسألة إنما يجوز المسح على الحائل في الضرورات ما عدا التقية‌ إذا لم يمكن رفعها و لم يكن بد من المسح على الحائل و لو بالتأخير إلى آخر الوقت و أما في التقية فالأمر أوسع فلا يجب الذهاب إلى مكان لا تقية فيه و إن أمكن بلا مشقة نعم لو أمكنه و هو في ذلك المكان ترك التقية و إراءتهم المسح على الخف‌ مثلا فالأحوط بل الأقوى ذلك

يقول صاحب العروة ضرورة التقية تختلف عن سائر الضرورات ففي سائر الضرورات يعتبر عدم وجود المندوحة الى آخر الوقت، فاذا امكن للإنسان ان يمسح على رجليه بعد ساعة او اذا ذهب الى مكان دافئ والآن هو في جوّ بارد، فاذا يريد ان يتوضأ يمسح على خفيه ولكن ليس هنا ضرورة تقتضي ذلك فليذهب الى بيته ويتوضأ بماء حارّ ولايحسّ بايّ برودة، لان الظاهر من ادلة البدل الاضطراري ان البدل الاضطراري مشروع لمن عجز عن الواجب الاختياري، وحيث ان الواجب الاختياري صرف وجود الصلاة مع الوضوء في داخل الوقت من زوال الشمس الى غروبها فلايعجز الانسان عن هذا الواجب الاختياري الا اذا كان عجزه مستوعبا لتمام الوقت، بالعجز عن جميع الافراد العرضية والطولية، ولأجل ذلك ذكر في باب الحج ان المستحاضة قد تتمكن ان لاتطوف الا بعد ايام وطهرها من الاستحاضة فلايجوز لها ان تعمل بوظيفة المستحاضة وتطوف، بل لابد لها ان تنتظر ثم تطوف طوافا اختياريا، وبالنسبة الى الصلاة ايضا كذلك، في اول الوقت هي مستحاضة ولكن اذا انتظرت ففي اواخر الوقت يمكن ان تصلي مع انقطاع الدم، فلابد ان تنتظر، نعم اذا كانت جازمة بانها لاتطهر فيجوز لها ان تصلي اول الوقت، فقد يكون هنا اطلاق مقامي وهذا مما لاكلام فيه، واما اذا كان هي شاكة فلماذا تبادر الى الصلاة الاضطرارية، لماذا لاتنتظر حتى يتبين الحال؟.

اما في ضرورة التقية توسع الاعلام، وقالوا بانه اذا ذهب الى مسجد العامة وليس هناك تربة يسجد على السجاد ولايجب عليه ان يرجع الى الفندق ويصلي على التربة، نعم اذا كان في المسجد الرخام فلايجوز له ان يصلي على المكان المفروش، لان الوارد في الرواية: صلوا في عشائرهم، ومن يصلي في عشائرهم يراعي فتاوى العامة، والا لو عمل بفتاوى الشيعة غصبا عليهم، فهذا خلاف ظاهر الرواية، اي صلوا في عشائرهم كما يصلون، والا فليست هي التقية المداراتية، فان التقية على قسمين، في باب الصلاة والوضوء لايعتبر التقية الخوفية، بل تكفي التقية المداراتية، لاجل قوله صلوا في عشائرهم، والا فالتقية الخوفية التي ظاهر عنوان التقية فلها احكامها وسنتكلم عن احكامها ولادليل على الاجزاء في موارد التقية الخوفية، مثل ما لو صام ثم اصرّوا على اكل التمر فاذا امكنه ان لايقبل فلابد ان لايقبل، لانه ليس من موارد التقية المداراتية، ليس عندنا دليل صوموا بينهم كما يصومون، والغاء الخصوصية مشكل، فمادام لم ينجبر ولايضطر فلايجوز له الافطار ولو بان لايذهب الى مسجد الحرام في هذا الوقت، او يشتغل بالصلاة.

وعليه فمايذكره صاحب العروة يختص بالتقية المداراتية حسب المبنى الصحيح، سنتكلم حول مباني بعض الفقهاء انه حتى التقية الخوفية العمل الصادر في حال التقية الخوفية مجز، انا اقول حتى على مسلكهم العمل الصادر عن التقية الخوفية انما يكون مجزيا اذا لم تكن هنا مندوحة، فما يذكره صاحب العورة اذا اراد موارد التقية الخوفية فلادليل على التوسعة، فاذا لم يكن خوف لادليل على الاجزاء، فاذا يمكن ان لاتدخل المسجد او يشتغل بالصلاة فلادليل على الاجزاء، فلابد ان يختص ما ذكره صاحب العروة بباب التقية المداراتية، والوضوء تابع للصلاة، فهنا التقية المداراتية لايعتبر فيها المندوحة: صلوا في عشائرهم، فهو مطلق وان امكنكم الرجوع الى منازلكم والصلاة في عشائركم، فلابد من التعليق على كلام صاحب العروة حينما يقول: واما في التقية فالامر اوسع، هذا خاص بالوضوء والصلاة في موارد التقية المداراتية، نعم نقول في التقية المداراتية اذا في مسجدهم مكان يصح السجود عليه، فقوله صلوا في عشائرهم لايقتضي ان تذهب وتصلي على الفرش، مادام يقتضي امتثال الامر بالصلاة في عشائرهم التقية وترك الواجبات الاولية مثل السجود على ما يصح السجود عليه، فلايلزم ان يكون مضطرين الى الصلاة في عشائرهم، و لكن اذا كان هنا مكانان فهذه الغرفة مفروشة ولكن الغرفة هناك ما كانت مفروشة، وبلامشكلة يمكن الذهاب الى تلك الغرفة والصلاة وامتثال قوله عليه السلام صلوا في عشائرهم، نعم اذا كان مقتضى المداراة معهم الصلاة هنا فهو امر آخر، فاذا كانت الصلاة بينهم عدم رعاية السجود على ما يصح السجود عليه فلابأس بها، واذا كان الوضوء بينهم الوضوء مثلهم فلااشكال، وان كان لنا كلام في تفاصيل هذه المسألة، اولا نقول في ذلك الزمان لايعلم ان هناك اماكن لايصح السجود عليها، بل كانوا يصلون على الحصر والبواري، فلم يكن ينعقد لقوله صلوا في عشائرهم الصلاة في مكان لايصح السجود فيه، هذا بالنسبة الى الصلاة، اما بالنسبة الى الوضوء، فالامام قال صلوا في عشائرهم وليست الصلاة فيها ملازمة للوضوء امامهم، بل يمكن الوضوء في البيت والصلاة في عشائرهم، اذا كان هنا ملازمة بين الصلاة في عشائرهم والوضوء امامهم فيتوضأ مثل وضوءهم، في كل الوضوء، فيغسل يديه من الاصابع الى المرفقين، ولو عملنا برواية ابي الورد يعتبر عدم المندوحة، مقتضى القاعدة انه لافرق بين التقية الخوفية وبين سائر الضرورات، لماذا يعتبر عدم المندوحة في الثلج ولايعتبر في "عدو تتقيه".

خلاصة ما اقول: في التقية الخوفية لادليل على الاجزاء، كما سنبين ان شاء الله تعالى، وهذا هو الحق الموافق لفتوى السيد الخوئي والسيد السيستاني وجمع من الاعلام، ولو قلنا بالاجزاء لكن لابد من الاقتصار على موارد عدم المندوحة، اما في التقية المداراتية التي ليست من موارد الضرورة، فهناك نعم، الترغيب بالصلاة في عشائرهم مطلق، ولو امكن الصلاة في بيوتنا بمقدار يقتضي عدم رعاية الاحكام الاولية نلتزم بذلك لااكثر، فلابد من التأمل من انه هل كان في ذلك الزمان بين الصلاة في عشائرهم وبين الوضوء معهم ملازمة عادية، وهذا غير بعيد، فنلتزم للملازمة بجواز الوضوء كوضوءهم، وحينئذ نقول حتى لوامكن ان اصلي في بيتي بعد الرجوع لايجب ذلك، فاذا كان في مستور ويمكن التوضي هنا فلايجوز التوضي مثلهم، لانه يكون في مكان التقية مندوحة، ولايقتضي قوله صلوا في عشائرهم ان اتوضأ قدامهم، فقوله صلوا في عشائرهم حكم حيثي، فاذا صلى سني مبدع فلايقتضي الصلاة مثله، بل المراد مقدار ما يقتضي الصلاة في ذلك الزمان الاخلال ببعض الشرائط فهذا المقدار مغتفر، فلابد من دلالة الاقتضاء والا فهذا ترغيب حيثي في الصلاة معهم.

و لا يجب بذل المال لرفع التقية بخلاف سائر الضرورات و الأحوط في التقية أيضا الحيلة في رفعها مطلقا‌

صاحب العروة يقول: فرق آخر بين التقية وسائر الضرورات، انه في سائر الضرورات يجب بذل المال لرفع الضرورة، اما اذا كانت تقية، فحينئذ لايجب دفع المال لدفع التقية، نقول يا سيدنا بالنسبة الى انه يجب دفع المال لدفع سائر الضرورات فهذا يتعلق ببحث انه هل لاضرر يرفع وجوب الوضوء الضرري ام لا؟، يقول الاعلام ان لاضرر يرفع وجوبه، ولكن ورد في مورد ان شخصا لايجد ماءا ولابد ان يشتري الماء ولايبيعه شخص الا بالف درهم فقال الامام اشتر الماء وادفع المال، فذكر السيد الخوئي قده انه حكم خاص بمن ليس واجدا للماء ولابد ان يشتري الماء بثمن غال، واما في بقية الموارد نلتزم بتطبيق قاعدة لاضرر ومنها هذا المورد اي ظالم يمنع من المسح على الرجلين، ونحن قلنا مادمنا لانصل الى حد الحرج يجب الوضوء، لانا اشكلنا في تطبيق قاعدة لاضرر في هذه الموارد لانه اولا نستشكل في استفادة نفي الحكم الضرري، واحتملنا انه نهي عن الاضرار بالغير، وثانيا نناقش في المصاديق، فان بذل المال في سبيل امتثال امر المولى لايعد ضررا، فان الناس يروحون في زيارة الرضا عليه السلام ولم يقولوا تضرروا، مع انهم بذلوا اموالا، ويبذلون اموالا لزوار الحسين عليه السلام ولم يقولوا تضررنا، لم يتضرر ابدا، بل الضرر هو النقص الذي لاينجر، والنقص المنجر ليس ضررا، ولايحتمل احد انه تضرر، يبذل ملايين ومرتاح نفسيا، ما هو قيمة الفلوس في سيبل زيارة الحسين واقامة العزاء على الحسين عليه السلام، فالحق مع صاحب العروة خلافا للسيد الخوئي قده، ولكن الاشكال انه لافرق بين التقية الخوفية وسائر الضرورات، نعم في التقية المداراتية يصح ما قال، فلايجب بذل المال فيها، ففي التقية المداراتية التي لاتحدد بالضرورة، نلتزم بانه لايبذل المال.

هذا محصل البحث وتفصيل البحث عن التقية الخوفية والتقية المداراتية سيأتي ان شاء الله تعالى.

مسالة36 لو ترك التقية في مقام وجوبها ومسح على البشرة ففي صحة الوضوء اشكال

لو فرضنا التقية مداراتية فأخل بها فلاوجه للبطلان، مثل ان تقتضي التقية المداراتية ان لااخذ التربة في مساجدهم، فاذا أخذ التربة فلاوجه لبطلان الصلاة عليها، فاما اذا كانت هناك تقية خوفية بحيث يخاف على النفس، فاذا يدخل في باب اجتماع الامر والنهي، فهذا الفعل منهي عنه لانه مصداق لتعريض النفس على الهلاك، فاذا حرم وكنت متعمدا فالوضوء باطل سواء قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي كما عليه السيد الخوئي قده، او انه اذا قلنا بجواز الاجتماع ولكن مع اتيان المنهي عنه متعمدا فلايمكن التقرب به.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة37 إذا علم بعد دخول الوقت أنه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر إلى المسح على الحائل‌ فالظاهر وجوب المبادرة إليه في غير ضرورة التقية و إن كان متوضئا و علم أنه لو أبطله يضطر إلى المسح على الحائل لا يجوز له الإبطال و إن كان ذلك قبل دخول الوقت فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال غير معلوم، و أما إذا كان الاضطرار بسبب التقية فالظاهر عدم وجوب المبادرة و كذا يجوز الإبطال‌ و إن كان بعد دخول الوقت لما مر من الوسعة في أمر التقية لكن الأولى و الأحوط فيها أيضا المبادرة أو عدم الإبطال‌.

يقع الكلام في ضرورة المسح على الحائل انه بناء على عدم انتقال الوظيفة الى التيمم بل وبناء على انتقال الوظيفة الى التيمم هل يعتبر الضرورة حال العمل، بحيث اذا كان في اول الوقت مضطرا جاز له الوضوء الاضطراري بالمسح على الحائل او بناء على ما مرّ منا سابقا جاز له التيمم لانه مضطر، ام لا، يحتاج ان يكون الاضطرار مستمرا الى تمام الوقت، هذه هي المسألة الاولى، المسالة الثانية انه لو كان في اول الوقت مختارا يمكنه الوضوء الاختياري ولكنه لو لم يبادر الى الوضوء الاختياري سوف يضطر في أثناء الوقت الى الوضوء الاضطراري بالمسح على الحائل او التيمم، فهل يجوز له التأخير، هذه هي المسألة الثانية، المسألة الثالثة لو علم قبل دخول الوقت بانه اذا لم يتوضأ للصلاة التي لم يدخل وقتها بعد، ففي داخل الوقت يكون مضطرا الى الوضوء الاضطراري بالمسح على الحائل او يكون مضطرا الى التيمم فهل يجوز له ترك المبادرة الى الوضوء الاختياري قبل دخول الوقت، ام يجب عليه المبادرة، فهنا ثلاث مسائل، ثم بعد ذلك لابد ان نلحظ هل هنا فرق بين الضرورة الناشئة عن التقية او الضرورة الناشئة عن امور أخرى.

ذكر السيد الخوئي قده انه في الفرض الاول يعني اذا كان مضطرا في اول الوقت ولكنه سوف يرتفع اضطراره في أثناء الوقت يجب عليه الانتظار ولايجب عليه المبادرة الى الوضوء الاضطراري، لان الامر بالوضوء الاضطراري او التيمم موضوعه الاضطرار والعجز عن صرف وجود الواجب، فلو كان يتمكن من الوضوء الاختياري ولو في آخر الوقت فهو قادر على الواجب الاختياري ولايشمله دليل الواجب الاضطراري، نعم لو شك في انه هل اضطراره في اول الوقت يستمر الى آخر الوقت ام لا فبمقتضى الاستصحاب الاستقبالي يحكم بانه يستمر اضطراره الى آخر الوقت، فيجوز له المبادرة الى الفعل الاضطراري، ولكن لو انكشف له الخلاف يجب عليه التدارك.

واما بالنسبة الى المسألة الثانية وهو انه كان في اول الوقت مختارا ومتمكنا من الوضوء الاختياري ولكنه سيصير مضطرا في أثناء الوقت، فيقول السيد الخوئي قده ان الواجب هو المبادرة، لانه يتمكن من اتيان الواجب الاختياري بالوضوء في اول الوقت، فكيف نرخص له في تعجيز نفسه عن الواجب الاختياري واتيانه بالبدل الاضطراري بعد تمكنه من الواجب الاختياري، فلايشمله دليل البدل الاضطراري، فلو كان متوضا في اول الوقت وعلم بانه لو ابطل وضوءه يكون مضطرا الى الوضوء الاضطراري لايجوز له ابطال الوضوء، ولولم يكن متوضا ولكنه يتمكن في اول الوقت من الوضوء الاختياري فلايجوز له التأخير، بل ولو شك في انه لو تاخر فهنا احتمال ان يصير مضطرا ولكنه لايجزم بذلك ففي هذا الفرض ايضا يجب عليه البدار، وهذه مسألة عامة في كل واجب موسع، فكل واجب موسع احتمل المكلف انه لو أخّر الواجب ولم يبادر الى امتثاله فيحتمل انه يصير عاجزا عن اتيان هذا الواجب الموسع في آخر الوقت فالعقل يحكم بمقتضى قاعدة الاشتغال بلزوم المبادرة بل هو مقتضى استصحاب عدم الامتثال على نحو الاستصحاب الاستقبالي، فان الاستصحاب يقول انت لاتمتثل الواجب.

واما استصحاب القدرة فهو اصل مثبت، نعم اذا كان بقاء القدرة موضوعا لجواز التاخير شرعا، صحّ استصحاب بقاء القدرة، ولكن ليس هنا حكم شرعي بجواز التاخير موضوعه بقاء القدرة على الواجب الاختياري الى آخر الوقت، اي لم يرد في اي خطاب شرعي اذا بقيت قدرتك على امتثال الواجب فيجوز لك التاخير، وانما نريد ان نستصحب بقاء القدرة على الامتثال الى آخر الوقت كي نثبت بذلك اللازم العقلي لبقاء القدرة وهو تحقق الامتثال خارجا، فهو اصل مثبت، وهذا ما قبله السيد السيستاني ايضا، ففي وجوب الحج وان لم يقبل الفورية الشرعية للحج بل هو واجب موسع عنده، لكن حيث ان الغالب عدم الوثوق ببقاء القدرة على الحج في السنوات القادمة ففورية الحج تكون فورية عقلية، وهذا كلام صحيح.

ففي المسألة الثانية وهو ما لو كان مختارا في اول الوقت وعلم او احتمل طرو الاضطرار في أثناء الوقت يجب المبادرة، ولو اخر فحصل الاضطرار يعاقب على تركه للواجب الاختياري، وهل يصح منه الوضوء الاضطراري بالمسح على الحائل بناء على كونه الواجب عند العجز عن المسح على الرجلين او يكفي منه التيمم بناء على ما مر من ان البدل الاضطراري لمن عجز عن المسح على الرجلين هو التيمم، فهل يصح من هذا الشخص الذي اخر الصلاة عصيانا؟ فمقتضى القاعدة عدم صحة ذلك، ولكن بعد ما ورد من ان الصلاة لاتترك بحال، فيستفاد من ذلك انه لايسقط عنه الصلاة، بل يمكن التمسك باطلاق دليل الاضطرار، فنقول هذا ولو بعصيانه وتقصير منه صار موضوعا لهذا البدل الاضطراري، مثل من اتلف الماء في اثناء الوقت، فهذا لااشكال في انه عاص بالنسبة الى وجوب الوضوء لان التيمم ليس بدلا اختياريا عن الوضوء وانما هو بدل اضطراري، فيعاقب على تركه للوضوء، ولكن بعد ما جعل نفسه مصداقا لفاقد الماء قد يقال وهو غير بعيد، انه صار موضوعا لقوله تعالى ومن لم يجد ماء فتيمموا، فيكون مقتضى الجمع بين الخطابات الشرعية انه يجب عليه الوضوء، ولكن لو عصى وفوّت على نفسه وعجّز نفسه عن الوضوء فيثبت في حقه امر ثانوي، فلايبعد ان نقول ان اطلاق البدل الاضطراري يشمل الاضطرار بسوء الاختيار، خلافا لما يقوله السيد الخوئي قده من انه لولا ان الصلاة لاتترك بحال لكنّا نقول بان البدل الاضطراري لايشمل هذا الشخص، انا اقول لايبعد انه يشمله دليل البدل الاضطراري، فان التكليف الاولي في حقه ان يصلي مع وضوءه ولكن لو عجّز نفسه وصار فاقدا للماء يشمله اطلاق دليل التيمم، وهكذا في بقية الامثلة فمن كان في اول الوقت قادرا على الصلاة من قيام ولكنه بلع حبّا وبذلك صار عاجزا عن الصلاة عن قيام فاضطر الى الجلوس فهو عصي الامر بالصلاة قائما ولكنه يشمله قوله المريض يصلي جالسا.

فصار الحاصل انه في المسألة الثانية اي من كان مختار في اول الوقت فلايجوز له التاخير في اداء الواجب الى ان يصير مضطرا بل ولو احتمل طرو الاضطرار لايجوز له التاخير، ولاجل ذلك ان النسوان في الايام القريبة من ايام العادة وانها تحتمل انها لو لم تبادر الى الصلاة اول الوقت فتبتلى بالحيض، واستصحاب عدم الحيض اصل مثبت، لايثبت تحقق الامتثال منها فيجب عليها المبادرة، الا ان يدعى ثبوت السيرة المتشرعية على جواز التاخير، و لكنها غير ثابت، بل قد يكون من باب قلة المبالاة، خصوصا في ذلك الزمان كان هنا اهتمام باوقات الصلاة.

بقي الكلام في المسألة الثالثة، اي من كان مختار قبل دخول الوقت ولكنه يعلم بانه سوف يصير مضطرا في داخل الوقت، اذا لم يتوضا قبل دخول الوقت وضوءا اختياريا فمن اذان الظهر يبتلى بالمخالفين ولايتمكن من الوضوء والمسح على الرجلين، صاحب العروة قال وجوب المبادرة غير معلوم،ولو كان متوضأ فحرمة الابطال غير معلومة، معناه انه يحتاط في المسألة احتياطا وجوبيا، يقول السيد الخوئي قده ان مقتضى القاعدة عدم وجوب المبادرة وعدم حرمة الابطال، لان الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لايكون فعليا ومادام لايكون التكليف قبل تحقق الشرط فعليا فلايتوجه تكليف الى هذا المكلف حتى بمقتضى ذلك التكليف يجبره العقل الى ان يقوم بتحصيل المقدمات، فلعل القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة داخل الوقت، فحينما يؤذن المؤذن يقال له اذا كنت قادرا على الوضوء الاختياري فيجب عليك الوضوء الاختياري، بل مقتضى القاعدة انه يكون القدرة في داخل الوقت شرطا، لانه اذا كان عاجزا حين دخول الوقت فخطاب العاجز لغو، نعم يحتمل ان تكون القدرة قبل دخول الوقت كافية في تحقق الملاك الملزم، فبلحاظ الخطاب حينما يكون المكلف عاجزا حين دخول الوقت فلايمكن توجيه الخطاب اليه، وانما يحتمل ان هذا المكلف لاجل قدرته السابقة تحقق في حقه الملاك الملزم للصلاة مع الوضوء الاختياري، فيحتمل انه فوّت الملاك الملزم، لكن لادليل على ذلك، ومقتضى البراءة عدم وجوب تحصيل المقدمات عليه، وتسمى هذه المقدمات بالمقدمات المفوتة اي التي لولم يحصلها المكلف قبل دخول الوقت فيفوت الواجب.

وهذا المسألة الثالثة لها دور كبير في مسائل كثيرة في الفقه، مثلا من ينام وهو يعلم بانه لايجلس من النوم في الوقت، فهل يجب عليه ان يستخدم الساعة المنبّهة او يبقى ساهرا، فيقول السيد الخوئي قده وهكذا السيد السيستاني انه لادليل على وجوب ذلك في حقه، لانه الآن ليس مكلفا بشيء وحينما يطلع الفجر يراد ان يخاطب باقم الصلاة، ولكن رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ يرفع هذا التكليف، بل لانحتاج الى هذا الخطاب، نفس عدم قدرة النائم على الامتثال تجعل التكليف منصرفا عن هذا الشخص، نعم نحتمل فعلية الملاك الملزم في حق هذا الشخص، فلو كان الملاك الملزم فعليا في حقه يجب عليه تحصيل ذلك الملاك الملزم بعدم النوم او استخدام الساعة المنبهة، ولكن تجري البراءة عن وجوب ذلك، وهكذا.

نعم الواجب المعلق يختلف عن الواجب المشروط، فالحج بعد ما صار الانسان مستطيعا يصير وجوبه فعليا والواجب استقباليا، فلابد من تحصيل المقدمات ولولم يكن اوان الحج، ولاجل ذلك يجب تسجيل اسمه في الحملات، وهكذا في الصوم، فان الصوم يجب إما من اول شهر رمضان بالنسبة الى تمام الايام او انه في كل ليلة يجب صوم الغد، ففي اول ليلة رمضان يجب صوم اليوم الاول وفي الليلة الثانية يجب صوم اليوم الثاني وهكذا، فهنا خلاف وان كان الظاهر –كما عليه السيد الخوئي قده- من قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه انه بمجرد دخول شهر رمضان يصير وجوب تمام الشهر فعليا، ولاجل ذلك يجب الصوم في حقه، وان كان الواجب استقباليا على نحو الواجب المعلق، ولاجل ذلك يجب تحصيل المقدمات قبل النهار، فلولم يتسحر يعلم او يحتمل بانه لايتمكن من مواصلة الصوم فيجب عليه اكل السحور، هذا ملخص ما يقول السيد الخوئي قده في المقام.

ولايفصل السيد الخوئي قده بين التقية وغيره، ولايوافق صاحب العروة في انه في التقية يختلف الحال، في التقية اذا كان مختارا في اول الوقت وفي اثناء الوقت فصاحب العروة يقول بجواز التاخير وفاقا للمشهور، وهكذا لو كان مضطرا في اول الوقت بضرورة التقية وترتفع الضرورة في اول الوقت قال لايجب الانتظار، و لكن السيد الخوئي قده يقول لافرق بين التقية وغيرها وهذا هو الصحيح، لان التقية المداراتية سياتي انها خاصة ببعض الاحكام، كالصلاة معهم، صلوا في عشائرهم، واما ما عدا ذلك مما لم يدل عليه دليل خاص كما في المسح على الخفين فلابد ان نلحظ عمومات التقية، عمومات التقية مفاد لفظ التقية الوقاية من الشرّ، وما يخاف منه، واصلا عنوان التقية لايشمل التقية المداراتية، بل التقية بمعنى الوقاية من الشر ومما يخاف منه، فظاهره عنوان الضرورة والضرورة ظاهرها فرض العجز عن صرف وجود الواجب.

بسم الله الرحمن الرحيم

کان الکلام فی الضرورة الى الوضوء مع المسح على الخفين فاخترنا انه ليس مسوقا للمسح على الخفين لضعف رواية ابي الورد بل تكون الوظيفة التيمم، ولكن هنا تعرض الاعلام لأبحاث، منها انه لو كان مختارا في اول الوقت فهل يجوز له التأخير حتى يصير مضطرا فيتوضأ وضوءا اضطراريا ام يجب عليه البدار، فقلنا ان مقتضى القاعدة وجوب المبادرة حتى مع الشك في بقاء الاختيار، فكيف بفرض العلم بزوال الاختيار، هذا اذا كان في داخل الوقت، واما اذا كان قبل دخول الوقت فاذا لم يتوضأ وضوءا اختياريا قبل الوقت فلايستطيع ان يتوضأ وضوءا اختياريا في الوقت فهذا يسمى بالمقدمات المفوّتة، فالمشهور بين اساتذتنا انه لايجب تحصيل هذه المقدمات، وهذا ما صرح به السيد الخوئي قده والشيخ الاستاذ والسيد السيستاني، لكن نحن ذكرنا في الاصول وجهين للزوم تحصيل هذه المقدمات ولاجل ذلك قلنا بانه لو علم بانه اذا ينام لايقعد من النوم بعد طلوع الفجر وتفوت منه صلاة الفجر يجب عليه استخدام الساعة المنبّهة، بل اذا لم يتمكن من ذلك فيجب عليه ان لاينام مادام انه لايقع في الحرج حتى يصلي صلاة الفجر، والوجهان احدهما ان الحق في بحث الواجب المشروط مع الشيخ الانصاري في رجوعه الى الواجب المعلق، بلحاظ عالم ارادة المولى وبلحاظ عالم الأمر الانشائي، اما بلحاظ عالم ارادة المولى فكما ذكر الشيخ الاعظم ان المولى اذا التفت الى فعل فإما ان يرى فيه المصلحة فيريده او لايرى فيه المصلحة فلايريده، فاذا قال ان جاءك زيد فاكرمه، نفس تصديه لهذا الخطاب يكشف عن ارادته لإكرام زيد لكن لامطلقا، بل على تقدير مجيئه، فالمولى يريد اكرام زيد اكراما على تقدير مجيئه، كما ان الذي يدري بانه سوف يعطش في الطريق يأخذ معه الماء، ماذا يعنى بذلك، معناه انه يريد ان يشرب الماء على تقدير العطش، والا لولم يرد ذلك فكيف تتعلق ارادته الغيرية باخذ الماء معه في الطريق، فهذا يكشف عن وجود ارادة تعليقية، فالمراد معلق، الآن تتعلق ارادته بالقضية الشرطية، فتعلقت ارادة المولى بان العبد يكرم زيدا على تقدير مجيئه، وهذا امر وجداني، ولاجل ذلك لو رأى المولى ان العبد لايهيّئ مقدمات الاكرام، فيعاتبه المولى.

نحن ذكرنا ان الواجب المشروط على قسمين الواجب المشروط بشرط يكون عنوانا منطبقا على المكلف: من استطاع فليحج، فهذا معناه تعلق ارادة المولى بصدور الحج من المستطيع، فمادام لم يحصل الاستطاعة لاينطبق عليه عنوان المكلف بالحج، فلايصير الحكم فعليا في حقه، واما اذا لم يكن الشرط عنوانا منطبقا على المكلف فالآن توجه ارادة المولى الى المكلف على نحو الإرادة الفعلية، والمراد استقبالي، اقم الصلاة لدلوك الشمس، فهذا ليس عنوانا منطبقا على المكلف، بل المكلف مخاطب بهذا الخطاب، ففي الشرط الذي يكون عنوانا منطبقا على المكلف ظاهره ان المتوجه اليه التكليف ليس كل مكلف بل الذي انطبق عليه العنوان، فهو يريد الحج من المستطيع لاغيره، فاذا صار مستطيعا ينطبق عليه عنوان المكلف بالحج، ولكن وجوب الصلاة حين طلوع الفجر فهو خطاب متوجه الى كل مكلف من بداية البلوغ وانما المكلف به استقبالي، وهذا امر ساعده بعض الروايات في من سافر الى بلد لايجد فيه الماء، فقال لاارى ان يذهب الى بلد يوبق دينه.

هذا بالنسبة الى عالم ارادة المولى، بالنسبة الى الأمر الانشائي فقلنا ان التفكيك بين الاعتباروالمعتبر انما يتم في الاعتباريات التي تشتمل على ادعاء الوجود، كإنشاء الملكية، ان متُّ فداري ملك لزيد، اما القضايا الانشائية التي لاتتضمن اي اعتبار فلاتفكيك بين الاعتبار والمعتبر فيها، مثل الاستفهام ان جاءك زيد فهل تكرمه فالاستفهام فعلي والمستفهم استقبالي، فلايعني ان الاستفهام معلق على مجيء زيد، فلايبقى المجيب ساكتا حتى يتحقق الشرط، وهكذا التمني والترجي، ونحن ذكرنا ان الأمر ليس بمعنى اعتبار البعث حتى نقول بانه من الاعتباريات والمولى الآن يقول ان جاءك زيد فاعتبرت البعث نحو اكرامه فالاعتبار موجود والمعتبر الوجوب عقيب مجيء زيد، لا، بل الأمر عبارة عن ابراز ارادة المولى، وضع الأمر لإبراز الارادة، فالنسبة بين الانشاء والاعتبار عموم وخصوص مطلق، فكل اعتبار انشاء وليس كل انشاء اعتبارا، فالظاهر ان الأمر الذي يستخدمه الصبيان لايتضمن اعتبارا، فهو انشائي، ولايدعي وجود شيء، والانشاء لاينفك عن المنشأ، والاعتبار يكون فيه التفكيك، لانه ادعاء وجود، فيدعي وجود شيء في المستقبل، ولكن في الانشائيات كالتمني والترجي والاستفهام فلاينفك المنشأ عن الانشاء، فبلحاظ عالم ارادة المولى وبلحاظ عالم الأمر يرجع الواجب المشروط الى الواجب المعلق، فبمجرد ان يقول ان جاءك زيد فاكرمه، فالآن امر، وفعلية الأمر بنفس توجيه الخطاب وانما محركية الأمر نحو المأمور به سوف تكون في ظرف تحقق الشرط، هذا هو الوجه الأول في لزوم تحصيل المقدمات المفوتة، من ارجاع الواجب المشروط الى الواجب المعلق، فكما في المحرمات يثبت التحريم بمجرد البلوغ، وتكون الحرمة فعلية، لاتشرب الخمر وان لم يوجد خمر، فهكذا قوله اقم الصلاة من دلوك الشمس، ليس هناك لغوية واثرها تحصيل المقدمات المفوتة، مضافا الى ان الاطلاق ليس فيه مؤونة زائدة، والعرف يرى ان عدم الاثر في بعض الموارد لخطاب المطلق لايوجب لغوية الاطلاق، والا لابد من تقييد المطلقات بقيود لاتكون عرفية ابدا.

الوجه الثاني الذي صار سببا لدعوى وجوب المقدمات المفوتة كما يذكره السيد الخميني ره ان المرتكز العقلائي حتى في الواجب المشروط على لزوم تحصيل المقدمات، والمولى يعاتب عبده اذا علم العبد او خاف بانه اذا لم يحصل مقدمات اكرام زيد فسوف لايمكنه تحصيلها الى ان جاء زيد، فيعاتبه المولى على ترك هذه المقدمات.

ويؤيد ما ذكرنا من لزوم تحصيل المقدمات المفوتة إما بالوجه الأول او بالوجه الثاني، معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن رجل أجنب في سفر و لم يجد إلا الثلج أو ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم و لا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه‏.

أما مسألة عدم الفرق بين ضرورة التقية وسائر الضرورات، فهذا كلام صحيح نقبله من السيد الخوئي قده، وقبل ان ندخل في بحث التقية وانها هل واجبة او مباحة او تختلف الصور، وانه هل يجوز اذا كانت تقية في اول الوقت ان لايعيد عمله او انه كسائر الضرورات ولابد من استمرار الضرورة، فقبل ان ندخل هذه الابحاث نكمّل البحث عن المسح على الخفين، فقد يستفاد من بعض الروايات انه ليس مجالا للتقية، ففي صحيحة زرارة قلت له في مسح الخفين تقية فقال ثلاثة لااتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لاتتقوا فيه احدا، اذا كانت الرواية هذه فالأمر سهل كما قال زرارة، فهذا حكم خاص بالامام عليه السلام ولعله تقية في مقام بيان الاحكام، فانا لااتقي في بيان هذه الاشياء ابين احكامها، فلايستفاد من هذه الصحيحة ان المؤمن لايتقي في قضية شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة ولكن روى في الكافي بنفس هذه السند: لايتقى في ثلاثة قال وما هن قال شرب الخمر او قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج، وهناك روايات أخرى.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في التقية في الوضوء، قبل ان ندخل في ابحاث التقية بشكل عام ذكرنا انه ورد في بعض الروايات انه لايتقى في ثلاثة شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج، وهكذا يستفاد عدم التقية في مسح الخفين من بعض روايات اخرى كرواية درست الواسطي عن محمد بن فضل الهاشمي قال: دخلت مع إخوتي على أبي عبد الله (عليه السلام) فقلنا له إنا نريد الحج و بعضنا صرورة فقال عليك بالتمتع ثم قال إنا لا نتقي أحدا بالتمتع بالعمرة إلى الحج و اجتناب المسكر و المسح على الخفين، وفي رواية ابي عمر الاعجمي عن ابي عبدالله عليه السلام ان التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين، فيقال بان المستفاد من هذه الروايات انه لاتقية في المسح على الخفين.

فان قلنا باعتبار رواية سند ابي الورد التي ورد فيها انه سبق الكتاب مسح الخفين، الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على رجليك، ولو لاجل جبر ضعف السند بعمل المشهور فتقع بينهما المعارضة، وقد يحمل ما دل على عدم التقية في المسح على الخفين على الكراهة، فيحمل ظهور النهي على الكراهة، وان قلنا بعدم اعتبار رواية ابي الورد فقد يقال ان العمومات التقية في كل شيء التقية ديني ودين ابائي، كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله ، فقد يقال بانها تخصص بهذه الروايات، ولكن اجيب عن ذلك اولا باباء عمومات التقية عن التخصيص فان ظاهر التقية التقية الخوفية، فان التقية المداراتية تقية مسامحية، فان المدارات ليست من مصاديق الاتقاء من الشر والاتقاء مما يخاف منه، والتقية من الوقاية مما يخاف منه، ولذلك ذكرنا انه لايستدل بعمومات التقية على جواز التقية المداراتية، وانما نقول بالتقية المداراتية لاجل توحيد الصفوف وحفظ مصالح الشيعة ونعمل بالتقية المداراتية للنص الخاص، ولاجل ذلك يتقدر بقدرها، فلانقول بذلك في الصوم، فلايفطر بافطار العامة ولو قبل المغرب، او هم يحللون الاغاني فلايجوز ارتكاب بقية المحرمات لاجل تاليف قلوبهم، فاذا اختصت العمومات في التقية بالتقية الخوفية فلايحتمل ان يكون الحكم في مورد المسح على الخفين وجوب تحمل الضرر المعتد به والوضوء على خلاف التقية الخوفية، هذا امر غير محتمل فقهيا ومتشرعيا، هذا اولا، وثانيا يقال بانه ليس لدينا رواية معتبرة تنهى عن التقية في المسح على الخفين، لان رواية ابي عمر الاعجمي ضعيفة سندا لعدم توثيق ابي عمر وهكذا رواية درست بن منصور عن الفضل الهاشمي فهما لم يوثقا في الرجال اضافة الى انه ورد في هذه الرواية إنّا لانتقي، الا اذا تقولون بان ظاهر قوله: وعليكم بالاجتناب عن مسح الخفين وعليكم بالاجتناب عن المسكر، والعمدة ضعف سند الرواية.

تبقى رواية الكافي حيث نقل الكليني بسند صحيح عن زرارة في النسخ الموجودة لدينا انه لايتقى في ثلاثة، قلت وما هن، قال شرب الخمر او قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج، هذه الرواية غير قابلة للاستدلال اولا الموجود في الوافي انه لانتقي في ثلاثة، فيكون نظير ما رواه في الوسائل ثلاث لا اتقي فيهن احدا، ثم قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لاتتقوا، مضافا الى ان هذا المتن بهذا السند لايحتمل ان يكون حديثين متعددين، والشاهد على ذلك انه في الحديث الاول قال زرارة ان الامام عليه السلام ثلاث لااتقي فيهن احدا ولم يقل الواجب عليكم، فلو سمع زرارة من الامام عليه السلام لايتقى في ثلاثة، فكيف بقول مطلق يقول زرارة ولم يقل الواجب عليكم، واحتمال انه سمع ذلك بعد ذلك ونقل لنفس الرجال ولم ينبّه على خطأه، فهذا امر لااقل من حصول الوثوق النوعي بخلافه، فهذا متن واحد بسند واحد، يحصل الوثوق الشخصي ولااقل من الوثوق النوعي انه ليس هنا حديثان متعددان، خصوصا اذا ضممنا الى ذلك ان الوافي نقل لانتقي، والنسخ القديمة لم يكن يحفظ فيها عادة على النقط، ولايحصل الوثوق بانه نقل زرارة على ما في الكافي لايتقى.

ان قلتم بانا لانحتاج الى ان نصحح هذه الرواية التي متنها لايتقى، بل الرواية ثلاثة لااتقي، بضم عدم احتمال كون ذلك من خصائص الامام عليه السالم والشاهد وعليكم بالتمتع فانا لانتقي، والجواب عن ذلك بان من المحتمل عدم اتقاء الامام بما انه مبين للاحكام، فهذه المسائل من المسائل المهمة لايتحمل السكوت بالنسبة الى هذه المسائل، فاحتمال الخصوصية للامام موجود، مضافا الى احتمال الخصوصية للامام، فانه رمز للشيعة ورمز للاسلام فلايتقي عملا حتى لايخفى هذا الحكم على المسلمين، ولكن الشيعة لاباس ان يتقوا، كما لم يكن الامام يتقي في البراءة عن امير المؤمنين عليه السلام، ولكن اجازوا للشيعة في البراءة او السبّ، فلم يثبت لدينا رواية تمنع من المسح على الخفين تقية.

ذكر السيد الخوئي قده انه يحتمل ان يكون المراد من قوله لايتقى في ثلاثة نفي الموضوع لانفي الحكم، اي لامجال لاموضوع للتقية في هذه الامور الثلاثة، اما في شرب الخمر فان العامة ما كانوا يجوّزن شرب الخمر، نعم مجلس السلطان قل يجبر السلطان احدا على شرب الخمر، وهو لاجل الخوف على نفسه يشرب الخمر ولكنه ليس من التقية المصطلحة العامة، فانها من المخالفين لامن السلطان، وورد في بعض الروايات ان الجبر من السلطان، اما المسح على الخفين ما كان العامة يرون وجوب المسح على الخفين، بل يرون التخيير، فاذا مسح على الرجلين لم يخالف التقية، مضافا الى انه يمكنه عادة الوضوء خفاءا، اما حج التمتع ليس مخالفا للتقية، اولا العامة انفسهم ياتون بحج التمتع، يقال ان ابن عمر اتى بحج التمتع فقيل له ابوك حرم حج التمتع فقال اخالف سنة رسول الله واتابع سنة ابي؟ فهم التزموا بحرمة متعة النساء ولم يلتزموا بمتعة الحج، مضافا الى انه يمكن ان ياتي بحج التمتع ولايظهر نية حج التمتع، وقد ورد: لب بالحج وانو المتعة، ان اصحاب الاضمار احب اليّ، فاذا جاءوا الى مكة ياتون بالطواف والسعي ولاينزعون ملابس الاحرام، ويبقى التقصير لعمرة التمتع فياخذون من شعورهم في الخفاء، ويبقى ذبح الهدي وهذا مستحب حتى في حج الافراد، وأما الإحرام بالحج فهو بالتلبية في الحج فالعامة دائما يلبون، فاذا قد يكون معنى لايتقى انه لاموضوع للتقية.

والانصاف ان هذا البيان غير عرفي جدا، اولا شرب الخمر نسخته او قال شرب المسكر، ولو كان النسخة شرب الخمر فظاهره المسكر، كل مسكر خمر وكل خمر مسكر، والا فواضح ان العامة يحرّمون شرب الخمر، حتى السلاطين اذا شربوا الخمر يشربون الخمر خفاءا، في مجالسهم الخاصة، ويجلدون من يشرب الخمر، فاذا كانت العبارة شرب الخمر كان المراد شرب المسكر، وان كانت العبارة شرب المسكر فالأمر واضح، واما قضية انه بالنسبة الى مسح الخفين او متعة الحج، كيف لايكون موضوعا للتقية؟، اذا راوا شخصا مصرّا على انه وان كانت الفتوى بالتخيير، لكن الامة ياخذون بالرخصة ويمسحون على الخفين، فاذا شاهدوا ان هذا متعمد ان لايمسح على الخفين، فيسيؤون به الظن، وخلاف الظاهر اختصاص عدم الموضوع للتقية بهذه الثلاثة، فكثير من الاشياء ليس موضوعا للتقية، وليس بحاجة الى البيان، عليكم بالتمتع فانا لانتقي في التمتع بالعمرة الى الحج، فظاهره انه لاينبغي التقية لاانه ليس موضوعا للتقية، واما ما ذكر من ان متعة الحج ليست مخالفة للتقية، كيف لايكون مخالفة للتقية، وقد ورد في بعض الروايات ان الامام امر بحج الافراد، فان الانسان اذا ارتكب شيئا يصعب عليه اخفاءه، ما اضمر احد شيئا في قلبه الا وقد ظهر في فلتات لسانه، نعم ان العامة كانوا يجوّزون حج التمتع، ولكن من اختار حج التمتع يسيؤون به الظن، ومن هنا اشكلوا على ابن عمر، هم يجوزن ولكنهم يرون ان حج الافراد افضل، مثل الذي يصلي صلواته على الاوقات المستحبة فالشيعة يقول انه صار سنيا، مع انه لااشكال في جواز تفريق الصلاة على الاوقات الخمسة، فالتقية تكفي ان يكون بمقدار يوجب سوء الظن، والا فهم يفتّشون حتى يعرفوا انه شيعي.

### ابحاث التقية

يقع الكلام في ابحاث التقية، قسّم الاعلام التقية الى التقية الخوفية والتقية المداراتية، واستدلوا على كليهما بعمومات التقية، الباب 24 من ابواب الأمر والنهي: باب وجوب التقية مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان ع‏، روايات كثيرة: معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن القيام للولاة فقال: قال أبو جعفر (عليه السلام) التقية من ديني‏ و دين‏ آبائي و لا إيمان لمن لا تقية له‏، عبد الله بن أبي يعفور قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول‏ التقية ترس المؤمن و التقية حرز المؤمن و لا إيمان لمن لا تقية له، عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اتقوا على دينكم و احجبوه بالتقية فإنه لا إيمان لمن لا تقية له إنما أنتم في الناس كالنحل في الطير و لو أن الطير يعلم ما في أجواف النحل ما بقي منها شي‏ء إلا أكلته و لو أن الناس علموا ما في أجوافكم أنكم تحبونا أهل البيت لأكلوكم بألسنتهم و لنحلوكم في السر و العلانية رحم الله عبدا منكم كان على ولايتنا، هشام بن سالم عن أبي عمر الكناني «7» عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال: يا أبا عمر أبى الله إلا أن يعبد سرا أبى الله عز و جل لنا و لكم في دينه إلا التقية.

الروايات كثيرة وسنتعرض لها في الابحاث القادمة، اما ما يدل على ان العمل الصادر في حال التقية مجز، لان الكلام تارة يكون في الحكم التكليفي جواز التقية او وجوبها تكليفا وأخرى في اجزاء العمل الصادر عن تقية، فهناك روايات أخرى قد يستدل بها على ذلك منها صحيحة الفضلاء: ابن أذينة عن إسماعيل الجعفي و معمر بن يحيى بن سام و محمد بن مسلم و زرارة قالوا سمعنا أبا جعفر (عليه السلام) يقول التقية في كل شي‏ء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له‏.

ذكر السيد الخوئي قده عدة جهات في البحث ونحن نمشي على طبق بحث السيد الخوئي قده حتى لايضيع ولايصير خلط بين الابحاث، فقال ان التقية عن العامة واجب وعن الكفار واجب، يقول بعد بيان المعنى اللغوي للتقية ومن انها مصدر لاتقى يتقي وانها من الوقاية والتحفظ من الضرر، بالنسبة الى التقية من الكفار يرى الجواز ويتمسك لابما دل على التقية، لانه يرى انصراف لفظ التقية الى التقية من العامة، يرى جواز التقية من عموم بلاضرر ورفع ما اضطروا اليه ورفع مااستكرهوا عليه، ولاجل ذلك يقول ان التقية مع الكفار جائزة، والحرمة الثابتة للفعل يرتفع بحديث الرفع، ولكن التقية من العامة واجبة لما ورد منه لادين لمن لاتقية له، فان التقية منصرفة الى التقية الخوفية من العامة.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في بحوث التقية، ذكر السيد الخوئي قده ان التقية من العامة واجبة عند خوف الضرر المعتد به ولولم يصل الضرر الى حد يجب التحرز منه في الحالات الاعتيادية، مثلا اذا لم يكن التقية من العامة، واذا ترك التقية فيلحق به ضرر لايصل الى حد بليغ، ينسجن عدة ايام ويغرّم بغرامات، فلايجب عليه التقية من الظالمين، فيصعد المنبر ويخطب المنبر وينسجن ولايعد الى قتله ولا الى سفك دماء المؤمنين من دون المبرر فلادليل على وجوب التقية من الظالمين، اما التقية من العامة فهي واجبة، حكّامهم وعوامّهم وفقهائهم، يجب التقية منهم عند خوف الضرر المعتد به، ما هو الفارق بين التقية من العامة والتقية من الظالمين، فيقول السيد الخوئي قده ان التقية ظاهرة في عرف المتشرعي في التقية من العامة، والادلة القائمة على وجوب التقية لاتشمل التقية من الكفار او من الظالمين، وانما يتمسك في مسالة التقية من الظالمين او الكفار بعمومات ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، رفع ما استكرهوا عليه لاضرر ولاحرج، وانما بالنسبة الى العامة قامت الادلة الشرعية على وجوب التقية منهم، روايات كثيرة، لادين لمن لاتقية له، التقية ديني ودين آبائي، ونحوها.

فيما ذكره قده تامل، هذه الروايات الواردة في التقية من العامة ليست ظاهرة في الانحلال، اذكر مثالا لذلك، ورد في القرآن الكريم وجوب الاحسان الى الوالدين: وبالوالدين احسانا، ووجوب البر بالوالدين، ولكن من الواضح ان ما هو الواجب ان يكون الولد محسنا بوالديه لاان كل ما يصدق عليه الاحسان بالوالدين فهو واجب، يلزم ان يكون الولد عرفا بارّا بوالديه: وبرّا بوالدتي، ولكن لايجب كل ما يصدق عليه برّ الوالدين، والا ما من برّ وفوقه برّ، ولذا لايستفاد من روايات وجوب البرّ بالوالدين والاحسان بهما وجوب طاعتهما الا بمقدار اذا لم يطعهما يعد في العرف العام مسيئا اليهما، فحتى اذا كان امر الوالدين شفقة للولد، ولو خالفهما الولد تأذيا من ذلك خلافا للسيد السيستاني حيث اوجب اطاعتهما في هذا الفرض، ولكن نقول في هذا الفرض لادليل على وجوب اطاعتهما، كما ذكره السيد الخوئي قده في بحث الاعتكاف، قد يقول الوالد لولده لاتذهب الى الحوزة ونهيه عن ذهابه الى الحوزة يكون من باب الشفقة عليه، فيقول السيد السيستاني لايكون الدراسة في الحوزة واجبا عينيا فيخرج من الحوزة، ولكن اقول لايجب اطاعتهما في كل شيء.

وهذا البحث نطبّقه في المقام، لاايمان لمن لاتقية له، اي لاايمان لمن اجتنب عن التقية نهائيا، ولايستفاد منه انه كلما يصدق عليه التقية من العامة فهي واجبة، اذا اقرأ زيارة على الأئمة عليهم السلام في البقيع واتعارك مع الخبثاء القائمين هناك، واخاف انهم يلزموني ويسجنوني عدة ايام ويغرّموني، ويضربوني، فهذا ضرر، وبلااشكال تجوز التقية في فرض الضرر المعتد به، اما وجوبها بشكل مطلق فلادليل على اثباته، فاتقي في المجالات المهمة، كما اذا كان خوف على مصالح الشيعة كما في زمان الأئمة حيث امروا الشيعة بكتمان سرّهم، واهم مصاديق التقية في ذلك الزمان كتمان سرّهم، وقد اطلق التقية في بعض الروايات مقابل كشف سرّ الائمة، بلااشكال ان افشاء سرّهم حرام، وكما اذا سبّب لتعريض المؤمنين للمشاكل، فلامانع من انه يخالف التقية ويتحمل الاضرار، مثل ما يقال لاخير في دين لاصلاة فيه، اي الدين الذي ليس فيه صرف وجود الصلاة بحيث يعد عرفا مصليا، لااقصد من صرف وجود التقية التقية في مورد واحد، بل بمناسبة الحكم والموضوع يجب ان يكون المؤمن عرفا متقيا من العامة، اما التقية بجميع مراتبها فليست بواجبة، ولاادري انه هل يلتزم السيد الخوئي قده بما ذكره هنا، فلو دخل مجلسا يشربون المسكرات، كالنبيذ، فاذا هو لم يشرب النبيذ معهم يغرّموه، كالف ريال مثلا، فهذا ضرر معتد به ، فيقول السيد الخوئي قده يحرم عليه تحمل الضرر؟ هذا بعيد من ظاهر الروايات ومساقها.

البحث الثاني ذكر الاعلام كالشيخ الانصاري في رسالة التقية ان التقية موضوع للأحكام الخمسة، قد تجب وقد تحرم وقد تستحب وقد تكره وقد تكون مباحة متساوية الطرفين، وهذا البحث يشتمل على الابحاث النافعة ولايخلو من فائدة، ونذكر كلمات الاعلام ونعلق عليها شيئا وآخر، يقولون ان التقية الواجبة ما اذا ترتب على تركها مفسدة لايرضى الشارع بوقوع المكلف فيها كالقتل، اما التقية مع العامة فنقلنا عن السيد الخوئي قده انه يقول بوجوب التقية بمجرد الضرر ولو كان يسيرا، ونحن ناقشنا في ذلك، ولكن اصل المسألة انه قد تجب التقية اذا كان افشاءا لسر الشيعة التي توجب تعريضهم للقتل والابادة، فلااشكال ان التقية واجبة، والتقية المحرمة قد تكون محرمة بحرمة ذاتية وقد تكون محرمة بحرمة تشريعية، التقية المحرمة بحرمة ذاتية اذا اكرهه ظالم على قتل مؤمن، فانه ورد في روايتين صحيحتين انه جعلت التقية لان حقن بها الدم فاذا بلغت الدم فلاتقية، واختلف في تفسير هاتين الصحيحتين، ظاهرهما انه اذا كانت التقية مستلزمة لقتل انسان، امرني ظالم ان اقتل مؤمنا، لايجوز لي ان اقتله من باب التقية، لكن المحقق الايرواني فسّر هاتين الروايتين بما لايخلو عن غرابة، قال انما جعلت التقية لحقن دم المتقي، فاذا كان المتقي يقتل استعمل التقية ام لا، فلاموضوع للتقية، مثل ميثم التمار، فانه عرف سوف يقتل، سكت او لم يسكت، فانه اخبره امير المؤمنين عليه السلام بانه سيصلب على نخله، وهو يدري بانه يقتله عبيدالله بن زياد، سكت او لم يسكت، انما جعلت التقية لان يحقن بها الدم، اذا تعلم بانك اذا تسكت عن بيان الواجب او تتكلم بكلام غير جائز من باب التقية، هذا لاجل ان تحقن بها دمك فاذا علمت بانك ستقتل فلامورد للتقية، هذا التفسير خلاف الظاهر، الظاهر من هاتين الصحيحتين، صحيحة محمدبن مسلم وصحيحة ابي حمزة الثمالي ان الغاية من التقية حقن الدماء، فاذا تنجرّ التقية الى هتك الدماء فلايجوز التقية.

قال السيد الخوئي قده بانه لامجال للتقية هنا، لكن هذا لاينفي تطبيق كبرى التزاحم عليه، فيجب عليّ حفظ النفس، حينما يقال لي اقتل زيدا والا قتلناك، لاينطبق عليّ عمومات التقية لهاتين الصحيحتين، ولكن ينطبق عليّ كبرى التزاحم يدور الأمر ان القي نفسي في الهلاك فهذا محرم، لان هذا الظالم يقتلني، فالأمر يدور بين حرامين، القاء النفس في التهلكة وقتل المؤمن، ولادليل على اهمية اي منهما على الآخر، فيكون مخيرا، وبامكانه ان يختار قتل ذلك المؤمن، مقدمة لحفظ نفسه، وبامكانه ان ينتقل هو وذلك المؤمن لايقتل، فهذا الكلام للسيد الخوئي قده غير انه خلاف ظاهر الرواية، اذا بلغت التقية يحرم لاانه لامجال للتقية ولكن يكون مجال لسفك الدم بعنوان آخر، هذا مع انه لادليل على وجوب حفظ النفس مطلقا، وآية لاتلقوا بايديكم الى التهلكة، فلايصدق على عملي اذا لم اقتل المؤمن اني القيت بيدي الى الهلاك، نعم اذا قال الظالم قم من هذا المكان والا سوف اقتلك، فاذا لم يقم من هذا المكان، فهو يقتل ولااشكال ان العرف يقول انت القيت نفسك في الهلاك، ولكن اذا اجتنب عن عمل قبيح في نظر العقلاء والمتشرعة فقتله الظالم فلايصدق انه القى نفسه في الهلاك، بل هو بلاء ابتلاه الله به، مضافا الى انه اذا طبّق عليه كبرى التزاحم هل يحتمل في عرف المتشرعة تعيّن قتل ذلك المؤمن حفاظا على نفسي؟ اي يجب علي قتل ذلك المؤمن؟ قطعا لايحتمل، ما مزيتي عليه؟، هل يحتمل شرعا في العرف المتشرعي ان يجب عليّ قتل المؤمن واعيش فترة؟ المسلمون تتكافأ دمائهم، افرض ان هذا المكرَه دارس في الحوزة فلايوجب المزية في هذه الشؤون، فلايحتمل ان يجب في حق هذا المكرَه ان يختار قتل المؤمن حفاظا على نفسه، ولكن عكسه محتمل، ولو بلحاظ التقية انما جعلت لان يحقن بها الدم فاذا بلغت الدم فلاتقية، يحتمل ان يجب على ذلك المكره تعيينا اختيار القتل ولايتلوث يده بقتل المؤمن، فيدور بين التعيين والتخيير في باب التزاحم، والاعلام يقولون ان الدوران بين التعيين والتخيير في باب التزاحم موضوع لوجوب الاحتياط باختيار محتمل التعيين، كما صرح به السيد الخوئي قده وغيره من الأعلام.

اما لو قتل الظالم ذلك المؤمن على اي تقدير بيده او بيد شخص آخر فلايجوز قتله بيد المكرَه، فبعد انه لادليل على وجوب حفظ النفس وشمول حرمة قتل المؤمن فلادليل على جواز قتل المؤمن، وفي مسألة الحامل قد يسالون اذا لاتشرب الحمل لإسقاط الحمل فهي تموت والحمل ايضا يموت، فكثير من الاعلام يقولون هذا قضاء الهي ينتظر حتى يقضى، يعني لايمكن ان نرخص في حق هذا الحامل اسقاط الجنين بعد ولوج الروح فيه، لايجوز اسقاط الجنين لحفظ نفسها، ويقول الشيخ الاستاذ يجوز من باب الدفاع يمنعها الجنين من العلاج.

على اي حال فالتقية المؤدية الى قتل المؤمن محرمة بحرمة ذاتية، واما الحرمة التشريعية، مثلا اذا اكرهه ظالم ان يصلي خلفه، فيجوز له ان يصلي وراءه ولكن لايجوز قصد الامتثال بهذه الصلاة، فانها محرمة تشريعيا، وهكذا بناء على رأي السيد السيستاني من الوقوف مع العامة في اليوم الذي يكون اليوم الثامن بنظرنا، فهذا حرام تشريعي، فلايجوز ان يقصد حين الوقوف وفاقا للعامة امتثال الامر، ويقول السيد الخوئي قده بحرمته في فرض العلم بالخلاف.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في اقسام التقية فقسّم الاعلام التقية من حيث الاحكام الى اقسام خمسة التقية المحرمة وهي التقية التي توجب قتل مؤمن مثلا او هدم الدين، فاذا كانت التقية موجبة لدروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله فهذه التقية محرمة بلااشكال، لانه ورد في الروايات انه اذا استلزم ترك القتال دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله فيجب القتال، فاذا وجب القتال حتى لايندرس ذكر الاسلام فكيف بالتقية، قطعا تكون هذه التقية محرمة، القسم الثاني التقية الواجبة، مر الكلام عنها، وذكرنا ان السيد الخوئي قده مثّل للتقية الواجبة بالتقية من العامة مطلقا اذا اوجب ضررا او خيف ضررا معتدا به، واشكلنا عليه بانه لايمكن الالتزام به، فاذا كنت في مقام التقية من العامة يدور امري بين تحمل ضرر وبين سبّ علماء الشيعة، فيجبره الوهابي مثلا على سب العلامة المجلسي والا اسجنك فترة او اغرمك بغرامة مالية، كيف يلتزم بانه يجب على هذا الشيعي شتم علماء الشيعة والا يقال له لاايمان لمن لاتقية له!، ليس الكلام في القسم الثاني في جواز التقية، فان السيد الخوئي قده يقول تجب التقية من العامة في مطلق الضرر، وان كان في بحث آخر بعد صفحة حكي عنه ما قد ينافي ذلك، حيث قال وعليه فالصحيح ان يمثل للتقية المستحبة بالمرتبة الراقية من التقية، كشدة المواظبة على التقية في موارد احتمال الضرر،... يقول اذا كان احتمال الضرر ضعيفا فهنا لاتجب التقية، بل تستحب، فهذا خلاف ما ذكر سابقا في التقية عن العامة من انها واجبة عند خوف الضرر، ولو كان الضرر يسيرا، الا اذا تفرضون ان هذا الضرر ليس بحد يخاف، الاحتمال ضعيف بحيث لايوجب الخوف، لكن ما هو الدليل على استحباب التقية، فان التقية ظاهرا من الضرر الذي يخاف منه، فما هو الفرق بين الاحتمال الضعيف والاحتمال القوي، وكيف يقال بعدم وجوب التقية في الاحتمال الضعيف ويقال بوجوبها في الاحتمال غير الضعيف، فاذا تصدق التقية فهي واجبة واذا لم تصدق التقية فما هو الدليل على الاستحباب.

القسم الثالث التقية المستحبة، بعضهم مثّل للتقية المستحبة باظهار البراءة من اهل البيت عليهم السلام عند خوف القتل، مثل بعض النواصب كانوا يكرهون الشيعة على اظهار البراءة من علي عليه السلام وبعضهم يقولون ان الروايات تدل على عدم وجوب التقية في هذا الفرض، ويمكن للمؤمن ان يقبل القتل ولايبرء من علي عليه السلام، ولكن يستفاد من الروايات ان التقية ارجح، وقد يقال بالعكس، وان تحمل القتل وترك التقية ارجح، فيدخل ذلك في التقية المكروهة، ينبغي ذكر الروايات في هذا المجال، والروايات مختلفة يستفاد من بعض الروايات حرمة التقية، مثل رواية ابن ميمون عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين عليهم السلام ستدعون الى سبي فسبوني وتدعون الى البراءة مني فمدّوا الرقاب فاني على الفطرة، يستفاد من هذه الرواية انه اذا كانت التقية تقتضي سبّ الامام عليه السلام يجوز السبّ، واما اذا كانت التقية تقتضي البراءة من الامام عليه السلام فلاتجوز التقية، فمدّوا الرقاب اي استعدّوا للقتل، فهذه الطائفة الاولى التي تدل على حرمة التقية بالنسبة الى مسألة اظهار البراءة من اهل البيت عليهم السلام وهكذا ورد في نهج البلاغة: أما إنه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم مندحق البطن يأكل ما يجد و يطلب ما لا يجد فاقتلوه و لن تقتلوه ألا و إنه سيأمركم بسبي و البراءة مني فأما السب فسبوني فإنه لي زكاة و لكم نجاة و أما البراءة فلا تتبرءوا مني فإني ولدت على الفطرة و سبقت إلى الإيمان و الهجرة. ونظير هذه الرواية ما ذكره الشيخ الطوسي في الامالي.

