### دروس السنة1394:

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الطاهرین

### الدرس1

کان الکلام في المحرمات علی الجنب، بقیت مسائل من العروة

"المسألة الاولی من نام في احد المسجدین (إما مسجد النبی او مسجد الحرام) واحتلم او اجنب فیهما او في الخارج ودخل فیهما عمدا او سهوا او جهلا وجب علیه التیمم للخروج."

هذه المسألة واضحة، وقد دل علی ذلک بعض الروایات (باب15 من ابواب الجنابة)، یقول یتیمم ویخرج،

"إلا أن يكون زمان الخروج أقصر من المكث للتيمم فيخرج من غير تيمم"

الامر بالتیمم في الروایة وان کان مطلقا ولکن منصرف الی فرض ما لو کان التیمم یوجب الطهارة في جزء من مقدار کونه في احد المسجدین، فلو کان زمان التیمم اطول من زمان الخروج، فهو قریب من الباب بحیث یأخذ خروجه من المسجد الحرام دقیقة ولکن لو اراد ان یتیمم یاخذ دقیقتین، حتی یکمّل تیممه، فخلال دقیقتین یبقی جنبا بلاتیمم، ولکنه لو خرج بلاتیمم یخرج خلال دقیقة واحدة، فلااشکال ان مناسبة الحکم والموضوع تقتضی ان یخرج بلاتیمم.

بل نقول لو کان زمان التیمم مساویا لزمان الخروج، فلافرق بینهما، فیکون مخیرا، ان لم نقل بلزوم خروجه بلاتیمم، لانه لایکون دلیل التیمم مطلقا بالنسبة الی هذا الفرض الذی لایکون مقتضی للتیمم، فحتی علی تقدیر اطلاق التیمم لهذا الفرض، بان اراد ان یتیمم لغایة اخری مع فرض کونه فاقدا للماء فشمله دلیل التیمم، مع ذلک نقول لاموجب لالزامه بان یتیمم، بعد ان کان یبقی دقیقة بلاطهارة الی ان یکمّل تیممه، فهو خلال هذه الدقیقة سیخرج من المسجد، فلامقتضی للزوم التیمم علیه، حتی لو کان تیممه في هذا الفرض مشروعا.

"أو كان زمان الغسل فيهما مساويا أو أقل من زمان التيمم فيغتسل حينئذ"

الروایة وان امرت بالتیمم ولکن الروایة منصرفة الی فرض مالولم یمکن الاغتسال في المسجدین کما هو کذلک عادة، او فرضنا ان الاغتسال یأخذ وقتا اکثر من التیمم، اما اذا امکن الاغتسال وکان الاغتسال مساویا زمانا للتیمم او اقل زمانا من التیمم، یغتسل حینئذ ویخرج.

" و كذا حال الحائض و النفساء‌"

المقصود من انتهی دور حیضها ونفاسها، ولکن لم تغتسل من الحیض والنفاس، واما الحائض الفعلی التی هی حائض بالفعل، او نفساء بالفعل، کیف یتمم؟! الحائض بالفعل او کانت بالمسجد الحرام فحاضت لابد ان تخرج ولامعنی لامرها بالتیمم، لان الروایة واردة في الجنب، والغاء الخصوصیة عن الجنب الی من کانت حائضا وانقطع دمها ولکن لم تغتسل، فدخلت في المسجد الحرام عمدا وسهوا او جهلا، حینئذ نقول لها بانها تتیمم وتخرج.

"2 مسألة لا فرق في حرمة دخول الجنب في المساجد بين المعمور منها و الخراب‌ و إن لم يصلّ فيه أحد و لم يبق آثار مسجديته نعم في مساجد الأراضي المفتوحة عنوة إذا ذهب‌ آثار المسجدية بالمرة يمكن القول بخروجها عنها لأنها تابعة لآثارها و بنائها‌"

یقع الکلام تارة في مساجد غیر الاراضی المفتوحة عنوة، واخری في المساجد في الاراضی المفتوح عنوة، وثالثة في الاراضی الموقوفة، کما لو کانت ارض موقوفة علی السیدة المعصومة علیها السلام، فاعطیت هذه الارض لبناء مسجد، کما نشاهد، او کانت الارض موقوفة لجهة اخری، کانت وقفا علی الاولاد، فکما انهم یؤجّرون اراضیهم من الاشخاص العادیین، اجّروها لبناء مسجد، فما هو الحکم بالنسبة الی هذه الصور الثلاث.

الصورة الاولی وهو المساجد في الاراضی العادیة التی لیست موقوفة ولامفتوحة عنوة، یقول صاحب العروة هذه المساجد وان خربت لایجوز ان یدخل فیها الجنب، لان المسجد مسجد الی یوم القیامة، ولایخرج عن المسجد وان خرب وزال بناءها.

هذا الکلام غیر صحیح، لانه تارة المسجد یخرب ولکن لایزال عنه عنوان المسجد عرفا، کما لو فلّشوا المسجد ولکن یریدون ان یحصّلوا تبرعات لبناء مسجد، ولکن قبل ان یبنوا المسجد سطّحوا الارض وقاموا یصلّون في هذه الارض، ولایزال یصدق علیه انه مسجد، مسجد بلابناء، لایلزم في المسجد ان یکون علیه بناء، رسول الله صلی الله علیه وآله لما بنی مسجده لم یکن علیه ایّ سقف، الی ان اصرّوا علیه فجعل علیه عریشا فقال عریش کعریش موسی، من سعف النخل القی علیه، حتی یظلل الناس من الحرّ والبرد، ولکن في البدایة لم یکن علیه بناء، فهنا نقبل بانه لایجوز دخول الجنب في هذا المسجد، الا اجتیازا، اما اذا سلب عنه عنوان المسجد بان جعل في الشارع، کما في مسجد الامام العسکری علیه السلام اُخذ جزء من المسجد وجُعل من الشارع او المسجد الذی کان في شارع خاک فرج اُزیل واُدخل في الشارع، لایصدق علیه المسجد بالفعل، وان کان لم یبطل وقفیته، لایزال وقفا وان لم یکن هناک عناوین ثانویة کضرورة ونحوها، الذی یمنع عن عوده الی المسجدیة یرتکب محرّما لانه یخالف الوقف، ولکن شئنا او ابینا هذا المکان لیس مسجدا عرفا، وان کان موقوفا لأن یکون مسجدا.

فرق بین ان نقول بانه موقوف لأن یکون مسجدا ولایزال، وبین ان نقول هو مسجد بالفعل، لا هذا لیس مسجدا بالفعل عرفا، ولاجل ذلک لایترتب علیه احکام المسجد کحرمة تنجیسه او وجوب تطهیره او حرمة دخول الجنب فیه.

ولأجل ذلک لابد ان نفصّل في کلام صاحب العروة حیث قال لافرق في حرمة دخول المسجد المساجد بین المعمور منها والخراب، وان لم یصلّ فیه احد ولم یبق فیه آثار مسجدیته، نقول بشرط صدق المسجد علیه عرفا، فیقال مسجد مخروب، أما اذا قال الناس هذا فعلا لیس بمسجد، وُقف لأن یکون مسجدا ولکن لیس بمسجد فعلا فهنا لایحرم دخول الجنب فیه.

المسجدیة عرفا بان یکون معرضا لصلاة الناس فیه، وان صار مسجدا مهجورا، المسجد المهجور مسجد، المسجد المخروب مسجد، ولکن المسجد الذی اُزیل وجُعل جزءا من الشارع فلاینطبق علیه عنوان المسجد.

لااشکال في ان الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها ولایجوز تغییر الوقف، ولکن هنا احکام تعبدیة مترتبة علی عنوان المسجد، وعنوان المسجد لاینطبق علی هذا الموقوف للمسجدیة عرفا.

الصورة الثانیة المساجد الواقعة في الاراضی المفتوحة عنوة، تارة هذه المساجد کانت قبل فتح المسلمین، فلااشکال في ان هذه المساجد مساجد کالصورة الاولی، کما في المسجد الاموی في دمشق، مسجد قبل الاسلام، دُفن فیه الانبیاء علیهم السلام، وأخری یبنی المسجد بعد فتح المسلمین، المشهور یفصّلون بین القسم المعمور حین الفتح فیقولون بان ما کان بستانا او بیتا او مزرعة، فما غلب علیه المسلمون فهو یصیر ملکا للمسلمین، ویبقی ملکا للمسلمین الی یوم القیامة، واما الاراضی الموات حین الفتح فهی ملک لمن احیاها، وقد خالف في ذلک شیخنا الاستاذ فقال بان ادلة کون الاراضی المفتوحة عنوة ملکا للمسلین مطلقة شاملة للاراضی الموات حین الفتح، ویخرج بذلک عما دل علی ان من احیی ارضا میتة فهی له، لان موضوعه من احیی ارضا میتة لارب لها، والاراضی المفتوحة عنوة حتی ما کان مواتا حین الفتح فهی ملک للمسلمین، فلایُملک هذه الاراضی بالإحیاء.

وکیف کان الارض المفتوحة عنوة التی صارت ملکا للمسلمین والقدر المتیقن منها ما کانت معمورة حین الفتح، یقع الکلام في انه اذا بنی بناء في تلک الاراضی ووقف لان یکون مسجدا هل بعد زوال هذا البناء، یبقی مسجدا ام لا، صاحب العروة یقول هنا یمکن القول بخروج هذه الارض عن المسجدیة، لان هذه الارض ملک للمسلمین، ولکن مادام البناء الموقوف للمسجدیة موجود فالارض تتبع البناء فاذا انهدم البناء تخرج الارض عن التبعیة وتکون ملکا للمسلمین، وما کان ملکا للمسلمین فلیس بمسجد، لان المسجد لله.

السید الخوئي اعترض علیه فقال بعد ما بني بناء علی هذه الارض وصار مسجدا، فالمسجد لله یقتضی ان یتحرّر هذا البناء وتلک الارض التی بني علیها هذا البناء، لا البناء یبقی ملکا للذی بناه، ولاالارض تبقی ملکا للمسلمین.

هذا الکلام نتیجته انه بعد زوال البناء الارض وقف للمسجدیة، ولکن تکون هذه الصورة کالصورة الاولی، لانه لیس مسجدا بالفعل، یعنی یفصّل بین ما لو استخدم الناس هذه الارض بعد زوال البناء، استخدموا هذه الارض للصلاة، فرشوا هذه الارض وان خرب البناء، ویصلون فیه، فیقبل السید الخوئي بانه لایزال مسجدا کالصورة الاولی، ولکن اذا زال عنه عنوان المسجدیة فهنا لایحرم دخول الجنب فیها کالصورة الاولی بلافرق بینهما، ولکن هذا الکلام لایخلو عن اشکال، انا اقبل بانه مادام البناء موجودا فالعرف یقبل ان هذا البناء الذی وقف لأن یکون مسجدا یجعل هذا المکان مسجدا، واما اذا اُزیل البناء فالارض لیس موقوفا للمسجدیة، من الذی یمکنه ان یوقف هذه الارض للمسجدیة، هذه الارض ملک للمسلمین، وانما ثبت لی حق الاولویة للانتفاع، فبینتُ بناء ووقفت هذا البناء للمسجدیة، فمادام یکون البناء موجودا یکون مسجدا، وهذه الارض تتبع البناء، لافی الوقفیة، لان هذه الارض ملک للمسلمین، ولیس ملکی حتی اوقفها لشيء، ولکن العرف یقول هذا المکان مسجد، ولکن اذا ازیل البناء ولم یبق منه شیء فهذه الارض ملک للمسلمین، ما هو المبرّر لانطباق عنوان المسجد علی هذه الارض، حتی لو کان الناس یصلون في هذا المکان.

وقول السید الخوئي بان هذه الارض خرجت عن ملک المسلمین خلاف اطلاق ما دل علی ان الارض المفتوحة عنوة ملک للمسلمین، لو کان ملکی کنت احرّره واجعله لله، کمسجد، واما ملک المسلمین کیف یمکن تحریره من قبل امثالی، حتی الولی الشرعی لانتکلم عن الامام المعصوم فانه اعلم بحاله، الولی الشرعی في عصر الغیبة لم یثبت له ولایة الا علی ادارة هذه الاراضی المفتوحة عنوة بان یعطیها شخص وآخر کی یستفیدوا منها، ولیس له ولایة علی تبدیل ملکیة المسلمین بان یبیع مثلا هذه الاراضی المفتوحة لانسان ثري یعطي اموالا کثیرة، ویقول بیعوا منّي اراضی الکوفة مثلا، لادلیل علی ولایة ولی المسلمین والحاکم الشرعی علی تبدیل ملک المسلمین، لانه ملک للمسلین الی یوم القیامة، ومن الذی جعل الحاکم الشرعی ولیا علی هذه الاشیاء، لادلیل علی ذلک.

اما الصورة الثالثة وهی الاراضی التی وقفت ثم بني علی جزء منها بناء ووقف مسجدا، اتضح مما ذکرنا ان البناء یبقی مسجدا، مادام البناء، واما الارض فالعرف وان یطلق علیها عنوان المسجد ولکن لو انهدم البناء فالارض وقف للسید المعصومة او للاولاد وانما استأجروا هذه الارض مثلا مأة سنة وبني علیه بناء ووقف ذلک البناء مسجدا، ولکن الارض مستأجرة، فکیف تتحرر، ولاأظن ان السید الخوئي في الصورة الثالثة یلتزم بتحرر الارض، مع ان بیانه الذی ذکره في الصورة الثانیة یأتی في الصورة الثالثة لانه ذکر ان ارض المسجد مسجد والمساجد لله، وحرّة لایملکها احد.

"3 مسألة إذا عين الشخص في بيته مكانا للصلاة‌ و جعله مصلى له لا يجري عليه حكم المسجد‌"

هذا لاکلام فیه، لانه لم یوقفوا لأن یکون مصلی ،وانما مصلی عادی، جعل غرفة من غرف بیته مصلی له، هذا لیس مسجدا عرفا، ولاشرعا.

لکن یقع الکلام في انه هل یعتبر في المسجد ان یوقف مسجدا، اذا وقفوا مکانا کمصلی لاکمسجد، مثل ساحة المسجد النبوی، لیس ملکا لاحد، لیس ملکا شخصیا لاحد، فالمکان وقف للصلاة، ولکن لیس مسجدا، او مثلا بعضهم یجعل المکان مصلی ولایجعله مسجدا، هل هذا قهرا یصیر مسجدا، في مثال مصلی البیت لم یوقف لشیء، لالمصلی ولمسجد، ولکن اذا وقفوا مکانا لان یکون مصلی، هل هذا یصیر قهرا مسجدا، کما یقال بانه لیس المسجد الا المکان الموقوف للسجود والسجود هو الصلاة، او ان هناک فرقا بین الوقف لان یکون المکان مصلی وبین ان یکون المکان مسجدا، الانصاف ان الوقف للمصلی وقف للمسجدیة، لانفهم من وقف مکان لان یکون مصلی الا ان یکون موقوفا لان یکون مسجدا، لان المسجد یعنی المکان الموقوف للسجود، للعبادة، ولانقصد من المصلی الا المکان الموقوف لان یکون مصلی الا ذلک، فکل مکان وقف لان یکون مصلی ومنه الساحة النبویة في خارج المسجد النبوی الشریف فهذا یلحقه احکام المسجد، فلایمکن التفکیک بان نقول مصلی قدس، او نقول مسجد قدس، مصلی قدس مسجد، فهو حینما یقول انا وقفت هذا المکان لان یکون مصلی لایقصد بذلک الا ان یوقفه ان یکون مسجدا.

مسجد یعنی مکان موقوف للعبادة، لفظ المسجد لاخصوصیة له، بل مفهوم المسجد، لو وضع لغة الانگلیزیة مکان المسجد لایترتب علیه احکام المسجد؟! ولذا کانوا یبدّلون الکنائس بالمسجد، فالجامع الاموی کان معبدا للنصاری، الی ان سماه المسلمون بالمسجد، او یسمیه العامة بالجامع، والا هذا وقف لان یکون معبدا والمعبد قد یسمی بالمسجد وقد یسمی بالکنیسة وقد یسمی باسم آخر، وقد یسمی باسم المصلی، المسجد لوحظ فیه عنوان المعبدیة، المسجد هو المعبد والمصلی هو المعبد والکنیسة هو المعبد، ولذا ما وقف لان یکون کنیسة بعد ما یستولی علیه المسلمون یصیر مسجدا، لانه هو مسجد، وقف لان یعبد فیه الله.

نعم المصلی لخصوص صلاة معینة قد یختلف عن المسجد، جعل هذا مکانا لصلاة العید فقط، هذا قد یختلف عن المسجد، لیس کلامی في هذا الموضوع، لو صح هذا الوقف کما لایبعد، نعم لیس هذا مسجدا، واما وقف لان یکون مصلی، بقول مطلق، فهذا وقف لان یکون معبدا ومسجدا.

"4 مسألة كل ما شك في كونه جزء من المسجد‌ من صحنه و الحجرات التي فيه و منارته و حيطانه و نحو ذلك لا يجري عليه الحكم و إن كان الأحوط الإجراء إلا إذا علم خروجه منه‌."

هذا واضح، لان الاستصحاب یقتضی عدم المسجدیة، فلو شک حتی ان سطح المسجد مسجد ام لا، یجری استصحاب عدم کونه وقفا للمسجدیة، او تجری البراءة عن حرمة دخول الجنب فیه، الا اذا جرت الید النوعیة للمسلمین علی تعامل معه معاملة المسجد، فهذا امارة علی المسجدیة للسیرة العقلائیة القائمة في امثال ذلک حتی لولم یفد العلم الوجدانی.

"5 مسألة الجنب إذا قرأ دعاء كميل‌ الأولى و الأحوط أن لا يقرأ منها أ فمنْ كٰان مُؤْمِنا كمنْ كٰان فٰاسِقا لٰا يسْتوُون لأنه جزء من سورة حم السجدة"

خوب هذا سهو منه، لانه جزء من سورة الم السجدة، ولکن کما اشار الیه هذا احتیاط استحبابی، لما افتی بانه لایحرم علی الجنب الا قراءة آیات العزائم

" 6 مسألة الأحوط عدم إدخال الجنب في المسجد‌ و إن كان صبيا أو مجنونا أو جاهلا بجنابة نفسه‌."

التسبیب الی الحرام حرام، فلو اعطینا طعاما نجسا لمن لایعلم بنجاسته، واعتمد علینا فاکل هذا الطعام النجس، فهذا حرام، لان المدلول الالتزامی لخطاب تحریم شیء علی مکلف انه یحرم علی بقیة المکلفین تسبیب هذا المکلف الی ذلک الحرام، لو نهی المولی عبده المعین عن الدخول في داره، فالمفاد العرفی لهذا الخطاب انه یحرم علی بقیة العبید التسبیب الی دخول هذا العبد في الدار، بان یکرهوه علی الدخول فیه، او یلجئوه او یطلب منه ان یدخل في الدار وهو لایعلم، العقلاء یعاتبون من فعل ذلک، نعم لو کان هذا العبد عالما ومع علمه والتفاته اراد ان یدخل بنفسه وانما احتاج الی سیارة یوصّله الی دار المولی، هذا یدخل في الاعانة علیه، فیما اذا کان الآثم ملتفتا وطلب من غیره ان یعینه علی المقدمات، هنا تمهید المقدمات لهذا الشخص یصیر مصداقا للاعانة علی الاثم، ولیس تسبیبا الی الحرام، لان ارادة ذلک الفاعل لیست مقهورة أمام هذا الشخص، بینما انه في التسبیب الی الحرام ارادة المرتکب للحرام مقهورة نوعا، إما لأنه مکره او انه ملجأ، المکره من یهدّد، یقال له افعل کذا والا عاقبناه، والملجأ مسلوب الاختیار، او یرغّبونه ویأمرونه بالدخول وهو لایعلم بحرمة الدخول، کل هذا یدخل في التسبیب الی الحرام.

والمدلول الالتزامی لخطاب النهی عن فعل بالنسبة الی مکلف انه لایجوز لسائر المکلفین تسبیب هذا المکلف الی ارتکاب الحرام، ومن هنا یتبین انه لو کان المرتکب للحرام صبیا رفع عنه القلم او مجنونا لادلیل علی حرمة تسبیبه، لانه لیس ذلک الصبی ممن یحرم علیه مثلا دخول المسجد او ذلک المجنون لو فرضنا لاسمح الله ان الصبی صار جنبا، لایحرم علیه دخول المسجد، او مجنون احتلم، فصار جنبا ولایغتسل، هذا لیس ممن یحرم علیه دخول المسجد وهو جنب، فلایکون تسبیبه الی دخول المسجد وهو جنب تسبیبا الی الحرام، ولاجل ذلک نلتزم خلافا لصاحب العروة بجواز ادخال الصبی او المجنون اذا کانا جنبین في المسجد او ادخال الکافر بناء علی عدم تکلیف الکفار بالفروع، نلتزم بجواز ادخالهم في المسجد، لعدم توجه تحریم الدخول في المسجد الی نفس المرتکب، فلایستفاد حرمة تسبیبه الیه بخلاف الجاهل بل الغافل.

نحن نلتزم بان الجاهل والغافل مکلف بالتکلیف الواقعی، فالجاهل بالجنابة یحرم علیه دخول المسجد، والغافل یحرم علیه الدخول وهو جنب، فتسبیب الجاهل والغافل الی ارتکاب الحرام ومنه دخول المسجد جنبا، لایجوز، ومن الغریب جدا ان السید الخوئي هنا قال الجاهل بجنابته ویقصد منه الجاهل المرکب الذی لایحتمل انه جنب، ارتفع عنه التکلیف الواقعی فلایحرم علیه دخول المسجد، لانه غافل عن جنابته او معتقد بعدم جنابته، بخلاف الجاهل السیط المتردد، فارتفع عنه حرمة دخول المسجد، فقال لایحرم تسبیبه الی دخول المسجد لارتفاع الحرمة عنه کالصبی والمجنون، فان هذا الکلام لایتلائم مع ما ذکره في تقدیم الطعام النجس الی الضیف، فان الضیف کثیرا ما غافل او معتقد بعدم نجاسة الطعام، ولااقل من ان اب البیت الذی یقدم الطعام الی الضیف یحتمل انه غافل او جاهل مرکب، فلایعلم بتوجه حرمة اکل الطعام النجس علی الضیف.

فعلی کلام السید الخوئي هنا لابد ان یلتزم بجواز تقدیم الطعام النجس الی هذا الضیف الجاهل المرکب بنجاسة الطعام او الغافل عن نجاسته، وهذا خلاف المتفاهم العرفی، فانه بناء علی المسلک المختار من عدم ارتفاع التکلیف عن الجاهل المرکب والغافل کالجاهل البسیط التسبیب الی ارتکابهم للحرام تسبیب الی الحرام، وبناء علی مسلک السید الخوئي من ارتفاع التکلیف عن الجاهل المرکب والغافل، نحن نقول تلک الدلالة الالتزامیة التی ادعیت بان المستفاد من المدلول الالتزامی لخطاب تحریم النجس او تحریم دخول الجنب في المسجد المستفاد من المدلول الالتزامی له حرمة تسبیب الآخرین، هذه الدلالة الالتزامیة المدعاة ثابتة بالنسبة الی ما لو کان المرتکب للحرام جاهلا مرکبا او غافلا.

لان العقلاء یعاتبون هذا الذی قدم الطعام النجس الی الضیف، والضیف غافل، یقولون انت سبّبت الی انه اکل طعاما نجسا، او في المقام سبّبت الی دخول الجنب في المسجد وهو غافل، خوب انت لست بغافل، لماذا انت ادخلته في المسجد، هکذا یقولون، لو منع المولی من دخول عبد في الدار وهو غافل ولکن انا ملتفت، فاخذتُ ییده وادخلته في الدار، فالعقلاء یعاتبوننی، ویقولون بانک کنت تدری بان المولی نهاه عن الدخول في الدار ،نعم هو غافل والتکلیف عن الغافل مرفوع، ولکن المفسدة لاتزال موجودة بالنظر العرفی، وعلیه فنلتزم بحرمة تسبیب الجاهل المرکب والغافل الی الحرام ومنه دخول المسجد جنبا، خلافا لما ذکره السید الخوئي في المقام.

وذکرنا ان السید الخوئي کان بناء علیه یلزمه ان یذکر هذا التفصیل في غیر هذا المجال، في مسألة تقدیم الطعام النجس الی الضیف، ایضا کان ینبغی ان یذکر بانه لو کان الضیف جاهلا مرکبا او غافلا لایحرم اعطاء الطعام النجس الیه لیأکل، بل نقول کان ینبغی ان یذکر له في فرض الشک في کونه جاهلا مرکبا او غافلا، نشکّ في ثبوت الحرمة في حق الضیف، فکان ینبغی ان نقول بانه لایحرم تقدیم الطعام النجس الیه، ولکنه لم یقل بذلک، ونِعم ما فعل، وان کان خلاف ما ذکره في بحث ادخال الجنب الجاهل او الغافل في المسجد.

یقع الکلام في المسألة السابعة غدا ان شاء الله.

### الدرس2

بسم الله الرحمن الرحيم

بقیت نکتة من المسائل السابقة وهی انه ذکر السید السیستاني في الاستفتائات الواردة من النجف انه لو استؤجر ارض لمدة تسع وتسعین سنة وبني علیه بناء ووُقف البناء للمسجد، وُقف البناء لأن یکون مسجدا، فلایصح هذا الوقف، لان المسجد وقفه تحریری، فلایتناسب ولایجتمع مع کون الارض ملکا للغیر، وسترجع منافعه الی ملک المالک بعد مدة.

ان کان کلامه دام ظله یراد به ما لو کانت الاجارة تنتهی قبل العمر الطبیعی للبناء، فلایبعد تمامیته، لانه قبل ما ینتهی العمر الطبیعی للبناء ترجع الارض بما لها من المنافع الی المالک، ولایمکن ابقاء هذا البناء بما هو مسجدٌ في هذه الارض، من حق المالک ان یطلب تفریغ البناء او تفلیش البناء وهذا لایجتمع مع کون البناء مسجدا، اما اذا کان مقصوده انه لو کان مدة الاجارة اکثر من العمر الطبیعی کما لو استؤجر ارضا لمدة یزید علی المقدار الطبیعی والعادی للبناء، بنوا ما سیتلف وینهدم قبل مأة سنة، بناء من خشب او بناء لایقاوم الاحداث الطبیعیة وسیزول قبل نهایة مدة الاجارة، فلانری وجها لهذا الکلام، هذا البناء الی آخر زمان بقاءه وقف لأن یکون مسجدا وصار حرّا، وصار لله، اما الارض فهی ملک لمالکها، ولیس من حق المالک المطالبة بهدم البناء، او تفریغ البناء.

والا فماذا یقول السید دام ظله في الاراضی المفتوحة عنوة التی بني علیها المسجد، واعترف هو بان البناء الذی یوقف مسجدا في الاراضی المفتوحة عنوة مسجد، مع ان الارض ملک المسلمین، ولم یستشکل علی کلام صاحب العروة حیث قال صاحب العروة: نعم في مساجد الارضی المفتوحة عنوة اذا ذهب آثار المسجدیة بالمرة یمکن القول بخروجه عنها لانها تابعة لآثارها وبناءها.

وکیف کان یقع الکلام في المسألة السابعة:

7 مسألة لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته‌ بل الإجارة فاسدة و لا يستحق أجرة

هذه المسألة طرحت فیها عدة فروع:

**الفرع الاول**: انه اذا استأجر شخص جنبا لکنس المسجد في وقت معین ولایمکن لهذا الجنب ان یغتسل قبل ان یکنس المسجد في هذا الوقت، فیتعین علیه اذا اراد ان یعمل وفق الاجارة ان یکنس المسجد في حال جنابته، فهل هذه الاجارة صحیحة او فاسدة، وعلی تقدیر فسادها وعدم استحقاق اجرة المسمی لفساد الاجارة هل یستحق الاجیر اجرة المثل لعمله، ام لا.

یقول صاحب العروة الاجارة فاسدة، ولایستحق اجرة، ان اخذنا باطلاق هذه العبارة معناه انه لایستحق لا اجرة المسماة ولااجرة المثل، وعلّق علیه السید السیستاني بانه لایستحق اجرة المسماة وفی استحقاق اجرة المثل اشکال، بینما ان السید الخوئي قده قال لایستحق اجرة المسماة ولکنه یستحق اجرة المثل الا اذا زادت اجرة المثل علی اجرة المسمی، فلایستحق المقدار الزائد، معناه انه یستحق اقل الاجرتین، من اجرة المسماة او اجرة المثل.

السید الخوئي فصّل بین ما لو کان الاجیر عالما بجنابته او جاهلا بجنابته، هذا الاجیر الذی استأجرناه لکنس المسجد لحال جنابته، رأیناه واقفا امام المسجد وقلنا له ادخل واکنس المسجد باجرة، ان کان هذا الاجیر عالما بجنابته فتبطل اجارته وان کان جاهلا بجنابته یقول السید الخوئي تصح اجارته، وذکر بعضهم کالسید الصدر في تعلیقة المنهاج للسید الحکیم ان الاجارة صحیحة مطلقا، بشرط الوثوق بقیام الاجیر بالعمل، وهذا الشرط لخروج المعاملة عن کونها غرریة، فصارت الاقوال في المسألة حول صحة هذه الاجارة وفسادها ثلاثا:

القول الاول فساد الاجارة مطلقا وهو قول صاحب العروة.

والقول الثانی: التفصیل بین علم الاجیر بجنابته فتبطل الاجارة وبین جهله بجنابته فتصح الاجارة وهو قول السید الخوئي.

والقول الثالث صحة الاجارة مطلقا، اذا کانت الاجارة جامعة للشرائط العامة ومنها ان لاتکون غرریة.

منشأ القول الاول وهو القول بفساد الاجارة مطلقا ان کنس المسجد في حال الجنابة عمل متوقف علی مقدمة محرمة، والعمل المتوقف علی مقدمة محرمة لایصح الالتزام بالاتیان به، بانه لیس مقدور التسلیم والقدرة علی التسلیم من شرائط صحة العقد، لان غیر المقدور شرعا بحکم غیر المقدور عقلا، فکما اننا لایمکننا ان نصیر اجیرا للطیران نحو السماء لاننا لانقدر علیه، فکذلک لایمکننا ان نصیر اجیرا لعمل ممتنع ومحرم شرعا ولو بلحاظ مقدمته، لان ما یتوقف علی امر غیر مقدور بالعرض وبالتبع یکون غیر مقدور، والقدرة علی التسلیم من شرائط صحة الاجارة.

ومنشأ القول الثانی وهو التفصیل بین فرض علم الاجیر بجنابته وجهله بها ما ذکره السید الخوئي من ان العمل الذی استؤجر علیه لیس محرما بذاته وانما مقدمته محرمة، فلاینصبّ الامر بالوفاء والنهی علی مصبّ واحد، الامر بالوفاء تعلق بالوفاء الذی ینطبق علی کنس المسجد، والنهی تعلق بالکون والمکث في المسجد، والمکث في المسجد متباین وجودا مع الکنس، ولذا یمکن لهذا الشخص ان یمکث في المسجد ویبقی في المسجد من دون ان یکنسه، فهما متغایران وجودا، فاذا تغایرا وجودا یصیر حکمه حکم المتزاحمین، انه کلما اتحد وجود الحرام و الواجب صار من مصادیق کبری اجتماع الامر والنهی، والنهی الواقعی یمنع من ثبوت الامر، بینما انه لو کان الترکیب انضمامیا وتعدد متعلق الامر والنهی لایمکن امتثالهما معا، فیصیر من باب التزاحم.

وحکم التزاحم انه اذا کان احد الحکمین غیر واصل الی المکلف فلایمکن ان یمنع هذا الحکم غیر الواصل عن امتثال الحکم الواصل، مثلا اذا کان هناک غریق لانعلم به، ولکن ثبت وجوب انقاذ الغریق کحکم واقعی غیر منجز، فلایعقل ان یکون هذا الحکم غیر المنجز محرّکا للمکلف نحو ترک الصلاة، التی هی المهم في باب التزاح بالنسبة الی انقاذ الغریق، لان تحریک المکلف الی امتثال الامر غیر المنجز وعصیان الامر المنجز، فهذا مستهجن، ومخالف لحکم العقل، وجوب الصلاة واصل الی المکلف وتنجز علیه ویستحق العقاب علی مخالفته، فبقاء وجوب انقاذ الغریق لاجل ان یصرف المکلف عن امتثال الحکم المنجز ویشتغل بامتثال الامر غیر المنجز مخالف لحکم العقل، ولاجل ذلک لایعقل تزاحم الحکم غیر الواصل مع الحکم الواصل.

وعلیه نقول في المقام حرمة مکث هذا الجنب الجاهل بجنابته جهلا قصوریا کما هو المفروض، لانه حسب المفروض جاهل بالموضوع، حرمة مکث الاجیر هذا في المسجد واقعا لایمکن ان تکون زاجرة لهذا الاجیر عن امتثال وجوب الوفاء بالعقد، بعد ان تنجز علیه، وعلیه لامانع من شمول الامر بالوفاء بالعقد بالنسبة الی هذا الاجیر الجاهل بجنابته، واذا شمله الامر بالوفاء بالعقد فلامعنی للمنع عن صحة اجارته، لان صحة الاجارة تنتزع من الامر بالوفاء بالعقد.

واما لو کان الاجیر عالما بجنابته فهنا وان لم یکن مانع من الامر بالترتبی بالوفاء، بان یقال له لاتبق في المسجد، لاتتوقف في المسجد ولکن لو کنت تتوقف فیه مثلا ساعة فیجب علیک الوفاء بعقد الاجارة علی کنس المسجد في هذه الساعة فهذا لامانع منه ثبوتا، ولکن في الامضائیات العرف لایفهم من الامضاء الترتب، لان الترتب خلاف ما انشأه المتعاقدان، الخطابات الامضائیة مثل العقود او النذور ان امکن امضاءه مطلقا فیشمله دلیل وجوب الوفاء، وان لم یمکن امضاءه مطلقا کما لو کان مستلزما لترک واجب او فعل حرام، فالمولی یاتی ویقول ان کنت تخالف ذلک التکلیف الآخر المتنجز علیه، حینئذ یجب علیک الوفاء بالعقد، هذا خلاف مساق دلیل الامضاء الذی مساقه امضاء ما انشأه المتعاقدان او الناذر لااقل ولااکثر، وهذا قد تتکرر من السید الخوئي في المقام.

فمثلا لو نذر شخص زیارة الحسین علیه السلام یوم عرفة، فاستطاع للحج، یقول السید الخوئي هذا النذر انکشف انه لیس متعلقه راجحا، لایقال ای مانع من الامر الترتبی بالوفاء بهذا النذر، بان یقال له ان کنت لاتحج فف بنذرک، یقول السید الخوئي هذا لایمکن استفادته من الخطابات الامضائیة لان الامر بالوفاء بالعقد والنذر وما شابه ذلک یعنی امضاء ما انشأه الناذر والعاقد، إما ان یُنشئ الشارع هذا النذر او هذا العقد، والمفروض عدم امکان امضاءه علی وجه مطلق، والا فتصرفه فیما انشأه الناذر بان یعلّقه علی شیئ، فهذا خلاف مساق دلیل الامضاء والخطابات الامضائیة.

وان شئت قلت الامر بالوفاء الترتبی یعنی الملکیة الترتبیة، بان یقول المولی ایها المستأجر ان ارتکب هذا الاجیر الحرام وبقی في المسجد ساعة فحینئذ تملک هذا العمل وهو کنس المسجد، الملکیة الترتبیة خلاف المرتکز العقلائی، ولأجل ذلک فصّل السید الخوئي، فقال لو کان الاجیر عالما بجنابته فلایمکن شمول الامر بالوفاء بالعقد له مطلقا، لانه مستلزم للحرام، ولامترتبا لارتکاب الاجیر للحرام بنحو الشرط المتأخر لانه خلاف مساق دلیل الامضاء ولکن اذا کان الاجیر جاهلا بجنابته فیشمله دلیل الامر بالوفاء بالعقد بالوجه المطلق، لان العمل مقدور بعد عدم تنجز حرمته علیه، فتصح اجارته.

الشیخ الاستاذ قده اشکل علی السید الخوئي، فقال یا سیدنا، هذا الجاهل ان کان جاهلا مرکبا بجنابته فکلامکم صحیح، لان الجاهل المرکب یعنی من لایحتمل ان یکون جنبا، ومن عدم احتماله للجنابة فلااثر لبقاء حرمة المکث في المسجد علیه، لان اثر بقاء التکلیف إما تنجزه او حسن الاحتیاط بالنسبة الیه، والجاهل المرکب لایحتمل ثبوت التکلیف حتی یحسن منه الاحتیاط، أما اذا کان الجاهل جاهلا بسیطا، یحتمل کونه جنبا ولکنه استصحب عدم جنابته، فحرمة مکثه في المسجد لها اثر، وهذه الحرمة لها محرکیتها، ولاتجتمع محرکیتها نحو ترک البقاء في المسجد مع محرکیة الامر بالوفاء بالعقد نحو الکنس في المسجد الذی یقتضی الاتیان بمقدمته وهو الکنس في المسجد، لاتجتمع المحرکیتان، بعد ثبوت الحرمة للمکث لهذا الجنب الذی هو جاهل بسیط بجنابته، ای یحتمل انه جنب ویستصحب عدمها، بعد ثبوت هذه الحرمة في حقه، کما هو المفروض عند السید الخوئي، فهذه الحرمة لها اثر من المحرکیة او فقل الزاجریة عن المکث في المسجد، وهذه الزاجریة لاتجتمع مع تلک الباعثیة للامر بالوفاء بالعقد، لانه لایمکن الجمع بین باعثیة ذلک الامر وزاجریة هذا النهی.

والانصاف ان ما ذکره السید الخوئي لایرد علیه اشکال الشیخ الاستاذ، واشکال الشیخ الاستاذ هنا قابل للجواب حسب مبانیه ومبانی استاذه، فان بقاء حرمة مکث هذا الجنب في المسجد لااثر له بالنسبة الی حسن الاحتیاط بعد ان تنجز علیه الوفاء بالعقد، لانه استصحب عدم جنابته، وبلحاظ الحکم الظاهری التنجیزی وجب علیه الوفاء بالنذر، هذا الاجیر لاعلم له بالواقع، هو شاک في جنابته فیستصحب عدم جنابته وبذلک یحرز وجوب الوفاء بالعقد بمقتضی الحکم الظاهری التنجیزی، الشیخ الاستاذ یری ان الاجارة باطلة واقعا ولکنها صحیحة ظاهرا ما لم ینکشف الخلاف علی هذا الاجیر، یعنی هذا الاجیر بمقتضی الحکم الظاهری لیس بجنب، واثر عدم جنابته انه یجب علیه کنس المسجد، بمقتضی الحکم الظاهری، نعم بعد ما کنس المسجد والتفت الی کونه جنبا حال کنسه للمسجد ینکشف له علی رأی الشیخ الاستاذ بطلان الاجارة فلایستحق اجرة المسماة وانما یستحق اجرة المثل، واما حال کنسه للمسجد فهو جاهل بجنابته ویستصحب عدم جنابته وبمقتضی هذا الاستصحاب یتنجز علیه وجوب الوفاء بالاجارة، ومع هذا الحکم الظاهری التنجیزی کیف ینطبق علیه حسن الاحتیاط، بالنسبة الی ترکه للمکث في المسجد.

نعم حسن الاحتیاط في حقه ان لا یصیر اجیرا، ولکن بعد ما صار اجیرا ووجب علیه الوفاء هنا ما هو الاثر لثبوت لحرمة مکثه في المسجد، فلااثر له بعد تنجز وجوب الوفاء بالعقد علیه.

فحینما کان هذا الاجیر یکنس المسجد والمفروض انه شاک في جنابته، فهنا یجری استصحاب عدم الجنابة فیتنجز علیه ان یکنس المسجد وفاءا لعقد الاجارة وهذا مما لاینکره الشیخ الاستاذ، ولکن یقول بعد ان انکشک کون هذا الاستصحاب مخالفا للواقع وانه کان جنبا حین الکنس لایستحق تمام اجرة المسماة لانکشاف بطلان الاجارة واقعا، انا اقول لماذا؟ انتم تدعون ان هذه الحرمة للمکث في المسجد لم تکن لغوا کان لها اثرها من حسن الاحتیاط، انا اقول بعد تنجز وجوب الوفاء بالعقد علی هذا الاجیر کیف یحسن منه الاحتیاط في ترک البقاء في المسجد.

فمادام لم یرض المستأجر بفسخ الاجارة یجب علی هذا الاجیر الوفاء به، وحینئذ نقول لامعنی ولایعقل ان تکون حرمة مکثه في المسجد زاجرة عن وفاءه بعقد الاجارة مالم یرض المستأجر بفسخ الاجارة، لایعقل ان تکون زاجرة عن هذا، لان هذه الزاجریة تعنی الزاجریة عن امتثال الحکم الظاهری التنجیزی وهذا غیر معقول.

اما منشأ القول الثالث فانه یقال ان الامر بالوفاء بالعقد لیس امرا تکلیفیا، وانما هو ارشاد الی الصحة واللزوم، لیس هناک وجوب تکلیفی للوفاء بالعقد مستفاد من قوله تعالی اوفوا بالعقود، اوفوا بالعقود ارشادٌ الی حکم وضعی وهو الصحة اللزومیة للعقد، فما هو المانع من ان نستفید من قوله تعالی اوفوا بالعقود ملکیة المستأجر لهذا العمل وهو الکنس في ذمة الاجیر، ملکیة مطلقة بمقتضی ارشادیة اوفوا بالعقود، نعم لااشکال في انه لایجب علی هذا الاجیر القیام بالعمل الا مترتبا علی عصیانه لحرمة مکثه في المسجد، ولکن هذا الحکم الترتبی لاعلاقة له بخطاب اوفوا بالعقود، فان خطاب اوفوا بالعقود خطاب ارشادی الی حکم وضعی، وهو الصحة علی نحو اللزوم الوضعی، ووجوب الوفاء تکلیفا لیس مستفادا من اوفوا بالعقود، بل مستفاد من امور أخری کحرمة تضییع حق الغیر، حرمة اتلاف مال الغیر، ولااشکال في ان هذه الاحکام التکلیفیة لاتقتضی لان شرط الله قبل شرطکم، هذه الاحکام التکلیفیة المترتبة علی حقوق الناس في رتبة متأخرة عن الاحکام الالهیة، فتتقدم علیه حرمة المکث في المسجد.

ولکن اذا عصی هذا المکلف ومکث في المسجد خلال ساعة، فهنا یصیر الامر الترتبی باداء حق الغیر واداء ملکه الیه فعلیا، ولکن لم نقید خطاب الامر بالوفاء بالعقود بای قید زائد، لان هذا الخطاب لایزال ارشادا الی حکم وضعی مطلق، وهو ملکیة المستاجر للعمل في ذمة الاجیر ملکیة مطلقة بحیث لو خاف الاجیر من الله وقال لاادخل المسجد، فیقول المستاجر انا املک في ذمتک هذا العمل، اُعطیک اجرة المسماة وآخذ منک اجرة المثل، فربما یکون اجرة المثل دینارا واجرة المسماة فلسا، لانک اتلفت ما املکه في ذمتک، وان کنت في اتلافک هذا معذورا شرعا.

حصیلة الدرس

انه اذا استأجر شخص جنبا لکنس المسجد في وقت معین ولایمکن لهذا الجنب ان یغتسل قبل ان یکنس المسجد في هذا الوقت، فیتعین علیه اذا اراد ان یعمل وفق الاجارة ان یکنس المسجد في حال جنابته، فهل هذه الاجارة صحیحة او فاسدة، وعلی تقدیر فسادها وعدم استحقاق اجرة المسمی لفساد الاجارة هل یستحق الاجیر اجرة المثل لعمله، ام لا.

القول الاول فساد الاجارة مطلقا وهو قول صاحب العروة.

والقول الثانی: التفصیل بین علم الاجیر بجنابته فتبطل الاجارة وبین جهله بجنابته فتصح الاجارة وهو قول السید الخوئي.

والقول الثالث للسید الصدر وهو صحة الاجارة مطلقا، اذا کانت الاجارة جامعة للشرائط العامة ومنها ان لاتکون غرریة.

منشأ القول الاول ان کنس المسجد في حال الجنابة عمل متوقف علی مقدمة محرمة، والعمل المتوقف علی مقدمة محرمة لایصح الالتزام بالاتیان به، بانه لیس مقدور التسلیم والقدرة علی التسلیم من شرائط صحة العقد، لان غیر المقدور شرعا بحکم غیر المقدور عقلا.

منشأ القول الثانی ان العمل الذی استؤجر علیه لیس محرما بذاته وانما مقدمته محرمة، فلاینصبّ الامر بالوفاء والنهی علی مصبّ واحد، الامر بالوفاء تعلق بالوفاء الذی ینطبق علی کنس المسجد، والنهی تعلق بالکون والمکث في المسجد، والمکث في المسجد متباین وجودا مع الکنس، حکم التزاحم انه اذا کان احد الحکمین غیر واصل الی المکلف فلایمکن ان یمنع هذا الحکم غیر الواصل عن امتثال الحکم الواصل.

وعلیه لامانع من شمول الامر بالوفاء بالعقد بالنسبة الی هذا الاجیر الجاهل بجنابته، واذا شمله الامر بالوفاء بالعقد فلامعنی للمنع عن صحة اجارته، لان صحة الاجارة تنتزع من الامر بالوفاء بالعقد.

واما لو کان الاجیر عالما بجنابته فهنا وان لم یکن مانع من الامر بالترتبی بالوفاء ولکن في الامضائیات العرف لایفهم من الامضاء الترتب، لان الترتب خلاف ما انشأه المتعاقدان.

قال شیخنا الاستاذ ره: اذا کان الجاهل جاهلا بسیطا، یحتمل کونه جنبا ولکنه استصحب عدم جنابته، فحرمة مکثه في المسجد لها اثر، وهذه الحرمة لها محرکیتها، ولاتجتمع محرکیتها نحو ترک البقاء في المسجد مع محرکیة الامر بالوفاء بالعقد نحو الکنس في المسجد الذی یقتضی الاتیان بمقدمته وهو الکنس في المسجد، لاتجتمع المحرکیتان.

وفیه ان بقاء حرمة مکث هذا الجنب في المسجد لااثر له بالنسبة الی حسن الاحتیاط بعد ان تنجز علیه الوفاء بالعقد.

اما منشأ القول الثالث فانه یقال ان الامر بالوفاء بالعقد لیس امرا تکلیفیا، وانما هو ارشاد الی الصحة واللزوم، لیس هناک وجوب تکلیفی للوفاء بالعقد مستفاد من قوله تعالی اوفوا بالعقود، اوفوا بالعقود ارشادٌ الی حکم وضعی وهو الصحة اللزومیة للعقد، فما هو المانع من ان نستفید من قوله تعالی اوفوا بالعقود ملکیة المستأجر لهذا العمل وهو الکنس في ذمة الاجیر، ملکیة مطلقة بمقتضی ارشادیة اوفوا بالعقود، نعم لااشکال في انه لایجب علی هذا الاجیر القیام بالعمل الا مترتبا علی عصیانه لحرمة مکثه في المسجد، ولکن هذا الحکم الترتبی لاعلاقة له بخطاب اوفوا بالعقود، بل مستفاد من امور أخری کحرمة تضییع حق الغیر، حرمة اتلاف مال الغیر، ولااشکال في ان هذه الاحکام التکلیفیة لاتقتضی لان شرط الله قبل شرطکم، هذه الاحکام التکلیفیة المترتبة علی حقوق الناس في رتبة متأخرة عن الاحکام الالهیة، فتتقدم علیه حرمة المکث في المسجد.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس3

کان الکلام في اجارة الجنب لکنس المسجد، وذکرنا ان في هذه المسألة عدة فروع، الفرع الاول ما اذا استأجر الجنب لکنس المسجد في خصوص حال الجنابة، والظاهر انه لایحتاج ان یقید ذلک في عقد الاجارة بان یقول له استأجرتک لکنس المسجد وانت جنب، بل یکفی في ذلک ان یکون وقت الاجارة مضیقا، بحیث لایتمکن هذا الأجیر من ان یغتسل قبل کنس المسجد، فان اراد ان یکنس المسجد في هذا الوقت المحدّد للإجارة فلایکنس المسجد الا في حال الجنابة.

هنا یقع الکلام تارة في حکم صحة هذه الاجارة وفسادها، واخری في استحقاق هذا الاجیر اذا اتی بالعمل باجرة المسماة او باجرة المثل، أما بالنسبة الی حکم صحة الاجارة وفسادها فذکرنا ان فیه ثلاثة اقوال القول الاول الحکم بفساد الاجارة مطلقا وهو قول صاحب العروة، والقول الثانی التفصیل بین فرض علم الاجیر بجنابته فتبطل الاجارة وبین جهله بذلک فتصح الاجارة، وهو قول السید الخوئي قده، القول الثالث الحکم بصحة الاجارة مطلقا، وان لم یجب علی الاجیر القیام بالعمل المستأجر علیه تکلیفا الا علی نحو الترتب.

اشکل السید الخوئي علی هذا القول الثالث بان الترتب خلاف سیاق الخطابات الامضائیة، فانّا وان التزمنا بالترتب في الخطابات الاولیة الصادرة من الشارع ابتداءا، لکن ظاهر الخطابات الامضائیة کخطاب الامر بالوفاء بالعقد او الشرط او النذر وما شابه ذلک، امضاء ما أنشأه المکلف، واحداث تغییر في ما أنشأه هذا المکلف بان یغیّر من کیفیة عقده او نذره او شرطه، هذا خلاف مساق دلیل الامضاء، ولأجل ذلک لایتصور اثباتا الترتب في الخطابات الامضائیة، وأما ان یکون الوفاء بالعقد في هذا الفرض واجبا مطلقا بلاترتب فهذا یعنی الامر بالعمل المنافي للتکلف الالهي، وهذا غیر معقول ان یجب علی المکلف ان یکنس المسجد والذی یکون مقدمته الحرام، فانه لایجتمع مع حرمة مقدمته، وفرض زوال الحرمة عن المقدمة خلاف ما ثبت من ان حکم الله مقدم علی ما أنشأه الناس، بعضهم لبعض.

هذا الکلام من السید الخوئي قد یناقش فیه فیقال اولا الامر بالوفاء بالعقد خطاب ارشادي ولیس خطابا تکلیفیا، الامر بالوفاء بالعقد یعني ان المستأجر والأجیر اتفقا علی ان یملک المستأجر في ذمّة الاجیر عملا بإزاء ان یملک الاجیر في ذمة المستأجر أجرة، والشارع بخطاب اوفوا بالعقود امضی هذا الاتفاق والعقد، وهذا معنی اوفوا بالعقد، ولامحذور في ان یمضي الشارع هذا العقد بین المستأجر والاجیر الجنب الذی أستؤجر لکنس المسجد، فیملک المستأجر في ذمة الأجیر عمل کنس المسجد ولیس هو حراما بالذات، ویملک الاجیر في ذمة المستأجر اجرة المسماة، ولامحذور فیه ابدا، فلاحاجة في خطاب اوفوا بالعقود الی فرض ای ترتب، نعم لااشکال في ان تکلیف هذا الاجیر باعطاء حق المستأجر الیه او اعطاء ملکه الیه من ذلک العمل المستأجر علیه مترتب علی عصیانه لحرمة المکث في المسجد، وهذا خارج عن نطاق الخطاب الامضائی الذی هو خطاب اوفوا بالعقود.

الاشکال الثانی علی السید الخوئي انه یقال حتی ولو کان الامر بالوفاء بالعقود تکلیفیا، کما هو کذلک في الامر بالوفاء بالشرط والامر بالوفاء بالنذر، لان هذا الکلام یأتي في الشرط وفی النذر، لو اشترط علی شخص ان یکنس المسجد في وقت فرضنا ان هذا المشترط علیه جنب في ذلک الوقت، فهنا الامر بالوفاء بالشرط امر تکلیفی محض، فیقال حتی بناء علی کون الامر بالوفاء بالعقد او النذر او الشرط امرا تکلیفیا فمع ذلک ای مانع من الترتب فیه، الترتب في الامضاء ولایحدث ایّ تغییر في العقد یراد امضاءه.

فرقٌ بین ان یقول المولی انت نذرت ان تأتي بهذا العمل ولکن انا اُغیّر من العمل الذی سوّیت بالنذر بالنسبة الیه، فأت بهذا العمل بهذه الکیفیة، انا اقول لک ائت بهذا العمل المنذور بهذه الکیفیة، وان لم تنذر ان تأتي به بهذه الکیفیة، هذا لااشکال انه خلاف مساق دلیل الامضاء للنذر، ولکن لو قال له المولی انا اعلّق امری بالوفاء بالنذر علی هذا الشرط، ان کنت تخالف النهي عن مکث الجنب في المسجد فعلی تقدیر هذا الشرط انا امضي هذا العقد، لا امضیه مطلقا، وانما امضیه علی تقدیر خاص، هذا لیس موجبا لحدوث ایّ تغییر فیما یراد امضاءه، وانما هو تعلیق في الامضاء، نظیر ما لو علّق المجیز اجازته علی شيء، في البیع الفضولي قال المجیز ان کان الذی بعته داری انسانا متدیّنا فانا امضي البیع، والا فلااجیز، هذا لیس تغییرا في ما أنشأه البایع الفضولي، وانما هو تعلیق في امضائه، وهذا لامحذور فیه ابدا.

هذا محصّل او غایة ما یمکننا ان نؤیّد به القول الثالث الذی اختاره جمع من الاعلام کالسید الصدر في تعلیقة المنهاج، خلافا لمناسکه، لانه في المناسک اشترط في صحة اجارة الاجیر علی الحج النیابی ان لاتکون ذمته مشغولة بحج منجز علیه في هذه السنة، فلو کان ذمته مشغولة بحج منجز علیه، بان علم بانه مستطیع یجب علیه الحج لنفسه في هذه السنة، فحینئذ لو أجّر نفسه لحج نیابی بطلت الاجارة، هذا الذی ذکر في مناسک مخالف لما ذکره في تعلیق المنهاج من اجارة الحائض او الجنب لکنس المسجد صحیحة بشرط ان تکون هذه الاجارة واجدة للشرائط العامة، کعدم الغرر، وذکر ان انتفاء الغرر یکون بفرض الوثوق بقیام الاجیر بهذا العمل.

وان کان هذا الشرط غیر صحیح، لان الغرر لایعني الا الجهل بمقدار العوضین، واما اذا احتملنا ان الاجیر لایقوم بتنفیذ العمل المستأجر علیه، او ان المشتری لایسدّد الثمن، فهذا لایوجب الغرر، الغرر هو الجهل بمقدار العوضین، أما عدم الوثوق بقیام الاجیر بالعمل فهذا لایوجب الغرر، بل نقول العلم بعدم قیام الاجیر بالعمل لایوجب الغرر، فضلا عن الجهل بذلک، فکان ینبغی ان یقول الاجارة صحیحة مطلقا، بلاحاجة الی تقیید ذلک بان لایکون هناک غرر، بأن یحصل الوثوق بقیام الاجیر بالعمل.

لکن هنا اشکالات علی هذا القول الثالث، وهذه الاشکالات تکون بصالح القول الثاني، وهو قول السید الخوئي الذی فصّل بین فرض علم الاجیر بجنابته وبین فرض جهله بها.

الاشکال الاول علی القول الثالث ان یقال بان الشرط لصحة العقود بشکل عام ان لاتکون العقود محللة للحرام، فانه وان لم یصرّح بذلک في العقود باطلاقها، ولکن صرّح بذلک في الشرط والصلح، الصلح جائز بین المسلمین الا ما احلّ حراما، او حرّم حلالا، المؤمنون عند شروطهم الا ما حرّم حلالا او احلّ حراما، فاذا کان الشرط یشترط في نفوذه ان لایکون محللا للحرام وکذلک الصلح، فلاخصوصیة لهما عرفا، بل یجری ذلک في کل عقد، لایصح العقد الا العقد الذی لایکون محللا للحرام.

فنقول حینئذ استئجار شخص لعمل مستلزم لترک واجب او فعل حرام، علی وجه مطلق، هذا عرفا محلّل للحرام، المحلل للحرام یعني ان یکون العمل الذی نطلبه من الاجیر حراما او متوقفا علی حرام، نطلب منه ان یقوم بعمل لایمکن القیام به الا بارتکاب حرام، اذا طلبنا منه ذلک العمل علی وجه تعلیقي بان قلنا اذا کنت ترتکب الحرام فأت بهذا العمل، فاکنس المسجد، هذا یصیر تعلیقا في الاجارة ولایصح، لان التعلیق مبطل للعقود.

العرف یقول انت استأجرته علی عمل مقیّد بالحرام ولو خارجا، لانه لایصدر هذا العمل الا مع ارتکاب حرام معه، کما لو کان بین الحلال والحرام ملازمة، افرض طلبنا من امرأة تتوضأ أمام الأجانب حتی یتعلم الناس منهاه کیفیة الوضوء مثلا، حتی یکون العمل له منفعة عقلائیة، ألیس هذا شرطا محللا للحرام عرفا، الانصاف ان هذا شرط محلل للحرام عرفا.

بل نقول لسنا بحاجة الی هذه القیود اللفظیة، لولم یکن لدینا ایّ قید من هذا القبیل، بل لم یکن لدینا الا قوله تعالی اوفوا بالعقود، کان منصرفا عن الشرط او العقد او العهد الذی یکون محللا للحرام، ولأجل ذلک بهذا الاشکال الاول یمکننا ابطال القول الثالث.

الاشکال الثانی نقول الترتب لایمکن ان یضمّ الی الخطاب ویستخرج من الخطاب في ایّ مجال، حتی في التکالیف، استخراج الامر الترتبی من الخطابات العامة یحتاج الی فرض لحاظ المولی حینما یقول مثلا طهّر المسجد، یحتاج الی لحاظ المولی شیئا زائدا، طهّر المسجد ان لم تشتغل بواجب اهم، وهذا مما یکون خارجا عن إطار الفهم العرفی، ضم قیود غیر ظاهرة الی الخطاب، هذا امر لایقبله العرف، ویأبی عنه العرف، لکن في الخطابات التکلیفیة المحضة حیث یصح عرفا الخطاب المطلق، وتوجه الخطاب التکلیفی بشکل مطلق نحو المتزاحمین، کما ذکره جمع من الاعلام کالسید الامام والسید الروحانی والسید السیستاني یصح في باب التزاحم الامر المطلق بهذا الواجب والامر المطلق بذلک الواجب، لانه یستفاد من الخطاب العام، فلامانع من شمول اطلاقه لفرض التزاحم.

وان کان بین الاعلام الذین ذکرنا اسمائهم فرق من حیث ان السید الامام قده لایری شرطیة القدرة في فعلیة التکلیف وانما یراها شرطا في تنجز التکلیف، بینما ان السید الروحانی والسید السیستاني یشترطان القدرة علی ذات الفعل، وعندهما خطاب التکلیف منصرف عما لو کان ذات الفعل غیر مقدور، والمفروض انه في المتزاحمین ذات کل من الفعلین مقدور، والذی لیس بمقدور هو الجمع بینهما، فلایأبی العرف عن قبول توجه الخطاب المطلق نحو هذا الفعل ونحو ذلک الفعل وان کان بینهما تزاحم ولایمکن الجمع بینهما، ویکون العجز عن الجمع بین الامتثالین موجبا للعذر عقلا، ولایوجب ارتفاع ای من التکلیفین، هذا حسب الظهور العرفی والفهم العرفی.

نعم نحن لأجل خطابات شرعیة، کقوله تعالی لایکلف الله نفسا الا وسعها، استکشفنا بالمقید المنفصل، کما رأینا بعد ذلک في کلمات السید السیستاني في بحث التزاحم انه ایضا استکشف تقید خطاب التکلیف بعدم صرف القدرة في واجب اهم، لکن هذا التقید لیس من باب التصحیح لخطاب التکلیف، تصحیح خطاب تکلیف المتزاحمین لایحتاج الی هذا التقیید، بل یصح توجیه خطاب التکلیف الی کل من المتزاحمین ولو بنحو مطلق، وانما استکشفنا تقیید خطاب التکلیف في کل منهما بعدم صرف القدرة في الآخر من المقیدات اللفظیة الشرعیة، فاذن شمول خطاب التکلیف للمتزاحمین لامحذور فیه عقلا وعرفا.

واما في الخطابات الامضائیه العرف یأبی عن قبول شمول اطلاق خطاب الامر بالوفاء بالعقد او النذر او الشرط بنحو یستلزم ترک واجب او ارتکاب حرام، لارتکازیة ان العقود انما تکون في إطار القانون الالهي والقانون الصادر من المولی، لیست العقود الجاریة بین الناس محترمة في الخارج عن هذا الاطار، اذا خالفت العقود الجاریة بین الناس او الانشائات والالتزامات في الناس القوانین الصادر عن المولی فالعرف لایری وجوب الوفاء بهذه الشروط او العقود، فاذن اوفوا بالعقود لایصح ان یشمل الاجارة علی کنس المسجد المتوقف علی ارتکاب الاجیر للحرام.

فیحتاج تصحیح شموله لهذا الفرد الی الترتب، والترتب لیس مستفادا من ظاهر الخطاب، یعنی ذلک ضم شیء اجنبي الی الخطاب لتصحیح اطلاق الخطاب، ونحن ذکرنا مرارا ان العرف لایبرّر ولایقبل ان نضمّ الی الخطاب شیئا اجنبیا لیس ظاهرا من الخطاب، نضمّ الیه حتی نصحّح اطلاق ذلک الخطاب، لان الاطلاق مقید لبّا بعدم لغویته، وعدم امتناعه، فاذا امتنع شمول هذا الاطلاق لهذا العقد، امتنع شمول اوفوا بالعقد الجاری بین الجنب وبین ذلک المستأجر الذی استأجره لکنس المسجد في حال جنابته، واحتجنا في تصحیح شمول هذا الاطلاق لهذه الاجارة الی فرض الترتب، بأن نقول المولی لاحظ حینما قال اوفوا بالعقود اشتراط الامر بالوفاء في هذه الفروض بعصیان ذلک الحرام علی نحو الترتب، هذا مما لایمکن ان یستفاد من اطلاق الخطاب، ولاجل ذلک لایکون التمسک باطلاق خطاب اوفوا بالعقود في فرض یحتاج تصحیحه الی ضم فرضیة الترتب الیه، لماذا لانقول بذلک في الخطابات التکلیفیة المحضة غیر الامضائیه، لانه ذکرنا هناک ان تصحیح شمول الخطاب للمتزاحمین لایحتاج الی تطبیق نظریة الترتب، کما أکّد علیه الاعلام الذین سمیناهم، وانما من المقیدات المنفصلة انجبرنا الی تقیید خطاب التکلیف بالمقید المنفصل.

فهذا هو الاشکال الثانی وهو انه حتی لو صح ثبوتا الامر الترتبی بالوفاء بالعقد کما نحن نری صحته، لکن استفادته من الخطابات الامضائیة غیر صحیحة، ولعل هذا هو ما کان في لبّ مقصود السید الخوئي قده، وان کان بیانه غیر واضح.

جواب سؤال: الصحة الترتبیة یعني ملکیة المستأجر للعمل وملکیة الاجیر للأجرة مترتبة لعصیان الاجیر وارتکاب الحرام، هذا غیر عقلائی، کما یستفاد من کلام السید الخوئي.

نحن نری ان اوفوا بالعقود لیس ارشادا وانما هو تکلیف بالوفاء، کما ذکرنا في بحث فقه العقود، وحینئذ نقول ضمّ نظریة الترتب الی اوفوا بالعقود لتصحیح شمول اوفوا بالعقود لهذه العقود او ضم نظریة الترتب الی خطاب الامر بالنذر او الشرط فیما لو اشترط او نذر ارتکاب عمل یتوقف علی مقدمة محرمة، لانه ضم امر اجنبي لایظهر من الخطاب، فلایمکن تصحیح اطلاق الخطاب به، لانه کما نقّح في الاصول اطلاق الخطاب اذا لم یصح الا بضم ضمیمة اجنبیة فالتمسک بهذا الاطلاق یکون دوریا، کما ذکره المحقق العراقی وقبِله الاعلام من بعده.

والا لکان بامکان احد ان یقول نحن نجري استصحاب عدم الحاجب في اعضاء الوضوء، ان قلتم لاأثر له، قلنا تصحیح شمول اطلاق دلیل الاستصحاب او عمومه لاستصحاب عدم الحاجب یتوقف علی ان یُثبت تحقق الغسل، خب اقبلوا انه یثبت تحقق الغسل حتی یصح اطلاق او عموم دلیل الاستصحاب لهذا الفرض، لایقبل هذا الکلام متفقه فضلا عن فقیه، لانه اذا لم یصح عموم دلیل الاستصحاب لاستصحاب عدم الحاجب لانه اصل مثبت، فلایصح ضم ضمیمة اجنبیة وهو حجیة مثبتاته بلحاظ تحقق الغسل، حتی نصحّح بذلک شمول دلیل الاستصحاب لاستصحاب عدم الحاجب.

الاشکال الثالث ان نقول بانه بناء علی المسلک الصحیح خطاب اوفوا بالعقود منصرف الی العقود الصحیحة، نحن نقول الخطابات التی تکون بلسان الامر بالوفاء بالعهد والشرط والعقد وما شابه ذلک، منصرف الی ما لو کان مضمونه صحیحا في نفسه، ولاجل ذلک لم یستفد شخص من خطاب اوفوا بالعقود صحة عقد الولایة، بان یتفق امرأة افرض مع شخص بعد وفاة ابیها ان یکون ذلک الشخص ولیّا علیها في امر زواجها، فاحیانا ذلک الشخص یحب ان یتزوج بنفسه من هذه المرأة واحیانا یزوجها من الآخرین، هل احد یلتزم بصحة هذا العقد من باب اوفوا بالعقود، ابدا، لان مضمون هذا العقود لم یثبت مشروعیته، وهکذا لو قیل المؤمن اذا وعد وفا، فهل یتمسک احد بهذا الخطاب في موارد الشک في مشروعیة شيء، یعد شخصا بهذا العمل وبعد ذلک یقول خب المؤمن اذا وعد وفا، هذا لیس صحیحا، لانه لابد اولا ان یثبت مشروعیة العمل کی یشمله المؤمن اذا وعد وفا.

ولاجل ذلک التزمنا بانه في موارد الاحتیاط الوجوبی لایشمل دلیل الامر بالوفاء بالعقد مورد الاحتیاط الوجوبی، مثل لو استؤجر شخص لمخالفة الاحتیاط الوجوبی، کحلق اللحیة، بعد ان استؤجر شخص الحلاق لحلق لحیة زید، فهل یصح لهذا الحلاق ان یقول صار المورد من موارد بین المحذورین، لانه إما حلق اللحیة حرام او انه حلال فوجب من باب الوفاء بعقد الاجارة، ویختار حلق اللحیة! هذا لیس صحیحا، الامر بالوفاء بالعقد منصرف الی ما لو کان العمل مشروعا، واقعا وظاهرا، منصرف الی هذا الفرض، ولاجل ذلک نحن نقول بعد ما نشک في انه هل یشترط في صحة الاجارة ان یکون العمل متوقفا علی ارتکاب الحرام، ومعه لایمکن التمسک باوفوا بالعقود، وبذلک تمّ القول ببطلان هذه الاجارة الا فیما اذا کان الاجیر جاهلا بجنابته، فانه بعد ما کان جاهلا بجنابته نلتزم بصحة الاجارة من باب انه متمکن منه وعمله مشروع ولو ظاهرا.

أما قضیة استحقاق هذا الاجیر اذا کنس المسجد وقلنا بفساد اجارته، انه هل یستحق الاجرة ام لا، تأملوا في هذه المسألة، لان هنا احتمالات:

الاحتمال الاول: انه لایستحق الاجرة لا المسماة ولاالمثل، وهذا ما یمیل الیه السید السیستاني.

الاحتمال الثانی: انه لایستحق الاجرة المسماة لبطلان الاجارة، ولکن حیث ان عمله لیس محرّما ذاتیا فله مالیة ویستحق اجرة المثل علیه.

الاحتمال الثالث: ان یستحق اقل الاجرتین، یعنی اذا کانت اجرة المثل اقل من اجرة المسماة فیستحقها، واذا کان الاجرة المسماة اقل من اجرة المثل، فلایستحق اکثر من الاجرة المسماة لانه الغی احترام عمله بالمقدار الزائد علی الاجرة المسماة، فتأملوا في هذه الاحتمالات.

حصیلة الدرس

یرد علی ما ذکر السید الخوئی من ان الترتب خلاف سیاق الخطابات الامضائیة، اولا: الامر بالوفاء بالعقد خطاب ارشادي ولیس خطابا تکلیفیا، لامحذور في ان یمضي الشارع هذا العقد بین المستأجر والاجیر الجنب الذی أستؤجر لکنس المسجد، فیملک المستأجر في ذمة الأجیر عمل کنس المسجد ولیس هو حراما بالذات، ویملک الاجیر في ذمة المستأجر اجرة المسماة، ولامحذور فیه ابدا، فلاحاجة في خطاب اوفوا بالعقود الی فرض ای ترتب، نعم لااشکال في ان تکلیف هذا الاجیر باعطاء حق المستأجر الیه او اعطاء ملکه الیه من ذلک العمل المستأجر علیه مترتب علی عصیانه لحرمة المکث في المسجد، وهذا خارج عن نطاق الخطاب الامضائی الذی هو خطاب اوفوا بالعقود.

وثانیا: حتی ولو کان الامر بالوفاء بالعقود تکلیفیا، کما هو کذلک في الامر بالوفاء بالشرط والامر بالوفاء بالنذر، فمع ذلک ای مانع من الترتب فیه، الترتب في الامضاء ولایحدث ایّ تغییر في العقد یراد امضاءه، فهو تعلیق في الامضاء، نظیر ما لو علّق المجیز اجازته علی شيء، في البیع الفضولي قال المجیز ان کان الذی بعته داری انسانا متدیّنا فانا امضي البیع، والا فلااجیز، هذا لیس تغییرا في ما أنشأه البایع الفضولي، وانما هو تعلیق في امضائه، وهذا لامحذور فیه ابدا.

ان السید الصدر قده في المناسک اشترط في صحة اجارة الاجیر علی الحج النیابی ان لاتکون ذمته مشغولة بحج منجز علیه في هذه السنة، فلو کان ذمته مشغولة بحج منجز علیه، بان علم بانه مستطیع یجب علیه الحج لنفسه في هذه السنة، فحینئذ لو أجّر نفسه لحج نیابی بطلت الاجارة، هذا الذی ذکر في مناسک مخالف لما ذکره في تعلیق المنهاج من اجارة الحائض او الجنب لکنس المسجد صحیحة بشرط ان تکون هذه الاجارة واجدة للشرائط العامة، کعدم الغرر، وذکر ان انتفاء الغرر یکون بفرض الوثوق بقیام الاجیر بهذا العمل.

وان کان هذا الشرط غیر صحیح، لان الغرر لایعني الا الجهل بمقدار العوضین، واما اذا احتملنا ان الاجیر لایقوم بتنفیذ العمل المستأجر علیه، او ان المشتری لایسدّد الثمن، فهذا لایوجب الغرر، الغرر هو الجهل بمقدار العوضین، أما عدم الوثوق بقیام الاجیر بالعمل فهذا لایوجب الغرر، بل نقول العلم بعدم قیام الاجیر بالعمل لایوجب الغرر، فضلا عن الجهل بذلک.

الاشکال الاول علی القول الثالث: ان یقال بان الشرط لصحة العقود بشکل عام ان لاتکون العقود محللة للحرام، فانه وان لم یصرّح بذلک في العقود باطلاقها، ولکن صرّح بذلک في الشرط والصلح، ویلغی الخصوصیة منهما الی العقد، بل نقول لسنا بحاجة الی هذه القیود اللفظیة، لولم یکن لدینا ایّ قید من هذا القبیل، بل لم یکن لدینا الا قوله تعالی اوفوا بالعقود، کان منصرفا عن الشرط او العقد او العهد الذی یکون محللا للحرام.

الاشکال الثانی في الخطابات الامضائیه العرف یأبی عن قبول شمول اطلاق خطاب الامر بالوفاء بالعقد او النذر او الشرط بنحو یستلزم ترک واجب او ارتکاب حرام، لارتکازیة ان العقود انما تکون في إطار القانون الالهي والقانون الصادر من المولی.

فیحتاج تصحیح شموله لهذا الفرد الی الترتب، والترتب لیس مستفادا من ظاهر الخطاب، یعنی ذلک ضم شیء اجنبي الی الخطاب لتصحیح اطلاق الخطاب، واما فی الخطابات التکلیفیة فتصحیح شمول الخطاب للمتزاحمین لایحتاج الی تطبیق نظریة الترتب، کما أکّد علیه الاعلام الذین سمیناهم، وانما من المقیدات المنفصلة انجبرنا الی تقیید خطاب التکلیف بالمقید المنفصل.

الاشکال الثالث ان نقول بانه بناء علی المسلک الصحیح خطاب اوفوا بالعقود منصرف الی العقود الصحیحة، ولاجل ذلک التزمنا بانه في موارد الاحتیاط الوجوبی لایشمل دلیل الامر بالوفاء بالعقد مورد الاحتیاط الوجوبی.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس4

ذکر صاحب العروة:

مسألة7 لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته‌ بل الإجارة فاسدة و لا يستحق أجرة نعم لو استأجره مطلقا و لكنه كنس في حال جنابته و كان جاهلا بأنه جنب أو ناسيا استحق الأجرة بخلاف ما إذا كنس عالما فإنه لا يستحق لكونه حراما و لا يجوز أخذ الأجرة على العمل المحرم و كذا الكلام في الحائض و النفساء و لو كان الأجير جاهلا أو كلاهما جاهلين- في الصورة الأولى أيضا يستحق الأجرة

ذکر صاحب العروة انه لو استأجر جنبا لکنس المسجد في حال جنابته، فتکون الاجارة واقعة علی عمل مستلزم للحرام، وهذه الاجارة فاسدة، وقد مر الکلام في ذلک وقلنا بانه کما ذکر السید الخوئي قده لابد من التفصیل بین فرض ما لو کان الاجیر جاهلا بجنابته فالاجارة صحیحة، وانما تبطل الاجارة في فرض ما لو کان الاجیر عالما بجنابته، لانه في فرض علمه بجنابته لایمکن امره بالوفاء بهذا العقد، لامطلقا لانه مستلزم للحرام ولایمکن استفادة امره بالوفاء بالاجارة علی نحو الترتب لوجوه مرت سابقا.

انما الکلام في انه في فرض فساد الاجارة بان کان عالما بجنابته کما هو المختار او مطلقا کما هو مختار صاحب العروة، لو اتی هذا الاجیر بالعمل فهل یستحق اجرة ام لا، ذکر صاحب العروة في ابتداء کلامه انه لایستحق اجرة، ولکن في أثناء کلامه ذکر انه لو کان جاهلا یستحق الاجرة، فمعنی ذلک انه فصّل في استحقاق الاجرة بین علم هذا الاجیر بالجنابة فلایستحق الاجرة، وبین ما لو کان جاهلا بالجنابة فیستحق اجرة، ولامحالة هذه الاجرة اجرة مثل بعد فرض بطلان الاجارة.

فحینما ذکر في بدایة کلامه ان الاجارة فاسدة ولایستحق اجرة، ثم تدارک فقال نعم لو کان الاجیر جاهلا یستحق الاجرة، فاتضح ان مقصوده من نفی استحقاق الاجیر للاجرة في فرض علمه بالجنابة، المقصود منه اجرة المثل، ولذا یکون من الغریب ما علّق السید السیستاني علی هذه العبارة، حینما قال صاحب العروة لایستحق اجرة، علّق یعنی "اجرة المسمی وفی استحقاق اجرة المثل اشکال" ان کان مقصود السید السیستاني بیان رأیه فهو، وان کان المقصود تبیین مقصود صاحب العروة فالظاهر من صاحب العروة خلاف ذلک، فصاحب العروة یعنی اجرة المثل، لانه حکم بفساد الاجارة، وقال لایستحق اجرة ثم تدارک وقال لو کان الاجیر جاهلا استحق الاجرة.

وکیف کان مع فساد الاجارة لااشکال في انه لایستحق اجرة المسمی، لان اجرة المسمی انما تملک بسبب العقد، والمفروض ان العقد باطل، انما الکلام في استحقاق اجرة المثل، والظاهر انه لاینبغی الاشکال في استحقاق هذا الاجیر لاجرة المثل، سواء علم بجنابته ام جهل بها، والوجه في ذلک ان العمل الذی قام به عمل له مالیة عقلائیة، وقد امر المستاجر بهذا العمل، والسیرة العقلائیة قائمة علی انه اذا امر شخص غیره بعمل محترم له مالیة فیضمن اجرة مثل ذلک العمل، والمفروض ان الشارع لم یلغ مالیة هذا الکنس وان کان یتوقف علی مقدمة محرمة.

ولاجل ذلک لاینبغی الاشکال في انه لو قال شخص لآخر، انا لااقول لک ابق في المسجد، ولکن لو کنت تبقی في المسجد ساعة مثلا فاطلب منک کنس المسجد في هذه المدة وهو قام بهذا العمل وکنس المسجد خلال هذه الفترة التی توقف في المسجد من هذه الفترة، وجاء الی الآمر وقال له اعطني اجرة عملي، فهل العقلاء یرون هذا الآمر معذورا في ان یقول عملک کان متوقفا علی مقدمة محرمة، فلاتستحق من الاجرة شیئا، هذا الکلام غیر مقبول، حسب السیرة العقلائیة القطعیة ولم یناقش احد من العلماء فیما اعلم في هذا الفرض، ای في فرض الجعالة علی کنس المسجد معلقا علی ارتکاب الاجیر لتلک المقدمة المحرمة، بان قال لو کنت ترتکب تلک المقدمة المحرمة فاطلب منک ان تقوم بهذا العمل الذی هو حلال في نفسه، فاذا صحّ دعوی استحقاق اجرة المثل في هذا الفرض او استحقاق الجعالة، لو کان جعالة وعیّن الجاعل له جُعلا، لو التزمنا باستحقاق هذا الشخص لأجرة المثل او للجعالة، فلااشکال في انه في الاجارة الفاسدة بعد ما یتضمن هذه الاجارة للأمر بالعمل ولو کانت الاجارة فاسدة، فهذا الاجیر یستحق اجرة مثل عمله، بلافرق بین ان یکون هذا الاجیر عالما بجنابته او کان الاجیر جاهلا بجنابته وقلنا بفساد الاجارة، في هذا الفرض، واما لو قلنا کما هو الصحیح بصحة الاجارة في فرض جهل الاجیر بجنابته فهو یستحق اجرة المسمی بلااشکال.

ولاجل ذلک نحن لم نر وجها واضحا لاشکال السید السیستاني في استحقاق هذا الاجیر لاجرة المثل، طبعا حینما استثنی صاحب العروة من عدم استحقاق الاجیر الذی کنس المسجد وهو جنب للاجرة استثنی من نفي استحقاقه للاجرة فرض جهله بالجنابة في ذیل کلامه، لم یعلّق علیه السید السیستاني فیعني ذلک انه یقبل في فرض الجهل بجنابته کونه مستحقا للاجرة ای اجرة المثل، فحینما اشکل في استحقاق هذا الشخص لاجرة المثل، یعني ذلک انه اشکل في فرض علم الاجیر بجنابته، ولکن في هذا الفرض ایضا، لایری وجه واضح لنفي استحقاق هذا الاجیر لاجرة مثل عمله.

والمنع عن قاعدة ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، لاعلاقة له بهذا البحث، السید السیستاني یمنع من تمامیة هذه القاعدة ولکن لابد ان نلحظ مستند ضمان المستأجر لأجرة مثل العمل الذی قام به الاجیر، مستنده ما ذکرناه من قیام السیرة القطعیة العقلائیة علی ان من امر شخصا آخر بعمل له مالیة ولم یلغ الشارع مالیته، یستحق اجرة مثل عمل ذاک الشخص.

الفرض الثاني الذی طرحه صاحب العروة هو انه لو استأجر شخصا لکنس المسجد مطلقا، بلاتقییده بحال جنابة الاجیر، ولکن هذا الاجیر بسوء اختیاره قام بهذا العمل، قام بکنس المسجد في حال جنابته، لااشکال في ان هذه الاجارة صحیحة، لقدرة هذا الاجیر لتسلیم العمل في زمان طهارته، وعدم جنابته، ولاجل ذلک ذکر صاحب العروة:

نعم لو استأجره مطلقا و لكنه كنس في حال جنابته و كان جاهلا بأنه جنب أو ناسيا استحق الأجرة بخلاف ما إذا كنس عالما فإنه لا يستحق لكونه حراما

هذا الکلام من صاحب العروة غیر متجه، فانه بعد صحة الاجارة، لان الجامع الذی استؤجر علیه جامع حلال، ولایتوقف علی مقدمة محرمة، لانه یمکن لهذا الاجیر ان یطبّق العمل الذی استؤجر علیه علی زمان طهارته، فهذه الاجارة صحیحة، فهو یستحق اجرة المسمی، وقد قام بالعمل في زمان جنابته، فلاوجه للمنع عن استحقاق هذا الاجیر لأجرة المسمی، فضلا عن استحقاقه لأجرة المثل في فرض کون اجرة المثل اقل من اجرة المسمی، ولیس هذا العمل محرّما کما اعترف به صاحب العروة في ذیل عبارته، فکیف یقول:

و لا يجوز أخذ الأجرة على العمل المحرم

یقول بخلاف ما اذا کنس عالما، فانه لایستحق الاجرة لکونه حراما ولایجوز اخذ الاجرة علی العمل المحرم، یا سیدنا انت في ذیل کلامک تصرح بان هذا العمل لیس محرما، وانما مقدمته محرمة، فکیف هنا تقول اذا کان الاجیر عالما بجنابته والاجارة مطلقة لاتختص بکنس المسجد في حال جنابته، کیف ذکرت بانه لایستحق اجرة فیما اذا کنس المسجد وهو عالم بجنابته، لان عمله حرام ولایجوز اخذ الاجرة علی العمل المحرم، فانک في ذیل کلامک تصرح بانه لو کان الاجیر جاهلا او کلاهما جاهلین، الاجیر والمستاجر، في الصورة الاولی، اي في صورة الاجارة علی کنس المسجد في حال جنابة الاجیر، یعني في مضیق لایتمکن الاجیر من غسل الجنابة قبل ان یکنس المسجد، ذکرت انه في هذا الفرض لو کان الاجیر جاهلا بجنابته، یستحق الاجرة لان متعلق الاجرة وهو الکنس لایکون حراما وانما الحرام الدخول والمکث، فلایکون من باب اخذ الاجرة علی المحرّم.

فهذا تهافت واضح في کلام صاحب العروة، حیث انه ذکر ان الکنس الصادر من هذا الجنب لیس محرما، هذا مذکور ومصرّح به في ذیل کلامه، فکیف في فرض علم الاجیر بجنابته، منع من استحقاقه للاجرة مع ان الاجارة مطلقة، وقال لان العمل الذی قام به حرام، ولایستحق الاجرة علی العمل الحرام.

وکیف کان في هذا الفرض الثاني وهو فرض اطلاق الاجارة وان کان الاجیر بسوء اختیاره او بجهله اختار زمان جنابته لکنس المسجد مع انه کان یتمکن من اختیار زمان طهارته لکنس المسجد، بان یغتسل ویکنس المسجد، مع ذلک اختار زمان جنابته، هنا الصحیح ان الاجارة صحیحة، سواء کان الاجیر عالما بجنابته او جاهلا بها، والاجیر یستحق اجرة المسمی، وان زادت علی اجرة المثل.

بالنسبة الی الفرض الاول یوجد کلام یختلف الفرض الاول فیه عن الفرض الثانی، ذکرنا انه في الفرض الثانی الاجارة المطلقة صحیحة، ویستحق الاجیر اجرة المسمی، زادت اجرة المسمی عن اجرة المثل او نقصت، واما في الفرض الاول، ای فرض بطلان الاجارة، حیث وقعت الاجارة علی کنس المسجد في حال جنابة الاجیر، ذکرنا ان الاجارة فاسدة في فرض علم الاجیر بجنابته، ولکنه یستحق اجرة المثل.

هنا کلام وهو انه قد یکون اجرة المثل اکثر من اجرة المسمی، مثلا اجرة المسمی کان الف تومان، ولکن اجرة المثل الفین، فالاجارة حکم ببطلانها، ولاجل ذلک لم یملک الاجیر بسبب عقد الاجارة اجرة المسمی، لکن هنا کلام في ان استحقاق هذا الاجیر لاجرة المثل، یعنی انه یستحق الفین او یستحق ما لایزید علی اجرة المسمی، ذکر جماعة کالسید الخوئي والسید السیستاني انه في فرض بطلان الاجارة الاجیر لایستحق من اجرة المثل ما یزید علی اجرة المسمی، فهو یستحق اقل الاجرتین، والوجه في ذلک، ان هذا الاجیر حینما قام بالعمل، مع تحدید اجرته في العقد وان کان العقد فاسدا، الغی احترام ماله وعمله فیما یزید علی الاجرة المتفق علیها.

نعم لو کان هذا الاجیر مکرها ففی الاجارة الاکراهیة المحکومة بالبطلان، هذا الاجیر اذا قام بالاجارة مکرها لم یلغ احترام عمله، ولو فیما یزید علی اجرة المسمی، فهو یستحق تمام اجرة المثل، ولکن المفروض في المقام ان الاجیر بطیب نفسه، بدون اي الجاء واکراه قام بالعمل المستأجر علیه، فاذن لادلیل علی استحقاق هذا الاجیر لاجرة مثل عمله فیما یزید علی اجرة المسمی، بعد ان کان الاتفاق بینهما علی نصف اجرة المثل مثلا، علی الألف، وهذا فیما کان الاجیر عالما بفساد الاجارة واضح.

واما لو کان جاهلا بفساد الاجارة فقد یقال بانه لو علم بالفساد فلعله لم یقم بالعمل، ولاجل ذلک لم یعلم رضاه علی ای تقدیر، بان یعطی اجرة المسمی التی تقلّ عن اجرة المثل، ولکن نقول المهم ان المستأجر طلب منه العمل بهذه الاجرة، فقال له اعمل واعطیک الف تومان، فلادلیل علی ضمان هذا المستأجر لاجرة المثل التی تزید علی هذا المقدار، بعد ان لم یکن امره الا مقیدا بهذا المقدار من الاجرة وهو الف تومان، فالزائد علی الف تومان من اجرة المثل لادلیل علی کون الاجیر مستحقا له.

ولاجل ذلک نحن نقبل ما علیه السید الخوئي والسید السیستاني في امثال المقام، من انه في فرض فساد الاجارة فالاجیر یستحق اجرة المثل اذا قام بالعمل، الا بالنسبة الی المقدار الزائد علی اجرة المسمی، فلایستحقه.

بقي الکلام في الفرض الثالث و هو فرض ما لو کانت الاجارة علی عمل محرم في ذاته، کما لو استؤجر علی المکث في المسجد، قال للجنب ان یبقی في المسجد بلا ايّ عمل زائد، فهل في هذا الفرض یاتي مرة فیما لو کانت الاجارة علی کنس المسجد المتوقف علی المکث المحرّم، او ان هذا الفرض یختلف عن الفرضین السابقین، ذکر صاحب العروة ان هذا الفرض یختلف، والاجارة باطلة، ولایستحق الاجیر ايّ اجرة ولو کان جاهلا بجنابته، لان ما قام به من العمل وان کان جاهلا بحرمته، لکن هذا العمل الذی قام به حرامٌ، لا انه متوقف علی مقدمة محرمة، هذا العمل المحرم لیس له مالیة، ولایستحق الاجیر ايّ اجرة علیه، تأملوا في هذا الفرض الثالث ان شاء الله الی اللیلة القادمة.

حصیلة الدرس:

تعلیق السید السیستاني هنا من عدم استحقاق الاجیر لاجرة المسمی لو کان لبیان مقصود صاحب العروة فهذا التعلیق مخالف لما ذکره صاحب العروة من بطلان الاجارة مطلقا ثم الاستدارک منه باستحقاق اجرة المثل فی الصورة الثانیة.

الصحیح استحقاق الاجیر الجنب لاجرة المثل، سواء کان عالما او جاهلا بجنابته، لان السیرة العقلائیة قائمة علی انه اذا امر شخص غیره بعمل محترم له مالیة فیضمن اجرة مثل ذلک العمل، فما یظهر من تعلیقة السید السیستاني من الاشکال في استحقاق اجرة المثل في فرض العلم بالجنابة، غیر واضح.

لو کانت اجرة المثل اکثر من اجرة المسمی لایستحق الا اقل الاجرتین، ولو کان الاجیر جاهلا بفساد الاجارة، حیث انه الغی احترام ماله فیما یزید علی الاجرة المتفق بینهما.

الفرض الثاني: انه لو استأجر شخصا لکنس المسجد مطلقا، بلاتقییده بحال جنابة الاجیر، ولکن بسوء اختیاره قام بکنس المسجد في حال جنابته، فالاجارة صحیحة، لقدرة الاجیر علی تسلیم العمل في زمان طهارته، فیستحق اجرة المسمی، فما ذکره صاحب العروة من انه في فرض العلم بالجنابة لایستحق اجرة، لان العمل حرام، مخالف لما ذکره في ذیل کلامه من ان هذا العمل لیس محرما.

بسم الله الرحمن الرحیم

### **الدرس**5

کان الکلام فی صور استئجار الجنب، فذکر صاحب العروة ثلاث صور، الصورة الاولی استئجار الجنب لکنس المسجد فی حال جنابته، فحکم بفساد الاجارة وعدم استحقاق الاجرة، نعم لو کان الاجیر جاهلا بجنابته یستحق الاجرة، الصورة الثانیة استئجاره لکنس المسجد مطلقا من غیر اختصاص اجارته بفرض جنابته، بأن امکنه ان یغتسل ویکنس المسجد، ولکنه اختار بسوء عمله المقدمة المحرمة، وکنس المسجد فی حال جنابته.

الصورة الثالثة ما اذا استأجره علی عمل محرّم کعنوان المکث فی المسجد، او استأجره علی وضع شیئ فی المسجد وقلنا بان وضع الجنب شیئا فی المسجد حرام، هنا ذکر صاحب العروة ان الاجارة تکون باطلة فی هذا الفرض ولو مع جهل الاجیر بجنابته، ولایستحق اجرة، لان العمل الذی استؤجر علیه عمل محرم، بینما انه فی الصورة الاولی والثانیة لم یکن العمل المستأجر علیه عملا محرما، لانه کان هو الکنس والکنس لیس محرما، ولاجل ذلک قلنا باستحقاقه للأجرة فی فرض جهله بجنابته، والحکم فی هذه الصورة الثالثة حسب التحقیق التفصیل فی صحة الاجارة بین فرض علم الاجیر بجنابته وجهله بها، ولکنه فرض کلا التقدیرین یستحق الاجرة.

توضیح ذلک تارة العمل المحرم مما یلغي الشارع مالیته، کما فی الغناء، اجر المغنیة سحت، فلو استأجر شخصا للغناء فالاجارة باطلة، علم الاجیر بحرمة الغناء او جهل بها، ولایستحق الاجیر اي اجرة، لان اجر المغنیة سحت، ولکن قد لایکون العمل المحرم مما الغی الشارع مالیته، وذلک لحرمة عرضیة عرفا، وهذا فیما اذا کان عنوان العمل ثانویا واضح، کما لو کان عمل الاجیر سببا لایذاء ابویه، فان هذا العمل محرم، لان کل عمل یکون ایذاءا للوالدین مطلقا او فیما کان تأذیهما راجع الی شفقتهما علی الولد حرام، ولکن لایعني هذا ان الشارع الغی مالیة خیاطته للثوب، وان انطبق علی نفس الخیاطة عنوان ثانوی محرم کعقوق الوالدین.

بل قد یکون النهي متعلقا بعنوان ذاتی کحرمة مکث الجنب فی المسجد، او حرمة وضعه شیئا فی المسجد، ولکن هذه الحرمة ناشئة عن حیثیة عرضیة، وهی کونه جنبا، فهنا لم یظهر من الادلة ان الشارع الغی مالیة عمل الجنب، فیما اذا توقف فی المسجد لحفظ المصلین، او لغرض آخر، استؤجر علی نفس وقوفه فی المسجد، او استؤجر علی وضع شیء فی المسجد، فانه لم یظهر من تحریم توقف الجنب فی المسجد ان الشارع الغی مالیته فیما اذا کان له مالیة، ولاجل ذلک لادلیل علی بطلان اجارة هذا الجنب لتوقفه فی المسجد فیما اذا جاز له الوفاء به ولو جوازا ظاهریا، کما لو کان جاهلا بجنابته، جهلا بسیطا، فان استصحاب عدم جنابته یجوّز له التوقف فی المسجد.

انا اقول اذا کان هذا الجاهل جاهلا مرکبا بجنابته فبناء علی مسلک المشهور من سقوط الحرمة فی حق الجاهل المرکب، ای الجاهل الغافل او القاطع بالعدم، فواضح ان النهی ساقط ولم یظهر من الادلة ان الشارع الغی مالیة هذا العمل، بینما انه لو اُکره شخص علی الغناء لایستحق اجرة من المکرِه، وان سقط عنه النهی الفعلی لکونه مکرها، لان الشارع الغی مالیة الغناء اجر المغنیة سحت، فهنا اذا کان الاجیر جاهلا بجنابته جهلا مرکبا بأن کان معتقدا بعدم جنابته، فبناء علی مسلک المشهور واضح جدا ان النهی ساقط واقعا ولامانع من شمول الامر بالوفاء بعقد الاجارة بالنسبة الیه، ولو کان جاهلا بسیطا ای مترددا وتمسک بالاستصحاب لنفی جنابته، فهنا لانقول بان النهی الواقعي ساقط فی حق هذا الجاهل البسیط، ولکن کما ذکر السید الخوئی هذا النهی لیس منجزا علی هذا المکلف فیجوز لهذا المکلف الجنب واقعا التوقف فی المسجد جوازا ظاهریا، فهنا لامانع من شمول الامر بالوفاء فی حقه، هکذا یقال فی المقام، وذکره السید الخوئی.

لکن انا اقول هذا الکلام وان کان یتم علی مبانینا، ولکن کیف التزم به السید الخوئی حسب مبانیه، السید الخوئی هنا وان التزم بما نلتزم به، حسب مبانینا، ولکن لانری ان التزامه بصحة اجارة هذا الجنب الجاهل بجنابته، صحة اجارته للتوقف فی المسجد، التزامه بصحة اجارته للتوقف فی المسجد بحجة انه قادر علی الوفاء بعد جواز توقفه فی المسجد جوازا ظاهریا، هذا لایتم علی مبانیه، وذلک لانه یری امتناع اجتماع الامر والنهی، فاذا کان هذا الجنب جاهلا بسیطا، فمعناه انه نهي عن التوقف فی المسجد، فکیف یؤمر بالتوقف فی المسجد بعنوان الوفاء بالاجارة، هو یری امتناع اجتماع الامر والنهی، فاذا ثبت النهی واقعا عن شیء فلایمکن بنظر السید الخوئی شمول الامر بذلک الشیئ ولو بعنوان آخر، هذا الجاهل البسیط بجنابته ثبت فی حقه حرمة واقعیة للتوقف فی المسجد، فاذا أجّر نفسه للتوقف فی المسجد وهو جاهل متردد وبسیط، کیف یثبت فی حقه وجوب الوفاء الذی ینطبق علی نفس التوقف فی المسجد، ما هو الوفاء بالاجارة، غیر انه یتوقف فی المسجد؟ الذی استؤجر علیه.

فبناء علی مبانیه نستغرب التزامه فی المقام بعدم مانع من ثبوت الامر بالوفاء بالاجارة بعد جواز توقفه فی المسجد جوازا ظاهریا، کیف وهو قد حکم بعدم صحة الصلاة فی المکان المغصوب، اذا کان الشخص جاهلا مترددا بغصبیة المکان، واجری قاعدة الید او استصحب اباحة المکان، یقول اذا انکشف له غصبیة المکان فیحکم ببطلان صلواته السابقة، لان ثبوت النهي الواقعي عن الغصب فی حق الجاهل البسیط یکشف لنا عن امتناع شمول الامر بالصلاة لهذه الصلاة التی صلاها فی مکان مغصوب، وهکذا فی الوضوء بالماء المغصوب، فکیف هنا لم یقل بان انکشاف جنابة الجنب بعد ما توقف فی المسجد وفاءا للاجارة، کیف لم یقل بان هذا یکشف عن عدم الامر له بالوفاء واقعا، وان تخیله ظاهرا، التوقف فی المسجد حرام بذاته وهو بنفسه وفاء بالاجارة.

الکنس المستأجر علیه ترکیبه مع الحرام ترکیب انضمامی، ولکن اذا استؤجر الجنب لنفس التوقف فی المسجد او وضع شیء فی المسجد هنا یکون الترکیب بین الحرام و الواجب ترکیبا اتحادیا، یعنی هناک وجود واحد ینطبق علیه عنوانان، عنوان التوقف فی المسجد وعنوان الوفاء بالاجارة، فاذا ثبت النهی عن التوقف واقعا یمتنع شمول الامر بالوفاء له واقعا، وان کان یتخیل ذلک حین قیامه بالعمل، فهذا التفصیل من السید الخوئی لایتم علی مبانیه، ولکن یتم علی مبانینا من ان المانع فی اجتماع الامر والنهی عن ثبوت الامر واقعا هو وصول النهی لاثبوته الواقعی، فلامانع من ثبوت النهی عن التوقف واقعا، وحیث لم یصل الی المکلف فیشمل خطاب الامر بالوفاء لهذا العقد ای عقد الاجارة الذی جری بین هذا الجنب وبین المستأجر.

هنا یقول السید الخوئی بانه حیث جاز لهذا الجنب الوفاء والتوقف فی المسجد ظاهرا، فیکون قادرا علی الوفاء وکل من یقدر علی الوفاء فیشمله خطاب الامر بالوفاء بالعقد، فاذا شمله الامر بالوفاء بالعقد فینکشف بذلک صحة الاجارة، انا اقول اذا استؤجر علی توقفه فی المسجد فی حال جنابته، لا انه استؤجر علی توقفه فی المسجد مطلقا، وانما اختار الزمان الذی هو جنب لهذا العمل، اذا استؤجر علی طبیعی التوقف فی المسجد وکان یمکنه ان یغتسل ویتوقف فی المسجد، ولکنه حتی لو کان عالما بجنابته وتوقف فی المسجد وهو جنب، یستحق اجرة المسمی لصحة الاجارة، کلام السید الخوئی بل کلام صاحب العروة فی الصورة الثالثة ما لو کانت الاجارة علی العمل الحرام لا الجامع بین الحرام والحلال.

اذا کانت الاجارة علی التوقف فی المسجد فی حال جنابته فهنا یقول السید الخوئی اعتراضا علی صاحب العروة، حیث حکم صاحب العروة بفساد الاجارة بلافرق بین جهل الاجیر وعمله بالجنابة، اعترض علیه وقال لماذا نحکم بفساد الاجارة فی فرض جهل الاجیر، نقول حسب مبانیکم من امتناع اجتماع الامر والنهی لابد من الالتزام ببطلان الاجارة حتی مع جهل الاجیر بجنابته اذا کان جهله جهلا بسیطا، ای جهلا مشتملا علی الالتفات والتردید لا جهلا مرکبا بان یکون معتقدا بالعدم او غافلا، نعم بناء علی مبانینا من ان المانع عن شمول الامر هو تنجز النهی لاثبوت النهی واقعا، لامانع من شمول الامر بالوفاء لفرض جهل الاجیر بجنابته.

واما بالنسبة الی استحقاق الاجیر للأجرة، بناء علی صحة الاجارة لااشکال فی انه یستحق الاجرة المسمی ولکن بناء علی فساد الاجارة لامانع من الالتزام بانه یستحق اجرة المثل، مالم یزد علی اجرة المسمی، وذلک لانه وان عمل عملا محرما، ولکن الشارع لم یلغ مالیته، الشارع لم یلغ مالیة عمله، یحرم علی هذا الجنب التوقف فی المسجد، ولکنه قام بعمل له مالیة، توقف ساعات فی هذا المسجد ولولم یکن جنبا لکان یستحق اجرة محترمة، فهنا السیرة العقلائیة قائمة علی ضمان اجرة مثل عمله له، ولایظهر من الشارع انه الغی مالیة عمله هذا، کما لو انطبق علی عمله عنوان ثانوی محرم کعقوق الوالدین، کما بیناه.

هنا اشکال، وینبغی الجواب عنه، نحن ذکرنا فی اجتماع الامر والنهی مطلبین، لاینبغی خلط احدهما بالآخر، وهذا بیان لاجل توضیح المسألة بنحو ترتفع الشبهات عن المطلب، المطلب الاول فیما اذا کان الامر بصرف وجود شیء، کما فی الامر بدفن المیت فی مکان، هنا ذکرنا انه لامانع من اجتماع هذا الامر مع النهی عن الغصب المنطبق علی دفن المیت فی هذا المکان المغصوب، وحیث ان دفن المیت توصلی فحتی یصح دفن المیت فی المکان المغصوب من العالم بالغصب، ویختلف ذلک عن الوضوء بالماء المغصوب مع العلم بالغصب، فانه لایتمشی منه قصد القربة، ای لایکون عمله هذا مقربا بنظر العقلاء بعد ان کان صادرا علی وجه المبعدیة والاستحقاق للعقاب، هذا هو المطلب الاول، وهذا لایرتبط بالمقام، لانه هنا لایوجد مندوحة، یعنی لیس الامر بالوفاء بنحو صرف الوجود، بل متعلق بنفس العمل المحرم، یعنی هنا المفروض ان الجنب استؤجر لتوقفه فی المسجد مقیدا بحال جنابته، فلیس هناک امر بصرف الوجود الجامع بین الحلال والحرام، حتی یجتمع مع النهی عن بعض افراده بعنوان ثانوی کعنوان الغصب، الوفاء بعقد الاجارة لاینطبق الا علی الحصة المحرمة وهو التوقف فی المسجد حال جنابته، لانه لم یستؤجر الا علی هذه الحصة المحرمة.

هنا لایمکن اجتماع الامر والنهی الواصلین الی المکلف، لانه تکلیف بغیر المقدور، الامر بالوفاء یعني توقف۟ فی المسجد وانت جنب، لانه لامصداق للوفاء بالاجارة الا ان یتوقف هذا الجنب فی المسجد حال جنابته، لان الاجارة لیست مطلقة فهنا لایجتمع هذا الامر مع النهی عن التوقف فی المسجد حال الجنابة، وحیث ثبت النهی بلااشکال، فلایمکن ثبوت الامر بعد وصول النهی.

أما اذا کان النهی غیر واصل الی المکلف، نحن ذکرنا ان النهی غیر الواصل للمکلف یعنی ان هذا النهی یشتمل علی الترخیص فی الارتکاب بمقتضی کل شیء لک حلال، هذا التوقف فی المسجد الصادر من الجنب الجاهل مشمول لخطاب کل شیء لک حلال، فاذا کان مشمولا لقاعدة الحل، فلامانع من شمول الامر بالوفاء له، لان هذا عمل محلل، وان کانت حلیته حلیة ظاهریة.

والحاصل ان المطلب الذی ندعیه فی المقام خلافا لمبانی السید الخوئی ان الامر بالحصة المحرمة والنهی عن تلک الحصة لایجتمعان مع وصولهما، واما مع عدم وصول النهی فلامانع من اطلاق الامر فیما اذا لم یکن هناک تناف بین ملاکیهما، لان العنوان المتعلق للوجوب غیر العنوان المتعلق للحرمة، فالملاک القائم بهذا العنوان یختلف عن الملاک القائم بذلک العنوان، والتنافی ینشأ من منع الشارع عن ارتکاب هذا الفعل، فاذا ثبتت الحلیة الظاهریة لتوقف الجنب فی المسجد، یعنی ان هذا العمل قد رخّص فیه، فیکون نظیر الاجارة علی المکروهات، لو استؤجر شخص علی المکروه، الاجارة صحیحة، لان النهی الکراهتی عن ذات العمل لایمنع من الامر بالوفاء بعنونان ثانوی.

نحن نقول حرمة توقف الجنب فی المسجد بعد ان اقترنت بالترخیص فی الارتکاب ترخیصا ظاهریا، فهذا العمل یلتحق بالعمل المکروه لبّا وان کان حراما انشائیا، ولکن الانشاء امر فارغ لیس وراءه شیء، المهم هو حقیقة الحکم، وهذا التوقف فی المسجد بعد ان اقترن بالترخیص فی الارتکاب لقوله کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، فالتحق هذا العمل بالمکروهات، وکما یصح الاجارة علی المکروهات ویجب الوفاء بهذه الاجارة، هنا ایضا حیث ان الاجیر جاهل بجنابته، فالتحق هذا الفرض بالمکروهات.

وحاصل کلامنا اننا حیث ابتنینا فی بحث اجتماع الامر والنهی وقبلنا فیه مطلبین، احدهما لایرتبط بالمقام وهو ان الامر بصرف الوجود یجتمع مع النهی عن بعض افراده بعنوان ثانوی، فلو کان الواجب توصلیا کما فی دفن المیت اجتزء بدفنه فی مکان مغصوب ولو من العالم بالغصب، لان الواجب توصلی فیه، لایشترط فیه قصد القربة، هذا المطلب لایرتبط بالمقام فان الاجیر وان کان وفاءه بالاجارة واجبا توصلیا ولکن الامر بالوفاء لیس بنحو صرف وجود جامع بین الحلال والحرام، بل ینحصر مصداقه فی الحرام، لانه استؤجر علی توقفه فی المسجد فی حال جنابته، هنا لایأتی هذا المطلب الاول.

وانما یاتی فیه المطلب الثانی وهو ان النهی غیر الواصل یلتحق بالنهی الکراهتی، لان الحرمة غیر الواصلة مقترنة بالترخیص فی الارتکاب، بمقتضی قوله کل شیء لک حلال، وکما یصح اجارة الاجیر باتیان المکروه ولاینافیه النهی الکراهتی فکذلک اجارة الاجیر علی الحرام غیر الواصل، یجتمع مع الامر بالوفاء.

حصیلة الدرس:

الصورة الثالثة ما اذا استأجره علی عمل محرّم کعنوان المکث فی المسجد، ذکر صاحب العروة ان الاجارة تکون باطلة فی هذا الفرض ولو مع جهل الاجیر بجنابته، ولایستحق اجرة، لان العمل الذی استؤجر علیه عمل محرم.

والتحقیق انه تارة العمل المحرم مما یلغي الشارع مالیته، کما فی الغناء، اجر المغنیة سحت، فلو استأجر شخصا للغناء فالاجارة باطلة، علم الاجیر بحرمة الغناء او جهل بها، ولایستحق الاجیر اي اجرة، لان اجر المغنیة سحت، ولکن قد لایکون العمل المحرم مما الغی الشارع مالیته، وذلک لحرمة عرضیة عرفا، وهذا فیما اذا کان عنوان العمل ثانویا واضح، کما لو کان عمل الاجیر سببا لایذاء ابویه، بل قد یکون النهي متعلقا بعنوان ذاتی کحرمة مکث الجنب فی المسجد، او حرمة وضعه شیئا فی المسجد، ولکن هذه الحرمة ناشئة عن حیثیة عرضیة، وهی کونه جنبا، فهنا لم یظهر من الادلة ان الشارع الغی مالیة عمل الجنب، ولاجل ذلک لادلیل علی بطلان اجارة هذا الجنب لتوقفه فی المسجد فیما اذا جاز له الوفاء به ولو جوازا ظاهریا، کما لو کان جاهلا بجنابته، جهلا بسیطا، فان استصحاب عدم جنابته یجوّز له التوقف فی المسجد؛ ان المانع فی اجتماع الامر والنهی عن ثبوت الامر واقعا هو وصول النهی لاثبوته الواقعی، فلامانع من ثبوت النهی عن التوقف واقعا.

فاذا ثبتت الحلیة الظاهریة لتوقف الجنب فی المسجد، یعنی ان هذا العمل قد رخّص فیه، فیکون نظیر الاجارة علی المکروهات.

ولکن علی مبانی السید الخوئی اذا ثبت النهی واقعا عن شیء فلایمکن بنظره شمول الامر بذلک الشیئ ولو بعنوان آخر، وهو قد حکم بعدم صحة الصلاة فی المکان المغصوب، اذا کان الشخص جاهلا مترددا بغصبیة المکان، واجری قاعدة الید او استصحب اباحة المکان، فما ذکره هنا من صحة اجارة الاجیر الجاهل مخالف لمبانیه.

واما ما ذکرنا فی بحث اجتماع الامر والنهی من ان الامر بصرف الوجود یجتمع مع النهی عن بعض افراده بعنوان ثانوی فهذا المطلب لایرتبط بالمقام فان الاجیر وان کان وفاءه بالاجارة واجبا توصلیا ولکن الامر بالوفاء لیس بنحو صرف وجود جامع بین الحلال والحرام، بل ینحصر مصداقه فی الحرام، لانه استؤجر علی توقفه فی المسجد فی حال جنابته.

واما بالنسبة الی استحقاق الاجیر للأجرة، بناء علی صحة الاجارة لااشکال فی انه یستحق الاجرة المسمی ولکن بناء علی فساد الاجارة لامانع من الالتزام بانه یستحق اجرة المثل، مالم یزد علی اجرة المسمی، وذلک لانه وان عمل عملا محرما، ولکن الشارع لم یلغ مالیته، الشارع لم یلغ مالیة عمله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس6

8 مسألة إذا كان جنبا و كان الماء في المسجد يجب عليه أن يتيمم‌ و يدخل المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه و لا يبطل تيممه لوجدان هذا الماء إلا بعد الخروج أو بعد الاغتسال و لكن لا يباح بهذا التيمم إلا دخول المسجد و اللبث فيه بمقدار الحاجة فلا يجوز له مس كتابة القرآن و لا قراءة العزائم إلا إذا كانا واجبين فورا‌.

یقول صاحب العروة الجنب اذا احتاج الی ان یصلي ولایجد ماءا الا في داخل المسجد، یجب علیه ان یتیمم ویدخل المسجد لأخذ الماء او للاغتسال فیه اذا لم یمکن اخذ الماء الی الخارج، ولایبطل تیممه الا بعد الخروج او بعد الاغتسال.

السید الخوئي ذکر هنا اشکالین الاشکال الاول ان ما ذکره صاحب العروة هنا ناش عن الغفلة عن مبناه الفقهی من جواز دخول الجنب فی المسجد لأخذ شیء منه، فبناء علی مبناه یجوز له ولو بدون تیمم ان یدخل المسجد لاخذ الماء ویخرج ویغتسل خارج المسجد، لانه جوّز سابقا الدخول فی المسجد لأخذ شیء منه، لکن ما ذکره سابقا لم یکن صحیحا، والصحیح ما جری علیه فی المقام لان الجائز اخذ شیء من المسجد فی قبال وضع شیء فی المسجد الذي هو حرام، یجوز اخذ شیء من المسجد ویحرم وضع شيء فیه بما هو هو، ولاربط لهذه المسألة بمسألة الدخول فی المسجد، اذا کان یمکن اجتیاز بان یدخل من باب ویأخذ الماء ویخرج من باب آخر فیصدق علیه انه اجتاز وفی حال الاجتیاز من المسجد اخذ الماء ومشی، لابأس، ولکن لو رجع من نفس الباب او من باب قریب منه، فهذا دخول غیر اجتیازي في المسجد، وجواز اخذ شيء من المسجد لایعني جواز الدخول غیر الاجتیازي بغیر اخذ شيء من المسجد، فان اخذ شيء من المسجد حلال، ولکن لابد ان لاتکون مقدمته محرمة، الدخول غیر الاجتیازی محرم، نفس الاخذ شيء من المسجد حلال في حد ذاته، اخذ شيء من المسجد جائز في حد نفسه، في قبال وضع شيء في المسجد.

فانه قد یکون الدخول بنحو الاجتیاز، الشارع حرّم وضع شيء في المسجد ولولم یدخل المسجد، ولو من الخارج، بان کان المسجد قرب باب المسجد ووضع کتابه او شيء من هذا القبیل في داخل المسجد، ولو لم یدخل المسجد بنفسه ابدا، هذا حرام، في قبال حرمة وضع شيء في المسجد قالوا وورد بذلک الروایة انه یجوز اخذ شيء من المسجد، وهذا لایعني حلیة مقدمته مطلقا، بعد ان کان له مقدمة محللة وهو الدخول الاجتیازي او انه یمشي من خارج المسجد ویأخذ شیئا قریبا من باب المسجد.

المستند في جواز الاخذ من المسجد الروایات، صحیحة ابن سنان سألت اباعبدالله علیه السلام عن الجنب والحائض یتناولان من المسجد المتاع یکون فیه، قال نعم ولکن لایضعان في المسجد شیئا، وفی صحیحة اخری لزرارة ومحمد بن مسلم الحائض والجنب لایدخلان المسجد الا مجتازین ویاخذان من المسجد ولایضعان فیه شیئا، قال زرارة فما بالهما یأخذان منه ولایضعان فیه، قال لانهما لایقدران علی اخذ ما فیه الا منه"، یعني الشيء الموجود في المسجد لایمکن اخذه من مکان آخر، لابد من اخذه من المسجد، ویقدران بوضع ما بیدهما في غیره.

نعم لو تم روایة علی بن ابراهیم المرسلة حیث ورد فیها ما بالهما یضعان فیه ولایأخذان منه، قال لانهما یقدران علی وضع الشيء من غیر دخول ولایقدران علی اخذ ما فیه حتی یدخلا، هذه الروایة بالعکس، لانه ورد فیها یضعان فیه الشيء ولایاخذان منه، بینما ان المنهي عنه في سائر الروایات وضع الشيء في المسجد، والحلال اخذ شيء من المسجد، هذه الروایة المرسلة طلعت بالعکس، الروایات المعتبرة منعت من وضع شيء في المسجد وجوّزت اخذ شيء من المسجد، وهذا لایعني تجویز جمیع المقدمات ومن جملتها الدخول غیر الاجتیازی، ولیس تجویز اخذ شيء من المسجد في حد نفسه لغوا، بعد ان کان له مقدمة محللة وهو الدخول الاجتیازی، ولاجل ذلک نحن نقبل هذه الغفلة من صاحب العروة هنا عن رأیه السابق، حیث جوز هناک اخذ شيء من المسجد ولو بالدخول غیر الاجتیازی فیه.

ولاجل ذلک نقول لولم یکن صاحب العروة غافلا عن رأیه السابق لکان ینبغی ان یقول هنا بانه لو وجد الجنب ماءا في المسجد وامکنه اخذ الماء منه والاغتسال خارج المسجد دخل المسجد بلاحاجة الی التیمم، ولکن حیث ان رأیه السابق غیر صحیح، فنعم ما حدث له من الغفلة عن رأیه السابق.

المطلب الثانی ان صاحب العروة ذکر انه یجب التیمم لهذا الجنب الذي لایجد ماءا لغسله في الصلاة الا في المسجد، والوجه فیما ذکره واضح، فانه یقول تجب علی هذا الجنب الصلاة مع الطهارة المائیة، ویتوقف تحصیله للطهارة المائیة بنحو حلال علی دخوله في المسجد بتیمم، فدلیل مشروعیة التیمم یشمل هذا الفرض، التراب احد الطهورین یجزیک عشر سنین.

یقول السید الخوئي هذا الکلام ایضا غیر صحیح، لان هذا التیمم انما یحکم بوجوبه بدعوی انه یجب علی هذا المکلف تحصیل الطهارة المائیة، فیصیر مقدمة لمقدمة الواجب، صار مقدمة لتحصیل الطهارة المائیة في المسجد، التیمم مقدمة للاغتسال، ولکن هذا امر مستحیل بنظر السید الخوئي، لان وجوب تحصیل الطهارة المائیة مشروط بالقدرة، ومع حرمة الدخول في المسجد یکون تحصیل الطهارة المائیة غیر مقدور لهذا المکلف، لان الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، وعلیه فیتوقف وجوب الغسل علی هذا المکلف علی جواز دخوله في المسجد، لانه لو حرم علیه الدخول في المسجد لصار تحصیل الطهارة المائیة علیه الموقوف علی اخذ الماء من المسجد ممتنع شرعا وغیر مقدور شرعا، فصار وجوب تحصیل الطهارة المائیة موقوفا علی جواز دخوله في المسجد، فلو توقف جواز دخوله في المسجد علی ان یکون تحصیل الطهارة المائیة واجبا علیه، فیشرع لاجل ذلک التیمم، فیحصل بذلک الدور الواضح.

لانکم قلتم اولا وجوب الغسل للصلاة علی هذا المکلف موقوف علی جواز دخوله في المسجد، حیث انه لو حرم علیه الدخول في المسجد لصار الاغتسال علیه ممتنعا شرعا، وجواز دخوله في المسجد موقوف علی تیممه، وتیممه موقوف علی ان یکون الغسل واجبا علیه ویکون التیمم مقدمة لتحصیل هذا الواجب، فصار دور، وجوب الاغتسال توقف علی جواز الدخول في المسجد و جواز الدخول في المسجد توقف علی تیممه المشروع في حقه والتیمم المشروع في حقه متوقف علی ان یکون هذا التیمم مقدمة لتحصیل الغسل الواجب، ای توقف مشروعیة تیممه علی وجوب الغسل علیه، وهذا هو الدور الواضح.

ولاجل ذلک لایمکننا القول بوجوب التیمم في هذا الفرض، فنقول بانه بعد ان لم یجب علیه التیمم، بل لم یجز في حقه التیمم، لاجل الدخول في المسجد لاخذ الماء والاغتسال به، فهنا نلتزم بانه یتیمم ویصلي مع هذا التیمم، لان وجوب الصلاة مع الغسل علیه صار دوریا.

هذا المطلب للسید الخوئي قابل للنقاش، والوجه في ذلک ان وجوب الغسل علی هذا المکلف لایتوقف علی الحلیة الفعلیة للدخول في المسجد، وانما یتوقف علی ان یمکن لهذا المکلف شقّ طریق لحلیة الدخول في المسجد، لا علی الحلیة الفعلیة للدخول في المسجد، وحیث ان الموقوف علیه حاصل، الموقوف علیه ان کان هو الحلیة الفعلیة للدخول في المسجد، فهذا الجواز الفعلی موقوف علی وجوب الغسل علی هذا المکلف في رتبة سابقة، ولکن الموقوف علیه لیس هو الجواز الفعلی للدخول في المسجد وانما هو الجواز الشأنی، اي قضیة شرطیة، وهی انه لو وجب الغسل جاز له الدخول في المسجد، هذا المقدار کاف.

اذکر لکم مثالا لو قال شخص انا لاارضی ان تغتسل من ماء بیتی الا اذا وجب علیک الغسل، وجوب الغسل هنا موقوف علی جواز الاغتسال في هذا الحوض لانه لایجد ماءا غیره، ولکن لایتوقف وجوب الغسل علیه علی الجواز الفعلی، فیصیر بذلک دوریا، حیث ان الجواز الفعلی موقوف علی وجوب الغسل علیه، لا، وجوب الغسل علیه متوقف علی قضیة شرطیة وهی انه لو وجب علیه الغسل لجاز له الاغتسال من هذا الحوض، التمکن من الغسل الذي هو شرط لوجوب الغسل یحصل بهذه القضیة الشرطیة، لایجب الغسل الا علی القادر علیه، ومن تحقق في حقه هذه القضیة الشرطیة قادر علیه، وهی انه اذا وجب علیه الغسل لجاز له الاغتسال من هذا الحوض، هذه القضیة الشرطیة سبّبت قدرة هذا المکلف علی الاغتسال.

وان شئت قلت لایعتبر في وجوب الغسل الا القدرة علیه في فرض وجوبه، ولا یعتبر القدرة علی الواجب مع قطع النظر عن وجوبه، فان المکلف اذا کان عاجزا عن فعل الا بعد وجوبه، فیقول انا قادر علی هذا الواجب، ولاجل ذلک الاحرام بالنذر قبل المیقات کیف یجب علی من نذر الاحرام قبل المیقات لانه بعد طول وجوب وفاءه بالنذر یصیر قادر علی الاحرام قبل المیقات، والا لو لم یجب علیه الوفاء بالنذر لم یکن الاحرام قبل المیقات مشروعا، ولکن یکفی في وجوب وفاءه بالنذر انه في طول هذا الوجوب یکون قادرا للوفاء بالنذر للاحرام قبل المیقات.

وفی المقام یجب الغسل علی هذا المکلف اذا کان قادرا علی الغسل ویکفي في القدرة علی الغسل انه اذا وجب علیه الغسل جاز له دخول المسجد بتیمم، وهذا المقدار یکفي، والحاصل ان الدور انما یحصل اذا توقف وجوب الغسل علی الجواز الفعلی للدخول في المسجد ،واما اذا توقف وجوب الغسل علی قضیة شرطیة وهی انه اذا وجب علیه الغسل لجاز له الدخول في المسجد مع تیمم، فهذه القضیة الشرطیة تکفی في القدرة علی الغسل، وهذا ما تعلّمناه من السید الخوئي، فانه في امثال المقام یری نفس هذا الرأي.

الصوم المندوب ممن علیه صوم القضاء غیر مشروع، لا صوم تطوع لمن علیه صوم القضاء، هذا واضح، ویقول السید الخوئي یمکنک ان تنذر ان تصوم غدا بقصد اهداء الثواب الی الحسین علیه السلام، لیس صوم قضاء، هنا یقول السید الخوئي تحول الصوم من الصوم التطوع الی الصوم الواجب، لان الوفاء بالنذر واجب، فان وجوب الوفاء بالنذر هنا اوجب رفع المانع عن هذا الصوم، المانع کان هو عنوان النهی عن التطوع، ووجوب الوفاء بالنذر یرفع هذا المانع، ویصیر هذا الفعل راجحا في طول وجوب الوفاء بالنذر ومقدورا في طول وجوب الوفاء بالنذر، وهذا یکفي في الوجوب.

نعم لایمکننا التعدي عن هذا المثال الی أمثلة أخری، مثلا انا انذر شیئا لادلیل علی رجحانه، لان لادلیل علی انه یصیر راجحا في طول الوفاء بالنذر، لکن الصوم راجح الا ان ینطبق علیه صوم التطوع لمن علیه صوم القضاء، وهذا المانع ارتفع بسبب وجوب الوفاء بالنذر وعاد ینطبق علی هذا الصوم عنوان: وان تصوموا خیر لکم، فقام الدلیل علی رجحان هذا الفعل ومقدوریته ولو في طول وجوب الوفاء بالنذر، وهذا ما یصرّح به السید الخوئي، فکیف في المقام غفل عن ذلک.

والحاصل انه یجب علی هذا المکلف التیمم بغرض الدخول في المسجد واخذ الماء منه او الاغتسال فیه، هنا یقول صاحب العروة لکن هذا التیمم لایسوّغ مسّ کتابة القرآن.

هذا الکلام غیر صحیح، انا حینما اتیمم بغرض ان ادخل المسجد لتحصیل الماء والاغتسال به، مادمت لااتمکن من الاغتسال بان لم اصل الی ذلک الماء فانا متطهر التراب احد الطهورین، فانا لستُ محدثا مادام لم اُصب الماء، ولایشملني حرمة مس القرآن، فعلیه کما نبه علیه السید السیستانی یجوز لهذا المتیمم مسّ کتابة القرآن وقرائة العزائم مادام لایتمکن من الاغتسال.

هنا ذکر السید الخوئي فرعین نتعرض لهذین الفرعین في لیلة الاحد ان شاء الله.

حصیلة الدرس:

یقول صاحب العروة الجنب اذا احتاج الی ان یصلي ولایجد ماءا الا في داخل المسجد، یجب علیه ان یتیمم ویدخل المسجد لأخذ الماء.

لکن ما ذکره هنا غفلة عما تقدم منه من جواز الدخول في المسجد لاخذ شيء منه، ولکن الصحیح ما ذکره في المقام حیث ان جواز اخذ شيء من المسجد –الثابت بالروایات المعتبرة- لایعني جواز الدخول فیه، ولیس تجویز اخذ شيء من المسجد في حد نفسه لغوا، بعد ان کان له مقدمة محللة وهو الدخول الاجتیازی.

ان صاحب العروة ذکر انه یجب التیمم لهذا الجنب الذي لایجد ماءا لغسله في الصلاة الا في المسجد، والوجه فیما ذکره واضح، فانه یقول تجب علی هذا الجنب الصلاة مع الطهارة المائیة، ویتوقف تحصیله للطهارة المائیة بنحو حلال علی دخوله في المسجد بتیمم، فدلیل مشروعیة التیمم یشمل هذا الفرض، التراب احد الطهورین یجزیک عشر سنین.

یقول السید الخوئي: ان وجوب تحصیل الطهارة المائیة مشروط بالقدرة، ومع حرمة الدخول في المسجد یکون تحصیل الطهارة المائیة غیر مقدور لهذا المکلف، لان الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، وعلیه فیتوقف وجوب الغسل علی هذا المکلف علی جواز دخوله في المسجد، فلو توقف جواز دخوله في المسجد علی ان یکون تحصیل الطهارة المائیة واجبا علیه، فیشرع لاجل ذلک التیمم، فیحصل بذلک الدور الواضح.

فبعد ان لم یجب علیه التیمم، بل لم یجز في حقه التیمم، لاجل الدخول في المسجد لاخذ الماء والاغتسال به، فهنا نلتزم بانه یتیمم ویصلي مع هذا التیمم، لان وجوب الصلاة مع الغسل علیه صار دوریا.

وفیه: ان وجوب الغسل علی هذا المکلف لایتوقف علی الحلیة الفعلیة للدخول في المسجد، بل یتوقف علی الجواز الشأنی، اي قضیة شرطیة، وهی انه لو وجب الغسل جاز له الدخول في المسجد، هذا المقدار کاف، وان شئت قلت لایعتبر في وجوب الغسل الا القدرة علیه في فرض وجوبه، ولا یعتبر القدرة علی الواجب مع قطع النظر عن وجوبه.

وهذا کما في نذر الاحرام قبل المیقات او نذر صوم التطوع لمن علیه قضاء الصوم، حیث انه في طول وجوب الوفاء بالنذر یصیر قادرا علی الاحرام وصوم التطوع.

والحاصل انه یجب علی هذا المکلف التیمم بغرض الدخول في المسجد واخذ الماء منه او الاغتسال فیه، هنا یقول صاحب العروة لکن هذا التیمم لایسوّغ مسّ کتابة القرآن.

هذا الکلام غیر صحیح، انا حینما اتیمم بغرض ان ادخل المسجد لتحصیل الماء والاغتسال به، مادمت لااتمکن من الاغتسال بان لم اصل الی ذلک الماء فانا متطهر التراب احد الطهورین، فیجوز لهذا المتیمم مسّ کتابة القرآن وقرائة العزائم مادام لایتمکن من الاغتسال.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس7

کان الکلام في ما اذا کان الماء في المسجد وکان المکلف جنبا، یتوقف اغتساله من الجنابة علی دخوله في المسجد لأخذ ذلک الماء والاغتسال به، فذکر صاحب العروة انه یتیمم لأجل الدخول في المسجد، ومنع منه السید الخوئي قده باشکال مرّ الجواب عنه، وقلنا بان الحق مع صاحب العروة، فان هذا المکلف یشمله اطلاق وجوب الصلاة مع الغسل، لتمکنه من ذلک ولو في طول شمول خطاب الوجوب له، ویکفي في شمول خطاب التکلیف القدرة ولو في طول شمول الخطاب، فیجب علیه الدخول في المسجد وجوبا غیریا مقدمة للاغتسال، وحیث انه لایجوز له دخول المسجد جنبا ولایمکنه الاغتسال قبل الدخول في المسجد فیکون التیمم بدلا اضطراریا عنه، فیتیمم ویدخل المسجد ویغتسل.

ذکر السید الخوئي قده انه قد یقال قد یتیمم المکلف لغرض الدخول في المسجد لا لأجل الاغتسال، فانه لایتمکن من الاغتسال قبل الدخول في المسجد فیکون فاقدا للماء بالنسبة الی غایة الدخول في المسجد فیتیمم حتی یدخل المسجد وبعد ذلک یأخذ الماء و یغتسل للصلاة واجاب عنه بان الکون في المسجد لیس غایة التیمم، لیس من غایات التیمم الدخول في المسجد، والکون في المسجد، والا فلو قلنا بان الکون في المسجد غایة من غایات التیمم ویکون التیمم لاجل هذه الغایة مشروعا فلم یکن موجب لوجوب خروجه من المسجد فورا، بعد ان کان محکوما بالطهارة الترابیة فلابد ان نلتزم بانه یجوز له البقاء في المسجد متی شاء، کما ان لازم ذلک جواز دخوله في المسجد مع التیمم في اول الوقت، مع القطع بانه بعد ساعة یتمکن من الاغتسال.

انا اقول المهم في الاشکال ان الکون في المسجد بنحو مطلق لم یثبت استحبابه، ان کان یراد من التیمم لغایة الدخول والکون في المسجد، لم یثبت ان الکون في المسجد غایة راجحة حتی یتیمم لها في فرض عدم التمکن من الاغتسال قبل الدخول في المسجد.

واما التیمم لاباحة الدخول في المسجد فذکر السید الخوئي انه لادلیل یشرّع التیمم لاباحة محرمات الجنب، شخص یرید ان یمسّ الکتاب وهو جنب ولیس عنده ماء، لادلیل انه یشرع في حقه ان یتیمم لاجل اباحة مس المصحف الکریم.

اما ما ذکره قده من انه لازم استحباب ومشروعیة التیمم لغایة الکون في المسجد ان یبقی في المسجد الی اي وقت شاء، فهذا مما لم نفهمه، فانه بعد ما یدخل في المسجد ویتمکن من الاغتسال یبطل تیممه، ویمکنه ان یغتسل ویبقی في المسجد، فما هو الوجه في هذا النقض، من "انه اذا کان التیمم لغایة الکون في المسجد مشروعا، فلازمه ان لایجب علیه المبادرة الی الخروج، بل یبقی في المسجد الی اي وقت شاء"، فانه اذا تیمم ودخل في المسجد وکان بامکانه اخذ الماء فیبطل تیممه وبعد ذلک لایبقی طهارته الترابیة، حتی نجوّز له البقاء في المسجد.

وکیف کان فالمهم ما ذکرناه اولا من ان التیمم لاجل الدخول في المسجد المباح مقدمة للاغتسال الواجب علیه، بمقتضی اطلاق وجوب الغسل علیه، بعد کونه قادرا علی الغسل ولو في طول شمول وجوب الغسل بالنسبة الیه.

ذکر السید الخوئي هنا فرعین، الفرع الاول یقول اذا تیمم المکلف للصلاة خارج المسجد، من جهة کون الماء في المسجد وحکم بطهارته، شخص عمل بفتوی السید الخوئي حیث قال له الماء في المسجد قالوا لک تیمم لاجل دخول المسجد حتی تتمکن من الاغتسال وانا قلتُ لایجوز لک التیمم لغرض دخول المسجد، تیمم وصلّ خارج المسجد، وهو قبِل من السید الخوئي هذا الکلام، تیمم وصلی خارج المسجد، یقول السید الخوئي لایجوز له ان یدخل المسجد، فقد یتوهم انه یجوز له دخول المسجد لانه تیمم للصلاة والتیمم طهور، فهذا متطهر، فاذا کان متطهرا فیجوز له الدخول في المسجد، یقول السید الخوئي هذا التیمم غیر صحیح، لان لازم جواز دخوله في المسجد عدم جوازه، وما یلزم من وجوده عدمه فهو محال.

فانه اذا ترتب علی هذا التیمم للصلاة خارج المسجد جواز دخوله في المسجد فبذلک یتمکن من الدخول في المسجد والاغتسال بالماء في داخل المسجد وبمجرد ان تمکن من ذلک یبطل تیممه، فاذا بطل تیممه حرم علیه الدخول في المسجد، فیلزم من جواز دخوله في المسجد عدمه، وکلما لزم من وجوده عدمه فهو محال، ولاجل ذلک هذا التیمم لایجوّز له دخول المسجد.

یقول السید الخوئي ویدل علی ذلک ان الآیة تقول: ولاجنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا، ولم یقل حتی یتیمموا، فمادام لم یغتسل لا یجوز له دخول المسجد ولو کان متیمما.

هذا الکلام قابل للنقاش، اما استدلاله قده بالآیة الکریمة فلایخلو عن غرابة لان کلامنا في ان المتطهر ولو بتیمم یجوز له دخول المسجد، نتکلم وفق هذا المبنی، مثل من کان لایتمکن من الوضوء لاجل مرض جلدی فهو مضطر الی ان یتیمم بدل غسل الجنابة وبدل الوضوء، ویرید الآن ان یدخل المسجد، هنا مبنیان، المبنی الاول ما ذهب الیه السید الخوئي في المقام من ان الموضوع لحرمة الدخول في المسجد هو الجنب، والمتیمم جنب، ولیس موضوع حرمة الدخول في المسجد من به حدث الجنابة، حتی یقال بان التیمم في موارد المشروعیة یزیل حدث الجنابة مادام لم ینتقض التیمم.

فالموضوع لحرمة الدخول في المسجد ان کان من به حدث الجنابة، یقول السید الخوئي التیمم المشروع یبیح له دخول المسجد، کما لو تیمم لاجل کونه مریضا لایتمکن من الغسل والوضوء.

واما بناء علی ما سیستظهره السید الخوئي في المقام من ان ظاهر الآیة ان موضوع حرمة الدخول في المسجد هو الجنب، فالغایة لحرمة الدخول في المسجد هو الاغتسال ولیس هو التطهر، ولادلیل علی قیام التیمم مقام الاغتسال، نعم لو کان الموضوع الحدث فالتیمم في زمان مشروعیته یزیل الحدث، فاختار انه حتی لو تیمم المریض فلایجوز له دخول المسجد، فلو کان شخص مریضا زمان سنین فلایجوز له دخول المسجد ولاالمشارکة في اي مجلس یقام في المسجد.

نحن لانتکلم وفق هذا المبنی، الذي هو مبنی غیر تام، کما سنذکر ذلک الی عاجل قریب، نحن نتکلم وفق مبنی ان التیمم المشروع یبیح الدخول في المسجد، وظاهر الآیة الکریمة ان الجنب لایجوز ان یدخل المسجد لانه لیس بمتطهر، کما استظهر ذلک السید الخوئي في بحث الصوم، ونشیر الی ذلک ان شاء الله، فنحن نتکلم وفق هذا المبنی ونقول هذا الشخص الذي یری ان الماء داخل المسجد، انتم قلتم لو تیمم وصلی خارج المسجد بناء علی فتواکم من انه لایشرع له التیمم لاجل الدخول في المسجد والاغتسال بالماء في المسجد للصلاة، بل لابد ان یتیمم ویصلي بذاک التیمم وقبلنا منکم ذلک فرضا، انتم تقولون هذا التیمم طهور، ولکن لایبیح له دخول المسجد ولو قلنا بان سائر موارد التیمم کموارد تیمم المریض تبیح الدخول في المسجد ولکن هنا لانقول بذلک لانه یلزم من وجوده عدمه.

فنقول اولا یا سیدنا من تیمم وجاز له دخول المسجد الی ان یصل ذلک الماء، ویتمکن من الاغتسال بذلک الماء، عاجز عن الغسل، فلعل ذلک یأخذ وقتا، هذا متطهر بمجرد جواز دخوله في المسجد لایصیر قادرا علی الاغتسال، لانه لابد ان یدخل المسجد ویتوسط حتی یصل الی ذلک الماء ویاخذ الماء الی خارج المسجد ویغتسل، ومادام لایتمکن من ذلک فهو متطهر بتیمم، حتی لو اخذ الماء، لکنه لایتمکن ان یغتسل داخل المسجد والناس یعاینونه، الماء بیده وهو متطهر بتیمم، الی ان یخرج الی خارج المسجد ویصل الی مکان مستور حتی ینزع ملابسه ویغتسل، هنا یبطل تیممه، في هذا الوقت لاقبله.

مضافا الی ان جواز دخوله في المسجد اوجب تمکنه من الاغتسال، وهذا التمکن من الاغتسال المترتب علی جواز الدخول في المسجد یستحیل ان یزیل موضوعه، لانه اذا اراد ان یزیل منشأه یعني ذلک انه ازال نفسه واعدم نفسه، فما یلزم من وجوده عدمه ینطبق علی تمکنه من الاغتسال، نقول اذا اراد التمکن من الاغتسال لرفع سببه، فرفع سببه عین انعدامه بنفسه، فهذا التمکن من الاغتسال یستحیل ان یرفع منشأه وهو جواز الدخول في المسجد، لماذا طبّقتم ما یلزم من وجوده عدمه علی نفس الدخول في المسجد، هذا لایلزم من وجوده عدمه، الذي یلزم من وجوده عدمه هو سببیة التمکن من الاغتسال، هذا التمکن المترتب علی جواز الدخول، سببیة هذا التمکن من الاغتسال لانعدام موضوعه وهو جواز الدخول في المسجد، هذه السببیة لانعدام موضوعه مما یلزم من وجوده عدمه، فیستحیل سببیة هذا التمکن من الاغتسال لزوال جواز دخوله في المسجد، فهذه السببیة مستحیلة لاجواز دخوله في المسجد.

وعلیه فنلتزم بعد ما تیمم وصلی یجوز له دخول المسجد واخذ الماء والاغتسال به.

الفرع الثانی اشرنا الیه ولابأس باعادته، ان مطلق المتیمم ولو لأجل مرض لایجوز له دخول المسجد وفق المباني، نعم نقبل ان ظاهر کلمات الفقهاء جواز دخول المتیمم المسجد، ولم نسمع خلافا في ذلک لکن للمناقشة فیما ذکروا مجال، لان السید الخوئي قده یری ان ظاهر قوله ولاجنبا حتی تغتسلوا ان الغایة التی تزیل حرمة الدخول في المسجد هو الاغتسال لاالتطهر، بینما ان حرمة مسّ القرآن الکریم موضوعه غیر المتطهر، لایمسه الا المطهرون، فمن کان متیمما لمرض ونحو ذلک یجوز له مس القرآن الکریم، لانه متطهر، ولکن لایجوز له دخول المسجد لانه لم یغتسل.

نظیر ما ذکره السید الخوئي بالنسبة الی المیت الذي لایمکن تغسیله، فاحتاج الناس الی التیمم به، یقول السید الخوئي یجب علیکم التیمم بالمیت ثلاث مرات، مثلا بدل کل غسل، لکن یبقی هذا المیت نجسا، لان المستفاد من الروایات ان من مسّ جسد میت یجب علیه غسل ثوبه او بدنه، حتی یغتسل ذلک المیت، والغایة لم تحصل، لم یقل یجب غسل ما مسّ المیت الی ان یطهّر المیت، الی ان یحدث في حقه الطهور، لا، الی ان یغتسل، فیبقی المیت نجسا حتی بعد احداث الطهور من الحدث بالنسبة الیه.

بل قال لایبعد ان یکون الشهید من هذا القبیل، مقتضی الصناعة ان من مسّ الشهید یتنجس، لانه لم یغتسل.

الانصاف ان هذا الکلام غیر عرفي جدا، وقد کرّر السید الخوئي هذا الکلام في بحث الصوم، لانه کان یقول وان عدل عنه بعد ذالک، ولکنه کان یقول سابقا بان الوارد في ادلة الصوم ان الجنب لابد ان یغتسل قبل الفجر، البقاء علی الجنابة متعمدا مبطل للصوم، الذي یتیمم هو یبقی علی الجنابة، نعم لیس باقیا علی حدث الجنابة، ولکنه باق علی الجنابة، جنب متطهر، المتیمم ولو بتیمم مشروع جنب متطهر، فحیث انه جنب قبل اغتساله فهو باق علی الجنب متعمدا، اذا اجنب نفسه متعمدا مع الالتفات الی انه غیر قادر علی الماء، واحرز ذلک من الروایات: عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له رجل أمّ قوما و هو جنب- و قد تيمم و هم على طهور فقال لا بأس". جنب صار امام الجماعة، والتیمم احد الطهورین، فهو جنب متطهر، فاذن کل اثر ترتب علی الحدث وعدم الطهارة یزیله التیمم المشروع، وکل اثر ترتب علی الجنابة وعدم الاغتسال، فهو باق حتی لو حصل التیمم المشروع.

قلنا ان هذا الکلام غیر عرفي، وقد عدل السید الخوئي عن اشکاله في الصوم والتزم ان الظاهر من الادلة ان المفطر هو البقاء علی حدث الجنابة متعمد، وهو صحیح، والظاهر من قوله ولاجنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا، ان الغایة هو التطهر، بل نضیف الی ذلک ان الظاهر عدم تمامیة الجمع بین ان نقول هذا جنب ومتطهر، فقوله جنب ام الناس بتطهر، یرید انه جنب لولا التطهر، لا انه حینما یصلي جنب متیمم، فان هذا السائل بذهنه العرفی وعلی رسله سأل هذا السؤال، فالارتکاز المتشرعي یأبی عن قبول هذا جنب متطهر، فهو مادام متطهرا لیس بجنب اعتباري وتعبدي، والاشکال الثانی انه حتی لو کان المأخوذ في الخطاب عنوان الاغتسال، فظاهر ادلة بدلیة التیمم عن الاغتسال، انه کلما کان الاغتسال موضوعا للأثر فیقوم التیمم مقامه، ویدل علی ذلک عدة روایات، ان فاتک الماء فلم تفتک الارض ان رب الماء هو رب الارض، التراب احد الطهورین یجزیک عشر سنین، اذا تیمم فقد فعل احد الطهورین.

ظاهر هذه الروایات ان التیمم یقوم مقام الغسل في فرض فقدان الماء ولو لأجل المرض ونحو ذلک، هذه الادلة تکون حاکمة علی قوله ولاجنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا.

ولاجل ذلک نلتزم حتی في تیمم المیت انه موجب لطهارته، ونلتزم بان الشهید حیث رفع عنه التغسیل فمعناه انه لایحتاج في ترتب الاثر کالطهارة الی التغسیل، بل هو طاهر، لایغسّل، لا انه یبقی نجسا، فصار الشهید اسوء حالا من غیره! غیره یغسّل ویطهر، واما الشهید لایطهر، لانه رفع عنه الغسل، ظاهر رفع الغسل عنه کونه اجل شأنا من ان یغسل، لانه غسل بدمائه.

9 مسألة إذا علم إجمالا جنابة أحد الشخصين‌ لا يجوز له استيجارهما

استئجار الجنب لایجوز، لانه من تسبیب الغیر الی الحرام، ولکن لابد من التفصیل في هذه المسألة بین ما لو کان المفروض جهل الشخصین بجنابتهما، والشخص الثالث یعلم بان احدهما جنب، فکلام صاحب العروة هنا تامّ، لان هذا الشخص الثالث یعلم بانه إما ان استئجار هذا الشخص لکنس المسجد او لقراءة الآیات العزیمة حرام او استجاز ذاک الشخص، اما لو کان احدهما یعلم تفصیلا انه جنب ولکن انا لاامیز انه تفصیلا جنب، اعلم بان احدهما جنب عالم بجنابته تفصیلا، فهنا یدخل استئجار ایّ منهما في الاعانة في الاثم، ولیس من التسبیب الی الحرام، التسبیب الی الحرام یتوقف علی جهل المباشر او غفلته عن کونه مرتکبا للحرام، فهذا یخرج عن التسبیب الی الحرام ویدخل في الاعانة علی الاثم، فیکون نظیر ما لو علم شخص انه جنب واستأجرته لکنس المسجد، فهل یلتزم بان هذا حرام ام لا، تأملوا في هذه المسألة وهی انی لو علمت بان احدهما جنب عالم تفصیلا بجنابته فلابد من البحث اولا ان استئجار الجنب العالم بجنابته یدخل في ایّ عنوان، یدخل في التسبیب الی الحرام او الاعانة علی الاثم او اي عنوان آخر محرّم، تأملوا في ذلک الی اللیلة القادمة ان شاء الله.

حصیلة الدرس 7

یقول السید الخوئي قده ان التیمم لغایة الدخول في المسجد، واخذ الماء والاغتسال، فهذا غیر مشروع، لان الدخول في المسجد لیس من غایات التیمم، والا فلاموجب لخروجه من الجنب فورا، کما ان لازم ذلک جواز دخوله في المسجد مع التیمم في اول الوقت، مع القطع بانه بعد ساعة یتمکن من الاغتسال.

الاستاذ: المهم في الاشکال ان الکون في المسجد بنحو مطلق لم یثبت استحبابه حتی یتیمم لها.

اما التیمم لاباحة الدخول في المسجد، فذکر السید الخوئي انه لادلیل یشرّع التیمم لاباحة محرمات الجنب.

واما ما ذکر من لازم استحباب ومشروعیة التیمم لغایة الکون في المسجد ان یبقی في المسجد الی اي وقت شاء، فهذا مما لم نفهمه، فانه اذا تیمم ودخل في المسجد وکان بامکانه اخذ الماء فیبطل تیممه وبعد ذلک لایبقی طهارته الترابیة، حتی نجوّز له البقاء في المسجد.

فالمهم ما ذکرناه اولا من ان التیمم مشروع لاجل الدخول في المسجد المباح مقدمة للاغتسال الواجب علیه، بمقتضی اطلاق وجوب الغسل علیه، بعد کونه قادرا علی الغسل ولو في طول شمول وجوب الغسل بالنسبة الیه.

ذکر السید الخوئي هنا فرعین، الفرع الاول یقول اذا تیمم المکلف للصلاة خارج المسجد فلایجوز له دخول المسجد لان لازم جواز دخوله في المسجد عدم جوازه، وما یلزم من وجوده عدمه فهو محال.

فانه اذا ترتب علی هذا التیمم للصلاة خارج المسجد جواز دخوله في المسجد فبذلک یتمکن من الدخول في المسجد والاغتسال بالماء في داخل المسجد وبمجرد ان تمکن من ذلک یبطل تیممه، فاذا بطل تیممه حرم علیه الدخول في المسجد، فیلزم من جواز دخوله في المسجد عدمه، وکلما لزم من وجوده عدمه فهو محال، ولاجل ذلک هذا التیمم لایجوّز له دخول المسجد.

یقول السید الخوئي ویدل علی ذلک ان الآیة تقول: ولاجنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا، ولم یقل حتی یتیمموا، فمادام لم یغتسل لا یجوز له دخول المسجد ولو کان متیمما.

وفیه ان الاستناد الی الآیة الکریمة في المقام غریب، حیث انتم تقولون علی تقدیر ان هذا التیمم طهور، ولکن لایبیح له دخول المسجد ولو قلنا بان سائر موارد التیمم کموارد تیمم المریض تبیح الدخول في المسجد ولکن هنا لانقول بذلک لانه یلزم من وجوده عدمه.

فنقول اولا یا سیدنا من تیمم وجاز له دخول المسجد الی ان یصل ذلک الماء، ویتمکن من الاغتسال بذلک الماء، عاجز عن الغسل، فلعل ذلک یأخذ وقتا، فبمجرد جواز دخوله في المسجد لایصیر قادرا علی الاغتسال.

مضافا الی ان الذي یلزم من وجوده عدمه هو سببیة هذا التمکن من الاغتسال لانعدام موضوعه وهو جواز الدخول في المسجد، فیستحیل سببیة هذا التمکن من الاغتسال لزوال جواز دخوله في المسجد.

وعلیه فنلتزم بعد ما تیمم وصلی یجوز له دخول المسجد واخذ الماء والاغتسال به.

الفرع الثانی: ان مطلق التیمم ولو لأجل مرض لایجوز له دخول المسجد، فان السید الخوئي قده یری ان ظاهر قوله ولاجنبا حتی تغتسلوا ان الغایة التی تزیل حرمة الدخول في المسجد هو الاغتسال لاالتطهر، بینما ان حرمة مسّ القرآن الکریم موضوعه غیر المتطهر، لایمسه الا المطهرون، فمن کان متیمما لمرض ونحو ذلک یجوز له مس القرآن الکریم، لانه متطهر، ولکن لایجوز له دخول المسجد لانه لم یغتسل، وقال نظیر ذلک بالنسبة الی المیت الذي تیمم بدل التغسیل، فمسّه یوجب الغسل حتی الشهید الذي لایغسّل، وهکذا الجنب الذي اجنب عمدا، فلو تیمم بتیمم مشروع فیبطل صومه، وقد اطلق المتطهر علی الجنب، في الروایات.

وفیه انه کما عدل السید الخوئي عن مقالته، فقال ان الظاهر من قوله ولاجنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا، ان الغایة هو التطهر، بل نقول اولا ان الارتکاز المتشرعي یأبی عن قبول هذا جنب متطهر، وثانیا: حتی لو کان المأخوذ في الخطاب عنوان الاغتسال، فظاهر ادلة بدلیة التیمم عن الاغتسال، انه کلما کان الاغتسال موضوعا للأثر فیقوم التیمم مقامه.

إذا علم إجمالا جنابة أحد الشخصين‌ وکانا جاهلین بجنابتهما، فلایجوز استجارهما لانه من التسبیب الی الحرام، ولکن لو کان احدهما یعلم تفصیلا بجنابته، فیدخل استجار ايّ منهما في الاعانة علی الاثم.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس8

حصیلة الدرس

لو علم بجنابة احد شخصین فقال صاحب العروة انه لایجوز استئجارهما ولا استئجار احدهما لقراءة العزائم او دخول المساجد او نحو ذلک مما یحرم علی الجنب، والتحقیق انه تارة هذا المستأجر یعلم اجمالا بان احد الشخصین جنب، من دون ان یکون اي منهما عالما بجنابته، فذکر السید السیستاني وفاقا للمحقق النائیني بجواز استئجار کلیهما فضلا عن احدهما تکلیفا ووضعا، وأضاف السید السیستاني شیئا وانه "لو کان المستأجر مأخوذا بالعمل الصحیح واقعا کالوصي في الاستئجار للصلاة عن المیت بمال المیت، لم یکن له استئجار احدهما فضلا عن استئجارهما معا"، یوجد هنا علم اجمالی منجز، وهو عدم جواز اکتفاءه باستئجار هذا الشخص لقضاء الصلاة عن المیت لکونه جنبا واقعا، او عدم جواز استئجار الشخص الثانی، وهذا الاستثناء صحیح.

ولکن الکلام في المستثنی منه، فاقول ان جواز استئجار احدهما تکلیفا مناف لقاعدة حرمة التسبیب الی الحرام، فان المدلول الالتزامی لدلیل حرمة الدخول في المسجد علی الجنب انه لایجوز لآخرین التسبیب لإدخال الجنب في المسجد باکراهه علیه او الجائه علیه او بنحو وآخر، ومن جملة موارد التسبیب استئجاره لهذا العمل، الذي في قوة حثّه وامره بالعمل.

نعم لو کانا یعلمان بعلمي الاجمالي ولکن قالا علمک الاجمالي لیس منجزا في حقنا، ونحن نرتکب ما یحرم علی الجنب واقعا بمقتضی اصالة البرائة، فلاتکون ارادتهما مقهورة، ویخرج عن باب التسبیب الی الحرام.

اما بالنسبة الی الحکم الوضعي فاستئجار هذا الجنب الواقعی لأجل جهله بجنابة نفسه صحیح.

ان السید السیستاني قبل في المسألة السابقة من صاحب العروة ان الاستئجار لو کان علی العمل المحرم ذاتا، فاستئجاره باطل، لانه لم یعلّق علی کلام صاحب العروة، فکیف قال هنا استئجار الشخصین لقراءة العزیمة ولدخول المسجد صحیح.

واما الصورة الثانیة وهی انه یعلم اجمالا بان احدهما جنب عالم بجنابة نفسه فلااشکال في بطلان احد الاستئجارین، لانه یعلم إما هذا الشخص استئجار شخص یعلم بجنابته او استئجار ذاک الشخص استئجار جنب عالم بجنابته، فیحصل العلم الاجمالي بفساد احد الاستئجارین، واثر العلم الاجمالي عدم امکان الالزام بالعمل، ولزوم الاحتیاط باداء اجرة کل واحد منهما وان زادت علی اجرة المثل.

واما حکم جواز الاستئجارین، فالشیخ الاستاذ قده کان یناقش في البحث في الحرمة التکلیفیة للاستئجار علی الحرام او شرط الحرام، فیقول مجرد الاستئجار او مجرد الشرط لایحرم، وکنا نورد علیه قده بان فحوی دلیل وجوب النهی عن المنکر یقتضي حرمة الترغیب الی المنکر، والاستئجار علی الحرام یعني الترغیب الی المنکر.

مسألة: مع الشك في الجنابة لا يحرم شي‌ء من المحرمات المذكورة‌ إلا إذا كانت حالته السابقة هي الجنابة‌

لولم یعلم بالحالة السابقة او کون الحالة السابقة من توارد الحالتین، فلایعلم المتقدم منهما والمتأخر، فالصحیح تعارض الاستصحابین مطلقا، سواء کان تاریخ احدهما معلوما ام لا ، وبعد ذلک تجری البراءة عن محرمات الجنب.