الطائفة الثانية فهي الطائفة التي تدل على جواز التقية في مجال اظهار البراءة من اهل البيت عليهم السلام عند خوف القتل، فالكلام فيما وصلت النوبة الى القتل، فاذا لايتقي فسوف يقتل، كرواية عجلان، ورواية مسعدة، في رواية مسعدة مسعدة بن صدقة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن الناس يروون أن عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرءوا مني فقال ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال إنما قال إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني و إني لعلى دين محمد صلى عليه وآله و لم يقل و لا تبرءوا مني فقال له السائل‏ أ رأيت إن اختار القتل دون البراءة فقال و الله ما ذلك عليه و ما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر- حيث أكرهه أهل مكة- و قلبه مطمئن بالإيمان فأنزل الله عز و جل فيه إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان فقال له النبي صلى الله عليه وآله عندها يا عمار إن عادوا فعد فقد أنزل الله عذرك و أمرك أن تعود إن عادوا، فهذا المقدار ظاهره جواز التقية في مجال اظهار البراءة من اهل البيت عليهم السلام، بل قد يستفاد من الذيل وجوب التقية، فيمكن ان نجعل ذيل هذه الرواية شاهدا على وجوب التقية، لانه ورد بعده فقال له السائل ارأيت ان اختار القتل دون البراءة فقال والله ما ذلك على عليه وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله فيه...، الانصاف ان هذا الذيل لايستفاد منه وجوب التقية لان الوارد فيه ما ذلك عليه، اي لايجب عليه اختيار القتل، نعم التعبير الوارد بعده: وماله الا ما مضى عليه عمار بن ياسر، فهذا التعبير قد يوهم انه ليس له الا التقية، ولكن الوارد ما ذلك عليه، فاقتران هاتين الجملتين ينفي وجوب اختيار القتل، و"ما له" قد يوهم انه ليس يحقّ له اختيار القتل، ولاجل ذلك لاينعقد الظهور في الذيل في وجوب التقية، فالمستفاد من هذه الرواية انه اقل شيء على خلاف الطائفة الاولى، التي يستفاد منها حرمة التقية، فهذه الروايات كرواية مسعدة عدم حرمة التقية وجواز البراءة، ونحوها رواية عجلان.

الطائفة الثالثة ما قد يستفاد منها ترجيح التقية وهي رواية محمدبن مروان، قال لي ابوعبدالله عليه السلام ما منع ميثم رحمه الله من التقية، فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان، فكأنه يتأسف الامام عليه السلام وان ميثم لماذا اختار القتل، فقد يقال هذه الرواية تدل على رجحان اختيار التقية.

الجواب عن ذلك ان هذه الرواية ليست ظاهرة في رجحان اختيار التقية، لان من المحتمل ان تقرأ الرواية هكذا ما مُنع ميثم رحمه الله من التقية، وهذا هو الانسب بالادب العربي، لان ميثم ليس غير منصرف، لو كان منع على صيغة المبني للمعلوم لكان ينبغي ان يقال ما منع ميثما، يعني لماذا لم يفعل كذا، بينما ان الظاهر انه مبني على المجهول، يعني ان ميثم اختار القتل مع انه لم تكن التقية محرمة عليه، اي لم يكن يحرم عليه التقية ولكن مع ذلك هو بنفسه اختار القتل، فان لم يستفد منه مدح ميثم في انه مع وجود المندوحة له ومع وجود الرخصة له في ان يختار التقية ويحفظ نفسه من القتل مع ذلك اختار القتل، فوالله لقد علم انه يجوز له التقية ومع ذلك حبّا لأمير المؤمنين اختار القتل.

الطائفة الرابعة ما قد يستفاد منه التساوي، وهي رواية عبدالله بن عطا، قلت لأبي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا عن امير المؤمنين عليه السلام فبرا واحد منهما وابي الآخر فخلي سبيل الذي برء وقتل الآخر فقال اما الذي برأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرأ فرجل تعجل الى الجنة، فقد ذكر الامام عليه السلام مبررا لكل من الشخصين، لايمكن الاستدلال بهذه الطائفة على تساوي اختيار التقية واختيار القتل، قد يجوز انه كان يجب على الرجل الثاني الذي اختار القتل، التقية وكان جاهلا قاصرا، فهو اختار الجنة، فانه يدخل الجنة بلااشكال، فلاينافي هذه الرواية احتمال وجوب التقية كما لاينافي احتمال رجحان التقية او رجحان اختيار القتل.

والمهم ان هذه الروايات عمدتها ضعيفة السند الا رواية مسعدة بن صدقة التي هي معتبرة بنظرنا، والسيد الخوئي قده قال في المتن انها ضعيفة، ولكنه وثّقها لاجل ورود مسعدة في تفسير القمي، ولكن قلنا ان الورود في تفسير القمي لايجدي شيئا، ولكن الاجلاء اكثروا الرواية عن مسعدة بن صدقة، فالحميري ملأ كتابه من روايات مسعدة بن صدقة، فاكثار روايات الاجلاء عن مسعدة يورث الوثوق بانه كان حسن الظاهر عندهم او كان ثقة عندهم، والا ما كانوا يملأون كتابهم بروايات مسعدة والا يحصل الوهن في كتابه، ورواية مسعدة تدل على جواز اظهار البراءة، فاذاً مقتضى القاعدة جواز اظهار البراءة، ولكن يمكن ان يقال بانه بعد عدم قيام دليل واضح على جواز اختيار القتل فالمرجع عمومات التقية، جواز اظهار البراءة يدل عليه رواية مسعدة ووجوب اظهار البراءة عند خوف القتل لعله مستفاد من عمومات التقية، فانه اذا وصلت التقية الى القتل فمقتضى قوله عليه السلام لادين ولاايمان لمن لاتقية له، فالتقية واجبة، فمقتضى القاعدة يكون وجوب التقية باظهار البراءة اذا لم يكن يتقي يقتل، لاالسجن والضرب والشتم وسلب الاموال، والروايات الدالة على وجوب البراءة ضعيفة سندا، وقد ورد في رواية مسعدة بن صدقة انهم كذبوا في نقل هذا الحديث عن امير المؤمنين عليه السلام، مقتضى القواعد وجوب التقية في هذا الفرض، فهذا لايعد عرفا متقيا، فالذي يعرّض نفسه للقتل فهو ترك التقية، الا اذا احرزنا من سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام خلاف ذلك، وانهم كانوا يتجنبون عن ذلك، فهو، والا فمقتضى القاعدة وجوب التقية في هذا الفرض، فايضا هذا المثال التقية في اظهار البراءة عن اهل البيت للتقية المستحبة او التقية المكروهة على اختلاف القولين ليس مثالا صحيحا.

بسم الله الرحمن الرحيم

ناقص:

كان الكلام في التقية وتكلمنا عن اقسام التقية بلحاظ الاحكام الخمسة، فذكرنا التقية الواجبة ووصلنا الى التقية المحرمة، حيث ذكروا التقية في اظهار البراءة عن امير المؤمنين عليه السلام من التقية المحرمة، واستدلوا على ذلك بعدة من الروايات وتكلمنا فيها، بقيت رواية ذكرها الشيخ المفيد في الارشاد، قال استفاض عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبّوني، فمن عرض عليه البراءة عني فليمدد عنقه فان برئ مني فلادنيا له ولاآخرة، اضافة الى الروايات التي مر نقلها كرواية نهج البلاغة، اما السب فسبّوني واما البراءة فلاتتبرؤوا مني فان ولدت على الفطرة، وهكذا عدة من الروايات، المهم ان الشيخ المفيد ذكر في الارشاد انه استفاض عن امير المؤمنين عليه السلام فقد يقال بانه تجري اصالة الحس في نقل الشيخ المفيد، فيكون ذلك مخصصا لعمومات التقية، واما الروايات المعارض لها، يقال بانها ضعيفة سندا، مثل رواية مسعدة بن صدقة: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن الناس يروون أن عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرءوا مني فقال ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال إنما قال إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني و إني لعلى دين محمد صلى عليه وآله و لم يقل و لا تبرءوا مني فقال له السائل‏ أ رأيت إن اختار القتل دون البراءة فقال و الله ما ذلك عليه و ما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر- حيث أكرهه أهل مكة- و قلبه مطمئن بالإيمان فأنزل الله عز و جل فيه إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان فقال له النبي صلى الله عليه وآله عندها يا عمار إن عادوا فعد فقد أنزل الله عذرك و أمرك أن تعود إن عادوا، فيقال بان هذه الرواية اما تدل على جواز البراءة من امير المؤمنين عليه السلام او تدل على وجوب البراءة، استنادا الى قوله وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر، فيقال ان هذه الرواية ضعيفة سندا، وهكذا بعض الروايات الأخرى، مثل رواية عبدالله بن عجلان عن ابي عبدلله عليه السلام سألت له فقلت ان الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك ان يدعنن/ فيقال ان هذه الروايات ضعيفة سندا فيعتمد على رواية الشيخ المفيد.

الجواب عن ذلك ان المطمئن به ان هذا ليس من الاستفاضة الحقيقية التي يكون السند فيها مستفيضا من اوله الى آخره، نعم الاستفاضة بمعنى انه مكتوب في الكتب ومنتشر في الاوساط، ولكن يرجع جميع ذلك الى نقل واحد او الى نقلين، يقال استفاض، ولكن استفاض باي معنى، الاستفاضة التي توجب الوثوق بالصدور، ابدا، مع وجود تلك الروايات المعارضة، فحتى لولم نقل سند رواية مسعدة لعدم ثبوت وثاقته وان كان الاقرب ثبوت وثاقته، ولكن الروايات كثيرة في جواز اظهار البراءة عند التقية، فلايمكن رمي تلك الروايات بضعف السند، مضافا الى ما يقال من ان هذا المضمون مضمون غير قابل للقبول، فان السب والشتم اشنع من البراءة، لان البراءة ليس المقصود البراءة القلبية، لم يكن الكلام في ان يبرء الشخص عن امير المؤمنين عليه السلام في قلبه، فهذا المضمون مضمون مستنكر، وعلي اي حال ان قلتم ان البراءة بمعنى نسبة الشخص الى الكفر فهذا مجرد احتمال، وقد ورد في القرآن الكريم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا، وقد يستانس بان اظهار الشرك بالله جائز فكيف يكون البراءة محرما، ولكن قد لايقبل هذا البيان ذوق الشيعي، وانا لانعرف الملاكات، انا اقول مقتضى القاعدة وجوب التقية، الا باظهار البراءة عن اهل البيت عند خوف القتل، الا اذا كان هنا تزاحم، مثل الخوف على التشيع، فان مثل الشهيد الأول والشهيد الثاني اجتنبا عن التقية، فانهما كانا رمزا للتشيع، فلو تبرأ ورجعا عن التشيع كان يؤثر في اوساط التشيع، وقد ورد انه اذا كان في ترك القتال دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله، يجب القتال، فهكذا دروس ذكر علي عليه السلام لانه نفس رسول الله صلى الله عليه وآله، فاذا كانت التقية تؤدي الى دروس ذكر علي عليه السلام فيستفاد من هذه الرواية التي تدل على جواز القتال عند دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله، انه لاتجوز التقية.

ذكر السيد الخوئي قده يكون تساو بين اظهار البراءة وبين اختيار القتل، ولارجحان لاحدهما على الآخر، ورواية ان الرخصة احب الي سندها ضعيف، ففي هذه المسألة اختلاف شديد في الروايات، في رواية العياشي عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبدالله عليه السلام مد الرقاب احب الي اننن فقال الرخصة احب الي، فهذا يدل على رجحان التقية ولكن سندها ضعيف، ذكرنا ان هنا طوائف من الروايات طائفة قد يستفاد منها حرمة التقية، وهي التي تقول مدّوا الرقاب فاني ولدت على الفطرة، ورواية المفيد، وهنا طائفة اخرى قد يستفاد منها رجحان التقية: الرخصة احب الي، ان تمضوا على مضى عليه عمار بن ياسر، وطائفة ثالثة يظهر منها وجوب التقية، قد يستفاد من رواية مسعدة بناء على وماله الا ما مضى عليه عمار، ورواية الاحتجاج نقل عن امير المؤمنين عليه السلام، في احتجاجه على بعض اليوناننن وقد اذنت لكم في اظهار البراءة ان حملكم الوجل عليه، والروايات كثيرة ولكن اغلبها ضعيفة ولايحصل الوثوق منها، ويبقى رواية مسعدة بن صدقة ويستفاد منها جواز اظهار البراءة لاوجوبها.

اقول ان السيد الخوئي قده ضعّف الاسانيد، حتى رواية مسعدة وقال يكون هنا تساو، لارجحان لاحد الامرين على الآخر، اقول انتم اشكلتم في اسانيد الروايات وقلتم ان مقتضى العمومات هو وجوب التقية، لادين لمن لاتقية له، فكيف هنا قلتم بجواز اختيار القتل وتساويه مع جواز التقية، بينما ان السيد الخميني الذي كان ثوريا يقول بوجوب التقية وحرمة اختيار القتل، فانه يقول ان مقتضى العمومات وجوب حفظ النفس، وليس اظهار البراءة اسوء من الشتم والسب، (والشرك) بعد معارضة الروايات او ضعف اسانيدها، بل يرى السيد الخميني اعتبار رواية مسعدة ويقول انها تدل على وجوب التقية: وما له الا ما مضى عليه عمار، فيكون النص المعتبر موافقا للقاعدة، اما السيد الخوئي قده الذي لايرى اعتبار رواية مسعدة ولو كان يرى اعتبارها لكان الاشكال اشد، وانه ما هو الاشكال على دلالة الرواية، حيث تدل على وجوب التقية، الا اذا رجع الى ما ذكرنا سابقا من اجمال الرواية، ولايستفاد من اختلاف التعبيرين وجوب التقية ولكن لم يذكر السيد الخوئي قده هذا الشيء وانما يقول بضعف رواية مسعدة، فلماذا يفتي بالتساوي، مع ان مقتضى العمومات وجوب التقية.

وكيف كان فالمتحصل صحة ما يقال من ان مقتضى القاعدة وجوب التقية مالم يكن هنا عنوان ثانوي كالخوف من اندراس مذهب الشيعة، فتجب التقية هنا كما تجب في سائر مجالات التقية التي اذا تركها يخاف من القتل.

هذا بالنسبة الى التقية المحرمة، اما التقية المستحبة فقد ذكر السيد الخوئي قده ان الشيخ الانصاري مثل له بالتقية المداراتية ثم ناقش فيه بما هو الصحيح من التقية المداراتية ليس من التقية، بل هي مداراة في موارد منصوصة، مداراة في الصلاة معهم، فالمداراة مع العامة ليست جائزة بشكل عام اذا كان هنا مخالفة للأحكام الالزامية، وانما ورد نص خاص في جواز الصلاة معهم حيث يؤدي ذلك الى الاخلال ببعض الشرائط تقية، فالمداراة معهم في الصلاة معهم وتحبيبهم وجلب محبتهم بمقدار لاينافي المبادئ، فلايجوز التنازل عن المبادئ، فلايقال ان اللعن حرام، تذكر اشياء خلاف الواقع بعنوان المداراة مع العامة؟! فان كانت المداراة مستلزمة لارتكاب المحرم من الكذب فلاتجوز.

ذكر السيد الخوئي قده ان مثال التقية المستحبة ارقى انواع التقية، فقد ورد في رواية ان اكرمكم عند الله اتقاكم اي اشدكم تقية، مع انه لايجب على الانسان ان يكون اتقى الناس، فيستفاد من هذه الرواية انه مستحب، اقول ان الرواية ضعيفة سندا لاتوثيق لعبدالله بن جندب مضافا الى ان قوله اشدكم تقية ان المرتبة الشديدة مستحبة لاواجبة، فان الناس لايكون معصومين، مؤمن قد يرتكب الذنوب، لا ان الله يبغضه، ومن لايرتكب الذنب ابدا فهو اكرم عند الله،نن الاتقائية واجبة، ولكن الشيطان قرين الانسان وقد يصدر منه الذنوب، ولكن الاتقائية واجبة، وليست بمعنى الالتزام بالمستحبات.

بسم الله الرحمن الرحيم

ناقص:

كان الكلام في التقية، ذكرنا ان التقية بلحاظ نوع التقية على قسمين التقية الخوفية والتقية المداراتية، وان عمومات التقية لاتشمل التقية المداراتية، لان التقية متقومة في مفهومها بالوقاء من الضرر، وليس في التقية المداراتية خوف على المكلف وسائر المؤمنين، وانما الغرض منها تاليف قلوب المسلمين والتحبيب اليهم، فليس لنا التمسك باطلاقات التقية لجواز التقية المداراتية خلافا للسيد الخميني ووفاقا للسيد الخوئي قده ، واما بلحاظ المتقى منه فينقسم بالتقية من العامة والتقية من غيرهم، كالتقيةمن الظالمين او من الكفار، وهنا ايضا لايبعد ان يقال ان التقية منصرف الى التقية المتعارفة في ذلك الزمان وهو التقية من العامة، وان في مصطلح القرآن استعملت التقية في التقية من الكفار كما في تقية عمارن ولكن التقية في الروايات منصرفة الى التقية من العامة، وبلحاظ احكام التقية تنقسم الى احكام خمسة، وذكرنا ان التقية عند الخوف من القتل واجبة باطلاقها مالم يكن واجب اهم كحفظ التشيع، حتى باظهار البراءة عن اهل البيت عليهم السلام، وفاقا للسيد الخميني قده وخلافا للسيد الخوئي قده حيث قال بجواز القتل وجواز اظهار البراءة، الا اذا كان، ننن فلعله كان لأجل علمهم بانهم سوف يقتلون استعملوا التقية ام لا، او لأجل انهم راوا ان حفظ التشيع بوجود جماعة يختارون الشهادة في سبيل الله ويبقى اصل التشيع، وهو غير بعيد، فلولم يكن امثال ميثم نن، هذا خلاصة الابحاث السابقة.

يقع الكلام في بحث الإجزاء، انه اذا شخص استعمل التقية في عمله وخالف عمله الواجب الاولي، كما لو افطر حين غروبهم مع ان الحمرة المشرقية بعد باقية، بناء على ان الليل لايدخل الا بزوال الحمرة المشرقية او كما قال بعض لم يحصل الوثوق من اذانهم حتى بغروب الشمس، حيث قال بعض كنا نشاهد الشمس في الطريق او في مكان مرتفع وهو يؤذنون، فاذا اختار الشخص افطار الصوم هل يكون صومه مجزءا ام لا، هذا بحث مهم وتترتب عليه ابحاث مهمة في الفقه، منها الوقوف في الحج مع العامة، فيحصل كثيرا ما ولااقل في بعض الاحيان العلم بالخلاف، بناء على رأي السيد السيستاني كثيرا ما يحصل العلم بالخلاف لعدم امكان رؤية الهلال في الافق، بل احيانا على رأي السيد الخوئي قده يحصل العلم بالخلاف كما اذا كان الاختلاف بيومين، فجمع من الفقهاء سابقا وفعلا افتوا بالإجزاء، من باب الاجزاء في العمل الصادر عن التقية، كما عليه اليوم السيد الحكيم حفظه الله وجمع من الاعلام، خلافا للسيد السيستاني، وان كان السيد السيستاني يخالف السيد الخوئي قده، فان السيد الخوئي قده لايقبل الاجزاء في التقية ولكنه يستدل بالسيرة في صورة احتمال الوفاق بالوقوف معهم، ولكنه في فرض العلم بالخلاف يفتي ببطلان الحج ولايحتاط، ولكن السيد السيستاني لايقبل حتى السيرة المتشرعية ورأيه الفقهي انه لايجزء الوقوف مع العامة حتى مع احتمال الخلاف، وانما لايظهر رأيه كما كتبه ابنه تسهيلا على الناس، فهذا البحث بحث مهم، قبل ان ندخل في ادلة لااجزاء نقول اولا، الخلاف بين الاعلام في ان التقية تقتضي الاجزاء ام لا، حيث ان المشهور لعله على الاجزاء، كما عليه الشيخ الاعظم، وجمع كثير من الفقهاء، وان خالفهم جمع آخرون كالسيد الخوئي قده والسيد السيستاني والشيخ الاستاذ ان هذاالخلاف فيما اذا قام الدليل المطلق على الجزئية او الشرطية او المانعية، دل الدليل المطلق على لزوم الوقوف بعرفات، فهنا وقع النزاع والخلاف، فجمع يقول بالاجزاء وجمع يقول بعدم الاجزاء، واما اذا لم يكن دليل مطلق يقتضي الشرطية والجزئي، بلان كان الدليل لبيا، ننن مثلا دليل الاستقرار في الصلاة هو الاجماع، لااطلاق له لفرض الاضطرار، اذا اضطر شخص الى عدم الاستقرار، كما في اول الوقت لايستطيع الاستقرار لكن بعد النوم و بلع الحبوب يمكنه الاستقرار، نن عدا الاجماع، والاجماع دليل لبي لايشمل هذا الفرض، او اذا كان دليل الشرطية غير مستقل، بل استفيد من الخطابات التكليفية، كما يقول به السيد السيستاني في مانعية لبس الحرير ولبس الذهب في الصلاة، فيقول ان المستفاد من الروايات ان مانعية لبس الحرير او لبس الذهب للرجال انهما حرام تكليفا، هذا هو الظاهر من الروايات، فالحرمة التكليفية اقتضت المانعية، فاذا سقطت الحرمة التكليفية، فبعد لايبقى دليل يقتضي المانعية، لان المانعية استفيدت من الحرمة التكليفية، فلاتبقى المانعية ولو في اول الوقت، نن وان كان هذه المسألة مسالة لبس الذهب او لبس الحرير، ما ذكره السيد السيستاني لايوافقه غيره، يقولون ان دليل مانعية لبس الذهب و الحرير دليل مستقل عن دليل التحريم، لاتصل في الحرير لاتصل في الذهب، فهذا خطاب ارشادي الى المانعية، لاندخل في هذا البحث، والمثال الحقيقي لهذا البحث مسألة حرمة لبس المغصوب او الصلاة في المكان المغصوب، فلو اقتضت التقية الخوفية الصلاة في المكان المغصوب، كل كلامنا في التقية الخوفية، فاذا ارتفعت الحرمة التكليفية عن الصلاة والتصرف والكون في المكان المغصوب، فلادليل على مانعية الصلاة في المكان المغصوب، لان المانعية من باب امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلما كان الكون في هذا المكان حراما فلايشمله دليل الأمر، او لاننن كما هو الصحيح، اما اذا سقطت الحرمة التكليفية فلايبقى دليل على بطلان الصلاة في المكان المغصوب

فالحاصل ان البحث عن الاجزاء منحصر بما اذا كان هنا دليل مطلق على الشرطية او الجزئية او المانعية، لهذا الشيء الذي خالفنا تقيةً، ففي كل مجال اردنا ان نبحث عن الاجزاء لابد من البحث انه هل يوجد اطلاق في دليل ذلك الشرط الذي تركناه تقية، ام ليس له اطلاق.

المطلب الثاني الذي ينبغي ان يشار اليه قبل الدخول في البحث عن الاجزاء، هو ان البحث فيما اذا اتى بعمل ولكن عمله فاقد للشرط او للجزء، او مقرون بالمانع، فنتكلم عن الاجزاء بالنسبة اليه، واما اذا ترك العمل رأسا، فهنا لامجال للبحث عن الاجزاء، فما قد ينقض على القائلين بالاجزاء بالروايات الواردة من قال الامام عليه السلام انه لئن افطر واقضيه احب الي من ان يضرب عنقي، فذكر انه يقضيه فلم يكن اجزاء، فالجواب انه لم يصم تقية، فواضح انه يجب قضاءه، كما اذا اعلن الحاكم ان اليوم يوم الفطر واجبر الامام عليه السلام ان يفطر، فورد ان الامام سأله الخليفة ماذا تقول ذلك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا، وقال ايضا فدخل على الخليفة وافطر معه فقيل له كيف افطرت، فقال لئن افطر يوما واقضيه احب الي من ان يضرب عنقي، فهذا يختلف عمّن افطر لأجل ان العامة يرون دخول الليل، فاذا افطر معهم لاجل انهم قالوا دخل اليوم، فهذا هو الصوم، فهو يصوم كصومهم تقية، التقية اقتضت الصوم كصومهم، هذا مما يقال فيه بالإجزاء، واما اذا اقتضت التقية ترك الصوم، لان الحكومة اعلنت ان هذا اليوم يوم الفطر، فهذا عدم الصوم، نعم يحتمل ان الامام عليه السلام ينوي الصوم واكل الطعام عند الخليفة، فهنا يحتمل الفرق، نن طبعا حيث لانعترف بالتقية المداراتية بشكل عام فلانرى جواز الدخول في الحرم فيما اذا يحتمل انه يبتلى بالاكل معهم، نعم في باب الصلاة نرى جواز الصلاة معهم من اجل الدليل الخاص، ولم يرد انه صوموا معهم، ولكن اذا اتفق انه كان في المسجد الحرام ولم يستطع ان يخرج فاجبر على الافطار، فهنا ينفتح البحث هل صومه صحيح، وهكذا لو طلّق زوجيته في محاكمهم الشرعية، التي فيها طلاق غير شرعي لعدم وجود شاهدين عدلين، فهل هذا الطلاق صحيح ام لا،

الذين اختاروا الإجزاء استدلوا على الإجزاء بادلة، منها عمومات التقية، لادليل لمن لاتقية له، ونحو ذلك، فيقال بان الامام الذي جعل التارك للتقية بلادين، فظهوره المقامي انه لو اتى بعمل من باب التقية يقبل منه، كيف يقال للشخص لولم تتق فلست مؤمنا ولاايمان لك، وبعد ذلك يطلب منه اعادة العمل وقضاءه، فهذا خلاف اطلاق الظهور المقامي، او فقل الاطلاق المقامي، كما قد يستدل بالاطلاق المقامي في جملة من الروايات كما في المراة التي حاضت قبل طواف النساء، والامام عليه السلام قال لايمكنها ان تبقى وقافلتها تمشي، فلتخرج، ولم يقل الامام عليه السلام تستنيب من يطوف عنها، فلو كان وجب عليها الاستنابة لقال

الفريضة، الامام عليه السلام قال من نسي طواف الفريضة ورجع الى بلاده وواقع اهله، قال يبعث ببدنة ويوكل رجلا من يطوف عنه، ولم يقل الامام قبل ان ياتي النائب يجب عليه الاجتناب عن النساء، وقد استدل بالاطلاق المقامي في عدة من الروايات فالمقام ايضا يقال من هذا القبيل.

الدليل الثاني حديث الرفع رفع عن امتي ما اضطروا اليه فاذا كانت التقية خوفية يصدق الاضطرار، جزئية هذا الجزء وشرطية هذا الشرط الذي تركناهما لاجل الاضطرار، مرفوعة، والدليل الثالث صحيحة الفضلاء، التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، والحلية تقتضي الحلية الوضعية، كما تقتضي الحلية التكليفية، احل الله البيع حلال وضعي، هذا العمل الصادر عن التقية حلال وضعا، والحلية الوضعية تعني الصحة.

والدليل الرابع صحيحة اخرى ما صنعتم من شيء في تقية فانتم منه في سعة، اذا كان يجب عليّ القضاء فهل انا منه في سعة؟!،

بسم الله الرحمن الرحيم

ناقص:

ننن فاضطر الى ان يصوم كما هم يصومون، مثال ذلك هذا المكلف يرى ان الارتماس في الماء يبطل الصوم، وهم لايرون ذلك، فهو انجبر واضطر الى ارتكاب هذا المفطر في صومه، تقية منهم، فهل هذا العمل الصادر منه بداع التقية يكون صحيحا ومجزءا ومبرءا للذمة ام لا، المشهور بين الفقهاء هو الاجزاء، والمثال الفقهي المعروف له ما لو اعلنت الحكومة في الديار المقدسة للموقف في يوم هو يعتقد ان هذا اليوم ليس هو اليوم التاسع من ذي الحجة، وانما هو اليوم الثامن، ولكنهم اتباع احمدبن حنبل، ويرون ان هذا اليوم حسب شهادة عدل واحد مثلا عندهم هو يوم عرفة، فاعلنت الحكومة بان هذا اليوم يوم عرفة وذهب الناس بعرفة ووقفوا هناك بعرفة، ولكن اعتقد هذا المكلف حسب وظيفته الشرعية ان هذا هو اليوم الثامن، كما شاهدنا جماعة من شتى فرق مسلمين، ويجوز ان يكون بعضهم اتباع مالك من المالكية، كانوا يجيؤون الى عرفات في اليوم العاشر باعلان السعودية، فالكلام في انه لو اضطر المكلف الى ان يحجّ كما هو يحجّون، ويقف في العرفات في اليوم الذي هم يقفون، فهل هذا مجز ام لا، استدل المشهور بالإجزاء بعدة ادلة، منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله، رفع عن امتي ما اضطروا اليه او ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، فيقال بان قوله رفع ما اضطروا اليه يرفع جزئية هذا الجزء الذي صار مضطرا الى تركه، فهو مضطر الى ترك هذا الجزء، وهو الوقوف بعرفة في اليوم التاسع، من باب التقية، فاذا وجب عليه اعادة الحج في العام القابل فهذا خلاف اطلاق رفع ما اضطروا اليه، وهكذا يقال بان اطلاق قوله عليه السلام ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه ان العمل المضطر اليه حلال، والحلال اعم من الحلال التكليفي والحلال الوضعي، مثلا حينما يقال احل الله البيع يعني ان البيع حلال وضعا وتكليفا، اي يجوز البيع ولايعاقب عليه كما انه لو باع فبيعه صحيح، فالفعل المضطر اليه حلال وضعا اي مجز ولايجب اعادته.

اشكل عليه جمع من الاعلام كالسيد الخوئي قده فقالوا بانه لايظهر من حديث الرفع الا رفع الحكم المضطر التكليفي عند مخالفته، نن آخر هذه السنة، لانه اذا لم يتمكن من الوقوف بعرفة في اليوم التاسع الواقعي فهو لايتمكن من لحجج،مم كما في الصلاة، لو دخل في مساجدهم فاضطر الى ان يصلي كما هم يصلون، ولكنه بعد ما فرغ من صلاته يمكن ان يرجع الى بيته فيمكن ان يصلي على وفق مذهبه، فليس الاضطرار مستوعبا في تمام الوقت، وظاهر رفع الاضطرار رفع الواجب، وليس الواجب هو الاتيان بهذا الجزء في اول الوقت، فهو ليس مضطرا الى ترك الواجب حتى يشمله قوله رفع ما اضطروا اليه، فان الواجب هو طبيعي الصلاة في الوقت، وان كان ياتي بهذه الصلاة في آخر الوقت، فلايشمله رفع ما اضطروا اليه، واما لو فرض كون الاضطرار مستمرا الى آخر الوقت فهو مشمول لقوله رفع ما اضطروا اليه، ولكنه لايظهر من حديث الرفع اكثر من رفع التكليف، فهو ليس مكلفا في مثال الحج بالحج مع الوقوف في اليوم التاسع الحقيقي، ولكن لايدل على كفاية الحج الفاقد للوقوف في اليوم التاسع الواقعي، فلايثبت بنفي التكليف بنفي الحج التام تعلق التكليف بالحج الناقص، فلايكون دليلا على الإجزاء.

والا فلو كان شخص يريد ان يستدل باطلاق حديث الرفع فلماذا لايستدل به في غسل المتنجسات وتطهيرها وفي المعاملات، فلو فعل في مقام تطهير المتنجس كما يفعل الجماعة الذي يتقى منهم، فهو في مجتمع جبروا الناس على العمل برأي فقهي معين، ولايسمحون لاحد ان يعمل على خلاف ذلك الرأي الفقهي، فهذا المكلف تابع لمذهب فقهي آخر، رأيه مخالف لرأي هذا المجتمع، فهو يرى لزوم الغسل بالماء، وهم يرون كفاية ازالة النجاسة في التطهير، فهل لو اكتفى بازالة النجاسة لاجل الاضطرار فهل يلتزم بتطهيره! لم يلتزم احد بتطهيره بذلك، وكما في الطلاق فهو لأجل التقية من دون حضور عدلين، فهل يقال بان طلاقه صحيح، ما هو الدليل على ذلك، فحديث رفع ما اضطروا اليه انه اذا اضطر الى ترك واجب فالوجوب مرتفع واذا صرت مضطرا الى فعل حرام فتلك الحرمة ترتفع، واما انه يحكم بزوال الزوجية وصحة هذا الطلاق، فلايستفاد ذلك من حديث الرفع.

و اما بالنسبة الى قوله ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه نقول اولا لايظهر من الحلية اكثر من جواز الارتكاب وعدم المؤاخذة على الارتكاب ولايظهر منه صحة العمل، ولم يفت احد باطلاق ذلك في مثال الاضطرار الى تطهير المتنجس بما لايكون مطهرا له وفق مذهب المكلف، او في ايقاع الطلاق بدون شهادة عدلين، فالقدر المتيقن من هذا الحديث انه حلال تكليفا ولايعاقب على ارتكاب الحرام.

ولكن في قبال ذلك استدل السيد السيستاني بروايتين ان الامام عليه السلام طبّق هذا الحديث ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، في ابواب قيام المصلي، موثقة سماعة سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع منها الماء فيستلقى على ظهره اربعين يوما ن فهو انطبق الحديث على الصلاة مستلقيا، اي لايصلي عن قيام، فقال لاباس بذلك، ليس شيء مما حرمه الله الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، وهكذا رواية اخرى موثقة سماعة عن ابي بصير الا ان يكون مضطرا ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه، يقول الامام عليه السلام هذا الذي لايتمكن من السجود على الارض ولابد ان تمسك له المرأة شيئا يسجد عليه، فحكم الامام عليه السلام باجزاء هذه الصلاة تمسكا بهذا الحديث، فاستدل بهذين الحديثين ان الامام عليه السلام طبّق الحديث على الحرام الوضعي الذي يصير بالاضطرار حلالا وضعيا، اي العمل الباطل وغير المجزء صار مجزءا بالاضطرار، ، كما يستدل السيد السيستاني بذيل حديث لاتعاد، يقول ورد في الحديث عن ابي جعفر الباقي عليه السلام لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود والقراءة سنة والتشهد سنة والسنة لاتنقض الفريضة، فاستفيد من هذه المعتبرة ان كل مركب ورد اصله في القرآن الكريم، فله فرائض اي اجزاء مذكورة في القرآن الكريم وسنن اي اجزاء غير مذكورة في القرآن الكريم فالاخلال بالسنة لايوجب بطلان العمل، الذي هو فريضة الهية، وان كان الاخلال ناشئا عن الاضطرار، مثلا ان تذكية الحيوان ذبحه بالحديد او ليس الذكي ما ذكي بالحديد قال بلى، ولكن اصل الذبح وذكر اسم الله عليه وفري الاوداج اي الذبح التام ورد في القرآن الكريم الا ما ذكيتم فكلوا مما ذكر اسم الله عليه، ولكن لم يذكر بعض الشرائط في القرآن الكريم كاستقبال القبلة، ولذا ورد في الروايات ان من اخل بالاستقبال ليست ذبيحته ميتة اذا كان الاخلال عن جهل وهكذا لو لم يذبح بالحديد،

وفي باب الصوم ان الواجبات المذكورة في القرآن الكريم للصوم هو الاجتناب عن الاكل والشرب والجماع، واما الامساك عن بقية المفطرات لم يرد في القرآن الكريم فلو ان شخصا جهل وارتكب المفطرات فلايبطل صومه بذلك، وهكذا لو صار هناك اضطرار الى ارتكاب تلك المفطرات، فيقع الصوم صحيحا، ففي حال الاضطرار اذا اضطر المكلف الى الاخلال بالاجزاء التي لم يرد ذكرها في القرآن الكريم فلايبطل العمل بذلك، فان السنة لا تنقض الفريضة،

بسم الله الرحمن الرحيم

ناقص:

الظاهر عدم شمول هذه العبارة للمحرمات الوضعية، فانه لايظهر من قوله ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه اننن فتكون الحلية ظاهرة في الحلية الوضعية، كما ورد انه حلت الصلاة في الوبر اذا كان ذكيا، فهذه الحلية ظاهرة في الحلية الوضعية، لانه لايترقب من العبادة عدا كونها متعلقة للأمر، ومسقطة للأمر، فاذا ورد النهي عنها، يقولون بان ظاهر النهي هو الارشاد الى عدم الأمر بها لا الى حرمتها الذاتية، وكذلك اذا قيل حلت الصلاة فيه يكون ظاهرا في الحلية الوضعية وتعلق الأمر بصلاة تشمل الصلاة في هذا الشيء، وكذلك في المعاملات من عقد او ايقاع، فحلية البيع ظاهرة في الحلية الوضعية، ولكن اذا تعلقت الحلية او الحرمة بعنوان عام كعنوان الشيء، فلايظهر منهما اكثر من الحلية والحرمة التكليفيتين، ولذا ذكر ان قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام لايشمل الامور التي يشك في صحتها او فسادها، فالعقد الذي يشك في صحته –كعقد التامين مثلا- لايكون مشمولا لقوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام، فهذا خلاف الظاهر وان اصرّ عليه جمع من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الخميني و السيد السيستاني، فقد نقض السيد الخوئي قده عليهم بانه يلزم منه فقه جديد، اذا قلنا بشمول قاعدة الحل لموارد الشك في الحلية الوضعية فيثبت بهذه القاعدة ان كل يشك في صحته او فساده فهو صحيح وحلال وضعي، فيلزم منه فقد جديد، فلاتجري اصالة الفساد في المعاملات في الشبهات الحكمية والموضوعية، واجاب السيد السيستاني عنه لان موضوع قاعدة الحل هو الشيء الخارجي، والعقد ليس شيئا خارجيا، وقد طبّق الشيء على الاعيان الخارجية كالجبن، ولكن لايظهر من قاعدة الحل اكثر من التعبد بالحلية الوضعية في الاعيان، كيف تكون الاعيان الخارجية حلالا وضعيا، يقول مثلا اللباس المشكوك يشك انه من اجزاء ما يؤكل لحمه ام لا، فنطبّق عليه قاعدة الحل، فنشك انه حلال ام حرام، فهذا الثوب حلال او حرام، لالبسه، فالشيء هو الثوب، اذا كان من اجزاء ما لايؤكل لحمه فهو حرام، لان الانتفاع المتعارف فيه ان يصلى فيه، فاذا صار حراما فهو حرام، كما يقال الخمر حرام، لاان شربه حرام، حيث انه منع من شربه، وهكذا يقال الماء حلال، حيث رخّص في شربه، وقد ورد في رواية مسعدة وذلك مثل الثوب يكون عليك، او امرأة تحتك، فلايلزم من ذلك فقه جديد، فالأعيان الخارجية التي تنقسم الى الحلال والحرام.

هذا كلام السيد السيستاني، ولاجل ذلك ان الحلية والحرمة في كل مكان استعملت فظاهره شموله للحلية والحرمة الوضعيتين كما يشملان الحلية والحرمة التكليفيتن، ولكن لو كان السيد السيستاني التزم بما قال من عدم شمول قاعدة الحل للاعيان، فيقع في المشكلة، حيث انه طبّق القاعدة على ترك الجزء في الواجب، حيث انه فعل من الافعال، فإما انه نسي ما تبناه، او انه يفرّق بين قاعدة الحل وقاعدة الاضطرار، فيقول رواية قاعدة الحل مقترنةبقرائن توجب ظهورها في انطباق الشيء على الاعيان الخارجية، ولكن قاعدة الاضطرار ليست مقترنة بتلك القرائن، بل يظهر من تلك الروايتين شمولها للافعال المحرمة.

نجيب عن كلام السيد السيستاني ان هاتين الموثقتين ان الامام عليه السلام بصدد صحة الصلاة التي اتى به المريض، فانه صلى مستلقيا او رفعت امراة تربة بيدها فهو سجد على هذه التربة، فلايستفاد من هاتين الروايتين ان الامام بصدد بيان صحة هذه الصلاة، لا، من المحتمل ان الامام اراد ان يبين عذر المكلف في تركه للصلاة الاختيارية التامة، يقول انت تترك الصلاة عن قيام لاجل الاضطرار، فلاتفكّر في هذا الأمر، انت مضطر الى ترك الواجب الاولي وترك الواجب عرفا من المحرمات ويصدق عليه عرفا انه حرام، وما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، واما ان ما قمت به من الصلاة فهو صحيح فلايستفاد من دليل الاضطرار وانما يستفاد من قوله ان الصلاة لاتسقط بحال، كما ورد في رواية عبدالاعلى بن اعين اني عثرت فانقطع ظفري فجعلت عليه مرارة، فقال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه، فلايستفاد من الآية انه نن واما انه يجب عليه مكان ذلك الواجب الاولي وضوء جبيري فهذا يستفاد من دليل آخر لامن آية لاحرج، فهكذا بالنسبة الى هاتي الموثقتين، اضف الى ذلك انه في الموثقة الثانيةوتمسك له المرأة شيئا يسجد عليه ليس عنده غيرها، كلامه ليس في مسألة الصلاة وانه كيف يصلي، بل مسألته انه كيف هذه المرأة ترفع له شيئا يسجد عليه، فلو كان هناك رجل يرفع له شيئا يسجد عليه ما كان يسأل عن الامام عليه السلام، لان سؤاله ان امرأة رفعت شيئا يسجد عليه وليس عنده غيرها، وهذا ما ذكره العلامة المجلسي فيستفاد من هذه الرواية اننن يسجد الرجل على شيء اخذته امرأة من دون حائل وهذا مكروه، وقال الامام عليه السلام انت مضطر الى ذلك، وما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، فاشكاله ليس في الصلاة بل في ان المرأة ولو كانت زوجته،

والاشكال الآخر اننن لو اضطر الى اكل شيء او شرب في الصوم، فلماذا لايستدل بقوله ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، على صحة هذا الصوم، وهذا يكشف عن خلل في الاستدلال بهذه الرواية.

اقول شيئا آخر تكميلا لهذا البحث، اذا انا مضطر الى ايجاد مانع كما انا مضطر الى التكتف في الصلاة لاجل التقية، وقلنا ان التكتف مبطل خلافا لجمع من الاعلام، كما يظهر من السيد السيستاني حيث يراه حراما تشريعيا، فلو جاء بالتكتف بلاتشريع فلايكون مبطلا، وهكذا قول آمين، فهو اضطر الى ان يقول آمين، فهذا ايجاد للمانع، ننن اما لو اضطر الى ترك جزء او ترك شرط، فهو اضطر الى ترك جلسة الاستراحة، ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه لايشمل ترك الواجب، ترك الواجب وان كان حراما عرفيا ولكن يرتفع حرمته بهذا الحديث اما اثبات الاجزاء فلا، فترك هذا الجزء شيء محرم لان فعله واجب ضمني، وما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه يقول ترك هذا الجزء صار حلالا، فهذا الاشكال من السيد الامام قده، ان هذا التعبير وهكذا حديث الرفع لايشمل الاضطرار الى ترك الجزء او ترك الشرط، بل يشمل الاضطرار الى فعل المانع، فظاهره الاضطرار الى فعل شيء، وهذا الاشكال وان كان له وجه، ولكن يستفاد مما ذكرنا انه يمكن الجواب عنه بانه مع غمض العين عن الاشكالات السابقة بناء على انه يستفاد من الاجزاء من قوله ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه، فالعرف يرى ترك الواجب شيء محرم، وهذا التدقيق من ان ترك الواجب عدمي وليس شيئا، فهذا خال عن طور فهم العرف، فترك الواجب شيء، كما يقال ترك الصلاة شيء يعاقب عليه، فهذا الاشكال الذي طرحه السيد الخميني في رسالة التقية من ان هذا الحديث وحديث رفع ما اضطروا اليه لايشمل الأمر العدمي قابل للجواب، والمهم انه لانرى دلالة هذا الحديث وحديث الرفع على الاجزاء.

ولكن لايعني ذلك الملازمة بين دلالة حديث الرفع على الاجزاء وبين ان يقال ان حديث الرفع لايستفاد منه رفع الاحكام الوضعية، فمن الممكن ان يجمع بين المطلبين ويقال ان حديث الرفع لايدل على الإجزاء كما عليه السيد الخوئي قده ولكن في نفس الوقت يشمل الاحكام الوضعية، مثال ذلك اذا مثلا شخص اكره على اتلاف مال كافر، فهل يضمنه ام لا، يمكن ان يقال ان حديث الرفع يرفع الضمان، او اكره على عقد او ايقاع فحديث الرفع يرفع صحة هذا العقد، مع ان الصحة حكم وضعي، فحديث الرفع يشمل الحم الوضعي، ولكن في نفس الوقت لايدل على الاجزاء، فلايرد علينا ان الامام عليه السلام في صحيحة البزنطي استدل بحديث رفع ما استكرهوا عليه على بطلان العقد الاكراهي، فهذا صحيح، فيدل حديث الرفع على رفع الحكم الوضعي في موارد الاضطرار او الاكراه بشرائط مذكورة في محلها، ولكن كلامنا ان حديث الرفع لايدل على الاجزاء، حيث ان المهم ان الاضطرار او الاكراه يكون على ترك الواجب او ارتكاب الحرام، وحديث الرفع يدل على رفع هذا التكليف، نن ولكن هل تعلق تكليف على فاقد الجزء الذي اضطر الى تركه فلايدل حديث الرفع على ذلك، فحديث الرفع يقول ان الأمر بالمركب التام الاختياري مرتفع، ولكن تعلق التكليف بالعمل الفاقد لذلك الجزء او الشرط فلايستفاد منه ذلك.

واما صحيحة الفضلاء، التقية في كل شيء

ابا الصباح الكناني، ما صنعتم من شيء او حلفتم من يمين في تقية فانتم منه في سعة، فهذا الحديث الاخير اهم احاديث الباب، و ركّز عليه الشيخ الانصاري وبعض الفقهاء كالسيد الخميني في استفادة لااجزاء، فقال ما صنعتم من شيء فانتم منه في سعة

بسم الله الرحمن الرحيم

ناقص:

احديهما صحيحة محمدبن مسلم وزرارة التقية في كل شيء وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، وهذه الرواية قد ذكرت في بعض الكتب بشكل ناقص التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، وهذا يشتمل على النقص، وان كان يقبل التوجيه، ولكن الموجود في المصادر الاصلية التقية في كل شيء وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، فيقال بان اطلاق الحلية يقتضي ان يكون العمل الصادر عن تقية حلالا تكليفا ووضعا، والحلال الوضعي يعني الصحيح، فالصوم الذي افطر الانسان فيه عند استتار قرص الشمس ولم ينتظر حتى تزول الحمرة المشرقية لاجل التقية من العامة شيء اضطر اليه المؤمن لاجل التقية فقد احله الله، ولكن ظهر الجواب عنه مما تقدم من ان الحلية اذا اضيفت الى الشيء فلايظهر منها اكثر من الجواز التكليفي، نعم لو اضيف الحلية الى عبادة او معاملة فحلية العبادة ظاهرة في تعلق الأمر بها، فانه لايتوقع من العبادة الا ان تكون امتثالا لامر المولى، فاذا قيل ان الصلاة في وبر ما يؤكل لحمه فهذا يعني انه صحيحة، وفي المعاملة ان المتوقع فيها ان يكون حلالا وضعيا، فالحلية فيها بمعنى انها نافذة، ولايظهر من الشيء ان الحلية فيه حلال وضعي، ولاجل ذلك لم يلتزم الفقهاء بعموم هذا البيان بان كل عمل يصدر من الانسان عند الاضطرار فاقدا للجزء والشرط صار صحيحا، فلو اوقع البيع عند الاضطرار الى فقدان جزء او شرط منه فلايقع صحيحا، وهكذا الغسل الفاقد للشرط لاجل الاضطرار، كما لو اضطر الى ان يغسل ثوبه للغسلاتات التي ليست واجدة لشرائط التطهير او اضطر الى مسح عين النجاسة عن المكان لعدم وجدانه الماء، فلايقال انه حلال اي صحيح، فلم يلتزم به احد.

ام الصحيحة الثانية صحيحة ابي الصباح الكناني ما صنعتم من شيء او حلفتمنن فانتم منه في سعة، والله لقد قال لي جعفر بن محمد عليهما السلام، فيقال كما ذكره الشيخ الانصاري قده في رسالة التقية بان هذا التعبير يشمل العمل الصادر عن تقية فاقدا لبعض اجزاءه او شرائطه فيقال بانه يصدق عليه ما صنعتم من شيء في تقية، فانتم منه في سعة، فلو وجب علينا اعادته او قضاءه لم يصدق اننا في سعة منه، لكن يمكن الجواب عنه بان ظاهر هذه الصحيحة السعة الحيثية، يعني ان الانسان لايقع في ضيق من ناحية ما صنعه في تقية، ووجوب الاعادة والقضاء ليس اثر هذا العمل الذي ارتكبه، وانما هو اثر ترك الاتيان بالواجب الاختياري، مثلا اذا لاجل الضرورة ترك الوقوف في اليوم الشرعي الواقعي لعرفة، فيما علم بالخلاف، نقول ما صنع في تقية فهو من هذا الصنع في سعة، ولكن لم يحج حجا صحيحا، ولله على الناس حج البيت، لانعاقبك على انك لماذا لم تتم حجك في هذه السنة، ولكن من فاته الوقوف بعرفات يجعل حجه عمرة مفردة، انت في سعة مما صنعت، ولست في سعة مما تركت، وانت تركت الوقوف بعرفة في اليوم التاسع الشرعي، ومن فاته الوقوف في اليوم الشرعي فيتبدل حجة الى العمرة المفردة، نعم لو ورد هذا الخطاب في خصوص المركب الذي هو مقسم للصحيح والفاسد، انت في سعة من الصلاة او الحج من اجل التقية، فقد ينعقد له اطلاق من اجل دلالة الاقتضاء، ولكن هنا احكام تكليفية محضة، فنن هذا الافطار منه في سعة ولاتعاقبون عليه، وهذا آخر يوم من شهر رمضان.

الرواية الاخرى التي استدل بها على الاجزاء رواية ابي عمرو الاعجمي، التقية في كل شيء الا في الخمر والمسح على الخفين، فيقول الشيخ الانصاري قده انه يفهم من الاستثاء ان المراد من المستثنى منه ليس مجرد الجواز التكليفي، بل اعم منه ومن الجواز الوضعي، اي الحكم بالاجزاء، وليس المتوقع في المسح على الخفين هو الحرمة التكليفية، فالمسح على الخفين ليس حراما تكليفيا، حتى يرفع عند الاضطرار، فهذا يعني انه مستثنى من الاجزاء الوضعي،

الجواب عن ذلك ان الرواية ضعيفة سندا وثانيا عموم المستثنى منه لاينقلب ظهوره من الحلية التكليفية الى الاعم من الحلية التكليفية و الحلية الوضعية، بمجرد ذكر المسح على الخفين في المستثنى، فانه استثني موردان، يكفي ان تكون التقية مقتضية للإجزاء في غير المسح على الخفين على الاجمال، فهو لايقتضي انه يثبت ننن او لا يثبت آثار التقية في غير شرب الخمر و المسح على الخفين في الجملة، في بعض الموارد الجواز الوضعي وفي بعض الموارد الجواز التكليفي وفي بعض الموارد الجواز بكلا المعنيين، نن قد تقتضي التقية الاكتفاء بهذا الوضوء وعدم اعادة الصلاة لانه في حضور العامة يتوضأ ويصلي وبعد ذلك يكون معهم الى ان تطلع الشمس، والتقية تقتضي ان تترك الواجب، فالتقية في نفسه ليس حراما نفسيا، لكن تركنن

اذا قال تجوز التقية في المسح على الخفين كان ظاهرا في الاجزاء، لاننكر ذلك، ولكن الرواية لم ترد بعنوان التقية جائزة في المسح على الخفين، بل بالعكس قال لاتقية في المسح على الخفين مطلقا لاتكليفا ولاوضعا، اي لو تركت الصلاة الصحيحة لاجل المسح على الخفين يعاقب، كما لاتقية وضعا اي لايحكم بصحة هذا الوضوء، ولكن انا اقول لاتقية يعني لايصح هذا الوضوء ولست معذورا في الوضوء لاتكليفا ولاوضعا، ففي المستثنى نفى التقية في المسح على الخفين اي نفي الحلية الوضعية والتكليفية معا، ونقيضه ليس بمعنى ثبوت كلا الجزئين، بل نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية، فنقيض نفي الحلية الوضعية والتكليفية في المستثنى منه هو اثبات احديهما على الاقل.

وقد اجاب السيد الخوئي قده عن هذه الرواية طبقا على كلامه السابق بانه نفي للحكم اي لاموضوع للتقية في شرب الخمر والمسح على الخفين لاان لاتكون التقية مشروعة فيهما بل لاموضوع للتقية فيهما، لانه يحرم شرب الخمر عند العامة والخاصة، وقد هناك ضرورة من السلطان ولكنه ليس من التقية المصطلحة، فان التقية المصطلحة من العامة، واما المسح على الخفين فلم يفت احد من العامة بوجوب المسح على الخفين، لانه اكثرهم يقولون بالتخيير، فلاموضوع للتقية،

هذا التفسير اذا تم فيكون جوابا عن هذا الاستدلال، فتكون الرواية بمعنى انه لايتحقق موضوعها في شرب الخمر والمسح على الخفين، فلاتدل على الاجزاء، وهذا ما يقوله خلاف الظاهر، لعدم اختصاص عدم التقية بهذين بل في الزنا والسرقة واكل الخنزير، لماذا خص الامام الاستثناء بهذين الموردين، بل ظاهره ان يتحقق موضوع التقية في شرب الخمر بمعنى شرب النبيذ، فكل نبيذ مسكر وكل مسكر خمر، فيقول الامام عليه السلام لاتجوز التقية في شرب الخمر، وكذا في المسح على الخفين، فان الانسان الذي يهتم ان ينزع خفه ويمسح على رجله فهذا يدل على انه شيعي، والا فلماذا لايمسح على الخفين ولو مرة.

الرواية الاخيرة التي يستدل بها على الاجزاء ولعلها اقوى مما سبق من الروايات سندا ودلالة، موثقة سماعة قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال عليه السلام ان كان اماما عدلا فليصل الاخرى ولينصرف وليجعلها تطوعا و ليدخل مع الصلاة كما هو، وان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلي ركعة اخرى، ويجلس قد ما يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله، ثم ليتم صلاته على ما استطاع فان التقية واسعة، وليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور عليها ان شاء الله، يقول الشيخ الانصاري الامام قال هذا الذي راي الامام غير العادل بدا بصلاة الجماعة ياتي بالاجزاء والشرائط بقدر الاستطاعة فان التقية واسعة،

الجواب عن ذلك اولا ان الرواية ليست كما فسرها الشيخ الانصاري، بل قال يتشهد ننن

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

ما ورد فيه نص خاص يامر بالتقية كالوضوء ثلاثا ثلاثا، مع انه باطل عند الشيعة، او غسل الرجلين مع انه باطل عند الشيعة، والغسل من الاسفل الى الاعلى في اليدين مع انه باطل عند الشيعة، هنا يستفاد منه الاجزاء لان الامام لم يامر بالاعادة بعد ارتفاع التقية، المورد الثاني ما لم يرد فيه نص خاص ولكن كان مبتلى بالشيعة ذاك الزمان، بحيث يحرز انعقاد سيرتهم على الاجزاء بالتكتف وقول آمين، والمثال الثاني الوقوف بعرفات في اليوم الذي اعلنوه انه يوم عرفة والشيعي لايحرز ذلك، فهنا ثبت السيرة على الوقوف معهم من دون الاحتياط، مع انه يمكن الاحتياط بان يقفوا في المشعر بلحظات، وهو مجز لم يمتكن من الوقوف بعرفات، نن التي كانت قريب من ماتين وخمسين سنة من زمان الأئمة عليهم السلام، المورد الثالث مثلا الوقوف بعرفات مع العلم بالخلاف، في اليوم الذي نعلم انه مخالف للواقع، كما اذا كان الاختلاف بيننا وبينهم بيومين، ويقول السيد الخوئي قده ان الحج غير مجز حينئذ،

نحن نذكر تفصيل البحث حول هذه الامثلة، والا فالكبرى التي طرحها السيد الخوئي قده كبرى صحيحة، وانما كلامنا في الصغريات، اما ما ورد نص خاص، اي المورد الأول، فبالنسبة الى الوضوء ثلاثا ثلاثا الذي ورد في حق علي بن يقطين وابن زربي فهذا من التقية الخوفية، فلايعم زماننا، فزماننا الآن عادة ليس فيه تقية خوفية الا لبعض الشيعة الذين يسكنون في مساكن سنية وهابية كالرياض، فان امكنه الاعادة في داخل الوقت لادليل على انه لاتجب عليه الاعادة، لان علي بن يقطين عذره مستمر الى آخر الوقت، والامام لم يامره بالقضاء، والا ففي داخل الوقت كل آن كان هو في رقابه، وكانت الرقاب موجودة، فهنا يثبت انه لايجب القضاء على مثل علي بن يقطين وابن زربي، نعم لم يامره الامام بقضاء صلواته السابقة التي اتى بذلك الوضوء السني، نعم بالنسبة الى الصلاة معهم ورد في روايات صلوا في عشائرهم بمقدار يتوقف الصلاة معهم جماعة كترك القراءة الجهرية، نفهم انه لايوجب بطلان الصلاة، ويفهم هذا من الروايات الآمرة بالصلاة معهم من صلى معهم كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الاولن ولكن الامام قال صلى معهم ولم يقل صلى خلفهم، وورد انه يقرا اخفاتا والا يحدث نفسه بالقراءة، كما يستفاد من بعض الروايات المعتبرة، نعم هو يخل بالقراءة الجهرية وهذا مغتفر ولايجب اعادة الصلاة فضلا عن قضاء للاطلاق المقامي للروايات الآمرة بالصلاة معهم، وتوجد روايات اخرى ما هم عندي الا بمنزلة الجدر، فالامام الواقف هذا الذي صار اماما جماعة هو عندي بمنزلة الجدار، وليس اماما، فاصلي معهم وهذا معناه لاانه يأتم بهم، لعل الامام استخدم التقية فاطلق عليهم الجدار والا اطلق عليهم ما هو الواقع.

اما بالنسبة الى امثلة المورد الثاني المثال المهم للسيد الخوئي قده هو التكتف وقول آمين والصوم كصومهم والوقوف بعرفات في اليوم الذي اعلنوه انه يوم عرفة، اما بالنسبة الى التكتف وقول آمين فهنا بحث انه اذا لم يقصد بالتكتف الجزئية هل هو مبطل ام لا، لادليل واضح على ان التكتف حرام ذاتي في الصلاة، فالتكتف بقصد التشريع مبطل، وكذلك قول آمين، ولو قلنا بان التكتف وقول آمين مبطل في حد ذاته، فيستفاد من الروايات انه مغتفر ولو بنحو التقية المداراتية، واما الصوم مثل صومهم من اين احرز السيد الخوئي قده ان المؤمنين في زمن الأئمة عليهم السلام انهم يفطرون مثل العامة، بل عادة انهم يفطرون بعد الصلاة، ولم يحرز انهم يتقون ويفطرون قبل الصلاة، هذامم مضافا الى ان مذهب المشهور ان دخول الليل بزوال الحمرة المشرقية، اما الذي يرى ان الغروب هو باستتار القرص كما عليه السيد الخوئي قده في بحثه الاستدلالي والسيد السيستاني، فلايبقى مجال لهذا البحث، ومن يقول بان دخول الليل الشرعي بزوال الحمرة المشرقية فيقول هذا خلاف الحكم الواقعي، ولكن اقول هل احرزنا السيرة المتشرعية على استعمال الافطار قبل غروب الشمس، اولا لم يتضح لنا هذه السيرة بل القدر المتيقن منها موارد التقية الخوفية، ولادليل على جواز التقية المداراتية فضلا عن اجزاءها بالنسبة الى الصوم، لان التقية المداراتية تستفاد من قوله من صلى معهم كان كمن صلى خلف رسول الله، وصلوا في عشائرهم، ولم يرد صوموا في عشائرهم

اما قضية الوقوف في عرفات فاستشكل السيد السيستاني في السيرة في الوقوف معهم على نحو يكون مجزءا، ننن من اين تحرزون ان الحكام في ذلك الزمان كانوا يتسامحون في الهلال كما في زماننا هذا يتسامحون، نن فنقل قضية عن ابراهيم بن هشام المخزومي الذي لم يقبل شهادة سالم بن عمر بن الخطاب فلم يعلن عن ثبوت شهر ذي الحجة، كما هو يريدون، بل تاخر عنهم بيوم، فوقف سالم في اليوم الثامن الرسمي قبل عامة الناس بيوم، فهم يتشددون في رؤية الهلال،

يقول السيد السيستاني يعرف هذا التشدد من قضية لقاء الامام عليه السلام مع الخليفة السفاح ننن فقال الامام عليه السلام ذاك الى الامام ان صام صمنا وان افطر افطرنا، فدعا الخليفة بطعام فاكل الامام عليه السلام نننثبت عند الامام انه اول شهر رمضان ولم يثبت عندهم، نن لم يثبت الهلال عندنا لم يثبت العرفة عندنا، هل يجزي ان نقف معهم، كيف سألوا عن بقية المسائل وعن الصلاة خلفهم ولم يسألوا عن هذا الأمر العظيم، وهذا يكشف عن هذه المسألة لم تكن مبتلاة عندهم:

فقلت لا والمائدة بين يديه

يقول السيد السيستاني كيف تقولون ان هذه المسألة مبتلاة ولايوجد حسب تتبعنا في كتب القدماء الى عصر الشهيد الثاني اي تعرض لهذه المسألة، حتى ان العلامة والشهيد في الدروس تعرضا لما ذكره بعض علماء العامة من الوقوف بنن معللا ذلك بانه لايقع فيه الخطا، لان نسيان العدد لايتصور من الجمع الكبير، ولم يعترضا على هذا الكلام، نن ثم يقول السيد السيستاني اول من تعرض لهذه المسألة على سبيل الفرض الشهيد الثاني في باب المصدود من المسالك وحكم بعدم الاجزاء، كفرض افترض لو ابتلي من باب التقية ننن في الاجتزاء بهذا الوقوف اشكال، ثم نن كالمحقق القمي

تبتني على اساس ان الطريقة التي كانت متبعة لثبوت الهلال من قبل السلطات الحاكمة في عصر المعصومين عليهم‌السلام هي نفسها الطريقة المتبعة في ذلك من قبل الجهات الرسمية في العصر الحاضر، ولكن لاتوجد شواهد تاريخية تؤيد هذا المعنى، سواء في عصر الأموي او العباسي، بل الظاهر انهم كانوا يشدّدون في أمر الهلال، ولايحكمون بثبوت رؤيته بمجرد شهادة شخص او شخصين مع صفاء الجوّ ووجود عدد كبير من المستهلّين من دون ان يتيسر لهم رؤية الهلال.

ومن شواهد التشدّد في ثبوت الهلال في العصر الأموي ما حكي من ان سالم‌بن‌عبدالله ‌بن‌عمر‌بن‌الخطاب الذي كان يعدّ من كبار فقهاءهم في المدينة ذهب بجماعة شهدوا برؤية الهلال الى ابراهيم‌بن‌هشام المخذومي في عام 105 فلم يقبل منهم، فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم، فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس أيضا، واما في العصر العباسي فقد جرى الأمر فيه على نفس هذا المنوال، ولاسيما بعد ان عهدوا بمنصب القضاء الى ابي يوسف ابرز تلامذة ابي حنيفة، وكان مذهبه في ثبوت الهلال انه متى ما كان الجوّ صافيا فلاتقبل الشهادة برؤيته الا من جماعة توجب شهادتهم العلم للقاضي وعدد عددهم بعدد القسامة خمسين رجلا، فلايصح ان يقاس ذاك العصر بالعصر الحاضر الذي يتبع فيه من بيده أمر الموقف مذهب ابن حنبل واتباعه القائلين بثبوت هلال شهر رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين، وان كان الجوّ صافيا واستهلّ جمع كثيرون ولم‌يدع الرؤية الا واحد او اثنان.

وبالجملة لم‌يكن مبنى القوم في عصر المعصومين عليهم‌السلام على المسامحة في قبول الشهادات برؤية الهلال بل كانوا يشددّون فيه وربما أدى ذلك بهم الى التأخير في اول الشهر عن وقته الشرعي، كما يظهر ذلك من خبر لقاء الامام الصادق عليه‌السلام مع الخليفة ابي العباس السفاح في الحيرة يوم الشك من شهر رمضان الذي كان اول الشهر عند الامام عليه‌السلام، حيث دعاه الى الاكل فاضطر الى الاجابة الى الاكل تقية .

وكيف كان فلاشاهد على ما ادعي من مخالفة الوقوف الرسمي في العرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية في اكثر السنوات في عصر المعصومين عليهم‌السلام، بل اوضح شاهد على ذلك عدم ورود ذكر لهذه المخالفة في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها، مع انها متعلقة بجملة من اهم مناسك الحج اعني الوقوفين واعمال منى، وكيف يمكن قبول وقوع الاختلاف في الموقف في غالب الأعوام واتباع الشيعة فيها لمن بيدهم أمر الموقف طبقا للأوامر الصادرة اليهم من قبل الأئمة عليهم‌السلام ولايوجد شيء من ذلك في نصوص الحج، في حين انها اشتملت على الكثير من مسائله حتى ما يقلّ الابتلاء به كجملة من مسائل الصيد وكفاراته.

هذا مع ما عرف من حال الشيعة من انه لم‌يكن يسهل عليهم اتباع غيرهم في الامور الشرعية والاجتزاء بما يؤدي معهم من العبادات كما يظهر ذلك من النصوص الواردة بشأن الحضور في جماعتهم والصلاة خلفهم، مع انه ليس فيها ما يوجب الاخلال بشيء من اركان الصلاة بل ببعض سننها فحسب، فكيف سهل على الشيعة الوقوف في عرفات وفي المزدلفة والإتيان باعمال منى في غير وقتها الشرعي اتباعا للعامة ولم‌يقع ذلك منهم موردا للسؤال طوال العشرات من السنين؟، ولاسيما في عصر الصادقين عليهم‌السلام، ولو وقع موردا للسؤال لوجد ذلك في الروايات.

بل كيف كانت هذه المسألة موردا لابتلاء الشيعة بصورة واسعة في عصر الغيبة الكبرى ولايوجد حسب ما تتبعناه التعرض لها في كتب الفقهاء المتقدمين الى عصر الشهيد الثاني، حتى ان العلامة الحلي في التذكرة والمنتهى والشهيد الاول في الدروس تعرضا لما ذكره بعض فقهاء العامة من الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات في يوم التروية معللا ذلك بانه لايقع فيه الخطأ، لان نسيان العدد لايتصور من الجمع الكبير، ولم‌يعقّبا على ذلك بشيء مع انه لو كان الاختلاف في الموقف مما يقع في غالب السنين لعقّبوا عليه لان الوقوف في يوم التروية مما يبتلى به الشيعة تقية ممن بيده أمر الموقف من العامة ولبحثوا عن الاجتزاء به وعدمه.

وبالجملة اننا لم‌نجد فيمن تقدم على الشهيد الثاني طرح هذه المسألة اصلا، واما هو فقد تعرض لها على سبيل الافتراض والتقدير في باب المصدود من المسالك وحكم بعدم الاجزاء، ثم لم‌نجد من تعرض لها من بعده الى القرن الثالث عشر حيث طرحها بعض الفقهاء كالمحقق القمي في جامع الشتات فحكم بعدم الاجزاء والمحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقامع الفضل فحكم بالإجزاء، وتعرض لذلك صاحب الجواهر ولم‌يستبعد الإجزاء، وقال انه وجده منسوبا الى السيد بحر العلوم قده، الا ان صاحب الجواهر بنفسه احتاط في نجاة العباد قائلا انه لايجزئ الوقوف معهم على الاحوط ان لم‌يكن اقوى، وامضاه الشيخ الاعظم الانصاري والسيد الميرزا الشيرازي وحكم بعدم الاجزاء ايضا كل من السيد حسين الكوهكمري والشيخ زين العابدين المازندراني ومن المتاخرين المحقق النائيني "قدهم"، فما ادعي من قيام السيرة على متابعة العامة في الوقوفين مما لايمكن المساعدة عليه

انه قد يتمسك برواية ابي الجارود على الاعتناء بما فعله العامة، رواية أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) إِنَّا شَكَكْنَا- سَنَةً فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى- فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع- وكَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضَحِّي- فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ النَّاسُ- والْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي النَّاسُ- والصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ النَّاسُ.

ثم استشكل عليه بانه مضافا الى ضعف الرواية من اجل ابي الجارود، يرد عليه ان المراد من الناس ليس هو العامة،

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في اقسام التقية بلحاظ الحكم بالإجزاء، حيث ذكر السيد الخوئي انه تارة يدل دليل خاص على التقية كما في الصلاة خلفهم والصلاة في عشائرهم فلو اقتضت الصلاة خلفهم التقية كان مقتضى الاطلاق المقامي لهذه الروايات الإجزاء، كما لو انجبر ان يترك القراءة الجهرية او يترك السجود على ما يصح السجود عليه ونحو ذلك، والمورد الثاني ما لايكون فيه نص خاص ولكن كان محلا لابتلاء العام، كالتكتف (وهو مثال فرضي، والا فهو مندرج في المورد الأول ايضا) والوقوف مع العامة، قامت السيرة القطعية على الاجتزاء بالوقوف معهم مع احتمال ان يكون الموقف الرسمي للموقف الشرعي، واما مع العلم بالخلاف فلم يحرز انه اتفق العلم بالخلاف في زمنهم عليهم السلام ولم يعمل الاصحاب بالاحتياط.

اشكل السيد السيستاني عليه بانه كيف احرزتم ان هذا مورد لابتلاء العام، مع انه لم يرد ولو في رواية ضعيفة السؤال عن ذلك، هل كان حكمه واضحا فلم يسألوه؟! فكيف سألوا عن احكام أخرى احكام غير مبتلى بها، مع انه لم يسأل عن هذا مع انه مبتلى بها، وكيف يكون محلا للابتلاء العام ولم يطرح في كلمات الاصحاب، وانما طرحه الشهيد الثاني كفرض، فقال: "ولو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لاعندنا، ولم يمكن التاخر عنهم، للخوف منهم او من غيرهم، فان التقية هنا لم تثبت"، يقول "لو اتفق انه وقف العامة..." فجعل هذا كفرض، وهذا يعني انه لم يكن وقوف العامة قبل الوقت الشرعي محلا للابتلاء، والا لما قال ولو وقف العامة على سبيل الفرض والتقدير، مضافا الى انه حكم بعدم الاجزاء، فلو كان محلا للابتلاء العام وانعقد الارتكاز المتشرعي على الحكم بالاجزاء فكيف يقول الشهيد الثاني بعدم الاجزاء.

الجواب عن ذلك اولا ان الشهيد الثاني لاندري هل وفّق طيلة حياته للحج ام لا، ومن لايذهب الى الحج ولايعرف ماذا يصنع الحكّام قد يعبّر عن المسألة بهذا التعبير، مضافا الى ان التعبير بـ "لو" لايدل على انه قضية فرضية، ليست القضايا دائما مثل قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا"، "لو" لاتدل على امتناع مدخولها: "يا ليتنا لو جئتنا لوجدتنا نحن الضيوف وانت رب المنزل" واحتمل ان يكون مراد الشهيد الثاني الوقوف بعرفات مع العلم بالخلاف، والا عادة الحكومة بيد هؤلاء، وهم يعلنون، وكان في تلك الازمنة يعلن امير الحاج ثبوت الهلال، (ففي كل سنة ينصبون امير الحاج، الى آخر الحكومة العثمانية) وعادة اذ اعلن الحكومة ثبوت الهلال ليس هذا ملازما لثبوت الهلال عند الشيعة، لانه في بعض الايام يوجد غيم، كيف يتفق في شهر رمضان ثبوت الهلال عندهم دون عندنا ولايتفق ذلك في ذي الحجة؟!، اذا تتكلمون عن زمن الأئمة عليهم السلام فهو شيء، اما اذا تقصدون في زمن الفقهاء لم يتفق ذلك يعني خلال الف سنة، معنى كلام السيد السيستاني ان هذه المسالة لم يكن محلا للابتلاء قبل سيطرة الوهابية، اذا نتكلم عن زمن الأئمة قد نقبل كلامه فرضا، لكن في الف ومأة سنة تقريبا والحكومة في الحرمين كانت بيد غير الشيعة، حتى الاشراف ما كانوا شيعة، خلال هذه الفترة الطويلة لم يصل محلا للابتلاء أنهم يعلنون ثبوت الهلال ولم يثبت عندنا؟، هذا امر بعيد جدّا.

هذا كله مع انه لو قبلنا كلام السيد السيستاني ان القضية في زمن الأئمة على العكس، يثبت الهلال عند الشيعة ولايثبت عند الحكومة لتشددهم في قضية الهلال، فلايقبل عند صفاء الجو الا شهادة خمسين رجلا، ولاجل ذلك في شهر رمضان ثبت الهلال عند الامام عليه السلام ولم يثبت لدى الخليفة السفاح، كما في رواية ان الامام عليه السلام قال ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا، فهل يعقل ان الشيعة والحكومة كانا متفقين خلاف مأتين وخمسين سنة في ذي الحجة دون شهر رمضان؟!، بحيث يصير هناك توافق بين الحكومة والشيعة، ما هو المنشا لهذا الاتفاق، لماذا لم يحصل هذا الاتفاق في شهر رمضان في بعض السنوات على الاقل، فهذا يعني انه كان على كلام السيد السيستاني يثبت هلال ذي الحجة عند اصحاب الأئمة عليهم السلام بينهم والحكومة لاتقبل، والحكومة تتأخر، وهذا يعني العلم بالخلاف في بعض السنوات، لان الحكومة لايثبت عنده اول شهر ذي الحجة، لتشددها في قضية الهلال على قول السيد السيستاني، ولكن قد كان يثبت الهلال للامام اصحابه، لوجود شهادة عدلين من الشيعة بثبوت الهلال، ولكنهم لايقبلون شهادة الشيعة، كما اتفق لاصحاب الائمة لم يقبل شهادتهم وقالوا لهم انت رافضي، قالوا لبعض الاجلاء من اصحاب الائمة فلم يقبل شهادته وقيل له انت رافضي فبكى، اذا نفرض هكذا معنى ذلك انه قد اتفق بعض السنوات ثبوت الهلال عند الشيعة وتاخرت الحكومة عن اعلان الهلال، فصار الموقف بعد الموقف الشرعي بيوم، ولم يعهد ان الشيعة ذهبوا الى عرفات قبل يوم، بل ذهبوا الى الموقف معهم، والا لو كان لبان، كما نقل عن سالم حفيد عمر الخطاب ونقل في التاريخ ونقله السيد السيستاني، كان يتفق للشيعة ايضا ذلك ولم يسمع هذا من احد، فالانصاف انه مع احتمال مطابقة موقفهم مع الموقف الشرعي، الظاهر قيام السيرة القطعية على الاجتزاء بالوقوف معهم بلاحاجة الى الاحتياط.

اما مع العلم بالخلاف فالسيد السيستاني يحتاط كما في مورد احتمال الخلاف، لان رأيه عدم الاجزاء، ولكن يقول اذا انا وصلت النوبة الى ان لاأبرز رأي فلاابرز رأي في كلا المجالين، سواء في فرض احتمال المخالفة ومجال العلم بالمخالفة، ولكن السيد الخوئي قده افتى بالاجزاء في فرض الاحتمال وافتى بعدم الاجزاء في فرض العلم بالمخالفة، لان الدليل السيرة ولم يثبت السيرة عنده على الوقوف معهم مع العلم بالخلاف، وهذا امر موافق للاعتبار، لان فرض العلم بالخلاف فرض نادر، الا اذا احرزنا فرضية السيد السيستاني من ان الحكومة كانت متشددة وكانت تتاخر في اعلان الهلال احيانا، فهذه الفرضية لم تثبت عندنا، فكلام السيد الخوئي قده وجيه، واحراز السيرة حتى مع العلم بالخلاف امر مشكل، وان كان غير بعيد، اي خلال ماتين وخمسين سنة لم يحصل العلم بالخلاف ابدا؟! المظنون انه في فرض العلم بالخلاف قيام السيرة، لكن الجزم بذلك مشكل.

في قضية شهر رمضان الرواية التي تقول ثبت عند الامام عليه السلام شهر رمضان، يقول السيد السيستاني كان بالنسبة الى اول شهر رمضان، لان الرواية مرسلة داود بن الحصين عن رجل من أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال و هو بالحيرة في زمان أبي العباس- إني دخلت عليه و قد شك الناس في الصوم و هو و الله من شهر رمضان فسلمت عليه فقال يا أبا عبد الله أ صمت اليوم فقلت لا و المائدة بين يديه قال فادن فكل قال فدنوت فأكلت قال و قلت الصوم معك و الفطر معك فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السلام تفطر يوما من شهر رمضان- فقال إي و الله أفطر يوما من شهر رمضان- أحب إلي من أن يضرب عنقي، هذه الرواية كما يقول السيد السيستاني ظاهرة في اول شهر رمضان لا في آخر شهر رمضان، لان مقتضى القاعدة في يوم الشك من آخر شهر رمضان هو الصوم، ولم يذكر في الرواية ان السلطان اعلن عن ثبوت الهلال، يقول شك الناس في الصوم ولم يقل شك الناس في يوم العيد، فلو كانت القضية قضية العيد فكان يجب الصوم عند الكل، الا اذا اعلن السلطان عن ثبوت هلال شوال، ولم يذكر في الرواية ذلك، ولم يقل اعلن السلطان، فالامام كان ثبت عنده انه شهر رمضان ومع ذلك افطر لان الحكومة لم تعلن عن ثبوت شهر رمضان، والامام اذا صام يقول السلطان لماذا صمت ولم اعلن شهر رمضان، فبعضهم يمنع من صوم يوم الشك من اول رمضان، فبعضم يقولون لايصام يوم الشك من اول رمضان، وحيث ان السلطان لم يعلن عن ثبوت شهر رمضان فاذا قال الامام عليه السلام انا صائم فهذا يعتبر من عدم الاعتناء بالسلطان والاعراض عنه.

ففي هذه الرواية ثبت للامام انه اول الشهر، ولكن هذا قضية في واقعة، ولكن هل هذا ثبت ذلك للشيعة بشكل عام؟، يعني هل كان واضحا ثبوت الهلال بحيث يثبت للشيعة هلال شهر رمضان والحكومة تتاخر عن الاعلان، فلايكشف الرواية عن ذلك، الامام ثبت عنده ثبوت الهلال ولو بشكل عادي، لانه مورد موضع تردد المؤمنين، وبعض من رأى الهلال يشهد عند الامام بذلك، ولكن هل يعني ذلك انه ثبت عند الشيعة بشكل عام ولم يثبت للحكام؟ وذلك لاجل تشددهم، فهذه الرواية لاتكشف عن ذلك، لعله لايثبت عندهم لا لتشددهم بل لخفاء الهلال، فهذه الرواية لاتدل على مقصود السيد السيستاني.

وليس هنا قضايا متعددة، الرواية الثانية: رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله- ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا فقال يا غلام علي بالمائدة فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنه يوم من شهر رمضان- فكان إفطاري يوما و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لا يعبد الله. هذا نفس الرواية السابقة.

أما ما نقله السيد السيستاني عن التاريخ من ان سالم حفيد عمر الخطاب شهد عنده جماعة من اصحابه بثبوت هلال ذي الحجة والأمير لم يقبل منه، فهذا لايكشف عن تشدد الحكومة، فلعله لأغراض اخرى، ولعله كان لاجل ان الجوّ صافيا واذا استهل جماعة كثيرون ولم يروا الهلال فدعوى جماعة قليلة برؤية الهلال ليس حجة كما هو كذلك عند السيد السيستاني، فما ذكره امر خلاف الظاهر.

وعلى اي حال ارى ان دعوى السيد الخوئي قده من التفصيل وهكذا الشيخ الاستاذ من التفصيل بين مورد احتمال مطابقة الحكم للواقع فنحرز وقوع السيرة على الاجتزاء في الوقوف معهم، واما في مورد العلم بالخلاف فلانحرز السيرة، هذا هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه.

اذكر هنا شيئا وهو ان ان احتمال الخلاف قد يكون لنكتة موضوعية وقد يكون لنكتة حكمية، النكتة الموضوعية مثلا انا ارى ان الهلال لابد ان يكون قابلا للرؤية في مكة ومجرد رؤية الهلال في افريقيا لاينفع لثبوت الهلال بالنسبة الى مكة، كما يقول به السيد السيستاني، فهذه السنة ثبت عندنا عدم امكان رؤية الهلال في مكة، استهل جماعة كثيرون في الاحساء وغير احساء ولم يدع احد برؤية الهلال حتى الجماعة الذين يشهدون بثبوت الهلال، ومن خلال قرائن حصل الوثوق بعدم امكان رؤية الهلال في مكة، ولكن نحن نحتمل انه قبل طلوع الشمس على رأي السيد الخوئي او قبل طلوع الفجر عن رأي السيد السيستاني نعلم او نحتمل انه رأي الهلال في افريقيا، خصوصا في ايام الشتاء الليل الطويل، هل من يقلد ويرى بلزوم الهلال في بلده يمكنه هنا ان يقول بانه يكون احتمال، ان يكون رأي السيد الخوئي قده في مسألة الهلال هو الصحيح، رأيه بانه اذا رئي الهلال في بلد آخر مشترك مع بلدنا في جزء من الليل فهذا يكفي في ثبوت الهلال في بلدنا، فلسنا جازمين ببطلان رأي السيد الخوئي قده، فهل احتمال صحة رأي السيد الخوئي قده يكفي في أن اقول انا اقف مع العامة لاني احتمل مطابقة حكمهم للواقع، نعم من يقلد السيد الخوئي قده فلم يكن عنده شبهة حكمية عنده، فيكون عنده احتمال المطابقة، وانما الاشكال فيمن لايقلد السيد الخوئي قده في ذلك، ويقلد غيره، فاذا قلد غيره في قضية الهلال فشرعا حكمه الظاهري انه لابد من رؤية الهلال في بلد المكلف، والا فلايكفي الرؤية في بلد آخر، فالظاهر ان المسألة تندرج فيمن يعلم بمخالفة حكمهم للواقع علما تعبديا.

وان شئت قلت لم نحرز سيرة المتشرعة على الاجتزاء بالوقوف معهم في هذا الفرض الذي اقول لابد ان يرى الهلال في بلد المكلف واجزم بعدم امكان رؤيته في بلد المكلف، ولكن يحتمل فقهيا ان يكفي ثبوت الهلال في بلد يكون مكة مشتركا معه في جزء من الليل، فهذا الفرض اي احتمال ثبوت حكم فقهي على خلاف الحجة الشرعية الثابتة عندي لم يحرز وجود سيرة في هذا المجال، فالصحيح ان الوقوف مع احتمال مطابقة حكمهم مع الواقع يختلف باختلاف الانظار، فمن يقلد السيد الخوئي قده يكفيه ان يرى الهلال في بلد يشترك مع مكة في جزء من الليل كافريقا ولكن من يقلد مرجعا يقول انه لابد من رؤية الهلال في بلد المكلف، فاذا جزم بعدم امكان رؤية الهلال في مكة فيندرج فيمن يعلم بان الموقف الرسمي مخالفا للواقع، فانه وان لم يكن يعلم به وجدانا لكنه يعلم به حسب الحجة الشرعية.

فقبلنا الكبرى المذكورة في كلام السيد الخوئي قده من ان المسألة اذا كانت محلا لابتلاء العام في زمن الأئمة فبالسيرة نستكشف الإجزاء كما في الوقوف معهم مع احتمال الوفاق، ولكن بقي المورد الثالث وهو ما اذا لم يكن نص خاص على التقية ولم يكن المسألة محلا للابتلاء فلادليل على الاجزاء ابدا الا في التقية المداراتية في الصلاة معهم، فهذا بحث آخر.

يقع الكلام في ان التقية هل تجري وتسري اليوم مع عدم سيطرة العامة على مجتمعنا او المجتمع العراقي، ...

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في اقسام التقية، قلنا ان التقية على قسمين التقية الخوفية والتقية المداراتية وتكلمنا عن التقية الخوفية، وملخص ما ذكرنا في التقية الخوفية انها وان كانت جائزة تكليفا ولكن لادليل على اجزاء العمل الصادر عن التقية الخوفية اذا وقع الاخلال فيه بالاجزاء او الشروط الشرعية، الا اذا استفيد الاجزاء من النص، كما في الوضوء حسب فقه العامة اذا كان عن تقية خوفية، حيث ان الامام عليه السلام لم يأمر مثل علي بن يقطين وداود بن زربي باعادة ما صلاه بذلك الوضوء بغير كيفية شرعية، او ما احرز بالسيرة على الاجتزاء به كما ذكرنا ذلك بالنسبة الى الوقوف مع العامة في عرفات والمشعر مع عدم العلم بالخلاف، واما انكار السيد السيستاني لوجود هذه السيرة في زمن الأئمة فذكرنا انه غير متجه، وما ذكره السيد السيستاني من ان اصحاب الائمة كانوا متشددين في عدم الاعتراف بما يعمله العامة، ولذا لم يكونوا يصلون خلف العامة وانما امرهم الامام عليه السلام بذلك، فكيف وافق الشيعة العامة في المسألة المهمة مثل الوقوف بالمواقف ولم يسألوا الامام ابدا ان هذا واجب او جائز، مع ان الشيعة لم يكونوا يوافقون العامة في اعمالهم عادة.

هذا الكلام ايضا غير متجه، فان الانسان اذا لم ير طريقا آخر غير ما يسلكه ويرى ان الاصحاب وعامة الشيعة يسلكون ذلك الطريق فلايبدو في باله ان يسأل، فالشيعة ترى ان الأئمة كانوا يقفون كما يقف العامة وفي نفس اليوم الذي وقفه فيه العامة، ولم يسمعوا طريقا آخر، ولم يكن مثل هذا الزمان حيث يفتي فقيه ان الوقوف مع العامة غير مجز اما فتوى او احتياطا والشيعة يتورطون في ذلك، فلم يكن يخطر ببال الشيعة في زمن الأئمة ذلك، والسؤال عادة انما ينشأ من احتمال فقهي او تشكيك فقهي، واذا لم يكن احتمال فقهي او تشكيك فقهي فنن، والا لايحتمل خلال مأتين وخمسين سنة ان الموقف الرسمي كان مطابقا للحجة الشرعية، نن يفرض ان المسألة كان كذلك الى ان استولى الوهابيون على الحرمين الشريفين فتغيرت الظروف،

اما التقية المداراتية، فالتقية المداراتية كما ذكره جمع من الاعلام ليس من مصاديق التقية الخوفية، فان التقية المداراتية ليست تقية، لان التقيةمن الوقايةمن الضرر وليس في المداراة مع العامة دفع الضرر وانما هي من باب تاليف القلوب وتوحيد الصفوف، فلابد من الاقتصار على الدليل، ولو لم يوجد دليل لاتجوز مخالفة الاحكام الاولية بعذر التقية، نعم لولم يكن هناك مخالفة للاحكام الشرعية الاولية كان مجرد اظهار الود والمحبة، فهذا امر آخر، هل هذا امر راجح، ليست المسألة واضحة، اذا كان هنا اغراض عليا واهداف عليا للمؤمنين يجذبون العامة حتى يظهرون لهم ان الشيعة جماعة مؤمنون فيزيلوا عن انفسهم الشبهات فهذا امر محبوب، ولكن مجرد التوددنن لادليل على رجحانه، اذا كان يوجب الوحدة الاسلامية عظمة الاسلام فهذا امر راجح، واما اذا لم يكن هنا اثر عدا الوحدة فلم يظهر من الروايات ان لنفس الوحدة،تت كتقوية الاسلام او ازاحة الشبهات عن الشيعة كما يستفاد من الروايات او غايات اخرى راجحة، واما اذا لايترتب على الوحدة بين المسلمين فرضا، اقول كبحث علمي اذا لم يترتب على الوحدة الاسلامية بين الشيعة والسنة امر راجح، فلو فرضنا ذلك، فانه عادة تترتب اهداف عالية وغايات راجحة على توحيد المسلمين ولو من باب ان الكفار يخافون من المسلمين وياخذون الحذر من المسلمين، ننن مالم نقع في مخالفة الاحكام الشرعية الاولية، والا فلابد من ملاحظة قواعد التزاحم، فإما ان تكون الوحدة بين الشيعة والسنة لاجل التقوية قبال الكفار فهو امر راجح او لاجل ازاحة الشبهات عن نفوس المسلمين، فهم يعتبرون الشيعة كغير مسلمين او يعتبرونهم منافقين، فاذا عملنا معهم معاملة حسنة فهم يحسنون الظن بنا فهذا يستفاد من الروايات انه امر راجح، اياكم ان تعملوا عملا نعير به فان الولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم اليه زينا

هذه الصحيحة ترشدنا الى ان كل عمل لايخالف الموازين الشرعية ولكن يؤدي الى رفع سوء الظن في نفوس العامة بالنسبة الى الشيعة بحيث يقولون هؤلاء اصحاب جعفر بن محمد فهذا امر راجح، واما اذا لم يترتب على عملنا لاتقوية الاسلام ولارفع التهمة وسوء الظن بل بالعكس يقولون انتم منافقون تتكلمون علينا سرا ولكن حينما تلتقون بنا تظهرون المحبة وصارت القضية بالعكس، فبدل ان يزيل الشبهة يزيد في الشبهة، اذا فرضنا ذلك وانا لااعين الواقع الموضوعي، ولعل الواقع الموضوعي انه راجح انه كل عمل يؤدي الى وحدة صفوف المسلمين فانه عادة ننن ان للوحدة موضوعية، لادليل على ان الأمر بالوحدة مطلقا، واعتصموا بحبل الله جميعا، لاتفرقوا عن حبل الله، لاانه لاتفرقوا عن اي شيء،،

النكتة الثانية ان التقية المداراتية كما ذكرنا اذا كان تؤدي الى مخالفة الاحكام الاولية فلاتجوز الا في موارد قيام النص الخاص، والنص الخاص وارد في خصوص الصلاة معهم لااكثر، فان الصلاة معهم وفي عشائرهم عادة تؤدي الى ترك بعض الشرائط الاولية كما سيأتي فينعقد له اطلاق مقامي انه لاباس بترك تلك الشرائط او بقية الاحكام عودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم فهو امر راجح وليس مخالفا لاي امر من الموازين الشرعية، فاذا نقول كالنكتة الثانية ان العمل بالتقية المداراتية اذا كان مخالفة للاحكام الاولية فلايجوز الا في الصلاة معهم، اما الصوم معهم والافطار معهم فلايجوز وهكذا اكل السمك الذي لافلس له، و امثال ذلك.

النكتة الثالثة ان التقية المداراتية قد يقال بانها تختص بزمان شوكة العامة واما اذا كان في منطقة العامة في ضعف، والغلبة للموالين، كدولة ايران ودولة عراق، افرض نحن ذهبنا الى بلدة سنية او مسجد سني، فهل يجوز له ان يكتفي بصلاة السني، قال المحقق الهمداني لايجوز ذلك، ووافقه السيد الخميني في ذلك واستدل السيد الخميني برواية ضعيفة معلى بن محمد عن محمدبن جمهور (الضعيف) عن عن ابي بصير خالطوهم بالبرانية، ما دامت الامرة بيد الصبيان صبيان بني امية وبني العباس، فخالطوهم بالظاهر، براني يعني الظاهر، وخالفوهم بالجوانية اي الدخلانية، وقد يوثق بصدور الرواية ولكنه ليس خبرا ثقة، وقد اعتمد السيد الخميني على هذه الرواية وان مفهومها انهنن المهم انهم شيعة دولة العراق، فمادام كذلك انقضى هذا الحكم، وينتهي دوره،

الجواب عن ذلك اولا ان الرواية ضعيفة سندا فلايعتمد عليه ولايحصل الوثوق بها، وثانيا لايحتمل في حق مثل صحيحة هشام التخصيص، لانها آبية عن التخصيص، اياكم ان تعملوا عملا نعير به فان الولد السوء يعير بوالده، فهذا التعبير يأبي عن التخصيص، وانه اذا وصلت الدولة اليكم فلانوصيكم بذلك؟! ولكن قد يستدل باختصاص التقية المداراتية بما اذا كان في مكان يسيطر عليه العامة بعدم اطلاق في ادلة التقية المداراتية فيقال بقصور المقتضي، فانه قال صلوا في عشائرهم فليس له موضوعية بل من باب انه تكونوا ننن ان يصلوا في عشائر السنة فالقضية خارجية ليس من باب انه يستحب الصلاة خلف العامة، لم يرد هذا الأمر بشكل قضية حقيقية، بل ورد بشكل قضية خارجية، وليس له اطلاق بالنسبة الى مساجد السنة في مشهد مثلا، فاذا كنتم في مشهد فلم تذهبوا الى مساجدهم فلايعير الائمة بكم، الكبرى ان لاتكونوا علينا شينا، الآن اذا لم تؤثر الصلاة خلفهم

فالكبرى هي الاساس، وقد طبق الامام الكبرى على القضية الخارجية، نن وانما هو من باب مصداق لكبرى كونا لنا زينا ولاتكونوا علينا شينا، وهذه الكبرى كبرى خالدة، ومستمرة في كل زمان ولكن الصغرى تختلف من زمان الى زمان، واما بقية الروايات

بسم الله الرحمن الرحيم

کان الکلام فی التقیة المداراتية ووصلنا الى انه هل تختص التقية المداراتية بزمن شوكتهم ام تشمل هذا الزمان في البلاد الذي ليس فيها غلبتهم، فناقش المحقق الهمداني في ذلك ومنع عنه، وهكذا السيد الخميني، وذكرنا في وجه المناقشة ان ادلة التقية المداراتية قاصرة عن الشمول بالنسبة الى فرض عدم شوكة العامة، وذلك لان عمدة ادلة التقية المداراتية عدة روايات تكلمنا عن الرواية الاولى، صحيحة هشام الكندي، اياكم ان تعملوا عملا نعير به، فان الولد السوء يعير والده به كونوا لمن انقطعتم اليه زينا ولاتكونوا عليه شينا صلوا في عشائرهم، ظاهر هذه الصحيحة ان الكبرى ان يكون الشيعة زينا للأئمة عليهم السلام بحيث العامة اذا رأوا هذا الشيعي يقولون سبحان الله هذا تابع الإمام عليه السلام هذا شيعة الصادق عليه السلام هذا الذي عند خلق حسن، فاذا هذا شيعة الامام عليه السلام فيعني ان الامام عليه السلام نن وطبّق هذا على الصلاة في عشائرهم، ننن نعم صاحب المعمل اذا رأى ان صاحب العمل تمرض يعوده، اذا مات يشهد جنازته فهذا تابع لكبرى كونوا لنا زينا ولاتكونوا علينا شينا، فلايتوقعون ان نحضر مساجدهم، وهذا بخلاف البلاد التي تكون الشوكة للعامة، والشيعة في اقلية بحيث اذا انعزلت الشيعة عن مجتمع السني فلم يحضر جنائزهم ولم يشهد مرضاهم فيقع تدريجا في موضع الاتهام.

والرواية الثانية رواية زيد الشحام، هكذا يقول يا زيد خالطوا الناس او خالقوا الناس باخلاقهم، صلوا في مساجدهم عودوا مرضاهم اشهدوا جنائزهم وان استطعتم ان تكونوا ائمة ومؤذنين فافعلوا، هذه الرواية اوضح واقرب بالنسبة الى النكتة التي اشرنا اليها من انها تتعرض لكبرى كلية، وهو ان يكون الانسان الشيعي في معاملته مع السنة بحيث يقولون ان هذا الشيعي تربى في مكتب اهل البيت ترببية حسنة، في حدود الاطار الشرعي لاانه كل ما يفعلون يفعل مثلهم فياكل لحم الارنب مثلا،

الرواية الثالثة صحيحة عبدالله بن سنان سمعت اباعبدالله عليه السلام اوصيكم بتقوى الله ولاننن، فلايحتمل ان يستحب ننن يصير تشييع السني مثل تشييع المراجع، هذا تطبيق لكبرى ان يكون اخلاقنا معهم زينا بحيث لايسيؤون بنا الظن ولايقولون كيف تربى الصادق اشياعه بهذه التربية السيئة، فلاتدل هذه الروايات على استحباب التقية المداراتية بشكل واضح بحيث يستحب حضور صلاتهم ولو لم نن يستحب الحضور في صلاتهم،

اما بقية الروايات وردت في خصوص الصلاة معهم بدون ذكر هذه الكبريات: معتبرة حمادبن عثمان عن ابي عبدالله عليه السلام من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأول، استدل السيد الخوئي قده باطلاق هذه المعتبرة وقال نقبل ان قوله صلوا في عشائرهم ليس له اطلاق لانه وارد في قضية خارجية، ولكن اطلاق هذه الرواية يؤخذ به، ولايختص بزمان شوكتهم، الجواب عن ذلك ان مرجع الضمير غير مذكور في هذه الصحيحة، ليس له اطلاق بحيث يشمل السنة التي في اقلية، والشوكة بيد الشيعة، السنة في البلاد

رواية اخرى صحيحة حفص يحسب لك اذا دخلت معهم وان كنت لاتقتدي بهم يعني الامام العدل،

الرواية الاخرى معتبرة اسحاق بن عمار قال لي ابوعبدالله عليه السلام صل معهم فان المصلي معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله، يرد عليه نفس الاشكال،

الرواية الاخرى صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام صلى الحسن والحسين عليهما السلام خلف مروان، ونحن نصلي معهم، هذا ايضا قضية خارجية، مسيطرين

هذه الروايات اعم من التقية الخوفية،

فلايوجد اطلاق يشمل الصلاة خلف السنة الذين هم في اقلية او مثل لبنان، الذي الشيعة في حرية والسنة في حرية، نعم بمقدار لايقولون ان الشيعة ليس لهم اخلاق يصلى خلفهم، ولكن اذا لم يكن مشمولا لكبرى مذكورة في الروايات كونوا لنا زينا ولاتكونوا علينا شينا فلادليل على التقية المداراتية معهم بحيث اذ

واما الأمر بالصلاة معهم فكل هذه الروايات رأيناها ليس فيها اطلاق يشمل مالولم تكن السنة مسيطرين، وينبغي لفت النظر الى مسألة وهي انه حتى لو كانت الشوكة والسيطرة للسنة، ولكن لم يكن يؤثر الصلاة خلفهم في شيء، مثلا في طريق المسافر الشيعي من الاحساء الى الرياض يدخل مسجدا في الطريق ويكون امام فاسق وفاجر يصلي، حتى السنة قد لايصلون وراءه، فهذا الشيعي يجيء ويصلي فلاتاثير لهذه الصلاة خلفهم لامن ناحية انطباق تلك الكبرى واما من صلى خلفهم ذكرنا انه قضية خارجية

بسم الله الرحمن الرحيم

فاصلي معهم واريهم اني اسجد وما اسجد، فهذا يعني ان الصلاة معهم ليست بمعنى الصلاة جماعة، فان كان قد صلى قبل ذلك فيريهم انه صلى معهم وان لم يكن صلى فيصلي فرادى، ولاجل ذلك نحن نرى ان مقتضى ظهور الروايات ان الصلاة خلفهم صلاة جماعة صورية،

في معتبرة ابي بصير يعني ليث المرادي قلت لابي جعفر عليه السلام من لااقتدي به في الصلاة قال افرغ قبل ان يفرغ، اي يعني ان يفرغ من القراءة

في صحيحة علي بن يقطين سألت ابا الحسن عليه السلام

ادخل مع هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلوني

فهو فرض ان يقرأ سورة الفاتحة فكيف تكون صلاة جماعة،

في رواية علي بن سعد البصري اني نازل في بني عدي

هذه الرواية قد يقال واردة في الناصب لا في كل مخالف، ولاجل ذلك نذكر هذا كمؤيد، ولكن يكفينا سائر الروايات

صحيحة الحلبي لاتقتدي به فاقرأ خلفه، سمعت قراءته او لم تسمع

وفي رواية الحسين بن علوان كان الحسن والحسين يقرأن خلف الامام، يعني صلاة جماعة صورية.

فهذه الروايات ظاهرة في ان الجماعة صورية،

يؤمنا ما تقول في الصلاة معهم

محمدبن الفضيل عن اسحاق بن عمار في حديث اني ادخل المسجد فاجد الامام قد ركع وقد ركع القوم

التقية هنا خوفية، ولو كانت التقية الخوفية تجعل الصلاة معهم جماعة فلماذا قال الامام عليه السلام

فهذه الروايات تدل على ان الصلاة معهم صلاة جماعة صورية، فيما اذا كانت الشوكة لهم، كما في بلاد المخالفين، انن انحوما في تاليف القلوب، اما ان هذا المؤمن الذي لايعلم انه شيعي، بحيث حتى اذا يصلي وحده يعتبر انه مستعجل، فلادليل على انه صلاة معتبرة راجحة،

هذا تمام الكلام في مسائل الخوفية المداراتية

نرجع الى ابحاث الوضوء، ان يفطروا معهم قبل الاذان الشرعي ويجتزؤون بذلك،نن ولو احرز فالقدر المتيقن منه موارد الخوف لاموارد التقية المداراتية، الآن هم يدرون بانا شيعة، ولو صلينا خلفهم يقولون انتم الشيعة رجعتم الى الوحدة بعد ما كنتم تسبّون الصحابة، فالصلاة معهم مؤثرة في الوحدة الاسلامية التي ذكرنا انها مطلوبة اذا كانت موجبة لرفع التهمة عن التشيع وجلب القلوب الى الشيعة، او كان موجبا لتقوية الاسلام الحقيقي، واما لو كان سببا لتقوية السلام الاموي والاسلام الوهابي فلادليل على رجحانه.

بقية مسألة ابدا بها من العروة المسالة الثانية والاربعون

42 مسألة إذا عمل في مقام التقية بخلاف مذهب من يتقيه‌ ففي صحة وضوئه إشكال و إن كانت التقية ترتفع به كما إذا كان مذهبه وجوب المسح على الحائل دون غسل الرجلين فغسلهما أو بالعكس كما أنه لو ترك المسح و الغسل بالمرة يبطل وضوؤه و إن ارتفعت التقية به أيضا‌

دخل المؤمن في جماعة هم اتباع احمدبن حنبل وهم يرونه شافعي فهو يتقي منه بحيث يخالف طريقتهم فهم يغسلون ارجلهم واتباع ارجلهم يمسحون على الخفين، فصاحب العروة في صحة عمله اشكال، ولكن لاوجه لهذا الكلام، فان الاطلاقات تشمل هذا الفرض، المهم انهم لايرونه شيعيا، فهذا كاف في صحة عمله اذا كانت التقية مداراتية.‌

43 مسألة يجوز في كل من الغسلات أن يصب على العضو عشر غرفات‌ بقصد غسلة واحدة فالمناط في تعدد الغسل المستحب ثانية الحرام ثالثة ليس تعدد الصب بل تعدد الغسل مع القصد.

فاذا قصد بصب ماء على وجهه عشر غرفات انه غسلة وحدة فيكون مصداقا للغسلة الواحدة، وهذاامر غريب، فان تعدد الغسل ووحدته لايتبعان قصد المكلف، اذا غسل تمام وجهه بقصد الوضوء فهذا غسلة واحدة، واذا غسله ثانيا يكون غسلا ثانيا، قصد كونه غسلة ثانية ام لم يقصد، نعم لولم يقصد غسلة وضوءية لايكون غسلة وضوءية ولكن لايجوز المسح ببلتها، ونن غسلة ثالثة بنية الوضوء يقول السيد الخوئي قده نعم حيث لم يكن الغسلة الثانية غسلة وضوئية، ولكن ناقش السيد السيستاني في ذلك الاحوط وجوبا ان لايأتي بغسلة زائدة وان لم يقصد بها الوضوء.

بسم الله الرحمن الرحيم

44 مسألة يجب الابتداء في الغسل بالأعلى‌ لكن لا يجب الصب على الأعلى فلو صب على الأسفل و غسل من الأعلى بإعانة اليد صح‌

اشكل السيد الخوئي قده وهذا اشكال للسيد السيستاني ايضا، بانه لو صب الماء على وسط وجهه وقام يمسح من اعلى الوجه، فحينما يصل الى وسط الوجه الى نفس المكان الذي صب عليه الماء، فهذا الامرار لليد على وسط الوجه لايكون غسلا حدوثيا، وانما يكون ابقاءا للغسل السابق، فكأنه هو غسل وسط وجهه اولا، ثم غسل اعلى وجهه ثانيا الى وسط وجهه، ولم يغسل وسط وجهه بعد ما غسل اعلى الوجه، لانه اذا بعد امر يده من على الوجه غسل الوجه من الاعلى الى آخره، فقد غسل وسط وجهه مرتين، مرة حينما صب الماء عليه ومرة حينما مر يده عليه، وهذا مما لم يقبله العرف، فلو قيل للمكلف اغسل وجهك مرتين فصب الماء على وجهه ثم امر يده من اعلى الوجه الى اسفله فهل يقال انه غسل وجهه مرتين، فهذا يعني ان امرار اليد بعد صب الماء ليس غسلا جديدا، فلأجل ذلك ناقش السيد الخوئي والسيد السيستاني في الاكتفاء بهذه الطريقة، فلابد ان يكون صب الماء من أعلى الوجه، نعم لو صب الوجه على وجهه فهذا لايضر، بل لابد ان يفرض كالعدم فيصب الماء مرة ثانية.

45 مسألة الإسراف في ماء الوضوء مكروه‌ لكن الإسباغ مستحب و قد مر أنه يستحب أن يكون ماء الوضوء بمقدار مد و الظاهر أن ذلك لتمام ما يصرف فيه من أفعاله و مقدماته من المضمضة و الاستنشاق و غسل اليدين.

يقول صاحب العروة ان الاسراف في ماء الوضوء مكروه والاسباغ مستحب ويستند في ذلك الى رواية سهل بن زيادننن ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه، عدوان الوضوء هو ان يعتدي على الوضوء فيخل ببعض اجزاءه وشرائطه، لكن الرواية ضعيفة سندا لااقل لاجل محمدبن الحسن الشمون الضعيف، فنبقى والاطلاقات الواردة في الاسراف، الزيادة في سرف الماء بالوضوء ليس اسرافا عرفيا حتى لو قلنا بان الاسراف حرام، كما يقول به المشهور، او انه مكروه كما كان يقول به الشيخ الاستاذ قده حيث يقول ان الحرام هو التبذير اي اتلاف المال بغير غرض عقلائي، واما الاسراف فليس بمحرم، لان الاسراف باطلاقه لايحتمل حرمته، كمن ياكل زائدا، فهذا يسرف في الاكل، ولااحد يلتزم بحرمته، واما اهراق بقية الماء على وجه الارض فهل يلتزم بانه حرام؟!، ولابد من ابقاءه في مكان نقي او اسقاء الاشجار؟! فلذا يقول الاستاذ ان الاسراف باطلاقه لايكون محرما وانما يحتمل فيه الكراهة، واما التبذير فيلتزم بحرمته، واذا علم بالاطلاق وكثرة التقييدات فليس له حد معين، فهذا يوهن في ظهور خطاب النهي في الحرمة، والذين اذا انفقوا لم يسرفوا، فهل الاسراف في الانفاق حرام، نعم لابد من التوجيه والجمع بين هذه الآية وآية ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة، ولامجال هنا للدخول في هذا البحث، فالمحرم هو التبذير، واما قوله واما المسرفون فهو اصحاب النار فهم الذين اسرفوا على انفسهم بالظلم والطغيان،

وانا اقول ان الاسراف لايصدق على مجرد اجراء الماء بمقدار زايد عرفا على المقدار المتعارف في الوضوء او الغسل، ولو صدق عليه الاسراف نلتزم بانه ليس بحرام، والمشهور الذين يقولون بحرمة الاسراف لابد ان يجيبوا بان الاسراف في الوضوء حرام، هل يمكن الالتزام بانه حرام، ولكن الاسباغ فهو ايصال الماء بشكل تام الى الاجزاء، والاسراف زائد على ذلك

اما استحباب ان يكون الوضوء بمد فهذا موجود في صحيحة زرارة ونحو ذلك صحيحة ابي بصير ومحمدبن مسلم

المد حسب المشهور سبعماة وخمسين غراما وحسب ما هو مقتضى الاحتياط تسعمأة غرام والصاع اربعة امداد، كان يغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله بصاع ويتوضا بمد، والظاهر ان تمام المستحبات والواجبات بمد، والا كان الصادق عليه السلام حين يحكي وضوء رسول الله صلى الله عليه وآلهنن فهذا يعني ان جميع المستحبات من المضمضمة والاستنشاق وغسل اليدين قبل الوضوء وغسل الوجه واليدين مرتين مع الاسباغ كل هذا يكون بمقدار مد، ولعله بعد ما يمسح على رجليه يغسل يديه مرتين اخرى للتنظيف.

46 مسألة يجوز الوضوء برمس الأعضاء‌ كما مر و يجوز برمس أحدها و إتيان البقية على المتعارف بل يجوز التبعيض في غسل عضو واحد مع مراعاة الشروط المتقدمة من البدأة بالأعلى و عدم كون المسح بماء جديد و غيرهما‌.

تكلمنا سابقا انه كيف يكون الوضوء الارتماسي، فالسيد الخوئي قده قال لايجوز قصد الوضوء حين ادخال اليد اليسرى في الماء لانه حينما تم ادخال اليد في الماء بعد ذلك كلما يلاقي من الماء يكون ماءا جديدا فلايجوز المسح به، كما لايجوز ان ينوى حين الاخراج لانه ليس احداثا للغسل بل هو غسل بقائي فلايجتزئ به، فلابد ان لاينوى غسل تمام يده اليسرى بل ينوي غسل دون تمام الكف، ثم يغسل نن المسح به، ولكن السيد السيستاني انه يجوز عرفا نية الوضوء بادخال اليد في الماء وما بقي في اليد من الماء فهو من توابع الماء وهو الصحيح كما مر سابقا

47 مسألة يشكل صحة وضوء الوسواسي إذا زاد في غسل اليسرى من اليدين في الماء‌ من جهة لزوم المسح بالماء الجديد في بعض الأوقات بل إن قلنا بلزوم كون المسح ببلة الكف دون رطوبة سائر الأعضاء يجي‌ء الإشكال في مبالغته في إمرار اليد لأنه يوجب مزج رطوبة الكف برطوبة الذراع

‌الوسواسي تارة يتكلم عن حرمة عمله كما هو المشهور من ان الاعتناء بالوسوسة حرام، حيث استدلوا على ذلك بما في صحيحة عبدالله بن سنان انه يطيع الشيطان او استدل بما ورد في صحيحة اخرى ولاتعوّدوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة، اي كلما تقطعون الصلاة لاجل الشك فهذا يوجب تعويد الشيطان فيعود عليكم، ولكن الصحيح ان هاتين الروايتين لاتدلان على حرمة الاعتناء بالوسوسة، فاما اطاعة الشيطان، فقد جرت السيرة المتشرعية باطاعة الشيطان في اتيان المكروه والاشتغال باللغو، فان المؤمن من كان عن اللغو معرضا، واما الرواية الثانية فهذا وارد في قطع الصلاة وارشاد الى انه اذا انت تطيع الشيطان في قطع الصلاة فلايعوفك، ولاينزل من ظهره.

ولكن قد يكون مانعا عن صحة العمل لابتلاء الوسواس بارتكاب الموانع في الوضوء والصلاة، ففي الوضوء يقول قد يكون عمل الوسواس يزيد في غسل اليد اليسرى، فيصب الماء على اليد اليسرى بعد انتهاء الغسل المتعارف، فحتى لو لم تقطع اجراء الماء، الى خمس دقائق مثلا، فهذا غسل واحد، ولكن تحقق امتثال الواجب باول غسلة، فالمقدار الزائد على الغسل المتعارف ليس داخلا تحت الامر الوضوئي، فالبلة الحاصلة من استمرار الغسلة خارج عن البلة الوضوئية.

لاتمر يدك من اعلى المرفق، لكن مما تحت المرفق انت حتى لو طوّلت امرار اليد، نن لايلزم عند السيد السيستاني اما مثل السيد الخوئي قده نن وهنو الذي قويناه سابقا يجب ان يكون المسح بما بقي في اليد اليمنى واليد اليسرى فلابد من اجتناب الامرار الزائد في الوضوء،

48 مسألة في غير الوسواسي إذا بالغ في إمرار يده على اليسرى‌ لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه أنه غسل واحد، نعم بعد اليقين إذا صب عليها ماء خارجيا يشكل و إن كان الغرض منه زيادة اليقين لعده في العرف غسلة أخرى و إذا كان غسله لليسرى بإجراء الماء من الإبريق مثلا و زاد على مقدار الحاجة مع الاتصال لا يضر ما دام يعد غسلة واحدة.

بل اشد من الاحتياط الوجوبي لانه زاد

لعده في العرف زائدا على المقدار المامور به في الغسلة الوضوئية، ولو كان

اقول ليس الكلام في انه يصير غسلة اخرى او لايصير غسلة اخرى نن لايكفي في غسل المتنجس الذي لابد من غسله مرتين، وليس من توابع الغسل الوضوئي،

اذا شك شخص في غسل يده اليسرى فيقال له بمقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب اغسل يده اليسرى ثم يشك في انه هل هي بلة وضوئية، فلعل البلة الوضوئية هي اليد في الغسلة السابقة في علم الله واستصحاب عدم غسل اليد اليسرى قبل هذه الغسلة هل يكون اصلا مثبتا بلحاظ ان هذه البلة بلة الوضوء، فيلزم الاحتياط باعادة الوضوء.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في انه لو شك شخص في انه غسل يده اليسرى ام فاستصحب عدم الغسل، وقد ذكر نظير ذلك في عدة موارد كما في مقتضى القاعدة في الشك في الركعات، حيث يقال بانه لو لم يكن نص خاص على صلاة الاحتياط، وانه اذا شك بين الثلاث والاربع يبني على الاربع يتشهد ويسلم ويصلي صلاة الاحتياط، فلولم يكن هذا الخطاب كان مقتضى القاعدة هو استئناف الصلاة، خلافا لما يذكره العامة من ان الوظيفة البناء على الاقل والاتيان بركعة رابعة متصلة، احتياطا، يقال بان استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة اذا جرى فالانسان يحتاط بضم ركعة رابعة متصلة، ولكنه حينما يريد ان يشهد لايدري هل تشهده في الركعة الرابعة ام لا، فان الواجب هو التشهد في الركعة الرابعة، استصحاب عدم اتيان الركعة الرابعة وان كان يوجب الاتيان بركعة رابعة متصلة على وفق القاعدة لولا النص الخاص، ولكنه لايثبت ان التشهد الذي ياتي به بعدها والتي يحتمل انها الركعة الخامسة انه تشهد في الركعة الرابعة، فذكروا في الاصول في ذيل الصحيحة الثالثة في الاستصحاب اما انه لادليل على التشهد في الركعة الرابعة بل الدليل على لزوم التشهد بعد الركعة الرابعة وهذا التشهد يقينا بعد الركعة الرابعة، ويقول السيد الخوئي قده انه يستصحب كونه في الركعة الرابعة، حيث انه كان سابقا في الركعة الرابعة، نن اثبتنا كون التشهد في الركعة الرابعة، كل ذلك لولا النصوص الخاصة على لزوم ضم الركعة المتصلة، فاورد على السيد الخوئي قده بانه كما يجري استصحاب الركعة الرابعة كذلك يجري استصحاب عدم الركعة الرابعة، نن في الركعة الرابعة، لانك لاتدري لعلك اتيت بالركعة الخامسة، والركعة السابقة كانت الركعة الرابعة، نن في احدى الحالتين، في احدى الركعتين وفي بحث الصوم قبل هذا الاشكال، وان المعارضة تامة

شبيه هذا الكلام ياتي في المقام فيقال بانك تستصحب عدم تحقق الغسل الوضوئي لليد اليسرى، فتاتي بهذا الغسل الأخير، ولكن لو في علم الله اتيت بالغسل الوضوئي سابقا فهذا غسل زائد، الاستصحاب يقول انت مامور ظاهرا بهذا الغسل، ولكن هل هذه البلة بلة الوضوء هذا اصل مثبت، كما ان استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة اوجب ركعة اخرى ولكن لم يثبت ان التشهد في الركعة الرابعة، فهنا ايضا لايثبت ان المسح بهذه البلة مسح ببلة الوضوء، واجيب عن ذلك بان الواجب كما اشار اليه السيد الخوئي قده هو الجامع بين المسح ببلة الغسلة المأمور بها، سواء كان الامر واقعيا ام ظاهريا، فاذا احرزنا الامر الظاهري بهذه الغسلة فيكون التعبد بهذا الامر الظاهري واردا على موضوع لزوم كون المسح بالبلة المامور بها،

انا اذكر شيئا لاباس به، ان السيد الخوئي قده يستفيد من هذا البيان في عدة موارد، مثلا يقول اذا شك الانسان داخل الوقت هل اتى بصلاة الفريضة ام لا، ولكنه لم يعتن بالشك الى ان خرج الوقت فقد اورد المحقق الايرواني بان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة في داخل الوقت لايثبت عنوان فوت الفريضة، كما انه في خارج الوقت لو شك انه هل اتى بالفريضة داخل الوقت ام لا، فاستصحاب عدم الاتيان بالفريضة لايثبت فوت الفريضة الذي هو عنوان وجودي، فوت الفريضة اي ذهاب المصلحة عن الكيس، فذكر السيد الخوئي قده ان الفريضة اعم من الفريضة الظاهرية والعقلية، والفريضة الظاهرية اعم من الظاهرية العقلية والشرعية، فاذا لم يعتن بالشك في داخل الوقت ثبت امر ظاهري بالاتيان بالصلاة، فهذا فريضة ظاهرية، حتى لونن فريضة عقلية، فالفريضة النن، بالوجدان، لانحتاج الى حكم ظاهري شرعي، بل يكفي كون الفريضة ظاهرية عقلية، كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين فصلى في احدهما فقط ولم يحتط الى ان خرج الوقت يقول السيد الخوئي قده يجب عليك قضاء الصلاة لان العقل فرض عليك ان لاتكتفي بالصلاة في احد الثوبين المشتبهين، وقد فات منه هذه الفريضة الظاهرية، فيجب قضاءها،

ولكن يرد عليه ان الظاهر من قوله من فاتته الفريضة فليقضها هو الفريضة الواقعية، كماننن قد اتى بصلاة الفريضة حين بقاء الوقت جرى استصحاب عدم الاتيان، اذا كان فوت الفريضة الظاهرية موضوعا لوجوب القضاء فهل يجب عليه القضاء ولو علم خارج الوقت بانه صلى داخل الوقت، نن فانا استصحبت عدم الغسل لليد اليسرى فثبت امر ظاهري بهذا الغسل الاحتياطي فكمّلت الوضوء وصليت وبعد الصلاة تذكرت اني قد اتيت بالغسل الواجب قبل ذلك فكان شكي في غير محله، فهل تقولون بان الوضوء صحيح مع ان متقتضى الادلة ان المسح ببلة الخارجة باطل، كيف نقول بصحة هذا الوضوء، فالظاهر ان الموضوع لمشروعية المسح المسح بالبلة المامور بها بامر واقعي،

المهم في الجواب عن هذا الاشكال ان نستدل بالادلة الخاصة، الواردة في ان من شك في غسل بعض ما سمى الله يعيد عليه، اي احتياطا يغسله اذا كان هنا دليل خاص فبالدلالة الاقتضائية يكون مثبتاتها حجة، ليس مثل الاستصحاب النن، هذا هو الجواب الصحيح في المقام.

49 مسألة يكفي في مسح الرجلين المسح بواحدة من الأصابع الخمس إلى الكعبين‌ أيها كانت حتى الخنصر منها‌

لان مقتضى الاطلاق وامسح بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اصابعك، فانا مسحت بشيء ما بين الكعبين الى الاصابع، فيكون مجزئا، هذا تمام الكلام في اجزاء الوضوء، بقيت مسألة نقلناها عن السيد السيستاني وهو انه قال ان الغسلة الثانية في غسل الوجه واليدين مستحبة، ولكن يختلف مع المشهور في انه لو شخص غسل يده اليسرى بنية الوضوء مرة واحدة، ثم غسل يده اليسرى غسلة ثانية لابنية الوضوء، واراد ان يحتاط، فلو ننن انها تكون غسلة وضوئيةن فالغسلة الاولى وضوئية فاراد ان يغسل غسلة ثانن لكن فيه اشكال، لعل الغسلة الثانية في الوضوء لاتحتاج الى قصد كونها غسلة وضوئية، لم نعرف وجه هذا الاشكالتتت هذا خلاف المركبات القصدية، فان ظاهرها ان اجزاءها ايضا قصدية، ولذا يجب القصد في الغسلة الاولى، ولاجل لايجوز المسح ببلتها جزما، واذا كان اشكاله في استحباب هذه الغسلة الثالثة بحيث تيصير غسلة ثانية من الوضوء فهذا اشكال لايخلو عن وجه، اي يقول ان ادلة استحباب الغسلة الثانية تنصرف عن هذا الفرض عن غسلة ثالثة تخلل بينها وبين الغسلة الاولى نن كان اطلاقات الغسلة الثانية لاتشمل هذا الفرض،

هذا الاشكال لايخلو من وجه، ولكن قد يقال بان ظاهر اطلاق ان الثانية جائز الوضوء مثنى مثنى او ان الغسلة الثانية جائزة او انها اسباغ، نن فالغسلة الثانية تنطبق على هذه الغسلة الثالثة، لايبعد ذلك، ولكن لااقول انه ليس لكلام السيد السيستاني وجه، ننن تكوينية وان تكون مقترنة بقصد الوضوء، فهذه الغسلة نن هي الغسلة السابقة عليها، اما الغسلة السابقة لم تكن غسلة وضوئية لانها لم تكن مقترنة بالقصد، لكن الذي استظهر من الروايات التي تدل على ان الغسلة الثانية جائزة ظاهر اطلاقها ان الغسلة الوضوئية الثانيةنن وانما تكون غسلة تكوينية ثانية.

### فصل في شرائط الوضوء‌

### الأول إطلاق الماء‌

فلا يصح بالمضاف و لو حصلت الإضافة بعد الصب على المحل من جهة كثرة الغبار أو الوسخ عليه فاللازم كونه باقيا على الإطلاق إلى تمام الغسل.