متن الدرس

کان الکلام فيما علم اجمالا بجنابة احد الشخصین، حیث ذکر صاحب العروة انه لایجوز استئجارهما ولا استئجار احدهما لقراءة العزائم او دخول المساجد او نحو ذلک مما یحرم علی الجنب، ولکن علق علیه المحقق النائیني فقال بان الظاهر جواز استئجارهما معا، فضلا عن احدهما، التحقیق في المسألة یقتضي ان یقال بانه تارة هذا المستأجر یعلم اجمالا بان احد الشخصین جنب، من دون ان یکون اي منهما عالما بجنابته لاتفصیلا ولااجمالا، هما جاهلان او غافلان، فالظاهر ان نظر المحقق النائیني الی هذا الفرض، فقال بانه یجوز استئجارهما وهذا ما وافق علیه السید السیستاني، فقیّد فتوی صاحب العروة بعدم جواز استجارهما بما اذا کانت الحرمة منجزة في حق الاجیر نفسه، اي علمت ان احدهما جنب عالم بجنابته، والا فالظاهر جواز الاستئجار تکلیفا ووضعا، نعم اضاف السید السیستاني شیئا، فقال نعم لو کان المستأجر مأخوذا بالعمل الصحیح واقعا کالوصي في الاستئجار للصلاة عن المیت بمال المیت، لم یکن له استئجار احدهما فضلا عن استئجارهما معا.

فانه یوجد هنا علم اجمالی منجز، وهو عدم جواز اکتفاءه باستئجار هذا الشخص لقضاء الصلاة عن المیت لکونه جنبا واقعا، او عدم جواز استئجار الشخص الثانی، وهذا الاستثناء صحیح، فانه لو کان الوصی مکلفا باستئجار شخص یأتي بصلاة قضائیة عن المیت محکومة بالصحة ظاهرا، لجهله بجنابته، لکن لو کان الوصي مأخوذا بالاستئجار عن المیت لقضاء صلاة صحیحة عن المیت، فیتشکل علم اجمالی منجز في حق هذا الوصي، فلایجوز له استئجار هذا الشخص او ذاک الشخص لقضاء الصلاة عن المیت.

ولکن الکلام في المستثنی منه، فنرجع الی ما ذکره السید السیستاني اولا وفاقا للمحقق النائیني، من انه لو کان شخصان المعلوم جنابة احدهما، جاهلین او غافلین، حیث ذکر السید السیستاني وفاقا للمحقق النائیني بجواز استئجار کلیهما فضلا عن احدهما تکلیفا ووضعا.

انا اقول اما جواز استئجار احدهما تکلیفا ووضعا، فمناف لقاعدة حرمة التسبیب الی الحرام، انا لو کنت اعلم بان زیدا جنب وهو غافل او جاهل بکونه جنبا، هل یجوز لي امره بفعل محرم ذاتي علی الجنب، کقراءة آیة العزیمة او الدخول في المسجد، لغرض في نفس الدخول او لغرض في الکنس المترتب علی الدخول، الجواب انه لایجوز لي ذلک، لان المدلول الالتزامی لدلیل حرمة الدخول في المسجد علی الجنب انه لایجوز لآخرین التسبیب لإدخال الجنب في المسجد باکراهه علیه او الجائه علیه او بنحو وآخر، ومن جملة موارد التسبیب استئجاره لهذا العمل، الذي في قوة حثّه وامره بالعمل، فاذا کان الجنب الذي اعلم تفصیلا بجنابته وهو لایعلم مما یحرم علیّ استئجاره، لما یحرم علیه واقعا، فیتضح بذلک حکم العلم الاجمالی، فاني اعلم اجمالا بانه إما یحرم استئجار هذا الشخص تکلیفا لکونه جنبا او ذاک الشخص لکونه جنبا، نعم لو کانا یعلمان بعلمي الاجمالي ولکن قالا علمک الاجمالي لیس منجزا في حقنا، ونحن نرتکب ما یحرم علی الجنب واقعا بمقتضی اصالة البرائة فهذا یصیر نظیر الضیف الذي یعلم بان صاحب البیت یعتقد اجمالا او تفصیلا ان هذا الطعام نجس، ولکن یقول علمک الاجمالي بل علمک التفصیلی لاجل کونک وسواسیا لیس حجة في حقي، ففي هذا الفرض لیس تقدیم الطعام النجس حراما، لانه یخرج عن التسبیب، الذي یکون ارادة المباشر مقهورة عرفا أمام المسبِّب، هنا لیست ارادة هذا الضیف مقهورة عرفا أمام صاحب البیت.

أما اذا کان الضیف غافلا او جاهلا مرکبا، بل جاهلا بسیطا ولکن لو علم بانّ هذا الطعام نجس لما أکله، فهنا تقدیم الطعام الی الضیف یندرج تحت التسبیب الی الحرام، ولاادري کیف التزم المحقق النائیني والسید السیستاني بحرمة تقدیم الطعام النجس الی الضیف والضیف لایعلم به ویجری اصالة الطهارة، ولکن هنا قالا بجواز استئجار هذین الشخصین مع علم المستأجر بجنابة احدهما، فانه یکون نظیر ما لو قدّم صاحب البیت طعامین علم اجمالا بنجاسة احدهما الی الضیف، او الی ضیفین، قدّم احد الطعام الی هذا الضیف وقدم الطعام الآخر الی الضیف الآخر، وهو یعلم ان احد الطعامین نجس، هل یختلف حکمه عما لو علم تفصیلا بان هذا الطعام نجس وقدمه الی الضیف، لایختلفان، الا ان هذا تسبیب تفصیلي والفرض العلم الاجمالي علم اجمالی بالتسبیب الی الحرام.

نعم بالنسبة الی الحکم الوضعي وهو صحة استئجار هذین الشخصین الجاهلین بجنابة احدهما، نقبل ان استئجار هذا الجنب الواقعی لأجل جهله بجنابة نفسه صحیح، كان فكر السيد الخوئي في مثال الاستئجار لکنس المسجد، والحق هذه المسألة به، وقال ان هذا الاستئجار صحیح وضعا وان کان محرما تکلیفا، بل المقام اوضح، حیث انه من العلم الاجمالي بان الاجیر جنب، ولکن غیر تام، حیث ان المسألة للاستئجار لقراءة العزائم ولنفس دخول المسجد، فالاستئجار علی العمل المحرّم ذاتا لامثل استئجاره علی کنس المسجد الذي مقدمته حرام، فالسید الخوئي في ذاک البحث قبل ان الاجیر اذا کان جاهلا یصح اجارته حتی لو کان استئجاره علی العمل المحرم.

ولکن السید السیستاني قبل في تلک المسألة من صاحب العروة ان الاستئجار لو کان علی العمل المحرم ذاتا، فاستئجاره باطل، لانه لم یعلّق علی کلام صاحب العروة، فکیف قال هنا استئجار الشخصین لقراءة العزیمة ولدخول المسجد صحیح، فهو یعلم اجمالا اما استئجار هذا الشخص لدخول المسجد باطل لانه جنب او استئجار ذاک الشخص باطل، لکونه جنبا، وهذا العلم الاجمالي له اثره، وعلی اي حال لایتم القول بصحة کلا الاستئجارین، بل لابد من القول ببطلان احد الاستئجارین.

واما الصورة الثانیة وهی انه یعلم اجمالا بان احدهما جنب عالم بجنابة نفسه، بخلاف الصورة الاولی التی یعلم المستأجر اجمالا بان احد الشخصین جنب جاهل بجنابة نفسه، فذکرنا في الصورة الاولی ان هذا الاستئجار لایجوز تکلیفا للعلم الاجمالي بالتسبیب الی الحرام ولکنه صحیح وضعا، حیث وافقنا السید الخوئي في صحة استئجار الجنب الجاهل علی دخول المسجد وقرائة العزیمة فضلا عن کنس المسجد.

اما الصورة الثانیة فهنا لااشکال في بطلان احد الاستئجارین، لانه یعلم إما هذا الشخص استئجار شخص یعلم بجنابته او استئجار ذاک الشخص استئجار جنب عالم بجنابته، فیحصل العلم الاجمالي بفساد احد الاستئجارین، وصحة الاستئجار الثانی، والظاهر ان اثره عدم امکان الالزام بالعمل، والا فلااثر زائد علیه، بل مقتضی العلم الاجمالي بصحة احد الاستئجارین الاحتیاط باداء اجرة کل واحد منهما وان زادت علی اجرة المثل، لان من فسد استئجاره لایستحق الاجرة المسمی ویستحق اجرة المثل، وان ذکر السید السیستاني انه لایستحق اجرة المثل وکذا صاحب العروة، ولکن قلنا ان الجنب العالم بجنابته یستحق اجرة المثل، فحیث اعلم بان احد الاستئجارین صحیح، فیعلم اجمالا بان احدهما یستحق اجرة المسمی فلابد ان یحتاط ویدفع الی کل منهما اجرة المسمی قضاء لحق منجزیة العلم الاجمالي، والا فلیس لهذا العلم الاجمالي اثر آخر.

والمهم انه یحصل العلم الاجمالي بفساد احد الاستئجارین، وهذا هو المهم واما حکم جواز الاستئجارین، فالشیخ الاستاذ قده کان یناقش في البحث في الحرمة التکلیفیة للاستئجار علی الحرام او شرط الحرام، فیقول مجرد الاستئجار او مجرد الشرط لایحرم، وکنا نورد علیه قده بان فحوی دلیل وجوب النهی عن المنکر یقتضي حرمة الترغیب الی المنکر، والاستئجار علی الحرام یعني الترغیب الی المنکر، لااشکال ان الترغیب الی الحرام حرام، ولکن شیخنا الاستاذ یقول بان مجرد الاستئجار علی الحرام لایکون ترغیبا الی الحرام، عادة هو ترغیب الی الحرام.

نعم لو قال المستأجر له قبل القیام الی العمل المحرم، لاتفعل، فهو لایحرم، ولکن عادة ینطبق الترغیب الی المنکر علی استئجار الشخص للعمل الحرام.

نعم قد یتصور انه یعلم ان الاجیر یرتکب الحرام، استؤجر او لم یستؤجر، وانما الاستئجار یؤثر ان یعمل بهذا النحو من العمل، والا فالاجیر یؤجّر نفسه مني او من غیري، هو بصدد الاتیان بهذا العمل المحرم، یدخل المسجد ولایبالی، فانا انما اخترته للاستئجار علی دخول خاص في المسجد، ولکن عادة هذان الفرضان لایحصل، وغیر متعارفین.

فنلتزم بان استئجار شخصین بل احدهما مع العلم بجنابة احدهما وعلمه بجنابة نفسه، لایجوز وضعا من باب العلم الاجمالي ولا تکلیفا للعلم الاجمالي بان احد الفعلین ترغیب الی المنکر وحرام.

الاعانة علی الإثم لاتحرم، کإعطاء الموسی الی من یرید حلق حلیتی، ولکن لاارغّبه في ذلک.

10 مسألة مع الشك في الجنابة لا يحرم شي‌ء من المحرمات المذكورة‌ إلا إذا كانت حالته السابقة هي الجنابة‌

من کانت حالته السابقة الجنابة یستصحب بقاء الجنابة ویحرم علیه محرمات الجنابة، ومن کانت حالته السابقة یستصحب بقاء الطهارة، في الشبهات الموضوعیة، دون الشبهات الحکمیة والمفهومیة، والا فلابد من التعلم فیها او الاحتیاط قبل التعلم، والحالة السابقة عدم العلم بالحالة السابقة او کون الحالة السابقة من توارد الحالتین، فلایعلم المتقدم منهما والمتأخر، فهنا قولان القول الصحیح تعارض استصحاب بقاء الجنابة واستصحاب بقاء الطهارة، وبعد ذلک تجری البراءة عن محرمات الجنب، ولایقاس المسألة بالصلاة، فانه في توارد حالتي الجنابة والطهارة لابد من اغتساله قبل الصلاة قضاءا لقاعدة الاشتغال، ولکن في محرمات الجنب تجری البراءة عنها، والقول الثانی الذي هو المشهور انه یفصّل بین ما لو کان احدهما معلوم التاریخ فیجری استصحابه، دون مجهول التاریخ، مثلا لو کانت تاریخ الجنابة معلوما انه في الساعة الثامنة کان جنبا ولایدری هل کان طهارته قبلها او بعدها، فهنا یجري بقاء الجنابة بلامعارض عند المشهور، ولکنا قوّینا القول الاول وهو تعارض الاستصحابین مطلقا، سواء کان تاریخ احدهما معلوما ام لا، وبذلک یتم کلام صاحب العروة بانه في فرض واحد یحرم علیه محرمات الجنب، وهو ما لو کان علم حالته السابقة وهی الجنابة، فیتجز علیه المحرمات علی الجنب.

وبعد ذلک یقع الکلام في مکروهات الجنب، وعادة الاعلام کالسید الخوئي یترکون البحث عن المکروهات والمستحبات ونحن نتبعهم في ذلک، فنصل الی کیفیة الغسل واحکامه

فصل [في أحكام غسل الجنابة] غسل الجنابة مستحب نفسي و واجب غيري

نتکلم عن کون غسل الجنابة مستحبا نفسیا في قبال قولین آخرین، احدهما ان غسل الجنابة واجب نفسي، کما حکي عن ابن حمرة والعلامة ووالده وولده، والمحقق الاردبیلي وصاحب المدارک والمحقق السبزواری، فمن علم بانه سیموت بعد ساعة فاجنب، بخوفه من عزرائیل لم یملک روحه فاجنب! لابد قبل ان یموت ان یغتسل مع انه لایترتب علی غسل أثر آخر، و القول الثانی عدم استحباب غسل الجنابة نفسیا فضلا عن وجوبه النفسي وقول السید السیستاني، فهنا ثلاثة اقول استحباب غسل الجنابة نفسیا وهو قول صاحب العروة والسید الخوئي والقول وجوبه النفسي، والقول الثالث عدم وجوبه النفسي ولااستحبابه النفسي.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس9

ذکرنا امس ان السید السیستاني یری بطلان الاجارة علی العمل المحرم علی الجنب وان کان الاجیر جاهلا بجنابته، وهذا کان اشتباه من عندنا، نسیت ان السید السیستاني في تعلیقته یقول اذا کان الاجیر جاهلا بجنابته فاجارته علی الطواف المستحب وعلی الدخول في المسجد صحیحة ویستحق الاجارة، ولاجل ذلک لانناقش فیما علم المستاجر ان احد الشخصین جنب وجاهل بجنابة نفسه، ذکر السید السیستاني انه یجوز استئجار کلیهما فضلا عن احدهما وضعا، فاشکالنا علیه ان هذا لایتلائم مع ما ذکرتم من بطلان الاجارة فیما استؤجر الجنب الجاهل بجنابته علی العمل المحرم کالطواف، لا، لایری السید السیستاني بطلان الاجارة اذا کان الجنب جاهلا بجنابة نفسه.

ولکن اشکالنا انه لماذا لایحرم تکلیفا بعد ان کان مصداقا للتسبیب الی الحرام.

والسید السیستاني استشکل في صحة الطواف في حال الجنابة، فقال الطواف المستحب من الجنب لایصح علی الاحوط، فان هناک وقع الکلام في ان الطواف المستحب من الجنب هل ینطبق علیه عنوان محرم وهو الکون في المسجد الحرام ولاجل ذلک لایصح، او انه منهي عنه بالنهي الخاص، ویظهر ذلک فیما کان الجنب جاهلا بجنابته واستؤجر لطواف مستحب، فاتی بالطواف المستحب فبناء علی عدم تعلق النهي بعنوان طواف الجنب فهذا الطواف صحیح، لعدم تنجز النهي عن الکون في المسجد الحرام علیه.

ولکن توجد روایة صحیحة قد یستظهر منها ان الطواف المستحب من الجنب باطل، ولو سقط النهي عنه لاجل الجهل المرکب او النسیان او لم یتنجز النهي عنه لاجل عدم العلم بالجنابة، الروایة: "من طاف وهو جنب لایعتدّ بطوافه"، وهذا یشمل الطواف المستحب، ولاجل ذلک استشکل السید السیستاني في صحة الطواف المستحب من الجنب، ولاجل ذلک کان ینبغي ان یعلق هنا علی کلام صاحب العروة حیث قال ان اذا استؤجر للطواف المستحب فقال السید السیستاني اذا کان جاهلا بجنابته فالاجارة صحیحة، کان ینبغي ان یقول الا في الاجارة علی الطواف المستحب، فان الطواف باطل علی الاحوط، فیبطل الاجارة علیه علی الاحوط.

غسل الجنابة مستحب نفسي وواجب غیري للغايات الواجبة و مستحب غيري للغايات المستحبة و القول بوجوبه النفسي ضعيف

اختار صاحب العروة ان غسل الجنابة مستحب نفسي، یعني من تحقق في حقه الجنابة فیستحب ان یغتسل استحبابا نفسیا ولولم یکن لايّ غایة من الغایات، وفی قبال ذلک قولان، القول الاول ما حکي عن ابن حمزه والعلامة ووالده وولده، والمحقق الاردبیلي وصاحب الذخیرة من القول بوجوب غسل الجنابة وجوبا نفسیا، وذکرنا ان ثمرة ذلک انه لو علم شخص بانه یموت، او یغمی علیه الی فترة طویلة فیجب علیه ان یغتسل من جنابته، فرض الموت واضح، لانه لو ترک غسل الجنابة الی ان مات وعلم بانه لایدرک وقت صلاة فلایفوت منه لاجل ترکه غسل الجنابة واجبٌ، ولکنهم یقولون بانه یجب علیه غسل الجنابة قبل موته.

ولکن فرض الاغماء قد یناقش فیه بانه بعد ما کان الواجب واجبا موسعا فبعد ان انتبه من الاغماء یأتي بهذا الواجب الموسع، ولاجل ذلک من احتلم ویعلم بانه سیجنب مرة اخری باختیاره او بغیر اختیاره لایقولوا هؤلاء الاعلام بوجوب غسل الجنابة علیه قبل جنابته الثانیة لانه واجب موسع، وهذا یغتسل من الجنابة علی اي حال، فلایظهر ثمرة هذا النزاع الا في فرض موته قبل وجوب اي واجب علیه، ویظهر ثمرته ایضا في تعدد العقاب، من لایغتسل من الجنابة ولایصلي، فبناء علی وجوبه الغیری لایستحق تارک الغسل من الجنابة وتارک الصلاة الا عقابا واحدا علی ترکه الصلاة الواجبة، وبناء علی وجوب الغسل وجوبا نفسیا، یستحق عقابین.

قد یستدل علی الوجوب النفسي لغسل الجنابة بقوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا، فیقال بانه ظاهر الامر کما قال في الکفایة الوجوب النفسي.

ولکن هذا لیس صحیحا، لانه اولا ینقض بالتیمم، قال فلم تجدوا ماءا فتیمموا، فان قلتم نلتزم بان التیمم بدل غسل الجنابة واجب، فنقول آیة في القرآن وردت في غسل الجنابة ووردت آیة أخری في الوضوء فلم تجدوا ماءا فتیمموا، احد الامرین بالتیمم وارد في التیمم بدل غسل الجنابة والآخر وردت في التیمم بدل الوضوء، فاذا تلتزمون بان ظاهر الامر هو الوجوب النفسي، فالامر بالتیمم وارد في کلا الفرضین.

والحلّ ان سیاق الآیة سیاق بیان شرائط الصلاة، اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم، الی ان قال وان کنتم جنبا فاطهروا، فظاهرها الامر بالتطهر حین القیام الی الصلاة.

وقد یستدل علی الوجوب النفسي لغسل الجنابة ببعض الروایات، منها هذه الروایة التی تبین ارکان الاسلام، ان الدین الذي لایقبل الله تعالی من العباد غیره ولایعذرهم علی جهله شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والغسل من الجنابة وحج البیت، والاقرار بما جاء من عند الله جملة والائتمام بائمة الحق من آل محمد علیهم السلام، فیقال بانه عدّ من الدین الذي لایقبل الله من العباد غیره، عدّ منه غسل الجنابة في عرض حج البیت والصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، وهذا یعني انه واجب نفسي کبقیة المذکورات في هذه الروایة.

الجواب ان هذه الروایة ضعیفة سندا لوجود الحسین بن سیف في سند هذه الروایة، والسید الخوئي کان سابقا یوثّق الحسین بن سیف لکونه من رجال کامل الزیارات، ولکنه عدل عن ذلک وخصّ التوثیق العام بالمشایخ بلاواسطة لابن قولویة صاحب کامل الزیارات، ولیس الحسین بن سیف منهم، والسید الخوئي کان یعتمد علی قول ابن قولویه في دیباجة الکتاب، وقد علمت انا لانحیط بجمیع ما روي عنهم في ذلک ولا في غیره ولکن ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا، رحمهم الله برحمته، ولااخرجت فیه حدیثا روي عن الشذاذ من الرجال، غیر المعروفین بالعلم، المشهورین بالحدیث، فقال السید الخوئي بان هذا التوثیق العام: ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا، ولکنه صدّر البیان في أواخر حیاته الشریفة بانا لاجل کثرة المراسیل والروایة عن الضعاف عرفنا ان هذا لیس توثیقا عاما، کیف یمکن لابن قولویه ان یوثّق من لایعرفهم، لان الارسال لم یکن من قبله، بل من قبل من روی عنه، کما لایمکن توثیق جماعة معروفین بالضعف، فهذا یکشف عن عدم العموم لهذه العبارة، والقدر المتیقن التوثیق لمشایخ بلاواسطة لابن قولویه.

وکان شیخنا الاستاذ یستشکل علیه ذاک الزمان فیقول بعد ما عرفتم بوجود الخلل في ذاک المعنی الظاهر، فکیف جعلتم هذا الخلل طریقا الی کشف توثیق المشایخ بلاواسطة ولم تجعلوا ذلک طریقا الی احتمال ان المراد التوثیق لغالب من روی عنهم في کامل الزیارات، یروي غالبا عن الثقات، اذا انا فهمت من کلام معنی ثم بالقرائن الخارجیة ظهر لی ان هذا المعنی الظاهر لایمکن ان یکون مرادا للمتکلم، فاقول مراده ذاک المعنی الثانی؟ لا، لعل مراده المعنی الثالث، وهو التوثیق لغالب من روی عنهم في الکتاب.

ولکن نحن لم نستظهر من الاول اکثر من التوثیق للمشایخ بلاواسطة، والوجه في ذلک ان ابن قولویه سمّی کتابه باسم کامل الزیارات، وهذا کان یحدث توقعا في ذهن المخاطب اذا رأی زیارة غیر مذکورة في الکتاب، فیقول انت سمّیت کتابک باسم کامل الزیارات، فاعتذر وقال لقد علمت انا لانحیط بجمیع ما روي عنهم السلام في ذلک اي في باب الزیارات ولا في غیره، ولکن نحیط بما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا، هل من المعقول ان ابن قولویه لایحیط بما رواه شیخه عن شخص ضعیف، کیف لایحیط وقد سمع من استاذه حدیثا عن شخص ضعیف عن ابن جمیلة مثلا عن وهب بن وهب، لم یقل لااروی، بل قال لانحیط، وانما اعرفُ مقدار ما بیّنه مشایخی الثقات، وهذا توثیق لجمیع مشایخه، فلو علمنا ان فلانا کان من مشایخ ابن قولویه وان لم یرو عنه في کامل الزیارات، فهذه العبارة توثق مشایخ ابن قولویه سواء في هذا الکتاب او في غیره.

واما ما یذکره السید السیستاني من ابن قولویه التزم بان لایروي عن الضعیف الا اذا کان احد نقّاد الحدیث، من المشهورین بالعلم المعروفین بالحدیث ینقلون عن هذا الضعیف فاذا رأی ابن قولویه ان مثلا ابن الولید الذي هو من نقاد الحدیث ینقل مثلا عن الحسین بن سعید فلم یلتزم ابن قولویه ان لاینقل عن هذا الضعیف، لانه قال: ولااخرجت فیه حدیثا روي عن الشذاذ من الرجال غیر المعروفین بالعلم المشهورین بالحدیث، یعني اذا شخص غیر مشهور بالحدیث ینقل عن الضعیف، الشذاذ من الرجال یعني الضعفاء، اذا کان الراوي عن الشذاذ من الرجال شخصا غیر مشهور بالعلم والحدیث فلاانقل عن هذا الضعیف واذا کان الراوی مشهورا بالحدیث فلاالتزم ان لا انقل عن ذاک الضعیف: ولااخرجت فیه حدیثا روي عن الشذاذ من الرجال یاثر ذلک عنهم غیر المشهورین بالعلم المعروفین بالحدیث، انا لااروي من الشذاذ من الرجال اي الضعفاء اذا کان یروي عن هؤلاء الضعفاء من لیس مشهورا بالعلم ولامعروفا بالحدیث، فمفهومه انه اذا اثر ذلک یعني نقل حدیثا عن الشذاذ من الرجال نقل الحدیث شخص مشهور بالعلم والحدیث، فانا اُخرج ذلک الحدیث.

ولاجل ذلک یقول السید السیستاني فلعل الحسین بن سیف ضعیف، ولکن رأی ابن قولویه ان ابن الولید الذي هو مشهور بالعلم روی هذا الحدیث عن الحسین بن سیف، فیقول ابن قولویه انا لاالتزم بان لااروي عنه.

ولکن نحن ذکرنا ان هذه العبارة لاتؤمي الی ما فهمه السید السیستاني یقول ابن قولویه ولااخرجت فیه حدیثا روي عن الشذاذ من الرجال، الشذاذ لایلازم الضعف، بل الشذاذ یعني اشخاص غیر معروفین، یأثر ذلک عنهم اي یروي ذلک عن الائمة علیهم السلام غیر مشهورین بالعلم، هذا توضیح للشذاذ من الرجال، حدیث یروي عنهم اي الائمة علیهم السلام غیر المعروفین بالعلم، انا لاأروی ذلک، وهذا ناظر الی الروایة مع الواسطة، حیث قال ولااخرجت فیه حدیثا روي عن الشذاذ، لایقول ولااخرجت فیه حدیثا سمعته من الشذاذ من الرجال، روي عن الشذاذ من الرجال، اي روایة مع الواسطة، فالعبارة الثانیة ناظرة الی الاحادیث التی رویت عن الشذاذ من الرجال لابن قولویه، لا الروایات التی سمعها ابن قولویه مباشرة من الشذاذ من الرجال، فهذه العبارة الثانیة لاتنظر الی المشایخ بلاواسطة ابدا.

اما الاشکال في دلالة هذه الروایة، اشکلوا علی هذه الروایة بانه لایحتمل ان یکون غسل الجنابة في عرض الفرائض مثل الحج والصوم، ویترک مثل الجهاد و الزکاة والامر بالمعروف والنهي عن المنکر، الفرائض التی اعظم من غسل الجنابة بکثیر.

انصافا هذه القرینة التی اقترحها السید الخوئي تدل علی ان المراد ترک غسل الجنابة لانه یؤدي الی بطلان الفرائض، فان من یترک غسل الجنابة عادة ویلام علیه لاجل ان من یترک غسل الجنابة إما انه لایصلي ولایصوم او انه اذا صلی وصام فصلاته و صومه باطل.

اما بقیة الروایات اذا التقی الختانان فقد وجب الغسل، او قوله علیه السلام اتوجبون علیه الحد والرجم ولاتوجبون علیه صاعا من الماء، لان بعض العامة قال من اجنب ولم ینزل فیجلد ویرجم اذا کان زانیا ولکن مالم ینزل لایجب علیه غسل الجنابة، فقال الامام علیه السلام اتوجبون علیه الحد والرجم ولاتوجبون علیه صاعا من الماء.

فقد یقال بان هذا یعني ایجاب الغسل علی الجنب، وظاهره الوجوب النفسي، والجواب عنه واضح لان هذه الروایة بصدد اسباب وجوب الغسل، لااکثر، التقاء الختانین سبب لوجوب الغسل، أما وجوب الغسل نفسي او غیری ،لیس بصدد بیان هذا الشيء.

یذکر وجه عقلي وهو ما قد یقال لولم یکن غسل الجنابة واجبا نفسیا فماذا یصنع في تخریج وجوب غسل الجنابة علی من اجنب في لیالي شهر رمضان، فلایمکن ان یکون هذا الوجوب غیریا، بعد عدم وجوب الصوم لعدم طلوع الفجر، فالواجب النفسي لم یصر وجوبه فعلیا، فکیف یترشح منه الوجوب الغیري علی مقدمته، فلایمکن الالتزام بان وجوب غسل الجنابة في لیالي شهر رمضان وجوب غیری لعدم فعلیة الواجب النفسي، فلابد من الالتزام بوجوب غسل الجنابة نفسیا والا لزم منه عدم وجوب غسل الجنابة في لیالي شهر رمضان، وهذا مما لایمکن الالتزام به.

والجواب عنه اولا النقض بمثل غسل الحیض وغسل النفاس، علی من طهر في لیالي شهر رمضان، فلایمکن الالتزام بوجوبهما نفسیا، وثانیا الحل بان وجوب الصوم صار فعلیا بدخول اول لیلة من شهر رمضان، مضافا الی انه یمکن الالتزام بان هذا الغسل من الجنابة لیس واجبا شرعیا لانفسیا ولاغیریا، بل واجب عقلی من باب انه لایعذر هذا المکلف اذا ترک غسل الجنابة ثم ادی ذلک الی بطلان صومه، لانه بقی علی الجنابة متعمدا، لایعذر علی ترک الواجب النفسي، هذا هو المراد من وجوب غسل الجنابة في لیالي شهر رمضان.

اضف الی ذلک امکان الالتزام بوجوبه بالغیر، وهو نوع ثالث من الوجوب، الوجوب الغیری یقال بانه انما یحدث بعد حدوث الوجوب النفسي، ولکن هنا وجوب یفهم من الادلة یسمی بالوجوب للغیر، اي وجب لالنفسه، بل لأجل واجب نفسي آخر لم یدخل وقته، الشارع امر به امرا خاصا لکن لابملاک نفسي، بل بملاک طریقی، کوجوب التعلم قبل دخول الوقت، فهو وجوب للغیر، اي وجب لاجل امتثال واجب آخر سیدخل وقته بعد ذلک، والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس10

بقیت مسألة من المسائل السابقة وهی انه فی مسألة الشک فی الجنابة ذکر صاحب العروة انه تجری البراءة عن محرمات المحدث الا اذا کانت الحالة السابقة الجنابة، لابد من ضمّ فرض آخر الی فرض وجوب الاجتناب عن محرمات المحدث، وهو ما اذا کانت الحالة السابقة مشکوکة ولکن علم لولم یکن جنبا فهو محدث بالاصغر، یقول انا جاهل بالجنابة ولیست حالتي السابقة معلومة، هل کنتُ جنبا فاستصحب الجنابة او کنتُ متطهرا فاستصحب الطهارة، ولکن اعلم بأني لولم اکن جنبا فانا محدث بالاصغر، ولایعیّن الاستصحاب ما هو حالتي الفعلیة لجهلي بالحالة السابقة، فهنا لابد من الاحتیاط للعلم الاجمالي بانه إما یحرم علیه محرمات المحدث او یجب علیه الوضوء لما هو مشروط بالوضوء، هذا العلم الاجمالي منجز، نظیر ما لو خرج منه بلل مشتبه بین البول والمني وحالته السابقة غیر معلومة، فیتنجز علیه الاجتناب عن محرمات الجنب بمقتضی العلم الاجمالي المنجز.

وصلنا الی بحث وجوب غسل الجنابة او استحبابه، فقلنا ان غسل الجنابة لیس واجبا نفسیا قطعا، واما وجوبه الغیري، لو توقف واجب نفسي علیه، کما لو دخل الوقت وکان جنبا ووجبت علیه الصلاة وتوقفت الصلاة علی غسل الجنابة، فوجوب غسل الجنابة بالوجوب الغیري مبني علی وجوب مقدمة الواجب شرعا، أما ان هذا الغسل هل هو مستحب نفسي او لا، هذا امر مختلف فیه.

ذکر السید الخوئي ان غسل الجنابة مستحب نفسي، وانکره جماعة من الاعلام کالسید السیستاني ومنشأ الخلاف امران، الامر الاول ما وقع الخلاف فیه من ان غسل الجنابة طهارة او سبب للطهارة، فیقال لو کان غسل الجنابة مصداقا للطهارة فنلتزم باستحباب ایجاد الطهارة لقوله تعالی ان الله یحب التوابین ویحب المتطهرین، فاختار مثل السید الخوئي ان غسل الجنابة طهارة، حیث ورد فی الروایات فی حق من تیمم بدل غسل الجنابة انه اذا فعل ذلک فقد فعل احد الطهورین، یعني ان التیمم طهور کما ان الغسل طهور، والطهور هو الطهارة، فغسل الجنابة طهارة، والاتیان بغسل الجنابة ایجاد الطهارة وقد نص القرآن الکریم علی استحباب ایجاد الطهارة.

وانکر ذلک السید السیستانی وجمع من الاعلام فقالوا بان غسل الجنابة طهور ولیس بطهارة، الطهور هو سبب الطهارة، ما یحصل به الطهارة، غسل الجنابة طهور وسبب للطهارة، فغسل الجنابة مقدمة لحصول المستحب النفسی، والشاهد علی ذلک انه ورد في روایة صحیحة ان المتیمم اذا وجد ماءا بعد ما دخل في الصلاة اتمها لانه دخلها بطهر بتیمم، وظاهر الباء السببیة، دخل الصلاة بطهر بسبب التیمم، وظاهر السببیة تغایر السبب والمسبب، والظاهر ان ما ذکره السید السیستاني فی محله، ولاجل ذلک القول باستحباب النفسي لغسل الجنابة اخذا بانه طهور والطهور هو الطهارة وایجاد الطهارة مستحب بنص القرآن الکریم فایراد الاعلام علیه بان الغسل طهور ولیس بطهارة فی محله.

فان الوارد فی الروایات ان الغسل انقی من الوضوء، ايّ وضوء انقی من الغسل، وهذا قد یتمسک به من قِبل السید الخوئی من ان ظاهر افعل التفضیل وجود المبدأ فی المفضل والمفضل علیه، فیعنی ان الغسل نقيّ والوضوء نقيّ و النقيّ هو الطاهر، فالوضوء طهارة والغسل طهارة ولکن الغسل انقی من الوضوء، ولکن هذا الکلام الذی قد یقال بصالح السید الخوئي جوابه ان هذا البیان بیان عرفی لشدة الطهارة الحاصلة بالغسل من الطهارة الحاصلة من الوضوء، والا فهل الغسل طاهر؟! اذا تقولون بان افعل التفضیل یدل علی وجود المبدأ فی المفضل والمفضل علیه، فهذا یعني ان الغسل طاهر، هذا خلاف ما تریدون اثباته من ان الغسل طهارة والطاهر هو المغتسل، وهذا یکشف عن کون هذا البیان بیانا کنائیا عن شدة الطهارة الحاصلة بسبب الغسل من الطهارة الحاصلة بسبب الوضوء، مضافا الی ان هذا التعبیر یتکافأ مع التعبیر الذي نقلناه من الروایة الصحیحة دخلها بطهر بتیمم، فلم یثبت الاستحباب النفسي لغسل الجنابة لأجل کونه طهارة.

الطهارة لااشکال فی کونها امرا اعتباریا، واحتمال انها امر تکوینی کشف عنها الشارع موهوم جدا ،وان کان رأی الشیخ الانصاری قده وقد یظهر من الکفایة ان الطهارة امر تکوینی کشف عنها الشارع، وهذا امر نطمئن بعدمه، انا ثوبي لاقی ماء الاستنجاء فهو طاهر کما نص علیه الروایات، ولکن لو کان ماء غیر ماء الاستنجاء، ماء آخر یلاقی لقطرة دم ووقع فیه ثوبي او ترشح منه علی ثوبي، فهل یحتمل ان هذا الثوب الذي لاقی ماءا ملاقیا للدم، فهل حدث فیه امر تکوینی مغایر لما حدث فیه الامر التکوینی فی الثوب الملاقی لماء الاستنجاء، هذا لیس احتمالا مما یعتد به العرف، ولاجل ذلک احتمال کون الطهارة مسببا تکوینیا عن هذه الافعال احتمال ضعیف.

فالطهارة اعتبار شرعی ولکن لایدری هل نسبتها الی الافعال نسبة العنوان الی المعنون کما اختاره السید الخوئي او نسبة المسبب الی السبب کما اختاره السید السیستاني وجمع من الاعلام ونُسب الی المشهور، فغایته تکافي الادلة فلانحرز ان غسل الجنابة مستحب نفسی، ولکن یمکن للمکلف ان یقصد استحباب الطهارة التی اما تنطبق علی الغسل او تتولد من الغسل.

ولکن هنا امر ثانی وهو انه هل غسل الجنابة بدون قصد غایةٍ مأمورٌ به ولو لأجل مسببه، او لا، غسل الجنابة اذا لم یقصد به غایة راجحة فلایعلم انه مأمور به، لایعلم انه طهور مهما فسّرنا الطهور من کون الغسل طهارة او سببا للطهارة، لم یدل دلیل مطلق علی ان غسل الجنابة طهور، هذه الروایة الصحیحة من انه اذا فعل ذلک فقد فعل احد الطهورین، یقول من تیمم للصلاة فقد اتی باحد الطهورین، ما هو الطهور الثانی؟ الاغتسال من الجنابة مطلقا، او الاغتسال من الجنابة لغایة راجحة، فهو غیر معلوم، لم یدل ایّ دلیل علی ان غسل الجنابة طهور حتی نأخذ باطلاقه، فاذا فعل ذلک ای اذا تیمم للصلاة فقد فعل احد الطهورین، ولم یلتزم بکون التیمم مستحبا نفسیا، ولا ان التیمم لالغایة راجحة سبب للطهارة فکذا فی عِدل هذا الطهور، لم یبین فی هذا الکلام ان هذا العدل الطهور الترابي هو غسل الجنابة باطلاقه، فلعل هو غسل الجنابة لغایة راجحة.

ولکن الانصاف ان هذا الامر الثانی قابل للجواب فان الاطلاق المقامي لأدلة غسل الجنابة یقتضي عدم تقید غسل الجنابة بالاتیان به لغایة راجحة، فاذا اجنب الشخص ولایقصد ایة غایة راجحة، یغتسل، لیس وقت الصلاة ولالیالي شهر رمضان، افرض بعد طلوع الشمس ورأی نفسه محتلمة فاغتسل ولو بدون ای غایة راجحة، حتی لایبقی جنبا، فهذا کاف، ولااشکال ان غسل الجنابة باطلاقه صحیح، ولکن اشکالنا انه لم یعلم کون غسل الجنابة مستحبا لنفسه، فلعله سبب للطهارة ولم یثبت بنفسه طهارة، ولعله الاظهر والاوفق بالادلة.

وثمرة هذا النزاع قد تظهر فی کیفیة النیة انه هل ینوی استحباب الغسل نفسیا او ینوی کونه سببا لغایة مستحبة وهی الکون علی الطهارة.

غسل الجنابة مستحب نفسی وواجب غیری للغایات الواجبة ومستحبة غیری للغایات المستحبة، والقول بوجوبه النفسي ضعیف و لا يجب فيه قصد الوجوب و الندب

هذا واضح، لان الوجوب والندب قصدهما لیس دخیلا فی قصد القربة ولا فی تحقق عنوان المأمور به، فانه قد یکون قصد الوجوب دخیلا فی تحقق عنوان المأمور به، کما التزم به المشهور فی حجة الاسلام، فقالوا بان عنوان حجة الاسلام یختلف عن عنوان الحج المندوب، فلو أتی بالحج معتقدا عدم استطاعته، ثم بان انه مستطیع، لایجزئه عن حجة الاسلام، الا اذا تشبثنا بذیل الخطأ في التطبیق، واکتفینا بالخطأ فی التطبیق، کمن اتی بصلاة بتخیل انه قد فات من ابیه هذه الصلاة وابوه اوصاه بان یصلی عنه، وبعد الصلاة انکشف له ان امه اوصت بان یصلي عنها، فیقولون بان الصلاة عن الاب والصلاة عن الامّ عنوانان قصدیان، ولکن اذا کان قصد احدهما من باب الخطأ في التطبیق اجزأ عن الآخر، وفسّروا الخطأ في التطبیق کما ذکره السید السیستاني في تعلیقته علی العروة بالخطأ في التوصیف اي یقصد امتثال الامر الفعلی ووصفه بوصف مخطئ، من دون ان یقیّد المنویّ به، فقال المشهور ان العنوان القصدی فی حجة الاسلام یختلف عن الحج المندوب، وان کان الصحیح خلافه، وان الحج بقصد امتثال الامر اذا انطبق علیه حج المستطیع یکون حجة الاسلام.

وکیف کان نحن نقول فی المقام ان غسل الجنابة الواجب لایختلف عن الغسل المستحب فی نوعه، فلیس غسل الجنابة الا عنوان قصدی واحد، لایختلف هذا العنوان القصدی باختلاف الوجوب والندب، ولاجل ذلک لو قصد الوجوب مع انه لیس بواجب لم یضر ولو قصد الندب ثم تبین انه واجب لایضرّ.

بل لو قصد الخلاف لا يبطل إذا كان مع الجهل بل مع العلم إذا لم يكن بقصد التشريع و تحقق منه قصد القربة

یقول صاحب العروة اذا کان عالما بان غسل الجنابة لیس بواجب کما فی غسل الجنابة قبل الوقت فقصد وجوبه اذا کان بقصد التشریع بطل، انا اقول حتی لو کان بقصد التشریع لم یبطل، لان التشریع علی نحوین تارة الذی یشرِّع یقصد امتثال الامر الذی شرّعه وافتراه علی الله، فهذا یُخلّ بقصد القربة، والفرض الثانی ان یقصد امتثال امر الله تعالی، ولکنه یشرّع فی کیفیة الامر فهو یقصد امتثال امر الله، ولکن یشرّع فی کیفیة هذا الامر ویقول هذا الامر وجوبي، والفرق بینهما، تارة یقصد امتثال الامر الذي افتریته علی الله، فهذا لیس امتثالا لامر الله تعالی، مثلا انا حینما اقنت فی الصلاة اقول امتثل الامر الصادر من الله بالقنوت علی نحو الوجوب، افتري علی الله انه أوجب القنوت وأمتثل هذا الامر، هذا القنوت باطل لاختلال قصد القربة فیه، ولکن اذا کان هناک امر شرعی متعلق بالقنوت وانا امتثل هذا الامر، واقصد امتثال هذا الامر، ولکني اقول وصف هذا الامر الالهی انه واجب، فصار التشریع في کیفیة الامر، ولکن انا اقصد امتثال هذا الامر الشخصي الصادر من الله تعالی، فهذا لایخلّ بقصد القربة.

وأما ما یقال من ان التشریع فی کیفیة الامر یوجب انطباق عنوان قبیح علی العمل، فمن یقنت ویقول فی نفسه هذا القنوت واجب، فقنوته صار مصداقا للتشریع، والتشریع حرام، فهذا القنوت صار مصداقا للحرام، وان قصد امتثال الامر الشرعی فی القنوت، وشرّع في کیفیة الامر، ولکن هذا التشریع اوجب انطباق عنوان قبیح علی القنوت، فالجواب انه لم یرد نص علی حرمة التشریع بعنوانه، ما هو الحرام التدین بما لایعلم، والتدین بغیر ما انزل الله، والتدین ینطبق علی قلب هذا المکلف، هو فی نفسه تدین بوجوب القنوت وهذا التدین حرام، الالتزام بان الوجوب حکم الله، مع انه لیس حکم الله، ولایعلم بانه حکم الله، هذا الالتزام النفسانی حرام ولاینطبق علی العمل، والعنوان الثانی عنوان الافتراء علی الله، فمن یقنت بقصد وجوب القنوت لایصدق علی هذا القنوت انه افتراء علی الله، کذب علی الله، فلاوجه لدعوی انطباق عنوان التشریع المحرم علی العمل الخارجی کما ذکره جمع من الاعلام، ولاجل ذلک نقول کما علّق السید السیستاني حتی لو تحقق التشریع فلایضر بصحة غسل الجنابة اذا قصد الوجوب مع انه یعلم انه لیس بواجب،

فلو كان قبل الوقت و اعتقد دخوله فقصد الوجوب لا يكون باطلا و كذا العكس و مع الشك في دخوله يكفي الإتيان به بقصد القربة لاستحبابه النفسي أو بقصد إحدى غاياته المندوبة أو بقصد ما في الواقع من الأمر الوجوبي أو الندبي

یقصد ما هو الواقع، وقصد الوجه لیس دخیلا في صحة العبادة کما قرّر في الاصول.

### واجبات غسل الجنابة، النية

و الواجب فيه بعد النية غسل ظاهر تمام البدن دون البواطن منه

هذا البحث مهم، لانه اخیر انتشر شیء وهو ان نقول العرف لایمنع من صدق عنوان غسل الجسد بمجرد بقاء اجزاء ضئیلة جافّا فی الجسد، اذا اُمر شخص بغسل جسده، فمقدار رأس إبرة بقي جافا، العرف لایقولون بانک لم تغسل وجهک، هکذا قد یقال وهکذا فی غسل الجنابة قد یقال بانه لایمنع بقاء مقدار ضئیل جافا لایضر، وقد یؤید ذلک بالسیرة المتشرعیة علی ان العمال والزراع المشتغلین باعمال متعبة او اعمال یوجب تلوّث الیدین بالجصّ وبالصبغ وبالطین، کانوا دائمون یغتسلون من الجنابة ولم یعهد ان الامام علیه السلام حکم ببطلان غسل الجنابة لاجل وجود حاجب ضئیل في اطراف الاصابع.

وممن قال بذلک المحقق الخوانساری فی مشارق الشموس وأیّد ذلک ببعض الروایات، اقرأ روایة ونکمّل البحث فی اللیالي القادمة ان شاء الله، ذهب المحقق الخوانساری الی عدم القدح ببقاء شیء یسیر اذا لم یکن یمنع من صدق غسل الجسد عرفا، واستدل بصحیحة ابراهیم بن ابی المحمود قلت للرضا علیه السلام الرجل یجنب فیصیب جسده ورأسه الخلوق والطیب والشیء اللکد، (فی الوافی یقول اللکد اللزج اللصیق، کالجصّ مثلا، مثل علک الروم والظرب، النسخ مغلوطة قطعا، فإن الكلمة ليست بالظاء بل بالضاد، وفسّروه بالعسل الغلیظ، اذا کان العسل غلیظا فقد یلتصق بالجسد، وما اشبهه، المتعارف في کثیر من الناس لایفحصون عن القیح في اطراف عینهم) فیغتسل فاذا فرغ وجد شیئا قد بقي في جسده من اثر الخلوق والطیب وغیره، قال علیه السلام لابأس.

ویقال بانه لاحاجة الی هذه الصحیحة بعد ما ذکر ان العرف یقول غسل جسده، وکذا قامت السیرة، لانه لوکان یضرّ فکثیر من الناس مبتلین بهذه الاشیاء، ولم یرد في ذلک ولاروایة، وتکون هذه الصحیحة مؤیدة لما ذکر، تأملوا في هذه المسألة الی لیلة الاحد ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس11

کان الکلام في غسل الجنابة، فذکر صاحب العروة انه یجب فیه بعد النیة غسل ظاهر تمام البدن، المقصود من النیة امران، الامر الاول قصد العنوان، الامر الثانی قصد القربة، فان غسل الجنابة من جهة یکون من العناوین القصدیة، اي مجرد الرمس تحت الماء او الکون تحت الدوش وانصباب الماء علی الجسد لایسمی في العرف المتشرعي غسل الجنابة، لایقال انه اغتسل من الجنابة، فهذا یکشف عن کون غسل الجنابة عنوانا قصدیا اي لایتحقق الا بقصد العنوان تفصیلا او اجمالا، ومن جهة اخری غسل الجنابة من العبادات، وهذا ایضا مستنده ارتکاز المتشرعة، ولادلیل علی عبادیة غسل الجنابة الا ذلک، والنسبة بین العنوان القصدی والفعل القربی العموم والخصوص من وجه، وان انطبق علی غسل الجنابة کلا العنوانین، لکن قد یکون شيء عنوانا قصدیا کأداء الدین ولایکون عملا عبادیا، وقد یکون الفعل العبادي خارجا عن العناوین القصدیة، کما في الصدقة، فان الصدقة اعطاء مال الی الفقیر قربة الی الله، فلایعتبر في الصدقة قصد العنوان، کل ما اعطی الانسان مالا لفقیر قاصدا به وجه الله تعالی فهو صدقة.

وکیف کان یقول صاحب العروة الواجب في غسل الجنابة بعد النیة غسل تمام ظاهر البدن، ذکر المحقق الخوانساری انه اذا بقی شيء یسیر في الجسد مما لم ینغسل فلایضر اعتمادا علی صحیحة ابراهیم بن ابی محمود قال قلت للرضا علیه السلام الرجل یجنب فیصیب جسده ورأسه الخلوق، والطیب والشيء اللکد (الشيء اللکد فسّر بالشيء اللزق اللصیق) مثل علک الروم والظرب (وفی بعض النسخ الضرب، وفی بعض النسخ الطرار، واختلف في تفسیر هذه الکلمة، والظاهر انه إما من الضرب یعني العسل الابیض الغلیظ، وقد یفسّر الظرب بالشيء اللصق، واما الطرار ففسّر بالطین) وما اشبهه فیغتسل فاذا فرغ وجد شیئا قد بقِي في جسده من اثر الخلوق والطیب وغیره، قال لابأس، فنُقل عن المحقق الخوانساری في مشارق الشموس ان هذه الصحیحة تدل علی عدم مانعیة شیيء یسیر من الجسد مما لم ینغسل حال غسل الجنابة.

مضافا الی ما نقل عنه من ان مجرد بقاء شيء یسیر في الجسد من صدق انه غسل جسده، کما یقال لشخص اغسل جسدک، فاذا غسل جسده لایدقق بان یقال له لماذا بقي رأس ابرة من جسدک غیر مغسول.

وقد یضاف الی ذلک دعوی السیرة المتشرعیة في زمان الائمة علیهم السلام من ان کثیرا من الناس زرّاع صنّاع، یشتغلون ببناء البیوت ویستعملون الجصّ والطین او یصبغون البیوت، ولم یعهد ان واحدا منهم سأل الامام علیه السلام انّی رأیت بعد غسل الجنابة شیئا في جسدي من الطین او الجصّ او الصبغ، بل القیح الذي یلتصق بأطراف العین، والاجزاء من الطعام التی تلتصق باطراف الاظافر، کثیراما یبتلی به الانسان ولم یعهد السؤال عن حکم مانعیة هذه الاشیاء في غسل الجنابة، بل الوضوء.

والجواب عن ذلک أما بالنسبة الی صحیحة ابراهیم بن ابی محمود، فهو ان هذه الصحیحة اخص من المدعی، لانها واردة فیمن وجد شیئا من العلک وما اشبهه بعد ان اغتسل من الجنابة، ولایدل علی ان من یلتفت حال غسل الجنابة الی وجود شيء من هذا القبیل انه لایجب ان یزیله، فیغتسل فاذا فرغ وجد شیئا قد بقي في جسده قال لابأس، فهذا غیر ملتفت الی وجود الحاجب من قبیل العلک ونحوه، وبعد الفراغ من غسل الجنابة وجد ذلک وقال الامام علیه السلام لابأس.

قال السید الخوئي بان هذه الصحیحة لم یفرض فیها وجود عین العلک، او الطین او العسل، حیث ورد فیها فاذا فرغ وجد شیئا قد بقي في جسده من اثر الخلوق، والطیب وغیره، بقاء الاثر غیر بقاء العین، بقاء الاثر لایضر، لانه بقاء اللون، او بقاء الریح، هذا یختلف عن بقاء العین، فهذه الصحیحة تکون من قبیل ما ورد في الروایات کروایة اسماعیل بن ابی زیاد السکونی عن ابی عبدالله علیه السلام کان نساء النبی صلی الله علیه وآله اذا اغتسلن من الجنابة یبقین صفرة الطین علی اجسادهن، وذلک ان النبی صلی الله علیه وآله امرهن ان یصبن الماء علی اجسادهن صبا، وفی موثقة عمار في الحائض تغتسل وعلی جسدها الزعفران لم یذهب به الماء، قال لابأس، ومن الواضح ان المراد من زعفران اثر الزعفران، فان الزعفران لایلتصق بالبدن.

انا اقول بالنسبة الی موثقة عمار وروایة السکونی کلام السید الخوئي في محله، لان بقاء صفرة الطین او بقاء الزعفران بمعنی بقاء اثر الزعفران وهو صفرة الزعفران لایمنع من وصول الماء الی الجسد عرفا، ولکن لایقاس بهما صحیحة ابراهیم بن ابی المحمود، العلک، علج او بالفارسیة آدامس، او سقّز، اذا بقی العلک في الجسد هذا یلازم بقاء الاجزاء العینیة في الجسد، والا فما هو لون العلج، او ریحه، لیس الا انه یلتصق الاجزاء العینیة من العلک بالجسد ویمنع من وصول الماء الیه، فالانصاف ان هذه الصحیحة تدل بوضوح علی انه لو بقي جزء من العلک او من الطین او العسل وکان مانعا عن وصول الماء الی الجسد لایضر اذا کان في حال غسل الجنابة غیر ملتفت الی ذلک.

واما اذا بقي جزء من الجسد غیر مغسول لان الماء لم یصل الیه مع عدم وجود الحاجب لایفهم من الصحیحة انه لایضر، الصحیحة واردة في الغافل عن الحاجب وان یکون المانع عن وصول الماء هذا الحاجب، وهذه الصحیحة منصرفة الی الحاجب الیسیر والا فلایفرض في العلک یکون حاجبا عن مقدار معتدّ به من الجسد، او الطین او العسل الغلیظ او الشيء اللاصق، ظاهره انه یحجب عن وصول الماء الی الاجزاء الیسیرة من الجسد، فهذه الصحیحة تامة الدلالة والسند، ولایبقی الا ان المشهور لم یفتوا بمضمونها، ولکن لیس عدم الافتاء بمضمون هذه الصحیحة کاشفا عن اعراضهم عنها، فلعلهم وجدوا ان العمل بالعمومات اوفق بالاحتیاط، او لم یدققوا في هذه الصحیحة، فلیس ذلک بمعنی اعراضهم عن هذه الصحیحة مع التفاتهم الی مضمونها.

هذه الصحیحة تدل علی انه اذا فرغ من الغسل وجد شیئا قد بقي في جسده من اثر الخلوق والطیب وغیره لابأس، سواء کان في الوقت او خارج الوقت، بل لایحتاج الی ان یکمّل غسله، فیجزیه بالنسبة الی الصلوات الآتیة، حسب اطلاق هذه الصحیحة، ولکن الانصاف حیث لم یفتوا بمضمون هذه الروایة وان لم یکن هذا اعراضا موجبا لوهن الصحیحة، ولکن یکفي ذلک في عدم الجرأة علی الفتوی بمضمون امثال هذه الصحیحة، فینبغي الاحتیاط.

اما بالنسبة الی سائر الادلة التی اقیمت بصالح المحقق الخوانساری، من انه عرفا مجرد بقاء شيء یسیر في الجسد لایمنع عن صدق انه غسل جسده او غسل وجهه او غسل یدیه، فالجواب عنه ان هذا الصدق مبنی علی المسامحة، ولایؤخذ بالمسامحات العرفیة في التطبیق، لان العرف في مقام الاحتجاج یدققون، وان کان في مقام التسامح یتسامحون، مثلا اذا قیل لشخص اذا بقیت في مکان عشرة ایام، فنعطیک میلیون تومان جائزة، فهو بقي عشرة ایام الا خمس دقائق من آخر یوم، فیقال له انت لم تعمل ولم تحقق ما طُلب منک، قلنا لک ابق في هذه البلدة عشرة ایام وانت بقیت عشرة ایام الا خمس دقائق، وفی مقام الاحتجاج ندقق للتطبیق.

ولذا لو کان الماء کرّا الا بمقدار قاشوقة، فنقول ان هذا لیس معتصما، مضافا الی ان الوارد في الروایات یفیض الماء علی جسده کله، تمرّ یدها علی جسدها کلّه، من ترک شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار، وفی صحیحة زرارة تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک، وفی صحیحته الاخری فما ترک شیئا ما دارت علیه الاصبعان الا وغسله، قریب بهذا المضمون، فکیف مع هذا التدقیق في الخطاب نأخذ بالمتسامحات العرفیة.

واما ما ذکر من السیرة المتشرعیة، علی انهم ما کانوا یعتنون بالحواجب الیسیرة، هذا امر غیر ثابت، لیس ثابتا عندنا انهم ما کانوا یعتدون وما کانوا یزیلون الموانع الیسیرة، لم یسألوا الامام لعله کان الحکم واضحا، والا نرجّع الاشکال علیکم، هل یحتمل وضوح عدم اضرار بقاء شيء یسیر في الجسد مما لم یغسل لوجود الحاجب هل یحتمل ان حکمه وجوب غسله وعدم مانعیته کان واضحا لدی المتشرعة ولذا لم یسألوا وقد سألوا عن کثیر من المسائل التی الآن صار واضحا لدی الناس، هذه المسألة بحد الآن غیر واضحة، ولکن کان واضحا عند المتشرعة في زمان الائمة علیهم السلام انه لایجب ازالة هذه الحواجب الیسیرة! هذا غیر محتمل، فلماذا لم یسألوا، هذا یکشف انه کان من الواضح عندهم ازالة تلک الحواجب ولذلک لم یسألوا.

یقول صاحب العروة:

دون البواطن منه فلا يجب غسل باطن العين و الأنف و الاذن‌ و الفم و نحوها

لااشکال في انه یجب غسل البواطن لا في الوضوء ولافی غسل الجنابة لان ظاهر الامر بغسل الجسد هو غسل ظاهره، مضافا الی ما ورد في الوضوء من انه لایجب غسل داخل الانف والعین لانهما من الجوف، هذا عرفا یکشف ان حکم الغسل والوضوء واحد، لایجب غسل الجوف، ویمکن الاستدلال علی عدم وجوب غسل البواطن في غسل الجنابة انه في الغسل الارتماسی من یدخل في الماء ویرتمس في الماء یغمض عینیه ولایفتحهما عادة، کما یسدّ فمه، ویدخل في الماء ولایصل الماء الا الی ظاهر جسده، حینما یغمض عینیه لایصل الماء الا الی ظاهر عینیه، واذا سدّ فمه لایصل الماء الا الی ظاهر فمه، ولم یرد في ایّ روایة انه یجب من باب المقدمة ان یفتح عینیه او یفتح فمه حتی یصل الماء الی باطنهما، فالمسألة واضحة.

و لا يجب غسل الشعر مثل اللحية بل يجب غسل ما تحته من البشرة و لا يجزي غسله عن غسلها

اي لایجزي غسل الشعر عن غسل البشرة

نعم يجب غسل الشعور الدقاق الصغار المحسوبة جزء من البدن مع البشرة

فصارت المسألة ذات فروع ثلاثة الفرع الاول یجب غسل ما تحت الشعر، وان کان الشعر کثیفا، کشعر المرأة، الفرع الثانی لایجب غسل الشعر الکثیف، الفرع الثالث یجب غسل الشعر الدقیق الخفیف الذي یعدّ جزءا من الجسد.

اما الفرع الاول وهو انه یجب غسل البشرة التی تحت الشعر، فیقال بان ظاهر الامر بغسل الجسد هو ذلک، لو انه اُمر شخص بغسل جسده ولکنه لم یوصل الماء الی جلده الواقع تحت الشعر، فیقال له انت لم تغسل جسدک، وقد ذکرت انه اذا فرضا قُبل من شخص انه غسل جسده بحسب انه اجری الماء الی ظاهر جسده ولولم یصل الماء الی الجلد الواقع تحت الشعر، فهذا مبني علی المسامحات العرفیة ولایعبأ بها، لان المسامحة العرفیة لایقبلها العرف في مقام الاحتجاج، فلو قیل لشخص اذا غسلت جسدک فنعطیک جائزة، فهو ذهب وصبّ مقدارا من الماء علی جسده بحیث مثل الوضوء الذي دلیل الدلیل علی انه یکفي اذا احاط الشعر بالبشرة ان یصب الماء ویجري الماء علی ظاهر الشعر ولایجب علیه ایصال الماء الی البشرة الواقعة تحت الشعر في الوضوء، فهو عمل في غسل الجنابة کما کان یعمل في الوضوء، فیقال له انت لم تغسل جسدک کله، قلنا لک اغسل جسدک من قرنک الی قدمیک، اغسل جسدک کله وانت لم تغسل جسدک کله، بل بقي تحت الشعر جافا لم ینغسل، واما في الوضوء فقد دل علیه الدلیل الخاص.

وأما ما قد یقال من کفایة غسل الشعر عن غسل البشرة، کما شکک فيه المحقق الاردبیلی فقال بانه یحتمل ان یکون غسل الشعر الکثیف في غسل الجنابة عن غسل البشرة الواقعة تحته، نظیر الوضوء، فقد استدل لهذا الاحتمال بصحیحة زرارة: أرأیت ما احاط به الشعر، قال کلما احاط به الشعر فلیس للعباد ان یطلبوه او ان یغسلوه، فیقال بان هذه الصحیحة مطلقة، سواء کان في الوضوء او في غسل الجنابة او في اي غسل آخر، کما قد یستدل علی ذلک بما یقال انه ورد في بعض الروایات انه یجزئ صبّ غرفتین في غسل الرأس، الناس في ذلک الزمان کانت شعور رأسهم کثیفیة جدا، اما النساء فامرهن واضح، واما الرجال فیقال ان کثیرا من الرجال یطوّلون من شعر رأسهم، فاذن یکفي صب غرفتان عن غسل الرأس، هذا عادة لایحرز وصول الماء الی البشرة، ولکن کلا الاستدلالین غیر تام.

اما الاستدلال بصحیحة زرارة فالجواب عنها ان هذه الصحیحة مبدوّ بسؤال غیر مذکور في الکلام، لان السائل لایبدأ بان یقول أرأیت ما احاط به الشعر، هذا لیس مناسبا لبدی السؤال یسأل به الامام علیه السلام، اخبرنی ما احاط به الشعر، هذا سؤال ناقص، لایناسب ان یبدأ به سؤال یسأل به الامام علیه السلام، فالسؤال ناقص، ویحتاج الی تتمیم، وقد حذف منه جزء من السؤال او جزء من کلام الامام الذي علق علیه السائل بسؤاله، فلعله کان مرتبطا بالسؤال عن احکام الوضوء، والشاهد علی ذلک انه ورد ولااحد یستدل بهذه الصحیحة علی عدم وجوب غسل البشرة المتنجسة اذا احاط به الشعر.

واما الاستدلال الثانی فجوابه انه لم یرد في الروایات الا صب ثلاث غرف علی الرأس، هذا مذکور في روایات متعددة، یجزي في غسل الرأس ثلاث غرف، اما بالکفین او بکف واحد، لانه لم یفرض فيه غرفة کف، لعله غرف کفین، حتی لو کان غرفة کف، ثلاث غرف عادة ینفذ الماء الی البشرة، لان الشعر لیس شیئا یمنع عن وصول الماء الی البشرة الواقعة تحت الشعر اذا کان الماء بمقدار معتد به وثلاث غرف مقدار معتد به من الماء، وعادة ثلاث غرف توصل الماء الی البشرة، وتوجب الاطمئان بذلک، بقیة الکلام في اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس12

کان الکلام في انه اذا کانت البشرة محاطة بالشعر، فهل یجب غسل البشرة ام یکفي غسل الشعر المحیط بها، وانه هل یجب غسل الشعر معها ام لا، فالمشهور وجوب غسل البشرة، وعدم اجزاء غسل الشعر عنها، واستدلوا علیه بظاهر الامر بغسل الجسد کله، فان من لم یغسل البشرة المحاطة بالشعر یصح سلب غسل تمام الجسد عنه، فیقال بانه لم یغسل تمام جسده، بل ابقی جزءا من جسده فیما تحت الشعر لم یغسله.

ویدل علیه ایضا صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام، قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزءها، یعني یکفي ان یبلغ الماء الموجود في شعرها الی جسدها، والظاهر عرفا ان المراد به وصول الماء من الشعر الی البشرة التی تحت الشعر، والاکتفاء بارادة وصول الماء من الشعر الی اطراف الشعر، من البشرة غیر المحاطة بالشعر بعید عرفا، فعلیه ما تأمل المحقق الاردبیلی في وجوب غسل البشرة المحاطة بالشعر لیس في محله.

وأما انه هل یجب غسل الشعر المحیط بالبشرة مضافا الی غسل البشرة ام لا، فالمشهور انه لایجب غسل الشعر الکثیف، المحیط بالبشرة في الغُسل، بخلاف الوضوء، ولکن اذا کان الشعر دقیقا عرفا فیکون من توابع الجسد، فیجب غسله، ولکن جمعٌ من الاعلام أفتوا او احتاطوا وجوبا في لزوم غسل الشعر، منهم السید الامام قده فقال الاحوط ان لم یکن اقوی وجوب غسل الشعر الکثیف، وأما الشعر الرقیق فیجب غسله، والمحقق آل یاسین قده، الفقیه الکبیر، افتی بوجوب غسل الشعر.

والوجه في کلامهم انهم یقولون الشعر من توابع الجسد عرفا، فکما انه اذا قیل لشخص اغسل یدک من المرفق الی رؤوس الاصابع فلو ترک غسل الشعر فیما بین المرفق الی الاصابع فلایکتفی به ویقال انت لم تغسل یدک بکاملها، ولأجل ذلک مع انه لم یرد نص خاص في الیدین في الوضوء ولکن افتی المشهور بلزوم غسل الشعر، في الیدین ایضا، کما في الوجه.

ولکن قد یقال في الجواب دفاعا عن المشهور بان الشعر لیس من الجسد، وان اطلق علیه الجسد احیانا، لکن المهم ان للجسد اطلاقین، اطلاق یشمل ما یعمّ الشعر، واطلاق یختص بغیر الشعر الکثیف، ولایظهر من الامر بغسل الجسد اکثر من الثانی، فلو قیل لامرأة جسدک وکان شعرها ملفوفا معقودا بعض شعرها ببعض، ولم یکن منثورا ومنتشرا، فلولم تفتح العقود من شعرها وذهبت تحت الدوش وصبت الماء علی جسدها وخرجت من الحمام فتقول انا غسلت جسدي، فاذا قیل لها شعرک جافّ فیما بین العقود، فیمکنها ان تقول بانّي غسلت جسدي وانما ابقیت جزءا من شعري غیر مغسول.

نعم اذا کان الغرض من غسل الجسد التنظیف الکامل یصح ان یقال له لم تغسل جسدک بمعنی انک لم تنظف تمام جسدک، بمناسبة الحکم والموضوع، لان الغرض من امره بغسل الجسد هو التنظیف ولم یحصل التنظیف بکامله، فهنا قرینة علی ارادة تنظیف الجسد بما فیه الشعر، اما لو ارید منه غسل الجسد فلایصح عنوان سلب عنوان غسل الجسد عنه.

اذا سقط من المیت شعر ولم یدفن معه، یقال لم یدفن جسد المیت بکامله؟!، لا، بل دفن جسد المیت بکامله، بعد ان یصدق علیه انه دفن جسد المیت فما عندنا دلیل واضح انه لابد من دفن الشعر معه اذا انفصل عنه، نعم اذا کان متصلا به خوب واضح، ولایجوز فصله عنه، لانه تصرف في المیت ولایجوز، اما اذا انفصل شعر المیت عنه، فالظاهر انه لادلیل علی وجوب دفنه معه.

الکلام في انه هناک ان کان الدلیل هو وجوب دفن جسد المیت فلایمکن الافتاء بوجوب دفن شعر المیت المنفصل عنه، وان کان الدلیل هو انه یجب دفن المیت قد یقال بان دفن المیت یشمل دفن الشعر معه، ولکن الوارد في النص هنا وجوب غسل الجسد، ولعله هناک یستظهر انه یجب دفن المیت، اکثر من انه یجب دفن جسد المیت، ولعل السید السیستاني یرکّز علی ان الوارد في النصّ في وجوب دفن المیت انه یجب دفن المیت لاانه یجب دفن جسده، وهذا بحث استظهاري، ولعلنا لانوافق السید السیستاني في هذا الاستظهار، فلو کان الوارد ان دفن جسد المیت واجب کان المقام مثله، وحینئذ کنا ننقض علی السید السیستاني بانک لماذا هنا لم توجب غسل الشعر الکثیف مع الجسد.

ولعله هنا یمکن الاستدلال مضافا الی عدم شمول الجسد بظاهره للشعر الکثیف یمکن الاستدلال ببعض الروایات، الواردة في غسل النساء:

الروایة هکذا موثقة عمار انه سأل اباعبدالله علیه السلام عن المرأة تغتسل وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها، کم یجزئها من الماء قال مثل الذي یشرب شعرها وهو ثلاث حفنات علی رأسها.

فترون ان الامام علیه السلام لم یأمر هذه المرأة بنقض العقد علی شعرها، اذا کان الشعر مربوطا بعضه ببعض فصب ثلاث حفنات علی رأسها لایکفی في احراز وصول الماء الی باطن العقد الموجود علی شعرها، فیمکن الاستدلال بهذه الموثقة ایضا بصالح المشهور.

صاحب الحدائق قده استدل علی وجوب غسل الشعر وان کان الشعر کثیفا في غسل الجنابة اولا بان الشعر جزء من الجسد، ولیس خارجا عن الجسد حتی مجازا، فیشمله ما دل علی وجوب غسل الجسد، ولأجل ذلک یقول في الوضوء حکم الاعلام بوجوب غسل الشعر، وهذا یعني ان الشعر جزء من الجسد والا فلماذا اوجبوا في الوضوء غسل الشعر، لایجب في الوضوء اکثر من غسل الجسد في الوجه والیدین، استدل مضافا الی ذلک بروایة صحیحة وهی صحیحة حجر بن زائدة عن الصادق علیه السلام من ترک شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار، وهذا یعني انه لایجوز ترک شعرة من شعرات الجسد لاتنغسل في غسل الجنابة.

نجیب عما ذکره صاحب الحدائق اما قیاس الغسل بالوضوء فغیر صحیح، لانا ذکرنا في الوضوء صحیحة زرارة کلما احاط بالشعر فلیس للعباد ان یفحصوا عنه او یغسلوه ولکن یجری علیه الماء، وهذا لایختص بالوجه في الوضوء، یعم الیدین، فلایقاس الغسل بالوضوء، واما ما ذکره من ان الشعر جزء من الجسد فقد اجبنا عنه بانه یصح سلب عنوان الجسد عن الشعر، انفصل جزء من جسد زید اذا ذهب الی الحلاق وتزین؟! فمن یخرج من محل الحلاق یقول خلیت جزءا من جسدي في محل الحلاقة؟! في الظُفر یکون تسالم علی وجوب غسل الظفر، والظفر مادام متصلا یقال جزء من الجسد بحیث لولم یغسل ظاهر الظفر فیقال لم یغسل تمام جسده، وهذا واضح، الکلام في انه لولم یغسل شعرا من شعراته غیر الدقیقة، فیصح انه غسل تمام جسده وانما ابقی جزءا من شعر رأسه.

نعم لو شککنا وصار شبهة مفهومیة للمراد من الجسد، وهو ان الجسد هل یشمل الشعر او لایشمله، فبناء علی مسلک المشهور تجري قاعدة الاشتغال للشک في المحصل، لاننا لاندری هل تحصل الطهارة المسببة عن الغسل مع عدم غسل الشعر، او لایحصل المسبب وهو الطهارة بهذا الغسل، فتجري قاعدة الاشتغال، لان موارد الشک في المحصل مجری لقاعدة الاشتغال، ولکن بناء علی مسلک السید الخوئي وهو المختار، ولو من باب الاحتمال المجوّز للرجوع الی البراءة، نحتمل او یجزم السید الخوئي الطهارة عنوان منطبق علی نفس غسل الجنابة، فالشرط في الصلاة هو نفس هذا الغسل لا الطهارة المسببة عنه.

نحن اختلفنا مع السید الخوئي في بعض الاشیاء، السید الخوئي قال عنوان الطهارة عنوان منطبق علی غسل الجنابة والوضوء والتیمم، فالشرط في الصلاة نفس هذه الافعال، فاذا شککنا في ان شرط الصلاة یشتمل علی جزء زائد وهو غسل الشعر الکثیف او لایشتمل علیه، فتجري البراءة عن تقید الصلاة بغسل جنابة یشتمل علی غسل الشعر، نحن قلنا لاندری هل شرط الصلاة الغسل او الطهارة المسببة من الغسل بناء علی استظهار ان الطهارة مسببة عن الغسل، مع ذلک نحن نحتمل ان ما هو شرط في الصلاة هو سبب الطهارة وهو هذا الغسل، مادام نحتمل ان شرط الصلاة هو الغسل وان فرضنا انه سبب للطهارة کما هو المشهور، ولکنا نحتمل ان شرط الصلاة لیس هو الطهارة بنفسها وانما هو سبب الطهارة وهو هذا الفعل الخارجی، وهو غسل الجنابة.

فمادمنا نحتمل ذلک یکون المورد من دوران الامر بین الاقل والاکثر الارتباطی، حیث نحتمل ان شرط الصلاة هو غسل الجنابة وان غسل الجنابة الذي هو شرط للصلاة هو غسل الجسد لابشرط من غسل الشعر معه، فتجري البرائة عن التکلیف بالاکثر، لکن المشهور ومنهم السید السیستاني قالوا بانه في موارد الشک في شرائط الوضوء و الغسل والتیمم واجزاءها تجري قاعدة الاشتغال.

فمثل السید السیستاني لابد ان یحرز ولایکفیه الاصل العملی، الذي الاصل العملی عنده هو الاشتغال، لابد ان یحرز صدق غسل الجسد علی غسل البشرة من دون غسل الشعر معها، ولایبعد استظهار صدق غسل الجسد ولو من دون غسل الشعر، ولاتصل النوبة الی الاصل العملی، کی یقال بانه بناء علی مسلک المشهور تجري قاعدة الاشتغال.

واما ما ذکره صاحب الحدائق من الاستدلال بصحیحة حجر بن زائدة من ترک شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار، نحن نقول من ترک شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار هذا لیس في مقام بیان ما یجب غسله، من ترک شعرة من الجنابة یعني الشعرة التی تؤثر علیها الجنابة بحیث یجب غسلها، اما انه هل یجب غسل کل شعرة بکاملها، ولو کانت شعرة طویلة، فهذا لایفهم من الصحیحة، من ترک شعرة من الجنابة، اذاکانت الروایة هکذا من ترک شعرا من جسده في غسل الجنابة متعمدا فهو في النار، کنا نقبل الاستدلال.

لکن الروایة هکذا من ترک شعرة من الجنابة، یعني الشعرة التی الجنابة تؤثر علیها، فتکون الشعرة مجنبة، اي ترک شعرة لابد من غسلها في الجنابة، لان الظاهر من کلمة الشعرة من الجنابة غیر الظاهر من کلمة شعرة من جسده حال غسل الجنابة، شعرة من الجنابة، یعني لم یذهب الجنابة بل بقی شعرة من الجنابة، هذا یکفي فیه ان بعض الشعرات یجب غسلها والقدر المتیقن منها الشعر الدقیق، الشعور الصغار الدقاق في الجسد، لعل هذه الشعور الدقاق الصغار شعرة من الجنابة، یعني شعرة من شعور الجنابة، یعني من الشعور التی ترتبط بالجنابة ویجب غسلها إثر الجنابة.

هذا مضافا الی ما قد یقال کما یظهر من السید الخوئي انه اذا غسل أصول الشعر الملتصقة بالجسد، یصدق انه لم یترک هذه الشعر، بل غسل اصول هذا الشعر، من ترک شعرة من الجنابة، حینما یغسل اطراف الشعرة التی هی قریبة من البشرة یصدق انه لم یترک هذه الشعور، ولو کان قد بقي جزء من هذا الشعر لم ینغسل لان الشعر طویل ولکن وصل الماء الی طرف من الشعر الملتصق، فیصدق انه لم یترک، بل غسل جزءا منها، الذي في طرف البشرة، کما یقال لم یترک غرفة لم یکنسها، هذا یعني انه یکنس تمام الجدران من هذه الغرفة؟ او یکفي ان یکنس المقدار الذي یجب کنسه من هذه الغرفة.

فاذا قیل من ترک شعرة فیکفی ان یقول انا لم اترک شعرة، لانه غسل بشرته بحیث وصل الماء الی اطراف الشعر، لم یترک هذا الشعر، انا وان کان في نفسي شيء مما ذکره السید الخوئي، یعني لو کان عبارة الروایة هکذا من ترک شعرة من جسده متعمدا في غسل الجنابة فهو في النار ،کنا نناقش کلام السید الخوئي ولم یکن یحصل لی الوثوق بصحة ما قال السید الخوئي، لانه قد یناقش في صحة کلامه فیقال من ترک شعرة من جسده متعمدا في غسل الجنابة ظاهر في الامر بغسل الشعر، وظاهر الامر بغسل الشعر الامر بغسل کامل الشعر، قد یقال بذلک.

ولکن المهم عندي المطلب الاول وهو انه یوجد فرق بین التعبیر بان من ترک شعرة من جسده في غسل الجنابة متعمدا فهو في النار، وبین ان یقال من ترک شعرة من الجنابة، الشعرة من الجنابة هذا التعبیر لیس واضح الانطباق علی تمام شعور الجسد، ولعل شعرة الجنابة لاتنطبق الا علی الشعور الدقاق الصغار التی یجب غسلها في حال غسل الجنابة.

ولو تم الاستدلال بهذه الصحیحة نقول هذا الصحیحة لموثقة عمار، التی امرت تلک المرأة بصب ثلاث حفنات من الماء علی رأسها من دون ان یأمرها بفتح العقود ونقض الشعر، ولاتنقض شعرها، یعني العقود في شعرها باقیة غیر منقوضة وعادة حینما لاتکون عقود الشعر منقوضة بل مربوطة لایحرز وصول الماء الی باطن العقود، فبعد تعارض صحیحة حجر بن زائدة مع موثقة عمار یکون المرجع الاطلاق الاولی لادلة غسل الجنابة ولم یفهم منها اکثر من غسل الجسد الصادق علی غسل الجسد دون الشعر الکثیف.

فالاظهر هو تمامیة ما افتی به المشهور خلافا لجمع من الاعلام کصاحب الحدائق، والمحقق آل یاسین والسید الامام قدهم، حیث افتی بعضهم بوجوب غسل الشعر وذکر السید الامام ان الاحوط ان لم یکن اقوی وجوب غسل الشعر، هذا کله في غسل الشعر الکثیف، اما غسل الشعر الدقیق الصغیر فیأتی الکلام فیها في اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس13

کان الکلام في انه هل یجب غسل الشعر حین غسل الجنابة ام لا، ذکرنا ان المشهور عدم وجوب غسل الشعر، الا اذا کان الشعر دقیقا یعدّ من توابع البدن عرفا، ولکن استشکل فیه جماعة من الاعلام کصاحب الحدائق ومن المعاصرین السید الصدر قده احتاط وجوبا في وجوب غسل الشعر، کما نقلنا ذلک عن السید الامام قده، والشیخ آل یاسین رحمة الله علیه، وبعض الاعلام من المعاصرین وهو صاحب مباني منهاج الصالحین، أفتی بوجوب غسل الشعر، حین غسل الجنابة.

حیث ان المسألة مهمة، فلابد من ذکر بیان مقنع اکثر مما مضی، فنبدأ بنقل کلمات الاعلام، ففی الحدائق ذکر ان المتفاهم من کلام الاصحاب تصریحا في مواضع وتلویحا في مواضع أخری انه لایجب غسل شعر الجسد في غسل الجنابة، کائنا ما کان، خفیفا کان او کثیفا، وظاهر المعتبر والذکری الاجماع علی الحکم المذکور، وربما یظهر من عبارة الشیخ المفید في المقنعة الخلاف في ذلک، حیث قال: واذا کان الشعر مشدودا حلّته، والشیخ الطوسي قده في التهذیب حمل هذه العبارة علی ما اذا لم یصل الماء الی أصول الشعر، الا بعد حلّه، واما مع وصول الماء الی أصول الشعر فلایجب ذلک، ولعل هذا من الشیخ الطوسي لانه احسّ بوضوح حکم عدم وجوب غسل الشعر، ولأجل ذلک أوّل کلام الشیخ المفید في المقنعة بما هو خلاف الظاهر.

وکیف کان یقول صاحب الحدائق بعد ذلک استدل بعض الاصحاب علی عدم وجوب غسل الشعر بأصالة عدم الوجوب، اذ الشعر لایسمی جسدا، وقصاری ما تدل علیه الاخبار الامر بغسل الجسد، کما استدل بما رواه الحلبی عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام عن ابیه عن علی علیهم السلام لاتنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة، یقول صاحب الحدائق وللنظر في ذلک مجال، أما اولا فللمنع من خروج الشعر من الجسد، ولو مجازا، یعني حتی مجازا لایصح ان ندعي ان الشعر خارج عن الجسد، کیف وهم قد حکموا بوجوب غسله في الیدین في الوضوء، معللین ذلک تارة بدخوله في محل الفرض وأخری بانه من توابع الید، فاذا کان الشعر في الید داخلا في الید والید داخلة في الجسد کان الشعر داخلا في الجسد البتة، ولو سلم خروجه من الجسد فلا يخرج عن الدخول في الرأس و الجانب الأيمن و الأيسر"

یقول صاحب الحدائق وردت الروایات بالامر بغسل الرأس والجانب الایمن والجانب الایسر، فلو فرضنا ان الشعر لیس داخلا في الجسد لکنه داخل في عنوان الجانب الایمن والایسر والرأس واما روایة الحلبی حیث ورد فیها لاتنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة فیقول صاحب الحدائق عدم لزوم نقض الشعر لایعني عدم وجوب غسل الشعر، لامکان الزیادة في الماء حتی یصل الماء الی داخل الشعر کما في حسنة الکاهلی، عبدالله بن یحیی الکاهلی قلت لابی عبدالله علیه السلام ان النساء الیوم احدثن مشطا تعمد احدیهنّ الی القرامل، (القرامل ما وصلت به المرأة شعرها من صوف او ابریسم او نحو ذلک) تفعله الماشطة تصنعه مع الشعر الی ان قال، ثم تجعله في رأسها ثم تصیبها الجنابة، فقال کان النساء الأول انما یتمشطن المقادیم فاذا اصابهن الغسل تغدر (قال صاحب المنتقی معناه تترک الشعر علی حاله ولاتنقضه وفی القاموس اغدره ترکه وابقاه، وهذا منشأ تسمیة الغدیر لان السیل حینما یأتی یترک الماء في المکان المنخفض ویمشی الماء) مرها ان تروّي رأسها من الماء وتعصرها حتی یروی فإذا روى فلا بأس عليها.

یقول صاحب الحدائق هذه الروایة لم تأمر بنقض الشعر ولکن امرت بایصال الماء، ثم قال صاحب الحدائق یمکن الاستدلال بوجوب غسل الشعر بصحيحة حجر بن زائدة عن الصادق (عليه السلام) «من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار». و التأويل بالحمل على ان المراد بالشعرة ما هو قدرها من الجسد لكونه مجازا شائعا كما ذكروا و ان احتمل الا انه خلاف الأصل فلا يصار اليه الا بدليل، ... ما ورد في حسنة جميل قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عما تصنع النساء في الشعر و القرون. فقال: لم تكن هذه المشطة إنما كن يجمعنه ثم وصف أربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل» و صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: «حدثتني سلمى خادمة رسول الله (صلى الله عليه و آله) قالت: كان اشعار نساء النبي (صلى الله عليه و آله) قرون رؤوسهن مقدم رؤوسهن (یعني لم تکن اشعار نساء النبی طوال) فكان يكفيهن من الماء شي‌ء قليل، فاما النساء الآن فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء».و من ثم قوى بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين وجوب غسله، قائلا‌ بعد الطعن في أدلة المشهور: «انه ان ثبت إجماع فعليه المعتمد في الفتوى و الا فوجوب غسل الشعر كما هو الموافق للاحتياط و التقوى هو الأقوى» و الى ذلك ايضا يميل كلام شيخنا البهائي (عطر الله مرقده) في الحبل المتين... انه لا دليل لهم في الفرق بین الوضوء والغسل إلا الإجماع ان تم، انتهی کلام صاحب الحدائق.

اما الکلام الثانی من القائلین بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة فهو من کلام مبانی منهاج الصالحین الجزء الثانی ص43:

"اعلم ان القاعدة الاولية تقتضى وجوب غسل الشعر مع البدن بلا فرق بين الرقيق و الكثيف لان الشعر ان لم يعد جزءا من البدن فلا أقل من كونه تابعا له فاذا امر بغسل البدن يفهم وجوب غسله بالتبع"

یقول إما ان یکون الجسد شاملا للشعر او انه وان لم یکن شاملا له ولکن الشعر تابع للجسد، بحیث لو قیل لشخص اغسل جسدک فیفهم منه الامر بغسل الجسد بما له من التوابع.

"و يمكن الاستدلال على الوجوب- مضافا الى القاعدة الاولية- بجملة من النصوص:منها: ما رواه حجر بن زائدة عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فان الظاهر منها وجوب غسل كل شعرة في البدن في غسل الجنابة و التأويل في الرواية، بحمل قوله عليه السلام على‌ أن المراد بالشعرة ما هو مقدارها من الجسد، خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا قرينة و دليل.و منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال حدثتنى سلمى (سلمة) خادم رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قالت: كانت اشعار نساء النبي صلى اللّه عليه و آله قرون رءوسهن مقدم رءوسهن فكان يكفيهن من الماء شي‌ء قليل فاما النساء الان فقد ينبغى لهن أن يبالغن في الماء.فالنتيجة لزوم غسل الشعر.

هذا کلام صاحب مبانی منهاج الصالحین.

واما ما یقابل هذا الکلام ننقل اولا کلام مصباح الفقیه للمحقق العظیم المحقق الهمدانی قده، فانه موافق للمشهور، یقول:

"لایجب غسل الشعر في غسل الجنابة، ویدل علی ذلک صحیحة زرارة اذا مسّ جلدک الماء فحسبک، ... ما استدل صاحب الحدائق علی وجوب غسل الشعر بصدق الجسد علی الشعر حقیقة، هذه الدعوی ممنوعة لانقبل ان الجسد یشمل الشعر، کما ان الرأس لایصدق علی الشعر، المتدلي علی الرأس، الرأس اسم للعضو الخصوص".

انا ذکر کمؤید لکلام المحقق الهمدانی، فاقول في الارتماس في الماء ذکر الاعلام کصاحب العروة ولم یعلق علیه احد هناک بان خروج شعر الرأس من الماء لایمنع من صدق الغمس، فلو ان احدا ادخل رأسه في الماء ولکن بقي شعره فوق الماء العرف یقول رمست رأسک في الماء بطل صومک علی مبنی المشهور، فلو کان یصدق الرأس علی الشعر المتدلي علی الرأس کان بامکان ان یقول المکلف لم ارمس تمام رأسي في الماء، رمس رأسه في الماء لایصدق الا اذا رمس تمام رأسه في الماء، فعلی کلام القائلین بان الشعر من الجسد فشعر الرأس من الرأس، فلماذا مثل السید الامام قده الذي قال الاحوط ان لم یکن اقوی وجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، هناک لم یخالف صاحب العروة حین ما قال خروج شعر الرأس لایمنع من صدق الرمس.

نعم اذکر هذا کدفاع عن السید الامام وامثاله، لعل وجه عدم تعلیقهم علی کلام صاحب العروة هنا وتعلیقهم هنا بان الاحوط لولم یکن الاقوی وجوب غسل الشعر او افتی المحقق آل یاسین بوجوب غسل الشعر، انهم یرون ان الشعر خارج من الجسد، وخارج من الرأس، ولکن الامر بغسل الجسد یستتبع عرفا غسل توابع الجسد، ففرق بین ان یقول لاترمس رأسک في الماء، شعر الرأس خارج عن الرأس، کما ان الشعر الکثیف خارج عن الجسد، فلایمنع من صدق الرمس اذا خرج شعر الرأس من الماء، فرق بین هذا وبین ان یقول المولی اغسل جسدک، فانه یستتبع عرفا الامر بغسل توابع الجسد و منه الشعر، ولکن اشکال المحقق الهمدانی علی صاحب الحدائق حیث قال شعر الرأس من الرأس وان لم یکن الشعر من الجسد، فاشکالنا علی صاحب الحدائق من ان لازمه في الصوم لایصدق رمس الرأس اذا بقي شعر الرأس خارج الماء، واشکال المحقق الهمدانی علیه ان صدق الرأس علی الشعر المتدلي علیه وعلی اللحیة غیر مسلمة، بل الرأس اسم للعضو المخصوص.

ثم قال المحقق الهمدانی: "نعم، إطلاقه عليه و على ما عليه من الشعر مسامحة شائعة، و لأجلها لا نستبعد إرادة غسل المجموع من الأمر بغسل الرأس، بل لا يبعد دعوى ظهوره في إرادة ذلك، لكنّ الأخبار الآمرة بغسل الرأس و الجانبين مسوقة لبيان الترتيب، فلا يفهم منها إلّا وجوب غسل الأعضاء في الجملة، و أمّا غسل ما هو خارج من مسمّى الجسد فلا، فبهذا يفرق بين اليد في الوضوء و الغسل.

و لكنّ الإنصاف أنّ الشعر و إن كان خارجا من حقيقة الرأس و الجسد لكنّ المتبادر من الأمر بغسل الجسد كلّه عرفا كالأمر بغسل الرأس و الجانبين ليس إلّا إرادة غسل جميع هذا الجسم المشاهد المحسوس، أعني الجسد و ما عليه من الشعر، و المنكر لذلك مكابر.

لكنّه إنّما يفهم إرادة غسل ما هو من توابع الجسد إرادة تبعيّة لا أصليّة، كما لو أمر المولى عبده بإضافة زيد، فإنّه يدلّ بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة على أنّ المراد إضافة زيد مع من لا ينفكّ عنه عادة من خدمه و حواشيه لكنّه لا يفهم من ذلك وجوب من عدا زيد إلّا تبعا، فلو فرض حضور زيد بانفراده بخلاف عادته، لا يجب على العبد إحضار خدمه و إضافتهم و إن قصدهم المولى حين الأمر، كما هو ظاهر، فإرادة غسل الشعر عند الأمر بغسل الجسد و الرأس من هذا القبيل.

و أمّا الأخبار التي استشهد بها فظهورها بل صراحة بعضها في وجوب غسل الشعر في الجملة غير قابل للإنكار.و ما ذكره من أنّ ارتكاب التأويل في الصحيحة خلاف الأصل مسلّم، لكن الوجوب أعمّ من النفسيّ و الغيريّ و الأصليّ و التبعيّ، ... كما لو قال المولى لعبده:اذهب إلى السوق و اشتر اللحم، فلا يفهم من الأمر المتعلّق بذهاب السوق الذي هو مقدّمة عاديّة لشراء اللحم- وجوب مستقلّ غير وجوبه المقدّمي حيث لا يترتّب على ترك التقييد في الفرض قبح أصلا،.. .فلو فرض في المثال أنّه اشترى اللحم بسبب غير عادي من دون أن يدخل السوق، فشكّ في تكليفه، لتردّده في أنّ ذهاب السوق بنفسه هل هو ممّا تعلّق به الغرض أم لم يتعلّق الغرض به إلّا لكونه مقدّمة للشراء، ينفى وجوبه النفسيّ بأصل البراءة".

ثم قال:

"فمن الممكن أن يكون استحقاق العقاب بترك غسل الشعرة لأجل ما هو ملزوم له من جفاف ما حولها، و ليس في اللفظ ما ينفي هذا الاحتمال، نعم، فيه إشعار أو ظهور بدويّ في كون استحقاق العقاب لأجل ترك غسل الشعرة لذاته، و لكنّه لا ينبغي الالتفات إلى مثل هذا الظهور البدويّ في إثبات الحكم المخالف للأصل و الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة مع منافاته لما يستشعر من أكثر أخبار الباب .... فاتّضح لك أنّ الأقوى ما عليه المشهور، و لكنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه و اللّه العالم"

هذا کلام المحقق الهمدانی قده، فبعض استدلالته علی خلاف المشهور وبعض استدلالته موافق للمشهور، ولکن وصلنا الی نتیجة ان المسألة لم تکن واضحة عند المحقق الهمداني، فقام یؤید صاحب الحدائق ثم یذکر اشکالا علیه، اشکالا غیر واضح، انت قبلت ان ظاهر من ترک شعرة هو لزوم غسل الشعرة، وبعد ذلک تقول هذا الظهور البدوي لایلتفت الیه، فانه اذا کان هذا ظهورا فکیف لایلتفت الیه، واذا تقول الشهرة علی الخلاف خب نقبل هذا الاعتذار لمن یعتني بالشهرة، اما من لایعتني بالشهرة یجعل الشهرة عذرا في ترک العمل بهذا الظهور، فهذا غیر مقبول منه.

تأملوا في هذه المسألة التی رأینا ان الاعراض عنها والاکتفاء بما جری من البحث في اللیلة السابقة غیر متجه، بل ینبغي ان نفصل البحث في هذه المسألة لما رأینا من اشکال جمع من الاعلام في عدم وجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، مع ما یبدو حسب الظاهر وجاهة کلامهم انه اذا امر المولی بغسل جسده فلااقل –کما اعترف به المحقق الهمدانی- الشعر وان لم یکن جزءا من الجسد لکنه یعد تابعا له في الغسل، وان لم یعدّ تابعا له في بقیة العناوین کرمس الرأس في الماء، فان نهي المکلف عن رمس رأسه في الماء نلتزم بان بقاء شعر رأسه في الماء لایمنع من رمس الرأس، هذا مما نجزم به، لکن الفرق بین تلک المسألة ومسألتنا انه یقال بالنسبة الی الامر بغسل الجسد العرف یقضي بان غسل الشعر تابع لغسل الجسد عرفا، من باب الملازمة العرفیة، تأملوا في هذه المسألة الی اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس14

کان الکلام فیما ذکره المشهور بل ادعي علیه الاجماع من عدم لزوم غسل الشعر في حال غسل الجنابة، الا اذا کان الشعر دقیقا یعدّ من توابع الجسد، واورد علیه صاحب الحدائق بان الشعر جزء من الجسد عرفا ولایصح سلب عنوان الجسد عنه ولو مجازا، ولااقل من ان الشعر جزء من الرأس وان لم یکن جزءا من الجسد فیشمله ما دل علی وجوب غسل الرأس، کما ان الشعر النابت من طرف الایمن والایسر جزء منهما، فیشمله ما دل علی وجوب غسل الطرف الایمن والایسر، وأضیف الی ذلک انه حتی لولم یکن الشعر جزءا من الجسد او الرأس عرفا فلااقل من ان الامر بالغسل یشمل الجسد بما له من توابع.

وهذا هو المهم، والا لاینبغی الاشکال في ان الشعر لیس جزءا لامن الجسد ولا من الرأس، مضافا الی ان ما ورد من الامر بغسل الرأس ثم الجانبین الایسر والایمن کما ذکره المحقق الهمدانی وارتضاه السید الخوئي ناظر الی مسألة الترتیب ولیس ناظرا الی قضیة لزوم الاستیعاب، وما یستفاد منه لزوم الاستیعاب ورد بلسان الامر بغسل الجسد کله، ولیس الشعر جزءا من الجسد، ولاجل ذلک لم یناقش احد في انه لو ان احدا رمس رأسه في الماء في حال الصوم ولو بقي الشعر النابت علی رأسه فوق الماء یصدق انه رمس رأسه في الماء ویبطل صومه بذلک بناء علی مبطلیة الارتماس في الماء.

کما انه في قضیة وجوب دفن شعر المیت وان کان هناک اختلاف في ذلک ولکن لایرتبط هذا البحث بکون الشعر جزءا من الجسد، لانه ورد هناک دلیل خاص وذکر السید الخوئي هناک في ذیل کلام صاحب العروة یجب دفن الاجزاء المبانة من المیت حتی الشعر والسن والظفر، قال بانه لاینبغي الاشکال في عدم وجوب دفن الشعر والظفر والسن ونحوها مما لاتحلّه الحیاة اذا کانت منفصلة عن الحیّ واما الشعر والسن ونحوهما من المیت فالمعروف بینهم وجوب دفنها وعن التذکرة دعوی الاجماع علیه.

ثم ذکر ان دلیل وجوب الدفن إما الاستصحاب وهو مخدوش بکونه استصحابا في الشبهات الحکمیة، مضافا الی تبدل الموضوع، لانه بعد الانفصال خرج عن کونه تابعا للمیت، وقد یستدل بمرسلة ابن ابی عمیر: لایمس من المیت شعر ولاظفر وان سقط منه شيء فاجعله في کفنه، ونظیرها موثقة عبدالرحمن بن ابی عبدالله: لایمس منه شيء اغسله وادفنه، وناقش السید الخوئي في المرسلة بعدم اعتبارها وفی هذه الموثقة بان قوله اغسله وادفنه راجع الی المیت، اي ادفن المیت، ولایرجع الضمیر الی الشعر ولاجل ذلک ذکر ان وجوب دفن شعر المیت المنفصل عن المیت معه مبني علی الاحتیاط.

وکیف کان فلابد ان نلحظ المقام من حیث هو هو، فنقول هل الامر بغسل الجسد ظاهر عرفا في غسل الشعر المتدلي علی الرأس واللحیة ام لا، ذکرنا کلامین لصاحب الحدائق ولبعض المعاصرین في تأیید وجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، ثم ذکرنا کلاما للمحقق الهمداني في مخالفة القول بوجوب غسل الشعر، وبقي ان ننقل کلاما عن بعض المعاصرین وهو السید الحکیم دام ظله، فهو وافق المشهور في هذا الرأي، وقال هکذا:

استدل علی وجوب غسل الشعر في غسل الجنابة تارة بانه من توابع البدن، فیفهم وجوب غسله مما دل علی وجوب غسل البدن تبعا وان لم یکن منه، واخری ببعض النصوص الظاهرة فیه، کصحیح محمدبن مسلم في وجوب التخلیل، لان ظاهر الحکم بإجزاء بلوغ البلل للشعر المفروغیة عن کونه مما یغسل، وکذا صحیحة حجر بن زائدة من ترک شعرا من الجنابة متعمدا فهو في النار، وما في خبر محمد بن سنان في بیان العلل ان آدم علیه السلام لما أکل من الشجرة دبّ ذلک في عروقه وشعره وبشره، فاذا جامع الرجل اهله خرج الماء من کل عرق وشعرة في جسده فاوجب الله عزوجل علی ذریته الاغتسال من الجنابة الی یوم القیامة.

(جواب سؤال: قال شعرة في جسده لم یقل شعرة من جسده، شعرة في جسده ولو من باب الظرفیة، لایدل علی کون المظروف جزءا من الظرف)

ومناسبة التعلیل تقتضي وجوب غسل کل ما خرج منه الماء ومنه الشعر، وفی النبوي تحت کل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة، وفی بعض النسخ فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة.

ثم ناقش في هذه الادلة وقال اما دعوی التبعیة فهی ممنوعة، الامر بغسل الجسد لایفهم منه الامر بغسل توابعه، الامر بغسل الشعر الکثیف النابت من الجسد، فلو قیل شخص اغسل رأسک او قیل لامرأة اغسلی رأسک فکان شعرها مربوطا ومعقودا فلم تحلّ العقد فیقال غسلت رأسها، وان کان یعلم بان اجزاء الماء لم تصل الی داخل العقود، نعم بمناسبة الحکم والموضوع یستفاد من الامر بغسل الرأس تنظیف الرأس، فاذا کان تنظیف الرأس یتوقف علی تنظیف الشعر، فهذا شيء آخر، کلامنا في انه اذا قیل لشخص اذا مسست میتا فادخل الی الحمام واغسل جسدک، قربة الی الله تعالی، فهو ذهب الی الحمام وغسل جسده، لکن کان شعره طویلا ومعقودا بعضه ببعض فلم یحل هذا العقد ولم یصل الماء الی باطن العقود، فهل یمنع من صدق انه غسل رأسه.

بعد ذلک دخل في النقاش في الروایات وقال بان صحیحة محمد بن مسلم حیث کانت واردة لبیان الاجتزاء بالبلل وعدم اعتبار کثرة الماء لالبیان ما یجب غسله، فلعل ذکر بلّ الشعر لیس لوجوبه لنفسه بل مقدمة لبلّ ما تحته من الشجرة، صحیحة محمد بن مسلم: عن أبي جعفر (عليه السلام) قال حدثتني سلمى خادم رسول الله (صلى الله عليه وآله) قالت كانت أشعار نساء النبي (صلى الله عليه وآله) قرون رءوسهن مقدم رءوسهن- فكان يكفيهن من الماء شي‌ء قليل- فأما النساء الآن فقد ينبغي لهن أن يبالغن في الماء.

لعل ذلک لاجل وصول الماء واحراز وصول الماء الی البشرة، لان أشعار نساء النبي کانت في مقدم رؤوسهن فکان یکفیهن من الماء شيء قلیل، فاما النساء الآن فقد ینبغي لهن ان یبالغن کی یحرزن وصول الماء الی البشرة لا لأجل احراز وصول الماء الی داخل الشعر، وهذا محتمل، کما انه لایبعد ظهور صحیحة حجر في ارادة ترک مقدار شعرة، من ترک شعرة من الجنابة فهو في النار، یعني من ترک مقدار شعرة من غسل بشرته، فهو في النار، یقول هذا بیان عرفي لحدّ القلة.

نعم هذا التوجیه خلاف الظاهر، وذکرنا ان العمدة في الاشکال علی هذه الصحیحة ان الشعرة من الجنابة لم یفهم کون المقصود منها جمیع شعرات الجسد، من ترک شعرة من الجنابة یعني من ترک غسل شعرة مما یجب غسلها للجنابة ولااشکال، في انه یجب غسل بعض الشعرات في الجنابة وهی الشعرات الدقاق.

فالانصاف کما یظهر من جمیع هذا الکلمات التی نقلناها من السید الخوئي والمحقق الهمدانی والسید الحکیم انه لیس الشعر جزءا من الجسد ولا ان الامر بغسل الجسد ظاهر في الامر بغسل الشعر الطویل المتدلي علی الرأس مثلا.

یقول السید الحکیم واما خبر محمد بن سنان فالتعلیل فیه لو تم یقتضي وجوب غسل اطراف الشعر، لاتمامه، لان الماء یخرج من کل شعرة من جسده، فلماذا نغسل تمام الشعر، اذا غسلنا اطراف الشعر فغسلنا ما خرج من الماء من الشعر، ولایبعد حمله علی الخروج من منابت الشعر لانها المتصلة بالبدن القابلة لخروج الماء ارتکازا، فلایقتضي الا غسل البشرة، کما ان المناسب للتعلیل في النبوي لان تحت کل شعرة جنابة، کون بلّ الشعر وغسله مقدمة لوصول الماء لما تحته من البشرة والامر فیهما سهل بعد ضعف سندهما، علی انه لابد من الخروج عن ظاهر هذه النصوص لو تم دلالتها لاجل نصوص عدم نقض الشعر، لاتنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة، فانه یعني انه لایجب علیها الاهتمام، وفی موثقة عمار انه سأل اباعبدالله علیه السلام عن المرأة تغتسل وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها، کم یجزئها من الماء قال مثل الذي یشرب شعرها وهو ثلاث حفنات علی رأسها.

ثم قال انه مضافا الی ان شیوع الابتلاء بحکم یمنع عادة من خفائه علی الاصحاب، بان یجب غسل الشعر واقعا ویخفی علی مشهور الفقهاء، مشهور الفقهاء بل یظهر من بعضهم کونه امرا مفروغا منه، وادعي علیه الاجماع، قالوا بعدم وجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، والمسألة ابتلائیة، فلو کان غسل الشعر واجبا في غسل الجنابة لبان وظهر، وانا اشاهد انه لایبعد ان نقول انه لایظهر من الامر بغسل الجسد وجوب غسل الشعر الطویل، فلو بقي جزء من الشعر الطویل غیر مغسول لایقال هذا لم یغسل جسده، نعم لو وصل الامر الی الشک فیدخل البحث في مقتضی الاصل العملي ومقتضی الاصل العملي بنظرنا البراءة عن وجوب غسل الشعر، وان کان مقتضی الاصل العملي عند المشهور ومنهم السید السیستاني قاعدة الاشتغال، ولاجل ذلک قد یتعجب الانسان ان السید السیستاني افتی بعدم وجوب غسل الشعر الا الشعر الدقیق، وهو یری ان الاصل العملی عند الشک قاعدة الاشتغال في مثل غسل الجنابة والوضوء، بینما ان السید الصدر قده احتاط في غسل الشعر في غسل الجنابة، مع انه یری ان مقتضی الاصل العملی في هذه المجالات البراءة،

فمعنی ذلک ان السید الصدر یمیل الی استظهار ان غسل الجسد یشمل ولو من باب التبعیة غسل الشعر، وهذا مما لم نستظهره وهذا ما وصل الیه فکرنا، واتحد مع ما وصل الیه الفکر في اللیلة الاولی.

اما الشعر الدقیق فهو جزء عرفا من الجسد ولااقل من ان الامر بغسل الجسد یشمل الشعر الدقیق، فان من لم یغسل الشعر الدقیق لایصدق عرفا انه غسل جسده.

و الثقبة التي في الاذن أو الأنف للحلقة إن كانت ضيقه لا يرى باطنها لا يجب غسلها و إن كانت واسعة بحيث تعد من الظاهر وجب غسلها

لااشکال في ان ما کان ظاهرا یجب غسله وما کان باطنا لایجب غسله، وفی الشبهة المصداقیة نستصحب الحالة السابقة ان کان باطنا فنستصحب کونه من البواطن، فلایجب غسله، ومن الغریب ان السید السیستاني احتاط وجوبا في غسل ما کان باطنا سابقا وشک في کونه باطنا فعلا، وان کان مقصوده الشبهة المصداقیة فهذا خلاف جریان الاصل الموضوعي بعد ان کان الواجب غسل الظاهر، دون الباطن، والاستصحاب یقول انه لایزال باطنا، نعم في الشبهة المفهومیة بان کان المکلف یشک في ان العرف هل یری هذا المقدار من الظاهر او الباطن، یصح کلامه، فکان ینبغي للسید السیستاني ان یعلّق ان کان شبهة مفهومیة، نحن نقول حتی لو کانت الشبهة مفهومیة تجري البراءة عن وجوب غسل هذا المقدار المشکوک.

بقیت نکتة وهی ان الظاهر من کلام صاحب العروة ان ما یری فهو ظاهر، وما لایری من البواطن، الرؤیة وعدم الرؤیة لایوجب الاختلاف في صدق الباطن او الظاهر، فلو شقّ بطن انسان ورئي ما في بطنه لایکون ظاهرا، وهکذا الثقب الذي یری باطنه في الاذن هذا لایجعله ظاهرا، بل باطن یری، المناط هو الظهور العرفي، فان الظاهر هو القسم الخارجي من الجسد، انتم ترون داخل الأذن، داخل الانف یری، مجرد انه یری لایجعله ظاهرا، لعل مقصود صاحب العروة ان هذا أمارة غالبیة والا فالمدار علی الصدق العرفي، الثقب اذا کان وسیعا في الاذن بنحو یری داخل الثقب فمجرد ذلک لایجعل داخل الثقب ظاهرا، فهذا امر یتبع النظر العرفي.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس15

کان الکلام في بحث الاغسال ووصلنا الی کیفیة غسل الجنابة، فذکر صاحب العروة :

### الغسل الترتيبي غسل الرأس والرقبة

و له كيفيتان- الأولى الترتيب- و هو أن يغسل الرأس و الرقبة أولا ثمّ الطرف الأيمن من البدن ثمّ الطرف الأيسر

نتکلم عن الکیفیة الاولی، المشهور في الغسل الترتیبي انه لابد من رعایة الترتیب بین الرأس والرقبة اولا ثم غسل الجانب الایمن ثم غسل الجانب الایسر، وادعي علیه الاجماع، ولکن ناقش جمع من الاعلام في الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، فقالوا بانه لایعتبر الترتیب بینهما، ومن الذاهبین الی عدم لزوم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر السید الخوئي والشیخ الاستاذ والسید السیستاني، بل استشکل السید السیستاني في لزوم الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد، فقال الاحوط وجوبا ان یقدم غسل الرأس علی غسل الجسد.

ونُسب انکار الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد الی الصدوقین، والوارد في کتاب من لایحضره الفقیه هکذا: صبّه علی رأسک وبدنک مرتین، فیقال بان هذا البیان ظاهر في عدم الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد، ولکن الوارد في آخر بحث غسل الجنابة هکذا: فاذا بدأت بغسل جسدک قبل الرأس فأعد الغسل مع جسدک بعد غسل رأسک، فیقال بان هذا الذیل یوضّح المراد من الصدر وان الصدر لیس بصدد انکار الترتیب.

ولکن بعض المعاصرین ذهب الی ان اللازم ان لایتأخر غسل الرأس بتمامه عن غسل الجسد، فذکر في مصباح المنهاج اننا لانستفید من الروایات لزوم تقدیم غسل الرأس علی غسل الجسد، ولااجماع في المسألة، فالصحیح ان لایؤخّر غسل تمام الرأس علی غسل الجسد، فلو کان یقف تحت الدوش وینوي الغسل بانصباب الماء علی جسده من رأسه علی قدمیه، فالغسل صحیح، إما ان یکون الصبّ علی الرأس والجسد مقارنا عرفا او یغسل جزءا من رأسه ثم یغسل جسده وبعد ذلک یکمّل غسل الرأس، هذا یکفي والذی لایصحّ ان یؤخر غسل تمام الرأس عن غسل الجسد، یقال بانه لایستفاد من الروایات اکثر من ذلک، وهذا یتوافق مع کلام الصدوق في ذیل بحث غسل الجنابة، لانه قال هناک "فاذا بدأت بغسل جسدک قبل غسل الرأس فاعد الغسل مع جسدک بعد غسل رأسک"، ظاهره انه لم یغسل الرأس ابدا، یعني لایجوز ان یبدأ بغسل الجسد قبل الرأس، واما اذا یغسلهما معا او یبدأ بغسل الرأس ولایکمّلها، لایکمّل غسل رأسه، یبدأ بجزء من غسل رأسه ولکن یصبّ الماء علی جسده الی ان یکمّل غسل رأسه وجسده فهذا الغسل صحیح.

فلابد ان نراجع الی الروایات الواردة في المقام ونتأمل فیها، حتی نشاهد اولا هل یوجد دلیل واضح علی لزوم تقدیم غسل الرأس علی غسل الجسد، ام لا، ثم بعد ذلک نتکلم عن الدلیل علی لزوم تقدیم الجانب الایمن علی الجانب الایسر.

أما بالنسبة الی الروایات الواردة في تقدیم غسل الرأس علی غسل الجسد، فتوجد عدة روایات، منها صحیحة محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام: قال سألته عن غسل الجنابة فقال علیه السلام تبدأ بکفّیک فتغسلهما ثم تغسل فرجک ثم تصبّ علی رأسک ثلاثا ثم تصب علی سائر جسدک مرتین، فما جری علیه الماء فقد طهر" تبدأ بکفیک فتغسلهما مستحب، ثم تغسل فرجک، ان کان الفرج نجسا فواجب شرطي وان لم یکن نجسا فقد یکون مستحبا، ولکن بعد ذلک قال ثم تصب علی رأسک ثلاثا ثم تصب علی جسدک مرتین، بقرینة کلمة ثم یقال بان هذه الصحیحة ظاهرة في الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد.

وناقش فیه في منهاج المصباح بانه لایظهر منها الترتیب في الغسل، بل الترتیب في الصبّ، ولیس هذا واجبا جزما، فلم یدل علی انه غسل رأسه بکاملها، من یصب علی رأسه ثلاث مرات اذا لم یمرّ علی تمام رأسه ووجهه ورقبته لایستوعب الماء تمام الرأس والرقبة، فالامام لم یقل تغسل رأسک ثم تغسل سائر جسدک، قال تصب علی رأسک ثلاثا ثم تصب علی سائر جسدک مرتین؛ فما ورد فیه الروایة لیس بواجب وما یدعی وجوبه لایستفاد من الروایة، ولیس تلازم بین الصبّ وانغسال تمام الرأس، فما جری علیه الماء فقد طهر ولکنه لم یقل اجر الماء علی رأسک وجسدک.

الانصاف ان هذا الاشکال غیر عرفي، لان ظاهر الامر بصبّ الماء علی الرأس ثلاث مرات ثم الصب علی سائر الجسد مرتین، انه مقدمة للغسل، فلو کان لایعتبر الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد، فهذا الترتیب یکون خلاف الظاهر عرفا، فلماذا استخدم کلمة "ثم".

وان شئت قلت ان مفاد الروایة المطابقی وان کان هو الترتیب بین صب الماء ولکن صب الماء مقدمة عرفا للغسل.

تارة نستشکل بان هذا الامر بالترتیب ورد في سیاق المستحبات، هذا جوابه واضح، فان مجرد الامر اولا بغسل الکفین والذی یحمل علی الاستحباب لایجعل بقیة الاوامر في هذه الروایة ظاهرة في مطلق الرجحان، بل یبقی ظهورها في الوجوب، نعم لو ورد مستحبات کثیرة وورد في ضمنها امر بفعل لایدری هل هذا واجب او مستحب نقبل بان اقتران هذا الامر باوامر متعددة استحبابیة یسلب من ظهوره في الوجوب، ولکن مجرد امر استحبابی او امرین، تغسل فرجک لم یظهر کونه استحبابیا، لانه کان الفرج عادة متنجسا وکان الامر بغسل الفرج لاجل تطهیر الفرج قبل الغسل.

المهم في الاشکال ما ذکره في المنهاج بان هذه الروایة وردت في بیان ترتیب الصب علی الرأس وتقدمه علی الصب علی الجسد وهذا لیس بواجب قطعا، نقول في الجواب ان الامر بالصب یمکن ان یکون معرّفا وطریقا الی تحقق الغسل، والعرف یفهم من هذه العبارة شرطیة الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد، لان الصب علی الرأس ثلاث مرات کنایة عرفیة عن غسل الرأس.

الروایة الثانیة: صحیحة زرارة قلت کیف یغتسل الجنب فقال ان لم یکن اصاب کفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه بثلاث غرف، ثم صب علی رأسه ثلاث اکفّ ثم صب علی منکبه الایمن مرتین وعلی منکبه الایسر مرتین، فما جری علیه الماء فقد اجزأه.

تقریب الاستدلال بهذه الصحیحة مثل الاستدلال بالصحیحة الاولی، کما ان الاشکال علیها نفس الاشکال علی الصحیحة الاولی.

وهذه الصحیحة الثانیة مضمرة، عن زرارة قال قلت کیف یغتسل الجنب، ولکن المحقق الحلی في المعتبر رواها عن زرارة عن ابی عبدالله علیه السلام ویقول صاحب الحدائق نحتمل ان المحقق وجد في بعض الکتب القدیمة ان هذه الروایة منقولة عن الامام الصادق علیه السلام، ولیس هذا بمهمّ، فان ظاهر نقل زرارة بل وایّ شیعیّ من اصحاب الامام علیه السلام اذا اضمر حدیثا انه لایُضمره الا عن الامام علیه السلام وهذا لایختص بمثل زرارة، وان کان قد یظهر من کلام السید الخوئي ان جلالة زرارة تمنع عن نقله عن غیر الامام علیه السلام بشکل الاضمار، لا، الجوّ المتشرعي الشیعي یقتضي ان لو ان شیعیا ینقل في الفقه عن شخص ویُضمره، فظاهره انه ینقله عن الامام علیه السلام لانه خلاف الظاهر ان یضمر حدیثا عن شخص وذاک الشخص غیر الامام علیه السلام، لانه یعتمد علی الظهور المتشرعي انه ینقله عن الامام، وعادة هم قطّعوا کتاب زرارة فزرارة کتب قلت لابی عبدالله وبعد ذلک کتب وقلت وقلت، فصار هناک تقطیع، وهم ارادوا ان یتحفظوا علی نصّ الروایات فلم یبدّلوا الاضمار الی التصریح بالامام، والا لو کان هناک قرینة في کتاب زرارة انه نقل هذه الروایة عن غیر الامام علیه السلام فهذا یعتبر خلاف الامانة، فالاصحاب یقطعون الحدیث ولایبینون انه کان قرینة في کلام زرارة علی ان هذه الروایة مرویة عن غیر الامام علیه السلام.

الروایة الثالثة موثقة سماعة: اذا اصاب الرجل جنابة فاراد الغسل فلیفرغ علی کفیه ولیغسلهما دون المرفق ثم یدخل یده في اناءه ثم یغسل فرجه ثم لیصب علی رأسه ثلاث مرات ملأ کفیه، ثم یضرب بکف من ماء علی صدره وکف بین کتفیه ثم یفیض الماء علی جسده کله، فما انتضح من مائه في إنائه- بعد ما صنع ما وصفت لك فلا بأس.

في هذه الموثقة ایضا لم یرد الا الترتیب في الصبّ، فیرد علیه الاشکال بان الترتیب في الصبّ لایقتضي الترتیب في الغسل ولکن الجواب عنه ظهر مما مرّ.

الروایة الرابعة:صحیحة زرارة من اغتسل من جنابة فلم یغسل رأسه ثم بدا له ان یغسل رأسه لم یجد بدّا من اعادة الغسل.

ونحوها صحیحة حریز: من اغتسل من جنابة ولم یغسل رأسه ثم بدا له ان یغسل رأسه لم یجد بدّا من اعادة الغسل.

فیجاب عن هاتین الصحیحتین بان غایة ما یستفاد منهما ان من لم یغسل رأسه بالمرة ترک غسل رأسه بالمرة، لم یجد بدّا من اعادة الغسل، فلایستفاد من هاتین الصحیحتین اکثر من انه لایجوز تقدیم سائر الجسد علی غسل الرأس بالمرة، من ترک غسل رأسه بالمرة لم یغسل شیئا من رأسه وبدأ بغسل سائر جسده فغسله باطل، ونلتزم بذلک، واما وقف تحت الدوش وصبّ الماء علی جسده من قرنه الی قدمیه، بجري واحد وصبّ واحد، کما قد یکون ذلک معتادا في بعض المجتمعات، ویسألون ان والدتی علمتنی هکذا، اقف تحت الدوش واسبح بنیة غسل الجنابة، فیقال بانه لایستفاد من هاتین الصحیحتین بطلان هذا الغسل، بالحکم الاولي، السید السیستاني یحتاط وجوبا في تقدیم غسل الرأس علی غسل سائر الجسد ،ولکن یتمسک بالنسبة الی من خالف هذا الترتیب الواجب علی الاحوط، بقاعدة السنة لاتنقض الفریضة، فیقول من اخلّ بهذا الترتیب ولو غسل رأسه بعد غسل جسده عن جهل قصوری، إما جزما او احتمالا، لایجزم بانه کان جاهلا مقصّرا، فالسید السیستاني یتمسک لتصحیح غسله بان السنة لاتنقض الفریضة، فیقول ان الوارد في القرآن الکریم لیس الا اصل غسل الجنابة، أما رعایة الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وبین غسل سائر الجسد فهی ثابتة بالسنة، والسنة لاتنقض الفریضة، والاخلال بالسنة عن جهل قصوری او نسیان لایوجب بطلان الفریضة، ولکن بعضهم کصاحب منهاج المصباح حسب الحکم الاولي من اغتسل ولکن اجری الماء علی جسده اجراءا واحدا عرفیا بدون رعایة الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، او بدأ بغسل جزء من رأسه ثم انتقل الی غسل سائر جسده وبعد ذلک کمّل غسل رأسه فلایستفاد من الروایات بطلان هذا الغسل ویتمسک باطلاق وجوب غسل الجسد الشامل للرأس، والانصاف ان هاتین الصحیحتین لاتدلان علی اکثر ان من غسل جسده قبل غسل رأسه فغسله حینئذ یکون باطلا، أما من صبّ الماء علی جسده مرة واحدة عرفیة تحت الدوش فهذا الغسل لایستفاد من هاتین الصحیحتین بطلانه.

هذه عمدة الروایات الواردة في لزوم الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد، ولکن هناک روایات في قبال هذه الروایات:

صحیحة هشام بن سالم قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) فيما بين مكة و المدينة و معه أم إسماعيل فأصاب من جارية له فأمرها فغسلت جسدها و تركت رأسها قال لها إذا أردت أن تركبي فاغسلي رأسك ففعلت ذلك فعلمت بذلك أم إسماعيل فحلقت رأسها فلما كان من قابل انتهى أبو عبد الله (عليه السلام) إلى ذلك المكان فقالت له أم إسماعيل أي موضع هذا فقال لها الموضع الذي أحبط الله فيه حجك عام أول.

فیقال بان هذه الصحیحة تدل علی عدم لزوم الترتیب بل جواز تقدیم غسل الجسد علی غسل الرأس، ولکن المشکلة انه روي نفس هذه القصة في روایة اخری بکیفیة اخری:

صحیحة هشام بن سالم عن محمد بن مسلم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فسطاطه و هو يكلم امرأة فأبطأت عليه فقال ادنه هذه أم إسماعيل جاءت و أنا أزعم أن هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجها عام أول كنت أردت الإحرام فقلت ضعوا لي الماء في الخباء فذهبت الجارية بالماء فوضعته فاستخففتها فأصبت منها فقلت اغسلي رأسك و امسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك (من باب الاسناد المجازی والا لو کانت الجاریة مملوکة للزوجة فلایجوز للزوج الاستمتاع منها الا في فرض الاباحة والتحلیل وقطعا ام اسماعیل لم تحلل، فهذه الجاریة جاریة الامام، کما في الروایة الاخری: جاریة له، ولکن ام اسماعیل ربّة البیت، ولابأس باسناد انها کانت مولاة هذه الجاریة) فإذا أردت الإحرام فاغسلي جسدك و لا تغسلي رأسك فتستريب ‌مولاتك فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئا فمست مولاتها رأسها فإذا لزوجة الماء فحلقت رأسها و ضربتها فقلت لها هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجك.

هذه الصحیحة التی ینقلها هشام بن سالم عن محمد بن مسلم في قبال الصحیحة الاولی المرویة عن نفس هشام بن سالم، في الصحیحة الاولی ورد ان الامام امرها بغسل جسدها قبل غسل رأسها، ولکن في الصحیحة الثانیة ورد ان الامام امرها بغسل رأسها قبل غسل جسدها والقضیة واحدة لایحتمل فیها تعدد الواقعة، لأجل ذلک تسقط هذه الصحیحة عن صلاحیة الاستدلال.

لکن قد یقال بان الصحیحة الاولی لیست طرفا للمعارضة مع الصحیحة الثانیة فقط، بل معارضة مع الصحیحة الثانیة والروایات السابقة الدالة علی الترتیب، یقال بانه لماذا یجعل الروایات الدالة علی مسلک المشهور سلیمة عن المعارضة، بل هی مع الصحیحة الثانیة کلها طرف للمعارضة مع الصحیحة الاولی للهشام وتسقط جمیعا، ولایوجد حینئذ دلیل علی الترتیب.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس16

کان الکلام فيما ادعي علیه الاجماع من لزوم کون غسل الرأس والرقبة في غسل الجنابة قبل غسل الجانب الایمن والایسر، ولکن خالف في ذلک جماعة، منهم صاحب مصباح المنهاج فقال لایجوز البدء بغسل الجانب الایمن والایسر قبل غسل جزء من الرأس، ولکن یجوز غسل الرأس والجسد معا او غسل جزء من الرأس ثم البدء بالجسد وبعد ذلک اکمال غسل الرأس، استند المشهور الی عدة روایات العمدة منها کانت مشتملة علی الامر بصب الماء علی الرأس ثم صب الماء علی الجسد ونوقش فیها من انها لاتدل علی المطلوب من تقدیم غسل الرأس علی غسل الجسد، وقد یؤید ذلک ما في موثقة سماعة حیث انه بعد الامر بصب الماء علی الرأس ثم الامر بصب الماء علی الجسد قال ثم یفیض الماء علی جسده کله، فیقال بان هذا التعبیر بعد ان امر بصب الماء علی الرأس، ثم صب الماء علی الجسد، ظاهر في ان المعتبر هو غسل الجسد بکامله بايّ نحو کان.

ومن الروایات التی استدل بها علی لزوم الترتیب روایة حریز في الوضوء یجفّ قال فان جفّ الاول قبل ان اغسل الذي یلیه، قال جفّ او لم یجفّ اغسل ما بقي، قلت وکذلک غسل الجنابة؟ قال هو بتلک المنزلة، وابدأ بالرأس ثم افض علی سائر جسدک قلت وان کان بعض یوم؟، قال نعم، ورواه الصدوق في مدینة العلم مسندا عن حریز عن ابی عبدالله علیه السلام کما ذکره الشهید في الذکری، وقال السید الخوئي تجري اصالة الحسّ في حق الشهید، لاحتمال بقاء هذا الکتاب الی زمانه قده، وسند الشهید الی کتب الاصحاب کما هو مذکور في الاسناد المذکور في البحار وغیره، وتقریب الاستدلال بهذه الروایة ان الامام قال ابدأ بالرأس ثم افض علی سائر جسدک، وظاهره البدء بغسل الرأس، ولکن اشکل علیه في مصباح المنهاج اولا بان هذه الروایة مشتملة علی امر مقطوع البطلان وهو عدم اعتبار الموالاة في الوضوء، مضافا الی انه لم یظهر من الروایة الترکیز علی الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد، بل الظاهر من هذه الروایة بیان عدم اعتبار الموالاة.

الانصاف ان هذا الاشکال في غیر محله، فان قوله وابدأ بالرأس ثم افض علی سائر جسدک، اذا کان المقصود منه بیان عدم اعتبار الموالاة، فکان مما لایحتاج الیه، حینما قال الامام هو بتلک المنزلة اي لایعتبر فیه الموالاة، فلماذا اکد الامام علی الامر بالبدء بالرأس ثم افاضة الماء علی سائر الجسد، هذا ظاهر في لزوم الترتیب، واما اشتمال الروایة علی امر مقطوع البطلان فقد یقال بامکان التبعیض في الحجیة، لکنه مشکل جدا، لان المضمون واحد، وفی المضمون الواحد یشکل التفکیک والتبعیض في الحجیة.

بعد هذه الروایة وصلنا الی روایة هشام بن سالم حیث اختلف النقل عن هشام بن سالم في قضیة الامام الصادق علیه السلام حینما أمر جاریته بغسل الجنابة ففي احد النقلین امر الامام بأن تغسل رأسها ثم جسدها وفی نقله الآخر امر الامام بغسل جسدها ثم غسل رأسها، فقال السید الخوئي انا نعلم بان احد النقلین باطل، فیسقط النقلان عن الحجیة ونرجع الی بقیة الروایات الظاهرة في لزوم الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد في غسل الجنابة، اشکلنا علیه بان هذا لایتم علی مبانیکم فانکم ذکرتم بانه مثلا نُقل عن الشیخ الطوسی تضعیف بالنسبة الی سالم بن مکرم، ونُقل عنه ایضا توثیق بالنسبة الیه، ونُقل عن النجاشي توثیق سالم بن مکرم، فلایصح ان یقال شهادة الشیخ الطوسي غیر ثابتة لتعارض النقلین عن الشیخ الطوسي فتبقی شهادة النجاشي سلیمة عن المعارض، قلتم في معجم رجال الحدیث في ذیل ترجمة سالم بن مکرم ابی خدیجة ان هذا المطلب غیر صحیح، بل التعارض مستقر بین جمیع الاطراف، فالتوثیق المنقول عن الشیخ الطوسي الذي نقله العلامة الحلي عنه، وتوثیق النجاشي في عرض واحد یتعارضان مع التضعیف الموجود في کلام الشیخ الطوسي لسالم بن مکرم.

وهکذا اختاره السید الصدر في البحوث، في التعارض ذکر انه لو نقل صاحب الوسائل عن الکلیني حدیثا ونقل صاحب البحار عن الکلینی ذاک الحدیث بشکل آخر، کما هو کذلک بالنسبة الی قوله علیه السلام اذا نشّ العصیر او غلا حرُم، فان احدهما نقل بالواو، والآخر نقل بأو، وهذا له اثر کبیر في الحکم الشرعي، اذا نش العصیر او غلا حرم لکان یقال بان نشیش العصیر الذي یکون قبل لغلیانه موجبا لحرمته، بینما انه لو کان بالواو لایدل الحدیث الا علی کون الغلیان الذي یکون بعد النشیش موجبا لحرمة العصیر، فهناک یقول السید الصدر لایصح ان نقول بوقوع التعارض الثنائي بین نقل صاحب الوسائل ونقل صاحب البحار عن الکلیني ثم نجعل نقل التهذیب سلیما عن المعارضة، فان نقل صاحب الوسائل مثلا موضوع للحجیة في حد ذاته، سواء کان نقله عن الکلیني مطابقا للواقع ام لا، کما ان نقل صاحب البحار موضوع للحجیة سواء صدق نقله عن الکلیني ام لا، فاذن صاحب الوسائل مثلا حینما ینقل اذا نش العصیر وغلا حرم، یکون موضوعا للمعذّریة بالنسبة الی حرمة النشیش، لفظ الواو یدل علی ان النشیش بمجرده لایکفی في الحرمة وهذا لایجتمع مع منجزیة نقل التهذیب ونقل صاحب البحار عن الکلیني من قوله اذا نشّ العصیر او غلا حرم، فان هذین النقلین موضوعان للحجیة بمعنی المنجزیة لکون النشیش بمجرده سببا لحرمة العصیر، ولایعقل اجتماع المنجزیة والمعذریة بالنسبة الی حکم واحد، إما ان یکون لدینا منجز فعلي بالنسبة الی هذا الحکم او یوجد لدینا معذر بالنسبة الیه، فلایمکن شمول دلیل الحجیة لاحد هذه الاطراف لکونه ترجیحا بلامرجح.

فهنا ایضا قد یطبّق هذا الکلام الذي نقلناه عن السید الخوئي في بحث الرجال وعن السید الصدر في بحث الاصول.

فیقال بان احد النقلین عن هشام بن سالم من ان الامام امر جاریته بغسل الجسد ثم غسل الرأس، یکون موضوعا للمعذریة بالنسبة الی شرطیة الترتیب، بینما ان النقل الثانی عن هشام من الامر بغسل الرأس ثم الجسد وبقیة الروایات السابقة موضوع للمنجزیة بالنسبة الی الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد، ولایمکن اجتماع المعذریة والمنجزیة بالنسبة الی حکم واحد وهو الترتیب في الغسل، فتسري المعارضة الی الجمیع.

ولکن یمکن الجواب عن هذا الاشکال بجواب مبنائي وجواب بنائي، اما الجواب المبنائي فلماذا ذکرناه في الاصول من عدم تمامیة هذا المبنی الذي اختاره السید الخوئي والسید الصدر، فان العقلاء یرون ان حجیة نقل صاحب الوسائل ونقل صاحب البحار بنکتة کاشفیتهما عن اخبار الکلیني، ونکتة الکاشفیة هنا ساقطة بالمعارضة، لانه لایمکن ان یصدر خبران من الکلیني متضادان، إما انه نقل عن الکلیني اذا نش العصیر او غلا حرم، ونقل اذا نش العصیر وغلا حرم، فنعلم اجمالا بخطأ صاحب الوسائل او صاحب البحار في هذا النقل عن الکلیني، فتقع المعارضة بالنسبة الی کاشفیتهما، فالعقلاء لایرون شمول دلیل الحجیة بالنسبة الی هذین النقلین، فانهم یرون ان المعارض لنقل الشیخ في التهذیب هو نقل الکلیني، ونقل صاحب الوسائل مثبت للمعارض ولیس هو المعارض، في مقام الکاشفیة، نعم لایمکن الجمع بین المنجزیة لنقل صاحب الوسائل ومعذریة نقل التهذیب، هذا الکلام صحیح لکن نکتة حجیة الامارة کاشفیتها، والکاشفیة بالنسبة الی نقل الکلیني ساقطة، لاختلاف نقل صاحب الوسائل والبحار عنه، والحجیة للعقلائیة في الامارات في طول کاشفیتها، وما ورد في الروایات من حجیة نقل الثقة لایخرج عن اطار النکات العقلائیة، والنکات العقلائیة تحدّد موضوع حجیة خبر الثقة في الروایات.

الاشکال البنائي ان نقول ان هذا الاشکال المبنائي لو تم فانما یتم في التعارض المستقر، ولکن هنا لیس التعارض مستقرا بین الروایات السابقة وبین نقل هشام بن سالم، لانه لو تم نقل هشام من ان الامام امر بغسل جسدها ثم غسل رأسها، فتکون قرینة لحمل الروایات الآمرة بغسل الرأس علی الاستحباب، ولامعارضة مستقرة بین روایة هشام وبین تلک الروایات، فلاوجه لجعل تلک الروایات السابقة طرفا للمعارضة، هذا نظیر ما لو ورد في خطاب اکرم العالم وورد في خطاب آخر لابأس بترک اکرام العالم، وورد في خطاب ثالث في ترک اکرام العالم بأس، فبعد معارضة لابأس بترک اکرام العالم مع قوله في ترک اکرام العالم بأس، نرجع الی ظهور قوله اکرم العالم، فنثبت وجوب اکرام العالم، لان ذاک الخطاب لیس طرفا للمعارضة لايّ من هذین الخطابین، اما مع قوله في ترک اکرام العالم بأس، فلکونهما متوافقین، ذاک یقول اکرم العالم، وذاک یقول في ترک اکرام العالم بأس، واما مع قوله لابأس بترک اکرام العالم، فلامعارضة بینه وبین اکرم العالم، لانه لامعارضة بین القرینة وبین ذی القرینة، فتبقی تلک الروایات الآمرة بالترتیب سلیمة عن المعارضة.

لکن ذکر في المنهاج ان هذه الروایات الآمرة بالترتیب مع غمض العین عن الاشکال بانها آمرة بالترتیب في الصبّ، لاتصلح لان تکون قرینة علی حمل الاطلاقات في غسل الجنابة علی اشتراط الترتیب، فان هناک اطلاقات تأمر بغسل الجسد کله، ولاتشتمل تلک الاطلاقات علی بیان الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد، مع احتفافها بجملة من المستحبات، فکیف اغفلت تلک الاطلاقات لزوم الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد، مع انها لم تغفل بیان الآداب المستحبة في غسل الجنابة، نقرأ جملة من هذه الروایات:

صحیحة حکم بن حکیم سألت اباعبدالله علیه السلام عن غسل الجنابة فقال افض علی کفک الیمنی من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدک من اذی ثم اغسل فرجک وافض علی رأسک وجسدک فاغتسل" لم یقل افض علی رأسک ثم علی جسدک، اغفلت بیان شرطیة الترتیب بین غسل الرأس وغسل سائر الجسد، مع انها لم تغفل بیان بعض المستحبات.

هنا کلام للسید السیستاني لابأس ان نتعرض الیه، یقول الروایات الواردة في مقام الافتاء اذا کانت مطلقة لایصح تقییدها بالروایات المقیدة بل لابد من حمل الروایات المقیدة علی الاستحباب، ولعله لاجل هذا استشکل السید السیستاني في وجوب البدء بغسل الرأس في غسل الجنابة، لاجل ان روایة حکم بن الحکیم ظاهرة في کونها في مقام الافتاء عن الوظیفة الفعلیة والامام لم ینبّهه علی الترتیب، والسید الحکیم في مصباح المنهاج لاینصّ علی قضیة کون هذه الروایة في مقام الافتاء ولکن یقول بعد اشتمال هذه الروایة علی جملة من المستحبات فکیف نحمل اطلاق الامر بغسل الرأس والجسد علی لزوم الترتیب بینهما مع ان هذا الامر المهم لم یذکر في هذه الروایة، ان قلتم لااشکال في ان الترتیب مستحب، معنی ذلک انه اغفل عن بیان هذا الحکم استحبابیا کان او وجوبیا، فکیف تبرّرون اهمال الروایة عن بیان هذا الحکم مع عدم اهمالها لبعض المستحباب الأخر.

یقول في الجواب في مصباح المنهاج ان بقیة المستحبات لعلها دخیلة في اکتمال غسل الجنابة وبلوغ غسل الجنابة مرتبة عالیة، بینما ان الترتیب لعله مستحب في واجب، ولیس مؤثرا في کمال غسل الجنابة ولاجل ذلک اغفل ذکرها.

وهکذا صحیحة زرارة قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل کفیک ثم تفرغ بیمینک علی شمالک فتغسل فرجک ومرافقک ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک" لم یقل ثم تغسل رأسک ثم تغسل جسدک، قال ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک، فاهملت الروایة ذکر الترتیب، مع انها لم تهمل بیان المستحبات من المضمضة والاستنشاق ونحو ذلک، هذا یدل علی البدء في الجملة انه لایبدء بغسل الجسد قبل رأسه بالمرة، ولکن حینما یصب الماء علی رأسه یجري الماء الی صدره والی ظهره مع ان جزءا من رأسه لم ینغسل، مضافا الی انه لو ضم الی کلامه ان امرار الید بعد جریان الماء لایکفي عندکم، اذا صب الجنب الماء علی رأسه فجری الماء علی صدره وظهره وبعد ذلک امرّ یده، بعد ما امرّ یده علی رأسه وانهی امرار الید علی رأسه بدأ بامرار الید علی صدره وظهره، انتم تقولون وهو الصحیح ان هذا لیس غسلا، امرار الید علی الماء لیس غسلا، بل اجراء الماء غسل، وحینما اجریت الماء علی صدرک لم تکمّل غسل رأسک، فلابد ان تقید هذه الصحیحة، ثم تغسل جسدک من لدن قرنک مع البدء بغسل الرأس، یقول کیف اهمل الامام بیان لزوم الترتیب ولم یهمل الامر بالمضمضة والاستنشاق وغسل الکفین قبل الغسل ونحو ذلک.

لکن لامانع من تقیید هذه الاطلاقات ولعله تقیید بما کان متعارفا في ذلک الزمان وواضحا، ولکن علی اي حال هذا کلام السید.

الروایة الأخری روایة یعقوب بن یقطین، الجنب یغتسل یبدأ فیغسل یدیه الی المرفقین قبل ان یغمسهما في الماء ثم یغسل ما اصابه من اذی ثم یصبّ علی رأسه وعلی وجهه وعلی جسده کله" لم یذکر فیه الترتیب ابدا.

وهکذا روایة ابي بصیر: تصب الماء علی رأسک ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء علی رأسک ثلاث مرات وتغسل وجهک وتفیض علی جسدک الماء" لم یذکر الترتیب.

الروایة الاخیرة موثقة عمار المرأة تغتسل وقد امتشطت بقرامل کم یجزیها من الماء قال مثل الذي یشرب شعرها وهو ثلاث حفنات علی رأسها وحفنتان علی الیمین وحفنتان علی الیسار ثم تمرّ یدها علی جسدها کله" تصب ثلاث غرف علی رأسها ثم تصب غرفتین علی الجانب الایمن ثم تصب علی الجانب الایسر، ثم تمرّ یدها علی جسدها کله، کیف لم یأمر الامام قبل ان یصب الماء علی جانبها الایمن والایسر ان تمرّ یدها علی رأسها، فهذه الروایة اوضح من الروایات السابقة في بیان عدم الترتیب، فیقول السید في مصباح المنهاج بانه حتی لو کانت الروایات الآمرة بالترتیب ظاهرة في ترتیب غسل الرأس مع ذلک لابد من حملها علی الاستحباب، یبقی روایة نتعرض الیها من الروایات الدالة علی الترتیب وهی ما ورد من ان غسل المیت کغسل الجنابة، وهو ایضا یناقش في دلالة هذه الروایة علی الترتیب کما سیأتي ان شاء الله وبذلک ینتهي الی نتیجة انه لایعتبر الترتیب في غسل الجنابة بان یبدأ بغسل الرأس ثم یغسل سائر جسده ویقول بان السید الحکیم في المستمسک ذکر انه لادلیل علی الترتیب الا الاجماع، وجعل جدّه موافقا لنفسه، فتأملوا في هذه المطالب.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس17

کان الکلام في لزوم الترتیب في غسل الجنابة، بدأنا اولا بالترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، ونقلنا عن صاحب مصباح المنهاج انه انکر هذا الترتیب، وانما قال بعدم جواز بدء غسل الجانب الایمن والایسر قبل غسل الرأس بالمرة، فلو غسل جزءا من الرأس ثم بدأ بغسل الجانب الایمن والایسر ثم کمّل غسل الرأس فلابأس به، کما انه لو اجری الماء من قرنه الی قدمیه فلابأس به، وذکر ان کثیرا من الروایات لم یرد فیها الترتیب مع اشتمالها علی جملة من المستحبات، کالمضمضة والاستنشاق وغسل الکفین قبل البدء بالغسل ونحو ذلک.

ولکن الانصاف عدم تمامیة هذا الاشکال، أما ما ذکر من وجود مطلقات مشتملة علی ذکر جملة من المستحبات، ولکن لم یذکر فیها الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد، فنقول في الجواب لعل هذه المطلقات کانت واردة في مقام ذکر المستحبات، ولم تکن واردة في بیان کیفیة غسل الجنابة في نفسه، لوضوح هذه الکیفیة لدی المتشرعة او لسبب آخر، فانه وان کان الظاهر الاولي من هذه المطلقات عدم الترتیب، ولکن لامانع من تقیید هذه المطلقات، ان قلتم بان هذا یوجب الالقاء في مفسدة ترک الواجب، لان کثیرا من الناس تصل الیهم المطلقات ولاتصل الیهم المقیدات، فنقول ان هذا اشکال عام، فإما ان نجیب عنه في کثیر من الروایات بان الامام اعتمد علی تعارف الفرد الواجب لدی المتشرعة او وضوحه لدی المتشرعة، او انه رأی ان هذا الشرط شرط ذکري، فلایضرّ من لم یصله لزوم الترتیب ان یخلّ بالترتیب کما افتی به السید السیستاني، فاذن لامانع من تقیید هذه المطلقات، وأما ما ورد من الأمر بصبّ الماء علی الرأس ثم صبّ الماء علی الجسد ثم قال بعد ذلک اغسل جسدک کله، فهذا لایدل علی نفي الترتیب الا بالاطلاق، والا فالأمر بصبّ الماء علی الرأس ثم الامر بصبّ الماء علی الجانب الایمن والایسر ثم الامر بغسل الجسد کله، قابل للحمل علی غسل الجسد في قبال الرأس، لان الجسد له اطلاقان، اطلاق یشمل الرأس واطلاق یقابل الرأس، الرأس والجسد، اعنی الرأس و البدن، اي الجانب الایمن والایسر، فلعل المراد ولو بقرینة المقیدات من قوله اغسل الجسد کله بعد ما امر بصب الماء علی الرأس اولا ثم صب الماء علی الجانب الایمن و الایسر فقال واغسل جسدک کله، یعني اغسل بعد ما غسلت رأسک صب الماء علی الجانب الایمن والایسر واغسل جسدک، یعني الجانب الایمن و الایسر کله، وهذا وان کان خلاف الاطلاق ولکنه لامانع من تقییده، وننقض علی صاحب مصباح المنهاج حیث قال بان المطلقات خالیة عن الترتیب فنقول بان المطلقات ایضا خالیة عما ذکرتموه والتزمتم به من عدم جواز البدء بغسل الجانب الایمن والایسر قبل غسل الرأس بالمرة، المطلقات یقول اغسل جسدک من قرنک الی قدمک، یعني لابد ان یکون المقصود تمام الجسد، واذا لم ینصّ علی عدم جواز البدء بغسل الجانب الایمن والایسر قبل غسل الرأس بالمرة فکثیر ما یختار الانسان بغسل الرجلین اولا، ینغمس في الماء واول ما ینغسل من جسده رجلاه، الی ان یصل الماء الی رأسه، وقد لایکون هذا غسلا ارتماسیا، غسل لایری فیه شرائط الارتماس، ولکن اذا لم یرد نص علی لزوم الترتیب بان لایغسل جانبه الایمن والایسر قبل غسل رأسه بالمرة، فقد لایلتفت الیه الناس، فنشکل علی صاحب مصباح المنهاج، فنقول هذا ایضا غیر موجود في المطلقات، فکیف التزمتم ببطلان الغسل فیما اذا بدء بغسل الجانب الایمن والایسر قبل غسل الرأس بالمرة.

فاذن الظاهر تمامیة ما علیه المشهور بل ادعي علیه الاجماع من لزوم غسل الرأس والرقبة اولا ثم غسل الجانب الایمن والایسر.

بالنسبة الی الرقبة لابأس بان نتکلم اجمالا فنقول اختلف في ان الرقبة تلحق بالرأس فلابد من غسلها قبل الجانب الایمن والایسر، او تلحق بالجانب الایمن والایسر، فیمکن غسلها مع غسل الایمن والایسر ولابد ان یکون غسلها بعد تمامیة غسل الرأس، وقع الاختلاف في ذلک ولکن المشهور ان الرقبة داخلة في الرأس، ولکن من یقول بان الرقبة خارجة عن الرأس وداخلة في الجانب الایمن والایسر فلابد ان یفتي بلزوم ان یکون غسل الرقبة بعد تمامیة غسل الرأس بل لابد ان یفتي بناء علی لزوم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر بلزوم غسل الجانب الایمن من الرقبة مع الجانب الایمن من الجسد ثم غسل الجانب الایسر من الرقبة مع الجانب الایسر من الجسد، ولکن الصحیح کما علیه المشهور ان الرقبة داخلة في حد الرأس في المقام، لالأجل ان یقال بان الرأس شامل باطلاقه للرقبة حتی یمنع من ذلک، فیقال بان الرأس مطلق، قد یندرج تحته الرقبة وقد لایندرج، فلو امر بغسل الرأس ولم یغسل رقبته یقال انه امتثل الامر بغسل الرأس، فان الرأس له ثلاث اطلاقات، الرأس في قبال الوجه والرقبة: احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها، نعم الحق الاذنان بالرأس لوجود النص: ایغطي المحرم اذنیه من الحرّ البرد قال لا، ولکن لایشمل الرأس في قوله احرام الرجل في رأسه الوجه فضلا عن الرقبة، الاطلاق الثانی ان یشمل الرأس الوجه دون الرقبة، مواجهة الرأس للقبلة، ظاهره انه یواجه الرأس بما فیه وجهه، وقد یطلق ویراد به الرأس والوجه والرقبة، ولکن الاطلاق لایقتضي اندراج الرقبة في الرأس، قطع رأسه فقد یکون بمعنی انه قطع رأسه ورقبته، فالرقبة في القسم المقطوع، وقد تکون الرقبة داخلة في قسم المقطوع منه، وامسحوا برؤوسکم اي امسحوا ببعض رأسکم، هذا في قبال الوجه، وقد دلت الروایة علی انه لابد ان یکون المسح ببعض الرأس.

الکلام في ان الرأس له ثلاث اطلاقات، ولایقتضی الحکم المتعلق بالرأس شموله للرقبة، هذا کلام صحیح، ولکن توجد قرینة في المقام وهی انه امرت الروایات بصبّ الماء علی الرأس، ثم صبّ الماء علی المنکب الایمن والایسر، فاین ذهبت الرقبة؟ صحیحة زرارة کیف یغتسل الجنب، قال ثم صبّ علی رأسه ثلاث اکفّ ثم صب علی منکبه الایمن مرتین، ثم علی منکبه الایسر مرتین، فهذا یعني انه جعل الرقبة مغسولة في ضمن غسل الرأس، وهکذا موثقة سماعة ثم لیصبّ علی رأسه ثلاث مرات ملأ کفیه ثم یضرب بکفّ من الماء علی صدره وکف بین کتیفه، ثم یفیض الماء علی جسده کله، فهذا قرینة علی ان الرقبة تنغسل قبل غسل الجانب الایمن والایسر.

والا لولم تکن هذه القرینة لکنا نقول بالتخییر، لانه لادلیل علی اکثر من لزوم تقدیم غسل الرأس دون الرقبة علی غسل الجسد، فاما الرقبة فلادلیل علی لزوم تقدیمها او تأخیرها، فکنّا مخیرین، ولکن القرینة اقتضت ان نغسل الرقبة قبل غسل الجانب الایمن والایسر.

اذا لم تکن هنا قرینة فمقتضی الاطلاقات عدم لزوم الترتیب لابین غسل الرأس الخاص والرقبة ولابین الرقبة والجانب الایمن والایسر، لا انه دل الدلیل علی لزوم کون غسل الرأس قبل غسل سائر الجسد فیحصل لنا علم اجمالي بانه إما ان الرقبة داخلة في الرأس فیجب تقدیم غسلها علی غسل سائر الجسد من الجانب الایمن والایسر، او ان الرقبة خارجة عن الرأس فلابد من تاخیرها، فلابد من الاحتیاط بالغسل مرتین، او ان نغسل الرأس المتیقن اولا ثم نغسل الرقبة ثانیا ثم نغسل الجانب الایمن والایسر ان لم نعتبر الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، والا لامناص الا من تکرار غسل الرقبة بان نغسل الجانب الایمن منها في المرة الثانیة مع الجانب الایمن من الجسد والجانب الایسر منها مع الجانب الایسر من الجسد.

لکن نحن نقول إما ان تقبل القرینة علی ان الرقبة داخلة في الرأس کما هو الصحیح فالامر واضح، یمکن غسل الرقبة اولا ثم غسل بقیة الرأس، ولکن لابد من تقدیم غسل الرقبة علی غسل الجانب الایمن والایسر، وان لم تقبلوا هذه القرینة فلایحصل حتی العلم الاجمالي بلزوم الترتیب في الرقبة لان الروایة لم تنص علی حکم الرقبة، القدر المتیقن انه یجب غسل الرأس المتیقن اولا ثم غسل الجانب الایمن والایسر ولاندري لعل الرقبة منطقة الفراغ، یمکن غسلها مع الرأس المتیقن ویمکن غسلها مع الجانب الایمن والایسر، لایحصل لنا العلم الاجمالي بشیء.

ان قلت: ان هنا روایة جعل الرأس في قبال الرقبة، بل توجدان روایتان معتبرتان، احدیهما معتبرة ابی بصیر، حیث ورد فیها تصبّ الماء علی رأسک ثلاث مرات وتغسل وجهک"، لم یقل تغسل وجهک ورقبتک، فجعل الرأس في قبال الوجه فضلا عن الرقبة، وهکذا صحیحة یعقوب بن یقطین ثم یصب الماء علی رأسه وعلی وجهه وعلی جسده کله، وقد نقل صاحب الحدائق هذا القول من کون الرقبة داخلة في غسل الجانب الایمن والایسر، عن بعض معاصریه، وهو الشیخ عبدالله البحرانی.

ولکن الانصاف عدم تمامیة الاستدلال بهاتین الصحیحتین، لان ارادة ما یقال الوجه والرقبة من الرأس في هاتین الصحیحتین لاتعنی ان المدلول الالتزامي العرفي لسائر الروایات ما ذکرناه من لزوم انغسال الرقبة حین غسل الرأس، فنحن نقبل ان الرأس في هاتین الصحیحتین یعني قمّة الرأس، المتیقن من الرأس وهو المکان الذي یصب الماء علیه، تصب الماء علی رأسک ثلاث مرات، ولکن الماء یجري، فالامام قال بعد ذلک وتغسل وجهک، ولم تقل تغسل رقبتک، ولکن المهم انه لم یقل ایضا ثم تغسل رقبتک، فاین صارت الرقبة، غیر ان نقول بان الرقبة غسلها مدلول التزامی عرفي لهذه الخطابات.

ففی صحیحة ابی بصیر وتغسل وجهک وتفیض علی جسدک الماء، ذاک الذي من معاصري صاحب الحدائق یقول ان الرقبة داخلة في الجسد، لکن نقول هذه الروایة لیست من ادلة الترتیب، بل الصحیحة تأمر بصب الماء علی الرأس وغسل الوجه وغسل الجسد، ولیست الروایة واردة في بیان الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجسد حتی نقول بان الرقبة صارت في طرف الجسد، فلابد من غسلها حین غسل الجسد، لا، وهکذا صحیحة یعقوب بن یقطین، ثم یصبّ علی رأسه ووجهه وعلی جسده کله، کلامنا في الروایات الظاهرة في الترتیب، ولیس هذه منها.

فالرقبة داخلة في الرأس کما هو المشهور.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس18

کان الکلام في الترتیب في غسل الجنابة بین الجانب الایمن والایسر، المشهور لزوم تقدیم غسل الجانب الایمن علی الایسر، وقد ادعي علیه الاجماع، ولکن خالف في ذلک جماعة کالشیخ البهائی وصاحب المدارک والمحقق السبزواري صاحب الذخیرة، ومن المعاصرین ذهب جمع من الاعلام الی عدم اعتباره کالسید الخوئي والشیخ الاستاذ والسید السیستاني، واستدل علی لزوم الترتیب اولا بالاجماع، والاصل في ذلک کلام الشیخ الطوسي في الخلاف حیث قال علیه اجماع الفرقة، ولکن هذه الدعوی کما نقّح في الاصول لایثبت بها الاجماع التعبدي، وان ذکر صاحب الجواهر هنا کلاما لابأس بنقله، فقال ان من المستبعد جدّا بل یقطع بعدمه ان لایکون هناک ترتیب بین الجانبین ومع ذلک قد خفي علی الشیعة علمائهم وعوامهم في جمیع الاعصار والامصار، وبالجملة اعتبار الترتیب بین الجانبین یظهر بعد التأمل في کلمات الاصحاب".