الواجب ان يبقى الماء على اطلاقه الى حين وصول الماء الى البشرة، يعني كل جزء من اجزاء بشرة الوجه لابد ان يصل اليه بوصف اطلاق، اذا صار مضافا بعد وصوله الى هذا الجزء من البشرة لايضر لانه تم الغسل بماء مطلق، ننن وانه لابد من بقاء الاطلاق الى ان يصل الاطلاق

### الثاني طهارته

و كذا طهارة مواضع الوضوء‌

قال صاحب الحدائق انه لايشترط طهارة الماء واقعا بل يكفي طهارته ظاهرية، فلو كان الماء طاهرا ظاهرا ثم علم بعد ذلك بنجاسته فالوضوء صحيح، سواء كان علما بعد جهل بالموضوع او بعد جهل بالحكم، نن فقد يستفاد من موثقة عمار انه ان علم بكون ماء نجسا ثم توضأ منه فالوضوء منه باطل، اما اذا علما بعد جهل فصاحب الحدائق فهذا الوضوء صحيح لانه توضا من ماء محكوم بالطهارة واستدل على ذلك بوجهين،

كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر، العلم بالنجاسة اخذ في موضوع الحكم بالنجاسة، فقبل ان تعلم بنجاسة الماء فالماء طاهر واقعا، فاذا علمت فقد قذر ننن وايما رجل ركب امرا بجهالة فلاشيء عليه، نعم لو علم قبل الوضوء بانه وقع في لماء نجس ولكنه نسي فتوضأ من الماء فيستفاد من موثقة عمار انه

فارة وقد توضا من ذلك الاناء مرارا، نن

و يكفي طهارة كل عضو قبل غسله و لا يلزم أن يكون قبل الشروع تمام محالة طاهرا فلو كانت نجسة و يغسل كل عضو بعد تطهيره كفى و لا يكفي غسل واحد بقصد الإزالة و الوضوء و إن كان برمسه في الكر أو الجاري نعم لو قصد الإزالة بالغمس و الوضوء بإخراجه كفى و لا يضر تنجس عضو بعد غسله و إن لم يتم الوضوء

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في شرائط الوضوء، وصلنا الى شرطية طهارة ماء الوضوء، نقلنا عن صاحب الحدائق اذا توضأ شخص بالماء النجس جهلا بالحكم او بالموضوع فعلم بذلك بعد ما توضأ فوضوءه محكوم بالصحة، وذلك لاجل قوله عليه السلام في صحيحة عبدالصمد بن بشير اي رجل ركب امرا بجهالة فلاشيء عليه، فينفى بذلك وجوب الاعادة والقضاء، لان لووجب عليه الاعادة لكان منافيا لقوله عليه السلام لاشيء عليه.

الجواب عن ذلك اولا انه لابد من رفع اليد عن هذا العموم حتى لو تم في حد ذاته لاجل ذيل موثقة عمار حين ما قال الامام عليه السلام ان رآه بعد ما توضافلايعيد وضوءه، علله بانه لايدري لعله وقع فيه تلك الساعة التي رآها، ومفهومه واضح انه لو علم بانه وقع في الماء هذا النجس قبل ان يتوضأ فلابد ان يعيد وضوءه، مضافا الى ان صحيحة عبدالصمد ظاهرة في نفي العقوبة والكفارة لااكثر من ذلك، لان الظاهر منه ان ارتكاب الشيء المجهول لايكون موجبا لتكليف عليه، واما الاعادة فليس من آثار ارتكاب الشيء بجهالة، وانما وجوب الاعادة بسبب ترك الوضوء الصحيح، وهكذا القضاء، فان موضوعه فوت الفريضة وان لم يستند الى فعل المكلف، وليس ارتكاب شيء حرام او باطل سببا لوجوب الاعادة او القضاء وانما سببهما عدم اتيان الواجب، سواء استند عدم اتيان الواجب الى المكلف او لم يستند اليه، فيكون نظير ما لو لاقى جسد الانسان نجسا وهو لايعلم بنجاسته، فهل يلتزم بان جسده لايتنجس؟!، لان موضوع نجاسة ملاقي للنجس ليس هو فعل المكلف وانما هو اصابة النجس لجسد الانسان، ولاجل ذلك لايظن في حق صاحب الحدائق ان يلتزم بانه لو غسل ثوبه بماء متنجس واقعي ولكنه جهل به ثم التفت اليه، لايلتزم بانه طهر بذلك لانه غسل بماء لايعلم بوقوع النجس فيه، فما هو الفرق بين هذا المثال وبين مثال الوضوء بماء اصابه نجس ولايعلم به.

واما دليله الثاني وهوان الوارد في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر، قال ان ظاهرها ان العلم بالنجاسة اخذ في موضوع النجاسة، فالشيء الذي اصابه النجس الواقعي لايكون محكوما بالنجاسة مالم يعلم بذلك، ففيه ان ظاهر قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ان العلم بالمجعول اخذ غاية للحكم بالطهارة، اي العلم بانه نجس، والعلم بالمجعول يستحيل اخذه في موضوع الحكم، ما هو الممكن ان يؤخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم بان يقول كل شيء لك نظيف حتى تعلم بجعل القذارة، لا ان يقول حتى تعلم بانه قذر.

توضيح ذكرنا في بحث الاصول ان اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم تارة يكون بنحو اخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم فيقول المولى تجب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة عليه، فهذا مستحيل، لان الملتفت الى هذا الخطاب لايكاد يحصل له العلم بوجوب الصلاة عليه، لانه يقول مادام لم اعلم بوجوب الصلاة عليّ فلاتجب الصلاة عليّ، فوجوب الصلاة عليّ يكون متاخرا ومتفرعا على علمي بوجوب الصلاة عليّ، والعالم بشيء لابد ان يرى ان الواقع المعلوم متقدما رتبة على علمه، العالم بشيء يزعم دائما ان ذلك الواقع متقدم رتبة على علمه، فاذا علمت بوجود زيد في الدار فوجود زيد في الدار ثابت سواء علمت به ام لا، فيرى العالم ان الواقع ثابت في الرتبة المتقدمة على علمه، فاذا قيل له مالم تعلم بوجود زيد في الدار فزيد لايوجد في الدار، يقول كيف يحصل لي العلم بوجود زيد في الدار مع انه يعلم بانه مالم يعلم بوجود زيد لايوجد زيد في الدار، الذي يحصل له العلم بوجود زيد في الدار لابد ان يحصل له العلم به مع قطع النظر عن العلم به لان العلم طريق محض الى الواقع، فاذا اذا قال المولى لشخص تجب الصلاة عليك اذا علمت بوجوب الصلاة عليك، لايمكن حصول العلم لهذا المكلف بوجوب الصلاة عليه، لانه يرى انه مالم يحصل له العلم بوجوب الصلاة عليه فلايكاد يتحقق هذا الواجب، وان شئت قلت ثبوت وجوب الصلاة عليه متوقف على علمه بوجوب الصلاة عليه وعلمه به متوقف بنظره على وجوب الصلاة عليه، وهذا صار دورا واضحا، وهو محال، اذا كان شيء دورا بنظر القاطع فلايمكن للانسان ان يجزم به، فلايمكن حصول الموضوع لهذا الخطاب، لان حصول الموضوع لهذا الخطاب دوري بنظر المكلف.

فيستحيل ان يقول المولى للمكلفين تجب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة عليه ولكنه يمكنه ان ياخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فيقول تجب الصلاة على من علم بهذا الخطاب وبهذا الجعل، فاخذ الخطاب في موضوع الحكم ايضا ممكن، فاذا قرا المكلف حديثا في وسائل الشيعة وهذا الحديث يقول تجب الصلاة على من علم بهذا الجعل، فيحصل العلم بالجعل فيصير موضوعا لهذا الخطاب، فالحكم الفعلي والمجعول وهو الصلاة على هذا المكلف صار موقوفا على العلم بالجعل والعلم بالجعل ليس موقوفا على المجعول وانما هو موقوف على الجعل، او على ثبوت الخطاب الكلي.

اذكر لكم مثالا عرفيا: شخص من جماعتكم في شهر رمضان كتب على باب بيته بلغة عربية شعبية انما ارضى ان يدخل في دار ويفطر عندي من علم بهذا الرضا، او من علم بهذا الخطاب، فاذا واحد تركي جاء وشاهد مكتوبا على باب البيت فيقول هذا الكتاب قرآن!، واما اذا جاء عربي وشاهد هذا المكتوب فيقول فهمت المقصود وعلمتُ بهذا الرضا الكلي فصرت موضوعا لمن يرضى ان يدخل في داره، واما اذا كتب انما ارضى ان يدخل داري من يعلم باني ارضى ان يدخل هو في داري، فيقول المؤمن كيف يحصل لي العلم بانه يرضى بدخولي في داره، فيكون تحقق الموضوع مستحيلا، ولاجل ذكرنا ان اخذ العلم بالحكم الفعلي او فقل اخذ العلم بالحكم المجعول في موضوع الحكم مستحيل، اما اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول او اخذ العلم بالخطاب في موضوع المجعول ممكن، كما قد يستفاد من بعض الروايات اذا قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له اعاد الصلاة، او يستفاد من بعض الروايات انه اذا علم مثلا بوجوب الجهر فيجب عليه الجهر في الصلاة، فهذا مثال فقهي لهذا البحث.

فهنا نقول اذا كانت الموثقة هكذا كل شيء نظيف حتى تعلم بجعل القذارة، فهذا امر معقول، اما اذا قال كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر، لو فسّرنا هذه الموثقة باخذ العلم بالنجاسة في موضوع النجاسة الواقعية فصار من اخذ العلم بالمجعول في موضوع المجعول وهذا مستحيل، وهذا يكون قرينة على ان المراد من قوله كل شيء نظيف النظيف الظاهري لاالنظيف الواقعي، كل شيء نظيف ظاهرا حتى تعلم بانه قذر واقعا، واما ما يذكره صاحب الحدائق من ان كل شيء نظيف واقعا حتى تعلم انه قذر واقعا فهذا من اخذ العلم بالمجعول في المجعول وهو مستحيل، ويؤيد ما ذكرناه: ومالم تعلم فليس عليك، فاذا علمت فقد قذر، اي فقد تنجزت قذارته، لاانه اذا علمت فقد قذر واقعا، ومالم تعلم فليس عليك، فلم يقل مالم تعلم فليس بقذر، فهذه الموثقة اما واضحة الدلالة على الطهارة الظاهرية، او لااقل ان يكون ما ذكرناه منشأ لاجمال الموثقة ولو بقرينة ومالم تعلم فليس عليك، يقال بانه يصير مجملا، فاذا صارت الموثقة مجملة نرفع اجمالها باطلاقات الخطابات الاولية: ان ما اصابه النجس فهو نجس، ما اصابه الخمس فلاتصل فيه حتى تغسله، ولم يقل ما علمت انه اصابه خمر، وهذا الخطاب ارشادي، وليس نهيا تكليفيا حتى يقال بان النهي التكليفي لايشمل الجاهل والغافل، مع ان هذا غير صحيح، بل هو نهي ارشادي وان الماء

مضافا الى ما ذكرناه من موثقة عمار حيث حكم الامام عليه السلام بان الوضوء من ماء رئي فيه النجس بعد الوضوء هذا الوضوء صحيح لانه لايدري، لعله وقع فيه حينما رآه، هذا يعني لو علم به قبل ما توضأ فوضوءه باطل.

لزوم طهارة العضو الذي يراد غسله بالوضوء او الغسل، قبل غسله، ننن بل يكفي ان يكون العضو طاهرا ولو نتيجة هذا الغسل الوضوئي، ويغسل وجهه المتنجس وبذلك يتحقق الغسل الوضوئي وطهارة الوجه وسنتكلم عن ذلك ان شاء الله

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في شرائط الوضوء، ذكر صاحب العروة ان الشرط الثاني طهارة ماء الوضوء وكذا طهارة مواضع الوضوء

افتى المشهور بانه يجب في الوضوء وكذا في الغسل طهارة كل عضو يراد غسله، ففي الوضوء اذا اراد غسل جبهته فلابد ان تكون جبهته طاهرة، ثم اراد ان يغسل انفه فلابد ان يكون انفه طاهرا، وهكذا، فاذا كان وجهه نجسا واراد باجراء الماء عليه تطهيره وغسله الوضوئي لم يصح، بل لابد ان يطهره اولا ثم يغسله كغسل وضوئي، هذا الذي نسب الى المشهور لامستند له بتاتا، عدا وجوه ضعيفة الوجه الاول ما قد يتمسك بالروايات الواردة في الجنب الذي يريد ان يغتسل حيث ورد انه يغسل فرجه اولا، ثم يصب الماء على جسده، بعنوان غسل الجنابة، فيقال بانه يستفاد من هذه الروايات الآمرة بغسل الفرج اولا حين الجنابة ثم غسل الجنابة لزوم تطهير الجسد قبل الغسل، نن ولكن يرد عليه ان هذا لأجل ان الغسل كان بالماء القليل، مورد تلك الروايات كما يظهر بالمراجعة اخذ الماء القليل وصبه على الفرج، ثم على الجسد، ولااشكال في ان الجنب عادة يحتاج اولا الى ازالة عين النجاسة عن عورته، فاذا جمع بين الغسل التطهيري والغسل الذي يقصد به غسل الجنابة فلايكفي ذلك جزما، لان هذا الماء الذي اجري على عورته يلاقي عين النجاسة، واين هذا من التطهير بالماء المعتصم، او التطهير بالماء القليل مع عدم وجود عين النجاسة، فانه لايستلزم ذلك ان يجب على الانسان حينما يطهر جسده بالماء الجاري ان يطهر جسده ثم يتوضأ، بل يخلي وجهه تحت ماء الحنفية فيطهر جسده ويقصد الغسلة الوضوئية، بل لو اخذ الماء وصبه على وجهه وليست عين النجاسة في جسده فالظاهر كفاية هذه الغسلة كما سيأتي توضيحه.

الوجه الثاني انه لابد ان يكون ماء الوضوء طاهرا كما يستفاد من الروايات وحينما يطهر العضو يتنجس الماء بملاقاة العضو المتنجس فكيف ينن اجاب السيد الخوئي قده عن ذلك بانه انما يتم بناء على نجاسة غسالة التطهير بالماء القليل مطلقا، يعني ان هذا الكلام لايتم في الغسل بالماء الكر والجاري قطعا، لانه غسالته طاهرة، مادامت متصلة بالماء الكر او الجاري، نعم اذا انفصلت فهنا كلام سيأتي، مادام الماء متصلا بالانبوب ويجري على الوجه فهذا الماء طاهر نن افرض ان هذه الغسالة بعد انفصالنا عن الماء الكر صارت نجسة فهذا لايضر بالوضوء لانه يغسل الوجه بالماء الطاهر حين الغسل، نن بل في الغسل بالماء القليل ذكر السيد الخوئي قده نن ونحن لانلتزم بذلك، غسالة الغسلة الاخيرة التي يتعقبها طهارة المحل طاهرة، فاذا كان العضو متنجسا بالبول ونحوه ويحتاج الى تعدد الغسل، وااا الغسلة الثاني هي الغسلة التي يتعقبها طهارة المحل فلاوجه للالتزام بنجاستها، نن بالغسلة المطهرة التي لاتكون ملاقية لعين النجس،

انا اقول تعقيبا على كلام السيد الخوئي قده بانه حتى لو قلنا بنجاسة الغسالة كما احتاط السيد السيستاني ونحن وافقناه في ذلك في نجاسة الغسالة مطلقا حتى في الغسالة التي يتعقبها طهارةالمحل فنقول لادليل على لزوم طهارة الماء الذي يتوضأ به الا بمقدار ان يكون طاهرا قبل ان يتوضأ به، نن وجهي صار طاهرا وهذه الغسالة تنجست ما هو الدليل على انه يكون مانعا عن صحة الوضوء، نن ان الماء الذي اصابه دم لايتوضا منه ولايشرب منه، ولايشمل هذا الماء الذي طهرنا جسدنا به وقصدنا بذلك تحقق الوضوء، فلتكن الغسالة نجسة فهذا المقدار لايضر بالوضوء، والشاهد على ما ذكرناه صحيحة سليمان بن رشيد: كتب الى الامام عليه السلام عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ سُلَيْمَانُ بْنُ رُشَيْدٍ يُخْبِرُهُ- أَنَّهُ بَالَ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ- وَ أَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدُ نُقْطَةٍ مِنَ الْبَوْلِ- لَمْ يَشُكَّ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ لَمْ يَرَهُ- وَ أَنَّهُ مَسَحَهُ بِخِرْقَةٍ ثُمَّ نَسِيَ أَنْ يَغْسِلَهُ- وَ تَمَسَّحَ بِدُهْنٍ فَمَسَحَ بِهِ كَفَّيْهِ وَ وَجْهَهُ وَ رَأْسَهُ- ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَ الصَّلَاةِ فَصَلَّى- فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ أَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ- مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْ‌ءٍ إِلَّا مَا تُحَقِّقُ- فَإِنْ حَقَّقْتَ ذَلِكَ كُنْتَ حَقِيقاً أَنْ تُعِيدَ الصَّلَوَاتِ- اللَّوَاتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ بِعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَقْتِهَا وَ مَا فَاتَ وَقْتُهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قِبَلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهُ نَجِساً لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَقْتٍ وَ إِذَا كَانَ جُنُباً أَوْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ اللَّوَاتِي فَاتَتْهُ لِأَنَّ الثَّوْبَ خِلَافُ الْجَسَدِ فَاعْمَلْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

فهذه الرواية صحيحة سندا، واشكال السيد الخوئي بان سليمان بن رشيد غير صحيح، حيث ان علي بن مهزيار شهد بانه بخط الامام عليه السلام،ننن فالامام يقول الوضوء الاول صحيح والصلوات التي صليتهن بالوضوء باطل لالأجل بطلان الوضوء بل لأجل نسيان النجاسة، واذا خرج وقت الصلاة لايجب عليه قضاء الصلوات لان وضوءه صحيح وانما جسده متنجس بعد الوضوء الاول، والوجه في التقييد بالوضوء الاول لانه في الوضوء الثاني يغسل الجسد مرتين، فهذا يعني ان الوضوء حتى بالغسلة الاولى في الجسد المتنجس بالبول يقع صحيحا، فكيف بالغسلة الثانية، نن

نحن لاجل ان هذه الرواية غريبة نحوما جعلناها كمؤيد للمطلب، بل نقول ان الغسلة التي تكون غسالتها نجسة ولكن بعد تحقق الغسلة يطهر مواضع العضو هذا اسهل مما ورد في هذه الرواية، نن اقول ما عندنا اي مانع من الوضوء بالغسلة التي يتعقبها طهارة المحل حتى لو بنينا على ان غسالتها نجسة، لان الدليل المانع دل على المنع من الوضوء من الماء النجس في الرتبة السابقة على ملاقاة الماء للجسد.

الوجه الثالث هو اصالة عدم التداخل فقالوا بان هنا امران بالغسل ان اصابك جسدك دم فاغسله، واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم، ومقتضى اصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات تكرار الغسل،

الجواب عن ذلك ان خطاب الامر بالغسل في المتنجسات ارشاد الى مطهرية طبيعي الغسل، مفاده ان ما اصابه الدم يطهر بالغسل، يتنجس بسبب ملاقاة الدم ويطهر بالغسل، وهذا اخبار عن حصول الطهارة للجسد الملاقي للدم بطبيعي الغسل، وينطبق على الغسل الوضوئي قهرا، يكفي ان يكون احد الخطابين ارشادا لانحتاج الى ان يكون كلا الخطابين ارشاديين، افرض ان الوضوء مستحب نفسي كما التزم به السيد الخوئي قده فالمهم ان احد الخطابين ارشادي، انما قال المشهور باصالة عدم التداخل في الاوامر التكليفية حيث ان ظاهرها حدوث الوجوب عند حدوث الشرط، نن فلابد ان يكون كل متعلق وجوب غير متعلق الآخر، ولكن في الخطابات الارشادية التي لاتخلو عن كونها اخبارا عن واقع تكوينية، واخباران عن واقع تكويني ليس فيه اي محذور، فتطبيق اصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات في المقام غير متجه، فالاظهر كما عليه السيد الخوئي والسيد السيستاني نن بالماء المعتصم ينتج التطهير والغسل الوضوء معا، بل نقول حتى في الماء غير المعتصم بل في غسالة الماء القليل التي يحكم بكونها نجسة، نعم نحتاط فيما اذا بقيت نجاسة العضو بعد هذه الغسلة، كما في الغسلة الاولى في الجسد المتننجس بالبول حيث يجب غسله مرتين، ففيه نحتاط انه لو ذهل وتوضأ ثم تبيه ان جسده متنجسا بالبول حيث ان مقتضى صحيحة سليمان بن رشيد ان وضوءه صحيحة، نن الا ان هذا الاحتياط التي لايتعقبها طهارة المحل، واما الغسالة التي يتعقبها طهارة المحل فلاوجه للترديد فيه.

1 مسألة لا بأس بالتوضي بماء القليان‌ ما لم يصر مضافا‌

هذه المسالة مرتبطة بالشرط الاول، وهو اطلاق الماء، وكان ينبغي ان يذكر هذه المسألة في ذيل الشرط الاول لاالشرط الثاني وهو طهارة الماء، ماء القليان يصير اصفر، وهو ماء لايصح سلب عنوان الماء عنه، نعم يستفاد من بعض الروايات ان الماء اذا كان قذرا عرفا فلايتوضأ منه وهذا شرط سنتكلم عنه، ولاادري هل يستقذر العرف من ماء القليان ام لا، ولكن في الماء المنتن الذي يستقذره العرف يستكره الوضوء، وينبغي التكلم انه هل يصح الوضوء من الماء القذر العرفي مع وجود الماء النظيف ام لا.

2 مسألة لا يضر في صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون محالة طاهرة‌

العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 220‌

نعم الأحوط عدم ترك الاستنجاء قبله.

3 مسألة إذا كان في بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء‌

و لا ينقطع دمه فليغمسه بالماء و ليعصره قليلا حتى ينقطع الدم آنا ما ثمَّ ليحركه بقصد الوضوء مع ملاحظة الشرائط الأخر و المحافظة على عدم لزوم المسح بالماء الجديد إذا كان في اليد اليسرى بأن يقصد الوضوء بالإخراج من الماء‌

### الثالث أن لا يكون على المحل حائل‌

يمنع وصول الماء إلى البشرة و لو شك في وجوده يجب الفحص عنه حتى يحصل اليقين أو الظن بعدمه و مع العلم بوجوده يجب تحصيل اليقين بزواله

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الشرط الرابع من شرائط الوضوء

### أن يكون الماء و ظرفه‌ - و مكان‌ الوضوء و مصب مائه مباحا

فلا يصح لو كان واحد منها‌ غصبا من غير فرق بين صورة الانحصار وعدمه، اذ

طبعا يبحث عن فرض العلم والعمد لافرض الجهل والنسيان والا يأتي في المسألة الرابعة ان البطلان مختص بفرض العلم والعمد فمع الجهل بالغصب او النسيان لابطلان، بل وكذا مع الجهل بالحكم اذا كان قاصرا بل واذا كان مقصرا اذا حصل منه قصد القربة.

الوضوء بالماء المغصوب عند صاحب العروة باطل، يقول السيد الخوئي بان الوضوء بالماء المغصوب، لااشكال في بطلانه، حتى لو بنينا على جواز اجتماع الامر والنهي، ولافرق في ذلك بين فرض العلم والعمد او فرض الجهل بالحكم او الموضوع، نعم في حال النسيان فالنهي يسقط واقعا لسقوط النهي عن الناسينن، ولكن في فرض الجهل مع الالتفات سواء كان الجهل بالحكم او بالموضوع كما لو شككنا هل هذا الماء ماء حلال او مغصوب فاجرينا قاعدة اليد، ثم علمنا بانه كان غاصبا، يقول السيد الخوئي حيث كان الوضوء بالماء المغصوب فالوضوء باطل فكيف بحال العلم والعمد، بلافرق بين القول بجواز اجتماع الامر والنهي ام لا، فان الخلاف هنا مختص بفرض تعدد الوجود، يعني يقع الكلام فيما اذا كان يشك هل مصب الوجوب والحرمة واحد او متعدد، فهنا يقع الخلاف، مثلا في الصلاة في المكان المغصوب، فانه لايشك احد انه اذا كان التركيب اتحاديا بان كان مصب الامر والنهي واحدا انه لايجوز اجتماع الامر والنهي، وانما الخلاف في موارد يشك هل ان التركيب اتحادي او انضمامي، فمثلا المحقق النائيني ان التركيب بين الغصب والصلاة انضمامي، وان حيثية الصلاة تختلف عن حيثية الغصب، ولكن السيد الخوئي يرى ان التركيب اتحادي، فاذا ثبت ان هذا الغصب حرام فلايمكن ان يكون مصداقا للواجب، واما اذا لم يكن يشك احد في كون التركيب اتحاديا كما في الوضوء بالماء المغصوب، فانه لايشك ان هذا الغصب بعينه وضوء وبعينه غصب، فاذا لم يكن هنا شك ونزاع في صغرى ان التركيب اتحادي فلايبقى شك في الكبرى، اي في كبرى امتناع اجتماع الامر والنهي في فرض ان التركيب اتحادي سواء اتحد العنوان او اختلف، ولعله تبع في ذلك استاذه المحقق النائيني، ولاجل ذلك لاينبغي الشك والريب في بطلان الوضوء بالماء المغصوب، حتى بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي.

هذا الكلام للسيد الخوئي غريب، لان الكليني رحمه الله ينقل في كتاب الطلاق رسالة فضل بن شاذان ويصرح نقلا عن الفضل بان الفعل كالوضوء من الماء المغصوب، صحيح، لان الشارع لم يقل لاتتوضأ بالماء المغصوب، وانما قال لاتغصب، يقصد الكليني انه اذا قال الشارع لاتتوضا بالماء المغصوب فيكون ارشادا الى المانعية فيلتزم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب، ولكن قوله لاتغصب نهي تكليفي عن الغصب ويتحد خارجا بالوضوء، فنقل كلام الفضل في كتاب الطلاق ولم يعلق عليه بشيء، وهذا هو الظاهر عرفا، فانه اذا كان العنوان متعددا فالامر تعلق بعنوان على نحو صرف الوجود والنهي تعلق بعنوان آخر، فالعقلاء يقولون هذا الفعل الذي تاتي به بعنوان انه غصب مثلا حرام، ولكن يقع امتثالا للامر بدفن الميت مثلا، لان قوله عليه السلام ادفن الميت في مكان يشتمل على الترخيص الحيثي في التطبيق، ولايتضمن الترخيص الفعلي في التطبيق حتى يتنافى مع النهي الفعلي، والترخيص الحيثي اي لابشرط متعلق الامر، وبتعبير السيد السيستاني الترخيص الوضعي، فمتعلق الامر بدفن الميت لابشرط ان يكون في مكان مغصوب ام لا، فقوله ادفن الميت يعني انه من حيث الامر بدفن الميت لامانع من دفن الميت في هذا المكان وان كان له مانع من حيث الغصب، فكثير من الاعلام قبلوا كلام صاحب العروة من ان الوضوء بالماء المغصوب صحيح في فرض الجهل وانما منعوا في فرض العلم والعمد لاجل عدم تمشي قصد القربة، والا فلابد ان يلتزموا بانه يبطل وضوء الجاهل بالماء المغصوب، لان التكيف ثابت في حق الجاهل، وهذا هو الصحيح، ولاجل ذلك لااشكال في التوصليات ابدا، فشخص دفن الميت في مكان غير مخمّس، فان شراء القبر ليس من مؤونة الانسان الا اذا صار عرفا بحيث يعد مقصرا، ولكن عادة ليس في اعرافنا شراء القبر من المؤونة، فكثير من الناس لايخمّسون، فدفنوا الميت في مكان مغصوب،نن فالواجب توصلي ودفن الميت مطلق لايتقوم بالترخيص في التطبيق، وان كان يعاقب على ارتكابه الغصب لو كان جاهلا مقصرا، مع ان التركيب اتحادي، فالصحيح ان نقول ان النزاع في بحث اجتماع الامر والنهي لايختص بالنزاع الصغروي بعد الاتفاق على كبرى امتناع اجتماع الامر والنهي، بل النزاع كبري وانه يكفي تعدد العنوان في جواز اجتماع الامر والنهي ام لانن، وانما ناقشوا في وضوء الغاصب لعدم كون عملا مقربا، ولكن مع ذلك بعضهم يقول بانه لولا الاجماع لقلنا بصحة عمل الغاصب، فان القرب والبعد المادي لايجتمعان في آن واحد، فلايمكن الاقتراب والابتعاد من شخص في آن واحد، ولكن في القرب والبعد المعنويين يمكن اجتماعهما في آن واحد، فبلحاظ امتثال الامر بالوضوء يقترب الى الله تعالى، وبلحاظ النهي يبتعد عن الله تعالى، فهذا الذي انتهى دور اجارة بيته فالحكم الشارع ان بقاء المستاجر حرام ولو ساعة، فهو يصلي ويقصد القربة بفعله، ولاجل ذلك يفتي السيد الشبيري كان يفتي بان الوضوء بالماء المغصوب صحيح، ولكن السيد الخميني يحتاط ويخاف من الاجماع، ولكن نحن نقول انه لااجماع في البين لان الكليني يرى صحة الصلاة في المكان المغصوب عالما عامدا والوضوء بالماء المغصوب عالما عامدا، واخيرا عدل السيد الشبيري عدل عن الفتوى، حيث انه له اشكال مبنائي في الظهورات، فلايحصل للعرف وثوق بان اطلاق توضا بالماء يشمل هذا المورد، فانه يرى تقوم حجية الظهور بحصول الوثوق النوعي، ولكن اشكلنا عليه بانه اولا الاطلاق لايتقوم بحصول الوثوق النوعي الفعلي فان الظهور حجية حصل له الوثوق ام لا، وانّى لنا الوثوق بالاطلاق بعد كثرة هذه التقييدات، وثانيا انه تجري البراءة.

ولكن نقول ان الفعل الواحد اذا كان مبعدا للمولى فالعقلاء لايعتبرونه عبادة مقربة الى المولى، خلاف للمرتكز العقلائي، والا فمن الناحية العقلية كلام السيد الخميني صحيح، يتمشى قصد القربة.

- من غير فرق بين صورة الانحصار و عدمه- إذ مع فرض عدم الانحصار

قال اذا كان الماء ننن او انحصر الوضوء بان يكون في مكان مغصوب، او انحصر ماء المنن بانه يكنن، فهنا يصير الوضوء غير مقدور، لاستلزام الوضوء لارتكاب المحرم، وما يتوقف على الحرام فليس بمقدور، نن والا فهو قادر على الوضوء، ولكن بسوء اختياره يختار الوضوء الذي مقدمته محرمة والتركيب انضمامي، فالظرف مغصوب نن نعم استشكل في المسح، فان المسح هو نفس امرار اليد، وهذا الامر يصير مصداقا للغصب، ولكن الغسل ليس متقوما بالامرار،

انا اقول في فرض الانحصار اليست القدرة حاصلة على الوضوء بنحو الترتب، لو كنت تتصرف في هذا الظرف المغصوب، فان القدرة التي شرط للوضوء شرعا نن وولو بنحو التدريج، انا قدار على الوضوء على نحو الشرط المتاخر، اي لو اغترفت من هذا الظرف، كما تكفي القدرة التدريجية، مثلا لو كانت عين نابعة لاينبع منه ماء الا بقدر الغرفة، فياخذ غرفة ويغسل وجهه، ون لااشكال في ان القدرة التدرجية كافية، نعم بناء على مسلك المحقق النائيني من ان القدرة في الوضوء بمعنى عدم الامر بالخلاف، كلام السيد الخوئي صحيح، لانه حينما يغسل وجهه ويوجد تكليف بخلاف الوضوء ويقول لاتاخذ الغرفة الثانية فهذاتكليف على خلاف الوضوء، ولكن السيد الخوئي صرح في الاصول بان القدرة هي التمكن من الفعل، ولاجل ذلك يصح الوضوء بنحو الترتب، اذا وجد مصرف واجب لماء الوضوء كانقاذ حيوان محترمة، ولكن لايريد امتثال التكليف الواجب، فنفس التكليف بالخلاف لايرفع القدرة على الوضوء، بل القدرة على الوضوء تعني القدرة التكوينية والتشريعة، فالنهي الفعلي مانع ولكن النهي الترتبي ليس مانعا. ولايظهر من قوله تعالى واذا لم تجدوا فتيمموا اخذ القدرة بعدم اشتغال الذمة بالتكليف بالخلاف

و إن لم يكن مأمورا بالتيمم إلا أن وضوءه حرام من جهة كونه تصرفا أو مستلزما للتصرف في مال الغير فيكون باطلا نعم لو صب الماء المباح من الظرف الغصبي في الظرف المباح ثمَّ توضأ لا مانع منه و إن كان تصرفه السابق على الوضوء حراما و لا فرق في هذه الصورة بين صورة الانحصار و عدمه إذ مع الانحصار و إن كان قبل التفريغ في الظرف المباح مأمورا بالتيمم إلا أنه بعد هذا يصير واجدا للماء في الظرف المباح و قد لا يكون التفريغ أيضا حراما كما لو كان الماء مملوكا له و كان إبقاؤه في ظرف الغير تصرفا فيه فيجب تفريغه حينئذ فيكون من الأول مأمورا بالوضوء و لو مع الانحصار‌

4 مسألة لا فرق في عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل بين صورة العلم و العمد و الجهل أو النسيان‌

و أما في الغصب فالبطلان مختص بصورة العلم و العمد سواء كان‌

بسم الله الرحمن الرحيم

في حال العلم والعمد، ذكر السيد الخوئي قده في الوضوء بالماء المغصوب انه باطل، وفي فرض غصبية ظرف الماء او مكان الوضوء او مصب الوضوء فصّل بين فرض الانحصار وفرض عدم الانحصار، ففي فرض الانحصار حكم بالبطلان لانه ليس قادرا على الوضوء فهو مامور بالتيمم، وذكرنا ان هذا الكلام يبتني على ان القدرة نن بمعنى عدم اشتغال الذمة بالخلاف، فحينما ان المكلف مكلف بالاجتناب عن هذا الظرف وينحصر وضوءه بان يتصرف في هذا الظرف او في هذا الفضاء فيكون الامر بالوضوء امرا بغير المقدور بهذا المعنى، اي على تقدير تفسير القدرة بعدم الامر بالخلاف، ولكن هذا المعنى للقدرة غير عرفي، كما ان السيد الخوئي قده يستفاد من كلامه في الاصول حينما اشكل على المحقق النائيني بانه لماذا نفيتم القدرة في هذه المجالات مع ان القدرة الترتبية والتدريجية موجودة، اما في فرض عدم الانحصار ذكر السيد الخوئي قده حيث لايكون التركيب بين الوضوء وبين التصرف الغصبي اتحاديا فلامانع من صحة الوضوء، لان الظرف غصبي، اما الوضوء لايكون متحدا مع الغصب، وهكذا في الفضاء المغصوب، فان هذا التصرف من لوازم الوضوء، فالتركيب انضمامي، يشكل عليه باشكالين

الاشكال الاول انه في الوضوء مع كون الظرف مغصوبا لابد من التفصيل بين كون الوضوء بالاغتراف او بالارتماس، اذا كان الوضوء بنحو الارتماس كما لو وضع اناءا كبيرا امامه وهو متروس بالماء فرمس وجهه في هذا الماء، فهذا التصرف متحد عرفا مع الغصب، فلو كان الاناء آنية الذهب فهو تصرف فيه، اليس رمس الوجه في الماء الموجود في الاناء تصرفا في الإناء.

فاذا كان الوضوء ارتماسيا فما ذكره السيد الخوئي قده غير تام.

الاشكال الثاني ما يستفاد من كلام صاحب العروة وغيره، من ان العلة التامة للحرام وان لم يكن حراما ولكنه مبغوض، مثلا اذا كان قتل النفس حراما فالقاء النفس من الشاهق فهذا الالقاء محرم عرفا وعقلاءا، ولولم نقل بحرمته الشرعية، من باب ان العلة التامة للحرام ليست محرمة، ولكنها مبغوضة، فاذا كان السبب التام للحرام مبغوضا لايصلح للمقربية، اي روح الحرمة موجودة، فلاتصلح للمقربية، قد يكون غسل الوجه علة تامة للحرام، لانه حينما يغسل وجهه يجري الماء في الفضاء الغصبي، او حينما يرمس وجهه في الظرف فالرمس علة تامة للتصرف في مال الغير، والعلة التامة للحرام مبغوضية ولاتصلح للمقربية.

الجواب عن هذا الاشكال الثاني انه ورد في معتبرة عبدالصمد بن بشير ما يخالف هذه الفكرة وهو ان رجلا اعجميا جاء الى الحج ولم يسأل احدا شيئا، فيقال ان هذه التلبية علة تامة للحرام، لانه لما لبي نفس تلبيته اوقعته في لبس المحرم للمخيط.

والجواب الحلي إما بان نقول بان المبغوضية الغيرية لاتمنع من الصحة، او نقول بان في مثال عبد الصمد بن بشيير لم تكن التلبية هي السبب الاخير للحرام، بل السبب الاخير مجموع التلبية وابقاء لبس المخيط، كما نقول في المقام ان السبب الاخير للحرام ليس هو الغسل وانما هو الغسل مع ضم ابقاء الماء في هذا الظرف او البقاء في هذا المكان.

الاشكال الثالث على السيد الخوئي قده ان السيد الخوئي قده في التركيب الانضمامي انما افتى بصحة الواجب لامكان الترتب، مثلا اذا كان تجب ازالة النجاسة عن المسجد ولكن المكلف لم يتعن بهذا الواجب، واشتغل بالصلاة، يقول هذه الصلاة صحيحة، لانه يوجد امر ترتبي، ان تركت الازالة فصل، واما ان كان التركيب انضمامي بحيث كانت النسبة بينهما نسبة العلة والمعلول بحيث فرض العصيان مساوق لفرض تحقق هذا الشيء، فلايمكن ان يقال اذا كنت تعصي ذلك التكليف التحريمي فات بهذا الواجب، فاذا كان يعصي التكليف التحريمي فهذا يعني انه ياتي بالواجب، لانه معلول لذلك التكليف التحريمي او علة تامة له، وجود المعلول لاينفك عن علته التامة، فالامر الترتبي بالمعلول مشروطا على علته التامة محال، لانه طلب للحاصل، كما ان الامر الترتبي بالعلة التامة معلقا على حصول المعلول طلب للحاصل،

فذكر السيد الخوئي قده في بحث لاضرر انه قد يقال ان كان الوضوء سببا للضرر المحرم فيقول تارة نرى ان الضرر المحرم منطبق على نفس الوضوء، وانه اضرار بالنفس، فاذن يكون التركيب بينهما اتحاديا، واذا ثبتت الحرمة لايمكن ان يكون هذا الفعل مصداقا للواجب ايضا، ولكن قد يقال بان الضرر مسبب عن الوضوء، وان الضرر هو النقص الحاصل في النفس، او المال، او العرض، ذاك النقص ضرر، وايجاد ذلك النقص حرام، والوضوء بالماء البارد سبب توليدي لذلك النقص، فهذا يصير التكليف انضماميا ولكن نفتي ببطلان الوضوء في حال العلم والعمد لعدم امكان الامر الترتبي بالوضوء، ولكن فيما كان المحرم منطبقا على الوضوء يصير الوضوء باطلا ولو في حال الجهل لان التركيب اتحادي، فلايقع الحرام مصداقا للواجب، ولولم تكن الحرمة منجزة، نعم لو كان غافلا او معتقدا بالعدم فيثبت الامر وترتفع الحرمة الواقعية، ولكن في الاحتمال الثاني ان المورد من باب التزاحم فاذا لم يتنجز الحرمة فلاتزاحم بين التكليف غير الواصل والتكليف الواصل، يشترط في التزاحم وصول كلا التكليفين المتزاحمين، لكن في فرض العلم و العمد حيث نحتاج الى الامر الترتبي فيبطل الوضوء، وهذا الكلام اللطيف منطبق على المقام، فقد تكون النسبة بين هذا الغسل الوضوء وبين الحرام نسبة العلة التامة الى معلولها، نن ففي حال العلم والعمد كيف افتيتم بصحة الوضوء،

ن فالركوع ليس فيه اشكال فلو كان السجود ايمائيا يصح صلاته في المكان المغصوب، فنفس السجود الاختياري،

بسم الله الرحمن الرحيم

فقال ان هذا الوضوء صحيح اذا كان مسحه خارج هذا المكان، لان المسح مصداق للغصب عرفا لانه متقوم بتحريك اليد، بينما ان الغسل متقوم بوصول الماء الى البشرة وان كانت مقدمته غصبية لان وصول الماء الى البشرة يتوقف على تحريك الماء اليه، ذكرنا ان هذا لايتلائم مع مبنى السيد الخوئي قده من ان مصحح الامر بما يكون مقارنا للحرام هو امكان الامر الترتبي به بان قال المولى ان كنت ترتكب الحرام فانت مامور بهذا الفعل، وهذا لاياتي لما كان الحرام جزءا اخيرا للمقدمة للشيء، فلايمكن للمولى اذا كنت تاتي بالجزء الاخير للعلة التامة فلابد من ايجاد المعلول، فان وجود المعلول عند ايجاد الجزء الاخير ضروري، فالأمر به طلب للحاصل، نن، ولكن هذا لاياتي على مبانينا من ان الواجب الموسع الذي فيه مندوحة لايحتاج الى الامر الترتبي، لانه انما نحتاج الى الترتب بناء على تقوم الامر بالترخيص الفعلي للتطبيق، فيقال بان الترخيص الفعلي في هذا الوضوء غير معقول، لانه يعني الترخيص في علته التامة، نحن نقول لايتقوم اطلاق الامر بالترخيص الفعلي في التطبيق وانما يتقوم بالترخيص الحيثي كترخيص عقلي وليس ترخيصا شرعيا، الترخيص العقلي الحيثي في التطبيق عبارة اخرى عن لابشرطية متعلق الامر بالنسبة الى هذه الخصوصيات، وهذا لاينافي ارتكاب الحرام الذي هو علة للواجب او معلول له، ان قلتم ان هذا في موارد وجود المندوحة، واما اذا لم تكن مندوحة فيحتاج الى الامر الترتبي، فياتي الاشكال، من انه ااذ كانت العلة التامة للواجب حراما وانحصر الوضوء بهذا الوضوء الذي علته التامة حرام فكيف نتصور الامر بالوضوء، فالامر بالوضوء كامر تنجيزي غير معقول مع حرمة علته التامةن والامر الترتبي بالوضوء غير معقول، لانه من قبيل الامر بالشيء مشروطا ومعلقا على وجود علته التامة، وقد مر انه غير معقول، لنا ان نجيب عن هذا الاشكال بانه لو فرض كون الحرام علة تامة للوضوء، وفرِض انحصار الوضوء بهذا الوضوء الذي علته التامة محرمة، فهنا نقبل ان الامر بالوضوء غير معقول كامر تعييني ترتبي، ولكن اولا هذا لايعني بطلان الوضوء، لان بطلان الوضوء ليس من نتائج عدم الامر التعييني بالوضوء، فاذا لم يوجد امر تعييني بالوضوء ولكن وجد امر تخييري بالوضوء فلاياتي الاشكال، انت مامور بايجاد الطهارة الاعم من الطهارة المائية والطهارة الترابية، فمن هذه الجهة صوّرنا المندوحة، نحتمل ان المولى قال تطهّر، واحتماله كاف، وغايته ان نتوصل الى الاصل العملي ونجري اصالة البراءة عن تعين التيمم، فيحكم بصحة الصلاة وان لم يقم دليل لفظي على وجود الامر التخييري، فنفس هذا الاحتمال كاف في جريان اصالة البراءة عن تعيينية الامر بالتيمم وتصحيح الصلاة، نظير ما ذكرنا في بحث كون القيام حرجية للمكلف، حيث ذكر السيد الخوئي ان تحمل الحرج يوجب بطلان الصلاة، وهكذا تحمل الحرج في الصوم اذا لم يكن مريضا، فصومه باطل، ما جعل عليكم ف يالدين من حرج، ولكن نقول ان الصلاة والصوم مع تحمل الحرج صحيح، حيث ان آية نفي الحرج تنفي وجوب القيام ووجوب الصوم تعيينيا، لان هذا هو الحرج، ولكن تخيير المكلف بين الاداء والقضاء ليس حرجيا، فان الجامع بين الحرج وعدم الحرج ليس حرجيا، فلاتثبت الآية وجوب القضاء تعيينا، فتجري البراءة عن وجوب القضاء، فاذا تحمل الحرج وصلى عن قيام ولاندري هل صلاته صحيحة، فتجري البراءة عن وجوب تعيين الصلاة عن جلوس، كما تجري البراءة عن وجوب القضاء عليه، فالبرهان قام على عدم جريان الترتب في موارد الانحصار، فالامر الترتبي منتف والامر التنجيزي منتف، ولكن لايقتضي هذا البرهان الامر بجامع الطهارة الاعم من الطهارة المائية والطهارة الترابية.

وثانيا نحن ذكرنا ان فرض وجود العلة التامة لايساوق وجود هذا المعلول، لعل العلة التامة علة لجامع الوضوء وغيره، فان التحريك علة لوصول الماء الى البشرة ووصول الماء الى الرخام، ففتح ماء الحنفية حرام من حيث انه حركة في الفضاء المغصوب، ولكن هذا علة تامة للجامع بين الوضوء وغير الوضوء، ففرض وجود العلة التامة لايساوق فرض وجود الوضوء، كما ان الوضوء ليس علة منحصرة لجريان الماء على الارض المغصوب، بل يمكن جريان الماء بغير الوضوء.

نن هذا لايوجب التنوع في الافراد، فجريان الماء من الدوش فرد واحد، فاذا بقيت تحت الدوش فيصير علة تامة للغسل واذا تنحينا عن الدوش فهو علة لانصباب الماء على الارض، ننن باختلاف معلوله، او باختلاف علته، فعرفا هذا شيء واحد حرام، ففرض وجوده لايساوق فرض وجود الوضوء.

اما ما ذكره السيد الخوئي في المسح قال ان الغسل في المكان الغصبي صحيح، لانه ليس الا غسلا للجسد، واما الوضوء غسل ومسح، غسلتان ومسحتان، والمسح يتقوم بتحريك الماسح على الممسوح، هذا وان كان بالدقة امرا صحيحا، ولكن قد لايقبل العرف ان هذا المقدار ان جزءا يسيرا من المسح مصداق للغصب، مثال ما لو تكلم الانسان في الفضاء المغصوب، فلايرى العرف انه غصب، لانه يحرّك فمه، فان كونه غصبا ولايحتاج الى ان يكون زيادة في الغصب، فنقول عرفا لايكون هذا غصبا محرما، فلايفهم العرف من خطاب لايحل لاحد ان يتصرف في ملك المسلم ان هذا حرام.

الكلام في آخر هذه المسألة يقع في فرض وهو ان الماء المباح كان في ظرف مغصوب، فهل يجب عليه الوضوء، يقول صاحب العروة قد يكون التفريغ حراما وقد يكون التفريغ واجبا، اذا كان تفريغ الماء من هذا الاناء في ظرف آخر واجبا فاذن يجب تفريغ الماء حتى يتوضأ، ويمثل له بما اذا كان الماء مملوكا له وكان ابقاءه في الظرف تصرفا فيه فيجب تفريغه، فلو صببت الماء المباح في ظرف مغصوب فيجب تفريغ هذا الماء، لان بقاء الماء في الظرف المغصوب حرام كحرمة احداثه، فاذا حرم ابقاءه فيجب عليّ افراغ الماء منه، فالامر بالوضوء في حقه امر بالمقدور لان مقدمته وهو افراغ الماء مقدور بل واجب، حتى مع انحصار الماء المباح بهذا الماء، فهنا اشكل على صاحب العروة بانه تارة يكون القاء الماء في هذا الظرف محرما، ووجوب افراغ الماء منه عقلي كما في وجوب الخروج من المكان المغصوب، واخرى لم يكن القاء الماء ووضعه في الظرف باختياره وفعله، كما لو القاه ولده وعبده فيقال في هذا الفرض الثاني انه يجوز افراغ منه، او مثلا الحدوث كان باذن المالك والبقاء ليس باذن منه، ويقول لاارضى ببقاء الماء في ظرفي، فالافراغ واجب، ولكن اذا كان صب الماء في هذا الظرف حراما ويكون الافراغ منه من باب الاضطرار بسوء الاختيار، كما لو اراد التخلص من الارض المغصوبة التي دخلها باختيار، ننن الصلاة في حال المشي لاتبطل، لانه يمكنه ان يصلي مع رعاية الاستقرار، فالخروج منه واجب عليه ويصلي في حال لايحرم عليه الغصب، فالغصب الذي يتوقف عليه الفرار من الغصب الزائد واجب عقلا، فهذه الصلاة مصداق للغصب الواجب،

اجابوا عنه بان هذا الغصب مبغوض، لم يسقط عن المبغوضية ابدا، وانما يجب اختياره من باب اخف المبغوضية، كما يجب اخراج الحشفة من باب حرمة الزنا، فهل هذا يرتكب الواجب من باب وجوب الاخراج؟! بل هو حرام ويعاقب عليه وانما يجب عقلا من باب ارتكاب اخف المحذورين، نعم لو التفت حين الجماع ان الزوجة حائض فيجب اخراج الحشفة وليس حراما، فالعجمم ولكن المبغوضية باقية، فيصير كمن غصب ماء فنسي انه غصب، فلايتم كلام صاحب العروة باطلاقه.

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر صاحب العروة انه اذا شخص غسل وجهه ويديه بماء مغصوب عن عذر، ولكنه الآن يريد ان يمسح ببلته فهل يجوز له المسح ببلته مع عدم رضا المالك ام لايجوز؟ ذكر صاحب العروة ان المسح بهذه البلة جائز، لان هذه البلة لاتعدّ مالا، اشكل عليه السيد الخوئي "قده" بان موضوع حرمة التصرف ليس هو المال فقط، فلو اخذ شخص حبة حنطة فهذه الحبة ليست مالا، أي لايبذل بازائها شيء، ولكن هل تلتزمون بجواز التصرف في هذه الحبة بدون رضا مالكها؟ لايمكن الالتزام بذلك لانه ظلم وعدوان، وان كان ورد في الادلة انه ليس لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه، الموضوع اخذ في هاتين الروايتين هو المال لاالملك لكن عمومات حرمة الظلم والعدون تكفي في حرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه وان لم يكن مالا، فمجرد ان هذه البلة ليست مالا أي لايبذل بازائها شيء عند العقلاء لايكفي في جواز التصرف فيها،

لكن مع ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" ان الحق مع صاحب العروة، قال لان هذه البلة ليست بمال ولابملك عرفا، مثل ما يذكره السيد الخوئي "قده" في الاراضي المستملكة من قبل الدولة حيث جعلت جزءا من الشارع، يقول السيد الخوئي "قده" حتى لو منع مالك الشارع من المرور فيه، فلايحرم المشي على هذه الارض لان هذه الارض حيث لايمكن ارجاعها الى مالكها فلاتعتبر ملكا لمالكه السابق، فهي لاملك ولامال، بينما ان السيد السيستاني يقول لو احرز عدم رضاية المالك لايمكن المرور عليها، وهنا ايضا يقول السيد الخوئي "قده" بنفس هذا الكلام، والتصرف في البلة التي لاتكون مالا ولاملكا ليس ظلما ولاعدوانا.

بعد ذلك يقول السيد الخوئي "قده" حتى لو امكن ارجاعها الى صاحبها، أي يمكن انتفاع المالك بالقطرات، ومع ذلك يرى العقلاء مال المالك تالفا، فيكون نظير الكوز المكسور، فالاجزاء المتبقية من هذا الكوز تعتبر عرفا تالفة، والمتلف صار ضامنا لبدل هذا الكوز، فالعرف يقول لايجمع بين العوض والمعوض، فاذا قلنا بان مالك الكوز يملك في ذمة التالف البدل وفي نفس الوقت يملك الاجزاء فيصير جمعا بين العوض والمعوض وهذا ليس عقلائيا، فعلى تقدير ضمان البدل او القيمة خرج الاجزاء عن ملك المالك، حتى لو امكن ارجاعها الى المالك، بل يقول السيد الخوئي "قده" اكثر من ذلك، وقال اذا غصب شخص بذرا من مالك البذر وزرعه فبنت وصار شجرا فكل هذه الاشجار لهذا الغاصب، فان الزرع للزارع وان كان غاصبا للزرع، لان الغاصب اتلف البذر، فاشتغل ذمته ببدل هذا البذر، من قيمة او مثل، وحينئذ اذا بقي ملكه لهذا البذر التالف، أي بقي مالكا للبذر الذي تطور الى الشجر فيصير جمعا بين العوض والمعوض، وهكذا البيض اذا غصبه شخص فصار دجاجا، ولاجل ذلك اختلف السيد الخوئي "قده" عن السيد السيستاني فيقول السيد الخوئي "قده" اذا تعلق الخمس بالبذر او البيض فصارا شجرا او فرخا فلاينتقل الخمس الى الشجر والدجاج بخلاف ما لو تعلق الخمس بالفرخ فصار دجاجا، او تعلق الخمس بالفصيل فصار نخلا، لا، يسري الخمس الى الشجر، لانه ليس من باب الاتلاف، ولكن السيد السيستاني يقول اذا تعلق الخمس بالبذر فصار زرعا ينتقل الخمس الى الزرع، وهكذا في البيض الذي صار فرخا.

اقول ان الحق مع السيد السيستاني لانه ما هو غير عقلائي هو الجمع بين العوض والمعوض خارجا لااستحقاقا كاستحقاق بدلي، فالمالك يملك الشجر ويملك بدل البذر في ذمة الغاصب، ولايرى العرف التهافت، ولكن بعد ما اخذ البدل يقول العقلاء لايحق لك ان تاخذ الشجر، واثر هذا الكلام انه قبل ما ياخذ البدل، لماذا لايملك الشجر؟، هل تحتاج ملكية هذا المالك للشجر ان يبرء ذمة الغاصب عن بدل البيض او بدل البذر؟ فيحق للمالك ان يتصرف في الشجر او الفرخ، لامن باب المقاصة، مع ان السيد الخوئي "قده" يمنع من التصرف الا في مجال المقاصة، مع ان المقاصة لاتجوز في جميع الاحوال وانما هو في مورد الننن، نعم اذا اخذ البدل فتخرج اجزاء الكوز المكسور عن ملك الشخص، فذبح الحيوان اتلاف له عرفا، فكل من يغصب حيوانا ويذبحه فيملك هذه الذبيحة، وتشتغل ذمته ببدل الحيوان، او مثلا جعل الحليب جبنا، فهذا خرج عن ملك صاحب الحليب، فهل العقلاء يقبلون ان هذا الغاصب تملك الجبن؟، والجمع بين العوض والمعوض لايمكن في الاستيفاء لافي التضمين التشريعي، فالشارع جعل المتلف ضامنا بالبدل ومع ذلك ان التالف ملك لمالكه، فاذا تم كلام السيد الخوئي "قده" الاول من ان العقلاء لايعتبرون ملكية الماء المتبقى، ولايعتبرون المسح ظلما وعدوانا، فليس مالا ولاالتصرف فيه ظلما وعدوانا، وليس مثل اخذ حبة الحنطة، حيث انه لايمكن بلع ولاحنطة واحدة، فحتى لو قلنا كما يستظهره السيد الخميني ره من قوله لايحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه ان المال فيها بمعنى الملك، هذا مال فلان أي ملك فلان، ولكن مع ذلك نقول ان العرف يستظهر من هذا الخطاب ان التصرف في مال الغير أي ملك الغير بدون اذنه انما حرم من باب الظلم والعدوان فينصرف عن مثل هذا التصرف الذي ليس ظلما وعدوانا، واما الكلام الثاني للسيد الخوئي "قده" من انه اذا امكن ارجاع المال الى مالكها فحيث لايجمع بين العوض و المعوض فحيث ان البلة ملك للمتوضي فلايمكن قبوله.

بقي الكلام في شيء وهو انه بالنسبة الى الوضوء بماء مملوك للغير، اذا احرز رضاه الباطني من سبب وآخر من الفحوي كما لو اذن في الدخول في البيت فيشمل الوضوء من الماء الموجود في البيت، فاذا احرز رضاه الباطني من دون الاذن، فلم يبرز رضاه الباطني الى الآن بل بحيث لو التفت لرضي، فهل هذا كاف، لايحل لاحد ان يتصرف في مال احد الا باذنه، توقيع عن الامام عليه السلام، فهل

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في انه اذا علم رضا المالك بالتصرف في ماله، ولكنه لم يبرز رضاه، فهل يكفي العلم برضاه الباطني، ام لا، قد يقال بان رواية الاسدي تدل على لزوم احراز اذن المالك، فلايحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه، ناقش السيد الخوئي قده في هذه الرواية فقال ان المشايخ الاربعة الذي روى عنهم الصدوق كلهم ممن لم يثبت وقاقتهم، وترضي الصدوق لهم لايدل على توثيقهم، لان الترضي قد يصدر بالنسبة الى غير العادل، لكن كلامه غير متنجه، لانه لايحتمل في حق اربعة اشخاص من مشايخ الصدوق ان يكون كلهم غير ثقات، ولااقل من انه يحصل الوثوق بصدقهم، فلاينبغي الاشكال في سند الرواية من هذه الناحية، واما الاسدي محمدبن جعفر الاسدي فهو ممن وثقه الشيخ في كتاب الغيبة حيث قال كان جماعة ثقات يرد عليهم التوقيعات منهم محمدبن جعفر الاسدي، فالرواية تامة السند.

ولكن الجواب عن هذه الرواية اولا الاذن في التصرف التكويني في مال الغير، عند ارتكاز العقلاء طريق محض، وليس له موضوعية، فترون ان العقلاء اذا علموا بالرضا الباطني للمالك لايقبّحون من يتصرف في ماله، وانما يقبّحون من لايحرز الرضا الباطني، فيكفي في المرتكز العقلائي الرضا الباطني وهذا الارتكاز العقلائي قرينة على حمل الاذن في الرواية على الطريقية المحضة.

مضافا الى ان مقتضى الجمع العرفي هو حمل الاذن على الرضا، فيحمل الاذن طريقا الى ذلك الموضوع، كما لو ورد في خطاب ان المريض لايصوم وورد في خطاب آخر من يخاف الضرر فلايصوم، فالعرف يجمع بينهما بحمل الخطاب الثاني على كون الخوف طريقا محضا الى احراز الضرر والمرض، فهنا ايضا كذلك.

نعم اذا شككنا في ان هذا الاذن ناش عن رضاه الباطني ام لا فظهور الاذن حجة في كشفه عن الرضا الباطني ولو كان اذنه ناشئا عن الاستحياء، لانه ذكرنا ان الاستحياء قد يكون منشأ لصدور الاذن الصوري، فهذا لايكفي، وهذا هو المراد من قولهم المأخوذ حياء كالماخوذ غصبا، ولكن قد يكون الاستحياء سببا لتحقق الرضا الباطني، فلو طرق ضيف باب صاحب البيت، فهو يتعجب ولولم يكن يستحي ليقول له ما هذا وقت المجيء الى بيت احد، ولكنه يستحي ويدعوه الى الدخول في البيت، ولكن استحياءه صار سببا لتحقق الرضا الباطني، لاان يكون سببا لابراز الاذن فقط.

كل هذا في التصرفات التكوينية، ولكن التصرفات الاعتبارية فهي بحاجة الى اذن المالك، والا فتقع فضولية، حيث انه يلزم في استناد العقد الى الشخص من الاذن ولايكفي فيه الرضا الباطني، فشمله قوله اوفوا بالعقود، وفي العقلاء ايضا الامر كذلك،

مسألة مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف‌ و يجري عليه حكم الغصب فلا بد فيما إذا كان ملكا للغير من الإذن في التصرف فيه صريحا أو فحوى أو شاهد حال قطعي.

فتارة يكون الحالة السابقة عدم رضا المالك فيجري استصحاب عدم الرضا، وان كانت الحالة السابقة رضا المالك، فهنا يوجد فرضان الاول ان هذا المالك تعلق رضا بكل تصرف يصدر من هذا المكلف، ولكن يحتمل انه لاجل حالات طارئة تغير نظره، مثلا هذا كان صديقه، وكان مالك البيت يرضى بان يدخل هذا في بستانه اي زمان يريد، ولكن صار بينهما معاركة، فهذا المكلف يقول هل بقي رضا المالك ام لا، فيستصحب بقاء رضاه، والفرض الثاني ان يشك المالك هل رضا المالك كان مقيد بزمان او بفعل خاص، فهو كان راضيا ان يذهب هذا المؤمن الى بستانه في يوم الجمعة ويشك في انه هل يكون راضيا في الدخول في كل يوم، فيشك في سعة الرضا وضيقه، فيؤخذ بالقدر المتيقن، فيستصحب عدم رضاه الزائد، فينفى بذلك موضوع جواز التصرف ويدخل في عموم قوله لايحل لاحد ان يتصرف في مال مسلم الا بطيبة نفسه.

وقد يتصور توارد حالتين، فهذا المالك طرأ عليه الحالتان المتضادتان، وهنا يتعارض استصحاب بقاء الرضا باستصحاب عدم بقاء الرضا كما في سائر موارد توارد الحالتين، فقد يقال بانه حينئذ شبهة مصداقية لغصب مال الغير، لان الغصب هو التصرف في مال الغير بدون اذنه، وهذا مشكوك، فقد يتصور انه تجري هنا قاعدة الحل، لان الشك في حلية هذا التصرف وحرمته، نعم لو بني على القاعدة الميرازئية من انه لو كان عام تحريمي وورد عليه مخصص ترخيصي موضوعه عنوان وجودي، مثلا قال المولى لاتدخل علي احدا الا من كان من جيراني، فالعام تحريمي والمخصص ترخيصي وتعلق هذا المخصص الترخيصي بعنوان وجودي، فهنا يقول المحقق النائيني اذا شك في فرد هل من جيران المولى ام لا، فلايجوز ادخاله على المولى، لان الشبهة المصداقية لهذا العام الالزامي لايجوز الرجوع فيها الى اصالة الحل، بل لابد من العمل فيها بالعموم، ولكن كما ذكر السيد الخوئي قده لم يثبت تمامية هذه القاعدة.

الا انه لايبعد ان يقال بان هنا اصل ظاهري عقلائي، فالعقلاء مالم يحرزوا رضا المالك لايرخصون ففي التصرف في ماله، من دون حالة الى الاستصحاب، فهذا حكم ظاهري من العقلاء وليس متاثرا من الاصل الشرعي من الاستصحاب وغيره، حتى يقال اذا سقط الاستصحاب بالمعارضة، فيرجع الى اصالة الحل، لا، هنا يوجد اصل ظاهري عقلائي، فالعقلاء يرون حرمة التصرف ظاهرا في مال المالك الا مع احراز الرضا، وهذا هو الظاهر، ولاجل ذلك نلتزم في الصورة الثالثة ان العقلاء لايجوّزن التصرف في مال الغير، وهذا نظير ما ذكره السيد الخوئي قده في بحث الخمس، في الكنز، اذا وجد مال لايدرى ألمسلم او لكافر، هل يجوز الاستيلاء عليه بالقهر والغلبة لان مال الكافر ليس محترما، فالاستصحاب يقول ان مالك المال لم يكن مسلما، ولكن السيد الخوئي قده ان التصرف في مال الغير ظلم وعدوان ما لم يحرز جواز التصرف فيه، واستصحاب عدم الاسلام واصالة الحل لاتكفيان، كما انه اذا شك في كون شخص مسلما او كافرا فباستصحاب عدم الاسلام لايحكم بجواز اهراق دمه حيث ان بالاسلام يحقن الدم، والتفصيل في هذا البحث موكول الى محله.

7 مسألة يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار‌ سواء كانت قنوات أو منشقة من شط و إن لم يعلم‌ رضا المالكين بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين نعم مع نهيهم يشكل الجواز

الوضوء والشرب من النهار الكبار ذكروا انه جائز، كما ان الصلاة في الاراضي المتسعة جائزة، ما هو الدليل على ذلك، عمدة الدليل السيرة القطعية العقلائية والمتشرعية على انهم كانوا يشربون من مياه الانهار الكبار، لانقصد من الانهار الكبار نهر فرات و دجلة، بل الانهار الكبار التي يوجد في القرى ويستقى بها البساتين، ولكن كما ذكر السيد الخوئي ان السيرة دليل لبي، فاذا احرز عدم رضا المالك، فلانحرز السيرة، واضاف بل اذا ظن عدم الرضا، ونضيف اذا كان المالك مجنونا.

و إذا غصبها غاصب أيضا- يبقى جواز التصرف لغيره ما دامت جارية في مجراها الأول بل يمكن بقاؤه مطلقا و أما للغاصب فلا يجوز و كذا لأتباعه من زوجته و أولاده و ضيوفه و كل من يتصرف فيها بتبعيته و كذلك الأراضي الوسيعة يجوز الوضوء فيها كغيره من بعض التصرفات كالجلوس و النوم و نحوهما ما لم ينه المالك و لم يعلم كراهته بل مع الظن أيضا الأحوط الترك و لكن في بعض أقسامها يمكن أن يقال ليس للمالك النهي أيضا.

بسم الله الرحمن الرحيم

استدل الاعلام على جواز الوضوء والشرب من الانهار الكبار تارة بانصراف ادلة حرمة التصرف في مال الغير عن مثل التصرفات غير المضرة بحال المالك، كالجلوس في ارض الغير او الاعتماد على جدار الغير او على سيارة الغير، ومثلوا لذلك بالاستظلال بضوء الغير، كما لو قام في مكان قريب من محل فيريد ان يطالع في ذلك المكان ويستفيد من ذلك المحل التجاري، ولكن هذا الكلام غير صحيح، وقياس التصرفات غير المضرة بمطلق الانتفاع، غير صحيح، فان المحرم هو التصرف في مال الغير، كما ان قوله لايحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه فان القدر المتيقن منه بل الظاهر منه هو التصرف فيه لامطلق الانتفاع، فان حذف المتعلق لايفيد العموم، بل نقول ان الظاهر الانصرافي من هذا الخطاب هو ذلك، فمطلق الانتفاع بمال الغير ليس بحرام كالاستظلال من ضوء الغير او الوقوف بقرب النار الذي اوقدها شخص، واما التصرف في مال الغير ولولم يكن مضرا بحاله اولا العقلاء يقبّحون هذا التصرف بدون اذن المالك، ولو فرضنا عدم تقبيح العقلاء ذلك فاطلاق دليل التحريم يشمله، فان الارتكاز المخالف للاطلاق يقيد الاطلاق، ولكن عدم الارتكاز لاعلى الخلاف ولاعلى الوفاق فلايوجب التقييد، فالقول بعدم حرمة التصرف غير المضر لاوجه له ابدا، فالاعتماد على سيارة الغير او يخلي كتابه على سقوف السيارة ولايعلم ان مالك السيارة راض ام لا فلايجوز ذلك، وان كان لم يضر بحال المالك.

المستند الآخر ما حكي عن العلامة المجلسي والفيض الكاشاني حيث استدلا على جواز الشرب والوضوء بالانهار الكبار بان الناس شرع سواء في الماء والنار والكلاء، فقيل هذا يدل على الاشتراكية في هذه الاشياء الثلاثة

وقد رواها الشيخ عن ال والسند ضعيف، مضاف الى ضعف دلالة هذه الرواية، فانه شامل حتى للماء الذي تشتريه من المحل، فيدل على جواز اختصاص شخص بها دون شخص آخر، فيصير مجملا فيكون القدر المتيقن منه المباحات الاصلية، فيراد من الماء المياه المباحة والنار يعني الحطب الموجود في البراري والصحاري، الذي به يوجد النار، فبعد ان يعلم ان اطلاقها ليس بمراد جزما ولامقيد له عرفي، فيصير مجملا، والقدر المتيقن منه المباحات الاصلية، واضافة الانهار الكبار اليها غير عرفية، أي لاينعقد لهذا الحديث ظهور عرفي للانهار الكبار المملوكة للاشخاص، فاما ان نحمل هذه الرواية على المباحات او نقول بان مفاده حكم استحبابي، أي يستحب للمؤمنين ان لايمنعوا الآخرين من فضل ماءهم وكلاءهم ونارهم.

المستند الثالث الارتكاز العقلائي والمتشرعي على جواز التصرف من الانهار الكبار بالتصرفات اليسيرة، لااشكال في اصل وجود هذا الارتكاز، فلاوجه للاشكال فيه، فواضح لمن تامل انه قامت سيرة قطعية عقلائية وشرعية من غير استنكار احدنننن، انما الكلام في ان هذه السيرة هل لها اطلاق، يشمل موارد العلم بالمنع المالكي او كون المالك قاصرا بان يكون صبيا او مجنونا ، قال السيد الخوئي "قده" ان السيرة دليل لبي فناخذ بالقدر المتيقن منه، والقدر المتيقن فرض عدم العلم بمنع المالك بل عدم الظن بمنع المالك، والقدر المتيقن بعدم كون المالك قاصرا، والشك موجود في جميع الحالات، انن وهكذا فيما لو غصبت هذه الانهار الكبار من قبل الدولة، وقال السيد السيستاني ان السيرة مطلقة، ولاجل ذلك يقول يجوز الوضوء و الشرب من الانهار الكبار المملوكة لاشخاص خاصة سواء كان قنوات او منشقة من الشط بل وان علم كراهتهم او كان فيهم الصغار والمجانين وكذلك الحال في الاراضي المتسعة اتساعا عظيما،

هكذا الكلام الاخير في البساتين المحجية صحيح، اما كلامه في الانهار الكبار والاراضي المتسعة الانصاف يقتضي قبول هذا الكلام، لوجهين الوجه الاول احراز الارتكاز، فان الارتكاز العقلائي يوجب انصراف الخطاب الشرعي والارتكاز العقلائي ثابت بالوجدان، في الانهار الكبار لانه لو علم بكون بعض الشركاء لهذه الانهار الكبار مجانين او صغار، مع ذلك ان الناس لايبالون ويتصرفون تصرفات يسيرة في هذه الانهار الكبار، ويرون لانفسهم حقا في هذه الانهار الكبار، وهذا مما كان يفتي الشيخ الاستاذ به، وثانيا نحن ذكرنا في الاصول ان احتمال ارتكاز عقلائي او متشرعي على خلاف الاطلاق يصلح للمننع من الاطلاق، لان القرائن الحالية النوعية تختلف عن القرائن اللفظية او القرائن الحالية الشخصية، فان القرائن الشخصية لو راى الراوي قرينة تخل بالاطلاق وسكت عن بيانهاا فهو تضر بوثاقته، وهكذا اما لو راى قرينة حالية نوعية، ولم يذكر تلك القرينة الحالية النوعية فليس منافيا لوثاقته،

ومن هنا يظهر الفروع التالية

ولو توضا بقصد الصلاة فيه ثم بدا له ان يصلي في مكان آخر او لم يتمكن

قال اذا توضا المكلف من هذا الحوض الذي هو موقوف على المصلين بقص ان يصلي في هذا المسجد ثم بدا له ان يصلي في مكان آخر فهذا لايجوز لانه ملتفت الى الحكم الشرعي، فانت حوّلت الحصة المباحة الى الحصة المحرمة وهذا لايجوز، واما اذا توضا منه باعتقاد التمكن في هذا المسجد ثم تبين عدم التمكن من الصالة في هذا المسجد فالوضوء صحيح، وهكذا لو كان ناسيا او كان غافلا حين الوضوء

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر السيد الخوئي قده في مسألة حوض المسجد الموقوف على المصلين في هذا المسجد انه تارة يتوضأ المكلف من ذلك الحوض، وهو عالم بان هذا الحوض موقوف على المصلين في هذا المسجد فيتوضأ منه لابقصد ان يصلي في هذا المسجد، فهنا هذا المكلف خالف الحرمة المنجزة، لان حرمة التصرف في هذا الحوض معلوم عنده، وهو قاصد لمخالفته، فهنا يبطل وضوءه حتى لو ندم واراد ان يصلي في ذلك المسجد، لعدم تمشي قصد القربة منه، فهذا الفرض الاول تكون الحرمة منجزة على هذا المكلف، ويوجب ذلك بطلان وضوءه.

وقد يفرض ثبوت الحرمة واقعا في حقه، لكن هذه الحرمة لاتكون منجزة عليه، كما لو اراد ان يصلي في هذا المسجد ثم ندم، فالحرمة ثابتة في حقه لانه كان عالما بان هذا الحوض موقوف على المصلين، ولكن لم تكن الحرمة منجزة عليه لان بناءه انه يصلي في ذلك المسجد، فهنا قال السيد الخوئي انه على مبنانا نرى بطلان هذا الوضوء، لان الحرمة الواقعية مانعة عن اطلاق الامر بالوضوء، لامتناع اجتماع الامر والنهي، خلافا لصاحب العروة، والسيد السيستاني حيث حكما بصحة هذا الوضوء.

الفرض الثالث ان لاتكون الحرمة الواقعية ثابتة في حقه، فضلا عن تنجزها، كما اذا اعتقد تمكنه من الوضوء في هذا المسجد، ثم تبين عدم تمكنه، فحيث اعتقد واراد ان يصلي في هذا المسجد اي اعتقد ان وضوءه ليس بحرام فثبوت الحرمة الواقعية في حقه لغو محضا، للغوية تكليف الغافل والمعتقد بالعدم، وهكذا لو اعتقد ان هذا الحوض موقوف على الجميع، ثم بعد الوضوء تبين ان الحوض موقوف على المصلين، فهنا ايضا حيث لاتثبت الحرمة الواقعية في حقه لغفلته او اعتقاده للعدم فلامانع من صحة وضوءه.

هذا هو التقسيم الثلاثي الذي اختاره السيد الخوئي قده.

هنا يوجد اشكال على مباني السيد الخوئي وهو انه هذا المؤمن الذي كان يعتقد ان الحوض وقف على الجميع ولاجل ذلك بنى على عدم الصلاة في هذا المسجد، ثم بعد ان توضا علم ان الحوض موقوف على المصلين، لماذا تكون الحرمة الواقعية لغوا في حقه، بعد تمكنه من ان يصلي في هذا المسجد فيجعل الفعل السابق داخلا في الحصة المباحة، كما في سائر موارد الشرط المتاخر، لو كان مثلا رضا المالك بوضوءه من هذا الحوض مشروطا بان اصلي في بيته، ولم اكن ملتفتا حين الوضوء، ثم بعد ذلك قال ابو البيت اتدري انا انما ارضي ان تتوضا من هذا الحوض اذا صليت في بيتي، لماذا يقول السيد الخوئي بان حرمة الغصب في حق هذا المكلف لغو، فبامكان هذا المكلف ان يصلي في هذا البيت ولايرتكب الغصب، اذا قلنا بان تكليف الغافل والناسي مرتفع لاجل اللغوية فثبوت التكليف في حق هذا المكلف ليس لغوا، او مثلا شخص دخل الحمام وبناءه ان صاحب الحمام راض بان يسبح في الحمام ويغتسل ولو بان يدفع الاجرة نسيئة، لانقدا، كما في حمامات النجف سابقا، فدخل المؤمن الحمام باعتقاد ان صاحب الحمام مثل سائر الحمامات، فلما خرج من الحمام قال له صاحب الحمام ادفع الفلوس، فهل يلتزم السيد الخوئي بانه اذا لم يدفع الفلوس فلم يرتكب محرما من ناحية تصرفه في الحمام، لانه كان يعتقد ان صاحب الحمام راض، مع انه لااشكال في انه يلزم عليه دفع الاجرة و يضمن الاجرة،

الجواب عن هذا الاشكال على مبنى السيد الخوئي واضح، لان السيد الخوئي قده يقول النهي لابدان يكون ناشئا عن الزاجرية، ومتعلق النهي هو الاغتسال وليس المجموع من الاغتسال وعدم دفع الاجرة، لو كان المنهي هو المجموع تم الاشكال، مثلا في مثال الوضوء من الحوض الموقوف على المصلين اذا اعتقد هذا المؤمن انه وقف عام، اذا قلنا بان المنهي هو الجمع بين الوضوء وعدم الصلاة بعده في المسجد، فلااشكال في عدم لغوية هذا النهي، لان ترك المجموع تتت وترك الصلاة في المسجد شرط متاخر لثبوت الحرمة لاجزء لمتعلق الحرمة، فلااشكال نن فثبوت هذا النهي ليس له اثر الزاجرية عن متعلقه، ولاجل ذلك يمكن للسيد الخوئي ان يدافع عن نفسه

لكن هنا اشكالان الاول ان نقول بان شرط الحرمة قيد للحرام ايضا، لايمكن التفكيك، مثلا اذا قال المولى لعبده اذا كنت لا تتكلم مع زيد في هذا المجلس فلاتبق في المجلس، فهذا ظاهر في شرط الحرمة لبقاء المجلس، ولكن متعلق الحرمة هو الحصة الخاصة، البقاء في المجلس المقترن بعدم التكلم مع زيد، فهنا وان كان في ظاهر الخطاب فرضا ترك الصلاة بعد الوضوء شرط متاخر لثبوت الحرمة بالنسبة الى ذات الوضوء من هذا الحوض، ولكن شرط الحرمة قيد للحرام ايضا، فيكون الحرام حصة خاصة من الوضوء من هذا الحوض، الوضوء الذي لايتعقبه الصلاة في المسجد، فكأنه تعلق النهي بالمجموع من الوضوء من هذا الحوض وترك الصلاة في المسجد بعده، والزجر عن المجموع الانزجار به يكون ولو بترك الجزء الاخير، يتوضا من هذا الحوض ولكن لايترك الصلاة بعده، ولاجل ذلك نلتزم بانه حتى لو اعتقد ان هذا الحوض وقف عام لالخصوص المصلين فيجب عليه ان يصلي في هذا المسجد حتى يجتنب عن الحصة المحرمة.

الاشكال الثاني انه ليس الشرط المتاخر هنا في الخطاب الشرعي، بل الخطاب الشرعي انه لايجوز التصرف على خلاف جهة الوقف، انما الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها، فاذا يكون كمثال ما لو قال المالك لمن توضا من ماء بيته انا لم اكن بوضوءك اذا لم تكن تصلي بهذا الوضوء في بيتي، فالحكم الشرعي هو حرمة الغصب، وحرمة الغصب هنا ليست لغوا ويمكن فرض الزاجرية لها بان يصلي في بيت المالك حتى يجتنب عن الغصب، اما ما قد يقول السيد الخوئي من ان الحرام هو ارتكاب الغصب لاجعل الفعل السابق غصبا، فهذا خلاف المتفاهم العرفي، ولو تم فهذا جواب عن الاشكال الثاني والا فالاشكال الاول وان الغصب هو الحصة الخاصة وهو الوضوء الذي لايتعقبه الصلاة في المسجد، فنلتزم لو اعتقد ان الحوض وقف عام لاعلى خصوص المصلين ثم تبين ان الحوض وقف للمصلين، فلابد ان يصلي في المسجد اذا تمكن

ويقول السيد الخوئي قده اذا اعتقد تمكنه من الصلاة في هذا المسجد فهذا المكلف الذي ييعلم بان الحوض وقف على المصلين اذا كان يعلم بتمكنه من الصلاة في هذا المسجد ثم تبين انه لايتمكن فوضوءه صحيح، واما اذا لم يحتمل تمكنه ومع ذلك توضننا فحيث كان يحتمل تمكنه من الصلاة وولو احتمالا ضعيف فلاتكون الحرمة الواقعية لغوا، يختلف عمن لايحتمل عجزه عن الصلاة فين فالقاطع بالتمكن يلغو ثبوت الحرمة في حقه، اما الذي يحتمل انه لايتمكن وان تمسك بحجة شرعية لنفي هذا الاحتمال،

اما على مسلكنا من جواز اجتماع الامر والنهي فمادام لايتجز الحرمة فالحرمة الواقعية لايوجب بطلان وضوءه، واما ما قال السيد الخوئي من انه لو علم بان الحوض وقف على المصلين ونوى عدم الصلاة فوضوءه باطل، لكون حرمة هذا الفعل منجزة في حقه، حتى لو بنى بعد ذلك على الصلاة، فهذا الكلام منه يبتني على ان نرى بطلان عبادة المتجرئ، حيث وقع الكلام بالنسبة اليه هل عبادته باطلة ام لا، يقول السيد السيستاني ان وضوء المتجرئ صحيح لعدم ثبوت الحرمة الواقعية في حقه، فمجرد تنجز، وان كان السيد السيستاني لايرى قبح التجري ولااستحقاق العقاب على التجري، ويقول السيد الخوئي بانه اذا تمشى منه قصد القربة فوضوءه صحيح والا فلا، نقول لماذا لم تفرضوا هنا قد يتمشى منه قصد القربة، لانه اذا كانت المشكلة عدم قصد القربة فقد يتمشى قصد القربة، فالمشكلة هو عدم صلاحية هذا العمل للمقربية،

ولو شك في ان هذا الحوض وقف على المصلين او وقف على المؤمنين، فمع الشك هل يجوز له الوضوء من هذا الحوض، فافتى السيد الصدر بجواز الوضوء تمسكا باصالة الاباحة، فهذا المال خرج عن ملك مالكه الاول جزما ونشك هل دخل في ملك عام شامل لهذا المكلف او دخل في ملك خاص لايشمل هذا المكلف، فاستصحاب بقاء ملكية الغير يكون من قبيل القسم الثالث لاستصحاب الكلي.

فلو خلي عباءة فيجوز التصرف يهذا العباءة لان استصحاب بقاء ملك الغير من قبيل القسم الثالث، لان بائع العباءة انتهى دور ملكيته، فاستصحاب بقاء ملك الغير من القسم الثالث فلايجري، نعم لاتحرزوا ان هذه العباءة ملك لك، وانما السبب المحرم للتصرف ان يكون ملكا للغير،

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في صورة الشك في سعة الوقف وضيقه، كما لو شك في ان الحوض وقف على المؤمنين بشكل عام او على المصلين بشكل خاص، فنقلنا عن السيد الصدر قده انه قال بجواز الوضوء منه ولو بدون قصد الصلاة في المسجد، وقد رأيت نظير هذه الفتوى من السيد الكلبايكاني، لكنه قال يجوز الوضوء بغير المصلين بشرط عدم مزاحمتهم مع المصلين، لم نفهم وجه هذا الشرط، لان غير الموقوف عليهم لايجوز له التصرف، سواء كان في تصرفهم مزاحمة للموقوف عليهم ام لا، فان قلنا ولو بمقنضى الاصل العملي بان هذا المؤمن داخل في الوقف بمقتضى اصالة الاباحة فلاكلام والا اذا حكمنا بمقتضى استصحاب عدم الوقف على العموم فنفينا احتمال الوقف على عموم المؤمنين واحرزنا تعبدا ان هذا الذي لايصلي في المسجد فيحرم عليه التصرف.

والجواب عما ذكره السيد الصدر وخلاصته ان استصحاب بقاء ملك الغير استصحاب في القسم الثالث من الكلي، لان المالك الاول وهو الواقف خرج عن ملكه هذا المال ولاندري هل دخل في ملك يعم هذا المكلف، او دخل في ملك لايعم و لايشمل هذا المكلف، فيكون نظير ما وضعنا عباءتنا في مكان ثم رأينا عباءة تشبه عباءتنا وشككنا هل هي نفس العباءة او عباءة اخرى تبدلت، فيقول السيد الصدر قده بانه تجري اصالة الاباحة في التصرف، لان استصحاب بقاء ملك الغير لايجري، فانه ان اريد بائع العباءة فقد خرج عن ملكه هذه العباءة، ولاندري هل دخلت في ملكنا او في ملك غيرنا فيكون من القسم الثالث من الكلي فتصل النوبة الى اصالة الاباحة،

نجيب عن كلام اسيد الصدر اولا بان في الوقف خصوصية تمتاز عن سائر الموارد، فانه ورد في الخطابات الشرعية ان الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها اي لايجوز التصرف في الوقف الا في الجهة الموقوفة، اذا جرى استصحاب عدم الوقف على عموم المؤمنين فينفي هذا الاستصحاب الوقف العام، وبذلك يدخل في حرمة التصرف، اي يدخل في عموم المستثنى منه، ان قلتم استصحاب عدم الوقف على عموم المؤمنين معارض مع استصحاب الوقف على خصوص المصلين نقول هذا الاسصتحاب الثاني لااثر له، لانه ان اريد باستصحاب عدم الوقوف على خصوص المصلين اثبات الوقف على المؤمنين وفهو اصل مثبت وان اريد به نفي صحة صلاة المصلين فهو خلاف القدر المتيقن.

وثانيا حتى لو قلنا بان الوقف لاخصوصية له وانما لاهم هو حرمة التصرف في مال الغير، ففيه انه كثير من الوقوف وقف انتفاعي، ولانحرز انه وقف تمليكي، فهذا يستصحاب بقاء ملكية الواقف له، فيستصحب عدم رضاه الوقفي بتصرفنا، بل حتى لو كان الوقف تمليكيا نقول انه يستصحب بقاء حرمة التصرف، كاستصحاب حكمي، فمثلا في مثال احتمال تبدل العباءة، نعم استصحاب بقاء ملك الغير يكون من قبيل القسم الثالث ،ولكن استصحاب حرمة التصرف في هذه العباءة يجري، فملكية الغير حيثية تعليلية وليست حيثية تقييدية.

وما ذكره السيد الصدر قده جرى على وفق القاعدة لو سلم كلامه عن هذه الايرادات، والا فالنص الخاص يدل على انه بحكم اللقطة، ورد في رواية صحيحة ان من وجد مالا في صندوق مشترك في بيته فهو لقطة، اذا كان لايدخل يده احد فيه فهو له والا فهو لقطة، زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ وَجَدَ فِي مَنْزِلِهِ «4» دِينَاراً- قَالَ يَدْخُلُ مَنْزِلَهُ غَيْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ كَثِيرٌ- قَالَ هَذَا لُقَطَةٌ- قُلْتُ فَرَجُلٌ وَجَدَ فِي صُنْدُوقِهِ دِينَاراً- قَالَ يُدْخِلُ أَحَدٌ يَدَهُ «5» فِي صُنْدُوقِهِ غَيْرُهُ- أَوْ يَضَعُ «6» فِيهِ شَيْئاً قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ لَهُ.

12 مسألة إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحا‌ لكن في بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غصبي يشكل الوضوء منه مثل الآنية إذا كان طرف منها غصبا‌

الحوض مباح والماء مباح، وانما حجر في ضمن هذا الحوض هو غصبي، بحيث حينما يتوضا يعد تصرفا في الحوض بما له من الاجزاء، يقول يشكل الوضوء منه، ولكن لااشكال فيه ابدا، من وجهين، الاول ان هذا عرفا ليس تصرفا في ذلك الحجر، والعرف بالنظر العرفي لايرى هذا الوضوء تصرفا في ذلك الحجر، ولااقل من الشك في ذلك، وثانيا حتى لو كان هذا تصرفا ليس تركيبه مع الوضوء تركيبا اتحاديا، خصوصا اذا كان ياخذ عرفة ويصب على وجهه ويديه، واذا كان الوضوء ارتماسيا فقد يقال بانه يتحد الوضوء مع الغصب، لكنه ايضا اذا تاملنا نجد ان الوضوء وهووصول الماء الى البشرة ليس متحدا مع التصرف في ذلك الحجر، بل الوضوء مقدمة او سبب للتصرف في ذلك الحجر عرفا.

13 مسألة الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكل‌ بل لا يصح لأن حركات يده تصرف في مال الغير.

قد يقف الانسان في مكان مباح، مثلا يقف في السطح وياخذ الماء ويتوضا ولكن منحني على سطح الجيران، حتى ينصب على بيت الجار، فالفضاء مغصوب، فوضوءه باطل لان حركات يده تصرف في ملك الغير، وليس المراد من الفضاء اكسيجين، بل المراد هذا المكان، فلو حرك الهواء في ملك الغير فليس حراما، اشكل السيد الخوئي قده بان غسل الوجه واليدين ليس متحدا مع الواجب، لان الواجب هو ايصال الماء الى البشرة، فالتركيب انضمامي، وهذا كلام صحيح، وقال حتى في المسح، لانه كان يقول احيانا ان المسح متحد، حيث ان المسح امرار الماسح على الممسوح وهو متحد مع التصرف في المغصوب، فقال هنا ان المسح هو المس التدريجي، كما يقال ان الحركة مجموع سكونات، وتحريك اليد مقدمة للمسح، ولكن الانصاف ان المسح ليس هو المس التدريجي، بل المسح هو نفس امرار الماسح على الممسوح، ولكن سبق منا ان هذا المقدار من التصرف لايلفت نظر العرف بحيث يحرّمه، ويستفيد من عمومات حرمة التصرف في ملك الغير.

14 مسألة إذا كان الوضوء مستلزما لتحريك شي‌ء مغصوب‌ فهو باطل.

فلو لبس المتوضئ ثوبا مغصوبا، ولكن جوابه واضح وان التركيب ليس اتحاديا، مضافا الى ان تحريك الثوب لايعد غصبا زائدا، ولايراه العرف مصداقا للغصب، بل الغصب هو لبس الثوب،

15 مسألة الوضوء تحت الخيمة المغصوبة إن عد تصرفا فيها‌ كما في حال الحر و البرد المحتاج إليها باطل.

ولكن التصرف في المخيم ليس متحدا مع الوضوء، فلادليل على بطلانه.

فحتى لولم يعد الصلاة تصرفا في الخيمة فهو تصرف في المكان الذي تعلق به حق السبق، ولكن الجواب اولا انه لم يفرض ان صاحب الخيمة نصب الخيمة في هذا المكان، فلعل الغاصب نصب الخيمة في هذا المكان، مضافا الى انه حتى لو من نصب الخيمة في مكان عام فيثبت له حق السبق كما هو الصحيح، ولكن الحرام هو مزاحمة حق السبق، وقد لايكون عمل هذا الشخص مزاحمة، كما لو ذهب الشخص الى الحرم ليزور، وهذا خلال غيبة ذلك المؤمن يريد ان يتوضأ هنا من دون ان يتصرف في ملكه، على انه كما ذكره السيد الخوئي في بعض الابحاث وببالي في بحث الاعتكاف، ان من سبق الى نن لايكون تصرفه حراما انما الحرام منعه الآخر عن استيفاء حقه، مثلا في المسجد او في الحرم، فهذا الذي يصلي مكان السابق صلاته ليست باطلة، لان الحرام هو مزاحمة ذلك السابق في استيفاء حقه وقد زاحمه، واما تصرف الثاني فليس مصداقا للغصب، فهذا يختلف عن مثل حق الاحياء، فمن سبق الى مكان ليحيه فجاء ثان فاحياه فلايتملك الثاني الارض، لانه لادليل على ان احياءه سبب للملكية بعد ان استفدنا من الادلة ان من سبق الى مكان فهو احق فالاول هو الاحق بالاحياء، يعني ان الثاني لايحق بالاحياء.

16 مسألة إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب إلى المكان المباح‌ لا إشكال في جواز الوضوء منه.

بسم الله الرحمن الرحيم

17 مسألة إذا اجتمع ماء مباح كالجاري من المطر في ملك الغير‌ إن قصد المالك تملكه كان له و إلا كان باقيا على إباحته فلو أخذه غيره و تملكه ملك إلا أنه عصى من حيث التصرف في ملك الغير و كذا الحال في غير الماء من المباحات مثل الصيد و ما أطارته الريح من النباتات‌

وقع الكلام في حيازة المباحات هل يكفي مجرد فتح مكان ليقع فيه ذلك المباح، كما لو حفر حوضا بقصد ان يجتمع فيه ماء المطر فيتملكه فهل هذا يكفي في تملكه لهذا الماء ام يحتاج الى عملية زائدة كان يستولي عليه خارجا، لاينبغي الاشكال في ان العقلاء يعتبرون هذا كافيا في ملكية صاحب الارض وصاحب الحوض لماء المطر المتجمع في الحوض لانه قاصد ولو اجمالا لان يتملك الماء الذي يجتمع في هذا الحوض، واما اذا لم يقصد ذلك، كما لو دخل الصيد في دار احد، من دون ان يقصد المالك ان يدخل الصيد في داره، فلايدخل في ملكه، وعليه يقول صاحب العروة اذا اجتمع ماء المطر في ملك الغير فان قصد الغير تملكه كان له والا كان باقيا على الاباحة فلو اخذه غيره وتملكه ملك الا انه عصى من حيث التصرف في ملك الغير، نعم قد يكون عامل الكهرباء غاصبا حينما يركز وراء الصيد، فمن حيث تملك المباح لايرد اشكال.

18 مسألة إذا دخل المكان الغصبي غفلة‌ و في حال الخروج توضأ بحيث لا ينافي فوريته فالظاهر صحته لعدم حرمته حينئذ و كذا إذا دخل عصيانا- ثمَّ تاب و خرج بقصد التخلص من الغصب و إن لم يتب و لم يكن بقصد التخلص ففي صحة وضوئه حال الخروج إشكال.

يقول صاحب العروة من دخل المكان المغصوب غفلة فتذكر ويريد ان يتوضا حين الخروج بحيث لاينافي فورية الخروج، كما لو ركب سيارة ويتوضا فيها، فيصح وضوءه، نقول بناء على كلامكم من ان كون الوضوء في ملك الغير باطل، الوضوء اذا كان المصب لماء الوضوء غصبا باطل، فانت حيث ترى ان الوضوء كما يبطل في المكان المغصوب كذلك يبطل ما لو كان مصب الماء مغصوبا، فهذا الذي يريد ان يخرج من المكان المغصوب الى الخروج وليس مضطرا الى صب الماء في ارض الغير، نعم يلزم ان يفصل بين ما اذا توضا في داخل السيارة التي ملك له، فلايبطل، والا فالتصرف حرام لانه زائد على الاضطرار، نعم بناء على المبنى الصحيح من ان الوضوء في المكان المغصوب ليس بباطل فضلا عن كون مصب الماء مغصوبا فالامر واضح.

ينبغي لأن لاأتكلم في الوضوء في المكان المغصوب لانا لانرى بطلانه، فينبغي ان نذكر مثالا آخر للفرض، وهو ما لو دخل شخص عصيانا في ارض الغير ثم حين الخروج من تلك الارض اراد ان يصلي، فحينما يخرج يصلي في ارض الغير، وقع بحث ان هذه الصلاة افرض في السيارة باص متجه نحو القبلة فهو بامكانه ان يقوم في الباص ويصلي صلاة اختيارية، اذا كان قد دخل نسيانا فلااشكال، يصلي في الباص حين خروجه، وصلاته صحيحة، اما اذا دخل هذا المكان عصيانا فاراد ان يخرج، قال الشيخ الانصاري حيث ان هذا الخروج مقدمة للتخلص من الغصب، ومقدمة الواجب واجبة، فهذا الخروج للتخلص من الغصب ليس بحرام بل هو واجب، فاذن لايكون عمله مصداقا للحرام فتصح صلاته حينئذ، صاحب العروة يقول لا، لابد من التفصيل، بين ما لو تاب وخرج بقصد التخلص من الغصب فالتائب من الذنب كمن لاذنب له فيتم كلام الشيخ في هذا الفرض، ولكن لولم يتب، فهنا عمله مبغوض وان لم يكن حراما، فهذا الخروج مصداق للغصب والاضطرار بسوء الاختيار لاينافي الاختيار عقابا وان كان منافيا له خطابا، فيمكن ان نقول بانه سقط خطاب النهي عن الغصب لعجزه عن امتثاله ولكنه لم يسقط العقاب عنه، فهذا الخروج مصداق للغصب، ومبغوض، والمبغوض لايصلح للمقربية، وما ذكره الشيخ الاعظم من ان هذا واجب فلايمكن ان يكون حراما، قيل بانه يلتزم بانه ليس بحرام ولكنه لايعني انه ليس بمبغوض، مضافا الى انه واجب عقلا لاشرعا، بل هو واجب عقلا من باب اخف المحذورين، لان بقاءه اشد، كما يوجب العقل للزاني ان يخرج ذكره من فرج المزني بها، افرض انه ليس بحرام لان لابد منه والنهي عنه نهي عن غير المقدور، ولكنه ليس واجبا شرعيا بمعنى انه محبوب، او انه مبغوض والعقل يقول ارتكب هذا المبغوض تخلصا من المبغوض الاشد، فلايصلح هذا العمل للمقربية، وهذا الكلام لصاحب العروة تمام ، ونضيف اليه حتى ولو تاب، فانه لايسقط عن المبغوضية، ولكنه لايعاقب عليه لانه تاب من ذنبه والتائب من الذنب لاذنبه اي لايعاقب على ذنبه، لاان عمله يصير محبوبا، فبعد التوبة لايعاقب، لان الله وعده بانه يتوب على من تاب اني لغفار لمن تاب، واما قوله يبدل الله سيئاتهم حسنات، فليس معناه انه يصير احسن حالا ممن لم يرتكب معصية.

فاذا كان الوضوء في المكان المغصوب باطلا كالصلاة في المكان المغصوب يكون حكمه مثل حكم الصلاة،

19 مسألة إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح‌ فإن أمكن رده إلى مالكه و كان قابلا لذلك لم يجز التصرف في ذلك الحوض و إن لم يمكن رده يمكن أن يقال بجواز التصرف فيه لأن المغصوب محسوب تالفا لكنه مشكل من دون رضا مالكه‌

اذا صب ماءا مغصوبا في ماء مباح، فان استهلك الظاهر انه خارج عن فرض صاحب العروة، واما اذا لم يستهلك فان كان بمقدار معتد به فتارة يعد تالفا واخرى يعد ممتزجا مع ذلك الماء فيصير الماء مشتركا بين المالك للماء الاول وهذا الماء المباح، كما لو اتحدا في الاوصاف العرفية، فكل الماء يصير مشتركا بينه وبين غيره، فكل تصرف فيه يعد تصرفا في المال المشترك، فاذا كان بدون اذن شريكه فيبطل، واما اذا اختلف الصنفان، كما لو صب ماء الشرب في الماء لسقي الاشجار، فقد يقول العرف بان الماء الاول تالف، فهنا الظاهر ان مقصود صاحب العروة هذا، فالماء التالف عرفا هل التصرف فيه مباح، كالتصرف في اجزاء الكوز المكسور، قال السيد الخوئي قده هذا التصرف مباح، لانه بمجرد ان صدق انه اتلف ماء الغير، حيث اشتغل ذمته بصاحب المال، فكل المال صار ملكا للغير، نن واما بناء على مسلك صاحب العروة من ان هذا المقدار من المال التالف اجزاءه باقية على ملك مالكه الاول، وان كان على فرض مطالبة المالك ودفع العوض يصير ملكا للغاصب.

فصاحب ذلك الماء يقول اعطني قيمة مالي، ...

بسم الله الرحمن الرحيم

### الشرط الخامس أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضة

‌ و إلا بطل سواء اغترف منه أو إدارة على أعضائه و سواء انحصر فيه أم لا

سبق الكلام في الوضوء من آنية الذهب والفضة، حيث سبق ان هناك دليلين يستدل بهما على حرمة الوضوء من آنية الذهب والفضة احدهما النهي عن آنية الذهب والفضة، فيقال ان متعلق النهي محذوف، فيحرم جميع التصرفات، منها الاكل والشرب ومنها الوضوء، ولكن سبق المنع من ذلك وقلنا بان حذف المتعلق لايفيد العموم، انهاكم عن الذهب والفضة او نهى رسول الله صلى الله عليه وآله لم يذكر المتعلق فيه، والقدر المتيقن هو النهي عن الاكل والشرب، والدليل الثاني ما ورد من ان آنية الذهب والفضة متاع الذين لايوقنون وظاهره الحرمة، فهذا الدليل لايبعد اطلاقه، فمن هيأ اناء من ذهب للوضوء خاصة فيصدق في حقه انه من الذين لايوقنون، وهذا ظاهر في تحريم الفعل، ولاجل ذلك التزمنا بحرمة الاخذ من آنية الذهب والفضة للوضوء، واذا كان الوضوء بنحو الارتماس في آنية الذهب والفضة يتحد مع الحرام، ولكن ان كان بنحو الاغتراف لايكون الوضوء متحدا مع التصرف الحرام وهو الأخذ من آنية الذهب والفضة للوضوء منه، وقد سبق الكلام فيه مفصلا.

و مع الانحصار يجب أن يفرغ ماءه في ظرف آخر و يتوضأ به

بقي الكلام انه لو كان الماء منحصرا بما في آنية الذهب والفضة فان امكن تفريغ الماء منه بنحو مباح كما لو كان الماء موجودا في سماور من الذهب بدل ان يفتح انبوب السماور الذي يعد تصرفا في آنية الذهب ويشمله الحرمة يفرغ ماء السماور من فوق على ظرف آخر وهذا الافراغ لايعد استعمالا لآنية الذهب بل هذا افراغ له، ولايشمله عمومات الحرمة، فحينئذ يجب التفريغ بهذا النحو، واما اذا لم يمكن ذلك بل توقف على فتح الانبوب حتى ينزل الماء منه في ظرف فهذا استعمال متعارف في السماور، فيحرم ذلك لعموم حرمة استعمال المتعارف، فان انحصر الوضوء بهذا النحو انتقلت الوظيفة الى التيمم،

و إن لم يمكن التفريغ إلا بالتوضي يجوز ذلك حيث إن التفريغ‌ واجب

صاحب العروة هنا ذكر شيئا وهو انه ان لم يمكن التفريغ الا بالوضوء يجوز ذلك، حيث ان التفريغ واجب، هذا يعني انه اذا انحصر التفريغ بان يتوضا منه وجب التفريغ وان عد استعمالا، كان يفتح انبوب السماور ويجعل كفه تحت الانبوب ثم يصب على وجهه بنية الوضوء، اذا كان التفريغ منحصرا بالتوضئ وجب ذلك، وهذا مخالف لما سبق منه اذا كان التفريغ بالتوضوء لايجب ذلك، بل بطل الوضوء، فكيف هنا يقول اذا لم يمكن التفريغ الا بالوضوء وجب، وهذا مناف لما سبق منه في آنية الذهب والفضة، وما ذكره هناك صحيح، فاذا كان التفريغ بنحو متعارف كان يفتح انبوب السماور فهذا العمل بنفسه حرام، واذا كان حراما فيكون الوضوء اما منحصرا في الحرام او متوقفا على الحرام، فكيف يقول اذا انحصر التفريغ يجب، فحتى لو كان التركيب انضماميا خلافا لصاحب العروة ومع ذلك كيف يقول بانه يجب ذلك، غايته انه لو توضا كذلك لايبطل وضوءه لاانه يجب ذلك، فان الوضوء الذي يتوقف على الحرام لايكون واجبا بل تنتقل وظيفته الى التيمم.

20 مسألة إذا توضأ من آنية باعتقاد غصبيتها أو كونها من الذهب أو الفضة‌ ثمَّ تبين عدم كونها كذلك ففي صحة الوضوء إشكال و لا يبعد الصحة إذا حصل منه قصد القربة‌

اذا اعتقد غصبية ماء مثلا، فتوضأ ثم انكشف ان هذا الماء ليس مغصوبا او اعتقد غصبية اناء فيه ماء، فتوضا منه وضوءا ارتماسيا، ثم انكشف ان الظرف ليس مغصوبا فصاحب العروة يقول لايبعد الصحة اذا تمشى منه قصد القربة، والسيد الخوئي وضّح المسألة بان تارة يعتقد كون الظرف مغصوبا ولكن لايعلم بان تصرفه الوضوئي هذا مصداق للحرام، بل يحتمل ان هذا الوضوء ليس مصداقا للحرام، وان التركيب بينه وبين الحرام انضمامي، حيث يتوهم او يحتمل ان وضوءه ليس مصداقا للحرام فيتمشى منه قصد القربة، واما اذا اعتقد ان هذا الوضوء بنفسه مصداق للحرام فلايتمشى منه قصد القربة ولايمكن الحكم بصحة وضوءه، فالوضوء من اناء يعقتد انه مغصوب انما يصح فيما اذا لم يعلم ان وضوءه بنفسه مصداق للحرام، فيقول ان حسن الفعلي موجود لفرض عدم غصبية الاناء والحسن الفاعلي موجود لفرض تمشى قصد القربة منه.

يلاحظ على ما ذكره بانّا تارة نعتقد ونتبنى نظرية قبح الفعل المتجرى به، ونقول ان الفعل المتجرى به قبيح ومبغوض فلايصلح للمقربية، كما ذكره المحقق العراقي، وهو الصحيح، فلابد من الحكم ببطلان هذا الوضوء، ولو كان يحتمل ان وضوءه من هذا الاناء المغصوب ليس مصداقا للحرام، او كان جاهلا مقصرا في حرمة هذا الغصب، ولكنه صدر عمله على وجه مبغوض، فهذا العمل فاقد للحسن الفعلي، لان عنوان التجري عنوان ثانوي مقبّح فالعمل لايصلح للمقربية، ولاجل لايبعد كما افتى به المحقق العراقي ان يقال ان هذا العمل باطل.

والا فلو كنا نكتفي بالحسن الفاعلي وقصد القربة من المكلف، فحتى العالم العامد اي من يتوضا بماء يعتقد انه غصب وان الغصب حرام وان الغصب متحد مع الوضوء ولكنه يمكن ان يتمشى منه قصد القربة، لانا ذكرنا ان كثيرا من الناس يرتكبون الحرام ويتوضاون من ماء مغصوب ولكن يقصدون القربة في وضوءهم انما تطبيقهم الوضوء على الفرد المحرم ناشئا عن سوء الاختيار،

### الشرط السادس أن لا يكون ماء الوضوء مستعملا في رفع الخبث‌ و لو كان طاهرا

سبق الكلام في انه هل يجوز الوضوء من غسالة التطهير من الخبث او غسالة التطهير من الحدث الاكبر، وصاحب العروة اختار عدم جواز الوضوء من غسالة التطهير من الخبث ولو كانت الغسالة طاهرة كماء الاستنجاء، ذكرنا سابقا ان ماء الاستنجاء نجس وانما الملاقي له طاهر، فهذا المثال ليس في محله، ولكن من يرى ان غسالة الغسلة التي يتعقبها طهارة المحل طاهرة كالسيد الخوئي قده، ما هو الوجه في عدم جواز الوضوء من الغسالةن، المستند في ذلك رواية احمدبن هلال العبرتائي عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال لاباس بان يتوضا من ماء مستعمل فقال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لايجوز ان يتوضا منه واشباهه، واما الذي يتوضا به لارجننن هذه الرواية تقول ان الماء الذي يغسل به الثوب لايجوز ان يتوضا، فيقال هذه مطلقة وشاملة للغسالة التي يتعقبها طهارة المحل، وهكذا غسالة الجنب، ولكن الرواية ضعيفة سندا لمكان احمدبن هلال العبرتائي، مضافا الى اننا ذكرنا ان غسالة الغسلة المطهرة التي يتعقبها طهارة المحل نجسة وليست بطاهرة، فلايكون هذا الحديث تخصيصا لجواز الوضوء من الماء الطاهر، واما غسالة الجنب، فعلى تقدير تمامية سندها فيقال بانه تخصيص، ويمكن ان يناقش فيه بان منصرف الى المتعارف من انهم كانوان يطهرون ذكرهم من المني فهذا المني يصير نجسا، وعلى اي حال فالهم ضعف سند هذه الرواية.

بسم الله الرحمن الرحيم

### السابع أن لا يكون مانع من استعمال الماء‌

من مرض أو خوف عطش أو نحو ذلك- و إلا فهو مأمور بالتيمم و لو توضأ و الحال هذه بطل و لو كان جاهلا بالضرر صح و إن كان متحققا في الواقع و الأحوط‌ الإعادة أو التيمم.

ذكر صاحب العروة ان من شروط وجوب الوضوء او من شروط صحة الوضوء على التعبير الاصح عدم وجود المانع من استعمال الماء، فلو كان مريضا يضر به الماء، او يخاف من العطش لو صرف الماء في الوضوء، فهو مأمور بالتيمم فلو توضأ والحال هذه بطل وضوءه، علق السيد الخوئي قده على صاحب العروة بان في المسألة ثلاث فروض الفرض الأول ما اذا دل دليل خاص على امره بالتيمم كما في موارد خوف العطش، فانه ورد في الرواية هكذا، الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم فقال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء، فيقول السيد الخوئي قده هنا في فرض خوف العطش امره الامام عليه السلام بالتيمم فهذا تخصيص في دليل وجوب الوضوء وظاهره الأمر التعييني بالتيمم، فاذا خالف هذا الأمر التعييني بالتيمم وتوضا فيكون وضوءه باطلا، وهكذا ورد في صححية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه ماء قليل وخاف ان هو اغتسل يعطش ننن فان الصعيد احب الي، وهكذا ورد في رواية ابن ابي يعفور عن الرجل يجنب، استدل السيد الخوئي قده بهذه الروايات ان من يخاف العطش يكون مامورا بالتيمم على نحو الأمر التعييني فيكون

الفرض الثاني ان يكون وجوب التيمم من باب التزاحم، كما لو وقع التزاحم بين حفظ نفس محترمة وبين الوضوء، فلو خالف الواجب الاهم، وتوضا فيمكن تصحيح وضوءه من باب الترتب،

الفرض الثالث ان يكون مشروعية التيمم في حقه لاجل كون الوضوء حرجبا او ضرريا عليه، فجرت قاعدة لاضرر ولاحرج لنفي وجوب الوضوء، في هذا الفرض فصّل السيد الخوئي قده بين الحرج وبين الضرر، وفاقا لصاحب العروة وان كان بينهما نحو من الاختلاف في الضرر، ففي مورد الحرج قال لاحرج يرفع وجوب الوضوء ولايرفع الاستحباب النفسي للوضوء، فالاستحباب النفسي للوضوء ثابت فان لاحرج يرفع الاحكام الالزامية، اما الاستحباب فلايكون تسبيبا الى الحرج ولايصدق عليه حكم حرجي ابدا، وهذا هو الفارق بين المقام وبين الصوم الحرجي، فان الصوم الحرجي لايصح، لانه ليس هنا دليل على استحباب الصوم في شهر رمضان، ولاحرج رفع هذا الوجوب ولادليل على استحباب صوم شهر رمضان، ولكن في الوضوء يوجد دليلان دليل على استحباب الوضوء نفسيا ودليل على وجوب الوضوء حين اراد ان يصلي ودليل لاحرج حاكم على دليل وجوب الوضوء شرطيا، واما في الضرر فان كان الضرر بحد محرّم، فيندرج تحت الآية الكريمة وان كنتم مرضى فلم تجدوا ماءا فتيمموا، اي لم تقدروا على الوضوء، لان المريض واجد للماء تكوينا وانما يكون عاجزا عن الوضوء لان الاضرار محرم على المريض، فيكون عاجزا شرعا عن الوضوء لحرمته عليه من باب حرمة الاضرار بالنفس، واما اذا كان الضرر بحد غير محرم، كما لو كان الضرر غير بليغ، يتوضا ويتمرض، وقاعدة لاضررحاكمة على وجوب الوضوء وليست حاكمة على الاستحباب النفسي للوضوء، لان الحكم الاستحبابي لايلجي المكلف على الفعل حتى يصدق انه حكم ضرري.

يوجد هنا ملاحظات على كلام السيد الخوئي قده الملاحظة الاولى بالنسبة الى الفرض الأول حيث قال السيدالخوئي يوجد دليل خاص على الأمر بالتيمم كما في خوف العطش، يمكن ان يقال بانه ان كان ظاهر خوف العطش خوف العطش المهلك فهنا لااشكال في وجوب التيمم، لكن هل هذا الوجوب من باب حفظ النفس المحترمة او من باب عدم مشروعية الوضوء، لو سئلوا الامام عليه السلام هل نتوضا او نعطيه الامام لااشكال ان الامام يقول اعطوه الماء وتيمموا، وهذا لايعني انه لو خالفتم هذا الأمر بطل الوضوء، لعله بيان لقاعدة رعايةا لاهم في باب التزاحم، فليس في هذه الروايات تخصيص لدليل مشروعية الوضوء، وقد ارتكب هذا الأمر في باب حج نيابة عن الغير، فترك الحج عن نفسه وصار نائبا عن غيره في الحج، فالامام قال ليس له ذلك، فيقول السيد الخوئي قده بانه لايستفاد منه ان الحج النيابي باطل، ليس له ان يدع حج الاسلام وياتي بالحج النيابي، واما لو اتى بالحج النيابي فلايستفاد منه بطلان الحج النيابي، ولكن استفاد السيد الامام والسيد الزنجاني ان حجة النيابي باطل، ولكن الحق مع السيد الخوئي قده في ذلك البحث، عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج عن نفسه واما اذا يجد ننن او في رواية سعيد الاعرج حتى يحج من ماله،

فليس له ذلك لايستفاد منه بطلان حجه النيابي، ففي المقام ايضا كذلك، ان خاف عطشا فليتيمم بالصعيد، فهو بيان للوظيفة الفعلية في موارد التزاحم بين الاهم والمهم، نعم ان قلتم ان العرف لايراه واجدا للماء، فهو امر آخر، ومن هذا الباب نحكم ببطلان الوضوء، فالعرف لايراه واجدا للماء بالنظر العرفي،

واما اذا قلنا بان خوف العطش يصدق على اقل من ذلك اي يقع في الحرج ولايموت، ولايؤدي ذلك الى ضرر بليغ، مثل العطش في صوم شهر رمضان، فانه قد يؤدي الى الحرج لاالموت، فهنا يقول الامام يتيمم، اما انه اذا لم يتيمم فوضوءه باطل استبعيد ان يلتزم السيد الخوئي قده بذلك،

اما الفرض الثاني وهو فرض التزاحم كما في فرض توقف حياة مؤمن على اعطاهء الماء ليشرب فيقول السيد الخوئي قده فلولم يعطه الماء فوضوءه صحيح، من باب الأمر الترتبي، خالف المحقق النائيني في ذلك فقال القدرة في الآية الكريمة المستفاد من قوله تعالى ولم تجدوا ماء، فيكون الوضوء واجبا في حق من يقدر على الوضوء، يقول المحقق النائيني اذا اخذ القدرة في الخطاب فهو ظاهر في القدرة العرفية، وانما تتحقق اذا لم يكن تكليف بالخلاف، ومن كان ممكلفا بشيء مزاحم على الوضوء فلايقال انه قادر على الوضوء، ولاجل ذلك لو عصى الأمر بالاهم فتوضأ فوضوءه باطل لانه توضا وهو قا، واالامر الترتبي يعقل فيما اذا كان الخطاب مطلقا وكانت القدرة فيه عقلية، فلايوجد اطلاق في دليل الوضوء حتى نصححه بالامر الترتبي.

قال السيد الخوئي قده نحن كنّا نتبع الشيخ الاستاد المحقق النائيني في هذه المسألة سابقا ولكن تاملنا فرأينا ان لقدرة الماخوذة في الخطاب في الاكثر من القدرة التكوينية، فلاوجه لتفسير القدرة بعدم الأمر بالخلاف، فالقدرة متحققة بالنسبة الى الوضوء ولو مع الأمر بالخلاف، ولااقل ان القدرة على الوضوء موجودة في فرض عصيان الأمر بالأهم،

الجواب عن مقالة السيد الخوئي قده اولا ان فحوى تلك الروايات التي جاءها السيد الخوئي قده في الفرض الأول ان خاف العطش يتيمم فحواه انه ان خاف موت اخيه يتيمم، فما ذكره هنا مناف لما ذكره في الفرض الأول، ولكن نحن ناقشنا في دلالة تلك الروايات على بطلان الوضوء لو خالف.

وثانيا القدرة في الخطاب اذا اخذت تختلف عن القدرة العقلية التي ثبتت بحكم العقل، مثلا اذا كان هناك امر بالاهم، فقال المولى ان قدرت فافعل كذا، فالعرف يقول انا لست قادرا، اذا كان التكليف بالاهم، ان قلتم بانه مع فرض عصيان الاهم فهو قادر كقدرة ترتبية فهو صحيح، ولكن ليس الوارد لفظ القدرة بل الوارد كلمة وجدان الماء، والعرف يفهم من وجدان الماء وجدان الماء بنحو يزيد على الضرورات، كما لو قيل من وجد نفقة السفر فليسافر، فالعرف يقول من يجد مالا يزيد على ضروراته الحضرية فهو يجد نفقة السفر، اما من عنده مال يحتاج اليه للزواج، فيقع في الحرج لولم يتزوج، فيقول السيد الخوئي قده بانه لولا قاعدة الحرج لكنا نفتي بوجوب الحج عليه، ولكن اقول لايصدق المستطيع عليه، فمن استطاع اليه سبيلا اي من استطاع السفر الى الحج، اي من كان له تفقة السفر، نفقة السفر عرفا تعني ما يزيد على الضرورات الحضرية، وهنا ايضا كذلك، بل حتى لو كان يحتاج لحفظ حياة دوابه، لما يصدق عليه انه يجد ماءا،

بسم الله الرحمن الرحيم

کان الکلام فی الشرط السابع وهو ان لايكون مانع من استعمال الماء من مرض او خوف عطش او نحو ذلك، فقال صاحب العروة انه لو توضأ والحال هذه بطل وضوءه، قسّم السيد الخوئي قده على ثلاثة اقسام القسم الأول ما دل الدليل الخاص على وجوب التيمم با لنسبة اليه كما في موارد خوف العطش فاستظهر من الدليل الوجوب التعييني للتيمم، ومن الواضح ان التخلف عنه يوجب بطلان العمل، والقسم الثاني ان يكون من باب التزاحم كما لو توقف حفظ النفس المحترمة على حفظ الماء فحكم فيه بصحة الوضوء من باب الترتب وقلنا انه في القسم الا ول انما نفتي ببطلان الوضوء لانه ليس واجدا للماء عرفا، واما القسم الثاني ففيه تفصيل فتارة لايصدق عليه انه فاقد للماء، كما لو توقف الوضوء على التصرف في مال الغير، او الاغتراف من آنية الذهب والفضة، فلو على نحو الترتب اغترف من هذا الاناء الذي هو من الذهب فلو كان يغترف منها ثلاث غرف فهو واجد للماء عرفا، فنلتزم بصحة وضوهء، واما لو كان وضوءه موجبا عرفا لتلف نفس محترمة فلايصدق عرفا انه واجد للماء، لان وجدان الماء عرفا ينصرف الى وجدان الماء اكثر من المقدار الضروري للمعاش، ولاجل ذلك نشاهد في الامثلة المشابهة اذا سالك شخص هل يمكنك ان تقرضني مالا فقلت ليس عندي مال، مع انه عنده بقدر المعاش، فالمقصود انه ليس عندي مال زائد على المعاش حتى اقرضك.

فاذا ابتلي المؤمن على حفظ الماء لانقاذ النفس المحترمة فقيل له هل تجد ماءا للوضوء يقول كلا، لااجد ماءا للوضوء، ولاجل ذلك نلتزم ببطلان الوضوء، فيما اذا صدق انه فاقد للماء عرفا لافي جميع موارد التزاحم.

القسم الثالث ما ذكره السيد الخوئي قده ما اذا كان رفع الوضوء بقاعدة لاحرج ولاضرر، فالتزم بعدم ارتفاع استحباب الوضوء، فلو كان الوضوء حرجيا لم يجب ولكنه لايرتفع استحبابه، لان استحباب الفعلي الحرجي ليس جعلا للفعل الحرجي على ذمة المكلف، فقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج يعني ان الشارع ينفي عن نفسه ان يلجئ الناس الى الحرج، اما اذا رخّص لهم في ترك الفعل وانما رغّب في فعل فيه مشقة، فلايصدق عليه انه حكم حرجي، وجعل للحرج في عهدة المكلف، فاستحباب الوضوء الحرجي لاينافي قاعدة لاحرج، واما بانسبة الى الضرر ففصّل بين الضرر المحرم فقال هذا يبطل وضوءه لامرين احدهما انه اذا كان الضرر المحرم ضررا على نفسه فيشمله قوله تعالى وان كنتم مرضى فلم تجدوا ماءا اي لم تقدروا على الوضوء، وهذا مريض لايقدر على الوضوء شرعا لحرمة الاضرار بمرتبة لايجوز تحملها شرعا، والوجه الثاني انه يلزم منه اتحاد الواجب والحرام، فلو كان مصداقا للوضوء المحرم لزم منه اجتماع الأمر والنهي ويمتنع اجتماع الأمر والنهي عند السيد الخوئي قده واما الضرر غير المحرّم كما في الضرر المالي، فقاعدة لاضرر ترفع وجوب الوضوء ولكن استحباب الوضوء يبقى، فلو توضأ يصير متطهرا ويصح منه الصلاة، هذا محصل كلام السيد الخوئي قده في المقام.

انا اقول بالنسبة الى القسم الثالث ان كان الممكلف مريضا يضر به الوضوء ولو لم يكن بمرتبة يبلغ الحرام نحن نرى ان الآية تشمله، ان كنتم مرضى فتيمموا، فان المريض يعني الذي يضر به الوضوء، بمناسبة الحكم والوضوء، ولايراد من لايختلف بحاله الوضوء او ينفع بحاله الوضوء، وما يذكره السيد الخوئي قده ان لم تجدوا ماء قرينة على ارادة انه اذا توضا وقع في الضرر المحرم، الجواب عنه ما اشرنا اليه البارحة من ان الظاهر من الآية ان قوله فلم تجدوا ماءا قيد للجمل الأخرى، وان كنتم مرضى او كنتم على سفر او جاء احد منكممن الغائط ، فان العرف يستنكر ان يقال وان كنتم مرضى فلم تجدوا ماءا، نعم لو قال ان كنتم مرضى فلم تقدروا على الوضوء، صح، ولكن ارادة عدم القدرةمن عدم وجدان الماء مستنكر، فالمريض مطلق، ومن اجل ذلك اجبنا عن كلان السيد الخوئي قده من انه من يضر به الصوم ان صام عن جهل بطل صومه لان دليل رفع الصوم عن المريض قوله تعالى وان كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر، بينما ان المريض الذي يضر به الصوم ضررا غير محرم فلو توضا وهو جاهل بالضرر او كان الوضوء موجبا لضرر محرم عليه ولكنه كان غافلا او معتقدا لعدم الضرر صح وضوه، لانه اذا كان الضرر غير محرم فقاعدة لاضرر ترفع الوضوء وقاعدة لاضرر امتنانية اذا شملت هذا الجاهل بالضرر لزم منه خلاف الامتنان، لزم منه الحكم ببطلان الوضوء و اعادة الصلاة وهذا خلاف الامتنان، مضافا الى ما مر منه ان استحباب الوضوء لايرفع قاعدة لاضرر، وا ن كان الضرر محرما ولكنه غافل فلايشمله قوله تعالى فلم تجدوا ماء اي لم يقدروا، لانه قادر على الوضوء بعد ارتفاع حرمة الضرر عنه واقعا لاجل غفلته، او اعتقاده عدم الضرر فلايصدق انه عاجز.

فذكرنا انه غير صحيح لانه لافرق بين قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وبين قوله وان كنتم مرضى فيتمموا، فالمريض اذا يضر به الصوم لو صام بطل صومه ولو كان جاهلا، وهكذا المريض الذي يضر به الوضوء، فاذا توضا ثم انكشف انه مضر فيبطل وضوءه حيث ان التقسيم قاطع للشركة.

فنلتزم في القسم الثالث اذا وقع في الحرج فلاحرج يرفع وجوب الوضوء ولكنه لايوجب بطلان وضوءه، حتى لو لم نقبل استحباب الوضوء النفسي، وذلك لان الوضوء اما مستحب نفسي كما عليه السيد السيستاني او مستحب غيري من باب كونه مقدمة للطهارة، او مقدمة للغايات ا لمستحبية كصلاة النوافل، لاحاجة الى ملاحظة الاستحباب النفسي للوضوء كي يقع فيه الخلاف، بل نقول حتى لولم يدل دليل على استحباب الوضوء لانفسيا ولاغيريا، ومع ذلك قاعدة لاحرج يرفع و جوب الوضوء ولكنه لايثبت وجوب التيمم تعيينا، فلعل الواجب هو الجامع بين الوضوء و التيمم ولايكون هذا حرجيا، لان الأمر بيد المكلف، ويكفينا وصول النوبة الى الاصل العملي ومقتضى الاصل العملي بين تعين التيمم او التخيير بين الوضوء والتييمم هو التخيير.