هذا الکلام لایمکن ان یکشف عن الاجماع التعبدي بین الفقهاء، فلعلهم استندوا في ذلک الی بعض الوجوه القادمة، أما الوجه الثانی وهو الاستناد الی الروایات، فعمدة ذلک الروایات التی امرت بصب الماء علی الجانب الایمن اولا ثم ذکر صب الماء علی الجانب الایسر ثانیا، وان لم یتخلل بین الامر بصب الماء علی الجانب الایمن وصب الماء علی الجانب الایسر کلمة ثم، وانما تخلل بینهما کلمة واو، ولکن قد یستظهر من الترتیب في الذکر الترتیب في الفعل، وان یکون غسل الجانب الایسر بعد غسل الجانب الایمن.

نذکر جملة من هذه الروایات: صحیحة زرارة: فان الامام علیه السلام امر اولا بصب الماء علی الرأس ثلاث مرات، ثم امر بصب الماء علی المنکب الایمن مرتین وعلی المنکب الایسر مرتین، ویقال إما بان الواو تدل علی الترتیب وهذا خلاف الظاهر وخلاف ما نص علیه الأدباء من ان الواو لاتدل علی الترتیب، او یقال بان التقید بان یکون الامر بصب الماء علی الجانب الایمن في هذه الصحیحة وفی سائر الروایات دائما یذکر اولا الامر بصب الماء علی الجانب الایمن قبل الامر بصب الماء علی الجانب الایسر، وهذا یکشف عن لزوم الترتیب بینهما.

ولکن یقال اولا انه بعد خلوّ الجملة عن ثمّ بینما انه في صب الماء علی الرأس قال ثم صب الماء علی الجانب الایمن، صب علی رأسک ثلاث مرات ثم صب الماء علی الجانب الایمن مرتین وصب الماء علی الجانب الایسر مرتین، فخلوّ الجملتین الاخیرتین عن لفظة ثم واشتمال الجملة السابقة علی ثم، هذا الاختلاف في التعبیر یکشف عن عدم اعتبار الترتیب بین صب الماء علی الجانب الایمن و الایسر، والا لکان ینبغي ان یکرّر لفظة ثم.

واما تقدیم الامر بصب الماء علی الجانب الایمن فهذا من المتعارف والمیمون ان یبدأ بالیمین قبل الیسار في الذکر وفی الفعل، ولکن هذا لایکشف عن لزوم الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، لم یکن یناسب ان یبدأ الامام بالجانب الایسر قبل الجانب الایمن، فان الیمین اشرف من الیسار، ولذا بدء بصب الماء علی الجانب الایمن.

وثانیا هذه الصحیحة وبقیة الروایات التی تشبهها أُمر فیها بصب الماء علی الجانب الایمن مرتین وعلی الجانب الایسر مرتین، ثم أمر بامرار الید علی الجسد کله، وعادة صب الماء علی الجانب الایمن لایکفی في انغسال الجانب الایمن بکامله، فلماذا لم یقل الامام علیه السلام صب الماء علی الجانب الایمن مرتین وأجرِ الماء علیه، وانما امر باجراء الماء بعد صب الماء علی الجانب الایمن وعلی الجانب الایسر.

فلایستشکف من هذه الروایات الترتیب بین الجانب الایمن والایسر.

الدلیل الثالث علی لزوم الترتیب بین غسل الجانب الایمن وغسل الجانب الایسر ما ورد في الروایة الصحیحة من ان غسل المیت کغسل الجنابة، فیقال بان غسل المیت قطعا یعتبر فیه الترتیب بین غسل الرأس ثم غسل الجانب الایمن ثم غسل الجانب الایسر، فاذا ورد في الروایة ان غسل المیت کغسل الجنابة، فهذا یکشف عن کون الترتیب معتبرا في غسل الجنابة ایضا بنفس الکیفیة المعتبرة في غسل المیت.

یقول ثم اضجعه علی جانبه الایسر وصب الماء من نصف رأسه الی قدمیه ثلاث مرات، وادلک بدنه دلکا رفیقا، ثم اضجعه علی جانبه الایمن وافعل به مثل ذلک، ثم صب الماء الی ان قال واغسل جانبه الایسر کما فعلت اول مرة، اي دائما یذکر الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، وفی صحیحة الحلبی اذا اردت غسل المیت ، الی ان قال: وابدء بشقه الایمن، فاذن غسل المیت یعتبر فیه الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، فاذا ورد في روایة معتبرة وهی صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام ان غسل المیت ثم غسل الجنب، فیتم الاستدلال.

اجاب السید الخوئي عن ذلک بان إما ان یکون المراد من ان غسل المیت ثم غسل الجنب التنزیل، وقد یکون المراد بیان الفرد الحقیقی من غسل الجنب، بناء علی ما ورد في عدة من الروایات من انه حینما یخرج الروح من بدن الانسان یخرج من بدنه المني ویجنب بذلک، فاذن یوجد فردان حقیقیان لغسل الجنابة، فرد حقیقی لغسل الاحیاء وفرد حقیقي لغسل الاموات، الفرد الحقیقي لغسل الاحیاء لم یدل اي دلیل علی لزوم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر فیه، بینما ان الفرد الحقیقي الذي یکون في الاموات دل الدلیل علی لزوم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر فیه، ولیس هناک تنزیل حتی یسری حکم المنزل علیه الی المنزل تعبدا، وانما هو علی هذا الفرد بیان للفرد الحقیقي.

وهذا نظیر ما قد یقال بان ماورد من ان الفقاع خمر مجهول، لیس واردا في مقام التنزیل وانما هو بیان للفرد الحقیقي من الخمر بالمعنی العام اي المسکر، ولایشتمل علی تنزیل الفقاع منزلة الخمر، لایمکن ان یسری الی الفقاع جمیع احکام الخمر، لان الفقاع خمر مجهول او انه خمیرة استصغرها الناس لیس واردا في مقام التنزیل حتی یتمسک باطلاق التنزیل، بل بیان للفرد الحقیقي من الخمر بمعنی المسکر فلابد ان نلحظ الاطلاق في ادلة احکام الخمر، فان انعقد في تلک الادلة اطلاق في ثبوت تلک الاحکام للخمر بالمعنی المسکر مطلقا، او ان تلک الاحکام وردت في خصوص الخمر بمعناه الخاص وهو المتخذ من العنب اوالتمر، فکذلک في المقام بمثل هذه المقالة، فیقال بان غسل المیت مثل غسل الجنب یعني فرد حقیقي منه، هذا الفرد الحقیقی له احکام خاصة به، ولایدل علی ان الفرد الحقیقی الآخر للجنب وهو غسل الاحیاء یعتبر فیه الترتیب.

واما ان قلنا بان هذا الخطاب ظاهر في التنزیل، غسل المیت مثل غسل الجنب تعبدا وتنزیلا، فیجاب عنه بان الامام لم یقل بان غسل الجنب مثل غسل المیت، حتی تقولوا بان غسل المیت اعتبر في الترتیب، فالامام الحق تعبدا غسل الجنب بغسل المیت، نظیر ان الصلاة یعتبر فیها الطهارة ونزّل الطواف منزلة الصلاة فیقال الطواف بالبیت صلاة، ولکن المقام نظیر ان یقال الصلاة مثل الطواف، فهل یمکن ان نقول کما انه یعتبر في الصلاة الطهارة فیعتبر في الطواف الطهارة ایضا، فهذا لایستفاد من قوله الصلاة طواف، ففرق بین ان یقال الطواف بالبیت صلاة کما هو المشهور، فهذا یعني ان احکام الصلاة تسری الی الطواف، وأما اذا قیل الصلاة طواف فلایسری الی الطواف احکام الصلاة، بل بالعکس، لان الصلاة الحقت بالطواف في احکام الطواف، وهذا لایعني ان نسري الی الطواف ما دل من النصوص علی ثبوت احکام في الصلاة، والامر في المقام من هذا القبیل، فانه لم یرد في الروایة ان غسل الجنب مثل غسل المیت، بل بالعکس، قال غسل المیت مثل غسل الجنب.

ان قلت: لایبقی حینئذ لهذا التنزیل، ما هو الاثر المترتب علی غسل الجنابة یراد اسراءه الی غسل المیت، لیس الا وجوب غسل الجنابة، ولیس الواجب خصوص غسل الجنابة، الواجبات کثیرة لاتختص بغسل الجنابة، اذا ارید من هذا البیان ان غسل المیت واجب مثل غسل الجنابة لماذا لم یقل غسل المیت مثل الوضوء.

فیقول السید الخوئي ان غسل الجنابة یعتبر فیه استیعاب الماء للجسد کله، من قرنه الی قدمه، وهذا الشرط وهو الاستیعاب لایعتبر في الوضوء مثلا، فیقول الامام غسل المیت مثل غسل الجنب، اي کما انه لایجوز ان یبقی جزء من جسد الجنب جافّا لم ینغسل فلایجوز ان یبقی جزء من جسد المیت جافّا لم ینغسل، ولاجل ذلک ورد في ذیل الصحیحة: غسل المیت مثل غسل الجنب وان کان کثیر الشعر فردّوا علیه الماء ثلاث مرات، یعني کما ان غسل الجنب یبطل بجفاف جزء یسیر من الجسد کذلک غسل المیت یبطل بذلک، فان کان المیت کثیر الشعر فردّوا علیه الماء ثلاث مرات.

ثم یقول السید الخوئي والشاهد علی ما ذکرناه ان التشبیه لابد ان یکون بالفرد الاعرف والاجلی، هل الترتیب في غسل الجنابة اعرف واجلی؟ کی یقال بان غسل المیت یعتبر فیه الترتیب بین الجانب الایمن والایسر کغسل الجنب، فکأنه کان الترتیب في غسل الجنابة واضحا لدی المتشرعة وخفیا في غسل المیت، فألحق غسل المیت بغسل الجنابة، هذا امر بعید جدّا، کیف نلتزم بان لزوم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة کان واضحا، دون غسل المیت، فشبّه والحق غسل المیت بغسل الجنابة.

ثم ذکر اخیرا انه لو کان یعتبر في غسل الجنابة الترتیب بین الجانب الایمن و الایسر فهل کان یناسب ان یکتفي بهذه التعابیر: صب الماء علی رأسک ثلاث مرات، ثم صب الماء علی الجانب الایمن مرتین وصب الماء علی الجانب الایسر مرتین، او یقول غسل المیت مثل غسل الجنب، ویکتفي بهذا المقدار في مقام بیان الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، مع ان المسألة ابتلائیة جدّا، بینما انه في غسل المیت یصرّح بلزوم الترتیب، بین الجانب الایمن والایسر، فهذا یکشف عن عدم اعتبار الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة، هذا محصل کلام السید الخوئي.

لکن قد یجاب عن کلامه الأخیر حول هذه الصحیحة غسل المیت مثل غسل الجنب، فیقال بان قولکم کیف یکون المشبه به بلحاظ حکم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة مع ان لزوم الترتیب فیه لیس واضحا، فکیف جعل معرفا لحکم غسل المیت، یقال في الجواب کیف تمنعون من وضوح هذا الحکم، ان کنتم تشکّکون في ذلک فیستفاد من نفس هذا التعبیر بعد لزوم کون المعرِّف اجلی من المعرّف ان الترتیب في غسل الجنب کان واضحا لدی المتشرعة، ولکن خفي علینا لتشکیک بعض الاعلام، کیف تدّعون عدم وضوح شرطیة الترتیب بین الایمن والایسر، وقد ادعی الشیخ الطوسي اجماع الفرقة علیه.

فظاهر هذه الصحیحة ان غسل المیت وغسل الجنابة مشترکان في جمیع الاحکام، وجعل غسل الجنب مشبه به یکشف لنا عن وضوح هذه الاحکام في غسل الجنابة، واذا تقولون بانکم احرزتم عدم وضوح هذا الحکم، عدم وضوح الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة، فهذه الدعوی ممنوعة جدا، کیف احرزتم عدم وضوح شرطیة الترتیب في غسل الجنابة مع دعوی الشیخ الطوسي علیه الاجماع، ودعوی صاحب السرائر "ان الذي یقتضیه اصول مذهبنا وانعقد علیه اجماعنا ان الترتیب في غسل الجنابة واجب الا في حال الارتماس" فاذن هذه الدعوی من السید الخوئي ممنوعة.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس19

کان الکلام فیما اشتهر بین الفقهاء بل ادعي علیه الاجماع من لزوم الترتیب في غسل الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة، وقلنا بانه استدل علیه بعدة ادلة منها الاجماع المذکور في کلام الشیخ الطوسي في الخلاف حیث قال یغسل الجانب الایمن ثم الجانب الایسر، ودلیلنا علیه اجماع الفرقة، واجبنا عن هذا الاجماع المنقول بعدم ثبوته اولا، لان الشیخ الطوسي قد یطبّق الاجماع علی الکبری علی ما یشخّصه بنفسه من مصادیق تلک الکبری، کما ذکر ذلک في بحث الاصول.

اما دعوی الاجماع في کلام صاحب السرائر، فانما هی علی اصل شرطیة الترتیب في غسل الجنابة، فانه لم یذکر في کتابه کیفیة الترتیب، واصل الترتیب ولااقل بین الرقبة وسائر الجسد مما لانقاش لنا فیه.

الدلیل الثانی الروایات الآمرة بغسل الجانب الایمن والایسر، وان قلت الروایات الآمرة بصب الماء علی الجانب الایمن مرتین وعلی الجانب الایسر مرتین، فیقال بانه لولم یکن هناک ترتیب بین الجانب الایمن والایسر، فلماذا لم یکتف الامام علیه السلام بقوله صب الماء علی رأسک ثم صب الماء علی جسدک، الترکیز علی الجانب الایمن قبل الجانب الایسر وان لم یتخلل بینهما لفظة ثم، هذا یکون ظاهرا في الترتیب الشرعی بین غسل الجانب الایمن والایسر.

اجبنا عن ذلک بان هذه الروایات التي بعد الاستقصاء رأینا انها روایتین کلتاهما عن زرارة لااکثر، هاتان الروایتان واردتان في صب الماء علی الجانب الایمن والایسر، والمعتاد من الصب هو ذلک، المعتاد من الصب الصب علی المنکب الایمن والمنکب الایسر، فیحمل هذا التفصیل علی ما هو المتعارف في ایصال الماء الی تمام الجسد، وقد ورد في موثقة سماعة انه یصب علی رأسه ثلاث مرات ملأ کفیه، ثم یضرب بکف من ماء علی صدره وکف بین کتفیه، ان کان هناک ترتیب بین الجانب الایمن والایسر فکیف الامام علیه السلام امر بضرب کف من الماء علی الصدر وکف من الماء بین الکتفین، مع ان الترتیب یقتضي ان یأمر الامام بصب الماء علی الجانب الایمن والجانب الایسر، وما قد یقال من ان هذا من آداب غسل الجنابة قبل الشروع في الغسل، غریب جدّا، فانه بعد ما امر الامام علیه السلام بانه یفرغ علی کفیه ویغسلهما دون المرفق ثم یدخل یده في اناءه ثم یغسل فرجه، بدأ بما هو داخل في کیفیة غسل الجنابة، فقال یصب علی رأسه ثلاث مرات ملأ کفیه ثم یضرب بکف من الماء علی صدره وکف بین کتفیه، ثم یفیض الماء علی جسده کله، فهل عرفيّ ان نقول ان الغسل هو داخل في قوله ثم یفیض الماء علی جسده کله، وما قبل ذلک من مقدمات غسل الجنابة المستحبة، الانصاف ان هذا الکلام لایخلو عن غرابة.

فهذه الموثقة ظاهرة في عدم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، وکیف کان فما دل علی صب الماء علی الجانب الایمن وصب الماء علی الجانب الایسر، لایدل علی الترتیب بینهما ان لم یکن دلیلا علی الخلاف، من حیث ان صب الماء علی الجانب الایمن وصب الماء علی الجانب الایسر لایقتضي ان ینغسل الجانب الایمن قبل الجانب الایسر، مجرد صب الماء مرتین علی الجانب الایمن وصب الماء علی الجانب الایسر قد یکون کالصریح في عدم الترتیب بین غسل الجانب الایمن بکامله وغسل الجانب الایسر بکامله، نعم لاینفي هذه الروایة الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في الجملة، بان لایبدأ بغسل الجانب الایسر قبل الشروع في غسل الجانب الایمن، هذا المقدار لایمکن نفیه من الصحیحة، ولایمکن اثبات هذا المقدار من الترتیب ایضا، ولکن الذي ندعیه ان صحیحتي زرارة کالصریحتین في عدم لزوم غسل الجانب الایمن بکامله قبل الجانب الایسر، ویؤکد ذلک ان الامر بافاضة الماء علی الجسد کله ورد بعد الامر بصب الماء علی الجانب الایمن مرتین وعلی الجانب الایسر مرتین.

وأما ما استدل به کدلیل ثالث علی لزوم الترتیب في غسل الجانب الایمن والایسر من غسل الجنابة فکان ما ورد في صحیحة محمد بن مسلم من ان غسل المیت مثل غسل الجنابة، فأجاب السید الخوئي عن هذا الاستدلال الذي کان مبنیا علی ان غسل المیت مما یعتبر فیه الترتیب بین غسل الرأس ثم غسل الجانب الایمن ثم غسل الجانب الایسر، فاذا قیل غسل المیت مثل غسل الجنابة، فیفهم منه ان غسل الجنابة مثل غسل المیت یعتبر فیه هذا الترتیب، فاجاب السید الخوئي عن ذلک بانه ان کانت الروایة ان غسل الجنابة مثل غسل المیت تم الاستدلال، ولکن الروایة بالعکس، فالتشبیه في لزوم استیعاب الماء للجسد کله، فیقال بان غسل المیت لابد فیه من استیعاب الماء علی الجسد کله، کما ان الامر في غسل الجنابة کذلک.

واورد علی السید الخوئي في بعض الکلمات بان الاستیعاب لایختص بغسل الجنابة، الوضوء ایضا یعتبر فیه الاستیعاب، بقیة الاغسال یعتبر فیها الاستیعاب، فکیف شبّه غسل المیت بخصوص غسل الجنابة، الیس هذا الا لأجل ان غسل المیت وغسل الجنابة یعتبر فیهما الترتیب.

هذا الایراد علی السید الخوئي مندفع بان استیعاب الماء للجسد کله لیس معتبرا في الوضوء لان الوضوء یغسل فیه الوجه والیدان، ولایستوعب الماء للجسد کله، نعم في الاغسال الماء یستوعب الجسد کله، ولکن الغسل المهمّ والمبتلی به بین الناس کان هو غسل الجنابة، وقد ورد في الروایات انه لابد من ان تغسل جسدک من قرنک الی قدمک في غسل الجنابة، غسل الجنابة غسل الفریضة، والمبتلی به بین عامة الناس، فشبّه لزوم استیعاب الماء للجسد کله في غسل المیت بلزوم الاستیعاب في غسل الجنابة، ولاجل ذلک ورد بعد ذلک: ومن کان کثیر الشعر یردّ علیه الماء.

وما ذکره السید الخوئي من ان المشبه به لابد ان یکون اعرف من المشبه فاجیب بان من المحتمل ان یکون الحکم في المشبّه به اعرف، من این حکمتم بان لزوم الترتیب في غسل الجنابة لم یکن اعرف، فلعله کان اعرف واشهر بین الناس لکثرة ابتلائهم به، فشبّه غسل المیت بغسل الجنابة ومقتضی الاطلاق ان یکون قد شبّه به في جمیع الاحکام.

فنجیب بان الحق مع السید الخوئي، مجرد الاحتمال لایکفی في الظهور، نعم هذا کاحتمال صحیح، ولکن اذا تریدون ان تستدلوا بهذه الصحیحة علی لزوم الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة، فهذا الاستدلال یحتاج الی احراز الظهور، فمجرد احتمال انه في ذاک الزمان لم یکن الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر واضحا لدی المتشرعة کما هو المحتمل، والا لو کان واضحا لدی المتشرعة لزوم کون غسل الجانب الایمن في غسل الجنابة قبل غسل الجانب الایسر، فلم یکن یبقی مجال للاشکال والتشکیک، فنحن نحتمل عدم وضوح لزوم غسل الجانب الایمن قبل الجانب الایسر في غسل الجنابة، لدی المتشرعة في ذاک الزمان.

فاذا صدر من الامام علیه السلام ان غسل المیت مثل غسل الجنابة، فلایفهم منه العرف اکثر من الاحکام الواضحة لغسل الجنابة، او الاحکام الثابتة لغسل الجنابة، وان تلک الاحکام لغسل المیت، ومن این حکمتم بان من جملة تلک الاحکام الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، ولاتنفي هذه الروایة ان یوجد لغسل المیت احکام ازید من الاحکام الثابتة لغسل الجنابة والتی منها لزوم الغسل بثلاث غسلات، فبیان ان غسل المیت مثل غسل الجنابة یوجد قرینة لبیة واضحة انه لایراد به المثلیة في تمام الجهات، والا فکیف یدعی ان غسل المیت مثل غسل الجنابة، مع ان غسل المیت یختلف عن غسل الجنابة بکثیر، غسل المیت یکون بثلاث مرات، مرة بالسدر مرة بالکافور ومرة ثالثة بالماء القراح، فلم ینعقد اطلاق في المثلیة والتشابه.

ثانیا لو فرض انعقاد الاطلاق في بیان المشابهة والمماثلة بین غسل المیت وغسل الجنابة، ثم علمنا بان غسل المیت یعتبر فیه الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، فالتمسک باطلاق المماثلة لاثبات ان هذا الترتیب المعتبر في غسل المیت داخل في اطار المماثلة والمشابهة مع غسل الجنابة، هذا من قبیل اجراء اصالة عدم التخصیص لإثبات التخصص، وهذا لیس بمقبول عند الاعلام المتأخرین.

توضیح ذلک اذا ورد عن المولی انه یجب اکرام کل عالم، ثم علمنا بان زیدا لایجب اکرامه، وشککنا في انه هل هو عالم خرج عن وجوب الاکرام تخصیصا او انه جاهل خارج عن وجوب الاکرام تخصصا، فالشیخ الاعظم قال یستفاد من قوله یجب اکرام کل عالم الملازمة بین وجوب الاکرام والعالمیة، فکأنه قال من لایجب اکرامه فلیس بعالم، یسمی عکس الحمل، کما یقال النار حارة، فما لیس بحارّ فلیس بنار، فیقال بان اذا ورد في الخطاب یجب اکرام کل عالم فیوجد له مدلول التزامی یسمی بعکس الحمل وهو ان من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم، وحینما علمنا بان زیدا لیس بواجب الاکرام فنثبت انه لیس بعالم.

ولکن صاحب الکفایة ردّ علیه بان بناء العقلاء علی التمسک باصالة العموم في موارد الشک في الارادة، واما اذا علم ارادة المولی، علم ان المولی لایرید منا اکرام زید، فارادة المولی واضحة ولکن کیفیة ارادته غیر واضحة، لاندري هل عدم ارادته لاکرام زید علی نحو تخصیص عموم اکرم کل عالم او علی نحو التخصص، فلم ینعقد بناء العقلاء علی اجراء اصالة العموم بان یقولوا الاصل عدم تخصیص هذا العموم ولازمه ان زیدا جاهل ولیس بعالم، والصحیح ما ذکره صاحب الکفایة.

نطبّق ذلک علی المقام، فنقول بناء علی مسلک الشیخ الاعظم لو انقعد اطلاق في المشابهة بین غسل المیت وغسل الجنابة، ثم علمنا بان غسل المیت یعتبر فیه الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، فان اعتبر الترتیب في غسل الجنابة ایضا لم یرد ايّ تخصیص او ايّ تقیید في اطلاق المشابهة بین غسل المیت وغسل الجنابة، بینما انه لولم یعتبر الترتیب في غسل الجنابة وانما اعتبر الترتیب بین الجانب الایمن و الایسر في غسل المیت کان هذا راجعا الی تخصیص او تقیید اطلاق المشابهة والمماثلة بین غسل المیت وغسل الجنابة، فعلی مسلک الشیخ الاعظم تجري اصالة عدم التخصیص او اصالة عدم التقیید لاثبات التخصص والخروج الموضوعي، لاالاخراج الحکمي، ولکن هذا المبنی غیر تام، فحتی لو بنینا علی انعقاد الاطلاق في هذا الخطاب لایمکننا التمسک بهذا الاطلاق لاثبات ان غسل الجنابة یعتبر فیه ایضا الترتیب.

السید الخوئي هنا استدل بجملة من الروایات علی عدم اعتبار الترتیب بالنسبة الی غسل الجانب الایمن والایسر، منها: صحيحة حکم بن حکیم قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن غسل الجنابة فقال افض علی کفّک الیمنی من الماء فاغسلها، ثم اغسل ما اصاب جسدک من اذی، یعني من المني، ثم اغسل فرجک، وافض علی رأسک وجسدک فاغتسل، فان کنت في مکان نظیف فلایضرک ان لاتغسل رجلیک، وان کنت في مکان لیس بنظیف فاغسل رجلیک.

یقول السید الخوئي لو کان الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر معتبرا، فکیف الامام أمر بغسل الرجلین معا: "وان کنت في مکان لیس بنظیف فاغسل رجلیک" کان المناسب ان یقول الامام علیه السلام اغسل رجلک الیمنی قبل البدء بغسل الجانب الایسر ثم اغسل رجلک الیسری بعد ما تبدأ بغسل الجانب الایسر.

یمکن الجواب عن هذا الاستدلال بانه لم یعلم ان هذا التعبیر لوحظ فیه الترتیب الخارجی بین هذه الافعال، فلعله روعي فیه الترتیب الذکري، الامام یقول حینما سئل عن غسل الجنابة یقول افعل هذا، ولکن اعلم انک اذاکنت في مکان نظیف لاتحتاج ان تغسل رجلک قبل غسل الجنابة لان رجلیک طاهرتان، وان کنت في مکان لیس بنظیف لابد ان تغسل رجلیک لتطهیرهما، ولیس هذا الغسل داخلا في حقیقة غسل الجنابة، حتی نقول بان الامام امر بغسل الرجلین في غسل الجنابة معا.

حسب ما افهمه ان السید الخوئي فهم من الفاء في قوله: "فان کنت" انه للترتیب الخارجی لاللترتیب الذکري، فقال الروایة تدل علی الامر بافاضة الماء علی الرأس والجسد، ویقول بعد ذلک فان کنت، اي بعد ما افضت الماء علی رأسک وجسدک، فان کنت في مکان نظیف لایضرّک ان لاتغسل رجلیک، امسح بالبلة علی رجلیک، وان کنت في مکان لیس بنظیف فلایکفي مسح البلة علی رجلیک بل یحتاج الی غسلهما، حتی یطهر بذلک الرجلان ویتحقق في نفس الوقت غسل الجنابة.

فاذا فهمنا من الروایة هذا المعنی تمّ استدلال السید الخوئي، ولکننا نقول إما ان الروایة تحتمل ما ذکرناه من ان الفاء للترتیب الذکري، یعني ان الامام یبیّن غسل الجنابة ویقول بعد ذلک اعلم ان کنت في مکان نظیف لایضرک ان لاتغسل رجلیک، غسلا تطهیریا، وان کنت في مکان لیس بنظیف فاغسل رجلیک، لا ان هذا الغسل داخل في حقیقة غسل الجنابة، بل هو مقدمة لغسل الجنابة، وعادة یکون قبل البدء بغسل الجنابة او قبل بدء غسل الرجل الیمنی في غسل الجنابة، فهذا الاستدلال لیس صحیحا.

واستدل السید الخوئي ایضا بما في صحیحة زرارة، قلت له یعني ابی جعفر علیه السلام رجل ترک بعض ذراعه او بعض جسده من غسل الجنابة قال اذا شک وکانت به بلة وهو في صلاته مسح بها علیه، وان کان استیقن رجع فاعاد علیهما ما لم یصب بلة، وان کان رآه وبه بلة مسح علیه واعاد الصلاة باستیقان" حیث ان الامام علیه السلام قال ان کنت في الصلاة وعلمت عدم انغسال جزء من جسدک فامسح بالبلة علیه، فیقول السید الخوئي اذا علم المکلف بعدم انغسال جزء من جسده وکان في الصلاة فیمسح ببلته علی ذلک الجزء الذي لم یغسل، اذا کان الترتیب معتبرا وکان الجزء غیر المغسول من الجانب الایمن فکان یجب ان یکمّل الغسل ویغسل بعد ذلک الجانب الایسر بکامله، ولکن الامام علیه السلام لم یذکر ذلک ابدا.

ولکن یجاب عن ذلک اولا بان هذا لایدل علی اکثر العفو عن الاخلال بالترتیب في حال النسیان، وثانیا اذا لم نحتمل هذا الفرق فیقبل الحمل علی ما لو کان الجزء غیر المغسول في الجانب الایسر، لانه لیس نصّا فیمکن حمله علی ذلک، فهذه الصحیحة ایضا لایتم الاستدلال بها علی عدم الترتیب.

الروایة الاخیرة: موثقة عمار سأل اباعبدالله علیه السلام عن المرأة تغتسل وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها کم یجزءها من الماء، قال مثل الذي یشرب شعرها وهو ثلاث حفنات علی رأسها، وحفنات علی الیمن وحفنات علی الیسار ثم تمرّ یدها علی جسدها کلّه.

یقول السید الخوئي هذه الموثقة صریحة في المدعی، لانه قوله ثم تمرّ یدها تدلّ علی تأخر امرار الید عن صبّ الحفنتین علی الیمین والیسار، وهذا الکلام لابأس به، ولکنه نظیر ما ورد في موثقة سماعة ثم یفیض الماء علی جسده کله، ولیس هذا امرا خاصا بهذه الموثقة.

وعلیه فالظاهر ما علیه السید الخوئي من عدم دلیل علی الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة وعمدة الدلیل کان هو ما دل علی ان غسل المیت مثل غسل الجنابة، وما ورد في بعض الروایات المعتبرة من ان المیت یُغسل غسل الجنابة، وهذه الروایة ایضا لاتدل علی دعوی المشهور، فان هذا التعبیر لایخلو عن بیان ان غسل المیت مصداق تعبدی لغسل الجنابة، او انه شبیه بغسل الجنابة، فیکون نظیر ما ورد من ان غسل المیت مثل غسل الجنابة، وکل ما اشکلنا علی ذاک التعبیر یأتي في هذا المجال ایضا.

وان ادعي انه لبیان الفرد الحقیقي من غسل الجنابة فان المیت یجنب کما ورد في بعض الروایات الضعیفة من انه یخرج منه المني حین موته، فالمیت یغسل غسل الجنابة لاادعاءا، فنقول هذا الفرد الحقیقي من غسل الجنابة الذي یکون في حق الاموات اعتبر فیه ما لم یعتبر في الفرد الحقیقي من غسل الجنابة الذي یکون بالنسبة الی الاحیاء.

فاذن مقتضی الاطلاقات عدم اعتبار الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، نعم لو وصلت النوبة الی الاصل العملي فیدخل في بحث الذي صار فیه الخلاف بین المشهور وبین مثل السید الخوئي من ان الشک في شرائط الغسل والوضوء والتیمم هل یکون مجری للبراءة او یکون مجری لقاعدة الاشتغال حیث انه من الشک في محصّل الطهارة، هذا بحث لانکرّره ووافقنا فیه مع السید الخوئي من ان الغسل لم یعلم بکونه محصّلا لما هو شرط الصلاة، لسنا مثل السید الخوئي جازمین بان الغسل بنفسه طهارة، نحن نقول لانحرز ان الغسل سبب للطهارة، فنحتمل انه طهارة بنفسه، واذا احتملنا انه طهارة بنفسه فلانعلم بانه من الشک في المحصّل، وهذا یکفي في اجراء البراءة عن شرطیة الترتیب، ونضمّ هذه البراءة عن شرطیة الترتیب الی البراءة عن شرطیة الطهارة المسببة من الغسل، وبذلک یحصل لنا المؤمّن بالنسبة الی الشک في عدم امتثال الامر بالصلاة مع الطهارة.

وهذا نظیر ما ذکرناه من انه لو شک في مثل مانعیة لبس مالایؤکل لحمه في الصلاة او شرطیة ان یکون الملبوس المتخذ من الحیوان مما یؤکل لحمه، اذا شککنا في ذلک فلاتجری قاعدة الاشتغال، بل تجري برائتان، براءة عن شرطیة کون الملبوس مما یؤکل لحمه والذی کان یؤدی الی لزوم الاحتیاط عند الشک، لانه من الشک في الامتثال، والبراءة الثانیة البراءة عن لبس هذا الباس المشکوک الذي لایعلم انه من الحیوان المأکول او غیر المأکول، وضمّ هاتین البرائتین کان مؤمّنا لنا في الصلاة في اللباس المشکوک، بتفصیل ذکرناه في محله وخالفنا فیه مع السید الخوئي.

وفی المقام ایضا نقول اذا وصلت النوبة الی الاصل العملي فالسید الخوئي یقول نحن جازمین حسب الظواهر والنصوص ان الغسل طهارة، فهو الشرط في الصلاة والشک في شرطه یدخل في الشک بین الاقل والاکثر الارتباطي، فتجري البراءة، نحن لسنا جازمین، نقول نحتمل ان ما هو شرط في الصلاة ما هو مسبب من الغسل، نحتمل ان الطهارة المسببة عن الغسل شرط في الصلاة ولکن یکفینا الشک في ان نجري البراءة عن شرطیة المسبب، لان البراءة عن هذه الشرطیة في طریق التأمین بالنسبة الی الصلاة مع هذا الغسل الذي لم یراع فیه الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، ونضمّ هذه البراءة الی البراءة عن شرطیة الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، وبذلک ینفتح لنا المجال للبراءة والاتیان بالصلاة مع الغسل الذي لم یراع فیه الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، وهنا اشکال للسید الخوئي سنذکره في اللیلة القادمة مع الجواب عنه، والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس20

کان الکلام في الترتیب بین الجانب الایمن والایسر في غسل الجنابة، ووصلنا الی نتیجة عدم وجوب الترتیب بینهما، خلافا للمشهور بین القدماء والمتأخرین، ولایمنعنا من ذلک فتوی مشهور القدماء بالترتیب وعدم معرفة من خالفهم في ذلک من المتقدمین وان نسب الی الصدوقین الذهاب الی عدم لزوم الترتیب، ولکن لم یثبت ذالک منهم، ولکن لیس ذهاب المشهور من القدماء الی لزوم الترتیب موجبا لکشف الحکم الشرعي تعبدا، فلعلهم رأوا ان السیرة المتشرعة علی رعایة الترتیب ولو لأجل العمل بالاستحباب او الاحتیاط، فلأجل رعایة الاحتیاط ولعلهم کانوا یرون ان المرجع في مثل هذه الشکوک الی قاعدة الاشتغال، أفتوا بلزوم الترتیب، ولکن نحن ذکرنا وجود اطلاقات لفظیة بل ظهورات لفظیة قویة علی عدم لزوم الترتیب بین الجانب الایمن والایسر.

وذکرنا انه لو وصلت النوبة الی الاصل العملي، فمن یری ان شرط الصلاة هو الطهارة المسببة عن الغسل فلامناص الا ان یرجع الی قاعدة الاشتغال لکونه من الشک في المحصل وان کان المحصل شرعیا، ولکن من لایحرز ذلک ویحتمل او یعلم بان شرط الصلاة هو نفس الغسل، لا المسبب منه، یمکنه الرجوع الی اصل البراءة عن شرطیة الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، وما ذکره صاحب المنتقی قده من انه حتی لو کان شرط الصلاة هو نفس الغسل لکنه لیس شرطا بعنوانه التفصیلي وانما هو شرط بعنوانه البسیط وهو عنوان الطهارة، فالطهارة شرط للصلاة سواء کان هذا العنوان مسببا عن الغسل او عنوانا منطبقا علیه، وعلی اي حال لو اکتفینا بالغسل من دون رعایة الترتیب شککنا في حصول الطهارة، فتجري قاعدة الاشتغال.

ولکن یرد علیه انه لو کان نسبة الطهارة الی الغسل نسبة العنوان الی المعنون فمعنی کون الطهارة شرطا للصلاة ان هذا العنوان اسم ومشیر الی الواقع، فالتعبیر بان الصلاة لابد فیها من الطهارة من الحدث مشیر الی ان الصلاة لابد ان تکون مقترنة او تکون بعد الغسل، لا صلاة الا بطهور اي لاصلاة بالغسل عقیب الجنابة او الوضوء عقیب الحدث الاصغر، ولیس عنوان الطهارة عنوانا متأصلا بحیث یکون الغسل فردا اعتباریا منه، مثل التعظیم فانه لو وجب علی العبد تعظیم العالم مثلا، وشک في ان العرف هل اعتبر هذا الفعل المعین مصداقا للتعظیم ام لا، فقد یقال بانه حینئذ تجري قاعدة الاشتغال، للشک في تحقق التعظیم بهذا الفرد، لان عنوان التعظیم عنوان متأصل والفعل الخارجی لابد ان یعتبر مصداقا له، والشک في اعتباره مصداقا للتعظیم یعني الشک في تحقق الامتثال للامر بتعظیم العالم، بینما ان اعتبار کون الطهارة شرطا في الصلاة لیس الا مجرد تعبیر ومشیر وتسمیة لهذا الفعل الخارجی، لان الواقع الذي یحکي عنه عنوان الطهارة واقع مبین لدی الشارع، فحینما یقول تطهّر لصلاتک یقصد به الامر بالاغتسال للصلاة بناء علی کون الطهارة عنوانا منطبقا علی الغسل، وعلیه یمکن الرجوع عند الشک في الاجزاء والشرائط في الغسل الی البرائة.

وهنا اشکال آخر للسید الخوئي قده لمن یشک في ان الطهارة المسببة عن الغسل شرط، اي یشک ان الطهارة التی هی شرط في الصلاة هل نسبتها الی الغسل نسبة المسبب الی سببه او نسبة العنوان الی معنونه، فیقول السید الخوئي قده في بحث اللباس المشکوک انه حینئذ قاعدة الاشتغال.

فیقول ان العلم الاجمالي بانه إما ان شرط الصلاة هو الغسل او الطهارة المسببة عن الغسل یوجب وقوع المعارضة بین البراءة عن شرطیة الغسل مع البراءة عن شرطیة الطهارة، وهذه المعارضة تمنعنا من اجراء البراءة المسببة عن الغسل بلامعارض، نعم لو جرت البراءة عن شرطیة الطهارة المسببة عن الغسل بلامعارض، انفتح المجال أمام الرجوع الی البراءة عن شرطیة الترتیب، وبذلک یمکننا اتیان الصلاة عقیب الغسل الذي اخلّ فیه بالترتیب بین الجانبین، تمسکا ببرائتین، براءة عن شرطیة الطهارة المسببة عن الغسل وبراءة أخری عن شرطیة الترتیب بین الجانبین، ولکن البراءة عن شرطیة الطهارة المسببة عن الغسل ابتلیت بالمعارضة مع البراءة عن شرطیة نفس الغسل، وحینئذ کیف یحصل لنا مؤمّن في الاکتفاء بهذا الغسل المشکوک، بعد الشک في حصول ما هو شرط بالعلم الاجمالي، وهو الطهارة المسببة عن الغسل، وقد تنجزت شرطیتها بالعلم الاجمالي المنجّز.

لکن هذا الکلام من السید الخوئي قابل للجواب، فان البراءة عن شرطیة الطهارة المسببة عن الغسل، لها أثرها العملي، کما قبله السید الخوئي، بینما ان البراءة عن شرطیة نفس الغسل لیس لها ايّ اثر عملي في فرض ابتلاء المکلف بالعلم الاجمالي، لایجوز لنا ولایحقّ لنا ان نغمض العین عن العلم الاجمالي فنری هل للبراءة عن شرطیة الغسل في الصلاة أثر ام لا، ثم نقول نعم، یوجد لها اثر، لو شککنا في شرطیة الغسل في صلاة المیت تجري البراءة عن شرطیته، فنصلي صلاة المیت بلاغسل، هذا الکلام صحیح اذا لم یحصل لنا هذا العلم الاجمالي، ولکن بعد الابتلاء بهذا العلم الاجمالي ففی هذا الفرض لایوجد اثر عملي لجریان البراءة عن شرطیة الغسل، لانه اذا ارید بذلک الترخیص في الصلاة مع ترک الغسل القطعی، یعني مع ترک الغسل رأسا، فهذه الصلاة باطلة جزما.

فلابد ان یلحظ تأثیر هذه البراءة في مورد احتمال الموافقة وهو ان یصلی مع غسل اخلّ فیه بالترتیب بالجانبین، هنا یتحقق اثر عملي لجریان البراءة، البراءة عن شرطیة الغسل لامعنا لها الا البراءة عن شرطیة الغسل بالترتیب بین الجانبین، وهذه البراءة لیست متعارضة مع البراءة عن شرطیة الطهارة، بل کلتا البراءتین کلّ منهما یعین الآخر لانتاج التأمین بالنسبة الی الصلاة التي اخل فیها بالترتیب، ولایلزم من جریانهما اي ترخیص في المخالفة القطعیة الاجمالي للتکلیف المعلوم بالاجمالی، فلامانع من جریانهما ابدا.

فالذي یوجب الاحتیاط احد امرین إما ان تکون الطهارة المسببة عن الغسل شرطا، حتی ولولم یتنجز شرطیة الترتیب بین الجانبین، لانه في موارد الشک في المحصل یجب الاحتیاط، فیوجد هنا شکان اذا لم تجر البراءة بالنسبة الی واحد منهما لزم الاحتیاط، احدهما الشک في شرطیة الطهارة المسببة عن الغسل، فهذا الشک لابد له من تحصیل مؤمّن، والا لزم الاحتیاط، فنجري البراءة الشرعیة عنها، والشک الثانی الشک في اشتراط الصلاة بغسل مقید بالترتیب بین الجانبین، فهذا الشک یقتضي الاحتیاط لولا جریان البراءة عنه ،فنجري البراءة عنه، فیحصل لنا المؤمّن علی اي تقدیر.

هذا تمام الکلام في هذه المسألة.

و الأحوط أن يغسل النصف الأيمن من الرقبة رثانيا مع الأيمن و النصف الأيسر مع الأيسر

هذا مبني علی احتمال ان تکون الرقبة جزءا من الجسد الذي لابد من غسله بعد غسل الرأس، والسید الیزدي یحتاط استحبابا في اعادة غسل الرقبة، لان بعض المعاصرین لصاحب الحدائق ذهب الی ان الرقبة جزءا من الجسد الذي یغسل بعد غسل الرأس، وان کان ما ذکره خلاف ظاهر الادلة.

و السرة و العورة يغسل نصفهما الأيمن مع الأيمن و نصفهما الأيسر مع الأيسر

هذه فتوی، فتوی المشهور ومنهم صاحب العروة رعایة الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، والسرة نصفها مع الجانب الایمن ونصفها مع الجانب الایسر وهکذا العورة.

و الأولى أن يغسل تمامهما مع كل من الطرفين

ما هو الوجه في هذه الاولویة، لم نفهم ذلک، لو کان المراد الاستحباب لامنشأ له، نصف السرّة في الجانب الایمن والنصف الآخر في الجانب الایسر، ما هو خصوصیة السرّة، وان کان المراد الاحوط استحبابا، فهذا اخفّ محذورا، لانه یحتمل ثبوتا الحکم الواقعی بلزوم غسل تمام السرة مع احد الجانبین، فیحتاط استحبابا، وان ارید الاحتیاط الاستحبابی في کل ما یحتمل ثبوتا فهذا یوجب ضمّ کثیر من الاشیاء.

ویمکن العمل بهذا الاحتیاط الاستحبابي ان یبقي السرّة والعورة ویغسلهما بعد نهایة غسل بقیة الجانب الایمن، فیغسل الجانب الایمن بکامله ما عدا السرة والعورة، ثم یبدأ بغسل السرّة والعورة معا بادئا من الجانب الایمن ومنتهیا الی الجانب الایسر منها، مرة واحدة، هذا یمکن، فعمل بالاحتیاط الاستحبابي، ولکن کیف یجمع بین غسل السرة وغسل الرکبة هکذا، فلابد ان یأخذ حنفیتین، ابریقین، ویصبّ من الجانب الایمن من سرّته الماء من ابریق وعلی عورته الماء من ابریق آخر، وشیئا فشیئا یصل الی الجانب الایسر منهما، هذا یمکن ولایحتاج الی التکرار حینئذ، ولکن المتعارف لیس کذلک، فالمتعارف في العمل بالاحتیاط الاستحبابي اعادة غسل تمام السرة مرتین، مرة مع الجانب الایمن مرة مع الجانب الایسر وهکذا في العورة، ولکن اقول لیس کل ما احتمل ثبوتا في عالم الواقع مما یؤخذ في مقام الاحتیاط الاستحبابی، ویکتب في مقام الاحتیاط الاستحبابی، والا لابد من کتابة اشیاء کثیرة، فلابد ان یکون للاحتیاط الاستحبابی منشأ واضح.

و الترتيب المذكور شرط واقعي- فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل

السید الخوئي لم یعلّق علی هذه الفتوی، إما لأجل انه أنکر الترتیب رأسا ولکنه أنکر الترتیب بین الجانبین ولم ینکر الترتیب بین الرأس والرقبة وبین غسل سائر الجسد، فکان ینبغي ان ینبّه علی هذه النکتة، او انه غفل عن مبناه من ان السنة لاتنقض الفریضة، فلماذا یکون الاخلال بالترتیب في غسل الجنابة جهلا او سهوا مبطلا للغسل علی رأي السید الخوئي، الم یذکر في بحث الحج في بحث الحصار والصدّ انه یؤمن بقاعدة عامة وهی ان السنة لاتنقض الفریضة، وطبّقها هناک علی الرمي وقال هذه القاعدة لاتختص بالصلاة، وهو یری ان الفریضة ما بیّن في الکتاب الکریم، فهل بیّن في الکتاب الکریم الترتیب في الغسل بین الرقبة وبین سائر الجسد، فلیس من الفریضة بل من السنة والسنة لاتنقض الفریضة عند السید الخوئي، فینبغي للسید الخوئي ان یعلّق علی هذه الفتوی، کما علّق علیها السید السیستاني، فقال ان الاخلال بشرطیة الترتیب حتی في غسل الرأس والرقبة جهلا او نسیانا لایوجب بطلان الغسل.

نعم نحن انکرنا هذه القاعدة العامة انکارا صغرویا یضرّ بالتطبیقات في کثیر من المجالات، فقلنا انا نؤمن بهذه القاعدة العامة ولانأبی عن قبول کونها قاعدة عامة غیر مختصة بباب الصلاة، ولکن من این نعرف ان الترتیب من السنة ولیس من الفریضة، الفریضة قد یراد منها ما شرّعه الله، سواء بیّنه في کتابه او لم یبیّنه في کتابه، الم یرد في الروایات ان الرکعتین الاولیین فریضة، ان الله فرض من الصلاة رکعتین رکعتین، فهل توجد آیة في القرآن تشیر الی ذلک، فما هو معنی ان الرکعتیین الاولیین فریضة، غیر انه مما شرّعه الله، فلعل کل ما یطبّق علیه قاعدة السنة لاتنقض الفریضة، فریضة ثبوتا، اي ما شرّعه الله، کالترتیب في غسل الجنابة، کما ان الترتیب في الوضوء کذلک، والسید السیستاني یعترف بان الترتیب في الوضوء فریضة، مع انه لم یبین في القرآن الکریم، لانه وجد روایات تدل علی اعادة الوضوء اذا غسل الید الیسری قبل الید الیمنی، فکأنه تخصیص في قاعدة ان السنة لاتنقض الفریضة، او انها تبیین تعبدي للفریضة، کما عبّر عنه بان ما ورد في الروایات من انه فریضة یکون مصداقا للفریضة.

نحن نقول لعل الامام علیه السلام في الترتیب في غسل الجنابة ایضا اذا سئل کان یقول هذا فریضة، نعم لو کان الامر في الوضوء من باب التخصیص، ففی الغسل لم یثبت التخصیص، ولکن لو کان من باب انه فریضة کشف عنها الامام علیه السلام، فلعل الترتیب في الغسل ایضا کان فریضة ولکن لم یصل الینا بیان من الامام، والسید السیستاني في الکلمات التي قرّرت یقول الفریضة ما ورد من التفصیل في کلمات الائمة لما اجمله الله، او بیّن الائمة انه فریضة، نحن نقول نحتمل ان الترتیب في غسل الجنابة من هذا القبیل، تفصیل لما اجمله الله، او ان الائمة بینوا ان الترتیب فریضة ولم یصل الینا هذا البیان.

واما استصحاب عدم کونه مما فرضه الله لایثبت انه سنة، الاثر الشرعي مترتب علی السنة، السنة لاتنقض الفریضة، لا ان ما لیس بفریضة لاینقض الفریضة، حتی نقول ان الاستصحاب یتعبد بان هذا لم یکن فریضة في زمان والآن کما کان.

ولکن السید السیستاني سهّل الامر علی الناس، فلله درّه، یقول للذین یحتملون انهم لم یراعوا الترتیب اذا احتملتم انکم کنتم جاهلین قاصرین فیحکم بصحة غسلکم، اما اذا علمتم بجهلکم التقصیری فلابد من اعادة تلک الاغسال علی الاحوط، لان اصل الترتیب احتیاطي، فانه مع العلم بالجهل القصوری تجري قاعدة السنة لاتنقض الفریضة ومع الشک یحتمل صحة الغسل السابق، فتجري قاعدة الفراغ في الغسل السابق، مضافا الی جریان البراءة عن وجوب قضاء الصلوات السابقة، لان القضاء بامر جدید وموضوعه الفوت وهو غیر معلوم.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس21

یقول صاحب العروة:

و لا يجب البدأة بالأعلى في كل عضو و لا الأعلى فالأعلى

المشهور بین الفقهاء انه لایعتبر البدء من الاعلی في غسل الجنابة، ولکن ذهب بعضهم الی وجوب البدء من الاعلی فالاعلی، وقد مال الی ذلک بعض الفقهاء المعاصرین، واستندوا في ذلک الی روایتین، الروایة الاولی صحیحة زرارة حیث ورد فیها ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک، فیقال بان الظاهر من کلمة "من" انها للابتداء، والروایة الثانیة صحیحته الاخری حیث ورد فیها: ثم صب علی رأسي ثلاث اکف ثم صب علی منکبه الایمن مرتین وعلی منکبه الایسر مرتین، فیقال بان الظاهر من هذه الصحیحة لزوم البدء بالغسل من الجانب الایمن من المنکب والبدء بغسل الجانب الایسر من المنکب الایسر، وهذا یعني لزوم البدء من الاعلی وعدم جواز البدء من الرجلین مثلا.

والجواب عن هاتین الصحیحتین بالنسبة الی الصحیحة الاولی ان "من" و"الی" قد یستعملان لتحدید الغسل وقد یستعملان لتحدید المغسول، وهذا الاستعمال الثانی ایضا شائع، فیقال اغسل هذا المکان من هنا الی هنا، ولایفهم منه انه لابد من بدء الغسل من المکان الاول، وتوجد هنا قرینة علی الاستعمال الثانی وهي ان القرن لیس هو الاعلی من جسد الانسان، القرن موضع نبت قرن الحیوان، وهذا لیس فوق الرأس، وانما یکنّی بالتعبیر بانه یغسل من قرنه الی قدمیه انه یغسل تمام جسده، کما یقال مُلئ علما من قرنه الی قدمیه، یعني انه مُلئ علما بتمام وجوده.

وأما الصحیحة الثانیة فالوارد فیها الامر بالصبّ ومن الواضح ان الصب یکون علی المکان المرتفع حتی یجري الماء علی المکان الاسفل، والا فلو کان غمسا فکان من الممکن ان یقول اغمس رجلک في الماء، اذا صب الماء علی رجله الماء یتلف، ینصب الماء علی الارض ویروح، لابد ان یصب الماء علی منکبه حتی یستفید من الماء باکثر من المقدار الممکن.

والقرینة علی هذا الشيء وان الامر بصب الماء علی المنکب مرتین، اولا: کلمة "مرتین"، اذا کان المقصود البدء من الاعلی لکان ینبغي ان یقول صب الماء علی منکبک الایمن مرة، ثم صب الماء علی بقیة جسدک مرة اخری، لا ان ینصب الماء علی المنکب الایمن مرتین في نفس المکان، اذا کان المقصود هو التنبیه علی الترتیب والبدء من الاعلی الی الاسفل کان من المناسب ان یقول صب الماء علی منکبک الایمن ثم صب ماءا آخر علی ما یلیه، فیفهم من هذا التعبیر ان المقصود قابلیة هذا الماء المصبوب ان یجري ولو بواسطة الید علی بقیة الجسد، ولاجل ذلک ورد في ذیل هذه الروایة: فما جری علیه الماء فقد طهر.

والقرینة الثانیة قرینة منفصلة وهی موثقة سماعة، حیث أمر بصب کف من الماء علی الصدر وکف من الماء علی الکتف، فان الصدر والکتف لیس اعلی الجانب الایمن والایسر.

ان قلت: یمکن ان یصب الماء علی وسط العضو الذي یجب غسله ولکن یبدأ بمسح الید من الاعلی.

قلت: هذا العمل غیر صحیح، الغسل یتحقق بنفس الصب، حینما یصب شخص الماء علی وسط وجهه ثم یمرّ الماء الذي في کفه من قصاص شعره الی ان یصل الی ذلک المکان الذي انصب علیه الماء اولا، فإمراره لیده علی ذلک المحل المصبوب علیه الماء اولا لیس غسلا جدیدا، فلایقول العرف غسل هذا الموضع من وجهه مرتین، فالغسل بالنسبة الی هذا المقدار من الوجه تحقق اولا، وحینما یمرّ یده بما فیه من الماء علی اعلی وجهه یتحقق غسل اعلی وجهه، وحینما یصل الی المکان الذي ینصب علیه الماء اولا فلایتحقق فیه غسل آخر.

والشاهد علی ذلک انه حینما یقول الامام علیه السلام في الجسد یصیبه البول صب علیه الماء مرتین، وفی الثوب یصیبه البول قال اغسله مرتین، فلایکتفی العرف بغسل المتنجس مرتین ان یصب الماء اولا علی ذلک المحل ثم یمرّ یده بنفس ذلک المقدار المتبقی من الماء علی المتنجس، العرف لایقبل ذلک، ویقول لم تغسل الا مرة واحدة، امرار الماء بعد ذلک من جزء الی جزء آخر لیس غسلا جدیدا.

ولاجل ذلک سیأتی ان شاء الله انه لایکفی ان یقف الانسان تحت المطر النازل علی وجهه ثم بعد ذلک ینوي غسل وجهه بامرار یده علی وجهه، فیقول انا حینما ینصب الماء علی وجهی ویديّ في آن واحد لم انوي الوضوء ولکن الآن سأنوي الوضوء بامرار الید، فیقال لیس هذا صحیحا، انت غسلت وجهک حینما وقفت تحت المطر، وبعد ذلک لم یتحقق منک ایّ غسل جدید.

فحین ما یصب الماء علی صدره لیس متصلا برقبته، الصدر منفصل عن الرقبة، فحینما یقال صب الماء علی صدرک وصب الماء علی کتفک، لایفهم العرف منه انه صب الماء علی اعلی الجانب الایمن او الایسر، بل صب الماء علی ما بعد بدایة الجانب الایمن والایسر، وهذا یعني عدم شرطیة البدء من الاعلی الی الاسفل في الغسل.

ویؤید ما ذکرناه انه کیف وجب البدء من الاعلی الی الاسفل وخفي ذلک علی المسلمین وفقهائهم ولو کان لبان، مع کثرة الابتلاء به، في الخزانات کیف کانوا یغتسلون، یدخلون الماء بارجلهم وینوون الغسل، وقد لایکون الغسل ارتماسیا دائما، وما کان یبیّن هذا الشرط بأمثال هذه البیانات التی تخفی دلالتها علی الخواص فکیف بالعوام.

وقد یستشهد علی عدم لزوم البدء من الاعلی الی الاسفل بما سبق من صحیحة زرارة فیمن تذکر انه نسي غسل بعض جسده وهو في الصلاة فقال علیه السلام ان کان به بلة مسح بها علیه وأعاد الصلاة وهذا یعني عدم لزوم البدء من الاعلی الی الاسفل.

والجواب عنه انه لایکشف الا عن عدم کون البدء من الاعلی الی الاسفل شرطیا رکنیا، ولکنه یجتمع مع کونه شرطا ذکریا، یعني من کان ملتفتا حین الغسل قد یجب علیه البدء من الاعلی الی الاسفل ولکن الشارع عفی عمن نسیه اذا تذکر بعد نهایة الغسل.

و لا الموالاة العرفية بمعنى التتابع و لا بمعنى عدم الجفاف فلو غسل رأسه و رقبته في أول النهار و الأيمن في وسطه و الأيسر في آخره صح و كذا لا يجب الموالاة في أجزاء عضو واحد

هنا استدل السید الخوئي علی عدم اعتبار الموالاة في اجزاء الغسل بالمطلقات فقال الوارد في المطلقات الامر بغسل الجسد من دون تقیید بالموالاة، ففی صحیحة زرارة ورد ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک.

ولکن هذا یتنافی مع ما تکرر من السید الخوئي قده في بحث الاذان والاقامة وفی بحث التیمم وفی بحث الطواف من ان الظاهر من الامر بفعل مرکب الموالاة بین اجزاءه، فلو امر الشارع بضرب الیدین علی الارض ثم مسح الجبهة بهما ثم مسح الظاهر من الیدین فلایکتفي العرف في ان یمسح المکلف بیدیه علی جبهته في اول النهار ثم یمسح علی ظاهر کفیه في وسط النهار، لان الظاهر من الامر بفعل المرکب انحفاظ هیئته الاتصالیة.

واصرح شیئ من السید الخوئي في بحث الطواف والسعی، فقال بان اطلاق الامر بالطواف سبعة مرات واطلاق السعي سبع مرات یقتضي الموالات لان الهیئة الاتصالیة للطواف سبع مرات حول البیت تنثلم اذا فوّت الموالاة بین الاجزاء، فما ذکره السید في هذا البحث یخالف ما یتکرّر منه بعد ذلک.

ولکن الانصاف ان ما صدر منه في المقام هو الظاهر، وقد ذکرنا في بحث الحج انه لولا الادلة المقیدة فالعرف لایفهم من اطلاق الامر بالفعل المرکب الموالاة بین اجزاءه، نعم قد یکون هناک مناسبة الحکم والموضوع تقتضی الموالاة، ولکن اذا قیل لشخص صم سبعة ایام، فلایفهم العرف منه الامر بصوم سبعة ایام متوالیات، ایّ فرق بین الامر بالصوم سبعة ایام والامر بالطواف سبعة اشواط؟، وهکذا صب الماء علی جسدک من البول مرتین، لایفهم العرف منه الموالاة، کُلِ التفاح سبع مرات مثلا، فلایدل علی الموالاة بین اکل التفاح سبع مرات، علی اي حال لااقل من ان هذه الموالاة التی یقال بانه لابد من التتابع، هذا لایفهم من الادلة، نعم لو انصرف من عمله، طاف هذا الیوم شوطا وانصرف وجاء بعد غد واتی بشوط آخر، قد یقال بانه لایصدق هذا المطلب.

اما التتابع بحیث لو اخلّ بالموالاة عشر دقائق فیقول لک السید السیستاني فات منک الموالاة، لو اخّر الشوط الخامس عن الشوط الرابع بمقدار عشر دقائق وکمّل الطواف لایقول العرف انت طفت سبع مرات؟! قطعا لایمنع العرف من صدق هذا العنوان.

وعلی اي حال نحن لانحتاج هنا الی هذا البحث کبحث فقهي لان المسألة واضحة، ویکفینا وجود روایات صحیحة تدل علی عدم الموالاة في الغسل، کصحیحة ابراهیم بن عمر الیمانی عن ابی عبدالله علیه السلام ان علیا علیه السلام لم یر بأسا ان یغسل الجنب رأسه غدوة ویغسل سائر جسده عند الصلاة، اي یغسل رأسه ابتداء النهار، غدوّا یعني ابتداء النهار، حیث ارتفاع النهار، ساعة ثمانیة تقریبا، یغسل رأسه، وحین الصلاة في اذان الظهر یغسل سائر جسده، وهذا وان کان واردا في غسل الجنابة ولکن لایحتمل الفرق بین غسل الجنابة وبین بقیة الاغسال بعد ما ورد ان غسل الحیض والجنابة واحد، وان غسل المیت مثل غسل الجنابة.

وقد ورد في بعض الروایات الاخری ما قد یستفاد منه عدم الموالاة، مثل ما مرّ عن حریز عن الصادق علیه السلام وابدأ بالرأس ثم أفض علی سائر جسدک، قلت وان کان بعض یوم قال نعم، ولکن حیث هذه الصحیحة مقترنة بجملة في صدرها تدل علی عدم اعتبار الموالاة في الوضوء وان الوضوء والغسل مشترکان في عدم اعتبار الموالاة، فلم نستدل بهذه الصحیحة.

وکذلک قد یستدل بصحیحة محمد بن مسلم الواردة في جاریة الامام الصادق علیه السلام حین امر الامام جاریته بغسل رأسها ثم غسل جسدها مع فاصل عند ارادة الاحرام حتی لاتعرف امّ اسماعیل ان هذه الجاریة اغتسلت غسل الجنابة، ولکنها عرفت ففعلت بها ما فعلت، حلقت رأسها، ولکن هذه الصحیحة ایضا کانت مبتلاة بصحیحة اخری نقلت القضیة بالعکس، نقلت القضیة بان الامام أمرها بغسل سائر جسدها وبعد ذلک بانفصال تغسل رأسها حین ارادة الاحرام، ولکن الجامع بینهما عدم الموالاة، فهل نأخذ بهذا الجامع؟ یوجد جامع بین النقلین المتعارضین والجامع فوت الموالاة.

فهذا یدخل في بحث اصولي وهو انه اذا تعارض نقلان فهل نأخذ بالمدلول الالتزامي لهما کما یراه الشیخ الاعظم، المدلول الالتزامی لکلا الخبرین عدم اعتبار الموالاة، او ان احد الخبرین لابعینه حجة، لان المعلوم اجمالا هو کذب احدهما لاکلیهما، فالمقتضي للحجیة موجود والمانع عن الحجیة لایوجد الا في کلیهما معا، اما حجیة احدهما بعینه فلامانع عنها، کما علیه صاحب الکفایة وبعض الاجلاء دام ظله، حیث قال بان نکتة الحجیة موجودة في احد الخبرین لابعینه، نکتة الحجیة الکاشفیة وهذه النکتة موجودة في احد الخبرین لابعینه، نعم نعلم بان مجموع الخبرین لیس صادقا واحدهما کاذب، ولکن نحتمل صدق الآخر، فیشمله بناء العقلاء او الدلیل اللفظي لحجیة خبر الثقة، فیکون احد الخبرین لابعینه حجة.

وثمرة الخلاف بین صاحب الکفایة وبین الشیخ الاعظم تظهر فیما اذا کان یوجد مدلول التزامي لاحد الخبرین، دون الآخر، کما لو قال شخص هذا الجالس في الدار زید، ونحن نعلم بانه لو کان زید جالسا في الدار فوالده قد جاء من السفر، وقال آخر هذا الجالس عمرو، ولو کان هذا الجالس عمروا لاینفي ان یکون والد زید قد جاء من السفر، فصاحب الکفایة لایمکنه إثبات مجيء والد زید من السفر، لان احد الخبرین لابعینه حجة لایعني ان الخبر الدال علی کون الجالس زیدا هو الحجة حتی نأخذ بمدلوله الالتزامی، فلابد ان یکون المدلول الالتزامي ثابتا لکلا الخبرین حتی یتبع حجیة الخبر غیر المعلوم بالاجمال لابعینه، فیکون ذاک الخبر غیر المعلوم بالاجمال حجة في مدلوله المطابقي والالتزامي، بینما انه علی مسلک الشیخ الاعظم هذا الخبر الاول له ظهوران، ظهور مطابقي تعارض بالنسبة الیه دلیل الحجیة وظهور التزامي شمله دلیل الحجیة بلامعارض.

ولکن کلا المسلکین غیر متجهین، في التعارض بالذات، نعم لو کان هناک تعارض بالعرض نقبل کلام صاحب الکفایة، یعني لولم یکن تعارض بالذات بین خبرین، خبر دل علی ان صلاة الجمعة واجبة دل خبر آخر علی ان الدعاء عند رؤیة الهلال واجب، وعلمنا اجمالا بانه بدلیل منفصل انه لایجتمع الوجوبان، او دل دلیل علی وجوب صلاة الجمعة في یوم العید اذا صادف الجمعة، ودل دلیل آخر علی وجوب صلاة العید في ذاک الیوم، ونحن علمنا بدلیل منفصل انه لایجتمع وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة العید في یوم واحد، کما هو الظاهر من الادلة، فهذا یحقق التعارض بالعرض، فعلمنا بکذب احد الخبرین ان لم یکن بینهما جمع دلالي یقتضي الحمل علی التخییر، ولکن هذا تعارض بالعرض لابالذات.

والسیرة العقلائیة قائمة علی انه في التعارض بالعرض لایصح طرح کلا الدلیلین بمجرد العلم الاجمالي بکذب احدهما، ولاجل ذلک نحن ذکرنا اذا کان هناک عمومان اکرم کل عالم، اکرم کل هاشمی ،وعلمنا بتخصیص احدهما بالنسبة الی الفاسق، إما ان العالم الفاسق لایجب اکرامه وإما ان الهاشمی الفاسق لایجب اکرامه، واحتملنا تخصیص کلا العمومین، فهذا تعارض بالعرض، والا فلیس بینهما تعارض بالذات، فالعقلاء لایقبلون ان یطرح العمومان معا، فیقولون بانک تعلم بان احد العمومین کاذب، فلماذا تطرح کلا العمومین.

فلابد ان تأخذ بالعموم الآخر لابعینه، ونتیجته الحجة الاجمالیة علی وجوب اکرام العالم الفاسق او الهاشمی الفاسق، یعني احد العمومین کاذب، ولکن العموم الآخر حجة لابعینه فیجب الاحتیاط، ولکن المقام من قبیل التعارض بالذات، لانه یوجد تکاذب بین صحیحة محمد بن مسلم التی تنقل قصة جاریة الامام الصادق بشکل وصحیحة هشام التی نقلت قصة جاریة الامام الصادق بالعکس، فهنا لایمکن العمل بهذا المدلول الالتزامي، ومن العجیب ان السید الخوئي هنا غفل عن مبناه الاصولي الذي ینکر مسلک صاحب الکفایة ومسلک الشیخ الاعظم قدهما، ومع ذلک تمسک بمدلول الالتزامي لهذه الصحیحة.

یقع الکلام في ما لو علم اجمالا بعدم انغسال جزء من جسده، ولکن کلمة بسیطة نقولها ونمضي، کلما دار الامر في جزئین مترتبین بین نقصان الجزء السابق او نقصان الجزء اللاحق فالقدر المتیقن بطلان الجزء اللاحق، لانه إما ان یکون باطلا بنفسه او ان الجزء السابق کان باطلا فیکون هذا الجزء اللاحق باطلا لاجل الاخلال بالترتیب، مثلا لو علمنا بانه إما أني ترکتُ الرکوع في هذه الرکعة او ترکتُ السجدة الثانیة من هذه الرکعة، وانا في القیام، بطلان الرکوع یقتضي بطلان السجدة التی تقع بعده، فانا اعلم تفصیلا بعدم الاتیان بالسجدة الثانیة الصحیحة، فتجري قاعدة التجاوز في الرکوع ویجب علیّ تدارک السجدة الثانیة وان کانت السجدة الثانیة في حد ذاتها موضوعا لقاعدة التجاوز، ولکن العلم الاجمالي انحلّ الی علم تفصیلي بعدم امتثال الامر بالسجدة الثانیة، إما لعدم الاتیان بها او لبطلانها لاجل الاخلال بالرکوع قبلها.

والمقام هنا من هذا القبیل، انا لو علمتُ بانی لم اغسل إما جزءا من وجهي او جزءا من جسدي فاعلم تفصیلا بعدم امتثال الامر بغسل هذا الجزء من الجسد إما لانی ترکت غسله رأسا او انه بطل غسله لاجل عدم تمامیة غسل الجزء السابق وهو غسل الرأس والرقبة، فتجري قاعدة التجاوز في غسل الوجه بلامعارض ویجب علیّ اعادة هذا الجزء من الجسد اخذا باستصحاب عدم غسله، ولکن هذا مبني علی جریان قاعدة التجاوز في اجزاء غسل الجنابة قبل الفراغ من الغسل، واما لو قلنا بانه حتی لو شک في غسل بعض رأسه ورقبته حینما کان مشتغلا بغسل الجانب الایمن والایسر، لاتجری قاعدة التجاوز لانه لم یفرغ من الغسل، فلم یتحقق قاعدة التجاوز حتی بالنسبة الی الجزء الاول، کما قد یظهر من بعض الروایات وسیآتي فهنا لاموضوع لقاعدة التجاوز في غسل الوجه.

ولکن بناء علی ما رآه المشهور ومنهم السید الخوئي من جریان قاعدة التجاوز في غسل الجنابة اذا دخل في الجزء اللاحق او فرضنا انه فرغ من الغسل ثم علم اجمالا بانه إما ترک غسل جزء من وجهه او ترک غسل جزء من جسده، فهنا تجري قاعدة التجاوز بالنسبة الی الجزء السابق.

تأملوا في هذا المطلب وانه هل یرد علیه اشکال علی مباني السید السیستاني من ان الترتیب واجب ذکري لکن سنتکلم انه حتی علی مسلکه یمکن جریان قاعدة التجاوز في الجزء السابق بلا ایّ معارض، وتوضیح ذلک في اللیالي القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس22

کان الکلام في انه هل یعتبر الموالاة في الغسل الترتیبی ام لا، ذکرنا ان الاصل الاولي عندنا وفاقا للسید الخوئي هنا وخلافا له في ابحاث متکررة منه في التیمم والطواف والسعی، الاصل الاولي عندنا عدم اعتبار الموالاة تمسکا بالاطلاق اللفظي لدلیل الامر بالمرکب کغسل الرأس والرقبة ثم غسل الجانب الایمن والایسر، ولو شکّ في الاطلاق فیمکن الرجوع الی اصل البرائة بناء علی کون الطهارة عنوانا منطبقا علی نفس الغسل لا انها مسببة عنه.

ولکن بناء علی ما اختاره السید الخوئي في ابحاثه المتکررة في التیمم والطواف والسعي فمقتضی الاصل الاولي اعتبار الموالاة في غسل الجنابة، لکن تمسک السید الخوئي بعدة روایات علی عدم اعتبار الموالاة، لکن تلک الروایات لاتدل الا علی عدم اعتبار الموالاة بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، وأما انه لایعتبر الموالاة بین اجزاء غسل الرأس والرقبة او اجزاء غسل الجسد، فهذا لم یدل علیه ایّ دلیل لفظي، مثلا صحیحة محمد بن مسلم دلت علی ان الامام أمر جاریته بان تغسل رأسها ثم تغسل جسدها بعد فاصل، وهکذا ورد في مضمرة حریز وابدأ بالرأس ثم أفض علی سائر جسدک قلت وان کان بعض یوم قال نعم، فانه من المحتمل ان یکون المراد من قوله: وان کان بعض یوم، یعني الفصل المستفاد من کلمة "ثم" لایضرّ.

وان کان قد یقال باطلاق هذه الروایة: وابدأ بالرأس ثم أفض علی سائر جسدک قلت وان کان بعض یوم، یعني ان استمرّ ابتداء غسل الجنابة الی انتهاءه بعض یوم، بان یغسل جزءا من جسده کجانبه الایمن اول النهار ثم یغسل الجانب الایسر وسط النهار، ولکن یشکل الاستظهار القطعی من هذه الروایة، مضافا الی اقتران الروایة بما لایلتزم به وهو عدم قدح الاخلال بالموالاة في الوضوء، وهکذا صحیحة ابراهیم بن عمر الیمانی: لم یر بأسا ان یغسل الجنب غدوة ویغسل سائر جسده عند الصلاة.

فلولا التسالم من الاصحاب علی عدم اعتبار الموالاة حتی بین اجزاء الرأس والرقبة او اجزاء الجانب الایمن او اجزاء الجانب الایسر، لکان من المحتمل ان یقال بانه بناء علی اعتبار الموالاة في المرکب الارتباطي کأصل لفظي فلایمکن رفع الید عن هذا الاصل اللفظي المقتضي للموالاة، الا بمقدار الاخلال بالموالاة بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، کما قد یقال بانه مثلا في اشواط السعی لایعتبر الموالاة بین کل شوط والشوط الذي بعده، ولکن یعتبر الموالاة في اجزاء شوط واحد.

نحن في راحة من هذا البحث، حیث نری ان الاصل الاولي یقتضي عدم الموالاة.

وصلنا الی بحث انه لو تذکر بعد الغسل ترک جزء من احد الاعضاء بنحو العلم الاجمالي، یعلم اجمالا إما انه لم یغسل جزءا من رأسه او انه لم یغسل جزءا من جانبه الایمن او جزءا من جانبه الایسر، یقول صاحب العروة یجب غسل تمام المحتملات مع رعایة الترتیب.

هذا الکلام من صاحب العروة مخدوش، فانه کما هو مفروض کلامه حصل له العلم الاجمالي بعد انتهاء الغسل، فاذن اذا قلنا بجریان قاعدة الفراغ في هذا الغسل لکفایة الفراغ الانصرافي عن العمل، فهنا یتحقق موضوع قاعدة الفراغ، لکن حیث یعلم بخلل في هذا الغسل فمعناه العلم بعدم الفراغ من الغسل الصحیح، فالعلم الاجمالي یمنع من جریان قاعدة الفراغ، لان قاعدة الفراغ تجري في الغسل بتمامه، کأصل واحد، وهذا حیث علم اجمالا بخلل في غسله فهذا العلم الاجمالي یمنع من جریان قاعدة الفراغ.

فتصل النوبة الی قاعدة التجاوز، قاعدة التجاوز لاتجري في الجزء الاخیر، والجزء الاخیر إما هو الجانب الایسر کما هو المشهور او الجانب الایمن و الایسر کما هو المسلک المختار، فلامانع من جریان قاعدة التجاوز في الجزء الذي قبله، فیکمّل الجزء الاخیر بلاحاجة الی اعادة الغسل السابق.

أما اذا کان في أثناء الغسل کما لو کان مشتغلا بغسل الجانب الایسر وحصل له العلم الاجمالي، فالأمر کذلک بناء علی جریان قاعدة التجاوز في أثناء الغسل، لکن الشیخ الاستاذ منع من ذلک، فقال بان صحیحة زرارة الواردة في غسل شيء من الجسد، ورد فیها انه ان شک في غسل بعض ذراعه او بعض جسده وقد دخل في الصلاة فلیمض في الصلاة، فمفهوم ذلک انه ان شکّ ولم یدخل في الصلاة فلابد من ان یعتني بشکه، وهذا یعني عدم جریان قاعدة التجاوز مادام لم یدخل في عمل آخر، لاتجری قاعدة التجاوز في غسل الجنابة، فحتی لو انتفی العلم الاجمالي فکان حین غسل الجانب الایمن او الایسر مثلا حصل له الشک في أنه هل ترک غسل جزء من رأسه ورقبته ام لا، فالشیخ الاستاذ منع من جریان قاعدة التجاوز بالنسبة الی غسل الرأس و الرقبة بتمامه، لان مفهوم هذه الصحیحة عدم جریان قاعدة التجاوز في غسل الجنابة الا بعد الدخول في الصلاة ونحوها.

وهذا الاشکال یختلف عن اشکال السید السیستاني، فان السید السیستاني اشکل في جریان قاعدة التجاوز في أثناء الغسل، ولکن اشکاله لیس ناشئا عن مثل صحیحة زرارة وانما هو ناش عن مبناه من عدم الجزم بالترتیب حتی بالنسبة الی غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، لانه قال الاحوط وجوبا الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، فحینما دخل في غسل سائر الجسد وشک في غسل الرأس والرقبة فلایحرز الدخول في جزء مترتب، لاحتمال ان غسل سائر الجسد لیس جزءا مترتبا علی غسل الرأس والرقبة، لان الاحتیاط له جهتان، قد تقتضي الجهة ان نحتاط من جهة أخری.

مثلا حینما یقال بان الاحوط وجوبا الاستئذان من الاب اذا کانت البنت مستقلة في شؤون حیاتها، فمقتضی هذا الاحتیاط انه اذا تحقق العقد بدون اذن الاب فمقتضی الاحتیاط ان لاتکون هذه البنت مع هذا الرجل الذي تزوج بها بدون اذن الاب، ولاتتزوج من شخص آخر قبل ان یطلّقها هذا الشخص، لاحتمال صحة هذا الزواج، فهنا ایضا کذلک، الاحوط وجوبا رعایة الترتیب، فلو غسل رأسه ورقبته بعد غسل الجسد الاحوط وجوبا عدم الاجتزاء بهذا الغسل، لکن هذا الاحتیاط الوجوبي له جهة أخری، وهی انه لو شک في غسل رأسه ورقبته بعد دخوله في غسل سائر الجسد فیحتمل انه لایعتبر الترتیب بینهما فهذا الجزء لیس جزءا لاحقا، بل جزء في عرض الجزء الاول، فلایحرز جریان قاعدة التجاوز، ولاجل ذلک ذکر السید السیستاني انه شک في غسل رأسه و رقبته بعد ما دخل في غسل الجانب الایمن والایسر فالاحوط لزوما الاعتناء بالشک.

هذا الکلام من السید السیستاني یورد علیه اشکال مبنائي وهو انه وصلنا الی نتیجة اعتبار الترتیب بن غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، واما کلام الشیخ الاستاذ فیرد علیه:

**اولا:** ان ظاهر الشک في غسل بعض الذراع او بعض الجسد في قبال غسل الرأس، لانه جعل غسل الرأس في قبال غسل الجسد في الروایات، فالجسد یعني الجانب الایمن والایسر، ولایشمل الرأس، إما جزما او احتمالا، فلیس مورد الشک في هذه الصحیحة الا الشک في غسل جزء من الجانب الایمن والایسر، ولایعتبر فیهما الترتیب، فهو دائما یشک في الجزء الاخیر.

**وثانیا:** لو کان له اطلاق بالنسبة الی الشک في غسل الرأس، او قلنا باعتبار الترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، فنقول الجملة الشرطیة لیس لها مفهوم مطلق، ان شک في غسل بعض ذراعه او بعض جسده وقد دخل في الصلاة فلیمض في الصلاة لیس له مفهوم اکثر من انه لو دخل في الصلاة فلایثبت هذا الحکم علی وجه مطلق، بل لعل فیه تفصیلا: ان شک في غسل بعض ذراعه او بعض جسده وقد دخل في الصلاة لایعتني بشکه، وأما اذا لم یدخل في الصلاة فلعل فیه تفصیل بین الشک في غسل الجزء الاخیر او غسل الجزء السابق.

نعم بناء علی مسلک المشهور من ثبوت المفهوم المطلق للجملة الشرطیة لایتم هذا الجواب، ولکن ذکرنا في الاصول ان الجملة الشرطیة لیس لها مفهوم الا في الجملة، فاذا قیل اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات لیس لها مفهوم مطلق من انه اذا لم یتحقق الزلزل فلاتجب صلاة الآیات مطلقا، ولو تحقق الخسوف والکسوف، لا، فانه اذا لم یتحقق الزلزال یوجد تفصیل بینما لو تحقق سبب آخر کالخسوف والکسوف فیجب صلاة الآیات ایضا والا فلایجب.

**ثالثا**: حتی لو قلنا بان الجملة الشرطیة لها مفهوم مطلق، فنقول قاعدة التجاوز حاکمة علی هذا المفهوم، لان موضوعه الشک، وقاعدة التجاوز تقول شکک لیس بشیء، انت لست شاکا، اذا دخلت في غیره فشککت فشکّک لیس بشیء، وهذا یقول ان شکّ ولم یدخل في الصلاة فیعتني بشکه، ذاک یقول ان شک وقد دخل في جزء آخر فشکّه لیس بشیء، والحاکم مقدم علی المحکوم ولو کانت النسبة العموم والخصوص من وجه.

مورد مفهوم زرارة الشک في غسل الجزء الاخیر ولم یدخل في الصلاة فانه لیس موردا لقاعدة التجاوز وانما هو مورد لقاعدة الشک في المحل.

**رابعا**: نقول هذا الشرط محقق للموضوع عرفا، ان دخله الشک وقد دخل في الصلاة فلیمض في الصلاة، لم یقل ان دخله الشک وقد دخل في الصلاة فلایعتني بشکه، الامر بالمضي في الصلاة ینتفي بانتفاء الدخول في الصلاة انتفاءا عقلیا، ان دخله الشک ولم یدخل في الصلاة لایبقی موضوع للامر بالمضي في الصلاة او عدم الامر به، هذا لاینافی المفهوم في الجملة حذرا من اللغویة، کلامنا في المفهوم المطلق.

وعلیه فالظاهر تمامیة ما ذکره السید الخوئي ردّا علی صاحب العروة من انه تجري قاعدة التجاوز في غسل الجزء السابق لعدم جریانه في غسل الجزء الاخیر، فبذلک ینحل العلم الاجمالي، وکذلک لو قلنا بالترتیب بین غسل الجانب الایمن والایسر، کما علیه المشهور، فعلم اجمالا بانه إما ترک جزءا من رأسه او ترک جزءا من جانبه الایمن، والآن هو في الجانب الایسر، یعني لو فرضنا ان العلم الاجمالي ثلاثي الاطراف بأن یقول إما ترک جزءا من وجهه او ترک جزءا من جانبه الایمن او ترک جزءا من جانبه الایسر، والمشهور الترتیب بین الجانب الایمن و الایسر، ففی هذا الفرض تجري قاعدة التجاوز في الرأس والرقبة والجانب الایمن، ولاموضوع لها في الجانب الایسر.

وأما اذا کان العلم الاجمالي ثنائیا بان کان في الجانب الایسر وعلم اجمالا إما ترک جزءا من غسل رأسه او جزءا من جانبه الایمن، وقلنا بمسلک المشهور من الترتیب بین الجانب الایمن والایسر، فقاعدة التجاوز تحقق موضوعها في غسل الرأس والرقبة وفی غسل الجانب الایمن، ولکن بناء علی ان الترتیب بین الرأس والرقبة وغسل الجانب الایمن شرط واقعي کما هو الصحیح یعلم تفصیلا بعدم امتثال الامر بغسل الجانب الایمن جزما، فان إما ترک غسله بنفسه او ترک غسل الجزء السابق علیه فبذلک بطل غسل الجانب الایمن ووجبت اعادته، نظیر ما لو علم اجمالا وهو في أثناء الصلاة او بعد الصلاة بأنه إما ترک جزءا من وضوءه او ترک رکوعا من صلاته، فهذا یؤدي الی العلم التفصیلي ببطلان الصلاة، إما لبطلان وضوءه او نقص رکوعه، فتجري قاعدة الفراغ في الوضوء بلامعارض.

وما قد یقال کما ذکره المحقق العراقي من ان العلم التفصیلي المتولد من العلم الاجمالي یستحیل الانحلال في العلم الاجمالي لان هذا یعني ان المعلول یوجب انتفاء علته، العلم التفصیلي ببطلان الصلاة متولد من العلم الاجمالي ببطلان الوضوء او الصلاة، فلو ان هذا العلم التفصیلي اوجب انحلال العلم الاجمالي الذي هو العلة لتحقق هذا العلم التفصیلي فهذ یعني ان المعلول اعدم علته، وإعدام العلة إعدام للمعلول، فالمعلول الذي یوجب اعدام علته یعني انه یوجب اعدام نفسه، فیلزم من وجوده عدمه، وهذا محال.

والجواب عنه واضح، فان العلم الاجمالي علم اجمالي بالسبب، اي علم اجمالي إما بترک غسل الید الیسری مثلا في الوضوء او ترک الرکوع في الصلاة، وهذا العلم الاجمالي موجود، ولکن اوجب ذلک علما تفصیلیا بالمسبب وهو البطلان، فاذا علم تفصیلا ببطلان الوضوء المسبب إما من ترک الرکوع او من ترک غسل الید الیسری في الوضوء فهذا یعني اولا ان قاعدة الفراغ لاموضوع لها في الصلاة فتجري في الوضوء بلامعارض، وثانیا ان هذا العلم الاجمالي لیس صالحا للمنجزیة في کلا طرفیه، لان احد طرفیه متنجز بالتفصیل وهو بطلان الصلاة، والمقام من هذا القبیل، العلم الاجمالي بترک غسل جزء من الرأس او ترک غسل جزء من الجانب الایمن یؤدي الی العلم التفصیلي ببطلان او بعدم امتثال الامر بغسل الجانب الایمن، وهذا یعني عدم جریان قاعدة التجاوز فیه لانتفاء موضوعه وهو الشک في الامتثال، فتجري قاعدة التجاوز في غسل الرأس والرقبة بلامعارض.

ولکن ان قلنا بان الترتیب بینهما ذکري، فهنا لایتولد علم تفصیلي ببطلان غسل الجانب الایمن، لانه نظیر ما لو علم اجمالا إما بترک رکوع من صلاة المغرب او ترک رکوع من صلاة العشاء، فلایعلم تفصیلا ببطلان صلاة العشاء بل لایزال یعلم اجمالا إما ببطلان صلاة المغرب او بطلان صلاة العشاء، بحیث لو بطلت صلاة مغربه لم تبطل صلاة عشائه، لان حدیث لاتعاد ینفي مانعیة الاخلال بالترتیب بین صلاة المغرب والعشاء، لان هذا الاخلال صدر عن سهو وعن عذر، فهذا العلم الاجمالي ببطلان احدی الصلاتین یؤدي الی المعارضة بین قاعدة الفراغ والتجاوز في صلاة المغرب مع قاعدة الفراغ والتجاوز في صلاة العشاء ویجب اعادة کلتا الصلاتین لان الترتیب بینهما شرط ذکري، ولکن لو کان الترتیب شرطا واقعیا کما لو علم بخلل في طوافه او في صلاة طوافه فهذا یؤدي الی العلم التفصیلي ببطلان صلاة الطواف، لانه لو بطل الطواف بطل صلاة الطواف ولو کان عن سهو، الترتیب بینهما رکني ولیس ذکریا، فتجري قاعدة الفراغ في الطواف بلامعارض.

لکن ما هو مستند من یقول کالسید السیستاني بان الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل الجانب الایمن بناء علی ثبوت الترتیب، ذکري؟، السید السیستاني یدعي ان الترتیب شرط ذکري في اجزاء غسل الجنابة، لأجل انه یقول السنة لاتنقض الفریضة، الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد علی تقدیر ثبوته سنة ولیس بفریضة، لم یثبت في القرآن الکریم، وهذا یعني اننا لابد ان نمشي في إطار قاعدة السنة لاتنقض الفریضة، هنا لایصح تطبیق هذه القاعدة علی المقام، لان الحکم بکون الترتیب شرطا في المقام لایؤدي الی اعادة الغسل، وانما یؤدي الی اعادة هذا الجزء من الغسل، لاتعاد الصلاة لان السنة لاتنقض الفریضة، فلو اوجب تطبیق القاعدة اعادة المرکب فنلتزم بجریان القاعدة، واما اذا اوجب اعادة جزء فقط لا اعادة المرکب بتمامه، لایمکن تطبیق هذه القاعدة.

ولاجل ذلک لو التفت في أثناء الغسل الی انه کان في الجانب الایسر مثلا وعلم بانه ترک جزءا من رأسه ورقبته فعلیه ان یعید ذلک الجزء وما یترتب علیه، لانه هنا لایوجب تدارک ذلک الجزء انتقاض الفریضة، وانما یوجب اعادة ذلک الجزء فقط، ولاجل ذلک هنا لایمکن التمسک بقاعدة السنة لاتنقض الفریضة، بخلاف ما لو تمّ العمل کله وخرج من الحمام ثم علم باخلاله بالترتیب هنا عرفا لولم یطبّق علی الاخلال بالترتیب القاعدة لزم اعادة الغسل عرفا، وهنا ینطبق علیه هذه القاعدة، ولاجل ذلک ترون ان السید السیستاني لم یعلّق علی هذه المسألة.

انا اقول حتی علی مسلک السید السیستاني لاینطبق قاعدة السنة لاتنقض الفریضة في أثناء الغسل، فتصح دعوی ان قاعدة التجاوز في الجانب الایمن لاتجری للاخلال بشرطیة الترتیب علی الاقل، والاخلال بشرطیة الترتیب في أثناء الغسل لایمکن تصحیحه بتطبیق قاعدة السنة لاتنقض الفریضة، لان هذه القاعدة لاتنطبیق الا اذا اوجب عدم انطباقها اعادة العمل بتمامه عرفا.

انا اقول کان ینبغي للسید السیستاني هنا ان یعلّق علی هذا الکلام لصاحب العروة، حیث قال صاحب العروة ولو اشتبه ذالک الجزء وجب غسل تمام المحتملات، مع مراعاة الترتیب، کما علّق السید الخوئي، کان ینبغي ان یعلّق علی هذه الفتوی، ولو بأن یقول علی الاحوط، لانه یحتاط في اصل الترتیب، ولکنه لم یعلّق، ولعله رأی ان هذا مقتضی الاحتیاط، قد لایعلّق السید السیستاني علی فتاوی صاحب العروة لموافقتها للاحتیاط.

هذا تمام الکلام في مسألة الغسل الترتیبي ویصل البحث الی البحث عن الغسل الارتماسي غدا ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس23

کان الکلام في کیفیة الغسل، ذکروا ان الغسل قد یکون ترتیبیا وقد یکون ارتماسیا، وهذا الاختلاف بین الغسل الترتیبي والارتماسي اختلاف ناش من الحکم الشرعي، بخلاف الاختلاف بین الوضوء الارتماسي والوضوء غیر الارتماسي، في الوضوء قسّموا الوضوء الی الارتماسي وغیره، ولکن قالوا بان الوضوء الارتماسي من مصادیق غسل الوجه، فیعتبر فیه ما یعتبر في طبیعي الغسل للوجه والیدین، ووقع الخلاف في انه بالنسبة الی الغسل الارتماسي للید الیسری کیف یمسح بالبلة المتبقیة في الید الیسری بعد اخراج الید الیسری من الحوض ونحوه، ولکن في باب الغسل توجد نصوص خاصة تقسّم الغسل الی الغسل الترتیبي والارتماسي، وقد تقسّم الغسل الارتماسي الی الغسل الارتماسي الدفعي والغسل الارتماسي التدریجي.

### الغسل الارتماسي

یقول صاحب العروة:

الثانية الارتماس و هو غمس تمام البدن في الماء دفعة واحدة عرفية و اللازم أن يكون تمام البدن تحت الماء في آن واحد و إن كان غمسه على التدريج فلو خرج بعض بدنه قبل أن ينغمس البعض الآخر لم يكف كما إذا خرجت رجله أو دخلت في الطين قبل أن يدخل رأسه في الماء أو بالعكس بأن خرج رأسه من الماء قبل أن تدخل رجله

نقرأ اولا الروایات الواردة في المقام التي تدل علی الاجتزاء بالغسل الارتماسي، منها 1-صحیحة الحلبی قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلک من غسله.

2-موثقة السکوني: الرجل یجنب فیرتمس في الماء ارتماسة واحدة ویخرج، یجزیه ذلک من غسله قال نعم.

3-صحیحة علي بن جعفر عن اخیه موسی علیه السلام انه سأله عن الرجل یجنب هل یجزئه من غسل الجنابة ان یقوم في المطر حتی یغسل رأسه وجسده وهو یقدر علی ما سوی ذلک فقال علیه السلام ان کان یغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلک.

المفروض عادة في فرض قیامه في المطر ان یجري الماء علی جسده مرة واحدة ولکن هذا لایصدق علیه الارتماس، الارتماس ان یدخل الرجل إما في الحوض او في الشلال، واما ان یقوم في مکان یستوعب الماء جسده دفعة واحدة عرفیة فهذا لایحقق الغسل الارتماسي، فلاجل ذلک تدل هذه الصحیحة تدل علی کفاية الوقوف تحت المطر فی تحقق الغسل الترتیبي، فلابد ان یقید بان یراعي الرجل الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، نعم لو کان مثل الشلاّل فدخل الجنب في الشلال فهذا یصدق علیه الارتماسي واما مجرد وقوفه تحت المطر او الدوش بحیث ینصب علیه الماء فهذا لایصدق علیه الاتماس.

4-صحیحة زرارة ولو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلک وان لم یدلک جسده.

فهذه الروایات تشیر الی انه لو صدق علی عمل المکلف انه ارتمس في الماء رمسة واحدة فیکفی ذلک ویجزئه ذلک عن غسله، ولکن الاعلام کما سیشیر الیه صاحب العروة في المسألة الرابعة ذکروا ان الغسل الارتماسي یتصور علی وجهین:

الوجه الاول ان ینوي الجنب غسل الجنابة حین استیعاب الماء لتمام جسده، ادخل جسده في الماء بدون غسل الجنابة ولکن حینما اراد ان یدخل رأسه ورقبته نوی الغسل، قالوا بکفایته، لانه هنا ارتماسه في الماء حدث برمس رأسه ورقبته، وهذا الارتماس اوجب صدق الغسل الارتماسي علی عمله ونیته کانت مقترنة بهذا الارتماس.

الوجه الثانی لغسل الارتماسي ان ینوي الغسل الارتماسي من بدایة ادخاله لاول عضو جسده في الماء الی ان یدخل جسده في الماء تدریجا مع استمرار نیة الغسل، ففي الوجه الاول یتحقق الغسل في آن واحد عقلي ولاتدرج في هذا الغسل الارتماسي علی الوجه الاول فلایتصور فیه صدور الحدث الاصغر في أثناء الغسل، فانه ان کان قبل ان یرمس رأسه في الماء -آخر عضو منه فرضنا انه رأسه-، حدث منه الحدث الاصغر فهذا قبل غسله کان، ان صدر منه الحدث الاصغر بعد ان رمس رأسه في الماء فهذا یکون بعد الغسل، وان استمر الحدث الاصغر فهذا یعني انه اقترن الغسل الارتماسي بصدور الحدث الاصغر منه، فقد یقال بانه لایوجب بطلان غسله، اما تخلل الحدث الاصغر في أثناء الغسل الارتماسي فلایتصور في الوجه الاول، بینما انه في الوجه الثانی وهو الغسل الارتماسي التدریجي یتصور صدور الحدث الاصغر في أثناء الغسل الارتماسي.

ولذلک ذکروا ان الغسل الارتماسي علی وجهین الغسل الارتماسي الدفعي والغسل الارتماسي التدریجي، ولکل منهما حکمه.

ووجه عدم بطلان الغسل الارتماسي الدفعي بصدور الحدث ان منشأ البطلان انه حینما غسل المکلف رأسه ورقبته ثم صدر منه الحدث الاصغر، فیصدق علیه انه قام من الحدث الاصغر کما في موثقة ابن بکیر اذا قمتم الی الصلاة قال یعني بذلک اذا قمتم من النوم، فیخاطب بقوله تعالی ان کنتم جنبا فاطهروا اي اغتسلوا، حینما یصدر من هذا الجنب الذي اغتسل رأسه سابقا الحدث الاصغر یخاطب بقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم من النوم ونحوه بقرینة موثقة ابن بکیر الی الصلاة وکنت جنبا فاغتسلوا، وظاهر الامر بالاغتسال المراد من کلمة فاطهروا احداث الغسل من اوله الی آخره، لان الغسل اسم للمجموع، فهو الآن یؤمر ان یغتسل، فلابد ان یعید غسل رأسه ورقبته حتی یتمثل الامر بالاغتسال، نظیر ما ورد في الدلیل اذا دخل الوقت فصل، فلو کبر قبل دخول الوقت فدخل الوقت فلابد ان یعید تکبیرة الاحرام، لانه حینما دخل الوقت یؤمر بالصلاة والصلاة اولها التکبیر وآخرها التسلیم، هذا تقریب فتوی من یفتي بان الحدث الاصغر ناقض في أثناء الغسل الجنابة.

وهذا مختص طبعا بغسل الجنابة، لان الآیة وردت في غسل الجنابة، ولاجل ذلک لایری السید الخوئي بطلان الغسل بصدور الحدث في أثنائه الا في غسل الجنابة، وان کنا نقول انه لابد ان یقول في غسل الحیض بمثله لان الوارد في الدلیل ان غسل الجنابة والحیض واحد، وهذا البیان یأتي في الغسل الارتماسي التدریجي، واما انه هل یأتي في الغسل الارتماسي الدفعي؟ المفروض انه دفعة واحدة حقیقة، ففی دفعة واحدة یرتفع عنه الجنابة، فذاک البیان لایأتی في الغسل الارتماسي الدفعي.

فالغسل الارتماسي الدفعي لابد ان یقترن النیة بالارتماس بالحین الذي یصدق انه رمس جسده في الماء وهو آخر عضو یدخله في الماء، ولابد ان یکون هناک آن عقلي یستوعب الماء جسده کله، وأما في الغسل الارتماسي التدریجي لابد من اقتران النیة بهذا الغسل الارتماسي التدریجي من اوله الی آخره.

وهنا قد یقال بانه لایعتبر ان یفرض آن واحد حقیقي یستوعب الماء جسده کله، بل حینما یدخل رأسه في الماء قد خرج رجله عن الماء فیصدق انه رمس في الماء رمسة واحدة، هذا محصل ما قد یقال في المقام، ذکر صاحب العروة في آخر کلامه ان اللازم ان یکون تمام بدنه تحت الماء في آن واحد، وان کان غمسه علی التدریج، فکأنه اعتبر في الغسل الارتماسي التدریجي فرض آن واحد یستوعب الماء جسده کله، ولم یخصص هذا الحکم بالفرض الاول، ووجه ذلک خلافا لما قد یترآی في بعض الکلمات، وجه ذلک ان یقول ان الارتماس في الروایات لایصدق الا باستیعاب الماء لتمام جسده في آن واحد عقلي.

ولکن قد یستشکل فیقال بانه في الوجه الثانی انتم قبلتم ان الارتماس یصدق علی الرمس التدریجي فاذا صدق علی الرمس التدریجي انه ارتماس في الماء ولیس ما قبل رمس آخر عضو في الماء مقدمة للرمس، بل هو مصداق للرمس في الماء، بخلاف الوجه الاول الذي کان ادخال رجلین في الماء مقدمة للرمس في الماء، فهناک نقبل انه لابد من آن حقیقي یستوعب الماء الجسد کله، ولکن في الفرض الثانی وهو الغسل الارتماسي التدریجي اذا تقبلون ان الارتماس یصدق من اول ادخال عضو في الماء ولاجل ذلک لابد من اقتران الغسل بادخال اول عضو في الماء الی آخر عضو في الماء فهنا لماذا اعتبرتم وجود آن حقیقي تکون رجلاه ایضا داخلتان في الماء؟ لا، لماذا تعتبرون ذلک بعد صدق انه رمس في الماء رمسة واحدة.

فللرمس فردان الفرد الحقیقي العقلي، والفرد العرفي وهو الارتماس التدریجي، فلماذا تعتبرون اکثر من ذلک، فهو ارتمس في الماء رمسة واحدة عرفیة و ان کان بالنظر العقلي تدریجیا.

وقد ذکر الشیخ الاستاذ ان السیرة کانت قائمة علی ذلک، فانه في ذاک الزمان حینما کانوا یسبحون في الماء تقع ارجلهم في الماء والوحل، لاانه بمجرد ان یدخلون رؤوسهم في الماء، الماء یستوعب جسدهم بکامله في آن واحد، فهذا یستفاد من الروایة بکفایته ولو بضم قیام السیرة الیه.

واما ما ذکره صاحب العروة من قوله:

و لا يلزم أن يكون تمام بدنه أو معظمه خارج الماء بل لو كان بعضه خارجا فارتمس كفى

هذا یتمّ بالنسبة الی الوجه الاول الذي یتحقق الارتماس بادخال الجزء الاخیر من الجسد، واما في الوجه الثانی وهو الغسل الارتماسي التدریجي لابد من اقتران النیة لاحداث الارتماس التدریجي واشکل من ذلک ما ذکره بعده:

بل لو كان تمام بدنه تحت‌ الماء فنوى الغسل و حرك بدنه كفى على الأقوى

وهذا یعني ان صاحب العروة لایعتبر الاحداث في الغسل، بل الغسل البقائي عنده یمکن ان یکون مصداقا للغسل، فاذا کان کذلک شخص یسبح تحت الماء فتذکر انه جنب تقولون بانه لایحتاج ان یخرج رأسه من الماء ثم یرتمس في الماء مع نیة الغسل، بل یکفي ان یکون تحت الماء وحرّک بدنه بنیة الغسل وان کان هذا غسلا بقائیا، حیث لایعتبر صاحب العروة احداث الغسل في تحقق غسل الجنابة ونحوه، فنقول یا صاحب العروة اذن لایحتاج ان یحرّک بدنه، هو یقف تحت الماء ولایحرّک بدنه ابدا، اذا کان الغسل البقائي کافیا في تحقق غسل الجنابة، فما هو الحاجة الی ان یحرّک جسده تحت الماء، تحریک الجسد تحت الماء ما هو فائدته، هل هو یوجب احداث الغسل؟،

وهذا الذي ذکرتم من انه اذا نوی الغسل تحت وحرّک بدنه کفی ینبثق عن ارتکازکم من ان الغسل البقائی لایکفي، ولکنکم ظننتم ان تحریک الجسد في الماء کأنه یوجب احداث الغسل مرة بعد مرة، مع ان هذا لیس صحیحا، فلو کان هذا یوجب احداث الغسل فمعناه ان من یسبح تحت الماء یصدق انه غسل جسده الف مرة بسبحة واحدة، فلو کان یجب علیه ان یغسل جسده مرتین یدخل یده المتنجسة بالبول تحت الماء ویحرّکها تحت الماء، وصار غسل المتنجس بالبول عشرات مرات، مع انه لایقول بذلک احد.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس24

کان الکلام في کیفیة الغسل الارتماسي وقلنا بان صاحب العروة ذکر ان للغسل الارتماسي کیفیتین الغسل الارتماسي الدفعي والغسل الارتماسي التدریجي، وصرح بذلک في المسألة الرابعة، ولکن الکلام في ان هاتین الکیفیتین للغسل الارتماسي مجرد اختلاف في الکیفیة الخارجیة من دون تأثیر ذلک في الحکم الشرعي او ان الحکم الشرعي یختلف فیهما، ظاهر کلام السید الخوئي في ذیل المسألة الرابعة ان الحکم الشرعي لایختلف وانما هذا مجرد کیفیتین خارجیتین للغسل الارتماسي، والمهم ان یقع جسد الانسان داخل الماء بکامله في آن واحد، فإما ان ینوي الغسل من بدایة اول عضو في الماء ویستمر هذه النیة الی رمس آخر عضو، او انه ینوي الغسل حین آخر عضو في الماء والمهم ان الارتماس حینئذ یتحقق برمس آخر عضو، ورمس اول عضو مقدمة اعدادیة لتحقق الرمس الذي یحصل بإدخال العضو الأخیر من الجسد، ثم قام یناقش صاحب العروة فیما فرضه من انه یمکن هذا الشخص تحت الماء ویحرّک بدنه بنیة الغسل الارتماسي فقال هذا لایکفی، لانه یستظهر من الامر بالغسل احداث الغسل، اغسل وجهک مثلا في الوضوء ثم اغسل یدک الیمنی ثم اغسل یدک الیسری ظاهر في انه أحدث غسل وجهک، ثم أحدث غسل یدک الیمنی وهکذا، وفی غسل الجنابة ایضا کذلک.

فظاهر دلیل انه لو ان الجنب ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلک، ظاهره انه لو أحدث الارتماس في الماء رمسة واحدة اجزأه ذلک، فلایشمل استمرار الارتماس.

وما ذکره صاحب العروة من کفایة الاستمرار في الارتماس ککفایة الارتماس في الغسل في الغسل الترتیبي بان یکون تحت الدوش ثم ینوي الغسل من دون ان یبتعد عن الدوش ثم یدخل نفسه في الدوش بنیة الغسل، وبعد ان تمّ غسله رأسه ورقبته في الغسل الترتیبي لم یبتعد من الماء، فنوی باستمرار جریان الماء وانصباب الماء علی الجانب الایمن والایسر الغسل، وهذا رأي المشهور، وکثیر من المعاصرین ذهبوا الی هذا المسلک، ولعلهم ألغوا الخصوصیة عرفا من الامر بالغسل الظاهر في الاحداث عرفا الی الغسل الاستمراري، فقالوا ان العرف لایفرّق بین الاستمرار والاحداث، فلو ان المولی امر بغسل وجهه، وکان وجهه في الماء، فلایفهم العرف منه انه یخرج وجهه من الماء ثم یدخل وجهه في الماء امتثالا لامر المولی، ویری انه نحو من التلاعب بالالفاظ.

ولکن هذا لایتم لان الملاکات العرفیة في الاوامر العرفیة واضحة، فالعرف من ناحیة الملاک یستکشف انه لافرق بین الاحداث والبقاء، ولکن لو شک في ذلک، کما لو قال المولی اذا جاء زید فقم له، وهو کان قائما قبل مجیي زید واحتمل عرفا ان المولی یرید منه ان یقوم من مقعده حینما یری زیدا، فیری زید انه تحرک من مکانه وقام له، لاانه یراه قائما، المولی یرید ان یفهم زید ان عبده قام لأجله، فهنا قبل ان یأتي زید یجلس حتی حینما دخل زید یراویه انه قام لأجله.

فنحن نحتمل ان الملاکات الشرعیة التعبدیة من هذا القبیل، ولاجل ذلک الظاهر انه لایناقش في ان من کان في سجدة کسجدة الشکر فاستمع آیة السجدة، یقوم ثم یسجد بنیة سجود التلاوة لا أنه یستمر في السجود، لان ظاهر قوله اذا قرئ آیة العزیمة فاسجدوا انه یحدث السجود، لا انه یستمر السجود، فیقال له هذا الذي کان انت ساجدا کان سجود شکر، وتعدد سجود التلاوة عنه لابد ان یکون بالفصل الخارجي، بان یقوم من مکانک ولو بان تبعد جبهتک عن التربة بمقدار یسیر، ولایحتاج الی ان تجلس سویا، نعم لو قال المولی اذا قرئ علیک آیة العزیمة فکن ساجدا، فلایفهم العرف منه الاحداث، وهذا یعني ان الظهور لیس داخلا في المادة بل یستفاد من هیئة الامر ونحوها.

ولایختلف في هذا الامر ان یتغیر الماء الذي یلاصقه او یختلف، مثلا قد یقال بان الماء الذي ینزل من الدوش حیث یختلف عن الماء السابق، فکلما جاء ماء آخر فیکون غسلا جدیدا، هذا واضح الاشکال، الماء اختلف ولکن الغسل لم یختلف، فمن ارتمس في ماء نهر فمجرد ان الماء یجري علیه ویمشي لایعني ان الارتماس یحدث آنا فآنا، فان الباقی لیس الا بقاء للارتماس، وظاهر قوله ان الجنب اذا ارتمس في الماء رمسة واحدة اجزأه، انه اذا احدث الارتماس، وهذا وان کان فعلا ماضیا، ولکن الظهور في الاحداث لایختص بصیغة الامر، بل الذي یدل علی الحدث، کصیغة فعل الماضي وصیغة فعل المضارع وصیغة فعل الامر، بخلاف صیغة اسم الفاعل واسم المشبهة وما شابه ذلک.

هذا بناء علی ان الکیفیتین للغسل الارتماسي کیفیتان خارجیتان، ولکن الظاهر کما علیه السید السیستاني ان الکیفیة الثانیة للغسل الارتماسي وهو الغسل الارتماسي التدریجي تختلف شرعا عن الغسل الارتماسي الدفعي، ففی التدریجي لایلزم ان یکون المکلف بتمام جسده تحت الماء لحظة، فلو نوی الارتماس حینما ادخل رجله في الماء، واستمرت هذه النیة الی ان دخل رأسه في الماء وحینما دخل رأسه في الماء اقترن بالتصاق رجله بالطین، فلم یتحقق زمان حقیقي یکون الماء مماسّا لجسد هذا المکلف بتمامه، فحینما دخل رأسه في الماء دخلت رجله في الطین، وانفصل الماء عنها، فالغسل الارتماسي الدفعي لایتحقق هنا، ولکن الغسل الارتماسي التدریجي یتحقق، ولاجل ذلک حینما ذکر صاحب العروة: واللازم ان یکون تمام البدن تحت الماء في آن واحد... فلو خرج بعض بدنه قبل ان ینغمس البعض الآخر لم یکف" علّق السید السیستاني علیه بان دخول الرجل في الطین مثلا حین دخول الرأس في الماء انما یضرّ في الغسل الارتماسي الدفعي ولایضر في الغسل الارتماسي التدریجي، وما ذکره ظاهر وقریب جدّا.

فالعرف یأبی عن سلب عنوان الارتماس عن هذا المکلف الذي ارتمس في الماء ووصلت رجله الی الارض ودخلت في الطین، مقارنا لدخول رأسه في الماء یقول العرف هذا ارتمس في الماء رمسة واحدة، فالوحدة العرفیة لاتراعی فیها التدقیقات العقلیة.

ولانحتاج الی ما ذکره الشیخ الاستاذ من قیام السیرة والتعارف الخارجي علی الاکتفاء بهذا الغسل الارتماسي الذي یدخل الرجل في الطین حینما یصل الرأس الی الماء، بل نقول ان العرف یری صدق الارتماس علیه بالنظر العرفي.

و لو تيقن بعد الغسل عدم انغسال جزء من بدنه وجبت الإعادة و لا يكفي غسل ذلك الجزء فقط

لان الغسل ارتماسي، وهذا یخرج عن کونه غسلا ارتماسیا، فالمفروض في الغسل الارتماسي التدریجي اذا صار مثل دخول الرجل في الطین فلابأس، فلایضر بالارتماس في الماء رمسة واحدة، واما اذا انفصل عنه، بعد ما خرج من الماء رأی انه علیه اللاصق فازاله، فهذا لایصحح غسله الارتماسي.

و يجب تخليل الشعر إذا شك في وصول الماء إلى البشرة التي تحته و لا فرق في كيفية الغسل بأحد النحوين بين غسل الجنابة و غيره من سائر الأغسال الواجبة و المندوبة

کان ینبغي ان یستثني غسل المیت، لان ظاهر ادلته لزوم الترتیب فیه مطلقا، نعم یمکن الغسل الترتیبي بشکل الارتماسي، مثلا ماء ازید من الکرّ او متصل بالانبوب وان صدق علیه ماء السدر، لکن سیأتی ان ماء الصدر لابد ان لایخرج عن الاطلاق، وهکذا ماء الکافور، فاخذ المیت وادخلوه في ماء الکافور ثلاث مرات، مرة بنیة غسل رأسه ورقبته ومرة بنیة غسل الجانب الایمن ومرة بنیة غسل الجانب الایسر، ومن یکتفی بالغسل البقائي یمکنه حینما یدخل المیت من رأسه في الماء ینوي في ابتداء رمس المیت في الماء انه یغسل رأسه ورقبته، ثم بعد لحظة ینوي غسل الجانب الایمن وهو یحرّک المیت في الماء ثم بعد لحظة ینوي غسل الجانب الایسر ویخرج المیت من الماء، فهذا یکفي عند المشهور، نعم بناء علی مسلک الاحداث انه لایکفي.

نعم في غسل الجنابة لا يجب الوضوء بل لا يشرع

هذا لایرتبط بهذه المسألة وهو واضح، وان الوضوء مع غسل الجنابة بدعة، الا اذا کان بعنوان الاحتیاط لو شک في انتقاض غسله بالحدث الاصغر.

في غسل الحیض ورد ان غسل الحیض والجنابة واحد، وما ورد في غسل المیت انه مثل غسل الجنابة انه لایظهر منه اکثر من استیعاب الماء لتمام الجسد، حیث ورد وان کان کثیر الشعر ردّ علیه الماء، فظاهر انه لاینعقد له اطلاق في اکثر في المماثلة في لزوم الاستیعاب، والا فواضح ان غسل المیت لیس مثل غسل الجنابة بقول مطلق.

بخلاف سائر الأغسال كما سيأتي إن شاء الله‌

1 مسألة الغسل الترتيبي أفضل من الارتماسي‌

لم نر ايّ مستند لدعوی ان الغسل الترتیبي افضل من الغسل الارتماسي عدا التعبیر في الروایات بقوله فقد اجزأه ذلک، ولکن التعبیر بقوله اجزأه بذلک یدل علی انه فرد مفضول؟! لانهم کانوا یتوهمون لزوم الغسل الترتیبي لسهولة الغسل الارتماسي، فانهم تعوّدوا بغسل الرتیبي، فقال الامام علیه السلام ان الغسل الارتماسي مجز، نعم قد یقال بانه حیث یراعی فیه الترتیب بین الایمن والایسر فهو افضل، ولکن بعد ان نصّت الروایة ان الارتماس رمسة في الماء مجز، فهنا کیفیتان للغسل، غسل ارتماسی وغسل ترتیبی، اذا اغتسل غسلا ترتیبیا الاحوط ان یراعي فیه الترتیب بین الایمن والایسر، واما اذا اغسل غسلا ارتماسیا فلیس فیه هذا الاحتیاط، فهذا ایضا لایوجب الافضلیة.

2 مسألة قد يتعين الارتماسي كما إذا ضاق الوقت عن الترتيبي‌

هذا تعین عقلي، عقلا لایعذر اذا فوّت الوقت بالاشتغال بالغسل الترتیبي، ولو اغتسل الغسل الترتیبي صح غسله وان کان یعاقب علی تفویته الصلاة او بعض رکعاته للصلاة، کما لو ضاق الوقت عن الغسل ووجب علیه التیمم ولکنه لم یتیمم فاغتسل، فالامر بالشیء لایقتضي النهي عن ضده، هو مأمور بالغسل الارتماسي لانه لایأخذ وقتا کثیرا، ولکنه لایعني انه یحرم علیه طبیعة الغسل الذي اوجب فوت الصلاة في وقتها فلو کان نهي هناک فهو نهي غیري، والنهي الغیري لایقتضي الفساد.

و قد يتعين الترتيبي كما في يوم الصوم الواجب و حال الإحرام و كذا إذا كان الماء للغير و لم يرض بالارتماس فيه‌

اذا کان الماء للغیر ولم یرض بالارتماس فیه فیجري علیه الغسل بالماء المغصوب من بطلانه في فرض العلم والعمد، وأما اذا اغتسل في نهار شهر رمضان بناء علی ان الارتماس في الماء محرّم علی الصائم او مبطل للصوم، او اغتسل في حال الاحرام غسلا ارتماسیا، والارتماس علی المحرم حرام جزما، یعني ان السید السیستاني الذي ناقش في حرمة الارتماس في الماء في نهار شهر رمضان، لم یناقش في حرمة الارتماس في الماء علی المحرم، فالارتماس في الماء في حال الاحرام یدخل في باب اجتماع الامر والنهی وحیث ان النهي بعنوان واحد لاأظن ان احدا یلتزم باجتماعهما، النهي تعلق بنفس الارتماس في الماء في حال الاحرام فکیف الامر هنا یتعلق بالغسل الارتماسي.

المحرّم هو رمس الجسد بکامله في الماء، هنا قولان ان المحرّم هو رمس المحرم تمام جسده في الماء والقول الآخر ان المحرم رمس الرأس في الماء وان کان جسده خارج الماء، بناء علی کون المحرّم علی المحرم رمس تمام جسده في الماء فهنا واضح ان العنوان المتعلق للنهي نفس العنوان المتعلق للامر، ویمتنع اجتماع الامر والنهی في هذا الفرض.

واما بناء علی ان المحرّم علی المحرم رمس رأسه في الماء ،هنا لابد ان نتکلم هل العنوان المنهي عنه وهو رمس الرأس في الماء متغایر مع العنوان المأمور به وهو رمس الجسد في الماء او انه حیث یکون النسبة بینهما الکل والجزء یدخل في باب وحدة العنوانین هذا بحث سنتکلم عنه فی لیلة الاحد ان شاء الله.

کما ینبغي ان نتکلم ان من ارتمس في نهار شهر رمضان فحیث ان صومه یبطل بقصد الارتماس فقبل ان یتحقق منه الاتیان بالمفطر فقصد الاتیان بالمفطر نقض صومه، فحینئذ لابد ان نتکلم هو حینما یرتمس في الماء لایبطل صومه بهذا الفعل الخارجي، لان صومه قد بطل بالقصد الذي یسبقه، فهنا قد یقال بعدم کون الترکیب بین الحرام والواجب اتحادیا، سنتکلم عن هذه الابحاث الاصولیة والفقهیة في لیلة الاحد ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس25

1 مسألة الغسل الترتيبي أفضل من الارتماسي‌

ذکروه في وجهه ان الوارد في الخطابات الشرعیة الامر بصب الماء علی الرأس ثم صب الماء علی الجانب الایمن والایسر، وهذا یعني الامر بالغسل الترتیبي، والوارد في ادلة الغسل الارتماسي انک لو ارتمست في الماء رمسة واحدة اجزأک، وهذا ظاهر في ان هذا الفرد وان لم یکن مثل الفرد المأمور به، ولکنه یجزئ عنه، نظیر ما لو أمره المولی بشراء مثلا خبز الحنطة ثم قال له ولو اشتریت خبز الشعیر اجزأک، فهذا یعني ان المأمور به اولا هو شراء خبز الحنطة، لکن یجزئ خبز شراء الشعیر عنه، لکن هذا البیان غیر صحیح، فان المتعارف بین الناس الابتلاء بالماء القلیل، والارتماس في الماء یقتضي ماءا کثیرا، ماء حوض ماء نهر، فالمتعارف کان هو الغسل الترتیبي ولأجل ذلک لایظهر من الامر بصب الماء علی الرأس ثم الامر بصب الماء علی الجانب الایمن والایسر ثم ورود خطاب آخر انه لو ارتمست في الماء رمسة واحدة اجزأک افضلیة الغسل الترتیبي.

2 مسألة قد يتعين الارتماسي كما إذا ضاق الوقت عن الترتيبي‌ و قد يتعين الترتيبي كما في يوم الصوم الواجب و حال الإحرام و كذا إذا كان الماء للغير و لم يرض بالارتماس فيه‌

الکلام في انه لو خالف هذا الحکم وارتمس في یوم الصوم الواجب او في حال الاحرام فهل یصح غسله الارتماسي ام لا، تارة یکون رمس رأسه في الماء قبل رمس بقیة جسده، مثلا رجله خارجة عن الماء فارتماسه في الماء یکون بادخال رجله في الماء، فالمحرّم تحقق حین رأسه في الماء، فقد یقال حینئذ بان رمس بقیة الجسد الذي یحقق الارتماس في الماء لایحرم، وهذا هو المحقق للواجب، فلم یتحد الواجب مع الحرام، الحرام کان هو رمس الرأس في الماء لان ما یحرم علی الصائم هو رمس رأسه في الماء وذلک لورود هذا العنوان في الروایات: الصائم لایرمس رأسه في الماء، نعم ورد في بعض الروایات الأخری ان الصائم لایرتمس في الماء، ولکن العرف یفهم من الجمع بین هذین الخطابین ان المحرّم اولا وبالذات هو رمس الرأس في الماء والارتماس في الماء وهو رمس تمام الجسد في الماء انما نهي عنه لاشتماله علی ما هو الحرام بالذات وهو رمس الرأس في الماء، والا لو لکان المحرّم هو رمس تمام الجسد في الماء ولایحرم رمس تمام الرأس في الماء فلماذا نهي عنه في بعض الروایات، فاذن المحرّم هو رمس الرأس في الماء.

ولو فرضنا تحقق هذا المحرّم اولا بان هذا الشخص سبح في الماء کخبراء السباحة، فادخل رأسه في الماء اولا ثم دخلت رجلاه في الماء في نهایة الامر وتحقق الارتماس بدخول رجلیه في الماء، فیقال بان المحرّم غیر ما هو مصداق الواجب، نعم لو انعکس الامر وکان آخر عضو من جسده یدخله في الماء هو رأسه فهنا یتحد الواجب والحرام، رمس رأسه في الماء کان مصداقا للحرام في حال الصوم الواجب، فان ارید ان یتحقق به مصداق الواجب فیدخل في باب اجتماع الامر والنهي.

یمکن ان یجاب عن هذا التفصیل الذي لم أره في الکلمات، بان رمس الرأس في الماء حرام علی الصائم حدوثا وبقاءا، فعلیه الارتماس حینما ادخل رجلیه في الماء یصدق علی کون تمام جسده داخل الماء، ورمس الجسد بکامله مصداق للغسل الواجب، وجزء منه وهو بقاء الرأس في الماء حرام، فهذا یکون من قبیل ان یکون الواجب المرکب جزء منه محرّما ومتحدا مع الحرام، فیأتي في اشکال اجتماع الامر والنهي، فان الصلاة في المکان المغصوب ما ینطبق علیه الحرام هو السجود في المکان المغصوب، لان السجود الذي هو اعتماد علی الارض مصداق للغصب المحرّم فلایمکن ان یکون مصداقا للواجب، وهکذا لو فرضنا ان شخصا غسل وجهه بماء مغصوب ثم غسل یدیه بالماء المباح، فصار المرکب الواجب مشتملا علی جزء محرّم فیأتي فیه اشکال اجتماع الامر والنهي، ولاجل ذلک نلتزم ببطلان الغسل الارتماسي في حق الصائم في شهر رمضان.

الظاهر من تحریم رمس الصائم في الماء انه حرام بوجوده الحدوثي والبقائي، ولذا لو کان شخص حین أذان الفجر یسبح في المسبح وتحت الماء لایجوز ان یقول ان هذا الارتماس بقائي فلایشمله دلیل التحریم، او کان غافلا فالتفت في أثناء الارتماس انه صائم فلااشکال في ان الظاهر من الادلة انه یجب علیه ان یخرج من الماء حتی ینتفي الارتماس البقائي في الماء عمدا.

انما قلنا ببطلان الغسل الارتماسي في الصوم الواجب لا لأجل ان الصوم یبطل به، حتی یقال بانه بناء علی المسلک المشهور من ان قصد الارتکاب للمفطر مبطل للصوم وان لم یرتکبه، فقصد هذا الصائم للارتماس في الماء اوجب بطلان صومه، فارتکاب الارتماس في الماء لیس هو المبطل لصومه بل القصد له السابق علی الارتماس في الماء مبطل للصوم، فلادور لهذا الارتماس في ابطال صومه، وانما نقول هذا الارتماس محرّم لان ارتکاب المفطر علی المکلف في شهر رمضان حرام، سواء کان صائما ام لا، نعم من لم یجب علیه الصوم فیجوز له ارتکاب المفطرات کالمسافر، واما من یجب علیه الصوم ولکن لم ینو الصوم او رجع عن نیة الصوم، فورد في الروایات انه یمسک عن الطعام والشراب بقیة یومه، ولاجل ذلک ترتب علیه الکفارة، فلو قصد ابطال الصوم ولم یرتکب علیه الکفارة، وانما وجب علیه الکفارة بارتکابه للمفطرات، وهذا یعني مبغوضیة هذا الارتکاب.

نعم من یقول بان قصد ارتکاب المفطر لیس مبطلا للصوم کالسید الخمیني قده، او فرضنا ان هذا المکلف جاهل بکون الارتماس في الماء مفطرا وقصد ارتکابه لجهله بکونه مفطرا، وقلنا کما قال السید الحکیم بان قصد المفطرات مع الجهل بمفطریتها لیس مبطلا للصوم، فهنا یکون نفس الارتماس في الماء مبطلا للصوم، وقال السید الخوئي بان قصد ارتکاب المفطرات حتی مع الجهل بمفطریتها مبطل للصوم لانه مناف للصوم الذي هو الامساک عن المفطرات عن نیة، فهنا لایستند بطلان الصوم الی الارتماس في الماء ولکنه یحرم لمنافاته لما یجب من الامساک التأدبي حتی لمن ابطل صومه.

وأما في صوم القضاء فان کان واجبا معینا بان ضاق الوقت، اذا لم یقض الصوم في هذا الیوم لایتمکن من قضائه في هذه السنة بناء علی وجوب المبادرة الی قضاء صوم شهر رمضان قبل مجیء شهر رمضان الآتي، فهنا یجب علیه قضاء الصوم في هذا الیوم، وهکذا لو زالت الشمس أذّن للظهر وهو ناو لقضاء الصوم حیث لایجوز له ابطال هذا الصوم، فهنا ایضا قد یقال بان الارتماس محرّم.

لکن هنا یأتي الاشکال بان هذا الارتماس لادلیل علی حرمته، لان وجوب القضاء في هذا الیوم لایعني تعلق النهي النفسي بهذا الارتماس في الماء، لانه یجب علیه الصوم والامر بالشیئ لایقتضی النهي عن ضده، الصوم هو الامساک عن المفطرات فهذا قد وجب علیه، یعني وجب علیه ترک الارتماس في الماء، لا انه زُجر عن الارتماس في الماء فیقال بان وجوب ترک الارتماس في الماء بوجب ضمني من باب وجوب الصوم علیه لایقتضی النهي النفسي عن هذا الارتماس في الماء حتی یقال بان النهي النفسي والحرمة النفسیة عن عبادة تقتضي فسادها.

لکن هذا الاشکال قابل للجواب فان النهي عن العبادة حتی لو کان نهیا ضمنیا وکان عصیانه بارتکاب هذا الفعل، هذا یقتضي الفساد، عصیان الامر بالقضاء یتحقق بهذا الارتماس في الماء، نعم الواجب اولا هو قضاء الصوم في هذا الیوم، یعني وجب علیه الامساک عن الاکل والشرب والارتماس في الماء بناء علی مفطریته طبعا، او بناء علی حرمته علی الصائم، بناء علی مفطرتیته تعلق الطلب الضمني بترک الارتماس في الماء ولم یتعلق النهي النفسي بالارتماس في الماء ولکن لافرق بین اقتضاء الفساد في النهي عن عبادة بین تعلق نهی نفسي بها او تعلق نهی ضمني بها یکون ارتکاب هذا الفعل عصیانا لذاک النهي الضمنی، المفروض انه اذا ارتکب بقیة المفطرات ثم ارتمس في الماء فهذ الارتماس لیس متعلقا للنهی ابدا، ولکن المفروض انه لم یرتکب شیئا من المفطرات والآن افرض لم یؤذن لصلاة الظهر، والوقت مضیق، فکان یجب علیه الامساک من المفطرات بوجوب ضمني، یعني تعلق الطلب الضمني بترک الارتماس في الماء وهو عصی هذا الوجب الضمني بنفس هذا الارتماس.

فعصیان الامر الضمني بترک الارتماس في الماء یکون بنفس هذا الارتماس فکیف یقع عبادة، المشهور یقولون بان النهي لیس الا طلب الترک، ونحن قلنا بان النهي زجر عن الفعل، هکذا یقول المتأخرون، ولکن هذا لایوجب الفرق، علی اي حال طلب ترک الارتماس في الماء عصیانه بهذا الارتماس في الماء.

اذا بعد اذان الظهر وفرضنا ان الوقت لیس بمضیق ولکن من نوی قضاء صوم الی ان زالت الشمس فلایجوز له ابطال الصوم، هنا لو قلنا بان المحرم هو ابطال الصوم، فابطال الصوم یستند الی قصد الارتماس، ولکن الظاهر من دلیل وجوب الکفارة علی من ارتکب المفطرات في صوم القضاء بعد زوال الشمس انه حتی لو ابطل صوم القضاء بقصد ارتکاب المفطرات بعد زوال الشمس ولکن لابد من امساک التأدبي فلو ارتکب المفطرات وجب علیه الکفارة وهو اطعام عشرة مساکین، فوجوب الکفارة علی من ارتکب المفطرات في صوم القضاء بعد زوال الشمس ظاهر في ارتکابه للمفطرات مبغوض بعد زوال الشمس وان بطل بقصده لارتکاب المفطرات بعد زوال الشمس.

اذا کان الوقت ضیقا عن الغسل الترتیبي فوجوب الغسل الارتماسي علیه لایقتضی النهي عن الغسل الترتیبي، وعصیان الامر بالغسل الارتماسي لایستند الی الغسل الترتیبي وانما یستند الی ترک الغسل الارتماسي، او فقل عصیان الاتیان بصلاة الفریضة في داخل الوقت یستند الی عدم ارادة الاتیان بهذه الصلاة نظیر ان یشتغل بعبادة اخری في ضیق وقت الصلاة، فوت الصلاة المفروضة لایستند الی اشتغاله بتلک العبادة المستحبة المنافیة للعبادة الواجبة، وانما یستند الی عدم ارادته لاتیان هذه العبادة الواجبة، فیختلف فرض تعین الغسل الارتماسي علی شخص لضیق الوقت، فانه اذا اشتغل بالغسل الترتیبي ولم یات بالغسل الارتماسي لم یتعلق نهي بهذا الغسل الترتیبي، بینما ان الصائم في نهار شهر رمضان او في صوم القضاء بعد زوال الشمس او في صوم القضاء في ضیق الوقت فهنا نلتزم بان ارتکابه لهذا الارتماس في الماء مبغوض، فلایصلح للمقربیة.

3 مسألة يجوز في الترتيبي أن يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس‌ بل لو ارتمس في الماء ثلاث مرات مرة بقصد غسل الرأس و مرة بقصد غسل الأيمن و مرة بقصد الأيسر‌ كفى

وهذا واضح.

و كذا لو حرك بدنه تحت الماء ثلاث مرات- أو قصد بالارتماس غسل الرأس- و حرك بدنه تحت الماء بقصد الأيمن و خرج بقصد الأيسر

هذا مبنیة علی کفایة الغسل البقائي، کما علیه المشهور، ولکن نقول اولا حیث ان ملاک الغسل لم یتضح للعرف فالعرف یستظهر من الخطاب الامر باحداث الغسل، ولایلغ الخصوصیة عن احداث الغسل الی الغسل البقائي بخلاف تطهیر المتنجسات، فانه في تطهیر القذر العرف یلغي الخصوصیة عن احداث الغسل ویکتفي بالغسل البقائي، ولکن في غسل الجنابة ونحوه مما یکون مشتملا علی ملاکات تعبدیة العرف یتحیر، فیقول ظاهر الامر بقوله صبّ الماء علی رأسک، او اغسل رأسک احداث الغسل.

وان لم یقبله بعض الاعلام المعاصرین کالسید الزنجاني، ولکن یقال لماذا فرض علی المکلف ان یحرّک بدنه تحت الماء ثلاث مرات، اولا لایحتاج حتی الی تحریک واحد، هو تحت الماء ولایزال ان الماء یتوارد علیه ویلتصق به، هل تحریکه جسده تحت الماء موجب لان یختلف حاله عما اذا بقی ساکتا تحت الماء؟، فهذا الذي یحرک جسده تحت الماء لایزال غاسلا جسده ،ولکن الذي ساکن تحت الماء فهذا لیس غاسلا لجسده، هذا کلام بلاوجه، ولو قلتم بانه لابد من التحریک، خوب تحریک واحد بدایة هذا التحریک ینوي بها غسل رأسه ورقبته واستمرار هذا التحریک ینوي به غسل الجانب الایمن، ونهایة هذا التحریک ینوي بها غسل الجانب الایسر، ثلاث آنات، فالآن الاول بنیة غسل الرأس والرقبة والآن الثانی بنیة غسل الجانب الایمن، والآن الثالث بغسل الجانب الایسر.

انتم قبلتم بان اخراج الجسد من الماء غسل، فیمکنه ان ینوي غسل رأسه ورقبته بادخال جسده في الماء وینوی غسل الجانب الایمن بتحریکه لجسده تحت الماء وینوی غسل الجانب الایسر باخراجه جسده من الماء ولولم یتوقف عن الحرکة ابدا، هکذا ظاهر کلامکم، فلماذا قلتم هنا بانه لو حرک بدنه تحت الماء ثلاث مرات.

الا ان تقولوا ذکرنا مثالا واضحا للمسألة، والا ان التحریک المستمر لثلاث آنات کل آن بنیة غسل کل عضو کاف، فنتوافق مع مبانیکم.

4 مسألة الغسل الارتماسي يتصور على وجهين‌

هذه المسالة تکلمنا عنها، الغسل الارتماسي التدریجي والغسل الارتماسي الدفعي، وقد تعرض صاحب الجواهر لهذا التقسیم، والسید الخوئي ارجع القسمین الی عنوان واحد فقال ظاهر الارتماس في الروایات هو کون الجسد بکامله تحت الماء، وهذا یعني ان الغسل الارتماسي له قسم واحد، لان الارتماس لایتحقق الا دفعة واحدة، نقول لماذا شرطتم في الغسل الارتماسي التدریجي تقارن نیة الغسل من اول آن یدخل رجله في الماء مثلا الی آخر عضو منه، الارتماس الحقیقي لایتحقق الا حینما یدخل رأسه في الماء، وآخر عضو منه، فاعتبار نیة الغسل من حین ادخال رجله في الماء لااثر له شرعا، نعم هنا تقولون بان الارتماس صار له وجود تدریجي لکن انتم صرحتم هنا بان الارتماس الحقیقي بنظر العرف الا انغماس الجسد بکامله تحت الماء، وهذا لایجتمع مع قولکم بانه في الغسل الارتماسي التدریجي لابد من اقتران النیة مع ادخال اول عضو واستمرار هذه النیة الی ادخال آخر عضو، الارتماس الواجب هو ادخال آخر عضو من الجسم، سبقت نیة الغسل ام لا، المهم هو تقارن هذا الادخال لآخر عضو من الجسد في الماء، هذا لابد من تقارنه مع النیة، ولکن الصحیح ان للغسل الارتماسي فردین عرفیین کما هو ظاهر کلام السید السیستاني وقد بیناه في اللیالی السابقة.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس 26

وصلنا الی ما ذکره صاحب العروة من ان الغسل الارتماسي یتصور علی وجهین الغسل الارتماسي التدریجي والغسل الارتماسي الدفعي،

و كلاهما صحيح و يختلف باعتبار القصد و لو لم يقصد أحد الوجهين صح أيضا و انصرف إلى التدريجي‌

ومعنا کلامه انه لو قصد الغسل الارتماسي التدریجي بادخال اول عضو من جسده في الماء شیئا فشیئا الی ان یستوعب الماء جسده کله فصدر منه الحدث الاصغر في الأثناء بطل غسله بناء علی بطلان غسل الجنابة بالحدث الاصغر أثناء الغسل، ولااقل من انه یجب علیه بناء علی عدم بطلان غسل الجنابة به، یجب علیه تجدید الوضوء.

اشکل السید الخوئي بانه لاوجه لتقسیم الغسل الارتماسي الی دفعي وتدریجي بل لابد من ملاحظة المبنی، فان کان المبنی کون الارتماس بمعنی احاطة الماء لتمام البدن فلاینطبق الغسل الارتماسي الا علی الوجود التدریجي، فان احاطة الماء بالبدن امر تدریجي الحصول، وقد یکون دفعیا فیما اذا شخص دفعة واحدة ارتمس في الماء واما من یدخل في الماء شیئا فشیئا الی ان یستوعب الماء جسده کله فاحاطة الماء ببدنه تدریجیة، وان قلنا بان الارتماس بمعنی الستر والتغطیة، ولایصدق التغطیة الا بعد ان احاط الماء الجسد کله، فلو قیل فلان غطی جسده باللحاف فهل یقال بانه بدأ حینما جرّ اللحاف الی رجله وشیئا فشیئا جرّ اللحاف الی ان احاط برأسه، فهل یقال بانه بدأ بتغطیة جسده، ویستمر التغطیة لحظات الی ان یصل اللحاف فوق رأسه، اما لایصدق التغطیة الا حینما یدخل جسده کله تحت اللحاف، اذا فسرنا الارتماس باحاطة الماء بالبدن فلامصداق للغسل الارتماسي الا في الفرد التدریجي واذا فسرناه بستر الجسد وتغطیته بالماء فلامصداق للغسل الارتماسي الا في الوجود الدفعي والصحیح هو الثانی، ارتمس في الماء اي غطی جسده بالماء، وعلیه فلیس للغسل الارتماسي الا فرد واحد وهو الغسل الارتماسي الدفعي.

واما التعبیر بالانغماس الوارد في مرسلة الفقیه فلم یعلم انه یختلف معناه عن الارتماس، انغمس في الماء لعله بمعنی ارتمس فیه وان کان قد یقال بان الانغماس هو المکث الاکثر في الماء، یعني لو ارتمس في الماء لحظة وخرج من الماء، فقد یقال بانه لایصدق الانغماس، لابد ان یمکث في الماء هنیئة حتی یصدق انه انغمس في الماء، ولکن هذا ایضا غیر ثابت، مضافا الی انه غیر محتمل فقهیا بان یعتبر في الغسل الارتماسي مکث فترة في داخل الماء، وعلیه فوصل السید الخوئي الی نتیجة ان الغسل الارتماسي دفعي دائما، فلو نوی من اول ما یدخل رجلیه في الماء بدء الغسل الارتماسي فلما وصل الی ان یدخل رأسه في الماء صدر منه حدث اصغر، فمعنی کلامه هنا ان غسله صحیح، لان الارتماس لایصدق الا حینما یغطي جسده في الماء وهو في هذه اللحظة الاخیرة التي یدخل رأسه في الماء، بل لو کان شخص في الماء وقبل ان یدخل رأسه في الماء تحقق سبب آخر لجنابته، مثلا خرج منه ببل مشتبه قبل استبراءه من المني بالبول فحُکم بانه مني، (ان کان قد بال قبل غسله، والا انتقض غسله)، وهذا لم یکن قد بال بعد احتلامه، وحینما ادخل جسده في الماء ولم یدخل رأسه، خرج منه بلل مشتبه فعلی رأي السید الخوئي ان هذا الغسل الارتماسي صحیح، لانه وان نوی من الاول الغسل الارتماسي لکن قصده کلاقصد، المهم هو تقارن الارتماس اي تغطیة الجسد بالماء، والذي یکون تحققه دفعیا حین ادخال آخر عضو من جسده في الماء، اقترن هذا الارتماس بقصد الغسل بعد ان تحقق سبب الجنابة قبل ذلک.

بینما ان صاحب العروة ظاهر کلامه عدم الاجتزاء بهذا الغسل لانه قصد الغسل الارتماسي التدریجي، وفی أثناء هذا الغسل خرج منه بلل مشتبه محکوم بالمني، فالسید الخوئي لایقبل الغسل الارتماسي التدریجي لانه فسّر الارتماس بتغطیة الجسد بالماء وقال لایصدق التغطیة الا فیما ستر جسده بالماء.

ونستشکل علی السید الخوئي فنقول ان الارتماس ظاهر في الانغماس، والذي یعبر عنه في الفارسیة فرو بردن جسد در آب، وهذا معناه واضح، الانغماس في الماء له فردان عرفیان، فرد دفعي وفرد تدریجي، کما ذکره صاحب الجواهر ووافق معه السید السیستاني دام ظله.

5 مسألة يشترط في كل عضو أن يكون طاهرا حين غسله‌ فلو كان نجسا طهره أولا و لا يكفي غسل واحد لرفع الخبث و الحدث كما مر في الوضوء و لا يلزم طهارة جميع الأعضاء قبل الشروع في الغسل و إن كان أحوط‌.

وقع الکلام في انه هل یعتبر في غسل الجنابة طهارة الجسد قبل الشروع في الغسل او یعتبر طهارة کل عضو قبل الشروع في غسله، او لایعتبر ایّ منهما وانما یعتبر طهارة الماء، الذي یغسل به في غسل الجنابة کما هو الصحیح، واختاره جمع من الاعلام کالسید الخوئي والسید السیستاني، اما الاحتمال الاول وهو اشتراط غسل الجنابة بتطهیر جسده قبل الشروع في غسل الجنابة، فقد یستند فیه الی بعض الروایات الواردة في کیفیة غسل الجنابة حیث امر الامام بغسل الفرج من الاذی او من الجنابة ثم صبّ الماء علی الرأس ثم صب الماء علی المنکب الایمن والایسر، فیقال ان الامام امر اولا بتطهیر الفرج ثم امر بالشروع في غسل الجنابة، وفیه اولا انه اخص من المدعی، لوروده في الغسل بالماء القلیل.

وثانیا لایفهم من هذه الاوامر التعبد المحض، بل هو ارجاع الی ما هو المتعارف، فانه لولم یطهر فرجه من المني فحینما یصل الی غسل الفرج في غسل الجنابة لایمکنه غسل الجنابة، وقد یطفر الماء حین غسل الجنابة من ذلک العضو المتنجس الی اطرافه ویوجب النجاسة في بقیة الاعضاء، او یوجب نجاسة الماء الذي امامه لان الماء قد یطفر من هذا الموضع المتنجس الذي لم یغسل بعد الی ذاک الاناء فیوجب الکلفة والمشقة، فصار هذا بیانا عرفیا لما هو المتعارف في غسل الجنابة من انه یطهر جسده اولا ثم یبدأ بغسل الجنابة، ولم یکن مناسبا ثم صب الماء علی رأسک ثم صب الماء علی منکبک الایمن مرتین ثم منکبک الایسر مرتین، ثم قبل ان تُمرّ یدک علی جسدک اغسل فرجک، لیس هذا عرفیا، فلایفهم من هذه الخطابات التعبد المحض، ولاجل ذلک قال صاحب العروة لایلزم طهارة جمیع الاعضاء قبل الشروع في الغسل وان کان احوط.

اما الاحتمال الذي اختاره صاحب العروة من اشتراط طهارة کل عضو قبل غسله، فله دلیلان الدلیل الاول نفس تلک الروایات حیث امر الامام بغسل الفرج اولا ثم غسل الجنابة، ولااقل ان یفهم منه لزوم غسل الفرج بعنوان التطهیر قبل غسله بعنوان غسل الجنابة، ولکن الجواب عنه ان هذا اولا بیان عرفي لما هو المتعارف ولایفهم منه التعبد المحض، مضافا الی ان المني یختلف عن البول، المني یحتاج الی دلک، والا یبقی اجزاء المني في الفرج، فالماء الذي یلاقي اجزاء المني یکون ملاقیا لعین النجس وغسل الجنابة به لایجوز، واین هذا من الغسل بماء لایلاقي عین النجس.

الدلیل الثانی علی لزوم تطهیر کل عضو قبل غسله ما قد یقال بان الاصل عدم التداخل في الاوامر، فهناک امران امر بغسل الفرج من المني وامره بغسله في غسل الجنابة، وتعدد الامر یقتضي تعدد الامتثال لاصالة عدم تداخل الاسباب والمسببات، فهنا سببان لوجوب الغسل في الفرج، السبب الاول ملاقاته للمني والسبب الثاني جنابة الرجل، فاذا هناک سببان لوجوب غسل الفرج الاصل عدم التداخل في الاسباب، یعني ظاهر الخطاب بانه اذا لاقی جسدک المني فاغسل جسدک، واذا اجنبت فاغتسل، تعدد السبب یقتضي تعدد المسبب اي الوجوب، فهناک سببان للوجوب فلابد ان یتحقق هنا وجوبان، الاصل عدم التداخل في الاسباب، واذا اجتمع وجوبان للغسل فحیث انه یمتنع انه اجتماع وجوبین علی متعلق واحد، فهذا یعني تعلق کل منهما بغیر ما تعلق به الوجوب الآخر، وهذا یعني انه لابد ان یتعلق الوجوب الثاني بایجاد فرد آخر من الغسل غیر الفرد الذي وجب بالسبب الاول فسقوط الوجوبین بفعل واحد خلاف عدم التداخل في المسببات.

الجواب عن هذا الدلیل انه حتی علی مبنی کون الاصل عدم التداخل في الاسباب والمسببات، فهو خاص بخطابات التکالیف، وخطاب الامر بالغسل بالمني لیس خطاب تکلیف وانما هو خطاب ارشاد، کما ان الامر بغسل الجنابة إثر الجنابة ارشاد الی شرطیة الصلاة بغسل الجنابة، کأنه یقال الصلاة مشروطة بغسل جسدک بنیة غسل الجنابة، کما ان الصلاة مشروطة بغسل جسدک من المني، فاذا غسلنا الجسد من المني وقصدنا به غسل الجنابة فتحقق شرط الصلاة، الصلاة مشروطة بطبیعي غسل الجسد عقیب الجنابة، کما انها مشروطة بطبیعي غسل الجسد من المني، وقد تحقق هذا الطبیعي بغسل واحد، فتحقق الشرط للصلاة، وهذا یقتضي التداخل لا انه یقتضي عدم التداخل، نظیر ان یقال شرط دخولک في المسجد ان تتصدق بدرهم وقال في خطاب آخر شرط دخولک في الحمام ان تتصدق بدرهم ،فاذا تصدق هذا المکلف بدرهم قُبیل دخوله في المسجد والحمام تحقق شرط دخول المسجد والحمام، الوجوبان المتعددان لایمکن تعلقهما بفعل واحد لان الفعل الواحد لایقبل وجوبین کما ان الفعل الواحد لایقبل ارادتین، هل یمکنک ان تتعلق ارادتان منک بفعل واحد، فیقول شخص تعلقت ارادتان منّي بشرب هذا الشاي، هذا غیر معقول، الفعل الواحد لایقبل الا ارادة واحدة والوجوب لیس الا ابرازا للارادة، ولکن اشتراط الصلاة بطبیعي الغسل من المني واشتراط الصلاة بطبیعي الغسل من الجنابة، هذا لامانع من ان یکون فعل واحد له جهتان لاجل اشتراط الصلاة به، وبتحقق هذا الغسل بنیة غسل الجنابة یتحقق کلا الشرطین للصلاة.

نعم اللازم ان لایکون الغسل بالماء المتنجس لان ظاهر الدلیل لزوم کون الماء طاهرا، حین غسل الجنابة به، فاذا حکمنا بنجاسة غسالة المتنجس، فالدلیل ان لایقصد به غسل الجنابة، واما اذا کانت الغسالة طاهرة کما في الغسالة التي تتعقبها طهارة المحل، او غسالة الغسل بالماء المعتصم، کما هو متفق علیه، فايّ مانع من ان یغسل الانسان بماء معتصم ویزیل به نجاسة الجسد ویقصد بذلک غسل الجنابة ایضا، هذا لیس فیه اشکال.

وفی الماء القلیل لو قلنا بان الماء القلیل لایتنجس بملاقاة المتنجس الخالي عن عین النجس کما علیه جماعة منهم السید الصدر، او فرضنا ان الجسد کان مثلا متنجسا ثالثا، فاردنا تطهیره بالماء والماء لاینفعل به، لان المتنجس الثالث لاینجّس ملاقیه، فلامحذور في ان نقصد غسل الجنابة بهذا الغسل، لان ملاقاة الماء لهذا المتنجس لایوجب تنجس الماء فیطهر الجسد بهذا الغسل ویتحقق في نفس الوقت بذلک غسل الجنابة، لایعتبر في غسل الجنابة طهارة الجسد، لادلیل علی لزوم کون الجسد طاهرا حین الغسل بل وحتی بعده، ما استفید من الادلة لزوم کون الماء طاهرا حین غسل الجنابة، فان کانت نجاسة الجسد الی تنجس الماء فهذا یضرّ بغسل الجنابة، واما اذا کانت لاتؤدي الی نجاسة الماء فلادلیل علی شرطیة طهارة العضو حین غسل الجنابة.

وقد ورد في صحیحة ابن مهزیار في قضیة سلیمان بن رشید ان الامام حکم بصحة الوضوء الثاني بالنسبة الی من تنجس جسده بالبول، فتوضأ اولا لصلاة ثم توضأ لصلاة أخری، فحکم الامام بصحة الوضوء، مع ان الجسد لایطهر في المتنجس بالبول الا بغسله مرتین، ففی الوضوء الاول بقی جسده متنجسا لانه لم یغسل الا مرة واحدة، ولکن الامام حکم بصحة الوضوء وحکم بان الماء لم ینفعل حتی في الوضوء الاول، وفی الوضوء الثاني صار الجسد طاهرا لانه غسل مرتین، في الوضوء الاول مرة وفی الوضوء الثاني مرة، فحکم الامام علیه السلام بانه في الوضوء الثاني طهر جسده، واما نفس الوضوء حتی الوضوء الاول حکم الامام بکونه صحیحا، لان جسده لایزال متنجسا، لانه لم یغسل من البول الا مرة واحدة، ولکن حکم الامام علیه السلام بان الوضوء الاول صحیح لان الماء لم یتنجس حتی في الوضوء الاول، فالوضوء الاول صحیح، ولاجل ذلک قال الامام علیه السلام لایعید صلاته، راجعوا الروایة[[1]](#footnote-1).

بالنسبة الی الوضوء حکم الامام بصحة الوضوء الاول فضلا عن الوضوء الثاني وبالنسبة الی طهارة الجسد حکم الامام بانه بعد الوضوء الثاني طهر الجسد لانه غسل الجسد من البول مرتین، فقال الامام علیه السلام بالنسبة الی ما صلیت بالوضوء الاول اذا کنت في داخل الوقت والتفتّ الی ذلک فینکشف بذلک انک صلیت في جسد نجس، فعلیک اعادة الصلاة ولو انکشف لک ذلک خارج الوقت فلایجب علیک القضاء لانه من موارد الصلاة في نجس نسیانا، فاذا تذکر بعد خروج الوقت فلاقضاء علیه.

بینما انه لو کان الوضوء الاول باطلا وجب علیه القضاء ایضا حتی لو تذکر خارج الوقت، وهذا مما یستفاد من نفس الروایة ولیس اجتهادا منّي، ولکن الروایة طویلة ولاارید ان اتعرض الیها بتفصیل، وحاصل کلامي ان المستفاد من هذه الصحیحة ولااقل من الاطلاقات، انه لایعتبر حتی في الوضوء فضلا عن الغسل طهارة الجسد، وانما یعتبر طهارة الماء الذي یغتسل به من الجنابة او یتوضأ به، فاذا کانت نجاسة الجسد لاتسري الی نجاسة الماء فلایعتبر طهارة الجسد حتی حین الغسل والوضوء فضلا عن لزوم تطهیره قبله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس27

بقیت نکتتان من المسائل السابقة النکتة الاولی ذکر صاحب العروة ان الارتماس یجري في جمیع الاغسال وقد توقف في ذلک العلامة الحلي قده لعدم وجود دلیل علی التقسیم في الغسل الی الغسل الارتماسي والترتیبي في غیر غسل الجنابة، ولکن الظاهر عدم تمامیة هذا الاشکال فانه مضافا الی ماورد في صحیحة ابن سنان من ان غسل الحیض والجنابة واحد، نقول ظاهر التقسیم في غسل الجنابة الی الغسل الترتیبي او الارتماسي ان هذا تقسیم لطبیعة الغسل ولیس تقسیما لخصوص غسل الجنابة، هذا هو الظاهر العرفي، فان دلیل الاجتزاء بالغسل الارتماسي ظاهر في انه فرد حقیقي من الغسل، وبعد عدم وجود دلیل علی الترتیب فيما اذا اجتزء المکلف في بقیة الاغسال بالغسل الارتماسي فلاوجه للتوقف في الاجتزاء بالغسل الارتماسي في بقیة الاغسال.

وما ورد من ان الرجل الجنب ارتمس في الماء رمسة واحدة اجزءه ذلک، هذا بیان للموضوع لان الرجل اذا اطلق فلم یبین سبب حاجته الی الغسل، فلابد ان یبین سبب حاجته الی الغسل فیقال بانه بعد ما احتاج ووجب علیه الغسل نقول باجتزاء ارتماسه في الماء وهذا لاینعقد له مفهوم انه اذا لم یکن جنبا وانما وجب علیه غسل مس المیت مثلا لم یجتزء بالارتماس.

اما في خصوص غسل المیت فلادلیل علی الاجتزاء بالغسل الارتماسي بل دل الدلیل علی لزوم الترتیب بین غسل الرأس وغسل الجانب الایمن وغسل الجانب الایسر من المیت.

**النکتة الثانیة** ذکرنا امس انه لادلیل علی لزوم تطهیر العضو قبل غسله بنیة غسل الجنابة، وهذا في الماء المعتصم واضح، اذا کان الماء المعتصم یوجب طهارة المحل وفی نفس الوقت یقصد غسل الجنابة، فلادلیل علی المنع، بل نقول لو فرضنا ان الجسد متنجس بالبول وقلنا بوجوب غسله مرتین، کما کان السید السیستاني یفتي بذلک ولو غسل الجسد المتنجس بالبول بماء معتصم، غیر الماء الجاري، کان یفتي بانه یجب غسله مرتین، فعدل أخیرا الی الاحتیاط الوجوبي.

فلو کان المکلف جاهلا بالحکم او الموضوع، فتنجس جسده بالبول وغسل جسده مرة واحدة بنیة التطهیر وغسل الجنابة، فالظاهر ان غسله صحیح، وانما یبقی نجاسة جسده والمفروض انه جاهل قاصر بالحکم فرضا، فما یأتي به من الصلوات تکون صحیحة لانه صلی في النجس عن جهل قصوري بالحکم، ولکن غسل جنابته صحیح، وقد یشمله اطلاق کلام السید السیستاني بل السید الخوئي من انه لو کان الغسل بماء معتصم لایعتبر فيه سبق التطهیر، ولعله یفهم منه انه لایعتبر فیه تقارن التطهیر، المهم اننا لانری وجها واضحا لشرطیة تقارن التطهیر في غسل الجنابة، الا اذا کان الماء قلیلا یتنجس بالنجس، کما في مفروض الروایة من ان فرج الرجل الجنب ملوّث بالمني، فقال الامام یغسل فرجه ثم یصب الماء علی رأسه وعلی منکبیه، لانه لولم یغسل ذکره فذکره عادة ملوّث بالمني ویوجب سرایة النجاسة الی بقیة الاعضاء.

ولو کانت الغسلة مطهرة کما في المتنجس بغیر البول، فلامانع من القول بان هذه الغسلة التي یعقبها طهارة المحل یمکن ان تکون مطهرة ومجزءة عن غسل الجنابة في نفس الوقت، لعدم دلیل واضح علی المنع، وما ورد في بعض الروایات من انه اذا کان رجلک في مکان لیس بنظیف فاغسل رجلک، لایعلم انه یدل علی وجوب غسل الرجل قبل الغُسل او غسل الرجل بنیة غسل الجنابة، فلعله یراد منه انه حینما تخرج من هذا المکان لاتنس، فاغسل رجلک، لانهما کانتا في مکان غیر نظیف، بل ذکرنا ان المستفاد من صحیحة علی بن مهزیار ان الجسد المتنجس بالبول یجب غسله مرتین بالماء القلیل کما هو مفروض الصحیحة ولکن حکم الامام بان الغسلة الاولی حین وضوءه کانت غسلة اولی للمتنجس بالبول وفی نفس الوقت اجتزء بها للوضوء لان الامام حکم بصحة الصلاة بعد ذلک الوضوء، قال الوضوء صحیح.

وهذا یعني انه في الغسلة التي لایتعقبها طهارة المحل ولکن عین النجاسة ازیلت عن الجسد، وتکون الغسالة نجسة ولکن لامانع من الالتزام بصحة الوضوء او الغسل بهذا الماء لان الماء قبل اصابته للجسد لم یکن نجسا ولو فرض تنجسه باصابته لهذا العضو، وهذا یختلف عما امر بغسل الفرج، لان الماء یتنجس باصابة عین النجاسة في الذکر، فان اجزاء المني کانت موجودة، فاذا فرضنا ان عین النجاسة موجودة فلابد من تطهیرها او ازالتها قبل الغسل، او فقل قبل غسل هذا العضو بنیة غسل الجنابة، ولکن لولم تکن عین النجاسة موجودة، ما هو المانع من ان نقول انه حتی في الغسل بالماء القلیل یحکم بصحة هذا الغسل، لان الماء لم یتنجس الا باصابة هذا العضو ولادلیل علی لزوم طهارة الماء الا مع غمض العین عن اصابته لهذا العضو، لو کان الماء نجسا من السابق او تنجس مقارنا لاصابته للجسد مع ملاقاته لعین النجاسة هنا لایجتزء به، وان کان الاحتیاط لاینبغي ترکه، والاحتیاط لایقتضي اکثر من عدم الاکتفاء بنیة غسل الجنابة بالتطهیر بالماء القلیل، واما في التطهیر بالماء المعتصم فلاوجه للزوم هذا الاحتیاط.

لو قلنا بان الماء القلیل لایتنجس بملاقاة المتنجس الخالي عن عین النجس کما کان السید الصدر یفتي بذلک وقد سبقه بعض الاعلام کالسید المیلاني قده، فالامر اوضح، لان هذا الماء حتی بعد اصابته للمتنجس وتطهیر المتنجس به لم یتنجس غسالته، ولکن مع ذلک لاینبغي ترک الاحتیاط فیما اذا ارید التطهیر الماء القلیل ان یطهر الجسد بالماء القلیل قبل نیة الغسل، ولکن لاملزم بالنسبة الی هذا الاحتیاط في الغسل بالماء المعتصم.

6 مسألة يجب اليقين بوصول الماء إلى جميع الأعضاء‌ فلو كان حائل وجب رفعه و يجب اليقين بزواله مع سبق وجوده و مع عدم سبق وجوده يكفي الاطمئنان بعدمه بعد الفحص‌

صاحب العروة فصّل بین العلم بسبق الحاجب فقال یجب تحصیل الیقین بزواله، وبین فرض عدم سبق وجود الحاجب ومجرد احتمال وجوده اکتفی بحصول الاطمئان بعدمه، وهذا یعني ان صاحب العروة لایری حجیة الاطمئنان الا في موارد خاصة، فعلق علیه السید الخوئي والسید السیستاني من ان الاطمئان حجة، الاحتمال اذا وصل الی حد موهوم واحد من مأة مثلا، فحتی في فرض سبق وجود الحاجب، لایضرّ هذا الاحتمال الموهوم، لانه لایمکن من السکون النفسي والطمأنینة النفسیة، والعقلاء یکتفون بالاطمئان النفسي وان بقي الاحتمال موجودا في النفس بدرجة ضئیلة جدا، بل یسمیه العرف بالعلم، العرف یطلق العلم علی الاطمئان.

لکن الظاهر تمامیة کلام صاحب العروة لادلیل علی حجیة الاطمئنان الا في موارد خاصة کما صرح بذلک السید الحکیم دام ظله في کتبه، فان الاحتمال ان کان موجودا في نفس المکلف فحتی لو قلنا بان العقلاء لایعتنون به، فمع ذلک هذا الاحتمال موجود، فاذا کان هذا الاحتمال موجودا فانتم تدعون بان العرف یلغي هذا الاحتمال الموهوم فلابد ان تثبتوا ذلک، نحن لم یثبت لنا انه بعد وجود هذا الاحتمال في نفس المکلف ولایعاتبونه بانک وسواس وانک من الشذاذ، بل یقولون کلنا نعیش مع هذا الاحتمال الضعیف، ولکن دعوی المشهور ان العقلاء في مقام العمل لایعتنون بهذا الاحتمال الضعیف، فعلیهم اثبات ذلک.

فلابد من تحصیل المؤمن عقلا، یجب علینا الوضوء او الغسل بایصال الماء الی الجسد بکامله فتجري قاعدة الاشتغال، ما دمنا نحتمل ان الجسد لم ینغسل بکامله، نعم مع عدم سبق وجود الحاجب قامت السیرة القطعیة المتشرعیة علی عدم الاعتناء بالاحتمالات التي لیس لها منشأ عقلائی، في أثناء النوم لعله التصق بظهري شيء فلایعتني بهذه الاحتمالات المتشرعة ولاغیر المتشرعة، نحن في خصوص عدم سبق وجود الحاجب نقول بوجود سیرة قطعیة متشرعیة علی عدم الاعتناء بهذه الاحتمالات، التي لیس لها منشأ عقلائي، اما مع سبق وجود الحاجب مادام هذا المکلف یحتمل بقاء الحاجب لانه في ظلمة اللیل فامرّ یده علی هذا الحاجب ویحتمل احتمال ضعیف ان جزء من الحاجب موجود، وهو بعدُ لیس وسواس، فلابد ان یعتني به.

فلماذا ان الامام في صحیحة زرارة لما رأی زرارة في ثوبه دما رطبا لعله شيء اوقع علیک، فهذا احتمال موهوم، او في قضیة العلم بالنجاسة کیف تبدئون احتمالات، قال السید الگلپایگاني ان الکلب یمشي في الثلج او في الطین بعد نزول المطر ینجّس الطریق کله، قال لا، ان رجل الکلب ملطّخ بالطین فمن یخلّي رجله علی القاع فما یلتصق رجله بالقاع، والطین مانع عن وصوله رجله، فلایتنجس القاع، فهذه الاحتمالات لیست موهومة؟!، والسید البروجردي یقول في قضیة العلم بالنجاسة نحتاج الی الیقین ولایکفي الاطمئنان، ولکن في بقیة المجالات حصول العلم بالطهارة مثلا فیکفي الاطمئنان، ولکن هذا مجرد دعوی لانجزم بها.

وخبر الثقة المفید للاطمئنان حجة عقلائیة بلااشکال، وکلامنا في الاطمئنان المحض، ولیس عندنا واضح ان الاطمئنان حجة عقلائیة، مادام احتمال الخلاف موجودا في نفس المکلف.

الکلام في ان هذا المکلف یعترف بانه یوجد احتمال بقاء الحاجب، لکن ضعف احتماله، وصار ضئیلا جدا، فلماذا لایجری الاستصحاب، انقضه بیقین آخر، لم یحصل الیقین بارتفاع الحاجب.

واذا کان المتعارف من الناس یحصل لهم القطع، فالعقلاء یقولون لاتعتن بهذا الاحتمال، ولکن لو کان الاحتمال الضعیف موجودا في نفس عامة الناس، فالسید الخوئي والسید السیستاني یقولون ان العقلاء لایعتنون بهذا الاحتمال الضعیف، فلو کان مأة بطل من ماء مطلق وجعل مکان واحد ماء مضاف، فاحتمال ان یکون کل بطل ارید اتوضأ به ذاک المضاف واحدا من مأة، یقول السید السیستاني توضأ من هذا الماء، انا اقول انا شاکّ لاعالم، لانه ما یمکن ان اقول هذا لیس ماء مضاف ذاک لیس ماء مضاف الی ان یصل الی الأخیر ذاک ایضا لیس ماء مضاف فیقول الناس اين راح ذاک الماء المضاف، فما هو دلیلکم علی ان العقلاء لایعتنون بهذا الاحتمال الضعیف.

7 مسألة إذا شك في شي‌ء أنه من الظاهر أو الباطن‌ يجب غسله على خلاف ما مر في غسل النجاسات حيث قلنا بعدم وجوب غسله و الفرق أن هناك الشك يرجع إلى الشك في تنجسه بخلافه هنا حيث إن التكليف بالغسل معلوم فيجب تحصيل اليقين بالفراغ نعم لو كان ذلك الشي‌ء باطنا سابقا و شك في أنه صار ظاهرا أم لا فلسبقه بعدم الوجوب‌ لا يجب غسله عملا بالاستصحاب‌.

ذکر صاحب العروة انه اذا کان شيء مسبوق الباطنیة یجري استصحاب عدم وجوب غسله في الغسل، ولکن اذا لم یکن حالته السابقة کونها باطنا، فتجري قاعدة الاشتغال فلابد من غسل ذلک المحل المشکوک، لان الشک هنا یرجع الی امتثال الامر بالغسل، بینما انه في باب النجاسات قلنا بان هذا المحل المشکوک لایجب غسله للشک في نجاسته.

السید السیستاني هنا ذکر مطالب، فقال هنا یجب الاحتیاط بالغسل مطلقا، حتی لو کانت الحالة السابقة للمشکوک کونه باطنا، وهذا غریب من سماحة السید المرجع دام ظله، ان کان المقصود من ذلک الشبهة المفهومیة، فلابأس بما افاد، ولکنه لم یصرّح بذلک، فیشمل کلامه الشبهة المصداقیة، وفی الشبهة المصداقیة یجري استصحاب کونه باطنا، فهو اصل موضوعي، فهل السید لایقبل جریان الاصول الموضوعیة في باب الطهارات الثلاث؟! لایقبل جریان الاصل الموضوعي لطهارة الماء الذي یغتسل به او اطلاقه، او طهارة المحل المغسول قبل غسل الجنابة وأمثال ذلک، اصول عملیة تجري لتنقیح موضوع غسل الجنابة.

حتی لوقلنا ولایقول به السید، ان الطهارة المسببة من غسل الجنابة محصل عقلي، مع ذلک لایلتزم السید بانه لایجري الاصل الموضوعي لتنقیح هذا الاثر العقلي، لانه اثر عقلي مبهم لایعرف الا من قبل الشارع فتجري اصالة الطهارة في الماء، اصالة الاطلاق في الماء، وبذلک ینقح الموضوع الشرعي لما یحصل به الطهارة ومن جملة تلک الاصول الموضوعیة استصحاب باطنیة هذا المحل المشکوک، نعم لو کانت الشبهة مفهومیة فلایجري الاستصحاب الموضوعی، وبالنسبة الی الاستصحاب الحکمي بناء علی مبناه لانه یکون من قبیل الشک في المحصل تجري قاعدة الاشتغال، لانه یری ان الطهارة التي هي شرط الصلاة مسببة عن الغسل وعن الوضوء وعن التیمم، فحیث لایجری الاستصحاب في الموضوع تصل النوبة الی قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الطهارة عقیب هذا الغسل الذي لم نغسل فیه المکان المشکوک، ولکن اذا کان یرید من کلامه ذلک کان ینبغي ان یصرّح بان الاشکال في الشبهة المفهومیة.

هذا بالنسبة الی المطلب الاول اما المطلب الثاني فان شاء الله یأتیکم في اللیالي القادمة والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس28

کان الکلام في المسألة السابعة انه في غسل الجنابة اذا شک المکلف في جزء من جسده هل انه من الظاهر او الباطن یجب الاحتیاط، بخلاف ما لو شک في جزء انه من الظاهر او الباطن من حیث احتمال تنجسه، فانه یبنی علی عدم تنجسه، والفرق بینهما انه هنا التکلیف في الغسل معلوم فالاشتغال یقیني بالغسل والاشتغال الیقیني یقتضي الفراغ الیقیني.

ذکر السید السیستاني هنا ان ما ذکره صاحب العروة في مقام التعلیل بوجوب الاحتیاط في المقام بان التکلیف بالغسل معلوم فیجب تحصیل الیقین بالفراغ منه غیر متجه، فانه لو کان الشرط هو نفس الغسل دار الامر بین الاقل والاکثر، وکنا نقول بان اشتراط الصلاة بغسل ما عدا ما هذا الجزء المشکوم معلوم واشتراط الصلاة بغسل هذا الجزء المشکوک مجهول وغیر معلوم فتجري البراءة عن شرطیة هذا الجزء المشکوک في الصلاة وقبل الصلاة، فالمهم ان الشک هنا في المحصل لان الشرط لیس هو الغسل وانما هو الطهارة المسببة عن الغسل.

وهذا کلام صحیح، لانقاش فیه، ولاجل ذلک ذکر السید الخوئي هنا حسب مبانیه انه تجري البراءة عن شرطیة هذا الجزء المشکوک، الا اذا کانت حالته السابقة کونه من الظاهر، فشککنا بنحو الشبهة المصداقیة في بقاء کونه من الظاهر فاستصحبنا ذلک، فوجب علینا غسله، واما اذا کانت حالته السابقة من الاول مشکوکة او کانت الشبهة مفهومیة ولم یجر الاستصحاب لانه لایجري الاستصحاب في الشبهات المفهومیة فالمرجع البراءة عن شرطیة هذا الجزء المشکوک.

ونحن نقبل مبنی السید الخوئي في المقام، لاننا انکرنا اشتراط الصلاة بالطهارة المسببة عن الغسل.

المطلب الاخیر الذي ذکره السید السیستاني هو ان ما ذکره صاحب العروة من انه اذا شک في شيء انه من الظاهر او الباطن فیشک في تنجسه بملاقاته للنجس کما صرح في باب المطهرات، یبتني هذا الکلام علی ان لایکون الباطن مما یتنجس بملاقاة التنجس والا فلو قلنا بان الباطن إما مطلقا او في الباطن غیر المحض کباطن الفم وباطن الانف یتنجس بملاقاة النجس، ولکن اذا کان باطنا غیر محض مثلا یطهر بزوال عین النجاسة ولایحتاج الی الغسل، وهذا الرأي هو الصحیح، بالنسبة الی الباطن غیر المحض.

یقول السید السیستاني نحن انکرنا مبنی صاحب العروة من ان الباطن غیر المحض لایتنجس بملاقاة النجس، ولکن اذا کان باطنا غیر محض مثلا، یطهر بزوال عین النجاسة ولایحتاج الی الغسل، وهذا الرأی هو الصحیح، بالنسبة الی الباطن غیر المحض.

فالسید السیستاني یقول الباطن غیر المحض یتنجس بملاقاة النجس ولکن یطهر بزوال عین النجاسة بینما ان صاحب العروة یقول الباطن غیر المحض لایتنجس بملاقاة النجس ابدا، فعلی مبنی صاحب العروة اذا شک في کون شيء من الباطن غیر المحض او الظاهر فیشک في اصل حدوث تنجسه، فتجري قاعدة الطهارة بالنسبة الیه، بینما انه علی رأي السید السیستاني یدور امره بین کونه ظاهرا او باطنا غیر محض، فیعلم بتنجسه بملاقاة النجس وانما یشک في ارتفاع النجاسة عنه بزوال العین، ومقتضی الاستصحاب بقاء النجاسة.

اقول: اولا مرّ ان الصحیح مبنی صاحب العروة، فان دلیل تنجس الاشیاء عادة هو الامر بغسلها، فاذا علمنا بعدم وجوب غسل الباطن غیر المحض، کالباطن المحض، وانما یختص وجوب الغسل بالظاهر فلادلیل علی ان الباطن غیر المحض کباطن الفم یتنجس بملاقاة النجس، وعلیه فالصحیح ما ذکره صاحب العروة، من انه لو شک في کون شيء من الباطن غیر المحض او من الظاهر فیشک في اصل حدوث تنجسه.

باطن الانف لایغسل، هل شاهدتم احدا یصب الماء علی باطن انفه او باطن فمه لتطهیرهما، الا المبتلین بالوسوسة، وذلک لان السیرة قامت علی عدم لزوم تطهیر و غسل الباطن غیر المحض، وعلیه اذا سقط خطاب الامر بالغسل بالنسبة الی الباطن غیر المحض کما سقط بالنسبة الی الباطن المحض وسقط بالنسبة الی جسد الحیوان فلاکاشف عن تنجسه شرعا.

وثانیا لو تم کلام السید السیستاني فلابد من التفصیل ایضا بینما لو کان هذا الجزء من الجسد باطنا غیر محض سابقا، کان سابقا هذا الجزء جزءا من باطن انفه او باطن فمه، ولکن الآن نشک بنحو الشبهة الموضوعیة هل صار من الظاهر ام لا، هنا نستصحب بقاء کونه باطنا غیر محض، فتنجسه معلوم ولکن زوال عین النجاسة عنه یوجب طهارته بمقتضی استصحاب کونه لایزال باطنا غیر محض، نعم لو شک في کون شيء من الظاهر او الباطن ولم یجر الاستصحاب الموضوعي لیثبت کونه باطنا غیر محض، بناء علی مبنی السید السیستاني حیث یعلم بحدوث تنجسه فبعد زوال العین عنه یستصحب بقاء تنجسه فلابد من غسله.

مسألة8 ما مر من أنه لا يعتبر الموالاة في الغسل الترتيبي‌ إنما هو فيما عدا غسل المستحاضة و المسلوس و المبطون فإنه يجب فيه المبادرة إليه و إلى الصلاة بعده من جهة خوف خروج الحدث‌.

التعبیر بخوف خروج الحدث، یکشف بوضوح ان مفروض کلام صاحب العروة ما اذا کان الدم متقطعا لایخرج باتصال، بل هناک فترة یمکن الغسل وایقاع الغسل بعده بلاخروج الدم في المستحاضة وبلاخروج البول في المسلوس وبلاخروج الغائط في المبطون، ففی هذا الفرض یتم کلام صاحب العروة من انه تجب المبادرة الی الغسل والی ایقاع الصلاة اذا خاف المکلف من خروج الحدث لو اخّر الصلاة و اخّر اتمام الغسل، وهذا واضح جدّا.

ولکن اذا کان الدم في المستحاضة ینزل باستمرار، او ان البول یخرج في المسلوس باستمرار، فذکر السید الخوئي انه هنا لاتجب المبادرة، ما هو الدلیل علی وجوب المبادرة؟، هذا المکلف ولو فوّت الموالاة، لانه لایختلف حاله عجّل او أخّر، یخرج منه البول دائما او یخرج الدم من المستحاضة دائما، فیمکنها ان یغسل رأسها ورقبتها ولایزال الدم یخرج منها، ثم تمکث دقائق ثم تغسل سائر جسدها، ثم تخرج من الحمام، ولاحاجة الی ان تستعجل وتبادر الی اقامة الصلاة.

نحن نقبل ذلک في المسلوس والمبطون بناء علی ان من لیس له فترة یمکنه الوضوء او الغسل وایقاع الصلاة بعدهما قبل خروج البول او الغائط انه یحکم ببقاء وضوءه مالم یخرج منه حدث متعارف، ولکن الظاهر ان المستحاضة یختلف حکمها، الظاهر من الادلة کما سیأتي ان شاء الله ان المستحاضة تبادر الی ایقاع الصلاة بعد غسل الاستحاضة وتجمع بین الصلاتین بغسل واحد، حتی لو کان یخرج منها الدم باستمرار، ولکن یجب علیها المبادرة العرفیة ولایمکنها تطویل الغسل.

مسألة9 يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيبا لا ارتماسا‌ نعم إذا كان نهر كبير جاريا من فوق على نحو الميزاب لا يبعد جواز الارتماس تحته أيضا إذا استوعب الماء جميع بدنه على نحو كونه تحت الماء‌.

الوقوف تحت المطر بنیة غسل الجنابة جائز بلااشکال، لکن العرف لاینطبق علیه عنوان الارتماس والانغماس في الماء الا اذا کان ینزل بنحو الشلال، فلابد ان یکون الغسل ترتیبیا ویراعی فیه الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، ولکن هنا روایات قد توهم انه یجوز الوقوف تحت المطر بنیة الغسل ولایعتبر حینئذ الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد.

الروایة الاولی صحیحة علی بن جعفر عن اخیه موسی علیه السلام انه سأله عن الرجل یجنب هل یجزیه عن غسل الجنابة ان یقوم في المطر حتی یغسل رأسه وجسده وهو یقدر علی ما سوی ذلک، فقال ان کان یغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلک.

فقد یقال بان المتعارف في الوقوف تحت المطر ان ینزل المطر علی جسده بلارعایة الترتیب بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، والاطلاق المقامي حیث لم ینبّه الامام علیه السلام علی لزوم لاترتیب یقتضي ان لایکون الترتیب هنا معتبرا بین غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد.

الروایة الثانیة نفس علی بن جعفر نقل روایة أخری عن اخیه علیه السلام قال وسألته عن الرجل تصیبه الجنابة ولایقدر علی الماء فیصیبه المطر ایجزیه ذلک او علیه التیمم، فقال ان غسله اجزأه والا تیمم" والتقریب في الاستدلال به نفس التقریب السابق.

الروایة الثالثة روایة علي محمد بن ابی حمزة عن رجل عن ابي عبدالله علیه السلام في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتی سال علی جسده، ایجزیه ذلک من الغسل قال نعم.

ذکر السید الخوئي هنا اما الروایة الثالثة فنقبل دلالتها ولکن یناقش في سندها لارسالها، تبقی الروایتان الاولیان، فنقول الروایتان الاولیان لااطلاق لهما بلحاظ نفي الترتیب، نظرهما الی ان ماء المطر کبقیة المیاه، فکأن السائل احتمل ان ماء المطر لایکفي في الغسل، فسأله انا اقدر علی غیر المطر هل یجوز لی الاکتفاء بالاغتسال تحت المطر، فقال الامام علیه السلام نعم، فلااطلاق للروایتین الاولیین لفرض الاخلال بالشرائط المعتبرة في غسل الجنابة.

الانصاف ان اشکال السید الخوئي في محله. یعني ان کان بنحو یراعي الترتیب بأن وقف تحت المطر مرتین، مری نوی غسل رأسه و رقبته ثم مرة اخری نوی غسل سائر جسده، ولو بان لاینزع ثیابه فوقف تحت المطر وبذلک یبتلّ رأسه ورقبته، ثم یقوم بنزع ملابسه فیبتلّ سائر جسده، فاذا نزع ملابسه قبل ذلک ووقت مرة واحدة تحت المطر، فمن یری کفایة الغسل البقائي یقول ینوي غسل رأسه ورقبته اولا، ثم ینوي غسل سائر جسده، وهنا لایحتاج الی ان یحرّک جسده تحت ماء المطر، لان الماء الجدید کاف عنده، هو کان یری مثل صاحب العروة في الخزانة ان الماء ساکن فإما ان یکون الماء ساکنا وانت تحرّک جسدک تحت الماء حتی یتحقق بذلک الغسل البقائي او انت تسکن والماء تتحرک، کما في الماء الدوش وماء المطر، ولکن حیث نحن نستشکل في الغسل البقائي فهنا لابد من عدم الاکتفاء تحت المطر بعد نزع الملابس کلها، لایکتفی بوقوف واحد تحت ماء مطر، إما ان یرجع الی المکان المسقّف ثم یرجع من جدید الی تحت المطر، او ینزع ملابسه بعد ما غسل رأسه ورقبته تحت المطر، ولاینعقد الاطلاق المقامي، لانه بعد ما استظهرنا او احتملنا ان النکتة في الروایة احتمال ان ماء المطر یختلف عن غیره، ولایکتفی بوقوف تحت ماء المطر لانه لایستند الغسل الیه مثلا، الغسل یستند الی الله، فالله سبحانه وتعالی یُنزل من السماء ماءا، ویستند الغسل الیه سبحانه، فق یتوهم ان الغسل لابد ان یستند الی المکلف نفسه، والامام أبطل هذا التوهم، وهذا الاحتمال کاف في ان لاننستظهر اطلاق الروایة لسائر الجهات، مثل ما ذکر في قوله تعالی فکلوا مما امسکن علیکم، بان هذه الآیة ناظرة الی حیثیة التذکیة في امساک الکلب المعلّم، ولیس ناظرا الی بقیة الکیفیات کعدم لزوم تطهیر موضع عضّ الکلب المعلم.

شخص اخذ ابریقا ومن فوق السقف یصبّ الماء علی القاع، فقال ترید ان تغتسل او تتوضأ تعال، ابق هنا في المکان الذي اصب الماء علیه، فانتم ذهبتم الی المکان الذي یصب فیه ماء الابریق ونویتم الغسل، فبعضهم یستشکل او یتوهم الاشکال ان هذا الغسل یستند الی الذي توقف في السطح، ولکن یقال هذا التوهم لیس صحیحا، لانک اذا کنت واقفا وشخص صب ماء الابریق علی وجهک یستند الغسل الیه، واما اذا کان شخص یصب ماء الابریق علی مکان وبعد ذلک انت ذهبت الی ذلک المکان فالغسل یستند الی الذي اوجد الجزء الاخیر وانت الذي اوجدت الجزء الاخیر فیستند الغسل الیک، فهکذا في نزول المطر، لا انک کنت واقفا فنزل المطر فجأة، لا، لایستند الغسل الیک، کان المطر نازلا ثم ادخلت نفسک تحت ماء المطر، یستند الغسل الیک، ولعل الروایة بصدد افهام هذه النکتة ولااطلاق لها بالنسبة الی سائر الجهات.

مسألة10 يجوز العدول عن الترتيب إلى الارتماس في الأثناء و بالعكس

فاطلاق الامر التخییری بالغسل الارتماسي یشمله، ولاجل ذلک یقول السید السیستاني اذا احدث بالاصغر في أثناء الغسل الترتیبي، فقال انا ما اتوضأ بعد الغسل الترتیبي، فارتمس في المسبح فلایحتاج الی الوضوء بعده، لانه بطّل الغسل الترتیبي وجاء بالغسل الارتماسي، واما العکس فلایتصور الا في الغسل الارتماسي التدریجي، واما الغسل الارتماسي الدفعي لایتصور العدول في أثناءه الی الغسل الترتیبي.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس28

مسألة11 إذا كان حوض أقل من الكر يجوز الاغتسال فيه بالارتماس مع طهارة البدن‌ لكن بعده يكون من المستعمل في رفع‌ الحدث الأكبر فبناء على الإشكال فيه يشكل الوضوء و الغسل منه بعد ذلك

یقول صاحب العروة لابأس بالغسل الارتماسي في الماء الاقل من الکرّ، اذا امکن رمس الجسد فیه، فانه لادلیل علی تقید الغسل الارتماسي بان یکون في الماء الکر، نعم یشترط ان لایکون الجسد متنجسا والا ینجّس الماء، بناء علی ان المتنجس ینجّس الماء القلیل مطلقا ولو کان خالیا عن عین النجس، ولکن بناء علی ما اختاره جماعة –منهم السید المیلاني والسید الصدر والشیخ الفیاض- من ان المتنجس الخالي عن عین النجس لایوجب انفعال الماء القلیل، فحتی لو کان الجسد متنجسا خالیا عن عین النجس یجوز علی مسلکهم ان یرتمس الجنب في الماء القلیل.

ثم یقول بعد ذلک صاحب العروة هذا الماء القلیل الذي ارتمس فیه الجنب بعد ان ارتمس فیه یصح غسله ولکن یکون من الماء المستعمل في الحدث الاکبر، فبناء علی الاشکال فیه یشکل الوضوء والغسل منه بعد ذلک، المستند في هذا الاشکال روایة احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام قال لابأس بان یتوضأ من الماء المستعمل فقال الماء الذي یغسل به الثوب او یغتسل به الرجل من الجنابة لایجوز ان یتوضأ منه واشباهِه، (من هذا الماء ومن اشباه هذا الماء، او لایجوز ان یتوضأ منه واشباهُه اي اشباه الوضوء من الغسل بما فیه من انواع الغسل) وأما الماء الذي یتوضأ الرجل به فیغسل به وجهه ویده في شيء نظیف فلابأس ان یأخذه غیره ویتوضأ به.

استند المشهور علی ما نُسب الیهم بهذه الروایة التي یشتمل سندها علی احمد بن هلال العبرتائي في ان الماء المستعمل في رفع الحدث الاکبر لایجوز الوضوء منه او الغسل به، ولکن هذه الروایة مضافا الی الاشکال في سندها من جهة احمد بن هلال العبرتائي، قد یستشکل فیها من حیث الدلالة، فیقال بان المقابلة تقتضي ان یکون المراد بالاغتسال من الجنابة ما یعم تطهیر الجسد من خبث المني، کما ذکره صاحب الوسائل، قال یمکن حمل هذه علی التقیة لموافقتها للعامة وان یحمل علی وجود نجاسة تغیر الماء بقرینه آخره، ولکن یجاب عن الاشکال الدلالي بان الصدر مطلق، فالمهم الاشکال السندي.

و كذا إذا قام فيه و اغتسل بنحو الترتيب بحيث رجع ماء الغسل فيه

اذا قام الرجل في هذا الماء القلیل واغتسل بنحو الترتیب، بحیث رجع غسالة الغسل في نفس الحوض، فهنا یشکل بعد ذلک الوضوء والغسل منه، بل لابد ان یقال بانه یشکل استمرار الغسل الترتیبي منه، لانه بعد ما صبّ الماء علی رأسه بنیة الغسل، فیمتزج الغسل بماء الحوض وهذا یوجب الاشکال.

و أما إذا كان كرا أو أزيد فليس كذلك نعم لا يبعد صدق المستعمل عليه إذا كان بقدر الكر لا أزيد و اغتسل فيه مرارا عديدة لكن الأقوى كما مر جواز الاغتسال و الوضوء من المستعمل‌.

بالنسبة الی الماء الکرّ فصّل صاحب العروة بین ما اذا تکرر الغسل من الماء الکر، ولم یکن کثیرا جدا فقال بانه یصدق علی هذا الماء انه ماء مستعمل في غسل الجنابة واما اذا کان بقدر الکر تقریبا وتکرر الغسل منه، فیصدق انه ماء مستعمل في غسل الجنابة ولیس الوجه في ذلک ان الماء اذا کان بقدر الکر فیبقی جزء من الماء في الجسد فیصیر الماء بعد ذلک قلیلا، بحیث لو اغتسل شخص غسلا ثانیا کان غسله في الماء القلیل، فانه لو کان هذا هو المقصود لم یکن وجه في فرض اغتسال الجنب فیه مرارا عدیدة، فالصحیح ان نقول بان صاحب العروة یقصد بان الماء اذا کان کثیرا جدّا فلایصدق ان هذا الماء مستعمل في غسل الجنابة او قامت السیرة القطعیة المتشرعیة علی جواز الاغتسال منه کما في خزانة الحمامات.

والجواب عن ذلک انه لایحتمل فقهیا ولو بملاحظة الروایات الواردة في الکر ان اغتسال الجنب في الکر یوجب عدم جواز الاغتسال منه في الدفعات اللاحقة، لانه ورد في عدة روایات ان الماء یغتسل فیه الجنب وتبول فیه الدواب وتلغ فیه الکلاب، فقال الامام علیه السلام اذا بلغ الماء قدر کرّ لاینجّسه شيء، ومورد بعض هذه الروایات الاغتسال والوضوء من هذا الماء، فهذا یعني ان الماء الکرّ حتی لو صدق علیه الماء المستعمل في غسل الجنابة لایقدح،

صحیحة صفوان بن مهران قال سألت اباعبدالله علیه السلام قال سألته عن الحیاض التي ما بین مکة الی مدینة تردها السباع وتلغ فیها الکلاب وتشرب منها الحمیر ویغتسل فیها الجنب ویتوضأ منه، قال وکم قدر الماء، قال الی نصف الساق والی الرکبة، فقال توضأ منه.

فالماء الکر لو اغتسل فیه الجنب لایمنع ذلک من التوضؤ منه بعد ذلک، فهذه الروایات الصحیحة التي اهمها صحیحة صفوان بن مهران الجمال توجب حمل روایة عبدالله بن سنان علی الماء القلیل.

الروایة مطلقة شاملة للاغتسال مرات عدیدة، ولو فرض کون النسبة بین هذه الروایات الصحاح وروایة عبدالله بن سنان العموم من وجه في الماء الکر اغتسل فیه الجنب مرات عدیدة فبعد تعارضهما فالمرجع اطلاقات الادلة المجوّز للاغتسال من الماء الکر وان صدق علیه الماء المستعمل لغسل الجنابة.

اما بالنسبة الی الماء القلیل، ففصل السید الخوئي بین ثلاث صور، الصورة الاولی ان یکون معظم الماء مستعملا في غسل الجنابة، بحیث یستهلک فیه باقی الماء، فقال في هذا الفرض یصدق ان هذا الماء مستعمل في غسل الجنابة، ویشکل الوضوء منه او الغسل به بعد ذلک، لروایة ابن سنان التي اعتبرها روایة موثقة لانه یوثّق احمد بن هلال العبرتائي، ولکن ناقشنا في توثیقه.

الصورة الثانیة ان یستهلک الماء المستعمل في غسل الجنابة في بقیة الماء، فهنا لااشکال في انه لایصدق علی هذا الماء انه ماء مستعمل في غسل الجنابة، فیتوضأ منه ویغتسل به.

الصورة الثالثة ان لایستهلک ايّ منهما في الآخر، نصف من هذا الماء القلیل مستعمل في غسل الجنابة والنصف الآخر لیس مستعملا، فیقول السید الخوئي انه لایصدق انه ماء مستعمل في غسل الجنابة بل جزء منه مستعمل والجزء الآخر لیس مستعملا، والمجموع لایصدق علیه الماء المستعمل في غسل الجنابة.

ولکن هذا الکلام لیس صحیحا في الصورة الثالثة، فانه لو کان هناک ماء قلیل استعمل کله في رفع الجنابة، فجئنا بماء آخر مثله، وخلطنا بینهما، فاذا اجرینا الماء علی جسدنا بنیة الوضوء او غسل آخر فقد توضأنا او اغتسلنا بالماء المستعمل وبالماء غیر المستعمل، فجزء من الماء الذي توضأنا به او اغتسلنا به یکون ماءا مستعملا في رفع الجنابة فیأتي فیه الاشکال.

کما لو کان نصف الماء مغصوبا والنصف الآخر مباحا، ان قلتم بالشرکة القهریة فالنصف المشاع یکون ملکا مغصوبا منه، وان قلتم بعدم الاشاعة بل یبقی کل جزء من الماء باقیا علی ملکه، فتغتسلون بماء بعضه مغصوب.

### شروط غسل الجنابة

مسألة12: يشترط في صحة الغسل ما مر من الشرائط في الوضوء‌ من النية و استدامتها إلى الفراغ و إطلاق الماء و طهارته و عدم كونه ماء الغسالة

اي الغسالة النجسة او في الغسالة التي یتعقبها طهارة المحل ولم تکن نجسة بناء علی تمامیة روایة ابن سنان.

و عدم الضرر في استعماله و إباحته و إباحة ظرفه

مر الاشکال في شرطیة اباحة ظرف الماء في الوضوء او الغسل

و عدم كونه‌ من الذهب و الفضة و إباحة مكان الغسل و مصب مائه و طهارة البدن

مر الاشکال فیها ایضا.

و عدم ضيق الوقت

سیأتی شرطیة عدم ضیق الوقت

و الترتيب في الترتيبي و عدم حرمة الارتماس في الارتماسي منه كيوم الصوم

في شهر رمضان او في الصوم الواجب المعین

و في حال الإحرام و المباشرة في حال الاختيار

اذا کان یتمکن من ان یصب الماء بنفسه علی جسده فیشترط ذلک، ولو بأن یصب الماء شخص علی الارض فهو یذهب الی تحت ذلک الماء فینوی الغسل.

و ما عدا الإباحة و عدم كون الظرف من الذهب و الفضة و عدم حرمة الارتماس من الشرائط واقعي لا فرق فيها بين العمد و العلم و الجهل و النسيان بخلاف المذكورات فإن شرطيتها مقصورة حال العمد و العلم‌

اغلب هذه الشروط شروط واقعیة، عدا اباحة الماء او اباحة الاناء وعدا کون الظرف من غیر الذهب والفضة وعدا قضیة حرمة الارتماس، فان هذه الامور الاخیرة شرطیتها مقصورة علی حال العلم والعمد، لان شرطیتها لیست مدلولة لخطاب مستقل، وانما مستکشفة من قضیة اجتماع الامر والنهی، فکل ما انکشفت الشرطیة من خلال بحث اجتماع الامر والنهی، فهنا علی مسلک صاحب العروة النهي المتنجز یمنع من کون الفعل مصداقا للمأمور به، فالنهي عن الارتماس في حال الصوم اذا اجتمع مع الامر بالغسل فاذا لم یتنجز حرمة الارتماس فلایمنع هذا النهي غیر الواصل وغیر المتنجز عن کون الغسل مصداقا للمأمور به، بخلاف مثل بعض الشروط التي هي شرط واقعی کطهارة البدن مثلا.

علق السید الخوئي هنا علی کلام صاحب العروة بانه ذکرنا في بحث اجتماع الامر والنهی ان المانع عن صحة العبادة ثبوت النهي واقعا، تنجز علی المکلف او لم یتنجز، فاذا کان المکلف غافلا او ناسیا غیر مقصر، هذا القید احتراز عما لو کان الناسي هو الغاصب بنفسه، فانه ناس مقصر، اذا کان الشخص غافلا او ناسیا غیر مقصر فهنا یسقط النهي، لان رفع النسیان رفع واقعي، بینما انه لو کان جاهلا مترددا ولکن کان معذورا لتمسکه لاباحة الماء بقاعدة الید او بالاستصحاب، او تمسکه لجواز الارتماس بفتوی الفقیه من جواز الارتماس في الماء في حال الصوم، فبعد ذلک کل ما أتی به من الغسل الارتماسي استنادا الی فتوی مرجعه بان الارتماس في الماء لایحرم علی الصائم ینکشف بطلانه، فعلیه اعادة جمیع الصلوات التي صلاها بذلک الغسل، لان النهي عن الارتماس ثابت في حق الجاهل المتردد بخلاف الجاهل المرکب الذي لایحتمل ثبوت الحرمة، وثبوت النهي واقعا مانع عن اطلاق الامر.

وهذا بحث اصولي نحن وافقنا صاحب العروة والمشهور وخالفنا السید الخوئي في المقام، لوجوه ذکرناها في بحث اجتماع الامر والنهی، ولکن اقول هنا کلاما وهو ان النهي عن الارتماس قد یقال بانه لایدخل في بحث اجتماع الامر والنهی، فانه لو کان المالک یمنع عن الارتماس في حوضه، یدخل في بحث اجتماع الامر والنهی، ولکن نهی الصائم عن الارتماس في الماء تعلق بنفس الارتماس، فکیف یشمله قوله علیه السلام لو ارتمس الجنب رمسة واحدة اجزأه ذلک، فکیف یکون الارتماس الذي هو مصداق للغسل، فان الغسل المقید هو الغسل الارتماسي، او فقل الغُسل الارتماسي، یکون النهي متعلقا بعنوانه وهو عنوان الارتماس في الماء وهذا لایدخل في بحث اجتماع الامر والنهی، لانهم قالوا بجواز الاجتماع في الامر والنهی اذا کانا متعلقین بعنوانین، لا بعنوان واحد.

ولکن نحن نقول بعد ان کان النهي عن الارتماس في حق الجاهل القاصر مقرونا بالترخیص في الارتکاب وان کان الترخیص ناشئا عن مصلحة التسهیل، فهذا النهي یکون مثل النهي الکراهتي، النهي عن الارتماس في الماء في حق هذا الصائم الذي افتی مرجعه بجواز الارتماس في الماء في حال الصوم نهی مقرون بالترخیص في الارتکاب فیکون کالنهي الکراهتي عن الارتماس في الماء، والنهی الکراهتی عن الحصة من الواجب لایمنع من اطلاق الواجب بالنسبة الیه، وان کان المتعلق فیهما من قبیل الطبیعة والحصة لامن قبیل عنوانین مختلفین کعنوان الصلاة والغصب ونحو ذلک.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس30

ذکر صاحب العروة في المسألة الثانیة عشر عدة شروط، حکم بان شرط الاباحة في ماء الغسل او اباحة مکان الغسل ونحو ذلک وکذا عدم کون الظرف الذي یغتسل منه من الذهب والفضة، وکذا شرطیة عدم حرمة الارتماس، هذه الشروط الثلاثة شروظ ذکریة، وما عداها شروط رکنیة، هذه الشروط الثلاثة شرطیتها مختصة بحال العلم والعمد.

اشکل السید الخوئي علیه بان شرطیة هذه الشروط الثلاثة، اینما ثبتت وان کانت مرتفعة حال النسیان، لارتفاع النهي الواقعي المنطبق علی الغسل، فلو کان الماء مغصوبا وکان المکلف ناسیا للغصب ولم یکن هو الغاصب بنفسه حتی یکون ناسیا مقصرا، فحینما نسي الغصب ارتفع عنه حرمة الغصب واقعا، ولم یکن محذور عقلي في شمول اطلاق الامر له، فلاینتزع العقل ولایستکشف العقل تقید الواجب وهو الغسل بان لایکون من هذا الماء لان الکاشف عن هذا القید هو حکم العقل بامتناع اجتماع الامر والنهي، فاذا سقط خطاب النهي فلم یبق محذور في شمول اطلاق الامر لهذا الماء وان کان مغصوبا.

قد یقال في الاشکال علی السید الخوئي بانه حتی لو قُبل مبنی السید الخوئي من امتناع اجتماع الامر والنهي وان الجاهل المتردد حیث ثبت في حقه النهي الواقعي عن الغصب وان کان هو یتمسک بقاعدة الید ونحوها لاحراز اباحة التصرف في الماء ولکنه جاهل متردد، ثم انکشف له بعد ذلک ان الماء کان ملک الغیر ولو قبلنا کلام السید الخوئي من ان ثبوت النهي الواقعی عن الغصب في حق الجاهل المتردد یمنع من اطلاق الامر لامتناع اجتماع الامر والنهي، ولکن قد یقال لماذا لایتمسک بقاعدة السنة لاتنقض الفریضة، فان شرطیة عدم کون الماء الذي یغتسل منه مغصوبا لیست ثابتة من الکتاب الکریم، فیشمله قوله علیه السلام السنة لاتنقض الفریضة، اي الشرائط للمرکب التي ثبت شرطیتها من غیر الکتاب الکریم لایضر الاخلال بها اذا کان عن جهل قصوري او عن نسیان، ولاجل ذلک نفس السید الخوئي فیما اذا کان الساتر مغصوبا حکم بصحة الصلاة وان کان المصلي جاهلا مترددا، لانه قال ان الاخلال بشرطیة الساتر المباح لیس اسوء حالا من الاخلال بشرطیة الساتر رأسا، وشرطیة الساتر من السنة ولیس من الفریضة فیشمله حدیث لاتعاد.

فقد یقال بانه بناء علی مسلکه المذکور في کتاب الحج والذي اکّد علیه السید السیستاني في کلماته دائما من ان الکبری هي ان السنة لاتنقض الفریضة، ولاتعاد الصلاة الا من خمس صغری من صغریات تلک الکبری، فیمکن تطبیق تلک الکبری علی المقام، شرطیة کون غسل الجنابة من ماء مباح لم تثبت من الکتاب الکریم، وهذه الشرطیة ثابتة من السنة، فیشملها قوله علیه السلام السنة لاتنقض الفریضة، کالاخلال بالترتیب، کمن اخل بالترتیب في غسل الجنابة بناء علی قبول کبری ان السنة لاتنقض الفریضة وقبول ان السنة ما لم یثبت لزومه من الکتاب الکریم.

ومن هنا لابأس ان اعطف کلامي علی السید السیستاني فاقول یالیت کان یعلّق علی المسألة هذه، بان شرطیة الترتیب ایضا شرطیة مختصة بحال العلم والعمد، لانه لو اخل المکلف بالترتیب المعتبر في غسل الجنابة عن جهل قصوري او عن نسیان، فیشمله ان السنة لاتنقض الفریضة، ولکن السید السیستاني لم یعلق شیئا علی قوله : والترتیب في الترتیبي.

وکیف کان ارجع علی ما اوردته علی السید الخوئي من انک یا سیدنا بعد ان قبلت کبری ان السنة لاتنقض الفریضة وادعیت في کتاب الحج ان هذه الکبری لاتختص بباب الصلاة فتشمل غسل الجنابة وقبلت ان السنة ما بیّن حکمه في غیر الکتاب الکریم، في قبال الفریضة، فشرطیة اباحة ماء الغسل ثابثة بالسنة، فینطبق علیه کبری السنة لاتنقض الفریضة، کما انطبق هذه الکبری في کلمات السید الخوئي بشرطیة الساتر المباح.

الکلام والاشکال علی السید الخوئي الذي اعترف بان الساتر المغصوب الذي صلي فیه مع الجهل لا مع النسیان، ینطبق علیه کبری اجتماع الامر والنهي، ولکن حدیث لاتعاد یصحح الصلاة، لان الاخلال بهذا الشرط لیس اخلالا بالخمسة المستثناة في حدیث لاتعاد.

الجواب عن هذا الاشکال ان الاخلال بشرطیة اباحة ماء الغسل اولا یمکن ان یدعی بانه اخلال بالفریضة لان الغصب ثبت حرمته بالکتاب الکریم، الغصب من مصادیق الظلم والعدوان وان کان الغاصب معذورا، ولکن عمله عدوان علی الغیر، اعتداء علی مال الغیر، اکل لمال الغیر بالباطل، اي بغیر تجارة عن تراض، فاذا ثبت النهي بالقرآن الکریم بالنسبة الی الغسل بماء الغیر من دون اذنه والعقل یحکم بامتناع اجتماع الامر والنهي، فینکشف تقید الامر بالغسل بان یکون بماء مباح، بینما انه في الساتر لم یرد لزوم الساتر في القرآن الکریم، فاختلاف حکم الساتر عن حکم الغسل بالماء المغصوب، ان الغسل بالماء فریضة وتقید هذه الفریضة بان یکون بالماء المباح ثبت بحکم العقل بانضمام ما دل من الکتاب الکریم عن النهي عن الاعتداء علی مال الآخرین.

وثانیا: ان السید الخوئي لم یطبّق هذه الکبری علی السجود في المکان المغصوب عن جهل، مع انه کان ملتفتا الیه، حکم ببطلان الصلاة في المکان المغصوب اذا کان عن جهل بسیط، اي الجاهل المتردد، ولم یحکم بصحة الصلاة بالتمسک بحدیث لاتعاد، لانه قال الاخلال بشرائط السجود اخلال بالسجود، لاتعاد الصلاة الا من خمس یعني لاتعاد الصلاة الا من السجود المأمور به والرکوع المأمور به، ولذا بصراحة حکم وافتی بانه لو افتی صلی علی التربة النجسة کلتا سجدتیه، یعید تلک الصلاة، لانه اخل بشرائط السجود.

ولکن اجاب عنه الشیخ الاستاذ قده بان الاخلال بشرائط السجود لیس اخلالا بالسجود عرفا، ولاجل ذلک حکم بانه من صلی في مکان نجس عن جهل قصوری وان کان جاهلا مترددا شمله حدیث لاتعاد، لان الاخلال بشرائط السجود لایکون محکوما بحکم الاخلال باصل السجود، لان الظاهر من السجود في عقد المستثنی السجود العرفي.

السید الخوئي کان ملتفتا الی هذا الاشکال واورد نقضا فقال من قدّم السجدتین علی الرکوع او فرضا اتی باربع رکوعات في الرکعة الاولي سهوا، فعلی کلامکم لابد من جریان حدیث لاتعاد، لانه اخل بشرطیة الترتیب، ولکن هذا النقض غیر متجه، فان عدم الاتیان بالرکوع في محله اخلال به عرفا، وعدم الاتیان بالسجدتین في محلهما اخلال بهما عرفا، وهذا یختلف عن الاخلال بشرائط السجود، وعلیه فالصحیح ما ذکره الشیخ الاستاذ، من انه حتی علی بنینا علی امتناع اجتماع الامر والنهي فیمکن تصحیح الصلاة في المکان المغصوب بحدیث لاتعاد، وحینئذ ینفتح المجال بکبری السنة لاتنقض الفریضة في الغسل بالماء المغصوب وان کان جاهلا مترددا، فکما ان اصل الغسل فریضة اصل السجود ایضا فریضة، وکما ان شرائط السجود ولو کانت مستندة الی امتناع اجتماع الامر والنهي لیست من الفریضة، فکذا شرائط غسل الجنابة.

نحن استشکلنا في ذلک سابقا وقلنا لعل هذه الشرائط شرائط شرّعها الله سبحانه وتعالی، ولاجل ذلک اشکلنا علی تطبیق ذلک علی الاخلال بشرطیة الترتیب، ولکن اولا المفروض ان هؤلاء الاعلام کالسید الخوئي والشیخ الاستاذ فسّروا السنة بما ثبت حکمه من غیر الکتاب الکریم، وثانیا قد یقال بان شرطیة اباحة الماء کشرطیة اباحة مکان المصلي یفهم انه لیس من الفریضة، کما ان الصلاة في مکان مغصوب شمله حدیث لاتعاد، لانه لیس داخلا في الخمس المستثناة فهکذا الغسل بالماء المغصوب.

هنا اشکال، وهو انه ذکر بعض المعاصرین في کتابه في حدیث لاتعاد، من ان حدیث لاتعاد لیس ناظرا الا الی الشرائط الثابتة بالخطابات الشرعیة دون الشرائط الثابتة بحکم العقل في اطار امتناع اجتماع الامر والنهي، فیقال بان هذه الشرطیة لایمکن رفعها مباشرة لان رفعها من دون رفع حرمة الغصب مستحیلة، کیف یبقی حرمة الغصب وترتفع شرطیة التستر بالساتر المباح، وهذا مناف لحکم العقل بامتناع اجتماع الامر والنهي، فلابد من حرمة الغصب اولا حتی ترتفع شرطیة التستر بالساتر المباح، وحدیث لاتعاد لیس ناظرا الا الی نفس الشرائط لا الی ما وراءها من احکام اخری تکلیفیة نفسیة، وکذلک الامر السجود في مکان مغصوب.

فلاجل ذلک یقال بانه لایمکن التمسک بحدیث لاتعاد او فقل بکبری السنة لاتنقض الفریضة لتصحیح الغسل بماء مغصوب في حال الجهل، بل وکذا في حال النسیان بناء علی نظر هذا القائل من ان النسیان ملحق بالجهل في ثبوت الحکم الواقعي في حق الناسي.

اقول في الجواب بان مقام الاثبات لیس قاصرا عن الشمول لهذا السجود الذي اخلّ بشرائطه فانه لیس اخلالا بالسجود عرفا وان کان هذا الشرط ثابتا بحکم العقل، اذا انحصر الامر بان یرفع الشارع حرمة التصرف في المکان المغصوب حتی ترتفع بذلک شرطیة اباحة مکان المصلی في هذا الحال، فلیفعل، وهنا طریق حل آخر وان یلتزم بالمسقطیة فیقال ان هذا السجود لیس مأمورا به ولکنه مسقط للامر، کما التزم به صاحب الکفایة فیمن اتم في موضع القصر عن جهل بالحکم فقال بانه غیر واجب مسقط للوجوب.

فالاشکال علی التمسک بحدیث لاتعاد بالنسبة الی الاخلال بالشرائط الثابتة بحکم العقل، اشکال قابل للجواب.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس31

کان الکلام فیمن اغتسل بماء مغصوب عن جهل قصوري، قلنا بانه بناء علی جواز اجتماع الامر والنهي کما هو المختار فلااشکال في صحة غسله، ولکن بناء علی امتناع اجتماع الامر والنهي کما هو مختار جماعة کالسید الخوئي والشیخ التبریزي قدهما فهم حکموا ببطلان الغسل، ولکن هناک وجه لتصحیح هذا الغسل، وذلک بالتمسک بکبری ان السنة لاتنقض الفریضة فیقال بان شرطیة اباحة ماء الغسل لم تثبت من الکتاب الکریم بل ثبتت من السنة، فیشملها کبری ان السنة لاتنقض الفریضة الغسل من الجنابة فریضة وشرطیة اباحة ماء الغسل سنة والاخلال بالسنة لایوجب انتقاض الفریضة.

کما ان الشیخ الاستاذ قده في الاخلال بشرطیة اباحة مکان المصلي تمسک بحدیث لاتعاد لتصحیح الصلاة، لان الاخلال بشرائط السجود لیس اخلالا بالسجود، خلافا للسید الخوئي، فحکم بصحة هذه الصلاة، فقلنا بناء علیه لماذا لایتمسک بکبری ان السنة لاتنقض الفریضة لتصحیح غسل الجنابة مع الاخلال بشرطیة اباحة ماء الغسل عن جهل قصوري.

ثم اشکلنا علی ذلک فقلنا بان شرطیة اباحة الغسل لعلها فریضة، فقد یراد من الفریضة ما یکفي الکتاب الکریم لبیان شرطیته ولو باعمال الحدس والاجتهاد، الفقیه الذي تبنی مسلک امتناع اجتماع الامر والنهي یکفیه الکتاب الکریم للحکم ببطلان الغسل بماء مغصوب.

ان قلتم لماذا الشیخ الاستاذ قده طبّق حدیث لاتعاد علی الاخلال بشرطیة اباحة مکان المصلي، مع ان هذا البیان یأتي بالنسبة الیه.

فنقول في الجواب نحن ایضا نوافق الشیخ التبریزي في هذا المبنی مع غمض العین عن مبنی جواز اجتماع الامر والنهي، فقلنا بانه لو تمّ مبنی امتناع اجتماع الامر والنهي لامانع من ان یرفع الشارع شرطیة اباحة المکان ولو بتبع رفع النهي عن الغصب بالنسبة الیه، او یجعل هذا السجود مسقطا للواجب وان لم یشمله اطلاق الامر، وما ذکرناه من ان اجتهاد الفقیه قد یکفي في ان یستنبط من الکتاب الکریم ان الامر بالسجود مقید بالسجود علی مکان مباح، لان النهي عن الغصب مستفاد من الکتاب الکریم والامر بالسجود في الصلاة موجود في الکتاب الکریم اسجدوا مع الساجدین، وامتناع اجتماع الامر والنهي لایحتاج في الاثبات الی بیان من الائمة، بل العقل یکشف عنه.

هذا مجرد احتمال، ولکن اطلاق حدیث لاتعاد یشمل الاخلال بشرطیة اباحة المکان في الصلاة، بالنسبة الی من صلی وسجد علی مکان مغصوب عن جهل قصوري، وهذا الاطلاق ینفي الاحتمال الذي ذکرناه، ولکن لایمکننا الغاء الخصوصیة من مکان المصلي وشمول حدیث لاتعاد له الی تعمیم هذا الحکم بالنسبة الی الاخلال بشرطیة اباحة ماء الغسل، ویعني بذلک ان الفریضة في الصلاة لاتشمل شرطیة اباحة مکان الصلاة، ولکن لایلازم ذلک ان لاتشمل الفریضة شرطیة اباحة ماء الغسل، فنبقی شاکّین کشبهة مصداقیة في ان شرطیة اباحة ماء الغسل فریضة او سنة، ولایمکن التمسک بکبری ان السنة لاتنقض الفریضة في شبهاتها المصداقیة.

نحتمل ان شرطیة اباحة مکان المصلي سنة، بسبب وآخر، لسنا محیطین بملاکات الاحکام وخصوصیات الاحکام، نعم لو امکننا الغاء الخصوصیة کانت شرطیة اباحة ماء الغسل کبقیة شرطیة الغسل التي حکم بکونها من السنة، ویطبق السنة لاتنقض الفریضة علی هذا المرکب الارتباطي وهو غسل الجنابة، والاخلال بالشرط الثابت بالسنة في غسل الجنابة کشرطیة الترتیب علی ما یقوله السید السیستاني اخلال بالسنة في الفریضة ولایوجب بطلان الفریضة، وبذلک یکون تطبیق کبری السنة لاتنقض الفریضة علی غسل الجنابة واردا علی عقد المستثنی في حدیث لاتعاد حیث قال لاتعاد الصلاة من خمس الوقت والقبلة والطهور والرکوع والسجود، حیث یقول الغسل مع الاخلال بهذا الشرط عن جهل قصوري لاینتقض فیکون طهورا، وعلیه فالصلاة بهذا الغسل الفاقد لهذا الشرط لیس صلاة فاقدة للطهور.

الا ان المهم في المقام اننا بقینا شاکّین في ان شرطیة اباحة الغسل فریضة او سنة، فلایمکن التمسک بکبری السنة لاتنقض الفریضة.

مسألة13 إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه‌ فاغتسل بالداعي الأول لكن كان بحيث لو قيل له حين الغمس في الماء ما تفعل يقول اغتسل فغسله صحيح و أما إذا كان غافلا بالمرة بحيث لو قيل له ما تفعل يبقى متحيرا فغسله ليس بصحيح‌.

یرید صاحب العروة ان یقول بانه یکفي في النیة ارتکازیتها، النیة الارتکازیة کافیة ولانحتاج الی النیة التفصیلیة، لانحتاج الی اخطار القصد حین الشروع في العمل، کما في النیة في سائر الافعال الاختیاریة، شخص یرید ان یزور حضرة السیدة المعصومة، فحینما یخرج من بیته ناوي ان یذهب الی الحرم ویزور، ولکن ابتلی بمسائل علمیة وغیر علمیة الی ان راح وزار ورجع، ولم یلتفت تفصیلا الی ما یفعله.

ولکن ما ذکره صاحب العروة من انه لو سئل لقال انی لاغتسل، فلو بقي متحیرا حین السؤال بطل غسله، هذا مجرد منبّه، والا قد تکون النیة الارتکازیة موجودة ولکن متی یسئل اي شیئ تفعل یتحیر، فمجرد السؤال یشوّش ذهنه، ولکن النیة الارتکازیة موجودة في ذهنه، وبالعکس بعض الناس حینما تسألهم رأسا یلتفتون، مع انه قبل السؤال حتی في ارتکازتهم ما یوجد ايّ قصد، فهذا لیس ملازما دائما مع وجود القصد الارتکازي، لو سئل لاجاب بانی اغتسل امارة عادیة علی وجود تلک النیة الارتکازیة.

السید الروحاني قده قال لابد حین الشروع في الوضوء او الغسل او الصلاة من اخطار النیة، ولایکفي النیة الارتکازیة، ولیس وجهه واضحا عندي، ففی الحج یوجد دلیل، لابد في المیقات من فرض الحج علی نفسه، هذا موجود في الروایة، یصلي صلاة الاحرام ویفرض فیه الحج، اما التلبیة فالمستحب ان یکون خارج المیقات، ما هو الواجب في المیقات هو فرض الحج علی نفسه، والمستحب ان یتلفظ، ویقول اتمتع بالعمرة الی الحج، ولکن الواجب هو ما یحکي عنه هذا اللفظ وهو فرض الحج، وهذا یعني الاخطار التفصیلي، لان النیة الارتکازیة موجودة من حیث تحصیل الویزا وشراء البطاقة، ولکن في بقیة العبادات ما یوجد لدینا دلیل علی لزوم الاخطار، فايّ فرق بین ان یخرج من بیته بقصد ان یزور السید المعصومة، فیقال ذهب وزار السیدة المعصومة ورجع الی بیته، فای فرق بین هذا المثال والاشتغال ببقیة العبادات.

مسألة14 إذا ذهب إلى الحمام ليغتسل و بعد ما خرج شك في أنه اغتسل أم لا‌ يبني على العدم

هذا بحث راجع الی جریان قاعدة التجاوز في التجاوز عن المحل الاعتیادي، والمشهور انه لاتجري قاعدة التجاوز بمجرد التجاوز عن المحل الاعتیادي، فمن ذهب الی الحمام لیغتسل وبعد ما خرج شک انه اغتسل ام لا، فهذا یعني انه تجاوز عن المحل الاعتیادي والقدر المتیقن من قاعدة التجاوز الخروج عن المحل الشرعي لاالمحل الاعتیادي، لان قوله اذا خرجت من شیئ لیس خروجا حقیقیا عن الشیئ، الخروج الحقیقي لایتصور الا في قاعدة الفراغ، اما في قاعدة التجاوز اصل وجود العمل مشکوک، او اصل وجود الجزء مشکوک، والذی یراد قاعدة التجاوز فیه، فلم یخرج عن ذات العمل، فلابد ان یکون بعنایة الخروج عن محله، والقدر المتیقن من هذا الاستعمال العنائي ان یکون بلحاظ التجاوز عن محله المقرر شرعا، فلاتجري قاعدة التجاوز لمن اعتاد ان یصلي اول الوقت، ثم یتغدی، فحین الغداء شک انه صلی ام لا، فلاتجري قاعدة التجاوز، لانه لیس محلا شرعیا له، او شک في استنجائه بعد ما خرج من الحمام.

و لو علم أنه اغتسل لكن شك في أنه على الوجه الصحيح أم لا يبني على الصحة‌.

شخص اغتسل ولایدری هل اغتسل علی وجه صحیح ام لا، تجري قاعدة الفراغ، لکن بشرط صدق الفراغ، فاذا شک في الجزء الاخیر فعلی رأي السید الخوئي لایحرز الفراغ، لانه یری ان العبرة بالفراغ الحقیقي عن ذات العمل، وهو إما بالاتیان بالجزء الاخیر والشک في الجزء السابق علیه، او بعدم امکان التدارک، واذا شک في غسل الجزء الاخیر من غسل الجنابة حیث لایعتبر فیه الموالاة فلایتحقق الفراغ الحقیقي فلابد ان یعتني بشکه، الا اذا احدث بالاصغر حیث لایبقی محل لتدارک غسل الجنابة ذاک، لان الحدث الاصغر یبطل غسل الجنابة اذا وقع في أثنائه، فهنا تجري قاعدة الفراغ، لعدم امکان التدارک علی تقدیر نقصان الجزء الاخیر، نعم لو دخل في الصلاة ثم شک في الجزء الاخیر یوجد نص خاص علی جریان قاعدة الفراغ فیه وهو صحیحة زرارة: ان شک في غسل ذراعه او بعض جسده قال ان شک وقد دخل في الصلاة فلیمض في الصلاة.

اما السید السیستاني فیقول العبرة بالفراغ الانصرافي، یخرج من الحمام ویشتغل بعمل آخر او حتی في الحمام یری نفسه فارغا عن الغسل ویشتغل بعمل آخر ویدلک جسده، فهذا یحقق الفراغ عرفا، فیکفی الفراغ الانصرافی، وهذا هو الظاهر من عنوان الفراغ عرفا، کما ذکرناه اکثر من مرة.

مسألة15 إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت‌ فتبين‌ ضيقه و أن وظيفته كانت هو التيمم فإن كان على وجه الداعي يكون صحيحا و إن كان على وجه التقييد يكون باطلا

یفصل صاحب العروة بین التقیید وبین الداعي فیقول ان کان علی فرض علمه بضیق الوقت یترک الغسل ویشتغل بالتیمم بطل غسله، یعني اذا کان متدینا، لان المتدین هو الذي لو انکشف له ضیق الوقت یترک الغسل ویشتغل بالتیمم حتی لایفوت منه الصلاة فحینئذ بطل غسله، وان کان علی وجه الداعي، یعني لو تبین له ضیق الوقت کان له داع آخر الی الغسل فحینئذ یصح غسله.

وهذا الکلام لاوجه له، لانه لماذا في الفرض الاول اي لو علم بضیق الوقت لما اغتسل وکان یتیمم لماذا یبطل غسله، مع ان الغسل مستحب إما لنفسه او لکونه سببا تولیدیا للطهارة، فالامر الاستحبابی بالغسل او بتحصیل الطهارة موجود، وقد تمشی منه قصد القربة ولو لتخیله سعة الوقت، الطبیعة واحدة، لیس عنوانا قصدیا الغسل في ضیق الوقت والغسل في سعة الوقت، لیس اختلاف الغسل في ضیق الوقت او الغسل في سعة الوقت تابعا للقصد، الامر بالشیئ لایقتضي النهي عن ضده، الامر بالتیمم للصلاة لایقتضي النهي عن هذا الغسل، بل لنا ان نقول حتی لو تعمّد، مع ذلک یصح غسله، فهو افضل من ان یترک الغسل والصلاة معا، وقد تمشی منه قصد القربة.

من یری ان الامر بالشیء یقتضي النهي عن ضده والنهي الغیری یقتضي الفساد فقد ابتلي بشیء لایلوم الا نفسه.

و لو تيمم باعتقاد الضيق فتبين سعته ففي صحته و صحة صلاته إشكال‌.

لایوجد وجه لهذا الاشکال بل یقول یبطل تیممه وصلاته، لانه في الواقع ان الوقت کان موسعا، فتخیل ضیق الوقت لایکون من مسوّغات التیمم، فتخیل سعة الوقت یوجب تخیل وجوب التیمم، وحینما انکشف سعة الوقت یعني ذلک انکشاف انه لم یکن مأمورا بالتیمم، حتی لو کان انکشاف سعة الوقت بعد خروج الوقت، فمن فاته فریضة فلیقضها.

المسالة السادسة عشر مسألة لابأس بطرحها حتی تفکروا فیها وهی ان من دخل في الحمام ویرید ان لایعطي الاجرة للحمامي او یرید ان یعطي اجرة الحمامي من مال مغصوب او من مال متعلق للخمس، او یرید غسل الارتماسي في المسبح، ویرید ما یعطي اجرة صاحب المسبح او یعطیه من مال مغصوب او مال متعلق للخمس، فهل یبطل غسله او ان الصحیح ما اختاره السید الصدر من ان هذا راجع الی الاباحة في التصرف بضمان، فصاحب المسبح او صاحب الحمام اباح التصرف في الحمام مع الضمان، فالاباحة متقیدة بالضمان، ولیست مشروطة ومعلقة علی فرض اعطاء الاجرة خارجا، فلولم یعط الاجارة خارجا فلم ترتفع الاباحة من المالک، علی دعوی السید الصدر، بل الاباحة موجودة، وانما انضمت الاباحة الی کون الاباحة مع الضمان، والضمان موجود.

بینما ان المشهور قالوا ببطلان غسله، لان الاباحة من صاحب الحمام معلقة علی فرض اعطاء الاجرة له خارجا، فلولم یعط الاجرة له انتفی بذلک اذن المالک وکان تصرفه تصرفا عدوانیا وبطل غسله، هذه المسألة مسألة مهمة، تاملوا فیها الی اللیلة القادمة ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس32

کان الکلام في المسألة الخامسة عشر، حیث ذکر صاحب العروة انه لو تیمم باعتقاد الضیق فتبین سعته ففی صحته وصحة صلاته اشکال.

نحن اشکلنا علیه وفاقا للسید الخوئي بانه لامجال لهذا الاشکال بل لابد من الفتوی ببطلان تیممه وصلاته، فانه یختلف عن فرض ما لو اعتقد عدم وجدان الماء الی ان خرج الوقت، فانه لو اعتقد عدم وجدانه للماء واستمر هذا الاعتقاد الی آخر الوقت فتیممه في داخل الوقت مشروع، لانه لایتمکن من الوضوء فان من یعتقد عدم وجدان الماء لایتمشی منه قصد الوضوء فان قصد الوضوء یحتاج الی الداعي الذهني من داع علمي او داع احتمالي، فمن یعتقد عدم وجود الماء في اطرافه قد یموت عطشا، حیث لایتمشی منه قصد شرب الماء فکذا المقام حیث یعتقد عدم وجدان الماء لایتمکن من الوضوء.

ولکن اعتقاد ضیق الوقت لایعني عدم التمکن من الغسل، فانه یعرف ان الماء موجود ویتمکن من الغسل غایته انه یعتقد الامر اللزومي بالصلاة مع التیمم، وهذا الامر اللزومي لایعجّزه عن الغسل.

ولکن قد خطر ببالنا مطالب بعد ذلک لاینبغي اهمالها.

المطلب الاول: ان من المحتمل جدا ان یکون مقصود صاحب العروة النظر الی صحیحة زرارة: المسافر یطلب الماء ما دام في الوقت، فاذا خاف ان یفوته الوقت فلیتیمم" فجعل في هذه الصحیحة خوف ضیق الوقت موضوعا لوجوب التیمم.

وقد ذکر السید الخوئي في بعض المجالات ان الخوف ظاهر في کونه تمام الموضوع للحکم الواقعي، فخوف ضیق الوقت یکون تمام الموضوع لوجوب التیمم فاذا قلنا انه مطلق یشمل ما لو زال الخوف داخل الوقت بعد ما تیمم وصلی، فینشأ منه الاشکال الذي طرحه صاحب العروة، قال اذا اعتقد –والاعتقاد یستبطن الخوف، بل الاعتقاد بضیق الوقت اشدّ حالا من الخوف الذي هو احتمال ضیق الوقت بحدّ یوجب الخوف- فهذا یصدق انه خاف ضیق الوقت، فیؤمر بالتیمم فاذا تیمم وصلی حسب الامر یقال ذلک ان هذا الامر الاضطراری یقتضي الاجزاء.

فهذا هو الوجه الاول لاشکال صاحب العروة.

نعم الانصاف ان هذه الصحیحة منصرفة عما لو زال خوف ضیق الوقت في سعة الوقت، یعني کان یخاف من ضیق الوقت فتیمم وصلی ولکن انکشف له ان الوقت واسع ویمکنه الاتیان بالغسل او الوضوء اذا کان محدثا بالاصغر والصلاة في داخل الوقت، وأما لو انکشف سعة الوقت خارج الوقت یعني بقی معتقدا ضیق الوقت فتیمم وصلی ولم ینکشف خطأه في اعتقاده الا بعد ساعات، فبعد ساعات عرف بان الساعة التي کان ینظر الیها واعتقد من خلال النظر الیها ضیق الوقت، کانت الساعة خربانة او لعبوا بها، وعرف ان الوقت کان متسعا، ولکنه الآن عرف وقد خرج الوقت، هنا قد یقال بانه لاوجه لانصراف صحیحة زرارة.

ولا فرق في ذلک بین ان یکون اشتغاله بالتیمم والصلاة موجبا لفوت الغسل في داخل الوقت، ام لا، فانه قد یکون الوقت باقیا بمقدار الغسل والصلاة، ولکنه خاف ضیق الوقت فتیمم وصلی فلما تیمم وصلی لم یبق من الوقت مقدار ما یأتي بالغسل والصلاة، وقد لایکون کذلک، بل بعد التیمم والصلاة بقي من الوقت ساعة ولکنه لم یلتفت الی ذلک الا بعد خروج الوقت، فالظاهر شمول هذه الصحیحة لکلا الفرضین.

نعم بناء علی ما ذکره السید الخوئي في بعض المجالات من ان الخوف ظاهر في الطریقیة المحضة، وانما یکون منجزا للحکم الواقعي فقط، فلیس دور الخوف الا دور الحکم الظاهري، فالحکم الواقعي یدور مدار واقع ضیق الوقت، وخوف ضیق الوقت طریق تعبدي الی ذلک الحکم الواقعي، فهنا یتم کلام السید الخوئي في المقام، من انه بعد ما انکشف سعة الوقت ینکشف انه لم یکن هناک امر واقعي بالتیمم، والامر الظاهري لایقتضي التیمم.

ولو مشینا علی وفق بعض کلماته الاخری من ان الخوف وان کان ظاهرا في الموضوعیة ولکن ظاهر في کونه موضوعا ناقصا، جزء موضوع، والجزء الآخر واقع ضیق الوقت، یعني ان السید الخوئي في بعض کلماته عبّر بان الخوف وان کان ظاهرا في الموضوعیة ولکنه لیس ظاهرا في تمام الموضوعیة وافق الواقع ام خالفه، لا، بل ظاهره ان الخوف من ضیق الوقت اذا وافق الواقع وکان الوقت ضیقا واقعا فتم الموضوع، الذي هو مرکب من واقع ضیق الوقت وخوفه، خلافا لما استظهره في بعض کلماته من کونه تمام الموضوع وخلافا لما استظهره في کلماته الاخری من کونه ظاهرا في الطریقیة المحضة.

والحاصل للسید الخوئي في مطاوي کلماته في الفقه، ثلاث کلمات متفاوتة بالنسبة الی الخوف، وان ذکره في خوف الضرر، ولکنه یأتي في المقام ایضا، فقال في بعض الکلمات ان الخوف ظاهر في الطریقیة المحضة، والحکم الواقعي یدور مدار الواقع، والکلام الثاني له ما قاله في بعض المجالات الاخری من ان الخوف ظاهر في کونه اخذ في الموضوع ولکن بما هو طریق الی الواقع، لا بما هو صفة خاصة، فلامحالة لایکون تمام الموضوع، بل لابد ان یکون جزء الموضوع دائما والجزء الآخر ثبوت الآخر، فیصیر الخوف جزء الموضوع، فاذا انکشف عدم ضیق الوقت واقعا فینکشف عدم فعلیة الامر بالتیمم ،والکلام الثالث ما ذکره ایضا في بعض کلماته من ان الخوف ظاهر في الموضوعیة التامة، ولیس مثل العلم والتبین، وبل ظاهره ان یلحظ بما هو صفة خاصة للمکلف، ویکون ظاهرا في کونه تمام الموضوع للحکم في الواقع، فبناء علی هذا الکلام اقول ظاهر اذا خاف ان یفوته الوقت، الموضوعیة التامة، وهو ظاهر في کونه تمام الموضوع للتیمم وهذا الذي استظهرناه في محله.

الوجه الثاني الذي یمکن ان یستند الیه صاحب العروة، الوجه الصناعي من دون ملاحظة هذه الصحیحة، وهو ان یقال کما یدعی ان الاشتغال بالواجب الاهم یکون معجّزا مولویا عن الواجب الآخر الذي لیس باهم عند التزاحم، فلو وجب علیّ انقاذ ابن المولی فالاشتغال بانقاذ ابن المولی یعني عجزي وعدم تمکنی من انقاذ عبد المولی الذي لیس باهم، وهذا ما یذکره السید السیستاني في بعض کلماته من ان العرف یری في التزاحم ان الاشتغال بالاهم یکون موجبا لانتفاء القدرة علی الواجب المهم عرفا، فقد یسری هذا البیان الی ما لو توهم المکلف وجود واجب اهم وتنجز علیه، اعتقد ضیق الوقت فاعتقد بوجوب التیمم للصلاة علیه، وهذا یعني انه تنجز علیه ان یتمم ویصلي، وهو راح تیمم وصلی والمفروض انه بعد ان تیمم وصلی لم یکن مجال في داخل الوقت لاعادة الصلاة مع الغسل.

فرضنا انه حینما توهم ضیق الوقت واشتغل بالتیمم والصلاة، فهذا التیمم والصلاة جعله عاجزا عن الغسل بحیث حتی لو التفت بعد ذلک انه کان متوهما لضیق الوقت، لم یکن مجال للصلاة مع الغسل، فیکون مقتضی الصناعة ان اشتغاله بما یعتقد کونه واجبا متعینا علیه یجعله عاجزا عرفا عن الغسل، ولاجل ذلک یمکن الحکم بصحة تیممه، والفرق بین هذا الوجه والوجه الذي یستند الی صحیحة زرارة الفرق یظهر فیما لو کان الوقت متسعا بحیث لو التفت یمکنه بعد التیمم والصلاة ان یعید الصلاة مع الغسل، فهنا لایأتي الوجه الثاني، لعدم المعجّز المولوي، ولکن صحیحة زرارة یأتي فیه.

فلابأس بان نُبقي اشکال صاحب العروة علی ما کان، نعم لابأس بان یعلّق علیه بانه لو انکشف داخل الوقت ان الوقت متسع فلاینبغی الاشکال في وجوب اعادة الصلاة علیه بعد الغسل، ولکن لو انکشف بعد خروج الوقت ان الوقت واسع واقعا فالاحوط اعادة الصلاة مع الغسل، والا فالاشکال في الجزم بوجوب الاعادة علیه في خارج الوقت في محله، بعد ملاحظة هذین الوجهین.

لانری خلفیة المسألة وان المشهور ماذا یقولون، ولعل المشهور یفتون بوجوب القضاء لانهم یرون ان سعة الوقت او خوف ضیق الوقت یعني یتبع فیهما الواقع، اذا کان الوقت ضیقا واقعا فیثبت الامر بالتیمم واقعا والخوف یکون طریقا محضا الیه، ولاجل ذلک نقول الاشکال في محله، واما الفتوی بعدم وجوب القضاء فهذا یتبع بحثا اکثر عن فتوی المشهور في المقام، واحتمل قویا ان المشهور افتوا بوجوب القضاء.

بقیت نکتة اخری قبل البحث عن المسألة اللاحقة، اننا ذکرنا ان الشک في اصل غسل الجنابة بعد الخروج من الحمام یعتنی به، لان الخروج عن المحل الاعتیادي لیس موضوعا لقاعدة التجاوز، لکن حتی لایشتبه الامر علی بعض الاخوة نقول هذا غیر مسألة الشک في اصل غسل الجنابة بعد ان دخل في الصلاة، کلامنا في الشک في غسل الجنابة قبل ان یدخل في الصلاة ونحوها، خرج من الحمام وشک انه اغتسل ام لا، لاتجری قاعدة التجاوز، لانه تجاوز عن المحل الاعتیادي ولاعبرة به، لیس تجاوزا عن المحل الشرعي.

ولکن لو دخل في الصلاة وشک انه اغتسل ام لا، فهذا بحث آخر، وحاصل البحث فیه انه لابد ان یعتني بشکه ولکن لو شک بعد الصلاة فهنا تجري قاعدة التجاوز بالنسبة الی شرط هذه او قاعدة الفراغ في هذه الصلاة، ان احتمل انه کان أثناء الصلاة ملتفتا الی احراز اغتساله من الجنابة، واما اذا علم بعدم التفاته حال الصلاة فالصحیح عدم جریان قاعدة التجاوز والفراغ بالنسبة الیه، لماذا نمنع من جریان قاعدة التجاوز في هذا الغسل اذا شک فیه وهو في أثناء الصلاة؟.

لانه بناء علی ان الشرط في الصلاة هو الطهارة فالشرط مقارن وان کان محصله العقلي متقدم، فالشک یکون في المحل، حینما انا اشتغل بالصلاة واشک في حصول الطهارة من الجنابة والمفروض استصحاب بقاء الجنابة فیکون الشک في المحل، کما لو شک في أثناء الصلاة في الاستقبال، فلاتجري قاعدة التجاوز، وبناء علی ان شرط الصلاة هو نفس الغسل فالشرط متقدم زمانا علی المشروط، مع ذلک لاتجری قاعدة التجاوز، لان قاعدة التجاوز انما تجري بلحاظ ما خرج محله الشرعي، ذات الشرط وهو غسل الجنابة لیس له محل شرعي، لانه لم یقرر شرعا ان یکون غسل الجنابة قبل الصلاة، وانما اشترطت الصلاة بان تکون بعد غسل الجنابة.

مثل ما یقول السید الخوئي لو شک شخص أثناء صلاة العصر هل انه صلی الظهر ام لا، فلم یتجاوز عن المحل الشرعي لصلاة الظهر، لان صلاة الظهر لیست مشروطة بلحوق صلاة العصر، وانما صلاة العصر مشروطة بسبق صلاة الظهر، فالمحل الشرعي لصلاة الظهر باق، هنا ایضا المحل الشرعي للغسل باق، لم یخرج عن محله الشرعي بالدخول في الصلاة، واما المحل الشرعي لتقید الصلاة بذلک الغسل فهذا ایضا باق مادام هو باق في الصلاة، لان محل تقید الصلاة بالغسل مقارن لنفس الصلاة، التقید مقارن وان کان القید متقدما، ولاجل ذلک لابد من ان یعید صلاته مع الغسل، ولایمکنه تصحیح هذه الصلاة.

ولو فرضنا ان شخصا قال بکفایة کون الشرط متقدما في صدق عنوان الخروج عن شيء والدخول في غیره، فینبغي ان یلتفت الی انه لاتجري قاعدة التجاوز في نفس الغسل، بحیث یکتفی به حتی للصلوات الآتیة، غایة ما یکون هو تصحیح الصلاة التي بیده، لان قاعدة التجاوز جرت فیما خرجت محله، افرض ان الشرط السابق بما هو شرط لهذه الصلاة محله قد خرج، واما من حیث ذاته فلم یحکم فیه بالاتیان به حتی نقول بانه لایحتاج الی اعادة الغسل بالنسبة الی الصلوات الآتیة.

السید السیستاني فیما لو نسي صلاة المغرب وصلی العشاء الی ان دخل في الرکعة الرابعة تمسک بحدیث لاتعاد لتصحیح صلاة العشاء بینما ان السید الخوئي یقول محل اشتراط صلاة العشاء بسبق المغرب باق بعد، فهو حینما دخل في رکوع الرکعة الرابعة والتفت الی عدم اتیانه بصلاة المغرب سابقا، یخلّ بهذه الشرطیة بعد ذلک عن التفات، فلایشمله حدیث لاتعاد، وانما یشمل من اخل بالشرط نسیانا او جهلا، یقول السید السیستاني یشمل حدیث لاتعاد من اخل بالشرط غیر الرکني ولو عن اضطرار، عن عذر، یقول هو بعد ذلک الی آخر صلاة العشاء هو معذور ومضطر الی اخلاله بشرطیة الترتیب بین صلاة العشاء والمغرب.

فلایقاس ما ذکره في بحث حدیث لاتعاد بما ذکره بالنسبة الی الشک في الشرط السابق أثناء العمل ،فلایقال بانه لماذا السید السیستاني في حدیث لاتعاد قال بعد ما دخل في رکوع الرکعة الرابعة من صلاة العشاء انه لو التفت الی انه لم یصل صلاة المغرب انه یکمل صلاته ویأتي بعد ذلک بصلاة المغرب، فیقال بانه اذا کان هذا یعني مضي الشرط السابق فلماذا في الشک في الوضوء بعد ما دخل في الصلاة لایقال مضی محل الشرط السابق.

فتبین الجواب عن ذلک بانه اولا ان السید السیستاني لایقول مضی محل الشرط في صلاة العشاء بعد ما دخل في رکوع الرکعة الرابعة، بل یقل محل الشرط باق وهو لایزال یخلّ بهذا الشرط، ولکن اخلاله قبل ما یلتفت کان عن نسیان وبعد ما یلتفت کان عن اضطرار، بینما انه فیما اذا شک في أثناء الصلاة في الوضوء او في الغسل المدار لیس علی الاضطرار، بل المدار علی مضي محل الشرط، والمحل الشرعي للشرط باق، خصوصا علی مسلک السید السیستاني من ان الشرط هو الطهارة التي هي مقارنة للصلاة بل حتی لو کان الشرط هو نفس الغسل فهو شرط متقدم، فمع ذلک الذي محله الشرعي لیس هو ذات الشرط وانما هو التقید والمفروض ان تقید الاجزاء بهذا القید محله باق ببقاء الصلاة.

فنتکلم عن مسألة الغسل في الحمام مع نیة عدم اعطاء اجرته او اعطاء اجرته من مال محرم او مال مخمس، في لیلة الاحد ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس33

مسألة16 إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامي‌ فغسله باطل و كذا إذا كان بناؤه على النسية من غير إحراز رضا الحمامي بذلك و إن استرضاه بعد الغسل و لو كان بناؤهما على النسية و لكن كان بانيا على عدم إعطاء الأجرة أو على إعطاء الفلوس الحرام ففي‌ صحته إشكال‌.

یقع الکلام في الغسل في الحمام المملوک للغیر او في المسبح المملوک للغیر، اذا کان بناء علی عدم اعطاء الاجرة او علی عدم اعطائه الاجرة نقدا مع انه لم یحرز رضا الحمامي بذلک او کان بناء علی اعطاء الاجرة من الحرام کما لو کان المال متعلقا للخمس ولم یخمّسه، فما حکمه؟

فروض المسألة ثبوتا ثلاثة، الفرض الاول ان یکون بنحو الاجارة، کما لو استأجر الحمام لمدة معینة باجرة معینة، فلایکون هناک اي غرر في البین، فتصح الاجارة وتکون الاجرة دینا في ذمة هذا المکلف، فلولم یأت الی الحمام او أتی الی الحمام واشتغل بالتکلم مع غیره وخرج من دون ايّ استخدام لماء الحمام وجب علیه اعطاء الاجرة للحمامي، فهنا ذکر الاعلام ومنهم السید الخوئي ان الاجارة حیث وقعت صحیحة فهذا کان یملک منفعة الحمام او ان شئتم قلتم ان هذا عقد مرکب من الاجارة وشراء الماء بنحو الکلي ولیست اجارة محضة او انه اجارة بشرط اباحة التصرف في الماء، نظیر شراء بطاقة الطیارة، حیث یقال انه عقد مرکب من الاجارة وشراء ما یعطی ویوزع في الطیارة من الطعام والشراب، مثلا، إما ان یکون عقد اجارة او عقدا مؤلفا من الاجارة والشراء وما شابه ذلک، فهنا یملک هذا المکلف في ذمة الحمامي او یملک منفعة العین ان یأتي من الحمام ویستفید منه استفادة معینة عرفا، ویکون ذمة المکلف مشغولة بالاجرة فهنا حتی لو لم یکن نیته اعطاء الاجرة الی الحمامي صح غسله، نظیر من اشتری ماءا للوضوء بثمن کلی في الذمة وکان في نیته عدم اداء ثمنه او کانت نیته اداء ثمنه من مال محرم.

هنا ذکر المشهور ان العقد صحیح وهذا یملک هذا الماء الذي اشتراه بثمن کلی في الذمة وان کان من نیته عدم اعطاء ثمنه او اعطاء ثمنه من مال محرم فیکون المقام من هذا القبیل.

لکن اشکل جماعة علی هذا الفرض ایضا، باشکالین، الاشکال الاول ان رضا بائع هذا الماء اذکر واطبق علی مثال شراء ماء الوضوء بثمن کلی في الذمة ثم اطبق البحث علی المقام، لان تطبیق البحث علی المقام ابتداء لایخلو عن اشکال وشبهة، لان الواقع لایطابق ان یکون ذهاب المکلف الی الحمام من مصادیق الاجارة ولکن حتی یکتمل البحث اذکر مثالا واضحا وهو ان یشتري ماء وضوء بثمن کلي في الذمة ومن نیته عدم اعطاء الثمن الی البائع.

فاشکل علیه بان البائع علّق تملیکه لهذا الماء علی التزام المشتري باداء الثمن من مال مباح بالشرط الارتکازي، فهذا المشتري حیث لایرید ان یسدّد الثمن او لایرید ان یسدّده من مال مباح فلم یتطابق الایجاب والقبول، فیکون نظیر ما لو قال البائع بعتک بشرط ان تخیط ثوبی وقال المشتري اشتریت من دون قبول هذا الشرط، فالاختلاف في قبول الشرط ینافي تطابق الایجاب والقبول وبذلک لایتحقق العقد، هذا اشکال یلتزم به جماعة، ولاجل ذلک حکموا بان من یرید اعطاء الثمن من المال الحرام فهذا یوجب بطلان العقد.

المشترط حینما یشترط ولکن المشروط علیه لایقبل الشرط فهذا یؤدي الی الاختلاف في الایجاب والقبول، بخلاف ما اذا المشروط علیه اقترح الشرط والمشروط له لم یقبل، فان هذا الشرط بصالح المشروط له ولایعلق المشروط علیه قبوله للعقد علی التزام المشروط له وعلی قبول المشروط له، اذا قال البائع بعتک بشرط ان اخیط ثوبک فهذا شرط علی البائع، اقترح هذا الشرط حتی یجذب نظر المشتري، فقال المشتري اشتریت هذا منک بلاشرط صح العقد، لان البائع لم یعلق تملیکه للمبیع علی قبول المشتري علی ان یخیط البائع ثوبه، ولکن لو کان الامر بالعکس، فقال البائع بعتک بشرط ان تخیط ثوبی فقال المشتري اشتریت ولااقبل الشرط بطل العقد، والمقام من هذا القبیل.

لان الشرط یعني تعلیق الانشاء علی التزام الطرف المقابل لهذا الشرط، فکأن البائع قال ملکتک هذا الماء علی تقدیر ان تلتزم باداء الثمن من المال المباح والمفروض ان المشتري لایرید ذلک.

طبعا هذا الاشکال مبني علی ان نقول بان الشرط یعني تعلیق الانشاء علی الالتزام، فلو قلنا بان علاقة الشرط بالعقد علاقة الظرف بالمظروف ولاتوجد بینهما علاقة التعلیق کما ذکره السید الخمینی قده فالاختلاف في الشرط لایوجب بطلان العقد، وکان یقترح حینما کان في النجف ان یذهب الناس ویقترضون من البنک ولایلتزمون باداة الزیادة لان القروض کانت ربویة في ذلک الزمان، البنک یقول اقرضتک هذا المبلغ بشرط ان تدفع الزیادة والمقترض یوقّع وینوی انه یقبل هذا القرض بلاقبول هذا الشرط فکان یقول هذا لایؤدی الی بطلان عقد القرض، نعم لو علم البنک بانه لم یلتزم باداء الزیادة یفسخ القرض ولکنه لایعلم بذلک فلایفسخ القرض، والعقد صحیح ولم یرتکب المقترض ايّ عمل محرّم.

ولکن هذا خلاف المشهور لانهم اما یقولون بان معنی الشرط ان المعلق یعلق تملیکه علی ان یلتزم بدفع الزیادة وحینما لایلتزم بدفع الزیادة فلم یتحقق ما علق علیه القرض، واذا یقبل شرط الزیادة فیرتکب الحرام لان قبول شرط الزیادة محرم.

وهذا الاشکال هو الصحیح مضافا الی ان العرف حتی بناء علی ان علاقة الشرط والمشروط علاقة الظرفیة لایری التطابق بین الایجاب والقبول والعقد هو ربط الالتزامین، فکأنه لم یتحقق ايّ ربط بین الالتزامین لتخالفهما، وعلیه فالی هنا هذا الاشکال الاول اشکال متجه.

الجواب عن هذا الاشکال ان عدم ارادة الوفاء لاینافي انشاء الالتزام بالوفاء، هذا المشتري لایرید ان یسدّد الثمن، یسدّد صکا بلارصید، ولارصید له للابد، لانه سوف یشرد، هو ینشئ الالتزام باداء الثمن ولکن یرید ان لایفي بهذا الالتزام، مثل من ینشئ الوعد ولایرید ان یفي بوعده، فهذا لایعني انه لاینشئ الالتزام بهذا العمل. فان الانشاء سهل المؤونة، فالعقد هو مثلا ان البائع یملک هذا البائع للمشتری معلقا علی التزامه وتعهده باداء الثمن من المال المباح، والمشتری حیث یرید ان یتحقق العقد یقول اقبل، وکم من التزام لایفي به الناس، یرید ان لایفي، فالذي یتزوج وحین الزواج کل شيء یقولون یقول علی عیني ومن نیته ان لایفي بشرط واحد من هذه الشروط، فهو ینشئ الالتزام ولکن من نیته ان لایفي به في المستقبل.

فالاشکال الاول غیر متجه، نعم توجد روایات من استدان ولایرید ان یسدد دینه فهو عند الله سارق، او من تزوج وهو لایرید ان یدفع مهر زوجته فهو عند الله زان، ولکن هذا ناظر الی الحکم التکلیفي فهو عند الله زان، لا عند القانون، یعني یعاقب علی عمله، او ان من استدان ولایرید ان لایسدد دینه فهو بمنزلة السارق لانه یضیّع حق الغیر لاان من یأخذه حرام، فهذا الاشکال الاول لایتمّ حسب القاعدة کما لایقتضیه الروایات.

نعم یحق للزوجة مطالبة الزوج بالرجوع الی الحاکم الشرعي بان یفي بالشرط ولیس لها اکثر من ذلک.

الاشکال الثاني ما یقال من انه هذا الذي مثلا یشتري الماء بالف تومان، هل یقصد الف تومان حلال او الف تومان حرام او الف تومان لابشرط من الحلال والحرام، فاذا کان المقصود الف تومان حلال والبائع ایضا یقول بعتک بالف تومان حلال فلااشکال، مع غمض العین عن الاشکال الاول، حتی لو فرض ان یدفع المشتري من المال الحرام، فهو خالف ما قبله من کون الثمن حلالا، ولکن اذا کان الثمن لابشرط من الحلال والحرام، فکیف یمضي الشارع هذا العقد؟، لایمکن هذا، فانه امضاء لتملیک الجامع بین الحلال والحرام، واذا اراد الشارع ان یقیده بانک تملک في ذمته الف تومان حلال، فهذا زائد علی ما انشأه المتعاقدان، فینحصر الامر بان یوقّع وینشئ البائع والمشتری کون الثمن حلالا، فاذا کان المشتري ممن لایلتزم بالحلال، ولایقبل ان یکون الثمن متقید بقید الحلال، فاختلف الثمن، لاانه اختلف الشرط، ففی الاشکال الاول کان یقال قد اختلف الشرط، فوقع الکلام فيه بما مر، ولکن هنا ان الاختلاف في الثمن ولااشکال ان الاختلاف في الثمن یوجب بطلان العقد.

الجواب عن ذلک اولا ان الثمن کلي في الذمة ولاینقسم الی الحلال والحرام، اذا کان المال شخصیا وکان مغصوبا لااشکال في بطلان العقد، الف تومان بنحو الکلي في الذمة لیس مقسما للحلال والحرام، ما هو المقسم للحلال والحرام هو العین خارجیا، فهو یبیع الماء بالف تومان بنحو الکلي في الذمة ویجب علی المشتري اداء الثمن من المال الحلال، والا لم یقع اداءا للدین وهذا خارج عن حقیقة العقد.

وثانیا لامانع من ان یقبل المشتري هذا الثمن، ولکن کما ذکرت لکم من نیته ان لایسدد الثمن، لا انه لااقبل ان یکون الف تومان حلال کثمن، کانشاء اقبل، واما قصدي ان لااسدد الثمن وهذا لایوجب بطلان العقد، فاذا کان دخول المکلف في الحمام بنحو الاجارة فلابد ان تجتمع في هذه الاجارة شروط الاجارة من عدم غرریة العوض والمعوض والمدة وما شابه ذلک.

ولکن هنا نتخلص من اي اشکال اذا کان من نیة المکلف عدم اداء الاجرة اصلا او اداء الاجرة من المال الحرام، ولکن هذا الفرض غیر متعارف الا اخیرا في المسابح قد تعارف الاستئجار، في الاسبوع مثلا ساعتین یدفع اجرة مثلا ستة اشهر، والاجرة محددة والزمان محدد ومنفعة العین محددة ولکن في الحمامات العامة لم یکن هذا متعارفا.

الفرض الثاني هو الاباحة المشروطة باداء الاجرة، یبیح الحمامي دخول المکلف في الحمام مشروطا باداء هذا المکلف للاجرة بحیث لولم یدفع الاجرة تبین انه لم یکن مأذونا في دخول الحمام، وهذا هو المشهور في المقام.

الفرض الثالث ان یبیح الحمامي الدخول في الحمام متقید بضمان هذا الشخص لما یتلفه او یستوفیه من المنافع وهذا ما اختاره السید الصدر فیقع الکلام في انه ما هو ثمرة هذین الفرضین الاخیرین وهل الواقع الموضوعي الاباحة بالعوض کما اختاره المشهور او الاباحة مع الضمان حیث التزم السید الصدر حتی لولم یقصد المکلف اداء الاجرة لم یضر بالاباحة لان الاباحة لم تکن مقیدة باداء الاجرة خارجا، وانما کانت مقیدة بالضمان، تاملوا في هذه المسالة الی اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس34

کان الکلام في مسألة الدخول في الحمام مع نیة عدم اعطاء الاجرة او اعطاء الاجرة من مال محرم، فقلنا بان فیه فروضا ثلاثة، الفرض الاول ان یکون العقد بین هذا المکلف وبین الحمامي عقد اجارة او عقد مرکب من الاجارة وشراء الماء ونحو ذلک، ففي هذا الفرض المشهور انه حتی لو لم یرد اداء الاجرة لایبطل بذلک عقد الاجارة ولایکون تصرفه في الحمام تصرفا محرّما نظیر من اشتری شیئا کماء الوضوء وکان من نیته عدم اداء ثمنه، فانه لایوجب بطلان البیع، وهذا هو مقتضی القاعدة کما بیناه امس.

لکن ذکر صاحب العروة في المسألة الثامنة من شرط لباس المصلي انه اذا استقرض ثوبا وکان من نیته عدم اداء عوضه او کان من نیته الاداء من الحرام فعن بعض العلماء انه یکون من المغصوب، بل عن بعضهم انه لو ینو الاداء فکذلک، ولایبعد ما ذکراه، ولایختص بالقرض، وبالثوب بل لو اشتری او استأجر ونحو ذلک وکان من نیته عدم اداء العوض کذلک.

قد یستند السید الیزدي في نفیه لبعد ما ذکراه الی مقتضی القاعدة، وقد یستند الی بعض الروایات، لو استند الی مقتضی القاعدة فجوابهما ما ذکرناه امس، ولکن لو کان مستنده بعض الروایات، منها مرسلة ابن فضال عن ابی عبدالله علیه السلام من استدان دینا فلم ینو قضاءه کان بمنزلة السارق" الروایة ضعیفة سندا للارسال ولاجل صالح بن ابی حماد الذي لم یوثق، وثانیا قد یقال بان مورده القرض، ولعل في القرض خصوصیة، من استدان دینا فلم ینو قضاءه، سواء نوی عدم القضاء او لم ینو قضاءه، فیحکم بان القرض باطل، ولکن کیف نتعدی الی البیع والاجارة ونحو ذلک، بعد ان کان الحکم مخالفا للقاعدة، وثالثا قد یقال بانه لم یبیّن سرق ماذا؟ کان بمنزلة السارق لايّ شیئ، سارق لما استلمه او سارق في عدم اداء ما یستحقه الدائن، الذي یقترض ولاینوي اداء الدین فهو ناو لئلا یسدد ما یستحقه الغیر فهو بمنزلة السارق، اما المال المسروق هل هو ما استلمه او ما لم یسدّده من الدین الذي اشتغلت ذمته به، هذا لیس معلوما، والقدر المتیقن هو الثاني، فلایدل علی حرمة التصرف فیما استلمه.

ویشکل التمسک بالاطلاق بان یقال هو بمنزلة السارق، کأنه سرق هذا المال، لانه لم یبیّن المتعلق، لو بیّن المتعلق یتمسک باطلاق التنزیل، قلنا انه سارق لما استلمه مطلقا، فیعني حرمة تصرفه فیه، ولکن لم یبین متعلق السرقة فلعل السرقة متعلقها نفس ما یرید ان لایسدده، یعني نفس الضمان الذي اشتغلت ذمته ببدل هذا المال ویرید ان لایدفع الی صاحبه.

الروایة الثانیة ما رواه الصدوق عن ابی خدیجة عن ابی عبدالله علیه السلام، ایما رجل اتی رجلا فاستقرض مالا وفی نیته ان لایؤدیه فذلک اللص العادي، الذي یعتدي علی الغیر، هذه الروایة ایضا مختصة بالقرض، مضافا الی ان موردها نیة عدم الاداء لانیة عدم الاداء، هذا کله مع غمض العین عن ضعف سند الروایة لاشتمال الروایة علی ابی خدیجة علی محمد بن علی بن ابی سمینة الضعیف جدا، کما یأتي فیه ما مر آنفا من انه من المحتمل انه لص عادیا بالنسبة الی ما یرید ان لایسدده.

الروایة الثالثة روایة واردة في الزواج والروایة صحیحة، الروایة هکذا: من تزوج وکان من نیته ان لایدفع مهر زوجته فهو زنا، فیقال بان الحکم بالزنا یعني ان الزواج باطل، فاذا کان الزواج مع تعیین المهر ولکن من دون ان ینوي اداءه زنا، اي موجبا لبطلان الزواج، فالعرف ألا یلغي الخصوصیة عن هذا الزواج الذي شبه معاوضة، ألا یلغي الخصوصیة عنه الی البیع.

الروایة الصحیحة صحیحة فضیل بن یسار في الجزء الواحد والعشرین صفحة مأتین وسبعة وستین: عن ابی عبدالله علیه السلام في الرجل یتزوج المرأة ولایجعل في نفسه ان یعطیها مهرها فهو زنا، وبقیة الروایات قد تکون ضعیفة سند، مرسلة ابن فضال عن بعض اصحابنا من امهر مهرا ثم لاینوي قضاءه کان بمنزلة السارق، وروایة معلی بن محمد عن الحسن بن علی عن حماد بن عثمان عن ابی عبدالله علیه السلام من تزوج المرأة ولایجعل في نفسه ان یعطیها مهرها فهو زنا، ومرسلة الصدوق قال الصادق علیه السلام من تزوج امرأة ولم ینو ان یوفیها صداقها فهو عند الله زان.

والمهم صحیحة فضیل بن یسار، الانصاف انه لولم یکن هناک مرتکز متشرعي یمنع من الحکم ببطلان عقد الزواج مع عدم نیة الاداء للمهر لکان مقتضی الصناعة الالتزام بمضمون هذه الصحیحة التي تقول الرجل یتزوج المرأة ولایجعل في نفسه ان یعطیها مهرها، فهو زنا، فهذا یکشف ان الزواج باطل والا لماذا یکون زنا، فلو کنا نحن وهذه الصحیحة من تزوج امراة ولم یجعل في نفسه ان یعطیها مهرها، یعني لها مهر ولکن یرید ان لایعطیها مهرها فهو زنا، وهذا یکشف عن ان الزواج باطل، فاذا کان الزواج مع تعیین المهر باطل، فهو زنا، فهل یصح عرفا ان نقول هذا العقد باطل، ولکن لو اشتری مالا ویرید ان لایسدد ثمنه فهذا العقد صحیح؟.

الجواب عن ذلک اولا انه یوجد ارتکاز متشرعي قوي ان من لایرید ان یعطي مهر زوجته فالحکم ببطلان الزواج خلاف المرتکز المتشرعي بان یکون الزوج زانیا، ولااقل من احتمال کون هذا الارتکاز المتشرعي مقترنا بهذا الحدیث ومانعا عن انعقاد ظهور في بطلان عقد الزواج، وقد ذکرنا في الاصول ان احتمال القرینة النوعیة کاحتمال الارتکاز المتشرعي المخالف لاطلاق او ظهور حدیث احتمال هذه القرینة النوعیة کاف في عدم احراز انعقاد الظهور الاطلاقی، وبذلک لایمکننا التمسک بهذا الظهور.

وثانیا: الحکم بالغاء الخصوصیة مشکل، لان الشارع یهتم بامر الفروج، لماذا یغتصب امراة بهذه الطریقة، یتزوجها ویرید ان لایعطیها مهرها، الشارع قد یقول الغ هذا الامر، حکم ببطلانه، کی لایستحل الناس فروج النساء عشوائیا وبلاایّ التزام، ولکن نحتمل ان الشارع لم یهتم ببقیة الاموال، غایته انه یضمن ثمن هذا الذي اشتراه ویرید ان لایسدد الثمن، یملکه ویضمن ثمنه، فالغاء الخصوصیة مشکل جدا.

لم یجعل في نفسه ان یعطیها مهرها، سواء اراد ان لایعطیها مهرها، او لم یرد ان لایعطیها، فالذی لایرید ان یعطي مهر الزوجة یصدق انه لم یجعل علی نفسه ان یعطیها مهرها.

هنا روایة في العلل وعیون الاخبار باسانیده عن محمد بن سنان علی الرضا علیه السلام في حدیث العلل، علة المهر ووجوبه علی الرجال ولایجب علی النساء ان یعطین ازواجهن لان علی الرجل مؤونة المرأة لان المرأة بائعة والرجل مشتر ولایکون البیع الا بثمن، ولاالشراء بغیر اعطاء الثمن، مع ان النساء محظورات عن التعامل والمتجر مع علل کثیرة" هذا لایرتبط بالبحث، هذا حکمة لجعل الصداق علی الرجل دون المرأة، یقول حکمة جعل المهر شرعا علی الرجال دون النساء ان الرجل یشتري من المرأة نفسها فلابد ان یعطي الثمن، واما المرأة تبیع نفسها فکیف تعطي الثمن، مع ان النساء محظورات عن التعامل والمتجر، ممنوعة عن التعامل في النظر العرفي، فهذا لایعني ان ماثبت بالنسبة الی عقد الزواج من انه لو لم یرد دفع مهر زوجته الیها بطل الزواج، بناء علی ان معنی فهو زنا بطلان الزواج، لنکتة ان الزواج نوع من التعامل، نوع من المعاملة، نوع من المعاوضة، لا، لایستفاد من هذه الروایة ان هذا الحکم وهو بطلان عقد الزواج اذا لم یرد الزوج اعطاء مهر الزوجة انه من صغریات بطلان المعاوضة مع عدم نیة اعطاء العوض، لا، هذا بیان لحکمة انه لماذا جعل المهر علی الرجل دون المرأة.

هذا تمام الکلام بالنسبة الی من یرید ان لایعطي الاجرة او لایعطي الثمن، نقول مقتضی القاعدة عدم بطلان هذا العقد، ولکن هنا کلام آخر، وهو انه لو کان من نیته ان یعطي الاجرة من مال حرام، فقد یقال بان العرف یتعامل معه معاملة الاجارة باجرة شخصیة محرمة، وهکذا في البیع، فمن یشتري شیئا وهو یرید ان یدفع الثمن من مال محرّم، فالعرف یری انه اشتری ذلک الشيء بنفس هذا المال المحرّم، کمعاملة شخصیة، فکما ان شراء شیئ بثمن شخصي محرّم یوجب بطلان البیع، واجارة عین باجرة شخصیة محرمة توجب بطلان الاجارة، فقد ذکر السید الامام قده ان العرف یری ان من اشتری بثمن کلي ولکن کان من نیته اداء الثمن من المال المحرم، انه اشتری ذلک الشيء بهذا المال المحرم، او من استأجر باجرة کلیة وکان من نیته اداء الاجرة من مال محرم فهو کأنما استاجر باجرة شخصیة محرمة وبطلت الاجارة، وهو مخالف للمشهو طبعا.

هو استدل ببعض الروایات الواردة فیمن اتجر بمال الیتیم، من اتجر بمال الیتیم کان الربح للیتیم وعلی التوی، اي علیه الضمان، فیقول السید الامام لو ان شخصا اتجر یعني باع واشتری وکان من نیته تسدید الثمن من مال الیتیم فالعرف یقول اتجر بمال الیتمیم ،والناس یعاتبونه اخذت بمال الیتیم واتجرت به، مع انه عادة یشتري بالثمن الکلي في الذمة.

فاذا کان الاستدلال بالفهم العرفي فلاموجب للتمسک بهذه الروایة الواردة فیمن اتجر بمال الیتیم، کان للسید الامام ان یستدل بالظهور العرفي، فالعرف یقول اشتری المتاع بمال الغیر، انت اشتریت هذا الدار بمال الغیر، فاذا شخص غصب الف تومان قبل خمسین سنة، واشتری به دارا، فیقال انت اشتراه بمال الغیر، واذا صدق انه اشتری شیئا بمال الغیر عرفا فحکمه من الواضح البطلان، ولیس شیئا آخر.

وقد یؤید ذلک بما ورد في بعض الروایات: شخص لیس له الا مکسب محرم فندخل بیته الامام علیه السلام قال ان کان له وارد آخر غیر هذا المکسب الحرام فیجوز الاکل في بیته والا فلایجوز، فاذا سألنا مثل هذا السؤال عن السید السیستاني، فیقول في الجواب خب انتم عادة تدرون هذا الرجل وان کان مکسبه من الحرام، ولکنه یشتري الاشیاء بالثمن الکلي وان کان من نیته اداء الثمن من المال المحرم، فلایحرم التصرف في هذا المال، وهکذا یقول السید الخوئي والمشهور، وقد یؤید کلام السید الامام بهذه الروایة التي من توقیعات الحمیري وسندها صحیح:

الجزء السابع صفحة 217: محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیري کتب الی صاحب الزمان علیه السلام یسأله عن الرجل من وکلاء الوقت مستحل لما في یده لایتورع عن اخذ مال، ربما نزلت في قریته وهو فیها او ادخل منزله وقد حضر طعامه فیدعونی علیه، فان لم آکل من طعامه عادانی علیه، فهل یجوز ان آکل من طعامه واتصدق بصدقة، وکم مقدار الصدقة وان اهدی هذا الوکیل هدیة الی رجل آخر فیدعونی الی ان انال منها وانا اعلم ان الوکیل لایتورع عن اخذ ما في یده فهل علیّ فیه شيء اذا انا نلت منها، الجواب ان کان لهذا الرجل مال او معاش غیر ما في یده فکل طعامه واقبل برّه والا فلا.

هذا الجواب یختلف عن جواب السید السیستاني الذي یقول المتعارف لهذا الرجل الذي لیس له مکسب آخر، یشتري الفاکهة من السوق بثمن کلي في الذمة والبیع صحیح، فیجوز لک ان تأکل من هذه الفاکهة وان اشتغل ذمة هذا الشخص بثمن هذه الفاکهة، لانه دفع الثمن من المال المحرم.

فدلیل کلام السید الامام امران الاول: ان العرف یقول انت اشتریت هذا الماء بثمن حرام، لان قصدک کان تسدید الثمن من هذا المال، ولایقبل منه انه لایقصد الشراء بهذا الشخص من هذا المال، والوجه الثاني لکلامه هذه الروایة.

تاملوا في هذه المسالة الی اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس 35

کان الکلام في فروض دخول المکلف في الحمام، الفرض الاول کان هو الاتفاق بین هذا المکلف وبین الحمامي بنحو عقد الاجارة، فنقلنا عن السید الامام قده انه وافق صاحب العروة في فتواه من انه اذا کان قاصدا اعطاء الاجرة من مال حرام، بطلت الاجارة، وان علّق السید الامام علی هذه الفتوی انه لابد ان یکون نیة اعطاء الاجرة من الحرام مقارنة لانشاء عقد الاجارة لا ان یُنشئ عقد الاجارة ثم بعد ذلک یبدو له ان یعطي مال الاجارة من المال الحرام فهنا الاجارة صحیحة، کما انه لو کان من نیته حال انشاء الاجارة عدم اعطاء الاجرة تبطل الاجارة، بخلاف ما لو بدا له بعد ذلک ان لایعطي الاجرة، وذکرنا ان هذا الکلام خلاف مقتضی القاعدة، فان عدم ارادة اعطاء الاجرة لایعني انه لایقبل العقد او لایقبل الالتزام بالوفاء بالعقد، وانما یرید ان لایفي بالعقد خارجا، کمن یتعهد بعمل ویرید ان لایعمل به، فهو ینشئ الالتزام بذلک ولکنه یقول سوف افرّ من العمل والوفاء بما التزمت به، واعتذر بأعذار شتّی، فهذا لاینافی انه التزم بالشيء.

واما ما ذکره السید الامام انه عرفا یقال انه استأجر هذه المنفعة او استأجر الحمام او المسبح بمال الغیر، هذا نظر مسامحي وفی النظر المسامحي العرفي ینظر الی الوفاء الخارجي لاالقصد، فلو اشتری متاعا ولم یکن قصده اداء الثمن من مال الغیر ثم بعد ان تم العقد اراد ان ادفع الثمن من مال مملوک للغیر، فالعرف یقولون هذا اشتری هذا المتاع بمال الغیر، لایرکّزون علی انه هل کان حین انشاء البیع قاصدا لاداء الثمن من مال الغیر ام لا، بل ینظرون الی الفعل الخارجي وهو تسدید الثمن بمال الغیر، فلو کان من قصده اداء الثمن من مال الغیر ثم ندم وسدّد الثمن من مال نفسه، فالعرف یقول هذا اشتری الدار بمال نفسه، ولاینظرون الی انه کان قاصدا حین الشراء اداء الثمن بمال الغیر، ولکن اقول هذا التعبیر ان فلانا اشتری الدار بمال الغیر، لیس تعبیرا قانونیا، تعبیر عرفي ویراد به انه دفع الثمن بمال الغیر، ولکن کإنشاء قانوني یقول الناس انه اشتری الدار بمیلیون تومان، فلماذا یکون هذا الشراء فاسدا.

فما ذکره السید الامام قده غیر عرفي في مقام القانون، وان کان التعبیر عرفیا ویقصد به دفع الثمن من مال الغیر، واما ما استشهد به من ادلة الاتجار بمال الیتیم، فهذا الادلة لاتدل علی شيء ولعل الذي اتجر بمال الیتیم قصد الشراء للیتیم، لاانه قصد الشراء لنفسه وجعل الشارع الربح للیتیم، بل بعض الناس یتجر بمال الیتیم ویقول سأقسم الربح بینی وبین الیتیم، لیس کل شخص معتدیا وغاصبا لاموال الآخرین، فالشارع یقول اذا اتجرت بمال الیتیم تمام الربح للیتیم، لاتستحق شیئا الا اذا کان باتفاق بینک وبین قیّم الیتیم، وان خسرت فتمام الخسارة علیک.

نعم تبقی هذه الروایة التي قرأناها امس توقیع الحمیری الذي لایعترف به السید السیستاني لانه یقول لم یعلم کون هذه التوقیعات من صاحب الزمان علیه السلام، فلعلها من مکتب الامام الحجة،

نحن ذکرنا ان هذه الروایة معتبرة، وظاهر هذه الروایة انه اذا کان للرجل مکسب حلال فالامام اجاز في اکل طعامه وقبول برّه والا فلا، مع ان مقتضی القاعدة ان یقال بانه اذا جاء بشیء لااعلم هل اشتراه بثمن شخصي محرم او اشتراه بثمن کلي وان کان قصده اداء الثمن من مال محرم، ان تجري قاعدة الید بالنسبة الی ما في یده او تجري اصالة الصحة بالنسبة الی بیعه وشراءه ولکن هذه الروایة تقول ان لم یکن له مال او معاش غیر ما في یده فلایجوز اکل طعامه وقبول برّه.

وتوجد روایة أخری وهی معتبرة الصفار انه کتب محمدبن الحسن الی ابی محمد علیه السلام رجل اشتری من رجل ضیعة او خادما بمال أخذه من قطع الطریق او من السرقة هل یحل له ما یدخل علیه من ثمرة هذه الضیعة او یحل له ان یطئ هذا الفرج الذي اشتراه من سرقة او من قطع طریق، فوقّع علیه السلام لاخیر في شیئ اصله حرام ولایحل استعماله.

وهذا ایضا یؤید نظریة السید الامام من انه اذا کان الثمن الذي دفعه وکان قصده ان یدفعه ثمنا محرما فلایحل استعمال الذي اشتراه بذلک الثمن.

ولکن في قبال ذلک توجد موثقة السکوني عن ابی عبدالله علیه السلام عن آبائه علیهم السلام قال لو ان رجلا سرق الف درهم فاشتری بها جاریة او اصدقها المرأة فان الفرج له حلال وعلیه تبعة المال.

بناء علی معارضة الموثقة مع الصحیحة، فالنسبة بینهما نسبة التباین، فان قلنا بان الموثقة تصلح لمعارضة الصحیح کما هو الحق فالروایتان متعارضتان ونرجع الی مقتضی القاعدة الاولیة وان قلنا بان الموثقة لاتصلح لمعارضة الصحیحة کما علیه السید الزنجانی فیشکل الحکم، لان معتبرة صفار تصیر بلامعارض.

هنا توجد روایة اخری وهی ما رواه احمد بن محمد بن عیسی عن ابیه قال سئل اباعبدالله علیه السلام عن شراء الخیانة والسرقة قال اذا عرفت ذلک فلاتشره الا من العمال.

هذا بظاهره مخالف للضرورة ولسائر الروایات، اذا کان شيء خیانة او سرقة فمجرد کون بائعه عامل السلطان لایجوّز شراءه، وقد ورد في روایات عدیدة انه لایجوز شراء السرقة ولو من عامل السلطان، صحیحة ابی عبیدة سالته عن الرجل منا یشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو یعلم انهم یأخذون منه اکثر من الحق الذي یجب علیهم فقال ما الابل الا مثل الحنطة والشعیر وغیر ذلک، لابأس به حتی تعرف الحرام بعینه"، فکون هذا عامل السلطان اذا کان یبیع مالا مسروقا کیف نشتریه منه لاجل روایة احمد بن عیسی من نوادره، مع کونه خلاف الضرورة وخلاف الروایات، ولایصح حمل روایة احمد بن محمد بن عیسی علی فرض ما لو اشتری عامل السلطان شیئا بثمن مسروق، بل ظاهرها ان نفس المال الذي نرید نشتربه من عامل السلطان مال مسروق، فلایرتبط بالمقام.

الا ان تحمل علی شراء الزکاة، السرقة یعني انهم کانوا یاخذون الزکاة من المؤمنین قهرا وعدوانا والامام علیه السلام امضی هذه الزکاة التي یاخذها الحکّام المدعین للخلافة الشرعیة، ونفّذ اخذ الزکاة وتبرأ ذمة الشیعة ویجوز للآخرین شراء هذا المال الزکوی من السلطان، لابد نحمل الروایة علی هذا الفرض، وعلی اي حال لاترتبط هذه الروایة بالمقام.

فخلاصة کلامنا ان معتبرة الصفار ومعتبرة الحمیري تدلان علی نظریة السید الامام انه لو کان شخص یرید ان یشتري شیئا بمال مغصوب وان کان الانشاء بصورة الشراء بثمن کلي في الذمة، فهذا یوجب بطلان البیع، ولکن هاتان الروایتان متعارضتان مع موثقة السکونی.

ولکن السید السیستاني یقول التوقیعات لاحجیة فیها، الا اذا علمنا بصدورها من الامام الحجة بنفسه، فاستند الی روایة قد نقلها الشيخ الطوسي ره في كتاب الغيبة عن جماعة عن ابي غالب احمد بن محمد بن سليمان الزراري رحمه الله (وهو من اكابر علماء الشيعة) في قضية اختلافه مع زوجته، انه قال له ابوجعفر محمد بن احمد الزجوزجي: تكتب رقعة وتسأل الدعاء فيها، فكتبت رقعة وذكرت فيها حالى، ومضيت بها انا وابو جعفر محمد بن احمد الزجوزجي الى محمد بن علي، وكان في ذلك الواسطة بيننا وبين الحسين بن روح رضى الله عنه، فدفعناها اليه وسألناه إنفاذها، فاخذها مني وتأخّر الجواب عني اياما، فلقيته فقلت له: قد سائني تأخر الجواب عني، فقال لي: لايسوءك هذا فانه احب لى ولك، واومأ اليّ أن الجواب ان قرب كان من جهة الحسين بن روح رضي الله عنه، وان تأخر كان من جهة الصاحب عليه السلام.

السید السیستانی یقول فاذا انقسمت التوقیعات الی قسمین قسم یأتی الجواب الی اسالة السائلین قریبا، فهذا لیس من الامام بل من مسؤول مکتب الامام، نعم لو تأخر الجواب فیکون من ناحیة الحجة.

الجواب عن ذلک ان هذا محتمل بالنسبة الی بعض التوقیعات، ولکن بالنسبة الی توقیع الحمیري لیست محتملة، فانه ذکر فی اول توقیعات الحمیری المذکورة فی کتاب الغیبة، ونقل عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القمّيّ انه قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل أنفذت من قم يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه أي الإمام الحجة عليه السلام او جوابات الشلمغاني؟ فكتب اليهم على ظهر كتابهم: قد وقفنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا.

وما یقول السید السیستاني من ان هذا التوقیعات المسماة بتوقیع الحمیري ورد فیها بعض التعابیر لایناسب الامام علیه السلام کقول الحمیري احتجت ان تسأل لي بعض الفقهاء، فهذا الخطاب موجّه الی الحسین بن روح.

انا اقول ان الحسین بن روح کان وسیطا، کتب الی الحسین بن روح احتجت ان تسأل الامام الحجة علیه السلام، لکن الاجوبة کلها کانت من الامام الحجة حسب ما ورد فی اول توقیعات الحمیري وان کانت هذه التوقیعات فی دفترین، ولکن الظاهر ان الملفّ الثانی مثل الملفّ الاول، وقد ورد فی کتاب الصدوق فی کمال الدین نقلا عن محمد بن ابراهیم بن اسحاق رضي الله عنه، انه ذهب الی الحسین بن روح، فقال له یا محمد بن ابراهیم لان اخرّ من السماء فتخطفني الریج او تهوي به الریح احب لي من ان اقول فی دین الله عزوجل برأي او من عند نفسي بل ذلک عن الاصل ومسموع من الحجة صلوات الله وسلامه علیه، وهذا شهادة من الحسین بن روح بان کل ما کان یصدر من قبله من التوقیعات کان الحسین بن روح وسیطا بین الشیعة وبین الامام علیه السلام، الا بعض ما یکون فیه قرینة علی انه صادر عن المکتب لا من نفس الامام الحجة، وهذه الروایة وان کان راویها محمد بن ابراهیم بن اسحاق ولم یوثّق صریحا ولکن الصدوق ینقل عنه کثیرا ویترضی له کثیرا، وهذا یکشف عن حسن ظاهره عند الصدوق.

بل ظهور حال الحسین بن روح بما انه النائب الخاص عن الامام الحجة انه لایذکر شیئا من عند نفسه، وکیل محض لیس له استقلالیة کل ما یفعله وکل ما یصدر منه من کلام فظاهر حاله انه یصدر منه باذن الامام علیه السلام الا مع قرینة، ولعل ما ذکره ذاک الشخص محمد بن علی من انه لو جاء الجواب قریبا فهو صادر من الحسین بن روح وان جاء الجواب متاخرا فهو من الامام نفسه، لعله کان الجواب القریب یشتمل علی قرینة عرفیة فی ان هذا الجواب لیس من الامام، والا فاول الصبح ارسل رسالة وبالظهر جاء الجواب، فواضح ان هذا الجواب من المکتب لامن المرجعیة او من الامام علیه السلام، والا فبدون قرینة حاشا الحسین بن روج ذاک الرجل العظیم ان یصدر منه شیئ من عند نفسه.

وبذلک انتهینا عن هذا البحث وهو فرض اتفاق بین المکلف وبین الحمامی بنحو عقد الاجارة فقلنا ان هذا العقد صحیح، وان اراد ان یدفع المال من مال حرام لایضر بصحة الاجارة وان کان لو دفع الاجرة من مال حرام یکون ضامنا، فننتقل الی الفرض الثانی وهو فرض الاباحة بعوض فی اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس36

کان الکلام في دخول المکلف في الحمام لاجل غسل الجنابة ونحوه، فذکرنا انه له فروض ثلاثة، الفرض الاول ان یکون ذلک علی نحو عقد الاجارة وذکرنا انه حتی لو کان ناویا لعدم اعطاء الاجرة او اعطاء الاجرة من مال محرّم فلایضر ذلک بالعقد ولابملکیته للمنفعة التي یستفید منها، ولاجل ذلک یصح غسله، وطرحنا هنا شبهة تجري في جمیع المعاملات، وهی ان الثمن او الاجرة، الثمن الذي یلتزم المشتري مثلا بادائه هل هو مطلق ولابشرط من ان یکون مباحا او محرما او انه مقید بکونه مباحا.

اذا قلنا بانه مطلق فکیف یمضیه الشارع، البائع والمشتری اتفقا علی ان یکون هذا الماء للمشتري بازاء اعطائه لالف تومان الی البائع، فاذا التزم المشتري بان یدفع الف تومان لابشرط ان یکون مباحا او محرما، فهل الشارع یمضیه لابشرط او یمضیه بتقییده بان یکون من المال المباح، فان کان یمضیه لابشرط فهذا یعني انه لو دفع الثمن من المال المحرم دفع مصداقا لذلک الکلي الذي یستحقه البائع، فلماذا تقولون بانه لایزال ذمته مشغولة بالبائع، وان کان الشارع یمضیه مقیدا بان یکون من مال مباح فهذا خلاف الاطلاق في ادلة امضاء العقود، ظاهر ادلة امضاء العقود ان الشارع لیس له دور الا في التوقیع علی هذا العقد بانه نافذ او لیس بنافذ، اما انه یتصرف في بنود الاتفاق ویضیف بندا آخر الی هذا الاتفاق فهذا خارج عن الظهور الاطلاقی لادلة امضاء العقود، فهو نظیر ان ینذر شخص انه یصوم ولاینصرف نذره الی الصوم في الیوم الذي یشرع فیه الصوم، فماذا یقول له الشارع، یقول له الشارع فِ بنذرک مطلقا؟ فاذا کان کذلک فهو یصوم یوم العید ویکون وفاءا لنذره، واذا قال له فِ بنذرک في یوم غیر یوم العید فهذا زائد علی ما التزم به هذا الناذر، فاذن لایصح ان یکون في المقام الثمن مطلقا، لانا نقع في مشکلة من ناحیة امضاء الشارع.

وان اخترنا بان الاتفاق بین البائع والمشتری علی الثمن الحلال، فکثیر من الناس لایلتزمون بذلک، لایفکّرون بکون المال الذي یدفعونه الی البائع مباح شرعا، نعم کثیر من الناس لایرتکبون الجرائم العرفیة، لیسوا حرامیا، أما انهم یخمّسون اموالهم یدفعون زکاة اموالهم؟!، ملتزمون بان لایتعامل مع البنوک الا في اطار اجازة الحاکم الشرعي؟! یلتزمون بان لایاخذ راتب الحکومة الا باجازة الحاکم الشرعي وفی اطار اجازته؟! فاذا کان مقلدا للسید الخوئي فینوي قبض هذا الراتب وکالة عن الفقراء الذین وکّلوا المرجع الفعلی وهو السید السیستاني مثلا ویقبض عنهم ثم یتصرف؟! الناس لیسوا ملتزمین بهذه الاشیاء.

فاذا کان البائع ابیعک هذا الماء بالف تومان حلال، فلایلتزم به المشتري، ولایتطابق الایجاب والقبول، وبذلک یختلّ ارکان العقد.

واذا کان البائع والمشتري کلاهما من جنس واحد، اي ناس غیر ملتزمین، ذاک یقول بعتک هذا الکتاب بالف تومان سواء کان حلالا او حراما ویقبل ذلک المشتري، فیرجع الاشکال الاول بان الشارع کیف یمضي.

فالمهم ان هذا الاشکال یوجب انحصار صحة المعاملات بما اذا کان البائع یبیع بازاء الف تومان مباح والمشتري ملتزم شرعا باداء الف تومان مباح، فاذن کیف نصحح المعاملات مع الناس غیر الملتزمین؟.

وهذا الاشکال یسري من البیع الی الاجارة، التي نتکلم عنها، نحن اجبنا عن ذلک بجواب قد لایکون مقنعا، فقلنا بان الف تومان الکلي في الذمة لیس مقسما للحلال والحرام، ما هو المقسم للحلال والحرام هو الفلوس الخارجیة، الف تومان في الخارج حین اداء الثمن، ینقسم الی الحلال والحرام، هذا الدین الذي اشتغل ذمة المشتري به للبائع هذا لاینقسم الی الحلال والحرام.

قد یناقش فیما ذکرنا بانه کیف لاینقسم الکلي الی الحصص، هل من المعقول ان یکون هنا کلي لایتحصص بالحصص، الف تومان نضیف الیه قیدا الف تومان حلال الف تومان حرام، هذا یصیر من اقسام الکلي، کما تقول انسان ابیض انسان اسود، الذي یبیع متاعا کلیا، یبیع حنطة کلیة الی شخص، کیف تقسّمون الحنطة الی الحنطة الاجود الحنطة الردئیة الحنطة المتوسطة، فهکذا الی الحنطة المغصوبة والحنطة غیر المغصوبة.

فکیف یمکن الجواب عن هذا الاشکال، الجواب الاول ان نقول هذا الاشکال تام صناعیا، ولکن یترتب علی تال فاسد وهو انه حتی في زمان الشارع معاملات المسلمین مع الکفار، معاملات الشیعة مع غیرهم تصیر باطلة علی هذا الفرض، لان هذا الشیعي المتدین ملتزم بان یأخذ المال الحلال، یقول بعتک هذا المتاع بدینار، یعني بدینار حلال، حلال واقعا، لا حسب قیاسات ابي حنیفة، ولکن ابی حنیفة یقول اشتریت بثمن مباح عندي وبنظري، فلایتطابق الایجاب والقبول، مع اننا نحرز قیام السیري القطعیة علی اجراء احکام الصحة علی المعاملات جاریة بین المسلمین والکفار، والشیعة وغیر الشیعة.

تحلیل الخمس یختلف، الشیعي یقول لنا المهنأ وعلیهم الوزر، وانا ارید ثمنا حلالا، وهذا حلال لي وان کان حراما لهذا المشتري العامي ولکن انا کبائع حینما ادفع المبیع وآخذ الثمن هذا لي حلالا.

فاذن في قضیة الخمس لیس مشکل، ولکن لیس الامر منحصرا بالخمس حتی یشمله اخبار التحلیل، نقع في مشکل في کثیر من المعاملات، ولابأس بهذا الجواب ،ولکنه جواب العاجز، لانه بعد العجز عن الحل الصناعي الانسان یتشبث بهذه الاشیاء من السیرة والاجماع.

الجواب الثاني ان نلتزم بالاهمال، هذا البائع یبیع المتاع بالف تومان مهمل ،والشارع یقول انا امضي هذا العقد اي انت تملک في ذمة المشتري الف تومان، امضاء العقد هکذا، أما قلت بعت زیدا المتاع بالف تومان، وکان عندک مهمل، اي انک لم تکن ملتفتا الی انقسام الف تومان الی الحلال والحلال، فانشاءک مهمل وهذا امر معقول، لایلتفت البائع والمشتری الی هذه التفاصیل او یلتفت ویُهمل، الاطلاق ذاتي ولیس جمعا بین القیود، حتی بهذا النحو ان یقول سواء کان حلالا او حراما، اي لایتوقف الاطلاق علی لحاظ اللابشرطیة، لا، هو انشأ بیع المتاع بالف تومان، الشارع لایضیف الی هذا البیع ايّ بند زائد، یقول امضیت هذا البیع، اي البائع یملک في ذمة المشتري الف تومان.

ولکن شرط اداء الدین ان یکون من مال مباح، وان لم یکن مملوکا للمدین، انت اذا کنت تحرز اذن المالک في ان تؤدی الدین بماله، فاداء الدین بالمباح صحیح، لایحتاج ان یکون مملوکا لک، هذا حکم شرعي في مقام اداء الدین، ولیس تقییدا للبیع حتی یقال هذا تقیید زائد علی ما أنشأه المتعاملان.

اما الفرض الثاني ان یکون دخول المکلف في الحمام بنحو اذن الحمامي له في التصرف بعوض، یسمّونه باباحة بالعوض، وهذا الذي التزم به المشهور، ومقصودهم لیس هو العوض بازاء الاباحة، بان یقول المالک انا ابیح لک ان تتصرف في هذا المسبح واباحتي لک بازاء الف تومان، سواء تتصرف وتأتي الی المسبح ام لاتأتي، لا، بل المقصود ان العوض بازاء التصرف، اي التصرف مع اداء عوضه مباح لک، حصة من التصرف مباح، حصة من دخول المسبح اذنت لک فیها، لم یصدر من المالک الاذن في التصرف بنحو مطلق بالدخول في المسبح، انما اذنت لک في الحصة الخاصة، وهو الدخول الملحوق باداء العوض، فلو کان دخولک في المسبح غیر ملحوق باداء العوض فهذا الدخول غیر الملحوق هذا لیس ماذونا من قبل المالک، بل یکون تصرفا في مال الغیر من دون اذنه.

ولاجل ذلک یقع هنا الکلام في عدة صور الصورة الاولي ان یکون من الاول بانیا علی اداء العوض حسب ما رضي به المالک، والقدر المتیقن ان رضاه مشروط بدفع العوض نقدا لانسیئة فهو بانٍ علی ان یدفع الاجرة الی المالک نقدا، وفی الواقع یعمل بما بنی علیه، یدفع العوض خارجا، فهو القدر المتیقن من فرض الاباحة بالعوض ویصح غسله، لانه اغتسل بماء مباح، وان کان لایملکه، ولکنه مباح، لانه حصّل ما علق علیه المالک رضاه.

الصورة الثانیة ان یبني علی اداء العوض نقدا، ولکن یتندم بعد ذلک، فهذا یکشف عن عدم رضا المالک بذاک التصرف، لان تصرف هذا المکلف مشروط باداء العوض خارجا لامجرد قصد اداء العوض.

ان قلت هو حینما اغتسل کان جازما بان فعله کان حلالا، لانه کان عازما علی اداء الاجرة، ثم بعد ذلک انکشف ان عمله کان حراما، نظیر ما لو اعتقد شخص ان هذا المال مال له او مباح له، فتوضأ به ثم تبین انه ملک الغیر، یصح وضوءه.

نقول في الجواب: ابدا، یختلف هذا الفرض عن الناسي، بل هو نظیر ما لو شرط المالک علی شخص انما اجیز لک ان تتوضأ من ماء حوضي بشرط ان تصلي ورائي، فتوضأ بماء الحوض ثم بعد ذلک تندم، فهذا من الاول تنجز علیه ان لایتوضأ من هذا الماء اذا لم یکن یصلي خلف هذا المالک، کان ملتفتا الی هذه الحصة وتنجز النهي عنها، وانما کان بانیا علی امتثال التکلیف ثم بعد ذلک اراد ان یکون تلک الحصة حصة محرمة، والمفروض تنجز الحرمة علیه، فلایقاس بالناسي الذي لم یتنجز علیه الحرمة.

الصورة الثالثة ان یکون بالعکس، ان یکون بانیا علی عدم الاداء ثم بعد ذلک بالقوة یاخذ الحمامي منه الفلوس، هنا هم لایحرز رضا الحمامي الا مع اجتماع قیدین، قصد اداء الاجرة حین الاغتسال واداء الاجرة خارجا، لانحرز رضا الحمامي باغتسال من لایرید ان یدفع الاجرة، فالقدر المتیقن من رضا الحمامي هو اجتماع القیدین، قصد المکلف لاداء الاجرة واداء الاجرة قیدا، والشک في اذنه باکثر من ذلک محکوم بعدم الاذن بمقتضی الاستصحاب.

الصورة الرابعة ان یکون قصده اداء الاجرة من مال حرام، لکن حرام نحرز رضا الحمامي به، المهم انه تابع لرضا الحمامي، فهذا یختلف باختلاف البلدان واختلاف الاشخاص، ومن الغریب ان السید الخوئي یقول اذا کان هذا المکلف یرید اعطاء الاجرة بمال غیر مخمّس فحیث اننا نقبل اخبار التحلیل فغسله صحیح، لان هذا المال حلال للحمامي الشیعي، یا سیدنا! هذا الحمامي هل هو مقلدک، لعله یعمل بالاحتیاط لعله یقلد من لایری اخبار التحلیل، یختلف باختلاف حال الحمامي.

وقد لایعتني الحمامي بالخمس، فهذا یعني انه تابع لحالات مختلفة وظهورات مختلفة.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس37

کان الکلام في فروض مسألة دخول المکلف في الحمام لاجل الغسل، وصار هذا سببا للبحث العام عن حکم استخدام الماء المملوک للغیر او الماء الذي یقال بانه مملوک للدولة في مجال الوضوء والغسل، کاستخدام المیاه الحکومیة في البیوت بطریق قانوني او بطریق غیر قانوني، او استخدام الماء للوضوء ونحو في المسجد في غیر المجالات المسموحة من قبل الحکومة، فبدأنا اولا بالبحث عن فروض دخول المکلف في الحمام، وقلنا ان فیه فروضا ثلاثة، تکلمنا عن الفرض الاول الذي کان بنحو عقد الاجارة وقلنا بان هذا لیس متعارفا في الحمامات العامة وان کان قد یتعارف في المسابح، والصحیح ان الاجارة حسب المتعارف تکون بنحو الکلي في الذمة، وقصد عدم اداء الاجرة او ادائها من مال محرم لایضرّ باباحة التصرف في ما تملکه بعقد الاجارة.

وما ذکره السید الزنجانی من ان الاجارة حیث تکون معاطاتیة عادة فاذا دفع الاجرة اولا ثم صار الاتفاق بینهما، فهذا یکون ظاهرا في الاجارة باجرة شخصیة وهکذا في البیع والشراء فاذا دفع الثمن اولا ثم اخذ المتاع فظاهره المعاوضة الشخصیة فاذا کان ذاک الثمن من مال مغصوب او من مال متعلق للخمس، فیسري الاشکال الی البیع، بینما انه لو اخذ المتاع ثم دفع الثمن او الاجرة فهنا نقبل ان الاجارة وقعت علی نحو الکلي في الذمة.

هذا التفصیل خلاف الظاهر عرفا، فانه حتی لو دفع الثمن اولا او دفع الاجرة اولا، فهذا مبرز لما هو المتعارف من کون الشراء بالثمن الکلي في الذمة، او الاجارة بنحو الاجرة الکلیة في الذمة، والشاهد علی ذلک انه لو قال البائع ان هذا الثمن فیه اشکال إما انه مستحق للغیر او فیه عیب، فلایقبل منه ان یرجّع الثمن ویسترجع المبیع الذي باعه، کما لایرون الناس حقا للمشتری ان یرجّع المبیع بعذر ان الثمن الذي دفعتُ الیک اولا کان مستحقا للغیر او کان معیبا، فبطل البیع، العرف لایقبل ذلک من ايّ من الطرفین، بل یقول ان هذا اشتری منک مثلا الحلیب بخمسة آلاف تومان، وما دفعه الیک اولا افرض انه مستحق للغیر، یعطیک ثمنا آخر، لایرون لا للبائع الحق لاسترجاع الحلیب الذي باعه، ولا للمشتري في ارجاع الحلیب بحجة ان الثمن کان مغصوبا او کان مزوّرا، وهذا یعني ان هذا الفعل ابراز لانشاء معاوضة کلیة[[2]](#footnote-2).

أما الفرض الثاني وهو فرض الاباحة بعوض، فذکر السید الخوئي وفاقا للمشهور ان هذا هو المتعارف في الدخول في الحمامات ونحو ذلک، فالحمامي یبیح للناس في حصة خاصة من تصرفهم في الحمام وهو التصرف الذي یتعقبه اعطاء الاجرة المتفق بینهم، فلولم یدفع المکلف بعد خروجه من الحمام تلک الاجرة المعهودة بینهم فیکشف ذلک عن عدم رضا الحمامي بذلک التصرف، وحیث تنجز علیه من الاول حرمة تلک الحصة من التصرف وهی الحصة غیر المتعقبة لاعطاء الاجرة فیعني ذلک بطلان غسله.

ولازم هذا الکلام انه لو کانت الاجرة اکثر من اجرة المثل، فلایضمن هذا المکلف اکثر من اجرة المثل، وان کان لولم یدفع الاجرة المتفق بینهم وهی الاجرة الازید من اجرة المثل انکشف بطلان الغسل، ولکن قد یقول المکلف انا لااعطیک الاجرة التي طلبت منّي، وانما أعطیک اجرة المثل، لایضمن اکثر من ذلک، لانه لم یکن استحقاق الحمامي لاجرة المسماة باتفاق في عقد اجارة ونحو ذلک وانما کان شرطا في اذنه للتصرف، فعدم اعطاء الاجرة المسماة یکشف عن عدم الاذن فیکون هذا المکلف کالغاصب الذي استوفی منفعة ملک الغیر او اتلف مال الغیر فیضمن له اجرة مثل ما اتلفه.

هذا الفرض الثاني قلنا بان فیه صورا، وصلنا الی الصورة الثالثة التي کان المفروض ان المکلف یرید ان لایدفع الثمن والاجرة ولکنه بعد ذلک تندم واعطی الاجرة، فاستظهرنا ان اذن الحمامي مشروط بامرین ببناء المکلف علی اعطاء الاجرة حین کونه في الحمام وباعطائه للاجرة بعد ذلک خارجا، فلو انتفی احد الامرین انتفی اذن الحمامي، ولکن قد یقال بان اذن الحمامي مشروط باعطاء الاجرة خارجا بعد الخروج من الحمام، ولو کان بناء المکلف علی عدم اعطاء الاجرة یعني انه کان حینما یغتسل یکون متجریا یعتقد بان تصرفه غصب لمال الغیر، ثم بعد ما اعطی الاجرة للحمامي ینکشف ان تصرفه لم یکن غصبا، فیکون من مصادیق الوضوء او الغسل من ماء مباح باعتقاد انه ماء مغصوب، وقد ذکر الاعلام انه اذا تمشی منه قصد القربة صح غسله، هذا هو الذي ذکره السید الخوئي وفاقا لصاحب العروة وهکذا السید السیستاني.

وان کنا ذکرنا في هذا البحث اشکالا، وقد ذکر هذا الاشکال المحقق العراقي من ان هذا التصرف مصداق للقبیح، التجري قبیح، هذا الفعل المتجری به قبیح، لایرخّص العقل فیه، فکیف یکون هذا العمل المتجری به القبیح والمبعد عن المولی لانه عصیان، کیف یکون مقربا الی المولی وعبادة؟.

الکلام في انکم تقبلون ان ما یصدر من المکلف بعنوان التجري کمن یضرب شخصا باعتقاد انه ابن المولی ثم انکشف انه عدوّ المولی او افرض انه لیس ابنا للمولی ولاعدو له، انسان عادي لایهتم المولی بشأنه، فهل هذا الاقدام علی عصیان المولی مبعّد عن المولی ام لا، لااشکال في ان المرتکز العقلي والعقلائي انه مبعّد عن المولی ویستحق علیه العقاب، خلافا لجمع من الاعلام کالشیخ الاعظم والسید الخمیني والسید السیستاني من ان التجري لایکون موجبا لاستحقاق العقاب، ولکن حتی لو قلنا بانه لایستحق علیه العقاب فالمرتکز العرفي والعقلي انه مبعّد عن المولی و ان کان لایقدر المولی ان یضرب هذا العبد.

الکلام في ان الفعل المتجری به الذي یعتقد انه حرام مبعّد عن المولی فکیف یقع صحیحة ومقربا للمولی.

واما صحیحة عبد الصمد بن بشیر التي ورد فیها ان رجلا اعجمیا جمع مالا ولم یسأل احدا عن شيء وجاء الی الحج واحرم في ثیابه ودخل المسجد الحرام وهو یلبّي وعلیه ثیابه، فاجتمع حوله اصحاب ابی حنیفة وافتوا له بان حجک فاسد وعلیک بدنة وعلیک الحج من قابل، ففزع ذلک الرجل، فرآه الامام الصادق علیه السلام فقال له حجک لیس بفاسد ولیس علیک بدنک ولیس علیک الحج من قابل ایما رجل رکب امرا بجهالة فلاشیئ علیه" فیقال بان هذا الرجل الاعجمي کان متجریا في افعاله، مع ذلک حُکم بصحة عبادته.

فنقول في الجواب لم یکن معتقدا لحرمة ما یفعله کعبادة، التلبیة لیست محرّمة علی من هو لابس للمخیط، بل لبس المخیط حرام، غایته ان هذه التلبیة تکون علة تامة للوقوع في الحرام، لان بهذه التلبیة سوف یکون المکلف محرما ولابسا في نفس الوقت للمخیط، فالتلبیة لیست مصداقا للحرام النفسي حتی یقال بانه کیف حکم الامام بصحة عبادته ونحن لانحکم بصحة عبادة المتجري! الجواب ان ذاک الرجل الاعجمي لم یفعل ما یعتقد انه حرام نفسي ویحکم الامام بصحة عمله حتی نتعلم من الامام علیه السلام حکم الفعل المتجری به وانه یمکن ان یقع عبادة.

بعد ذلک وصلنا الی الصورة الرابعة التي کان بناء المکلف ان یعطي الاجرة من مال محرم او من مال متعلق للخمس، فحکم الاعلام ببطلان غسله، ولکن حکم السید الخوئي بانه بالنسبة الی دفع الاجرة من مال متعلق للخمس یحکم بصحة غسله، بخلاف ما لو دفع مالا محرّما، ومنشأ التفصیل ان الحمامي یرید المال الحلال له وان کان حراما لذاک المکلف، هذه الفلوس متعلق للخمس، لو تصرف المکلف فی تلک الفلوس کان آثما، ولکن الحمامي الشیعي ابیح له التصرف بمقتضی اخبار التحلیل، والحمامي لایطلب الا فلوسا حلالا له، ولکن ذکرنا ان الظروف تختلف، وحالات اصحاب الحمامات تختلف، فقد لایهتم الحمامي بان یکون الماء الذي یدفع الیه متعلقا للخمس.

وقد یکون صاحب الحمام رجلا یقول لو کان المال متعلقا للخمس انا لااقلد السید الخوئي حتی اقول ان السید الخوئي حکم بجواز التصرف في هذا المال، بل یکون هذا مقلدا لمن لایری اخبار التحلیل، مقلد اللسید الامام قده، الحکم العام بان من یدفع مالا متعلقا للخمس الی الحمامي من دون ملاحظة ان الحمامي في اي ظرف یعیش الظاهر انه لیس صحیحا، بل لابد من احراز رضا الحمامي بما نشاهد من احواله.

اذا کان المعطي مخالفا فالکل یقولون بانه یجوز للشیعي اخذ المال المتعلق للخمس من هذا العامی لانه القدر المتیقن من اخبار التحلیل، فالعامی الذي لایدفع الخمس اذا دخل الحمام واعطی الاجرة من مال متعلق للخمس کان تصرفه حلالا، لان الکل یرون ان الحمامي الشیعي یجوز له التصرف في هذا المال ،ولکن لو کان الحمامي شیعیا والذی یدخل الحمام ایضا شیعي، فالمشهور یقولون بانه لو کان المال متعلقا للخمس لایحل للحمامي اخذ ذلک المال، ولکن ذکرت لکم ان الفروض تختلف.

یعیش الحمامي بقاعدة الید، یعیش الاحکام الظاهریة، انا باستصحاب عدم تعلق الخمس بماله واجراء قاعدة الید بالنسبة الی ماله یجوز لي التصرف في هذا المال، ویمشي شغلي بعد، واذني لیس منوطا الا بالاباحة الظاهریة لتصرفي في هذا المال، حتی لو کان حراما واقعا، وقد لا، بل یعلق اذنه علی الاباحة الواقعیة، فهل ترون من المعقول انه لو دخل مؤمن مثلا في حمام مملوک لحمامي شیعي هنا نلتزم بانه لو اراد ان یدفع من مال متعلق للخمس فحیث ان الاخبار یشمل الحمامي الشیعي، ولو انه ذهب الی حمام مملوک لسنّي، فهنا یبطل غسل هذا المؤمن، لانه یرید ان یدفع من مال متعلق للخمس الی غیر شیعي، والاخبار لاتشمل غیر الشیعي، فیکون قد اعطی من مال الخمس الی من لایشمله اخبار التحلیل، وهذه التفاصیل لیس له منشأ صحیح حسب ما افهم.

أما الصورة الخامسة وهي ان یکون بناءه علی عدم اعطاء الاجرة نقدا، والمفروض ان ظاهر حال الحمامي انه یرید الاجرة نقدا الا في بلدان تعارف، کما یقال في النجف السابق او مثلا بعض المناطق، سنة کاملة یدخلون الحمام ویعطون الاجرة نهایة السنة مثلا، ولکن اذا لم یکن هذا متعارفا او متفقا بین الحمامي وبین هذا المکلف فشرط اباحة التصرف من الحمامي اعطاء الاجرة نقدا، والمکلف لایرید ان یعطي الاجرة نقدا، حتی لو قال انی سوف ارضیه ولااخرج من الحمام بدون رضاه، اصرّ علیه حتی یقبل مني ان اعطیه الاجرة نسیئة، هذا لایفید، لان المهم هو رضا الحمامي فقط.

حینما ان المکلف یغتسل هل الحمامي راض بغسله مع عدم قصد هذا المکلف اعطاء الاجرة نقدا، "سوف ارضیه" هذا لایفید شیئا، مثل ما لو دخل بستان احد واکل من فواکه وقال سوف ارضیه، هذا لایفید بعد، الحمامي انما اذن في دخول هذا المکلف في الحمام بشرط اعطاء الاجرة نقدا بعد الخروج من الحمام، الرضا المتاخر عن التصرف لایرفع حرمة التصرف، لان التصرف الذي لایقترن بطیب نفس المالک هذا التصرف حرام وان لحقه الرضا، التصرفات الاعتباریة تصیر نافذة بالاجازة المتاخرة، ولکن التصرف التکویني لاترتفع حرمته بالرضا المتاخر، لانه حین التصرف کان تصرفا بغیر طیبة نفس المالک، ولایحل مال امرئ مسلم الا بطیبة نفسه.

قد یقال هنا ان المهم الرضا الارتکازي، اذا انا اعلم بانه لو اطلع شخص علی دخولي في بستانه یرضی، ولکنه الآن لایعلم اني دخلت بستانه، فهذا یکفي ولایحتاج الی الرضا التفصیلي، فقد یقال باني اذا کنت اعلم باني اذا تکلمت مع هذا الحمامي بعد ما خرجت من الحمام وسارضیه.

ولکن هذا لیس صحیحا، اللازم هو طیب النفس فعلا، وان کان لایلتفت الی التصرف ولکن في ارتکازه تطیب بهذا التصرف، لو التفت الی هذا التصرف، ولکن لو کانت نفسه لاتطیب نفسه بهذا التصرف ولکن لو علم بمشاکلي سوف یرضی، هذا لایکفي، لانه لیس طیب نفس فعلي، اللازم هو الطیب النفسي الفعلي وان کان موجودا في صقع ارتکازه، فانه لم لایعکس، لو تکاشفتم لما تدافنتم، فان الناس اعتقادهم ان الطلبة ملائکة، فاذا جاؤوا شاهدوا انه احیانا صلاة صبحه تفوت، او یصلي قُبیل طلوع الشمس، وکیف یرضی بان یتصرف في ماله، المهم هو الرضا الفعلي، والمفروض انه سوف یتکلم منه یعني سوف یطلب منه، فاذا طلب منه فسوف یطیب نفس الحمامي علی تقدیر الطلب والاصرار، فهذا معناه تجدد الرضا، وهذا لایکفي لانه لابد من اقتران الرضا بالتصرف.

نتکلم انشاء الله في اللیلة القادمة عن الفرض الثالث، وهو الاباحة بضمان، حیث یذکر السید الصدر ان المتعارف هو الاباحة بضمان، وحیث انت تضمن خلص بعد، تعطي الاجرة او لاتعطي، لیس مهما.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس38

کان الکلام في فروض دخول المکلف في الحمام، وصلنا الی الفرض الثالث وهو ان یکون دخوله في الحمام علی نحو الاباحة مع الضمان، وهذا هو الذي اختاره السید الصدر في تعلیقته علی المنهاج کما هو المتعارف خارجا، فقال بان الحمامي یبیح للمکلف التصرف في الحمام والاغتسال فیه لا عن مجان، بل عن ضمان، فلیس رضاه مشروطا باعطائه للاجرة خارجا، بحیث لولم یعط الاجرة الی الحمامي انکشف بذلک عدم رضاه، بل هو نظیر الاقراض الذي هو التملیک بالضمان فهذا اباحة بضمان، وما ذکره وان کان معقولا ثبوتا، ونتیجته ان المکلف اذا دخل في الحمام وانتفع منه واغتسل فیه یکون ضامنا لما عیّن من الاجرة.

نظیر ما لو قال شخص لآخر الق متاعک في البحر وانا اضمن لک بمثلی قیمته، فلایمکنه ان یقول ان لااعطیک الا قیمة المتاع، لان من اتلف مال الغیر ضمن قیمته السوقیة لا اکثر، فهذا غیر مقبول منه، لانه صار بینهما الاتفاق علی الضمان باکثر من القیمة السوقیة.