واذكر نكتة وهو ان بعض الاعلام كالسيد الخميني وفاقا للمحقق النائيني افتوا ببطلان الوضوء الحرجي، اما المحقق النائيني بدعوى ان التقسيم قاطع للشركة، فان الشارع قسّم المكلفين الى واجد الماء وفاقد الماء وقاعدة لاحرج جعل المكلف في فاقد الماء فيتعين عليه التيمم، ويرد عليه انه لولا قاعدة لاحرج تعين الوضوء في حقه، لان موضوع التيمم هو المريض ومن يقع في الحرج ليس مريضا ولافاقدا للماءا، وانما قيدنا الآية بقاعدة لاحرج فقاعدة لاحرج تنفي وجوب الوضوء ولاتجعل المكلف موضوعا لوجوب التيمم، فقاعدة لاحرج ناظرة الى جميع الاحكام الالزامية، فاستحباب الوضوء يبقى بحاله،

المريض لايشمل من يقع الحرج من ناحية الوضوء، وكنا نذكر سابقا ان الآية يشمل من لايتضرر من الوضوء ولكنه يقع في الحرج، فلو قبلتم هذا الأمر فهذا يقع في المريض الذي يقع في الحرج لاكل انسان يقع في الحرج، وكلامنا اعم من المريض وغيره مضافا الى انه ورد في تفسير آية الصوم ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر تعريف المريض بمن يضر به الصوم وقد تلغى الخصوصية عنه الى آية الوضوء،

افتى السيد الخميني ببطلان الوضوء الحرجي لما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان الله اهدى الى امتي فوضع عنهم التمام في السفر والصوم في المرض، جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ (عليه السلام) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَيَّ وَ إِلَى أُمَّتِي هَدِيَّةً- لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا- قَالُوا وَ مَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ- فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَدِيَّتَهُ. فالتيمم مع الحرج رد لهدية الله تعالى وهذا مذموم،

الجواب عن ذلك ان الهدية تختلف فتارة تكون الهدية على وجه العزيمة وتارة تكون على وجه الرخصة، ان الله اهدى الى الامة الاسلامية فرفع عنهم الجماع في شهر رمضان، ولكن في الوضوء رفع الوجوب وابقى الاستحباب، فلو توضا لاجل الاستحباب لم يرد الهدية، نعم اذا عمل بعنوان الوجوب رد على الله هديته، فاذا كانت الهدية على وجه الرخصة فلايكون ردها مبغوضا

وقد اختلف الاعلام في ان رفع الصوم عن الشيخ والشيخة على وجه العزيمة كما ذكره السيد الخوئي قده او على وجه الرخصة، فاذن نلتزم بان الوضوء الحرجي صحيح، ولايرفع لاحرج الا وجوب الوضوء.

اما بالنسبة من يقع في الضرر، فاذا يقع في الضررغير المحرم ولكنه مريض فنلتزم بان وضوءه باطل، فان الآية تقول تيمموا، واما اذا كان الضرر ليس على نفسه وجسده كي يشمله قوله تعالى واذا كنتم مرضى فتيمموا وانما يقع في الضرر المالي فاذا توضا تضرر ضررا ماليا، فنلتزم بصحة وضوءه، واذا وقع الضرر على غيره على احد المؤمنين فلو خالف وتوضا هل يحكم ببطلان وضوءه ام لا.

بسم الله الرحمن الرحيم

کان الکلام فی الشرط السابع حيث ذكر صاحب العروة اذا وجد مانع من الوضوء ولكن لم يعتن بالمانع الشرعي وتوضأ كما لو خاف من المرض او العطش فخالف وتوضا فوضوءه باطل، ذكر السيد الخوئي قده ان هناك ثلاثة فروض الأول ان يكون هنا امر خاص بالتيمم كما في فرض خوف العطش والفرض الثاني ان يكون التزاحم بين الاهم والمهم والفرض الثالث ان يكون نفي الوضوء من باب قاعدة لاحرج ولاضرر، ووصلنا الى الفرض الثالث وقلنا اذا كان الوضوء حرجيا فلايبعد صحة الوضوء لان قاعدة لاحرج ليست حاكمة على ادلة استحباب الوضوء إما لنفسه او لكونه سببا للكون على الطهارة، ننن الحكيم ووافقه السيد الصدر قده في ذلك من ان قاعدة لاحرج يرفع حد الالزام ولايلغي اصل الخطابات الاولية على الطلب، مثلا اذا كان شخص يقع في حرج من ناحية الطواف المباشري، فلاحرج يرفع وجوب الطواف المباشري، ولكنه لايرفع اصل الطلب المستفاد من قوله تعالى فليطوفوا بالبيت العتيق، لان ما يوجب الحرج هذا الحد اللزومي.

ولكن ناقش فيه جمع من الاعلام كالسيد الخوئي قده بان لاحرج لامعنى لان يرفع الوجوب، لان الوجوب حكم عقلي في مورد الأمر بالفعل وعدم الترخيص في الترك، ولاحرج يرفع الجعل الشرعي، والجعل الشرعي لم يتعلق بالوجوب، فيرفع هذا الاعتبار ولادليل على اعتبار آخر يستفاد منه الاستحباب، نعم في مثال الوضوء وجد خطاب آخر يدل بالخصوص على استحباب الوضوء نفسيا، ولكنه بشكل عام لايمكن ان يقال بان قاعدة لاحرج ترفع مرتبة الوجوب وتبقي اصل الطلب.

هذا الكلام للسيد الخوئي قده غير متجه لان حكم العقل ينتزع عن مجموع شيئن اعتبار الفعل على ذمة المكلف وعدم الترخيص في الترك، فلاحرج يرفع هذا المجموع، ورفع هذا المجموع القدر المتيقن منه ان يبدل عدم الترخيص في الترك الى الترخيص في الترك، يرتفع المجموع بارتفاع احد اجزاءه، فنتمسك باطلاق الخطاب الأول لإثبات اصل الفعل على ذمة المكلف.

ان قلت بانه اذا كان الجزء الثاني مجعولا شرعيا كالمنع من الترك صح ان يقال بان الشارع رفع بلاحرج هذا الجزء الثاني حيث انه مجعول شرعي، وأما عدم الترخيص في الترك هذا امر عدمي وليس مجعولا كي يرفعه قاعدة لاحرج ويبدله الى الترخيص في الترك،

قلنا في الجواب اولا بان لاحرج ناظر الى كل موقف شرعي سواء كان موقفا ايجابيا او موقفا سلبيا، وعدم الترخيص في الترك يستند الى الشارع وان كان موقفا سلبيا، وقد صرح السيد الخوئي قده في الاصول بان عدم الحكم حكم، وثانيا ان روح عدم الترخيص في الترك هو ان المولى لايرضى بالترك، يعني يمنع من الترك، ليس امرا عدميا بلحاظ الروح، نعم في موارد الاهمال يتصور انه لاترخيص في الترك ولاعدم الترخيص، ولكن اذا أمر بشيء ولايرخص في الترك فروحه المنع من الترك.

وثانيا هذا المبنى غير صحيح، فان الوجوب مرتبة من ارادة مولى ارادة لزومية، وهذا المبنى غير صحيح، والصحيح ان الوجوب يستفاد من اطلاق خطاب الأمر، فلامانع من ان يكون قاعدة لاحرج حاكمة على هذا الاطلاق المقتضي للوجوب، نظير ما لو ورد في خطاب اكرم العالم وورد في خطاب آخر لم يجعل وجوب اكرام العالم، فلايعني انه رفع الاستحباب، فيبقى دلالة اكرم العالم على اصل الطلب بحالها، فهذا المبنى الذي اختاره السيد الحكيم والسيد الصدر قدهما لايخلو من وجه.

ولكن لاحاجة الى التمسك بهذا المبنى لوجود دليل خاص على استحباب الوضوء ولايكون لاحرج حاكما عليه.

اما الوضوء الضرري فاذا كان ضرريا على نفس المكلف فنفس الآية يرفع الوضوء وان كنتم مرضى فيتمموا، فظاهرها ان وظيفته التعيينة التيمم، وهذا تخصيص في مشروعية الوضوء.

ان قلتم هذه الآية في مورد توهم الحظر، لايستفاد منه تعين التيمم، بل يستفاد منه رفع وجوب الوضوء.

قلنا هذا المبنى صحيح فيما اذا كان التوهم متمحضا في طرف واحد، اي نحتمل مثلا في اذا حللتم فاصطادوا فهنا احتمال لحرمة الصيد وليس احتمال وجوب الصيد فالآية وردت في نفي توهم حرمة الصيد، واما اذا كان هنا جهل بالوظيفة وجوبا وتحريما، فلايدري هل التيمم حرام او واجب فالإمام او الله سبحانه وتعالى يقول له ان كنت مريضا فتيمم، كما في لسان قاعدة التجاوز، اذا شككت في القراءة وقد دخلت في الركوع فامض، فقد يقال بان الأمر بالمضي ورد في مقام توهم الحظر لان المكلف يحتمل ان يجب عليه الاعتناء بالشك فيقال لايجب عليك الاعتناء بالشك فلايستفاد منه كون قاعدة التجاوز على وجه العزيمة، ويجوز ان لايعتني بالشك، ويجوز له الاحتياط كما قال به بعضهم وقلنا في الجواب ان المكلف يجهل وظيفته هل يجب عليه التدارك او يحرم عليه التدارك، وظاهره ان وظيفته التعيينية المضي وعدم الاعتناء بالشك، وفي المقام نفس الشيء، ويحتمل المكلف ان التيمم واجب كما يحتمل انه حرام، فيقال وظيفتك التيمم.

اما لو كان الضرر بنحو آخر كما لو كان هناك ضرر على مؤمن وضوء هذا المكلف يوجب ضررا على مؤمن آخر، وفرضنا ان هذا الضرر محرّم، فانه اذا لم يكن الضرر محرّما فيصير قاعدة لاضرر مثل قاعدة لاحرج، وحيث قلنا ان الوضوء يستفاد استحبابه من الادلة، فلايرفع مشروعيته بلاضرر.

وذكر السيد الخوئي قده هنا ان الوضوء باطل فيما اذا كان متعمدا او جاهلا دون ما اذا كان غافلا او ناسيا، نن لامتناع اجتماع الأمر والنهي، ولكن هذا الكلام غير صحيح لانه اولا يقال بان المفروض عدم المندوحة، مفروض كلامنا عدم المندوحة لاان هناك فردان من الوضوء فرد لايوجب ضررا على احد وفرد آخر يوجب ضررا محرما على فرد، لا، الكلام في ان الوضوء ليس له الا فرد واحد وهو يوجب الضرر على المؤمن واقعا، فيقال على مسلككم بقاء حرمة الاضرار في هذا الفرض لااثر له، لان مقتضى الحكم الظاهري الوضوء، لان استصحاب عدم الضرر نفى توجه ضرر على غير واثبت وجوب الوضوء، فتنجر في حقه ان يتوضأ لانه اذا كان الاحتمال بمرتبة يوجب تنجز التكليف بالمنع من الاضرار بالغير فهذا يعني وصول التكليف بحرمة الاضرار وصولا تنجيزيا كما اذا قلنا بان خوف الضرر طريق الى الضرر ومنجز لحرمته، ولكن اذا فرضنا انه جاهل فيعني ان مقتضى الاستصحاب ان وضوءه ليس مضرا بحال احد، بهذا الاستصحاب تنجز عليه ان يتوضأ، فاي اثر يترتب على بقاء الحكم الواقعي حيث انتفى الاحتياط ولم يحصل الاحتياط لاجل قيام منجز على تكليف آخر، على تكليفه بان يتوضأ فهنا بقاء تحريم الاضرار بالغير واقعا لغو، على كلامكم، واذا لغى يسقط وبعد ما سقط التحريم الواقعي يرتفع المانع العقلي عن اطلاق الأمر بالوضوء، نعم اذا كان هناك مندوحة فيكون فيه حسن الاحتياط، فبقاء التحريم الواقعي ليس لغوا، واما اذا لم يكن مندوحة، .

واما بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي فيكون الوضوء صحيحا، وحتى لو فرضنا وجود مندوحة، نقول انتم ذكرتم في قاعدة لاضرر ان الوضوء ليس متحدا مع الوضوء وانما الوضوء سبب للضرر، لان الضرر هو النقص في البدن او المال او العرض، فاذا التركيب انضمامي، قد صرح السيد الخوئي قده بانه يقع التزاحم بين تحريم الاضرار بالغير او الاضرار المالي المفرط بالنفس، كأن يتلف ماله كله، بحيث يبقى ملوما محسورا، وعلمنا بمذاق الشارع انه لايجوز الاضرار بالنفس بهذا الحد، فهذا التركيب انضمامي فلايدخل في قضية اجتماع الأمر والنهي، ويدخل في مسالة التزاحم، والتزاحم فرع الوصول، لاتزاحم بين التكليف الواصل والتكليف غير الواصل، كما نقّح في الاصول، فاذا هناك تحريم واقعي للإضرار ووجوب الوضوء، وجوب الوضوء اليّ وتحريم الاضرار لم يصل اليّ صغرويا فلماذا يبطل الوضوء، فما ذكرتموه هنا مخالف لمبناكم في لاضرر في مصباح الاصول، ويكفينا الاشكال الأول عليه فان الاشكال عليه نقض عليه بمبناه الاصولي،

فتحصل مما ذكرناه ان الضرر اذا كان ضررا على النفس فيدخل في قوله تعالى وان كنتم مرضى فتيمموا، واما اذا كان الضرر لاعلى النفس، فان كان الضرر غير محرم فنلتزم بصحة الوضوء عملا بادلة استحباب الوضوء، وان كان الضرر محرما فان كان في حال الجهل نلتزم بصحة الوضوءو وان كان في حال العلم والعمد فيدخل في بحث هل هذا الضرر متحد مع الوضوء او ليس متحدا مع الوضوء، ولانستبعد عرفا في بعض المجالات ان الوضوء متحد مع الاضرار، ولكن السيد الخوئي قده لم يقبل ذلك، فلابد على كلامه بين فرض المندوحة فلاوجه للالتزام ببطلان الوضوء ولو اختار هذا الفرد الموجب للضرر، واما اذا لم يكن مندوحة فيتم اشكال السيد الخوئي قده.

البحث الاخير اذا كان في ضيق الوقت فيجب عليه التيمم ولكن لو توضا فيصح وضوءه، وهذا كلام صحيح، اما ان وظيفته التيمم فلان ظاهر الآية ذلك فلم تجدوا ماءا اي لم تجدوا ماءا لتلك الصلاة، ولكن لو خالف فتوضأ فوضوءه صحيح كما ان غسله صحيح من باب الترتب لعمومات استحباب الوضوء والغسل، لكن المحقق النائيني يرى بطلان الوضوء لانه مبتلى بالامر بالخلاف، وليس قادرا شرعا، ولكنه ليس عرفيا، لانه قادر واما العقل قال له تيمم حتى لاتفوتك الصلاة.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الثامن أن يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة‌

بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلاته و لو ركعة منها خارج الوقت و إلا وجب التيمم إلا أن يكون التيمم أيضا كذلك بأن يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر إذ حينئذ يتعين الوضوء و لو توضأ في الصورة الأولى بطل إن كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد نعم لو توضأ لغاية أخرى أو بقصد القربة صح و كذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعي لا التقييد.

ظاهر كلام صاحب العروة انه حتى لو كان السلام يقع خارج الوقت فلابد ان يتيمم حتى يقع سلام الصلاة في الوقت، نقل عن الشيخ حسين آل عصفور انه منع من ذلك فقال بانه لادليل على ان ضيق الوقت من الصلاة من مسوّغات التيمم، بل موضوع وجوب التيمم هو فقدان الماء، ومن ضاق عليه الوقت ليس فاقدا للماء، ونقل عن صاحب المدارك بل عن المحقق الحلي في المعتبر فيمن اهمل ولم يصل الى ان ضاق الوقت قالوا لايشرع في حقه التيمم لانه لادليل على ان ضيق الوقت من مسوّغات التيمم، الجواب عن ذلك انه يكفي في دليل جواز التيمم بل وجوبه عند ضيق الوقت نفس آية الكريمة: اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم.. ظاهر هذه الآية ان موضوع وجوب التيمم عدم وجدان الماء للصلاة الأدائية والعرف يفهم من هذا التعبير ان من وجد ماءا ولكن لايتمكن من الصلاة الأدائية فهو بحكم فاقد الماء، فالعرف يفهم من اخذ فاقد الماء انه يفقد الماء للصلاة الأدائية، فاذا تمكن من اذابة الثلج فيجب عليه ذلك، ظاهر اخذ عنوان فاقد الماء ان موضوعه العاجز عن الوضوء لصلاة ادائية، فمثلا لو منع ظالم من الوضوء لصلاة ادائية وقال اذا توضأت لااجيز لك ان تصلي فالعرف يفهم منه انه داخل في موضوع التيمم لانه ليس متمكنا للصلاة الادائية، ولانحتاج الى ما ذكره السيد الخوئي قده من ان لم تجدوا ماء قيد للمرضى، وبقرينة كونهنن يفهم منه ان المريض لايتمكن من الوضوء، لان الوضوء مضر بحاله، اضرارا محرما.

ولافرق في ذلك بين انه اذا توضا يتمكن من ادارك ركعة من صلاة ادائية او يتمكن من ادراك تمام صلاة ادائية في الوقت، فاذا توضا صار جزء من هذه الصلاة ولو بمقدار السلام خارج الوقت يجب عليه التيمم، وذلك لانه الظاهر من الآية، اذا قمتم الى الصلاة يعني الصلاة المعتبرة التي جزء من شرائطها الوقت، ان قلتم بان قاعدة من ادرك توسّع في الوقت، هذا اذا توضا يدرك ركعة من الصلاة في الوقت وقاعدة من ادرك تقول من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة، وهذه التوسعة توجب توسعة في موضوع وجوب الوضوء في الآية،

هذا الاشكال اجاب عنه السيد الخوئي بجواب لايخلو عن تأمل، فقال ان روايات قاعدة من ادرك بعضها ضعيفة السند، كقوله من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة، وما هو تام سندا هو هذه الرواية، من ادرك من صلاة الغداة فقد ادرك الصلاة تامة، وهذه الرواية المعتبرة وان لم يكن لخصوصية الصلاة الغداة فيها ويمكن التعدي الى بقية الصلوات اليومية، ولكن لايستفاد منها اكثر من التوسعة في الوقت بالنسبة الى الصلاة المعتبرة في حق هذا الشخص، فان هذا الشخص انه بمقتضى الآية الكريمة يجب عليه ان يتيمم، لان جزءا من تلك الصلاة خارج الوقت، فالآية تقول تيمم لانك لاتتمكن من الوضوء لصلاة يقع تمامها في الوقت، وقاعدة من ادرك لاتغير وظيفة هذا الشخص من الوضوء الى ايتمم؟، بل يقول مهما كان وظيفتك فنحن نوسع في الوقت بالنسبة اليك، فلايمكن الاستدلال بقاعدة من ادرك،

هذا الكلام للسيد الخوئي غير متجه، لان الرواية التامة سندا موثقة عمار، لان الرواية التي نقلها السيد الخوئي في سندها ابي جميلة مفضل بن صالح، بل الرواية المعتبرة موثقة عمار فان صلى من الغداة ركعة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته، وان طلعت الشمس قبل ان يصلي ركعة فليقطع الصلاة، وكان الصحيح ان يقول السيد الخوئي بان موثقة عمار لاتدل على التوسعة الوقتية فضلا عن الدلالة على تحويل وظيفة هذا الشخص من الصلاة بالتيمم الى الصلاة بالوضوء، بل لاتدل على التوسعة في الوقت، لانه فرض ان هذا الشخص صلى ركعة من صلاة الفجر ثم طلعت الشمس، يقول الامام فليتم صلاته وصلاته صحيحة، وقد يكون تلفيقا بين الاداء والقضاء، نن ويذهب شعاعها يكره صلاتها حسب هذه الموثقة بين طلوع الشمس وذهاب شعاعها فحذرا من هذه الركعة لايقضي صلاتها، واما اننن انه يقع اداء وتوسعة في الوقت فلاتدل عليه الموثقة، فاذا ادري انه اذا صليت لاينن نعم لانستبعد كلام السيد الخوئي من انه حتى لو كان مضمون هذه الموثقة ننن فلايستفاد من هذه الرواية اكثر من التوسعة الحيثية، بمعنى انه ادرك الوقت، اما ان هذه الموثقة حاكمة على الآية الكريمة بحيث تحوّل وجوب التيمم الى الوضوء، فالحكومة تحتاج الى اطلاق في دليل الحاكم، فالاشكال في اطلاق دليل الحاكم، والا نقبل التوسعة، فرواية ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر، لايستفاد منها اكثر من التنزيل بلحاظ الحرمة، فلابد من انعقاد الاطلاق في الدليل الحاكم، فهذه الرواية تدل على وجوب القيام الى الصلاة،

بسم الله الرحمن الرحيم

فذكر ان السيد الخوئي قده لايمكن ان توسع قاعدة من ادرك في دليل وجوب الوضوء، لانه لولا قاعدة من ادرك لقلنا بان هذا لايقدر على الصلاة الادائية في وقتها فيجب عليه التيمم، فيندرج تحت قوله فان لم تجدوا ماءا فتيمموا، وقاعدة من ادرك لاتنظر الى شرائط وكيفيات الصلاة بان تغير وظيفة هذا الشخص من الصلاة بتيمم الى الصلاة بوضوء، وانما تكون قاعدة من ادرك ناظرة الى التوسعة في الوقت فحسب، اشكل على كلام السيد الخوئي قده بانه تارة لانقبل ان مفاد قاعدة من ادرك التوسعة في الوقت كما هو الصحيح حسب ما وضّحناه البارحة فهو، واما اذا قبلنا ان مفاد قاعدة من ادرك التوسعة في الوقت، فاذا كان مفاد قاعدة من ادرك التوسعة في الوقت فتوسّع في موضوع وجوب الوضوء تعبدا، حيث ان خطاب الوضوء يقول من كان يتمكن من الصلاة الادائية في وقتها فليتوضأ وقاعدة من ادرك توسع في الوقت، فاذا توضأت وادركت ركعة من الصلاة في الوقت وان صار بقية ركعات الصلاة خارجة عن الوقت فانت ادركت الوقت، فلماذا لاتكون قاعدة من ادرك حاكمة على خطاب وجوب الوضوء وموسّعة لموضوعه،

نحن دافعنا عن السيد الخوئي وقلنا بان الحكومة تختلف عن الورود، فان الورود لايحتاج الى اطلاق في دليل الوارد، فبمجرد ان يحقق الدليل الوارد فردا من موضوع الدليل المورود فيترتب عليه جميع احكام الدليل المورود، وهكذا اذا كان الخطاب مشتملا على اعتبار فرد من افراد الموضوع، مثلا ان الزوج يجب ان ينفق على زوجته، فاذا ورد في خطاب مثلا المطلقة الرجعية زوجة، والمطلق لها زوج، فاعتبر فردا للزوجية، ويترتب عليه جميع احكام الزوجية، ولاحاجة الى اطلاق في دليل الاعتبار، لانه ليس تنزيلا، فالتنزيل شيء والاعتبار شيء آخر، فان التنزيل هو ادعاء كون هذا فردا للموضوع، ولاجعل الفرد للموضوع، واما الحكومة التنزيلية كما يقال الفقاع خمروما كان عاقبته عاقبة خمر فهو خمر فهذا تنزيل وليس اعتبارا لفرد، ليس اعتبار للزوجية للمطلقة، فان كون الفقاع خمرا ليس امرا قابلا للاعتبار، وهو ما يسميه السيد السيستاني بالحكومة الادبية، قبال الحكومة القانونية، فهو يعني مجرد تفنن في البيان، والا ففي الحقيقة لايجعل الفقاع خمرا، وانما يريد بذلك اثبات احكام الخمر للفقاع، وهذا يحتاج الى اطلاق في دليل التنزيل، ونن ذكرنا في محله ان قوله عليه لاسلام ما كان عاقبته عاقبة الخمر ليس له اطلاق بلحاظ جميع احكام الخمر لانه فرّع على قوله ان الله لم يحرم الخمر لاسمها، وانما حرمها لعاقبتها، فهذا الفاء يدل على التفريع، كما انه في مثال زيد اسد ليس له اطلاق بلحاظ جميع خواص الاسد ومن جملتها كون الاسد ابخر الفم بل ناظر الى حيثية الشجاعة، فتارة يكون الخطاب واردا ولاحاجة الى الاطلاق، واخرى يكون الخطاب في مقام جعل فرد اعتباري فهو كذلك كما في مثال المطلقة الرجعية زوجية، بلحاظ ترتب جميع احكام الزوجية، وثالثة تكون الحكومة تنزيلة واثباتية و ادبية وليست متضمة للجعل و الاعتبار وانما بصدد ترتب آثار المنزل على المنزل عليه فهذا يحتاج الى اطلاق في دليل التنزيل، فقد يقول السيد الخوئي في المقام ان قوله من ادرك الصلاة فقد ادرك الوقت تامة، فهذا البيان ليس ظاهرا في التنزيل بلحاظ جميع الاحكام، وانما يريد الشارع ان يحث المكلف الى المبادرة الى الصلاة يدرك ركعة منها في الوقت، وهذا الكلام ليس امرا بعيدا.

الا اننافي فسحة من هذا البيان حيث انه لادليل على قاعدة من ادرك الا تسالم الفقهاء وهو دليل لبي لااطلاق له، فان المعتبر من قاعدة من ادرك ليس ما ذكره السيد الخوئي وانننن وانما الرواية المعتبرة موثقة عمار من صلى ركعة من الغداة وقد طلعت الشمس فليتم الصلاة ولو قضاء، في قبال انه ان لم يدرك ركعة من صلاة الغداة فلايصلي حتى يذهب شعاع الشمس،

المطلب الاخير الذي ذكره صاحب العروة انه لو ضاق وقته عن الوضوء فوجب عليه التيمم ولكنه توضا يقول وضوءه باطل ان كان على وجه التقييد، واما ان كان على وجه الداعي فوضوءه صحيح، هذه المسألة كثيرا ما يتفق للذين ضاق عليهم الوقت فوجب عليهم التيمم ولكنهم يغتسلون الى الحمام للجنابة وتطلع الشمس، فيقول صاحب العروة تارة انه يغتسل للجنابة لاجل امتثال الصلاة الادائية بحيث لولا الامر بالغسل للصلاة الادائية لما كان يغتسل فهذا غسله باطل، لانه لوقيل له انت لست مامورا بالغسل لهذا فيقول انام ولم يكن له داع للغسل اصلا، واما اذا اغتسل للجنابة حتى يقرا القرآن فغسله صحيح، ولكن لو كان داعيه الصلاة لابنحو انحصار الداعي، بحيث اذا قيل له الوقت ضيق فهو يبطّل غسله، نن

قال السيد الخوئي ان الغسل صحيح على كل حال الا اذا كان بنحو التشريع، لان التقييد لايتصور هنا لان غسل الجنابة طبيعة واحدة لاتتكثر ولاتتعدد بكونه مقدمة للصلاة او مقدمة لقراءة القرآن او مقدمة لعبادة أخرى، وقد تحرك نحو غسل الجنابة بداعي قربي، والا لماذا دخل الحمام، فهو تحقق منه غسل الجنابة وتمشى منه قصد القربة، وان كان لو التفت الى ضيق الوقت لما اغتسل، ولكنه غافلا عن ضيق الوقت، او يقول حتى لو ادركت ركعة من الصلاة يكفيني، فالغسل مستحب نفسي ولو لأجل كونه سببا توليديا للطهارة، فهو مامور بالغسل بنحو الامر الاستحبابي ولو ترتبا، هذا لااشكال فيه، انما الكلام في انه هل يتمشى منه قصد القربة، يقول صاحب العروة هو اراد ان يغتسل لاجل امتثال الامر بالصلاة في الوقت، ومع ذلك فهو تخيل الامر بالصلاة ولاجل تخيله تمشى منه قصد القربة، مثل ما لو صلى جماعة وتبين ان الامام غير ما تخيله، فصاحب العروة يقول هذا هو التقييد، فالتقييد لايعني عدم قصد القربة فعلا، بل يعني انه لو علم انه غير المتخيل لما صلى خلفه، فانه لو تخيل انه اجير عن زيد فتبين خلافه فهذا لايوجب بطلان العمل، نعم لو كان يجب قصد الغاية المعينة في الوضوء، اي الوضوء للصلاة الادائية فهنا قد يقال بانه قصد غاية لم يتحقق، ما قصد لم يقع، ولكن لاوجه لاعتبار قصد غاية معينة، بل يتوضا للكون على الطهارة، وهكذا لو عصى مع التفاته الى ضيق الوقت فيمكن تصحيح الوضوء والغسل بنحو الترتب

21 مسألة في صورة كون استعمال الماء مضرا‌ لو صب الماء على ذلك المحل الذي يتضرر به و وقع في الضرر ثمَّ توضأ صح إذا لم يكن الوضوء موجبا لزيادته لكنه عصى بفعله الأول.

ولكن نفس الامرار على وجهه بصب الماء المضرّ

بسم الله الرحمن الرحيم

### التاسع المباشرة في أفعال الوضوء

‌ في حال الاختيار فلو باشرها الغير أو أعانه في الغسل أو المسح بطل

يقول صاحب العروة يعتبر في الوضوء مباشرة المكلف للغسل والمسح، فلو اعانه غيره على نفس هذا الفعل بحيث لايستند الغسل الى نفس المكلف فقالوا انك لم تغسل وجهك وانما غسل وجهك غيرك، فلااشكال في بطلان الوضوء، ونحن لانحتاج الى دليل خاص على ذلك، بل يكفينا الاطلاقات، اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، مع انه غيره غسل وجهه، نعم قد يطلق عليه ذلك بنحو العناية والمجاز، والا بنحو الحقيقة يقال انك لم تغسل وجهك، نعم لو كان شخص ولو بطلب مني يصبّ الماء على مكان، وانا اقتربت الى جهة صب الماء فالجزء الاخير صدر مني، فحينئذ يصدق علي اني غسلت وجهي، وان طلبت منه ان يصب الماء على ذلك المكان، ولكن بعد ما هو صب الماء انا اقتربت الى ذلك المكان، بخلاف ما اذا كان يطلب منه ان يصب الماء على الوجه، فيكون الجزء الاخير صادرا من ذلك الشخص، فلايصدق انه غسل وجهه.

هذا هو المهم والا فالاستدلال بالوضوءات البيانية كما في كلام السيد الخوئي لاوجه له، لانه لايستفاد منها انحصار الوضوء الصحيح بتلك الوضوء،

و أما المقدمات للأفعال فهي أقسام أحدها المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك و هذه لا مانع من تصدي الغير لها

كلام السيد واضح، في روايات الوضوءات البيانية فدعى الامام بقعب فالاستعانة بالمقدمات البعيدة لاكراهة فيها ابدا

الثاني المقدمات القريبة مثل صب الماء في كفه و في هذه يكره مباشرة الغير

يطلب من شخص ان يصب الماء على كفه وهو يصب الماء بنفسه على وجهه لااشكال في صحة هذا الوضوء لاستناد الغسل الى المكلف، والسيد الخوئي قده ناقش في كراهته، وقال لادليل على كراهة الاستعانة بالغير في مقدمات الوضوء، ويستدل على ذلك برواية صحيحة، تدل على عدم كراهة الاستعانة بالغير في المقدمات الغريبة لان الامام استعان بالغير في ذلك فهل يفعل ، قال وضأت بجمع (المشعر) ثم يقول هل الوضوء اشد من سائر العبادات وما استدل به على كراهة الاستعانة بالغير كلها قابلة للنقاش مثلا باب كراهة الاستعانة في الوضوء رواية ابراهيم بن اسحاق الاحمر

واجاب السيد الخوئي قده انه ضعيف سندا لجهالة ابراهيم بن اسحاق، وضعيف دلالة لان الامام عليه السلام ذكر اشياء لاتحمل على الكراهة، قال تؤجر انت واوزر انا، والا فماذا نصنع ببقية العبادات، خصلتان، يقول السيد الخوئي قده ان المشاركة في الوضوء بان يستند الوضوء اليهما، فمن يصب الماء على كف الانسان وهو يقوم بعملية الغسل، فذاك الذي يصب الماء لايشاركه في الوضوء، بل الذي يشاركه في الوضوء هو الذي يصب الماء على وجه الانسان،

ولكن فعل الامام لعله لاجل كون الامام سمينا ولعل الامام تعبان، فيسقط الكراهة، فترتفع الكراهة بادنى عذر، فهو قضية في واقعة.

انصافا ان ظاهر هذه الروايات الاستعانة في المقدمات القريبة، رواية حسن بن علي الوشاء لم تنهاني ان اصب على يديك، والوزر ليس عقابا، تحمل المكروه وزر، وزر كل شيء بحسبه، وضعنا عنك وزرا، فكثير من استشهادات الامام بالآيات ليس استشهادا بظاهر الآية

بسم الله الرحمن الرحيم

انه في نفس الغسل والمسح لابد من مباشرة المكلف لنفس المسح والغسل، واما المقدمات فهي على ثلاثة اقسام المقدمات البعيدة لااشكال ولاكراهة في جواز الاستعانة فيها بالغير كتسخين الماء، والمقدمات القرينة فيكره الاستعانة بالغير

الثالث مثل صب الماء على أعضائه مع كونه هو المباشر لإجرائه و غسل أعضائه و في هذه الصورة و إن كان لا يخلو تصدي الغير عن إشكال إلا أن الظاهر صحته

يقول اذا صب الغير الماء على وجه الكلف، ولكن المكلف نفسه اجرى الماء على وجهه، فالظاهر صحة الوضوء في هذا الفرض، ولكن اقول الظاهر بطلان الوضوء، لان الذي يصب الماء على الوجه يصدق انه بمقداره انه غسل الوجه، وامرار اليد على الماء الموجود على الوجه ليس غسلا،

22 مسألة إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه‌ فجعل وجهه أو يده تحته بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح و لا ينافي وجوب المباشرة بل يمكن أن يقال إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا بقصد أن يتوضأ به أحد و جعل هو يده أو وجهه تحته صح أيضا و لا يعد هذا من إعانة الغير أيضا.

هذا الكلام الاخير صحيح، ولاحاجة الى تقييده بكون صب الشخص بلاقصد ان اتوضأ انا، بل لو طلبت من الشخص ان يصب الماء من الابريق حتى اتوضا انا، ولكنه صب الماء ولكن قرّبت وجهي الى جهة الماء فالجزء الاخير من الغسل صدر مني، فهذا كاف، بخلاف ما لو طلبت من الشخص ان يصب الماء على وجهي، فالجزء الاخير صادر منه، فيصدق انه غسل الوجه، ونظير هذا ما في المكائن الحديثة، فمن يصدر الجزء الاخير من الذبح بفعله هو الذابح، فاذا كان الذي يضرب الى الزر، هو الذي يكون الجزء الاخير من الذبح فيستند الذبح الىيه، ولكن لو ضرب الزر ولكن يجعل شخص آخر في مكان قريب من السكين فهذا الذي يكون جزءا اخيرا وهو لابد ان يكون مسلما ويسمي الله تعالى.

23 مسألة إذا لم يتمكن من المباشرة جاز أن يستنيب بل وجب‌

هذه مسألة مهمة، اذا شخص مهم ولم يقدر على المباشرة فمقتضى القاعدة الاولية هو الانتقال الى التيمم، حيث ان غسل الغير وجهه ويديه لادليل على مشروعيته حسب القاعدة الاولية، ولكن المشهور قالوا بانه يجب عليه الوضوء بالاستعانة بالغير فذاك الغير يغسل وجهه، لانه لايقدر ان يغسل وجهه، وحين المسح ياخذ الغير كف هذا الشخص ويجعله على رأسه ويمرّه على رأسه، فالماسح هو ذاك الغير ولكن آلة المسح يد المتوضي المؤمن، واذا لم يمكن ذلك بان كانت يد هذا الشخص منكسرة لايمكن رفعها للمسح بها فذاك الغير ياخذ بلة الوضوء بيده ويمسح على رأس هذا المؤمن بيده، فان هذه هي الوظيفة الاخيرة، ما هو المستند في ذلك، المستند في ذلك تارة قاعدة الميسور، واخرى الاجماع وثالثة الروايات، ورابعة الاطلاقات الاولية.

اما قاعدة الميسور فقالوا بان الوضوء امر مركب، وقد ثبت ان كل مركب لايمكن اتيان جميع اجزاءه وشرائطة فيؤتى بما كان الميسور بمنه فان الميسور لايسقط بالمعسور، وهذا المقدار من الوضووء بالاستعانة بالغير هو الميسور، والجواب انه لادليل على هذه القاعدة بتاتا كما نقّح في الاصول، وثانيا ان الميسور والمعسور امران عرفيان، فغسل الغير للوجه ليس هو الميسور للوضوء الواجب، فان الوضوء الواجب هو ان اغسل وجهي، وغسل الغير مباين له، مثلا ان وجب اكرام عالم ثم اكرم جاهلا، فليس هو ميسور العالم، فلاميسور لغسل الوجه، اما الدليل الثاني وهو الاجماع فالاجماع مدركي لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه الاخرى، لان الاجماع انما يكون حجة اذا كشف عن ارتكاز متشرعي معاصر للأئمة عليهم السلام، فاذا كان مستند المجمعين شيئا اخر فلانحرز ان مستندهم الارتكاز المتشرعي فلعل مستندهم الوجه العقلي او الخير الضعيف.

اما الدليل الثالث هو الروايات الواردة في غسل الجنابة باستعانة الغير، روايات صحيحة، ابوبصير وابو عبدالله سليمان انه كان وجعا شديد الوجع، فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمة يدل هذا على ان الامام لما كان مريضا ولم يتمكن من الغسل امر غلمانه فغسّلوه، وهكذا ورد في صحيحة محمدبن ابي عمير الا يمموه ان شفاء العيّ السؤال، يفهم منه ان الوظيفة هو التيمم، فيفهم ان من لم يتمكن من التيمم المباشري يممه غيره، ولكن الروايتين واردتين في غسل الجنابة فقد يقال ان الغاء الخصوصية من الغسل الى الوضوء قياس، ولايبعد ان عدم الخصوصية ليس ببعيد، فالامر في غسل الجنابة ان لم يكن اشد فلااقل انه مثله،

المهم عند السيد الخوئي بعد ما ناقش في الغاء الخصوصية هو الدليل الرابع، فقال ان نفس قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يدل على كفاية قيام الغير اذا هو عجز عن المباشرة، اليس هذا من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، ا ذا تمكنت من المباشرة فباشر والا استعن بالغير، يقول ليس هذا استعمالا في اكثر من المعنى بل هو من اختلاف المصاديق، مثلا القيام لمن يتمكن من اقامة صلبه غير قيام الشيوخ الركّع، فليس قيامه بمعنى ان يقيم صلبه، ولكن لو شاب قام مثل قيام الشيخ الكبير السن يقال لست بقائم، مع الخطاب انه قم في الصلاة مثلا، المثال الثاني اركع، فالذي يكون صلاته عن قيام ركوعه هو ان يركع عن قيام، فلو جلس وتذكر انه لم يركع فلم يقم بل وصل الى حد الركوع من الجلوس لايقال له انت ركعت، كما يقول السيد الخوئي في محله، فالامر بالركوع لمن هو قائم ان يركع عن قيام ولمن هو جالس ان يركع عن جلوس فهو اختلاف في المصاديق لا في مفهوم الركوع، وهنا ايضا يقول السيد الخوئي قده كذلك، فلو كان متمكنا من الغسل لايقال انه غسل وجهه، ولكن هذا الكلام لو تم فيكون الاستنابة والاستعانة بالغير للعاجز مقتضى القاعدة الاولية ولايحتاج الى دليل خاص، ولكن الانصاف عدم تمامية هذا البيان، فالذي يعجز عن غسل وجهه وامر غيره يصح سلب غسل الوجه عنه، ولو قيل انه غسل وجهه فهو بالعناية والمجاز فالانصاف عدم تمامية الدليل الرابع، وانما المهم هو الدليل الثالث مع الغاء الخصوصية.

نعم بعض الافعال تعارف صدورها بالتسبيب ففي الافعال الاعتبارية باع بيته اشترى الطعام اذا اوكل غيره في بيع الطعام يقال انه باع الطعام وهكذا في بعض الافعال التكوينية كالذبح ذبح خروفا مع انه ليس قصابا، ولاجل ذلك قلنا ان ذبح الهدي بالحج ليس من باب النيابة لاينوب الذابح عن الحاج وانما تسبيب من الحاج في ان يذبح له ويستند الذبح اليه ولاجل ذلك لابد ان ينوي الحاج القربة ولايشترط في الذابح القربة ولاالايمان وهكذا في الحلق والتقصير، وهكذا في بناء المسجد، فيقولون انه بنى الامير البلد، ولكن كثير من الافعال التكوينية التي لم يتعارف فيها التسبيب لايستند العمل الى المسبب بل يستند الى المباشر كما لو امر شخصا باكل الطعام لايقال هذا اكل الطعام ولو امر بغسل المتنجس فلايقال انه غسل المتنجس، وهكذا في المقام، فاذا امر الغير بصب الوجه فيقال ذاك الغير غسل وجه فلان، ولايقال انه غسل وجهه الا بالعناية والمجاز.

و إن توقف على الأجرة

يقول السيد الخوئي حسب الاجماع لايجب ذلك، لان القدر المتيقن منه هو بدون الاجرة وهكذا الدليل الثالث لان الامام لم يعط الاجرة لغلمانه، نعم ان الدليل الثالث يقتضي وجوب اعطاء الاجرة من باب مقدمة الواجب، ولكن يرد عليه بعد ما تم الدليل الثالث على مشروعية الاستعانة بالغير فظاهر الدليل انه يجب الجامع بين الوضوء المباشري في حال القدرة والوضوء التسبيبي في حال العجز، ومقتضى وجوب ذلك وجوب مقدمته واعطاء الاجرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فيغسل الغير أعضاءه و ينوي هو الوضوء

ذكر السيد الخوئي قده ان وجوب النية للنائب اما مستند الى قاعدة الميسور او الى الوجه الرابع من استناد الغسل التسبيبي الى نفس المكلف فيما اذا عجز عن الغسل المباشري فيكون استناد الغسل في فرض عجز المكلف فالغسل التسبيبي صادر منه، نظير الذبح التسبيبي الصادر من الحاج، فاذا ينوي الحاج كون الذبح هديا ولايحتاج الىنية الذابح، فهنا ايضا يقال ان المكلف ينوي واما اذا كان المستند الاجماع او الروايات فلايعلم هل الشرط نية المكلف او نية المجري للماء على اعضاء هذا المكلف، فلايكتفى بنية احدهما دون الآخر لانه اذا اكتفي بنية احدهما فقط فلايحرز شرط الصحة، هذا الكلام قابل للنقاش اولا، بناء على قاعدة الميسور لماذا قلتم بان مقتضى القاعدة نية المكلف لنفسه، بعد ان لم يستند الغسل الى المكلف، نعم اذا استند الغسل الى المكلف ولو لاجل عجزه عن المباشرة فيرجع الى الوجه الرابع، نعم الميسور لايسقط بالمعسور، لكن كيف يتحقق النية في هذا الميسور، هل تتحق النية من المتوضئ المكلف او تتحقق النية من المجري للماء على اعضاء هذا المكلف، من اين نحرز تحقق النية من المكلف، هذا التعبير نن لاتقتضي قاعدة الميسور ان العمل عمله،

واما ما ذكره من انه على وفق الاجماع والروايات فلم تدل الرويات على كفاية نية المكلف نفسه او كفاية نية المعين الذي يجري المعين على اعضاء هذا المكلف، وكذا لم يستفد من الروايات شيء، بل تجري الاصول العملية، فمع احتمال التخيير تجري البراءة عن التعيين، نعم بناء على الشك في المحصل وان الطهارة المسببة شرط للصلاة فلاتجري البراءة في لاشك في المحصل، ولكن على المبنى الذي اختاره المحقق الخوئي وهو الصحيح من ان الوضوء شرط للصلاة لاالطهارة المسببة منه، وعلى اي حال مقتضى الاحتياط لزوم صدور النية من كل منهما.

فالروايات مجملة بلحاظ النية، ولو كان علم اجمالي بوجوب النية ولم نحتمل التخيير فمقتضى القاعدة هو الجمع ومقتضى الاحتياط اللزومي كي لانقع في الاستغراب لزوم الجمع.

و لو أمكن إجراء الغير الماء بيد المنوب عنه- بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا الأحوط ذلك و إن كان الأقوى عدم وجوبه

قد يفرض انه يمكن صب الماء على كف المكلف ثم رفع يد هذا المكلف وايصال يده الى وجهه وامرار يده على وجهه ولكن كل ذلك يقع بفعل هذا الغير،

لأن مناط المباشرة في الإجراء و اليد آلة و المفروض أن فعل الإجراء من النائب نعم في المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه لا النائب فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه و إن لم يمكن‌ ذلك أخذ الرطوبة التي في يده و يمسح بها و لو كان يقدر على المباشرة في بعض دون بعض بعض‌

### العاشر الترتيب‌

لااشكال ان مقتضى الروايات الترتيب، انما الكلام فيما اذا اخل بهذا الشرط عن جهل قصوري، فربما يقال ان الترتيب سنة واصل الوضوء فريضة، يجاب عن ذلك بانا رفعنا اليد عن مقتضى هذه القاعدة بروايات خاصة تامر باعادة الوضوء، منها صحيحة منصور بن حازم في الرجل يتوضا فيبدا بالشمال قبل اليمين قال، لكنه لم يفرض في هذه الروايات عدم تمكن المكلف من تتميم الوضوء، وقاعدة لاتنقض تجري فيما اذا لم تجر بطل المركب، ولكن لو نسي القراءة ودخل القنوت فلابد ايتدارك القرءاة لانه لاتجري فيه لاتعاد الصلاة بل يقال تدارك القراءةن ولاجل ذلك يوجد اشكال فيمن اجهر بالقراءة في موضع الاخفات والتفت قبل الركوع حيث ورد ان فعل ذلك اعاد الصلاة والا تم الصلاة ظاهره انه لايمكن تداركه ، وهذه شبهة لابد من التكلم حولها، وهذه الروايات تدل على انه يعيد الوضوء ،

نعم قد يستند في عدم تطبيق الكبرى على المقام الى صحيحة زرارة رجل بدا بيده قبل رجليه قال يبدا بما بدا الله به، فكانه يقول الامام ان الترتيب فريضة، ولكن نقول ان الرواية لاتدل على ان البدء فريضة الهية، لايعلم انه شرح للآية، وثانيا ما ذا تقولون بالنسبة الى تقديم غسل اليد اليمنى على اليد اليسرى، نحن لانطبق هذه القاعدة الا فيما ورد النص انه فريضة وذاك سنة، ولعل الفريضة بمعنى ما شرعها الله والسنة ما شرعه النبي،

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الشرط العاشر، اذا نسي فغسل يده اليسرى ثم يده اليمنى والتفت الى ذلك، فمقتضى القاعدة والفتاوى ان يغسل يده اليسرة مرة اخرى، ولكن ورد في بعض الروايات انه يعيد غسل يده اليمنى ثم يده اليسرى، فقد يقال بانه لماذا يعيد غسل يده اليمنى، المفروض انه غسل يده اليسرى اولا ثم غسل يده اليمنى ثانيا والتفت، غاية انه اخل بالترتيب ان يامر بغسل يده اليسرى مرة ثانية، واما الغاء غسل يده اليمنى فيقال اعد غسل اليد اليمنى فليس له وجه، فكيف ورد في هذه الرواية الموثقة موثقة ابي بصير ان نسيت غسل وجهك ف، نن فان بدأ، اذا فاتت الموالاة العرفية فلابد من اعادة الوضوء بكامله، الجواب عن ذلك انه ليس قوله فاعد انه اتى به سابقا، ان بدات بذراعك اليسرى فاعد على غسل اليمنى، اي فاذهب واغسل اليمنى، لا انه غسل اليمنى، اعاد عليه اي ذهب الى مكانه ليأتي به، ان نسيت غسل وجهك، ولاجل ذلك فرض في صحيحة زرارة انه لم يأت بشيء ولكن قال الامام عليه السلام اعد عليهما، اذا كنت قاعدا على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما، وعلى جميع ما شككت انك لم تغسله او لم تمسحه مما سمى الله، فما معنى فرض الشك في غسل الذراع، لانقول ان التعبير باعد مختص بما اذا لم يات به بل هو اعم، فالظاهر العرفي من هذا التعبير في موثقة ابي بصير انه لم يفرض فيه انه غسل وجهه، اعاده اي رجع اليه،

و لا يجب الترتيب بين أجزاء كل عضو نعم يجب مراعاة الأعلى فالأعلى كما مر

هذا واضح، المداقة العرفية في الاعلى فالاعلى ليست بلازمة، اي لايرجّع الماء من تحت الى فوق، او لايرد الماء من كفه الى مرفقه، والا فقد يبقى جزء من المرفق يابسا، خلافا للعامة حيث يغسلون ايديهم منكوسا،

و لو أخل بالترتيب و لو جهلا أو نسيانا بطل إذا تذكر بعد الفراغ و فوات الموالاة و كذا إن تذكر في الأثناء- لكن كانت نيته فاسدة حيث نوى الوضوء على هذا الوجه

فاذا قصد الوضوء الصحيح وانما اخل بالترتيب نسيانا او جهلا من باب الخطا في التطبيق صح وضوءه، وانما قصد وضوءا غير ما شرّعه الله، فلايمكنه تصحيحه لانه اتى به بنية فاسدة، وقال السيد الخوئي ليس هذا من باب التشريع، بل من اجل انه ليس مما امر به الله تعالى، نظير هذا مذكور في باب رمي الجمرات شخص اراد ان يرمي جمرات بدل سبع حصيات عشر حصيات، او في الطواف اراد ان يطوف عشر اشواط ولكن لما وصل الى الشوط السابع ندم واكتفى بسبعة اشواط، فيقال انك تصديك طوافا عشرة اشواطا فعملك ليس صحيحا، نقول اذا كان هو مشرّعا ومبدعا ليس عمله صحيحا، ولكن اذا كان جاهلا فهو قصد الطواف وقصد القربة، فالحسن الفاعلي والحسن الفعلي موجود، وهنا ايضا كذلك اذا لم يكن مشرعا، نعم كان جاهلا قاصرا فقصد وضوءا على خلاف الترتيب الالهي، كما لو اراد ان يسجد قبل ان يركع ولايريد بطلان صلاته وكان جاهلا قاصرا وليس مبدعا ويظن ان هذا العمل مجزء فلما قرء السورة قال اعمل كما يعمل الناس، او في غسل الجنابة كما لو اعتقد عدم وجوب الترتيب فدخل الحمام بنية ان يغتسل تمام جسده مرة واحدة، ولكن لما غسل راسه علم انه يجب الترتيب فراعى الترتيب فهو قصد غسل الجنابة، ولم يكن مشرعا.

### الحادي عشر الموالاة‌

بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة فلو جف تمام ما سبق بطل

نسب الى المشهور ان المختار يجب ان يراعي الموالاة العرفية بين افعال الوضوء، واما الناس او من فقد الماء في اثناء الوضوء فلاتعتبر في حقه الموالاة العرفية، وانما المعتبر في حقه عدم جفاف الاعضاء السابقة، فمثلا في ايام الشتاء الذي قد لاتجف رطوبة اعضاء الوضوء بمقدار ربع ساعة او عشر دقائق فغسل وجهه ويده وبعد دقائق غسل يده اليسرى، ونسب الى المشهور انه مجرد تكليف ولكن يقولون كالسيد السيستاني انه شرط اذا اخل فرد بالموالاة العرفية بطل وضوءه، وانما بقاء رطوبة اعضاءه بالنسبة الى العاصي، ما هو الدليل على هذا الكلام الذي لايوافقه جمع آخرون مثل صاحب العروة والسيد الخوئي بانه لاتعتبر الموالاة العرفية في الوضوء لاتكليفا ولاوضعا في العالم العامد وغيره، فمادام اعضاء وضوءه السابقة لم تجف،

منشا الاختلاف امران الاول الاختلاف في ان الظاهر العرفي من اطلاق اغسلوا وجوهكم وايديكم هو الموالاة، الاتيان بهذه الاجزاء ولاء او ان مقتضى الاطلاق الاتيان بهذه الاجزاء وولو بشكل منفصل، فقال السيد الخوئي هنا ان مقتضى الاطلاق عدم اعتبار الموالاة العرفية، ولاجل ذلك التزم في غسل الجنابة بعدم اعتبار الموالاة، اطلاق الامر بالوضوء ينفي اعتبار الموالاة عرفا، وانما الروايات قيدت صحة الوضوء بفرض عدم جفاف الاعضاء السابقة لااكثر، وهذا مخالف لما يصر عليه في بحث الحج من ان ظاهر الامر بعمل واحد مركب من اجزاء اعتبارا لموالاة، فيقول السيد الخوئي طف سبعة اشواط لايصدق انه طاف سبعة اشواط الا اذا طاف بشكل متواصل، فلو اخل بالموالاة العرفية لايقال انه طاف سبعة اشواط، او امر شخص بقراءة سورة الحمد فقرا آيات سورة الحمد بشكل منفصل، فقالوا هناك بانه لولم يكن دليل خاص في غسل الجنابة لكنا قلنا باعتبار الموالاة فيها على خلاف ما ذكروه في المقام،

الامر الثاني انه قد يستفاد من بعض الروايات الامر بمتابعة بعض افعال الوضوء ببعض، يقول الامام عليه السلام تابع بعض الوضوء بعضا، هكذا ورد في ثلاث روايات فيقال بان ظاهر هذه الرواية لزوم المتابعة بمعنى عدم تفويت الموالاة العرفية، ويقول السيد الخوئي معنى ذلك انه يلزم الترتيب اي اجعل كل جزء في محله

بسم الله الرحمن الرحيم

والموالاة العرفية ان اعتبرت حيث ان النسبة تعتبر بين الاجزاء وبين المركب بمعنى ان المركب اذا كان يستمر مثلا نصف ساعة كالطواف فالموالاة العرفية بين اجزاءه قد تختل بعشر دقائق او ربع ساعة ونحو ذلك ولاتختل باقل من عشر دقائق بينما ان الوضوء عمل بسيط لايستمر اكثر من دقيقة، والموالاة العرفية بين اجزاءه تختل عرفا بفصل بمقدار خمس دقائق او اقل، واذا شك في اختلال الموالاة العرفية فيقال ان مقتضى القاعدة الاشتغال لانه يشك في تحقق الوضوء، كان الكلام في مستند الاعلام المنكرين للموالاة العرفية ومستند الاعلام القائلين بالموالاة العرفية، اما المنكرين لها فهم ذكروا ان اطلاق الامر بغسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين ليس فيه ما يقتضي الموالاة بين الاجزاء ولاجل ذلك التزم الاعلام في غسل الجنابة بعدم اعتبار الموالاة وهذا ما صرح السيد الخوئي في المقام وهو مخالف لنص ما ذكره في بحث الموالاة في الطواف، ولكن نحن نجزم بما ذكره في بحث الحج، الانصاف ان ما ذكره في المقام اولى بالقبول، المولى يقول اغسل رأسك ثم اغسل جسدك، فاذا غسل راسه صباحا وغسل سائر جسده مساءا فيقال انه امتثل امر مولاه، ولايحتاج الى قيام قرينة، كل التفاح سبع مرات، هل يعتبر فيه الموالاة، اغسل الاناء المتنجس ثلاث مرات، فاذا غسلته ثلاث مرات فقد طهر، فغسلته كل يوم مرة، ففي اليوم الثالث يتم الثالث ويطهر، بعض الاعمال صورته العرفية تنفي بفوت الموالاة، ففي قراءة سورة الحمد يختل الصورة الكلامية عند فوت الموالاة، ولكن لو امر بقراءة سورة البقرة في هذا اليوم وقرا صفحة منها في الصبح وصفحة منها في الظهر يصدق انه قرا سورة البقرة، ولذا قلنا بانه يصدق الطواف سبعة اشواط مع اختلال الموالاة، لولا دلالة النصوص على اعتبار الموالاة فيه، فحتى في رمي الجمار يقول السيد الحكيم يعتبر الموالاة العرفية في رمي كل جمرة ويحتاط السيد السيستاني في ذلك، ولكن اقول كما صرح به السيد الخوئي في المقام انه لايستفاد من الاطلاقات الموالاة العرفية في العمل، لولم يكن قرينة خاصة.

ولكن القائلون بالموالاة العرفية استندوا في ذلك اضافة الى الاطلاقات الى ادلة وروايات خاصة وردت في المقام نذكرها ونتامل فيها هل يستفاد منها الموالاة العرفية اكثر من اعتبار عدم جفاف الاعضاء السابقة، الرواية الاولى موثقة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام اذا توضات بعض وضوءك وعرضت لك حاجة حتى يبيس وضوءك فاعد وضوءك فان الوضوء لايبعض، صدر هذه الموثقة يدل على ما ذكره صاحب العروة من اعتبار عدم جفاف الاعضاء السابقة، ولكن الذيل قد يستفاد منه تعليل، حيث قال فان الوضوء لايبعض، فيستظهر منه ان الوضوء ليس عملا قابلا للتبعيض على اوقات مختلفة، والا فما هو معنى هذا التعليل، اذا لم يستفد من هذا التعليل اعتبار الموالاة العرفية وتطبيق الموالاة العرفية على عدم جفاف الاعضاء السابقة تعبدا لم يتناسب ذكر هذا التعليل مع صدر الرواية،

حمل السيد الخوئي قوله فان الوضوء لايبعض على نفي التبعيض الشرعي قال ان الوضوء لايبعض انه يستفاد مصداقه من الشارع فانه اذا جف الاعضاء السابقة يستفاد ان الوضوء قد صار مبعضا، التبعيض امر مبهم ولابد ان يبين الشارع مصاديقه، وقد بينها، وهو جفاف الاعضاء السابقة.

هذا الكلام مناف لما ذكره السيد الخوئي نفسه في صفحات بعد ذلك في الموسوعة 401 وانه لو جف الاعضاء السابقة بسرعة لحرارة جسد المكلف او لحرارة الجوّ فهنا يقول السيد الخوئي قد يتوهم ان هذا الجفاف لايضر، وانه اذا لم يضر لادليل على اعتبار الموالاة العرفية، لان الجفاف المستند الى التاخير هو المضر، لان هذا هو المستفاد من جفاف الاعضاء السابقة، فالروايات الدالة على اعتبار جفاف الاعضاء السابقة لايشمل هذا الفرض والمفروض عدم الدليل على اعتبار الموالاة العرفية، نعم في المسح يجب ان يكون ببلة الوضوء، ولكن يقول السيد الخوئي هذا خلاف ظاهر قوله فان الوضوء لايبعض، فكيف يجمع بين المطلبين، والظاهر ان ما ذكره هناك هو الصحيح، فان ظاهر التعليل انه يريد بذلك بيان نكتة عرفية واعتبار الموالاة العرفية، نن فاذا فرض انه بقيت الرطوبة ولكن جزما فاتت الموالاة العرفية فيصدق ان الوضوء قد بعّض، فيقول العرف ان عدم جفاف الاعضاء السابقة امارة غالبية على عدم فوت الموالاة العرفية، فاستظهر قويا ان المعتبر الموالاة العرفية وعدم جفاف الاعضاء السابقة امارة تعبدية عليها.

الرواية الثانية صحيحة معاوية بن عمار ربما توضات فنفدت الماء ننن فانه لاستفاد منها اكثر من اشتراط بقاء رطوبة بعض الاعضاء السابقة، فلايستند اليها في اعتبار الموالاة بل يستند اليها في اعتبار عدم جفاف الاعضاء السابقة وسنتكلم عنها.