ولاجل ذلک حاول جمع من الاعلام کالسید الخوئي والسید السیستاني للتخلص من القرض الربوي باحتیال، وهو ان یقول الشخص لمن عنده المال، ادّ دیني، إما الدین السابق او الدین اللاحق، البنک لایقرض المراجع، وانما یتفق معه ان یسدد دینه حینما یشتري متاعا من السوق، ولکن هو ضمان للبنک باکثر مما دفع، انا اسدد دینک بمقدار میلیون ولابد ان تعطیني میلیون ونصف بعد ستة اشهر، نعم یقول السید السیستاني ان شرط الزیادة عند التاخیر لایجوز، فهو امر باتلاف المال مع الضمان وعین مقدار الضمان باکثر من القیمة السوقیة، ولکن السید الصدر لایقبل هذا الاحتیال لانه قال دلیل تحریم القرض الربوي یدل بدلالة عرفیة علی سدّ هذه الطرق التي نتیجتها نتیجة القرض الربوي، فالعرف لایری خصوصیة في عملیة الاقراض، بل الذي ینتج نتیجة القرض الربوی ایضا لایجوز.

ولکن انا اقول هذا مفروغ عنه عندهم انه یجوز طلب اتلاف مال او طلب التصرف في مال مع الضمان، او الاذن في التصرف في شیئ مع الضمان، هذا جائز ومسلم بلااشکال.

انما الکلام في التطبیق الخارجي وانه هل هذه الاباحات في الحمامات من قبیل الاباحة مع الضمان او تکون من قبیل الاباحة مع عوض، الذي یخطر ببالنا انه حتی لو کان بنحو الاباحة مع الضمان، فهناک شرطان علّق الاباحة علی کلا الشرطین، احدهما هو الضمان، وثانیهما هو دفع الاجرة خارجا، انا لااستبعد ان یکون الاباحة مع الضمان، لانه لو اتفق مع الحمامي علی اکثر من الاجرة المتعارفة، وقلنا بانه لایرجع الی عقد الاجارة، فلایقبل العرف ان یدفع اقل مما اتفقا علیه، فهذا یکشف انه اباحة في الدخول في الحمام مع الضمان.

ولکن مع ذلک هذا لایکون مبرّرا لما اختاره السید الصدر، لامنافاة بین ان یکون الاباحة مع الضمان، ونکشف ذلک من هذا المثال ونحوه، ولکن تکون هذه الاباحة مشروطة عرفا بتعقب اعطاء الاجرة خارجا، وبذلک نجمع بین الاثرین من جهة، نقول لولم یدفع الاجرة خارجا انتفت الاباحة وکان التصرف في الحمام تصرفا في مال الغیر من دون اذنه والاثر الثاني انه لو اراد ان لایدفع من اکثر من الاجرة المتعارفة، الذي اتفقا علیه، یقول العقلاء انت مدین، ولو مات فالحمامی یطلب من الورثة تمام الاجرة المتفق علیها.

هذا کله بلحاظ الفروض الثلاثة في الدخول في الحمام، واما المسبح اذا اتفقا لمدة ستة اشهر مع صاحب المسبح علی اجرة معینة، فهذا یدخل في باب الاجرة، فلو فرض انه لایرید ان یدفع الاجرة، فلایکشف عن حرمة تصرفه في المسبح لانه یدخل في فرض الاجارة، بینما ان الفرض المتعارف في الحمام هو الفرض الثاني.

اما بالنسبة الانتفاع من المیاه العامة، فهنا ایضا فروض، الفرض الاول ان یکون اصل انتفاعه من مجال المیاه من الانابیب بطریق غیر قانوني، فهل هذا یعني بطلان الوضوء والغسل، السید السیستاني اخیرا قال اذا دفع الاجرة بطریق وآخر الی الدائرة المرتبطة بهذا الامر فلایبطل غسله ولاوضوءه، وهذا یعني ان السید السیستاني یری لنفسه الولایة علی الاذن، فهو یری ان هذه المیاه مملوکة للدولة ولکن ولایتها بید الحاکم الشرعي والحاکم الشرعي هو الفقیه العادل المقبول لدی عامة المؤمنین، فهو یری المصلحة ان یأذن احیانا وان لایأذن احیانا، کما ترون انه اجاز في التصرف في تمام الجوائز البنکیة بینما انه اجاز في الفوائد البنکیة اجاز في التصرف في النصف بشرط ان یتصدق بالنصف الآخر، فلو اخذ المال الذي هو فائدة بنکیة من البنک فان لم یقصد التملک فلایجیز السید ان یقبضه، یقول انما اجیز لک ان تقبض هذه الفائدة البنکیة فیما اذا کنت تنوي التملک، واذا نویت التملک فالتملک مشروط باداء النصف للفقیر المتدین.

وهذا ینشأ عن وجهة نظر السید من ان امر مجهول المالک بید الحاکم الشرعي، ولیس له مصرف خاص، خلافا للسید الخوئي الذي یری ان مصرفه هو الصدقة علی الفقراء، السید السیستاني یقول ما له صاحب غیري، کما ورد في الحدیث، وليّ مجهول المالک هو الحکم الشرعي ویتصرف فیه حسب ما یشخّصه من المصالح العامة.

وبالنسبة الی المیاه التي تستفاد منها بطرق غیر قانونیة هو اجاز في التصرف بشرط اعطاء ثمن مثله الی الدائرة المرتبطة بهذا الشأن، وهنا ینشأ اشکال وهو انه کیف یری السید ملکیة الدولة لهذه المیاه، الیست هذه المیاه من المباحات، اموال البنکیة مجهولة المالک فیما لو کانت الفلوس مستعملة، لافیما کانت الفلوس جدیدة، الفلوس المستعملة التي جری علیها ید الناس مجهولة المالک، وامرها بید الحاکم الشرعي، واما المیاه فهو نظیر الفلوس الجدیدة التي لم تمسها ید مسلم الی الآن، کشخصٍ، مدیر البنک لم یتملک هذه الفلوس الجدیدة، طبعت في المطابع الخارجیة او الداخلیة وجاؤوا بها الی البنک، والسید لعله یقول انا نفّذت ملکیة الدولة لهذه الفلوس، فهی لیست مجهولة المالک، بل هي ملک الدولة، لم یجر علیها ید مسلم آخر کشخص حتی یصیر مجهول المالک، لا، فلوس جدیدة الدولة ملکتها وانا نفّذت هذا التملک وانما اجیز في التصرف بشروط معینة.

فهنا قد یقال بانه بالنسبة الی المیاه ان هذه المیاه وان کانت من المباحات ولکن الدولة ملکتها والسید نفّذ هذا التملک، فالمیاه صارت ملکا للدولة والسید لایجیز التصرف فیها الا اذا اعطی المکلف الثمن المتعارف الی الدائرة المرتبطة بهذا الشأن.

وهذا یدخل في بحث عام في اموال الدولة وان اموال الدولة هل یمتلکها الدولة شرعا، وبعد ان امتلکتها الدولة شرعا من هو الولی الشرعي بالنسبة الیها، فالسید الامام قده کان یری ان الحکومات ولو کانت ظالمة تملک الاموال الحکومیة والمعاملات معها نافذة، کالمعاملة مع الاشخاص، والتصرف في اموالها بدون اذنها حرام بلافرق بین الحکومات، وفی قبال ذلک یوجد نظر آخر وهو نظر جمع من العلماء کالشیخ الحلي والسید الخوئي والسید الحکیم والسید السیستاني والسید الصدر والشیخ التبریزي وان شئت فعبّر حوزة النجف، کانوا یرون ان اموال الدولة لاولایة للدولة علیها بل تدخل في ولایة الحاکم الشرعي، وقد یعبرون عن ذلک بانها مجهولة المالک، لکن هذا التعبیر لیس جامعا لجمیع الصور، فانه قد لایکون اموالا مجهولة المالک کما ذکرت لکم فلوس جدیدة لم یسبقها ید مسلم.

هذا هو الوجه الاول المحتمل لان یکون اجازة السید للتصرف في هذه المیاه التي استولی علیها اشخاص من طرق قانونیة، اجاز في التصرف فيها بشرط اداء ثمن المثل، ولاجل ذلک یصح الغسل فیها والوضوء منها.

الوجه الثاني المحتمل لاجازة السید ان السید یری ان الانهار الکبار من الانفال، کما صرح به في المنهاج، والانفال امرها بید الحاکم الشرعي، فاذا عممنا هذه النظریة الی جمیع میاه العالم التي تجري من الجبال او تنبع من العیون والآبار العامة، غیر مملوکة لشخص معین، فهذه کلها من الانفال ولکن السید صرح بان الانهار الکبار من الانفال، والانفال امرها بید الحاکم الشرعي، ولذلک الارض الموات لااشکال في کونها من الانفال والسید السیستاني یقول اذا استولی شخص علی ارض موات فاحیاها من دون رعایة القانون فنحن لانجیز في تملکها، انما یملکها من احیاها في إطار القانون، اما التجاوزات علی القانون کما انه بعد ان انهارت حکومة صدام بعض الجماعات استغلوا الفرصة استولوا علی الاراضي، وبنوها، فقال السید انهم لم یملکوا، ولکن علی نظریة السید الخوئي من احیا ارضا مواتا فهی له، باذن من الله ورسوله، قضاء من الله ورسوله.

ولکن السید السیستاني قضاء الرسول والله سبحانه ذکر تشریفا فهو قضاء الرسول کولي الامر ،والا یختلّ الامور، اذا کل شخص یجيء ویقول ما بین قم وطهران اراضي موات واستخدم جماعة واحیوا الارض، ویتملکون هذه الاراضي؟! فعلی رأي السید الخوئي کما هو المشهور ما هو المانع من تملکه، ولکن السید السیستاني هذه من الانفال والانفال امرها بید الحاکم الشرعي، وهذا یختلف عن الوجه الاول، ففي الوجه الاول ان الدولة تملکت هذه المیاه کما تملکت الفلوس الجدیدة او الطیارات التي تشتری من البلدن الکافرة تملکت هذه الطیارات، والحاکم نفّذت تملک الدولة فصارت ملکا للدولة بینما ان الوجه الثاني یقوم علی اساس ان هذه المیاه من الانفال والانفال من الاول امرها بید الحاکم الشرعي، ولکن نتیجة الوجهین واحدة وهي انه لایجوز التصرف في هذه المیاه الا باجارة الحاکم الشرعي.

السید الامام لم یکن یقبل الوجه الاول، اذا تملک الدولة هذه المیاه، فامرها بید الحکومة، ولایمکن للمرجع ان یتدخّل، کما لایمکن ان یجیز التصرف في الماء المملوک لکم، کذلک لایمکن ان یجیز في التصرف في اموال الدولة، ولکن الوجه الثاني مقبول عند السید الامام، فان المیاه في الانهار الکبار من الانفال[[3]](#footnote-3).

الشیخ التبریزي قده حسب ما کنا نفهم من مذاقه یری ان هذه المیاه من المباحات وانما لم یکن یأذن او لم یکن یبین هذا الرأی حتی لایستغلّه المستغلّون، ولکن احیانا في المجالس الخاصة اذا کانوان یستفتون من اهواز کانوا احیانا، یکون هناک ظاهرة عامة، یفتحون طریقا من الانابیب العامة، کان یجیز لهم بلا اعطاء اجرة، فقراء او یعانون مشاکل، یجیز لهم، طبعا اذا کان یراه من المباحات فلایحتاج الی الاجازة من الحاکم الشرعي، فانه لادلیل علی حیازة الدولة لملکیتها، حیازة الشخص سبب لملکیته، اما حیازة الدولة کجهة قانونیة کجهة معنویة لادلیل علی سببیتها للملکیة.

الکلام في انه اذا کان من المباحات، مثلا انا اجعل نفسي مدیرا لمؤسسة انشأتها واتملک، اذهب الی البحر واصید السمک بنیة هذه المؤسسة، لابنیة نفسي، فما هو الدلیل علی ان هذه المؤسسة کجهة معنویة تملک هذا الصید، تاملوا في هذه المشاکل الی اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس39

وصل الکلام في ذیل المسألة السادسة عشر الی البحث عن الوضوء او الغسل بالمیاه العامة، التي تعتبر مملوکة للدولة، اذا کان التصرف فیها علی خلاف القانون، فما هو حکم الوضوء او الغسل منها، کما لو شقّ انبوبا من المجاری العامة علی خلاف القانون، او استخدم الماکین الذي تسحب الماء بقوّة علی خلاف القانون، او في المسجد الحرام توضأ بالمیاه المخصصة للشرب علی خلاف الاجازة هناک، فما هو حکمها، نُقل عن السید الخوئي بالنسبة الی المیاه الموجودة في المسجد الحرام انه لامانع من الوضوء منها، الا اذا کان الماء ملکا لشخص، بینما ان السید السیستاني منع من الوضوء منها علی القانون، ولکن لو توضأ منها اما جاهل قاصر او مقصر صح وضوءه، لان مبناه في الوضوء من الماء المغصوب انه مالم یکن متعمدا نحکم بصحة غسله، حتی لو کان جاهلا مقصرا، بینما انه في الصلاة في الساتر المغصوب احتاط وجوبا في اعادة الصلاة بالنسبة الی الجاهل المقصر، باعتبار ان الوضوء موضوع للطهارة، والغسل موضوع للطهارة، ولیس الوضوء او الغسل بنفسه شرطا للصلاة، بل الوضوء او الغسل موضوع لحکم وضعي، من توضأ تطهر ،من اغتسل تطهر، والطهارة شرط في الصلاة، ولاجل ذلک یقول اطلاق هذه السببیة یشمل من اغتسل من الجنابة من ماء مغصوب، نعم حیث ان العالم العامد لایتمشی منه قصد القربة فحکم ببطلان وضوءه او غسله من الماء المغصوب.

ولکن نقول بعد جواز اجتماع الامر والنهي عند السید السیستاني فالمشکلة من عدم مقربیة العمل الذي تنجز حرمته لدی المکلف، والا فمجرد تعلق النهي بهذا الشیئ لایمنع من صحته لدی السید السیستاني، لانه لایری امتناع اجتماع الامر والنهي، فلابد ان یستند الی انه لایری هذا العمل المبعد عن المولی مقربا الیه، وهذا مشترک بین الشرط التعبدي والشرط التوصلي للعبادة بنظرهم، وبین مثل الوضوء او الغسل الذي هو موضوع لحکم وضعي، ذاک الحکم الوضعي شرط للعبادة، لافرق بین هذه الموارد.

وکیف کان، السید السیستاني لماذا مشی وفق قانون الدولة في هذه المجالات، وانما في قضیة انتفاع من المیاه العامة اخیرا افتی بانه یصح الغسل منها ولو کان التصرف فیها علی خلاف القانون اذا دفع ثمن المثل الی الجهة المسؤولة، فقلنا إما لاجل انه یری ان المیاه العامة من الانفال، کما ذکر في المنهاج بقوله میاه الشطوط والمیاه الکبار کدجلة والفرات وما شاکلهما وهکذا الصغار التي جرت بنفسها من العیون او السیول او ذوبان الثلوج وکذا العیون المتفجرة من الجبال او في اراضي الموات ونحوها من الانفال، اي انها مملوکة للامام علیه السلام ولکن من حاز شیئا منها بآنیة او حوض او غیرهما وقصد تملکه ملکه من غیر فرق في ذلک بین المسلم والکافر.

فیقال بانه بعد ان کانت هذه المیاه من الانفال السید یری ان الانفال امرها بید الحاکم الشرعي ولایسمح السید دام ظله بالتصرف فیها علی خلاف القانون، ولاجل ذلک في ارض الموات التي هي من الانفال افتی بصراحة انها لاتملک بالاحیاء علی خلاف القانون، وهذا یبتني علی ان نری انه لم یصدر من الائمة علیهم السلام اذن عام للشیعة في التصرف في الانفال، وهذا خلاف رأی المشهور، فان المشهور استندوا الی بعض الروایات التي تفید بان الانفال محلل للشیعة، نعم من یری ان هذا اذن ولائی فیمکن للحاکم الشرعي في عصر الغیبة ان یضیق من دائرة الاذن الولائی او یوسع في دائرته کالسید السیستاني فیقول بانه یمکن ان یمنع الحاکم الشرعي في عصر الغیبة من التصرف في الانفال کالارض الموات او المیاه العامة اذا کان علی خلاف القانون، الا اذا رأی مصلحة في الاذن ولو کان علی خلاف القانون کما في التصرف في المیاه العامة اذا کان یدفع ثمن مثلها الی الجهة المسؤولة.

بعضهم یری انه وان لم یصرح بان الانهار الکبار من الانفال ولکن الظاهر عرفا ان النفل هو المال الزائد عن الاموال الشخصیة للناس، فکل مال زاد علی الاملاک الشخصیة للناس فهو من الانفال، الاموال التي لاتمتلکها الاشخاص فهی من الانفال، إما موضوعا او بإلغاء الخصوصیة، فانه لاخصوصیة عرفا لما ذکر من الانفال في الروایات کالارض التي لارب لها ورؤوس الجبال وبطون الاودیة وما شابه ذلک، فانه لاخصوصیة فیها عرفا، وهذا کلام وجیه، ولیس بعیدا کل البعد، وان کان یحتاج الی الجزم بعدم الخصوصیة لما ذکر في الروایات.

الا ان السید السیستان استند الی بعض الروایات التي تدل علی ان المیاه الکبار من الانفال، ووسّع الدائرة الی کل المیاه التي تنشق من العیون او تسیل من الثلوج، وتفصیل الکلام موکول الی محله، ونحن نری ان نبین مبانی المسألة ولایسع المجال الی الخوض في تلک المباني بتفصیل، ونرید انه لماذا السید السیستاني هنا اجاز في التصرف في المیاه العامة علی وفق القانون، واخیرا صحح الوضوء او الغسل من تلک المیاه ولو کان الانتفاع منها علی خلاف القانون اذا کان یدفع ثمن المثل الی الجهة المسؤولة، فنقول الوجه الاول انه یری انها من الانفال وامر الانفال بید الحاکم الشرعي، بینما ان السید الخوئي ظاهر رأیه ان المیاه من المباحات، ویجوز لکل احد ان یتصرف فیها کیف شاء.

الوجه الثاني ان نقول ان السید السیستاني نفّذ ملکیة الدولة لما حازته من تلک المیاه، وهذا ایضا یبتني علی ولایة الحاکم الشرعي لتنفیذ ملکیة الدولة علی ما في یدها، حسب المصلحة التي یشخّصها الحاکم الشرعي، ولاجل ذلک فقال ممتلکات بعض الوزارات کوزارة الاتصالات وزارة التعلیم والتربیة، نفذ ملکیة تلک الوزارات لما في یدها، ولکن الظاهر انه لم ینفذ ملکیة وزارة المالیة بالنسبة الی ممتلکاتها، او بعض الوزارات التي قد لایشخص السید دام ظله ان هناک مصلحة في تنفیذ ملکیتها للممتلکاتها العرفیة، فبالنسبة الی ما یرتبط بملکیة الدولة للمیاه العامة شخّص انه یوجد مصلحة لتنفیذ ملکیة الدولة او الادارة المرتبطة بالنسبة الی هذه المیاه، فهو یری نفسه وليّ ممتلکات الدولة، فنفّذ قوانین الدولة بالنسبة الی ممتلکاتها عدا هذا القانون الذي لایسمح بتصرف احد في تلک المیاه الا علی وفق القانون، هنا فتح السید السیستاني استثناءا لذلک التنفیذ العام لقوانین الدولة لعدم جواز تصرف احد في ممتلکاتها، فقال انا کوليّ الامر الشرعي اجیز في مخالفة قانون الدولة بالنسبة الی التصرف في تلک المیاه، بعد ان فتح وشقّ انبوبا من مجاری المیاه، بعد ان فعل ذلک وارتکب عصیانا مترتبا علی عصیانه ارخّص له في تصرفه في تلک المیاه، بشرط ان یدفع الاجرة.

وهذا ایضا یبتني علی کثیر من المباني التي تکون تنقّح اولا، لابد ان یری ولایة الحاکم الشرعي لتنفیذ تصرفات الدولة، حیازة الدولة تکون مملکة للدولة لماحازته، بعد اجازة الحاکم الشرعي، وهذا یدخل في إطار البحث ولایة العامة للفقیه، کثیر من الفقهاء لایرون ذلک، ثم لابد من بحث آخر وهو انه هل الولایة العامة تثبت لغیر المتصدي ویمکنه التدخل في هذه الشؤون ام لا، والبحث الثالث ان لایفرّق في هذه الاحکام بین دولة ودولة، کما ان السید السیستاني وقبله السید الخوئي ومعه الشیخ التبریزی لایفرقون بین دولة ودولة، یرون ان اموال الدول جمیعا امرها بید الحاکم الشرعي، وهم کانوا یتصدون لتنفیذ ذلک او عدم تنفیذه.

نحن اشکلنا علی السید السیستاني سابقا بانکم لماذا تفرّقون بین اموال الدول الاسلامیة وبین اموال الدولة الکافرة، بالنسبة الی الدول الکافرة یتعامل معهم معاملة الملاک، وصار دولة الاسلامیة واقصد من الدولة الاسلامیة الدولة في بلاد المسلمین صارت اسوء حالا من الدولة في بلاد الکفار، فالذی نقل اشکالی الی السید دام ظله، جاء بجواب وهو ان السید یجري قاعدة الالزام بالنسبة الی بلاد الکفار، وکان تعلیقي علیه ان اهل السنة في بلادهم اولی باجراء قاعدة الالزام، فاذن یجوز للشیعي ان یتعامل مع الاموال في الدول السنیة وفق قانونهم، من دون حاجة الی اجازة الحاکم الشرعي، لانه لو اراد ان یستجیز الحاکم الشرعي فالحاکم الشرعي یضیّق علیه، یقول تصدق بنصف ما یعطیک البنک من الفائدة وتصرف في النصف الآخر، واما السید السیستاني في الدول الکافرة ما یری هذا الرأی، لامن باب الاستنقاذ فقط لاموال الکفار، بل من باب قاعدة الالزام، فانهم یرون نفوذ هذه القوانین في بلادهم فنحن نلزمهم بذلک وان کان السید یسمي ذلک بقاعدة المقاصّة النوعیة، قاعدة الالزام لاتجری في الدول الشیعیة، إما في الدول الکافرة او في الدول غیر الشیعیة من باب قاعدة الالزام التي یسمیها بقاعدة المقاصة النوعیة التي لاتختلف عن قاعدة الالزام غالبا.

وکیف کان یوجد هنا وجه ثالث وهو ان یقال بان من منشأ تصحیح السید لوضوء او غسل من یتوضأ او یغتسل من هذه المیاه التي یتصرف فیها علی خلاف القانون من باب انه بعد ما دخل الماء في دار هذا الشخص وعبر عن مجاري المیاه فیکون تالفا عرفا علی الدولة، حتی لو صبّ هذا الماء في ظرف وجاء به الی دائرة المیاه والمجاري فهم لایقبلون منه، یقولون هذا تالف علینا، تدفع الثمن، ولکن هذا لایجوّز حتی لو قبلنا بان هذا تالف علی الدولة کما هو غیر بعید، لکنه لایجوّز التصرف في هذا الماء التالف عرفا، کمن کسر کوز احد واخذ الاجزاء المکسورة وصنع کوزا جدیدا من تلک الاجزاء المکسورة بحجة ان هذه الاجزاء المکسورة تالفة علی مالکها، مالم یدفع القیمة الی المالک لایجوز له ان یتصرف في اجازء المال التالف، اجزاء المال التالف لمالکها، نعم بعد ما دفع الخسارة الی مالک المال التالف یتملک المتلف الاجزاء المتبقیة، ویجوز له التصرف، ولکن الکلام في انه قبل ان یدفع ثمن مثل هذه المیاه یرید ان یتوضأ ویغتسل منها، وهذا لایجوز.

الانصاف ان هذه المسألة مشکلة جدا، وتصحیح الوضوء او الغسل من هذه المیاه التي تصرف فیها المتصرفون علی خلاف قانو الدولة یشکل الحکم بصحته، سواء لنفس المعتدي والمتجاوز او من یکون في بیته من اولاده واهله وضیوفه، قد لایکون لهم ذنب.

وحیث انا لانری ولایة للحاکم الشرعي في هذه المجالات، ولابد من رعایة القانون حسب ما فصلناه في بحث مجهول المالک، فنری ان الجهة تملک ولاولایة للحاکم الشرعي ان یتدخل في هذه المجالات، کما کان السید الخمینی قده یری ذلک حتی بالنسبة الی الحکومات الجائرة وغیر الشرعیة، نعم في بلدان الکفار یمکن ان یکون من باب الاستنقاذ، ولکنه شيء آخر، یصعب علینا الحکم بجواز الاغتسال من المیاه التي یمتلکها الدولة امتلاکا عرفیا، علی خلاف قانون الدولة ولانری للفقیه الولایة في التدخل في هذه الشؤون.

مسألة17 إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فيه‌ لأن صاحب الحطب يستحق عوض حطبه و لا يصير شريكا في الماء و لا صاحب حق فيه‌.

اذا عرض وصف کمال علی ما یمتلکها الانسان ووصف الکمال نشأ من التصرف في مال الغیر، فهناک اختلاف في انه هل الشخص المالک للعین یضمن لمالک ذلک المال بدل ماله، کم صبغ بیته بصبغ مغصوب فارتفعت قیمته، فالمشهور یقولون ان مالک البیت یملک بیته بما هو موصوف بهذا الوصف ولکن یضمن لصاحب الصبغ قیمة صبغه او بدل صبغه، ویوجد هناک رأي آخر غیر مشهور هو ان صاحب ذلک المال التالف الذي وجد بسببه وصف کمال في مال ذاک الشخص، یکون شریکا في العین بنسبة مالیة ماله، وقد ذکر ذلک في بحث خیار الغبن، فانه احیانا انا اشتری البیت منکم واصبغ البیت بعد ما صبغت البیت انتم ینکشف لکم انتم صرتم مغبون في البیع، وفسختم البیع، انا کغابن لابد ان ارد الیکم البیت، ولکن صرفت في هذا البیت وصبغته، وصارت قیمته اکثر، فهل انا لااملک شیئا، السید الخوئي انت لاتملک شیئا ولاتستحق شیئا، الغابن لم یکن صبغه للبیت بطلب من المغبون حتی یضمن للمغبون شیئا، واما ان یکون شریکا في مالیة العین بنسبة ما صرفه فهذا لادلیل علیه، ولکن بعضهم کالسید السیستاني یقولون بان السیرة العقلائیة قائمة علی ان الغابن یشارک البائع في ملکیة هذا البیت بنسبة ما صرفه، للسیرة العقلائیة.

وما ذکره السید السیستاني وان کان غیر بعید ولکن هل یتعدی الی سائر المجالات، کما لو غصب صبغا وصبغت البیت، فهل مالک الصبغ یشارکنی في ملکیة هذا البیت بنسبة ما صرف من صبغه، فهذا لادلیل علیه من السیرة العقلائیة، وانما العقلاء یقولون انت تضمن له قیمة الصبغ، وهکذا المقام، لو انا جئت بحطب مغصوب وسخنت الماء به اذا لم یرتفع قیمة الماة خب لاموجب لان یکون ذلک الماء للحطب شریکا في هذا الماء، اذا زاد في قمیة الماء فقد یقال بانه یشارکنی في الماء بنسبة مالیة حطبه، ولکن لادلیل علیه من السیرة العقلائیة، ومن یملک عینا یملک وصفها، وانا مالک الماء فاملک وصفه من السخونة او غیر السخونة، نعم انا ضامن لمالک الحطب بما اتلفت من حطبه، فتصرفي في الماء تصرف في مال نفسي، کما ذکره صاحب العروة، یقع الکلام في المسألة الثمانیة عشر في اللیلة القادمة ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس40

بقیت نکات من المسائل السابقة النکتة الاولی بالنسبة الی فاتورة الماء اذا کان استخدام الماء بطریق قانوني، ولکن لم یکن بناء المکلف دفع فاتورة الماء او کان بناءه دفع الفاتورة من مال محرم، فهل یضر ذلک بصحة غسله او وضوئه من هذا الماء؟ فیکون کمن سحب الماء الی بیته بطریق غیر قانوني، الظاهر –حسب ما نفهم- ان الماء اذا سحب الی البیت بطریق غیر قانوني، فیکون اباحته بنحو الاباحة مع الضمان، هنا نری ان کلام السید الصدر عرفي، وليس من الاباحة بعوض، یعني ان الدولة تبيح التصرف في هذا الماء مع الضمان، فيبقى ثمن هذا الماء في ذمة هذا المكلف، فما لم يقطعه دائرة المياه فالظاهر ان استعمال الماء مباح له، فلو كان لايدفع فاتورة الماء الظاهر انه لايضر بصحة غسله، بل الحكومة تراه ضامنا وتجبره بدفع ثمن الماء، او تقطع جريان الماء الى بيته، فالظاهر انه مباح له حسب ما نفهمه من المرتكزات العرفية، من الدولة اباحت له في التصرف في هذا الماء الذي ياتي الى بيته بطريق قانوني مع الضمان، فضلا عما لو تأخر في دفع الفاتورة، مع ان ذلك لايجوز الا اذا تتسامح الدولة.

بالنسبة الى الكهرباء اذا كان وصل الكهرباء الى البيت بطريق قانوني فنفس الحكم يترتب عليه، واذا كان بطريق غير قانوني فالظاهر انه لايجوز ان يشغّل شخص مثلا الضوء او المبردة او المكيّف، فانه تصرف في مال الحكومة على خلاف القانون، وهذا لايجوز ولم يرد من السيد اذن في ذلك، نعم لو شغّله شخص آخر فيمكن للمكلف ان ينتفع به.

**النكتة الثانية** ما ذكرناه من انه لو صبغ البيت بصبغ مغصوب فالعرف لايرى ان الصبغ يبقى ملكا لمالك الصبغ، فمن يملك الدار يملك وصفها وهي المصبوغية بهذا الصبغ، كما ان الماء يملكه وصفه وهو السخن، ولكن قد يقال بالنسبة الى الصبغ حيث ان له وجود مستقل ويمكن ان يزال، فيبقى هذا الصبغ على ملك صاحبه، فلايجوز لاحد ان يسند ظهره الى الجدار المصبوغ، وهكذا لو استند الى الورق الذي التصق للتزيين، ولكن الظاهر انه ليس عرفيا، بل العرف يرى ان الصبغ مستهلك عرفا في الجدار وليس له وجود مستقل عرفي، فلايفكك بين ملكية الدار وملكية الصبغ.

**النكتة الثالثة** اننا ذكرنا ان هناك احتمال ان يكون مالك الحطب او مالك الصبغ شريكا في مالية الماء المسخّن بذلك الحطب، او يكون شريكا في مالكية الدار المصبوغة بذلك الصبغ، كما ذكره السيد السيستاني في بحث خيار الغبن من ان المغبون اذا فسخ فوجد ان الغابن قد صبغ البيت اوجد فيها وصف كمال، فيكون هذا الغابن شريكا في مالكية هذا الدار بالنسبة ما اوجد فيها من وصف الكمال، نحن لو ذكرنا انه لوتم هذ البيان في خيار الغبن، لانه اوجد في الذي تملكه وصف كمال، ولكن لايأتي هذا البيان في مثل ان يسخّن الماء بحطب مغصوب او يصبغ الدار بصبغ مغصوب، بل مالك الدار ضامن لذلك الصبغ ومالك الماء ضامن لقيمة الحطب بلا ان يكون مالك الحطب شريكا في مالية الماء او يكون مالك الصبغ شريكا في مالية الدار.

ولكن لو فرض ان ذلك المبنى قيل به في المقام، فهل تصرف صاحب الماء في الماء حرام او ليس بحرام، المفروض بناء على هذا الرأي كون صاحب الحطب شريكا في مالية الماء، ولايكون شريكا في العين، يكون نظير الزوجة التي تكون شريكة مع الورثة بنحو الشركة في المالية بالنسبة الي البناء او الاشجار، ليست شركتها مع بقية الورثة بنحو الشركة في العين، او كما ذكر الشيخ الاستاذ في الخمس ان الامام عليه السلام شريك في المال المتلق للخمس علي نحو الشركة في المالية خلافا للسيد الخوئي والسيد السيستاني من ان شركة الامام عليه السلام في المال المتعلق للخمس بنحو الشركة في العين، فبناء علي كون الشركة في المالية فعين الماء مملوكة لصاحب الماء، مالية الماء صارت مشتركة بين صاحب الماء وصاحب الحطب، فهنا يأتي هذا البحث وهو ان صاحب العين هل يجوز له التصرف في الماء المملوك له بدون رضا شريكه في المالية او لايجوز، لااشكال ان السيد الخوئي يري عدم الجواز، لانه ذكر في بحث ارث الزوجة انه لو أجّر الورثة البناء الموروث فتستحق الزوجة ثُمن مالية الاجرة، وهذا يعني ان منافع العين تكون مشتركة بين الزوجة وبين بقية الورثة، والتصرف في هذا البناء يعني استيفاء منافع البناء فيكون تصرفا فيما تستحقه الزوجة.

بينما ان السيد السيستاني والسيد الامام ذهبا الى ان الزوجة لاتستحق من المنافع شيئا فلاتستحق من الاجرة شيئا لانها شريكة في مالية البناء، كما انه في الاشجار لو اثمرت بعد وفاة الميت، فالزوجة علي رأي السيد الخوئي تستحق ثُمن الفواكه، بينما ان السيد السيستاني يقول ان الزوجة لاتستحق من الفواكه شيئا لاعينا ولامالية، لانها شريكة في مالية الاشجار لا في عين الاشجار، وهكذا السيد الامام، فقد يقال بان هذا يكشف ان مالك العين يجوز له ان يتصرف في العين كيف شاء، نعم لايجوز له اتلاف العين قبل اداء حق الشريك في المالية.

وهذا الرأي ليس بعيدا، لانه لايوجد مرتكز عقلائي واضح في قضية الشركة في المالية، نحن لم نجد مثالا عرفيا واضحا للشركة في المالية بين العقلاء، عدا انه لو شخص اشترى حديدا فصاغه صياغة جميلة فارتفعت قيمة الحديد او قيمة الذهب الى مقدار معتدّ به، فقلنا بان السيرة العقلائية بعد ما يفسخ صاحب الحديد المحض غير المصوغ البيع، هذا المشتري يكون شريكا في مالية هذا الحديد او هذا الذهب بالنسبة الى ما صاغه من الهيئة، لم نحرز من بناء العقلاء ان مالك الذهب بعد الفسخ ان لايتصرف في الذهب، نعم يجب عليه دفع حصة الشريك في المالية، هذا هو المثال المتنازع في خيار الغبن.

ولكن يمكن التمثيل بشركة الموصى له او الدائن في التركة، فيما لو اوصت الميت لزيد بمقدار مأة الف تومان من تركته، فهذا يكون بنحو الشركة في المالية، لانه لو كان هذا الميت يملك كيلو ذهب مثلا، وليس له ملك آخر، فبعد ان توفى زاد قيمة الذهب الي اضعاف، ابدا لايقبل ان يقول زيد ارتفعت قيمة ما استحقه، فانه يقال انت لاتستحق الا مقدار مأة الف تومان، كما انه لو انخفض قيمة الذهب ما تقبل ان ينقص من حصتك، فهذه الوصية تجعله شريكا في المالية، وان كانت الشركة في هذا المثال على نحو الكلي في المعين، بخلاف ما اذا اوصى له بغرام من الذهب، فهذا شركة في العين.

وهكذا الدائن بناء علي المسلك الصحيح من ان مقدار الدين يبقى على ملك الميت، او على المسلك المشهور الذي اختار السيد السيستاني من ان التركة تنتقل كلها الى الورثة متعلقة لحق الديان، فالورثة او الميت ماذا يستحق؟ الدائن على المسلك المشهور او الميت على مسلك السيد الخوئي الذي هو الصحيح يملك مقدار مالية ذاك الدين وهو مأة الف تومان، والتركة كيلو من الذهب، زادت قيمته او نقص لايؤثر في ما يستحق الديان او ما يبقى في ملك الميت، فهذا يكون بنحو الشركة في المالية.

هذا مثال عرفي للشركة في المالية، فنقول لو فرضنا ان تركة الميت لها منافع، بقار فجاءت ولد، ذاك الذي يستحق بعنوان الوصي او بعنوان الدين من تركة الميت يمكنه ان يقول كل بقر اولدت ولدا، وهذه عشرة ابقار انا شريك في ضمن هذه الابقار، وجزء من النتاج ملك لي! ابدا لايقبل منه، وهذا يعني ان المرتكز العقلائي إما جزما او احتمالا لايرى للشريك في المالية حقا في المنافع، هذا المثال هو المثال الوحيد العرفي الذي شاهدناه في المرتكزات العقلائية كمثال للشركة في المالية ونرى ان العقلاء لايرون حقا للشريك في المالية في منافع العين، وبهذا يتم فتوي السيد الامام والسيد السيستاني من عدم استحقاق الزوجة لمنافع البناء او لمنافع الاشجار، وعلى مقتضى هذه القاعدة يجوز لصاحب العين اي لورثة الميت غير الزوجة التصرف في العين مالم يكن التصرف متلفا، استيفاء لمنافع العين من دون اتلاف العين لماذا لايجوز.

ففي مثال شركة الغابن في مالية العين الذي ذكره السيد السيستاني الغابن اشترى دارا من زيد وزيد يرى انه مغبون ففسخ البيع ورأى ان العين قد صبغت، فعلى رأي السيد السيستاني يكون الغابن وهو المشتري شريكا في مالية هذه الدار بنسبة ما اوجد في هذه الدار من وصف كمال، ولكن يجوز لصاحب الدار الاصلي ان يتصرف في الدار كيف شاء ولكن لايجوز له اتلافها تكوينا او حكما قبل دفع حقّ الغابن، لانه ليس دينا في ذمته بل هو يستحق مالية هذه العين وليس دينا في ذمة هذا الشخص، ليس دينا محضا، فلايجوز لصاحب العين ان يتلف العين قبل اعطاء الشريك حصته، ولايجوز للورثة هدم البناء قبل دفع حصة الزوجة، لانه ليس دينا عليهم، بل الزوجة شريكة في مالية هذه الدارز

وفي المقام نقول اذا فرضنا ان صاحب الحطب صار شريكا في مالية هذا الماء المسخّن بحطبه، كما نقل ذلك ولو على وجه الاحتياط عن السيد الخوانساري قده في بعض المجالات، وعليه اذا كان التصرف في الماء موجبا لاتلافه فلايجوز قبل اعطاء الشريك لحصته، ولكن اذا كان مثل خزانة الحمام والارتماس في هذا الماء لايوجب اتلافه عرفا وانما هو تصرف فيه، فهذا لايكون محرما.

وما نقلته عن السيد الخوانساري كان بالنسبة الي المصانع المغصوبة، الحكومة صادرت مصانع وجاؤوا مواد جديدة مثلا جاؤوا بحديد جديد وفي هذا المصنع سوّوه مثلا سيارة، نقل عن السيد الخوانساري انه كان يقول صاحب المصنع الاصلي الذي صودرت مصنعه يكون شريكا في هذه السيارات، وطبعا على مسلكه من يرى ان بعض المصانع التي تصنع سيارت، صودرت بغير حق، فلايجوز له ان يشتري السيارة التي صنعت في تلك المصانع، نحن لانقبل هذا البيان، نقول لا، هذا الذي صادر هذا المصنع وجاءت بمواد صنع السيارة هو يضمن اجرة هذا المصنع والسيارة ملكه، ملك هذا الغاصب، وانا اشتريت منه هذه السيارة وهذه السيارة ليست مغصوبة، ولكن بناء علي اشكال السيد الخوانساري صاحب المصنع الاصلي يكون شريكا في مالية السيارة، والتصرف في السيارة بركوبها ليس فيه اي مانع، بناء علي الذي قلنا من ان الشريك في المالية لايملك المنافع، و انما يستحق مالية العين.

مسألة18 الغسل في حوض المدرسة لغير أهله مشكل‌ بل غير صحيح بل و كذا لأهله إلا إذا علم عموم الوقفية أو الإباحة‌

هذا بحث مرّ سابقا من انه هل الشك في سعة الوقف وضيقه يوجب جواز التصرف في المقدار المشكوك، الذي لايعلم هل هذا الحوض موقوف للمصلين في هذا المكان او موقوف للمؤمنين مطلقا، فنحن ذكرنا سابقا ان قوله عليه السلام انما الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها يعطي ضابطا عاما وهو انه لايجوز التصرف في المال الموقوف الا في جهة الوقف، والاستصحاب الموضوعي يقول لم يوقف هذا الحوض للانتفاع الاعم، لم يوقف هذا الحوض لأن يغتسل فيه، لم يوقف هذا الحوض وقفا اعم، فبذلك ينقّح موضوع حرمة التصرف.

ان قلتم هذا الاستصحاب يتعارض مع استصحاب عدم وقفه للاخص، فنقول في الجواب هذا الاستصحاب لااثر له، لان تصرف الاخص بأن يتوضأ من هذا الحوض جائز قطعا وهو القدر المتيقن، فما هو الاثر لاستصحاب عدم الوقف للاخص، واذا تريدون ان يثبتوا الوقف للاعم فهذا اصل مثبت، فيجري استصحاب عدم وقف هذا الحوض للاعم من الاغتسال، وبذلك ينقّح موضوع انما الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها.

وبذلك ظهر ان ما ذكر السيد الصدر من جواز التصرف بدعوى ان هذا الحوض كان ملكا لمالكه الاصلي وهو الذي اشترى هذا البيت ثم جعله وقفا وقد خرج من ملكه جزما، فلاندري هل دخل في الملك العام او الملك الخاص.

مثلا نجد عباءة لاندري هل هي عبائتي او عباءة شخص آخر، يقول السيد الصدر استصحاب كون هذه العباءة ملك الغير لايجري، لان هذه العباءة كانت ملكا لبائع العباءة وقد خرجت عن ملكه جزما ولاادري هل دخل في ملك غيري او دخل في ملكي، اذا تريدون تستصحبون بقاء ملكية الغير فهذا يصير من قبل الكلي القسم الثالث، لان ذاك الفرد وهو ملكية بائع العباءة ارتفعت جزما وملكية زيد مشكوكة الحدوث، ومادام لم يثبت كون هذه العباءة ملك الغير فلايثبت حرمة التصرف فيها، لان موضوع حرمة التصرف هو التصرف لمال الغير، فكذا في المقام، هذا البناء كان ملكا للواقف جزما وخرج عن ملكه جزما ولاندري هل دخل في ملك عام يشمل الاغتسال فيه او لايشمله، استصحاب بقاء ملكية الغير يصير من قبيل القسم الثالث من الكلي فينتقل الامر الى الاصل الحكمي وهو اصالة الاباحة في هذا التصرف، تاملوا في كلام السيد الصدر الذي به افتى بانه يجوز لو شك في سعة دائرة الوقت وضيقها التصرف في المشكوك، حتي يظهر لكم الاشكال، وسنتكلم عنه في ليلة الاحد ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس41

كان الكلام في المسألة الثامنة عشر حيث ذكر صاحب العروة ان الغسل في حوض المدرسة لغير اهله مشكل بل غير صحيح، وكذا لاهله الا اذا علم عموم الوقفية او الاباحة.

صار الكلام حول ما اذا شك في شمول جهة الوقف للمكلف، كما لو لم يدر ان هذا الحوض موقوف لمطلق التصرفات بحيث يشمل الغسل فيه، او يختص بالتصرفات غير الغسل، فقد يقال كما هو الظاهر من السيد الصدر قده ان مقتضى الاصل العملي اباحة التصرف، وذلك لان ملكية الغير لهذا المال الموقوف كانت موجودة في ضمن زائل يقينا وهو المالك الاصلي الذي اوقف هذا الحوض مثلا، ولاندري هل صار الحوض لما يقابل هذا المكلف او ملكا لما يعم هذا المكلف، فاذا اردنا ان نستصحب بقاء ملكية الغير فهذا يكون من استصحاب القسم الثالث من الكلي، ومثل لذلك بما اذا وضعنا العباءة في مكان ودخلنا الحمام وحينما خرجنا وجدنا عباءة هنا لاندري هل هي عباءتنا او عباءة شخص آخر، فقال ان مقتضى القاعدة جواز التصرف التكويني في هذه العباءة لان استصحاب ملك الغير لايجري لانه كان المالك السابق لها هو البائع للعباءة وقد زال ملكه يقينا ولاندري هل صار العباءة ملكا لغيري حتي لايجوز التصرف فيه او صارت ملكا لي فلايجري استصحاب بقاء ملكية الغير، نعم لانحرز ان العباءة صارت ملكا لي، ولكن جواز التصرف التكويني لايتوقف علي احراز ملكية الانسان للمال، وانما يمنع عن جواز التصرف احراز كونه ملكا للغير، نعم لو اراد هذا الشخص ان يبيع هذه العباءة في السوق لايجوز اي لايصح له بيعها لانه لابيع الا ملك.

فالامر في المقام كذلك، شخص يقول انا لاادري هل هذا الحوض وقف للمصلين وانا لااريد ان اصلي في هذا المكان او انه وقف للمؤمنين وانا من المؤمنين ان شاء الله، يقال له لابأس، حسب هذا الكلام الذي ذكر نظيره السيد الگلپایگاني قده، فقال يجوز التصرف في المقدار المشكوك في الوقف مالم يكن مزاحما للموقوف عليهم المتيقنين، وهكذا في المقام لايدري هل هذا الحوض وقف لان يشرب منه او يؤخذ منه الماء او يغسل فيه الاواني او وقف لما يشمل الاغتسال فيه.

ولكن هذا الكلام ليس صحيحا، فانه اولا هذا الكلام ان تم صناعة فلايتم رواية، لانه ورد في الرواية الصحيحة انه لو وجد شخص مالا في صندوق، انه ان كان يضع احد ماله في هذا الصندوق يعني كان الصندوق مشتركا عادة فالمال الموجود فيه الذي لايدرى انه لصاحب الصندوق او لغيره يكون لقطة وهكذا البيت الذي ياتي اليه كثير، كمن جعل سرداب منزله للقرائة ومجالس الحسين عليه السلام فوجد فيه مالا لايدري هل هو له او لغيره، فالرواية تقول هو لقطة ويترتب عليه احكام اللقطة اي لايجوز له ان ياخذه لنفسه، حتي لولم يمكن تعريفه، لايترتب عليه احكام مجهول المالك، فيختلف عما لو وجد فلوسا في الطريق، هناك اذا لم يكن له علامة يجوز له اخذه، اما هنا قد يقال بانه لايجوز له اخذه، يعني اذا كان له علامة فلابد من تعريفه، واما اذا لم يكن له علامة ففيه كلام انه هل يجب ان يتصدق به او يجوز له اخذه لنفسه، هذا بحث لايرتبط بالمقام.

فنحن تكلمنا عن المقيس عليه وهو مثال العباءة فقلنا بان هذا الكلام الذي قيل بانه يجوز له لبسها ولايجوز له بيعها مخالف للرواية التي تقول هو لقطة فلايجوز لبسها بل يجب تعريفها.

ثانيا استصحاب ملكية الغير وان كان لايجري في مثال العباءة لانه من القسم الثالث من الكلي ولكنه لامانع من استصحاب حرمة التصرف في هذه العباءة، هذه العباءة في زمان كان يحرم عليّ التصرف فيها، وملكية الغير حيثية تعليلية، وانا اشك الآن هل هي باقية او زالت لاجل اني تملكتها فأستصحب حرمة التصرف فيها، نعم من يكون مسلكه مسلك السيد الخوئي حيث يمنع عن جريان الاستصحاب في الاحكام الجزئية ايضا كمنعه عن جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية او يمنع عن جريان الاستصحاب بنكتة زائدة في موارد الاحكام الانحلالية كحرمة التصرف في هذا المال، لانها حكم انحلالي كل زمان يوجد فيه حكم مستقل لحرمة التصرف، فيقول السيد الخوئي حرمة التصرف قبل الشهر كان متيقنة حدوثا وزالت، والحرمة في هذا الحال لو ثبت فهي حرمة جديدة، ولكن من ينكر هذه المسالك كما هو الصحيح من ان الاستصحاب يجري في الاحكام الجزئية ولو كانت انحلالية لوحدة الجعل والقانون عرفا فلامانع من استصحاب بقاء حرمة التصرف في هذا المال.

وثالثا لو فرضنا جواز التصرف في تلك العباءة بنكتة ما ذكره السيد الصدر ولكن لايمكن اسراء تلك النكتة الى بحث الوقف، لان الوقف له حكمه حيث ورد في الرواية الصحيحة ان الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها، اي لايجوز التصرف في الوقف الا في جهة الوقف، والاستصحاب الموضوعي ينفي كون هذه الجهة وهي الاغتسال في هذا الحوض جهة الوقف، فاذا نقّح الاستصحاب الموضوع وقال الغسل في هذا الحوض ليس جهة الوقف فيدخل في ضمن عموم لايجوز التصرف في الوقف الا في جهة الوقف.

اضف الى ذلك ان الوقف على اقسام، ليس الوقف دائما وقفا تمليكيا، حتى تقولوا بان ملكية الاصلي وهو الواقف زالت يقينا، ولاندري هل انتقلت الملكية الى ما يقابلني او الى ما يقابل تصرفي وهو الغسل في هذا الحوض او انتقل المكلية الى جهة تشملني حتى تقولوا هذا من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي، ولكن ليس الوقف دائما وقفا تمليكيا، راجعوا منهاج الصالحين في بحث الوقف، فان للوقف اقساما فقد يكون الوقف تحريرا كما في وقف المسجد وقد يكون الوقف تمليكيا، وقد يكون الوقف انتفاعيا، يعني ان الملك يبقى في ملكية الواقف، وانما سبّل منفعته في جهة الوقف، فهنا هذا الملك باق على ملك واقفه، ولايجوز التصرف فيه الا في الاطار الذي عينه، والاصل يقول لم يعين هذا الواقف هذا الاطار الواسع الذي يشمل هذا التصرف المشكوك، فلايقال بما لو علمنا بزوال ملكية المالك الاصلي كما في مثال العباءة.

وعليه فالصحيح ما ذكره صاحب العروة و وافق معه السيد الخوئي والسيد السيستاني من انه لايجوز التصرف في الموارد المشكوكة في الوقف، نعم لو اخبر المتولي بسعة الوقف يُسمع قوله اذا احتمل صدقه، او جرت اليد النوعية عليه كما لو رأينا ان المؤمنين ياتون الى هذا الحوض ويتوضؤون منه كما في حوض مدرسة الفيضية ويذهبون الى الحرم الشريف ويصلون هناك، كما عليه السيرة، فهذه السيرة تعتبر من قبيل اليد النوعية وتكون امارة لسعة الوقف.

مسألة19 الماء الذي يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه‌ إلا مع العلم بعموم الإذن‌

سبيل يسمون، يعني الشرب العامّ، فهذا لايجوز لانه لايحرز ان المالك اذن لان يتوضأ او يغتسل منه، وهذه المسألة واضحة.

مسألة 20الغسل بالمئزر الغصبي باطل‌

صاحب العروة من المتشددين في امر الغصب، وهكذا السيد البروجردي يقولون بان من ائتزر بمئزر غصبي واغتسل فالماء الذي يجري على جسده علة تامة للغصب، لانه يبلّل المئزر، ووصول الماء الى المئزر الغصبي يعتبر تصرفا محرّما في مال الغير، فغسلك يعتبر علة تامة للحرام، بل قد يقال بانه لو ائتزر شخص آخر بمئزر غصبي فانت حينما تغتسل ينصب الماء من جسدك الي مئزره فابتعد عنه حتى لايكون غسلك علة تامة للحرام، ولكن مر سابقا ان صب الماء على الجسد الذي هو الغسل اولا ليس هو علة تامة للغصب المحرم، والعلة التامة للغصب المحرم مركب من مجموع صب الماء على الجسد وعدم وجود حائل بين هذا الشخص وبين ذاك المال المغصوب، وثانيا ان العلة التامة للحرام ليست محرمة لانفسا، كما هو واضح، ولاغيريا لعدم اعترافنا بثبوت الوجوب الغيري لمقدمة الواجب ولا الحرمة الغيرية لعلة الحرام.

مسألة21 ماء غسل المرأة من الجنابة و الحيض و النفاس‌ و كذا أجرة تسخينه إذا احتاج إليه على زوجها على الأظهر لأنه يعد جزء من نفقتها‌

فصّل السيد الخوئي، قال الغسل الذي يكون من التنظيف فهذا يدخل في النفقة الواجبة على الزوج، واما الغسل الواجب شرعا الذي لادخل له في تنظيف الجسد، مجرد وجوب شرعي على هذه المرأة، فليس واجبا على الزوج الذي اجنب زوجته ان يعطيها نفقة الحمام، فيقول لها اذا لم تكن ثرية تيممي للصلاة واذا عندك فلوس روحي واصرفي من ذاك المال لغسل الجنابة، فليس واجبا عليّ اعطاء نفقة غسل الجنابة ولكن يقول الاستاذ التبريزي ليس هو عرفيا، العرف يقول انت السبب، فما هو منشأ كلام السيد الخوئي فقال ان هنا عموم يدل على ان الرجل ينفق على زوجته بالمعروف، لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، فهذا يشمل جميع هذه النفقات، ولكن الروايات حدّدت النفقة الواجبة بما يقيم ظهرها ويكسوها عورتها، وليس هذا الغسل مما يقيم ظهرها، ليس مأكولا ولامشروبا ولامسكنا تحتاج اليه هذه المرأة، فما هو الدليل على وجوب اعطاء نفقة غسل الجنابة للزوجة فما هو الفرق بين هذا وبين ان تجب على الزوج كفارة افطار صوم شهر رمضان لانها مرضعة قليلة اللبن فافطرت ووجب عليها مدّ من الطعام، نفس كلام الشيخ التبريزي قد ياتي هنا، حيث يقال للزوج انت الذي احبلت هذه المرأة التي ولدت ولدا لايشبع! او انها حامل مقرب، لو افطرت للحرج او خوف الضرر فيجب عليها اعطاء مدّ من طعام بدل من كل يوم حتى لو صامت خلال السنة قضاءا، فلايجب على الزوج شيء، فالمقام من هذا القبيل.

لكن الانصاف ان هذا الكلام خلاف الظاهر، ظاهر العمومات الدالة على وجوب الانفاق بالمعروف شمول اعطاء نفقة غسل الجنابة وغسل الحيض وما شابه ذلك الى الزوجة وهذه الروايات ليست ظاهرة في اخراج هذه الفروض من النفقة الواجبة، يعني نفقات التجمل لاتجب على الزوج.

فليس قضية ان الزوج هو الذي اوجب غسل الجنابة على الزوجة، بل حتى في غسل الحيض وغسل الاستحاضة، يجب على الزوج حسب الظاهر من العمومات اعطاء نفقة الغسل الى الزوجة لانه يعد جزءا من نفقتها.

والروايات حدّدت صحيحة الربعي والفضيل في قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله، قال انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة والا فرّق بينهما، يعني ان الزوجة اذا رأت ان الزوج ما ينفق عليها ما يقيم ظهرها ويكسو عورتها والا فمن حقها ان تطلب من الحاكم الشرعي ان يأمر الزوج بالانفاق او الطلاق فان لم يقبل الزوج فالحاكم يطلق هذه المرأة، فالرواية حدّدت النفقة الواجبة بما يقيم ظهرها ويكسو عورتها.

وفي معتبرة ابي بصير سمعت اباجعفر عليه السلام يقول من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقا على الامام ان يفرق بينهما، وفي معتبرة اسحاق بن عمار سأل اباعبدالله عليه السلام عن حق المرأة على زوجها قال يشبع بطنها ويكسو جثتها.

الروايات واردة في ان الواجب اقامة ظهرها وكسوتها، ولاجل ذلك قال السيد الخوئي اعطاء نفقة غسل الجنابة ليس داخلا لا في اقامة ظهرها باعطاء الطعام والشراب اليها ولا بكسوة جثتها فلايجب، انا اقول لايظهر من هذه الروايات انه لايجب على الزوج اعطاء نفقات التجمل وما زاد على الماكل والملبس والمسكن، أما هل هذه الروايات ناظرة في نفي وجوب نفقة غسل الجنابة فهذا بعيد جدا فنرجع الى الاطلاقات الواردة في وجوب الانفاق في المعروف، من الذي اجبر على نفقته قال الوالدان والولد والزوجة، فهل تقبلون ان الولد اذا احتاج الى غسل الجنابة فوالده يقول رح تيمم، انا ما اعطيك نفقة الحمام الا في الاسبوع او الشهر مرة حسب اختلاف البلدان مما يحتاج الانسان في تنظيفه اليه، اليس يقول الولد يجب عليك اعطاء نفقتي وهذا من نفقتي عرفا.

بقية الكلام في الليالي القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس42

بقیت نکتة من المسائل السابقة وهی انه بالنسبة الی ما لو شک المکلف في سعة دائرة الوقف وضيقه، قلنا بان السيد الصدر منع من جريان استصحاب بقاء ملكية الغير وهكذا في مثال ما لو خلّى عباءته في مكان وذهب للتوضؤ ورجع وشاهد عباءة هناك ولايدري هل هي عباءته او عباءة شخص آخر فقال بانه يجوز له لبسها ولايجوز له بيعها لان استصحاب بقاء ملكية الغير من استصحاب القسم الثالث من الكلي لان الغير الذي كان متيقن الملكية وهو بائع العباءة قد زالت ملكيته جزما ويشك في ملكية جديدة لشخص آخر، ولايجري استصحاب القسم الثالث من الكلي، لان الاستصحاب يجري في الخارج، والخارج المتيقن سابقا قد ارتفع يقينا وما هو مشكوك الوجود ليس متيقن الحدوث.

فاشكلنا عليه بانه لماذا لاتستصحبون حرمة التصرف في هذا المال.

لكن يمكن ان يدافع عن السيد الصدر هنا فيقال بان الحكم تارة يترتب على صرف وجود الطبيعة واخرى يترتب على الوجودات الانحلالية للطبيعة، اذا كان الحكم يترتب على صرف وجود الطبيعة فهنا لامانع من استصحاب بقاء الحكم، ولكن لو كان الحكم انحلاليا يترتب على كل فرد فرد من افراد الطبيعة، فالكلام ينتقل الى نفس الحكم فيقال بان حرمة التصرف في مال ذالك البائع للعباءة قد ارتفعت يقينا، والحرمة التي تحتمل حدوثها لاجل حدوث ملكية شخص آخر مشكوكة الحدوث والاصل عدمها.

وان شئت قلت يوجد في بحث استصحاب الكلي مطلب وهو انه اذا ترتب الحكم على وجودات الطبيعة على نحو المطلق الشمولي كما لو قال المولى كلما وجد انسان في الدار فتصدق، يعني ترتب وجوب التصدق على وجود كل فرد من افراد الانسان لاعلى صرف وجود الانسان بحيث لايؤثر في الحكم افراد الطبيعة بل كان لوجود كل فرد حكم يختص به، فكما ذكر في الفقه ان الحكم المترتب على الفرد القصير قد ارتفع يقينا ليس موجودا يقينا، والحكم المترتب على الفرد الطويل يستصحب عدم الفرد الطويل وبذلك ينفى ذلك الحكم المترتب على الفرد الطويل، فيضم الوجدان الى الاصل، يقال بان تلك الافراد التي نعلم بعدمها فنعلم بعدم ثبوت الحكم المترتب عليها، والفرد الطويل المشكوك يستصحب عدمه فينفى بذلك الحكم المشكوك المترتب عليه، وليس لصرف وجود الطبيعة حكم حتى يقال بان استصحاب عدم الفرد الطويل لنفي صرف وجود الطبيعة يكون من الاصل المثبت.

وهذا يختلف عن استصحاب الكلي القسم الثاني الذي كان الحكم مترتبا فيه على صرف وجود الطبيعة، اذا وجد انسان فتصدق على نحو صرف الوجود، بحيث لو وجد انسان واحد او اكثر من انسان واحد لم يتغير الحكم، هناك يوم السبت نقول نحن كنا نعلم بوجود انسان في الدار في ضمن زيد او عمرو فنستصحب بقاء الانسان الى هذا اليوم ولايمكن ان يقال اننا نعلم بعدم وجود زيد في الدار جزما ونستصحب عدم وجود عمرو في الدار وبذلك ننفي صرف الوجود لان انتفاء صرف الوجود بانتفاء الفرد الطويل منضما الى انتفاء سائر الافراد يكون بنحو اللازم العقلي وليس بنحو العينية.

ولكن اذا كان الحكم مترتبا على نفس الطبيعة على وجه الانحلال لاياتي اشكال المثبتية، فلعلّ السيد الصدر كان يرى ان حرمة التصرف في ملك الغير ثبتت على نحو الانحلالية، فملك هذا الشخص موضوع مستقل لحرمة التصرف وملك الشخص الآخر موضوع مستقل لحرمة التصرف: لايحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه، ينحل هذا الحكم بانحلال افراد المسلم، فيقال باننا نستصحب عدم ملكية هذا المالك المشكوك الجديد، هذا الذي لاادري لعل العباءة ملك له فعلا، نستصحب عدم ملكيته لهذه العباءة، فننفي بذلك هذه الحصة من حرمة التصرف في مال الغير وينضم ذلك الى وجدانية عدم حصة اخرى من حرمة التصرف في مال الغير، وهي الحرمة المترتبة على ملك البائع للعباءة حيث نعلم بارتفاعها جزما، فلاموجب هنا لاستصحاب بقاء حرمة التصرف في ملك الغير، لان الحكم انحلالي وضم الوجدان الى الاصل نفى هذا الحكم الانحلالي.

هذا الكلام لابأس به، ولكنا نستشكل صغرويا في ذلك، فنقول الظاهر من حرمة التصرف في ملك الغير انها انحلالي بلحاظ افراد الملك وليست انحلالية بلحاظ المالك، فهذا البيت كان ملكا لزيد فصار ملكا لولده فنفس حرمة التصرف في مال الغير مستمرة، لاقرينة على ان نقول بان تلك الحرمة كان مترتبة على ملكية ذلك الميت وقد ارتفعت يقينا ونشك في ثبوت حرمة تصرف أخرى مترتبة على ملكية ولده فنستصحب عدم ملكية هذا الولد مثلا، هذا الكلام بحسب ما نستظهر لاوجه له.

مسألة22 إذا اغتسل المجنب في شهر رمضان أو صوم غيره‌ أو في حال الإحرام ارتماسا نسيانا لا يبطل صومه و لا غسله و إن كان متعمدا بطلا معا و لكن لا يبطل إحرامه و إن كان آثما

بالنسبة الى الاحرام لااشكال ان ارتكاب محرمات الاحرام لايبطل الاحرام، فان بطل شيء فانما يبطل الغسل الارتماسي في الماء عمدا في حال الاحرام كما سبق بيانه، واما لو ارتمس في الماء وهو محرم نسيانا فلاوجه لبطلان غسله، الا اذا ضممنا مبنيين، فانتجنا منهما بطلان هذا الغسل الارتماسي في حال الاحرام.

المبنى الاول ان نقول بامتناع اجتماع الامر والنهي إما مطلقا او في مثل المقام مما قد يقال بوحدة العنوان، فان عنوان الواجب هو عنوان الغسل، الارتماسي فانه واجب تخييري يجب على المكلف الجنب إما الغسل الترتيبي او الغسل الارتماسي، فهذا الغسل الارتماسي عدل للواجب التخييري، وما حرم على المحرم نفس عنوان الارتماس: اذا ارتمس الجنب في الماء رمسة واحدة اجزأه ذلك، فهذا الارتماس بعنوانه عِدل الواجب التخييري، وبنفس العنوان حرم على المحرم، فمع وحدة العنوان المشهور بل لعل المجمع عليه انه مع فعلية النهي لايعقل بقاء الامر، والصحيح ان اجتماع الامر والنهي في خصوص المقام ممتنع لوحدة العنوان.

والمبنى الثاني ان نقول بان النسيان لايرفع التكليف، وان رفع تنجز التكليف كما اختاره السيد الصدر واخترنا هذا المبنى في الاصول فقلنا بان الناسي لادليل على ارتفاع التكليف بالنسبة اليه واقعا، لان منشأ القول بارتفاع التكليف عن الناسي او اللغوية او قوله عليه السلام رفع النسيان، اما اللغوية فالجواب واضح وهو ان الاطلاق لامؤونة فيه والخطاب القانوني والمطلق يشمل كل مكلف واثره هو محركية التكليف على تقدير الوصول الى المكلف وهذا الاثر التعليقي ثابت، فيختلف عن العاجز الذي ينصرف عنه خطاب التكليف، لانه وصل اليه التكليف لما حرّكه، بخلاف الناسي، فان الناسي لو التفت اي وصل اليه التكليف لحرّكه فلا لغوية في اطلاق الخطاب بالنسبة اليه، كما ان حديث رفع النسيان لاظهور له في رفع التكليف بل غاية ما يظهر منه رفع ما صدر عن نسيان عن عالم المسؤولية والمؤاخذة فلايؤاخذ الناسي على ما صدر منه عن نسيان.

فعليه تم كلا المبنيين، المبنى الاول امتناع اجتماع الامر والنهي ولو لأجل وحدة العنوان في المقام والمبنى الثاني بقاء التكليف بالنسبة الى الناسي وعليه فقد يقال بان مقتضى الصناعة بطلان الغسل الارتماسي في حال الاحرام ولو كان عن نسيان او جهل قصوري، لان النهي ثابت واقعا ومع ثبوته لايعقل اطلاق الامر ومع عدم اطلاق الامر كيف نستكشف وفاء هذا الغسل الارتماسي بالملاك، تأملوا في هذا الاشكال الذي قد يصعب حله، الى الليلة القادمة ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس43

کان الکلام في ما لو اغتسل المحرم بنحو الارتماس وهو ناس لحرمة عمله، فقالوا بصحة غسله، ولكن ذكرنا ان هذا مبني على كون النسيان رافعا للحرمة واقعا ولكنه ممنوع، فان النسيان لايرفع الا تنجز التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة ولايرفع نفس التكليف كما عليه السيد الصدر والسيد الامام قدهما، وحيث إن النهي عن الارتماس في الماء متعلق بنفس هذا العنوان وليس مثل الغصب متعلقا بعنوان آخر غير العنوان الذي تعلق به الأمر فيشكل الالتزام بشمول الامر بالنسبة الى الغسل الارتماسي في حال الاحرام، ولكن قد يقال بان هذا إنما يمنع من صحة الغسل الارتماسي في الاغسال المستحبة النفسية كغسل الجمعة، واما الاغسال الواجبة على نحو الوجوب الشرطي فغاية النهي عن هذا الغسل الارتماسي ان ذات الشرط التعبدي للواجب منهي عنه، والنهي عن الشرط لاينافي اطلاق الشرطية.

توضيح ذلك: ذكرنا في بحث التستر بالساتر المغصوب وفاقا للسيد الخوئي في بحثه الاستدلالي وخلافا لفتواه ان التركيب بين الواجب والحرام انضمامي، وليس تركيبا اتحاديا، فان متعلق النهي هو ذات الشرط ومتعلق الامر هو ايقاع الصلاة مثلا في حال وجود هذا الشرط اي التقيد بهذا الشرط، فارتفع المحذور، النهي تعلق بذات الشرط وهو التستر بالساتر المغصوب مثلا والامر تعلق بكون الصلاة وتقيد الصلاة بوجود هذا الشرط لابنفس هذا الشرط لان الشرط يختلف عن الجزء في الجزء يتعلق الامر بذات الجزء ولكن في الشرط يتعلق الامر بتقيد الواجب به، فاذن نلتزم انه لو اغتسل المحرم غسلا ارتماسيا وكان جنبا ارتفعت الجنابة بهذا الغسل، لان الغسل ليس واجبا نفسيا حتى لو كان مستحبا نفسيا، الغسل من الجنابة لايهمنا ارتفاع استحبابه النفسي المهم شرطية الصلاة الواجبة او طواف الفريضة بالاغتسال من الجنابة وهذه الشرطية تبقى باطلاقها وان كان ذات الشرط محرما، ولكن حرمته حيث لم تتنجز على المكلف فلاينافي مع قصد القربة وتمشي قصد القربة من هذا المكلف، عمل عملا يشمله اطلاق دليل الشرطية وتمشّى منه قصد القربة فلاموجب للالتزام ببطلان هذا الغسل[[4]](#footnote-4).

ولكن لو اغتسل غسل الجمعة مثلا غسلا ارتماسيا وهو محرم وصلّى بهذا الغسل فلم يرتفع حدث الاصغر به لان النهي عن الارتماس في الماء في حال الاحرام يمنع من اطلاق الامر الاستحبابي بالنسبة الى هذا الغسل والغسل الذي لايشمله دليل الاستحباب النفسي لايكون مجزءا عن الوضوء، ولكن الجنب الصلاة بالنسبة اليه مشروطة بالغسل لا بالوضوء وهو اغتسل غسل الجنابة ولو بنحو الارتماس في الماء.

و ربما يقال لو نوى الغسل حال الخروج من الماء صح غسله

هذا مبني على انه لايعتبر في الغسل احداث الغسل فيكفي الغسل البقائي سواء في الغسل الارتماسي والغسل الترتيبي كما اختاره صاحب العروة ومن المعاصرين السيد الزنجاني، ولكن ذكرنا وفاقا للسيد الخوئي والشيخ الاستاذ والسيد السيستاني وجود اشكال في صحة هذا الغسل البقائي، لان ظاهر دليل الامر بالغسل هو الامر باحداث الغسل كما ان ظاهر الامر بالسجود هو احداث السجود فلو كان ساجدا وقرء عليه آية العزيمة فلايكفي استمراره في السجود بنية سجود التلاوة.

وبناء على مختار صاحب العروة من كفاية الغسل البقائي ربما يقال بان هذا الذي ارتمس ولو متعمدا حينما يخرج من الماء ينوي بالارتماس البقائي الغسل الارتماسي يقول صاحب العروة:

و هو في صوم رمضان مشكل لحرمة إتيان المفطر فيه بعد البطلان أيضا

بطل الصوم بنفس الارتماس حدوثا، بل الصحيح انه بطل بنية الارتماس، بنية ارتكاب المفطر، ولكن يحرم عليه ارتكاب المفطرات الى آخر النهار، ويسمى بالامساك التأدبي.

فخروجه من الماء أيضا حرام كمكثه تحت الماء بل يمكن أن يقال إن الارتماس فعل واحد مركب من الغمس و الخروج فكله حرام و عليه يشكل‌ في غير شهر رمضان أيضا نعم لو تاب ثمّ خرج بقصد الغسل صح‌

يقول صاحب العروة فاشكالنا في الغسل الارتماسي في صوم شهر رمضان ان ارتكاب المفطرات حتى بعد بطلان الصوم يحرم على المكلف الذي ابطل صومه، وعليه فنفس خروجه من الماء ارتكاب للمفطر ولو كان بعد بطلان الصوم فيكون حراما الا اذا تاب ثم خرج بقصد الغسل، ولكن هذا الاستثناء ايضا ليس صحيحا، لان التوبة ترفع العقاب ولاترفع المبغوضية، لو ان شخصا رمى سهما نحو مؤمن وقبل ان يصل اليه السهم تاب الى الله توبة نصوحا فهل يخرج فعله هذا عن المبغوضية، ابدا، هذا الفعل مبغوض ولايصلح للمقربية، هذا الاستثناء ليس صحيحا.

ثم يقول صاحب العروة بل يمكن ان يقال في غير صوم شهر رمضان ان الارتماس فعل واحد له حدوث وبقاء، هذا الفعل الواحد محرّم وان لم يجب على هذا المكلف الامساك التأدبي، مثلا في قضاء صوم شهر رمضان بعد الزوال يجب الاستمرار على الصوم عن نفسه، ولكن لو ابطله لايجب عليه الامساك بعد ذلك، فلو اكل بعد الزوال ثم ارتمس في الماء لايبطل غسله لو نوى به الغسل الارتماسي، ولكن لو ابطل صومه القضائي بنفس الارتماس في الماء فهذا الارتماس محرّم حدوثا وبقاءا، هنا ايضا استثنى انه لو اثناء كونه داخل الماء تاب وخرج بقصد الغسل الارتماسي البقائي صح غسله واشكلنا على هذا الاستثناء.

ولكن المهم انه يقال اذا كان في قضاء صوم شهر رمضان بعد الزوال فحينما يرتمس في الماء يرتكب المفطر المحرّم ولكن يبقى تحت الماء دقيقة او دقائق لافرق، المحرّم هو نفس الابطال لصوم قضاء شهر رمضان، فان كان الابطال لهذا الصوم تحقق بنفس نية الافطار فنفس قصد الافطار ابطل الصوم واما نفس الارتماس قد لايكون محرّما بناء على عدم الملازمة بين الكفارة والحرمة، ولكن الظاهر عرفا الملازمة في هذه المجالات بين الكفارة التي تكون بنحو العقوبة عرفا وبين حرمة الفعل، فعليه قصد الافطار ابطل الصوم القضائي بناء على المسلك الصحيح، وارتكاب المفطر حرام آخر، لانه يترتب عليه الكفارة، ولكن ما يكون حراما نفس احداث المفطر لاالاستمرار عليه، ولادليل على ان ما حرم حدوثه يحرم بقاءه.

قد يكون الحرام نفس الاحداث كمن دخل مكة بغير احرام، فان الحرام هو نفس الدخول في مكة بغير الاحرام اما بعد ما دخل مكة بغير احرام وارتكابه لهذا العمل المحرّم كما ذكره السيد السيستاني خلافا للسيد الخوئي لايجب عليه الخرج من مكة فورا بل يبقى في مكة شهرا او شهرين لان المحرّم عليه نفس احداثه للدخول في مكة بغير احرام، والعرف لايلغي خصوصية الحدوث في هذه المجالات، كمن دخل بيتا من دون ان يسلّم على اهله، فهل يقال له اخرج فورا، لا، بعد ان فات منه الواجب او فات منه الاجتناب عن الحرام في وقته، فبقاءه في هذا المكان ليس محرّما، المحرّم هو احداث الدخول في هذا المكان بغير تسليمه على اهله فهنا ايضا كذلك، المحرّم الذي استفدنا من دليل الكفارة انما هو نفس احداث الارتماس في الماء بناء على ان نفس الارتماس في الماء مبطل للصوم، فنفس الاحداث محرّم واما البقاء ليس محرما، والامساك التأدبي لايجب على الذي افطر قضاء شهر رمضان بعد الزوال.

في صوم شهر رمضان يجب الامساك تأدبا: وليمسك بقية يومه، والامساك عن ذوات المفطرات اي الامساك عن الاكل والشرب والارتماس في الماء والجماع وان ابطل صومه بعد طلوع الفجر بمفطر الماء، ولكن يجب عليه الامساك عن المفطرات واما في صوم القضاء بعد الزوال لادليل على وجوب الامساك، الواجب هو الاستمرار في الصوم فلو قصد الافطار فيبطل صومه ولكن من يرى الملازمة بين الكفارة الظاهرة في العقوبة والحرمة كما هو الصحيح، فيقول بان ارتكاب المفطر وان كان بعد ابطال صوم القضاء يكون محرما لثبوت الكفارة عليه ولكن الكفارة انما ثبتت في حق من احدث الارتكاب للمفطر واما بقاء هذا المفطر يعني وضع لقمة في فمه وبلعها، خلص بعد، واما اللقمة الثانية لاتحرم عليه.

من يرى ان قصد الافطار مبطل للصوم ذكرنا انه يحتاج في اثبات حرمة ارتكاب المفطر خارجا على الذي نوى صوم القضاء واراد ان يرتكب المفطر بعد زوال الشمس اثبات حرمة ارتكاب المفطر خارجا يتوقف على مقدمة وهي الملازمة العرفية بين ثبوت الكفارة الظاهرة في العقوبة وبين حرمة الفعل وهذا هو الذي نستظهره وتختلف هذه المسالة عن قضية ثبوت الكفارة بعنوان الجبر للنقصان، فان بعض الكفارات نكتة وجوبها جبر النقص، وهذا هو معنى التكفير، كفّر اى جبر وستر، "كمثل غيث اعجب الكفار نباته" اي اعجب الزراع نباته، لان الزارع يستر البذر جو الارض، فهو كافر، والتكفير هو الستر وجبر النقص، وهذا لايدل على ان الكفارة من باب العقوبة دون جبران النقص.

اما الكفارة التي استظهر من دليلها انها بنكتة العقوبة فهي ملازمة لحرمة الفعل، وبناءا على ذلك نلتزم بان ارتكاب المفطر حيث يوجب ثبوت الكفارة لمن ارتكب المفطر بعد زوال الشمس في صوم القضاء عن شهر رمضان فنقول بان ارتكاب المفطر هذا محرّم، ولكن مدى حرمته ليس اكثر من حرمة الاحداث دون حرمة الابقاء، نعم من سقط في الماء بغير اختيار يجب عليه الخروج فورا لان المحرّم احداث الارتماس العمدي، ذاك الارتماس الاول لم يكن عمديا واما الاستمرار عليه يكون عن عمد وهو المفطر لصومه، المفروض ان المستفاد من الادلة ان ذات هذا الشيء مفطر، ذات الارتماس في الماء مفطر حدوثا وبقاءا، فمن وقع في الماء فذات الارتماس الحدوثي منه لم يقع عن اختيار فلم يبطل صومه ولكن ذات البقاء في الماء يكون مفطرا وقد صدر باختياره.

وهذا يختلف عن المقام في المقام نحن لانقول بان ذات الارتماس في الماء ليس مفطرا، مفطر لكن الاستمرار على المفطر لادليل على حرمته في صوم القضاء، لان الكفارة لم تثبت للبقاء على المفطر وانما ثبتت لاحداث المفطر لان الكفارة لاتزيد على ان يكون ارتكابه للمفطر دقيقة او يستمر على ارتكاب المفطر دقائق، فاذا ارتمس في الماء عمدا فهذا الاحداث للمفطر يترتب عليه الكفارة وما يزيد عليه ابقاء للمفطر ولكن حيث ان صوم القضاء لايبطل به، بل بطلا سابقا ولايؤثر هذا الابقاء في ثبوت الكفارة فلادليل على حرمته، هذا الذي ندعيه في المقام واما ان الارتماس في الماء بذاته مفطر حدوثا او بقاءا هذا مما لانقاش فيه، ولاجل ذلك نلتزم انه لو القي في الماء بغير اختياره فبمجرد ان يتمكن من الخروج من الماء لابد ان يخرج حتى لايبطل صومه.

### فصل في مستحبات غسل الجنابة‌

و هي أمور أحدها الاستبراء من المني بالبول قبل الغسل.

هذا لادليل على استحبابه لانه لايظهر من الدليل اكثر من ثبوت اثر وضعي في حقه وهو ان من بال بعد ان انزل المني فلو خرج منه بلل مشتبه لايحكم بانتقاض غسله فهذا الاثر الوضعي يترتب على الاستبراء بالبول بعد خروج المني لا ان من ترك الاستبراء فقد ترك مستحبا من المستحباب النفسية، هذا لادليل عليه.

الثاني غسل اليدين ثلاثا إلى المرفقين أو إلى نصف الذراع أو إلى الزندين من غير فرق بين الارتماس و الترتيب. الثالث المضمضة و الاستنشاق بعد غسل اليدين ثلاث مرات و يكفي مرة أيضا.

الرابع أن يكون ماؤه في الترتيبي بمقدار صاع و هو ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال.

الصاع يعني اربعة امداد، اي ثلاث كيلوات.

الخامس إمرار اليد على الأعضاء لزيادة الاستظهار

لانه ورد في بعض الروايات يمرّ يده

السادس تخليل‌ الحاجب الغير المانع لزيادة الاستظهار. السابع غسل كل من الأعضاء الثلاثة ثلاثا.

الوارد في الروايات صب الماء على الرأس ثلاث مرات وصب الماء على المنكب الايمن مرتين وعلى المنكب الايسر مرتين.

الثامن التسمية بأن يقول بسم الله

لان كل عمل ذي بال لم يبدء فيه بسم الله فهو ابتر

و الأولى أن يقول بسم الله الرحمن الرحيم. التاسع: الدعاء المأثور في حال الاشتغال و هو اللهم طهر قلبي و تقبل سعيي و اجعل ما عندك خيرا لي اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين أو يقول اللهم طهر قلبي و اشرح صدري و أجر على لساني مدحتك و الثناء عليك اللهم اجعله لي طهورا و شفاء و نورا إنك على كل شي‌ء قدير‌ و لو قرأ هذا الدعاء بعد الفراغ أيضا كان أولى.

العاشر الموالاة و الابتداء بالأعلى- في كل من الأعضاء في الترتيبي‌

يقع الكلام في بقية المسائل في الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### مسائل غسل الجنابة

### الدرس44

مسألة1 يكره الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة‌ على ما مر في الوضوء‌

سبق الكلام حول الاستغانة بالغير، فانه اذا كانت الاستعانة بالغير توجب عدم استناد الغسل الى المكلف فهذا يوجب بطلان الغسل، كما اذا صبّ شخص آخر الماء على جسد الانسان، واما كان يصب الماء فهذا الجنب اقترب وجعل نفسه تحت ذلك المكان الذي يصب فيه الماء فهنا يستند الغسل الى هذا المكلف، ولكن حيث ان الاستعانة بالمقدمات القريبة فعمله مكروه بمعنى قلة الثواب، ويستفاد ذلك من الروايات التي مضت في بحث الوضوء.

مسألة2 الاستبراء بالبول قبل الغسل ليس شرطا في صحته‌ و إنما فائدته عدم وجوب الغسل إذا خرج منه رطوبة مشتبهة بالمني فلو لم يستبرء و اغتسل و صلى ثمّ خرج منه المني أو الرطوبة المشتبهة لا تبطل صلاته و يجب عليه الغسل لما سيأتي‌

المسألة واضحة لان يستفاد من الروايات انه ان لم يكن قد بال قبل غسله فان رأى بللا انتقض غسله، وهذا يعني انه مادام لم ير بللا لاينتقض غسله، والمقصود من البلل البلل الذي يحتمل كونه من بقايا المني في المجرى، واما اذا كان يعلم بانه ليس هذه الرطوبة المشتبهة من بقايا المني الموجود في المجرى وانما يحتمل انه مني جديد فحتى لولم يستبرء من البول لم يحكم بكون هذا البلل منيا، الا في فرض العلم الاجمالي كما سياتي.

والانتقاض يعني انه وقع صحيحا وانما هذا البلل الجديد يوجب انتقاض غسله.

الرواية التي ورد فيها التعبير بالانتقاض: صحيحة محمد بن مسلم: من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله، وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله، او فليس ينتقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا.

فانها صريحة في ان هذا الغسل وقع صحيحا وانما خروج البلل يوجب انتقاضه.

وما في صحيحة الحلبي: الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ليتوضأ وان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل" ومن الواضح ان معنى اعادة الغسل ليس الارشاد الى بطلانه من الاول، بل غايته انه الآن محكوم بالجنابة ولزوم اعادة الغسل.

واما رواية احمد بن هلال العبرتائي قال سألته عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلايعيد منه الغسل" هذا المضمون كالصريح في اعتبار الاستبراء بالبول في صحة الغسل، الا في فرض النسيان، ولكن مضافا الى ضعف سندها لان احمد بن هلال العبرتائي ليس ثقة كما هو محقق في محله خلافا للسيد الخوئي، هذا الرواية من الشاذة التي اجمعت الاصحاب على خلافها، والمجمع عليه بين الاصحاب يؤخذ به ويترك الشاذ التي ليس بمشهور عند الاصحاب، ولو فرض تعارضهما و تساقطهما فالمرجع اطلاقات كفاية الغسل ولو لم يكن قد بال قبله.

مسألة3 إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال‌ ثمّ خرج منه رطوبة مشتبهة بين البول و المني فمع عدم الاستبراء قبل الغسل بالبول يحكم عليها بأنها مني فيجب‌ الغسل

حسب هذه الروايات، ولكن بشرط ان يحتمل كون البلل الخارج من بقايا المني الموجود في المجرى، لان ظاهر فائدة الاستبراء بالبول هو ذلك، والا فالاستبراء بالبول ليس له اي دور في عدم خروج مني آخر، وانما دوره في ان ينقح المجرى ويخرج المني الموجود في المجرى.

و مع الاستبراء بالبول و عدم الاستبراء بالخرطات بعده يحكم بأنه بول فيوجب الوضوء

هذا ايضا يستفاد من الروايات، كموثقة سماعة: "ان كان بال قبل ان يغتسل فلايعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي" فان قوله "يستنجي" يعني ان هذا البول محكوم بكونه بولا يجب الاستنجاء منه.

و مع‌ عدم الأمرين

يعني استبرأ بالبول وبالخرطات معا، قال ان لم يستبرأ بالبول فيحكم بكونه منيا وان لم يستبرأ بالخرطات بعد البول يحكم بكونه بولا، ومع عدمهما يعني عدم العدمين، يعني مع الاستبراء بالبول وبالخرطات معا.

يجب الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء إن لم يحتمل غيرهما و إن احتمل كونها مذيا مثلا بأن يدور الأمر بين البول و المني و المذي فلا يجب عليه شي‌ء و كذا حال الرطوبة الخارجة بدوا من غير سبق جنابة فإنها مع دورانها بين المني و البول يجب الاحتياط بالوضوء و الغسل و مع دورانها بين الثلاثة أو بين كونها منيا أو مذيا أو بولا أو مذيا لا شي‌ء عليه‌.

اذا استبرأ بالبول وبالخرطات معا وعلم بان البلل الخارج إما مني او بول، فقد ذكر الاعلام مقتضى القاعدة في المقام، فقالوا بانه تارة يكون حين خروج البلل المشتبه بين البول والمني محدثا بالاصغر واخرى متطهرا، فان كان محدثا بالاصغر فيجري استصحاب عدم كون البلل منيا، او فقل يجري استصحاب عدم كونه جنبا فهو محدث بالاصغر بالوجدان وليس بجنب بالاستصحاب، وكل من كان محدثا بالاصغر ولم يكن جنبا فيجب عليه الوضوء ولايجب عليه الغسل، وان كان متطهرا حين خروج البلل المشتبه فهنا يتنجز عليه العلم الاجمالي بوجوب الوضوء او الغسل عليه فيجب عليه الاحتياط.

اورد على هذا البيان بعدة ايرادات، اهمها ما يلي:

الايراد الاول ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان منشأ هذا التفصيل ان يقال بان موضوع وجوب الوضوء المحدث بالاصغر الذي ليس بجنب، ولكن الصحيح ان الموضوع لوجوب الوضوء كل محدث ليس بجنب، اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم... فان كنتم جنبا فاطهروا، التقسيم قاطع للشركة، اي اذا قمتم الى الصلاة ولم تكونوا جنبا فتوضؤوا، نعم ورد في موثقة ابن بكير انه يعني بقوله اذا قمتم الى الصلاة اذا قمتم من النوم، والنوم لايظهر منه اكثر من كونه مثالا للحدث لا ان يكون مثالا للحدث الاصغر، النوم حدث، فاذن كل محدث ليس بجنب يجب عليه الوضوء، ففي الصورة الثانية ايضا هو محدث بالوجدان وليس جنبا بالاستصحاب فيجب عليه الوضوء.

الايراد الثاني ما يقال من انه في كلتا الصورتين اُغفل امر آثار البول واقتصر في النظر على قضية وجوب الوضوء، البول له آثاره كوجوب غسل المتنجس بالبول مرتين بالماء القليل لااقل، فاذن يحصل علم اجمالي في كلتا الصورتين، لانه إما ان هذا البلل مني فيجب عليه الغسل او انه بول فيجب غسل المتنجس به مرتين.

ان قلتم: انه بناء على ان الاستنجاء لايحتاج الى التعدد كما عليه السيد السيستاني من انه يكفي في تطهير مخرج البول غسله مرة واحدة: يجزيك مثل ما على الحشفة او مثلا ما على الحشفة.

قلت، ننقل الكلام الى الثوب المتنجس بهذا البلل عادة، فهذا البلل لايقف عادة على المخرج وينتقل الى الثوب ولااشكال في غسل الثوب بالماء القليل مرتين، ولااقل من انه لابد من ان يفصل من انه اذا تنجس الثوب بهذا البلل فهنا يجب الاحتياط بالغسل والوضوء وغسل هذا المتنجس به مرتين، قضاء لحق العلم الاجمالي، فان العلم الاجمالي بوجوب الغسل من الجنابة او وجوب تطهير المتنجس بهذا البول لو كان بولا مرتين، يجبرك ان تحتاط بالاغتسال وغسل المتنجس بهذا البلل مرتين.

والعلم الاجمالي هكذا تشكّل إما يجب عليك الغسل لو كان البلل منيا او انه لابد تطهيره بالماء القليل من غسله مرتين لو كان بولا، وهذا العلم الاجمالي منجز، وغسل المتنجس بالماء الكر او الجاري لاينفي منجزية هذا العلم الاجمالي.

الايراد الثالث ان هذا التفصيل خلاف اطلاق ما يستفاد من الروايات، فان اطلاق الروايات يقتضي ان يحكم بان هذا البلل بول وليس منيا في كلتا الصورتين، ففي موثقة سماعة سالته عن الرجل يجب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل، فان كان بال قبل ان يغتسل فلايعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي، فان قوله "ان كان قد بال" مطلق، سواء استنجى ام لا، لماذا تحملون هذه الفقرة الثانية على فرض عدم الاستبراء بالخرطات.

فانه لهذه الفقرة ثلاث صور: الاولى ما اذا لم يكن قد استبرأ بالخرطات بعد البول فحكم بانه بول بلااشكال، الصورة الثانية ان يكون قد استبرأ بالخرطات ولكنه يحتمل انه بلل طاهر، استفيد من الروايات ان ما يخرج من احليله من بول يحتمل كونه طاهرا محكوم بالطهارة فهذه الصورة الثانية خارجة عن الموثقة بالاجماع وبالنص.

الصورة الثالثة ان يكون قد استبرأ بالخرطات لكن لايحتمل ان يكون ذلك البلل الخارج بللا طاهرا بل إما بول او مني، ولاثالث، فاطلاق هذه الموثقة يشمل هذه الصورة الثالثة ويحكم عليها بلزوم الوضوء والاستنجاء دون الغسل، فهذه الموثقة تحكم في كلتا الصورتين سواء خرج البلل المشتبه في حال طهارته من الحدث او في حال حدثه، يحكم بانه يجب عليه الوضوء دون الغسل، ولاوجه لانصراف الموثقة الى الصورة الاولى فقط.

ونحوها صحيحة الحلبي: الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ليتوضأ و ان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل" اطلاق صحيحة الحلبي يقول ليتوضأ، وبالغاء الخصوصية عن الذي اجنب ثم بال واستبرأ بالخرطات الى شخص لم يجنب اصلا، لانه بعد ان بال واستبرأ فلايؤثر جنابته السابقة.

تاملوا فى هذه الايرادات الثلاثة الى ليلة الاحد ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس45

کان الکلام فیما اذا خرج بلل مشتبه بین البول والمني، حیث فصّل المشهور بین ما لو کان حین خروج هذا البلل المشتبه محدثا بالاصغر فيجب عليه الوضوء فقط لجريان استصحاب عدم الجنابة وانضمام هذا الاستصحاب الى احراز كونه محدثا بالاصغر بالوجدان، فينقح بذلك موضوع وجوب الوضوء وعدم وجوب الغسل، كل محدث بالاصغر وليس بجنب يجب عليه الوضوء دون الغسل، وهذا محدث بالاصغر بالوجدان وليس بجنب بالاستصحاب، بخلاف ما لو كان متطهرا حين خروج البلل المشتبه فانه يتعارض استصحاب عدم الجنابة مع استصحاب عدم الحدث الاصغر، فاستصحاب عدم الحدث الاصغر ينفي وجوب الوضوء واستصحاب عدم الجنابة ينفي وجوب الغسل فيتعارضان.

وان شئت قلت العلم الاجمالي بوجوب الوضوء او الغسل منجز عقلا واستصحاب عدم الجنابة مع الشك في الحدث الاصغر لاينقح موضوع وجوب الوضوء كي ينحل بذلك العلم الاجمالي، وهذا التفصيل صحيح في حد ذاته.

وما يقال من انه لم يثبت شرعا ان وجوب الوضوء وعدم وجوب الغسل موضوعه مركب من الحدث الاصغر وعدم الجنابة، وهذا الكلام غير متجه لاننا ننقل الكلام الى ما هو الموضوع واقعا، نقول ان اشكلتم في كون الموضوع لوجوب الوضوء وعدم وجوب الغسل مركبا من الحدث الاصغر وعدم الجنابة، لعدم دلالة الآية الكريمة على ذلك مع غمض العين عما استظهرناه من ان التقسيم قاطع للشركة، فقوله ان كنتم جنبا فاطهروا ظاهر في التقابل، فلايصح ما قد يقال من انه ليس مفاد الآية التقابل، فلو كنا نحن والآية الكريمة لحكمنا بانه يجب على الجنب الوضوء والغسل معا، فهذا خلاف الظاهر، الظاهر كون التقسيم قاطعا للشركة في الآية وظاهرا في التقابل بين من يجب عليه الوضوء ومن يجب عليه الغسل.

مع غمض العين عن هذا الاستظهار لو سلمنا عدم ظهور الآية في التقابل بين موضوع وجوب الغسل وموضوع وجوب الوضوء فنقول حيث ثبت فقهيا ان من كان جنبا لايجب عليه الوضوء وانما يجب عليه الغسل، ومن لم يكن جنبا فيجب عليه الوضوء ولايجب عليه الغسل، هذا ثابت فقهيا، موضوعه الواقعي ما هو فليس بمهم، لان المهم ان هذا ينقح في حقه موضوع الحكم الواقعي ايّا ما كان، ان كان موضوعه المحدث بالاصغر وليس بجنب فبضم الوجدان الى الاصل ينقح ذلك وان كان موضوعه شيئا آخر فينقح ايضا ما هو لازم عدم الجنابة، اللازم العقلي لعدم الجنابة، اللازم العقلي لعدم الجنابة كان محققا في حق هذا الشخص سابقا.

ولايلتفت الى ما قد يقال من ان الطهارة من الحدث امر واقعي وتكويني كشف عنه الشارع، فيكون تنقيح موضوع الطهارة لغرض اثبات الطهارة او لغرض نفيها من الاصل المثبت، فانه مضافا الى ان هذا لايتم مبنائيا، فان الطهارة من الحدث كنفس الحدث امران اعتباريان شرعيان، كما ان الطهارة والنجاسة كذلك، احتمال كون الطهارة والنجاسة او كون الطهارة والحدث من الامور التكوينية المبهمة التي يكون دور الشارع الكشف عنها احتمال موهوم جدّا، فترون ان الطهارة في قبال النجاسة، قد ترتبت على اشياء لافرق بينها وبين ما حكم عليها بالنجاسة، ماء الاستنجاء إما طاهر كما عليه جماعة كالسيد الخوئي او ان ملاقيه طاهر بلااشكال، الثوب الذي وقع في ماء الاستنجاء طاهر، واي فرق بين هذا الثوب الذي وقع في ماء الاستنجاء الذي لاقى عين النجاسة مع الثوب الآخرالذي في ماء ملاق لنجس آخر، ايّ فرق بينهما؟ الماء المتنجس بملاقاته لعين النجاسة كالعذرة في غير مقام الاستنجاء نجس والملاقي له نجس بينما ان ماء الاستنجاء طاهر عند جماعة او لااقل ان الثوب الملاقي له طاهر.

هذا يكشف بوضوح ان الطهارة والنجاسة امران اعتباريان، وليسا امرين واقعيين كشف عنهما الشارع، وهكذا ما ورد في رواية صحيحة كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، ولكن الله منّ عليكم باوسع ما بين السماء والارض فجعل لكم الماء طهورا، الماء لم يكن مطهرا لبني اسرائيل بالنسبة الى اصابة البول لجسدهم كما ورد في هذه الرواية الصحيحة ولكن يكون مطهرا لجسد المسلمين من قذارة البول ونحو ذلك، كل يكشف عن ان الطهارة والنجاسة امران اعتباريان شرعيان، فكيف بالطهارة في قبال الحدث.

وثانيا لو فرضنا ان الطهارة امر واقعي مبهم كشف عنه الشارع، فوجوب تحصيل الطهارة حكم شرعي ورتّب في الخطابات الشرعية على موضوعاته فالجنب يجب عليه تحصيل الطهارة من الحدث الاكبر والمحدث بالاصغر يجب عليه تحصيل الطهارة من الحدث الاصغر فاذا جرى اصل موضوعي لتنقيح هذا الحكم فالعرف لايراه اصلا مثبتا، فاذا جرى استصحاب طهارة الماء فهل يتوهم احد ان الوضوء بهذا الماء المستصحب الطهارة لايكفي لاحراز تحقق الطهارة من الحدث او الغسل بهذا الماء لايكفي لاحراز الطهارة من الخبث لانه لازم عقلي وليس اثر شرعيا؟! هذا غير محتمل لان دليل لاتنقض اليقين بالشك مطلق يشمل هذه الآثار التي يقال بانها آثار عقلية لايعرف الا من قبل الشارع.

وعليه فنقول لو كنا ومقتضى القاعدة لقلنا بان المحدث بالاصغر اذا شك في ان هذا البلل المشتبه بول او مني لايجب عليه الا الوضوء ويستصحب عدم كونه جنبا، كما لو شك في اصل خروج بلل منه، الا يستصحب عدم خروج بلل منه؟، الا يستصحب عدم خروج مني منه؟، فيقال بانه يكفي في حقه الوضوء ولايجب عليه الغسل.

ولكن هذا الذي قلنا بانه مقتضى القاعدة مبتلى بعلم اجمالي وهو انه يقال بان هذا البلل إما مني فيجب عليه الغسل او بول فيجب غسل المتنجس به مرتين بالماء القليل، وهذا علم اجمالي منجز لامفرّ منه الا اذا قبلنا اطلاق موثقة سماعة التي تقول من بال قبل ان يغتسل ثم وجد بللا فعليه ان يتوضأ ويستنجي، يعني هذا البلل الذي خرج بعد الاستبراء بالبول اجنب واستبرأ بالبول ثم اغتسل وبعد الغسل خرج منه بلل مشتبه بين البول والمني فاطلاق هذه الموثقة يشمل هذا الفرض ويقول يجب عليه الاستنجاء من البول ولايجب عليه الغسل.

فاذا قبلنا هذا الاطلاق ولم ندّع او لم نحتمل انصراف هذه الموثقة عن هذا الفرض الذي يدور امر المكلف بين كون البلل الخارج منه مرددا بين البول والمني وقد استبرأ بالبول والخرطات معا، ان لم ندع الانصراف عن هذا الصورة فمقتضى اطلاق هذه الموثقة وجوب الوضوء عليه ووجوب تطهير المخرج وما لاقى هذا البلل كما يطهر من البول وبهذا ينحل العلم الاجمالي.

واما اذا قلنا بانصراف هذه الموثقة الى من بال قبل ان يغتسل ولكنه لم يستبرأ بالخرطات فهو الذي حُكم عليه بانه ان وجد بللا يتوضأ ويستنجي لعدم استبراءه بالخرطات ولايشمل ما لو استبرأ بالخرطات بعد البول ثم خرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، فلابد من القول بمنجزية العلم الاجمالي إما بوجوب الغسل عليه بعد ما خرج منه بلل مشتبه بين البول والمني لاحتمال كونه منيا او يجب عليه تطهير المخرج او الثوب الملاقي لهذا البلل بناءا على كونه بولا، وهذا هو الاشكال على المشهور الذين ذهبوا الى التفصيل.

فنقول ان قبلتم موثقة سماعة واطلاقها فاطلاق الموثقة يحكم بانه في كلتا الصورتين يجب عليه الوضوء دون الغسل وان لم تقبلوا اطلاقها وادعيتم انصرافها الى صورة الاستبراء بالبول بعد الجنابة وعدم الاستبراء بالخرطات وانه في هذه الصورة حكم الامام بانه يجب عليه الاستنجاء والوضوء دون ما لو استبرأ بالبول والخرطات معا كما هو المفروض في المقام فلابد من وجوب الاحتياط عليه مطلقا لوجوب العلم الاجمالي المنجز.

مسألة4 إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل‌ و شك في أنه استبرأ بالبول أم لا بنى على عدمه فيجب عليه الغسل و الأحوط ضم الوضوء أيضا‌.

لااشكال في انه لو شك في الاستبراء بالبول يكون مقتضى الاستصحاب عدم استبراءه بالبول، وبذلك ينقح موضوع قوله عليه السلام ان لم يكن بال قبل غسله ثم وجد بللا انتقض غسله او يعيد غسله، فالاستصحاب ينقح موضوع هذا الحكم ويقول هذا لم يستبرأ بالبول ولاتجري قاعدة التجاوز في المقام لان موضوع قاعدة التجاوز الخروج عن المحل الشرعي للمشكوك ولامحل شرعي للاستبراء بالبول، بعد الجنابة لان الاستبراء بالبول مستحب نفسي على قول جماعة او واجب شرطي بمعنى انه لولم يستبرأ بالبول فاغتسل ثم وجد بللا يبطل غسله بذلك وهذا لايوجب ان يكون للاستبراء بالبول محل شرعي مقرر بان تكون صحته مشروطة بايقاعه قبل الغسل، صحة الاستبراء بالبول ليست مشروطة بايقاعه قبل الغسل وان كان يترتب حكم شرعي على ايقاعه قبل الغسل وهو انه لايبطل الغسل بخروج البلل المشتبه بعده.

هذا الاثر الشرعي لايوجب تقرر محل شرعي للاستبراء بالبول بعد الجنابة بان يكون له محل شرعي وهو ان يكون قبل الغسل، كما لو شك في طواف النساء بعد ما جامع اهله فانه لاتجري قاعدة التجاوز لاثبات انه طاف طواف النساء لان طواف النساء ليس له محل شرعي بان يكون قبل الجماع وان كان يترتب على طواف النساء اثر جواز الجماع، لكن هذا لايعيّن الحكم بثبوت محل شرعي لطواف النساء وهو ان يكون قبل الجماع وانما حكم الشارع بعدم جواز الجماع قبل طواف النساء، او مثلا رجل قبّل امرأة ثم شك انه هل عقد عليها قبل ذلك ام لا فلاتجري قاعدة التجاوز بالنسبة الى ذلك العقد لان العقد ليس له محل شرعي، وان كان جواز هذا التقبيل مشروطا بسبق ذاك العقد واما التجاوز عن المحل الاعتيادي كما لو قال شخص بان من عادتي ان استبرأ بالبول كلما اريد ان اغتسل غسل الجنابة والآن شك في انه استبرأ ام لا.

فالتجاوز عن المحل الاعتيادي ليس موضوعا لقاعدة التجاوز وذلك لان ما يمكن ان يستدل به على كفاية التجاوز عن المحل الاعتيادي احد امرين الاول الاستناد الى عموم قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك، فيقال بان نكتة قاعدة التجاوز والفراغ غلبة الذُكر حال العمل وحال المحل، او فقل اصالة عدم الغفلة حال العمل ولااشكال في ان هذا المكلف ان لم يكن غافلا يدري بانه قد استبرأ بالبول قبل غسل الجنابة فان لم يستبرأ فينشأ من غفلته والاصل عدم الغفلة حسب قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر.

ولكن الجواب ان هذا من الحكمة والحكمة لاتعمم عند المشهور، والحكمة لاتكون معممة ولامخصصة عند المشهور، واما عندنا فنقول "هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك" ان كان حكمة او علة فيوجد فيه خصوصية تمنعه من التعميم، وهي خصوصية ما قال الامام هو حين يتوضأ، رجل شك في الوضوء اي شك في صحة الوضوء حكم الامام بصحة الوضوء لقاعدة الاذكرية حال الوضوء، فالعلة هو الاذكرية حال العمل والحكم صحة ذلك العمل، الذي فرغ منه.

فالعلة والحكم تعمم عندنا وبنظرنا لافرق بين العلة والحكمة، لانفرّق بينهما، فلو قال المولى يحرم اكل الدم او يحرم اكل الميتة لكونه موجبا لفساد البدن فالعرف يفهم منه ان كلما يوجب فساد البدن يحرم وان كان فساد البدن حكمة لتحريم اكل الدم والميتة ولاينحصر الحكم بتحريمهما بما اذا كان اكلهما موجبا لفساد البدن، نحن نقبل ان الحكمة تعمم كما ان العلة تعمم، فلو كان قوله هو حين يتوضأ اذكر حكمة كما يراه جماعة او انه علة ولكن نقول الحكمة او العلة معممتان، فيما اذا تحفظنا على الخصوصية المذكورة في العلة او الحكمة، لا يجوز تجريد الحكمة او العلة من الخصوصية المذكورة فيهما، الذي يجوز هو الغاء خصوصية المورد، الوضوء لاخصوصية له، ولكن الاذكرية حال العمل له خصوصية في الحكم بصحة هذا العمل الذي شك في صحته بعد الفراغ منه، هو حين يتوضأ اذكر، نعم هو حين يغتسل اذكر هو حين يصلي اذكر، واما الذي كان لاستبراءه محل اعتيادي هل هو حين المحل الاعتيادي اذكر؟! المحل الاعتيادي ليس عملا يصدر منه.

الوجه الثاني لجريان قاعدة التجاوز في التجاوز عن المحل الاعتيادي التمسك باطلاق قوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء، فيقال بان الخروج عن الشيء في قاعدة التجاوز ليس خروجا حقيقيا لان الخروج الحقيقي عن الشيء بان يأتي بذلك الشيء ويفرغ منه، من يشك في اصل العمل، من يشك في اصل القراءة بعد ما ركع لم يخرج عن القراءة يعني لايحرز انه خرج عن القراءة وانما خرج عن محلها فالمراد من الخروج عن الشيء في قاعدة التجاوز هو الخروج عن محله، والخروج عن المحل مطلق، اذا خرجت عن محل الشيء ثم دخلت في شيء آخر فشككت فشكك ليس بشيء هذا مطلق يشمل الخروج عن المحل الشرعي والخروج عن المحل الاعتيادي كما في المقام والخروج عن المحل العقلي كما لو شك بعد الدخول في الصلاة في نيته فان محل النية عقلا ما قبل الدخول في الصلاة لانه اذا لم ينو قبل ان يكبر تفوت منه النية.

فيقال بان قوله عليه السلام اذا خرجت من شيء اي من محله مطلق يشمل الخروج عن المحل الاعتيادي، فكأنه قال اذا خرجت عن محل شيء، وهو مطلق، من تجاوز الميقات فشك انه لبّى ام لا، تجري قاعدة التجاوز لان محل التلبية في الميقات مع انه لم يدخل في المحل المترتب وهو الطواف.

الجواب عن ذلك ان صدق الخروج عن الشيء على الخروج من محل الشيء صدق عنائي مسامحي وليس ظاهرا من اللفظ فاذا لم يستند الى ظهور اللفظ واستند الى العناية والتسامح فلاندري مدى هذه العناية والتسامح، ليس مستندا الى الظهور كي نتمسك باطلاق الظهور، والقدر المتيقن منها التجاوز عن المحل الشرعي، ليس اكثر من ذلك.

هذا مضافا الى ما قد يخطر بالبال هو انه لو صرح المولى اذا خرجت عن محل الشيء ودخلت في غيره فبمناسبة الحكم والموضوع يراد به الخروج عن المحل الشرعي لان الامر الاعتباري الذي يؤخذ في خطاب الشارع ينصرف الى ما هو مقبول لديه، فاذا قال المولى لايحل لاحد ان يتصرف في ملك مالك الا باذنه ينصرف الى المالك الشرعي دون المالك العرفي كما انه لو ورد ان الزوج يجوز له ان يستمتع من زوجته فينصرف الى الزوج بنظر الشارع لا الزوج بنظر العرف وقد لايمضيه الشارع كما في الزوجية العرفية التي حدثت في البلاد الاروبية اخيرا، فقد يطلق عليه زوج ولكن هذا زوج غير مقبول لدى القانون الشرعي، فاذن قد يقال بانه حتى لو ورد في الخطاب ان الخروج عن المحل المشكوك موضوع لقاعدة التجاوز ينصرف الى الخروج عن المحل المقرر شرعا، ولاجل ذلك ناقشنا حتى في التجاوز عن الميقات والشك في التلبية في الميقات فقلنا بان الاحرام محله الشرعي قبل الطواف فمادام لم يدخل في الطواف فيكون الشك في الاحرام شكا في محله المقرر شرعا، نعم لايجوز لمن لم يحرم في الميقات ان يدخل الحرم، بل لايجوز له التجاوز عن الميقات بغير احرام، ولكنه يكون نظير ان الرجل لايجوز له ان يصافح امرأة قبل قبل عقد الزواج عليها، فلو صافحها وشك في عقد الزواج قبل المصافحة لاتجري قاعدة التجاوز فهنا ايضا لاتجري قاعدة التجاوز.

مسألة5 لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار‌ أو لأجل عدم إمكان الاختبار من جهة العمى أو الظلمة أو نحو ذلك‌.

البلل المشتبه ان كان قبل الاستبراء بالبول لمن اجنب محكوم بانه مني، وان كان بعد الاستبراء بالبول وقبل الاستبراء بالخرطات محكوم بانه بول، واشتباه البلل موضوع لهذا الحكم ولافرق في ذلك بين ان يتمكن من رفع الاشتباه بالفحص او لايتمكن من ذلك لان الحكم وضعي وليس تكليفيا حتي يقال بانه لايجب الفحص مع الحرج او مع العجز، نحن لم نقل بوجوب الفحص وانما قلنا بانه مادام لم يفحص ولم يرتفع اشتباهه بالنسبة الى هذا البلل يحكم عليه بانه بول في فرض او مني في فرض آخر، وعليه فلافرق في اشتباه البلل بين فرض التمكن من الفحص ورفع الاشتباه او عدم التمكن من ذلك.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس46

مسألة5 لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار‌ أو لأجل عدم إمكان الاختبار من جهة العمى أو الظلمة أو نحو ذلك‌.

المسألة واضحة، فان وجوب الفحص اذا كان وجوبا شرطيا فالعجز عنه لايرفع شرطيته، وهكذا في وجوب الاستبراء في المقام او وجوب الاستبراء في الحيض، حيث يجب على المراة التي انقطع عنها دم الحيض وتحتمل بقاء دم الحيض في باطن الفرج ان تستبرء، بان تدخل قطنة وتنتظر هنيئة ثم تخرج قطنة فاذا لم تكن ملوثة فيحكم بنقاءها وان خرجت ملوثة فيحكم ببقاء حيضها، فاذا عجزت المرأة عن الاستبراء او كان الاستبراء حرجيا عليها فلايرتفع بذلك الحكم الوضعي المترتب على هذا الاسبتراء.

الاستبراء لايجب تكليفا حتى يرتفع بالحرج ونحوه وانما هو موضوع لحكم وضعي، من لاتستبرء بعد انقطاع دم الحيض عن وجود الدم في باطن الفرج فالشارع الغى بالنسبة اليها استصحاب بقاء الحيض، وحكم عليها بوجوب الاحتياط ووجوب الاحتياط لايرتفع عنها بمجرد عجزها عن الاستبراء، فهكذا في المقام، العجز عن الاستبراء بعد الاجناب لايرفع الحكم الوضعي المترتب على الاستبراء، فان من لم يستبرء بالبول بعد ان اجنب يحكم بكون ما خرج منه من البلل المشتبه منيا، فينتقض غسله سواء تمكن من الاستبراء بالبول ولم يستبرء او لم يتمكن من ذلك.

مسألة6 الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حكم لها‌ و إن كانت قبل استبرائها فيحكم عليها بعدم الناقضية و عدم النجاسة

الاستبراء بالبول ثابت في حق الرجل، واما المراة فلايوجد لدينا دليل على لزوم الاستبراء عليها بعد انزالها، فلو انزلت وحكم عليها بالجنابة فتغتسل ثم اذا خرج منها بلل مشتبه يحتمل كونه من بقايا الرطوبة المحكوم عليها بالمني فمقتضى الاستصحاب عدم كون هذا البلل منيا شرعيا، ويستصحب عدم جنابتها من جديد ولم يدل دليل على ان الشارع الغى استصحاب عدم الجنابة الجديدة، بخلاف الرجل الذي علم بالدليل ان الشارع الغى استصحاب عدم الجنابة الجديدة فيما اذا لم يستبرء بالبول قبل غسله، ثم خرج منه بلل مشتبه يحتمل كون هذا البلل من بقايا المني السابق.

إلا إذا علم أنها إما بول أو مني‌

اذا علمت المراة اجمالا بان البلل الخارج بلل او مني فمقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين الغسل والوضوء وغسل المخرج، واما اذا لم يحصل لها علم اجمالي فمقتضي الاستصحاب عدم كون هذا البلل منيا، وان قلتم بانه استصحاب في العدم الازلي فيكفي الحكم بطهارة المحل وعدم جنابة المراة بجنابة جديدة، والاشتراك بين الرجل والمراة لادليل عليه الا اطلاق الادلة ولو بحمل العرف عنوان الرجل في بعض الاحكام على المثالية كقوله عليه السلام رجل شك بين الثلاث والاربع يبني على الاربع، فان العرف يحمل الرجل في هذا الخطاب على المثالية للمكلف، ولكن اذا احتمل خصوصية في الحكم فلايحمل العرف الرجل على المثالية كما في خطاب الرجل بان ينزع ثوب المخيط ويلبس ثوبي الاحرام حينما يريد ان يلبّي، فان العرف لايلغي الخصوصية عن الرجل الى المراة، ولادليل على اشتراك الرجل مع المراة الا اطلاق الادلة ولايوجد اطلاق في الادلة دائما كما في المقام.

مسألة7 لا فرق في ناقضية الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول بين أن يكون مستبرئا بالخرطات أم لا‌

الاستبراء بالخرطات لايقوم مقام الاستبراء بالبول بالنسبة الى الجنب، فان الجنب الذي انزل المني ليس استبراءه الا البول واما قيام الاستبراء بالخرطات مقام الاستبراء بالبول لادليل عليه بتاتا، فان الرواية تقول ان كان بال قبل غسله لم يعد غسله والا اعاد غسله، وهذا مطلق، سواء استبرء بالخرطات كما استبرء بعد البول ام لم يستبرء بالخرطات.

مسألة8 إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة‌ الأقوى عدم بطلانه نعم يجب عليه الوضوء بعده

السيد الخوئي قده علق على هذه المسالة فقال الحدث الاصغر اثناء غسل الجنابة يبطل غسل الجنابة ولايبطل سائر الاغسال، فلابد من استئناف الغسل في غسل الجنابة، واستدل على ذلك بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة وقد فسرت هذه الآية الكريمة في موثقة ابن بكير بقوله عليه السلام يعني اذا قمتم من النوم.

فنضم هذه الرواية الي الآية الكريمة فيصير هكذا يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم من النوم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا بروؤسكم وارجلكم الى الكعبين، وان كنتم جنبا فاطهروا، اي اغتسلوا، فتصير الآية هكذا يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم من النوم الى الصلاة وكنتم جنبا فاغتسلوا، وظاهر الامر بالاغتسال الامر بالاغتسال بتمامه، فهذا الذي احدث في اثناء الغسل في غسل الجنابة كما لو نام ثم قعد من النوم، غسل رأسه ورقبته ونام، فلما انتبه من نومه خوطب بهذا الخطاب اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا، اي اغسلوا جسدكم بتمامه.

وهذا نظير ما لو بدء شخص بالصلاة قبل الاذان فاذّن المؤذن فيجب عليه استئناف الصلاة او زلزت الارض فبدأ الشخص بصلاة الآيات وفي اثناءها زلزلت الارض زلزالة مرة ثانية، فخوطب بخطاب جديد اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآيات، فلااحد يناقش في انه لايجوز له ان يكتفي باتمام الصلاة التي بدأ بها بعد الزلزال الاول وقبل الزلزال الثاني، فان اتم تلك الصلاة فيجب عليه ان تستئنف صلاة جديدة، بل مقتضي عدم التداخل بين الاسباب والمسببات ان ياتي بصلاتين من صلاة الآيات، صلاة للزلزال الاول وصلاة للزلزال الثاني، ولكن هنا لامعنى لبحث التداخل.

وعليه فهذا الذي قام من النوم خوطب بالامر بالاغتسال ومقتضى الامر بالاغتسال الامر باحداث الاغتسال الكامل، وهذا خاص بغسل الجنابة ولم يرد مثل هذا الخطاب في بقية الخطابات، اذا مسست ميتا فاغتسل، سواء خرج منك حدث اصغر اثناء غسل الميت ام لا، فهذا الحكم خاص بغسل الجنابة.

وكان ينبغي للسيد الخوئي ان يضيف الى غسل الجنابة غسل الحيض، لان الوارد في الروايات ان غسل الحيض والجنابة واحد.

ويترتب على هذا المبنى ان السيد الخوئي يستفيد من هذا المبنى في مجالات متعددة، ذكر نظير ذلك فيمن نام بعد التيمم بدل غسل الجنابة، فقال اذا لم يجد شخص ماءا فتيمم بدل غسل الجنابة ثم نام، فلما يقعد من النوم يخاطب بهذا الخطاب: يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاطهروا، ولم تجدوا ماءا فتيمموا، يخاطب الآن بخطاب جديد فيقال له انت جنب قمت من النوم، لان التيمم لم يرفع جنابتك، المتيمم جنب: رجل امّ الناس بتيمم وهو جنب، فهو جنب متيمم، فان لم يجد ماءا يخاطب بالامر بالتيمم، ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي ان الحدث الاصغر ولو بعد التيمم بدل غسل الجنابة يوجب انتقاض ذلك التيمم فيجب عليه التيمم بدل غسل الجنابة كلما احدث بالاصغر واراد ان يصلي مثلا.

ولكن هذا المبنى يورد عليه بعدة ايرادات:

الايراد الاول ما يقال من ان الآية الكريمة امرت بالتطهير ولم تامر بالاغتسال، وان كنتم جنبا فاطهروا، والامر بالتطهير لايساوق الامر بالاغتسال، فان الطهور عنوان بسيط لاينطبق على عمل المكلف الا اذا اكتمل، فمن اتى بجزء من غسل الجنابة ولم يأت بالباقي فهو لم يتطهر، فبقي عليه ان يكمّل غسل الجنابة وحينئذ قد امتثل الامر بالتطهر، فهذا الذي غسل رأسه ورقبته قبل ان ينام ثم قام من النوم فيخاطب بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا، ولكن مقتضى خطابه بهذا الخطاب ان يوجد الطهارة لا ان يوجد غسل الجسد والطهارة توجد باكمال هذا الغسل الناقص، ففرقٌ بين ان يقال وان كنتم جنبا فاغسلوا جسدكم وبين ان يقال ان كنتم جنبا فاطهروا، فان غسل بعض الجسد لايسمّى تطهيرا، فان التطهير هو اكمال هذا الغسل، والاكمال امر حادث بعد ان يقوم من النوم، فيخاطب بان يطهر، وان كنتم جنبا فاطهروا، باكمال غسله السابق.

قد يجاب عن هذا الاشكال بان التطهر عند السيد الخوئي هو ايجاد الطهور والطهور هو العنوان المنطبق على الغسل وليس مسببا منه، فان كان التطهر مسببا من الغسل تم هذا الاشكال لان المسبب لايتحقق الا بعد اكمال سببه ولكن السيد الخوئي يرى ان الغسل بنفسه طهور والاغتسال بنفسه تطهر، بمقتضي قوله فاذا تيمم فقد فعل احد الطهورين، يعني الطهور الاصلي هو الغسل والطهور البدلي والاضطراري هو التيمم فاذا تيمم فقد فعل احد الطهورين، فالغسل سمّي بالطهور، والتطهر هو ايجاد الطهور، فلافرق بين ان يقول الشارع ان كنتم جنبا فاطهروا او قال ان كنتم جنبا فاغتسلوا.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الاشكال بان التطهر غير ايجاد الطهور، ايجاد الطهور عند السيد الخوئي هو ايجاد الغسل، لم يقل الآية الكريمة وان كنتم جنبا فاوجدوا الطهور، بل قال ان كنتم جنبا فاطهروا، اي اقبلوا الطهارة بفعلكم وغسلكم، وقبول الطهارة امر بسيط، يعني كونوا قابلين، كالانفعال، اتخذوا الطهارة، وان كنتم جنبا فاطهروا يعني "اطهر" من باب الافتعال او من باب التفعل، يعني المطاوعة، مطاوعة الطهارة، كسرت الكوز فانكسر، صيروا طاهرين بسبب الغسل.

فان كانت الآية فاوجدوا الطهور فافعلوا الطهور، كما ورد في الرواية فاذا فعل ذلك فقد فعل احد الطهورين، تم الاشكال، واما الآية تامر باتخاذ الطهارة، والطهارة امر بسيط لاتتحقق الا باكمال الغسل، فاذن هذا الاشكال الاول على السيد الخوئي تام.

مضافا الى عدم تمامية مبنى السيد الخوئي، فانّا نقول الغسل وان كان طهورا ولكنه طهور بمعنى ما يحصل به الطهارة، ما يتطهر به، الوقود ما يوقد به، والآية تقول اوجدوا الطهارة ولم تقل اوجدوا الطهور، والغسل طهور اي ما يحصل به الطهارة، فلانقبل مبنى السيد الخوئي من ان الطهارة عنوان منطبق على نفس الغسل، بل الطهارة مسبب عن الغسل.

الاشكال الثاني حتى لو كانت الآية الكريمة هكذا: وان كنتم جنبا فاغتسلوا، فنقول الآية الكريمة لاتدل على شيئ اذا قمتم الى الصلاة وكنتم جنبا فاغتسلوا وهذا ظاهر في الامر بصرف وجود الطبيعة لمن لم يوجد جزءا من الطبيعة قبل ذلك، فاذا اوجد جزءا من الطبيعة فقد اوجد بعض الطبيعة وبقي عليها ايجاد بقية اجزائها، فالآية الكريمة لاتدل على وجوب استئناف الغسل لم احدث بالاصغر، بل انتم تريدون ان تضمّوا الى الآية موثقة ابن بكير، حتى تكون الآية هكذا: اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا ولكن ضم الموثقة الى الآية لايفيد شيئا، فانه لايظهر من الموثقة عدا انه لايجب تجديد الوضوء لمن لم يحدث بالحدث الاصغر.

الظاهر من الموثقة بيان ان النوم موجب لتجديد الوضوء في قبال العامة الذين كانوا ينكرون ناقضية النوم للوضوء، فيقول الامام اذا قمتم من النوم فتوضؤوا، لايظهر من الموثقة انه يوجب ظهورا جديدا في هذه الآية الى آخر الآية، بان يكون اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا، بل لايظهر من الموثقة اكثر من بيان انه اذا قام شخص من النوم فقد انتقض وضوءه ووجب عليه تجديد الوضوء خلافا للعامة المنكرين لوجوب الوضوء عقيب النوم، لا ان موثقة ابن بكير تكشف لنا ان الآية كانت ظاهرة في انه اذا قمتم من النوم فاغسلوا وجوهكم، اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا، فلايظهر من الموثقة اكثر من بيان ناقضية النوم للوضوء.

وحاصل كلامنا ان ظاهر الآية في حد نفسها ان الجنب مامور باحداث صرف وجود الغسل وقد احدث صرف وجود الغسل، وضم موثقة ابن بكير لايفيد شيئا في تغيير ظهور الآية، لانه لايظهر من الموثقة اكثر من بيان ناقضية النوم في قبال العامة، لا ان تفسّر لنا ان ظهور الآية الى آخر ما في الآية هكذا: اذا قمتم من النوم فاغسلوا وجوهكم، اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا، اذا قمتم من النوم ولم تجدوا ماءا فتيمموا.

الانصاف ان موثقة ابن بكير لاتكشف لنا عن هذا التحول الاساسي في ظهور الآية، بل غاية ما تدل عليه الموثقة ان النوم ناقض للوضوء خلافا للعامة.

الايراد الثالث انه قد يقال لماذا تجعلون وان كنتم جنبا معطوفا على قوله فاغسلوا وجوهكم، لماذا لاتجعلونه معطوفا على قوله اذا قمتم من الصلاة، يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم يعني من النوم، الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، يا ايها الذين آمنوا ان كنتم جنبا فاطهورا، فيصير قوله تعالى وان كنتم جنبا معطوفا على قوله اذا قمتم الى الصلاة، فليفسر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة بما ورد في موثقة ابن بكير، ولكن لاعلاقة لها بالجملة التي عطفت على الجملة الاولى وهي قوله وان كنتم جنبا فاطهروا.

ولكن هذا الايراد خلاف الظاهر العرفي، فان الظاهر العرفي ان المقسم هو القيام الى الصلاة، فجعل هذا مقسما للامر بالوضوء لمن لم يكن جنبا، والامر بالغسل لمن كان جنبا، والامر بالتيمم لمن لم يجد الماء، فهذا الايراد الثالث غير متجه، والمهم هو الايراد الاول والثاني، فانتهينا الى مبنى المشهور من ان الحدث الاصغر اثناء غسل الجنابة لايوجب بطلان غسل الجنابة فضلا عن سائر الاغسال، والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس47

بقیت نکتة من المسألة السادسة حيث ذكر صاحب العروة انه لااستبراء في حق المرأة بالنسبة الى جنابتها ومورد كلام صاحب العروة ما اذا احتلمت المرأة بان انزلت ماءا كثيرا بشهوة، فلما اغتسلت من الجنابة بعد ذلك خرج منها بلل يحتمل كونه من بقايا ذلك الانزال السابق، لانه لادليل على لزوم الاستبراء في حق المرأة فلابد من الرجوع الى مقتضى القاعدة الاولية وهو استصحاب عدم جنابتها بجنابة جديدة وعدم نجاسة جسدها بهذا البلل المشتبه.

وهذا يختلف عما ورد في بعض الروايات من ان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل، فقد ورد في صحيحة سليمان بن خالد قال سألته عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد الغسل قلت فالمرأة يخرج منها شيء بعد الغسل قال لاتعيد قلت فما الفرق بينهما قال لان ما يخرج من المرأة انما هو ماء الرجل وسائل الشيعة ج2ص201 هذه الصحيحة واردة في خروج المني من المرأة ويكون حال هذا المني مرددا بين ان يكون منها او من الرجل، فالامام عليه السلام ذكر ان ما يخرج من المرأة عادة هو مني الرجل، فلايوجب خروج المني حتى مع العلم بكونه منيا جنابة المرأة من جديد لان هذا ليس احتلاما ولااجنابا للمرأة، نعم هذا المني نجس، ولكنه لايبطل غسل المرأة.

ولكن مورد كلامنا ما اذا خرج من المرأة بلل بعد ان انزلت واحتلمت وتحتمل ان هذا البلل من بقايا الاحتلام والانزال السابق كما تحتمل انه بلل طاهر، وليست هذه الصحيحة ناظرة الى هذه المسألة، فلابد من الرجوع الى مقتضي القاعدة فيها التي مر الكلام فيها.

كان كلامنا في المسألة الثامنة، هناك مسألتان لاوجه لاشتباه احديهما بالاخرى المسألة الاولى ما ذكرناها من ان المرأة اذا لم تستبرء بالبول بعد انزالها واحتلامها ثم اغتسلت فخرج منها بلل يحتمل كونه من بقايا ذلك الانزال والاحتلام، كما يحتمل انه بلل طاهر، وقد لايكون لهذه المرأة زوج، فنقول بان مقتضى القاعدة في هذه المسألة استصحاب عدم كون هذا البلل منيا لها، او فقل استصحاب عدم جنابتها بجنابة جديدة وجريان قاعدة الطهارة بالنسبة اليها.

والمسألة الثانية ما وردت في بعض الروايات الصحيحة من انه اذا خرج بعد اغتسال المرأة منها شيء فلاتعيد غسله لانه ما يخرج من المرأة ماء الرجل، هذه الصحيحة ناظرة الى ما لو كان هذا البلل منيا او يحتمل كونه منيا ولكن مني الرجل، بان دخل مني الرجل في فرجها فمقتضى القاعدة ان ما يخرج من هذه المرأة بعد اغتسالها من مني من مني الرجل ومني الرجل حتى لو علم به فلايوجب خروجه من المرأة جنابتها، وانما هو نجس، فيجب التطهير منه.

اصلا هذه الصحيحة ليست ناظرة الى فرض احتلام المرأة وانزالها الماء الاعظم –حسب ما ورد في الروايات- هذه الرواية واردة فيما لو دخل الرجل بزوجته وانزل في فرجها المني، فلما اغتسلت المرأة خرج منها المني فقال الامام عليه السلام هذا المني مني الرجل ولايوجب جنابتها وان كان المني نجسا، واين هذا من محل كلامنا.

اما المسألة الثامنة فذكرنا ان الحدث الاصغر أثناء غسل الجنابة لايوجب بطلان غسل الجنابة خلافا لما عن المشهور ومنهم الشيخ الطوسي والصدوق والعلامة والشهيد، من بطلان غسل الجنابة بوقوع الحدث الاصغر اثناءه، وهذا ما اختاره السيد الخوئي، فان الصحيح كما عليه المحقق الحلي والمحقق الثاني المحقق الكركي عدم بطلان غسل الجنابة بصدور الحدث الاصغر اثناءه، وان وقع بين المحققين الخلاف في انه هل يجب بعد هذا الغسل الوضوء او لايجب، فذكر المحقق الحلي انه يجب ضم الوضوء اليه، ولكن ذكر المحقق الكركي انه لايجب ضم الوضوء اليه، والحق مع المحقق الاول الحلي، وذلك لان الظاهر من الروايات ان غسل الجنابة بتمامه يقوم مقام الوضوء، غسل الجنابة مغن عن الوضوء لا ان جزءا من غسل الجنابة مغن عن الوضوء، فهذا الذي صدر منه الحدث الاصغر اثناء الغسل فما ياتي به بعد ذلك انما هو بعض غسل الجنابة وان لم ينتقض غسل الجنابة ولايجب استئناف الغسل ولكن الذي ياتي به بعد صدور الحدث الاصغر بعض غسل الجنابة ولايظهر من الدليل ان بعض غسل الجنابة مغن عن الوضوء.

لا، غسل الجنابة مجز عن الوضوء لانه ورد في الروايات انه ايّ وضوء انقى من الغسل، فالغسل يقوم مقام الوضوء، وهل يحتمل ان من صدر منه الحدث الاصغر اثناء وضوءه ان الاتيان بقية الوضوء موجب لطهارته؟!، فكما ان الوضوء بتمامه موجب للطهارة لا اتمام الوضوء الذي صدر في اثناءه حدث اصغر، فهكذا الغسل، لان الغسل يقوم مقام الوضوء في رفع الحدث الاصغر: وايّ وضوء انقى من الغسل، وما ورد في بعض الروايات ان غسل الجنابة ليس معه وضوء والوضوء مع غسل الجنابة بدعة منصرف الى هذا الفرض وهو ان غسل الجنابة يقوم مقام الوضوء وهذا الذي يفهم منه.

ولكن يمكن التخلص عن الوضوء بتبديل الغسل الترتيبي الى الغسل الارتماسي، فلولم يبق من غسل جنابته الترتيبي الا غسل اصبعه من رجله اليسرى، ولكن صدر منه حدث اصغر، فقام يعيد غسله فنقول له اذا كنت تعيد غسلك بالطريقة الاخرى غير طريقة الغسل الترتيبي، اذا كنت تغتسل غسلا ارتماسيا فقد عدلت عن الغسل الترتيبي الى الغسل الارتماسي، وما يقال من انه لادليل على بطلان الغسل الترتيبي بالعدول منه الى الغسل الارتماسي، فجوابه انا لانقول ان هذا الغسل الترتيبي بطل بالعدول بل نقل هذا الغسل الارتماسي صحيح، ذاك بقي ناقصا لم يكمل فجاء المكلف بغسل ارتماسي بدله وهذا الغسل الارتماسي داخل في قوله واي وضوء انقى من الغسل وان غسل الجنابة لاوضوء معه.

وأما لو قال اعيد الغسل الترتيبي فهل يكفي ذلك عن وضوءه، فالمشهور ناقشوا في ذلك لانه ليس عدولا من نوع من الغسل الى نوع آخر، وانما هو اعادة لغسل الرأس والرقبة مثلا، والامر الضمني بغسل الرأس والرقبة سقط بالامتثال، فتكرار العمل لايكون مصداقا للامتثال الضمني، الامتثال الضمني انطبق على الغسل الاول للرأس والرقبة ولم يبطل وهو يريد ان يكمّل الغسل الترتيبي، فالجزء اللاحق ينضم الى ذلك الجزء الذي اتى به اولا، وهذا ما ذكره الاعلام ولاجل ذلك استشكلوا في استئناف الوضوء لمن غسل يده اليسرى ثم اراد ان يستأنف الوضوء، فقالوا بان هذا لايوجب وضوءا جديدا فلما تصل الى غسل اليد اليسرى فيكون غسلا ثانيا، لليد اليسرى واذا قلنا بان الغسلة الثانية لليد اليسرى مستحبة فيكون الوضوء صحيحا من هذا الباب، ولو قلنا بان الغسلة الثانية لليد اليسرى ليست مشروعة فوضوءك يقع باطلا، لان الوضوء الاول لم يبطل بالعدول عنه بالوضوء الثاني الذي يتفق معه في النوع.

فبالنسبة الى غسل الوجه ينطبق الامر الضمني على الغسل الاول ويكون الغسل الثاني لغوا، وجرى هذا الكلام في مسألة الطواف والسعي فبعض الناس في أثناء الطواف يستأنفون الطواف من جديد بلاتفويت الموالاة، فذكر السيد السيستاني انه لو مثلا شخص اتى بشوط واحد اذا انصرف من طوافه واشتغل بعمل آخر قبل الشوط الرابع يبطل الطواف الاول فيمكنه الاستئناف او بعد الشوط الاول فوّت الموالاة ثم اراد ان يستأنف الطواف لابأس به، لانه بتفويت الموالاة بطل ما اتى به من الطواف الاول، ولكنه لو اراد الاستئناف رأسا، اتى بشوط واحد ووصل الى الحجر وقال ما اعجبني ذلك الطواف الذي اتيت بشوط واحد منه فاريد ان استأنف طوافي، هذا لايجوز، لان نية العدول لاتوجب العدول ولاتوجب بطلان العمل الاول، فيكون هذا الشوط الذي تأتي به بنية الشوط الاول للطواف الجديد شوطا ثانيا للطواف الاول، فاذا كمّلته فيكون طوافا مشتملا على ثمانية اشواط، ويبطل طوافك لاجل الزيادة الا اذا كنت جاهلا قاصرا، فاذا كنت جاهلا قاصرا تدخل في قوله عليه السلام السنة لاتنقض الفريضة والنهي عن الزيادة في الطواف من السنة فالاخلال به اخلال بالسنة عن جهل قصوري، ولايبطل الطواف المفروض بذلك ان وقع عن جهل قصوري.

ولكن لنا كلام في جميع هذه الموارد فيقال بانه بعد ما لم ينوِ ان يكون هذا الفرد الجديد جزءا من العمل السابق بل نوى ان يكون عملا جديدا فما اتى به من العمل الناقص لم يكمّله لان اكماله لايكون بلانية، لان العمل المركب القصدي لابد ان يكون صادرا عن القصد والنية، فلم يكمل ذلك العمل الناقص لانه اتى بعمل جديد وبقصد جديد، فلامانع من ان يكون استئناف الطواف مصداقا لطواف جديد صحيح، وذلك الطواف الاول بقي ناقصا ويبقى ناقصا الى يوم ينذرون.

قصد العدول لايلغي، ولكن هذا لم يكمل ذلك الطواف مثلا، بل اراد طوافا جديدا، ودعوى ان هذا الطواف الجديد ينضم الى ذلك الطواف الناقص ويصيران بذلك طوافا واحدا، فجوابه ان الجزئية تتقوم بالقصد فاذا لم يقصد كون هذا الطواف الجديد جزءا من الطواف السابق فكيف يقع جزءا منه، فيكون طوافا جديدا، بل قصد ان يكون شوطا جديدا من طواف جديد، فلم يتحقق امتثال الامر بالطواف بذلك الامتثال الناقص، فينطبق الامتثال على الطواف الجديد، وهكذا في المقام فانه لامانع من ان يقال بان الاستئناف يجعل العمل السابق ناقصا ويصير العمل الجديد مصداقا للعمل الصحيح، ونلتزم بذلك في الغسل والوضوء معا، ففي مثال الوضوء ايّ مانع من ان نقول بانه بعد ما غسل يده اليسرى فاراد ان يستأنف الوضوء الوضوء الاول بقي ناقصا، حيث لم يكمّل فلم ينطبق عليه الامتثال بالامر بالوضوء، الى ان بدأ بوضوء جديد واكمله، فصار هذا الوضوء الثاني مصداقا للوضوء الكامل ويستند رفع الحدث اليه، الامر بالوضوء امر ارتباطي ولايسقط الا باتيان المركب الارتباطي الكامل، الامر الضمني ليس موجودا مستقلا، حتى يسقط باستقلاله، انما يسقط الامر الضمني بسقوط الامر الاستقلالي بالمركب، والمفروض انه لم يمتثل الامر الاستقلالي بالمركب، والامر الضمني مندرج في الامر الاستقلالي حدوثا وسقوطا وامتثالا.

فمقتضى القاعدة في باب الغسل ايضا ان نلتزم بانه لو بدأ بغسل الجنابة واستأنفه بعد ما احدث بالاصغر حيث لم يكمل هذا الغسل الاول، فيكون الغسل الجديد مصداقا لغسل الجنابة ومصداقا لقوله عليه السلام واي وضوء انقى من الغسل.

بالنسبة الى بعض الاعمال الذي ورد النهي عن ابطاله وقطعه كما قد يلتزم في الطواف بانه يحرم ابطاله فالاستئناف يكون مصداقا للعمل المحرم ويكون من باب اجتماع الامر والنهي، لانه حينما يستأنف الطواف من جديد هذا الاستئناف يكون ابطالا للطواف الاول، فيكون محرّما كما لو كبّر بنية التكبير الاحرام فهذا التكبير الثاني مصداق لابطال صلاة الفريضة، فلاجل ذلك يكون هناك اشكال في الاجتزاء به من باب ان العمل المحرم لايقع مصداقا للواجب، ولكن بناءا على جواز اجتماع الامر والنهي وانما التزمنا ببطلان العبادة المحرمة كالصلاة في المكان المغصوب فيما اذا تنجزت الحرمة على المكلف، فاذا لم تتنجز الحرمة على المكلف فينطبق على هذا العمل المحرم بعنوان ثانوي كعنوان الغصب اوعنوان ابطال الفريضة الاولى يتحقق الامتثال به لتمشي قصد القربة من هذا المكلف الذي لم يتنجز الحرمة في حقه. واما في الوضوء والغسل فلادليل على حرمة الابطال.

لكن الأحوط إعادة الغسل بعد إتمامه و الوضوء‌ بعده أو الاستيناف و الوضوء بعده

اذا استأنف فالاحوط ضم الوضوء اليه، ولاوجه للفتوى بوجوب الوضوء عند الاستئناف، كما ذكرنا.

و كذا إذا أحدث في سائر الأغسال و لا فرق بين أن يكون الغسل ترتيبا أو ارتماسيا- إذا كان على وجه التدريج

في الغسل الارتماسي التدريجي يتصور وقوع الحدث الاصغر في اثنائه فيلحقه حكم الغسل الترتيبي، فالسيد الخوئي الذي كان يفتي وفاقا لما نسب الى المشهور ببطلان غسل الجنابة الذي صدر الحدث الاصغر في اثناءه فيفتي بالبطلان في الغسل الارتماسي التدريجي.

اما الغسل الارتماسي الدفعي الذي نوى تحقق الغسل الارتماسي الدفعي بادخال الجزء الاخير من جسده في الماء، كان مثلا جزء من جسده داخل الماء فنوى الغسل الارتماسي بادخال آخر جزء من جسده كرأسه في الماء فصار غسلا ارتماسيا دفعيا، فهنا يقال بانه لاوجه لبطلان هذا الغسل الارتماسي الدفعي بوقوع الحدث مقارنا معه، شخص بدأ يصدر منه الحدث الاصغر، واستمر صدور الحدث الاصغر منه لحظات، خلال هذه اللحظات تحقق منه الغسل الارتماسي الدفعي، تحقق منه الغسل الارتماسي الدفعي مقارنا لصدور الحدث الاصغر منه، لايقال صدر منه الحدث الاصغر في أثناء الغسل الارتماسي الدفعي، ليس له اثناء، بل هو دفعي، الغسل الارتماسي الدفعي تحقق منه في أثناء الحدث الاصغر، ومقارنا معه، او صدرا في زمان واحد دفعة.

فصاحب العروة يقول لاوجه لبطلان الغسل الارتماسي الدفعي لانه بمجرد ان يتحقق منه الارتماس دفعة واحدة ارتفعت جنابته وبعد ذلك ان استمر خروج الحدث الاصغر منه يبطل وضوءه بذلك الحدث الاصغر الجديد، وان كان حين ارتفاع الجنابة انقطع الحدث الاصغر، صدرا معا دفعة واحدة وارتفعا معا، اي صدر الارتماس في آن صدور الحدث الاصغر، ولكن بعد تحقق الارتماس لم يبق الحدث الاصغر ولم يستمر، فيحكم بكونه متطهرا من الحدثين، من الحدث الاصغر والاكبر، لانه حينما تحقق منه الارتماس حكم بطهارته من الحدث وبعد ذلك لم يخرج منه الحدث الاصغر، بل ولو استمر منه الحدث الاصغر نحكم بانه ارتفعت جنابته وانما ابتلي بالحدث الاصغر المستمر، وهذا كلام صحيح.

لكن نقول يا سيدنا الخوئي! انت انكرت الغسل الارتماسي التدريجي، وقلت بان الارتماس لايتحقق الا دفعة واحدة، ما يصدر من هذا المكلف من ادخال جسده شيئا فشيئا في الماء هذه مقدمة تكوينية لتحقق الارتماس منه حينما يدخل آخر جزء من جسده في الماء، والارتماس يتحقق بادخال آخر جزء من جسده في الماء، فليس لدينا الا غسل ارتماسي دفعي، وليس هناك غسل ارتماسي تدريجي فنقول اذن لماذا فصّلتم في الغسل الارتماسي هنا بين التدريجي فحكمتم ببطلان الغسل الارتماسي التدريجي بوقوع الحدث الاصغر اثناءه دون الغسل الارتماسي الدفعي، الا ان تقولوا وتعتذروا بانّا مشينا على مسلك القوم من وجود قسمين للغسل الارتماسي.

يقع الكلام في المسالة التاسعة في الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس48

بقيت نكتة من المسائل السابقة وهي اننا ذكرنا بالنسبة الى الغسل الارتماسي الدفعي انه لايعقل صدور الحدث الاصغر اثناءه، لانه غسل ارتماسي دفعي، فليس له آنات متخللة حتى يقع الحدث الاصغر أثناءها، ولاجل ذلك ذكر الاعلام انه لايبطل الغسل الارتماسي الدفعي بصدور الحدث الاصغر مقارنا له، وذكرنا مثالا آخر وهو صدور الحدث الاصغر قبله ومقارنا معه وبعده بشكل مستمر، كما لو قام يبول وحين البول ادخل جسده في الماء بنية الغسل الارتماسي، فقال الاعلام بان هذا الغسل لايبطل فان استمر الحدث الاصغر بعد هذا الغسل الارتماسي الدفعي يجب عليه الوضوء والا فلا.

ونحن دافعنا عن هذا القول الذي اختاره الاعلام منهم السيد الخوئي، ولكن قد يبدو هنا اشكال وهو انه من يري ان الآية الكريمة اذا قمتم الى الصلاة بمعنى اذا قمتم من النوم كما ورد في موثقة ابن بكير، ويرى ان الآية تكون بهذا المعنى اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا فظاهر الآية ان يكون الاغتسال بتمامه بعد النوم، ولايكفي تقارن النوم و الاغتسال، ففي الغسل الارتماسي الدفعي اذا استمر الحدث الاصغر الى آن وقوع الغسل الارتماسي الدفعي فحينما ينتهي هذا الحدث الاصغر يصدق عليه انه قام من النوم، قام من الحدث الاصغر، وكان جنبا حين الحدث الاصغر، فلابد ان يكون اغتساله بعده، هذا هو الذي قد يظهر من الآية بناءا على تمامية تفسيرها بانه اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاطهروا اي اغتسلوا.

واجاب السيد الخوئي عن ذلك بانه حين انتهاء الحدث الاصغر ليس جنبا، لان انتهاء غسله وانتهاء الحدث الاصغر صدر في زمان واحد، ولم يتحقق هذا الحدث الاصغر في اثناء الغسل، فيكون نظير ما لو كان في الغسل الترتيبي وآخر جزء من الغسل الترتيبي تقارن مع الحدث الاصغر، فلابد ان يقول السيد الخوئي هنا ايضا بعدم بطلان الغسل الترتيبي لانه حسب ما استدل به في المقام حين ما صدر منه الحدث الاصغر ليس جنبا، يعني حينما صدر منه الحدث الاصغر وقع الغسل الارتماسي الدفعي ومقارنا لغسله الارتماسي الدفعي حُكم بكونه متطهرا، والحكم ليس متأخرا زمانا عن موضوعه وان كان متاخرا عنه رتبة، هكذا يقول السيد الخوئي.

وان شئت قلت ان السيد الخوئي هنا كيف تخلص من محذور مبطلية الحدث الاصغر المقارن لغسل الجنابة بالنسبة الى الغسل الارتماسي الدفعي، لانه قال: دليل مبطلية الحدث الاصغر في أثناء الغسل الجنابة هو الآية الكريمة: اذا قمتم -اي اذا صدر منكم الحدث الاصغر- و كنتم -آن صدور الحدث الاصغر- جنبا فأجدوا الغسل بعده، فذكر السيد الخوئي ان هذا معقول في الغسل التدريجي من الغسل الترتيبي او الغسل الارتماسي التدريجي اما في الغسل الارتماسي الدفعي المقارن لحدث الاصغر فحين صدور الحدث الاصغر صدر منه الغسل الارتماسي الدفعي، وهذا الغسل الارتماسي الدفعي اوجب رفع جنابته مقارنا لتحقق الغسل الارتماسي الدفعي لا متأخرا عنه، فان الحكم ليس متأخرا عن موضوعه زمانا، وان كان متأخرا عنه رتبة.

ولاجل ذلك صرح السيد الخوئي فيما اذا وجد كرية الماء وملاقاته للنجس في زمان واحد فقال حين حدوث الكرية حدثت الملاقاة بالنجس فهو معتصم لايتنجس به، ولايتم كلام استاذنا المحقق النائيني من ان الاعتصام متأخر عن موضوعه وهو كرية الماء، فحين حدوث الكرية لم يكن الماء معتصما وانما صار معتصما في رتبة متأخرة من كرية الماء ففي رتبة كرية الماء لم يكن الماء معتصما، لان الحكم متاخر عن موضوعه، وفي هذه الرتبة اي رتبة حدوث الكرية حدثت الملاقاة، فحدوث الملاقاة كان في زمان متقدم على حدوث الاعتصام، الاعتصام متاخر عن موضوعه وهو كرية الماء، فاذا تقارن حدوث كرية الماء مع حدوث الملاقاة ففي رتبة تحقق كرية الماء وقبل تحقق اعتصامه تحققت الملاقاة مع النجس ولاجل ذلك يتنجس هذا الماء.

فاشكل عليه السيد الخوئي بان تاخر الحكم عن موضوعه تاخر رتبي وليس تاخرا زمانيا ففي آن حدوث كرية الماء صار الماء معتصما، مقارنا له زمانا، والاحكام تابع للزمان وليس تابعا للرتب، ففي زمان حدوث الكرية كان الماء معتصما وفي هذا الزمان حدثت الملاقاة فلايتنجس.

هنا ذكر السيد الخوئي بانه في آن تحقق الغسل الارتماسي الدفعي تحققت الطهارة من الحدث وزالت الجنابة، فحين تحقق الغسل الارتماسي الدفعي لم يكن هذا المكلف جنبا، فصدور الحدث الاصغر يكون في زمان عدم جنابته فلاتشمله الآية الكريمة التي قالت اذا قمتم من النوم وكنتم حين صدور الحدث الاصغر جنبا فاغتسلوا، هذا حين صدور الحدث الاصغر كان مقارنا لصدور الحدث الاصغر مغتسلا بغسل ارتماسي دفعي ولم يكن جنبا، هذا محصل كلام السيد الخوئي ولاجل ذلك قلنا نحن البارحة بان هذا الدعوى تامة.

ولكن هذه الليلة اريد ان اذكر شيئا آخر وهو انه قد يقال بانه بناءا على تفسير الآية بانه اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا ان السبب لوجوب الاغتسال امران القيام من النوم والجنابة، فظاهره انه لابد ان يكون الاغتسال بعد هذه السببية، لان هذان سببان بنحو مركب لوجوب الغسل، وهذا كان مغتسلا حين الحدث الاصغر لابعده، مع ان ظاهر الآية اذا صدر منكم الحدث الاصغر وكنتم جنبا فاغتسلوا، بعد الحدث الاصغر وحدوث الجنابة، وهذا لم يغتسل بعد صدور الحدث الاصغر وانما اغتسل حين صدور الحدث الاصغر.

والشاهد على ذلك انه لو تقارن خروج المني مع هذا الغسل الارتماسي الدفعي، في زمان واحد خرج منه المني وفي نفس الآن الذي تحقق منه الارتماس الدفعي في الماء مقارنا له خرج منه المني، ماذا يقول السيد الخوئي هل يقول بان هذا الغسل صحيح، ابدا، لان ظاهر سببية خروج المني لوجوب غسل الجنابة ان يكون غسل الجنابة بعد خروج المني، لامقارنا لخروج المني، وظاهر السببية ان المسبب لابد ان يكون بعد السبب، يعني اذا خرج منك المني فيجب عليك الغسل اي يجب عليك الغسل بعد خروج المني لا مقارنا لخروج المني.

والا لو تم كلام السيد الخوئي والاعلام في المقام من ان تقارن الحدث الاصغر مع الغسل الارتماسي الدفعي لايبطل هذا الغسل، لانه حين صدور هذا الحدث الاصغر تحقق منه الغسل مقارنا له، وفي آن تحقق الغسل ليس جنبا لان الحكم ليس متاخرا عن موضوعه زمانا ولاجل ذلك يكون المبطل للغسل ان يكون حين الحدث الاصغر جنبا فيشمله قوله تعالى اذا قمتم من النوم وكنتم جنبا فاغتسلوا، وهذا حين صدور الحدث الاصغر صدر منه الغسل الارتماسي الدفعي وفي نفس الآن حكم بعدم كونه جنبا فهو صدر منه الحدث الاصغر وليس بجنب لاغتساله بغسل ارتماسي دفعي، بناءا على هذا الكلام فحتي في الغسل التدريجي لو تقارن صدور الحدث الاصغر مع آخر جزء من الغسل الترتيبي كما لو كان حين وصول الماء الى اصبعه وبهذا ينتهي غسله الترتيبي صدر منه الحدث الاصغر، ولعل السيد الخوئي والاعلام يلتزمون بان هذا الغسل الترتيبي لايبطل ونحن لانريد ان ننقض عليهم بهذا المثال، نقول لازم كلامهم في المقام الالتزام في هذا المثال ايضا بعدم بطلان الغسل الترتيبي.

ولاجل هذا لو فرضنا ان الحدث الاصغر ناقض لغسل الجنابة فالاحوط اعادة الغسل حتى لو تقارن الحدث الاصغر مع الغسل الارتماسي الدفعي، والمسألة بعد تحتاج الى مزيد تامل.

مسألة9 إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل‌ فإن كان مماثلا للحدث السابق كالجنابة في أثناء غسلها أو المس في أثناء غسله فلا إشكال في وجوب الاستيناف

وقوع الحدث الاكبر في أثناء الغسل له اربع صور الصورة الاولى ان يكون الحدث الاكبر مماثلا لما اوجب هذا الغسل، فلو مسّ ميتا فقام يغتسل غسل مس الميت وفي أثناءه مسّ الميت مرة اخرى، فلااشكال في انه يجب استئناف الغسل بهذا السبب الجديد.

الصورة الثانية اختلاف سبب الغسل مع هذا الحدث الاكبر بأن يكون الاول منهما الجنابة والثاني منهما غير الجنابة، فلو كان في أثناء غسل الجنابة ومسّ الميت، هنا تارة نقول بان الحدث الاكبر يوجب الوضوء كما هو المشهور حيث قالوا بان من نواقض الوضوء الحدث الاكبر وافتوا بانه لو كان متوضأ فمس الميت فيبطل وضوءه، فلو اغتسل غسل مس الميت والمشهور يقولون بانه لايغني عن الوضوء فيجب عليه تجديد الوضوء قبل هذا الغسل او بعده، لان الحدث الاكبر ابطل وضوءه السابق، فبناءا على هذا الرأي ذكر السيد الخوئي ان هذا الشخص يمكنه اتمام غسله ولكنه يجب عليه ان يغتسل غسل مس الميت بعد غسل جنابته ثم يتوضأ عند المشهور.

لايقال بان غسل الجنابة مغن عن الوضوء عند الكل، يقول السيد الخوئي انه بعد مس الميت لم يصدر منه الا بعض غسل الجنابة، وبعض غسل الجنابة ليس مغنيا عن الوضوء، ولاجل ذلك يقول السيد الخوئي في هذه الصورة الثانية ان قلنا بان الحدث الاكبر ناقض للوضوء فيمكنه ان يكمّل غسل جنابته ثم يغتسل غسل مس الميت ولكن على مسلك المشهور يجب عليه الوضوء، ويمكنه ان يعدل عن غسل جنابته الى الغسل الارتماسي فيكون ذلك الغسل الارتماسي الجديد غسل جنابته وغسل مس الميت معا، ويغني عن الوضوء.