الرواية الثالثة ان الوضوء يتبع بعضه بعضا، فيقال ان ظاهره ان من نسي الننن اشكل عليه السيد الخوئي بان ظاهر السؤال انه اخل بالترتيب، فلابد ان يحل كل فعل من افعال الوضوء محله، الا انه يقال في الجواب عن كلام السيد الخوئي بان الرواية وان كان مورد السؤال فيها الاخلال ببعض الافعال ولكن لعل الجواب ان الوضوء باطل لانه لايمكن التدارك بخلاف ما لو لم يعتبر الموالاة فان يمكنه الموالاة ففي غسل الجنابة لو نسي غسل بعض جسده فتذكر بعد يوم فيمكنه التدارك،

بسم الله الرحمن الرحيم

مادامت الرطوبة في بعض الاجزاء السابقة باقية، او انه اذا جفت الاعضاء السابقة فالموالاة العرفية اذا بقيت فيكفي ذلك في صحة الوضوء، فالشرط في صحة الوضوء احد امرين اما بقاء رطوبة الاجزاء السابقة في زمان الاتيان بالجزء اللاحق، وان فاتت الموالاة العرفية في اثناء الوضوء، والا ان جفت الاعضاء السابقة فيراعى في ذلك بقاء الموالاة العرفية، فان بقت الموالاة العرفية فيحكم بصحة الوضوء ايضا والا فيحكم ببطلان الوضوء،

اجبنا عن ذلك بان الظاهر من قوله عليه السلام ان الوضوء لايبعض بيان امر عرفي، فان معنى ان الوضوء لايبعض انه لابد من بقاء الهيئة الاتصالية العرفية في الوضوء، والا لو اختلت الهيئة الاتصالية في الوضوء صار ذلك منشأ للتبعيض في الوضوء، هذا ما نفهمه من هذه العبارة، واما بقية الروايات، ولاجل ذلك نقول لو بقيت الرطوبة في الاجزاء السابقة في الفصل البارد جدا، بعد عشر دقائق بين فصل الغسل لليد اليسرى وغسل اليد اليمنى فبقت الرطوبة في اللحية او في بعض اعضاء وضوءه، ولكن العرف يقول هذا تبعيض في الوضوء، وهذا الوضوء يحكم ببطلانه، نعم لو كان معذورا كما لو نسي ان يمسح على رأسه والتفت الى ذلك في وقت لاحق فيستفاد من الروايات انه ان وجد في لحيته بلة مسح بها على رأسه ورجليه، فهذه الروايات تقيد اعتبار الموالاة العرفية في فرض النسيان وعرفه بانه ما دامت الرطوبة باقية فياخذ من رطوبة لحيته، نن من هنا استفدنا ان فوت الموالاة العرفية في فرض النسيان او عذر آخر مغتفر، اما في حال العلم والعمد لادليل على اغتفار الاخلال بالموالاة العرفية، ومن اجل ذلك ننن فيكون التعليل حاكما على ما قبله،

فهنا ثلاث روايات تدل على ذلك الرواية الاولى رواية حكم بن حكيم سالت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل نسي ان بتقريب ان اتباع بعض الوضوء بعضا يعني التوالي، عدم الفاصل بين اعضاء الوضوء، الجواب عن ذلك كما ذكره السيد الخوئي بضعف سند الرواية، هكذا يقول السيد الخوئي معلى بن محمد غير موثق، نن ولكن الحسين بن محمدبن عامر هو الحسين بن محمدبن عمران كما ذكره النجاشي وهو ثقة ولكن معلى بن محمد لاتوثيق له الا ان يطبّق عليه مبنى الشيخ الاستاذ من انه من المعاريف الذين لم يرد في حقهم قدح.

الاشكال الثاني على دلالة الرواية، فيقال بان مورد الرواية فرض النسيان والمفروض ان اعتبار الموالاة العرفية يختص بحال العلم والعمد لدلالة الروايات على ان فرض النسيان يغتفر فيه فوت الموالاة العرفية، على ان ظاهر اتباع بعض الوضوء بعضا ليس في رعاية الموالاة، بل مجمل، اي يعني انه يؤتى بكل جزء في محله، الذي يعني الترتيب او انه لابد من عدم الفصل بين اجزاءه، فلايظهر منه خصوص المعنى الثاني، خاصة بعد ما كان مورد الرواية الاخلال بالترتيب،

الرواية الثانية صحيحة الحلبي، عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث اتبع وضوءك بعضه بعضا، والرواية الثالثة صحيحة زرارة تابع بين الوضوء كما قال الله عزوجل ابدا بالوجه ثم باليدين ثم امسح الراس والرجلين ولاتقدمن شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت به ، فان

قد يقال بانه ظاهر في عدم الفصل بين اعضاء الوضوء، لكنه كما ذكرنا لاظهور له في بيان الموالاة فلعله في بيان الترتيب، خاصة انه قال اذا نسي الرجل ان يغسل يمنه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله، الصدر واضح في الامر بالترتيب، فهل يبقى له ظهور في الامر بالموالاة، حتى لو قلنا بان ظاهره الاولي هو الامر بالموالاة،

فنبقى نحن والرواية التي سبقت من قوله عليه السلام ان الوضوء لايبعض، هنا توجد رواية اذا تمت يستفاد منها عدم اعتبار الموالاة، صحيحة حريز، في الوضوء يجفّ قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذي يليه قال جف او لم يجف اغسل ما بقي، قلت وكذلك غسل الجنابة، قال هو بتلك المنزلة، اي غسل الجنابة بمنزلة الوضوء،

الشيخ الطوسي قال يوجد جمع عرفي فهاتان الروايتان واردتان في خصوص جفاف العضو للتاخير في الغسل، فالتاخير في غسل العضو اللاحق اذا ادى الى الجفاف اعد وضوءك، ولكن صحيحة حريز مطلقة سواء مستندة الى التاخير او الى حرارة الجو، فنقيد صحيحة حريز بمالم اذا لم يستند الجفاف الى تاخير، ولكنه مناف لقوله غسل الجنابة بتلك المنزلة، مع انه حمل على الفرد النادر، فان الجفاف يستندالى التاخير حتى في البلاد الحارة، نعم ما ذكره من حمل صحيحة حريز على التقية ينبغي الالتفات اليه، بل بين العامة اختلاف شديد في هذه المسالة، فالترجيح التعبدي لاياتي في المقام.

فهو شاذ نادر ويترك الشاذ النادر، ولو تعارضا وتساقطا لكان المرجع البراءة عن اعتبار الموالاة لمن لايرى ظهور الاطلاقات الاولية في اعتبار الموالاة.

واماالتمسك بظهور امر اغسلوا ايديكم في الفورية، ولكنه غريب بان غسل الوجه ايضا فوري،

قال الشيخ الانصاري اذا بقيت الرطوبة في جو بارد لايفيد،

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر الشيخ الانصاري ان المستفاد من الروايات ان المعتبر في الوضوء بقاء الرطوبة في الاعضاء السابقة بالنظر الى الجو المتعارف، فلو كان الجو باردا بشدة وبقيت الرطوبة في الاعضاء فلايفيد، ولو كان الجو حارا بشدة فجفت الاعضاء فلايضر، فقال ان المتفاهم عرفا من قوله اذا يبس وضوءك فاعد انه اذا يبس وضوءك وجفّ جفافا تقديريا، فالمعتبر هو عدم الجفاف التقديري، او فقل البقاء التقديري للرطوبة في اعضاء الوضوء، نظير ما ذكر في بحث التغير، بعضهم قال في تغير الماء باوصاف النجاسة بان المعتبر عدم التغير التقديري، فلو كان النجس في الحالات الاعتيادية يغير رائحة الماء لكن في برودة شديدة للجو منعت من حصول هذا التغير فالماء نجس، لحصول التغير التقديري، فهنا ايضا يقول الشيخ الانصاري اذا بقيت الرطوبة في اعضاء الوضوء لشدة برودة الجو فالوضوء باطل لان المانع عن صحة الوضوء الجفاف التقديري، ولاالجفاف الفعلي، لكن هذا الكلام غير تام، لانه مضافا الى منع الكبرى اي منع صدق العناوين في فرض التقدير، فظاهر العناوين الفعلية، اذا تغير الماء تنجس ظاهره التغير الفعلي، لاالتغير التقديري، لان التغير التقديري تغير تعليقي، وليس تغيرا فعليا، اذا لم يكن هذا الماء طيب الريح لاجل انا صببنا فيه عطرا فلولم يكن هذا الماء معطرا لظهر فيه رائحة النجس ولكنه بعد لم يظهر فيه رائحة النجس، فلذا نحكم عليه بالنجاسة، هذا مضافا الى انه ان ادعي ان يبس شامل لليبس والجفاف التقديري فهذا واضح المنع، غايته ان يقال بان الادلة منصرفة عن بقاء الرطوبة لشدة برودة الجو، فيقال الادلة نقبل انها منصرفة عن هذا الفرض، ولكن ما هو دليلكم على بطلان هذا الوضوء، افرض ان الادلة الخاصة لاتدل على صحة هذا الوضوء ولكن ما هو الدليل على بطلانه، الا اذا ادعي ان قوله عليه السلام في موثقة ابي بصير او صحيحة معاوية بن عمار اذا يبس وضوءك فاعد، وهذا يشمل الجفاف التقديري ولكن هذا ممنوع جدا.

لو استند جفاف الاعضاء الى حرارة الجو فلادليل على بطلان الوضوء، لان الرواية واردة في فرض التاخير في الغسل، قال فعرضت حاجة حتى يبس الوضوء، فقدت الماء الى ان تاتي الجارية بالماء فيبس الوضوء، ولاتشمل الروايتان فرض جفاف الوضوء لاجل شدة حرارة الجو، نحن نقول خلافا للسيد اليزدي والسيد الخوئي من انه اذا بقيت رطوبة الاعضاء السابقة يقولان بان الوضوء صحيح مهما طال الوضوء، وصار فاصل بين افعال الوضوء، ولكن هما يقولان اذا جف الاعضاء السابقة لشدة حرارة الجو فلابد من الحاق سائر افعال الوضوء قبل فوت الموالاة العرفية، نحن نقول لابد من التحفظ على الموالاة العرفية حتى لولم يجف اعضاء الوضوء، ومع غمض العين عما ذكرنا من اعتبار الموالاة العرفية نقول ان المستفاد من هاتين الروايتن ان المعتبر جفاف جميع الاعضاء السابقة في بطلان الوضوء، فحينما اغسل يدي اليسري جفت اليد اليمنى ولكن الرطوبة لاتزال موجودة في اللحية فلايشمل قوله حتى يبس الوضوء هذا الفرض، فما يقال من انه لابد من بقاء رطوبة جميع الاعضاء السابقة او رطوبة العضو السابق فلادليل عليه بتاتا.

24 مسألة إذا توضأ و شرع في الصلاة ثمَّ تذكر أنه ترك بعض المسحات أو تمامها‌ بطلت صلاته و وضوؤه أيضا إذا لم يبق الرطوبة في أعضائه و إلا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاة‌.

المسالة واضحة.

25 مسألة إذا مشى بعد الغسلات خطوات‌ ثمَّ أتى بالمسحات لا بأس و كذا قبل تمام الغسلات إذا أتى بما بقي و يجوز التوضؤ ماشيا‌

لاطلاق الادلة وعدم صدق التبعض في الوضوء بمجرد ان يمشي بين الوضوء.

26 مسألة إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوؤه‌ مع فرض عدم التتابع العرفي أيضا و كذا لو اعتقد عدم الجفاف ثمَّ تبين الخلاف‌

اذا لم يحصل التتابع العرفي، بان جفت اعضاء الوضوء لشدة حرارة الجو او بالتنشيف ثم بعد ذلك كان يجب عليه الموالاة، ولكنه اخل بالموالاة العرفية، بطل وضوءه.، والاصل الاولي في الشرط ان يكون شرطا واقعيا لاشرطا ذكريا.

27 مسألة إذا جف الوجه‌ حين الشروع في اليد لكن بقيت الرطوبة في مسترسل اللحية أو الأطراف الخارجة عن الحد ففي كفايتها إشكال.

فيشمله قوله اذا يبس وضوءك فاعد، ولكن قد يقال في الجواب عن اشكال السيد الخوئي بانه وان كان قوله حتى يبس وضوءك فاعد يشمل باطلاقه فرض جفاف اعضاء الوضوء وبقاء الرطوبة في مسترسل اللحية ولكن يوجد اطلاق في قبال ذلك وهو اطلاق صحيحة الحلبي، اذا ذكرت وانت في صلاتك وذكرت انك تركت شيئا من وضوءك الى ان قال ويكفيك من مسح رأسك ان تاخذ من لحيتك بللها، فيشمل المسترسل، او رواية قاسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام، نن فيقع التعارض بين الاطلاقين وبعد تعارضهما وتساقطها فالمرجع اطلاقات الصحة، اذا قلتم بان اطلاقات الصحة تقتضي صحة الوضوء ولكن موثقة ابي بصير او صحيحة معاوية بن عمار دلت على انه اذا يبس الوضوء بطل الوضوء، ولكنها تعنن والمرجع هو عمومات

يقع الكلام في الشرط الثاني عشر، النية لها معنيان النية بمعنى قصد العنوان والنية بمعنى قصد القربة، فلو فرضنا ان الجهاد عنوان قربي ولكنه لايحتاج الى قصد العنوان، فاجتمع في الوضوء امران قصد العنوان وقصد القربة، ما هو الدليل على قصد العنوان، قد يقال ان الآية تقول اغسلوا وجوهكم ولادليل على قصد العنوان.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الثاني عشر النية‌

و هي القصد إلى الفعل مع كون الداعي أمر الله تعالى إما لأنه تعالى أهل للطاعة و هو أعلى الوجوه أو لدخول الجنة و الفرار من النار و هو أدناها و ما بينهما متوسطات و لا يلزم التلفظ بالنية بل و لا إخطارها بالبال بل يكفي وجود الداعي في القلب بحيث لو سئل عن شغله يقول أتوضأ مثلا و أما لو كان غافلا بحيث لو سئل بقي متحيرا فلا يكفي و إن كان مسبوقا بالعزم و القصد حين المقدمات

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في شرط النية في الوضوء، فقال صاحب العروة انه يجب استمرار النية الى آخر العمل، فلو نوى الخلاف او تردد واتى ببعض الافعال بطل، وجرى الحديث حول من عزم على عدم اتمام وضوءه، واستئناف وضوء جديد قبل فوت الموالاة، فهل يقع الوضوء الثاني وضوءا جديدا او انه لايقع وضوءا جديدا لان الامر الضمني بغسل الوجه ساقط مادام لم تفت الموالاة، فالامر بغسل الوجه في الوضوء الثاني لم يقع به امر فيقع لغوا، وغسل اليد اليمنى واليد اليسرى يقع اكمالا للوضوء الاول، وهذا ما يظهر من مثل السيد السيستاني، ولكن قلنا بان الامر الضمني ضمني ثبوتا وسقوطا، لامعنى لسقوط الامر الضمني قبل اتيان المركب بتمامه، من غسل وجهه فالأمر بالوضوء بعد باق ولامعنى لسقوط الامر الضمني بغسل الوجه، فلم يمتثل الامر بالمركب التام فيشمل الفرد الثاني فالوضوء الثاني يقع امتثالا لهذا الامر، والوضوء الاول بعد ناقص ولم يكمّل، اما الوضوء الثاني فلايقع لغوا، وتظهر ثمرة ذلك فيما لو استأنف وضوءا ثالثا بعد ما غسل يده اليسرى في الوضوء الاول والوضوء الثاني، فعلى رأي السيد السيستاني هذا الوضوء الثالث باطل، لان الغسل لليد اليسرى يصير غسلة ثالثة، ولكن بناء على ما ذكرناه اطلاق الامر بالوضوء يشمل الوضوء الثالث، ومن يقول بان الدليل الامر بالوضوء لايشمل هذا الوضوء الثالث فهو يحتاج الى مقيد، فلايصح الاعترض علينا بانه لادليل على قصدية الاجزاء في مركب واحد، بان نقصد الجزء من الوضوء الثاني ان يكون من الوضوء الثاني لايحتاج الى القصد، فالتحاق الجزء من الوضوء الثاني الى الوضوء الاول امر قهري بمقتضى الاطلاقات، فهذا الاعتراض غير متجه، لاننا نقول انتم تقيّدون اطلاق الامر بالوضوء في شموله لهذا الوضوء الثالث، نحن ندعي الاطلاق، وهكذا في مثال من اتى باربعة اشواط في الطواف ثم اراد ان يستأنف طوافا جديدا فقال السيد السيستاني انه قبل فوت الموالاة فيبطل الطواف، لان الطواف الجديد يلتحق بالطواف الاول، فصارت اشواط الطواف احدى عشر شوطا، انا اقول لم اقصد كون الطواف الثاني جزءا ملتحقا بالطواف الاول فاطلاق قوله طف سبعة اشواط يشمل الطواف الثاني، فالطواف الاول لايكمل، والعمل الثاني يقع صحيحا.

بعضهم قالوا بان قصد الوجه لازم عقلا، ويعنى به ان يقصد في العمل الواجب وجوبه وفي العمل المستحب استحبابه، إما بنحو الداعي او بنحو التوصيف، الداعي ان يقول اتوضأ بداعي وجوبه والتوصيف ان يقول اتوضا وضوءا واجبا، و لكن لادليل على وجوب قصد الوجه، فإما ان نقول بالمبنى الصحيح من امكان اخذ قصد القربة وقصد الوجه، فيتمسك باطلاق الامر، اما من يرى امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر فيمكنه نفي احتمال قصد الوجه بالاطلاق المقامي، فانه مما يغفل عنه العامة، ولو كان دخيلا في سقوط غرض المولى لكان على المولى ان ينبّه عليه ولم ينبه في اية رواية، وغايته ان الوضوء مقدمة لعمل واجب وهو دائما مستحب ولايتغير من الاستحباب الى الوجوب ابدا.

ما هو معنى نية وجه الوجوب هو المصلحة الملزمة ووجه الاستحباب هو المصلحة غير الملزمة، فلادليل على وجوبه لعدم الدليل عليه، مضافا الى انه امر بعيد عن الاذهان فيمكنه نفيه بالاطلاق المقامي بشكل اوضح

و يجب استمرار النية إلى آخر العمل فلو نوى الخلاف أو تردد و أتى ببعض الأفعال بطل إلا أن يعود إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة و لا يجب نية الوجوب و الندب لا وصفا و لا غاية و لا نية وجه الوجوب و الندب بأن يقول أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب أو لوجوبه أو ندبه أو أتوضأ لما فيه من المصلحة بل يكفي قصد القربة و إتيانه لداعي الله

بل لو نوى أحدهما في موضع الآخر كفى إن لم يكن على وجه التشريع أو التقييد

يقول صاحب العروة ان نية الوجوب والاستحباب لايجب، ولكن لو نوى احدهما مكان الآخر لايضر بالعمل، ما لم يقصد التشريع، او التقييد، التشريع واضح، فهذا الوضوء مصداق للعمل المحرم، واذا صار محرما يدخل في بحث اجتماع الامر والنهي والحرام لايقع مصداقا للواجب لااقل في فرض العلم والعمد

الجواب عن ذلك ان التشريع محرم ولكنه عمل نفساني وليس عملا جوارحيا، بل التشريع ان يدين الله بمالا يعلم او يعلم بخلافه، دان الله اي التزم وتبنى كون الحكم الشرعي كذا مع عدم علمه به، ولاينطبق على العمل الخارجي، نعم لو كان بدعة فهو ينطبق على العمل الخارجي، كما قال عمر بدعة ونعمت البدعة، ولكن التشريع ليس كذلك، ليس كل تشريع بدعة،

اما التقييد يقول صاحب العروة اذا كان قصدك لوجوب الوضوء مع كونه ندبا من باب التقييد فالوضوء باطل، التقييد عند صاحب العروة بمعنى انحصار الداعي فيما توهمه، انا اذا كنت بان الوضوء مستحب لقراءة القرآن لما كنت توضأت فتخيلت وجوبه فتوضأت فيقول صاحب العروة ان الوضوء باطل، لانه اذا تبين ان الوضوء لقراءة القرآن ليس بواجب لما توضأت، في قبال الخطا في التطبيق، وهو فرض عدم انحصار الداعي،

التقييد بهذا المعنى الذي ذكره صاحب العروة لايضر مطلقا، لانه تخيل وجوبه فتوضا قربة الى الله، لولم يكن لديه داعي قربي فلم يكن يتوضأ، لان العبادة انما تبطل بانتفاء الحسن الفعلي او انتفاء الحسن الفاعلي وكليهما موجود.

نعم اذا يقصد امرا موهوما مع علمه بانه امر موهوم، اي يقصد امتثال الوجوب وهو يعلم عدم الوجوب، اي ينبعث عن الامر الذي شرّعه، فهذا ليس انبعاثا عن امر الهي، ولكن الناس ليسوا هكذا عادة، فهو يشرّع في كيفية الامر، يقول هذا امر وجوبي، وليس تشريعا في اصل الامر، فهو ينبعث عن الامر الالهي، ولاينطبق التشريع على العمل، فالتشريع المبطل ان يقصد امتثال الامر الذي شرّعه، اما اذا كان الامر الالهي موجودا ويشرّع في كيفيته ويقول هو وجوبي، ولكنه قصد امتثال الامر الالهي، فالعمل صدر بداعي قربي.

فلو اعتقد دخول الوقت فنوى الوجوب وصفا أو غاية ثمَّ تبين عدم دخوله صح إذا لم يكن على وجه التقييد و إلا بطل كأن يقول أتوضأ لوجوبه وإلا فلا أتوضأ‌

ولكن اقول ان الوضوء متعلق للأمر اما للأمر النفسي هو قصد الصلاة فيتوضأ، لو كنت عبدا عاصيا

28 مسألة لا يجب في الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى‌

نقل عن الشيخ الطوسي انه يجب قصد رفع الحدث، ونقل عن السيد المرتضى ان يجب قصد استبحاة الصلاة ونقل عن الحلبي وقاضي ابن براج قصد كليهما ونقل عن الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر وابن حمزه انه يجب حدهما تخييرا، كل هذه الاقوال غير تامة، بل الحدث يرتفع بالوضوء قهرا، ولايعتبر فيه سوى قصد القربة، وما يقال من انه اذا دخل الوقت وجب الطهور، ولادليل على ان الطهور عنوان قصدي، فالطهور هو الوضوء ولولم يقصد كونه طهورا، مضافا الى ان الطهور لعله بمعنى استعمال الماء، اي استعمال الطهور، فهو واجب لاجل رفع الحدث والخبث قبل الصلاة، فقوله اذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور لايدل على لزوم رفع قصد الحدث وايجاد الطهارة من الحدث، لانه ان قلنا بان الطهور هو استعمال الطهور بحذف المتعلق فالامر واضح، واستعمال الماء ليس امرا قصديا واذا قلنا بان الطهور نفس الوضوء، فهو طهور باطلاق الادلة سواء قصد رفع الحدث ام لا،

بسم الله الرحمن الرحيم

و لا قصد الغاية التي أمر لأجلها بالوضوء و كذا لا يجب قصد الموجب من بول أو نوم كما مر نعم قصد الغاية معتبر في تحقق الامتثال بمعنى أنه لو قصدها يكون ممتثلا للأمر الآتي من جهتها و إن لم يقصدها يكون أداء للمأمور به لا امتثالا فالمقصود من عدم اعتبار قصد الغاية عدم اعتباره‌ في الصحة و إن كان معتبرا في تحقق الامتثال

يقول صاحب العروة انه لايجب قصد الغاية، فلايجب ان يقول اتوضا للصلاة او اتوضا لقراءة القرآن بل اتوضا للقربة الى الله تعالى، نعم عنوان امتثال الامر لايتحقق الا اذا قصد التوصل بهذا الوضوء الى تلك الغاية النفسية، كقراءة القرآن التي هي مستحب نفي او الصلاة التي هي مستحب او واجب نفسي، يورد على هذا الكلام بانه بناء على استحباب الوضوء إما بعنوانه كما يقول به السيد الخوئي او لاجل كونه سببا توليديا للكون على الطهارة، فيكون الوضوء امتثالا لهذا الامر النفسي، فليس غاية تترتب على الوضوء تارة ولاتترتب عليه أخرى، بل تترتب عليه دائما، واما الايراد الثاني على كلام صاحب العروة انه قد يقال بانه لايوجد اطلاق في ادلة استحباب الوضوء لنفسه او لكونه سببا للطهارة بنحو نتمسك به لنفي القيد الزائد، اذا شككنا هل يجب الوضوء لغاية الصلاة اي قصد غاية الصلاة او قصد غاية اخرى هل يكون شرطا لصحة الوضوء فلايوجد لدينا لنفي شرطية قصد الغاية، ان الله يحب المتطهرين ولكنه هل الوضوء بنفسه طهور ولو لم يقصد به غاية من الغايات، او القصد سبب للكون على الطهارة، فلعل السبب للكون على الطهارة او الذي هو طهارة بنفسه هو الوضوء الخاص، لان الوارد في الروايات ان من تيمم للصلاة فقد فعل احد الطهورين، أما اذا تيمم لابقصد غاية من الغايات فهل هو فعل احد الطهورين فمن اين نثبت ذلك، او مثلا ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، فهو ظاهر في الوضوء لغرض الصلاة، فهذا الايراد ال

فهذا الايراد الثاني صحيح صناعيا، ولكن يدفعه ارتكاز المتشرعة من عدم حاجة قصد غاية خاصة في مشروعية الوضوء، المتدينون يحاولون ان يكونوا على طهارة دائما وليس لديهم غاية خاصة، ولايريدون ان يقرأوا القرآن، لاانهم حين الصلاة يتوضأون، والا فالايراد الثاني صناعي.

نعم قد يكون الأداء موقوفا على الامتثال فحينئذ لا يحصل الأداء أيضا كما لو نذر أن يتوضأ لغاية معينة فتوضأ و لم يقصدها فإنه لا يكون ممتثلا للأمر النذري و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذري أيضا و إن كان وضوؤه صحيحا لأن أداءه فرع قصده نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئي

بعضهم توهم ان هذا يعني كون رأي صاحب العروة ان الوفاء بالنذر عنوان قصدي، وهذا صحيح ان مبنى صاحب العروة كون الوفاء بالنذر عنوانا قصديا كما ذكر في اول كتاب الصوم، ولكن لايستفاد من هذه العبارة ان الوفاء بالنذر عنوان قصدي، بل قال انه نذر ان يتوضأ لقراءة القرأن فتوضا لالقراءة القرآن، فنذر حصة خاصة من الوضوء وهو الوضوء المقترن بقصد غاية معينة، فلولم يتوضا لهذه الغاية فلم يف بالنذر، فما ذكره هنا صحيح حتى بناء على ما ذكرناه في محله من ان الوفاء بالنذر ليس عنوانا قصديا.

بعضهم قال ان الوفاء بالنذر عنوان قصدي إما لما ذكره السيد الحكيم من ان النذر دين، وادا‌ء الدين من العنوان القصدية، ففيه ان اللام لام النفع لالام التمليك، لك على ان افعل كذا، اي التزم لصالحك ان افعل كذا، ليس النذر بمعنى تمليك الفعل المنذور لله تعالى، اي لاجله وصالحه العرفي، والا فلاينفعه طاعة من اطاعه ولايضره معصية من عصاه، فليس مفاد اللام التمليك، وفي لام الالتزام لايكون دينا حتى يتقوم اداء الدين بالقصد،

الوجه الثاني الذي يقال في كون الوفاء بالنذر عنوانا قصديا انه لايصدق الوفاء بالنذر من دون قصد، ولكن هذا ايضا غير صحيح، لان الوفاء هو اتمام الشيء، اي العمل به، العمل على وفقه، فهل ترى انه اذا نذر شخص ان لايدخّن فنسي نذره وترك التدخين فهل هو لم يف بنذره، وهكذا في الوفاء بالشرط، فلو عمل بالشرط مع الغفلة عن الشرط فقد وفى بالشرط، فالدليل على كون الوفاء بالنذر من العناوين القصدية ابدا، ولكن ما ذكره صاحب العروة هنا شيء آخر وهو ان يكون المنذور هو الوضوء بغاية معينة.

الثالث عشر الخلوص‌ فلو ضم إليه الرياء بطل

ورد في الروايات ان الريا شرك، ولكن الكلام انه هل الريا حرام حتى في التوصليات، فلو فعل الواجب التوصلي بقصد الريا، فهل فعل محرما، فمن جاهد ريائا او امر بالمعروف ريائا، فهل حرمة الريا غير العبادات، السيد الخوئي على ما هو الموجود في التقرير عنه انكر حرمة الريا في غير العبادات، الريا هو ان يقصد بعمله انه انسان عادل وانه مطيع لله، والا فحتى في العبادة اذا شخص امام جماعة ما يلبس وما يتعمم ولايلعب بخيشومه حتى يراوي الناس انه انسان نظيف، فلااشكال ان الجهاد واجب توصلي فمن جاهد لغرض دنيوي فلايعاقب على ترك الجهاد، ولكن مع ذلك قال تعالى لاتكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورياء الناس، هذا مضافا الى اطلاق الروايات، فاطلاق دليل حرمة الريا يشمل هذا الفرض، فلاتختص الريا بالعبادات.

يؤمر برجال الى النارنن قالوا كنا نعمل لغير الله، فقيل لنا خذوا ثوابكم ممن عملتم له، او قوله كل رياء شرك، وكله الله الى من عمل له، ما زاد خشوع القلب فهو عندنا نفاق، اعملوا لغير رياء، اعملوا لله في غير رياء ولاسمعة فانه من عمل لغير الله وكله الى عمله يوم القيامة، لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركا، فهل يحتمل ان هذا شرك غير محرم، كل رياء شرك، اتقوا الله في الرياء، ان المرائي يدعى في القيامة باربعة اسماء يا كافر يا خاسر يا غادر يا فاسق.

بسم الله الرحمن الرحيم

سواء كانت القربة مستقلة و الرياء تبعا أو بالعكس أو كان كلاهما مستقلا و سواء كان الرياء في أصل العمل أو في كيفياته أو في أجزائه بل و لو كان جزء مستحبا على الأقوى و سواء نوى الرياء من أول العمل أو نوى في الأثناء و سواء تاب منه أم لا فالرياء في العمل بأي وجه كان مبطل له‌ : لقوله تعالى على ما‌ في الأخبار أنا خير شريك من عمل لي و لغيري تركته لغيري‌

الكلام في الدليل على بطلان العمل للريا، عن السيد المرتضى المناقشة في ذلك، فقال انه لايثاب على العمل الصادر رياء ولكنه لايبطل، لان الوارد هو انه لايقبل، ولكن مقتضى الاطلاقات انه يسقط وجوب الاعادة والقضاء في عالم الدنيا، ولكن في الآخرة لايثيب على هذا العمل،

الظاهر ان السيد المرتضى لايناقش في بطلان العمل اذا انتفى قصد القربة، توضيح ذلك ان الريا على اقسام القسم الاول ان يكون الداعي المستقل نحو العمل هو الريا، لولم يكن داع الريا لما كان يقوم ويتوضا لصلاة الفجر، ولكنه نزل ضيف عنده فقام الضيف يصلي وصاحب البيت اذا لم يصل فشل، ففي هذا الفرض يكون قصد القربة منتف فالعمل باطل، ولو اتى بالصلاة لاجل داع غير الريا، القسم الثاني ان يكون الداعي الريائي والداعي الالهي منضمين كل منهما غير مستقل في التاثير، فنصف داعيه الى القيام لصلاة الصبح الريا ونصف داعيه الله سبحانه، اي لولم يكن الصلاة واجبا عليه لما صلى ولولم يكن هذا الضيف لما صلى، ولكن اجتمع الامران وكل منهما اكمل داعوية الآخرة فصار المجموع داعيا الى العمل، فيحكم ببطلان الصلاة، لانه لم يرد من العمل وجه الله، فهو صلى لوجه الله ووجه الضيف وظاهر قوله تعالى اتموا الحج والعمرة لله وانه لاصدقة ولاعتق الا ما اريد به وجه الله هو ان يكون وجه الله الداعي المستقل نحو العمل، هذان القسمان لااشكال ان الرياء فيهما مبطل لاجل انتفاء قصد القربة في ذلك، والظاهر ان السيد المرتضى لم يناقش في بطلان العمل في هاتين الصورتين.

القسم الثالث ان يكون الداعي الالهي والداعي الريائي مستقلين في التاثير، لو كان وحده يقوم للصلاة لاجل وجوب الصلاة عليه ولولم يكن له داع الامتثال لكان قصد الريا ايضا محرّكا له نحو العمل، فكل من الداعي الالهي والداعي الريائي يصلحان لتحريكه نحو العمل، كما في اجتماع علتين مستقلتين في التاثير، فوقع الكلام بين الاعلام في ان مقتضى القاعدة هل يكون العمل صحيحا ام لا، مع قطع النظر عن مبطلية الريا، فالسيد الخميني والسيد السيستاني ناقشوا في صحة العمل، لالأجل خصوصية في الريا، بل لو اجتمع داعي الهي وداعي نفساني في عمل، ففي يوم الجمعة لكان امر بغسل يوم الجمعة لكان يكفيه في التحريك نحو الغسل وقصد التبريد ايضا يكفيه في التحريك نحو الاغتسال، فهنا اجتمع داعيان االامتثال والتبريد ، فيقال ان الغسل باطل، ولكن الانصاف عدم تمامية الاشكال، اولا الالتزام ببطلان العبادة فيما اذا اجتمع داعيان مستقلان يوجب بطلان كثير من عبادات الناس، فان كثيرا من الناس يكون داعيهم نحو العمل امران مستقلان الاول امتثال الامر الالهي والثاني حفظ ماء الوجه، لاسمح الله لو كل واحد منكم والانسان على نفسه بصيرة، لو فكرتم انه ما اصلي ولاسمح الله هل يجب لحفظ ماء وجهه ابدا ما يترك الصلاة، لانه اذا ترك الصلاة فما يقدر على ان يعيش في المجتمع، هل يتصور شخص انه انتفى عن نفسه الداعي الالهي فيترك الصلاة ويجاهد المجتمع،

وقوله مخلصين له الدين فهذا لايشرك في عمله غير الله ، وقوله من عمل لي ولغيري فهو ظاهر في الرياء، نعم لو كان لديه داعيان مستقلان احدهما ريائي والآخر الهي فحينئذ يدخل في البحث عن ادلة مبطلية الرياء ويقع الكلام مع السيد المرتضى، واما مع قطع النظر عن مبطلية الرياء فلماذا نحكم ببطلان العبادة، ولعل ان مقصود السيد السيستاني ومقصود السيد الخميني فرض ما لو تبنى انه اتى بالعمل بكلا الداعيين فهو يصلي لله تعالى ولحفظ ماء الوجه، كما لو جاء لاجل زيارة زيد وزيارة عمر بحيث لولم يكن احدهما لجاء الى الزيارة، فقد يكون مقصودهما هذا الفرض، فتارة يقول ويغفل عن ذلك الداعي النفساني ويقول اصلي لله تعالى مع ان الداعي النفساني موجود، ولعل مقصودهما ما لو تبنى فرض وجود كلا الداعيين ويقول اصلي لله وخوفا من والدي واصلي لله ولحفظ ماء الوجه،

قد فسر العلماء الداعي القربي ما يكون المحرك نحو العمل هو الداعي الالهي والداعي النفساني ما يكون محركا له الداعي النفساني تبناه او لم يتبنه، فعلى كلامه قطعا لايضر اجتماع الداعيين، ولكن ذكرنا في محله ان يعتبر زائدا على المحركية البناء على امتثال الامر الالهي، فلو قال للمولى انا اشتري الطعام ولكن اذا تريد ان تقدم الطعام الى زيد فانا اريد ان امتثل امرك واذا تريد ان تقدمه الى عمرو فانا لااريد ان امتثل امرك، فجاء عمرو، فصاحب العروة يقول هذا من باب التقييد ينتفي قصد القربة، ويقول السيد الخوئي هو قصد القربة لان محركه نحو العمل هو مر المولى، وذكرنا انه لو بنى في نفسه انما يمتثل امر المولى فيما اذا كان يقدم الطعام الى زيد واما اذا كان يقدم الطعام الى عمرو فلايمتثل امره، فالعقلاء لايرونه ممتثلا للامر، فليس قصد القربة فقط المحريكةن بل يحتاج الى البناء النفساني، فلابد في قصد القربة المحركية المولوية والثاني البناء النفساني على امتثال امر المولى، فلو تبنى لو قصد انه مثلا يصلي قربة الى الله وخوفا من زوجته فيمكن ن يقال ان العقلاء يرون انتفاء قصد القربة لانه قصد كلا الامرين، ولكن لو قصد كلاهما بحيث يكون كلاهما مستقلا فلولم يكن لديه الا احدهما لتحرك نحو العمل، فالمحركية الواقعية شيء واجتماعهما لايضر، والذي يضر ان يبني في نفسه ان ياتي بالعمل لاجل كلا الامرين،

القسم الرابع ان يكون الرياء في خصوصية العمل، انا اصلي بلااشكال ولكن اختيار اول الوقت لاجل هذا الضيف، فالعمل صحيح، لان الداعي الالهي يكفي وجوده في صرف وجود العبادة، فقد اختار هذا الفرد لانه اروح واختار الصلاة في المسجد لان المسجد دافئ والبيت بارد، فهنا يمكن النقاش وقد يقال بان الرياء لاتنافي تمشي قصد القربة في صرف وجود العمل ولادليل على مبطليه فهنا لابد من البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

فلو كان الداعي الى صرف الوجود داعيا غير الهي فهو باطل سواء كان الداعي ريائيا او نفسانيا كما لو كان الداعي الى الغسل التبريد او انضم الى داعي امتثال الامر على نحو يكون كل منهما جزءا من الداعي، ولايكفي اي منهما لتحريك العبد نحو العمل، ولكن لو كان كل من الداعيين مستقلا في التاثير وانضم اليه الداعي المستقل فهنا ياتي كلام السيد المرتضى وهكذا لو كان الداعي الريائي تبعيا، فالداعي الالهي كاف في محركية العبد نحو العمل ولكن يوجد الداعي الريائي لايكون مستقلا نحو المحركية، فهنا مقتضى القواعد الاولية صحة العبادة، وهكذا لو كان الداعي الريائي محركا نحو اختيار العبادة في المسجد مثلا او العبادة في اول الوقت، فاختيار كيفية خاصة كان ناشئا عن الداعي الريائي، فحيث ان مقتضى القاعدة صحة العبادة، لانه لايعتبر في العبادة اكثر من الداعي القربي نحو المامور به والمامور به هو صرف وجود العبادة لاهذا الفرد، وما لابد من قصد القربة فيه هو قصد القربة في ايجاد صرف وجود الطبيعة، فلايشك احد في ان الدواعي النفسانية غير الرياء اذا جعل المكلف يختار فردا معينا من العبادة، فلايشك احد في ان هذه العبادة صحيحة، فهنا ياتي كلام السيد المرتضى من ان الداعي الريائي غير مبطل.

ولكن كلام السيد المرتضى غير صحيح وذلك لان مفاد جملة من الروايات ان العمل الصادر بداعي ريائي بحكم العمل الصادر بغير قصد القربة، هذا الحديث يقول انا خير شريك، من عمل لي ولغيري كان كمن عمل لغيري، ما هو مقتضى هذا التنزيل، صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السالم قال يقول الله عزو جل انا خير شريك فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمله غيري، هذا التعبير يشتمل على الغلط، لانه لامعنى لان يقال فهو لمن عمله غيري، بل الصحيح فهو كمن عمله لغيري، اذا استظهرنا ان المتن الصحيح هذا فهو كمن عمله لغيري، فاطلاق التنزيل يقتضي ان العمل الصادر بداعي ريائي فهو كالعمل الذي اتي لغير الله محضا، ولااشكال في بطلان العمل الذي اتي به لغير الله محضا، فلااشكال في دلالته في بطلان العمل الصادر بداعي الرياء.

وهكذا ما ورد من ان كل رياء شرك، فهذا العمل الصادر بداعي الرياء يصدق انه شرك، فالرياء منطبق على العمل، فهذا العمل الذي اتي به بداعي الرياء مصداق للرياء، الذين هو يراؤون، الرياء هو العمل الصادر في الخارج، ويل للمصلين الذين هو عن صلاتهم ساهون والذين هو يراؤون اي صارت صلاتهم مصداقا للرياء، فاذا كان الرياء مصداقا للشرك فهل يحتمل ان يكون الشرك صحيحا وامتثالا للامر بالعبادة، فهذا خلاف الظاهر جدا،

فالدليل على بطلان كلام السيد المرتضى اولا صحيحة هشام بناء على استظهار انه هكذا من عمل

هم المسلمون المؤمنون انما يتقبل الله من المؤمنين، هدى للمتقين اي المؤمنين ولااشكال في ان الايمان في قبال الكفر شرط للصحة بلااشكال، وكان قابيل غير مؤمن، فقال انما يتقبل الله من المتقين، ففي الآية توجد قرينة ان كان المتقي فيها بمعنى العادل والمتحرز عن الفسق فالقبول فيها بمعنى اعطاء الثواب وحيث ان اعطاء الثواب لايختص بالعادل والفاسق ايضا يثاب فهذا قرينة على ان المتقين في الآية هم المؤمنون فيكون القبول بمعنى الصحة،

اذا لااشكال في ان الرياء في الكيفية المتحدة وجودا مع العبادة يكون مبطلا للعبادة، فمن ياتي بالصلاة في اول وقتها رياء فصلاته في اول الوقت وجودا لاتختلف عن طبيعي الصلاة فهذه الصلاة مصداق للعمل الحرام، فهذه الصلاة لاتقبل، فقد اتي بها لغير الله ولله، فهو كمن عمله لغيري، فكانه لم يات بهذه الصلاة لله، وهكذا الصلاة في المسجد، او الصلاة مع الخضوع والخشوع في كيفية القراءة، انما الكلام فيما اذا كان الرياء في جزء من العبادة وليس في كيفية العبادة، مثلا هو في الوضوء مثلا غسل يده اليمنى بداعي الرياء، ولكن غسل وجهه بداعي قربي، فلااشكال في بطلان غسل اليد اليمنى ولكن قد يقال بان هذا الوضوء قد يصدق عليه ان عمل اتي به لله ولغير الله، فيصير الوضوء من الاساس باطلا، ولكن هذا الكلام غير صحيح، فانه صدق مسامحي، ولااعتبار بهذا المسامحة، فان العرف يقول ان غسل الوجه اتي به لله محضا، ولاوجه لان يقال بان الوضوء لم يات بكامله لله تعالى، نعم لو كان بطلان الجزء يوجب بطلان العمل بسبب آخر كما في الصلاة اذا بطل الركوع يصير هذا الركوع الباطل زيادة في الصلاة، لايمكن اعادته، اما اذا حصل الرياء مثلا في قراءة سورة فقرأ سورة اخرى فقد يقال بانه لاوجه لبطلان صلاته، فالعنوان المبطل اما التكلم بكلام آدمي ولم يتكلم بكلام آدمي واما الزيادة وهو لم يقصد الزيادة كمن اتى بسورة الجمعة رجاء،

قد يقال بانه ورد في بعض الروايات تعبير يشمل هذه الفروض، والتعبير هو هذا: لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركا، وفيه ان الظاهر منه هو الشركة في الداعي،

الى الرياء في نفس الصلاة، فقد يقال بان هذا يسري الى ذات الصلاة، بخلاف ما اذا كان رياءه في نفس القنوت، مثلا شخص يصلي صلاة الليل اخذ يقنت وليس بصدد انه يرائي انه يصلي مع القنوت، فيريد ان يرائي للناس انه يناجي ربه فلايسري الى الصلاة، ولكن قد يكون غرض الشخص ان صلاته الليل ليست صلاة عادية،

بسم الله الرحمن الرحيم

وننن هذا لاينافي ترك هذا القنوب، فالجمع بين الجزئية والاستحباب جمع بين المتنافيين بالدقة وان كان بالنظر المسامحي هذا جزء مستحب، نحن لاننكر ان ماهية الصلاة اخذت بالنسبة الى القنوت ونحوه لابشرط، فماهية البيت اخذت بالنسبة الى المسبح ونحوه لابشرط، فان اشتمل على غرفتين ومسبح فالكل بيت، فاذا وجد مسح فهو جزء من البيت وان لم يوجد فلايضر بتحقق البيت، نظير الكلمة، نقول اذا وجد القنوت فهو جزء من الصلاة، فكلما ذكرت الله ورسوله في الصلاة فهو من الصلاة، الكلام في الجزء الواجب، وليس الكلام في جزء الصلاة، فالجزء المستحب للواجب جمع بين المتنافيين، والا فالجزء لماهية الصلاة يجتمع حتى مع عدم استحبابه فضلا عما لو كان مستحبا، انما الكلام في الجزء المستحب للواجب لايجتمع كون شيء جزءا للواجب مع استحبابه، فالامر في الجزء المستحب اسهل من الجزء الواجب وان كان لافرق بينهما في الجزء للصلاة لان ماهية الصلاة اخذت لابشرط من الجزء، فالغرفة الثالثة جزء للبيت عند وجودها ولاتنتفي البيت بانتفاءها، فكلام السيد الخوئي مشتمل على المسامحة، فانه انكر الجزء المستحب للواجب، وفي المقام الجزء للعبادة، حيث ان الكلام في الجزء للعبادة، والجزء المستحب يكون جزءا حقيقيا للعبادة على تقدير وجوده، ولكن المهم ان الرياء في الجزء المستحب او الجزء الواجب ان رجع الى الرياء في كيفية العبادة فالعبادة تبطل، وان كان مختصا بايجاد هذا الجزء، لافي كيفية صلاة اللليل فالقنوت يبطل لااكثر من ذلك

هذا و لكن إبطاله إنما هو إذا كان جزء من الداعي على العمل و لو على وجه التبعية و أما إذا لم يكن كذلك بل كان مجرد خطور في القلب من دون أن يكون جزء من الداعي فلا يكون مبطلا

يقول صاحب العروة ان الريا انما يكون مبطلا اذا كان جزءا من الداعي اما اذا كان مجرد خطور في القلب فلايكون مبطلا، اما كلامه الاخير من انه اذا كان مجرد خطور في القلب فهو صحيح حيث انه ليس رياء حقيقية، لان الرياء هو اتيان العمل للناس، وانما غايته انه يفرح برؤية الناس، ودعوى ان السرور المقارن للعمل نحو من العمل، دعوى بلادليل، نعم ورد في موثقة سكوني ان علامات المرائي ثلاث ينشط اذا رأى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره، ولكن النشاط ليس هو السرور، فان النشيط هو الذي له زيادة حركة، مضافا الى ان العلامة امر غالبي، وعلامة المرائي هذا، واما الذي اعرف بنفسه من انه لم يقصد اي رياء، فعمله كان لله تعالى، ولكن من شاهد ان الذي يحترمه ورآه وهو يصلي صلاة الليل فرح بذلك، فليفرح،

اما ما ذكره من انه اذا كان الرياء بنحو التبعية فهذا يبطل العمل، فلم نعرف معنى التبعية، المفروض ان الداي المستقل نحو العمل هو الداعي الالهي ما هو معنى الداعي التبعي، لانه ليس ولاجزء من المحرك نحو العمل، نعم اذا كان له داعيان مستقلان نعم، من عمل لي ولغير كان كمن عمل لغيري، اما اذا كان الرياء داعيا تبعيا، بعد ان لم يكن جزءا من المحرك نحو العمل.

و إذا شك حين العمل في أن داعيه محض القربة أو مركب منها و من الرياء فالعمل باطل لعدم إحراز الخلوص الذي هو الشرط في الصحة

فاذا شك بعد العمل فتجري قاعدة الفراغ، واما اذا شك حين العمل فلايوجد شيء يحرز به انه جاء بالعمل بداعي الخلوص فيحكم ببطلان عمله لعدم احراز شرط الصحة، ولكنه لايتم باطلاقه، فاذا كان الشك في الرياء راجعا الى الشك في وجود داعي الهي مستقل نحو صرف وجود العبادة، فهنا يشك في قصد القربة وواضح انه لايحرز الشرط، اما اذا احرز الداعي الالهي المستقل نحو صرف وجود العبادة ولكنه يقول اختياري مثلا للصلاة في اول الوقت لايدري هل كان بداعي الرياء ام لا، فالداعي الالهي محرزا والاستصحاب يقول لست مرائيا في اختيار هذا الفرد واختيار هذه الكيفية ان تصلي مع القنوت وفي المسجد وفي اول الوقت، فلابد من التفصيل،

و أما العجب فالمتأخر منه لا يبطل العمل و كذا المقارن و إن كان الأحوط فيه الإعادة

العجب ان يعظم الانسان عمله فيرى عمله عظيما، او يقول نن يقول السيد السيستاني اذا كان اضافة العمل ادلالا ومنا على الله تعالى فهذا ينافي القربة، فالقربة هو الاضافة التذللية لله تعالى، ولابأس بهذا الكلام، ولكن اذا لم يكن مقارنا بل كان متاخرا فالكفر المتأخر لايبطل العمل فكيف بالعجب، ونقل المحقق الهمداني عن بعض معاصريه السيد علي ان العجب المقارن مبطل، واستند الى روايات كثيرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

بحيث يفرح اذا سمع الناس العبادة فلايخل بالعبادة فانه لايسمى رياء، فان الرياء هو اتيان العمل بداعي اراءة الناس، من عمل لي ولغيري فهو كمن عمل لغيري، وفي صحيحة زرارة

ثم صار الحديث حول العجب فنقل المحقق الهمداني عن بعض معاصريه ان شخص يسمى بالسيد العلي نقل عنه ان العجب مبطل للعبادة ولو كان متاخرا فضلا عما كان مقارنا، واستدل بعدة روايات، واشكل عليه المحقق الهمداني في العجب المتاخر بانه لايعقل ان يكون العجب المتاخر مبطلا للعبادة التي وقعت صحيحة، فانه ان كان مراده الشرط المتاخر فالشرط المتاخر ممكن بل واقع، سواء كان شرطا متاخرا للوجوب او شرطا متاخرا للواجب، كما افتى المشهور بان صوم المستحاضة مشروط باغتسالها في الليل اللاحق لصلاة المغرب والعشاء، فان الشرط المتاخر يعني تقيد العمل بلحوق الشرط، كما في الوضوء من الحوض الموقوف على المصلين، فان جواز هذا الوضوء وصحته مشروطة بلحوق الصلاة فانه لولم يصل في ذلك المسجد لما جاز له الوضوء من ذلك الحوض، لانه وقف على المصلين، نعم ان كان اشكاله اشكالا فقهيا من ناحية ان القول ببطلان العبادة السابقة بالعجب المتاخر خلاف الضرورة الفقهية فهذا امر صحيح، فقد ذكرنا ان الكفر اللاحق لايوجب بطلان العبادة السابقة فلو ارتد ثم تاب لم يفت احد بوجوب اعادة العبادات السابقة، فكيف بمن اغتر فدخله العجب، فهل يحتمل فقهيا ان يقال له يجب عليك قضاء كل ما اتيت به، فهذا امر غير محتمل.

قال السيد الخوئي قده نلتزم بان العجب اللاحق يوجب حبط الاجر والثواب سيئة تسوؤك خير من حسنة تعجبك، ولاغرو في ذلك فان الاجر والثواب تفضل من الله سبحانه وقد حرم المعجب نفسه عن هذا التفضل الالهي، فليس الثواب استحقاقا حتى يقال بانه لماذا حرم الشخص عن الثواب الذي يستحقه ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى من احد منكم ابدا، فليس العجب مبطلا للعمل.

اقول نحن نعترف ونؤمن بان الثواب تفضل الهي ولكن لاعلاقة له بهذه الآية، فالمراد ان صلاح الصالحين ناش عن فضله ورحمته، ولكنه لاعلاقة له بقضية الثواب، وان كان ما ذكره صحيحا فان العقل ينفي استحقاق العبد للثواب، وقد يقال بان خلف الوعيد قبيح ولااقل من انه تعالى لايخلف الميعاد، واما ما ذكره السيد الخوئي من ان العجب المتاخر يوجب حبط الثواب فلادليل عليه ، فان قوله سيئة تسوؤك خير من حسنة تعجبك لايدل على اكثر من ان السيئة خير من الحسنة من حيث ان السيئة توجب ندامتك بينما ان الحسنة توجب اغترارك وابتعادك عن جنابه تعالى، لاان تلك الحسنة لايثاب عليها بل تبعات السيئة التي تسوؤك وتبعات الحسنة تعجبك اذا لوحظت علم بان السيئة خير من تلك الحسنة، واما القول بانه اذا حصل العجب من اعماله طيلة حياته فكل هذه الاعمال لايثاب عليها فلادليل عليه حتى لو كان محتملا في حد نفسه.

وقد ذكرنا ان العجب اذا وصل الادلال والمن على الله سبحانه فهذا يخرج عن الاضافة التذللية، يقول السيد السيستاني ان قصد القربة ان ياتي العبد في مقام التذلل والخضوع فهذا هو المحقق للعبادة ولكن قلنا بان العبادة تارة عبادة ذاتية كالسجود لله تعالى، فانه عبادة ذاتية يعني مصداق للتذلل والخشوع امام الربّ، فيحتاج الى اضافة تذللية، واما الاعمال القربية فلادليل على اكثر من ان يؤتي بالعمل لله، نعم اتيان العمل لله قد ينافي الادلال بمعنى المنّ عليه تعالى، ولكنه لايحتاج الى الخضوع والتذلل، فمن يعتق رقبة او يتصدق لله تعالى للشوق الى الثواب ام للشكر فهذا محقق لقصد القربة، فليس عمله مصداقا للتذلل، نعم المنّ عليه تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمنّ، فهذا ينافي قصد القربة حسب الارتكاز المتشرعي، والا فلايتقوم قصد القربة بالتذلل والخشوع، فما ذكره السيد السيستاني من تقوم العبادة بالتذلل والخشوع فهذا يختص بالعبادة الذاتية ولايشمل جميع الاعمال القربية، واما الادلال فهو مناف لقصد القربة، واما العجب الذي لايصل الى حد الادلال فقد يستدل بعدة روايات على مبطليته.

احديها اذا استمكنت من ابن آدم في ثلاث لم ابال ودخله العجب، تقريب الاستدلال بهذه الرواية، فان الامام عليه السلام نقل عن ابليس كلاما ولم يعلق عليه فهذا يدل على ان كلامه صادق!، فالعمل الذي اتي به مع العجب لايقبل من الانسان، وقد مرّ من السيد الخوئي وغيره ووافقنا عليه من ان اطلاق نفي القبول يعني نفي الصحة، ونفي الامتثال وموافقة الامر، وسند الرواية ايضا تام، وان كان مشتملا على محمد بن خالد البرقي الذي قال النجاشي انه ضعيف في الحديث وقال ابن الغضائري انه يعرف وينكر، فهذا لايدل على ضعفه، فان قول النجاشي لايدل على ضعف نفسه ولعله لاجل انه كان يروي عن الضعفاء كما ان قول الغضائري يدل على انه كان يروى بعض الاحاديث المستنكرة التي تخالف مذاق القميين، حيث كانوا متشددين في امر الغلوّ او لأي سبب آخر، الكافي يشتمل على احاديث مستنكر فلايدل على ضعف الكليني، فنبقى نحن وتوثيق الشيخ الطوسي في رجاله،

قال السيد الخوئي هذه الرواية لاتدل على بطلان العمل بالعجب المقارن لان التعبير بعدم المبالاة يناسب عدم الثواب والا فلو كان العمل باطلا فكيف يقول ابليس لاابالي ،فوجوده وعدمه عنده سواء، فهذا لايناسب العمل الباطل، بل العمل الباطل يسرّ الشيطان،

الانصاف ان هذا الاشكال في غير محله، لان الشيطان يقول اذا شخص دخله العجب فاتى بالعبادة فوجودها وعدمها سيّان، كما ورد في بعض الروايات سيّان عند الله صلى ام زنى، فاذا شخص ادركه العجب فاتى بالعمل ام لم يات به سيّان،

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

لو كان يتهم بانه لايصلي فصلى امام الناس بقصد دفع التهمة عن نفسه بل ولو كان يتهم انه لايصلي صلاة الليل، فقام يصلي صلاة الليل امام الناس لدفع التهمة عن نفسه فالظاهر انه ليس رياءا، والتعبير الوارد في كلام السيد السيستاني انه لو كان المقصود من العبادة امام الناس دفع الظن عن نفسه لم يكن رياءا، كما انه لو اتى بعمل لالأجل ان يمدحه الناس بل لأجل ان لايسيء الناس الظن بالمعممين، فلايكون رياءا، فلو كان وحده صلى مستعجلا ولكن لو كان امام الناس يصلي هادئا لاجل ان لايسيء الناس الظن بالمعممين فهو عمل قربي.

و أما سائر الضمائم فإن كانت راجحة كما إذا كان قصده في الوضوء القربة و تعليم الغير فإن كان داعي القربة مستقلا و الضميمة تبعا أو كانا مستقلين صح و إن كانت القربة تبعا أو كان الداعي هو المجموع منهما بطل

توضيح كلام صاحب العروة انه اذا انضم الى الداعي القربي داع آخر، فتارة يكون هذا الداعي الآخر داعيا راجحا شرعا، وثانية داعيا مباحا، سواء كان مكروها و متساوي الطرفين وتارة يكون محرما كما لو صلى منفردا بقصد هتك امام الجماعة، اما الداعي الراجح المنضم الى الداعي القربي، فذكر صاحب العروة انه ان كان الداعي القربي مستقلا في التاثير وهذا الداعي الراجح كتعليم الغير او تنظيف البدن كما لو كان قصده في غسل الجمعة الداعي القربي منضما الى تنظيف البدن، فهذا الداعي القربي ان كان مستقلا في التاثير فالعمل صحيح، سواء كان ذلك الداعي الراجح الآخر تابعا او مستقلا في التاثير ايضا، مثال الداعي التبعي ما لو كان قصد من غسل الجمعة امتثال الامر الشرعي ولكن لو ضعف هذا الداعي الالهي وصار بمقدار اثنين بالماة مؤثرا فيجيء ذلك الداعي ويكمّل داعويته، فهذا يسمى بالداعي التبعي، والمقصود من الداعي التبعي انه لو فرض ضعف هذا الداعي الالهي بحيث يصير نصف مؤثر فذاك الداعي التبعي ياتي ويكون نصف مؤثر، فيصير المجموع مؤثرا، ولكن المفروض الآن ان ذلك الداعي الالهي مستقل في التاثير، ووجه تسمية ذلك الداعي بالتبعي انه نصف مؤثر، لااستقلال له في التاثير وهذا الداعي الالهي مستقل في التاثير، ولكن لو كان الداعي الالهي ضعف ياتي ذلك الداعي ويصير نصف مؤثر، وصار المجموع مؤثرا بالفعل،

وهكذا لو كان الداعي الراجح مستقلا في التاثير فيقول صاحب العروة لافرق بينهما، فمادام يكون الداعي الالهي مستقلا في التاثير شرعا فيصير العمل صحيحا، كما لو احتاج في اليوم الى تنظيف البدن وكان اليوم يوم الجمعة بحيث لو كان البدن نظيفا دخل الحمام واغتسل امتثالا للأمر، ولولم يكن اليوم يوم الجمعة يدخل الحمام وينظف البدن، فاتفق وجود داعين فدخل الحمام بغرض تنظيف البدن وبغرض امتثال الأمر بغسل الجمعة، فيقول صاحب العروة هنا يحكم بصحة الغسل، واما اذا كان الداعي الالهي غير مستقل في التاثير، إما بان كان الداعي المستقل هو ذاك الداعي الآخر وهو تنظيف البدن وكان الداعي الالهي نصف مؤثر، او كان كل منهما نصف مؤثر، واستند العمل الى المجموع منهما بطل العمل، لعدم كون الداعي المستقل هو قصد القربة.

اشكال جمع من الاعلام على هذا الكلام، مثل المحقق المرحوم الشيخ محمدرضا آل ياسين، فقال لافرق بين كون المؤثر مجموع الداعيين او كان المؤثر كل منهما، لان المعلول مع اجتماع علتين مستقلتين يستند وجوده الى تلك العلتين، وجود المعلول استناده الى هذه العلة دون الأخرى ترجيح بلامرجح، فلافرق بين فرض كون كل داعيين نصف مؤثر او كان كل منهما مؤثرا تاما، المهم انه مع اجتماعهما يستند وجود المعلول اليهما، قال السيد السيستاني الاحوط هو ذلك ان لايستند العمل الى الداعي الالهي المستقل والداعي غير الالهي المستقل، يعني اذا استقل كل منهما يبطل العمل على الاحوط، نعم لو نوى في ذلك الداعي الراجح قصد القربة، كأن قصد التنظيف قربة الى الله، فاذا قصد بغسل الجمعة او بالوضوء تنظيف بدنه لله تعالى فيقع هذا الوضوء صحيحا، ولولم يكن له داعي مستقل الى غسل الجمعة.

وهذا الكلام لاادري ما مستنده، ان كان مستنده وجود ما يقول بان من عمل لي ولغيري كان كمن عمل لغيري، فالظاهر ان المراد من غيري ليس هو مطلق الدواعي غير المضافة الى الله تعالى، بل الظاهر من قوله غيري هو الاشخاص الآخرين، اي من عمل لغيري رياءا، لامن عمل لي ولتنظيف البدن، فلايشمل من عمل لغير الدواعي القربية، واما ما دل على اعتبار الاخلاص في العبادة، ليس معنى الاخلاص الا في قبال الرياء، الاخلاص في العمل ان لايكون مشركا ومبتلى بالرياء، لايشمل ما لو صدر العمل بداعيين، مثلا شخص يحب ان ياتي بالماء بحيث لولم يامر المولى بالاتيان بالماء لأتى بالماء، فاتى بالماء لاجل محركين محرك مولوي ومحرك نفساني، فلايخل باضافة العمل الى المولى، نعم ذكرنا انه لو تبنّى وعلّق قصده وقال اجيء بالماء لك يا مولى ولهوى نفسي فقد يكون هذا مضرا، لكن المحركية الواقعية للداعي النفساني فلايضر بقصد القربة، فقد ذكرنا ان كثيرا من الناس لولم يكن لهم داعي الهي الى الصوم ما كانوا يشربون امام الناس، فصار هنا داعيان مستقلان داعي الهي وهو الصوم وداعي نفساني في بعض اوقات النهار.

واما ما يقال من ان المعلول اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان فيستند المعلول اليهما فهذا صحيح في علل الايجاد، والداعي ليس مؤثرا في الفعل، والمفيض للوجود هو العلة الفاعلة لاالعلة الغائية، فيصح ان يقال انه اتى بالعمل والمحرك له نحو العمل شيئان القربة الى الله والتنظيف للبدن، ولادليل على اعتبار اكثر من ذلك من قصد القربة، والا لبطل كثير من اعمال الناس.

الفرض الثاني ان يكون الداعي الآخر داعيا مباحا، هنا ذكر صاحب العروة ان الاحوط في صورة استقلال كل من الداعيين بطلان العمل، في الداعي الراجح قال اذا كان كل من الداعيين مستقلين صح العمل، وهنا احتاط استحبابا فيما كان الداعيين مستقلين، فقال اذا كان مباحة فالاقوى ايضا انها كذلك ولكن الاحوط في صورة استقلالهما ايضا الاعادة، ولكن لاموجب للفرق بين الداعي الراجح والداعي المباح، الا ان يكون مقصوده ما ذكره السيد السيستاني من انه اذا كان قصده ان يكون الداعي الراجح قربيا، تنظيف البدن لله تعليم الوضوء لله.

رايت ان جماعة من الاعلام اما يحتاطون او يفتون ببطلان العمل فيما اذا اجتمع الداعي المباح والداعي القربي فيما اذا كان مستقلين في التاثير، مثلا ان المحقق النائيني علّق على كلام صاحب العروة في فرض انضمام الداعي المباح المستقل في التاثير الى الداعي الالهي، حيث قال صاحب العروة الاحوط في صورة استقلالهما الاعادة قال المحقق النائيني هذا الاحتياط لايترك بل لايخلو من قوة، فافتى ببطلان العمل فيما اذا كان الداعي الآخر مباحا مستقلا في التأثير، بينما انه وافق على كلام صاحب العروة في الداعي الراجح المستقل في التاثير، فان كان مقصود المحقق النائيني ان الداعي الراجح صدر عن قربة لله اغتسل للجمعة امتثالا لله تعالى وبغرض تنظيف بدنه امتثالا لأمره تعالى بتنظيف البدن فهذا خارج عن فرض الكلام، والا فلاوجه لكلام المحقق النائيني.

وهكذا السيد البروجردي رأيت انه علق على كلام صاحب العروة بانه لايترك هذا الاحتياط.

الفرض الثالث وهو كون الداعي الآخر داعيا محرما، كما لو كان غرضه من الصلاة هتك الغير، حيث صلى فرادى ليهتك امام الجماعة، فذكر صاحب العروة انه مثل داعي الرياء، مع الفرق بينهما، في انه في داعي الرياء في الجزء فكل الصلاة تبطل، بينما انه لو قصد في قنوته هتك الغير فحيث ان الداعي المحرم انضم الى الداعي الالهي او كان الداعي المحرم مستقلا في التاثير فهذا القنوت يبطل ولايسري بطلانه الى الصلاة.

ذكرنا ان الرياء ايضا كذلك، وان الرياء في الجزء بطلانه لايسري الى العمل، فلافرق بينهما في هذه الجهة، بينما ان الامر في الداعي المحرم امره اسوء، بلحاظ ان الرياء ينحصر في صدور العمل بداعي الرياء، بينما ان العنوان المحرم قد لايتقوم بصدور العمل بداعي ذلك المحرم، فمن يعلم ان صلاته منفردة توجب هتك الجماعة فتكون صلاة جماعته مصداقا لهتك امام الجماعة وبناء على امتناع اجتماع الامر والنهي لايمكن تعلق الامر بهذه الصلاة لصيرورتها محرمة لانطباق عنوان هتك المؤمن عليها، ولولم يكن داعيه الى هذه الصلاة هتك الامام، وقال السيد السيستاني هذا الداعي المحرم لايوجب بطلان العمل، فمن يصلي منفردا وهو يعلم بان امام الجماعة يهتك فلاتكون صلاته باطلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في انضمام الداعي المحرم الى الداعي الالهي، قلنا ان الداعي الالهي اذا انضم الى العبادة صار من باب اجتماع الامر والنهي، كما اذا صلى في مكان يعلم انها هتك لإمام الجماعة، فهنا لايتقوم الحرام بنشوءه عن داع معين، فلو صلى منفردا لا لداعي هتك الامام بل لداعي الاستعجال، مع ذلك المهم انه ملتفت الى انطباق الهتك على فعله فيصير من باب اجتماع الامر والنهي، ولاوجه لما ذكره السيد السيستاني دام ظله من ان الهتك محرم لكن الصلاة صحيحة، فانه بعد انطباق عنوان الحرام على الصلاة فكيف تكون صحيحة، نحن نقبل ما تبناه السيد السيستاني من جواز اجتماع الامر والنهي، ولكن المفروض ان العالم العامد والجاهل المقصر لايتمشى منهما قصد القربة، بعد انطباق الحرام على العمل، فهذه الصلاة مع التفات المصلي الى انطباق الهتك عليها واتحاد الصلاة معه وجودا يكون فعلا مبعّدا عن المولى ولايصح للمقربية، كما لايتمشى في حال العلم والعمد قصد القربة عقلاءا، فعنوان الهتك ليس دائماعنوانا قصديا، فقد يصدر من الانسان عمل يطبّق العرف عليه عنوان الهتك، وان كان كسله يوجب ان يمدّ رجله أمام عالم مثلا كبير، ولكن الناس يقولون هذا هتك العالم، فليس دائما الهتك عنوانا قصديا، فقد يكون عنوانا قصديا وقد ينطبق على الفعل، وان لم يقصد الهتك.

فما ذكره صاحب العروة من ان الداعي المحرم كداعي الرياء ولكن الرياء في الجزء يوجب بطلان العمل ولكن الداعي المحرم في الجزء لايوجب بطلان كل العمل، فهذا غير صحيح، فان داعي الرياء يتقوم بصدور العمل بداعي الرياء ولكن ان الداعي المحرم لايتقوم بصدور العمل بذلك الداعي المحرم، نعم بعض المحرمات يتقوم بصدور العمل بداعيه، كالإيذاء، فانه تارة يعمل الانسان عملا بقصد الآخرين، فهذا محرم، وأخرى يعمل عملا فالعرف يرى انه ايذاء وان لم يكن بداعي الايذاء، كما اذا قام في منتصف الليل يصيّح، او ينشر دعاء من المكبرات والناس نائمون، فالعرف يراه ايذاء، وان لم يكن بداعي الايذاء، وهكذا في الإضرار، قد يستورد التاجر من الدول الاجنبية بضائع وهو يعلم بان هذا الاستيراد يوجب تضرر جماعة من المؤمنين، لان البضائع الاجنبية اذا انتشرت في البلد فالبضائع الاهلية تنقص قيمتها، وهذا يوجب تضرر المواطنين، فاذا كان الاستيراد بقصد اضرار التجار في الداخل فهذا يصير مصداقا للضرار، كما يقول به السيد الخوئي، والضرار محرم، لاضرر ولاضرار، رجل مضار اي يعمل بقصد الاضرار بالآخرين، ولكن لو كان داعيه الانتفاع باستيراد البضائع فليس عملا محرما، بل هو مقتضى قانون العرض والطلب، فكلام السيد اليزدي قد يتم في بعض الموارد ان العمل اذا كان بداعي المحرم ينطبق عليه العنوان المحرم، كعنوان الاضرار، ولكن ليست العناوين المحرمة متقومة دائما بالقصد، من يضرب العصا على رأس اليتيم فهذا عمل محرم وان كان داعيه اختبار العصا.

29 مسألة الرياء بعد العمل‌ ليس بمبطل.

فهذا ليس رياءا، ولاينطبق عليه من عمل لي ولغيري، وان ورد في رواية ضعيفة التعبير عنه بالرياء: مرسلة علي بن اسباط عن بعض اصحابه عن ابي جعفر عليه السلام: الابقاء على العمل اشد من العمل، قال وما الابقاء على العمل، قال يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لاشريك له، فكتبت له سرا ثم يذكرها، فتمحى وتكتب له علانية ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياء، فهذه الرواية مضافا الى ضعف سندها، ليست ظاهرة في اكثر من الرياء الادعائي، فان بعض الناس لايكتمون اعمالهم وليسوا بصدد الرياء، ولكن المطلوب في الصدقة ان تكون سرّا، فتصير صدقة جهرية، ثم يذكرها مرة ثانية فتكتب له رياء، اي رياء ادعائي اي يقلّل من ثوابه، والا فلماذا لاتكون في المرة الاولى رياءا، فهكذا يكشف انه لم يكن بداعي الرياء.

30 مسألة إذا توضأت المرأة في مكان يراها الأجنبي‌لا يبطل وضوؤها و إن كان من قصدها‌ ذلك.

اذا كان مكان الوضوء غير منحصر، فيجب عليها الوضوء في ذلك المكان، فاذا لم يتحد عنوان الوضوء مع عنوان محرم فوضوءها يكون صحيحا، ومجرد انه يراها الاجنبي لايوجب انطباق العنوان المحرم على نفس الوضوء، وجوب ستر جسدها عن الاجنبي وحرمة كشف جسدها امام الاجنبي شيء والوضوء شيء آخر، فلايتحد كشف جسدها امام الاجنبي مع غسل الوجه واليدين، سواء كان كشف الجسد بقصد اراءة الاجنبي او لم يكن، لان كشف الجسد محرم، فماذكره المحقق العراقي من انه يكون هذا الوضوء اعانة على الاثم، اذا كانت تعلم او تقصد ان يراها الاجنبي، كلام غير صحيح، فان ما هو المحرم كشف الجسد امام الاجنبي سواء كان بقصد اعانة الاجنبي على رؤيتها ام لم يكن، فيختلف عن مثل كشف الوجه بقصد ان يراها الاجانب، فقد يقال هو غير حرام في حد ذاته، ولكن اذا قصد اراءة الاجانب حرام، وهكذا كان شاب جميل يكشف عن ذراعه امام الاجنبيات بقصد ان تراه تلك الاجنبية فهذا عمل محرم وان لم يكن بذلك القصد فلايدخل في العنوان المحرم، فهذا الكلام للمحقق العراقي يتم في الكشف المباح.

واما اذا كان المكان منحصرا فيمكن تصحيح الوضوء من باب الترتب، فانه يجب عليها التيمم، ولكن اذا توضأت امام الاجنبي فيمكن تصحيح وضوءها من باب الترتب، حيث يقال لها لاتكشف جسدك امام الاجنبي ولكن اذا كنت تكشف جسدك امام الاجنبي فتيمم.

والتعاليق من الاعلام في هذه المسألة غير تامة، فقد ذكر المحقق العراقي اذا لم يكن الوضوء علة تامة لرؤية الاجنبي والا فيشكل، فانه يرد عليه انه متى يكون الوضوء علة تامة لرؤية الاجنبي، فان المحرم هو كشف المرأة جسدها امام الاجنبي، سواء كان كشف الجسد علة تامة لرؤية الاجنبي او في معرض رؤية الاجنبي، لان الواجب هو حفظ الجسد من ان ينظر، يجب على المرأة ان تحفظ جسدها من ان ينظر اليه، فاذا احتملت المرأة انه يوجد من الجيران من يشاهدها في الشقق المحيطة بساحة بيتها، فيحرم عليها ان يخرج الى الساحة سافرة، لانه يجب عليها حفظ جسدها من ان ينظر اليه، والحفظ يقتضي ان يضع الانسان هذا الشيء في معرض رؤية الآخرين، فيجب على هذه المرأة الستر ويحرم عليها كشف جسدها.

كما يقول المحقق العراقي: مع دخل وضوءها في وقوفها في مكان مذكور بنحو المقدمية ففي صحة الوضوء نظر جدا، لوقوع عملها حينئذ مقدمة للحرام ولو لاعانة الغير على الاثم بعد شمولها لهذه المقدمات القرينة جدا، فانه يرد عليه ان الاعانة على الاثم لاتنطبق على الوضوء، فان كشف الجسد حرام سواء انطبق عليه الاعانة على الاثم ام لا، افرض ان كشفها للوجه حرام من اجل الاعانة على الاثم، كما يقول بعض الفقهاء من انه اذا كانت المرأة تعلم بانها لو كشفت عن وجهها فسوف ينظر الى وجهها الاجنبي بغرض الاجنبي، فيجب عليها الستر، وقال كثيرون بانه انما يجب عليها الستر ويحرم عليها الكشف فيما اذا هي قصد من كشف وجهها حث الآخرين على النظر المحرم، فانه محرم قطعا لفحوى وجوب النهي عن المنكر فالترغيب العملي الى المنكر حرام ولايحتاج الى ادلة حرمة الاعانة على الاثم، ولكن لو فرضنا ان هذه المرأة كشفت عن وجهها بقصد ان ينظر اليها الاجنبي، ولكنه لايتحد هذا الحرام مع غسل الوجه، فانه بامكانها ان تكشف عن وجهها امام الاجنبي ولاتتوضأ، نعم هي تريد ان تراوي ذلك الاجنبي انها مشغولة بالوضوء، حتى لاتتهم، فهذا لايوجب اتحاد العنوان المحرم على غسل الوجه واليدين، غايته انها اختارت الوضوء لداعي شيطاني، ولكن طبيعي الوضوء صدر بداعي الهي، حيث انها لولم تتوضأ في هذا المكان لتتوضا في بيتها.

وهكذا السيد الشيرازي من انها لو قصدت اراءة الغير بنفس الوضوء فالظاهر البطلان، اي هي تتوضا حتى ينظر الاجنبي الى وجهها ويديها، وفيه انه لايجعل هذا الوضوء محرما، فان الداعي القربي لابد ان يكون نحو صرف وجود العبادة، مثلا اذا اريد ان اصلي ولكن جئت ان اصلي في المسجد بغرض ان اشتغل بالغيبة بعد الصلاة، فبعد عدم اتحاد الحرام مع الواجب والمفروض ان الصلاة في المسجد لاتحتاج الى قصد القربة خاصة فلاوجه للحكم ببطلان الصلاة، وهكذا وضوء هذه المرأة، وعليه فلاوجه لما ذكره المحقق العراقي والمحقق السيد عبدالهادي الشيرازي.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة31 لا إشكال في إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء‌ كما إذا كان بعد الوقت و عليه القضاء أيضا و كان ناذرا لمس المصحف و أراد قراءة القرآن و زيارة المشاهد كما لا إشكال في أنه إذا نوى الجميع و توضأ وضوءا واحدا لها كفى و حصل امتثال الأمر بالنسبة إلى الجميع و أنه إذا نوى واحدا منها أيضا كفى عن الجميع و كان أداء بالنسبة إليها و إن لم يكن امتثالا إلا بالنسبة إلى ما نواه

المسألة واضحة، يبقى فرض ثالث، وهو انه اذا لم يكن له داع مستقل الى اي من هذه الغايات، لو كان غاية الوضوء قراءة القرآن لما توضا ولو كان الوضوء لغاية زيارة المشاهد لما توضا، ولكنه قال اريد ان ازور واقرأ القرآن في حضرة الامام فاليوم اتوضا لمجموع الغايتين، فقد يناقش في صحة هذا الوضوء، حيث يقال بان مجموع الغايتين ليس مامورا به، فان المامور به هو الوضوء لغاية قراءة القرآن وهذا الامر الغيري لم يحركه نحو الوضوء والامر الغيري الثاني الامر به لغاية الزيارة وهذا الامر الغيري لم يحركه، والجواب عنه ان الانسان لايحتاج في صحة وضوءه الى اكثر من اتيان الوضوء وقصد القربة ولولم يكن لأية غاية، غايته انه ليس امتثالا لامر غيري، فان الامر بالوضوء لم ينشأ عن الامر الغيري، فانه امر نفسي اما بالوضوء او بالكون على الطهارة، غاية الكون على الطهارة غاية توليدية.

قصد القربة ان فرض فيه لزوم قصد امتثال الامر فيكفي فيه ان يكون قاصدا لجامع امر المولى ولو امرا انتزاعيا متعلقا بمجموع الغايتين، فالذي نصف داعيه هو الوضوء امتثالا للأمر بقراءة القرآن ونصف داعية الامر بزيارة المشاهد، فالمحرك المستقل نحو الوضوء قرب المولى.

ولايقاس المقام بمن توضأ ونصف محركه نحو الوضوء امر الهي ونصف آخر عنوان راجح، كتنظيف جسده، فان كان تنظيف جسده بداعي الهي، كان اراد ان ينظف جسده لان الله يحب المتطهرين وهذا نوع من التطهير، كنّا نقول بان غسله صحيح، وهكذا من قام واتى بصلاة الغفيلة مثلا، نصف داعيه امتثال الامر بصلاة الغفلية ونصف داعيه تعليمه الآخرين قربة الى الله، بل لو كان تمام داعيه تعليمه الغير بداعي الهي، وان كان المقصود من الداعي الراجح ان لاينضاف الى الله فالقياس باطل حيث ان المقام يكون المجموع داعيين الهيين، كما انه لايحتاج ان ينوي الانسان غاية معينة، بل يقول اتوضا لغاية من الغايات فإما ان اقرأ القرآن او ازور بعض المشاهد المشرفة، بل ذكرنا ان قصد الغاية لايعتبر في الوضوء، فالوضوء صحيح وان لم ينو غاية من الغايات، يقول اتوضا كي اكون على طهارة فليس هو غاية اختيارية، بل هو غاية توليدية، ومن يتوضأ يقصد هذه الغاية التوليدية اجمالا، لانه يتوضأ حتى يكون على طهارة، وحتى يصلي بعد الوقت ويمتثل الامر بالوضوء او يمتثل الامر بالصلاة مع الوضوء.

و لا ينبغي الإشكال في أن الأمر متعدد‌ حينئذ و إن قيل إنه لا يتعدد و إنما المتعدد جهاته و إنما الإشكال في أنه هل يكون المأمور به متعددا أيضا و أن كفاية الوضوء الواحد من باب التداخل أو لا بل يتعدد

(قوله بل يتعدد زائد، لابد ان يشطب عليه،) يقول صاحب العروة يقع الكلام في جهتين الاولى ان من يتوضا لغاية الصلاة الادائية والقضائية هل يتعلق بوضوءه امران غيريان ام يتعلق به امر غيري واحد، وانما اسباب الامر الغيري تتعدد، هذا الامر الغيري الواحد جاء بملاكات واحد، قال لاوجه لان يقال ان الامر الغيري واحد، بل هو يتعدد نشأ امر غيري بتقيد الصلاة الادئية بالوضوء ونشا امر غيري بتقيد الصلاة القضائية بالوضوء، وهكذا.

الجهة الثانية هل المأمور به بهذه الاوامر الغيرية المتعددة واحد او ان الامر متعدد وانما يقع التداخل في الامتثال، اشكل السيد الخوئي على صاحب العروة بانه لاوجه للتفريق بين الجهتينن ان قلنا بان في مسألة وجوب المقدمة بان ذات المقدمة واجبة كما يقول به صاحب الكفاية من ان ذات الوضوء مثلا كمقدمة للواجب واجب غيري، فهنا لااشكال في ان الفعل الواحد لايقبل اوامر متعددة، لاستحالة اجتماع مثلين، اجتماع وجوبين على فعل واحد غير معقول، نظير اجتماع ارادتين بفعل واحد، فان المقدمية حيثية تعليلية، وليست حيثية تقييدية، نعم لو قلنا بان المقدمية حيثية تقييدية تتعلق امر غيري بعنوان مقدمة قراءة القرآن وتعلق امر غيري آخر بعنوان مقدمة زيارة المشاهد، ولكن هذا خلاف مبنى صاحب الكفاية، وان المقدمية حيثية تعليلية، واما لو قلنا بمسلك صاحب الفصول من ان الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة، فهنا كما لااشكال في تعدد الامر الغيري بناء على الاعتراف بالاوامر الغيرية فكما لااشكال في تعدد الامر الغيري فكذلك لااشكال في تعدد المامور به، لانه تعلق امر غيري بالوضوء الموصل الى قراءة القرآن وتعلق امر غيري بالوضوء الموصل الى زيارة المشاهد، وهكذا، هنا الامر متعدد لان الفعل متعدد، فلايعقل ان نلتزم بتعدد الامر الغيري ثم نتكلم هل المامور به واحد او متعدد، فاذا كان المامور به واحدا كما هو رأي صاحب الكفاية من ان ذات الوضوء متعلق للأمر الغيري، فلاوجه لتعدد الامر الغيري، لان الفعل الواحد لايقبل اكثر من الامر الواحد، واذا قلنا بوجوب المقدمة الموصلة فتعدد المامور به هو الذي اقتضى تعدد الامر، ولكن من يتوضأ ثم يقرأ القرآن ويزور المشاهد انطبق على عمله عنوان المامور به للأمر الغيري الاول وهو زيارة المشاهد وعنوان المامور به للأمر الغيري الثاني وهو قراءة القرآن، كما لو امر المولى عبده فقال اكرم عالما واكرم هاشميا، فالأمر متعدد لان متعلق الامر متعدد، اكرام عالم واكرام هاشمي، فاذا اراد شخص ان يكرم عالما هاشميا فاكرمه انطبق عليه كلا العنوانين، فيتحقق امتثال الامرين، فالمامور به بالامر الغيري يكون عنوان الوضوء الموصل لقراءة القرآن وعنوان الوضوء الموصل لزيارة المشاهد، ولو كان موصلا لاحدهما دون الآخر لم يتحقق الامر الغيري لذلك الآخر.

هذا كلام السيد الخوئي فهو قال لاوجه للتفريق بين ان ننفي الاشكال عن تعدد الامر، فنقول لااشكال في تعدد الامر، ثم نقول في تعدد المامور به بانه لااشكال في تعدد الامر وانما الاشكال في انه هل يكون المامور به متعددا ايضا ام لا، لافرق بين نكتة الجهتين.

ثم يقول السيد الخوئي يرد على صاحب العروة ثانيا انه رتّب على القول بتعدد المامور به انه لولم يعين احدى الغايات وقال اتوضأ ولم يعين انه يتوضا لقراءة القرآن او لزيارة لمشاهد بطل وضوءه، يقول

ذهب بعض العلماء إلى الأول و قال إنه حينئذ يجب عليه أن يعين أحدها و إلا بطل لأن التعيين شرط عند تعدد المأمور به

هذا الكلام لاوجه له، لانه بناء على تعدد المامور به فانطباق عنوان المامور به قهري، بناء على كون الواجب الغيري المقدمة الموصلة، اما بناء على كون الواجب الوضوء بقصد الايصال فهو لم يقصد الايصال فلايكون امتثالا للأمر الغيري، ولكن نقول ايضا اولا قصد الايصال لايحتاج الى تعيين الموصل اليه، بل يقصد الايصال الى غاية من الغايات سوف يعينها، او يجمع بين الغايات، فهذا وضوء بقصد الايصال، مضافا الى انه غاية ما يقتضيه هذا الاشكال ان لايقع امتثالا للأمر الغيري، ولكن لماذا يكون وضوءه باطلا، هل الموجب لصحة الوضوء هو انطباق عنوان امتثال الامر الغيري عليه، ما هو الموجب لاعتبار قصد امتثال الامر الغيري في صحة الوضوء، لادليل على اكثر ان يتوضا الانسان ويقصد القربة، وهو توضأ وقصد القربة لانه اضاف العمل الى الله سبحانه وتعالى، لانه يتوضأ لان يكون على طهارة، فاذا هذا الكلام غير صحيح.

الانصاف تمامية ما ذكره السيد الخوئي في هذا البحث.

يبقى مسألة تعرض لها صاحب العروة في مسألة النذر، وقال:

و ذهب بعضهم إلى الثاني و أن التعدد إنما هو في الأمر أو في جهاته و بعضهم إلى أنه يتعدد بالنذر و لا يتعدد بغيره و في النذر أيضا لا مطلقا بل في بعض الصور مثلا إذا نذر أن يتوضأ لقراءة‌ القرآن و نذر أيضا أن يتوضأ لدخول المسجد فحينئذ يتعدد و لا يغني أحدهما عن الآخر فإذا لم ينو شيئا منهما لم يقع امتثالا لأحدهما و لا أداؤه و إن نوى أحدهما المعين حصل امتثاله و أداؤه و لا يكفي عن الآخر و على أي حال وضوؤه صحيح بمعنى أنه موجب لرفع الحدث و إذا نذر أن يقرأ القرآن متوضئا و نذر أيضا أن يدخل المسجد متوضئا فلا يتعدد حينئذ و يجزي وضوء واحد عنهما و إن لم ينو شيئا منهما و لم يمتثل أحدهما و لو نوى الوضوء لأحدهما كان امتثالا بالنسبة إليه و أداء بالنسبة إلى الآخر و هذا القول قريب‌

نقول بالنسبة الى مسالة النذر ان النذور تابعة للقصود، فتارة يقصد الناذر ان يتوضا لقراءة القرآن ويتوضأ وضوءا آخر لزيارة المشاهد، فلااشكال في انه لابد ان يتعدد وضوءه، وحيث انه نذر ان يتوضأ لقراءة القرآن اي يتوضا بقصد قراءة القرآن، فلو توضا ولم يقصد قراءة القرآن فلم يف بنذره، ولكن وضوءه صحيح، فلابد في الوفاء بنذره ان يتوضأ وضوءا ثانيا بقصد قراءة القرآن وان قلنا بان الوضوء التجديدي غير صحيح فلابد ان يحدث قبل الوضوء الثاني، وأما اذا نذر ان يتوضأ قبل قراءة القرآن ويتوضا قبل زيارة المشاهد فالقبلية لاتتقوم بالقصد، اذا توضأ ثم بدا له ان يقرأ القرآن وفى بنذره، كما انه اذا لم يقصد ان يتوضأ وضوءا آخر فيكفيه وضوء واحد لهما، كمن نذر ان يصوم في رجب ونذر ان يصوم صوم القضاء قبل رمضان فصام يوما واحدا في رجب ينطبق عليه الوفاء بالنذر الاول والوفاء بالنذر الثاني، فليس هذا تفصيلا في الوضوء، فبناء على تعلق الامر الغيري بذات المقدمة واحد والمتعلق واحد، وبناء على وجوب المقدمة الموصلة فالامر متعدد والمامور متعدد ولكن يتداخل المامور به قهرا بلافرق بين النذر وغيره، ولكن يوجد خصوصية أخرى في النذر لايرتبط بالأحكام الاولية وهو ان النذر تابع للقصد، فلابد من ملاحظة قصد الناذر، هذا كله فيما اذا نذر ان يتوضأ لقراءة القرآن ولزيارة المشاهد، واما اذا نذر ان يقرا القرآن متوضا ويزور المشاهد متوضا فالوضوء شرط لاجزء، فاذا توضا وضوءا واحدا وقرأ القرآن بعده وزار الامام بعده وفى بكلا النذرين، ولكنه كما ذكرنا ليس تفصيلا في هذه المسألة، كل ذلك بالنسبة الى غير الوفاء بالنذر، لان الوفاء بالنذر حكم فارد.

كل ذلك بناء على الايمان بالامر الغيري الشرعي، ولكن نحن لانؤمن به، فالامر الغيري الشرعي امر موهوم فكل هذه المسالة لااساس لها، الا بناء على مسلك المشهور من ثبوت الامر الغيري للمقدمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة32 إذا شرع في الوضوء قبل دخول الوقت‌ و في أثنائه دخل لا إشكال في صحته و أنه متصف بالوجوب باعتبار ما كان بعد الوقت من أجزائه و بالاستحباب بالنسبة إلى ما كان قبل الوقت فلو أراد نية الوجوب و الندب نوى الأول بعد الوقت و الثاني قبله.

نقل عن العلامة الحلي انه ناقش واشكل في صحة الوضوء في الفرض الذي يبدأ بالوضوء قبل الوقت ثم دخل الوقت أثناء الوضوء، فانه ليس بمستحب ولاواجب، وكل وضوء ليس بمستحب ولاواجب فليس بمامور به فكيف يقع امتثالا للأمر، اما انه ليس بمستحب فلأنه دخل الوقت في أثناء الوضوء وبعد دخول الوقت يرتفع الاستحباب، والاستحباب بعد الوقت غير ثابت، فاذا لم يقع الجزء الاخير مستحبا فهذا يعني ان الجزء الاول لم يقع مستحبا، فان الاستحباب كالوجوب ارتباطي، مضافا الى انه حين ما اراد ان يتوضأ فالامر الاستحبابي امر بغير المقدور، لانه لايمكنه ان يلتزم هذا الامر الاستحبابي، ولكن هذا البيان الاخير انما يتم فيما عجز عن ان يتم الوضوء قبل دخول الوقت، ولكن فيمن كان وضوءه بطيئا، فبدأ في زمان يمكنه اتمامه قبل الوقت ولكنه ابطأ حتى دخل لاياتي فيه البيان الاخير، ولكن ياتي البيان الاول وهو ان الاستحباب ارتباطي، فاذا اريد ان يقع الجزء الاول على وجه الاستحباب فهذا ينافي الاستحباب الارتباطي.

هذا محصل اشكال العلامة الحلي، ومع ذلك يقول صاحب العروة لااشكال في صحة هذا الوضوء، والحق مع صاحب العروة اما اولا فانا انكرنا الاستحباب او الوجوب الغيري، فاذا دخل الوقت فالوضوء باق على استحبابه النفسي، او ان الطهارة المولدة من هذا الوضوء باقية على الاستحباب النفسي، اذا قلنا بان المستحب النفسي ليس هو الغسلات والمسحات بل الطهارة المتولدة منها.

وثانيا الامر الاستحبابي الغيري لايمكن ان يتعلق بهذا الوضوء كما ذكره العلامة، ولكن هذا الوضوء متعلق للاستحباب النفسي والوجوب الغيري يمكن ان يتعلق بهذا الوضوء، كما لو دخل الصبي في الصلاة وبلغ اثناء الصلاة، اكمل الخامس عشر من عمره وهو في اثناء الصلاة، فهذه الصلاة تكون واجبة بقاءا، وهكذا في المقام، هذا الوضوء مستحب نفسي من اوله الى آخره وبعد دخول الوقت يتعلق به الامر الغيري الوجوبي، فان قلتم بان الوجوب الغيري لايجتمع مع الاستحباب ولو كان الاستحباب نفسيا فنقول الوجوب الغيري لايجتمع مع حد الاستحباب النفسي، يعني هذا المستحب النفسي كان مقرونا بالترخيص في تركه فبعد دخول الوقت ليس مرخصا في تركه من ناحية مقدميته للواجب، فارتفاع الترخيص في الترك لاجل كون الوضوء مقدمة للواجب لاينافي كون الوضوء مستحبا، لان الاستحباب يعني الترخيص الشاني في الترك، اي الترخيص الاولي في الترك، فهذا الوضوء من حيث كونه عملا نفسيا مرخص في تركه، وهو مستحب ولايزال مستحب، نعم الترخيص الفعلي في الترك لايجتمع مع الوجوب الغيري ولكن هذا لاينافي بقاء حكم الاستحباب الذي يتقوم بالترخيص الحيثي في الترك، اي مرخص في الترك من حيث انه عمل نفسي وان لايرخص في الترك من حيث انه مقدمة للواجب.

فما ذكره جمع من الاعلام من انه لايمكن اجتماع الوجوب الغيري مع الاستحباب قابل للنقاش، لالماذكره المحقق الغيري من ان الاستحباب والوجوب الغيري حكمان طوليان، فيقول المحقق العراقي الامر الغيري لم يتعلق بذات الوضوء وانما تعلق بامتثال الامر الاستحبابي بالوضوء، لان مقدمة الصلاة هو الوضوء بما انه عبادة ومستحب نفسي، و ليس ذات الوضوء، فالامر الغيري تعلق بالوضوء المستحب، فالوجوب الغيري في طول الاستحباب النفسي، ويعتبر في تضاد الاحكام كونها في رتبة واحدة، ويمثل لذلك بمثل نذر المستحبات، فلو نذر صلاة الليل فصلاة الليل باقية على استحبابها، لانه نذر الاتيان بصلاة الليل لاجل استحبابها النفسي، فالاستحباب النفسي متقدم على الامر بالوفاء بالنذر.

فما ذكره المحقق العراقي ليس بتام لانه يرد عليه اولا ان الطولية لاترفع التضاد بين الاحكام، فهل ترى ان يقول المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة فلاتصل، فالصلاة واجبة واذا قطعت بوجوبها فالصلاة محرمة، فحين القطع بالوجوب يسقط الوجوب في رتبتين مختلفتين!، فهل يرفع الطولية التضاد بين الوجوب والحرمة، فهل يمكن ان يكون السواد علة للبياض، لاختلاف رتبتيهما!؟.

هذا مضافا الى انه في صلاة الليل وان قبلنا كلام المحقق العراقي لانقبل ذلك في الوضوء لان ذاك الوضوء يكون مقدمة للصلاة، وليست حيثية الاستحباب ماخوذة في المقدمية، فليست المقدمة الوضوء بقصد امره الاستحبابي، فالوضوء مقدمة للصلاة سواء كان قصد القربة الاستحباب او التوصل الى الواجب، فالمهم هو ما ذكرنا من ان الاستحباب النفسي لايتقوم الا بالترخيص النفسي في الترك، اي الترخيص في الترك من حيث هو هو لامن اجل كونه مقدمة للواجب.

وثالثا ما هو المحذور في ان يكون فعل مستحبا ابتداءا ثم صيرورته واجب، فقبل دخول الوقت الوضوء مستحب وبعد دخول الوقت الوضوء واجب، فقبل دخول الوقت كان مصداقا للعمل المستحب، كما في صلاة الصبي حينما بلغ اثناء الصلاة، فهذه الصلاة قبل بلوغ الصبي كان مصداقا للصلاة المستحب وبعد بلوغه صار مصداقا للصلاة الواجبة، لانقول بتعلق الاستحباب بهذه الصلاة وانه بعد الوجوب يرتفع الاستحباب عن هذه الصلاة، بل نقول ان الاستحباب تعلق بطبيعي الصلاة فالصلاة مستحبة على الطفل غير البالغ وهي واجبة على البالغ، هذا نظير ان شخصا في اماكن التخيير قام يصلي تماما قبل نية الاقامة، فلما قام الى الركعة الثالثة بدا ان ينوي الاقامة عشرة ايام، فهل يحكم ببطلان هذه الصلاة، لان الاتمام كان مستحبا في البداية وصار واجبا في النهاية؟ ما هو الاشكال في ذلك؟، فنحن نقبل كلام صاحب العروة وان اشكل العلامة الحلي.

ان السيد الخوئي التزم بانه لاباس بان يكون العمل الواحد مصداقا للمستحب ثم للواجب، ولكنه مثّل بامثلة، كما في الشروع في الحج فانه مستحب ولكن اتمامه واجب، وليس هذا المثال صحيحا، فان اتمامه واجب بوجوب آخر، فالحج والعمرة مستحبة، ولكن من بدا بالعمرة وجب عليه اتمامها، فثبت هنا حيثية اخرى للوجوب، فاتيان العمرة المفردة مستحب، ولكن اتمامها واجب، فاختلف الحيثيتان، نعم اذا حج العبد ثم انعتق قبل الموقفين فهذا المثال صحيح.

33 مسألة إذا كان عليه صلاة واجبة أداء أو قضاء‌و لم يكن عازما على إتيانها فعلا فتوضأ لقراءة القرآن فهذا الوضوء متصف بالوجوب و إن لم يكن الداعي عليه الأمر الوجوبي

صاحب العروة يرى ان مقدمة الواجب واجب وان لم يقصد التوصل بها الى الواجب او لم يكن مقدمة موصلة الى الواجب، ولكن ذكرنا في الاصول انه لو قلنا بوجوب المقدمة فلابد ان نختار قول صاحب الفصول من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فلايمكن الالتزام بان من وجب عليه انقاذ الغريق يجوز له التوسط في الدار المغصوبة ولولم ينقذ الغريق، واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلاة الطهور فلعل المراد منه الوجوب الشرطي اي ان الصلاة مشروطة بالطهور فاذا وجب المشروط وجب شرطه كوجوب شرطي، او نقول بان نفس الطهور متعلق للأمر الغيري كما عليه السيد الخوئي، فاما ان يكون بمعنى الوجوب الضمني فلايدل على الوجوب الغيري او يكون بمعنى الوجوب الشرطي، ولو قلنا بان ظاهره الوجوب الغيري فليس ظاهرا في الوجوب الغيري الشرعي، بل يمكن ان يكون من باب لابدية الطهور للصلاة من باب تحصيل شرط الصلاة، لالأجل الوجوب الشرعي الغيري، فليس هذا التعبير الوارد في الصحيحة ظاهرا في الوجوب الشرعي الغيري كما هو مذكور في بحث مقدمة الواجب.

فلو أراد قصد الوجوب و الندب لا بد أن يقصد الوجوب الوصفي و الندب الغائي بأن يقول أتوضأ الوضوء الواجب امتثالا للأمر به لقراءة القرآن هذا و لكن الأقوى أن هذا الوضوء متصف بالوجوب و الاستحباب معا و لا مانع من اجتماعهما.

هذا الكلام غير متجه، مع غمض العين عن الاشكال السابق من ان مقدمة الواجب ليست واجبة ولو كانت واجبة لاختص بالمقدمة الموصلة، مع غمض العين عن هذا الاشكال، كيف يجتمع الوجوب الغيري مع الاستحباب الغيري، كيف يجتمع الحكمان في متعلق واحد، اذا كان الواجب المقدمة الموصلة فيختلف، فان الوضوء الموصل لصلاة القضاء واجب غيري والوضوء الموصل لقراءة القرآن مستحب غيري، فان الوجوب والاستحباب حكمان متضادان، ولايجتمع في فعل واحد وفي عرض واحد، فان الغيري والنفسية تحديد لنوع الوجوب والاستحباب ولايوجب حقيقة الوجوب والاستحباب، لايوجب اختلاف الاسباب تعدد الاحكام، فاذا احدث الشخص باحداث مختلفة فنام وبال فهل تقبلون انه يجب عليه الوضوء بسبب بوله ووجب عليه الوضوء بسبب النوم، هنا ايضا كذلك، وجب الوضوء لمقدميته لصلاة القضاء ووجب لمقدميته لصلاة الاداء، واستحب لمقدميته لقراءة القرآن، في الوجوبين غير معقول فانه من اجتماع المثلين، فكيف بالوجوب و الاستحباب.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة34 إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزي‌ من‌ الغسل غير مضر و استعمال الأزيد مضرا يجب عليه الوضوء كذلك و لو زاد عليه بطل إلا أن يكون استعمال الزيادة بعد تحقق الغسل بأقل المجزي

اذا كان يمكنه الوضوء باقل الوضوء باقل مراتب الغسل وجب عليه الوضوء ولو تعدى عن ذلك المقدار وكان الزائد على ذلك المقدار مضرّا به فتارة تحقق الغسل الواجب اولا بالمقدارالممكن، ثم استمر في الغسل الى ان تبرّى، مثلا بدل ان يغسل وجهه لحظة غسل وجهه لحظات ، فاللحظة الثانية خارجة عن حد الوجه ولو كان مضرا في اللحظة الثانية ومحرّما لاتسري حرمته الى الغسل الواجب الذي تحقق في اللحظة الاولى، ولكن لو يغسل في اللحظة الاولى بالكيفية المضرة بان اسبغ الماء او نذكر مثالا عرفيا، كان غسله بالماء الحارّ ميسورا له ولكن غسل وجهه بالماء البارد، فيقول وضوءه باطل، الا ان كان عن جهل ونسيان.

وفيه ان الاضرار بالنفس ليس حراما باطلاقه، ولايصح التمسك بقوله لاضرر ولاضرار ولابان الجار كالنفس ليس مضار ولاآثم، اما قوله لاضرر ولاضرار لو فرض كون لاضرر نهيا فظاهره النهي عن الضرر بالآخرين، يحرم الاضرار ظاهره الانصرافي الاضرار بالآخرين، ولايشمل الاضرار بالنفس، مضافا الى ان لاضرر لايظهر منه النهي التكليفي عن الاضرار، واما لاضرار فهو لو كان نهيا تكليفيا فلم يعلم اتحاده مع الاضرار، الضرار لعله ايقاع الضرر عن قصد وتعمد، اي داعيه الى هذا الشيء الاضرار، لاانه يعمل عملا يلتفت الى انطباق عنوان الضرر عليه، اما قوله عليه السلام في معتبرة طلحة بن زيد الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، فاولا لم يفهم منه الحكم التكليفي بالنسبة الى النفس، فلعل التشبيه بالامر الفطري، كما انك تحب نفسك ولاتلحق به ضررا فكن مع جارك مثل ما تكون مع نفسك، بالنسبة الى الجار يستفاد الحكم الشرعي اما تنظير النفس بالجار فلايستفاد منه الحكم الشرعي، بل الظاهر منه هو الحكم الفطري الذي هو واضح وينبغي ان يشبّه به، والا فالحكم التكليفي بالنسبة الى الاضرار بالنفس لم يكن واضحا حتى يقاس حكم الاضرار بالغير الى حكم الاضرار بالنفس، وثانيا من اين تقولون ان قوله غير مضار حكم شرعي، فلعله قيد للجار اي الجار كالنفس مالم يكن مضارا ولاظالما ولاآثما، وثالثا قلنا بان الضرار غير الضرر، افرض انه يحرم الضرار بالنفس فلعله بمعنى ان يلحق الانسان ضررا متقصدا ذلك اي داعيه هو الحاق الضرر، لاان داعيه شيء آخر ويفعل الضرر لذلك الداعي، كما توضأ وداعيه القربة لاالاضرار بالنفس، فلايصدق انه يضار بالنفس، فلادليل على حرمة الاضرار بالنفس الا بما علمنا من مذاق الشارع او ما كان بحكم الالقاء في التهلكة، كما في قطع اليد مثلا، فانه حرام بمذاق الشارع مضافا الى قوله لاتلقوا بايديكم الى التهلكة، ولعل هذا هو منشأ فتوى السيد السيستاني من حرمة الاضرار البليغ بالنفس، والا فلادليل على حرمة الاضرار البليغ بالنفس.

وكيف كان فلادليل على حرمة الاضرار بالنفس باطلاقه، نعم لو فرض كون الاضرار صح كلام صاحب العروة من بطلان الوضوء لانه من اجتماع الامر والنهي فان العبادة في فرض العلم والعمد والجهل التقصيري لايتحقق بالفرد الحرام لان الفرد الحرام يصدر على وجه المبعدية والعمل المبعد لايصلح ان يكون مقربا.

ولو قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي فالوضوء يبطل في فرض الجهل القصوري ايضا والمراد من الجهل القصوري هو الجهل مع الالتفات لاالجهل المركب بمعنى الاعتقاد بالعدم او الغفلة فانه يرفع التكليف واقعا كما صرح به السيد الخوئي في بعض المجالات، وليس الجهل مع الالتفات دائما بمعنى الجهل التقصيري فقد يكون جاهلا بالموضوع اي يحتمل ان يكون هذا الغسل مضرا بحاله لكن ليس بحد يوجب الخوف فلايحرم الارتكاب ظاهرا، اي لاتتنجز الحرمة لاستصحاب عدم تحقق الضرر، فالنهي ثابت واقعا وهذا يوجب زوال اطلاق الامر لامتناع اجتماع الامر والنهي عند السيد الخوئي، بخلاف الجهل المركب اي الاعتقاد بعدم الضرر، فلااثر لبقاء حرمة الاضرار في هذا الفرض، لان الجاهل الملتفت اثر بقاء حرمة الواقعية في حقه الحكم بالاحتياط، وهذا لاياتي في الجاهل المركب والغافل.

هذا اذا كان له مندوحة اما اذا كان اصل الاستعمال مضرا فتارة يكون الاضرار بحد محرم، فلااشكال في انه يبطل في حال العلم والعمد، وكذلك يقول السيد الخوئي يبطل في حال الجهل دون النسيان، ولكن انا اقول هذا الكلام غير صحيح، لانه بعد انحصار الغسل بالغسل المضر المحرم واقعا فالمفروض ان الحرمة لم تتنجز في حقه، فبقاء هذه الحرمة الواقعية بالنسبة اليه بعد تنجز وجوب الوضوء عليه لغو محض، اذا كان هناك مندوحة كان اثر بقاء الحرمة الواقعية ان يختار ذلك الفرد الذي ليس مضرا، اما اذا كان اصل الوضوء ضرريا في حقه فاذا كان الضرر منجزا عليه يبطل وضوءه، واما اذا لم يكن منجزا عليه فينجز في حقه وجوب الوضوء فكيف يحتاط، ويترك الواجب المنجز احتياطا لاجل الحرام غير المنجز! فهذا غير معقول، فبقاء الحرمة الواقعية في حقه يكون لغوا كما هو كذلك في حال النسيان، فاذا كان الوضوء اصله مضرا بحاله اضرارا محرما فهنا لابد من ان نقول في انه في حال العلم والعمد يبطل وفي حال الجهل القصوري والنسيان لايبطل لعدم اثر لبقاء الحرمة الواقعية في حقه، لعدم حسن الاحتياط في حقه، كيف هو يحتاط يترك الوضوء المنجز لانه يستصحب عدم كونه مضرا فيجب عليه الوضوء فيتركه لاجل الاحتياط لرعاية الحرمة غير المنجزة، فالعمل الصادر عن الجاهل القاصر ليس مبعدا عن المولى وليس صادرا على وجه يستحق عليه العقاب ويلام عليه.

اما اذا كان اصل الوضوء مضرا ضررا غير محرم فلم يفصل صاحب العروة وقال بطل الوضوء عمدا كان او نسيانا ولكنه مخالف لما سبق منه في الشرط السابع من ان الوضوء اذا كان باصله مضرا فلايبطل في حال الجهل والنسيان وانما يبطل في حال العلم والعمد، ولكنه افتى هنا بالبطلان مطلقا وكلامه هنا غير صحيح، اما بالنسبة الى العالم العامد نقول ان كان مستند الفتوى بعدم وجوب الوضوء ضررا غير محرم هو قاعدة لاضرر فقاعدة لاضرر لاترفع الا وجوب الوضوء ولاعلاقة لها باستحباب الوضوء فلاترفع استحباب الوضوء فلماذا يبطل الوضوء، نعم بناء على ما استظهرناه سابقا من ان قوله تعالى وان كنتم مرضى فتيمموا يشمل المريض الذي لايقع من ناحية الوضوء في الضرر المحرم وقلنا بان ظاهر الامر بالتيمم هو الامر التعييني فنقول بطلان الوضوء في حق العالم العامد، ولكن لو قلنا كالسيد الخوئي بان الآية بمعنى لم تقدروا على الوضوء فلايشمل المريض الذي لم يكن فالوضوء موجبا للضرر المحرم، فينحصر المستند في قاعدة لاضرر وقاعدة لاضرر لاترفع الا الوضوء.

واما فرض الجهل والنسيان، فبناء على قوله ان كنتم مرضى فتيمموا فمقتضى الصناعة ان نلتزم ببطلان الوضوء لانه قوله تعالى مطلق، كما التزم جمع من الاعلام في الصوم الذي يضرّ بالمكلف واقعا ولكنه كان جاهلا بانه يضرّ او ناسيا لاضراره قالوا ببطلان الصوم، فانه لم يقل ومن كان مريضا فلم يقدر على الصوم، حتى يختص بالمريض الذي يقع في الضرر المحرم ولكن نحن لم نفرق بين الآيتين وقلنا بان قوله تعالى في آية الوضوء وان كنتم مرضى فتيمموا لم يقيد بقوله فلم تجدوا ماءا، فانه قيد للجمل الأخرى، وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماءا، والا فلايستحسن العرف ان يقول المولى وان كنتم مرضى ولم تجدوا ماءا فتيمموا، فلاعلاقة بين عدم وجدان الماء والمرض، فالظاهر انه قيد للجمل المتعقبة لالقوله مرضى، كما التزم به السيد الخوئي في آية الصوم، فنقبل كلام السيد صاحب العروة هنا، وما ذكره هناك متناسب مع الاستناد في رفع وجوب الوضوء الى قاعدة لاضرر.

35 مسألة إذا توضأ ثمَّ ارتد لا يبطل وضوؤه‌ فإذا عاد إلى الإسلام لا يجب عليه الإعادة و إن ارتد في أثنائه ثمَّ تاب قبل فوات الموالاة لا يجب عليه الاستيناف

لادليل على ان الارتداد موجب لبطلان الوضوء، المشكلة انه اذا صار نجسا فالرطوبة الموجودة على اليد اليمنى واليد اليسرى صارت نجسة الا اذا لم نقل بنجاسة الكافر الكتابي، فهو نجس اذا صار بوذيا او شيوعيا، فاذا صار نجسا اشكل وضوءه، فاذا اسلم فلادليل على صيرورة الرطوبة الموجودة على جسده تصير طاهرة، لان مقتضى القاعدة النجاسة الا اذا احرزنا من السيرة خلاف ذلك ولم نحرز، وليست المسألة عامة البلوى، بحيث ان الكفار يسلمون دائما بعد ان يسبحوا في الحمام، لو صب الماء في الكف فلايزال نجسا، فيشكل الوضوء من هذه الناحية.

36 مسألة إذا نهى المولى عبده عن الوضوء في سعة الوقت‌ إذا كان مفوتا لحقه فتوضأ يشكل الحكم بصحته

انا اقول ان وضوءه باطل وان لم يكن مفوّتا لحق المولى، لانه عبد والعبد وما يملكه لمولاه، هذا العبد ملك للمولى، والمولى نهاه عن التصرف في ملكه، تصرف العبد في جسده في غير موارد الضرورة العرفية مقتضى القاعدة انه حرام، الا ان تقولوا بان السيرة العقلائية لاترى هذه الملكية للمولى، فليس اطلاق لملكية المولى للعبد، فبناء على مقتضى الجمود على النصوص من ان تمام جسد العبد ملك للمولى فليس هنا ضرورة في الوضوء في سعة الوقت، وهذا بخلاف الزوجة، فانها ليست ملكا للزوج، نعم يحرم على الزوجة تضييق حق الزوج، فلادليل على بطلان الوضوء لان الامر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده، فوضوءها صحيح وان كان مفوّتا لحق استمتاع المولى، وهكذا الاجير اذا كان مثل العبد ملّك جميع منافعه للمستأجر والوضوء من جملة قابلياته، فهو يلتحق بالعبد، ولكن عادة حتى الاجير العام اجنبي عن هذا، بل هو يملّك المنافع التي لها مالية، ولايملّك جميع حركاته، ولكن اذا ملّك جميع قابلياته فهو كالعبد.

بسم الله الرحمن الرحيم

37 مسألة إذا شك في الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء‌ إلا إذا كان سبب شكه خروج رطوبة مشتبهة بالبول و لم يكن مستبرئا فإنه حينئذ يبني على أنها بول و أنه محدث

هذا واضح، اذا شك في الحدث يستصحب الوضوء، الا اذا خرج منه بلل مشتبه واحتمل انه من بقايا البول السابق، ولم يستبرء منه بالخرطات، فمقتضى الروايات انه يستنجي ويتوضأ.

و إذا شك في الوضوء بعد الحدث- يبني على بقاء الحدث و الظن الغير المعتبر كالشك في المقامين

اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت، دليل خاص على استصحاب بقاء الوضوء، مضافا الى صحيحة زرارة الواردة في الاستصحاب، وقد حصر الامام عليه السلام رفع اليد عن الوضوء المتيقن السابق باليقين بالحدث، فلايفيد الظن بالحدث في الحكم بارتفاع الوضوء.

و إن علم الأمرين و شك في المتأخر منهما بنى على أنه محدث إذا جهل تاريخهما أو جهل تاريخ الوضوء

ذكر صاحب العروة انه اذا توارد حالة الحدث والطهارة للمكلف، فاذا كان تاريخ الحدث والطهارة مجهولين،هنا يحكم بكونه محدثا، ولكن هذا الكلام غير صحيح، نقبل انه لايحكم بانه متطهر،فمقتضى قاعدة الاشتغال تحصيل الطهارة، و لكن يجوز له مس كتابة القرآن للبراءةعن حرمة مس الكتاب، فلايبنى على انه محدث، المهم انه لايحرز موضوع حرمة المس، فالبراءة تؤمن عن حرمة المس، الفرض الثاني ان يكون تاريخ الوضوء مجهولا وتاريخ الحدث معلوما، فيستصحب بقاء الحدث لانه يجري استصحاب بقاء مجهول التاريخ على مبناه، فيترتب عليه احكام الحدث

و أما إذا جهل تاريخ الحدث- و علم تاريخ الوضوء بنى على بقائه و لا يجري استصحاب الحدث حينئذ حتى يعارضه لعدم‌

اتصال الشك باليقين به حتى يحكم ببقائه و الأمر في صورة جهلهما أو جهل تاريخ الوضوء و إن كان كذلك إلا أن مقتضى شرطية الوضوء وجوب إحرازه و لكن الأحوط الوضوء في هذه الصورة أيضا.

1. جلسه اول [↑](#footnote-ref-1)
2. المائدة ، الجزء 6، الصفحة: 108، الآية: 6 [↑](#footnote-ref-2)
3. و لك ان تقول: إن كان هذا تحديدا للمسح وجب إدخال الكعبين فيه كالمرافق، و ان كان تحديدا لممسوح فلا يجب البلوغ الى الكعبين فضلا عن دخولهما، لأنّه لا يراد به الاستيعاب قطعا، بل المراد به بيان «4» محل المسح، و بالجملة دخولهما أحوط. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج‌، ص: 152 [↑](#footnote-ref-3)
4. مفاتيح الشرائع؛ ج‌، ص: 44(و يكفي المسمى فيهما عند الأكثر، لعدم التحديد و للصحاح. منها «إذا مسحت بشي‌ء من رأسك أو بشي‌ء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» و لنقل الإجماع في الأخير.و الظاهر اختصاصه بالعرض، فلا بد من الإيصال إلى الكعبين طولا.) [↑](#footnote-ref-4)
5. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج‌، ص: 294(و بالجملة فإنه لا ظهور في شي‌ء من الآية و الروايات المتعلقة بالمسألة في الدلالة على القول المشهور سوى صحيحة البزنطي المتقدمة «1» مع معارضتها بما ذكرنا من الأخبار المذكورة، الا ان الاحتياط في الوقوف على المشهور، و حينئذ فتحمل صحيحة البزنطي المتقدمة على الاستحباب.) [↑](#footnote-ref-5)
6. رياض المسائل (ط - الحديثة)؛ ج‌، ص: 137(و حدّه طولا من رؤوس الأصابع إلى الكعبين إجماعا) [↑](#footnote-ref-6)
7. الشراک هو الربط بین طرفی النعل ویقع علی ظهر القدم. [↑](#footnote-ref-7)
8. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 90 [↑](#footnote-ref-8)
9. تهذيب ؛ ج‌الأحكام ، ص: 65 [↑](#footnote-ref-9)
10. تهذيب الأحكام؛ ج‌1، ص: 90 [↑](#footnote-ref-10)
11. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: 712 [↑](#footnote-ref-11)
12. ‌ النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج‌، ص: 178 [↑](#footnote-ref-12)
13. لسان العرب؛ ج‌، ص: 718 [↑](#footnote-ref-13)
14. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج‌، ص: 534 [↑](#footnote-ref-14)
15. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج‌، ص: 374 [↑](#footnote-ref-15)
16. معجم مقائيس اللغة؛ ج‌، ص: 186 [↑](#footnote-ref-16)
17. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج‌، ص: 213 [↑](#footnote-ref-17)
18. المشط هو العظام الذی ینتهی إلی المفصل فی قبة القدم وسمی بالمشط لشباهته بأسنان المشط. [↑](#footnote-ref-18)
19. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: 44 [↑](#footnote-ref-19)
20. الانتصار في انفرادات الإمامية؛ ص: 115 [↑](#footnote-ref-20)
21. الخلاف؛ ج‌، ص: 92 [↑](#footnote-ref-21)
22. المهذب (لابن البراج)؛ ج‌، ص: 44 [↑](#footnote-ref-22)
23. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: 56 [↑](#footnote-ref-23)
24. المعتبر في شرح المختصر؛ ج‌، ص: 151و شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج‌، ص: 14 [↑](#footnote-ref-24)
25. الجامع للشرائع؛ ص: 36 [↑](#footnote-ref-25)
26. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)؛ ج‌، ص: 80 [↑](#footnote-ref-26)
27. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج‌، ص: 170 [↑](#footnote-ref-27)
28. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج‌، ص: 203 [↑](#footnote-ref-28)
29. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج‌، ص: 293 [↑](#footnote-ref-29)
30. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌، ص: 71 [↑](#footnote-ref-30)
31. أجوبة المسائل المهنائيةص: 69 [↑](#footnote-ref-31)
32. الرسائل العشر (لابن فهد)؛ ص: 282 [↑](#footnote-ref-32)
33. المهذب البارع في شرح المختصر النافع؛ ج‌، ص: 132 [↑](#footnote-ref-33)
34. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج‌، ص: 149 [↑](#footnote-ref-34)
35. جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج‌، ص: 220 [↑](#footnote-ref-35)
36. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج‌، ص: 107 [↑](#footnote-ref-36)
37. مشرق الشمسين و إكسير السعادتين مع تعليقات الخواجوئى؛ ص: 116 [↑](#footnote-ref-37)
38. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌2، ص: 73 [↑](#footnote-ref-38)
39. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌2، ص: 73 [↑](#footnote-ref-39)
40. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 75 [↑](#footnote-ref-40)
41. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 26 [↑](#footnote-ref-41)
42. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌، ص: 30 [↑](#footnote-ref-42)
43. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 25 [↑](#footnote-ref-43)
44. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 64 [↑](#footnote-ref-44)
45. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌، ص: 106 [↑](#footnote-ref-45)
46. المائدة ، الجزء 6، الصفحة: 108، الآية: 6 [↑](#footnote-ref-46)
47. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌، ص: 64 [↑](#footnote-ref-47)
48. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 360 [↑](#footnote-ref-48)
49. قال العلامة رحمه الله :(يجب الانتهاء في المسح إلى الكعب‌،لقوله تعالى إِلَى الْكَعْبَيْنِ و بدون الانتهاء لا تحصل الغاية)منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌، ص: 75 [↑](#footnote-ref-49)
50. ولکن یمکن دفع إیراد الأستاذ علی العلامة بالرجوع إلی کتبه حیث ذهب إلی وجوب مسح الکعبین لعدم انفصال الغایة عن ذی الغایة حسا فی مانحن فیه.وهذا یعنی نفس ماذکره الأستاذ من أن الخط الوهمی متصل بذی الغایة ولاسعة له حتی یقال بعدم دخوله.وإلیک نص ماذکره العلامة :(و الوجه عندي الدّخول، لقوله تعالى إِلَى الْكَعْبَيْنِ، و هذه إمّا أن تكون بمعنى «مع» كما قلناه في اليدين فيتعيّن الدّخول، و إمّا أن تكون غاية، فيجب دخولها، لعدم انفصالها عن ذي الغاية حسّا.) منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌، ص: 76 [↑](#footnote-ref-50)
51. موسوعة الإمام الخوئی ج5 ص:151 [↑](#footnote-ref-51)
52. وهذا هو الظاهر من کلام السید الخوئی فی الموسوعة ولاأدری من أین نسب الأستاذ حفظه الله هذا المطلب إلی السید الخوئی من أن البحث فی الغایة یقع فی دخول أول الغایة فی المغیی ! [↑](#footnote-ref-52)
53. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج‌، ص: 106 [↑](#footnote-ref-53)
54. قال بإصبعین من أصابعه أی:أشار...فقال بغیر القول بل فعل کذا. [↑](#footnote-ref-54)
55. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 64 [↑](#footnote-ref-55)
56. وَ حَدُّ مَسْحِ الرِّجْلَيْنِ أَنْ تَضَعَ كَفَّيْكَ عَلَى أَطْرَافِ أَصَابِعِ رِجْلَيْكَ وَ تَمُدَّهُمَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ . من لا يحضره الفقيه؛ ج‌، ص: 45 [↑](#footnote-ref-56)
57. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌، ص: 62 [↑](#footnote-ref-57)
58. تهذیب الأحکام ج1ص:64 وج1ص:91 [↑](#footnote-ref-58)
59. مختلف الشیعة ج1ص:290 [↑](#footnote-ref-59)
60. مختلف الشیعة ج1 ص:295 [↑](#footnote-ref-60)
61. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌، ص: 33 [↑](#footnote-ref-61)
62. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌، ص: 29 [↑](#footnote-ref-62)
63. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌، ص: 31 [↑](#footnote-ref-63)
64. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 201 [↑](#footnote-ref-64)
65. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 58 [↑](#footnote-ref-65)
66. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 83 [↑](#footnote-ref-66)
67. قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: 306 [↑](#footnote-ref-67)
68. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌، ص: 31 [↑](#footnote-ref-68)
69. مصباح الفقیه ج2ص:424 [↑](#footnote-ref-69)
70. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج‌، ص: 219 [↑](#footnote-ref-70)
71. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌، ص: 184 [↑](#footnote-ref-71)
72. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج‌1، ص: 223 [↑](#footnote-ref-72)
73. وسائل الشيعة، ج‌9، ص: 541 [↑](#footnote-ref-73)
74. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‌7، ص: 275 [↑](#footnote-ref-74)
75. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج‌1، ص: 224 [↑](#footnote-ref-75)
76. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج‌1، ص: 224 [↑](#footnote-ref-76)
77. المراد من أنهار الکبار هو مایسقی بها البساطین فی القری ولیس المراد منها مثل الدجلة أو الفرات. [↑](#footnote-ref-77)
78. تهذيب الأحكام؛ ج‌، ص: 146 [↑](#footnote-ref-78)
79. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج‌، ص: 114 [↑](#footnote-ref-79)
80. منهاج الصالحين (للسيستاني)؛ ج‌، ص: 49 [↑](#footnote-ref-80)
81. العروة الوثقى (المحشى)؛ ج‌، ص: 389 [↑](#footnote-ref-81)
82. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‌5، ص: 137 [↑](#footnote-ref-82)
83. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 227 [↑](#footnote-ref-83)
84. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 227 [↑](#footnote-ref-84)
85. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 228 [↑](#footnote-ref-85)
86. نفس المصدر [↑](#footnote-ref-86)
87. جمع:مشعر [↑](#footnote-ref-87)
88. -استحبابا [↑](#footnote-ref-88)
89. -بل هو الاقوى [↑](#footnote-ref-89)
90. -الغالب هو الشك بنحو الشبهة المفهومية ولكن لايجب الغسل لعدم دليل على غسل غير الظاهر [↑](#footnote-ref-90)
91. -بل يجب التفصيل: اذا كان في موضع التيمم يجب الجمع بين الوضوء والتيمم، واذا لم يكن في غير مواضع التييمم يتعين عليه التيمم [↑](#footnote-ref-91)
92. -لايصح ما ذكره بل العرف يرى ان ادخال اليد في الماء الى يخرجه من الماء غسل واحد، والمسح ببلة هذا الغسل مسح ببلة الوضوء. [↑](#footnote-ref-92)
93. -هذا ممنوع جدّا [↑](#footnote-ref-93)