هذا اذا قلنا بان الحدث الاكبر ناقض للوضوء، واما اذا قلنا بانه لايوجب انتقاض الوضوء كما هو الصحيح، لا دليل على ان الحدث الاكبر باطلاقه ناقض للوضوء، وعليه فحينما يكمّل غسل جنابته يكون متطهرا من الجنابة ومتوضأ، وانما يجب عليه غسل مس الميت بعد ذلك دون الوضوء، فالذي يوجب انتقاض الوضوء خصوص الجنابة دون بقية الاسباب للحدث الاكبر.

اقول: لعل السيد الخوئي يمشي على وفق القوم من ان الحدث الاصغر لايوجب بطلان غسل الجنابة، والا بناءا على مسلكه من ان الحدث الاصغر يوجب بطلان غسل الجنابة، فبناءا على ان الحدث الاكبر ناقض للوضوء يكون بحكم الحدث الاصغر، نعم بناءا على ان الحدث الاكبر لاينقض الوضوء وهو مختار السيد الخوئي فما ذكره هنا صحيح، يتم غسل جنابته وهذا مجزء عن الوضوء، وانما بقي عليه غسل مس الميت ويغتسل غسل مس الميت ولاشيء عليه، واما بناءا على مسلك المشهور من ان الحدث الاكبر ناقض للوضوء فلماذا ذكر السيد الخوئي انه يتم غسل جنابته ثم ياتي بغسل مس الميت ثم يتوضأ، لا، اذا كان الحدث الاكبر ناقضا للوضوء فيكون بحكم الحدث الاصغر، وقد اختار ان الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة مبطل لغسل الجنابة فكيف يقول بانه يتم غسل جنابته، ولاجل ذلك نقول لعله مشى على وفق المشهور جدلا.

الصورة الثالثة بالعكس من الصورة الثانية، ان يكون سبب غسله غير الجنابة كما مس ميتا فاغتسل وفي أثناء غسله اجنب، السبب الاول للغسل غير الجنابة والسبب الثاني كان هو الجنابة، فلااشكال في انه يغتسل من الجنابة وهذا الغسل من الجنابة يكون رافعا لحدثه الاصغر، ولاشيء عليه، فالحكم في الصورة الثالثة واضح جدا، لان السبب الاخير هو الجنابة فيغتسل من الجنابة ولاحاجة معه الى الوضوء، بل نقول لاحاجة معه الى اكمال الغسل الاول، لانه اذا اجتمع لله عليك حقوق اي اغسال يجزيك واحد منها.

وهذا الكلام ياتي حتى في الصورة الثانية، لو مس ميتا في أثناء غسل جنابته، فما هو الموجب لان يقول السيد الخوئي من انه يتم غسل جنابته ثم ياتي بغسل مس الميت او يعدل من الغسل الترتيبي الى غسل ارتماسي فيكون مجزءا عن الجنابة ومس الميت، لا، يمكنه رفع يده عن الغسل الترتيبي السابق الذي كان من الجنابة فياتي بغسل جديد بعنوان غسل مس الميت وهذا يكون مجزءا عن غسل الجنابة: اذا اجتمع لله عليك حقوق اي اغسال يجزيك واحد منها، فلاحاجة الى اكمال الغسل السابق في كلتا الصورتين الاخيرتين، ويكفي غسل واحد بعد السبب الاخير ويكون مجزءا عن كلا السببن، من الجنابة ومس الميت مثلا.

بقي الكلام في الصورة الرابعة، ونتكلم عنها غدا ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس49

كان الكلام في صدور الحدث الاكبر اثناء الغسل فقلنا بان له صورا اربع، **الصورة الاولى** ان يكون الغسل والحدث الاكبر الذي وقع في اثناءه موجبا لغسل مماثل مع الغسل السابق، **الصورة الثانية** ان يكون الغسل الاول غسل جنابة والحدث الاكبر الذي وقع في اثناءه موجبا لغسل آخر كغسل مس الميت و**الصورة الثالثة** ان يكون بالعكس الغسل الاول كان غسل غير جنابة كغسل مس الميت والحدث الاكبر في اثناءه موجب للجنابة.

**الصورة الرابعة** ان يكون كلاهما غير الجنابة كما لو مس الميت وفي اثناء غسل مس الميت خرج منه دم الاستحاضة الكثيرة فاوجب غسل الاستحاضة الكثيرة، ففي هذه الصورة الرابعة الذي بقي حكمها فقط وتكلمنا عن حكم الصور الثلاثة السابقة، فالحكم واضح، فاننا نقول بانه اذا كان المكلف متوضأ قبل الغسلين وقلنا بان الحدث الاكبر غير الجنابة لاينقض الوضوء فلايجب عليه الوضوء يمكنه اكمال الغسل الاول والاتيان بالغسل الثاني، كما يمكنه على الاصح الاتيان بغسل كامل ويجزئ عن كلا السببين لانه ورد في رواية صحيحة انه اذا اجتمع لله عليك حقوق اي اغسال يجزيك واحد منها، والصحيح انه لاحاجة الى نية الجميع بل يكفي غسل واحد ولو بنية واحد منها عن البقية ولذلك نقول لو كان ناسيا لوجوب غسل آخر عليه فنوى غسل الجنابة فيجزيه عن تلك الاغسال لانه يصدق يجزيك واحد منها، وهكذا لو كان عليه غسل الجنابة فنسي جنابته واغتسل للجمعة مثلا فغسل الجمعة يجزيه عن غسل الجنابة بمقتضى هذه الصحيحة.

واما اذا قلنا بان الحدث الاكبر يوجب بطلان الوضوء فحينئذ يجب عليه الوضوء الا اذا قلنا بان كل غسل يغني عن الوضوء فالغسل الذي ياتي به بعد ذلك يغنيه عن الوضوء كما هو الظاهر.

مسألة10 الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحبة أيضا لا يكون مبطلا لها‌ نعم في الأغسال المستحبة لإتيان فعل كغسل الزيارة و الإحرام لا يبعد البطلان كما أن حدوثه بعده و قبل الإتيان بذلك الفعل كذلك كما سيأتي‌

في بعض الاغسال المستحبة لادليل على ان الحدث الاصغر ناقض لها، كما في غسل الجمعة، ولكن بعض الاغسال استحبابها بغرض اتيان فعل كغسل الزيارة وغسل الاحرام فاستظهر صاحب العروة ان ظاهر دليل الاستحباب لغسل الزيارة بقاء الطهارة الناشئة من ذلك الغسل الى حين الزيارة واستحباب غسل الاحرام بقاء الطهارة الناشئة من ذلك الغسل الى حين الاحرام والمفروض ان الحدث الاصغر نقض تلك الطهارة.

هذا الكلام في بحث غسل الاحرام منصوص، فانه ورد فيه النص ان النوم يوجب اعادة غسل الاحرام والظاهر ان النوم لاخصوصية له فانه مثال لمطلق الحدث الاصغر، واما غسل الزيارة قد يكون مقتضى مناسبات الحكم والموضوع ذلك، اغتسل من ماء الفرات وزر الحسين عليه السلام لايبعد ان يكون منصرفا الى بقاء الطهارة الناشئة من ذلك الغسل الى حين زيارة الحسين عليه السلام ولكنه لادليل لفظي عليه، فمن كان مصرّا على وجود الاطلاق في الدليل وانه قد يكون هذا الغسل رافعا لمرتبة من القذارة المعنوية ولاعلاقة له بالوضوء خصوصا على مسلك من يرى ان الغسل المستحب لايغني عن الوضوء فقد يقال بان هذا الغسل رفع تلك القذارة المعنوية الحاصلة من الذنوب ونحوها، فان صدر حدث اصغر فلاعلاقة له بذلك الغسل، يتوضأ ويزور الحسين عليه السلام، ولكن لايبعد ان تكون مناسبات الحكم والموضوع مقتضية لان يقال بان الحدث الاصغر يرفع الطهارة الناشئة من ذلك الغسل.

مسألة11 إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة أو في شرطه قبل الدخول في العضو الآخر رجع‌ و أتى به

هذا واضح، لان الشك في المحل فيجب الاعتناء به.

و إن كان بعد الدخول فيه لم يعتن به و يبني على الإتيان على الأقوى

كما لو بنينا على الترتيب بين الجانب الايمن والايسر وبعد الدخول في الجانب الايسر شك في غسل جزء من الجانب الايسر، او بعد الدخول في غسل الجسد شك في غسل جزء من الرأس والرقبة بناءا على الفتوى بالترتيب بين غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، لابناءا على الاحتياط اللزومي في الترتيب بينهما فانه لايكفي في جريان قاعدة التجاوز لعدم احراز كونه جزءا مترتبا.

فذكر صاحب العروة انه تجري قاعدة التجاوز ولكن يورد عليه بايراداين:

الايراد الاول ما يقال من لادليل على قاعدة التجاوز بشكل عام في غير باب الصلاة، الوارد في الدليل مختص بباب الصلاة، وهذا ما اصر عليه المحقق النائيني فقال ان دليل قاعدة التجاوز وارد في ذيل صحيحة زرارة ومعتبرة اسماعيل بن جابر، والوارد في صدر الروايتين الشك في جزء من اجزاء الصلاة بعد الدخول في غيره، رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة، رجل شك في الاقامة وقد كبر، رجل شك في التكبير وقد دخل في القراءة رجل شك في القراءة وقد ركع رجل شك في الركوع وقد سجد، وهكذا، ثم يقول الامام عليه السلام يا زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء، فيقال بان القدر المتيقن في مقام التخاطب هو كونه مختصا بباب الصلاة.

ولكن هذا لاوجه، فان القدر المتيقن في مقام التخاطب لايوجب عدم الاطلاق في الدليل الوارد، خصوصا في مثل معتبرة اسماعيل بن جابر الذي ورد فيه قاعدة التجاوز بلسان العموم، كلما جاوزته ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، والقدر المتيقن في مقام التخاطب لايمنع من انعقاد العموم حتي لو احتملنا انه يمنع من انعقاد الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة.

وقد يقال ان قاعدة التجاوز موضوعها الخروج من الشيء والدخول في غيره، يعني الخروج من محل عمل والدخول في عمل آخر مترتب عليه، والظاهر من الروايات ان الغسل عمل واحد، والوضوء عمل واحد والتيمم عمل واحد، فمادام في اثناء العمل الواحد فهو لم يخرج عن العمل، ولااقل من الشك، في باب الصلاة طبقت الرواية على الشك في القراءة وقد ركع وعلى الشك في الركوع وقد سجد، واما في باب الطهارات الثلاث نحتمل ان الغسل عمل واحد يسمى بالطهور والوضوء عمل واحد يسمى بالطهور والتيمم كذلك، ولاجل ذلك نرى ان النصوص في الوضوء عاملت مع الوضوء عمل العمل الواحد، ولاجل ذلك لاتجري قاعدة التجاوز في اثناء الوضوء، اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره اي في غير الوضوء فشكك ليس بشيء انما الشك في شيء لم تجزه، وقد ورد في صحيحة زرارة انه مادام في اثناء الوضوء لو شك في غسل شيء مما فرض الله عليه يعيد، فاذا قام من الوضوء وفرغ منه وشك لايعتني بشكه، فمادام في اثناء الوضوء يعتني بشكه حتى بالنسبة الى الجزء السابق، بعد ما غسل يده اليمني مثلا شك في غسل وجهه، صحيحة زراره تنصّ على انه لاتجري قاعدة التجاوز في الوضوء، ولاجل ذلك ورد في رواية معتبرة اخرى اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره اي في غير الوضوء فشكك ليس بشيء.

وهذا الاشكال غير متجه، لانه بالنسبة الى الوضوء نعمل وفق التعبد الخاص، واما في الغسل والتيمم نمشي على طبق القاعدة والفهم العرفي، والفهم العرفي يرى ان الخروج من محل غسل الراس والرقبة والدخول في غسل سائر الجسد مصداق عرفي لقوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره وشككت فشكك ليس بشيء، مصداق عرفي، نمشي على وفق الفهم العرفي الا ما دل النص الخاص على الخلاف، كما دل النص الخاص في باب الوضوء على معاملة اجزاء الوضوء معاملة عمل واحد، ولادليل على الغاء الخصوصية من الوضوء الى التيمم بدل الوضوء فضلا عن الغسل او التيمم بدل الغسل، العرف يرى ان الخروج من محل غسل الرأس والرقبة والدخول في غسل الجسد مصداق لقوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، كلما جاوزه وقد دخل في غيره فليمض.

وقد يقال بانه وان كان القدر المتيقن في مقام التخاطب لايمنع عن الاطلاق فضلا عن العموم كما اننا نمشي على وفق الموضوع بالنظر العرفي ولكن المشكلة انه لايوجد عموم في قاعدة التجاوز، وهذا اشكال طرحه صاحب المنتقى رحمة الله عليه وصاحب مباني منهاج الصالحين، فقالا بان صحيحة زرارة من يقول بانها واردة في قاعدة التجاوز؟، من يقول بان معتبرة اسماعيل بن جابر واردة في قاعدة التجاوز؟ ظاهر الخروج من الشيء والتجاوز عن الشيء التجاوز عن الشيء بنفسه لاالتجاوز عن محله الشرعي، اذا خرجت من شيء يعني خرجت من نفس ذلك الشيء خرجت من الركوع ودخلت في السجود، فشككت اي شككت في صحته، ظاهر الخروج من الشيء الخروج من نفس الشيء لا الخروج من محله الشرعي، ظاهر كل ما جاوزه ان يكون قد جاوز نفس الشيء لا جاوز محله الشرعي.

ولاجل ذلك يقال كما قال به هذان العلمان بان جواب الامام عليه السلام في الذيل قرينة على كون المراد من الاسئلة في صدر الرواية السؤال عن صحة ما اتى به من الاذان والاقامة بعد الدخول في التكبير وصحة القراءة بعد الدخول في الركوع وصحة الركوع بعد الدخول في السجود وهكذا، شك في القراءة وقد ركع اي شك في صحتها، شك في الركوع وقد سجد اي شك في صحة الركوع، شك في السجود بعد ما قام اي شك في السجود.

لان الامام في ذيل الصحيحة صحيحة زرارة ومعتبرة اسماعيل بن جابر قال اذا خرجت من شيء وظاهره الخروج من نفس الشيء بان ياتي بالشيء ويخرج منه ثم يشك فيه، لا ان يخرج من محله المقرر الشرعي، اذا انت شككت في انك صليت في هذا اليوم فهل يصح لك بمجرد تجاوز الوقت ان تقول خرجت من صلاة الظهر والعصر؟! كيف تدعي انك خرجت من صلاة الظهر والعصر ودخلت في غيره؟! انت خرجت من وقتهما ومن محلهما الشرعي ولم تخرج منهما، لانك تشك في الاتيان بهما، نعم خرجت من محلهما الشرعي.

فيقال بان ظاهر جواب الامام عليه السلام الخروج من نفس الشيء، بان يكون قد اتى به ثم شك فيه، اي شك في صحته، وهذا الجواب يكون قرينة على صرف ظهور الاسئلة الى السؤال عن صحة تلك الافعال السابقة بعد الدخول في الاجزاء اللاحقة، ولااقل من ان يكون موجبا للاجمال، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، نعم ورد في بعض الروايات التعبير بانه رجل شك بعد ما سجد هل ركع ام لا، رجل بعد ما قام هل سجد ام لا، قال فليمض، نعم هذا نلتزم، رواية مستقلة وردت في خصوص الشك في الاتيان بالركوع بعد الدخول في السجود وفي الاتيان بالسجود بعد الدخول في القيام ولكن لايستفاد منه قاعدة مستقلة عامة، حتي تطبّق على غير باب الصلاة، القاعدة العامة التي اردتم استخراجها من صحيحة زرارة ومعتبرة اسماعيل بن جابر ابتليت بهذه المشكلة الكبرى، وهي مشكلة ظهور جواب الامام عليه السلام في فرض الخروج من نفس الشيء لا الخروج من محل الشيء.

والانصاف ان هذا الاشكال ايضا غير تام، لان ظهور السؤال، خصوصا اذا كان متكررا، وخصوصا اذا كان المتعارف هو الشك في الوجود، كما في الشك في الركوع، حيث لايتعارف فيه الشك فيه الصحة، يوجب هذا الظهور في السؤال ظهور الجواب في كونه جوابا عن ذلك السؤال، فظاهر السؤال هو الشك في الوجود، شك في الاذان، شك في الاقامة، شك في الركوع، شك في السجود، كل ذلك يقول الامام عليه السلام يمضي، وبعد ذلك اتى الامام عليه السلام بكلام عام، فقال يا زرارة اذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء.

والانصاف ان هذا ظاهر في كون المراد به الخروج من محله المقرر شرعا، وبذلك تتم قاعدة التجاوز، فالاشكال الاول وهو المنع من جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الغسل غير تام.

الاشكال الثاني انه قد يقال بورود دليل خاص في الغسل على عدم جريان قاعدة التجاوز في اثناءه كما ورد في الوضوء، وان تمت قاعدة التجاوز كقاعدة عامة، لكن يوجد مخصص في باب الغسل، كما يوجد مخصص له في باب الوضوء، وهو قوله عليه السلام في صحيحة زرارة، حين ما قال زرارة رجل شك في غسل بعض ذراعه او بعض جسده، قال الامام عليه السلام ان دخله الشك وقد دخل في الصلاة فليمض في صلاته.

مفهومه انه ان دخله الشك ولم يدخل في الصلاة يعتني بشكه، وهذا يشمل الشك في غسل بعض الجسد، الشك في غسل بعض الرأس والرقبة، فمفهومه انه اذا شك في غسل بعض الرأس والرقبة فانه مصداق للشك في غسل بعض جسده، فان لم يدخل في الصلاة فيعتني بشكه.

والجواب عنه اولا: انه قد يقال كما يظهر من السيد الخوئي ان الشك في غسل بعض الذراع اوبعض الجسد ظاهر في الشك في غسل ما عدا الرأس والرقبة، شك في غسل بعض ذراعه او بعض جسده، كما ورد في الرواية اغسل رأسك ورقبتك ثم غسل جسدك، ولااقل من الاجمال في شمول هذا التعبير للشك في غسل الرأس والرقبة، اما الشك في غسل الجانب الايمن والايسر فبناء على المسلك الصحيح لايدخل في موضوع قاعدة التجاوز لعدم الترتيب الشرعي بين الجانب الايمن والايسر.

وثانيا نحن ندعي كما تكرر منّا انه لامفهوم للشرط كمفهوم كلي، نعم يثبت له المفهوم الجزئي، اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآيات لايظهر منه اذا لم يقع الزلزل فلاتجب صلاة الآيات ولو كسفت الشمس، نعم يستفاد منه انه لاتجب صلاة الآيات مطلقا، ان شربت السم تموت لايستفاد منه انه ان لم تشرب السم لاتموت وان اصبت رصاصا، فاذن ان شك وقد دخل في الصلاة مفهومه في الجملة ولابالجملة، يعني ان دخله الشك قبل ان يدخل في الصلاة، لعل فيه تفصيلا بين ما لو شك في غسل الجزء الاخير او الشك في الجزء السابق.

وثالثا هذه الجملة الشرطية الظاهر انه لامفهوم لها، لكون الشرط فيها محققا للموضوع عرفا، ان شك في غسل بعض جسده وقد دخل في الصلاة فليمض في صلاته، ما قال فلايعتني بشكه، فان لم يدخل في الصلاة فلايبقى موضوع للمضي في الصلاة، ان شك وقد دخل في الصلاة فليمض في صلاته وان شك ولم يدخل في صلاته فليس له صلاة حتي يمضي فيها.

ورابعا: قاعدة التجاوز تلغي الشك، تقول شكك ليس بشيء، فهي حاكمة على موضوع هذه الصحيحة، التي تقول ان شك وقد دخل في الصلاة فليمض في صلاته، قاعدة التجاوز تقول ان خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ولاشك له، فقاعدة التجاوز تكون حاكمة على موضوع صحيحة زرارة.

وهذه الاجوبه لعلها كافية في عدم لزوم الاحتياط في هذه المسالة، فنلتزم بما التزم به صاحب العروة والسيد الخوئي من انه اذا شك في غسل الجزء السابق وقد دخل في الجزء اللاحق لايعتني بشكه.

يحتاط السيد السيستاني لاجل انه لايفتي بالترتيب وانما يحتاط في الترتيب بين غسل الرأس والرقبة وغسل سائر الجسد، فلايحرز الخروج من المحل الشرعي من غسل الرأس والرقبة بمجرد الدخول في غسل سائر الجسد، يبقى الكلام فيما اذا شك في غسل الجزء الاخير من غسل الجنابة بعد ما خرج من الحمام، او بعد ما دخل في الصلاة، سنتكلم عن ذلك في ليلة الاحد ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس50

كان الكلام في المسالة الحادي عشر فذكر صاحب العروة:

لو شك في غسل الأيسر أتى به و إن طال الزمان لعدم تحقق الفراغ حينئذ لعدم اعتبار الموالاة فيه و إن كان يحتمل عدم الاعتناء إذا كان معتادا لموالاة‌

بالنسبة الى الشك في غسل الجزء الاخير من غسل الجنابة انه لاتجري قاعدة التجاوز وهذا الكلام صحيح لعدم افتراضه الدخول في الجزء المترتب، ولكن يمكن جريان الاصل المصحح بنكتتن النكتة الاولى وهو نكتة عامة وهو ان قاعدة الفراغ لاتتوقف في جريانها على الفراغ الحقيقي، من العمل بان يحرز اتيانها بالجزء الاخير ويشك في الاجزاء السابقة او لايمكنه التدارك فيما لو شك في الجزء الاخير كما اذا شك في مسح الرجل اليسرى في الوضوء بعد فوت الموالاة، بل ظاهر قاعدة الفراغ شمولها لموارد صدق الفراغ العرفي الانصرافي كما ذكره جمع من الاعلام منهم السيد السيستاني، فانه لو خرج من الحمام اي انصرف من غسل جنابته ودخل في عمل آخر فيصدق عرفا انه فرغ من غسله، فلو شك في جزء من هذا الغسل فيكون شكه بعد الفراغ العرفي منه و لامانع من التمسك بقاعدة الفراغ.

النكتة الثانية انه ورد في صحيحة زرارة بالنسبة الى من شك في غسل بعض ذراعه او بعض جسده اذا شك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته ولاشيء عليه، والظاهر من الشك في بعض ذراعه او بعض جسده او القدر المتيقن منه الشك في غسل جزء من الجانب الايمن او الايسر، فالامام يقول ان دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته ولو قلنا باعتبار الترتيب بين الجانب الايمن والايسر فمع ذلك نقول ان هذه الصحيحة باطلاقها تشمل الشك في غسل الجانب الايسر وهو الجزء الاخير، وهذا اخص من الشك في المحل، فالشك في المحل على ما ورد في الروايات موضوع لوجب الاعتناء بالشك، ولكن هذه الصحيحة اخص مطلقا من العمومات التي تدل على لزوم الاعتناء بالشك في المحل بناء على عدم اعتبار الترتيب بين الجانب الايمن والايسر، وبناء على اعتبار الترتيب بين الجانب الايمن والايسر فتكون هذه الصحيحة متعارضة بالعموم من وجه مع عمومات الاعتناء بالشك في المحل.

ولكن قد يقال بان ظاهر قوله فان دخله في الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته، الحكومة والغاء كون الشك في المحل لانه فرض الدخول في الصلاة ثم الشك في غسل بعض ذراعه او بعض جسده فكأنه دل على انه هذا ليس من الشك في المحل، ليس من الشك في شيء لم يجزه، ولو اشكلنا على ذلك وقلنا بعدم الحكومة واستقرار المعارضة بين اطلاق هذه الصحيحة وبين اطلاق دليل الاالاعتناء بالشك في المحل فهذه المعارضة تتحقق بناء على اعتبار الترتيب بين الجانب الايمن والايسر وتتساقط الاطلاقين في الشك في غسل الجانب الايسر، والا فبناء على عدم اعتبار الترتيب فتكون هذه الصحيحة اخص مطلقا من عمومات الاعتناء بالشك في المحل.

وبناء على مبنى السيد الخوئي من ان الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة مبطل لغسل الجنابة كان ينبغي للسيد الخوئي ان يضيف الى فرض الدخول في الصلاة فرضا آخر وهو فرض عروض الحدث الاصغر ثم عروض الشك في غسل جزء من الجسد في غسل الجنابة، اذ لو نقض شيء من غسله فلايمكنه التدارك، واما بناء على المسك الصحيح من ان الحدث الاصغر لايبطل الغسل فلايكون عروض الحدث الاصغر كافيا في جريان قاعدة الفراغ او التجاوز.

مسألة12 إذا ارتمس في الماء بعنوان الغسل ثمّ شك في أنه كان ناويا للغسل الارتماسي‌ حتى يكون فارغا أو لغسل الرأس و الرقبة في الترتيبي حتى يكون في الأثناء و يجب عليه الإتيان بالطرفين

فاستصحاب عدم كونه ناويا لغسل غير الرأس والرقبة يوجب احراز وجوب غسل الجانب الايمن والايسر عليه، فالقدر المتيقن انه غسل رأسه ورقبته والاستصحاب يقول لم تغسل سائر جسدك بنية الغسل فيجب عليه الاتيان بغسل الجانب الايمن والايسر بعنوان الغسل الترتبي كما يمكنه الارتماس في الماء مرة اخرى بنية الغسل الارتماسي.

مسألة13 إذا انغمس في الماء بقصد الغسل الارتماسي ثمّ تبين له بقاء جزء من بدنه غير منغسل‌ يجب عليه الإعادة ترتيبا أو ارتماسا و لا يكفيه جعل ذلك الارتماس للرأس و الرقبة إن كان الجزء الغير المنغسل في الطرفين فيأتي بالطرفين الآخرين لأنه قصد به تمام الغسل ارتماسا لا خصوص الرأس و الرقبة و لا يكفي نيتهما في ضمن المجموع‌

لو ان شخصا ارتمس في الماء بنية الغسل الارتماسي ثم وجد حاجبا في جانبه الايمن او الايسر فلابد ان يعيد الغسل بكامله حتى غسل الرأس والرقبة، لان الغسل الارتماسي طبيعة مباينة للغسل الترتيبي، فانه قصد الغسل الارتماسي ولم يصح، ولم يقصد الغسل الترتيبي حتى يصح منه غسل رأسه ورقبته.

ويرد عليه انه لم يثبت ان الغسل الارتماسي طبيعة مباينة للغسل الترتيبي، فهو مثل صلاة القصر والتمام، لامثل صلاة الظهر والعصر، اذا مثل الغسل الارتماسي والغسل الترتيبي مثل صلاة الظهر والعصر الذي لافرق بينهما الا بقصد كون هذه الاربعة ركعات ظهرا او عصرا، مع ان الامام قال هذه قبل هذه، فيعلم ان الفرق بينهما بالقصد فصلاة الظهر طبيعة قصدية مباينة لطبيعة صلاة العصر، بينما انه لم يثبت ذلك في القصر والتمام خلافا لما ذكره السيد الميلاني قده، فلو نوي شخص صلاة القصر ثم بدا له ان يقيم عشرة ايام في المكان الذي سافر فيه، فيقوم للركعة الثالثة والرابعة فتتم صلاته كصلاة التمام، ولايجب عليه الاستئناف، لان صلاة القصر لاتختلف عن صلاة التمام بالقصد و انما اختلافه بالواقع، والغسل الترتيبي والغسل الارتماسي مثل صلاة القصر و التمام اذ لم يدل دليل على اختلافهما بالقصد و كونهما طبيعتين قصديتين، فهذا الذي ارتمس في الماء انغسل رأسه ورقبته، لكن بقي جزء من جانبه الايمن او الايسر غير مغسول، فاختلّ غسله كغسل ارتماسي ولكن لماذا يختل غسله كغسل ترتيبي، ولم يثبت كون الغسل الترتيبي طبيعة قصدية مباينة للغسل الارتماسي، كما اشكل بذلك جمع من الاعلام على صاحب العروة فذكروا انه يكفيه غسل الجانب الايمن والايسر واكتفاءه بغسل راسه ورقبته في ضمن الغسل الارتماسي.

وما يظهر من السيد السيستاني من الاشكال في بطلان الغسل الارتماسي الذي بقي جزء من الجسد غير المغسول فقال ان الاحوط وجوبا اعادة الغسل، فلايعرف له وجه واضح، فان اصل اعادة الغسل ولو بلحاظ اعادة الجانب الايمن والايسر واضح، الا اذا قلنا بان نظره الى احتياطية الترتيب بين غسل الرأس والرقبة وبين غسل سائر الجسد فهو يحتمل الاكتفاء بغسل الجزء غير المغسول ولايصدر منه الا الاخلال بالترتيب كغسل ترتيبي بين غسل الراس والرقبة وغسل سائر الجسد ولاجل ذلك يقول الاحوط وجوبا بطلان الغسل الارتماسي.

مسألة14 إذا صلى ثمّ شك في أنه اغتسل للجنابة أم لا‌ يبني على صحة صلاته و لكن يجب عليه‌ الغسل للأعمال الآتية و لو كان الشك في أثناء الصلاة بطلت لكن الأحوط إتمامها ثمّ الإعادة‌

يقول صاحب العروة من صلى بعد جنابته ثم شك انه اغتسل من جنابته او لم يغتسل فتجري قاعدة الفراغ في صلاته، نعم بناء على اعتبار احتمال الالتفات يعتبر احتمال التفاته الى ذلك حين صلاته، ولكن قاعدة الفراغ ليست مثبتاتها بحجة، فلايمكنها ان تلغي الشك في بقاء الجنابة بالنسبة الى الاعمال المتاخرة بل يجري استصحاب بقاء الجنابة وبذلك يحرز وجوب اغتساله للصلوات والاعمال الآتية.

هذا كلام السيد صاحب العروة، ووافق السيد السيستاني على كلام صاحب العروة مبنائيا وان ناقش فيه بمناقشة احتياطية سنذكرها في الابحاث القادمة، ولكن جمع من الاعلام دققوا في المسألة فقالوا بان هذه الفتوي من صاحب العروة اطلاقها ليس صحيحا، منهم السيد الخوئي قده وقال انه لم يسبقني اليه احد ولكن الظاهر انه سبقه الى ذلك غيره ولكن السيد الخوئي لم ير ذلك وخطر بباله.

يقول السيد الخوئي هذا اذا لم يحدث بالاصغر، هذا الذي ذكره صاحب العروة يتم فيما لم يحدث بالاصغر، واما لو احدث بالاصغر قبل ان يغتسل للصلوات اللاحقة فحينما يحدث بالاصغر يتولد علم اجمالي منجز في حقه، لانه ان كان لم يغتسل قبل صلاته السابقة فيجب عليه اعادتها فقاعدة الفراغ فيها كاذبه وان اغتسل قبل تلك الصلاة فيجب عليه الوضوء للصلوات اللاحقة، ولايكفيه الغسل، قاعدة الفراغ تقول لايجب عليك اعادة الصلاة السابقة استصحاب بقاء الجنابة يجب عليك الغسل للصلوات اللاحقة ولايجب عليك الوضوء مع انه يعلم بان احد الاصلين كاذب، فانه ان اغتسل قبل الصلاة السابقة فنفي وجوب الوضوء للصلوات اللاحقة مناف للتكليف لانه محدث بالاصغر، فاستصحاب بقاء الجنابة النافي لوجوب الوضوء كاذب، وان لم يغتسل قبل الصلاة السابقة فيجب عليه اعادتها وقاعدة الفراغ كاذبة، والجمع بين الاصلين مستلزم للترخيص في المخالفة للعلم الاجمالي بالتكليف.

والحاصل انه يعلم اجمالا اما بالتكليف باعادة الصلاة السابقة لولم يغتسل قبلها او وجوب الوضوء للصلوات اللاحقة لو اغتسل للصلاة السابقة والجمع بين الاصلين ترخيص في مخالفة هذا العلم الاجمالي، وهذا الكلام قوي جدّا.

وقد يورد عليه في مثل الصلاتين المترتبين كصلاة الظهر والعصر بانه يعلم تفصيلا بانه اذا لم يعد صلاة الظهر التي جرت فيها قاعدة الفراغ ولم يتوضأ بعد الغسل لصلاة العصر يعلم تفصيلا ببطلان صلاة العصر، فالذي شك بعد صلاة الظهر في غسله للجنابة جرى قاعدة الفراغ في صلاة ظهره واستصحب بقاء جنابته الموجوب لوجوب الغسل عليه لصلاة العصر، فلولم يعد صلاة الظهر ولم يتوضأ لصلاة العصر واكتفى بالغسل فيعلم تفصيلا ببطلان صلاة عصره اما لعدم وضوءه لها لو كان قد اغتسل قبل صلاة الظهر فبالبول صار محدثا بالاصغر ولم يكن غسله للجنابة بعد ذلك صحيحا لانه محدث بالاصغر في علم الله فيقول اما اني تركت الوضوء الواجب لصلاة العصر اذا كنت قد اغتسلت قبل صلاة الظهر او اني اتيت بصلاة العصر قبل الاتيان بصلاة ظهر صحيحة لو كنت قد تركت غسل الجنابة قبل صلاة الظهر، فيقال بانه لاعلم اجمالي في البين بل علم تفصيلي ببطلان صلاة العصر، وبذلك ينحل العلم الاجمالي، بل يوجد علم تفصيلي ببطلان صلاة العصر، لولم يعد صلاة الظهر ولم يتوضأ لصلاة العصر، والعلم الاجمالي ينحل بذلك فتجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر بلامعارض.

هذا هو الاشكال الاول على السيد الخوئي ولكنه حتى لو تم اخص من المدعى انما يجري في العملين المترتبين كصلاة الظهر والعصر او الطواف وصلاته، فانه في الطواف ايضا ذكر نظير هذا الفرض فبعد ما فرغ من طوافه ولم يصل صلاة الطواف قال باني كنت جنبا قبل الطواف ولكن لاادري هل اغتسلت منها ام لا، فيقول السيد الخوئي انه تجري قاعدة الفراغ في الطواف، فلما خرج الى المرحاض احس بحاجته الى التخلي فاحدث بالاصغر قبل ان يغتسل.

يقول السيد الخوئي إما ان طوافك باطل او ان هذا الغسل لايكفي لصلاة الطواف فيقال بانه اذا لم يعد الطواف ولم يتوضأ لصلاة الطواف بل اغتسل بعد ان احدث بالاصغر وجاء بصلاة الطواف يعلم ببطلان صلاة طوافه، إما لانه اغتسل قبل طوافه فحينما احدث بالاصغر احتاج الى الوضوء ولم يتوضأ لصلاة الطواف، او انه ان لم يكن بحاجة الى الوضوء لصلاة الطواف فهو لم يغتسل قبل طوافه فبطل بذلك طوافه ومن بطل طوافه بطلت صلاة طوافه، فيعلم ببطلان صلاة الطواف لو لم يعد طوافه ولم يتوضا لصلاة الطواف، وبهذا العلم التفصيلي ببطلان صلاة الطواف ينحل العلم الاجمالي وتجري قاعدة الفراغ في الطواف بلامعارض، هذا ما ذكره شيخنا الاستاذ قده في بحث من شك في غسل جنابته بعد الطواف وقبل ان يصلي صلاة الطواف.

تاملوا في هذا الاشكال على السيد الخوئي، ومن الصعب جدا الاشكال على السيد الخوئي قده.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس51

كان الكلام فيمن كان جنبا فصلى ثم شك في انه هل اغتسل من الجنابة قبل صلاته ام لا، فذكر صاحب العروة انه تجري بالنسبة الى صلاته السابقة قاعدة الفراغ وبالنسبة الى صلواته السابقة يجري استصحاب بقاء الجنابة فيوجب عليه الغسل وعدم الحاجة الى الوضوء، ولكن اورد عليه جماعة من الاعلام منهم السيد الخوئي بان هذا مختص بما اذا لم يحدث بالاصغر فاذا احدث بالاصغر قبل اغتساله للاعمال اللاحقة فيتشكل في حقه علم اجمالي إما بوجوب اعادة الصلاة السابقة لولم يغتسل قبلها او وجوب الوضوء للصلوات اللاحقة لو اغتسل قبل الصلاة السابقة وقد احدث بالاصغر ولم يحدث منه بعد الحدث الاصغر الا غسل احتياطي ولايغني هذا الغسل الاحتياطي عن الوضوء.

واورد جمع من الاعلام كالشيخ الاستاذ قده على كلام السيد الخوئي بانه لايأتي في عملين مترتبين كصلاة الظهر والعصر والطواف وصلاة الطواف، فانه حينما يلتفت بعد صلاة الظهر الى انه لايدري هل اغتسل قبل صلاة الظهر من الجنابة ام لا، فجرت قاعدة الفراغ في حقه واغتسل لاجل استصحاب بقاء الجنابة قبل صلاة العصر، ولم يتوضأ لها، فيعلم تفصيلا ببطلان صلاة العصر إما لعدم وضوءه لها، او لاخلاله بالترتيب بينه وبين صلاة الظهر، فانه ان اغتسل قبل صلاة الظهر فكان يجب عليه الوضوء لصلاة العصر وان لم يغتسل قبل صلاة فبقيت في ذمته صلاة الظهر فكيف يبدأ بصلاة العصر، فتجري قاعدة الفراغ في صلاة ظهره بلامعارض، وهذا مما كان السيد الخوئي ملتفتا اليه وذكره في كلامه، ولكنه لايرفع العلم الاجمالي الذي شكّله السيد الخوئي في المقام، وذلك:

اولا: يمكن فرض العلم الاجمالي بين صلاة الظهر وعمل آخر غير صلاة العصر، فيقال إما تجب عليه اعادة صلاة ظهره، لعدم اغتساله قبلها، او يحرم عليه مس كتابة القرآن بعد غسله الاحتياطي وقبل وضوءه، فيجعل حرمة مس الكتاب طرفا للعلم الاجمالي المنجز، فاستصحاب بقاء الجنابة يقول له اغتسل ولاتحتاج الى الوضوء ويجوز له مس كتابة القرآن فهذا الاستصحاب يتعارض مع قاعدة الفراغ في صلاة ظهره، ولاحاجة الى جعل صلاة العصر طرفا للمعارضة، كما انه يمكن ان يجعل صلاة أخرى غير مترتبة على صلاة الظهر، طرفا للمعارضة، كما لو كان عليه صلاة القضاء، فكثير من الناس عليهم صلاة القضاء، فيقول إما تجب عليّ اعادة صلاة الظهر او يجب عليّ الوضوء بعد هذا الغسل لقضاء الصلاة، ويمكن جعل صلاة غير واجبة على هذا المكلف من صلاة مندوبة او صلاة قضائية عن الميت طرفا للمعارضة.

ولاحاجة الى ايجاد هذه الصلاة القضائية او الصلاة النافلة بل يكفي فرض وجودها، لان الاصل المصحح وهو استصحاب بقاء الجنابة حينما يرخص في الاتيان بالصلاة فجمعه مع قاعدة الفراغ في صلاة الظهر يكون مستلزما للترخيص في مخالفة العلم الاجمالي وهذا نقض للغرض عقلاءا، فاذن لم يكن حاجة في جعل صلاة العصر طرفا للمعارضة مع صلاة الظهر حتى يقال بانه لو اغتسل لصلاة العصر ولم يتوضأ لها ولم يعد صلاة الظهر فيعلم تفصيلا ببطلان صلاة العصر، بل يمكن جعل شيء آخر مشروط بالطهارة طرفا للعلم الاجمالي، كما يمكن جعل صلاة المغرب التي ياتي وقتها طرفا لهذا العلم الاجمال المنجز.

وثانيا: حتى بالنسبة الى صلاة العصر يوجد فروض، الفرض الاول ان يصلي صلاة العصر بلااعادة صلاة الظهر او الوضوء لصلاة العصر، وهذا يوجب العلم التفصيلي ببطلان صلاة العصر، ولكن يوجد فرضان آخران، احدهما ان يصلي صلاة العصر بلاوضوء ولكن مع اعادة صلاة الظهر، يغتسل ويعيد صلاة ظهره وياتي بصلاة عصره بلاوضوء، الفرض الآخر ان يغتسل ويتوضأ لصلاة عصره بلاضم اعادة صلاة الظهر اليه.

هذان الفرضان الاخيران كلاهما مخالفة احتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال، وان لم يمكن صدورهما في آن واحد عن مكلف واحد ولكن الشارع باجراءه لقاعدة الفراغ واستصحاب بقاء الجنابة، جوّز للمكلف اختيار احد فرضين، إما ان يغتسل وياتي بصلاة العصر بلاوضوء ولكن بعد اعادة صلاة الظهر وجوّز له في نفس الوقت ان يغتسل ويتوضأ لصلاة العصر بلا ان يعيد صلاة الظهر، اما الفرض الاول فهو مخالفة تفصيلية للتكلف واعرضنا عنه لان الاصول ليس لها مجال بالنسبة الى الترخيص في المخالفة التفصيلية للتكليف، ولكن الفرضان الاخيران كلاهما مجرد مخالفة احتمالية للتكليف، ولكن الترخيص بالنسبة اليهما قبيح او ناقض للغرض عقلاءا، لانه من قبيل الترخيص القطعي في ارتكاب الحرام المعلوم بالاجمال او في ترك الواجب المعلوم بالاجمال.

توضيح ذلك انه قد يعلم المكلف بانه إما يحرم عليه الجلوس في لحظة كذا او يحرم عليه القيام في تلك اللحظة، ذكر السيد الخوئي انه يجب عليه الاحتياط فلايقوم ولايجلس في تلك اللحظة بل يستلقي، لانه وان لم يتمكن من المخالفة القطعية للعلم الاجمالي لانه لايتمكن من الجلوس والقيام في لحظة واحدة، ولكن الشارع اذا اجرى الاصل في كلا الفعلين وقال يجوز لك القيام ظاهرا ويجوز لك الجلوس ظاهرا، فصدر منه الترخيص القطعي في ارتكاب الحرام المعلوم بالاجمال، وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، ولكنه إما قبيح عقلا كما ذكره السيد الخوئي او نقض للغرض عقلاءا.

والمقام من هذا القبيل، احد الفعلين مخالفة للتكليف الواقعي، لانه إما لم يغتسل فتكليف الشارع بان يغتسل ويتوضأ للعصر فقط من دون ان يعيد الظهر ترخيص في المخالفة الواقعية للتكليف وان اغتسل قبل صلاة الظهر فتكليف الشارع بان يغتسل ويعيد صلاة ظهره ويصلي صلاة عصره بلاوضوء، ترخيص للمخالفة الواقعية للتكليف، فالفرض الاول كان مخالفة تفصيلية، فصلاة عصره باطلة تفصيلا لا كلام لنا فيه، اما الفرض الثاني والثالث فالشارع رخص في اي منهما، افرض هنا شخصان احدهما يختار الفرض الثاني يغتسل ويعيد صلاة ظهره وياتي بصلاة عصره بلاوضوء والشخص الآخر يغتسل ويتوضأ وياتي بصلاة عصره بلااعادة صلاة الظهر، فيعلم بان احدهما خالف التكليف الواقعي، فلو كان شخصان لايضر، ولكن لو كان شخص واحد يرخص في كلا الفعلين فهو ترخيص قطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فهذا قبيح عقلا او نقض للغرض عقلاءا، وعليه فلايتم الاشكال على السيد الخوئي.

الاشكال الثاني على السيد الخوئي ما ذكره السيد السيستاني دام ظله من ان قاعدة الفراغ في الصلاة الاولى لامعارض لها، الا ما يتوهم من معارضة استصحاب بقاء الجنابة حيث ينفى به وجوب الوضوء فذكر السيد السيستاني ان استصحاب الجنابة ليس اصلا موضوعيا لنفي وجوب الوضوء بل انتفاء وجوب الوضوء لازم عقلي لبقاء الجنابة وليس اثرا شرعيا له، لازم بقاء الجنابة عدم الحاجة الى ضم الوضوء الى الغسل واللوازم العقلية لاتترتب على الاستصحاب،

هذا الاشكال الذي اوجب ان يعلق السيد السيستاني على العروة في المقام بانه الاحوط وجوبا اعادة الصلاة السابقة في فرض واحد دون بقية الفروض، الفرض الواحد ان تكون الصلاة السابقة صلاة موقتة لاصلاة غير موقتة كصلاة قضائية ولم يخرج وقتها، مثل ما لو اتى بصلاة الظهر وشك انه هل اغتسل من الجنابة ام لا، فهذه الصلاة صلاة موقتة ولم يخرج وقتها وقاعدة الفراغ فيها تتعارض مع استصحاب الجنابة، فهنا احتاط السيد السيستاني، لمراعاته لمباني المشهور من منجزية العلم الاجمالي فيه، ولكنه لما لم ير تمامية هذا المبني لم يحتط اكثر من ذلك.

فلولم تكن الصلاة موقتة لو صلي صلاة قضائية ثم شك انه هل اغتسل قبلها ام لا، فهنا لانلتزم بالاحتياط، فتجري قاعدة الفراغ فيها وبمقتضى العلم الاجمالي يغتسل ويتوضأ للصلوات الآتية، وكذا بالنسبة الى الصلاة الموقتة التي خرج وقتها، كما لو اجنب قبل سنة مثلا، ولايدري هل اغتسل بعد تلك الجنابة فيقول السيد السيستاني انه ليس بمهم، ان قاعدة الفراغ تجري بالنسبة الى الصلوات السابقة واغتسل وتوضأ للصلوات الآتية ولاشيء عليه.

الجواب عن اشكال السيد السيستاني انه كيف يقول بان عدم وجوب الوضوء ليس من الآثار الشرعية لبقاء الجنابة، افرض اني بعد ما احدث بالاصغر اشك هل اغتسلت ام لا، ولم يصل بعدها ابدا، الا يكفيه ان يغتسل؟ استصحاب بقاء الجنابة لايحرز له وجوب الغسل عليه وعدم حاجته الى الوضوء كيف لايكون هذا اثر شرعيا لبقاء الجنابة، بقاء الجنابة موضوع لوجوب الغسل وغسل الجنابة موضوع للاغناء عن الوضوء، والوضوء معه بدعة، هذا مضافا الى انه على اي تقدير لوجوب الوضوء موضوع واقعي معين، نحن نستصحب ذلك الموضوع، على اي حال الجنب الواقعي لايحتاج الى الوضوء بل يحتاج الى الغسل فموضوع عدم الحاجة الى الوضوء وان لم نعلم ما هو هل هو الجنابة او لازمه نستصحب بقاء الموضوع الواقعي لعدم الحاجة الى الوضوء ايّا ما كان الموضوع الواقعي، لانه متيقن الحدوث، حينما كان جنبا واقعا قطعا لايجب عليه الوضوء، فنستصحب ذلك الموضوع الواقعي ايا ما كان.

واما ما ذكره بالنسبة الى الصلوات التي مضت وقتها فيقول السيد الخوئي ان البراءة عن وجوب القضاء توجب انحلال العلم الاجمالي، كما سياتي، فالكلام اما في الصلاة غير الموقتة كالصلاة القضائية، او صلاة ادائية لم يخرج وقتها.

الاشكال الثالث ان هذا العلم الاجمالي حصل لامثالكم يا سيدنا الخوئي، بعد اتعاب كثيرة وذكرتم انه لم يسبقني اليه احد، فكيف كان منجزا للاغبياء وغيرهم الذي لم يحصل لديهم هذا العلم الاجمالي، هذا العلم الاجمالي حصل لامثالكم، انتم احتاطوا، هذا الاحتياط على غير غيركم اليس موضوع وجوب الاحتياط حصول العلم الاجمالي للمكلف نفسه، كل مكلف حصل له العلم الاجمالي فليحتط، نعم بامكانكم ان تعلّقوا على العروة انه لدينا علم اجمالي إما بوجوب اعادة الصلاة السابقة او وجوب الوضوء للصلوات اللاحقة لمن احدث بالاصغر، وكل من حصل لديه هذا العلم الاجمالي وجب عليه الاحتياط، وان كان قد يقال لكم لماذا تتعبون الآخرين، ولكن لم يكن فيه اشكال فنّي.

اما بشكل عام تكتبون في رسالتكم العملية هذا اذا لم يحدث بالاصغر اما اذا احدث بالاصغر فيجب عليه اعادة الصلاة السابقة بغسل وضم الوضوء الى ذلك الغسل للاتيان بالصلوات اللاحقة بدون ان تبينوا منشأ هذا الاحتياط حتى يحصل للمكلف علم اجمالي موضوع للتنجيز، فلامبرر لهذا المكلف، تاملوا في هذا الاشكال الثالث الى الليلة القادمة ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس52

کان الکلام فیمن صلى ثم شك انه هل اغتسل من الجنابة ام لا، فذكر السيد الخوئي انه اذا احدث بالاصغر فيتشكل علم اجمالي بانه إما يجب عليه اعادة تلك الصلاة لولم يغتسل قبلها او يجب عليه الوضوء للصلوات الآتية لو اغتسل قبل تلك الصلاة السابقة فانه يكون حينئذ هذا الغسل الاحتياطي غير مجز عن الوضوء، وهذا العلم الاجمالي منجز، نعم ذكر السيد الخوئي انه اذا حدث ذلك العلم الاجمالي بعد خروج وقت تلك الصلاة السابقة فهذا العلم الاجمالي ينحل حكما، لجريان اصل البراءة عن وجوب قضاء تلك الصلاة، او قاعدة الحيلولة، وسياتي الكلام حول هذا الاستثناء.

وقد يورد على السيد الخوئي عدة ايرادات، فالايراد الاول انه اذا كانت الصلاة اللاحقة صلاة مترتبة كصلاة العصر التي هي مترتبة على صلاة الظهر فينحل العلم الاجمالي لانه اذا لم يعد صلاة الظهر بغسل ولم يتوضأ لصلاة العصر وانما اغتسل لها فيعلم تفصيلا ببطلان صلاة عصره، لانه إما اغتسل قبل صلاة الظهر فيجب عليه الوضوء لصلاة عصره او انه لم يغتسل قبل صلاة الظهر فيجب عليه ايقاع صلاة العصر بعد صلاة الظهر، فاخلّ بالترتيب فصلاة عصره باطلة تفصيلا، فتجري قاعدة الفراغ في صلاة ظهره بلامعارض.

فقلنا بانه يمكن التعويض عن طرفية صلاة العصر للعلم الاجمالي بطرفية عمل آخر مشروط بالطهارة مكان صلاة العصر، وجئنا بعدة تعويضات منها صلاة المغرب، فقلنا بانه يعلم اجمالا بانه إما يجب عليه اعادة صلاة الظهر لولم يغتسل قبلها او يجب عليه الوضوء لصلاة المغرب، فتركنا صلاة العصر التي هي صلاة مترتبة و عوضنا عنها بصلاة المغرب التي ليست مترتبة على صلاة الظهر، او جئنا بصلاة نافلة او صلاة قضائية، او جئنا بمس كتابة القرآن، فقلنا بانه يعلم اجمالا إما بانه يجب عليه اعادة صلاة ظهره لولم يغتسل قبلها او يحرم عليها مس كتابة القرآن بعد ما يغتسل وقبل ما يتوضأ.

ولكن كل هذه التعويضات قد يجاب عنها، فيقال بان صلاة المغرب لم يات وقتها حسب الفرض، لانه اذا جاء وقتها ثم حصل له العلم الاجمالي فقد ذكر السيد الخوئي انه تجري البراءة عن وجوب قضاء الصلاة السابقة، فكان فرض السيد الخوئي عدم خروج وقت الصلاة السابقة التي جرى قاعدة الفراغ فيها، فحسب هذا الفرض لم يات وقت صلاة المغرب، فلم يكن وجوب صلاة المغرب فعليا قبل دخول وقتها، ويمكنه ان يعمل عملا لايتشكل له العلم الاجمالي، بأن يتوضأ قبل اذان المغرب إما قبل غسله او بعد غسله، او يغتسل ثم يحدث بالاصغر، فيعلم تفصيلا بوجوب الوضوء عليه والوقت لصلاة المغرب لم يدخل بعد، فحينما يدخل صلاة المغرب بالنسبة الى صلاة المغرب ليس له اي علم اجمالي، فهو يعلم تفصيلا إما انه متوضأ لو توضأ قبل صلاة المغرب او يجب عليه الوضوء فيما احدث بالاصغر بعد غسله الاحتياطي.

واما بالنسبة الى صلاة القضاء فيفرض رجل لاقضاء عليه، فليس كل مكلف يجب عليه قضاء للصلوات السابقة لم يات بها، وبالنسبة الى صلاة النافلة يقال بان بطلان صلاة النافلة لايوجب تشكل علم اجمالي بالتكليف، فنظير ما لو علم اجمالا ببطلان صلاة فريضته او صلاة نافلته، من يعلم اجمالا بانه إما بطلت صلاة فريضته او صلاة نافلته فذكر جماعة منهم السيد السيستاني بانه لامعارضة بين قاعدة الفراغ في هاتين الصلاتين بل تجري قاعدة الفراغ في صلاة الفريضة لعدم علم اجمالي بالتكليف، لان النافلة حكمها استحبابي، ولايشتمل تركه على المخالفة للتكليف الاجمالي.

وهكذا بالنسبة الى الاتيان بصلاة قضائية عن الاموات فانها مستحبة، الا اذا فرض انه ولد اكبر وهذا ليس فرضا دائميا.

واما بالنسبة الى مس كتابة القرآن فيقال بانه يمكنه المنع من تشكل علم اجمالي بان يتوضأ قبل الغسل، فانه اذا توضأ قبل الغسل لاتكون فترة تسمى بفترة ما بعد الغسل وقبل الوضوء، فيحتمل انه يحرم عليه مس كتابة القرآن وتصير هذه الفترة بالنسبة الى حرمة مس كتابة القرآن طرفا لعلم اجمالي منجز، يتوضأ قبل الغسل، او يحدث بالاصغر أثناء الغسل، فيعلم بوجوب الوضوء عليه بعد هذا الغسل، فلايفرض انه يغتسل ولايتوضأ حتي يتشكل في حقه علم اجمالي بانه إما يحرم عليه مس كتابة القرآن فعلا او يجب عليه اعادة الصلاة السابقة.

مضافا الى انه يمكن اجراء استصحاب الحدث في حقه، فيقال بانه ينحل العلم الاجمالي باستصحاب الحدث، فاستصحاب الحدث يقول هذا محدث وان اغتسل غسلا احتياطيا، فيحرم عليه مس كتابة القرآن.

لكن هذ الكلام الاخير لايصح، لانه قبل جريان استصحاب، استصحاب بقاء الجنابة نفى وجوب الوضوء وقال انت بمجرد ان تغتسل تكون طاهرا من الحدث الاصغر و الاكبر فيجوز لك مس كتابة القرآن، ففي رتبة جريان استصحاب بقاء الجنابة وقبل ان تصل النوبة الى استصحاب الحدث تقع المعارضة بين استصحاب بقاء الجنابة مع قاعدة الفراغ، فاستصحاب بقاء الحدث الذي يجري بعد سقوط استصحاب بقاء الجنابة النافي لوجوب الوضوء لايرفع مشكلة معارضة هذا الاستصحاب لبقاء الجنابة مع قاعدة الفراغ، لان استصحاب بقاء الحدث المحرِّم لمسّ كتابة القرآن في رتبة متأخرة عن معارضة استصحاب بقاء الجنابة مع قاعدة الفراغ، فانه بعد ان تستقر المعارضة بين الاصلين تصل النوبة الى استصحاب بقاء الحدث الموجب لحرمة مس كتابة القرآن، ولاينحل بذلك العلم الاجمالي السابق الموجب لتعارض الاصلين.

ولكن المهم الجواب الاول هو انه يمكنه ان يتوضأ قبل غسله، فلاتكون فترة تقع طرفا للعلم الاجمالي المنجز.

فبهذا قد يجاب عن هذه التعويضات، ولانريد ان نتكلم حول هذه المباحث اكثر من ذلك لان المهم هو حل اساس المشكلة.

وصلنا بعد ذلك الى اشكال السيد السيستاني على هذا العلم الاجمالي واجبنا عنه، ثم وصلنا الى اشكال آخر طرح في كلمات السيد السيستاني كما هو موجود في كلمات بعض آخرين من ان العلم الاجمالي الذي يحصل للمجتهد لايكون منجزا في حق العامي الا اذا انتقل هذا العلم الاجمالي الى العوام، فقد يجاب عن هذا الاشكال بانه يوجد علم اجمالي ارتكازي للعامي وانما لايمكن له ان يبينه تفصيلا، ولكن هذا الكلام لادليل عليه، فان هذا العلم الاجمالي دعوى وجوده في ارتكاز العوام دعوى بلادليل، فان كثيرا من العوام لايفهمون هذا العلم الاجمالي اذا بينوا لهم فكيف يكون في ارتكازهم.

وقد يجاب عن هذا الاشكال الاخير ايضا بان الرأي الاجمالي للفقيه حجة في حق العامي ولو لم يوجد لدي العامي علم اجمالي، فان رأي الفقيه حجة في حق العامي ابرزه ام لم يبرزه، نعم لو امتنع عن ابرازه لايمكن الوصول الى رأي الفقيه، وانتقلت النوبة الى رأي فقيه آخر يكون في رتبة متأخرة، ولكن اذا كان الفقيه الاعلم لايأبى عن بيان رأيه، فرأيه القابل للوصول حجة في حق العامي، فلولم يتشكل العلم الاجمالي للعوام لكن الرأي الاجمالي موجود في نفس الفقيه وان كان لايأبى عن بيانه اذا سئل، فهو يبين لكم ان رأيي الاجمالي في هذه المسألة وجوب احد امرين إما اعادة الصلاة السابقة او الوضوء للصلاة اللاحقة، هذا رأي اجمالي، وهذا الرأي الاجمالي كرأي الفقيه التفصيلي حجة في حق العامي، الموضوع للحجية للعامي رأي الفقيه، ابرزه او لم يبرزه، فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون.

هذا الجواب وان كان صحيحا في الشبهات الحكمية كرأي الفقيه الاجمالي في مسألة وجوب القصر او التمام او وجوب صلاة الظهر او الجمعة، اذا سألنا الفقيه لقال باني اعلم اجمالا بانه إما تجب صلاة الظهر او تجب صلاة الجمعة، هذا الرأي للفقيه حجة في حق العامي، لايمكن للعامي ان يقول انا لم يحصل لي العلم الاجمالي فلايجب عليّ احداث الموضوع، يقال له لا، الموضوع للحجية رأي الفقيه، ورأي الفقيه حجة اجمالا كان او تفصيلا.

لكن مسألتنا في المقام لاتبتني على شبهة حكمية بل تبتني على نفس تشكل العلم الاجمالي، والا فالمسألة الكلية واضحة، من لم يغتسل قبل صلاة ظهره فتجب عليه اعادتها ومن شك في غسله قبل صلاة ظهره تجري قاعدة الفراغ في حقه، ما لم يحصل لدى العامي علم اجمالي بالتكليف، لان قاعدة الفراغ تجري في الشبهات الموضوعية، قاعدة الفراغ تجري في تلك الصلاة السابقة ما لم يحصل لهذا العامي علم اجمالي بالتكليف، فالشبهة موضوعية، فهذا الجواب انما يتم في الشبهات الحكمية والمقام ليس من هذا القبيل، المقام من قبيل الشبهة الموضوعية جرت فيها قاعدة الفراغ كشبهة موضوعية ولكن بشرط لايتشكل علم اجمالي للعامي والمفروض ان العامي قبل بيان السيد الخوئي لم يتشكل لديه علم اجمالي فلماذا افتى السيد الخوئي بوجوب الاحتياط عليه.

هذا الاشكال الاخير لامهرب منه، نعم كان بامكان السيد الخوئي ان لايبين هذا العلم الاجمالي ولكن بعد ان بيته ووصل الى الناس او الى المحصلين فتشكل موضوع وجوب الاحتياط بالنسبة اليهم.

وقد ذكرت للسيد السيستاني دام ظله وقلت له انتم اشكلتم على الآخرين بان هذا العلم الاجمالي حصل لكم لا للعوام فلماذا افتيتم بوجوب الاحتياط؟ فقال اذا ما ابين الاحتياط تعترضون عليّ وتقولون هذا مورد العلم الاجمالي، فحذرا من اشكالاتكم ذكرت الاحتياط، والا فلاموجب لذكر الاحتياط فيما اذا لم يتشكل العلم الاجمالي للعوام.

فهذا الاشكال الثالث في محله، ولكن اذا بيّن العلم الاجمالي للعامي وتشكل علم اجمالي في حقه فالظاهر ان ما ذكره السيد الخوئي من الاحتياط في محله.

الاشكال الرابع ما ذكره السيد الصدر من اننا نتطوّر اكثر من السيد الخوئي، فان السيد الخوئي قال هذا اذا لم يحدث بالاصغر، يعني تجري قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة اذا لم يحدث بالاصغر، قبل ان يحدث بالاصغر راح يغتسل غسلا احتياطيا، انا اقول بل تجب اعادة الصلاة السابقة حتى لو لم يحدث بالاصغر بناءا على بعض مبانينا في العلم الاجمالي، ما هو مقصود السيد الصدر في تعليقته على المنهاج حينما قال بل ولولم يحدث بالاصغر بناءا على بعض مبانينا.

اشكاله ان الحدث الاصغر او الاكبر من قيود متعلق التكليف لامن شرائط موضوع التكليف، يعني لم يقسم المكلف الى المحدث بالاصغر فيجب عليه الوضوء والمحدث بالاكبر فلايجب عليه الووضء وانما يجب عليه الغسل، الانقسام ليس بلحاظ المكلفين، الى من يجب عليه الوضوء ومن لايجب عليه الوضوء، فقال الشارع المحدث بالاكبر يجب عليه الغسل والمحدث بالاصغر يجب عليه الوضوء ولايجب عليه الغسل، هذا خلاف ظاهر الادلة، بل ظاهر الادلة ان كل مكلف يجب عليه الصلاة إما مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر او مع الغسل عقيب الحدث الاكبر، والشاهد على هذا التكليف الجامع وان الحدث الاصغر قيد المتعلق، كذلك الحدث الاكبر.

والشاهد على ذلك ان من كان متطهرا في اول الوقت او من كان محدثا بالاصغر اول الوقت امكنه ان يجنب نفسه ثم يصلي نفسه مع الغسل، جواز عدوله من كيفية الى كيفية اخرى جوازه من الصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر الى الصلاة مع الغسل عقيب الحدث الاكبر الا يكشف عن التخيير بين كيفيتين، وان الواجب عليه هو الجامع بين صلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر والصلاة مع الغسل عقيب الحدث الاكبر، والا لو كان المحدث بالاصغر يجب عليه الصلاة مع الوضوء كيف يجوز له ان يترك هذا الواجب، ويجنب نفسه ثم يصلي مع الغسل، وايّ فرق بينه وبين من كان واجدا للماء فاتلف الماء ثم تيمم فتقولون هناك بانه فوّت الواجب، اما هنا المحدث بالاصغر ترك الصلاة مع الوضوء واجنب نفسه ثم صلى مع غسل ولم تعترضوا عليه، ما هو الفارق بين المقامين؟ الفارق هو انه في هذا المثال الاخير الوضوء عقيب الحدث الاصغر والغسل عقيب الحدث الاكبر قيدان تخييران لمتعلق التكليف، ائت بصلاة إما مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر او مع الغسل عقيب الحدث الاكبر.

وقال في المقام مثلا بعد ما اتيتم بصلاة صبح قضائية –اذكر لكم صلاتين غير مترتبتين حتى نخلص عن الاشكال الاول- وكان جنبا فاتى بصلاة قضائية كصلاة الصبح ثم شك هل اغتسل من الجنابة ام لا قبل الصلاة القضائية ام لا، وبعد صلاة الصبح القضائية لم يحدث بالاصغر، فعلى فتوى السيد الخوئي كان بامكانه ان يذهب الى الحمام ويغتسل غسلا احتياطا وياتي ويصلي صلاة ظهره، ولكن السيد الصدر يقول رح اغتسل واعد صلاتك الصبح قضائية، لان استصحاب بقاء الجنابة يقول لك انت وان لم تحدث بالاصغر فعلا ولكن يجوز لك ان تصلي صلاة ظهرك بغسل لاوضوء معه حتى لو احدث بالاصغر قبل هذا الغسل، فالاستصحاب يجوّز له ذلك الامتثال للتكليف الفعلي، هذا التجويز فعلي، وان كان لايريد ان يختار هذه الكيفية، فانه لاينافي ترخيص الشارع في هذه الكيفية، كمن علم اجمالا بحرمة شرب احد الانائين وهو لايريد ان يشرب كليهما، فان المهم ان الشارع يجوّز له في شرب هذا وفي شرب ذاك فيتعارضان، هو اختار شرب ايّ منهما او لم يختر فهو ليس بمهم.

المهم هو الترخيص في مخالفة تكليف معلوم بالاجمال، فيقول السيد الصدر انت لديك علم اجمالي بتكليف فعلي إما وجوب اعادة الصلاة السابقة لولم تغتسل او لابد لك في كيفية الامتثال لصلاة الظهر من اختيار الوضوء، لان صلاتك تكون عقيب الحدث الاصغر لو احدثت بالاصغر، والحدث الاصغر ليس موضوعا للتكليف حتى تقول ان التكليف ليس فعليا بعد عدم تحقق موضوعه، التكليف صار فعليا بعد الاذان بالنسبة الى صلاة الظهر، سواءا احدثت بالاصغر او لم تحدث لايتغير التكليف، التكليف على حاله، تكليف بصلاة مشروطة بالوضوء عقيب الحدث الاصغر وبالغسل عقيب الحدث الاكبر، هذا التكليف بحده وحدوده معلوم انما الشك في الامتثال، حينما يجري استصحاب بقاء الجنابة ويقول لك لاحاجة الى ضم الوضوء الى هذا الغسل حتى لو احدثت بالاصغر قبل الغسل، فهذا استصحاب في مقام الامتثال وليس استصحابا في مقام تشخيص التكليف، لان الاستصحاب لم يجر في موضوع التكليف وانما جرى في قيد متعلق التكليف.

فالجمع بين هذا الترخيص في كيفية الامتثال وبين جريان قاعدة الفراغ في صلاة الصبح القضائية ترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال، نعم لو كان الحدث الاصغر موضوعا لتكليف وهو وجوب الوضوء ولم يكن قيدا لمتعلق التكليف تم كلام السيد الخوئي، لانه مادام لم يحدث بالاصغر يعلم بعدم حدوث التكليف في حقه بوجوب الوضوء، ولكن الحدث الاصغر بالنسبة الى الصلاة قيد المتعلق، الصلاة واجبة على اي حال، والجامع هو الصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر ومع الغسل عقيب الحدث الاكبر، وهذا الجامع معلوم بحده وحدوده، لاشك فيه حتى نتكلم عن التكليف المشكوك، وانما الشك في مقام الامتثال، والشك في مقام الامتثال مجرى للاصل سواءا اخترت هذه الكيفية للامتثال او لم تختر.

انت لاتريد ان تتوضأ من هذا المائع المشكوك تريد ان تتوضأ من الماء المعلوم الطهارة، ولكن اصالة الطهارة تجري في هذا الماء المشكوك، اخترته للوضوء او لم تختر، لانه استصحاب في كيفية الامتثال، وهذا يوجب المعارضة، تأملوا في هذا المطلب الى الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس53

كان الكلام فيمن صلى ثم شك انه هل اغتسل من جنابته قبل هذه الصلاة ام لا، فاجرى الاعلام قاعدة الفراغ فيها، وقيد السيد الخوئي جريان قاعدة الفراغ بما اذا لم يحدث بالاصغر، فانه اذا احدث بالاصغر يتشكل علم اجمالي في حقه إما بوجوب اعادة تلك الصلاة لولم يغتسل قبلها او بوجوب الوضوء للصلوات الآتية لو اغتسل قبل تلك الصلاة، حيث انه يستلزم ان يكون غسله الاحتياطي غير مطابق للواقع وغير مجزء عن الوضوء، بينما انه لو لم يحدث بالاصغر فاغتسل فلااشكال انه يكون متطهرا من الحدثين بعد هذا الغسل الاحتياطي وتصح صلاته الآتية جزما، فقلنا بان هذا العلم الاجمالي تام، ولايرد عليه اي من الاشكالات.

عدا اشكال انه لو لم يتشكل هذا العلم الاجمالي في حق المكلف فلايكفي تشكل هذا العلم الاجمالي في حق المرجع، الا ان ينقل المرجع هذا العلم الاجمالي فيصير منجزا في حقهم.

وهذا نظير العلم الاجمالي الذي ابداه السيد الخوئي في بحث القول بغير العلم على الله ورسوله، فقال بانه لو شك شخص في ان الله سبحانه وتعالى قال كذا او لم يقل او ان الامام عليه السلام فعل كذا او لم يفعل، فيعلم اجمالا انه إما ان يكون الاخبار بوجوده كذبا على الله ورسوله، او الاخبار بعدمه، ففي حال الصوم يعلم اجمالا بان الاخبار بالوجود اما مفطر او الاخبار بالعدم، فلو ارتكب احدهما بطل صومه، لانه يكون نظير العلم الاجمالي بكون احد المائعين ماءا، فانه اذا ارتمس في اي منهما بطل صومه ولو انكشف انه ماءا مضافا، لانه تنجز عليه مفطرية احدهما فيجب عليه الاجتناب فلو اتفق انه ليس ماءا مطلقا فهو لم يجتنب عن المفطر وانما اتفق وصادف انه لم يقع في المفطر، ولكنه لم يجتنب منه، الاجتناب هو كفّ النفس عن المفطر، فبطل صومه لاخلاله بالاجتناب عن المفطر، وان انترك المفطر خارجا، نعم لايترتب عليه الكفارة، فكذا في القول بغير العلم، فيعلم اجمالا اما ان الاخبار بوجود هذا الفعل كذب على الامام عليه السلام او الاخبار بعدمه كذب على الامام عليه السلام وهذا العلم الاجمالي يوجب منجزية المفطرية بالنسبة الى احدهما، فلو اخبر بوجود الفعل ولولم يكن كذبا واقعا ولكنه يبطل صومه واقعا.

فقلنا ان هذا العلم الاجمالي تشكل لكم ولتلامذة مثل السيد الصدر الذي تعلموا منكم واما من لم يخطر بباله هذا العلم فلايتنجز عليه، هذا الاشكال صحيح.

قال السيد الصدر هنا باني تشكل لي علم اجمالي اشدّ مما تشكل لدى السيد الخوئي وهو انه لولم يحدث بالاصغر فمع ذلك يعلم اجمالا بانه إما تجب عليه اعادة تلك الصلاة السابقة لولم يغتسل قبلها او انه يجب عليه الاتيان بصلاة لاحقة بكيفية خاصة.

توضيح ذلك: هذا المكلف، اذا اغتسل قبل صلاة الصبح القضائية التي قام بها في علم الله، ولكنه حيث يشك في اغتساله لزمه الاحتياط قبل اداء الظهر في هذا الفرض الذي ذكرناه من انه فات منه صلاة الصبح وكان جنبا، فلو فرضنا انه لم يغتسل قبلها بطل صلاته القضائية ولو اغتسل قبلها والآن يريد ان يصلي بصلاة الظهر فوجب عليه الاغتسال الاحتياطي، لاندري هل هذا المكلف اذا كان في علم الله قد اغتسل قبل صلاة الصبح القضائية واحدث بالاصغر قبل هذا الغسل الاحتياطي فيتعين عليه في مقام الامتثال ان يتوضأ قبل صلاة الظهر، ولكن لو لم يغتسل قبل صلاته القضائية لايتعين عليه هذا الامتثال بل يجوز له ان يحدث بالاصغر ثم يغتسل ثم يصلي صلاة الظهر، لان هذا الغسل يكون غسلا شرعيا ويغني عن الوضوء.

فالامر دائر في كيفية الامتثال بالنسبة الى صلاة الظهر بين ان يكون هذه الكيفية للامتثال هو ان يحدث بالاصغر ثم يغتسل ويصلي صلاة ظهره بلاوضوء هل هذه الكيفية مجزءة ام لا، فالتكليف بصلاة الظهر فعلي وانما الشك في كيفية الامتثال، فالعلم الاجمالي ينصبّ على كيفية الامتثال، فيقال بانه إما انه لم يغتسل قبل صلاة الصبح القضائية فتجب عليه اعادته او انه اغتسل قبل تلك الصلاة فهذه الكيفية فی الامتثال غير مجزئة بان يحدث بالاصغر ثم يغتسل ولايتوضأ ويصلي صلاة ظهره، هذه الكيفية للامتثال على تقدير غسله قبل صلاة الصبح القضائية غير مجزئة وباطلة وهذا العلم الاجمالي منجز.

هذا الكلام للسيد الصدر مبني على مطلبين:

المطلب الاول ان يتشكل هذا العلم في حق المكلف ومن غفل عنه فلادليل على تنجزه بالنسبة اليه، كما اشكلنا على السيد الخوئي ولكن دأب الاعلام ليس هكذا، بل يحمّلون العلم الاجمالي الذي حصل لديهم بعد اتعاب كثيرة على مقلديهم، وهذا لايتم صناعيا.ز

المطلب الثاني ان يكون الحدث الاصغر او الحدث الاكبر قيدين لمتعلق التكليف بان لايكون لدينا شك في التكليف بل نعلم تفصيلا بوجوب متعلق بالصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر، او مع الغسل عقيب الحدث الاكبر، فيكون التكليف واضحا بحده وحدوده وانما يكون شكنا في مقام الامتثال، واما بناء على مسلك المشهور الذي هو ظاهر من الادلة فالمحدث بالاصغر يختلف تكليف عن المحدث بالاكبر، فالمحدث بالاصغر يجب عليه الصلاة مع الوضوء والمحدث بالاكبر يجب عليه الصلاة مع الغسل.

اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم اي اذا قمتم من النوم وهو الحدث الاصغر فصلّوا مع الوضوء واذا كنتم جنبا فصلّوا مع الغسل، هذه القضية الشرطية ظاهرة في كون الشرط شرطا للوجوب لاقيدا للواجب، فهذا الذي لم يحدث بالاصغر قبل غسله الاحتياطي يعلم بانه ليس موضوعا لوجوب الصلاة مع الوضوء، والمحدث بالاصغر شرط الوجوب ولايجب تحصيله، فيكون نظير ما لو علمنا ان المولى قال اكرم زيدا او قال ان نزل المطر فاكرم عمروا، ولم ينزل المطر، فهذا العلم الاجمالي ليس علما اجماليا بالتكليف الفعلي فلايكون منجزا، وان امكن تحصيل شرطه، كما لو قال اكرم زيدا او قال ان زرت عمروا فاكرمه، فمع عدم ارادته لزيارة عمرو فلاعلم له بالتكليف الفعلي، فلايكون منجزا وتجري البراءة عن وجوب اكرام زيد.

اذا قلتم ماذا تصنع بذاك الشاهد الذي يستشهد به –ولاادري من الذي استشهد به، اي لم اره في كلماتهم- على كون الحدث الاصغر والحدث الاكبر قيدين لمتعلق التكليف لاموضوعين للتكليف، وهو انه لو كان المكلف في اول الوقت محدثا بالاصغر فيجوز له ان يجنب نفسه ويصلي مع الغسل فلو كان المحدث بالاصغر موضوعا لوجوب الصلاة مع الوضوء فكيف يجوز له ترك هذا الواجب والعدول الى غيره، فيقال بان هذا يكشف عن ان الواجب هو الجامع.

فنقول في الجواب اولا نحن نذكر شاهدا معاكسا لشاهدكم، فنقول لو كان شخص لايتمكن من الوضوء، لان الماء في موضع منخفض ولايمكنه ان يتوضأ منه ولكنه يمكنه ان يغتسل فيه غسلا ارتماسيا مثلا، فهل تقولون بانه يجب عليه ان يجنب نفسه حتى يتمكن من الغسل، على كلامكم يجب، لان الواجب تخييري، يجب علينا الصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر او الغسل او الصلاة مع الغسل عقيب الحدث الاكبر فعجزنا عن الصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الاصغر فتعين علينا الصلاة مع الغسل عقيب الحدث الاكبر فيجب عليه تحصيل قيده فصار الاجناب واجبا، وهذا خلاف الارتكاز المتشرعي، بل يقول العرف المتشرعي انا محدث بالاصغر ولااتمكن من الوضوء والآية تقول فلم تجدوا ماءا اي لم تتمكنوا من الوضوء فتيمموا.

والحل اننا نلتزم في فرض واحد بالوجوب التخييري، وهو من يتبدل حاله من الحدث الاصغر الى الحدث الاكبر او بالعكس في اثناء الوقت، نقبل بانه مكلف بالجامع، اما من كان جنبا الى آخر الوقت او كان محدثا بالاصغر الى آخر الوقت لا نلتزم بالوجوب التخييري في حقه، لان الظاهر من الادلة هو الوجوب التعييني، من كان محدثا بالاصغر يجب عليه الصلاة مع الوضوء، اما من لا يكون محدثا بالاصغر كما هو المفروض في المقام، فهذا لايريد ان يكون محدثا بالاصغر، فهذا إما انه قد اغتسل فهو متطهر او لم يغتسل فهو جنب، فيجب عليه الغسل من الجنابة، ولايصير محدثا بالاصغر، فاذن يجب عليه الصلاة مع الغسل، لان الموضوع لوجوب الصلاة مع الوضوء هو المحدث بالاصغر وهذا لايريد ان يصير مصداقا للمحدث بالاصغر.

فاذن ما ذكره السيد الصدر هذا لو التفتنا الى هذا العلم الاجمالي لايستظهر من الادلة، فان الظاهر من الادلة ان الحدث الاصغر موضوع للتكليف وليس قيدا لمتعلق التكليف، يعني ان المكلف ينقسم الى المحدث بالاصغر فيجب عليه الصلاة مع الوضوء، والمحدث بالاكبر فيجب عليه الصلاة مع الغسل، وهنا فرض ثالث ان يكون الشخص في أثناء الوقت حاله مختلف محدث بالاصغر في زمان ومحدث بالاكبر في زمان، فنلتزم فيه انه مخير ويجب عليه الجامع، ولايستلزم ذلك ان نلتزم بوجوب الجامع لعامة المكلفين، لان هذا خلاف ظاهر الادلة.

كما ذكر السيد الخوئي نظير ذلك في السفر والحضر، لان هناك ايضا ياتي هذا الكلام، حيث وقع الكلام في ان السفر والحضر قيدان لمتعلق التكليف او موضوعان، توضيح ذلك بناءا على ما استظهره السيد الصدر يجب على المكلف الجامع بين صلاة القصر في السفر وصلاة التمام في الحضر، حتي نحن في بلادنا، لسنا مكلفين بصلاة التمام تعيينا، انا الليلة قاعد في بيتي لم اخرج من بلدي، لكن تدرون ان الذي وجب علينا ليس هو وجوب صلاة التمام بل هو وجوب صلاة جامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر، فتكليفي مع تكليف ذاك الذي سافر هذه الليلة واحد وانما الاختلاف في المصاديق، يعني انا لااتمكن هنا من صلاة القصر في السفر كما ان ذلك المسافر لايتمكن هناك من صلاة التمام في الحضر، ولاجل ذلك تعين عليه قهرا اتيان هذه الحصةوالا فتكليفنا واحد.

ولازم ذلك ان من كان مسافرا ذهب الى مشهد مثلا فغلب عليه النوم ولم انتبه رأى انه لايسع الوقت لصلاة الظهر والعصر تامتين وانما يسع الوقت لصلاة الظهر والعصر مقصورتين، وهو ناوي للاقامة يريد ان يبقى هناك عشرة ايام، فعلى مسلك السيد الصدر لابد ان يعدل من نية الاقامة حيث يتمكن من ايقاع صلاة الظهر والعصر في الوقت بعدوله من نية الاقامة الى السفر الشرعي، وبذلك يتمكن من ايقاع صلاة مقصورة ظهرا وعصرا في داخل الوقت، بينما ان السيد الخوئي قال لا، هذا نوى الاقامة صار بحكم الحاضر وجب عليه صلاة الظهر والعصر تامتين والوقت لايسع لكليهما، يصلي صلاة الظهر تامة ويقضي صلاة العصر.

قد يقال هناك ايضا في قبال السيد الخوئي من كان مسافر في اول الوقت ثم رجع الى بلده اثناء الوقت ما اذا تقولون بالنسبة اليه، هو مكلف بخصوص القصر فكيف جاز له تاخير الصلاة الى ان يدخل بلده ويصلي صلاة التمام وهكذا من كان حاضرا في اول الوقت هل هو مكلف بصلاة التمام كيف جاز له ان يسافر ويصلي صلاة القصر في السفر وهذا يكشف عن وجوب الجامع.

فاجاب السيد الخوئي ان من تبدل حاله، اي انا حاضر وبعد ساعة اسافر، بالنسبة اليّ يجب الجامع بين صلاة التمام في الحضر وبين صلاة القصر في السفر، ولكن الذي يكون حاضرا في تمام الوقت او يكون مسافرا في تمام الوقت، لا، ان الظاهر من الادلة ان الحاضر في تمام الوقت يجب عليه صلاة التمام تعيينا ومن كان مسافرا في تمام الوقت يجب عليه صلاة القصر تعيينا، والذي تبدل حاله اول الوقت مكلف بالجامع بين صلاة التمام في الحضر والقصر في السفر، ولكن بعد ما استقر حاله، اي في آخر الوقت، الحاضر في آخر الوقت صار مسافر، لا، ان التكليف بالجامع ينتهي، ويتعين عليه صلاة القصر لانه في آخر وقت الفريضة مسافر، لان الظاهر من الادلة ان المسافر موضوع لوجوب القصر والحاضر موضوع لوجوب التمام، والشاهد الذي ذكرتموه لايقتضي الالتزام بوجوب الجامع الا في مورد واحد وهو من تبدل حال المكلف في أثناء الوقت لااكثر من ذلك.

وهكذا يقال في المقام ايضا ان المكلف لايريد ان يحدث بالاصغر فهو إما متطهر من كلا الحدثين او جنب، إما انه اغتسل او سيغتسل، فلايجب عليه الا الصلاة مع الغسل، لانه كان مخاطبا لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاغتسلوا، اذا احدث بالاصغر يصير موضوعا لوجوب الصلاة مع الوضوء، ولكن احداث الموضوع للوجوب ليس بواجب، كما انه في مثال العلم الاجمالي بانه إما يجب اكرام زيد او قال المولى ان زرت عمروا فاكرمه لايجب عليّ ايجاد شرط الواجب وهو زيارة عمرو، لاازور عمروا فلايحصل لدىّ علم اجمالي بالتكليف، تاملوا في هذا الجواب الذي هو غاية جهدنا في الاشكال على السيد الصدر.

غير الاشكال الاول الذي كان اشكالا عاما هو ان العلم الاجمالي الذي حصل لديكم لايكون منجزا في حق العوام الغافلين عن مثل هذا العلم الاجمالي، ولكن هذا الاشكال الاخير الذي هو اشكال فني، فهل يتم هذا الاشكال على السيد الصدر الذي كان جوابا عن مبناه ام لا.

فان شاء الله نتابع هذا البحث فكريا في هذه الايام وبحثا بعد العطلة، الاسبوع الجائي لاجل شهادة السيدة فاطمة سلام الله عليها، وبعد ذلك مجبورين نعطل للعطلة النيروزية، فصار التعطيل اسبوعين.

### اجتماع الاغسال المتعددة

### الدرس54

بسم الله الرحمن الرحیم

مسألة15 إذا اجتمع عليه أغسال متعددة‌ فإما أن يكون جميعها واجبا أو يكون جميعها مستحبا أو يكون بعضها واجبا و بعضها مستحبا ثمّ إما أن ينوي الجميع أو البعض فإن نوى الجميع بغسل واحد صح في الجميع و حصل امتثال أمر الجميع و كذا إن نوى رفع الحدث أو الاستباحة إذا كان جميعها أو بعضها لرفع الحدث و الاستباحة و كذا لو نوى القربة

المشهور انه اذا کان علی الشخص اغسال متعددة، واجبة كانت او مستحبة او مختلفة اجزأ غسل واحد بنية الجميع، ولو اغتسل عن واحد منها بنيته فقط غافلا عن بقية الاغسال او غير قاصد لامتثال امرها فذكر جماعة انه يجزئ عن الجميع وان لم يقصد الا غسلا معينا كغسل الجنابة، هنا يقع الكلام تارة على مقتضى القاعدة الاولية واخرى على مقتضى النص الخاص، والنص الخاص الذي هو العمدة في المقام هو صحيحة زرارة: اذا اجتمع لله عليك حقوق يجزيك واحد منها.

ذكر السيد الخوئي ان مقتضى القاعدة تقسيم الاغسال الى خمسة اقسام:

القسم الاول اجتماع الاغسال الواجبة، فذكر انه حيث يكون الغسل الواجب وجوبه شرطيا لا نفسيا، فمعنى ذلك انه لو اجتمع غسل الجنابة وغسل مس الميت مثلا، فمقتضى القاعدة ان يكون غسل واحد مجزءا عنهما معا، وذلك لان البحث الاصولي في ان مقتضى القاعدة التداخل في الاسباب والمسببات او عدم التداخل انما يكون في الاوامر النفسية، واما الاوامر الارشادية فلابحث هناك عن التداخل وعدمه، لان الاوامر الشرطية ارشادية، مثلا حينما يقول الشارع اذا اجنبت فاغسل فلايكون بصدد البعث النفسي الى الغسل وانما يكون بصدد الارشاد الى شرطية الغسل في الصلاة وحينما يقول اذا مسست ميتا فاغتسل فالامر كذلك، يكون بصدد الارشاد الى شرطية الغسل في الصلاة، فحينما حصل هناك سببان لهذه الشرطية، حصلت الجنابة ومس الميت معا، فيكون من قبيل تعدد اسباب الوضوء.

كما ان قوله عليه السلام اذا بلت فتوضأ ارشاد الى شرطية الوضوء للصلاة عقيب البول واذا نمت فتوضأ ارشاد الى شرطية الوضوء للصلاة عقيب النوم، فاذا اجتمع السببان البول والنوم معا، فيكون هنا اخباران عن كون الوضوء شرطا للصلاة في هذا الحال، والاخبار المتعدد عن شيء واحد امر معقول.

وهذا بخلاف الاوامر النفسية المولوية من انه اذا تحقق سببان لوجوب سجود التلاوة كما لو استمع الانسان لقراءة شخص لآية العزيمة وهو بنفسه قرأ الآية العزيمة، يقال اذا قرء عليك آية العزيمة فاسجد، يعني عند حدوث هذا السبب يحدث وجوب السجود، وحينما يقال اذا قرأت آية العزيمة فاسجد فحين حدوث قراءة آية العزيمة يتحقق وجوب السجود، فمقتضى اطلاق الخطابين انه اذا اجتمع استماع آية العزيمة وقراءة آية العزيمة لنفس المكلف، فيحدث وجوبان للسجود، وحيث ان الوجوبين لايمكن تعلقهما بفعل واحد فلابد من اختلاف متعلقهما، كما لايمكن تعلق ارادتين من شخص واحد بفعل واحد، فيكون معنى ذلك انه اذا استمع المكلف الى آية العزيمة فيجب عليه فرد من سجود التلاوة واذا قرأ آية العزيمة بنفسه فيحدث وجوب آخر لسجود التلاوة، فيكون نتيجته تعلق وجوبين بفردين من سجود التلاوة، وهذا هو الذي عنونوه بعنوان اصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، ولكن هذا الكلام يختص بالاوامر النفسية، ولكن في الخطابات الارشادية والشرطية فليس هناك بعث مولوي ونفسي الى الفعل وانما هو اخبار.

السيد الخوئي حسب فتاواه لايرى هناك مصداقا لغسل واجب نفسي، كل ما وجب غسل فهو واجب نفسي عند السيد الخوئي، يوجد من يرى وجوب غسل الجمعة مثلا او وجوب غسل الاحرام كوجوب نفسي، كما وجد بالنسبة الى غسل الجمعة.

ففي هذا القسم الاول يرى السيد الخوئي ان غسل الجنابة ليس الا طبيعي الغسل عقيب الغسل، فليس حسب هذا التقسيم للسيد الخوئي لغسل الجنابة طبيعة مغايرة لغسل الميت، وانما مثلهما مثل الوضوء عقيب البول او عقيب النوم، فليس الوضوء عقيب البول طبيعة مغايرة للوضوء عقيب النوم، الوضوء طبيعة واحدة وانما يختلف اسبابه، فكذلك الغسل بالنسبة الى غسل الجنابة او غسل مس الميت او اي غسل واجب آخر، فيكون مقتضى القاعدة التداخل.

**القسم الثاني** ما اذا كان بعض الاغسال واجبا والبعض الآخر مستحبا كما لو اجتمع غسل الجنابة مع غسل الزيارة، فذكر السيد الخوئي ان مقتضى القاعدة هنا ايضا التداخل لان احد الغسلين واجب شرطي، ويكفي في التداخل ان لايجتمع وجوبان نفسيان، او امران نفسيان، فاذا كان هناك وجوب شرطي اجتمع مع امر نفسي والمفروض انه امر نفسي استحبابي بغسل الزيارة فمقتضى القاعدة التداخل، لانه حينما يقول اذا زرت الحسين فاغتسل فهو امر نفسي استحبابي، وحينما يقول اذا اجنبت فاغتسل فهو ارشاد الى كون الامر بالصلاة مشروطا بالغسل عقيب الجنابة، فاذا اراد زيارة الحسين عليه السلام واغتسل ثم تبين انه كان جنبا فقد امتثل امر المولى في قوله يجب عليك صلاة مع الغسل عقيب الجنابة، لانه ينطبق عليه الغسل عقيب الجنابة، وليس هناك امر وجوبي نفسي متعلق بنفس غسل الجنابة حتى يقتضي ان يكون متعلقه فردا آخر غير الفرد الذي تعلق به الامر الاستحبابي النفسي بغسل الزيارة.

**القسم الثالث** الاغسال المستحبة التي تكون النسبة بين الغسلين عموم وخصوص من وجه، ومثّل لذلك بغسل الجمعة وغسل الاحرام، فالظاهر من السيد الخوئي في هذا القسم الثالث انه يرى ان غسل الجمعة عنوان قصدي، وكذلك غسل الاحرام، يرى ان غسل الجمعة يحتاج الى القصد كما ان غسل الاحرام يحتاج الى القصد، فذكر ان النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لانه قد يغتسل للاحرام وليس اليوم يوم جمعة وقد يغتسل غسل الجمعة وليس بصدد الاحرام وقد يجتمعان كما لو كان في الميقات يوم الجمعة فاغتسل غسلا للاحرام و الجمعة معا.

ذكر السيد الخوئي هنا انه اذا قصد كلا الامرين يكون امتثالا لكليهما واذا لم يقصد الا احدهما لم يجزئ عن الآخر حسب القاعدة، لانه بعد ان فرض في كلام السيد الخوئي ان غسل الاحرام طبيعة قصدية تختلف هذه الطبيعة القصدية مع طبيعة قصدية أخرى تسمى بغسل الجمعة، فيكون المقام من قبيل ما لو امره المولى باكرام عالم وامره باكرام هاشمي، فاذا اكرم عالما ليس بهاشمي فقد امتثل الامر باكرام العالم واذا اكرم هاشميا فقد امتثل الامر الثاني واذا اكرم عالما هاشميا فقد امتثل كلا الامرين.

فهنا بعد ان كان غسل الاحرام يختلف عن غسل الجمعة بالقصد وليس اختلافهما بمجرد اختلاف السبب، بان يكون الاحرام او فقل قصد الاحرام سبب لاستحباب طبيعي الغسل وكون اليوم جمعة سببا لاستحباب طبيعي الغسل، والا فيندرج في قسم آخر سيذكره فيما بعد، فيختلف ذاتهما فاذا قصد المكلف غسل الجمعة وغسل الاحرام فكأنه اكرم عالما هاشميا في المثال السابق، واذا قصد غسل الاحرام فقط دون غسل الجمعة لم يتحقق غسل الجمعة او قصد غسل الجمعة لم يتحقق غسل الاحرام.

**القسم الرابع** الاغسال المستحبة التي تكون النسبة بين الغسلين العموم والخصوص المطلق، ومثّل لذلك بغسل الجمعة وغسل الجنابة، حيث يرى ان غسل الجنابة مستحب نفسي، يقول السيد الخوئي حتى بناءا على الاستحباب النفسي لغسل الجنابة نحن نرى ان الجنابة سبب لاستحباب طبيعي الغسل على الجنب وليس غسل الجنابة عنوانا قصديا حسب المصادرة التي قام بها السيد الخوئي في هذه الامثلة، حيث صدر منه مصادرة في القسم الثالث فقال غسل الجمعة عنوان قصدي وهكذا غسل الاحرام، ولكن في القسم الرابع قال غسل الجنابة حتى بلحاظ استحبابه النفسي ليس عنوانا قصديا مغايرا لسائر الاغسال، فالجنابة صارت سببا لاستحباب نفسي متعلق بذات الغسل، واما غسل الجمعة فالمستحب فيه حصة خاصة من الغسل وهو غسل الجمعة كعنوان قصدي.

هنا ذكر ان مقتضى القاعدة في القسم الرابع عدم التداخل، لانه يستحيل تعلق وجوبين بشيء واحد ولو فرض ان هذا الشيء الواحد طبيعة مطلقة وطبيعة مقيدة، بلحاظ احد الوجوبين امر به مطلقا وبلحاظ الوجوب الآخر امر به مقيدا، او بلحاظ احد الاستحبابين، اذا فرض ان هناك استحبابان تعلقا بفعل واحد، لايمكن الا ان نفرض تغاير المتعلقين، واما اذا فرض وحدتهما ولو بنحو المطلق والمقيد فهذا مستحيل، ولاجل ذلك لابد من فرض تغايرهما، يستحب عليك غسل الجمعة واذا اجنبت يستحب عليك الغسل فلابد ان يكون متعلق هذا الاستحباب الثاني فردا آخر غير الفرد الذي تعلق به استحباب غسل الجمعة.

بعد ان وجد امر بالمقيد وهو الامر الاستحبابي بغسل الجمعة الذي هو غسل خاص ومن مصاديق طبيعي الغسل، فيلغو امر آخر بالمطلق، اذا قال المولى اعتق رقبة مؤمنة وجوبا او استحبابا فيلغو تعلق امر آخر مثله بطبيعة عتق الرقبة، لانه بعد ان امر بعتق رقبة مؤمنة فان كان هذا الامر يكفي في التحريك فلاحاجة الى الامر بطبيعة عتق الرقبة واذا كان لايكفي فكلما زاد المولى في اوامره لايجدي شيئا، فيكون الامر بالمطلق مع وجود الامر بالمقيد لغوا، الا ان يكون الامر بالمطلق امرا بفرد آخر غير ذلك الفرد وهو المطلوب، ولاجل ذلك ان مقتضى القاعدة ان استحباب غسل الجنابة يكون امرا استحبابيا بطبيعي الغسل غير ذلك الفرد الذي انطبق عليه غسل الجمعة وهذا يعني عدم التداخل حسب القاعدة.

القسم الخامس ان تكون النسبة بين الغسلين التساوي بان يكون المتعلق للامر طبيعي الغسل لا غسلا مقيدا وانما يتعدد السبب، مثلا غسل الزيارة، عند السيد الخوئي ان الزيارة سبب لاستحباب طبيعي الغسل، عرفتم هذه المصادرات؟ غسل الجمعة عنوان قصدي خاص وغسل الاحرام عنوان قصدي خاص ويختلفان واما غسل الزيارة يعتبره السيد الخوئي ان قصد زيارة الامام عليه السلام سبب لاستحباب طبيعي الغسل، فالمستحب هو طبيعي الغسل وهكذا الغسل لرؤية المصلوب، قصد رؤية المصلوب سبب لاستحباب طبيعي الغسل، فاذا وجد السببان، شخص قصد زيارة الحسين عليه السلام وقصد ايضا ان يرى مصلوبا، فكأن قيل له حينما وجد سببان اغتسل اغتسل، يعني وجد امران استحبابيان بطبيعي الغسل، وحيث ان تعلق وجوبين بفعل واحد مستحيل فلابد من فرض تغاير متعلقهما، اي يستحب ان يوجد فرد آخر من الغسل غير الفرد الذي تعلق به الاستحباب الاول، وهذا يقتضي ايضا عدم التداخل، هذا مقتضى القاعدة الاولية مع قطع النظر عن النص الخاص.

هذا ما ذكره السيد الخوئي في المقام، تاملوا فيه.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس55

كان الكلام في ان من عليه اغسال متعددة هل يجزيه غسل واحد من الجميع مطلقا ام فيه تفصيل، نقلنا كلامنا للسيد الخوئي في المقام فقلنا بانه ذكر ان مقتضى القاعدة الاولية تقسيم الاغسال الى خمسة اقسام، فمقتضى القاعدة الاولية في القسم الاول وهو الاغسال الواجبة حيث يرى السيد الخوئي ان وجوبها شرطي، هو التداخل لان الاخبار عن الشيء الواحد ممكن، فاذا اجتمع قوله اذا اجنبت فاغتسل مع قوله عليه السلام اذا مسست ميتا فاغتسل ووجد سببان في المكلف، بان اجنب ومس الميت فيكون هناك اخباران عن شرطية الغسل للصلاة، وان الصلاة مشروطة بالغسل فاذا اغتسل غسلا واحدا اجزأه عن كلا الخطابين، ولكن في بعض الاقسام الاخرى مقتضى القاعدة عدم التداخل بان كان متعلق الامر طبيعي الغسل وكان الامر نفسيا لاشرطيا كغسل الزيارة وغسل رؤية المصلوب.

فاذا قصد الزيارة ورؤية المصلوب فيوجد امران استحبابيان بالغسل وتعلق امرين بفعل واحد غير معقول لانه من تعلق طلبين بفعل وهو محال كاستحالة ارادتين بفعل واحد من مكلف واحد، فيكون متعلق الامر في كل منهما فردا آخر، فالامر المتعدد بطبيعي الغسل يقتضي ان يكون الامر الثاني امرا ثانيا بفرد ثان من طبيعي الغسل، فلابد ان يغتسل مرتين ليتحقق امتثال الامرين، ولكن كل ذلك على مقتضى القاعدة ولكن مقتضى النص الخاص فقد ذكر السيد الخوئي ان النص الخاص في المقام هو صحيحة زرارة، قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك كذلك للجنابة، والحجامة، (وفي بعض النسخ الجمعة، وهو الاقرب لانه لم يعهد غسل الحجامة) وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فاذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد، ثم قال عليه السلام وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها.

فذكر السيد الخوئي ان مقتضى اطلاق هذه الصحيحة التداخل مطلقا ولو كان بعض الاغسال مستحبا وبعضها واجبا، فان الحقوق تشمل المستحبات، مضافا الى تطبيق الحقوق على الاغسال المستحبة في تلك الصحيحة بالصراحة، فجعل جميع الاغسال التي قسمت الى خمس اقسام، قسما واحدا، اي صار التداخل فيها اصلا ثانويا مستفادا من صحيحة زرارة.

لكن قبل ان نرى هذا النص كنا نقول بانه مثلا في الاغسال الواجبة، يكفي غسل واحد ولو بدون نية معينة، من عليه غسل الجنابة وغسل مس الميت فيذهب الى الحمام ويغتسل ولايحتاج ان ينوي غسل الجنابة او غسل الميت، لان المفروض ان الجنابة سبب لشرطية طبيعي الغسل للصلاة ومس الميت سبب لشرطية طبيعي الغسل في الصلاة، ولم يقيد بان يكون غسل جنابة او غسل مس الميت، ولكن استفدنا من هذه الصحيحة ان الاغسال حقوق والحقوق عبارة يفهم منها تباين انواع الاغسال، حقوق وليس حقا واحدا.

ولاجل ذكر السيد الخوئي في المنهاج انه لو اجتمعت اسباب للغسل اجزأ غسل واحد بنية الجميع، وكذا لو قصد الجنابة فقط، -لوجود نص خاص آخر في غسل الجنابة وانه يجزئ عن سائر الاغسال- بل الاقوى ذلك ايضا اذا قصد من تلك الاغسال غسلا واحدا غير الجنابة، ولو قصد الغسل من دون نية الجميع ولانية واحد بعينه فالظاهر البطلان، الا ان يرجع ذلك الى نية الجميع اجمالا.

فترون ان السيد الخوئي صار فتواه على خلاف مقتضى القاعدة الاولية، حيث حسب القاعدة الاولية لاتحتاج الاغسال الواجبة التي يكون مقتضى القاعدة الاولية فيها التداخل الى قصد خاص، قلب الامر، فحسب النص الخاص فهمنا ان الاغسال طبائع مختلفة، فلابد إما من قصد الجميع او قصد واحد منها ليكون مصداقا لقوله عليه السلام اجزأك غسل واحد منها، فلو لم ينو لا غسل الجنابة ولاغسل مس الميت وانما نوى طبيعي الغسل فلو ينو غسلا واحدا من تلك الاغسال.

المحقق الهمداني هنا قال باننا لانفهم من هذه الصحيحة اكثر من كفاية غسل واحد في الخارج، واما كيفية النية فلم تفهم من الصحيحة وان هذه الكيفية كيف تكون، فلابد ان نرجع الى مقتضى القاعدة الاولية ويرى المحقق الهمداني ان مقتضى القاعدة الاولية الاصل عدم التداخل فيلزم قصد الجميع، فعدل عن مقتضى القاعدة الاولية الى التداخل لاجل صحيحة زرارة، والمحقق الهمداني يقول لاتدل صحيحة زرارة الا على عدم الحاجة الى تكرار الغسل في الخارج.

ولكن السيد الخوئي لعله فهم من الصحيحة اطلاق حتى بالنسبة الى النية، يجزيك غسل واحد ولولم ينو الا غسلا معينا كغسل الجنابة.

هذا محصل ما ذكره السيد الخوئي في المقام ولكن يوجد فيه عدة ملاحظات:

**الملاحظة الاولى** ما ذكره السيد الخوئي بالنسبة الى القسم الاول وهو الاغسال الواجبة من ان قوله عليه السلام اذا اجنبت فاغتسل واذا مسست ميتا فاغتسل اخبار عن شرطية الغسل في الصلاة فاذا اجتمع مس الميت والجنابة فيكون هنا اخباران عن شرطية طبيعي الغسل في الصلاة والاخبار المتعدد عن شيء واحد معقول، ويختلف عن موارد الامر النفسي.

نقول يا سيدنا الخوئي اذا مشينا على مقتضى مبانيكم في البحث الاصولي فكلما ذكرتموه في بحث اصالة عدم التداخل يجري في الاغسال الواجبة، ويكون مقتضى القاعدة عدم التداخل على خلاف كلامكم، توضيح ذلك: انتم ذكرتم ان قوله عليه السلام اذا قرئت عليكم آية العزيمة ظاهرة في حدوث وجوب السجود عقيب حدوث قراءة آية العزيمة عندكم، اي حدوث وجوب السجود عند استماعكم لآية العزيمة وكذلك قوله عليه السلام اذا قرأت آية العزيمة فاسجد يكون ظاهره وجوب السجود عند حدوث قرائتك لآية العزيمة، ومقتضى اطلاقه حدوث فرد آخر غير الفرد الاول، فيكون مقتضى اطلاق الخطابين حدوث وجوبين، ثم ذكرتم ان حدوث وجوبين يقتضي تعدد متعلق الوجوبين حيث لايمكن تعلق وجوبين بفعل واحد.

فنكرّر نفس ما ذكرتم في المقام فان ظاهر قوله اذا اجنبت فاغتسل هو حدوث شرطية الغسل في الصلاة بحدوث الجنابة، فاذا مسست ميتا بعد ان اجنبت فيكون ظاهر قوله اذا مسست ميتا فاغتسل حدوث شرطية أخرى، فاذا لم يحدث شرطية ثانية بالنسبة الى الغسل في الصلاة فهذا خلاف اطلاق قوله اذا مسست ميتا فاغتسل، فيكون مقتضى الاطلاق حدوث شرطيتين، وحدوث شرطيتين للغسل غير معقول الا بتعدد الشرط، فانه من اللغو الواضح ان يكون فعل واحد يثبت له شرطيتان في الصلاة، تعدد الشرطية غير معقول الا عند تعدد الشرط، فكيف ذكرتم بان مقتضى اذا مسست ميتا فاغتسل واذا اجنبت فاغتسل تعدد الاخبار عن فعل واحد فكأنه اخبر مرتين عن وجود زيد في الدار، ابدا ليس كذلك.

اذا كان قوله اذا اجنبت فاغتسل ارشادا الى انتقاض الطهارة من الحدث الاكبر وقوله اذا مسست ميتا فاغتسل ارشادا الى انتقاض الطهارة من الحدث الاكبر، فالنقض لايتكرر، لان المنقوض لاينقض ثانيا، ولكن لم يدع ذلك السيد الخوئي ولم يكن يقبل منه فان ظاهر قوله اذا اجنبت فاغتسل الارشاد الى شرطية الغسل في الصلاة لاالارشاد الى انتقاض الطهارة عن الحدث الاكبر.

اما ما ذكره بالنسبة الى القسم الثاني وهو ما اذا اجتمع غسل واجب مع غسل مستحب كما لو اجتمع غسل الجنابة مع غسل الزيارة، فذكر ان مقتضى القاعدة فيه هو التداخل لان احد الغسلين واجب شرطي، فنكرر الاشكال عليه فنقول ظاهر قوله اذا اجنبت فاغتسل هو حدوث شرطية الغسل بعد حدوث الجنابة، واذا زرت فاغتسل ظاهره حدوث استحباب الغسل عقيب حدوث قصد الزيارة، فاذا حدث الامران فلابد ان يحدث الشرطية ويحدث الامر النفسي.

وان كان في هذا القسم الثاني قد يقبل كلام السيد الخوئي لانه يقال الارشاد الى الشرطية يعني الارشاد الى كون الامر بالصلاة مشروطا بالغسل، فلامانع من ان يجتمع الشرطية مع الاستحباب النفسي بالنسبة الى غسل واحد، تعدد الشرطية يقتضي تعدد الشرط وتعدد الامر النفسي يقتضي تعدد المتعلق، ولكن اجتماع شرطية وامر نفسي بالنسبة الى فعل واحد امر معقول، صلاة الظهر واجب نفسي وشرط في صحة صلاة العصر، فعل واحد تعلق به امر نفسي وصار شرطا لواجب آخر، فيكون مقتضى القاعدة حتى على مباني القوم هو التداخل في القسم الثاني.

القسم الثالث هو اجتماع الاغسال المستحبة التي تكون النسبة بينها العموم والخصوص من وجه، كغسل الجمعة وغسل الاحرام، فقال بان مقتضى القاعدة فيها هو التداخل لانه يكون من قبيل اكرم عالما واكرم هاشميا، فاذا اغتسل غسلا واحدا بقصد غسل الجمعة وغسل الاحرام اجزأ عن كلا الامرين، فنقول ان ما ذكرتم صحيح لاغبار عليه.

ولكن نحن لم نفهم انه لماذا فرّقتم بين الاغسال المستحبة بهذا التفريق فجعلتم غسل الاحرام من قبيل القسم الثالث اي ان متعلق الامر هو حصة خاصة من الغسل وهو الغسل بقصد الاحرام كما ان غسل الجمعة حصة خاصة من الغسل وهو الغسل الذي يؤتى به في يوم الجمعة بعنوان غسل الجمعة، ولكن في غسل زيارة الحسين عليه السلام فقلتم بان الزيارة سبب لاستحباب طبيعي الغسل، ما هو وجه هذا التفريق، لماذا لايكون غسل الاحرام وغسل الزيارة من قبيل قسم واحد، إما ان يكون السبب لاستحباب طبيعي الغسل هو الاحرام وقصد زيارة الحسين او يكون المسبب حصة خاصة من الغسل سميت بغسل الزيارة وحصة خاصة سميت بغسل الاحرام.

فما ذكره خلاف الظاهر تماما، غسل الزيارة حصة خاصة من الغسل، وهو الغسل الذي يؤتى به بقصد زيارة الحسين عليه السلام كما ان غسل الاحرام اذا لم يقصد به الاحرام لايسمى بغسل الاحرام، ولكن اصل ما ذكره السيد الخوئي بالنسبة الى هذا القسم ان مقتضى القاعدة هو التداخل فيما اذا قصد كلا العنوان، صحيح.

يبقى الكلام فيما ذكره السيد الخوئي بالنسبة الى القسم الرابع والقسم الخامس غدا ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس56

کان الکلام فی بحث تداخل الاغسال المستحبة، وصلنا الى القسم الرابع، وهو حسب تقسيمات السيد الخوئي الاغسال المستحبة التي تكون النسبة بين الغسلين العموم والخصوص المطلق، ومثّل لذلك بغسل الجمعة وغسل الجنابة من حيث استحبابه النفسي، فقال بان استحباب غسل الجمعة تعلق بحصة خاصة من الغسل وهو الغسل الذي يؤتى به بنية غسل الجمعة، واما استحباب غسل الجنابة فالجنابة فيه شرط وسبب لتعلق الاستحباب النفسي بطبيعي الغسل، فالمامور به في غسل الجنابة هو طبيعي الغسل ولكن المامور به في غسل الجمعة حصة خاصة من الغسل.

وحيث انه لايمكن تعدد الامر بالمطلق والمقيد عند السيد الخوئي الا اذا كان الامر بالمطلق امرا وجوبيا والامر بالحصة امرا استحبابيا، ولكن في المقام كلا الامرين استحبابي، وقد تقدم منه في مباحث المطلق والمقيد في الاصول انه لايعقل تعدد الامر بالطبيعة والمطلق بان يكون هناك امر بالطبيعة والمطلق وامر آخر متعلق بالحصة، مثل ان يجب عتق رقبة مؤمنة عند افطار شهر رمضان ويجب في نفس الوقت عتق رقبة، لان الامر بعتق رقبة مؤمنة يكفي في تحريك المكلف ان كان منقادا، وان لم يكن منقادا فالامر بعتق طبيعي رقبة مثله لايكون محركا لهذا العبد غير المنقاد، فيلغو الامر بالمطلق زائدا على الامر بالمقيد والحصة، الا ان يكون على نحو الترتب بان يقول ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة وان لم تعتق رقبة مؤمنة فاعتق رقبة غير مؤمنة، ولكن الترتب خلاف الاطلاق.

ففي المقام ايضا بعد ما تعلق الامر الاستحبابي بالغسل المقيد وهو غسل الجمعة فيلغو الامر عند حصول الجنابة بطبيعي الغسل كامر استحبابي، الا اذا فرضنا انه بنحو الترتب وهو خلاف الاطلاق، فلابد من حمل متعلق الامر عند حصول الجنابة على الامر الاستحبابي بفرد آخر غير الفرد الذي اتي به بعنوان غسل الجمعة وهذا يقتضي عدم التداخل.

لكن هذا الكلام ليس بتام لما ذكرناه في بحث المطلق والمقيد من ان تعدد الامر بالمطلق والمقيد عقلي وعقلائي، خصوصا في المستحبات، نحن ادعينا هناك ان الحال كذلك في الواجبات، فيامر المولى عبده بشراء خبز ويامره بشراء خبز خاص، من باب تعدد المطلوب، فان اشترى ذلك الخبز الخاص فقد امتثل كلا الامرين وان لم يشتر ذلك الخبز الخاص ولكن اشترى خبزا آخر امتثل الامر بالمطلق وعصى الامر بالمقيد.

السيد السيستاني اعترف بان هذا وان صح عقلا، ولكنه ليس عقلائيا، العقلاء لايختارون هذا الاسلوب بان يامر المولى بالطبيعة فيقول اشتر خبزا ويامر بالحصة ويقول اشتر خبزا خاصا، بل يختارون اسلوب الترتب فيقول اشتر خبزا خاصا اشتر خبزا حارّا وان لم تشتر خبزا حارا فلااقل اشتر خبزا باردا.

ولكن هذا الاعتراف من السيد السيستاني زين، وليس مثل السيد الخوئي الذي انكر امكان تعدد الامر، فذكر انه مستحيل عقلا، فاعترف انه معقول ولكن قال انه خلاف اسلوب العقلاء، ولكن الصحيح انه ليس خلاف اسلوب العقلاء، وهو ان تم فهو في الواجبات، والا في المستحبات فاختلاف المراتب يقتضي تعدد الامر[[5]](#footnote-5)، فالشارع امر بزيارة الحسين عليه السلام على وجه الاطلاق سواء كان مع غسل او بدون غسل، فان زيارة الحسين حسنٌ على كل، كان على غسل ام لم يكن، وامر امرا استحبابيا بالزيارة مع الغسل، امر استحبابي بالطبيعة وامر استحبابي بالحصة، وهذا امر معقول، وعقلائي في باب المستحباب بلااشكال.

فاذن ما ذكره السيد الخوئي في القسم الرابع حيث انه مبني على انكار معقولية تعدد الامر بان يوجد امر بالمطلق وامر بالحصة بحيث يكون الاتيان بالحصة والمقيد امتثالا لكلا الامرين، فلاجل ذلك التجأ السيد الخوئي في المقام بانه لابد من حمل الامر الاستحبابي بطبيعي الغسل عقيب الجنابة على الامر الاستحبابي بايجاد فرد آخر، غير الفرد التي اتي به بعنوان غسل الجمعة، حتى يختلف المتعلقان، ولا يكون النسبة بينهما نسبة المطلق والمقيد.

اضف الى ما ذكرنا ان استحباب غسل الجنابة نفسيا ليس مطلقا بل هو في فرض الاجناب، ان اجنبت فيستحب لك ان تغتسل، وهذا الجمع بينه وبين استحباب غسل الجمعة معقول، لانه عادة تكون النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه، ولو قلنا بان متعلق الامر الاستحبابي حين الاجناب طبيعي الغسل ولكنه بلحاظ شرط الاستحباب وهو الاجناب قد يفترق عن غسل الجمعة، لانه قد لايكون الشخص جنبا يوم الجمعة، فلايكون هنا استحباب لغسل الجنابة، ولاجل ذلك نلتزم بان مقتضى القاعدة في القسم الرابع التداخل خلافا للسيد الخوئي.

واما القسم الخامس الذي ذكره السيد الخوئي وهو ان تكون النسبة بين الغسلين التساوي، فقال الامر بالغسل حين زيارة الحسين عليه السلام امر بطبيعي الغسل والزيارة او فقل قصد الزيارة سبب لاستحباب طبيعي الغسل، فاذا اراد المكلف ان يرى مصلوبا فقصد رؤية المصلوب ايضا يكون سببا لاستحباب طبيعي الغسل، فحينما يريد المكلف كلا الامرين، يزور الامام عليه السلام وفي طريقه يرى مصلوب فقد اجتمع سببان لاستحباب طبيعي الغسل، فقال السيد الخوئي قده بانه هنا يتعلق استحبابان بالغسل، ولايعقل تعلق طلبين بفعل واحد، ولسنا بصدد الاشكال على السيد الخوئي هنا الا صغرويا، وهو اننا نقول لماذا فرضتم ان متعلق الامر الاستحبابي في غسل الزيارة طبيعي الغسل، هذا خلاف الظاهر، الظاهر ان غسل الزيارة غسل خاص، غسل يؤتى به قُبيل الزيارة، وليس غسلا مطلقا، فالامر تعلق بحصة خاصة من الغسل، وهكذا الامر في رؤية المصلوب وقد اشرنا الى ذلك البارحة، هذه هي الملاحظة الاولى على ما ذكره السيد الخوئي حول التقسيمات الخمسة للاغسال.

الملاحظة الثانية اننا اخترنا في الاصول ان ما ذكره الاعلام في مبحث اصالة عدم التداخل بين الاسباب والمسببات ليس صحيحا، بل مقتضى القاعدة التداخل، وذلك لمناقشتنا في ادلتهم، حيث انهم استدلوا على اصالة عدم التداخل بان ظاهر انه اذا استمعت الى آية العزيمة فاسجد، حدوث وجب السجود عقيب حدوث الاستماع، ثم قالوا بان ظاهر قوله اذا قرئت آية العزيمة فاسجد ايضا هو حدوث وجوب السجود عند حدوث قراءة آية العزيمة، فاذا استمعت الى آية العزيمة حدث وجوب سجود ثم اذا قرأت هذه الآية حدث وجوب آخر، فاجتمع وجوبان لسجود التلاوة وحيث لايعقل لاتعلق طلبين بفعل واحد فنلتجئ الى ان نجعل متعلق الامر الثاني ايجاد فرد آخر للسجود غير الفرد الاول.

فنقول في الجواب ليس ظاهر القضية الشرطية الحدوث عند الحدوث، بل ظاهر القضية الشرطية الوجود على تقدير الوجود، ان اكلت هذا الطعام تمرضت، فان كان شخص مريضا من قبل ان ياكل هذا الطعام، فلاينافي هذا الخطاب، لان هذا الخطاب يقول ان اكلت هذا الطعام يوجد التمرض ان لم يوجد التمرض قبل ذلك، ان زرت الحسين عليه السلام فيغفر الله لك، هذا يعني انه بعد زيارة الحسين يصير الانسان مغفورا له ان لم يكن قبل ذلك مغفوا، ليس ظاهر القضية الشرطية حدوث الجزاء حدوث الشرط، بل بمعنى وجود الجزاء عند وجود الشرط ان لم يكن موجودا قبله، او فقل سببية الشرط لوجود الجزاء ان لم يكن موجودا قبله.

نحن لانفهم من القضايا الشرطية اكثر من انه على تقدير وجود الشرط يوجد الجزاء، اذا فسد العالِم فسد العالم، فقد يكون العالم فاسدا!، ولكن مفاد هذه القضية الشرطية انه اذا وجد فساد العالِم يكون فساد العالم موجودا ان لم يكن موجودا قبله، هذا هو المتفاهم عرفا من القضايا الشرطية.

ان مسست ميتا فيجب عليه الغسل، ای ان لم يكن وجوب الغسل موجودا قبل ذلك بسب آخر.

وثانيا حتى لو قلنا بان ظاهر الجزاء هو الحدوث عند الحدوث او السببة الفعلية لهذا الشرط لايجاد الجزاء حيث يقتضي ذلك انه اذا وجد جزاء قبل هذا الشرط فهذا الشرط لابد ان يوجد فردا آخر من الجزاء كي يتم له السببية الفعلية، مع ذلك نقول شرط الوجوب شرط للواجب لبّا، كما ذكره الاعلام، ان استطعت فحج فيكون متعلق الوجوب الحج الخاص، وهو الحج عقيب الاستطاعة، لا الحج بدون استطاعة، شرط الوجوب يكون شرطا للواجب لبا، بحيث لاينطبق الواجب كالحج على الحج الذي ياتي به غير المستطيع، فاذن حينما يقول المولى ان اجنبت فيجب عليك الغسل يكون المتعلق للوجوب هو الغسل الخاص وهو الغسل عقيب الجنابة، فكانه قال ان اجنبت عليك فيجب عليه الغسل عقيب الجنابة، فيختلف متعلق هذا الوجوب عن متعلق الوجوب في قوله ان مسست ميتا فيجب عليك الغسل والذي يعنى به يجب عليك غسل عقيب مس الميت.

فلم يكن متعلق الوجوب في الخطاب الاول طبيعي الغسل، وانما هو الغسل عقيب الجنابة، كما ان متعلق الخطاب الثاني ليس هو طبيعي الغسل وهو انما الغسل عقيب مس الميت والنسبة بين الغسل عقيب الجنابة والغسل عقيب مس الميت العموم والخصوص من وجه، فيكون على وزان قوله اكرم عالما واكرم هاشميا، حيث اعترف السيد الخوئي بان النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فاذا اجتمع امران بان اكرمنا عالما هاشميا امتثلنا كلا التكليفين، فهنا ايضا اذا اغتسلنا غسلا صدق عليه انه غسل عقيب الجنابة وغسل عقيب مس الميت فانطبق عليه عنوانان، وليس متعلقهما طبيعة واحدة بنحو التساوي حتى نلتجئ الى ان نقول بان متعلق الامر الثاني ايجاد فرد ثان من الطبيعة غير الفرد الاول، فاذن نلتزم في جميع الاقسام الخمسة بان مقتضى الاصل الاولي هو التداخل.

الملاحظة الثالثة ما ذكره السيد الخوئي في مقتضى النص الخاص من ان ظاهر قوله عليه السلام اذا اجتمعت عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد ان الاغسال طبائع مختلفة، وبذلك عدل عن مقتضى القاعدة الاولية، حيث قال ان القسم الاول وهو الاغسال الواجبة ليس طبائع مختلفة، الا انه لاجل هذه الصحيحة التزم بان الاقسام طبائع مختلفة، لان الحقوق عبارة عن الاغسال المتنوعة والمختلفة والا لقال حق.

هذا الذي ذكره السيد الخوئي في المقام وكرّره في الجزء السابع من الموسوعة ص151 و165 خالفه في الجزء السادس ص394 فقال في هذا الجزء السادس ان الحقوق لاتدل على تعدد الاغسال بل الغسل طبيعة واحدة، والاسباب تختلف، حقوق يعني اسباب، ما اوجب الغسل، الاجناب اوجب الغسل، مس الميت اوجب الغسل، او مثلا يوم الجمعة صار سببا لاستحباب الغسل، قصد الاحرام صار سببا لاستحباب الغسل، الاسباب سميت بالحقوق، لا ان الغسل صار منقسما الى طبائع مختلفة لابد من قصد كل واحد منها، وما ذكره في الجزء السادس هو الصحيح، لا ماذكره في المقام.

من اين استفدتم يا سيدنا الخوئي من ان الاغسال اعتبرت شرعا طبائع مختلفة بحيث لابد من قصد الخصوصية فمن توهم انه مسّ ميتا فقصد غسل مس الميت ولكنه تبين له ان لم يكن ماسا للميت، بل كان جنبا، فيقول السيد الخوئي لايجزئ هذا الغسل عن غسل الجنابة لان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، هذا من نتيجة جعل الاغسال طبائع مختلفة، نحن نقول يا سيدنا الخوئي كما ذكرتم في الجزء السادس ان هذا التعبير هو التعبير بالحقوق لايكشف عن اعتبار الشارع تعدد طبائع الاغسال، وجعل كل نوع من الغسل طبيعة مباينة لبقية الاغسال، بحيث يحتاج الانسان الى قصد هذه الطبيعة الخاصة، لا، بل من المحتمل ان يكون الحقوق والتعبير لاجل تعدد اسباب الغسل الواحد، فاذا انا قصدت طبيعي الغسل وتمشّى منه قصد القربة، ولم يدل دليل على عنوان الجنابة اخذ في متعلق الوجوب، انا قصدت الغسل، مثل ان شخصا يسجد السجدة الثانية بتوهم انها السجدة الاولى منه فاذا قام من السجدة الثانية التي توهم انها السجدة الاولى نظر الى الجهازات التي يستخدمونه فشاهد انها السجدة الاولى فلايحكم ببطلان السجدة الثانية، لان عنوان السجدة الثانية كعنوان السجدة الاولى ليست من العناوين القصدية، اصل السجود عنوان قصدي، وهو قصد السجود، وكون السجود اولا او ثانيا هذا امر واقعي ولااثر للقصد فيه، فالامر في الاغسال كذلك، ولادليل على لزوم قصد هذه الخصوصيات، بل هذه الخصوصيات تكوينية، اذا كان الشخص جنبا واغتسل بقصد القربة سمي هذا الغسل بغسل الجنابة قصد كونه قصد جنابة ام لم يقصد بل وان قصد الخلاف جهلا ونسيانا.

تاملوا في هذه المسالة الى الاسبوع القادم ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس57

كان الكلام في التداخل في الاغسال، فاستند المشهور في التداخل في الاغسال الى صحيحة زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والحجامة –ذكرنا ان الانسب كما في بعض النسخ الجمعة بدل الحجامة- وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمع عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها.

هذه الرواية مقطوعة او فقل مضمرة لانه ينقل عن زرارة قال اذا اغتسلت، ولعل ان القول قول زرارة ولاجل ذلك يناقش في انتساب هذه الرواية الى الامام عليه السلام.

اجاب عن ذلك السيد الخوئي بان الرواية لو كنا نحن وصدر هذه الرواية كان من المحتمل ان تكون قول زرارة، ولكن جملة "قال ثم قال" في ذيل الرواية ظاهرة في ان زرارة يرويها عن شخص آخر، قال زرارة ثم قال، فمن القائل الثاني؟، الرواية اذا خرجت عن كونها مقطوعة الى كونها مضمرة وبما ان المضمِر هو زرارة وهو من الاجلاء الذين لايروون عن غير الامام عليه السلام بهذا النحو من الاضمار، فيكون الظاهر منه الاضمار عن الامام عليه السلام.

ولكن هذا البيان عن السيد الخوئي يمكن النقاش فيه بانه من المحتمل ان يكون القائل لقال الاول هو حريز، قال حريز ثم قال زرارة، لان الرواية منقولة عن حريز عن زرارة، فهذا المقدار من البيان ليس بتام، ولكن الانصاف ان الظاهر العرفي من مثل ذلك ان زرارة لايقول بذلك من نفسه، ولو قال ذلك من نفسه لما كان ينقل عنه حريز الا بقرينة، وقد يؤيد ذلك بما رواه محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى عن حريز عن احدهما عليهما السلام وعلي بن سندي ليس بموثق ولاجل ذلك يذكر هذا السند الاخير كمؤيد، وعلي اي حال نحن نستبعد قويا ان يكون هذا الكلام اجتهاد زرارة نفسه ويحصل الوثوق بانه حديث امام عليه السلام.

وكيف كان وقع الخلاف في مفاد هذه الصحيحة فهل مفادها اجزاء غسل واحد بنية الجميع، كما عليه المحقق الهمداني والسيد الامام قدهما، او ان مفادها اعم من ذلك ومن غسل بقصد واحد معين وان لم يقصد البقية غفلة او عمدا كما عليه جماعة منهم السيد الخوئي والسيد السيستاني او انه اعم من ذلك، فيشمل ما لو قصد الغسل بلا قصد اية خصوصية بل ولو اخطأ فقصد المرأة غسل الحيض ولم تكن حائضا وانما عليها غسل الجنابة.

الانصاف انا لو قلنا بان مقتضى القاعدة عدم التداخل في الاغسال كما لعله المشهور وانما عدلنا عن مقتضى القاعدة لاجل صحيحة زرارة فالحق ما يقوله المحقق الهمداني والسيد الامام قدهما لانه لايظهر من الصحيحة كونها ناظرة الى مرحلة نية هذا المكلف، بل هي ناظرة الى ان الذي يجب عليه الاغسال تكرار الغسل، اجزاك عنها غسل واحد، وليس ظاهرا في كفاية غسل واحد بنية احد الاغسال، ويكفينا الشك فلابد من الرجوع في النية الى مقتضى القاعدة وهو نية الجميع، نعم بناءا على ما استظهرناه من ان مقتضى القاعدة الاولية التداخل فنمشي على طبقها، فنلتزم بعدم حاجة الى قصد خصوصية معينة من تلك الاغسال فضلا عن قصد الجميع.

فمن يرى ان مقتضى القاعدة الاولية عدم التداخل كالمحقق الهمداني والسيد الامام فلابد ان يلتزم بانه لابد من قصد الجميع حتي يجزي غسل واحد عن تلك الاغسال، نعم ورد في مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم، وهذا يعني ان غسل الجنابة يجزي عن بقية الاغسال وان لم يقصدها، وهذه الرواية مما افتى به المشهور منهم السيد الامام فقال بان غسل الجنابة يجزي عن بقية الاغسال وان لم يقصدها، بخلاف بقية الاغسال فانها لاتجزي عن غسل الجنابة فمن نسي جنابتها واغتسل غسل الاحرام مثلا فعلى مسلك المشهور فهو باق على جنابته لانه لادليل على اجزاء بقية الاغسال عن غسل الجنابة مادام لم يقصد غسل الجنابة واما اذا قصد غسل الجنابة وكان عليه غسل مس الميت مثلا او غسل الحيض مثلا اجزأ عن بقية الاغسال.

لكن هذه المرسلة ضعيفة السند ولاينجبر ضعفها بعمل المشهور، لانه لم يعلم ان استناد المشهور الى هذه المرسلة استناد ثابت بين مشهور القدماء تعبدا، فلعلهم احتاطوا في غير هذا المورد ورأوا ان اطلاق صحيحة زرارة يشمل مورد غسل الجنابة فصار هناك تعاضد بين الادلة فافتوا بمضمون الادلة من دون ان يستندوا الى خصوص مرسلة جميل، وان ابيتم عن قبول هذا المطلب فلااقل من عدم احراز ان الشهرة القدمائية التعبدية العمل بهذه المرسلة بحيث يكشف هذا العمل عن تمامية سند هذه المرسلة، فان من البعيد جدا ان يرى المشهور التوثيق العام لما يروي عنهم جميل بن دراج الذي هو من اصحاب الاجماع، فانه لم يعهد ذلك من القدماء بشكل عام ان يعتمدوا على كل من رواه عنه اصحاب الاجماع.

نعم من يرى نظرية اصحاب الاجماع الناشئة من كلام الكشي من انه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم فيما يقولوون واقروا لهم بالفقه فان جميل بن دارج من جملة هؤلاء، ولعل ما نسب الى المشهور من اعتمادهم على هذه المرسلة لاجل ان جماعة من القدماء كان يرون نظرية اصحاب الاجماع واما ثبوت ذلك كشهرة قدمائية تعبدية فهذا غير واضح.

انا احتمل مثلا ان الشيخ الطوسي اعتمد على هذه المرسلة ولو لاجل نظرية اصحاب الاجماع ومن جاء بعده حصل له الوثوق النوعي من خلال اعتماد الشيخ الطوسي وهكذا، خصوصا انهم كانوا تابعين للشيخ الطوسي الى فترة طويلة، فتشكّل من ذلك شهرة، ولم تكن الشهرة تعبدية، فهذا لايكشف عن شهرة تعبدية قدمائية بحيث يكشف لنا انهم يوثّوق من يروي عنه جميل بن دراج ولو مرسلا.

فلابد من الرجوع الى مقتضى القاعدة الاولية فان قلنا بان مقتضى القاعدة الاولية عدم التداخل في الاغسال فلابد ان نلتزم بانه يجب في اجزاء غسل واحد عن بقية الاغسال من قصد الجميع ولايجزي قصد غسل معين منها، لعدم ظهور صحيحة زرارة في نظرها الى مرحلة نية المكلف حين الغسل، ولكن حيث اننا نرى ان مقتضى القاعدة الاولية التداخل كما بيناه سابقا فنلتزم بكفاية غسل واحد، ولو من دون نية خصوصية او مع نية خصوصية خطأ، فضلا عما قصد غسلا معينا عليه فانه يجزي عن بقية الاغسال.

هنا كلام للسيد السيستاني ينبغي التعرض اليه فانه علّق على اجزاء غسل واحد عن الاغسال الواجبة او المستحبة، علق على كلام صاحب العروة "انه ان نوى الجميع بغسل واحد صح في الجميع" فقال: "تداخل الاغسال المامور بها بسبب ارتكاب بعض الافعال كمس الميت بعد تغسيله مع تعدد السبب نوعا لا يخلو عن اشكال" هذه هي التعليقة الاولى للسيد السيستاني، فقال انا استشكل في اجزاء غسل واحد فيما اذا كان الامر بذلك الغسل بسبب فعل ارتكبه المكلف، كاستحباب غسل مس الميت بعد تغسيل الميت، فان من مس ميتا بعد تغسيله يستحب له ان يغتسل غسل الميت، واذا اراد رؤية المصلوب يستحب له غسل آخر لاجل رؤية المصلوب، فهنا يقول السيد السيستاني انه مع تعدد السبب نوعا يستشكل في اجزاء غسل واحد، بل الاحوط تكرار الغسل.

انا لم افهم وجه هذا الاشكال، فان صحيحة زرارة تشمل هذا الفرض، اذا اجتمع عليك حقوق اي اغسال يجزيها عنك غسل واحد، هذا مطلق يشمل الاغسال التي وجبت او استحبت بسبب فعل ارتكبه المكلف، فهذه التعليقة الاولى لم تتم عندنا.

التعليقة الثانية: ذكر ان في اجزاء ايّ غسل وان كان واجبا عن غسل الجمعة من دون نيته ولو اجمالا اشكال وكذلك الحال في الاغسال الفعلية سواء كانت للدخول في مكان خاص كالحرمين او للاتيان بفعل خاص كالاحرام فانه لايبعد ان يعتبر فيه قصد الفعل الخاص،

يقول السيد السيستاني في هذه التعليقة الثانية ان في كفاية قصد غسل معين من دون قصد الجميع اشكال، اي الاحوط ان يقصد جميع الاغسال التي استحبت لحقه او وجبت في حقه، فيما اذا كانت الاغسال فعلية، مثلا من يريد الاغتسال لدخول الحرمين ويريد الاغتسال للاحرام فلابد ان ينوي حين غسله انه يريد ان يحرم ويريد ان يدخل مكة، فاذا اغتسل للاحرام ولم يكن ملتفتا الى امتثال الامر باستحباب الغسل لدخول الحرم المكي ففي اجتزاءه بذلك الغسل الذي نواه كغسل احرام اشكال، كما ان في اجزاء اي غسل عن غسل الجمعة من دون نية غسل الجمعة اشكال، ما هو الوجه في هذه التعليقة الثانية هذه التعليقة الثانية على خلاف التعليقة الاولى ليست ناظرة الى كفاية غسل واحد خارجي، ففي التعليقة الاولى استشكل في كفاية غسل واحد خارجي ولو بنية الجميع فيما اذا كان الامر بالغسل ناشئا عن فعل ارتكبه المكلف واخلتف سبب الامر بالغسل نوعا، كما لو ارتكب ذنبا واراد ان يتوب فاغتسل بغسل التوبة فاستحباب غسل التوبة لاجل فعل ارتكبه من ذنب، واستحباب غسل مس الميت لاجل انه مس الميت بعد تغسيله، ففي التعليقة الاولى احتاط وجوبا اذا اراد ان يمتثل هذه الاوامر الاستحبابية ان يكرر الغسل، ففي التعليقة الثانية ليس السيد السيستاني بصدد نفي كفاية غسل واحد وانما هو بصدد الاشكال في كفاية قصد غسل واحد عن بقية الاغسال.

هنا ايضا نقول لم يظهر وجه الاشكال، فان صحيحة زرارة لاتزال على اطلاقها، ان قيل باطلاقها بالنسبة الى مرحلة النية، كما هو ظاهر السيد السيستاني، ظاهر السيد السيستاني انه يرى صحيحة زرارة مطلقة من حيث كفاية نية غسل واحد عن بقية الاغسال والا لكان يمشي كما مشى عليه المحقق الهمداني والسيد الامام حيث قالوا بعدم كفاية غسل واحد عن بقية الاغسال اذا لم ينوها، فاذن ما هو وجه هذا الاستثناء بالنسبة الى غسل الجمعة او الاغسال الفعلية، الا ان يقول بانه ما لم يقصد في الاغسال الفعلية عنوان الغسل الذي هو مقدمة لفعل خاص لايستحب في حقه ذلك الغسل، مثلا من لم يكن ناويا للاحرام حينما اغتسل يوم الجمعة ثم نوى الاحرام، فحينما اغتسل للجمعة لم يثبت في حقه استحباب عنوان غسل الاحرام حتى يجزئ غسل الجمعة عنه.

ولكن يمكن الجواب عنه بان استحباب غسل الاحرام اولا لايختص بمن يريد الاحرام، ولكن مالم تنو الاحرام لم تمتثل الامر بغسل الاحرام لاانه لايستحب في حقك غسل الاحرام.

وثانيا نحن نفرض المسألة فيما اذا كان ناويا لذلك كان ناويا للاحرام ولكن حينما اغتسل للفعل الاول لم يكن ناويا ان يكون هذا الغسل مجزئا عن الغسل الآخر، مثلا حينما اغتسل الاحرام كان ناويا لان يدخل الحرم المكي بعد ساعة ولكن قال ان شاء الله قبل ما ادخل الحرم المكي ايضا اغتسل غسل دخول الحرم، فلم يقصد بغسله هذا ان يكون غسل دخول الحرم، ولكنه كان ناويا ان يدخل الحرم بعد ساعة، فاستحب في حقه غسل دخول الحرم الشريف، فما هو الوجه للمنع عن الاطلاق.

نعم بناءا على ما استظهرناه من عدم نظر صحيحة زرارة الى مرحلة النية وفاقا للمحقق الهمداني والسيد الامام فلابد ان نمشي على طبق القاعدة الاولية فاذا انطبق عنوان غسل الاحرام مثلا او غسل الزيارة مثلا على قصد ان يتوصل بهذا الغسل الى الاحرام او على قصد ان يتوصل بهذا الغسل الى الزيارة فلابد من نية ذلك، فلو كان غافلا عن انه سيزور الحسين عليه السلام فلاينطبق على غسله هذا غسل الزيارة، يريد ان يزور ولكن لايريد ان يتوصل بهذا الغسل الى زيارة الحسين عليه السلام لم ينطبق عليه عنوان غسل الزيارة، فنحن التزمنا بالتداخل على وفق القاعدة والا فصحيحة زرارة ليست ناظرة الى مرحلة نية المكلف.

والقاعدة الاولية تقتضي التداخل بنظرنا الا اذا لم ينطبق عنوان الغسل الفعلي على هذا الغسل، هذا قصد غسل الجمعة ولم يقصد التوصل بهذا الغسل الى الاحرام فلاينطبق عليه غسل الاحرام، فاذن نحن لاجل ذلك بعد ان ناقشنا في اطلاق صحيحة زرارة بالنسبة الى كفاية نية غسل معين عن بقية الاغسال، فرجعنا الى مقتصى القاعدة الاولية فالقاعدة الاولية تقتضي التداخل بنظرنا الا اذا كان قصد الخصوصية دخيلا في صدق العنوان، كما نستظهر ان قصد خصوصية الاحرام دخيل في عنوان الغسل للاحرام وقصد الزيارة دخيل في تحقق عنوان الغسل لزيارة الحسين عليه السلام.

فاذن قبلنا من السيد السيستاني الاشكال في كفاية غسل معين عن بقية الاغسال التي لم يقصدها في الاغسال الفعلية، واما في غسل الجمعة فلم نفهم وجه الاشكال فيه فان من اغتسل في يوم الجمعة بعنوان غسل الاحرام ثم تذكّر ان اليوم يوم جمعة فيا ليته نوى غسل الجمعة فيقول السيد السيستاني يغتسل مرة اخرى بنية غسل الجمعة ولكنه لايجزي عن الوضوء لانه امر احتياطي بتكرار الغسل، انا اقول لماذا لانتمسك باطلاق صحيحة زرارة على الاجزاء بنظركم من كون صحيحة زرارة في مقام البيان، وبناء على ما اخترناه من ان مقتضى القاعدة الاولية التداخل فهو اتى بالمامور به، لان المامور به هو ايقاع الغسل في يوم الجمعة، وهذا ينطبق على هذا الغسل، ولم يظهر لنا ان عنوان غسل الجمعة عنوان قصدي، فلماذا لايكون مجزءا عنه، فلو اراد ان ياتي بغسل جمعة آخر فنقول ياتي به رجاءا وظاهر الدليل ان الغسل الاول وقع غسل جمعة وان لم ينوه.

هذا تمام الكلام في هذه المسالة، واما مسالة انه اذا كان على شخص اغسال متعددة فهل يجزء الغسل الذي ياتي به عن الوضوء ام لا، فسياتي البحث عنه في آخر بحث الاغسال، والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس58

كان الكلام في اجزاء غسل واحد عن الاغسال المتعددة فوصلنا الى هذا البحث وهو انه هل يعتبر قصد جميع تلك الاغسال او يكفي قصد غسل معين منها، وتظهر الثمرة عادة في فرض الغفلة، كما لو كانت المرأة حائضا فاغتسلت بنية غسل الحيض ثم تبين انها كانت جنبا، قلنا بان الظاهر من صحيحة زرارة الاجزاء، بناءا على كونها في مقام البيان من حيث النية، اجزأها عنك غسل واحد، واما بناء على الاشكال الذي سبق منا في ذلك وفاقا للمحقق الهمداني والسيد الامام من عدم نظرها الى كيفية النية فالمرجع هي القاعدة الاولية وهو التداخل عندنا فنحكم بانه لاحاجة الى قصد جميع الاغسال، ولكن قد يستدل ببعض الروايات على قصد جميع تلك الاغسال وهي الروايات الواردة في الحائض.

فان الحائض قد تكون جنبا، جامعها زوجها فحاضت، فورد في الروايات انها تغتسل غسل الجنابة ان شاءت وان شاءت جعل غسل الجنابة والحيض واحدا، وورد في بعض الروايات الاخرى الشق الثاني فقط من انها تجعل غسل الجنابة وغسل الحيض واحدا، فيستدل بهذه الروايات على لزوم قصد غسل الجنابة لكي يتحقق عنوان غسل الجنابة والا فلو نويت غسل الحيض فلايقع غسل جنابة، نقرأ هذه الروايات حتى تبين الجواب عن هذا الاستدلال:

ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام سئل عن رجل اصاب من امراة ثم حاضت قبل ان تغتسل قال تجعله غسلا واحدا، وفي موثقة حجاج سألت اباعبدالله عليه السلام وقع على امراته فطمثت بعد ما فرغ اتجعلها غسلا واحدا اذا طهرات او تغتسل مرتين قال تجعلها غسلا واحدا عند طهرها، وفي موثقة عمار عن ابي عبدالله عليه السلام سألته عن المراة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت، -يعني في حال الحيض ان شاءت تغتسل غسل الجنابة- وان لم تفعل فليس عليها شيء، فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة.

بلحاظ فقه الحديث يؤخذ بموثقة عمار ويقيد بها الروايتان الاوليان الظاهرتان في الزام هذه المراة بتاخير غسل جنابتها الى بعد طهرها، فان هذه الموثقة صريحة في التخيير، واثر غسل الجنابة في حال الحيض يظهر في ارتفاع مكروهات الجنب عنها، فانه لم يثبت ان مكروهات الجنب مكروهات على الحائض كلها، ويظهر الاثر ايضا فيما لو طهرت بعد ان اغتسلت من الجنابة ونسيت غسل الحيض فصامت، فانه لو بطل غسل جنابتها او لم تغتسل لجنابتها فانها لاتزال جنبا، ونسيان الجنابة يوجب بطلان الصوم، من نسي غسل الجنابة فصام يبطل صومه، بل قد يقال بانها لو تعمدت فصامت قضاء شهر رمضان، فان كانت جنبا بطل صوم قضاءها، لان الجنابة توجب بطلان قضاء الصوم في فرض العمد او النسيان، دون فرض الجهل، ولكن اذا لم تكن جنبا فصوم قضاءها صحيح حتى لو تعمدت ترك غسل الحيض، لان التواني والتسامح في تاخير غسل الحيض انما ثبت كونه مبطلا لصوم الاداء في شهر رمضان ولم يثبت كونه مبطلا لصوم القضاء، كما اختاره السيد الخوئي.

ولكن الاثر الاول من الاثرين الاخيرين وهو ان صوم القضاء في فرض نسيان الغسل من الجنابة يكون باطلا بخلاف نسيان غسل الحيض، فلو اغتسلت هذه المراة حال حيضها ثم نسيت ان تغتسل بعد طهرها فصامت قضاء شهر رمضان صح صومها بناءا على ان غسل جنابتها صحيح حال الحيض، هذا بلحاظ فقه الحديث.

اما كيفية الاستدلال بهذه الروايات على ان غسل الجنابة طبيعة قصدية مباينة لغسل الحيض، تقريب الاستدلال ان الامام عليه السلام قال تجعله غسلا واحدا عند طهرها، وقال ايضا ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة، فقوله عليه السلام تجعله غسلا واحدا ظاهر في انه باختيارها، فباختيارها ان تجعل اي تنوي ان هذا الغسل غسل جنابتها وغسل حيضها معا.

ولكن هذا الاستدلال غير متجه، لانه لايظهر من هذه الروايات اكثر من انها ان شاءت اتت بالغسل الخارجي في اثناء الحيض، وهذا الغسل ليس غسل حيض، حتى لو لم يكن غسل الحيض عنوانا قصديا، فان غسل الحيض لابد ان يكون بعد النقاء، فقهرا ينطبق عليه غسل الجنابة، فان شاءت اتت بهذا الغسل وان شاءت اخرت الغسل الى بعد الطهر فجاءت بغسل واحد، ولم يرد في الرواية انها لابد ان تنوي في هذا الغسل الواحد كلا الغسلين، بحيث لو غفلت عن جنابتها ونوت غسل الحيض لايجزءها عن غسل الجنابة، هذا لايستفاد من الروايات، الرواية ناظرة الى الواقع التكويني وهي انها ان شاءت اتت بغسل اثناء حيضها وهذا الغسل لايكون غسل حيض قطعا، وان شاءت اتت في الخارج بعد طهرها بغسل واحد، في قبال ان تاتي بغسل اثناء حيضها ويكون غسل جنابة وبعد طهرها بغسل آخر ويكون غسل حيض، يمكنها ان تؤخر الغسل الاول الى بعد طهرها فتاتي بغسل واحد، ولايستفاد من قوله تجعلها غسلا واحدا عند طهرها، ان النية باختيارها، وان عنوان غسل الجنابة محتاج في تحققه الى النية، بحيث لو نسيت ذلك لم يقع كغسل جنابة، فهذا لايستفاد من الروايات.

واما تشريع غسلها اثناء حيضها من الجنابة فعدم دلالته على كون غسل الجنابة عنوانا قصديا واضح، فمثلا ورد في موثقة سماعة ما يكون شبيها بالرويات التي قرأنها: في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة فقال غسل الجنابة عليها واجب، فعرفنا انه ما هو معنى ان غسل الجنابة عليها واجب، ليس معناه ان غسل الجنابة واجب عليها كعنوان قصدي، بل يريد الامام دفع توهم ان الحيض ذهب بجنابتها، لان المصيبة الكبرى تذهب بالمصيبة الصغرى، هذا توهم غير صحيح، بل غسل الجنابة عليها واجب، ولاتزال هي جنب، ولكن اثر بقاء غسل الجنابة عليها ما ذكرناه، وليس اثر ذلك منحصرا في ان يلزمها نية غسل الجنابة حينما تغتسل بعد طهرها، بحيث يقال بانه لولم يجب عليها الا غسل واحد خارجا ولايجب عليها غسل الجنابة ولاقصد غسل الجنابة فينتفي اثر وجوب غسل الجنابة عليها، فنقول في الجنابة ابدا، لايجب عليها نية غسل الجنابة، تنوي غسل الحيض فيجزي عن غسل الجنابة قصد غسل الجنابة ام لم يقصد، ولكن مع ذلك يبقى غسل الجنابة عليها، كما ذكرناه.

هذا اولا، وثانيا لو قيل بان ظاهر الروايات في ان هذا الغسل لابد ان ينوى به غسل الجنابة، والا لو وجب عليها غسل الحيض فما هو فرقها عن بقية النسوان غير الجنب، ولم يقبل جوابنا بان غسل الجنابة لاجل تلك الآثار التي بيناها، فنقول ثانيا بان غاية ذلك بان نلتزم بتعدد عنوان غسل الجنابة وغسل الحيض وان غسل الحيض لايجزئ عن غسل الجنابة بدون نيته، ولكن هذا لاينتج نتيجة عامة وهو لزوم قصد الاغسال التي ثبتت في حق المكلف جميعا في غير هذا المورد.

المسألة الاخرى وهو ان من اغتسل غير غسل الجنابة وكان جنبا فهذا الغسل ليس غسل جنابة، فحتى لو قلنا باطلاق صحيحة زرارة من انه اذا اجتمع عليك حقوق يجزئ عنك غسل واحد، هذا الغسل الذي نويت به غسل الجمعة وغسل مس الميت يجزئ عن غسل الجنابة ولكنه ليس غسل جنابة لانك لم تقصده، فبناء على انه لايغني عن الوضوء الا غسل الجنابة فهذا الغسل الذي نويت به غسل الجمعة او غسل مس الميت فقد يقال حيث انه لم ينو غسل الجنابة فلاينطبق عليها عنوان غسل الجنابة وان رفع عنه الجنابة واجزأ عنه، كما في اجزاء شيء آخر عن الواجب، فانه لاينطبق عليه عنوان ذلك الواجب، كما يقول السيد السيستاني بانه لو كان على الميت صوم قضاء فيجزي ان يتصدق الولي عن كل صوم بمدين ولايقضي ما عليه من الصوم، ولكنه لاينطبق عليه عنوان الصوم، فهنا ايضا كذلك.

ولكن هذا الكلام ليس صحيحا، فان الوارد في الادلة ان الجنب يغتسل وغير الجنب يتوضأ، ولايختص الدليل بان غسل الجنابة ليس معه وضوء، اذا كان الدليل منحصرا بان غسل الجنابة ليس معه وضوء، فكان التشكيك في تطبيق عنوان غسل الجنابة على هذا الغسل من دون نيته، فكان الاشكال فيه في محله، الا ان نتبنى عدم قصدية عنوان غسل الجنابة كما هو الصحيح، ولكن الاشكال يرتفع اساسا بان نقول بان الجنب ليس مأمورا بالوضوء بل هو مامور بالغسل، ان كنتم جنبا فاطهروا اي لايحتاج ان يتوضأ الجنب، ولو اشكلنا كما اشكل السيد الامام بان هذه الاية لاتنفي وجوب الوضوء للجنب، من قام الى الصلاة يتوضأ والجنب يغتسل، اما انه لايتوضأ فلعله ثبت في حق الجنب غسل ووضوء، فان قبلنا هذا الاشكال من السيد الامام احتراما له، وان كان لعله خلاف الظاهر من كون التقسيم قاطع للشركة، ولكن ورد في الروايات ان كان جنبا يغتسل وان كان غير جنب يتوضأ، موجود في الروايات، فالجنب مامور بالغسل اي ليس مامورا بالوضوء، وهذا جنب لايجب عليه الوضوء، سواء صدر منه غسل الجنابة ام لم يصدر، بل صدر منه غسل اخرى كان مسقطا لغسل الجنابة عليه، فهذا الاشكال غير متجه.

ان كان دليلنا ان غسل الجنابة ليس معه وضوء، وان الوضوء مع غسل الجنابة بدعة، كان كلامكم في محله، ان هذا ليس غسل جنابة لانه لم يقصده، ولكن الظاهر من الادلة، إما من الآية الكريمة او لااقل من الروايات ان الجنب مامور بالغسل وليس مامورا بالوضوء، وهذا مطلق، سواء انطبق على غسله الرافع لجنابته عنوان غسل الجنابة او لم ينطبق عليه عنوان غسل الجنابة لانه لم يقصده.

والمهم في المقام كما تبين في قولنا بالتداخل في الاغسال بناءا على ما ذكرناه من كون مقتضى القاعدة الاولية التداخل في الاغسال وبناء على مسلك المشهور من عدم التداخل فالمهم صحيحة زرارة، وقد استظهر جماعة من الاعلام ان صحيحة زرارة تدل باطلاقها على كفاية غسل واحد ولو بنية غسل واحد معين، هذا الغسل يجزئ عن بقية الاغسال ولو لم يقصدها، خلافا للمحقق الهمداني والسيد الامام قدهما، واما مرسلة جميل فضعيفة سندا وهكذا مرسلة صدوق، فانه روى رواية بقوله و "رُوي" اي ليس من المرسلات الجزمية للصدوق، فانه احيانا يقول الصدوق قال النبي قال الامام فهو من المرسلات الجزمية التي يرى اعتبارها جماعة كالسيد الامام والسيد الخوئي في دورة الدراسات، ولكن هذه الرواية رواية مرسلة غير جزمية، يقول الصدوق رُوي ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلاته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة، والمفروض انه نسي جنابته، لم ينو غسل الجنابة، فانه يقضي صلاته وصيامه الى ذلك اليوم ولايقضي ما بعد ذلك، فمن يرى ان كل ما كان في كتاب الفقيه معتبر، لقول الصدوق في اول الكتاب لااذكر الا ما كان حجة فيما بيني وبين ربي، ويرى اعتبار هذه المرسلة فهذه المرسلة تدل على ان غسل الجمعة يغني غن غسل الجنابة ولو يقصد المكلف غسل الجنابة ولكن الرواية ضعيفة سندا.

مسألة16 الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض‌ بل لا يبعد إجزاؤه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم‌.

الجنب اذا اغتسل للجمعة واضح انه ولو لم يغتسل من الجنابة فغسل جمعته مغن عن غسل جنابته ولو لم يقصده ولااقل من ان اطلاق غسل الجمعة يشمله ولولم تبنينا انه ما لم ينو غسل الجنابة لايجزئ عن غسل جنابته، انما الكلام بالنسبة الى الحائض التي لم ينقطع دمها كيف يصح غسل جمعتها، اللهم الا ان يكون مقصود صاحب العروة غسل جمعتها بعد انقطاع حيضها وقبل اغتسالها من الحيض، فتكون بحكم الجنب، واما في اثناء الحيض قبِلنا ان غسل جنابتها صحيح، خلافا لما يظهر من السيد الامام حيث قال ان غسل الجنابة من الحائض التي لم ينقطع دمها لايصح، نحن ذكرنا انه صحيح، لاجل تلك الرواية التي قرأنها، ولكن غسل جمعتها في حال حيضها الظاهر عدم صحتها، لانصراف دليل غسل الجمعة وبقية الاغسال عن الحائض وانما دل الدليل الخاص على مشروعية غسل جنابتها[[6]](#footnote-6)، الظاهر ان غسل الجمعة غسل يوجب الطهارة لاغسل مقترن بالحيض، بالنسبة الى غسل الاحرام ثبت ان الحائض تغتسل للاحرام، واما غسل الجمعة او غسل مس الميت مثلا، الظاهر ان دليل الاغسال منصرف الى فرض كونها مطهرة ومع اقتران الغسل بالحيض لايكون هذا الحيض مطهرا، ففي صحة بقية الاغسال غير غسل الجنابة في حال الحيض تامل واشكال.

مسألة17 إذا كان يعلم إجمالا أن عليه أغسالا‌ لكن لا يعلم بعضها بعينه يكفيه أن يقصد جميع ما عليه كما يكفيه أن يقصد البعض المعين‌ و يكفي عن غير المعين بل إذا نوى غسلا معينا و لا يعلم و لو إجمالا غيره و كان عليه في الواقع كفى عنه أيضا

لانه لايرى لزوم قصد الجميع، يرى كفاية قصد غسل واحد، واجزاءه عن بقية الاغسال الواقعية التي كانت عليه ولو لم يعلم بها.

نعم إذا نوى بعض الأغسال و نوى عدم تحقق الآخر ففي كفايته عنه إشكال بل صحته أيضا لا تخلو عن إشكال بعد كون حقيقة الأغسال واحدة

يقول صاحب العروة من عليه غسل الجنابة وغسل مس الميت اغتسل غسلا واحدا لرفع جنابته لالرفع الحدث من مس الميت، نوى العدم قصد الخلاف، ففي كفايته عما قصد خلافه اشكال بل في صحته عما قصده اشكال، لان الغسل طبيعة واحدة وانت غيّرت هذه الطبيعة، مثل ان شخصا يبول ويصدر منه ناقض آخر للوضوء فيقول اتوضأ لرفع الحدث الثابت بالبول، دون الحدث الثابت بذلك الناقض الآخر، الوضوء حقيقة واحدة، ليس لدينا وضوء للنوم ووضوء للبول.

الجواب عن ذلك اذا كان الشخص مشرّعا ويقصد امتثال الامر الذي شرّعه ينتفي قصد قربته وهو خلاف الفرض، مفروض الكلام تمامية الشرائط العامة، فهو توضأ واغتسل والحكم الشرعي ان الوضوء والغسل رافع للحدث، فهو مغير للحكم الشرعي، الحكم الشرعي ليس بيده، هو اغتسل وصحيحة زرارة يقول يجزئك غسل واحد، وهو يريد ان لايرتفع بذلك حدث مس الميت عنه، ليس باختياره، مثل ان شخصا يُجنب ولايريد ان لايُثبت عليه حرمة دخول المسجد، فان الجنابة موضوع لآثار شرعي، والغسل بعده موضوع لآثار أخرى، نويت ترتب تلك الآثار او لم تنوها، فان الآثار تترتب، اذا انت اتيت بالغسل بنية غسل الجنابة مثلا، شملته صحيحة زرارة او مقتضى القاعدة التداخل، فارتفع جميع الاحداث، نويت الاخلاف او لم تنو، هذا ليس بمهم، ولذلك نلتزم بالاجزاء فضلا عن الصحة.

هذا تمام الكلام في بحث غسل الجماعة، ويقع الكلام في الدماء الثلاثة وانصافا هذا البحث بحث مهم، وكثير من الفضلاء حينما يصلون الى مسائل الحيض والنفاس والاستحاضة يتحيرون، فكيف بالنساء، فان التميير بين الاحكام المترتبة بين احكام الحيض والاستحاضة صعب جدا، ولاجل ذلك ينبغي الاهتمام بهذا البحث، ان شاء الله نتكلم عنه في الليلة القادمة بعون الله وتوفيقه، والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس59

بقيت نكتة من المسائل السابقة، استظهرنا من الروايات ان الحائض يمكنها غسل الجنابة، واستندنا في ذلك الى موثقة عمار، ولكن قد يقال بان هذه الموثقة معارضة بمعتبرة عبدالله بن يحيى الكاهلي، قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن المرأة يجامعها الرجل فتحيض، وهي في المغتسل فتغتسل ام لا، قال عليه السلام قد جاءها ما يفسد الصلاة فلاتغتسل، فيقال بان هذه المعتبرة تتعارض مع موثقة عمار، التي رخّصت في غسلها من الجنابة حال حيضها، وبعد تعارضهما وتساقطهما فالمرجع ظاهر بقية الروايات من امرها بتاخير الغسل الى بعد طهرها، حيث قال تجعلها غسلا واحدا بعد طهرها.

لكن الظاهر ان معتبرة يحيى الكاهلي لاتدل على عدم مشروعية غسل الجنابة اثناء الحيض، لان الامام عليه السلام قال جاءها ما يفسد الصلاة، اي هي تريد ان تغتسل لاجل الصلاة، فاذا حاضت ولايمكنها ان تصلي فلاتغتسل، فنقول إما ان ظاهر هذه المعتبرة عدم حاجتها عادة الى غسل الجنابة فتكون بمثابة الترخيص في تاخير الغسل، او انها لو كانت ظاهرة في النهي الالزامي عن غسل جنابتها حال حيضها فبتصريح وتنصيص موثقة عمار في جواز غسلها اثناء حيضها فتحمل معتبرة الكاهلي على النهي التنزيهي، فيكون غسل جنابتها اثناء الحيض اقل ثوابا، والافضل التاخير في غسل الجنابة الى ان تطهر ثم تغتسل من الحيض والجنابة معا.

يقع الكلام في بحث الحيض، يقول صاحب العروة:‌

### فصل في الحيض‌

و هو دم خلقه الله تعالى في الرحم لمصالح و في الغالب أسود أو أحمر غليظ طري حار يخرج بقوة و حرقة كما أن دم الاستحاضة بعكس ذلك و يشترط أن يكون بعد البلوغ و قبل اليأس فما كان قبل البلوغ أو بعد اليأس ليس بحيض و إن كان بصفاته و البلوغ يحصل بإكمال‌ تسع سنين و اليأس ببلوغ ستين سنة في القرشية و خمسين في غيرها

يقع الكلام في عدة جهات:

#### هل الحیض حقیقة شرعية او حقيقة عرفية

الجهة الاولى وقع الكلام في ان الحيض في الروايات هل هو حقيقة شرعية او حقيقة عرفية، وان شئت قلت هل الحيض في الروايات قد قيّد شرعا بقيود واقعية، كما هو ظاهر جماعة بل صريح بعضهم كالسيد الخوئي، فالدم الذي يقل عن ثلاثة ايام ولو بساعة، فليس بحيض واقعا، وهكذا ما تراه المراة بعد ياسها او ما يزيد على عشرة ايام، او ما يكون الفصل بينه وبين الحيض السابق اقل من عشرة ايام، فهذا الدم ليس بحيض واقعا، واستبعد ان المقصود نفي كونه حيضا تكوينا، بل المراد ان الحيض حدّد في الشرع وقيّد بقيود واقعية، والا فلايحتمل وجود فرق تكويني بين الدم الذي انقطع قبل ثلاثة ايام، او استمر الى ثلاثة ايام، خصوصا اذا انقطع الدم قبل مضي ثلاثة ايام بقاطع قهري، كما لو بلعت المراة حبة فانقطع الدم قبل ثلاثة ايام مع ان هذا الدم نفس الدم الذي رآها في ايام عادتها، فان هذا دم لايختلف عن دم الحيض تكوينا.

فهذا **المبنى الاول** يقول ان الحيض محدد ومقيد شرعا بحدود معينة، فما ذكر من علامات لدم الحيض فليس مجرد علامة وامارة، بل قيد واقعي، فاذا فرض ان بنتا لم تبلغ تسع سنين، ولكن بلحاظ الجهاز الطبيعي وصلت هذه البنت الى حد المراة لاجل شذوذ في طبيعتها او لاجل استخدامها بعض الادوية او الاطعمة المقوّية فرأت الدم، كما تراه النساء، فما اظن احدا يقول بان هذا الدم يختلف تكوينا عن دم الحيض، ولكن هذا المبنى الاول يقول ان الشارع اعتبر حدودا واقعية لدم الحيض.

**المبنى الثاني** ما قد يظهر من جماعة من ان ما ذكر في الروايات من علامات وحدود مجرد امارات ظاهرية، فلو علم من الخارج ان هذا الدم دم حيض، ولكن هذا الدم فاقد للعلامة، فيعتبر دم حيض، ولو نزل هذا الدم وانقطع قبل مضي ثلاثة ايام، فيعتبر تلك العلامات امارات ظاهرية، انما يتمسك بها في مجالات الشك، وهذا المبنى الثاني الذي مال اليه جماعة منهم بعض الاعلام في تعليقته على الفتاوى الواضحة للسيد الصدر يؤثر تماما في ابحاثنا في الحيض، وقد يستظهر هذا الكلام الثاني من كلمات المحقق الخراساني فيما كتبه في الدماء الثلاثة، وسننقل كلامه في المستقبل انشاء الله تعالى.

الذي نستظهره من الروايات هو المبنى الاول، فان الظاهر من التحديد هو التحديد الواقعي، لايقل الحيض عن ثلاثة ايام، ما زاد على العشرة فليس بحيض، كل امراة تحيض الى خمسين سنة الا ان تكون امراة من قريش وامثال ذلك، يعني ان الشارع اعمل تعبدا واقعيا في قضية دماء النساء، والا فما هو الفرق بين الدم الذي ينزل من المراة قبل مضي العشرة ويستمر الى بعد العشرة، بان يكون ما قبل العشرة حيضا مثلا اذا لم يكن لها عادة عددية، واذا كان لها عادة عددية فبمقدار عادتها يكون حيضا وما يزيد عليه يكون استحاضة، فهل تغير الواقع، او نحتمل تغير الواقع فنتمسك بالامارات؟ هذا الاحتمال موهوم جدا، ما يحتمل وما يتوهم اي تغير في الواقع التكويني، نعم في الجملة دماء النساء تختلف، فاذا اردنا ان نقسم دماء النساء فيمكن تقسيمها الى عدة اقسام، ولكن الشارع تدخّل تدخّلا واقعيا في الحكم الواقعي، لاتدخّلا ظاهريا، كما تدخّل في تحديد المسافر بانه لايكون المسافر مسافرا حتى يسير من منزله ثمانية فراسخ، مع ان السفر امر عرفي، الا ان الشارع تدخّل تدخّلا واقعيا، وكذلك بالنسبة الى دماء النساء.

#### اقسام دماء النساء

ولكن مع غمض العين عن تدخّل الشارع بالنسبة الى دماء النساء يمكن تقسيمها الى عدة اقسام:

**القسم الاول** ما تراه حين الولادة ويسمى بدم النفاس، والامر في دم النفاس ايضا كذلك فهل يحتمل ان الدم الذي تراه المراة بعد ولادتها بمقدار عشرة ايام دم نفاس تكوينا، وبعد مضي عشرة ايام يصير دم استحاضة تكوينا، هذا غير محتمل الا ان الشارع تدخّل، فقال انما اعتبر هذا الدم دم نفاس اي اجعل له احكاما خاصة كحرمة الصلاة فيما اذا لم يزد على عشرة ايام، فاذا زاد على عشرة ايام فهذا الدم لم يتغير واقعه التكويني ابدا، ولكنه لم اعتبره دم نفاس، اي لم اجعل له حكم حرمة الصلاة.

**القسم الثاني** التكويني مع غمض العين عن تدخّل الشارع، الدم الذي تعتاد المراة البالغة ان تقذفه في دورة شهرية وباستمرار، ويسمى بدم الحيض، منشأ التسمية هذا امر مختلف فيه، فقد يقال انه من حاض الماء اي سال، فان الدم يسيل من المراة حال حيضها، كما قالت بنت جحش: اني استحاض ولا اطهر، اي لازال يسيل منّى الدم، وهكذا ذكر في القاموس حاض اي سال، وقد يقال بان منشأ التسمية ان الحيض بمعنى الاجتماع ومنه سمّي الحوض لاجتماع الماء فيه، فيقال حاضت المراة اي اجتمع في رحمها الدم، وهل الحيض اسم لنفس الدم او اسم للحالة الحاصلة للمراة اي هل الحيض اسم الذات او اسم الحدث، الحيض بمعنى تحيض المراة، نزول الدم منها او سيلان الدم منها او اجتماع الدم في رحمها، وهذا معنى حدثي، او ان الحيض اسم الذات، اسم لنفس الدم، كما استعمل في بعض الروايات، واطلق على نفس الدم انه حيض، الظاهر حسب اللغة والعرف ان الحيض اسم الحدث، لا اسم الدم، يسالونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا الناس في المحيض، اي في حال التحيض ونزول الدم، فالحيض عرفا اسم للمعنى الحدثي وان اطلق احيانا وفي بعض الروايات على نفس الدم ولكنه اطلاق مع القرينة.

**القسم الثالث**: الدم الذي ينزل بسبب جرح او قرح في رحم النساء، كما لو سوّي عملية جراحية والدم يخرج منها، نتيجة الجرح، فهذا الدم ليس حكمه الا النجاسة ولايوجب اي حدث، وسياتي انه لو شك في ان هذا الدم دم جرح او قرح او دم حيض او دم استحاضة، فالظاهر انه بمقتضى الاصل ينفى كونه دم الحيض او دم الاستحاضة مادام يحتمل انه دم جرح او دم قرح.

**القسم الرابع**: دم البكارة، وهو الدم ينزل بسبب افتضاض بكارة الفتاة.

**القسم الخامس**: ما عدا الاقسام السابقة، لادم نفاس ولادم حيض ولادم جرح ولادم بكارة، كل دم ليس بدم نفاس ولابدم حيض ولابدم جرح والذي قلنا بانه لاحكم له الاالنجاسة، ولادم بكارة وهو كذلك ليس له حكم الا النجاسة، كل دم ليس من هذه الاقسام الاربعة يسمى بدم الاستحاضة، نعم في الحالات التكوينية، قد ينزل دم من النساء لاجل ضعف ومرض على خلاف العادة الشهرية، فجعل هذا علامة او حدا كما سياتي ان شاء الله بيان ذلك.

ولكن الذي استظهره انه وان كان احيانا يختلف دم الحيض عن دم الاستحاضة تكوينا ولكن ليس كل ما اعتبره الشارع بدم الاستحاضة يختلف عن دم الحيض، في الجملة يختلف، لان دم الحيض يسيل نتيجة الانجراح الداخلي للقشر الداخلي للرحم، لاجل ان المراة تولّد بويضة وهذه البويضات تنتظر قدوم الضيف، وهو مني الرجل، فاذا انتظرت اياما ولاضيف جاء، فتضرّ بجدار الرحم الداخلي، وتوجب انجراح الجدار الداخلي للحرم، فهذا يسمى بدم الحيض، حسب العادة الشهرية للنساء، ولكن دم الاستحاضة قد لايكون حسب هذه التاثرات التكوينية، ولكن قد يكون دم الاستحاضة نفس هذا الدم الا انه نقص عن ثلاثة ايام او زاد على عشرة ايام، ولايختلف هذا الدم الذي اعتبره الشارع بدم استحاضة عن دم الحيض تكوينا، وسياتي انشاء الله تفاصيل هذه الابحاث في الليالي القادمة.

وسنذكر ان شاء الله في الجهة الثانية انه هل هذه الصفات التي ذكرها صاحب العروة هل يجب اجتماعها، الحرقة والقوة والحمرة ام لا، وبقية الابحاث ان شاء الله نتكلم عنها في الليالي القادمة، والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس60

#### حقيقة الحيض عرفا

قلنا بان الحيض ظاهر في حالة حدثية تعرض على المراة وفي معناها العرفي يختلف الحيض عن غيره، فان الحيض ناشئ عن خروج دم متكون في الرحم نتيجة تفجّر البويضات في الرحم، لانها انتظرت نطفة الرجل لكي يصير تلقيح بين البويضة ونطفة الرجل، ويتولد ويتكون بذلك الجنين، ولكن بعد ما لم يتحقق التلقيح فتتفجر البويضات وتضرّ بجدار الرحم، وينجرح جدار الرحم، فينزل الدم وهذا الذي يسمى بدم الحيض، وقلنا بان الحيض قد يستعمل في الروايات على نفس الدم، والا فالمعنى العرفي للحيض هو معنى الحدث ولاجل ذلك يقال حاضت المرأة تحيض، حائض ومحيض.

ولكن قد يطلق في بعض الروايات على نفس الدم مثل صحيحة حفض بن البختري قال دخلت على ابي عبدالله عليه السلام امراة فسألته عن المراة يستمر بها الدم فلاتدري حيض هو او غيره، يعني لاتدري هل هذا الدم حيض او غيره، فاطلق الحيض على نفس الدم، وكذلك في مرسلة يونس: كلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض، اي ما رأته المراة من الحيض، ولكن هذا استعمال عنائي والا فالظهور العرفي للحيض انه حالة حدثية تعرض على النساء.

#### علامات الحيض تحديدات شرعية او امارات ترجع اليها عند الشك

ولكن ذكرنا ان هنا اختلاف مهم بين الفقهاء، في ان الحيض له واقع تكويني ولم يتصرف الشارع في هذا الواقع التكويني ابدا، وانما جعل له علامات، كما جعل للجنابة علامات، ولكن لم يتصرف في واقع الجنابة إثر الانزال، فان انزال المني جنابة، والشارع جعل علامات لكون السائل من الرجل او المراة منيا، ولااقل في خصوص الرجال المني له واقع تكويني، وانما جعل الشارع له علامات يرجع اليها عند الشك فهل الحيض له واقع تكويني، كما انه اصله كذلك، والشارع لم يتصرف فيه ابدا، وانما جعل له علامات، فيرجع الى الشارع او فقل الى هذه العلامات في كشف ذلك الواقع التكويني، فلو انكشف ان المراة حائض من خلال تشخصي الاطباء الاخصائيين او من طريق آخر فالمرجع التشخيص الواجداني، والشارع انما جعل طريقا تعبديا عند عدم التشخيص الوجداني، وهذا ما اختاره المحقق الآخوند في كتابه الدماء الثلاثة، ويميل اليه بعض المعاصرين أقرأ لكم عبارة الآخوند:

#### كلام الآخوند في ان العلامات للحيض امارات تعبدية يرجع اليها عند الشك

**المشهور بين الاصحاب هو حكومة الخطابات الشرعية بالنسبة الى الحيض** (يعني ان الشارع حينما يقول اقلّ الحيض ثلاثة ايام، هذا حكومة واقعية، لو انقطع الدم قبل انقضاء ثلاثة ايام، فالشارع اعتبر عدم كونه حيضا، وان كان واقعه التكويني لايختلف ابدا عن الدورة الشهرية التي تراها النساء) **الا ان الثاني** (اي ان تلك الحدود الشرعية مجرد علامات ولم يتصرف الشارع في الواقع التكويني ولم يحدده واقعا بشيء، الحيض الواقعي بما له واقع تكويني موضوع لاحكام، فلو شخّص المكلف وجود الحيض كواقع تكويني يجب عليه ترتيب تلك الاحكام وان لم ينطبق عليه هذه الحدود الشرعية بان كان اقل من ثلاثة ايام او زاد على عشرة ايام، او وصلت المراة الى سنّ الياس ولكنها نشطة وقوية فرات الدم الذي تراه النساء الى اكثر من ستين سنة، لانها تستعمل ادوية من ايام شبابها فهي لاتزال شابة ونشطة، واطباء يشخصون ان هذا الدم الذي تراه هذه المراة في كل شهر نفس الدم الذي كانت تراه ايام شبابها في عادتها ودورتها الشهرية) **اقرب.**

**لبُعد عدم ترتب احكام الحيض شرعا على ما علم انه حيض واقعا، ولااظن ان يلتزم به احد، وربما دعى هذا شيخنا العلامة** (الشيخ الانصاري اعلى الله مقامه) **الى دعوى انه لاخلاف بين الشرع واللغة في الحيض، وانما الخصوصيات لتمييز مصداق الحيض الواقعي عن غيره لاللحد الشرعي، لكنه كما ترى، ضرورة انه ربما يقطع بحيضية ما ليس بتلك الخصوصيات** (الشيخ الانصاري ادعى انه لاخلاف بين الشرع واللغة في الحيض، وانما الاختلاف في الخصوصيات لتمييز مصداق الحيض الواقعي عن غيره، ولكن صاحب الكفاية يقول هذا اختلاف في العلامات، يعني ان الشارع جعل علامات تعبدية لتشخص الحيض والا فهو لم يخطّئ تشخيص العرف)، **ولذا حكم العلامة في محكي المنتهى انه لو قيل بان الدم بعد الخمسين من المراة في زمان عادتها قبل ذلك ليس بحيض، كان تحكما لم يقبل، و يؤيد ذلك ما عن الشهيد رضى اللّه عنه في الذكرى من انه قال: إذا اشتبه الدم بالاستحاضة اعتبر بالسواد و الغلظة و الحرارة و أضدادها الى ان قال: و بالثلاثة و العشرة الذين هما أقل الحيض و أكثره باتفاق. حيث جعل الرجوع الى الحدين في حال الاشتباه كالصفات.**

(انا اقول واين هذا من كلام السيد الخوئي الذي يقول لو رأت المراة ثلاثة ايام ولكن الدم اصفر، فالشارع يقول الصفرة ليست بحيض، فجعل السيد الخوئي وصف الحمرة تحديدا واقعيا لدم الحيض، مع ان الاطباء قد يشخّصون ويقولون هذه المراة ضعيفةلإ فهي كل شهر ترى الدم ويزيد هذا الدم على ثلاثة ايام ولكن هذا الدم اصفر عرفا، لانه دم عرفا ينزل من هذه المراة ببطئ، السيد الخوئي الشارع اعتبر ان الصفرة ليست بحيض والحمرة حيض، فضلا عن تحديد الحيض بما لايقل عن ثلاثة ايام ولايزيد على عشرة ايام) **و في بعض الاخبار دلالة على ترتيب احكام الحيض على ما هو أقل من اقله أو الزائد من أكثره.** (اذا علم من الخارج انها حيض) **ففي موثقة سماعة قال: سئلته عن الجارية البكر أول ما تحيض تقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها عدة أيام سوآء قال: فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة**.(مع انه فرض في الرواية انه ترى الدم يومين، مع ذلك قال الامام عليه السلام تدع الصلاة مادام ترى الدم، لان هذه الجارية جارية بكر، في بداية رؤيتها لدم الحيض، مبتدأة، ضعيفة، يطلع منها الدم كعادة شهرية، الى يومين وينقطع، قال الامام عليه السلام تدع الصلاة، وهذا يعني ان الحيض ليس محددا شرعا بهذه الحدود المعروفة وانما تلك الحدود مجرد علامات) **و في رواية إسحاق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين فقال:ان كان دما عبيطا فلا تصلى.**

هذا محصل كلام صاحب الكفاية، وذكر بعض المعاصرين في تعليقته على الفتاوى الواضحة انه حيث يكون الدم امرا واقعيا، فلو حصل للمراة القطع بكون دمها من الناحية الطبيعية دم حيض الذي يخرج طبيعيا من الرحم، ولكنه لم يستمر ثلاثة ايام، فلايترك الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة، وذكر نفس هذا الكلام فيما اذا وصلت المراة الى سنّ اليأس.

هذا هو الخلاف الاول بين المشهور الذين ذهبوا الى ان الشارع حدد الحيص تحديدا واقعيا، فلو لم ينطبق هذا التحديد على دم وان عرفنا بان هذا الدم لايختلف عن الدم الذي تراه المراة في دورتها الشهرية، ولكن الشارع الغى كونه حيضا، كما الغى عنوان المسافر عمن لم يسافر ثمانية فراسخ، بل سافر اقل من ذلك، بل لايكون مسافرا حتى يسير من منزله ثماينة فراسخ، فمن سار سبعة فراسخ فقد نفي عنه عنوان المسافر، وان كان مسافرا عرفا، هذا هو المسلك المختار للمشهور، وفي قبال ذلك مختار صاحب الكفاية والذي نسبه الى العلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى ومال اليه بعض المعاصرين.

#### الحيض عنوان عرفي او ماهية شرعية اعتبارية

الخلاف الثاني ان عنوان الحيض في الآيات والروايات هل هو مطلق بالنسبة الى الحيض العرفي، او انه مشير الى نفس الماهية الشرعية الاعتبارية، وتظهر الثمرة فيما اذا لم يصل الينا من الشارع تحديد بالنسبة الى فرض، ولكن العرف يرى ان هذا حيض، فبناء على ان ظاهر قوله تعالى مثلا ولاتقربوا النساء في المحيض، والحيض عرفي، فنقول هذا حيض عرفي، ونتمسك باطلاق الخطاب لعدم جواز الجماع في هذه الايام، وهذا غير الخلاف الاول.

الخلاف الاول كان ثبوتيا وانه هل الشارع هل حدد الحيض بما حدده من انه لايقلّ عن ثلاثة ايام ولايزيد على عشرة ايام هل هو تحديد واقعي او تصرف في العلامات التي هي طرق الى ذلك الامر الواقعي، وهذا الخلاف الثاني ناظر الى مقام الاثبات، هل موضوع الاحكام في الخطابات الشرعي الحيض العرفي او الحيض الشرعي، نظير انه قُبِل ان المسافر عنوان عرفي، والشارع حدّده واقعا بحدود بان لايقلّ عن سير ثمانية فراسخ، هذا تحديد واقعي، لا تحديد اماري وطريقي، ولكن يقال بان عنوان المسافر في الآيات والروايات موضوع عرفي، فلو شككنا في تحديد الشارع انه هل ثمانية فراسخ بمعنى اربع واربعين كيلو او خمس واربعين كيلومتر ففي المقدار المشكوك نرجع الى اطلاق هذا العنوان العرفي، بينما ان من يقول بان المسافر في الخطابات الشرعية مشير الى المسافر الشرعي، فلايمكنه الرجوع الى هذا الاطلاق.

والسيد الخوئي ذكر في بعض كلماته ان المسافر عنوان عرفي وانما الشارع في خصوص التقصير حدده بحدود، ولكنه في بعض الاحكام كعدم وجوب صلاة الجمعة على المسافر لم يحدده بشيء، فمن يصدق عليه انه مسافر عرفا ولو اقام في بلد اكثر من عشرة ايام يتم صلاته ولكنه لايجب عليه الحضور في صلاة الجمعة.

فهنا ايضا يتحقق هذا الخلاف، وقد تحقق بين المحقق الهمداني وغيره، حيث ان المحقق الهمداني على ما يظهر منه قال بان الحيض في الخطابات الشرعية ظاهر في الحيض الشرعي، فاذا شك في الحدود الشرعية للحيض فلايمكن الرجوع الى هذه الاطلاقات، بينما ان ظاهر السيد الخوئي امكان الرجوع في مقام الاثبات الى هذه الاطلاقات، مع انه يرى في الخلاف الاول رأي المشهور وهو ان الشارع حدد الحيض الواقعي بحدود شرعية.

نحن قوّينا مسلك المشهور ولكن هذا المقدار لايكفي، لابد ان شاء الله في المستقبل من ان نتعمق في هذا البحث اكثر.

#### احتمال ان هذه العلامات بيانات عرفية غالبية لحصول الوثوق

واُشيرُ الى احتمال قد يخطر ببال بعض الاشخاص، وهو ان يقال بان هذه الحدود المذكورة في هذه الروايات ليست حدودا واقعية ولاحدودا تعبدية ظاهرية، وانما هي بيانات عرفية غالبية لحصول الوثوق للاشخاص، الشارع يقول دم الحيض يختلف واقعا عن غيره، وهذا هو رأي صاحب الكفاية ولكنه قبل انه عند الشك تكون تلك العلامات علامات تعبدية تكون هي المرجع، ولكن قد يقال ان هذه العلامات علامات عرفية غالبية، والمهم حصول الوثوق للانسان نفسه، فاذا امرأة تقول انا احتمل اني وصلت الى حالة اليأس، الى حال حالة انقطاع الدورة الشرعية، ولكن بحسب العرف اختلفت ظروفنا عن الظروف التي كانت النساء في العصر القديم تعيش بتلك الظروف، انا علوية والعلوية قرشية، ولكن اين هذه القرشيات مع القرشيات ذاك الزمان، اقوياء وكذا، اختلطت الانساب وحسب الطبيعة لاتختلف القرشية عن غيرها في بلادنا الا اذا فرض ان هناك طائفة من قريش تعيش في مكة ولاندري، ولكن العلويات لايختلفن عن غيرهن في هذا الزمان، فيقال بانه فقد بلوغ سن الخمسين لغير القرشية وبلوغ سن الستين للقرشية، فقد اعتباره، لانه في ذاك الزمان كان وصفا غالبيا لاوصفا تعبديا فكان يورث الوثوق والاطمئنان، والآن زال الوثوق والاطمئنان.

هذا شيء لم يقل به احد، ولااظن ان يقول به احد، لان هذا الغاء لجميع الادلة والعناوين الشرعية، وحمل تلك العناوين الى مجرد ارشاد من الشارع الى امور عرفية، غريب جدا.

#### علامات الحيض

هذا هو البحث في الجهة الاولى، اما البحث في الجهة الثانية، ذكر صاحب العروة ان للحيض علامات غالبية كالحمرة والخروج بقوّة وحرقة، وذكر عنوان الغلظة، الحمرة واردة في الروايات والخروج بحرقة وارد في الروايات واما الغلظة لم يرد في الروايات ولاادري من اين اخذ العلماء هذا الوصف، ففي الروايات المعتبرة لايوجد عنوان الغلظة.

ثم يقول ان الحيض لايتحقق الا بعد بلوغ المراة تسع سنين وهذا حد مبدأ الحيض، وحد منتهى الحيض للقريشية بلوغها ستين سنة قمرية وحد سن الياس لغير القرشية بلوغها خمسين سنة قمرية، وهذا هو مسلك المشهور.

#### مبدأ الحيض ومنتهاه

ينبغي الكلام عن كلام الامرين مبدأ الحيض ومنتهاه، وطبعا من اختار مسلك غير المشهور في الجهة الاولى وذهب الى ان عنوان الحيض عنوان واقعي، فاذا رأت بنتٌ قبل بلوغها تسع سنين دما وشخّص الاطباء ان هذا الدم نفس ما ترى المرأة في دورتها الشهرية، اسرع اليها البلوغ فقد تدرك ما تدرك النساء، وهذا بحث آخر انه هل يحكم عليها بالبلوغ او لايحكم الا بعد مضي تسع سنين عليها، هذا بحث آخر لاندخل فيه، الكلام في ان هذا دم حيض بحيث يترتب عليه دم الحيض، من اختار مسلك السابق خلافا للمشهور لابد ان يختار هنا انه لو شخّص ان هذا الدم نفس الدم الذي تراه المرأة في دورتها الشهرية فلابد ان يحكم عليها انه حيض، ولكن الظاهر من الادلة كقوله عليه السلام وذلك لانها تحيض لتسع سنين، ان المرأة لاتحيض الا اذا بلغت تسع سنين.

ولاجل ذلك يقول السيد الخوئي انه لو رأت المراة ثلاثة ايام، يوما واحدا قبل بلوغها تسع سنين ويوما بعد بلوغها تسع سنين، فهذا ليس بدم حيض، لانها بلحاظ اليوم الاول فهذا اليوم قبل بلوغها تسع سنين، وبلحاظ اليومين الاخيرين لايقلّ دم الحيض عن ثلاثة ايام، وهذا هو الظاهر من الروايات، كما انه لو بلغت المراة تسع سنين ولكن الاطباء يشخّصون ان هذه طفلة لم تبلغ المبلغ الجنسي للنساء ولكنها رأت الدم، لسبب وآخر، ولكن فقط في شهر ايام بمقدار خمس ايام وانقطع، فالاطباء يقولون هذا ليس دما ناشئا عن الدورة الشهرية لان البويضات لم تتكون في رحم هذه الابنية.

#### احتمال ان الموضوع للاحكام الشرعية مركب من الحيض الواقعي والعلامات

فمن اختار ان دم الحيض دم تكويني خاص فلابد ان ينكر ان هذا دم الحيض، وهنا الامر اسهل، يعني يمكن لشخص ان يقول باننا نستظهر من الادلة كون الموضوع مركبا من جزئين، ان يكون ذاك الدم الذي تراه النساء في الدورة الشهرية وان لايقلّ عن ثلاثة ايام، فاذا كان نفس ذلك الدم الذي يراه المراة في دورتها الشهرية ولكنه فقد الحدّ الشرعي فليس بدم الحيض.

ولكن لو انطبق عليه الحد الشرعي وهو كونه لايقلّ عن ثلاثة ايام، ولكن شخّصنا وعلمنا ان هذا ليس دما ناشئا عن الدورة الشهرية فنقول بان هذا ليس بحيض، يعني يوجد عندئذ احتمال آخر لاادري هل التزم به احد ام لا، في قبال الاحتمالين السابقين في الخلاف الاول، الخلاف بين المشهور وصاحب الكفاية، المشهور قالوا بان دم الحيض عنوان جعله الشارع لدم تراه المراة وليس بدم جرح ولابدم بكارة ولابدم نفاس، ولايقلّ عن ثلاثة ايام، هذا دم الحيض وان لم يكن الدم ناشئا عن الدورة الشهرية وتفجر البويضات في الرحم، صاحب الكفاية ذهب الى ان تمام الموضوع هو الواقع التكويني، وهذه الحدود الشرعية مجرد علامات، فان شخّص المكلف وجود هذا الدم الطبيعي وان لم ينطبق عليه العلامات الشرعية، فهذا يعني انه شخّص ان هذا حيض ويرتب عليه الآثار، كما لو شخّص المكلف ان هذا مني لاينطبق عليه عنوان لخروج بشهوة والفتور، وكذا.

الاحتمال الثالث ولابد ان يتامل فيه بان يقال ان الموضوع للاحكام الشرعية مركب من جزئين، انا اذكر لكم مثالا، يقول السيد الخوئي في باب السفر ان السفر الموضوع للاحكام الشرعية مركب من جزئين ان يصدق السفر عرفا وان لايقلّ عن ثمانية فراسخ، فلو سار الانسان في اطراف بلده سيرا دائريا، فسار من منزله ثمانية فراسخ، ولكن لم يقل العرف انت مسافر، بل حركة دائرية اطراف البلد، السيد الخوئي هذا يتم صلاته وان سار ثمانية فراسخ لانه ليس مسافرا عرفا، الشارع في طول صدق السفر العرفي حدد السفر العرفي بقيود وحدود، فلابد ان يجتمع فيه امران، السفر العرفي والحد الشرعي.

وفي المقام ايضا قد يقال بانه لابد ان ينطبق دم الحيض على المركب من جزئين ان يكون دما تكوينيا خاصا تراه المراة إثر تفجرات البويضة في الرحم والجزء الثاني انطباق تلك الحدود الشرعية عليه بان لايقلّ عن ثلاثة ايام ولايزيد على عشرة ايام، ولكن الشارع جعل هنا علامات لتشخص كون هذا الدم دما واقعيا يتكون إثر تفجرات البويضات، ولكن اذا احرزت المراة انه لاتفجرات ولابويضات، ولكن خرج الدم ولم يقلّ عن ثلاثة ايام، فانتفى الجزء الاول، فتاملوا هل يمكننا القول بان هذه المراة التي وصلت الى اكثر من تسع سنين ورات الدم ثلاثة ايام ولكنها تقول انا راجعت الاطباء الاخصائين شخّصوا ان رحمي لم يولّد ايّ بويضة، وقالوا لي ابدا ما تشاهدين هذا الدم الا بعد سنوات، فهل نحكم بان هذا الدم دم حيض ام لا، الظاهر من السيد الخوئي انه دم حيض وهو ظاهر المشهور، تاملوا في هذا المطلب الى ليلة الاحد ان شاء الله تعالى[[7]](#footnote-7).

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس61

كان الكلام في مبدأ الحيض ومنتهاه بلحاظ سن المرأة، فذكر صاحب العروة انه يشترط ان يكون دم الحيض بعد البلوغ وقبل الياس، فما كان قبل البلوغ او بعد الياس فليس بحيض، وان كان بصفاته والبلوغ يحصل باكمال تسع سنين والياس ببلوغ ستين سنة في القرشية وخمسين في غيرها.

#### الكلام في مبدأ الحيض

يقع الكلام تارة في مبدا الحيض، وهذا مما وقع التسالم عليه من انه لايكون الدم الذي تراه البنت قبل تسع سنين بحيض، واستفيد ذلك من بعض الروايات:

منها ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام ثلاث يتزوجن على كل حال، وعد منها التي لم تحض ومثلها لاتحيض، قلت وما حدها قال اذا اتى له اقل من تسع سنين.

وهذه الرواية وان ذكر السيد الخوئي انها ضعيفة سندا لكن الظاهر تمامية سندها، وهذا الاشكال الذي ذكره السيد الخوئي هنا قد عدل عنه في الابحاث القادمة، وحاصل الاشكال ان سند الشيخ الطوسي الى كتب ابن فضال مشتمل على علي بن محمد بن الزبير وهو لم يوثق في الرجال، وعليه فيكون اسناد الشيخ الى كتاب ابن فضال ضعيفا وهذا الحديث مروي عن كتاب ابن فضال.

#### تطبيق نظرية تعويض السند

ولكن ذكر السيد الخوئي في الابحاث القادمة بانه يمكن تعويض هذا السند وذلك لان النجاشي ذكر طريقين الى كتب ابن فضال، الطريق الاول نفس طريق الشيخ الطوسي المشتمل على محمد بن علي بن الزبير وهذا الطريق ضعيف، والطريق الثاني طريق للنجاشي الى كتب ابن فضال وهو طريق صحيح، يقول واخبرنا به في آخرين، الطريق الثاني صحيح ولانقاش فيه.

فيقال كما قاله السيد الخوئي السند الاول، الطريق الاول كان مشتركا بين الشيخ الطوسي والنجاشي، فاحمد بن عبدون اخبر بكتب ابن فضال عن طريق علي بن محمد بن الزبير بكل من الشيخ الطوسي والنجاشي، وعادة النسخة التي اخبرها احمد بن عبدون للشيخ الطوسي لاتختلف عن النسخة التي اخبر بها نفس احمد بن عبدون للشيخ النجاشي، فانه ليس من المتعارف ان يخبر بنسخة من كتب ابن فضال للشيخ الطوسي تختلف وتغاير عن النسخة التي اخبر بها احمدبن عبدون نفسه النجاشي، وبطريق واحد: علي بن محمد بن الزبير، وهذا يعني ان الطريق الاول الضعيف للشيخ النجاشي كان الى نفس النسخة التي وصلت الى الشيخ الطوسي وكان الشيخ الطوسي ينقل عنها، فهذه هي المقدمة الاولى، فاثبتنا ان الطريق الاول الذي كان ضعيفا سواء كان هو طريق الشيخ الطوسي او طريق الشيخ النجاشي، الطريق الاول الذي كان اخبره به احمدبن عبدون عن علي بن محمدبن الزبير عن ابن فضال والذي كان ضعيفا كان طريقا الى نفس النسخة التي حدث بها وكتب عنها الشيخ الطوسي في كتبه.

والمقدمة الثانية ان ظاهر كلام النجاشي في طريقه الثاني حيث قال واخبرنا بها في آخرين، ان الطريق الثاني الى نفس تلك النسخة التي كان الطريق الاول الى تلك النسخة، لان ظاهر الضمير هو وحدة مرجعه مع ما ذكر في السابق، فاذن كأنه قال النجاشي لي الى كتب ابن فضال طريقان، الطريق الاول هو نفس طريق الشيخ الطوسي الى النسخة التي ينقل عنها، والطريق الثاني طريق صحيح الى نفس تلك النسخة، فعوّضنا عن الطريق الاول الضعيف بالطريق الثاني الصحيح، وهذا الكلام لاباس به على مبنى الاعلام كالسيد الخوئي والشيخ الاستاذ من كون هذه الطرق والاسانيد طرقا الى النسخ التي ينقل الاعلام عنها.

ولكن بناءا على ما هو الظاهر عندنا وفاقا للسيد السيستاني من ان هذه الطريق ليس طرقا الى النسخ وانما هي طرق الى عناوين الكتب، فهذه الطريق لاموضوعية لها، لان كتب ابن فضال التي كان ينقل عنها لشيخ الطوسي، كانت كتبا معروفة، وهذه الطرق صحيحة كانت او ضعيفة لم تكن طرقا الى النسخ التي كان الشيخ الطوسي ينقل عنها، وانما للشيخ الطوسي طريق الى عناوين كتب ابن فضال اجمالا لاتفصيلا، لانه قال في بعض الموارد قيل ان له ثلاثون كتبا اخبرنا بجميع كتبه وروياته، وهذا يعني انه لم يكن له طريق الى تفاصيل الكتاب، لانه لم يعلم كم عنده من الكتاب، حيث قال "قيل ان له ثلاثون كتبا" وانما كان الشيخ الطوسي يجد نسخة يتامل فيها فيجدها نسخة متينة وقيمة فيعتمد عليها وتجري اصالة الحس في حق الشيخ الطوسي، ونحن نعتمد هذا الواجه.

فحاصل كلامنا ان هذا الاشكال الذي وجهّه الذي السيد الخوئي على رواية عبدالرحمن بن الحجاج لايتم، سواء على مبانیه لانه قال بنظرية تعويض السند في كتاب الصوم وغيره، ولا على مبانينا وفاقا للسيد السيستاني لانه حتى لو كانت تلك الطريق صحيحة لم تكن طرقا الى النسخة التي ينقل عنها الشيخ الطوسي.

والرواية الثانية رواية اخرى معتبرة عبدالله بن سنان، اذا بلغ الغلام ثلاث عشر سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب، واذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك انها تحيض بتسع سنين.

#### لايحكم بان الدم بعد تسع سنين دم حيض، اذا لم يكن حيضا عرفا

انما الكلام في انه اذا احرز بعد بلوغ البنت تسع سنين ان الدم الذي خرج منها ليس ذاك الدم الذي ينزل من المراة نتيجة تفجر البويضات واضرارها بجدار الرحم، بل قال الاطباء الاخصيائيون ان هذه الدم دم، وان لم يكن دم جرح او قرح عرفا ولكنه ليس ذاك الدم الذي تراه النساء في عادتهن الشهرية، فهل نحكم بان هذا حيض، لان البنت بلغت تسع سنين؟ الظاهر انه لايسعنا هذا الحكم لانه كما اشرنا اليه في الليلة السابقة ان الشارع اخذ العنوان العرفي وقيده بقيود، كما انه اخذ عنوان السفر من العرف وقيده بقيود كأن لايكون السفر اقل من ثمانية فراسخ، ولاجل ذكر الاعلام كالسيد الخوئي انه لو خرج من بلده ودار حول بلده بحيث لم يصدق عليه عنوان المسافر حتى لو سار ثمانية فراسخ لايحكم عليه بوجوب القصر لانه ليس مسافرا عرفا، فلابد من انطباق عنوان المسافر عليه عرفا ثم نقيد هذا العنوان بقيود شرعية.

فكذلك في المقام دم الحيض دم عرفي فان لم ينطبق عرفا على هذا الدم الذي رأته بنت بلغت تسع سنين، لان الاطباء شخّصوا ان هذا الدم ليس نتيجة تفجر البويضات في رحمها فلايسعنا ان نحكم بانه دم حيض، العرف يشخّص ان دم الحيض دم تراه المراة في كل دورة شهرية لاجل خصوصية في النساء دون الاطفال، وهذا امر يفهمه العرف، فهذا لااقل من انه لايحرز شمول اطلاق دم الحيض له، فلايحكم عليه بانه دم حيض، ويحكم انه دم استحاضة حتى لو زاد على ثلاثة ايام وكان احمر.

انا وافقت السيد الخوئي في شيء آخر، وهو ان هذه القيود قيود شرعية لاعلامات تعبدية او غالبية، فلولم اكن اوافق السيد الخوئي في ذلك لكنت اقول لو ان بنتا صار لها بلوغ مبكّر ولم يبلغ عمرها تسع سنين، ولكن نتيجة تاثرات من العلاجات والادوية وما شابه ذلك صار لها بلوغ مبكّر، فرأت دما نتيجة تفجر البويضات بحيث يشخّص الاطباء ان هذه البنت قد تحمل لو جذبت نطفة رجل تتلقح مع البويضات في رحمها وتحمل، انا وافقت السيد الخوئي في ان الشارع حدّد تحديدا واقعيا بما اذا لم يخرج من بنت عمرها اقل من تسع سنين، بينما ان ظاهر كلام صاحب الكفاية في رسالته ان هذا دم حيض، لان الشارع لم يتصرف في دم الحيض تصرفا واقعيا، وانما جعل له علامات.

ولكن قلنا ان ظاهر التقييد انه تقييد واقعي لامجرد علامة تعبدية فضلا عن كونه علامة غالبية لاشرعية، فهذا شيء، واما انه اذا رأت هذه البنت بعد بلوغها تسع سنين دما ليس دم حيض بتشخيص الاطباء الاخصائين وانما هذا الدم نتيجة بعض الامراض في الرحم وان لم يصدق عليه انه دم جرح او قرح، فلايمكننا الاستظهار من اطلاق الادلة انه دم حيض ويترتب عليه الآثار.

#### رؤية الدم علامة البلوغ

والمطلب الآخر، ذكر السيد الخوئي انه لو رأت بنت نشكّ انه بلغت تسع سنين، دما بصفات الحيض، فلايمكننا الحكم ببلوغها وكون دمها دم حيض، لان اثبات بلوغها بهذا الدم دوري، فان دم الحيض لايكون الا بعد بلوغها تسع سنين، فمادام نشك في بلوغها تسع سنين فلانحرز انه دم حيض، فكيف نجعل هذا الدم الذي نشك في كونه دم حيض كاشفا عن بلوغها تسع سنين في موارد الشك، ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي انه لولم يحرز سن البنت فاذا فرضنا ان هذه البنت دما احمر ثلاثة ايام فيقول السيد الخوئي انه لايمكننا ان هذا دم حيض فكيف نحكم بانها بلغت تسع سنين من خلال رؤيتها لدم الحيض.

وفيه ان تقييد دم الحيض ببلوغ تسع سنين تقييد واقعي، دم حيض مقيد ومشترط واقعا بان يخرج من بنت بلغت تسع سنين، ولكن هذا لايتنافى ان يكون صفات الحيض علامات عند الشك في كون هذا الدم حيضا فيثبت بذلك ان هذه البنت التي رات الدم بصفات الحيض حاضت فبلغت تسع سنين، فهناك فرق بين مقام الثبوت ومقام الاثبات، في مقام الثبوت لااشكال في ان دم الحيض مشروط بخروجه من بنت بلغت تسع سنين، ولكن في مقام الاثبات الحكم الظاهري بكون الدم حيضا ليس مشروطا ولادليل على اشتراطه من خروجه من بنت بلغت تسع سنين.

فلو رأت امراة دما احمر ولايدري انه يستمر الى ثلاثة ايام او لايستمر، لااشكال في ان الشارع حدّد وقيّد دم الحيض بانه لايقل عن ثلاثة ايام، ولكن هذا لايتنافى انه لو رأت دما احمر وتحتمل ان هذا الدم سوف تستمر الى ثلاثة ايام فهذا الدم محكوم ظاهرا بكونه دم حيض، او اذا رات دما في ايام عادتها ولولم يكن احمر، فهذا امارة تعبدية ظاهرية على ان هذا الدم دم حيض اي يستمر الى ثلاثة ايام، فاشتراط دم الحيض بان لايقلّ عن ثلاثة ايام لاينافي ان يكون الدم الواجد لصفات الحيض بان يكون احمر او في ايام العادة كاشفا عن كون هذا الدم دم حيض في مورد الشك في استمراره الى ثلاثة ايام، فكذلك في المقام.

بل سوف ياتي ان هذا يمكن اجراءه في المراة التي لاتدري هل هي قرشية ام لا بناء على التفصيل المشهور بين القرشيات وغير القرشيات حيث قال المشهور بان القرشية تحيض الى ستين سنة وغير القرشية تحيض الى خمسين سنة، فاذا امراة لاتدري هل هي قرشية او لا، ورأت بين فترة خمسين سنة الى ستين سنة دما بصفات الحيض، فنحكم بان هذا الدم حيض لاحتمال كونها قرشية وان لم يثبت لوازم كونها قرشية كما لو علمنا بانه لو كانت قرشية فهي علوية تستحق حق السادة، لا، هذه اللوازم لاتثبت، بل ما يرتبط بكون هذا الدم دم حيض، هذا بالنظر الى مبدا الحيض.

#### منتهى الحيض

واما بالنظر الى منتهى الحيض، فقد وقع الخلاف في انه ما هو منتهى الحيض، ولكن ينبغي لفت نظركم الى ان هنا بحثين:

#### عدم التلازم في سنّ الياس بين باب الحيض وباب العدّة

بحث عن الحكم بكون الدم الذي تراه المراة بعد خمسين سنة وقبل ستين سنة هل هذا الدم حيض ام لا، والبحث الآخر انه لو انقطع عن هذه المراة الدم عادة، فهل يحكم ببلوغها سنن اليأس الموجب لعدم اعتدادها بعد الطلاق او بعد الانفصال في الزواج الموقت، هذا البحث الثاني لايرتبط بالبحث الاول، ولذلك السيد السيستاني يرى ان المراة سواء كانت قرشية ام لا تحيض الى ستين سنة قمرية، ولكن لو انقطع عنها الدم عادة فان بلغت خمسين سنة فيحكم بيأسها، ولايجب عليها العدة، اذا فارقها زوجها، لانه يصدق عليها انها بلغت سن اليأس.

والآن كلامنا في البحث الاول، وهو ان الدم الذي تراه المراة بعد خمسين سنة قمرية وقبل ستين سنة هل يعتبر هذا دم حيض ام لا، ذهب بعض العامة الى ان حد الياس سبعون سنة، وحدده بعض آخر بخمسين او خمس وخمسين، لانه اذا كان الكلام بلادليل فحدِّث ولاحرج، وقال بعضهم ان الحيض لامنتهى له، فكل دم تراه المراة بعد بلوغها وكان مستجمعا لصفات الحيض فهو حيض ولو بلغت المراة مأة سنة، و لايهمنا كلامهم.

فنبحث عن فتوى فقهاء الامامية، ذهب الشيخ في النهاية وشرح الجمل والعقود وكذا صاحب السرائر والمحقق الحلي في كتاب الطلاق الى ان حد الياس بلوغ خمسين سنة مطلقا، سواء في القرشية وغيرها، بينما ان المحقق في كتاب الطهارة من الشرائع والعلامة في المنتهى والمختلف ذهبوا الى ان سن الياس بلوغ ستين سنة مطلقا، وهو الذي اختاره السيد السيستاني، الا ان المشهور فصّلوا بين القرشية وغير القرشية، ومنشأ الاختلاف اختلاف الروايات، فنقرأ الروايات في الليلة القادمة، ونتامل فيها حتى نرى ان مقتضى التحقيق ايّا من هذه الاقوال.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس62

كان الكلام في مبدأ الحيض بلحاظ سنّ المرأة ومنتهاه، بلحاظ مبدأ الحيض وقع الكلام في انه لو شكت المرأة في سنّها هل بلغت تسع سنين ام لا، فرأت دما بصفات الحيض، فهل لها ان تجعل ذلك علامة على انها بلغت تسع سنين، ولااقل من انها حاضت وتُرتّب على هذا الحيض احكاما شرعية، فمنع منه السيد الخوئي، ولكن ذكرنا انه لامانع من ذلك، ومنشأ الخلاف ان السيد الخوئي يعتبر جميع حدود الحيض حدودا واقعية للحيض، حتى الصفرة والحمرة، يقول السيد الخوئي الحمرة وصف واقعي للحيض لكن يوجد لها بديل وهو الدم في ايام العادة، فكل ما تراه المرأة من دم فان كان الدم احمر او في ايام العادة واستمر الى ثلاثة ايام فهو حيض واقعا، واذا كان الدم الذي رأته المرأة اصفر وفي غير ايام العادة حتى لو استمر ثلاثة ايام فهو ليس بحيض واقعا، فبناء على ذلك كل ما رأت البنت التي تشك في سنّها، كل ما رأت من دم حتى لو كان الدم احمر حتى لو لم يقلّ عن ثلاثة ايام فمن أين هذا دم حيض؟ الحمرة ليست علامة ظاهرية لكون الدم حيضا حتى نجعل هذه العلامة الظاهرية كاشفة عن الحيض.

ونجيب عن شبهة الدور بان الحيض في مقام الثبوت يتوقف على بلوغ البنت تسع سنين، ولكن يوجد علامة اثباتية على كون الدم حيضا وهو كون الدم احمر، فيقول السيد الخوئي انا لاأرى الحمرة علامة اثباتية على كون الدم حيضا حتى تستدلون بهذا الاثبات على ذاك الثبوت، بل نجعل ذلك كله في اطار الثبوت.

فالحمرة حد واقعي لدم الحيض، الدم الذي لايكون احمر ولافي ايام العادة فليس بحيض واقعا، واذا تم الكلام من السيد الخوئي فنحن لانقدر على الجواب من الدور الذي طرحه هنا في كشف بلوغ البنت تسع سنين من خلال رؤيتها دما بصفات الحيض، وما صدر منا سابقا من الاشكال على السيد الخوئي بانه يمكن جعل الدم الاحمر الذي رأته البنت الشاكّة في عمرها، يمكن جعل هذا الدم الاحمر امارة ظاهرية وتعبدية على الحيض، كان وفق ما سلكه المشهور من ان الحمرة ليست من حدود الحيض، وانما هي امارة اثباتية.

#### الحمرة امارة اثباتية

وهذا ما يقتضيه ويساعده الاعتبار فهل تحتملون ان امرأة في تمام عمرها لاترى الا دما اصفر، والاطباء كلهم يقولون بان هذا الدم نتيجة العادة الشهرية التي تراها كل امرأة، نتيجة تأثرات في جدار الرحم، بعد ما انتظرت تلقح البويضة بالنطفة ولم يتحقق ما كان ينتظر، فتتفجر البويضات او تتهرب وبعد ذلك يتاثر القشر الداخلي للرحم وينجرح وينزل الدم، كل الاطباء يقولون هذه المرأة التي ترى دما اصفر دمها نتيجة هذه التاثرات الطبيعية، ولكن يرى الدم اصفر لضعف في قواها او ايّ سبب، فهل يحتمل عرفا ومتشرعيا بان هذه المرأة اولدت من خلال تزوجها من رجل او لا، والتي لاترى حيضا عادة لاتولد عادة، انجبت اولاد ولكن كما ما ترى من دم ليس بحيض شرعا، لانه دم اصفر، حتى لو كان نادرا، فهل تلتزمون كما هو ظاهر السيد الخوئي من ان هذا الدم لعدم كونه احمر فليس بدم حيض شرعا.

فلايظهر من هذه الروايات التعبد المحض وكسر مرتكز العرف من خلال هذه التعبديات، هذا امر لايستظهر من روايات الحيض.

#### عدم اختصاص امارية الحمرة بالمرأة

ثم انه قد يقال بان الصفرة والحمرة وان قبِلنا انهما امارتين ظاهريتين لكشف كون الدم حيضا، وفقا لما اختاره المشهور وخلافا للسيد الخوئي، ولكن في كثير من الروايات جعل الحمرة في دم تراه "المرأة" امارة على الحيض، والصفرة في دم تراه "المرأة" امارة على الاستحاضة، فالموضوع ما تراه "المرأة" من دم، ان كان احمر فهو حيض وان كان اصفر فهو استحاضة، وانطباق عنوان "المرأة" على بنت نشك انها بلغت تسع سنين ام لا، غير معلوم، فلعل "المرأة" في قبال الطفلة، لاانها في قبال الرجل، كما ان الرجل لم يعلم كونه بمعنى الذكر فلعله في قبال الطفل.

ولاجل ذلك ذكر جماعة من الفقهاء منهم السيد الخوئي والسيد السيستاني انه –العياذ بالله- لو لاط طفل بطفل آخر، فلايوجب ذلك حرمة اخت الملوط باللائط، لان الوارد في روايات ذلك الباب رجل اوقب غلاما، والتعدي من الغلام الى الطفل والشاب البالغ وان كان صحيحا، ولكن التعدي في الفاعل من الرجل الى الطفل غير البالغ لايساعده الاعتبار، لسنا ندري بملاكات الاحكام، ومن السهل جدا ان يمنع من الغاء الخصوصية من الرجل الى الطفل، وهكذا في المقام، قد يقال بان الموضوع في الروايات لكون الحمرة علامة الحيض والصفرة علامة الاستحاضة، ما تراه المرأة مثل صحيحة محمد بن مسلم سألت اباعبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في ايامها، كل ما رأته المرأة من صفرة او حمرة في ايام حيضها فهو من الحيض، وكل ما راته بعد ايام عادتها فليس من الحيض، وهكذا في كثير من الروايات ان الوارد فيها عنوان المرأة.

ولكن الجواب عن ذلك انه يكفينا الروايات التي لم يرد فيها عنوان المرأة، مثل مرسلة يونس ان دم الحيض اسود يعرف، وان كان سياق مرسلة يونس في احكام المرأة الحائضة، ولكن هذا التعبير مطلق، وهكذا في صحيحة معاوية بن عمار ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد، ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حارّ، فكون موضوع امارية الحمرة على الحيض في كثير من الحيض المرأة وان كان صحيحا لكن هذا ليس له مفهوم فيمكنننا التمسك ببعض الروايات التي لم يؤخذ في موضوع امارية الحمرة على الحيض عنوان المرأة، وبذلك يمكننا اثبات ان هذا الدم الاحمر التي رأته البنت التي تشكّ انها بلغت تسع سنين، امارة الحيض، واذا كان امارة الحيض شرعا فنرتب على هذا الدم احكام الحيض، ومن جملة تلك الاحكام كشف بلوغها وثبوت التكاليف عليها.

#### منتهى الحيض

اما بالنسبة الى منتهى الحيض قلنا بان المشهور فصلوا بين القرشية وغير القرشية، فقالوا بان القرشية تحيض الى ستين سنة وغير القرشية تحيض الى خمسين سنة، والمراد من المرأة القرشية يأتي ان شاء الله، فيقولون بان المراد من قريش نضر بن كنانة وهو احد اجداد النبي صلى الله عليه وآله، وقد يقال بانه فهر بن مالك بن نضر، وكيف نحدّ هذا الاختلاف، هل القرشية من كان منتسبا الى نضر بن كنانة او الى فهر بن مالك بن نضر، وما هو حكم الشك في صحة هذين القولين، سياتي ان شاء الله في الابحاث القادمة، ولكن الكلام فعلا في الكبرى.

#### مستند التفصيل بين القرشية وغيرها

مستند المشهور بالنسبة الى هذا التفصيل رواية مرسلة، مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش، والمرسلة الثانية مرسلة الصدوق، قال الصادق عليه السلام المرأة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش، وهو حد المرأة التي تيأس من الحيض، وروى المفيد مرسلا القريشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة.

فهذه هي الروايات التي يستدل بها على مسلك المشهور، وفي قبال ذلك روايات أخرى نقرأ هذه الروايات ثم نتكلم عن مدى تمامية سند مرسلة ابن ابي عمير ومرسلة الصدوق وتمامية دلاتهما وحلّ معارضتهما مع الروايات الأخرى.

الروايات التي في قبال هاتين المرسلتين، احديهما صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام حدّ التي قد يأست من الحيض خمسون سنة، فهذه الصحيحة مطلقة، تشمل القريشية وغيرها، وفي رواية سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن بعض اصحابنا قال قال ابوعبدالله عليه السلام المرأة التي قد يأست من المحيض حدها خمسون سنة، وفي رواية اخرى منقولة عن نفس عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت التي يأست من الحيض ومثلها لاتحيض، قال اذا بلغت ستين سنة فقد يأست من المحيض ومثلها لاتحيض، هذه الرواية الاخيرة ايضا مطلقة، وجعلت سن الياس ستين سنة.

فنتكلم اولا عن سند الروايات المفصلة ثم ندخل بعد ذلك في البحث الدلالي وكذلك في البحث السندي عن الروايات المعارضة لها.

#### الكلام حول مراسيل ابن ابي عمير والبزنطي وصفوان

اما البحث السندي حول مرسلة ابن ابي عمير ومرسلة الصدوق، وقع الكلام في ان مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي معتبرة ام لا، فذهب جماعة كثير الى عدم اعتبارها، و هم بين طائفتين، الطائفة الاولى من يقول بان مراسيل هؤلاء ليست معتبرة كمسانيدهم، يعني لايرى اعتبارا لمسانيد ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي اذا شك في المروي عنه انه ثقة ام لا، فضلا عن مراسيلهم، ومن هؤلاء السيد الخوئي.

الطائفة الثانية جماعة آخرين كالسيد الصدر بان مسانيد هؤلاء معتبرة لشهادة الشيخ الطوسي بانهم لايروون ولايرسلون الا عمن يوثق بهم، وما يذكره السيد الخوئي من ان هذا فهم مخطئ من الشيخ الطوسي في كلام الكشي حول اصحاب الاجماع، فالشيخ الطوسي اخطأ في فهم كلام الكشي حينما قال اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة ستة من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام ستة من اصحاب الصادق عليه السلام وستة من من اصحاب الكاظم عليه السلام فصاروا ثمانية عشر، اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، واقروا لهم بالفقه والعلم وتصديقهم فيما يقولون، فهذا الكلام لم يكن ظاهرا في اكثر من جلالة هؤلاء، لا انه لاينظر فيمن رووا عنه، بل يحكم باعتبار الحديث الذي نقل عن هؤلاء الذين عرفوا باصحاب الاجماع، والشيخ الطوسي اخطأ فظن ان هذا الكلام من الكشي ناظر الى توثيق مشايخ هؤلاء، وانهم لايروون عن غير ثقة، والشاهد على ذلك ان الشيخ الطوسي قال "واضرابهم"، من هو اضراب صفوان وابن ابي عمير والبزنطي؟، الا اصحاب الاجماع.

الطائفة الثانية ومنهم السيد الصدر يقولون، من اين علمنا ان الشيخ الطوسي اخذ هذه الشهادة من كلام الكشي، شهادة محتملة الحس ومحتملة الصدق، فلماذا لانأخذ به، وما ذكروه هؤلاء هو الصحيح، ولكن الطائفة الثانية لماذا يرون اعتبار مسانيد صفوان والبزنطي وابن ابي عمير ولايرون اعتبار مراسيلهم؟ لما ذكره المحقق الحلي في المعتبر من انه بعد ما ثبت ان ابن ابي عمير مثلا روى عن جماعة ضعاف كعلي بن ابي حمزة البطائني ووهب بن وهب، وامثال ذلك، فعلمنا بان ابن ابي عمير احيانا ينقل عن الضعيف، لايروون عن الضعيف الا عن وهب بن وهب وعلي بن ابي حمزة البطائني وفلان وفلان، فحينما يقول ابن ابي عمير عن رجل، يكون شبهة مصداقية لمن يكون ثابت الضعف، شبهة مصداقية لمن ثبت نقل ابن ابي عمير عنه من الضعفاء، فلعل هذا الذي قال ابن ابي عمير عنه، عن رجل هونفس ابن ابي حمزة البطائني اووهب بن وهب، او غيره.

#### شمول عبارة "بعض اصحابنا" لغير الشيعي

ان قلت: بانه عبّر هنا عن ذلك المرسل عنه ببعض اصحابنا، فبعض اصحابنا لايشمل على بن ابي حمزة البطائني.

قلت:اولا "بعض اصحابنا" يشمل على بن ابي حمزة لانه شيعي وان كان شيعيا منحرفا، كما يظهر من الكلمات انه يطلقون اصحابنا على الواقفية والفطحية والناووسية، مضافا الى ان من يثبت ضعفه لايختص بعلي بن ابي حمزة البطائني، وانما ذكرنا ذلك كمثال.

ولكن هنا نظرية ثالثة اختارها السيد السيستاني والسيد الزنجاني بان مراسيل هؤلاء معتبرة كمسانيدهم، ولايكون من الشبهة المصداقية، تاملوا في ذلك الى اليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس63

#### مستند التفصيل بين القرشية وغيرها

كان الكلام في منتهى سنّ الحيض والذي يسمى بحدّ اليأس فقلنا بان المشهور هو التفصيل بين المرأة القرشية فقال المشهور بانها تحيض الى ستين سنة، والمرأة التي ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة، واستندوا في ذلك الى مرسلة ابن ابي عمير ويؤيدها مرسلة الصدوق، وجعلوا مرسلة ابن ابي عمير بين صحيحتي عبدالرحمن بن الحجاج، فان احدى صحيحتي عبدالرحمن بن الحجاج جعلت حدّ اليأس خمسين سنة، وثانيتها جعلت حدّ اليأس ستين سنة، فحملوا الصحيحة الاولى على غير القرشية والصحيحة الثانية على القرشية.

الا ان جمعا من الفقهاء ناقشوا في ذلك إما لعدم اعتبار مراسيل ابن ابي عمير كما عليه السيد الخوئي او لاجل ان هذه المرسلة طرف للمعارضة وليست شاهدة للجمع، كما انهم قالوا بالنسبة الى صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج بتعارضهما لولم ندع كما ادعاه السيد الخوئي ان عبدالرحمن بن الحجاج لايحتمل ان ينقل لصفوان بن يحيى رواية عن الصادق عليه السلام في ان حد اليأس خمسون سنة ورواية أخرى في ان حد الياس ستون سنة، وينقل الرواية الاولى صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج لفضل بن شاذان فقط، وينقل الرواية الثانية صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج لمحمد بن الحسين بن ابي الخطّاب، فذهبوا الى الاجمال واشتباه الحجة باللاحجة، ولاجل ذلك ذهب السيد الخوئي الى ان الامر فيما بين خمسين سنة الى ستين سنة مجمل فيرجع الى العمومات، والعمومات تقتضي الحكم بحيضية كل دم واجد لصفات الحيض.

وان كان السيد الخوئي احتاط وجوبا في غير القرشية، ظاهر كلامه انه في القرشية لايحتاط بل يفتي كما افتى المشهور ببقاء تحيضها وعدم وصولها الى سن اليأس ما لم تبلغ ستين سنة، وانما احتاط وجوبا كما يظهر من كلامه في شرح العروة بالنسبة الى غير القرشية، حذرا من مخالفة المشهور، بينما ان السيد السيستاني افتى في القرشية وغيرها بانها تحيض الى ستين سنة بعد تعارض الروايات، رجع الى القاعدة الاولية من الحكم بحيضة كل دم واجد لصفات الحيض، هذا محصل كلمات الاعلام في المقام.

#### مرسلة الصدوق

والتحقيق في ذلك يقتضي ان نبحث اولا عن مدى اعتبار مرسلة ابن ابي عمير ومرسلة الصدوق، اما مرسلة الصدوق فامرها واضح فانها وان كان مرسلة جزمية اي اسند الصدوق الرواية الى الصادق عليه السلام.

#### عدم اعتبار مراسيل الصدوق الجزمية

لكن لااعتبار بمراسيل الصدوق حتى لو كانت جزمية، لانه مضافا الى انه لم يعلم خطور الفرق بين قوله "رُوي عن فلان" و "قال فلان" في اذهان هؤلاء الاعلام فانهم كانوا يعبرون تارة بانه "قال" واخرى بانه "رُوي عنه" ولايفرّقون بينهما، ولايقصدون من قولهم مثلا قال الصادق عليه السلام انه ثبت عندهم هذا الكلام، فانه من البعيد جدا ان يصدر هذا التعبير من القدماء في كثير من كتبهم ونفرض انه ثبت لديهم الحديث بطريق معتبر في نهج البلاغة والمجازات النبوية وتحف العقول، وغير ذلك من كتب الاعلام القدماء.

مضافا الى انه لم يثبت سيرة عقلائية على ان من عُلم بانه ينقل قضية مع الواسطة ولم يشاهدها بنفسه، ولكن ينقلها بشكل مجزوم لم يثبت سيرة عقلائية على الاعتماد على هذا النقل المرسل، مثلا لو شخص جاء وقال ذهب الشيخ الانصاري يوما ما الى مكان وفعل كذا، والقصة غير مشهورة، فممن اخذ هذا الكلام وهذه القصة لاندري، نحتمل انه اخذ القصة عن ثقة والثقة نقلها عن ثقة أخرى، ولكن مجرد هذا الاحتمال لايكفي في الاعتبار عند العقلاء على هذا الخبر.

وان ذكر السيد الخوئي في اول المعجم في تصحيح توثيقات الشيخ والنجاشي من ان احتمال نقل شيء بواسطة ثقة عن ثقة وكابر عن كابر يكفي في جريان اصالة الحس في حق المخبر، وبذلك يريد ان يصحح نقل توثيق الشيخ والنجاشي وان كان من الواضح ان توثيق الشيخ الطوسي يرجع الى شخص يكون الفاصل بين الشيخ الطوسي وبين ذاك الشخص قرون، مع ذلك يقول السيد الخوئي حيث نحتمل ان الشيخ الطوسي شهد بوثاقة هذا الرجل سماعا من كابر عن كابر وثقة عن ثقة فنعتمد عليه وهذا يكفي في جريان اصالة الحس في حقه، فان كان هذا يكفي فلابد ان يكتفى بمراسيل الصدوق ايضا لجريان نفس النكتة بالنسبة اليها، ولكن هذه الكبرى غير تامة عندنا، ولاجل ذلك لانرى اعتبار مراسيل الصدوق.

وما ذكره في اول الفقيه من اني لاانقل الا ما كان حجة بيني وبين ربي، فهو لايكفي، فان الحجة لدى الصدوق لايعلم انه حجة لدينا، وقد ذكرنا مرارا ان الرجوع الى الشاهد انما هو في الشهادة على الموضوعات التكوينية، لاالاحكام، فلو قال شخص يجب تقليد فلان، او يجوز تقليده لايمكن الاعتماد عليه وان كان من اهل الخبرة، لانه من المحتمل انه يرى جواز تقليد غير الاعلم بل وجوب تقليد غير الاعلم، فكيف نعتمد عليه، بل لابد ان يقول فلان اعلم.

ومن الغريب ان يقول السيد الامام ان مراسيل الصدوق لاتقلّ عن مراسيل ابن ابي عمير، فان مراسيل ابن ابي عمير شهد النجاشي على ما نسب اليه، والشيخ الطوسي بانها لاتقل عن مسانيد غيره، فكيف يقاس عليه مراسيل الصدوق.

#### مراسيل ابن ابي عمير

وكيف كان فالمهم في المقام مرسلة ابن ابي عمير، وبالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير يوجد قولان، القول الاول عدم اعتبار مراسيله، وذكرنا ان هذا القول ينشعب الى رأيين وقولين، قول بعدم اعتبار مسانيده ايضا وهو قول السيد الخوئي وقول آخر باعتبار مسانيده وهو قول جماعة منهم السيد الصدر، ولكن القول الثاني اعتبار مراسيله، وهذا ايضا ينشعب الى قولين، قول باعتبار مراسيله كمسانيده وهو قول السيد السيستاني والسيد الزنجاني، وقول آخر يظهر من السيد الامام باعتبار مراسيله فقط دون مسانيده.

#### المناقشة في كلام السيد الامام قده من اعتبار مراسيل ابن ابي عمير دون مسانيده

ان السيد الامام ذكر في كتاب الطهارة ان وجه الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير كلام النجاشي، فان النجاشي ذكر في ترجمة ابن ابي عمير انه لما دفن كتبه خوفا من الحكومة فتلفت الكتب، وبعد ذلك قام ينقل احاديثه بشكل مرسل، عبارة النجاشي: وقيل ان اخته دفنت كتبه في حال استتاره، وكونه في الحبس اربع سنين، فهلكت الكتب، وقيل بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلك الكتب فحدّث من حفظه ومما كان سلف له في ايدي الناس، فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله، فذكر السيد الامام ان المهم شهادة النجاشي، وهذه الشهادة خاصة بمراسيل ابن ابي عمير ولاتشمل مسانيده، واما شهادة الشيخ الطوسي فلم ير بها عبرة، ولم يعتمد عليها السيد الامام قده.

ولكن ان لم نعتمد على شهادة الشيخ الطوسي في كتاب العمدة من ان ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي ممن عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة فالاعتماد على شهادة النجاشي في كتاب الرجال غير واضح جدا، لوجود بعض الاشكالات التي سنقرأها على شهادة النجاشي مضافا الى انه لم يثبت هذه شهادة صادرة من النجاشي، لانه النجاشي قال: و"قيل" ان اخته دفنت، و"قيل" بل تركتها في غرفة، ثم بعد ذلك يقول فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله، ولم يعلم ان هذا كلام النجاشي نفسه، فلعله كلام ذلك القائل المجهول، فالمهم شهادة الشيخ الطوسي في كتاب العدة.

#### اشكالات السيد الخوئي على شهادة الشيخ الطوسي

فنذكر اولا اشكال السيد الخوئي في كتاب المعجم على شهادة الشيخ الطوسي ثم نذكر بعد ذلك الاشكال الخاص بالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير.

اما الاشكال الاول وهو الاشكال العام على شهادة الشيخ الطوسي فحاصل اشكالات السيد الخوئي ثلاث اشكالات:

**الاشكال الاول** يقول السيد الخوئي دعوى الشيخ الطوسي بان الطائفة سوّت بين مراسيل ابن ابي عمير والبزنطي وصفوان وبين مسانيد غيرهم، هذه الشهادة دعوى اجتهادية من الشيخ الطوسي، الشيخ الطوسي اجتهد في كلام الفقهاء فوصل رأيه الى ان الفقهاء يرون ان مرسلة ابن ابي عمير لاتقلّ عن مسانيد غيره، فتكون معارضة لمسانيد غيره، بينما ان مراسيل غير ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لاتصلح للمعارضة مع مسانيد غيرهم، والوجه في ذلك يقول الشيخ الطوسي ان خبر غير الامامي العدل لايصلح لمعارضة خبر الامامي العدل عند الطائفة، فان الطائفة يعملون بخبر غير الامامي العدل كالسكوني واضرابه اذا لم يكن له معارض من خبر امامي عدل، فحينما نرى خبرا مرسلا تعارض مع خبر مسند، فان كان المرسِل مثل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي فعرفنا من حالهم انهم لايروون الا عن امامي عدل، والمراد من الثقة في كلامه هو هذا، فنعلم ان مرسلة ابن ابي عمير منقولة عن امامي عدل فتصلح هذه المرسلة لمعارضة مسانيد غيره، بينما انه لو كانت المرسلة مرسلة جميل بن دراج مثلا، ممن لم يعرف انه لايروي الا عن امامي عدل، فلعله ينقل عن ثقة عامي، فضلا عن غير الثقة، فنحتمل ان هذه المرسلة مرسلة جميل منقولة عن شخص غير امامي عدل، ولو كان ثقة كالسكوني فلاتصلح لمعارضة مسانيد غيره.

يقول السيد الخوئي هذه الدعوى من الشيخ الطوسي دعوى اجتهادية، والذي نراه ان هذه الدعوى اجتهاد من الشيخ الطوسي في كلام الكشي حول اصحاب الاجماع.

والوجه في ذلك اولا ان هذه التسوية بين مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي ومسانيد غيرهم لو ثبتت فلماذا لم تذكر في كلام احد من القدماء، غير الشيخ الطوسي وغير النجاشي في خصوص ابن ابي عمير، فمن المطمئن به ان منشأ هذه الدعوى كلام الكشي في اصحاب الاجماع، فظن الشيخ الطوسي ان كلام الكشي حول اصحاب الاجماع من انه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء شهادة من الكشي على اصحاب الاجماع بانهم لايروون الا عن ثقة، فاخطأ الشيخ الطوسي في ذلك ويؤكد ذلك ان الشيخ الطوسي قال "واضرابهم"، ممن عرفوا بانهم لايروون الا عن ثقة كصفوان وابن ابي عمير والبزنطي واضرابهم، ولم يدع الشيخ الطوسي هذه الدعوى بالنسبة الى غير هؤلاء الثلاثة، فمن يكون اضراب هؤلاء الثلاثة غير اصحاب الاجماع.

ومما يكشف عما ذكرنا ان الشيخ الطوسي بنفسه ذكر رواية محمد بن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في كتاب التهذيب الجزء الثامن باب العتق واحكامه والاستبصار الجزء الرابع باب ولاء السائبة، بعد ما نقل رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام، قال في كتابين: فاول ما فيه انه مرسل وما هذا سبيله لايعارض به الاخبار المسندة، فترون ان الشيخ الطوسي في كتاب العدة ذكر شيئا، وخالفه في كتاب التهذيب والاستبصار، وهذا يكشف عن كون ذاك الكلام في العدة اجتهاد في زمانٍ من الشيخ الطوسي، هذا هو الاشكال الاول من السيد الخوئي على شهادة الشيخ الطوسي في كتاب العدة.

**الاشكال الثاني** يقول السيد الخوئي دعوى ان فلان لايروي الا عن ثقة دعوى دون اثباتها خرط القتاد، من اين ينعرف ان فلانا لايروي الا عن الثقة؟! الا من طريق نفس ابن ابي عمير، و لم ينسب احد الى ان ابن ابي عمير تكلم يوما بانّي لااروي الا عن ثقة، فمن اين عُرف انه لايروي الا عن ثقة؟.

على انه لو تمت هذه الدعوى فانما تتم في مسانيد ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي دون مراسيلهم، فان ابن ابي عمير غاب عن ذهنه اسماء من روى عنهم بعد ضياع كتبه، فاضطر الى ان يروي مرسلا، فكيف امكن للآخرين ان يعرفوا ان من ارسل عنه كان ثقة ولم يكن ضعيفا؟!، فهذه الدعوى دعوى اعتباطية، لايمكن الاعتماد عليها.

**الاشكال الثالث** ذكر السيد الخوئي اننا تتبعنا فوجدنا روايات كثيرة عن هؤلاء الاعلام الثلاثة رووها عن الضعفاء، وقد ذكرها الشيخ الطوسي نفسه في كتاب التهذيب والاستبصار، فهذا صفوان روى عن علي ابن ابي حمزة البطائني كتابه، كما ذكره الشيخ، وعلي بن ابي حمزة البطائني ممن قال عنه ابن فضال انه كذاب ملعون، كما روى ابن ابي عمير عن يونس بن ظبيان الذي ضعّفه النجاشي والشيخ، وعن بعض آخرين، منهم الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني، الذي قال عنه بعضهم كان ضعيفا في نفسه وابوه اوثق منه، يعني الاب الملعون والابن كذا، وروى عن البزنطي، وذكر اسماء كثيرة سنتابع هذا الموضوع.

#### الجواب عن اشكالات السيد الخوئي قده

ولكن ينبغي لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات الثلاثة.

اما الاشكال الاول وهو ان الشيخ الطوسي نجزم بانه اخطأ في فهمه لكلام الكشي، الجواب عن ذلك ان الجزم بكونه فهما مخطئا لكلام الكشي جزم بلامستند، فان كلام الكشي لم يكن مختصا بهؤلاء الثلاثة، اجمعت العصابة على تصديق جماعة يبلغون ثمانية عشر، فكيف خصّ الشيخ الطوسي هؤلاء الثلاثة بالذكر؟!، هذا بعيد جدّا، وفيهم اشخاص متهمون بالانحراف العقائدي، في ضمن اصحاب الاجماع مثلا حماد بن عثمان، ابان بن عثمان، عبدالله بن بكير الفطحي، الحسن بن علي بن فضال الفطحي، اصحاب الاجماع مشتملون على اشخاص هم متهمون بالانحراف العقائدي، فهل الشيخ الطوسي اعتمد على كلام الكشي في اصحاب الاجماع، وشهد بان ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لايروون ولايرسلون الا عن امامي عدل؟! لا عن فطحي ولا عن واقفي، مع ان بعض الاجماع فيهم فطحي عامي ناووسي، كما سميناهم.

واما ما ذكره من انه لو كانت التسوية بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم معروفا بين الاصحاب، لماذا لم ينقله الا النجاشي بالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير و الشيخ الطوسي بالنسبة الى هؤلاء الثلاثة، فجوابه انه لم يصل الينا من كتب القدماء في الرجال او في الفقه الاستدلالي الا القليل جدا، وضاع كثير منها، فهذا العلامة الحلي يقول عندي كتب كثيرة رجالية، فهل وصلت الينا من هذه الكتب الا عدد قليل؟، المصدر لهذه الشهادة هو الكتب الرجالية، ولم يصل الينا من هذه الكتب الرجالية الا القليل.

واما ما ذكره من ان قول الشيخ الطوسي "واضرابهم" من هو غير اصحاب الاجماع، فهذا يكشف عن خطا الشيخ الطوسي في فهم كلام الكشي حول اصحاب الاجماع، حيث اخطا ففهم ان الكشي يريد ان يقول بان اصحاب الاجماع لايروون الا عن الثقة و ان الكشي كان يريد ان يثبت ان هؤلاء الاشخاص مجمع على فقاهتهم وجلالتهم.

فنقول يا سيدنا الخوئي اولا لم يعلم ان يثبت للشيخ الطوسي ان لهؤلاء اضراب، بل كقضية شرطية، ان ثبت لهم اضراب، لاخصوصية لهؤلاء الثلاثة، كل من عرف بانه لايروي ولايرسل الا عن ثقة، كقضية حقيقية، لكن شخّصنا انطباق هذه القضية الحقيقية على هؤلاء الثلاثة، ولعله لايوجد غير هؤلاء الثلاثة من يكون مثلهم، مضافا الى انه قد يكون مثلهم جعفر بن بشير، وعلي بن الحسن الطاطري، حيث قيل عنهم انه روي عن الثقات ورووا عنهم، بل نفس القمي صاحب التفسير، الذي يقول السيد الخوئي بانه لايروي الا عن ثقة في تفسيره، وكامل الزيارات ابن قولويه صاحب كامل الزيارات للاخير، كان السيد الخوئي يقول انه لايروي بلاوساطة الا عن ثقة، وكان قبل ذلك يقول لايروي حتى مع الواسطة عن غير الثقة، وهذا النجاشي يقول السيد الخوئي بانه لايروي الا عن الثقة، لايكفي ذلك في وجود الاضراب لهؤلاء الثلاثة؟!.

واما ما ذكره من ان الشيخ الطوسي بنفسه ذكر رواية محمد بن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة فقال الشيخ الطوسي فاول ما فيه انه مرسل وما هذا سبيله لايعارض الاخبار المرسلة، فنقول اولا تاليف التهذيب والاستبصار كان قبل تاليف كتاب العدة، فلعله لم يكن ملتفتا حين تاليف التهذيب والاستبصار بمعروفية هؤلاء الثلاثة بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، والشاهد على ذلك انه ذكر في بحث حجية خبر الواحد من كتاب العدة وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص بالفقة في كتابي المعروف بالاستبصار وتهذيب الاخبار، ما يزيد على خمسة آلاف حديث، فيعني ذلك ان كتاب التهذيب والاستبصار كان مؤلفا قبل كتاب العدة.

مضافا الى ان المشاهد بالعيان ان الشيخ الطوسي في هذين الكتابين يريد ان يحلّ مشكلة اختلاف الحديث بايّ طريق ممكن، ولاجل ذلك نرى انه وثق عمّار الساباطي ولكنه في كتاب الاستبصار بعد نقل رواية عمار الساباطي ذكر انه ضعيف فاسد المذهب لايعمل على ما يختص بروايته، وهكذا في كتاب التهذيب، فاشار الى ضعفه ولكنه قال وان كان كذلك ولكنه ثقة في النقل، ضعّفه في الاستبصار وقال لايعتمد على ما يختص بروايته، وفي التهذيب قال ضعفه جماعة، لانه كان فطحيا غير انا لانطعن بهذه الطريقة لانه وان كان كذلك فهو ثقة في النقل، لايطعن عليه، وذكر في الفهرست انه له كتاب كبير جيّد معتمد.

مضافا الى نكتة ان غاية ما يقال ان الشيخ الطوسي عرف ان فهمه لطريق الطائفة بين التسوية بين مراسيل هؤلاء الثلاثة ومسانيد غيرهم كان خطأً، لعله لما سياتي من انه بالنسبة الى المراسيل يصير المقام من الشبهة المصداقية، عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، ولكن حيث ثبت انهم رووا عن عدة ضعاف فصارت مراسيلهم شبهة مصداقية للنقل عن الضعاف، اي لهذا الذي ذكره المحقق في المعتبر عدل عن نظرية التسوية، ولكن هذا لايعني انه عدل عن شهادته بمعروفية هؤلاء الثلاثة بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، ونحن ناخذ بهذه الشهادة من المعروفية.

ومن الغريب جدا ان السيد الخوئي حمل على الشيخ الطوسي حملة قوية ان هذه الدعوى من اين تثبت كذا، مع انه اعتمد على شهادة الشيخ الطوسي بان الطائفة عملت بروايات السكوني وفلان وفلان، ولم يستشكل بانه من اين ثبت للشيخ الطوسي ان الطائفة عملت بما رواه السكوني، هناك لم يستشكل ولم يقل ان هذه الدعوي لم تثبت، ولكنه هنا اشكل بما اشكل، فهذا الاشكال غير متجه، وبقية الكلام في ليلة الاحد ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس64

کان الکلام فی حجیة مراسيل ابن ابي عمير، فوصلنا الى اشكالات من السيد الخوئي عليه وحاصل اشكالاته ثلاثة وفرغنا عن الاشكال الاول، واما الاشكال الثاني فهو ان الشيخ الطوسي من اين عرف ان هؤلاء الثلاثة لايروون ولايرسلون الا عن الثقات، من اين ينعرف ان شخصا لايروي الا عن الثقات، غير انه ينقل عنه كلام حول ذلك؟ ولم ينقل عن البزنطي ولا عن صفوان ولا عن ابن ابي عمير كلام حول ذلك، وهذا يكشف عن ان الشيخ الطوسي ليس له مستند حسي حول هذه الامور.

#### منشأ شهادة الشيخ الطوسي حسي

الجواب عن ذلك انه يمكن من خلال ممارسة الانسان لاشخاص ان يعرف التزامهم بانهم لايروون الا عن الثقات، ولايستند ذلك الى كلام خاص صادر منهم، بل عرف من سيرتهم العملية انهم لايروون ولايرسلون الا عن الثقات، فمجرد انه لم ينقل كلام من صفوان او البزنطي او ابن ابي عمير من بيان التزامهم بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة لايدل على شيء، ولايكشف عن ان الشيخ الطوسي صار حدسه ان هؤلاء لايروون ولايرسلون الا عن ثقة او استند في ذلك الى كلام الكشي حول اصحاب الاجماع.

فنحن قد نرى شخصا ومن خلال الممارسة معه نجزم بانه شجاع او كريم او ملتزم بانه لاينقل بعض الاشياء التي لايعترف بها، وهذا امر محتمل في حق الشيخ الطوسي، واذا اضيف الى ذلك كلام النجاشي من انه عمل بمراسيل ابن ابي عمير، فهذا يعني ان المعروف بين علماء الشيعة كان التزام ابن ابي عمير على الاقل على ان لايرسل الا عن الثقات، فنعيد الاشكال بانه من اين عرف بان ابن ابي عمير ملتزم بان لايروي ولايرسل لااقل الا عن الثقات، فهذا الاشكال الثاني ايضا غير متجه.

#### الجواب عن نقوض السيد الخوئي

الاشكال الثالث ان السيد الخوئي جاء بعدة نقوض وهذا امر سابق على السيد الخوئي، فقد تكرر في كلمات الاعلام ان البزنطي وصفوان وابن ابي عمير انهم رووا عن عدة ضعاف كعلي بن ابي حمزة البطائني ويونس بن ظبيان واشباه ذلك، وكان ينبغي للسيد الخوئي ان يضيف الى رواية هؤلاء عن الضعاف روايتهم عن غير الشيعة، ولو كانوا ثقات، اي متحرزين عن الكذب، لان الشيخ الطوسي شهد بان هؤلاء الثلاثة لايروون ولايرسلون الا عن امامي العدل وهذا هو مقصوده من الثقة في هذا الكتاب.

#### مقصود الشيخ الطوسي من الثقة هو الامامي العدل

لانه ذكر في اول كلامه انه اذا وجد خبر من غير الامامي العدل فان كان خبر امامي عدل معارضا له فيعمل بخبر الامامي العدل واذا لم يكن معارض له فيعمل بخبر غير الامامي العدل اذا كان متحرزا عن الكذب واذا كان احد الخبرين مرسلا والآخر مسندا نظر في حال من ارسل ذاك الخبر المرسل، فان كان مثل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي ممن عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة تعارض مرسله مع مسند غيره، ما هو معنى التعارض غير ان مرسل ابن ابي عمير او صفوان او البزنطي علم بانه مرسل عن امامي عدل، فحتى تكون الطائفة قد سوت بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، فهم ما كان بنظرهم تساوي بين خبر امامي عدل وخبر غير امامي، بل كانوا يرجحون خبر الامامي العدل على خبر غيره، ولكن بالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير وصفوان وبزنطي سوّت الطائفة بينها وبين مسانيد غيرهم، فكل من وجدنا انه ليس بامامي عدل وان كان متحرزا عن الكذب قد روى عنه ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي فيمكن ان يكون نقضا على هذه الشهادة الصادرة من الشيخ الطوسي.

ولكن الجواب عن ذلك بانه بالنسبة الى بعض هؤلاء كعلي بن ابي حمزة البطائني لم يعلم ان هؤلاء الثلاثة رووا عن مثل علي بن ابي حمزة البطائني بعد وقفه فلعلهم اخذوا كتابه قبل وقفه، وهذا يساعده الاعتبار، فان الواقفة على ما قاله بعضهم، صاروا كالكلاب الممطورة، والشيعة كان يجتنب عنهم، واما بعد وقفه فحتى لو كان متحرزا عن الكذب فاذا رووا عنه بعد وقفه يصير نقضا على شهادة الشيخ الطوسي، حيث استظهرنا من شهادته انه يدعي ان هؤلاء التزموا بان لايروون الا عن امامي عدل.

فالرواية عن مثل علي بن ابي حمزة البطائني لايكون نقضا، وقد يروي هؤلاء عن اشخاص ضعفه غيره، ولكن هذا لايكشف عن هذا الذي روى عنه صفوان او البزنطي او ابن ابي عمير، كان ضعيفا في نظرهم، وهم لايلتزمون بانا لايروون عمن ضعفه شخص آخر، وانما التزم بانه لايروي الا عمن يراه ثقة بنفسه، فمن اين جزمنا بان هؤلاء الذي ضعّفوا في كتب الرجال كانوا ضعفاء بنظر صفوان او البزنطي او ابن ابي عمير، ولم نجد في ضمن هؤلاء من هو واضح الضعف، حتى وهب بن وهب قد يقال بانه كان ثقة كما ذهب اليه السيد الزنجاني في بعض كلماته، مع انه قد اتهم بانه اكذب البرية، فقد يكون شخص اكذب البرية بنظر شخص وثقة بنظر آخر.

ويقال انه اكذب البرية لاجل انه دخل على هارون الرشيد فرأى انه يحب اللعب بالحمامة فرأسا زوّر حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله لاسبق الا في خفّ او ريش، قالوا بانه اكذب البرية، ولكن لايعلم انه كان كذابا في الرواية في الحالات الاعتيادية بنظر صفوان او البزنطي او ابن ابي عمير، فليس معنى انه اكذب البرية انه دائما يكذب، بل لعل غيره لم يكن يراه اكذب البرية، ابن زوجة الامام الصادق عليه السلام.

واذا اريد ان نستعرض الاشخاص الذين روى عنهم هؤلاء الثلاثة واتهم بالضعف، نقول روايتهم عن يونس بن ظبيان إما ان نعلم بانه كان واضح الضعف في زمان اخذ صفوان وابن ابي عمير الرواية عنه، بحيث لايخفى حاله عليهما، فوجدنا رواية صفوان وابن ابي عمير عن يونس بن ظبيان في عرض روايتهما عن غيره، والرواية هكذا: ان صفوان وابن ابي عمير رويا عن بريد ويونس بن ظبيان، قالا سألنا اباعبدالله عليه السلام، نقول هم التزموا بان لايرووا عن غير الثقة، ولكن لم يلتزموا بانه اذا سال ثقة وغير ثقة الامام عليه السلام ان لاينقلوا هذه الرواية او يحرّفوا اسم هذا الكذاب، فهذا ليس خلاف التزامهم، فهذه الرواية التي ظفر بها السيد الخوئي وجعلها نقضا على شهادة الشيخ الطوسي، فهذه الرواية لاتصلح للنقض على شهادة الشيخ الطوسي.

اما النقض الثالث فذكر ان كلا من صفوان وابن ابي عمير والبزنطي رووا عن المفضل بن صالح، وهو ضعيف، فنقول في الجواب ضعّفه النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد قال روى عنه جماعة غمز فيهم وضعّفوا منهم المفضل بن صالح، وهكذا ابن الغضائري نقل ان مفضل بن صالح ضعيف كذاب يضع الحديث، هذه شهادة بالضعف من النجاشي وابن الغضائري لايكشف عن كون مفضل بن صالح ضعيفا بنظر صفوان والبزنطي وابن ابي عمير، هم التزموا ان لايرووا عن ضعيف بنظرهم، فمن اين نعرف ان مفضل بن صالح كان ضعيفا بنظر هؤلاء، نعم هو ضعيف بنظر النجاشي وابن الغضائري، فنحن ناخذ بالتزام عام شهد به الشيخ الطوسي والالتزام العام من صفوان والبزنطي وابن ابي عمير انهم لايروون عن الضعيف ولايرسلون عن الضعيف، فاذا رووا عن شخص وضعّفه النجاشي مثلا وقع التعارض، بين توثيق هؤلاء الثلاثة لهذا الراوي وتضعيف النجاشي له، ولكن هذا لايشكل نقضا على شهادة الشيخ الطوسي، ولولم يكن في البين معارض ناخذ بشهادة الشيخ الطوسي.

#### المقصود هو الثقة بنظر هؤلاء، لا الثقة الواقعي

نقول سلّمنا بان النجاشي وابن الغضائري ضعّفا المفضل ابن صالح ولكن هذا لايكشف عن كونه ضعيفا بنظر البزنطي وصفوان وابن ابي عمير، فلعله كان ثقة في نظرهم، فهذا لاينافي التزامهم بان لايرووا الا عن الثقة، لانهم لم يلتزموا الا بما يصل اليه فكرهم، ان لايرووا عن ضعيف بنظرهم، لا ان لايرووا عن ضعيف بنظر فلان وفلان، ولم يعلم ان مفضل بن صالح كونه بيّن الضعف، نعم جماعة ضعّفوه وكثير من الناس اختلف في امرهم، فترى ان جماعة هذا كذاب اصلي، وجماعة آخرين يقولون هذا لايتكلم الا بالصدق، فلم يثبت ان مفضل بن صالح بيّن الضعف، حتى يكون نقضا على شهادة الشيخ الطوسي.

فالسيد الخوئي هكذا فسّر العبارة بانهم عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة واقعي، هذا خلاف الظاهر جدا، الانسان لايلتزم الا بفعله الاختياري، والالتزام بانّي لااروي الا عن الثقة الواقعي، فهذا خلاف الظاهر، وبهذا تنحلّ المشكلة بالنسبة الى كثير من روايات هؤلاء الثلاثة، كرواية صفوان عن عبدالله بن خداش او الحسين بن احمد المنقري، فنحن نكمّل هذا البحث، في الليالي القادمة، لان هذا بحث مهم ينبغي تفصيل الكلام فيه، خصوصا وصلنا الى مسالة عمل المشهور برواية مرسلة عن ابن ابي عمير، فنحتاج الى محاولة تصحيح سندها ان امكن.

وحاصل المدعى ان ظاهر هذه الشهادة التزام هؤلاء الثلاثة اي معروفية هؤلاء الثلاثة بانهم التزموا ان لايرووا ولايرسلوا الا عن ثقة بنظرهم، فكل من شهد الاعلام بضعفه ولم يتبين لنا انه كان واضح الضعف فلايشكّل نقضا على هذه الشهادة، نعم اذا احرزنا ان شخصا بيّن الضعف فهذا يصير نقضا، ولم نجد رواية هؤلاء عن شخص بيّن الضعف، كنقلهم عن ابي هريرة مثلا.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس65

كان الكلام في حجية مراسيل ابن ابي عمير، نقلنا كلام السيد الخوئي واشكاله على حجية مسانيد ومراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي وحاصله اشكاله ان شهادة الشيخ الطوسي ناشئة عن خطأه في فهم كلام الكشي حول اصحاب الاجماع، ومضافا الى انه يطمئن عادة ان هذا اجتهاد من الشيخ الطوسي والا فمن اين عرف الشيخ الطوسي بان هؤلاء الثلاثة لايروون ولايرسلون الا عن ثقة.

فان قيل عرف من خلال ممارسة اشخاص مع هؤلاء بانهم ملتزمون بان لايرووا الا عمن يكون ثقة بنظرهم.

فيجيب السيد الخوئي عن ذلك بانه خلاف الظاهر، ظاهر شهادة الشيخ الطوسي ان هؤلاء عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن الثقة الواقعي لا عمن يكون ثقة بنظرهم وان كان ضعيفا في الواقع، والا فكيف الاصحاب سوّوا بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، بمجرد التزام هؤلاء بان لايرووا عن الضعيف، التزام هؤلاء بان لايرووا عن الضعيف بنظرهم و انما يروون عن الثقة بنظرهم لايكفي للاصحاب، بعد ما ظفر الاصحاب عن الضعاف واقعا، فيكون مراسيل هؤلاء دائما شبهة مصداقية للرواية عن الضعاف.

وهذا الاشكال غريب من السيد الخوئي، فانه لو فرض تمامية الاشكال بانه بعد ما ثبت رواية هؤلاء الثلاثة عن الضعاف فتصير مراسيلهم شبهة مصداقية للرواية عن الضعاف، وسياتي عدم تمامية هذا الاشكال، فان فرض ان هذا الاشكال تام، فهذا يعني ان الاصحاب اخطأوا في التسوية بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، وهذا ليس بمهم، المهم شهادة الشيخ الطوسي معروفية هؤلاء الثلاثة بان لايرووا الا عمن يكون ثقة في نظرهم، فكلما قال ابن ابي عمير عن رجل فكأنه قال عن رجل ثقة، وهذا شهادة من ابن ابي عمير على وثاقة من يروي عنه وهذا حجة لنا ما لم يثبت الخلاف، افرض ان الاشكال في مراسيل هؤلاء شبهة مصداقية للرواية عن الضعاف بعد ما تبين انهم رووا عن الضعاف احيانا، فهذا يصير اشكالا على الاصحاب، لماذا انتم سوّيتم بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، ولايكون اشكالا على شهادة الشيخ الطوسي بمعروفية هؤلاء الثلاثة بانهم ملتزمون بان لايرووا عن الضعاف، مضافا الى انه قد ثبت لكم رواية هؤلاء عن الضعاف، وليس من المعلوم انه ثبت للاصحاب ذلك، وعلموا بروايتهم عن الضعاف احيانا، انتم تبين لكم ذلك فوقعتم في مشكلة كون مراسيل هؤلاء شبهة مصداقية للرواية عن الضعاف، فلعل المشهور لم يلتفتوا الى ذلك، وحكموا بتسوية مراسيل هؤلاء مع مسانيد غيرهم.

واما الاشكال الاخير من السيد الخوئي بوجود نقض كثير على هذه الشهادة حيث ثبت رواية هؤلاء الثلاثة عن الضعاف، نقلنا جملة من هذه النقوض واجبنا عنها، وصلنا الى النقض الآخر من السيد الخوئي حيث قال ان ابن ابي عمير ثبت بسند صحيح انه روى عن علي بن حديد وعلي بن حديد ضعّفه الشيخ في موارد من كتاب التهذيب والاستبصار وبالغ في تضعيفه، نقول: مضافا الى ان تضعيف الشيخ الطوسي لعلي بن حديد لايدل على نقض هذه الشهادة، فان ابن ابي عمير كان ملتزما بان لايروي عن الضعيف بنظره، وعلي بن حديد لعله كان ثقة بنظره وان كان ضعيفا بنظر الشيخ.

مضافا الى ان هذه الرواية التي نقلتم الظاهر وقوع تحريف فيها، لان سند الرواية هكذا: ابن ابي عمير عن علي بن حديد عن جميل، والاشكال ان جميل من مشايخ ابن ابي عمير، ويروي عنه بلاواسطة، فكيف روى هنا عن جميل بواسطة علي بن حديد الذي كان في طبقة نفس ابن ابي عمير، فهذا يورث الوثوق بانه لم يكن السند كما نقله السيد الخوئي، بل الظاهر انه كان "واو" بدل "عن" وقد ذكر صاحب المعالم في مقدمة منتقى الجمان اني رأيت في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ في عدة مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمة "عن" بدل الواو، يعني كتب الشيخ الطوسي كلمة "عن" فصحح، فوصل بين طرفي العين، فصارت كلمة "عن" واوا، ولكن حيث ان وصل طرفي حرفي العين كان بخط آخر، فاشتبه على المستنسخين، فظن ان هذه الكلمة هي كلمة عن، مع ان الشيخ الطوسي صححها، والتبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصورة الاصلية، وفشا ذلك في النسخ المتجددة، ولما راجعت نسخة الشيخ الطوسي رحمه الله تبين الحال (منتقى الجمان ج1ص26).

واما النقض برواية البزنطي عن عبدالله بن محمد الشامي، فهو لايشكّل نقضا، لانه لم يرد في حقه تضعيف الا من قبل ابن الوليد حيث استثناه من كتاب نوادر الحكمة، وقد ذكرنا ان استثناء ابن الوليد لجماعة من مشايخ محمد بن يحيى الاشعري صاحب نوادر الحكمة لايكون ظاهرا في انكار وثاقة هؤلاء الذين استثناهم وقال لااروي عنهم، فلعله لايروي عمن يكون متهما عنده بعدم الوثاقة، لا انه يشهد بعدم الوثاقة، وحتى لو شهد ابن الوليد بعدم وثاقة عبدالله بن محمد الشامي، فغايته ان تضعيفه يتعارض مع توثيق البزنطي، على ان الظاهر ان عبدالله بن محمد الشامي الذي روى عنه محمد بن احمد بن يحيى في نوادر الحكمة، غير عبدالله بن محمد الشامي الذي روى عنه البزنطي، كما ذكره نفس السيد الخوئي في كتاب المعجم لاختلاف طبقة هذين.

نصل الى النقض الشنيع الذي ان ثبت فهو نقض شنيع على شهادة الشيخ الطوسي، وهو ان يروي البزنطي عن الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني، الخبيث ابن الخبيث، ولكن الرواية هي: احمدبن محمد بن ابي نصر عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن عليه السلام قلت ان ابي هلك، وترك جاريتين فقال رضي الله عن ابيك، ورفعه مع محمد صلى الله عليه وآله، هذه الرواية معقولة؟!.

علي بن ابي حمزة توفى في زمان الرضا عليه السلام وقال الامام الرضا عليه السلام لما سئل عن الامام بعد الكاظم عليه السلام فلم يجب فامتلأ قبره نارا، فهل من المعقول ان حسن بن علي بن ابي حمزة الواقعي المتشدد يسأل الامام الرضا عليه السلام عن حال ابيه، والامام يقول له رضي الله عن ابيك ورفعه مع محمد صلى الله عليه وآله، هذا امر غير معقول، فاذن هذا النقض الشنيع ارتفع بحمد الله.

لايحتمل ان يروي البزنطي هذه الرواية الواضحة الكذب عن الامام، و يؤيد ما ذكرناه ان البزنطي كان شديد العداء مع الواقفة، اشدّ من غيره، فينقل عن الحسن بن علي بن ابي حمزة حديثا عن الرضا عليه السلام وهو يدعو لرئيس الواقفة!، في اول وفاة الكاظم عليه السلام لعدة اشهر تردد البزنطي في الامر، ولكنه بعد ذلك صار عدوا شديدا مع الواقفة، وكان عداءه جدا مع الواقفة واضحا وشديدا.

#### انصراف شهادة الشيخ الطوسي عن رواية الفضيحة

افرض ان البزنطي نقل هذا الحديث المزوّر عن الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني ليفضحه امام الناس فهذا ينصرف عنه ما شهد الشيخ الطوسي بان البزنطي بان لايروي الا عن الثقة.

ان كان نقله نقل اعتماد فهذا غير معقول مع شدة عداء البزنطي مع الواقفة والخبثاء مثل الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني وان كان نقل فضيحة ليفضحهم، فهذا لاباس به، انت تنقل اشياء عن اعداء اهل البيت ليفضحهم، فهذا لايندرج تحت الشهادة التي شهد بها الشيخ الطوسي بان هؤلاء الثلاثة لايروون الا عن الثقة، فهذا يعني رواية اعتماد لارواية فضيحة ليفضحهمم أمام الناس.

#### الجواب عن رواية هؤلاء عن رجل بيّن الضعف

اكتفى السيد الخوئي بهذه النقوض واجبنا عنها، ولكن ذكرنا ان شهادة الشيخ الطوسي بان هؤلاء عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة ظاهر في انهم لايروون ولايرسلون الا عن إمامي عدل، وهذا واضح من كلام الشيخ الطوسي في العدة، فاذا ظفرنا على رواية هؤلاء الثلاثة من غير امامي عدل وان كان موثقا فهذا يشكّل نقضا على هذه الشهادة وان لم يذكره السيد الخوئي.

مثلا رواية ابن ابي عمير عن وهب بن وهب الذي كان عاميا، فهذا يشكّل نقضا، ولكن الجواب عنه انه لم يتبين ان وهب بن وهب الذي نقل عنه ابن ابي عمير كان في زمان النقل واضحا انه ليس شيعيا، لان امّه زوجة الامام الصادق عليه السلام، ولعل ابن ابي عمير لم يكن يعلم انه عامي ونقل عنه.

نحن نجيب عن كثير من هذه النقوض باجوبة تفصيلية، ولكن يبقى بعض الموارد التي قد لايمكن الدفاع عنها، ولاجل ذلك نقول شهادة الشيخ الطوسي بان هؤلاء عرفوا بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، تارة تكون مبتلاة بنقل هؤلاء عن شخص بيّن الضعف، وتارة تكون مبتلاة بنقل عن شخص ليس بيّن الضعف، وانما شهد غير هؤلاء بضعفه، اذا كان نقل هؤلاء الثلاثة عن رجل بيّن الضعف، ان ثبت ذلك كما لو فرضنا ان عدم وثاقة وهب بن وهب كان واضحا، فهذا بين الضعف، وقد نقل هؤلاء الثلاثة عن وهب بن وهب.

فنقول في الجواب: ما من عام الا وقد خص، بالنسبة الى انهم لايروون الا عن ثقة، ثبت في رواية انهم رفعوا ايديهم عن هذا الالتزام بسبب وآخر، ليست النقوض كثيرة حتى نطمئن بخطأ الشيخ الطوسي في شهادته، فلايعني الالتزام بهذه النقوض الا تخصيصا في شهادة الشيخ الطوسي، فعرفوا هؤلاء بان لايرووا عن الضعيف الا في هذا المورد، ولكن لم يثبت انهم رفعوا التزامهم بان لايرسلوا عن الضعيف، فهم رفعوا يدهم عن التزامهم في الرواية عن الضعيف خرقا للعادة لسبب وآخر، ولكن لم يثبت انهم رفعوا يدهم عن التزامهم بان لايرسلوا عن الضعيف، فناخذ باطلاق شهادة الشيخ الطوسي بانهم عرفوا بانهم لايرسلوا عن الثقة.

#### عدم سريان الاشكال الى مراسيل ابن ابي عمير

فالمستثنى والمورد الخارج بالتخصيص ليس هو وهب بن وهب، وانما هو هذه الرواية عن وهب بن وهب، فالتزم بان لايروي الا عن الضعيف الا انه خرج عن التزامه في هذه الرواية عن وهب بن وهب، واما انه خرج عن التزامه بان لايرسل عن الضعيف فلم يثبت لنا ذلك، والاعتبار يساعد ان لايخرج عن التزامه بان لايرسل عن الضعيف، لانه اذا ارسل عن الضعيف فيشتبه الامر على المؤمنين، ولكنه اذا خرج عن التزامه بان لايروي عن الضعف في هذه الرواية فرواها عن وهب بن وهب، فالناس يقولون نتعجب عن ابن ابي عمير مع انه ملتزم بان لايروي عن الضعيف، كيف روى هذه الرواية عن وهب بن وهب الذي هو بين الضعف، فهذا لايشكل اشكالا على شهادة الشيخ الطوسي.

واما اذا روى هؤلاء الثلاثة عن شخص ضعيف او شهد له بالضعف، ولكن ليس بيّن الضعف، فهذا لايعني ان هؤلاء الثلاثة خرجوا عن التزامهم بان لايرووا عن الضعيف، فهم التزموا بان لايرووا عن الضعيف بنظرهم، فيعني ذلك انهم ملتزمون حتى هنا بان لايرووا عن الضعيف فيكون شهادة منهم بوثاقة هذا الراوي، وانما تعارض شهادة هؤلاء الثلاثة بوثاقة هذا الراوي مع تضعيف النجاشي له مثلا.

وهنا ياتي دور اشكال بالنسبة الى ما لو قال ابن ابي عمير او صفوان او البزنطي: عن رجل، والذي استظهرنا انه بمعنى عن رجل أثِق به حسب شهادة الشيخ الطوسي، فيقال بان من المحتمل ان هذا الرجل هو ذلك الرجل الذي شهد بضعفه النجاشي مثلا، فيكون شبهة مصداقية لمن تعارض شهادة هؤلاء الثلاثة بوثاقة هذا الراوي مع تضعيف النجاشي له، فنقول في الجواب الاصل عدم المعارضة، لو صرّح ابن ابي عمير فقال أروي عن رجل اثق به، ونحتمل ان هذا الرجل الذي يثق به ابن ابي عمير مثلا هو محمد بن سنان الذي شهد الشيخ الطوسي مثلا بضعفه، مجرد احتمال ان هذا الرجل الذي وثقه ابن ابي عمير ذاك الذي شهد الشيخ الطوسي او النجاشي بضعفه، هذا يكفي في رفع اليد عن شهادة ابن ابي عمير او البزنطي؟! مجرد احتمال المعارض يكفي في رفع اليد عن الحجة؟! لايرفع اليد عن الحجة الا بوصول المعارض لها.

فلو انتم في شخص معين زيد من الناس شهدتم بعدالته وشهد غيركم بفسقه، تعارض شهادتكم مع شهادة غيركم، ولكن يوماما قلتم لي انا انقل عن شخص عدل قصة، وانا أحتمل ان هذا الذي تنقلون عنه نفس ذات الذي تعارض شهادتكم بعدالتكم مع شهادة غيركم بفسقه، فهل العقلاء يبرّرون رفع اليد عن شهادتكم بعدالة ذلك الرجل المجهول؟!، حيث قلتم اروي عن رجل عدل ولااذكر اسمه، ولااصرّح باسمه، شهادتكم معتبرة، دليل حجية شهادتكم يشمل هذه الشهادة ولم يحرز المعارض لها.

ولاجل ذلك نقول شهد ابن ابي عمير بان هذا الذي نقل عنه بعنوان بعض اصحابنا انه كان ثقة، لانه التزم بان لايروي ولا يرسل الا عن الثقة، فكأنه قال: عن بعض اصحابنا الثقات، أما ان نحتمل انه كان بيّن الضعف، فهذا خلاف اصالة العموم في شهادة الشيخ الطوسي بان ابن ابي عمير عرف لايرسل الا عن ثقة في نظره، فلايرسل عن رجل بيّن الضعف، واذا احتملنا انه رجل ليس بيّن الضعف، وانما هو رجل ضعيف واقعا او من تعارض توثيق ابن ابي عمير مع تضعيف غيره، فمجرد الاحتمال لايكفي في رفع اليد عن هذه الحجة، مجرد احتمال خطأ ابن ابي عمير، مجرد احتمال وجود معارض لشهادته لايبرر رفع اليد عن شهادته.

فالظاهر هو حجية مراسيل ابن ابي عمير، ولايجعل الظفر برواية ابن ابي عمير عن اشخاص ضعاف قليلين، المراسيل شبهة مصداقية للرواية عن الضعاف، ولايوجب رفع اليد عن شهادة الشيخ الطوسي، نعم لو كثرت النقوض توجه الاشكال، لكن اغلب هذه النقوض قابلة للجواب كما اجبنا عنها، وان بقيت نقوض لم يتمكن الانسان من الاجابة عنها فتكون نقوضا يسيرة قليلة ويمكن الجواب عنها بهذا الجواب الصناعي، فاذن تكون مرسلة ابن ابي عمير في المقام معتبرة.

وذكر السيد السيستاني وجها آخر لاعتبار مراسيل ابن ابي عمير سنذكره في الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس66

كان الكلام حول مرسلة ابن ابي عمير التي فصّلت بين القرشية وغيرها، فقلنا بان سند هذه المرسلة صحيح ودعوى جماعة منهم المحقق الحلي في المعتبر من ان مراسيل ابن ابي عمير شبهة مصداقية لما ثبت من رواية هؤلاء الثلاثة اي ابن ابي عمير والبزنطي وصفوان عن الضعاف، وقبل هذا الاشكال كثير من المتاخرين، يمكن الجواب عنه بانه اولا لم يثبت كثرة روايتهم عن الضعاف، لاننا قد اجبنا عن كثير من النقوض، وان كان يطمئن اجمالا بروايتهم عن غير الثقات بالمعنى الذي ذكرناه للثقة وهو الامامي العدل، وقد جمع السيد الزنجاني في ابحاثه اسماء اشخاص يمكن ان يقال بان هؤلاء الثلاثة رووا عنه وهم ليسوا من الشيعة الاثنى عشرية، ولكن حاول السيد الزنجاني ان يجيب عن هذه الموارد:

#### الاجابة عن النقوض برواية هؤلاء عن غير الامامي العدل

1- رواية صفوان بن يحيى عن جعفر بن سماعة عن العيص([[8]](#footnote-8))، وقد ذكر الشيخ في رجاله ان جعفر بن سماعة واقفي.

وجوابه: ان الظاهر تبديل الواو في هذه الرواية المروية في التهذيب بعن، فكان الصحيح هو رواية الحسن بن سماعة عن صفوان وجعفر بن سماعة عن العيص، فان الحسن بن سماعة لايروي عن اخيه جعفر بن سماعة مع الواسطة حيث انه راوي كتابه مباشرة، وكلاهما تلميذان للعيص، مضافا الى ان رواية صفوان عن العيص مع الواسطة غريب جدا، فان صفوان روى روايات كثيرة عن العيص مباشرة، بل هو راوي كتابه كما ذكره الشيخ والنجاشي.

2- روايته عن الحسن بن علي بن فضال([[9]](#footnote-9)) الذي كان فطحيا وانما رجع عنه قبيل موته.

وجوابه: ان الظاهر وقوع تصحيف في كلام الشيخ في التهذيب حيث ان الوارد فيه "الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى ومحمد بن خالد الأشعري عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن زرارة" والصحيح هو "محمد بن خالد الاشعري والحسن بن علي بن فضال" فان رواية صفوان عن عبدالله بن بكير مع الواسطة خلاف المتعارف، وبهذا يرتفع الاشكال عن رواية صفوان عن الحسن بن علي بن فضال.

وقد مر كلام صاحب المعالم في المنتقى من انه رأى كثيراما تصحيف لفظة واو، حيث ان النساخ ثبتوها بلفظة عن، مع ان المكتوب بخط الشيخ الطوسي لفظ واو، وهذا من جملة تلك الموارد.

3- رواية صفوان عن الحسين بن قياما([[10]](#footnote-10))، ويقال بانه من رؤساء الواقفة.

وجوابه: ان الظاهر وقوع تصحيف في هذه الرواية، والصحيح هو "جاءنا" مكان "حدثنا"، وهذا يظهر بالتأمل في متن الرواية حيث ورد فيها: عن عبدالله بن ابي نجران وصفوان بن يحيى حدثنا الحسين بن قياما وكان من رؤساء الواقفة فسألنا أن نستأذن له على الرضا عليه السلام ففعلنا فلما صار بين يديه قال له: أنت إمام؟ قال: نعم قال: إني أشهد الله إنك لست بامام قال: فنكت عليه السلام في الأرض طويلا منكس الرأس ثم رفع رأسه إليه فقال له: ما علمك إني لست بامام؟ قال له: إنا قد روينا عن ابي عبد الله عليه السلام إن الامام لا يكون عقيما وأنت قد بلغت السن وليس لك ولد قال: فنكس رأسه أطول من المرة الأولى ثم رفع رأسه فقال: إني أشهد الله أنه لا تمضي الأيام والليالي حتى يرزقني الله ولدا مني قال عبد الرحمن بن ابي نجران: فعددنا الشهور من الوقت الذي قال فوهب له أبا جعفر عليه السلام في أقل من سنة قال: وكان الحسين بن قياما هذا واقفا في الطواف فنظر إليه أبو الحسن الأول عليه السلام فقال ما لك حيرك الله تعالى فوقف عليه بعد الدعوة([[11]](#footnote-11))، ومن الواضح ان المناسب مع مضمون الرواية هو "جاءنا الحسين بن قياما".

4- رواية ابن ابي عمير وصفوان عن زياد بن المنذر ابي الجارود الزيدي فقد روى عنه ابن ابي عمير([[12]](#footnote-12)) وصفوان([[13]](#footnote-13)).

وجوابه: انه لم يثبت رواية ابن ابي عمير وصفوان عنه بسند صحيح، فان الراوي عن ابن ابي عمير جعفر بن محمد بن مالك وقد ضعفه النجاشي وان كان قد وثقه الشيخ، واما رواية صفوان فهي مذكورة في تفسير القمي والتفسير الموجود بايدينا المعروف بتفسير القمي غير معتبر.

هكذا قال السيد الزنجاني، وما قاله هو الصحيح، فان تفسير القمي لااقل من اشتماله على تفسير ابي الجارود، وليس هذا من فعل علي بن ابراهيم القمي، بل فعل شخص آخر، يا ليته لم يفعل ذلك، ودائما يقول - بعد ما ينقل تفسير ابي الجارود-: رجعٌ الى تفسير علي بن ابراهيم القمي، وهذا واضح انه اضاف الى تفسير القمي شخص غير مستقيم السليقة، فهذا ليس معتبرا.

5- رواية ابن ابي عمير عن محمد بن عبدالرحمن بن ابي ليلى([[14]](#footnote-14))، مع انه كان من قضاة العامة، وكان من اصحاب الرأي.

وجوابه: ان محمد بن عبدالرحمن بن ابي ليلى توفى سنة 147 وتوفي ابن ابي عمير سنة 217، والفاصل بينهما سبعون سنة، ولم يذكر ان ابن ابي عمير كان معمرا فلا يمكن روايته عن محمد بن عبدالرحمن بلاواسطة، والثابت من شهادة الشيخ انه لايروي مباشرة الا عن الثقات فانه يكفي ان لايروي عن الضعيف مباشرة في صدق انه لايروي الا عن ثقة، وان كان يروي عن الضعيف بواسطة ثقة.

6- رواية ابن ابي عمير عن صباح بن يحيى([[15]](#footnote-15))، مع انه كان زيديا ضعيفا كما في رجال ابن الغضائري.

وجوابه: انه لم يثبت كونه زيديا فقد ذكر الكشي انه كان من اصحابنا، والزيدية لايعدّون من اصحابنا، وكذا ذكر النجاشي انه كان كوفيا ثقة، ولو كان في مذهبه اشكال لنبّه عليه عادة.

7- روايته عن اسماعيل بن عمار([[16]](#footnote-16))، مع انه كان فطحيا على ما ذكره ابن شهر آشوب في معالم العلماء.

وجوابه: ان المظنون قويا وقوع تصحيف في الكافي وان ابن ابي عمير روى عن اسحاق بن عمار عن اسماعيل بن عمار فانه لم يرد في مورد آخر رواية ابن ابي عمير عن اسماعيل بن عمار، وكان اسماعيل اكبر من اسحاق، فاسحاق يروي عنه عادة، واسحاق بن عمار ليس فطحيا كما نقّح في محله.

8- روايته عن أمية بن علي، فقد روى في فلاح السائل عن أحمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن أمية بن علي قال أبو عبد الله عليه السلام([[17]](#footnote-17))، مع ان النجاشي قال في حقه ضعفه اصحابنا، وقال ابن الغضائري ضعيف في الرواية مذهبه الارتفاع يعني الغلو.

وجوابه: ان المظنون هو تبديل الواو فيه بعن، والصحيح احمد بن هلال عن ابن ابي عمير وامية، حيث أن احمد بن هلال من رواة امية بن علي، وقد كان هو من اصحاب الإمام الجواد عليه السلام، فلايتناسب بلحاظ الطبقة ان يروي عنه احمد بن هلال بواسطة ابن ابي عمير.

هكذا يقول السيد الزنجاني، وان كان لدينا اشكال عليه بانه لم يعهد ان ينقل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام بلاواسطة.

واحمد بن هلال مختلف فيه، فبعض وثقه وبعض ضعفه.

9- رواية ابن ابي عمير كثيرا عن ابان بن عثمان، مع ان الكشي قال انه كان من الناووسية وهم طائفة كانوا يقفون على امامة الصادق عليه السلام، وقد ذكر العلامة الحلي تارة انه كان فطحيا واخرى انه كان واقفيا.

وجوابه: انه قد حكى المحقق الاردبيلي في بحث الكفالة من مجمع الفائدة ان في النسخة الموجودة لديه "القادسية" مكان الناووسية، ويحصل للإنسان من القرائن الاطمئنان بانه لم يكن من الناووسية، فان الشيخ في التهذيب والاستبصار وكذا الصدوق في الفقيه لم يضعفا رواية ابان في مورد من الموارد، ومن البعيد جدا ان يروى عنه ابن ابي عمير كثيرا ومع ذلك يكون هو من الناووسية الذين يقفون على الامام الصادق وينكرون امامة الكاظم ومن بعده عليهم السلام، وذكر الشيخ والنجاشي في حقه انه روى عن ابي الحسن (اي الرضا) وروى في معاني الأخبار بسند صحيح عن أبان (ابن عثمان) الأحمر قال: سأل بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام ...([[18]](#footnote-18))، وظاهر روايته عن ابي الحسن عليه السلام عدم كونه من الناووسية الذي وقفوا على امامة الصادق عليه السلام.

10- رواية ابن ابي عمير وصفوان عن ابراهيم بن عبدالحميد الاسدي([[19]](#footnote-19)) مع ان الشيخ ذكر في رجاله انه واقفي.

وجوابه ان فضل بن شاذان ذكر انه صالح، ولايطلق الصالح على الواقفي، فلم يثبت كونه واقفيا وليس لدينا صالح من بعض الجهات.

11- رواية ابن ابي عمير عن اسحاق بن جرير([[20]](#footnote-20)) مع ان الشيخ ذكر انه كان واقفيا.

وجوابه: انه وثقه النجاشي، وظاهر اطلاقه ذلك عدم قدحه في مذهبه، وقد عده الشيخ المفيد في الرسالة العددية من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، وهذا يعني عدم كونه فاسد المذهب.

12- رواية ابن ابي عمير والبزنطي عن الحسين بن مختار([[21]](#footnote-21)) مع ان الشيخ ذكر في رجاله انه واقفي.

وجوابه: انه قد عده الشيخ المفيد من خاصة الامام الرضا عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته، ويحتمل انه صار واقفيا في فترة قصيرة ثم رجع عن الوقف، فيمكن ان يكون اخذ الحديث عنه في غير هذه الفترة.

13- رواية صفوان عن الحسين بن مهران عن الرضا عليه السلام([[22]](#footnote-22)) مع ان النجاشي ذكر انه كان واقفا.

وجوابه: انه يحتمل ان يكون مراد النجاشي من قوله كان واقفا انه كان واقفا في زمان ثم رجع عنه، ويؤيد عدم بقاءه على الوقف روايته عن الرضا عليه السلام.

14- رواية البزنطي وابن ابي عمير كثيرا عن المفضل بن عمر([[23]](#footnote-23))، مع ان النجاشي قال انه فاسد المذهب مضطرب الرواية لايعبأ به ويستفاد من كلام الكشي انه يراه من الخطابية.

وجوابه: ان الشيخ المفيد في الإرشاد قد عده من شيوخ أصحاب ابي عبد الله وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين رضوان الله عليهم، وعده الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة من السفراء الممدوحين، ولعل ما يظهر من كلام الكشي من كونه خطابيا يعني انه كان خطابيا في زمان فلاينافي توبته، ويظهر من بيان الإمام الصادق عليه السلام كتاب التوحيد له جلالة قدره عنده عليه السلام.

15- رواية ابن ابي عمير عن مالك بن انس([[24]](#footnote-24))، الذي هو احد الأئمة الأربعة.

وجوابه: انه لم يرو ابن ابي عمير عن مالك بن انس في الفقه وانما روى عنه فضائل اهل البيت، ونقل فضائل اهل البيت عن المخالفين لاينافي شهادة الشيخ الطوسي التي تكون هي مرادة بمناسبة الحكم والموضوع من التعبير بانهم لايروون ولايرسلون الا عمن يوثق به، بل المخالف موثوق به في نقله فضائل اهل البيت حيث انه بمعنى من يعتمد عليه، ولاريب في الاعتماد على المخالف في هذا المجال، والموثوق به في الفقه هو من يعتمد على روايته مطلقا، وهو الشيعي العدل، وأما غير الشيعي المتحرز عن الكذب فلايقبل روايته الا اذا لم يوجد في موردها خبر شيعي عدل؛ انتهى.

هذا ما اجاب به السيد الزنجاني عن هذه النقوض، ولكن الانصاف ان دعوى الوثوق الاجمالي برواية هؤلاء الثلاثة عن بعض الضعاف او عن بعض غير الشيعة العدول امر غير بعيد، فالجواب عنه ما مرّ في الليالي السابقة من انه اذا كان المروي عنه الذي ثبت ضعفه بيّن الضعف، بحيث لايحتمل ان ابن ابي عمير يوثّقه، هذا يكون من التخصيص، ويتقدر التخصيص بقدره، ولم يعلم التخصيص في انهم لايرسلون الا عن ثقة، ثبت التخصيص في هذه الرواية المسندة، واذا لم يكن بيّن الضعف فغايته انه يصير تعارض بين شهادة ابن ابي عمير بوثاقة هذا الرجل وتضعيف غيره له.

#### النقاش في كلام السيد الصدر من عدم جريان اصالة عدم الخطأ مراسيلهم

وما ذكره السيد الصدر على ما ينقله عنه في مشايخ الثقات من انه بعد ما ثبت خطأ ابن ابي عمير مثلا في توثيق يونس بن ظبيان، ثبت خطأه إما بالوجدان او سقطت اصالة عدم خطأه في ذلك لتعارضه مع تضعيف النجاشي ذلك، فنحتمل انه حينما يقول عن رجل، انه تكرار لنفس ذلك الخطأ وليس خطأ جديدا حتى تجري اصالة عدم الخطأ.

ولكنه قابل للاشكال، اذكر لكم نقضا على مباني السيد الخوئي، فان السيد الخوئي يقول ان الشيخ الطوسي اخطأ في فهم كلام الكشي فتوهم انه وثق مشايخ اصحاب الاجماع، فحينما يقول الشيخ الطوسي في رجاله فلان ثقة، ونحتمل ان منشأ توثيقه كونه من مشايخ اصحاب الاجماع، فهل يقبل من السيد الخوئي ان لايعتمد على توثيق الشيخ الطوسي هنا؟! لمجرد احتمال ان هذه الشهادة ناشئة من ذلك الخطأ، فان مجرد الاحتمال لايكفي، ومجرد احتمال المعارضة لايكفي.

لان السيرة العقلائية قائمة على ان العلم بالمعارضة مانع عن حجية الخبر، مضافا الى جريان استصحاب عدم الشهادة المعارضة لشهادة ابن ابي عمير، واذكر لكم مثالا آخر، انا علمت بانكم تعتقدون بان تلامذة فلان المرجع كلهم ثقات، ثم وثّقتم شخصا وأحتمل ان منشأ توثيقكم له ذلك الخطأ، حيث اخطأتم فتعتقدون بوثاقة جميع تلامذة ذلك المرجع، فهل يقبل منّي ان لااعتمد على شهادتكم هذه؟! بدعوى انه لايعلم انه شهادة جديدة فلعل هذه الشهادة تكرار لنفس الخطأ الاول، هذا امر غير محتمل.

#### الاستناد الى حساب الاحتمالات في تصحيح مراسيلهم

فوصلنا الى اعتبار مراسيل ابن ابي عمير، وقد ذكر السيد الصدر والسيد السيستاني الاستناد الى حساب الاحتمالات، وهو ان مشايخ ابن ابي عمير تقريبا اربع مأة اشخاص، والذي ثبت ضعفه يصل الى خمسة اشخاص تقريبا، اي واحد من ثمانين، واحد ورُبع من مأة، هذا احتمال موهوم ضعيف لايعتنى به.

هذا وجه نحن لم نقبله لان الاطمئنان الناشي من حساب الاحتمالات ليس حجة لدينا، ومن حصل له وثوق شخصي ورأى حجية الوثوق الشخصي الناشئ من حساب الاحتمالات يمكنه الاعتماد على هذا الوجه.

هذا تمام الكلام في توثيق مشايخ ابن ابي عمير، او فقل اعتبار مسانيده ومراسيله، ونحن نرى او وصلت فكرتنا تبعا لجماعة من الاعلام الرجاليين، الذين نعتبرهم من الاخصائين في الرجال كالسيد السيستاني والسيد الزنجاني، فهم يعتبرون اعتبار مراسيل ابن ابي عمير.

فالسيد الزنجاني افتى بالتفصيل بين القرشية وغيرها، اما السيد السيستاني مع انه يرى اعتبار مراسيل ابن ابي عمير، افتى بان سنّ اليأس بلوغ ستين سنة مطلقا، تاملوا في ذلك الى الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس67

#### كيف يمكن توثيق مشايخ ابن ابي عمير في مراسيله؟

كان الكلام في مراسيل ابن ابي عمير فوصلنا الى ان مراسيل ابن ابي عمير حجة لشهادة الشيخ الطوسي والايراد على ذلك بانه كيف كان يتمكن ابن ابي عمير من تشخيص وثاقة اشخاص لايذكرهم ولايذكر اسماءهم ليس بباله من هؤلاء، يعلم ان هناك رواة رووا له روايات ولكن لايدري من هم؟ فكيف يوثقهم؟!.

الجواب عن ذلك انه كثيرا ما لايذكر الانسان الاسم التفصيلي لاشخاص او لايريد ان يذكر اسماءهم ولكن يعلم اجمالا بانهم ثقات، ولااشكال ان ابن ابي عمير نسي اسماء جملة من الرواة كما ذكر النجاشي، ولكن هذا لايعني انه كان ناسيا لوثاقتهم خصوصا اذا كان شخص ملتزم بان يحضر عند الثقات وياخذ الرواية من الثقات، فهو عادة يعلم بان من اخذ منهم كانوا ثقات ولايذكر اسماءهم.

#### الاشكالات على تطبيق حساب الاحتمالات في مراسيل ابن ابي عمير

واما ما نقلناه عن السيد الصدر ويميل اليه السيد السيستاني من اجراء حساب الاحتمالات بالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير، حيث يقول بان من روى عنه ابن ابي عمير كانوا اربعمأة شخص تقريبا، وثبت لنا ضعف خمس نفر منهم، فيصير نسبة الضعيف الى المجموع واحد من ثمانين، وهذا احتمال ضعيف لايعتد به، نحن اشكلنا عليه اشكالا كبرويا، ولكن هذه الليلة اريد ان اذكر كلمة مختصرة حول النقاش الصغروي في ذلك، فنقول كيف هنا يطبّق حساب الاحتمالات، ظاهر السيد الصدر او صريح كلامه انه طبّق حساب الاحتمالات على عدد الرواة، وهذا غير صحيح، لانه قد يكون الضعيف بالنسبة الى الثقات واحد من ثمانين، ولكن روايات ابن ابي عمير من هذا الضعيف اكثر، خصوصا اننا لاندري لعله روى عن الضعفاء في ضمن المراسيل اكثر، فكيف نحرز بحساب الاحتمالات او نطمئن بان هذا الرجل احتمال كونه ضعيفا واحد من ثمانين، لماذا لاناخذ احاديث ابن ابي عمير بعين الاعتبار، مراسيله كثيرة، واحتمال كون الضعفاء كثيرين في ضمن المراسيل ليس احتمالا ضعيفا.

اضف الى ذلك انه لماذا لايلحظ في حساب الاحتمالات الامام الذي روي عنه، او الراوي المباشر للامام الذي يروي عنه ابن ابي عمير بواسطة الرجل المجهول، مثل يقول ابن ابي عمير عن رجل عن زرارة، فلابد ان نلحظ روايات ابن ابي عمير عن زرارة وان الوسائط بين ابن ابي عمير وزرارة من كانوا، وكذلك الامام الذي نقل عنه الحديث، فقد يؤثر ذلك في حساب الاحتمالات، وان ابن ابي عمير وروى عن رجل عن الكاظم عليه السلام او روى عن رجل عن الصادق عليه السلام، لانقول بان مشايخ ابن ابي عمير من حيث المجموع اربعمأة شخص، اذا قال ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام لابد ان نركّز بالخصوص على مشايخه الذين كانوا وسائط بينه وبين الامام الصادق عليه السلام واذا روى مرسلا عن الامام الكاظم عليه السلام فلابد ان نلحظ الوسائط بينه وبين الامام الكاظم عليه السلام واذا روى عن رجل عن زرارة مثلا، فلابد ان نلحظ الوسائط بينه وبين زرارة، وهكذا، ولاجل ذلك تطبيق حساب الاحتمالات في المقام ليس له ضابط معين، بل لابد من الوثوق الشخصي.

#### اشكال كبروي على حساب الاحتمالات

والاشكال الاخير عليه كاشكال كبروي ايضا على السيد السيستاني هو ان السيد السيستاني في حساب الاحتمالات يلحظ كل واقعة بخصوصها، ولايلحظ مجموع الوقائع، وهذا حسب ما يصل اليه الفكر القاصر خطأ، مثال ذلك اذا علم الانسان بان واحدا من مأة مائع في المنزل مضاف، وتسع وتسعين ماء مطلق، واشتبه المضاف بين المياه المطلقة، فكل اناء احتمال كونه ماءا مضافا يصير واحدا من مأة، السيد السيستاني يقول واحد من مأة احتمال ضعيف لايعتنى به، لانكرّر اشكالنا الكبروي في عدم حجية هذه الاطمئنانات الناشئة من كثرة الاطراف، ولكن نقول يا سيدنا اذا كنت هذا اليوم تتوضأ من هذا المائع الاول، فتصلي وتروح، فهو، ولكن لو كان كل يوم تجيء وتتوضأ من اناء من هذه الاواني، وتقول الى ان اطمئن بان توضأت من ماء مضاف لمجال، يصرّح السيد السيستاني، يقول اتوضأ واتوضأ الى ان يحصل الوثوق باني توضأت من ماء مضاف، الى وصل الامر الى هذه المرتبة اعوف الوضوء من هذه المياه، مثلا اتوضأ من ثمانية وتسعين من هذه الاواني واترك الانائين الاخيرين حتى لايحصل لي الاطمئنان، لاني اذا توضأت من المائع التاسع والتسعين فيصير احتمال وضوءه بالماء المضاف تسعة وتسعين، فهذا يكون بمعنى الاطمئنان بالوضوء بالماء المضاف، اترك الوضوء من الاناء الذي اذا توضأت منه يحصل لي الاطمئنان باني قد توضأت خلال هذه الايام بالماء المضاف.

انا اقول يا سيدنا، انت خلال هذه الايام توضأت بخمسين من هذه الاواني فاحتمال كون احد وضوءاتك من الماء المضاف صار خمسين بالمأة، وقاعدة الاشتغال بان كان الشك من الاول، قاعدة الاشتغال تقتضي اعادة الصلاة، يعني كأنه نظير ان يشك في مائعين ان ايّهما ماء، احدهما والآخر مضاف، اذا توضأ بالماء الاول يكون احتمال وضوءه بالماء المضاف خمسين بالمأة، ويكون الشك في مقام الامتثال، فاذن كيف يقول السيد السيستاني بانه يجوز الوضوء من هذه المياه الى ان لايطمئن بوضوءه بالماء المضاف.

هنا ايضا نقول نفس الاشكال يرد على حساب الاحتمات في المقام، انتم اذا عملتم بخبر مرسل عن ابن ابي عمير قلنا بان احتمال كون ذلك الرجل الذي روى عنه ابن ابي عمير واحدا من ثمانين، ولكن انتم في الفقه ليس عندكم فقط هذا الخبر المرسل عن ابن ابي عمير، مراسيل ابن ابي عمير وتعملون بجميع مراسيله ومن حيث المجموع احتمال عملكم بالخبر الضعيف يصير احتمالا قويا، كل خبر احتمال كونه خبرا عن ضعيف احتمال واحد من ثمانين، او فقل واحد وربع من مأة، وهذا عندكم احتمال ضعيف لايعتنى به، ولكن اذا جمّعتم عملكم بمراسيل ابن ابي عمير فهذا يصير احتماله احتمالا قويا ان يكون عملا بالخبر الضعيف، ولاجل ذلك يرد عليه هذا الاشكال.

اذا كان هناك امارة معتبرة شرعية كظهور الخطاب لم يكن به بأس، هذا الظهور حجة، ذاك الظهور حجة، ونعمل بكل الظهورات، ولكن اذا كان منشأ العمل بالخبر الاطمئنان بكونه خبر الثقة، فانتم تعملون بخمسين خبر مرسل لابن ابي عمير، وعملكم بخمسين خبر مرسل لابن ابي عمير، تطمئنون بانه عمل بخبر الثقة؟!، فحينما تكتبون رسالتكم العملية وتوزّعون بين الناس وتكتبون في اول الرسالة لابأس بالعمل بهذه الرسالة، انتم ملتفتون الى عملكم بخمسين خبر مرسل من مراسيل ابن ابي عمير مثلا، ولاتطمئون بان هذه الاخبار المرسلة اخبار ثقات، فكيف تعتمدون عليه، مثل من يقول كان في مدرسة فلان الف نفر، فمات واحد منهم، احتمال ان ذلك الذي مات ولاسمح الله، ابني، احتمال ضعيف، اما اذا شخص عنده ابناء، اربع نسوان من كل امراة عدة اولاد كثيرين، مثل الشيخ العمري كم عنده من اولاد، وكلهم في هذه المدرسة، احتمال ان ذلك الذي توفى احد ابناءه فليس احتمالا ضعيفا لايعتدّ به، لان الاطراف التي في محل الابتلاء لايكون واحدا، بل عدة اطراف.

#### الاشكالات على مرسلة ابن ابي عمير بعد اثبات اعتبارها سندا

وكيف كان فحاصل ما ذكرناه خلال هذه الليالي حجية مراسيل ابن ابي عمير، ولكن يورد هنا اشكالات على حجية مرسلة ابن ابي عمير في المقام، المفصلة بين المراة القرشية وغيرها، ولعله لاجل ذلك لم يعمل السيد السيستاني بهذه المرسلة مع انه يرى حجية مراسيل ابن ابي عمير.

#### 1- تعارض مرسلة ابن ابي عمير مع روايتي عبدالرحمن بن الحجاج

الاشكال الاول ان هذه المرسلة معارضة بروايتين لعبد الرحمن بن الحجاج، بل الاصح انها معارضة مع كل من تلك الروايتين، لامع مجموعهما، توضيح ذلك ان لعبد الرحمن بن الحجاج روايتين في سنّ اليأس، الرواية الاولى محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن الفضل بن يحيى عن عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام قال حد التي قد يئست من المحيض خمسون سنة، والرواية الثانية محمد بن الحسن باسناده عن علي بن الحسن عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لاتحيض.

هذه المرسلة لابن عمير تفصّل بين القرشية وبين غيرها، ويعني ذلك حمل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج الاولى على غير القرشية، وهذا لابأس به، لان اكثر النسوان لسن بقرشيات، ولكن هذه المرسلة توجب حمل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج الثانية على المرأة القرشية، وهذا يعتبر من الحمل على الفرد النادر، فهل من الصحيح ان يقول الامام عليه السلام بشكل عام: اذا بلغت المراة ستين سنة فقد يئست من المحيض، ويريد في مقام الارادة الجدية خصوص المرأة القرشية؟! مع ان قريش قبيلة من قبائل كثيرة في مكة، الامام اولا ما كان يعيش في مكة، مضافا الى انه حتى لو كان يعيش في مكة لم يكن اهالي مكة محصورين في قبيلة قريش، نعم بني هاشم من قريش ولكن لم يكونوا كثيرين في المجتمع، وان كانوا شرفاء محترمين، ولكن بيان خطاب مطلق في ان المراة تحيض الى ستين سنة واذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض وارادة خصوص القريشيات، هذا ليس عرفيا.

اشكال وجواب: اقرأ الرواية بكاملها حتى يرتفع هذا الاشكال من احتمال ان الضمير يرجع الى القريشيات، يقول سمعت اباعبدالله عليه السلام ثلاث يتزوجن على كل حال، التي يئست من المحيض ومثلها لاتحيض، قلت ومتى تكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لاتحيض، والتي لم تحض ومثلها لاتحيض قلت ومتى تكون كذلك قال مالم تبلغ تسع سنين فانها لاتحيض ومثلها لاتحيض والتي لم يدخل بها.

فهذه قضية عامة لاتختص بالقريشيات وحملها على القريشيات حمل على الفرد النادر، فاذن يقع التعارض بين هذه الصحيحة ومرسلة ابن ابي عمير، ويتعارضان ويتساقطان.

ان قلت: هذه الرواية لابن الحجاج ضعيفة سندا، لان الشيخ الطوسي ينقل باسناده عن عليى الحسن بن فضال، وقد مر ان في طريقه الى علي بن الحسن بن فضال علي بن الزبير القرشي واحمد بن عبدون فالطريق ضعيف، ولكن السيد الخوئي ذكر نظرية تعويض السند ونقلناه قبل ليالي، وصرح بذلك في هذا البحث، قال نطبّق على هذا الحديث نظرية تعويض السند، نحن ذكرنا اننا لانحتاج الى نظرية تعويض السند، بل نرى ان هذه الطرق طرق تشريفية، واصالة الحسّ تجري في الكتب التي ينقلها الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار، نجري فيها اصالة الحس، نقول ان شاء الله حينما يسند الكتاب الى ابن فضال له طريق معتبر او فقل مقدمات حسية الى كون هذا الكتاب لابن فضال، فتكون الرواية صحيحة، فالاشكال السندي في هذه الرواية لايحلّ المشكة.

فاذا وقع التعارض بين هذه الصحيحة وبين مرسلة ابن ابي عمير، فما هو المرجع؟ قد يقال بان المرجع صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج الاولى، لانها كانت قابلة للحمل، اذا حد التي قد يئست من المحيض خمسون سنة، كانت قابلة للحمل على غير القريشية، لم يكن حملها عليها من الحمل على الفرد النادر، فلم تكن معارضة مع مرسلة ابن ابي عمير، بل تكون مرسلة ابن ابي عمير توجب التخصيص، فهذه الصحيحة التي تدل على ان حد الياس خمسون سنة.

الجواب عن ذلك ان هذه الصحيحة وان لم تكن معارضة مع مرسلة ابن ابي عمير، ولكنها معارضة مع صحيحة ثانية لعبد الرحمن بن الحجاج، لانه بعد ان لم يكن حمل الصحيحة الثانية التي تقول بان حد الياس ستون سنة على المراة القريشية حملا عرفيا، فصارت كالنص في المراة غير القريشية، وتعارضت مع الصحيحة الاولى، فليست الصحيحة الاولى سليمة عن المعارض.

وهنا جواب آخر قد يجاب به عن اشكال معارضة مرسلة ابن ابي عمير مع هاتين الصحيحتين، فيقال باننا لانحتمل صدور روايتين ينقل كلتاهما عبدالرحمن بن الحجاج لصفوان وصفوان ينقل للفضل بن شاذان خصوص كون حد الياس خمسين سنة، وينقل لمحمد بن الحسين بن ابي الخطاب خصوص الرواية التي تقول حد اليأس ستون سنة، فهذا اغراء بالجهل، صفوان ينقل لاحد رواية الخمسين وينقل لشخص آخر رواية الستين، فهذا امر قبيح لايمكن نسبته الى صفوان، وهذا يعني العلم بوقوع اشتباه في احدى هاتين الروايتين، فلاندري هل الصادر من الامام عليه السلام والذي نقله عبدالرحمن بن الحجاج لصفوان هو رواية الخمسين او رواية الستين، فيكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة، فاذا صار من اشتباه الحجة باللاحجة فتنحل مشكة مرسلة ابن ابي عمير.

لان مرسلة ابن ابي عمير انما كان لها عدوّ واحد، وهو صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج الثانية التي تقول بان حد الياس ستون سنة، ولم يثبت حجيته، فلعل الحجة هو الصحيحة الاولى لابن الحجاج، التي تقول بان حد اليأس خمسون سنة، وهي ليست معارضة مع مرسلة ابن ابي عمير، فلم يحرز معارض لمرسلة ابن ابي عمير، وهذا توجيه لسلامة مرسلة ابن ابي عمير عن المعارضة، تاملوا في هذا الوجه الاخير الذي قد يؤتى به انتصارا للمشهور، فهل هذا الوجه تام ام لا، تاملوا في هذه المسالة.

#### الخلاف الشديد في الفتاوى بالنسبة الى سن اليأس في القريشية وغيرها

وينبغي ان الفت نظركم الى ان هذه المسالة لاتزال محل الخلاف الشديد فالسيد الصدر كان يرى ان حد الياس خمسون سنة مطلقا، سواء في القريشية او غيرها، والسيد السيستاني والشيخ الفياض عندهما ان المرأة تحيض الى ستين سنة، حد الياس ستون سنة بلافرق بين القريشيات وغيرها، والسيد السعيد الحكيم كجدّه يرى مسلك المشهور من التفصيل بين القريشيات وغيرهن، والسيد الخوئي في بحثه الاستدلالي قال في القريشية نقول بانها تحيض الى ستين سنة وفي غير القريشية نحتاط في هذه العشرة بين الخمسين والستين الجمع بين اعمال المستحاضة وتروك الحائض، ولكنه في تعليقة العروة احتاط وجوبا بين تروك الحائض واعمال الحائض مطلقا على القريشية وغيرها، فهذه الفتاوى لاتزال مختلفة.

#### ما هو المرجع بعد سقوط الروايات الخاصة

كما ان هنا بحث مهم ينبغي ان تتاملوا فيه وهو انه بعد فروض سقوط الروايات الخاصة كما يقول به السيد الخوئي فهل المرجع اطلاقات الحيض كما ذهب اليه السيد الخوئي لان هذه المرأة بعد خمسين سنة اذا رأت الدم حائض عرفا، ويترتب عليها احكام الحائض، كما ان المسافر عرفا ما لم يحدد بحدّ شرعي يجب عليها القصر اخذا باطلاقات وجوب القصر على المسافر، فيؤخذ باطلاقات حرمة الجماع على الحائض بالنسبة الى من كان حائضا عرفا، ولكن يوجد رأي آخر وهو ان الحيض ماهية أخذت في لسان الشارع مشيرا الى ما هو حيض شرعا ولااطلاق لادلته، فيكون المرجع اطلاقات التكاليف، فاذا رأت المراة بعد خمسين سنة دما فاطلاق ان الحائض يحرم جماعها لايكون هو المرجع لانه لايعلم ان هذا حائض شرعا ام لا، فيكون المرجع اطلاقات التكاليف او اطلاقات جواز الاستمتاع بالنساء، ولااقل من ان اطلاقات التكليف محكمة كوجوب الصلاة والصوم، هذه مسائل مهمة لابد ان نتامل فيها، وان شاء الله نستمر في هذا البحث الى ليلة الاثنين، ليلة الاحد لان يوم السبت عطلة فليلة الاحد ملحقة بيوم العطلة، ان شاء من ليلة الاثنين.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس68

كان الكلام في سنّ اليأس في الحيض، فقلنا بان جماعة من الاعلام ذهبوا الى ان سنّ اليأس بلوغ المرأة خمسين سنة مطلقا، وجملة من افتى بذلك من المعاصرين السيد الروحاني قده في المسائل المنتخبة والسيد الصدر ره في تعليقة منهاج الصالحين، وجماعة آخرون ذهبوا الى حدّ بلوغ اليأس بلوغ المرأة ستين سنة مطلقا سواء كانت قرشية او غيرها كما ذهب اليه السيد السيستاني و الشيخ الفياض، والمشهور التفصيل بين القرشية وغيرها، فالقرشية تحيض الى ستين سنة وغير القرشية تحيض الى خمسين سنة.

#### المحاولة للاستدلال بصالح المشهور، اي التفصيل بين القريشية وغيرها

حاولنا ان نذكر وجوها لصالح المشهور، فذكرنا انه يمكن ان يقال بان مرسلة ابن ابي عمير التي تقول اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش، هذه المرسلة بناءا على اعتبارها كما لايبعد يوجد لها معارضان، المعارض الاول صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج التي تقول حد اليأس ستون سنة والمعارض الآخر صحيحته الاخرى التي تقول حد اليأس بلوغ المرأة خمسين سنة، فإما ان نجعل تلك المرسلة شاهدة جمع بين الصحيحتين، فهو.

وإما ان نقول بان هذه المرسلة طرف للمعارضة مع الصحيحة الاولى لابن الحجاج، لان الصحيحة الاولى تجعل سن الياس بلوغ ستين سنة، ولايصلح حملها على الفرد النادر وهو المرأة القرشية، وهذا ينتج ما ذهب اليه السيد الروحاني والسيد الصدر من مرجعية الصحيحة الثانية لابن الحجاج التي تجعل سن ياس المراة بلوغ خمسين سنة، ولكن يمكن التخلص عن ذلك بصالح المشهور، بان نقول إنا نعلم عادة بخلل في احد النقلين لرواية ابن الحجاج، كما صرّح بذلك السيد الخوئي قده، فانه لايمكن عادة ان يروي ابن الحجاج لصفوان مرة ان بلوغ المراة ستون سنة، وصفوان يروي ذلك لشخص، ثم يروي ابن الحجاج لصفوان رواية اخرى عن نفس الامام الصادق عليه السلام في ان حد ياس المراة بلوغ خمسين سنة ويرويها صفوان لشخص آخر، هذا يعتبر من صفوان اغراء بالجهل، فيقال له لماذا انت سمعت حديثين مختلفين عن ابن الحجاج ونقلت احدى الروايتين لشخص ونقلت الرواية الثانية لشخص آخر بلا أن تبيّن لهذا الشخص انه يوجد رواية معارضة، فيحصل الوثوق من خلال ذلك وجود خلل في احد النقلين، فيصير من اب اشتباه الحجة باللاحجة، كما ذكره السيد الخوئي، فاذا صار من باب اشتباه الحجة باللاحجة، فياتي هنا دور المشهور، فيقول المشهور بانا لم نحرز معارضا لمرسلة ابن ابي عمير.

توضيح ذلك انه اذا كان الحديث الصادر عن الامام عليه السلام دالا على ان حد ياس المراة بلوغ ستين سنة، فهذا يعتبر معارضا لمرسلة ابن ابي عمير، التي خصّت سنّ ستين سنة بالقرشية، فيقال بان حمل صحيحة ابن الحجاج الدالة على ان سن بلوغ المراة ستين سنة على القرشية حملا لها على الفرد النادر، فاذا كان الحديث الصادر هذا الحديث فيعتبر معارضا لمرسلة ابن ابي عمير، ولكن حيث لانحرز ذلك ونحتمل ان الصادر عن الامام ما يدل على ان حد ياس المراة بلوغ خمسين سنة، فلو صدر من الامام هذا الحديث كان قابلا للحمل على المراة التي ليست بقرشية، لانه ليس من الحمل على الفرد النادر، فاذن يدور امر الخبر الصادر من الامام بين ان يكون معارضا لمرسلة ابن ابي عمير، وبين ما لايكون معارضا له، فتجري اصالة عدم المعارض، استصحاب عدم وجود الخبر المعارض، او فقل ما لم يصل الخبر المعارض الى المكلف فدليل حجية خبر الثقة يشمل خبر ابن ابي عمير بلا ايّ محذور عقلي او عقلائي، وبذلك نستنج رأي المشهور، فيكون مرسلة ابن ابي عمير حجة بعد عدم احراز المعارض لها.

#### المحاولة للاستدلال بصالح رأي ان سن اليأس خمسون سنة مطلقا

نعم من يقول انا لانعلم بعدم صدور كلا الحديثين، فلعل ابن الحجاج سمع كلا الحديثين عن الامم عليه السلام ونقلهما لصفوان، وصفوان نقل كلا الحديثين لعامة الناس، ولعله يوجد في كتاب صفوان كلا الحديثان، اختار فرد احد الحديثين فنقله، واختار فرد آخر الحديث الآخر فنقله، فمقتضى حجية خبر الثقة صدور كلا الحديثين، فهنا كان يأتي دور السيد الروحاني والسيد الصدر، ويمكن الاستدلال بصالحهما، فيقال بان مرسلة ابن ابي عمير تتعارض مع رواية بلوغ ستين سنة، التي تقول حد ياس المراة بلوغ ستين سنة، والمعارضة بينهما مستقرة، حيث لايمكن حمل الخبر الدال على ان سن الياس بلوغ ستين سنة على المراة القرشية فقط، فانه من حمل العام والمطلق على الفرد النادر، فلايصلح مرسلة ابن ابي عمير لتخصيص هذه الصحيحة بالمراة القرشية فتستقر المعارضة بينهما وتكون المرجع الصحيحة الثانية لابن الحجاج، وتكون النتيجة بصالح السيد الصدر والسيد الروحاني قدهما.

فيمكن الاستدلال بصالح المشهور بمرسلة ابن ابي عمير بناء على العلم بعدم صدور كلا صحيحتي ابن الحجاج، فيشك في المعارض، والاصل عدم المعارض.

#### احتمال دلالة مرسلة ابن ابي عمير على الحد العرفي لا الشرعي

هنا اشکال یتوجه على المشهور وهو ان مرسلة ابن ابي عمير لم يرد فيها ان المراة تحيض الى خمسين سنة الا ان تكون امراة من قريش، الوارد في مرسلة ابن ابي عمير ان المراة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة، الا ان تكون امراة من قريش، ظاهره الاخبار عن الواقع الخارجي، لاالبيان للحكم الشرعي التعبدي، فالقريشيات في ذلك الزمان لعل المتعارف بينهن رؤية الدم الاحمر الى حوالي ستين سنة كما نقل في التاريخ ولكن غيرهن من النسوان عادة كان رؤيتهن للدم الى خمسين سنة، فيصير بيانا لواقع تكويني، وقد يؤيد ذلك ان احتمال التعبد في خصوص المراة القريشية بان ما تراه من الدم ما بين خمسين سنة الى ستين سنة، هذا الدم حيض تعبدا، وأما اخت هذه المراة القريشية التي من أب آخر غير هاشمي هذه الاخت ايضا ترى الدم كما تراه اختها القريشية، فتقول الرواية بان ما تراه اخته القريشية ما بين خمسين سنة وستين سنة حيض، والذي تراه اختها الأخرى ليس بحيض، مع ان هذا الدم قد يولّد طفلا، يعني هذا الدم تكوينا لافرق بينهما، فقد يكون سببا لانجاب الطفل، لان من ترى دما تكوينا الذي يكون نتيجة انجراح القشر الداخلي للرحم نتيجة تفجر البويضات او تحرّر البويضات، فاذا جذب الرحم نطفة الرجل فيصير سببا للانجاب، فاذا ترى هذه المراة الدم ولعلها تنجب اولادا، ولكنها شرعا محكومة بانها يئست من المحيض، اذا بلغت خمسين سنة لاترى حمرة، وهي ترى حمرة بعد وتنجب اولادا.

فيقال بان هذا الارتكاز العرفي يوجب ان يحمل المرسلة على الاخبار التكويني الخاص بذلك الزمان، أما اليوم علويات اختلط بهن انسابهن من حيث تزوج القرشي بغير القرشي، وقد تكون علوية ضعيفة، لافرق بينها وبين غير العلوية تكوينا اليوم، فهذا الارتكاز العرفي يشكل قرينة مانعة عن ظهور مرسلة ابن ابي عمير لان تكون بيانا لحكم شرعي تعبدي، هذا امر يحتاج الى التامل الاكثر، وبناءا عليه فقد يقال بان اصل فكرة حد سن اليأس شرعا ليست فكرة صحيحة ولاخصوصية لبلوغ خمسين سنة ولا بلوغ ستين سنة، بل ارجاع الى المتعارف، المتعارف كان هكذا، ولكن لعل امراة ترى حمرة وعمرها اكثر من ستين سنة، وهي تستخدم ادوية منشّطة وعمرها ستين سنة ولكنها لاتزال قوية شابّه نشطة، ترى حمرة كما ترى الفتاة.

فهذا اشكال يحتاج الى التامل الاكثر فيه، فيحمل الروايات على العادة التكوينية، فانه عادة في المجتمع نرى ان غير القريشيات حد ياسهن حسب المتعارف خمسين سنة، والقريشيات في ذلك المجتمع لااليوم، كان المتعارف عدم وصولهن الى حد سن الياس قبل ستين سنة، فاخبر الامام عليه السلام بما هو شائع بين الناس، وهذا لااشكال فيه ، وهذا امر محتمل لابد ان نتامل فيه اكثر.

ومع غمض العين عن ذلك ان ما يمكن ان يستدل به لصالح المشهور هو ان مرسلة ابن ابي عمير بعد جعل صحيحتي ابن الحجاج من باب اشتباه الحجة باللاحجة كما ان ما يمكن ان يستدل به لصالح السيد السيستاني والشيخ الفياض انه بعد معارضة هذه الروايات او ان نقول ان المرسلة لاحجية لها وصحيحتا عبد الرحمن بن الحجاج صارتا من باب اشتباه الحجة باللاحجة فنرجع الى العام العرفي الذي يقول بان الحيض العرفي موضوع للاحكام الشرعية، وبعد بلوغ ستين سنة نجزم بانه حكم بالاستحاضة شرعا، ولكن قبل بلوغ سنة العرف يقول هذا حيض، واعتزلوا النساء في المحيض او انها تدع الصلاة في ايام حيضها.

كما يستدل بصالح من يرى ان سن الياس بلوغ خمسين سنة، إما بان نقول بانه بعد تعارض مرسلة ابن ابي عمير وصحيحة ابن الحجاج التي تقول بان سن الياس بلوغ ستين سنة، يكون المرجع صححيتها الاخرى بناء على اعتبار كلتا الصحيحتين، فانها ليست طرفا للمعارضة، وهذه الصحيحة تقول حد سن المراة بلوغ خمسين سنة، ولكنه غير صحيح، لان هذه الصحيحة وان كان غير معارضة مع مرسلة ابن ابي عمير لامكان حملها على غير القريشية، ولكنها معارضة مع الصحيحة الاخرى التي تقول بان سن الياس ستين سنة، وهما متعارضتان، فلايمكن ان نجعل احديهما التي تقول سن الياس خمسين سنة هي المرجع، فهذا الاستدلال بصالح السيد الصدر والسيد الروحاني ليس تاما.

#### الرجوع الى العام الفوقاني بعد تعارض الادلة او عدم حجيتها

وإما ان نقول بانه بعد تعارض جميع هذه الروايات او فقل عدم حجيتها بشكل عام، ولو لاجل الضعف السندي في بعضها واشتباه الحجة باللاحجة فيما عداها، يكون المرجع عمومات التكليف، كل مكلف يجب عليه الصلاة وانما نجزم بخروج المراة التي ترى الدم قبل خمسين سنة، واما التي تقول على ان الحائض يحرم عليها الصلاة وامثال ذلك فليس له اطلاق، لان الحيض له قيود وحدود شرعية، ولايظهر من ادلة احكام الحائض انها في مقام البيان، والعموم لكل ما كان حيضا عرفا، فالاطلاق في ادلة احكام الحيض لم ينعقد، فيشك في ان المراة التي ترى الدم بعد خمسين سنة هل خرجت خصصت من عمومات التكليف، فتكون المرجع تلك العمومات فهذا هو الدليل الوحيد لصالح مثل السيد الصدر والسيد الروحاني، تاملوا في ادلة هذه الاقوال الثلاثة حتي يمكننا ان نختار احد الاقوال ام لا، الى الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس69

كان الكلام في حد سنّ اليأس، فنقلنا ثلاثة اقوال القول بكون سن اليأس خمسين سنة وهذا ما ذكره الشيخ في النهاية والجمل والعقود، والقول الثاني كون حد اليأس بلوغ ستين سنة، وذكره جمع من الفقهاء والقول الثالث التفصيل بين القرشية وغير القريشية، وقد الحقت النبطية الى القريشية في كلام جمع من الفقهاء كالشيخ المفيد.

#### احتمال عدم وجود تحديد شرعي في الحيض وانما الروايات في مقام تحديد سنّ اليأس فقط

وذكرنا ان هنا احتمالا رابعا، وهو انه لم يذكر في الروايات تحديد الحيض بحد من السنّ، وانما حدّد سنّ اليأس في بعض الروايات ببلوغ خمسين سنة وفي بعض روايات أخرى ببلوغ ستين سنة، فقد يقال انه لاعلاقة له بما اذا رأت امرأة الدم حتى بعد ستين سنة، وكان بصفات الحيض، ان هذا الدم ليس بدم حيض، الروايات حدّدت سنّ اليأس الذي هو موضوع في الآية الكريمة بأحكام: واللائي يئسن من المحيض، اللائي يئسن من المحيض ومثلها لاتحيض فليس عليها عدة، ولكن لو اتفق انه رئي دم بصفات الحيض بعد بلوغ سنّ اليأس ان نحكم ان هذا ليس بدم حيض، هذا قد لايستفاد من الروايات.

ولاجل ذلك ذكر بعض المعاصرين في تعليقة الفتاوى الواضحة انه لايبعد كون سنّ اليأس المذكور في الروايات بمعنى انه لو انقطع عنها الدم قبل ذلك لم يحكم عليها بالياس الى ان تبلغ ذلك السن، يعني انه في الروايات حيث حددت سن الياس ببلوغ خمسين سنة، يعني ان انقطاع الدم ما قبل خمسين سنة لايجعل المراة يائسة ومحكومة باحكامها، بل هي داخلة في المسترابة التي لاتحيض ومثلها تحيض، حيث ورد في القرآن الكريم ان عدتهن ثلاثة اشهر، أما لو رأت الدم بعد الخمسين بشكل كان يحكم عليها لولا السن بالحيض فذكر انه لايترك الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة، وهذا ما قد يظهر من كلمات المقدس الاردبيلي.

يقول: الذي يقتضيه النظر هو عدم الياس قبل الخمسين، وتحققه في الستين مطلقا.

ظاهر كلامه انه يرى ان هذه الروايات الواردة في تحديد سن الياس، فالرواية التي تقول بان حد سن الياس خمسون سنة تعني ان من انقطع عنها الدم قبل خمسين سنة فليست يائسة، ولكن قد يستمر الدم في حق النساء حتى بلوغ خمسين، الحد الادنى من سن الياس هو بلوغ الخمسين، فهناك حد ادنى لسن اليأس وحد اعلى، اذا كانت المرأة عمرها اقل من خمسين سنة حتى لو انقطع عنها الدم فلاتعد يائسة فاذا طلّقت لابد ان تعتدّ ثلاثة اشهر اذا كانت لاترى الدم، واذا بلغت خمسين سنة لو فرض انه لو انقطع الدم ولاترجو رؤية الدم فتعد يائسة، يعني ان اليأس الشرعي مركب من اليأس العرفي وبلوغ خمسين سنة، اذا يئست من المحيض وعمرها اقل من الخمسين فالشارع يقول ليست هي يائسة، واذا رأت الدم بعد بلوغ خمسين فهي ليست يائسة عرفا، التي انقطع عنها الدم قبل بلوغ خمسين سنة ليست يائسة شرعا، والتي بلغت خمسين سنة ولكنها لاتزال ترى الدم ليست يائسة عرفا، نظير ما مرّ في مثال المسافر، حيث قلنا ان من دار حول بلده فليس مسافرا عرفا، ومن سافر من منزله الى مكان بعيد اقل من ثمانية فراسخ لاينطبق عليه الحد الشرعي للمسافر، فمن يجب عليه القصر لابد ان يجتمع في حقه عنوان المسافر عرفا وشرعا، وهكذا يقال في اليائسة فيقال بان اليائسة من انقطع عنها الدم عرفا والشارع حدد ذلك بما اذا بلغت خمسين سنة، فالحد الادنى لسن اليأس بلوغ خمسين سنة، انقطاع الدم قبل ذلك لايجعل المرأة يائسة، واذا بلغت خمسين سنة فكل يوم انقطع عنها الدم عرفا فهي يائسة، والحد الاعلى لسن اليأس بلوغ ستين سنة، بلااستثناء بين النسوان، يعني اذا بلغت المرأة ستين سنة فهي يائسة قريشية كانت او غير قريشية، فهذا هو الحد الاعلى الذي بعد ذلك لاتكون المرأة الا يائسة، بلافرق بين اصناف النساء، ولكن الحد الادنى لليأس بحيث ما لم تصل المرأة الى هذا الحد الادنى حتى لو انقطع عنها الدم فلاتعد يائسة هو بلوغ خمسين سنة.

هذا ما قد يظهر او يشار اليه في كلام المحقق الاردبيلي، ولازم ذلك ان يكون الجمع العرفي في هذه الروايات ان هذه الروايات ناظرة الى تحديد سنّ اليأس لاتحديد دم الحيض، اذا رأت امراة دما احمر بصفات الحيض فهذا الدم حيض، بلغت خمسين سنة او لم تبلغ، هذا ما قد يظهر من بعض الكلمات، فهذا يصير قولا رابعا في المسألة.

نحن ذكرنا انه لو عمل بصحيحتي ابن الحجاج معاملة الرواية الصحيحة فقلنا باننا نحتمل صدور حديثين من الامام عليه السلام بعد ما كان كلا الحديثين بسند صحيح، الاول نقله الفضل بن شاذان عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج، والسند صحيح، في هذه الرواية ورد هكذا: حد التي قد يئست من المحيض خمسون سنة، والرواية الثانية ينقلها محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لاتحيض، فلو فسّرنا هاتين الروايتين بان الاولى تبين الحد الادنى لسن اليأس، الحد الادني لسن اليأس بلوغ خمسين سنة، والرواية الثانية تفسر الحد الاعلى لسن اليأس، وهذا الحد الذي يشترك فيه جميع النساء من القريشيات وغيرهن.

فان فسرنا الروايتين بهذا التفسير –يعني ذلك دعم القول الرابع- ولكننا نحن لانريد ان ندعم القول الرابع وان كان بعض المؤيدات تؤيد القول الرابع، وان الروايات الواردة في المقام بيان لحد سن اليأس والتفصيل بين القريشيات وغيرهن ليس تفصيلا تعبديا، وانما هو بيان امر واقعي في ذاك الزمان، فقد ورد في كتاب مقاتل الطالبيين هذا التعبير عند الحديث في ولادة هند (التي كانت قريشية) هكذا يقول: ولاتلد لستين الا قريشية، ولخمسين الا عربية، يعني مزاج القريشيات كان مختلفا عن مزاج غير القريشيات، فالقريشيات حتى عند بلوغ ستين كان بالامكان انجابهن، فهذا يشير الى امر تكويني واقعي في اختلاف مزاج القريشيات عن غيرهن، وهذا راجع الى دعم القول الرابع، وسنؤخر هذا البحث عن الكلام في هذه المسالة.

فلنعد الى الاقوال الثلاثة الاولى، التي هي اقوال الفقهاء بشكل عام، فان لم نفسر الصحيحتين بهذا التفسير الذي يرجع الى القول الرابع وقلنا باختلاف الصحيحتين، فتسري المعارضة من الصحيحتين الى مرسلة ابن ابي عمير، يعني يوجد عدة روايات تستقر هذه المعارضة بينها، لولم نقبل هذا التفسير المشار اليه.

#### احتمال صدور كلتا صحيحتي ابن الحجاج

ولاوجه لما ذكره السيد الخوئي من انه لايحتمل ان يسمع صفوان من ابن الحجاج كلا الحديثين وينقل حديث كون حد سنّ اليأس خمسين سنة لفضل بن شاذان فقط، وينقل حديث بلوغ ستين سنة وانه سنّ اليأس لمحمد بن الحسين بن ابي الخطاب، نقول للجواب، لعله كان لصفوان كتاب، وادرج كلا الحديثين في كتابه، ولكن الفقهاء من باب "اذا فتخير" كل منهم اخذ بجانب، تعلموا من الروايات الواردة في الحديثين المتعارضين كما هو رأي المشهور بين الفقهاء وان خالف فيه الاعلام المتاخرون مثل السيد الخوئي والسيد السيستاني والشيخ التبريزي فانكروا التخيير بين المتعارضين، فلايعلم ان نقل الفضل بن شاذان لاحد الحديثين كان لاجل عدم سماعه للحديث الآخر، لان نقل الفقهاء في الزمان القديم كان ظاهرا في افتاءهم بالحديث الذي ينقلونه، فيبرزون الفتوى بشكل نقل الحديث، فلعله لاجل هذه النكتة نقل فضل بن شاذان احدى الصحيحتين ونقل محمد بن الحسين بن الخطاب الصحيحة الاخرى، فاذا تستقر المعارضة بين هاتين الصحيحتين وبين مرسلة ابن ابي عمير ومرسلة البزنطي التي تقول حد سنّ ياس المرأة بلوغ خمسين سنة، تستقر المعارضة بين هذه الروايات، فلابد من الرجوع الى العام الفوقاني.

ذكرنا انه اذا كان يمكن حمل ما يدل على ان حد سنّ اليأس خمسون سنة على غير القريشية وحمل ما يدل على ان حد سنّ اليأس ستون سنة على القريشة، كانت مرسلة ابن ابي عمير شاهدة جمع، ولكن حمل ما يدل على ان حد اليأس بلوغ ستين سنة على خصوص القريشية حمل للمطلق على الفرد النادر، فلايمكن الذهاب اليه كشاهد جمع، ولاجل ذلك نرى استقرار المعارضة بين هذه الروايات، فيرجع الى العام الفوقاني.

#### لزوم الرجوع الى عمومات الحيض عند تعارض الادلة

والعام الفوقاني هو عمومات الحيض لاعمومات التكليف، كما قد يظهر من فتوى السيد الروحاني والسيد الصدر حيث افتوا بان المرأة بعد خمسين سنة لاتحيض فاذا رأت الدم يثبت في حقها وجوب الصلاة، نقول: المرجع هو اطلاقات الحيض، فان الحيض امر عرفي قبل الاسلام: ويسئلونك عن المحيض، يسئلون عما يعرفونه؟! الحيض كان امرا عرفيا ولم يكن محددا بسنّ خاص، فاذا بعد بلوغ خمسين سنة الى ستين سنة يكون المرجع اطلاقات الحيض الظاهرة في ترتب الاحكام على الحيض العرفي الا ما خرج بالدليل، ولم يثبت خروج الدم الذي تراه المرأة بعد خمسين سنة الى ستين من عمومات الحيض.

#### الحق بين الاقوال الثلاثة هو مختار السيد السيستاني من ان سنّ اليأس بلوغ ستين سنة مطلقا

فيكون الحق لولم يتم القول الرابع الذي في قبال الاقوال الثلاثة، فالقول الحق والصحيح ما اختاره السيد السيستاني، وذكره السيد الخوئي في ابحاثه ولكنه لم يتجرأ ان يفتي به.

#### المناقشة في الرجوع الى اطلاقات التكاليف

واما اطلاقات التكاليف، اولا قد يناقش فيه بان اطلاقات التكاليف من الاول كانت مقيدة بقيد لبي متصل في عدم شمول الحائض، ولااقل من احتمال احتفاف تلك الاطلاقات بارتكاز متشرعي على عدم ثبوت الصوم والصلاة في حق الحائض، فتلك الادلة منصرفة اما جزما او احتمالا، وثانيا بعد وجود اطلاقات المحيض فالمرجع هو اطلاق المخصص لا اطلاق العام، اذا كان لدينا مخصص لاطلاقات التكاليف وكان لهذا المخصص اطلاق كما هو الصحيح، فلابد ان يرجع الى هذا الاطلاق، فاذن بين الاقوال الثلاثة يتعين اختيار القول بان المرأة تحيض الى ستين سنة قمرية مطلقا، سواء كانت قريشية ام لا.

#### لم توجد شهرة قدمائية في المسألة

نعم لو كان هنا يتم الشهرة التعبدية القدمائية على التفصيل بين القريشية وغيرها، لكنا نختار ما ذهب اليه المشهور تعبدا، ولكن بعد الفحص نرى انه ليس هنا شهرة تعبدية قدمائية، فكيف اعتمد السيد الامام قده على دعوى الشهرة على التفصيل بين القريشية وغيرها، فقال في كتاب الطهارة بعد نقل مرسلة ابن ابي عمير ومرسلة الصدوق الظاهرة في التفصيل بين القريشية وغيرها، قال: هذا مع اشتهار الحكم بين الاصحاب قديما وحديثا وقد نقل الشهرة عن جامع المقاصد، وفوائد الشرايع في التفصيل بين القريشية والنبطية وغيرهما، وادعاها في الروضة، وادعى الشهرة صاحب المسالك والجواهر وعن التبيان والمجمع نسبة ذلك الى الاصحاب والشهرة في مثل هذا الحكم التعبدي المخالف للقواعد حجة مستقلة، لولم نقل بكفاية مرسلة المفيد والشيخ مع انجبارهما بفتوى الطبقة المتاخرة والمتقدمة.

فالسيد الامام افتى ب‍ان القريشية والنبطية حيضهما الى ستين سنة قمرية، وغيرهما تحيض الى خمسين سنة قمرية، الحق النبطية بالقريشية لاجل رواية في المقنعة حيث روي ان القريشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة، والنبطية يقال من نبط بين الكوفة والبصرة، فكيف الشارع ركّز على النبطيات كحكم تعبدي؟!، وهذا ايضا من جملة الغرائب.

كيف كان فالذي يستند اليه السيد الامام كشهرة قدمائية حينما نراجع نجد انه لم يكن هناك شهرة قدمائية، ففي كتاب مفتاح الكرامة نقل القول بان سنّ اليأس ستين سنة مطلقا سواء في القريشية وغيرها عن كتاب النهاية للشيخ الطوسي، فالشيخ الطوسي شيخ الطائفة يفتي بان حد اليأس بلوغ ستين في كتاب النهاية والاستبصار، والجمل والعقود، وهذا لاتنثلم به الشهرة القدمائية؟!، القول بان سنّ اليأس بلوغ ستين سنة خيرة النهاية، وصاحب الشرائع اختلف كلامه في كتاب الطهارة وفي كتاب الطلاق افتى في احدهما بانه لافرق بين القريشية وغيرها، وهكذا كلام كثير من الاعلام المتقدمين حينما نرى، فالشيخ المفيد في بعض كتبه لم يذكر التفصيل بين القريشية وغيرها وفي كتاب المقنعة ذكر التفصيل، في كتاب احكام النساء لم يذكر التفصيل، الشيخ الطوسي في كتاب النهاية والجمل والعقود لم يذكر التفصيل وفي كتاب المبسوط ذكر التفصيل، فهذا يشكل شهرة تعبدية قدمائية بحيث لايمكننا مخالفتها؟! ابدا ليس كذلك.

ولاجل ذلك لو غمضنا العين عن القول الرابع الذي لعله قول غير معروف جدا وان كان يميل اليه بعض المعاصرين، اذا دار الامر بين الاقوال الثلاثة المطروحة في كلمات الفقهاء فالاظهر ان بلوغ المرأة ستين سنة حد ياس المرأة، وما تراه من الدم قبل ذلك اذا كان بصفات الحيض كان حيضا، نعم يوجد تسالم اذا بلغت المرأة ستين سنة وصلت سنّ اليأس فما تراه بعد ذلك من دم فليس بحيض.

ولابد ان نتكلم عن مدى تمامية القول الرابع في الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس70

ذكرنا انه في سنّ اليأس توجد ثلاثة اقوال في الفقه المشهور، ويوجد قول رابع في قبال هذه الاقوال، اما الاقوال الثلاثة المتداول كان بين القول بان سنّ اليأس بلوغ خمسين سنة كما عليه الشيخ الطوسي في كتاب النهاية وحكي عنه في كتاب الجمل والعقود والقول الآخر بان بلوغ المرأة ستين سنة سنّ اليأس وهو الذي اختاره العلامة في المنتهى والمختلف والمحقق الحلي في كتاب الطهارة من الشرائع، بينما ان مختاره في كتاب الطلاق في الشرائع القول بان سنّ اليأس خمسون سنة، والقول الثالث هو المشهور من التفصيل بين القرشية وغير القرشية.

#### النقاش في الشهرة القدمائية التعبدية في تحديد سنّ اليأس

وذكر السيد الامام قده انه حتى لو لم يتم الدليل اللفظي على تمامية القول الثالث فيكفينا الشهرة بين العلماء قديما وحديثا على القول الثالث، وذكرنا ان هذه الشهرة ان تمت فهي شهرة اجتهادية مدركية، واول من رأينا انه طرح فكرة التفصيل بين القرشية وغيرها هو الشيخ المفيد في المقنعة، فقال: **ان كانت قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها اليأس وآيست منه لم يكن عليها عدة من طلاق، وقد روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة، فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين**، فترون ان الشيخ المفيد يطرح فكرة التفصيل بعنوان انه قد روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة، ثم يقول فان ثبت ذلك فعليها العدة.

وما ذكره السيد الامام من ان الشيخ الطوسي في كتاب التبيان جعل القول بالتفصيل من مذهب الشيعة وهذا يكشف عن ان الظاهر من مذهب الشيعة هو التفصيل وهكذا في كتاب مجمع البيان، فهذا ايضا ليس تاما، لان الموجود في كتاب التبيان هكذا: **وعدة الآيسة من المحيض ومثلها لاتحيض فلاعدة عليها عند اكثر اصحابنا و حدّ ذلك اصحابنا بان يزيد سنها على خمسين سنة والقرشية حدّوها بستين سنة فصاعدا**.

التعبير بان اصحابنا فعلوا ذلك لايكشف عن ان ذلك مذهب الامامية، كيف وقد خالف التفصيل نفس الشيخ الطوسي في كتاب النهاية، وفي قبال هذا الكلام يوجد كلام صاحب السرائر حيث اختار ان سنّ اليأس خمسون سنة مطلقا، ثم قال: **من جاوزت خمسين سنة سواء كانت قريشية او عامية او نبطية على الصحيح من الاقوال لان في بعض الاخبار اعتبار القرشية والنطبية بستين سنة ومن عداهما بخمسين سنة والاول هو المذهب المعمول عليه**.

وكيف يكون المشهور التعبدي القدمائي هو التفصيل مع ان المحقق الحلي هذا الفقيه الكبير في كتاب الطهارة اختار ان سنّ اليأس بلوغ ستين سنة، وفي كتاب الطلاق اختار ان سنّ اليأس بلوغ خمسين سنة، فيقول في كتاب الطهارة: **وما تراه المرأة بعد يأسها لايكون حيضا وتيأس المرأة ببلوغ ستين وقيل في غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة**.

فاذن لم يتم شهرة تعبدية على التفصيل وذكرنا ان مقتضى الصناعة بعد تعارض الروايات القول بان سنّ اليأس بلوغ ستين سنة، كما اختاره السيد السيستاني وذكره السيد الخوئي في ابحاثه وان لم يفت به.

#### تفصيل السيد السيستاني في سنّ اليأس بين الحيض والعدّة

نعم هنا مطلب لاباس بالتنبية عليه قبل ان اوضّح القول الرابع، وهو ان السيد السيستاني فصّل بين سنّ اليأس بلحاظ الحكم بالحيض وسن اليأس بالحكم بلحاظ عدم العدة، فقال بان الدم الذي تراه الدم قبل ستين سنة محكوم بالحيض شرعا، اذا كان واجدا لمواصفات الحيض، واما بلحاظ حكم العدة اذا انقطع الدم عن امراة وكان عمرها خمسين سنة قمرية فتعتبر يائسة ولاعدة عليها، كما انه لو استمر دمها ولم تيأس من رؤية الدم فلاتزال هي غير يائسة ويجب عليها العدة، وهذا هو مقتضى العمل بالظواهر، فان اليأس عنوان عرفي، نعم علمنا من الروايات ان المرأة التي لم يبلغ عمرها خمسين سنة ليست يائسة، حتى لو لم تر دما، واللائي يئسن من المحيض ان ارتبتم، يعني التي لاتحيض ومثلها تحيض، هي مسترابة لابد ان تعتد بالشهور، واما بعد بلوغ خمسين سنة فاطلاق دليل اليأس "التي لاتحيض ومثلها لاتحيض عادة" عادة يشمل من بلغت خمسين سنة، ولاجل ذلك حكم السيد السيستاني بانها لاتعتد، ولو رأت دما اتفاقا بصفات الحيض يحكم عليها بانها حائض.

#### الرجوع الى القول الرابع

هذا كله اذا دار الامر بين هذه الاقوال الثلاثة، فنختار القول بان سنّ اليأس لاجل الحكم بكون الدم حيضا بلوغ ستين سنة، ولكن لاينبغي غمض العين عن القول الرابع الذي مال اليه او ذهب اليه صاحب الكفاية، في رسالته في الدماء، من ان الحيض امر عرفي، اليأس عنه ايضا امر عرفي، ولايظهر من الروايات ان الشارع حدّد تحديدا واقعيا سنّ اليأس بسن خاص، وفصّل بين القريشية وغير القريشية تفصيلا واقعيا تعبديا، يقول صاحب الكفاية بعد نقل التفصيل بين القريشية وغير القريشية: **لايخفى بعد التقييد للروايات بمرسلة ابن ابي عمير، للزوم التقييد، اي لزوم تقييد ما دل على ان سنّ اليأس خمسين سنة بطائفة خاصة قليلة جدا** (هذا الذي مر انه من حمل المطلق على الفرد النادر) **مع ضعف الشاهد وبُعد اختصاصها من بين الطوائف بذلك تعبدا**، (يستبعد صاحب الكفاية ان يختص حكم بالقريشيات بمجرد تعبد محض) **نعم يمكن ان يكون لتلك الطائفة في اطراف الحجاز مزاج خاص، لها بذلك استعداد امتداد الحمرة الى ستين، ضرورة ان سائر القريشيات المتفرقة في البلاد كسائر النساء في الاستعداد** (العلويات الموجودات لااختلاف بينهن وبين غيرهن في هذا المزاج ابدا) **فيكون خبر الستين** (يعني ما يدل على ان القريشية ترى الحمرة الى ستين) **لبيان ذلك لا لبيان حد اليأس شرعا** (حتى رواية الستين المطلقة، رواية عبدالرحمن بن الحجاج الدال على ان سن الياس بلوغس ستين سنة، يقول صاحب الكفاية انه لايظهر منها التعبد، لعله لبيان ان منتهى رؤية النساء لدم الحيض عادة يكون في ستين من عمر النساء، ثم نقل عن العلامة) **حكم العلامة أعلى اللّه مقامه في محكي المنتهى بأنه لو قيل بان الدم بعد الخمسين من المرية في زمن عادتها على ما كانت تراه قبل ذلك ليس بحيض كان تحكما لا يقبل.**

فمحصل ما يفهم من كلام صاحب الكفاية ان الحيض امر تكويني وليس تعبديا، نعم الشارع جعل بلوغ ستين سنة امارة تعبدية على سن الياس او جعل بلوغ خمسين سنة امارة تعبدية على ذلك، والظاهر ان صاحب الكفاية يميل الى الاخير أي بلوغ خمسين سنة امارة تعبدية على سن الياس كحكم ظاهري، فلو علمنا ان هذه المرأة لاتزال ترى دم الحيض نحكم بانها تحيض واما استثناء القريشية فهذا حكم خاص بالقريشيات في ذلك الزمان في حجاز.

#### النقاش في القول الرابع

وهذا الكلام قد يكون امرا غريبا من جهة، انه في الاحصائيات ذكروا انه في بعض المناطق سنّ اليأس خمس وثلاثين سنة، في شرق سيبريا سنّ اليأس ما بين الثلاثين الى خمس والثلاثين، في الصينيات اربعون سنة، اما عادة سنّ اليأس في النساء ما بين السادسة والاربعين الى الخامسة والخمسين، فهل يلتزم صاحب الكفاية بان هناك بالنسبة الى اهالي تلك المناطق سنة اليأس ثلاثين او اكثر خمس والثلاثين، فكل ما تراه من دم بعد ذلك ليس بحيض؟! كما لاعدة عليها، كل ساعة تتزوج بشخص؟! بان يصدق عليها اللائي يئسن من المحيض، واللائي لم يحضن، وهي لاتزال شابة!.

وعلى اي حال، الذي يحتمل هو ان يقال في تقريب القول الرابع وهو ان الحيض عنوان تكويني عرفي بان الشارع جعل حدّد سنّ اليأس من جهة ادنى، الحدّ الادنى لسنّ اليأس حدّده الشارع ببلوغ خمسين سنة، هذا امر محتمل، ثم بعد ذلك يقال بانه بعد ذلك اذا حصل الياس من الحيض في امرأة، فهي يائسة فلابد من اجتماع امرين، بلوغ خمسين سنة، وعدم رجاء رؤية الحيض.

هذا امر محتمل، واما غير ذلك فغير محتمل فقهيا، والا يوجب الغاء جميع هذه الروايات، لاستين ولاخمسين ولاتفصيل، روايات كثيرة، وقد وردت روايات كثيرة تحديد سن اليأس ببلوغ خمسين سنة او بلوغ ستين او التفصيل بين القرشية وغيرها، فالغاء هذا التحديد شرعا امر لايحتمل، لانه الغاء لجميع هذه الروايات، وان شئت قلت ماذا نصنع بالرواية التي تقول حد سنّ اليأس في المرأة خمسون سنة، وبالرواية التي تقول حدّ سنّ اليأس في المرأة ستون سنة، كيف نجمع بينهما، ماذا نصنع، مجرد جمع تبرعي، وان ذلك هو الحد الادنى وذلك هو الحد الاقصى فهو جمع تبرعي، وحيث نعلم بصدور بعض هذه الروايات، ولانحتمل ان جميع هذه الروايات كانت كاذبة، فانها مستفيضة، فاذا كان بعضها صادقة، فالشارع ركّز على سنّ خاصّ.

#### لايكون سنّ الخمسين غالبيا

وكيف يكون هذا السن امرا غالبيا في سنّ اليأس، قد يكون متوسطا، ولكنه ليس امرا غالبيا، لان المتعارف حصول الياس للنساء بين السادس والاربعين الى الخامس والخمسين، ما عندنا تحديد بخمسين تحديد غالبي، حتى نجعله حد غالبيا، الظاهر من الروايات انه تحديد شرعي، والجمع بين الروايات بان نجعل الخمسين الحد الادنى للياس بان لابد ان لايقلّ سنّ اليأس من خمسين، ونجعل الستين الحد الاقصى، لايزيد سنّ اليأس عن ستين، حسب ما نفهم ليس الا جمعا تبرعيا، ولاجل ذلك يشكل الذهاب الى هذا القول الرابع، وان شاء الله نستمر شيئا في هذا البحث في ليلة الاحد ثم بعد ذلك نتكلم عن مصاديق القريشيات من هي القريشية وماذا نصنع في موارد الشك في كون المراة قريشية ام لا، والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس71

کان الکلام في سنّ اليأس نقلنا ثلاثة اقوال التي تدور حول فكرة تعبدية الروايات الواردة في تحديد سنّ اليأس، ونقلنا ايضا قولا رابعا عن المحقق الآخوند في رسالته في الدماء، ومنشأ هذا القول الرابع النظر الى هذه الروايات بنظرة تكوينية اي نستظهر من هذه الروايات انها في صدد بيان امر تكويني.

#### محصل ما ذكره الآخوند ره ثلاثة احتمالات

ومحصل ما ذكره المحقق الآخوند في هذه الروايات عدة احتمالات.

**الاحتمال الاول:** ان تكون الرواية الواردة في تحديد سنّ اليأس بخمسين سنة على أمارية بلوغ خمسين سنة على عدم حيضية الدم مادام الشك في حيضية الدم، اذا شك في دم انه دم حيض ام لا فجعل الشارع بلوغ سنّ خمسين سنة أمارة تعبدية على عدم كونه حيضا، واما الرواية التي حدّد سنّ اليأس ببلوغ ستين سنة فهي واردة في مقام الاخبار عن عدم حيضية دم المرأة التي بلغت ستين سنة عادة، المرأة التي زاد عمرها على ستين سنة لاترى دم الحيض عادة، والمرأة التي بلغ عمرها خمسين سنة لاترى دم الحيض ظاهرا، كحكم ظاهري.

**والاحتمال الثاني** ما ذكره من ان تحمل الرواية الواردة في تحديد سنّ اليأس ببلوغ خمسين سنة على تحديد الحيض واقعا حدّا شرعيا، وهو ان الدم الذي تراه المرأة التي بلغ عمرها خمسين سنة ليس بدم حيض شرعا واقعا، كحكومة واقعية، كما يقال لاشك لكثير الشك يقال لاحيض للمرأة التي بلغت خمسين سنة، واما رواية الستين فتبقى على محملها الاول وهو الإخبار عن عدم رؤية المراة التي بلغت ستين سنة دم الحيض تكوينا عادة.

ثم قال هذا الحمل الثاني بعيد، لبُعد ان يقول الشارع هذا الدم الذي رأته المرأة التي بلغت خمسين سنة وهذا الدم واجد لمواصفات الحيض ليس بحيض، هذا بعيد جدا، وقد يذكر كمؤيد لصاحب الكفاية انه نقل وقرأنا في الجرائد سابقا ان امرأة عمرها سبعون سنة انجبت، فالدم الذي تراه على مسلك المشهور ليس بدم النفاس وما كانت تراه قبل ذلك ليس بدم الحيض، يقول صاحب الكفاية هذا بعيد عن مساق هذه الروايات.

و**الاحتمال الثالث** ما هو المشهور من حمل رواية الخمسين على غير القرشية ورواية الستين على القرشية بشهادة مرسلة ابن ابي عمير.

فذكر ان المرسلة ضعيفة سندا ويبعد اختصاص المراة القرشية بهذا الحكم تعبدا، لبُعد اختصاصها من بين الطوائف والقبائل بهذا الحكم من باب التعبد الخاص، نعم يمكن ان يكون ذلك لخصوصية للقرشيات في ذلك الزمان: "**نعم يمكن ان يكون لتلك الطائفة في اطراف الحجاز مزاج خاص، لها بذلك استعداد امتداد الحمرة الى ستين، ضرورة ان سائر القريشيات المتفرقة في البلاد كسائر النساء في الاستعداد".**

#### مختار صاحب الكفاية ره والاشكال عليه

فاذن تقوّى في نظر صاحب الكفاية الاحتمال الاول وهو حمل رواية الخمسين على عدم الحيضية ظاهرا، الا ان يعلم بالخلاف، ورواية ستين على الاخبار عن عدم العادة على رؤية دم الحيض بعد بلوغ ستين سنة.

ولكن ذكرنا ان هذا لايخرج عن جمع تبرعي للروايات، فبالنسبة الى ما تراه المرأة قبل ستين سنة نتمسك باطلاق الحيض واحكام الحيض، يبقى ما اذا بلغ عمرها ستين سنة فصاعدا فالظاهر من مجموع هذه الروايات بشتّى اساليبها عدم حيضية ما تراه المرأة بعد ستين سنة.

#### المختار في تحديد سنّ اليأس

لكن لدينا اشكال فيما اذا احرز خارجا كتلك المرأة التي ذكرنا انها انجبت بعد بلوغ سبعين سنة، فنحرز ان هذا الدم نفس الدم الذي ترى المرأة الشابّة، يشكل جدا الحكم بعدم حيضية هذا الدم، فلايترك الاحتياط، فاذن الحكم الظاهري ما لم تبلغ المرأة ستين سنة ان ما تراه من الدم حيض وبعد بلوغ ستين سنة ليس بحيض الا اذا احرز خارجا ان الدم نفس الدم خرج من المرأة الشابة نتيجة تفجر البويضات، كما اشرنا اليه سابقا، هذا تمام الكلام في هذه المسألة.

#### من القرشية ؟

يقع الكلام في التفصيل الذي اختاره المشهور بين القرشية وغيرها، وقد الحق جماعة بالقرشية النبطية، ولكن دليلها ضعيف لاستنادها الى ما في المقنعة من انه روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة، فاذن يقع الكلام في ان القرشية من هي؟ اختلف الاعلام في ذلك، اختلفوا في ان قريش اسم من كان او لقب من كان، حتى ينتسب كل من كان من اولاد ذلك الشخص اليه، فيقال قرشي او قرشية، المشهور ان قريش اسم نضر بن كنانة احد اجداد النبي صلى الله عليه وآله، ولكن قال بعضهم انه اسم لفهر بن مالك بن نضر، فاذن يتقلّل دائرة القرشيات والقرشيون.

#### المرجع عند الشك في المراد من القرشية

فاذا شك في ذلك فلابد ان يقتصر في الخروج عن عموم ما دل على ان المرأة تحيض الى خمسين سنة لابد من الاقتصار على المقدار المتيقن من تخصيص ذلك العموم، لانه يقال ان العموم يقتضي ان المرأة تحيض الى خمسين سنة وخرج منه القرشية وهي شبهة مفهومية، تدور بين الاقل والاكثر، ففي الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل يكون المرجع العام المنفصل.

لكن هذا الكلام لايتم، الا على مسلك من يرى ان هناك عموما منفصلا يدل على ان المرأة تحيض الى خمسين سنة كمرسلة البزنطي، فاذا قلنا باعتبار مرسلة البزنطي فجعلنا المرسلة هي المرجع فمرسلة ابن ابي عمير تخصص هذا العام بغير القرشية، وفي الشبهة المفهومية للقرشية يكون المرجع عموم مرسلة البزنطي، ولكن لو قلنا إما بعدم اعتبار مرسلة البزنطي لان مرسلة ابن ابي عمير قيل بجبر ضعف سندها وارسالها بعمل المشهور، واما مرسلة البزنطي لم يقل احد بجبر ضعف سندها بعمل المشهور.

نعم بناءا على اعتبار مراسيل ابن ابي عمير والبزنطي وصفوان فلايختلف مرسلة البزنطي الدالة على ان كل امرأة تحيض الى خمسين سنة مع مرسلة ابن ابي عمير، واما بناء على مسلك المشهور من عدم اعتبار مراسيل هؤلاء وانما انجبر ضعف مرسلة ابن ابي عمير بعمل المشهور فيقال بانه لادليل على اعتبار مرسلة البزنطي، او حتى بناءا على اعتبار هذه المرسلة كما اخترناه لكن تقع معارضة مع صحيحة ابن الحجاج الدالة على ان المرأة تحيض الى ستين سنة، فاذن الروايات متعارضة، فان عملنا كما عمل المشهور بمرسلة ابن ابي عمير المفصل بين القرشي وغيرها فايّ عموم يرشدنا الى ان كل امراة تحيض الى خمسين سنة كعام منفصل يكون هو المرجع في الشبهة المفهومية للقرشية.

المفروض ان صحيحة ابن الحجاج الدالة على ان حد سنّ اليأس خمسون سنة مبتلاة بالمعارضة مع صحيحته الاخرى الدالة على ان المرأة سنّ يأسها ستون سنة، فاذن لايوجد عام منفصل يدل على ان امرأة تحيض الى خمسين سنة، يرجع اليه في الشبهة المفهومية للقرشية.

#### اختلاف شاهد الجمع وانقلاب النسبة في الشبهة المفهومية

بل لو قلنا بانقلاب النسبة او بكون مرسلة ابن ابي عمير شاهدة جمع، فاذا كان خطاب شاهد جمع وهو بنفسه كان مبتلى بالاجمال فيسري الاجمال الى الخطابات المتعارضة التي جعل هذا الخطاب المجمل شاهد جمع بالنسبة اليها.

مثال ذلك اكرم كل عالم لاتكرم ايّ عالم، فوجد خطاب ثالث يقول ان كان العالم عادلا فاكرمه، العادل له شبهة مفهومية، من يرتكب الصغيرة ولكنه يجتنب عن الكبيرة، هو عادل او غير عادل لاندري، المقدار المبين من المنطوق ان كان العالم عادلا اكرمه يخصص خطاب لاتكرم اي عالم، والمقدار المبين من المفهوم لهذا الخطاب الثالث يخصص خطاب اكرم كل عالم، والمقدار المجمل يبقى متحيرا، فالعالم الذي يكون مرتكبا للصغيرة فقط، يبقى متحيرا فيتعارض فيه خطاب اكرم كل عالم مع خطاب لاتكرم اي عالم، اذا كان الخطاب الثالث مبينا ان كان العالم عاصيا لله فلاتكرمه، العاصي ليس مجملا يشمل المرتكب للصغيرة، فكان هذا شاهد جمع بلاايّ كلام، واما اذا كان الخطاب الثالث مجملا فبالنسبة الى المقدار المبين من منطوقه ومفهومه، كل من الخطابين المتعارضين يقيد ويخصص بالمقدار المبين من هذا الخطاب الثالث، واما المقدار المجمل وهو العالم المرتكب للصغيرة، حيث انه شبهة مفهومية لكلمة الفاسق والعادل، فيبقى هذا الخطاب الثالث مجملا بالنسبة اليه، ويبقى تعارض الخطابين المتعارضين بحالهما، فالى ايّ منهما نرجع؟ الى الاول او الثاني؟.

نعم هنا كلام فيما اذا كان الخطاب الثالث ذا لسان واحد، لاذا لسانين له مفهوم ومنطوق، بان قال لاتكرم العالم الفاسق، له لسان واحد، افرض ليس له مفهوم، هنا قد يقال بان المقدار المبين من هذا الخطاب الثالث يخصص الخطاب المخالف له من ذلك الخطابين الاولين، لاتكرم العالم الفاسق يخصص خطاب اكرم كل عالم بالمقدار المبين من هذا الخطاب الثالث، فيصير اكرم كل عالم ليس بمرتكب للكبيرة، فيراد ان يوجب الخطاب الثالث انقلاب النسبة، فلايوجد له لسانان حتى يصير شاهد جمع، فاذا كان الخطاب الثالث له لسان واحد، فيصير اكرم كل عالم ليس بمرتكب للكبيرة، وحينئذ يكون اخص مطلقا من خطاب لاتكرم اي عالم، فليس الاجمال مضرّا، كنا نخصص احد الخطابين بالمقدار المبين من هذا الخطاب الثالث، ثم يصير ذلك الخطاب العام بعد تخصيصه بالخطاب الثالث بالمقدار المبين منه، فيصير ذلك الخطاب العام اخص مطلقا من الخطاب العام الثاني.

لكن اذا كان الخطاب الثالث شاهد جمع، له منطوق ومفهوم، فللمنطوق مقدار مبين ومقدار مجمل وللمفهوم ايضا مقدار مبين ومقدار مجمل، كما في مرسلة ابن ابي عمير: كل امرأة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش، هذا شاهد جمع، لان له لسانين، فالمقدار المبين من منطوقه يخصص خطاب الخمسين والمقدار المبين من مفهومه يخصص خطاب ستين، يصير هكذا، العام الاول يقول اذا بلغت المرأة خمسين سنة فلاتحيض الا ان تكون امرأة من اولاد فهر، المقدار المتيقن من القرشي، والرواية الاخرى التي تقول اذا بلغت المرأة ستين سنة لاتحيض يخرج منها المقدار المتيقن من غير القرشية، التي ليست بقرشية جزما، اي لاتكون من اولاد نضر بن كنانة، الجد، ففي المقدار المشتبه نبقى متحيرين، الى اي عمومين نرجع؟ الى عموم خمسين او الى عموم ستين؟

ولاجل ذلك قد يكون من الغريب هنا عن السيد الخوئي ذاك العالم الفذّ المحقق الاصولي كيف هنا قال في الشبهة المفهومية للقرشية لاننا لاندري من كانت من اولاد نضر ولم يكن من اولاد فهر بن مالك بن نضر، هل هي قرشية او لا، يقتصر في تخصيص العموم بالمقدار المتيقن فيرجع الى عموم ان المرأة تحيض الى خمسين سنة، فهذه المرأة المشكوكة تحيض الى خمسين سنة، وانما نقتصر في التخصيص بالمقدار الميتقن كونه قرشية وهي فيما كانت من اولاد الحفيد، فهر بن مالك بن نضر، وهذا غريب من السيد الخوئي، ما عندنا عموم منفصل، من يرى التفصيل بين القرشية وغيرها، ان كان العموم نفس مرسلة ابن ابي عمير فهذا عام متصل، بقية العمومات طرف للمعارضة.

نعم يوجد مخرج لكلام السيد الخوئي وهو ان يقول روايتا ابن الحجاج صارتا من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة، لاننا نجزم بان ابن الحجاج لم يرو كلتا الروايتين لصفوان فصارت مجملا، فلابد للمشهور ان يرجعوا الى مرسلة البزنطي التي تقول كل امراة تحيض الى خمسين سنة، و تكون مرسلة ابن ابي عمير مخصصة مجملة لهذا العموم المنفصل.

هذا غاية ما يمكننا ان نذكر كتوجيه لكلام السيد الخوئي.

والذي يسهل الخطب كما ذكر السيد الخوئي انه يطمئن عادة بعدم وجود اولاد لنضر بن كنانة ليسوا اولاد لفهر بن مالك بن نضر، هكذا يقول، فالمسالة سهلة، المهم هنا بعد ما ذكر السيد الخوئي ان القرشية لاوجود لها فعلا غير اولاد عباس وعلي، اولاد عباس موجودين ولكن ما ينعرفون، عادة اولاد عباس موجودين، واولاد امير المؤمنين عليه السلام كثّر الله امثالهم، واما غير اولاد علي وعباس، اولاد جعفر لعلهم موجودين، وبنو امية ايضا من قريش، الا اذا قيل بانه لم يك من قريش وانما الحق بقريش، جد ابي سفيان.

والمهم ان من تشك انها قرشية او غير قرشية كشبهة مصداقية ماذا تصنع، بناء على مسلك المشهور، نتكلم عنها في الليلة القادمة ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس72

كان الكلام في سنّ اليأس فاستظهرنا ان سنّ اليأس بلحاظ حكم الحيض بلوغ ستين سنة، حيث رجعنا قبل ذلك الى اطلاقات الحيض، ولكن لايعدو ذلك عن كونه امارة ظاهرية، بحيث لو علمت المرأة ان هذا الدم الذي خرج منها ليس دم حيض اي ليس ذلك الدم الذي يتكوّن في الرحم نتيجة تحرر البويضات كدورة شهرية للنساء، فلايحكم بكونه حيضا حتى قبل بلوغ ستين سنة فضلا عما بعد ذلك، ولكن مادام الشك يحكم بكون الدم حيضا قبل بلوغ ستين سنة، فاذا بلغت ستين سنة لايحكم بكونه حيضا الا اذا احرزت المرأة ان الدم الذي خرج منها نفس ذلك الدم الذي تراه المرأة الشابة بتلك المواصفات التي تراها النساء في كل دورة شهرية، فحينئذ الاحوط وجوبا ترتيب آثار الحيض.

#### النقاش في تفصيل السيد السيستاني في تحديد سنّ اليأس بين الحيض والعدّة

بالنسبة الى ما ذكره السيد السيستاني من التفصيل بين الحكم بحيضية الدم وبين الحكم ببلوغ سنّ اليأس بلحاظ العدّة، ينبغي بيان نكتة، وهي ان السيد السيستاني بالنسبة الى حيضية الدم التي تراه المرأة حكم بان الدم الذي تراه المرأة الى ستين سنة قمرية حيض، وما تراه بعد ذلك فليس بحيض، كحد شرعي واقعي، ولكن لو انقطع عنها الدم فالضابط في سنّ اليأس بلوغ خمسين سنة، فاذا انقطع الدم قبل بلوغ خمسين سنة فكانت ممن تحيض ومثلها تحيض فعدتها تكون بالاشهر، واما اذا بلغت خمسين سنة ولم تر الدم وحصل لها اليأس من رؤية الدم بعد ذلك فلاتحتاج الى العدة.

هذا الذي ذكره منشأه بالنسبة الى الحكم بالحيضية عمومات الحيض: فاعتزلوا النساء في المحيض، فهذا الدم حيض عرفا، الذي تراه المرأة بين خمسين سنة وستين سنة، فيؤخذ باطلاقات الحيض والاحكام المترتبة على الحيض، واما بالنسبة الى حكم العدة فنأخذ باطلاق ما دل على ان المرأة اليائسة لاتعتد، والقدر المتيقن من الخروج عن هذا الاطلاق ما قبل خمسين سنة.

انا اقول يمكن ان يقال اولا بان الروايات واحدة، الروايات لم تفصّل بين الحكمين، هذه الروايات الواردة في سنّ خمسين سنة او ستين سنة، او المفصلة بين القرشية وغير القرشية كلها على نسق واحد، فالتفريق بين الحكمين بان نحكم بان الدم الذي تراه المرأة قبل ستين سنة حيض ولكن هذه المرأة التي لاترى الدم وقد بلغ خمسين سنة هي ممن لاتحيض ومثلها لاتحيض، وليست ممن لاتحيض ومثلها تحيض، بخلاف من لم تبلغ خمسين، فنقول اذا كان في الواقع سنّ الحيض وانقطاع الحيض ستون سنة، فقبل ستين سنة اليست هذه المرأة اذا انقطع عنها الدم ممن لاتحيض ومثلها تحيض، يعني يمكن ان ترى دم الحيض، فاذن قد يقال بانه لاوجه للتفصيل بين الحكمين.

ولاجل ذلك المشهور لم يفصلوا بين هذين الحكمين، مثلا السيد الخوئي الذي يحتاط بين خمسين سنة وستين سنة، بالجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضة يرى ان سنّ اليأس على الاحوط بلوغ ستين سنة، هذا قد يكون اشكالا على السيد السيستاني.

المفروض ان الروايات اختلفت في تحديد من لاتحيض ومثلها لاتحيض بين خمسين سنة وستين سنة، فمن اين نقول بان المرأة التي بلغت خمسين سنة هي ممن لاتحيض ومثلها لاتحيض، ولكن قبل خمسين سنة نقول بانها لاتحيض ومثلها تحيض، كيف نشخّص ذلك، هذا هو الاشكال الذي قد يرد على السيد السيستاني، الا انه بالامكان ان يجيب عنه السيد السيستاني بان العرف بان المرأة التي بلغت خمسين سنة انها لاتحيض ومثلها لاتحيض، لان عامة النساء ينقطع عنهن دم الحيض قبل خمسين سنة، وهذا يحتاج الى فحص ميداني.

فاذا احرز ذلك فيمكن للسيد السيستاني ان يقول ان الروايات التي وردت في اليائسة عن الحيض التي ليست بمسترابة، اللاتي لم يحضن فعدتهن ثلاثة اشهر، ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر، يعني التي لاتحيض ومثلها تحيض، ولكن اذا لم تكن مسترابة لاتحيض ومثلها لاتحيض عادة، اذا شخّص ان المرأة التي بلغت خمسين كذلك، فيتم كلام السيد السيستاني والا ففي كلامه اشكال وتامل.

#### اشكال آخر في تطبيق مرسلة ابن ابي عمير على العلويات

بقيت نكتة اخرى من المسائل السابقة وهي انه قد يقال بان التعبير الوارد في مرسلة ابن ابي عمير اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش، فالمراة التي هي اليوم علوية، فهي من قريش بمعنى ان نسبها يرجع الى قريش، نضر بن كنابة مثلا، او فهر بن مالك بن نضر، ولكن لم يعلم ان قريش في هذه المرسلة اخذ عنوانا لذلك الرجل، ابو القرشية، فلعل المراد من قريش قبيلة قريش، اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قبيلة قريش، لعل هذا هو المراد من الرواية، والعلويات اليوم لسن من قبيلة قريش، بعضهن اتراك، بعضهن عجم، من بلاد متفرقة وقبائل مختلفة، فلاتعرف العلوية اليوم انها من قبيلة قريش.

نعم انها من بنات ذلك الرجل الذي كان يسمى بقريش، ولكن لم يعلم ان قريش الذي عبّر به في الرواية المرسلة لابي ابي عمير عنوان لذلك الرجل، لعله عنوان للقبيلة، وهذا اشكال لاباس به، كما اشار اليه صاحب الكفاية في رسالته في الدماء، وهذا يختلف عما ورد في الخمس من ان الصدقة لاتحل لولد هاشم، فلو كانت الرواية الا ان تكون من ولد قريش كان مثل ذاك التعبير الوارد في الخمس، فلازم هذا ان لاتكون امراة من قبيلة قريش.

وهذا غير الاشكال السابق الذي قلنا بانه قد يكون هذا العنوان مشيرا الى قضية خارجية في ذلك الزمان، فحتى لو كان استثناء القرشية حكما تعبديا، ولم نقبل الفكرة التكوينية التي بني عليها القول الرابع الذي تكلمنا عنه سابقا، فهذا اشكال آخر وهو ان العلوية الآن لاتعد من قبيلة قريش، ولعل المراد من التعبير في المرسلة انها الا اذا كانت المرأة تعدّ من قبيلة قريش فهي تحيض الى ستين سنة.

في ذلك الزمان قبيلة قريش كان قبيلة معروفة بينهم بنو هشام وبنو عباس وبنو امية، و غير ذلك، ولاجل ذلك قد يبدو اشكال على السيد الخوئي حيث قال بانه لايوجد اليوم من القرشيين غير اولاد على واولاد عباس، فيقال قد يوجد اولاد بني اميةواولاد جعفر وغيرهم.

#### منشأ القول بعدم القرشية في الشبهة الموضوعية

يقع الكلام بعد قبول التفصيل بين القرشية وغيرها، كتفصيل المشهور، نتكلم عن بعض الجهات:

الجهة الاولى ان من شكت في كونها قريش على نحو الشبهة الموضوعية، كما ان بعض الناس يشكون انهم من السادة من العوام، فماذا يصنعون.

نقل الاجماع وادعي الاجماع الحكم بعدم قرشية المرأة المشكوكة، فان هذا الاجماع لايعدو عن كونه اجماعا مدركيا، خصوصا في ذلك الزمان الذي لم يختلف فيه الانساب، ولم يكن هناك عادة شبهة، المرأة القرشية كانت معلومة، لانهم كانوا يتحفظون على الانساب، واليوم لايعرف احد جده وانهم من اي قبيلة، السادة خب تحفظوا على سيادتهم، ولكن قد يحصل شك، فدعوى الاجماع التعبدي المتصل بزمان المعصوم عليه السلام في هذه المجالات دعوى غير تامة.

#### الاستصحاب في العدم الازلي والنقاش فيه

فلابد ان ننظر الى مستند الاجماع، مستند الاجماع ان كان هو الاستصحاب، فالاستصحاب يكون في العدم الازلي، فيقال ان هذه المرأة قبل وجودها لم تكن منتسبة الى قريش والآن كما كان، ولايعارضه استصحاب عدم كونها منتسبة الى قبيلة اخرى، فان هذا الثاني لااثر له، لان الاثر الشرعي مترتب على القرشية ومن ليست قرشية، القرشية تحيض الى ستين سنة، حسب رأي المشهور، والمراة التي ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة، فالامر دائر بين الاثر المترتب على عنوان وجودي وهو القرشية ونقيض هذا العنوان الموجودي موضوع لاثر الحيض الى خمسين سنة، فنستصحب ان هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها والآن كما كانت، فهي امراة بالوجدان وليست بقرشية بالاستصحاب، فتحيض الى خمسين سنة.

اورد على ذلك بايرادين:

**الايراد الاول:** ايراد مبنائي ان هذا الاستصحاب يشكل استظهاره من عموم دليل الاستصحاب، وذلك لانه اولا العرف لايرى السالبة بانتفاء المحمول الحالة السابقة للشيء، وثانيا بالنظر الدقي ايضا يوجد مغايرة بين العدمين، نقول هذا الحجر قبل تكوّنه لم يكن اسود، والآن ليس باسود، عدم كونه اسود قبل وجوده بالنظر العرفي مغاير لعدم كونه اسود بعد وجوده، وان شئت قلت القضية السالبة بانتفاء الموضوع قضية بسيطة عرفا تغاير القضية السالبة بانتفاء المحمول، فهناك قضيتان بسيطتان تغاير احديهما الاخرى، فاستصحاب السالبة بانتفاء الموضوع، هذه المرأة قبل وجودها لم تكن قرشية، لاثبات السالبة بانتفاء المحمول التي هي الموضوع للاثر الشرعي يكون من الاصل المثبت، ولااقل من الشك، وهذا يوجب انصراف دليل الاستصحاب عن الاستصحاب في العدم الازلي، وهذا هو الذي اخترناه في الاصول وفاقا لجماعة من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الامام.

**والاشكال الثاني** انه لو قبلنا هذا الاستصحاب كاستصحاب في العدم الازلي لكن قد يقال بان ما دل على ان الدم الاحمر حيض، الحمرة حيض، ان الحيض دم يعرف، لماذا لايكون حاكما على هذا الاستصحاب، الاستصحاب يقول هذه المرأة ليست بقرشية فهي تحيض الى خمسين سنة، ولكن الدليل الدال على ان الدم الاحمر حيض مخصص لعموم الاستصحاب، لان الاستصحاب ينفي كونه حيضا، إما استصحاب موضوعي في المرأة التي قلنا بانها ليست بقرشية او الاستصحاب الموضوعي في نفس الدم يقول بانه ليس بحيض، ولكن الشارع قال جعلت مواصفات معينة كحمرة الدم امارة على حيضية الدم، فهذه الامارة التعبدية تكون مخصصة لعموم دليل الاستصحاب، فمن تشك انها قرشية او ليست بقرشية تحكم بان الدم حيض لاحتمال كونها قرشية، وان لم تترتب على ذلك لوازم كونها قرشية، كما لو علمت هذه المرأة بانها لو كانت قرشية فهي علوية تستحق حق السادة، ولكن هذا الدم كحكم ظاهري حُكم بانها حيض، وهذا الحكم الظاهري دليلها اخص من دليل الاستصحاب.

فهذا الوجه الثاني ان تم فيكون مقدما على كل اصل موضوعي او اصل حكمي ينفي كون هذه المرأة قرشية.

#### دلالة موثقة مسعدة بن صدقة على اعتبار استصحاب العدم الازلي في الانساب

فاننا قد نستظهر من موثقة مسعدة بن صدقة قبول الامام عليه السلام لاستصحاب العدم الازلي في الانساب، كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام، وذلك مثل امرأة تكون تحتك لعلها اختك او رضيعتك، فاحتمال كونها رضيعة منفي بالاستصحاب في العدم النعتي، ولكن احتمال كونها اختا فلاينفيه الا الاستصحاب في العدم الازلي، والامام أيد هذا الاستصحاب في الانساب، فيوجد دليل خاص في الانساب ينفي النسب المشكوك، ويرتّب آثار العدم وقد استفدنا ذلك من موثقة مسعدة بن صدقة، ولكن هذا لاينفع في المقام بناء على تمامية الوجه الثاني من تقدم ما دل على ان الدم الاحمر حيض على الاصول النافية للنسب المشكوك إما من الاستصحاب في العدم الازلي او ما استفدنا من موثقة مسعدة بن صدقة.

اذا قلنا بان هذه الروايات واردة في مقام بيان الحكم الظاهري، فالحكم الواقعي بالحيض قد خصّص بما لاتبلغ المرأة غير القرشية خمسين سنة، ولكن بناءا على مسلك المشهور الحكم الظاهري بحيضية الدم الاحمر لم يقم دليل على تخصيصه، ولاجل ذلك ذكرنا سابقا ان البنت التي تشك انها بلغت تسع سنين فاطلاق ما دل على ان الدم الاحمر حيض كحكم ظاهري يثبت ان هذا الدم حيض، وان هذه البنت بلغت تسع سنين، فكذلك يقال بان المرأة التي تشكّ في انها قرشية اذا رأت دما احمر فيحكم بان هذا الدم الاحمر حيض لاحتمال كون المرأة قرشية.

#### الاصل العقلائي على نفي نسب المشكوك

وقد يقال بانه يوجد اصل عقلائي في الانساب بنفي النسب عن المشكوك، لايرتبون آثار النسب المشكوك بل يرتبون آثار نقيضه، وهذا قد يدعى في المقام بان السيرة العقلائية في الانساب مثلا تقسيم الارث بين الاولاد المعروفين لميت ولايعتنى بدعوى شخص آخر باني من اولاد ابيكم، الناس يقولون جيء بدليل على انك من اولاد ابينا حتى يعطى قسما من التركة، فيقسمون جميع الترك فيما بينهم وهذا نتيجة نفي ولدية هذا الشخص المشكوك لابيهم، ولو لم يعترف العرف بالاستصحاب في العدم الازلي، ولكن بناءهم في النسب المشكوك، تاملوا في هذه الدعوى وهل انها ان تمّت فعمومات امارية الحمرة على حيضية الدم تكون واردة او حاكمة عليها ام لا، تاملوا في هذه المسالة الى ليلة الاحد، ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس73

ذكر صاحب العروة بناءا على التفصيل بين القرشية وغيرها كما هو مختاره ان من شك في كونها قرشية يلحقها حكم غيرها، واستند السيد الخوئي في تقريب هذا البيان الى الاستصحاب في العدم الازلي، ولكنه لايتم على مباني صاحب العروة، فان صاحب العروة قد صرح في كتاب النكاح بانه لايرى جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية.

#### استناد صاحب العروة الى قاعدة المقتضي والمانع في المقام

والظاهر ان مستند صاحب العروة في ذلك الى قاعدة المقتضي والمانع، فيرى ان كون التي امراة مقتض لان تصل هذه المرأة الى سنّ اليأس ببلوغ خمسين سنة، كون التي ترى الدم امرأة مقتض لان يكون بلوغها الى خمسين سنة موجبا لوصولها الى سنّ اليأس، وكونها قرشية مانع عن ذلك، وصاحب العروة ممن يرى تمامية قاعدة المقتضي والمانع، ومثّل لذلك في كتاب النكاح بما اذا يرى انسانا لايدري انه رجل او امراة، او انها محرم له او اجنية، فقال لايجوز له النظر الى ذلك الانسان، وذلك لا لأجل الاستصحاب في العدم الازلي حيث لايرى صاحب العروة جريانه، ولا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل من باب قاعدة المقتضي والمانع.

ولكن هذه القاعدة ليست تامة بنظرنا وفاقا للسيد الخوئي، كما ان الاستصحاب في الاعدام الازلية لم يتم عندنا كما لايتم عند جماعة منهم السيد البروجردي والسيد الخميني قدهما، ولاجل ذلك علّق السيد البروجردي والسيد الامام قدهما على هذه الفتوي من العروة بان الاحوط وجوبا بالنسبة الى من تشك في كونها قرشية ام لا، ان تعمل بالاحتياط، خلال هذه الفترة، ما بين الخمسين الى ستين، وذلك لانه لايوجد اصل موضوعي عندهم، فتصل النوبة الى الاصل الحكمي، والاصل الحكمي هنا بمقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط، لانها بعد ما بلغت خمسين سنة كل ما ترى دما يعلم اجمالا إما انه حيض فيحرم عليها محرمات الحائض، او انه استحاضة فيثبت في حقها وظائف المستحاضة، وهذا العلم الاجمالي منجز.

#### التمسك بموثقة مسعدة بن صدقة للبناء على عدم النسب المشكوك

ولكن يمكن ان يجاب عنه أن موثقة مسعدة بن صدقة ظاهرها البناء على عدم النسب المشكوك، كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام، وذلك مثل امراة تكون تحتك لعلها اختك، ولكن السيد الامام لايعتمد على هذه الموثقة للاشكال الدلالي، لانه يرى ورودها فيمن شك بعد ما تزوج بامراة هل هي اخته ام لا، اما من كان حين الزواج شاكا في كون المرأة التي يريد ان يتزوج بها اختا او لا، لايجوز التزوج بها، لان هذه الموثقة تقول كل شيء "هو لك" حلال، كل شيء تكون انت مستوليا عليها، إما مالا انت مستول عليه او امراة انت مستول عليها، فكل شيء هو لك حلال، ولكن هذا الاشكال الدلالي غير تام عندنا، لان هذا الاحتمال خلاف الظاهر، ظاهره كل شيء، هو لك حلال، لان الوارد في ذيل الرواية والاشياء كلها على هذا، ولم يقل والاشياء التي هي لك كلها على هذا.

فان تم اشكال السيد الامام على هذه الموثقة كما اشكل على الاستصحاب في العدم الازلي، ينحصر وجه البناء على عدم القرشية بالنسبة الى هذه المرأة المشكوكة بما يدعى من اصل عقلائي.

#### النقاش في الاصل العقلائي لنفي النسب المشكوك

فيقال بانه يوجد اصل عقلائي لنفي النسب المشكوك، فترى ان المحقق النائيني مع انه لايعترف بالاستصحاب في العدم الازلي ولايعترف بقاعدة المقتضي والمانع مع ذلك لم يعلق على كلام صاحب العروة بان من يشك في كونها قرشية يلحقها حكم غيرها، فلعله استند المحقق النائيني الى اصل عقلائي، في نفي النسب المشكوك، فيقال ان العقلاء اذا احتملوا ان له اخا آخر المشكوك كونه ولدا آخر للميت يحتمل انه ولده ولايمكن له نفي كونه ولدا الا بالاستصحاب في العدم الازلي، فيقال بان الاصل العقلائي على عدم ترتيب آثار النسب في موارد الشك.

ولكن لم يثبت لنا هذا الاصل بشكل واضح، الا في الحقوق والاموال، فان الناس لايعطون الاموال الى هذا الانسان الذي يشك انه اخ لهم، اما في غير الحقوق في الوظائف الشخصية، فتشك في وظائفها الشخصية فهل يوجد اصل عقلائي على نفس كونها قرشية، فهذا امر غير معلوم، لم يثبت لنا وجود اصل عقلائي من هذا القبيل، فان كان هناك شهرة وشياع في ان هذه المرأة قرشية او ليست بقرشية من كلا الجانبين، فالمدار على الشياع في باب النسب، واما اذا لم يكن هناك شياع على احد الطرفين، فان لم يتم موثقة مسعدة بن صدقة لكان اشكال السيد الامام و السيد البروجردي في محله.

#### الاصل الحكمي في المقام

الا ان يقال بانه يوجد لنا اصلان حكميان، كل منهما يصلح ان ينحل به العلم الاجمالي، الاصل الحكمي الاول استصحاب عدم كون هذا الدم حيضا، استصحاب عدم الحيض، هذا الدم او فقل هذه المرأة قبل رؤيتها للدم لم تكن حائضا فبعد ما رأت الدم تشك انها صارت حائضا ام لا، فيستصحب عدم كونها حائضا فينفى محرمات الحائض.

ولكن هذا الاصل متعارض مع استصحاب عدم كونها مستحاضة، كما ان الاصل ينفي كونها حائضا وينفي محرمات الحائض عنها، فكذلك اصل عدم كونها مستحاضة ينفي وظائف المستحاضة عنها، فيتعارض الاصلان، فهذا الاصل الحكمي مبتلى بالمعارضة.

الاصل الحكمي الآخر الرجوع الى الاصول التعبدية بالنسبة الى الدم الواجد لصفات الحيض، ان دم الحيض اسود يعرف، كل ما تراه المرأة من دم احمر فهو حيض، فيقال بان هذا الاصل التعبدي يقول اذا رأت هذه المرأة دما بصفات الحيض فهو حيض، وهذا لامعارض له، لانه ليس من قبيل الاستصحاب حتى يتعارض استصحاب عدم كونه حيضا مع استصحاب عدم كونه استحاضة، لان هذا تعبد خاص، يقول هذا دم اسود فهو حيض، وليس بدم اصفر حتى يكون استحاضة.

#### مشكلة وجود العلم الاجمالي

لكن قد يبتلى هذا الاصل التعبدي الثابت من روايات الحيض وعلامية صفات الحيض، بالمعارض احيانا فيما اذا دار امر هذه المرأة بين كونها غير قرشية او قرشية هاشمية، إما انها ليست بقرشية او لو كانت قرشية فهي قرشية هاشمية، فهنا يتشكل علم اجمالي فتقول هذه المرأة إما أنّي لست بقرشية فتجب عليّ وظيفة المستحاضة او اني قرشية علوية فتحرم علىّ الصدقة، او فقل اخذ الزكاة من غير السادة اذا كانت هذه المرأة فقيرة.

هذا العلم الاجمالي احيانا يتشكل ولكن في غالب الموارد لايتشكل هذا العلم الاجمالي،لأن المرأة كما تحتمل انها ليست بقرشية كذلك تحتمل انها قرشية غير هاشمية، او لو علمت اجمالا بانها إما ليست بقرشية او قرشية هاشمية، فليست فقيرة حتى يتشكل في حقها علم اجمالي، نعم لو تشكل علم اجمالي من هذا القبيل صعب الامر.

ولكن الذي يسهّل الخطب وجود موثقة مسعدة بن صدقة، والتي سندها باكثار رواية هارون بن مسلم عنه، وبعضهم كالبروجري صحّح السند من باب ان مسعدة بن صدقة هو نفس مسعدة بن زياد، ولكن السيد السيستاني يرى ان مسعدة ضعيف فهو لايمكن ان يعتمد على هذه الرواية، وانما اعتماده مثل السيد الخوئي على الاستصحاب في الاعدام الازلية.

#### الاشكال في استصحاب العدم الازلي في الذاتيات

ولكن هنا اشكال آخر وهو انه قد يقال بان من يرى جريان الاستصحاب في العدم الازلي مع ذلك يوجد مانع من جريان هذا الاستصحاب، وذلك لان العناوين الذاتية ازلية، كما ذكره المحقق العراقي والسيد الحكيم وتبعهم في ذلك السيد الصدر، توضيح اشكالهم، انه اذا شك في حيوان انه شاة او خنزير، فهذا الحيوان لو كان في علم الله خنزيرا فهو كان خنزيرا ولم يوجد ثم وجد، لا انه يصير خنزيرا بعد وجوده، لانها من ماهيات هذا الموجود، ماهية متقررة قبل الاتصاف بالوجود، او اذا شككنا في ان هذا الذي نراه انسان او ليس بانسان، فنقول هذا قبل وجوده لم يكن انسانا، فيقول العرف كلاّ، ان كان هذا الذي ترى شبهه من البعيد فهو من الازل كان انسانا ولكنه لم يخلقه الله قبل ذلك ثم خلقه، خلق الانسان لا انه خلق شيئا فصار انسانا، انسان لم يكن مخلوقا ثم خلق، فالعرف يرى كون الانسان من اولاد من النبي صلى الله عليه وآله هذا ايضا من صفات ذات هذا الانسان، هذا الانسان خصوصيته انه من سلالة النبي، ولكنه لم يوجد الا في هذا الحين، كما يقال ذلك بالنسبة الى السمك الذي يشك ان له فلس او ليس له فلس، فيقال بان كون السمك ذا فلس او ليس بذي فلس، من الصفات الذاتية للسمك، فبعض انواع السمك له فلس، نوعيته نوعية لها فلس، فاذا قلنا هذا السمك قبل وجوده لم يكن له فلس فان لم يكن من النوع الذي ليس له فلس فهذا ليس صحيحا، لان كل فرد قبل وجوده داخل في نوعه، ولكنه لم يوجد الا متاخرا.

ولكن هذا الاشكال غير متجه، اولا فانه ذكرنا في الشك في العناوين الذاتية انه يوجد حمل اولي وحمل شائع، بالنسبة الى الحمل الاولي صحيح لايمكن ان يقول نوع هذا الموجود لم يكن انسانا او اذا شككنا ان شيئا بلون الاحمر انه صبغ او دم، لايصح ان نقول نوع هذا الموجود لم يكن دما قبل الوجود، لانه يعني ان ماهية هذا الموجود لم تكن ماهية دم او ماهية انسان، ماهية هذا الموجود من الازل لعلها كانت ماهية انسان بالحمل الاولي، ولكن لا مانع من ان ننفي العناوين الذاتية عن الموجودات بنحو الحمل الشائع، فنقول هذا الانسان قبل وجوده لم يكن مصداقا للانسان، فكونها انسانا بالحمل الشائع ولم يكن شيئا آخر، فهذا الفرد من الانسان قبل ماة سنة لم يكن بالحمل الشائع لاانسان ولاشيء آخر، فنستصحب -اذا شككنا انه انسان ام لا- انه ليس بانسان بالحمل الشائع، بناءا على الاستصحاب في العدم الازلي، فنحن لانقبل اشكال المحقق العراقي والسيد الحكيم والسيد الصدر في امكان الاستصحاب في الاعدام الازلية بالنسبة الى العناوين الذاتية، فلو تم اصل فكرة الاستصحاب في العدم الازلي فلافرق بين العناوين الذاتية وغيرها.

وثانيا حتى لو بنينا على جريان الاستصحاب في العناوين الذاتية فالظاهر ان انتساب مولود الى قبيلة معينة من عوارض الوجود، فانه لايختلف عن بقية الاوصاف الوجودية ككون هذا المولود اسمر او قصير القامة او طويل القامة واشباه ذلك، فكون هذا المولود من بني هاشم مثلا هذا من عوارض وجوده، فيصح ان يقال هذا المولود قبل وجوده لم يكن من بني هاشم.

ولاجل ذلك من يقبل فكرة الاستصحاب في الاعدام الازلية فهو في راحة ويمكنه التمسك بهذا الاستصحاب لنفي كون المرأة المشكوك كونها قرشية، والا لوقعنا في مشكلة في كثير من المجالات، إما ان نقبل فكرة الاستصحاب في العدم الازلي، او نقبل فكرة التمسك بموثقة مسعدة بن صدقة، والا نقع في مشكلة كبيرة، وهو ان من لايدري هل هو هاشمي او ليس بهاشمي كيف يحل له اخذ الزكاة، الفقير الذي لايدري هل هو هاشمي او غير هاشمي، كيف ياخذ الزكاة من غير هاشمي، فهو يعلم اجمالا إما يحرم عليه اخذ حق السادة لو لم يكن هاشميا او يحرم عليه اخذ الزكاة لو كان هاشميا، فماذا يصنع الفقراء الذين لايدرون انهم من السادة ام لا، فهل يمكن الالتزام بانه لايجوز لهم اخذ الزكاة واخذ سهم السادة، الا ان ياخذ الزكاة من سيد، ولكن كيف يظفر بسيد غني يعطي زكاته لهذا المسكين، فمن يستشكل في المقام كالسيد البروجردي والسيد الامام فما ذا يقول بالنسبة الى هذا الفقير الذي يشك انه عامي او علوي، فيتشكل في حقه علم اجمالي، ويحرم من الزكاة وسهم السادة معا، فلابد من تحصيل طريق حل، ونحن حصّلنا طريق حل وهو موثقة مسعدة.

هذا هو البحث فيمن شك في كونها قرشية ام لا.

يقع الكلام في التي تشك في بلوغها فرأت دما بصفات الحيض، ذكرنا انه لامانع من التمسك بصفات الحيض للحكم بكونها بلغت تسع سنين خلافا للسيد الخوئي، حيث منع من ذلك واشكلنا عليه سابقا فلانعيد، يقع الكلام فيمن شكت في وصولها الى سنّ اليأس، شبهة موضوعية في السن، امراة لاتدري هل بلغت خمسين سنة ام لا، هل بلغت ستين سنة ام لا، هذه المسالة في الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس 74

#### امارية الحيض للبلوغ

ذكر صاحب العروة ان المشكوك البلوغ محكوم بعدمه، والمشكوك يأسها كذلك:

مسألة1 إذا خرج ممن شك في بلوغها دم و كان بصفات الحيض يحكم بكونه حيضا‌ و يجعل علامة على البلوغ بخلاف ما إذا كان بصفات الحيض و خرج ممن علم عدم بلوغها فإنه لا يحكم بحيضيته و هذا هو المراد من شرطية البلوغ‌

اشكل عليه السيد الخوئي بانه حيث يشترط في دم الحيض ان يكون خروج الدم بعد بلوغ البنت تسع سنين، فكيف يقال بان دم الحيض علامة البلوغ، مع ان انطباق دم الحيض على هذا الدم لايحرز الا بعد احراز البلوغ، وقد اشكلنا عليه سابقا بان دم الحيض واقعا وان كان مشروطا بان يكون خروجه بعد بلوغ النبت تسع سنين، ولكن علامية صفات الحيض ليست مشروطة بذلك، فان في بعض الروايات ذكر ان الدم الاحمر او الاسود حيض، اي حيض ظاهرا، في فرض الشك وبذلك يمكن ان يحكم ببلوغ هذه البنت في فرض الشك كما ذكره صاحب العروة.

#### الاستشهاد على امارية الحيض للبلوغ، بالروايات

ويمكن ان نذكر شاهدا على ذلك الروايات التي رتبت التكاليف على رؤية البنت دم الحيض، كموثقة عمار، وصحيحة يونس بن يعقوب ففي صحيحة يونس بن يعقوب: سأل يونس بن يعقوب أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب واحد قال نعم قال قلت فالمرأة قال لا و لا يصلح للحرة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تجده.

 الحرة اذا حاضت يعني ما بعد ما حاضت لايصلح لها الا لبس الخمار في حال الصلاة، واما قبل ان تحيض فهي طفل يمكنها ان تصلي بلاخمار، ولكنها اذا حاضت فلايصلح لها ان تصلي بغير خمار، او ورد في موثقة عمار اذا اتى للجارية ثلاث عشر سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم، بالنسبة الى سنة ثلاث عشر سنة، فالرواية معرض عنها، ولكن بالنسبة الى الحيض قد يقال باعتبار الرواية، فرتب وجوب الصلاة على البنت على رؤيتها الحيض، وكذلك بالنسبة الى الحج، يوجد في رواية ان على الجارية ان تحج ان طمثت اي حاضت.

فاذن هذه الروايات التي رتبت احكاما تكليفية كوجوب الحج او وجوب لبس الخمار في حال الصلاة او وجوب الصلاة على حيض البنت فبناءا على كلام السيد الخوئي لايوجد توجيه لهذه الروايات، لان معنى كلام السيد الخوئي ان الحيض ليس له اي تاثير في بلوغ البنت لا ثبوتا ولااثباتا، اما ثبوتا فلان المدار على بلوغ تسع سنين، سواء حاضت او لم تحض، واما في مقام الاثبات فقد منع السيد الخوئي عن كون رؤية الدم بصفات الحيض امارة البلوغ، فاذا كيف رتب الامام عليه السلام احكاما تكليفية على حيض البنت، وحيض البنت ليس له ايّ دور ثبوتي او اثباتي بالنسبة الى هذه الاحكام.

وهذا قد يكون شاهدا على ما ذكرنا من انه لااقل من كون الحيض امارة اثباتية على بلوغ البنت.

قد لاتعلم البنت بسنّها، فترى دم الحيض، فحتى لو كان نادرا فبيان حكم الفرض النادر ليس خلاف الظاهر، لاننا لم نحمل المطلق على الفرد النادر، وانما تكون الرواية لبيان الفرد النادر وهو ان البنت اذا حاضت وجب عليها الصلاة والحج.

#### تسالم الاصحاب على الاعراض عن موثقة عمار التي جعلت سنّ البلوغ للبنت ثلاثة عشر سنة

بالنسبة الى موثقة عمار حيث ان هذه الموثقة تسالم الاصحاب على خلافها او لااقل من معارضتها مع الروايات التي حدّدت سنّ بلوغ البنت تسع سنين، فالتفكيك بين الحجية بين فقرتين من هذه الموثقة غير عرفي جدا، لان هاتين الفقرتين ليستا فقرتين مستقلتين: اذا بلغت الجارية ثلاث عشر سنة او حاضت قبل ذلك، فقد وجب عليها الصلاة.التفكيك بين هاتين الفقرتين بان لانعمل بالجملة الاولى ونعمل بالجملة الثانية التي هي تعليق وتعقيب للجملة الاولى خلاف المرتكز عرفا، فحيث ان هذه الموثقة تسالم الاصحاب على خلافها ولم نجد قائلا من الفقهاء بمضمونها، فهي فاقدة لشرائط الحجية، مضافا الى معارضها لبقية الروايات المحددة لسن بلوغ المرأة تسع سنين.

والشاهد على ما ذكرناه من تسالم الاصحاب على عدم العمل بمضمون موثقة عمار اننا وجدنا في مبسوط الشيخ الطوسي عدة اقوال بالنسبة الى بلوغ المرأة ولم نجد فيها ولا قولا واحدا لا من العامة ولا من الخاصة بان بلوغ البنت يكون بثلاث عشر سنة، فاذا نحن نقول هذه الروايات موثقة عمار لتسالم الاصحاب على خلافها.

ولكن بقية الروايات رتبت احكاما تكليفية بالنسبة الى البنت، فهل نجعلها معارضة للروايات الدالة على ان سنّ بلوغ البنت تسع سنين، هذا احد الاحتمالات، حيث يقال بان روايات الحيض توجب لغوية والغاء عنوان بلوغ المرأة تسع سنين، لانها لاتحيض الا بعد ذلك بفاصل، ولكن هذا الاحتمال لو تمّ فيكون المرجع بعد ذلك عمومات التكاليف، خرجنا عن عمومات التكاليف بالنسبة الى البنت التي لم تبلغ تسع سنين، مضافا الى انه يوجد شاهد جمع في هذه الروايات: موثقة الحسن بن سماعة عن آدم بياع اللؤلؤ عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام اذا بلغت الجارية تسع سنين كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقبت وذلك انها تحيض لتسع سنين.

فالذي نفهمه من هذه الروايات ان حد بلوغ الجارية ان تبلغ تسع سنين ونكتة ذلك ان مبدأ حيضها ان تبلغ سنين، كل دم تراه بعد بلوغ تسع سنين حيث يحكم بكونه حيضا فجعل بلوغ تسع ستين مبدأ لبلوغ البنت، لانها صار من شانها ان تحيض بعد ذلك، وليس المدار على الحيض الفعلي، المدار على شأنية رؤية الحيض، وشانية رؤية الحيض تكون بمجرد بلوغ البنت تسع سنين.

فالشأنية العامة ان البنت التي بلغت تسع سنين لها شانية رؤية دم الحيض، اما ان ذلك قد يتفق وقد لايتفق والآن لايتفق كثيرا، فهذا ليس بمهم، المهم ان البنت التي بلغت تسع لها شأنية رؤية دم الحيض فصار مبدأ دم الحيض بلوغ تسع سنين.

#### النقاش في مقالة صاحب الجواهر من ان البلوغ عنوان تكويني

واما ما ذكره صاحب الجواهر من ان البلوغ عنوان تكويني، البلوغ يعني بلوغ النكاح، بلغ الصبي اي بلغ مبلغ الرجال، وبلغت البنت اي بلغت مبلغ النساء، وهذا يكون حين نشوء حالات نسائية في البنت.

فجوابه انه بالنسبة الى الرجال نقبل ان بلوغ الصبي مبلغ الرجال هو بان يتكون فيه حالات رجالية ولو بلحاظ النوع، فجعل الاحتلام سببا للبلوغ في عرض سببية السن او نبات الشعر الخشن، اما بالنسبة الى البنت لم يعلم ان المراد ببلوغها ان تبلغ مبلغ النساء في احساسها للحاجة الى الرجال، فلعل المراد من ذلك انها بلغت مبلغ النساء اي بلغت مبلغا يجوز الدخول بها شرعا، ولايجوز الدخول بالبنت الا اذا بلغت تسع سنين، فاذا بلغت تسع سنين فقد بلغت مبلغ النساء اي بلغت مبلغا يمكن الاستمتاع الكامل منها ولولم تحس هذه البنت باي احساس نسائي، ولاتزال تلعب بلعب الاطفال، ولاتفهم شيئا من مسائل النساء، هذا ليس بمهم.

فالحاصل ان الظاهر من مجموع هذه الروايات ان رؤية دم الحيض تكون علامة تعبدية او عرفية لبلوغ البنت.

#### الشك في بلوغ سنّ اليأس على نحو الشبهة المصداقية

اما بالنسبة الى من شكت في بلوغها سنّ اليأس، فدائما يمكن احراز عدم بلوغها سنّ اليأس في الشبهة المصداقية بالاستصحاب، اذا شكت انها بلغت خمسين سنة او لا، او بناءا على كون سنّ اليأس ستين سنة، تشك انها بلغت ستين سنة او لا، فيمكن اجراء الاستصحاب الموضوعي بلااشكال.

لاحاجة الى امارية صفات الحيض، حتى السيد الخوئي الذي لايعترف بذلك، ويقول لابد من احراز بالنسبة الى ما لو كان الاستصحاب مخالفا للحيض لابد من احراز الحيض بمحرز آخر ولايكفي واجدية الدم للصفات، هنا يقول بان الاستصحاب ينفي بلوغ هذه المرأة سنّ اليأس، فلااشكال، نعم بناء على ما ذكرناه من كفاية كون الدم بصفات الحيض فهذا ايضا يكون علامة اخرى اضافة الى الاستصحاب على عدم بلوغ المرأة سنّ اليأس.

مسألة2 لا فرق في كون اليأس بالستين أو الخمسين بين الحرة و الأمة‌ و حار المزاج و باردة و أهل مكان و مكان‌.

#### اجتماع الحيض والارضاع

مسألة3 لا إشكال في أن الحيض يجتمع مع الإرضاع‌ و في اجتماعه مع الحمل قولان الأقوى أنه يجتمع معه سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها و سواء كان في العادة أو قبلها أو بعدها نعم فيما كان بعد العادة بعشرين يوما- الأحوط‌ الجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة‌

ذكر صاحب العروة هنا عدة مسائل المسالة الاولى ان الحيض يجتمع مع الارضاع، اما ان الحيض يجتمع مع الارضاع فهو متسالم عليه وامكانه من الضروريات، وكثير من النساء صرن حوامل بطفل آخر في اثناء ارضاعهن لطفل آخر، وهذا يكشف عن تكون بويضات في رحم هذه المراة وامكان تحررها وانجراح جدار الرحم الموجب لرؤية دم الحيض، انما الكلام في ان الحيض هل يجتمع مع الحمل او لا يجتمع معه، اختار جماعة عدم اجتماع الحيض والحمل، كالشيخ المفيد وابن الجنيد وابن ادريس والمحقق في الشرائع وفي مختصر النافع نسبه الى اشهر الروايات، ولكن اختار جماعة آخرون ان الحيض يجتمع مع الحمل، وان كان رؤية الدم من الحامل بنحو يكون حيضا اي يستمر الى ثلاثة ايام، نادرة، ولكنها ليست منتفية، والعلم الحديث يؤكد انه قد ترى الحامل دم الحيض، لان مجرد انعقاد الجنين وان كان يمنع من انعقاد جنين آخر، لتركبن طبقا عن طبق لايمكن في الحمل، ان تصير المراة حاملا لجنين آخر بعد ان صار لها جنين قبل ذلك، هذا امر غير واقع وينفيه العلم والتجربة، ولكن هذا لاينفي رؤية دم الحيض من المراة الحامل، فالمهم في المقام ملاحظة الروايات، تاملوا الى الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس75

كان الكلام في انه هل يجتمع الحيض مع الحمل او لايجتمع، فنقلنا عن جماعة من الاعلام انهم ذهبوا الى عدم اجتماع الحيض والحمل، ونقل ذلك عن المفيد وابن الجنيد وابن ادريس والمحقق صاحب الشرائع، واستندوا الى جملة من الروايات ووجوه ضعيفة.

ولكن المشهور ذهبوا الى ان الحيض يجتمع مع الحمل، وذهب بعضهم كالشيخ في النهاية الى التفصيل، وحيث ان مستند هذه الاقوال عادة الروايات فنقرأ روايات الباب، كي نرى ما هو الحق في المسالة:

#### روايات باب اجتماع الحيض مع الحمل

باب جواز اجتماع الحيض مع الحمل، 1-‌ صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الحبلى ترى الدم أ تترك الصلاة- فقال نعم إن الحبلى ربما قذفت بالدم.

2- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الحبلى ترى الدم و هي حامل- كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر- هل تترك الصلاة قال تترك الصلاة إذا دام.

اي استمر الى ثلاثة ايام

3- صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أم ولدي ترى الدم و هي حامل- كيف تصنع بالصلاة- قال فقال لي إذا رأت الحامل الدم- بعد ما يمضي عشرون يوما- من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر- الذي كانت تقعد فيه- فإن ذلك ليس من الرحم و لا من الطمث- فلتتوضأ و تحتشي بكرسف و تصلي- و إذا رأت الحامل الدم قبل الوقت- الذي كانت ترى فيه الدم بقليل- أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة- فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها- التي كانت تقعد في حيضها- فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصل الحديث.

هذه الرواية الصحيحة فصلت بين ما لو رأت الحامل الدم قبل عادتها او في عادتها فيعتبر هذا الدم حيضا، واذا رأت الدم بعد مضي عشرين يوما من وقت العادة، يعني من اول عادتها كأول شهر مثلا مضى عشرون يوما لا من آخر عادتها، اول عادتها افرض اول الشهر وآخر عادتها اليوم السابع، فلو رأت الدم بعد عشرين يوما من اول الشهر فليس هو من الرحم ولا من الطمث.

نعم هذه الرواية لم تبين احكام جميع صور المسالة، وانما بينت صورة رؤية الدم بعد مضي عشرين من اول عادتها، فحكمت بان هذا الدم ليس حيضا، والصورة الثانية ما لو رأت المرأة الدم في وقت عادتها او قُبيل عادتها بقليل، فحكمت الرواية بان هذا الدم حيض، ولم يبين في الرواية حكم ما لو رأت الدم قبل ايام عادتها بفاصل عرفي، بحيث لايصدق انه رأت الدم قبل وقت عادتها بقليل.

وكذا لو رأت الدم بعد وقت عادتها ولكن لا في فرض ان يمضي عشرون يوما، ففي هذا الفرض بمقتضى مفهوم عدد العشرين يفهم كونه حيضا، والا لغى عنوان عدد العشرين، فهذه الصورة يفهم حكمها، وهذا هو مستند جماعة من الاعلام كالسيد السيستاني والسيد الخوئي في الفتوى بهذا التفصيل، وقد نقل هذا التفصيل عن الشيخ الطوسي في بعض كتبه.

ولو رأت الدم بعد مضي اثنين وعشرين يوما من ايام عادتها فلايظهر من هذه الصحيحة ان هذا الدم ليس بدم حيض، كما لايستفاد من هذه الصحيحة انه ليس بدم حيض.

4- صحيحة صفوان قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الحبلى ترى الدم- ثلاثة أيام أو أربعة أيام تصلي- قال تمسك عن الصلاة.

فهذه الصحيحة ايضا من الاطلاقات الدالة على ان الحيض يجتمع مع الحمل.

5-صحيحة أبي المغراء قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحبلى قد استبان ذلك منها- ترى كما ترى الحائض من الدم- قال تلك الهراقة إن كان دما كثيرا فلا تصلين- و إن كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاتين.

فصّلت هذه الصحيحة بين ان يكون الدم كثيرا فيحكم بان هذا حيض وبين ان يكون قليلا فهو من الاستحاضة، وهل المراد من القليل انه قليل زمانا اي لايستمر الى ثلاثة ايام فهو موافق للقاعدة او يكون قليل كيفا، فهو تفصيل آخر في المسألة، والمراد من تلك الهراقة، اهرق الاناء اي اكفأه سكبه، تلك الهراقة اي ينزل فترة قصيرة، اي احيانا يقع منها دم ولايعلم ان هذا دم حيض، فان كان كثيرا فهو حيض وان كان قليلا فهو استحاضة.

6- موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الحبلى- ترى الدم اليوم و اليومين- قال إن كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين- و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين.

فهذه الرواية الموثقة فصلت بين الدم الاصفر والدم الاحمر، ولو كان الدم الاحمر اقل من ثلاثة ايام، هذا هو الظاهر من الرواية، انه لاتصلي ذينك اليومين، يستفاد من هذه الموثقة عدم اعتبار استمرار دم الحيض بالنسبة الى الحامل الى ثلاثة ايام.

7- صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألته عن الحبلى ترى الدم- كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما في كل شهر- قال تمسك عن الصلاة كما كانت تصنع في حيضها- فإذا طهرت صلت.

لاانها تقضي، اي أدّت الصلوات الآتية كالحائض

8- رواية حميد بن المثنى قال: سألت أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن الحبلى- ترى الدفقة و الدفقتين من الدم- في الأيام و في الشهر و الشهرين- فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة.

فقد يقال بان ظاهر هذه الرواية ان الدم الذي تريه الحبلى ليس بدم حيض، ولكن المشهور اوّلوا هذه الرواية او المراد منه الدم الذي ينزل لحظات وينقطع، وهو الظاهر من لفظة الهراقة، كما ان الرجل يهريق الاناء، اي ينزل منه الماء لحظات ويخلص.

9- مرسلة حريز عمن أخبره عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليه السلام) في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلاة- فإنه ربما بقي في الرحم الدم- و لم يخرج و تلك الهراقة.

هذا على خلاف ظاهر الرواية السابقة، كأن هراقة الدم وخروجه موجب لترك الصلاة، بخلاف الرواية السابقة، ولكن الرواية مرسلة.

10- معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الحبلى ترى الدم- قال نعم إنه ربما قذفت المرأة الدم و هي حبلى.

هذه الرواية ايضا من ادلة المشهور.

11- موثقة سماعة قال: سألته عن‌ امرأة رأت الدم في الحبل- قال تقعد أيامها التي كانت تحيض- فإذا زاد الدم على الأيام التي كانت تقعد- استظهرت بثلاثة أيام ثم هي مستحاضة.

هذه الرواية ايضا من ادلة المشهور ودلت على حكم الاستظهار ايضا ويحمل الاستظهار على ما احتملت المراة استظهار الدم الى اكثر من عشرة ايام.

12- رواية او موثقة (سنتكلم عن ذلك) النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أنه قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله) ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل- يعني إذا رأت الدم و هي حامل لا تدع الصلاة- إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق- و رأت الدم تركت الصلاة.

يعني دم النفاس، الطلق يعني ألم وضع الحمل، هذه الرواية من ادلة من افتى بان الحيض لايجتمع مع الحبل.

#### اثبات وثاقة النوفلي

السيد السيستاني ناقش في سند هذه الرواية فقال بان النوفلي لم يرد في حقه اي توثيق، ولكن ذكرنا مرارا ان النوفلي وان كان لم يرد في حقه ايّ توثيق خاص، ولكن يمكن اثبات وثاقته لا لأجل وروده في تفسير القمي كما يقول به السيد الخوئي، وانما لأجل اكثار الاجلاء الرواية عن كابراهيم بن هاشم، مضافا الى شهادة الشيخ الطوسي بعمل الطائفة بما رواه السكوني وعادة يكون روايات السكوني عن طريق النوفلي، وما ذكره السيد السيستاني جوابا عن هذا البيان من انه فعلا يكون روايات السكوني عادة وغالبا تكون عن طريق النوفلي، ولكن في زمان الشيخ الطوسي وقبله لم يعلم ان اكثر روايات السكوني عن طريق النوفلي، فلعله حذفت الاسانيد واختصر السند في سند مشترك، فصار الغالب في روايات السكوني نقلها عن طريق النوفلي، ولكن هذا الاحتمال بعيد جدا، كيف يعتمد الاصحاب على سند ضعيف ويحذفون الاسناد الصحيحة، هذا خلاف المتعارف، ولاجل ذلك نلتزم باعتبار السكوني عن النوفلي.

نعم هذه الرواية متعارضة بالصراحة مع الروايات الكثيرة الدالة على ان الحيض يجتمع مع الحمل، فان لم نقل بان اعراض المشهور عنها او فقل معارضتها مع روايات كثيرة يجعلها مخالفة للسنة القطعية فلااقل من انها تحمل على التقية، لان هذه الرواية موافقة للعامة.

13- رواية الهيثم بن واقد عن مقرن (السند ضعيف وفيه محمد بن علي الكوفي وكفى به ضعفا) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأل سلمان عليا (عليه السلام) عن رزق الولد في بطن أمه- فقال إن الله تبارك و تعالى حبس عليه الحيضة- فجعلها رزقه في بطن أمه.

فيقال بان هذه الرواية تدل على ان الله سبحانه وتعالى حبس الحيض لاجل رزق الجنين، وهذا لايجتمع من رؤية الحامل للحيض، ولكن هذه الرواية مضافا الى ضعف سندها، يمكن حملها على جريان العادة، وهذا لاينافي انه قد يكثر رزق الولد، كما ورد في روايات أخرى انه قد يكثر رزق الولد فيخرج منها الدم:

14- صحيحة سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك الحبلى ربما طمثت- قال نعم و ذلك أن الولد في بطن أمه‌ غذاؤه الدم- فربما كثر ففضل عنه فإذا فضل دفقته - فإذا دفقته حرمت عليها الصلاة.

16- مرسلة محمد بن مسلم: عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن بعض رجاله عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألته عن الحبلى قد استبان حبلها- ترى ما ترى الحائض من الدم- قال تلك الهراقة من الدم- إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلي- و إن كان قليلا أصفر فليس عليها إلا الوضوء.

في الحبلى التي استبان حملها فصلت الرواية بين الدم الاحمر الكثير وبين الدم القليل الاصفر، فجعل الدم القليل الاصفر استحاضة والدم الكثير حيضا، وهذا يشمل ما لو كان الدم الاحمر لايستمر الى ثلاثة ايام فيكون حيضا، والدم الاصفر يستمر الى ثلاثة ايام فلايكون حيضا، لان الظاهر من القليل والكثير القلة والكثرة بلحاظ مقدار الدم، لابلحاظ استمرار الدم الى ثلاثة ايام.

تاملوا في هذه الروايات، وان شاء الله نتكلم عن مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين ما ذكر من التفاصيل الى الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس76

كان الكلام في الروايات الواردة في اجتماع الحيض مع الحمل وعدمه، فنقلنا عدة روايات صححية وتامة الدلالة على ان الحيض يجتمع مع الحمل، وان ذهب جماعة كالمفيد وابن ادريس والمحقق في الشرائع الى عدم اجتماع الحيض مع الحمل، واستندوا في ذلك الى عدة روايات وعدة وجوه ضعيفة.

#### الجواب عن الروايات المانعة من اجتماع الحيض والحمل

اما الروايات فعمدتها رواية السكوني: ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل، وهذه الرواية وان كانت تامة سندا عندنا، لعدم قدح وجود النوفلي ولاالسكوني في سند هذه الرواية، اما النوفلي فلانه وان لم يرد في حقه توثيق خاص، لكن اكثر الاجلاء الرواية عنه، فهذا ابراهيم بن هاشم الذي نشر الحديث بقم، اول من نشر الحديث بقم، وكان من الاجلاء، اكثر الرواية عن النوفلي، فيكشف عن حسن ظاهره عنده.

#### اثبات وثاقة السكوني

واما السكوني فان لم يرد في حقه توثيق ولكن الظاهر من كلام الشيخ الطوسي في العدة من ان الاصحاب عملوا بروايات السكوني ان السكوني كان ثقة بنظرهم، وان لم يوثقه الشيخ الطوسي صريحا، وانما قال بالنسبة الى الاماميين المنحرفين كالواقفية والفطحية، انما يعمل بخبر هؤلاء اذا كانوا متحرجين عن الكذب، واما بالنسبة الى العامة فلم يقل مثل ذلك، بل قال اذا لم يكن في احاديثنا شيء في مورد فنعمل بما رواه العامة، لقوله عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام، فيقول الشيخ الطوسي فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه السكوني وايوب بن نوح وامثالهم، فقد يقال بان من المحتمل لزوم العمل بما رواه العامة بما اذا لم يكن نص من الشيعة في المسالة تعبدا لا من باب وثاقتهم لاجل هذه الرواية.

ولكنه غريب جدا، فهل يحتمل ان يستند الى حديث عامي لايتحرج عن الكذب، ولكن لايستند الى حديث امامي مجهول الحال، او غير متحرز عن الكذب، فصار العامي احسن حالا من الشيعي، هذا امر غريب جدا، وظاهر عمل الطائفة بروايات السكوني انه كان ثقة بنظرهم ومتحرزا عن الكذب، وقد يؤيد ذلك ما ورد في الكتب الرجالية من العامة ان السكوني من الثقات[[25]](#footnote-25)، وان كنا لانعتمد على توثيق العامة ولاتضعيفهم لشخص.

فنحن نرى اعتبار سند الرواية، ولكن ذكرنا امس ان الرواية مخالفة للمشهور بين الاصحاب، مخالفة للسنة القطعية من الروايات، مضافا الى انه عند التعارض لابد من حملها على التقية لكونها موافقة للعامة.

واما بقية الروايات كرواية مقرن: ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيض فجعلها رزقه في بطن امه، فذكرنا انه لايستفاد منها ان الحامل لاتحيض، بل قد يزيد الرزق، مما يحتاج اليه الجنين، فينزل من رحم الحامل، كما نص عليه صحيحة سليمان بن خالد.

واما صحيحة حميد بن المثنى ابي المغرا حيث قال الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة، فهي محمولة على ما اذا لم يستمر الدم الى ثلاثة ايام، لان ابي المغرا نفسه روى رواية أخرى، عن الصادق عليه السلام وورد فيها تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلاتصلين، وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاة، فصّل بين الدم القليل والكثير، فلم تنف رؤية الحامل للحيض بشكل مطلق، فما استند اليه المخالفون لاجتماع الحيض مع الحمل الى الروايات غير تام.

#### الجواب عن الوجوه الضعيفة المانعة من اجتماع الحيض والحمل

اما بعض الوجوه فقد ذكرت وجوه ضعيفة لتاييد كلامهم:.

**الوجه الاول**: ما ذكره صاحب السرائر من انه ورد في الروايات المستفيضة استبراء الأمة بحيضة، الأمة حينما يطأها شخص آخر فتستبرأ بحيضة، كما لو حلّل المالك أمته من ضيفه، فهذا لاباس به كما جاء في الروايات، ولكن بشرط ان يكون الفاصل بين وطئ الضيف لهذه الجارية مع وطئ صاحبها، يكون الفاصل بينهما حيضة واحدة، بقية الاستمتاعات لامانع منها، واما خصوص الجماع لابد ان يكون الفاصل بينهما بحيضة واحدة، وهكذا ورد في المزني بها ان من يتزوجها لابد ان ينتظر حتى ترى حيضة واحدة، ثم يطأها، فهذا يعني ان الحيضة الواحدة كاشفة عن عدم حمل هذه المراة.

والجواب عن هذا الوجه واضح، ان كاشفية حيضة واحدة عن عدم الحمل، كاشفية ظنية، او فقل هذا حكمة لتشريع هذا المقدار من العدّة، والا لو كان علة تشريع العدة ان نحرز عدم حمل هذه المعتدّة وقلنا بان الحيضة الواحدة كاشفة وجدانا عن عدم حملها، فلماذا نحتاج في المطلقة الى ثلاثة اطهار، فهذا يكشف لنا بوضوح ان هذا حكمة لتشريع العدة، وامارية رؤية الحيض امارية غالبية.

وان شئت قلت حتى من يرى ان الحمل لايجتمع مع الحيض فهذا يعني ان ما تراه الحامل من دم وان كان واجدا بصفات الحيض فليس بحيض، لا انها لاترى الدم، فاذن هذه المراة التي رأت الدم بعنوان حيضة واحدة في الاستبراء او في عدة العقد الموقت بناءا على من يرى ان عدتها حيضة واحدة، فهي رات الدم مستمرا الى ثلاثة ايام، لو كانت حامل فهذا الدم ليس بدم حيض بناءا على نظر هؤلاء، فاذن اذا رأت امراة دما مستمرا الى ثلاثة ايام، فبناء على نظر هؤلاء لو كانت حاملا لاترى حيضا لاانه لاترى دما مستمرا الى ثلاثة ايام، فلو رأت المراة دما مستمرا الى ثلاثة ايام فلايكون ذلك امارة قطعية على عدم حملها، فلعلها حامل وبنظر هؤلاء ليس هذا الدم دم حيض، فاذن لم يختلف قول المشهور مع قول هؤلاء في ان رؤية الدم امارة غالبية وظنية عن عدم الحمل، وليست امارة قطعية على اي تقدير.

**الوجه الثاني** الذي ذكره صاحب السرائر ايضا هو ان طلاق الحامل جائز مطلقا، ولو كان في طهر مواقعة، خمس يطلقن على كل حال منها المراة التي استبان حملها، فسره الاعلام بالمراة الحامل، وفسره السيد السيستاني بالمراة التي استبان حملها، فالمراة الحامل واقعا التي لم يستبن حملها عرفا، طلاقها باطل، ولكن المشهور يقولون بان طلاق الحامل مطلقا ولو لم تكن مستبينة الحمل صحيح مطلقا، فيقول صاحب السرائر طلاق الحامل صحيح على اي حال، والطلاق في الحيض غير صحيح، لاطلاق في الحيض، فالجمع بين الدليلين يقتضي ان نقول بان الحامل لاتحيض، لان هذا يكشف عن تباين الحامل مع الحائض.

والجواب عن ذلك ان هذا شبيه بالتمسك اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص، نحن علمنا بان طلاق الحامل صحيح مطلقا ولو في أثناء رؤيتها للدم مستمرا الى ثلاثة ايام، فلو كانت الحامل تحيض، فهي مستثناة واقعا من عدم صحة طلاق الحامل، فالامر يدور بين خروج الحامل عن بطلان طلاق الحائض تخصصا كما يراه هؤلاء، مثل صاحب السرائر، او خروجها عن دليل ان الحائض طلاقها باطل تخصيصا، فصاحب السرائر يجري اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص، لاثبات ان الحامل خارج عن الحائض تخصصا، وهذا غير صحيح.

**الوجه الثالث** ما ذكره العلامة الحلي كدليل لهؤلاء الاعلام، كالشيخ المفيد وصاحب السرائر والمحقق الحلي من عدم اجتماع الحيض مع الحمل، هو ان اليائسة حُكم بانها لاتحيض، اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون من قريش، وليس منشأ الحكم التعبدي الا نكتة الغلبة، والا فقد توجد امراة بلغت خمسين سنة بل بلغت ستين سنة وتحيض، وترى الدم، فحكم الشارع بان المراة التي بلغت خمسين سنة لاتحيض هو الغلبة، وهذه النكتة موجودة في الحامل، الغلبة تقتضي ان الحامل ايضا لاترى الحيض على وزان اليائس.

جواب المشهور واضح وهو ان الحكمة لاتعمم، وما ذكر من نكتة الغلبة فيمن بلغت خمسين سنة غلبة انها لاتحيض، من باب الحكمة، والحكمة لاتعمم.

#### الحكمة تعمم

انا اقول من يرى مثل السيد الداماد والسيد الزنجاني ان الحكمة تعمم كما ان العلة تعمم، مع ذلك يمكنه الجواب عن هذا الوجه، توضيح ذلك ان المشهور على الحكمة لاتعمم، وليست الاحكام دائرة مدار الحكمة، ولكن ذهب جماعة كالسيد الداماد و السيد الزنجاني ان الظاهر من الحكمة كونها معممة فاذا قال المولى لعبده لاتدخل عليّ احدا في الليل، لان الليل مظلم واخاف ان يأتي عدوّي ولاتعرفه فيغتالني، ولااشكال ان هذا حكمة، لانه لو عرف العبد شخصا وانه صديق المولى مع ذلك ان المولى اصدر قانونا حتميا وحاسما في ان لايدخل العبد على مولاه اي احد، حتى لو كان العبد يعرفه، ولكنه قد يشتبه، ولاجل ذلك لايعتمد المولى على تشخيص العبد، ولكن العرف يقول اذا صار النهار مظلما، السحاب الاسود غلب على الجوّ، فصار النهار مظلما، تلك الحكمة تأتي، فلو جاء شخص الى باب بيت المولى فاراد العبد ان يدخله، فيصيح المولى يقول اما قلت لك لاتدخل عليّ احدا في الليل.

ولاجل ذلك يقول السيد الزنجاني ان الرواية الواردة في ان الله حرّم الميتة او حرّم الدم لفساد البدن هذا حكمة، حرمة الميتة لاتدور مدار فساد البدن، قطعية بسيطة من الميتة لاتوجب فساد البدن، كما ان الميتة الشرعية غير المذكى اكلها ولو في كل يوم لاتوجب فساد البدن، ولكن الحكمة تعمم، فاستخدام شيء آخر يوجب فساد البدن كاستخدام الهيروئين او المواد الحديثة الكميائية فهذا يوجب فساد البدن ، فتقتضي الحكمة المذكورة في الرواية حرمتها.

ولايخلو هذا الكلام من وجه، ولكن هو في الحكمة المصرحة في الروايات لامجرد الحكمة التي ليست منصوصة في الروايات، مجرد استحسان انه في اليائسة ان الغلبة صارت حكمة، لعل الغلبة جزء الحكمة، والمجموع صار سببا لهذا الحكم، بخلاف الحامل، فمجرد الغلبة لم يعلم كونه حكمة فضلا عن كونه علة.

فالحق ان الحيض يجتمع مع الحمل، كما صرح به العلم الحديث.

#### التفاصيل في المسألة

يقع الكلام في التفاصيل، اهمها التفصيل الذي اختاره الشيخ في النهاية والسيد الخوئي في تعليقة العروة واحتاط السيد السيستاني في ذلك وهو التفصيل بين ما لو رأت الحامل دما بعد مضي عشرين يوما من اول عادتها فلايكون بحيض، والظاهر انه عدم فرقهم بين ان ترى الدم في اول يوم بعد مضي عشرين او ما بعده الى ان يصدق انها رات دما قُبيل عادتها، فبعد مضي عشرين يوما من اول عادتها الى ان يصدق انها رات دما قُبيل عادتها، فخلال هذه الفترة كل ما ترى من دم وان كان واجدا لصفات الحيض فليس بحيض، بخلاف ما لو رأت دما في ايام عادتها، او قُبيل عادتها فهذا الدم حيض، سواء كان واجدا لصفات الحيض ام لا، بشرط ان يستمر الى ثلاثة ايام، كما سياتي، واما الدم الذي رأته بعد مضي عادتها وقبل مضي عشرين يوما فالرواية ساكتة عنه، فيرجع الى العمومات، ان كان حمرة فهو حيض وان كان صفرة فليس بحيض، فصار هناك تفصيل.

الدم الذي رأته بعد مضي عشرين يوما الى قبيل عادتها فليس بحيض وان كان بحيض، والدم الذي رأته قبيل عادتها وفي عادتها حيض وان لم يكن بصفات الحيض، والدم الذي رأته بعد عادتها وقبل مضي عشرين يوما، ففيه تفصيل حسب القواعد الاولية، ان كان احمر فهو حيض وان كان اصفر فليس بحيض، وهذا هو الظاهر من صحيحة حسين بن نعيم الصحاف، ولكن المشهور لم يلتزموا بهذا التفصيل، كما ان الروايات المطلقة خالية عن هذا التفصيل، ولاجل ذلك استشكل السيد السيستاني في تقييد تلك الروايات الكثيرة برواية واحدة، تاملوا في هذه المسالة الى ليلة الاحد ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحیم

### الدرس77

#### التفاصيل في المسألة

#### 1- التفصيل بين مضي عشرين يوما وغيره، وهو الصحيح

كان الكلام في التفاصيل في حيض المرأة الحامل، التفصيل الاول الذي نقلناه عن الشيخ الطوسي في كتاب النهاية هو ان الدم الذي تراه الحامل بعد مضي عشرين يوما من اول عادتها ليس بحيض وان كان واجدا لصفات الحيض، ولو رأت الدم في ايام عادتها او قبيل ذلك فهو حيض، واذا رأته بعد ايام عادتها وقبل مضي عشرين يوما من اول عادتها فالمرجع فيه الصفات، فيكون دم الحامل منقسما الى ثلاثة اقسام:

القسم الاول ما رأته بعد مضي عشرين من ايام عادتها فليس بحيض وان كان بصفاته، ولاخصوصية لما تراه اول يوم بعد مضي عشرين يوما، بعد ما يمضي عشرون يوما من اول عادتها الى قبيل عادتها، خلال هذه الفترة كل ما تراه من دم فليس بحيض وان كان واجدا لصفات الحيض.

القسم الثاني ما تراه في ايام عادتها او قريبا من ذلك فهو حيض، وان كان بغير صفات الحيض.

وما تراه بعد مضي ايام عادتها وقبل عشرين يوما فهذه الرواية التي قرأنها ساكتة عن بيان حكمه، فيكون المرجع فيه الاطلاقات المفصلة بين ما كان بصفات الحيض وما لايكون بصفات الحيض.

هذه الصحيحة التي مستند هذا التفصيل وهي صحيحة الحسين بن النعيم الصحاف، تامة السند والدلالة، ولكن المشهور لم يفتوا بمضمونها عدا الشيخ الطوسي في كتاب النهاية وهو لم يفت بذلك في سائر كتبه، كما ان صاحب المدارك مال الى هذا التفصيل، ثم قال وان كان قول المشهور اقرب، ولاجل ذلك ذكر الشيخ الانصاري وصاحب الجواهر انه كيف لاجل رواية واحدة اعرض عنها المشهور نقيد الاطلاقات الدالة على ان ما تراه المرأة الحامل من دم فهو حيض، ان كان واجدا لصفات الحيض من غير تفصيل بين مضي عشرين يوما من ايام عادتها وعدمه، وهكذا ذكر المحقق الهمداني وقال بان غاية ما يستفاد من هذه الصحيحة بيان حكم ظاهري، لاان ما تري بعد ايام عادتها بعشرين يوما فليس بحيض قطعا، بل المراد انه لادليل على كونه حيضا، بخلاف ما تراه في ايام عادتها، فان العادة امارة الحيضية.

والانصاف ان ما ذكروه لاوجه له، اما ما ذكره الشيخ الانصاري وصاحب الجواهر من استبعاد تقييد المطلقات بهذه الصحيحة، فلااستبعاد فيها بعد كون رؤية الدم من الحامل نادرة، فليست المسالة عامية للنساء، فبين الامام عليه السلام حكما مطلقا للنساء، وحيث ان هذا الحكم ليس محلا عاما لابتلاء النساء فلامانع من الاعتماد على مقيد منفصل دال على التفصيل، وكم له من نظير في الروايات، وما ما ذكره المحقق الهمداني فليس له وجه واضح، فان مقتضى التفصيل ان يكون لرؤية الدم بعد مضي عشرين يوما من اول عادتها خصوصية لاتوجد في الدم الذي تراه قبل ذلك، فان كان ما ذكره المحقق الهمداني صحيحا، فالحكم يتبع ما كان بصفة الحيض، في غير ايام العادة، فاذن اي خصوصية لمضي عشرين يوما وعدمه، وهل هذا الا الغاء لخصوصية عشرين يوما، فهذا التفصيل في محله وان كان الاحتياط لاينبغي تركه.

فحيث سياتي ان الصلاة على الحائض محرمة ذاتية وفاقا لجماعة من الاعلام كالمحقق الهمداني فيصير الامر دائرا بين المحذورين، فالدم الذي تراه الحامل بعد عشرين يوما من ايام عادتها فليس بحيض، فيجب عليها القيام بوظيفة المستحاضة، ولو قلنا بحيضها لكان يحرم عليها الصلاة، فلو كنا نريد ان نوافق المشهور، فحيث انهم ذهبوا الى انه حيض، ولاتجوز الصلاة على الحائض فالقول بوجوب الاحتياط بالقيام بوظيفة المستحاضة فهذا خلاف الاحتياط بناءا على الحرمة الذاتية لصلاة الحائض، فاذن نحن مجبورون في مخالفة المشهور في هذه المسالة، ولاجل ذلك يتعين الاخذ بمقتضى الصناعة، وهو التفصيل بين مضي عشرين ايام من اول عادتها فما تراه بعد ذلك فلايكون بحيض ويجب عليها القيام بمقتضى وظيفة المستحاضة، نعم مقتضى الاحتياط ان تترك محرمات الحائض رعاية لفتوى المشهور.

#### 2- التفصيل بين استبانة الحمل وغيرها

التفصيل الثاني ما ذكره الشيخ في الخلاف وصاحب السرائر والكيدري في المصباح، من ان ما تراه الحبلى قبل استبانة حملها فهو حيض، والدم الذي تراه الحبلى بعد استبانة حملها فليس بحيض، ونقل عن الشيخ الطوسي انه ادعى عليه اجماع الفرقة، وتحير الاعلام ما هو مستند هؤلاء الاعلام، في ذهابهم الى هذا التفصيل، فاخترع السيد الخوئي وجها لهذا التفصيل وقال لعله حيث ورد في الروايات ان دم الحيض غذاء للولد فالجنين الذي لم يستبين لايحتاج الى الغذاء ولاجل ذلك يخرج دم الحيض من التي ليس حملها مستبينا ولكن اذا استبان الحمل فيحتاج الى الغذاء فلايخرج من الرحم.

ولكن من المستبعد جدا ان يكون مستندا لهذا التفصيل، واقول لعل وجه التفصيل انه ورد في روايات الطلاق ان المرأة الحامل اذا استبان حملها بحيث سائر النساء حينما ينظرن الى هذه المرأة بوضوح يفهمن ان هذه المرأة حامل، لعله بعد مضي شهرين كذا او ثلاثة اشهر، تنعرف المرأة بانها حامل، للنساء التي يرين هذه المرأة، بالنسبة الى طلاق الحبلى ورد ان الحبلى التي استبان حملها يجوز طلاقها على كل حال، ولاجل ذلك التزم جمع من الاعلام بان طلاق الحامل التي لم يستبن حملها باطل، لانه يكون في طهر المواقعة او اذا كان في اثناء الحيض فطلاقها باطل، وانما يجوز طلاق الحامل في طهر المواقعة او في حال الحيض اذا استبان حملها عملا بالروايات الواردة في باب طلاق الحبلى.

فاذن مقتضى الجمع بين صحة طلاق الحبلى اذا استبان حملها وبين ما دل على بطلان طلاق الحائض ان الحبلى التي استبان حملها فليس بحائض، فان التقسيم قاطع للشركة، او فقل مقتضى اصالة عدم التخصيص هو التخصص، فلاتكون الحبلى التي استبان حملها داخلة في اقسام الحائض ابدا، والا شملها ما دل على بطلان طلاق الحائض.

ولكن مر الجواب عن ذلك، فقلنا بان اصالة عدم التخصيص لاتجري لاثبات التخصص، فيجوز طلاق الحبلى التي استبان حملها مطلقا فيكون هذا تفصيلا في تخصيص مبطلية طلاق الحائض، مضافا الى ان ظاهر الادلة ذلك، حتى بناءا على مسلك الشيخ الانصاري ومن يقول بانه تجري اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص، هذه الكبرى لاتنطبق على المقام وذلك لان الشيخ الانصاري يقول اذا ورد في خطاب اكرم كل عالم، وعلمنا بان زيدا لايجب اكرامه، ولم يعلم بانه عالم لايجب اكرامه تخصيصا او انه جاهل لايجب اكرامه تخصصا، فنجري اصالة عدم التخصيص في خطاب اكرم كل عالم ونثبت بذلك ان زيدا ليس بعالم وهو جاهل ونرتب آثار الجاهل، فان الجاهل يجب ارشاده فلابد من ارشاد زيد، (ولكن حينما نواجهه ان نرشده نعلم انه من المجتهدين، وانما تمسكنا باصالة عدم التخصيص واشتبهنا، فتوهمنا ان زيدا الذي لايجب اكرامه جاهل...)، فهذه الكبرى التي لم تتم عند المشهورين من الاصوليين كصاحب الكفاية، لاتنطبق على المقام لان ظاهر ادلة جواز طلاق الحبلى جواز طلاقها على كل حال يعني وان ابتليت بالموانع العادية التي تمنع عن طلاق غيرها، خمس يطلقن على كل حال التي لم تحض والتي لم يدخل بها والحبلى التي استبان حملها الى آخره، فهذا دليل واضح على التخصيص لمانعية الحيض ومانعية طهر المواقعة عن صحة الطلاق فليس هذا التفصيل صحيحا.

هذا مع ان ما ذكره الشيخ الطوسي في الخلاف من التفصيل والقول بان الحبلى التي استبان حملها فماتراه من دم فليس بحيض مخالف لصحيحة ابي المغراء فان الوارد في هذه الصحيحة هكذا الحبلى بعد ما استبان حملها اذا رأت ما تراه المرأة من الدم وكان كثيرا فلاتصلين، وانه حيض، فهذه الصحيحة دالة بالتنصيص على بطلان التفصيل الذي اختاره الشيخ الطوسي في الخلاف، فان الصحيحة تدل على ان الحبلى بعد ما استبان حملها اذا رات ما تراه المرأة وكان كثيرا فلاتصلين وانه حيض، فالتفصيل الثاني باطل والتفصيل الاول صحيح، بقي الكلام في التفصيل الثالث وهو تفصيل صاحب الحدائق.

#### 3- تفصيل صاحب الحدائق بين الوجدان لصفات الحيض وغيره

بقي الكلام في تفصيل ثالث مال اليه صاحب الحدائق، فقال الحبلى تمتاز عن غيرها في شيء، وهو ان غير الحبلى اذا رأت الدم في ايام عادتها يحكم بكونه في حيض، سواء كان بصفات الحيض او لم يكن، بينما ان الحبلى اذا رات الدم في ايام عادتها ولم يكن الدم بصفات الحيض يحكم بانه ليس بحيض، فالحكم بحيضية الحبلى يحتاج الى توفر شرطين، الشرط الاول ان يكون في ايام عادتها والثاني ان يكون بصفات الحيض، فلو كان في ايام عادتها ولم يكن بصفات الحيض، فالحبلى تمتاز عن غيرها في انها لاتكون محكومة بحكم الحائض، بينما ان غير الحبلى اذا رات الدم في ايام عادتها فهذا الدم يكون محكوما بالحيض، هذا التفصيل ايضا ليس صحيحا، ونتكلم عن ذلك في الليلة القادمة ان شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس78

كان الكلام في التفاصيل المذكورة حول حيض الحامل، نقلنا تفصيلا عن الشيخ في النهاية والتهذيب والاستبصار من انه اذا رأت المرأة دما بعد مضي عشرين يوما من عادتها فليس بحيض، واستند في ذلك الى معتبرة الحسين بن نعيم الصحاف، فقبلنا هذا التفصيل، التفصيل الثاني كان حول المرأة التي استبان حملها وحكم الشيخ الطوسي في الخلاف وصاحب السرائر بانه ليس بحيض والمراة التي لم يستبن حملها فما تراه من دم فهو حيض، ابطلنا هذا التفصيل بنص معتبرة ابي المغرا.

التفصيل الثالث ما يميل اليه صاحب الحدائق من ان المدار في الحامل على كون الدم بصفات الحيض وعدمه لاكون الدم في ايام عادتها وعدمه، فنحن بالنسبة الى المرأة غير الحامل كنا نقول بان المدار على احد امرين اما ان ترى الدم في ايام عادتها او ترى الدم بصفات الحيض، فهذا الدم حيض، ولكن بالنسبة الى المرأة الحامل الغيت حيضية رؤية الدم في ايام العادة، فلافرق في رؤية الدم بين ايام عادتها وبين رؤية الدم في غير ايام عادتها بالنسبة الى المرأة الحامل، فالمدار على كون الدم بصفات الحيض فان كان الدم الذي رأته الحامل بصفة الحيض فهو حيض سواء كان في ايام العادة او في غيرها، واذا لم يكن الدم بصفات الحيض فلايحكم بكونه حيضا بلافرق بين ان ترى الدم في ايام عادتها وعدمه.

#### استناد صاحب الحدائق الى الروايات

واستند في ذلك الى جملة من الروايات، المفصلة بين كون الدم المرئي بصفة الحيض وعدمه، منها رواية محمد بن مسلم سألته عن المرأة الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال عليه السلام ان كان دما احمر كثيرا فلاتصل وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء، ومنها صحيحة ابي المغراء عن الحبلى قد استبان منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرة فلاتصلين وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاة، وكذا موثقة اسحاق بن عمار قال سالت اباعبدالله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا اي احمر، فلاتصل ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاة.

وقد نسب هذا التفصيل الى الصدوق، حيث قال في الفقية: والحبلى اذا رات الدم تركت الصلاة وذلك اذا رأت الدم كثيرا احمر فان كان قليلا اصفر فلتصل وليس عليها الا الوضوء.

الجواب عن ذلك ان هذه الروايات وان فصلت بين الدم الاحمر وبين الدم الاصفر، فقال الحامل اذا رأت الدم الاحمر تترك الصلاة واذا رات الدم الاصفر تتوضأ وتصلي، ولم تفصل بين ايام العادة وغيرها، ولكن ورد في عدة روايات أخرى ان المرأة الحامل اذا رات الدم في ايام عادتها فهو حيض، وهذه الروايات ايضا مطلقة، ولم تفصل بين كون الدم بصفات الحيض وعدمه.

مثل صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف اذا رأت الحامل الدم قبل الوقت التي ترى فيه الدم من قليل من ذلك الشهر فانه من الحيضة، وكذلك موثقة سماعة سالته عن امراة رات الدم في الحبل، قال تقعد ايامها التي كانت تحيض، فبالنسبة الى ايام العادة حكم الامام عليه السلام في موثقة سماعة بان الدم حيض في ايام عادتها، سواء كان بصفة الحيض او لم يكن بصفة الحيض.

فإما ان نجمع بين الطائفين بالجمع الاوي كما هو الظاهر، فيكون المدار على احد الامرين إما رؤية الدم في ايام عادتها او رؤية الدم بصفة الحيض، او ان يتعارض الطائفتان فيرجع الى الاطلاقات الدالة على ما تراه المرأة في ايام عادتها فهو حيض، كما ان ما تراه من دم احمر فهو حيض، ويشهد على ذلك صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف، فان هذه الصحيحة لولم تدل على الفرق بين ما تراه المرأة في ايام عادتها وما تراه بعد مضي عشرين يوما من ايام عادتها وكون المدار على كون الدم احمر وعدمه، لغى عنوان مضي عشرين يوما وعنوان رؤية الدم في ايام العادة.

#### عدم اعتبار الاستمرار الى ثلاثة ايام في دم الحامل

بقيت نكتة لاباس بالتنبيه عليها بعد وضوح بطلان تفصيل صاحب الحدائق، وهو ان ما استند اليه من موثقة اسحاق بن عمار ان الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلاتصل ذينك اليوم وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاة، نحن نلتزم بان الحامل تختلف عن غيرها في شيء وهو انه لايعتبر في حيضية الحامل استمرار دمها الى ثلاثة ايام، فغير الحامل لايكون حيضها اقل من ثلاثة ايام، بينما ان هذه الموثقة تدل على ان الدم الذي رأته الحامل يوما او يومين ان كان احمر فهو حيض.

وحمل ذلك كما في بعض الكلمات على انه اذا رات الحامل دما يوم ويومين واحتملت استمراره الى ثلاثة ايام يكون هذا الدم حيضا كحكم ظاهري، فاذا استمرت الى ثلاثة ايام انكشف انه دم حيض واقعا، واذا انقطع قبل مضي ثلاثة ايام انكشف انه ليس بدم حيض واقعا، وهذا ما يظهر من كلمات السيد الخوئي، الانصاف ان هذا الحمل خلاف الظاهر جدا، حيث ورد فيها ان الحبلى ترى الدم يوما او يومين، ان كان دما عبيطا فلاتصلين، فهذا ظاهر بظهور قوي ان الدم الذي لايستمر الى اكثر من يوم او يومين اذا رأته الحامل وكان احمر فهو حيض، وهذا تخصيص في دليل لزوم استمرار الدم الى ثلاثة ايام.

#### حكم ما لو رأت الحامل الدم نصف يوم

فنقول بان الحامل تختلف عن غيرها، فلو رأت المرأة الحامل ولو ساعة لعله يقال بان المعتبرة الغت لزوم استمرار الدم الى ثلاثة ايام، وان كان يمكن ان يقال بان القدر المتيقن من الغاء هذا الشرط ما اذا رأت المرأة يوما او يومين فاذا رات نصف يوم فلايستفاد من هذه الموثقة الحكم بحيضية هذا الدم، لاتشمل الفرض الذي رأت الحامل الدم باقل من يوم.

ولكن هل نرجع الى الاطلاقات الاولية التي تحكم بان كل ما تراه المرأة من دم وكان احمر فهو حيض، سواء استمر الى ثلاثة ايام ام لا، او نرجع الى ما دل على ان الدم لايكون اقل من ثلاثة ايام، خرجنا عن هذا العموم فيما اذا رات المرأة الحامل دما بمقدار يوم او يومين، فيه وجهان:

الوجه الاول ان يقال بان قوله عليه السلام دم الحيض اقله ثلاثة ايام، يدل على حكم بسيط، وهو ان دم الحيض يشترط فيه استمراره الى ثلاثة ايام، وبالنسبة الى الحامل الغي هذا الشرط، ببركة موثقة اسحاق بن عمار، فاذا الغي هذا الشرط فلايمكن التمسك بعموم الدليل الدال على شرطية الاستمرار الى ثلاثة ايام، فيما اذا رأت الحامل دما بنصف يوم، وان كان المدلول المطابقي لموثقة اسحاق بن عمار مختصا بالدم الذي يستمر في يوم او يومين، ولكن موثقة عمار الغت المدلول المطابقي لدليل ان دم الحيض لايكون اقل من ثلاثة ايام، الغت هذا الشرط بالنسبة الى الحامل، ولادليل على شرطية استمرار الدم في الحامل لمدة يوم او يومين، لان موثقة عمار ليس لها مفهوم.

وهذا منشأ القول بانه يرجع في الدم الذي تراه الحامل في اقل من يوم الى العمومات الاولية الدالة على ان الدم الاحمر حيض، وان كان قد يقال بان مفاد ما دل على ان دم الحيض اقله ثلاثة ايام، ينحل الى مداليل تضمنية، وهو ان الدم الذي يستمر ليومين ليس بحيض، وان الدم الذي يستمر ليوم ليس بحيض، وان الدم الذي يستمر لنصف يوم ليس بحيض، فبالنسبة الى المدلول التضمني القائل بان الدم المستمر الى يومين ليس بحيض، موثقة اسحاق بن عمار الغته، واما بالنسبة الى المدلول التضمني الآخر القائل بان الدم المستمر بنصف حيض لم تلغه موثقة اسحاق بن عمار، فيكون الدليل الدال على ان دم الحيض اقل من ثلاثة ايام حجة في هذا المدلول التضمني، الدال على ان ما استمر لنصف يوم ليس بحيض.

ولكن الانصاف ان انحلال ما دل على ان دم الحيض اقل من ثلاثة ايام الى مداليل تضمنية متعددة مستقلة والغاء بعض تلك المداليل بواسطة موثقة اسحاق بن عمار وبقاء المداليل الاخرى ككون الدم المستمر لنصف يوم ليس بحيض على حجيتها، هذا يعني انحلال قوله عليه السلام دم الحيض اقل من ثلاثة ايام، الى مداليل تضمنية مستقلة، وهذا خلاف الظاهر جدا.

بل الظاهر ان مدلول هذا الخطاب مدلول بسيط وهو ان دم الحيض اقله ثلاثة ايام، حده ثلاثة ايام، وهذا مدلول بسيط، وموثقة اسحاق بن عمار تلغي هذا المدلول البسيط بالنسبة الى الحامل، فيقول بالنسبة الى الحامل حيض الحامل ليس حده الى ثلاثة ايام، ليس حده من ناحية القلة ثلاثة ايام، فالغت موثقة عمار هذا الحد باقل من مقدار دم الحيض، وليس لهذا الدليل مدلول تضمني مستقل يدل على ان الدم المستمر الى نصف يوم حتى نرجع اليه.

فالانصاف ان هذه الموثقة وان كانت لاتدل على حكم الدم الذي تراه الحامل من اقل من يوم وانما تدل على حيضية ما تراه المرأة الحامل ليوم او يومين ولكن يكفينا ان هذه الموثقة الغت المدلول المطابقي البسيط لما دل على ان دم الحيض اقله ثلاثة ايام، فالغت هذا الحد البسيط في ناحية القلة بالنسبة الى الحامل، وبقينا والاطلاقات الاولية فنحكم بان المرأة الحامل اذا رات دما احمر ولو بساعة او نصف ساعة وكان حيضا بنظر العرف، اي دم احمر، كثيرا اي احمر، لاالكثرة الاستمرارية، كثيرا في قبال قليلا اصفر، وهذا يوجب الحكم بكون هذا الدم حيضا.

فاذا رات دما احمر او رات دما في ايام عادتها فيعتبر هذا الدم دم حيض، فرغنا عن هذه المسالة.

مسألة4 إذا انصب الدم من الرحم إلى فضاء الفرج و خرج منه شي‌ء في الخارج‌ و لو بمقدار رأس إبرة لا إشكال في جريان أحكام الحيض و أما إذا انصب و لم يخرج بعد و إن كان يمكن إخراجه بإدخال قطنة أو إصبع ففي جريان أحكام الحيض إشكال فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض و لا فرق بين أن يخرج من المخرج الأصلي أو العارضي‌.

يذكر صاحب العروة اذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج، فتارة يخرج الدم الى خارج الفرج ولو بعلاج، ولو بواسطة وضع قطنة او ادخال اصبع، فيصدق ان هذه المراة رأت الدم، فيشمله ما دل على ان الدم الذي راته المراة وكان بصفة الحيض او كان في ايام عادتها فهو حيض، نعم لايعتبر استمرار الخروج بعد ذلك، فلو رأت الدم وظهر الدم الى خارج الفرج بلحظة، واستمر في باطن الفرج الى ثلاثة ايام، فهذا دم حيض، لايعتبر في بقاء الحيض خروج الدم الى خارج الفرج، نعم يعتبر انصباب الدم من الرحم الى باطن الفرج، ولكن بلحاظ الحدوث يقول صاحب العروة اذا خرج الدم ولو بآلة الى خارج الفرج حدوثا واستمر ولو في باطن الفرج الى ثلاثة ايام فهو حيض.

واما اذا لم تر الدم ولم يظهر الدم الى خارج الفرج ولكن هذه المراة تدري انها لو ادخلت قطنة او ادخل اصبعها لخرجت القطنة ملوثة بالدم فهنا خلاف في انه هل مجرد انصباب الدم من الرحم الى باطن الفرج مع عدم ظهورها الى خارج الفرج فهل يحكم بانه حيض، كما مال اليه بعض فقال بان هذا حيض عرفي او انه ليس بحيض، كما افتى به السيد الخوئي قده، فقال بان المستفاد من الروايات لزوم رؤية الدم في خارج الفرج حدوثا، والا لايحكم بانه حيض، لان الموضوع في الرواية ما رأته المراة.

وصاحب العروة لم يفت وقال الاحوط الجمع بين تروك الحائض واحكام الطاهرة، لان من المحتمل ان يصدق على هذه المراة انها حائض بمجرد انصباب الدم من الرحم الى باطن الفرج وان لم يظهر الى ظاهر الفرج، تاملوا في هذه المسالة الى الليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس79

#### لزوم خروج الدم الى ظاهر الفرج

كان الكلام في انه اذا نزل الدم من الرحم الى باطن الفرج ولم يخرج الى ظاهر الفرج، فهل يصدق على هذه المراة انها حائض، كما استظهره المرحوم الشيخ الجواهري في تعليقته على العروة، او ان الحيض لايتحقق الا بعد رؤية الدم في ظاهر الفرج، ولو باخراج الدم بآلة، السيد الخوئي ذكر ان الموضوع في الروايات رؤية الدم، في عدة من الروايات ورد التعبير بانها رأت الدم، موثقة ابن بكير المراة اذا رأت الدم، فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة وهكذا الروايات الاخرى مثل موثقة سماعة سالته عن المراة ترى الدم قال اذا رات الدم فلتدع الصلاة، وهكذا معتبرة سعيد بن يسار.

فالموضوع في الروايات للحيض رؤية الدم وهذا لايصدق الا خرج من باطن الفرج الى ظاهره، واذا شك في ذلك فهذا يكون من الشبهة المفهومية في صدق الحيض، فالمرجع فيه عمومات التكليف، خرجنا عن هذه العمومات في المقدار المعلوم كونه حيضا وهو ما اذا خرج الدم الى ظاهر الفرج، واما بالنسبة الى ما بعد اللحظة الاولى التي خرج الدم الى ظاهر الفرج وحكمنا بالحيضية فلانحتاج الى استمرار خروج الدم فلو بقي الدم في باطن الفرج، فيصدق انها حائض وينزل منها الدم وانه لم ينقطع الدم فالضابط في الروايات لانقطاع الحيض التعبير بانقطاع الدم، ولايصدق ان الدم انقطع.

نظير ما لو لم يظهر من العين الماء الا اخذنا منه ماءا، فينبع بعد ذلك ماء جديد، ولو الآن لايخرج من هذا العين شيء، ولكن العرف يقول هذه العين جارية، هذه العين نابعة، لانها يوجد في باطنها الماء، بحيث اذا ارتفع المانع واخذ الماء المستولي على العين يخرج ماء جديد، فكما انه لايقال يبس العين كذلك لايقال انقطع الحيض اذا كان الدم يخرج من باطن الرحم الى باطن الفرج، وان كان لايخرج الى ظاهر الفرج.

هذا محصل كلام السيد الخوئي حيث وافق السيد اليزدي صاحب العروة في بداية الحيض، ولكنه في نهاية الحيض خالفه، حيث ان صاحب العروة احتاط وجوبا فيما اذا لم يخرج الدم بقاءا الى ظاهر الفرج، ولكن السيد الخوئي حكم بصراحة ان هذا الدم حيض.

ولكن الانصاف انه لابد من الرجوع الى العرف في هذه المجالات، والا فالروايات بقاءا حددت الحيض بالرؤية ايضا، فكما انها حددت بداية الحيض برؤية الدم حددت استمرار الحيض برؤية الدم في عدة من الروايات، كموثقة سماعة عن جارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة ايام لايكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء، قال فلتجلس وتدع الصلاة ما دام تر الدم ما لم يجز العشرة، فاذا اتفق شهر عدة ايام سواء فتلك ايامها.

فالروايات جعلت الضابط حدوثا وبقاءا رؤية الدم، كما في موثقة سماعة.

هذا اولا وثانيا ان التعبير برؤية الدم تعبير عرفي بيان عرفي لصدق الحيض، فاذا عرفنا من العرف انه يرى المراة التي خرج الدم من رحمها الى باطن فرجها حائضا، وان ضيقت على روحها لكي لايخرج الدم الى ظاهر الفرج، فلايمكن ان يستفاد من الرؤية في الروايات هذا المقدار من الموضوعية، والعرف اذا كان يعتبر في صدق الحيض خروج الدم الى ظاهر الفرج، وقبل ذلك حتى لو كان الدم موجودا في باطن الفرج ما دام لم يخرج الى ظاهر الفرج، اذا قلتم ان العرف لايرى انطباق الحائض على المراة، فهل العرف يفرّق بين الحدوث والبقاء، فهذا التفصيل تعبدي، اذا كان العرف بارتكازه يرى الموضوعية لخروج الدم الى ظاهر الفرج فقد ورد في الروايات ان الدم لايكون اقل من ثلاثة ايام، فاذن قلنا للعرف لابد ان يكون الحيض مستمرا الى ثلاثة ايام فاذا كان العرف يرى موضوعيا لخروج الدم الى ظاهر الفرج فهل يفصل بين الحدوث والبقاء، لحظات خرج الدم ثم بقي في باطن الفرج، فهذا يكفي اذا استمر الى ثلاثة ايام، هذا امر لايفهم من العرف، فاذن اشكالنا الاول على السيد الخوئي انه جعل المدار على صدق الرؤية حدوثا وبقاءا على صدق انقطاع الدم، فقلنا بانه اذا كان المدار على صدق الرؤية فقد ورد في بعض الروايات ان الحكم دائر مدار بقاء رؤية الدم.

نعم نقبل انه بعد مضي ثلاثة ايام اذا انقطع دم الحيض عن ظاهر الفرج، فالروايات امرت الحائض ان تستدخل قطنة، فان خرج معها شيء من الدم فلاتغتسل، ولكن مفروض هذه الروايات كصحيحة محمد بن مسلم من يصدق عليها انها حائض، يعني الحيض الذي لايكون اقل من ثلاثة ايام لابد من احراز صدقه ثم اذا انقطع الدم بعد ذلك فصحيحة محمد بن مسلم امرت هذه الحائض ان تستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فهذا يعني استمرار حيضها وهذا لايستفاد منه اكثر من انه اذا صدق الحائض على امراة بان بقيت حائضا الى ثلاثة ايام، فلايتبدل حكمها من الحائض الى غير الحائض الا بعد ان ينقطع الدم من باطن الفرج، ولكن لايمكن ان يستفاد من هذه الصحيحة ان وجود الدم في باطن الفرج في نفس ثلاثة ايام، المقومة لصدق الحيض، كاف، فلعله لايكفي في الثلاثة ايام الاولى المقومة لصدق الحيض مجرد وجود الدم في باطن الفرج بل لابد من استمرار رؤية الدم، كيف ننفي هذا الاحتمال، مادامت موثقة سماعة اعتبرت ان المراة اذا رات الدم تترك الصلاة مادامت ترى الدم.

الاشكال الثاني على السيد الخوئي انه لايستفاد من كلمة الرؤية التحديد التعبدي، فهذا بيان لما هو امر عرفي، فاذا كان العرف يرى كفاية وجود الدم في باطن الفرج فلايفهم من كلمة رؤية الدم تحديد ذلك تعبدا بخروج الدم الى ظاهر الفرج ولو بآلة كادخال قطنة، واذا كان العرف بنفسه يرى اعتبار خروج الدم الى ظاهر الفرج في صدق الحيض، فهذا يعني انه لابد من استمرار رؤية الدم الى ثلاثة ايام.

الاشكال الثالث على السيد الخوئي اننا ننكر وجود مفهوم محدد للعرف في هذه المجالات، لا ان للعرف مفهوما محددا نحن لانشخّصه، فان هذه الامور الدقيقة، حيث ان هذه المراة خرج الدم من رحمها الى باطن فرجها فبامكانها ان تستخدم قطنة فمادام لم يظهر الدم على القطنة او فقل لم تبعّد القطنة عن باطن فرجها فهذا ليس بحائض، واذا سحبت القطنة من باطن فرجها فظهر الدم فحينئذ صارت حائضا، قال العرف انا لاادري، قضايا معقدة، وهكذا بالنسبة الى استمرار الدم في باطن الفرج الى ثلاثة ايام، لايحرز ان للعرف انتباها واضحا من هذه القضايا، والشبهة المفهومية ما كان للعرف فيها رأي محدد واقعا نحن لانعلم به، ولكن لايعلم ان المقام من هذا القبيل.

وقد ذكرنا مرارا انه في هذه المجالات اذا راجعنا العرف فرأينا تحير العرف او اختلاف العرف فهذا يكشف عن عدم وجود واقع لدى العرف، لانه مثلا حينما يقال هذا اللفظ ظاهر في معنى، نسأل هذا الماء وضعنا عليه مقدارا من الملح، ففي بداية الامر يقول العرف ماء مالح، اضفنا اليه مقدارا من الملح نسأل العرف هل هذا ماء، قد يقول نعم، اذا اضفنا اليه عشرات قاشوقا من الملح يقول العرف ليس هذا ماءا، وما بينهما من المتوسطات يعني لايمكن عادة ان يكون للصدق العرفي ضابط معين، بحيث اذا وصل الى هذا المقدار العرف يقول قبله كان ماءا وبعده ليس بماء، العرف بنفسه يشكك ويتحير او يختلف، هذا يكشف انه ليس هنا ظهور واقعي نحن متحيرين فيه، الظهور هو الارتكاز العام للعرف، فاذا بقي العرف متحيرين او مختلفين فهذا يكشف عن وجود ارتكاز عام عرفي في هذه المجالات.

فما ذكره السيد الخوئي من ان الحيض لو كان شبهة مفهومية من حيث الحدوث فنرجع فيه الى عمومات التكاليف نحن نقول لنا ان نمنع من كون المورد من موارد الشبهة المفهومية.

بل حتى لو كان للعرف نظر محدد فنحن كررنا هذا المطلب ان الشارع بما هو شارع ومقنن ليس تشخيصه للحيض العرفي اقرب الى العرف من تشخيصنا، الشارع بما هو عالم للغيب يعرف كل شيء، واما الشارع كمولى ومقنن عرفي، لايدخل علمه بالغيب في هذه المجالات معرفته بالموضوعات العرفية كمعرفتنا بتلك الموضوعات، حينما ناتي منى لابد ان نسال اين حد منى، لابد ان نسال العرف اين حد منى اي حد المشعر اين حد هذا البلد حتى نقيم فيه عشرة ايام ونصلي فيه صلاة تمام، الامام ايضا حينما ينزل بلدا ولايريد ان يعمل علمه بالغيب يسال العرف هل هذا البستان جزء من البلد او خارج من البلد.

فاذا قال المولى كمقنن عرفي لايدخل علمه بالغيب في هذه الاشياء، قال ولا تقربوا النساء في المحيض، اي ما يراه العرف حيضا فيحرم وطء المراة في اثناء الحيض، هو حيض عرفي، فاذا سألنا المولى كمقنن هل اذا خرج الدم من باطن الرحم الى باطن الفرج ولم يخرج الى ظاهر الفرج، هذه المراة حائض او ليست بحائض، فلعل المولى يقول راجعوا العرف لان هذا مفهوم عرفي ولايتدخل الشارع في هذه المجالات، اي لايكون ملزما بالتدخل في هذه المجالات، والمورد يكون شبهة مصداقية لما يراه العرف حيضا، لاشبهة مفهومية، بل شبهة مصداقية للدم الذي يراه العرف حيضا، فلايمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم بامكانهم ان تقولوا باننا نستصحب عدم الحيض، ولكن اذا انقطع الدم قبل مضي ثلاثة ايام من ظاهر الفرج ماذا تصنعون؟ ولعل الحيض محدد عرفا بما يستمر خروجه الى ظاهر الفرج، والشارع حدده بان يكون بمقدار ثلاثة ايام، فاذن اذا رأت المراة دما بمقدار لحظة ثم انقطع عن ظاهر الفرج بقاءا نستصحب ماذا؟ نستصحب بقاء الحيض؟! حدوث الحيض مشكوك، لان الحيض حدّد شرعا بما لايكون اقل من ثلاثة ايام.

فاذن تاملوا في هذه المسالة وحاصل اشكالنا الذي يحتاج الى التامل هو ان الرؤية في الروايات اخذت في موضوع دم الحيض حدوثا وبقاءا، لاحدوثا فقط، كما يدعيه السيد الخوئي، وثانيا لايفهم من لفظة الرؤية اكثر من الارجاع الى المفهوم العرفي للحيض، ولايفهم منه خصوصية زائدة على ما يفهمه العرف من خروج الدم الى ظاهر الفرج ولو بآلة، فتاملوا الى اليلة القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس80

كان الكلام في انه اذا نزل الدم من الرحم الى فضاء الفرج ولكن لم يخرج الى ظاهر الفرج، فهل يحكم بكون المراة حائضا او يحكم بكونها طاهرة مالم يخرج الدم الى خارج الفرج، ذكر المشهور ان مبدا الحيض هو خروج الدم الى ظاهر الفرج، فلو امسكت المراة على نفسها ومنعت من خروج الدم الى ظاهر الفرج ولو بادخال قطنة فهي لاتزال طاهرة، واذا خرج الدم الى ظاهر الفرج ولو لحظة ولو بواسطة علاج كادخال قطنة واخراجها فبعد ذلك ليس بمهم، يكفي تلوّث باطن الفرج بالدم ولو لم يخرج الى الظاهر بعد ذلك ابدا.

هذا المطلب الثاني هو الذي يظهر من الروايات، فانا قرأنا صحيحة محمد بن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلاتغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل.

#### الحيضية بقاءا دائرة مدار تلوّث باطن الفرج بالدم

وما ذكرنا البارحة من ان هذا ظاهر فيما بعد ثلاثة ايام، لانه فرض فيها كون المراة حائضا ثم ينقطع الدم عن الظاهر، ولكن العرف يلغي الخصوصية من هذه الجهة، فيفهم من هذه الصحيحة ان الحيضية بقاءا دائرة مدار تلوّث باطن الفرج بالدم، ولاجل ذلك نقبل بالنسبة الى الحيض بقاءا انه يكفي تلوث باطن الفرج، وقد يؤيد ذلك التعابير الواردة في الروايات بانه اذا انقطع الدم اغتسلت ولايصدق على هذه المراة انه انقطع عنها الدم، وانما انقطع عن ظاهر فرجها، لم ينقطع الدم بقول مطلق.

#### التفصيل في بداية الحيض بين ما لو كان الدم في الباطن بحيث يخرج لولا المانع فيحكم بالحيضية وبين ما لو يحتاج الى الخروج، فليس بحيض

فالمهم ملاحظة بداية الحيض، والانصاف يقتضي ان نقول بان العرف يكتفي بقابلية الدم للخروج الى خارج الرحم ولو منعت هذه المراة من خروجه بسبب وآخر، اذا كان الدم خارجا بالفعل او قابلا للخروج لولا المانع، فاحداث المانع عن خروج الدم لايمنع من صدق الحيض، ولكن اذا كان الدم لايصلح بنفسه للخروج، فيشكل الحكم بالحيض، فنحن نميل الى تفصيل بين ما لو كان الدم يخرج لولا المانع فجعلت المراة حاجزا ومانعا عرضيا عن خروج الدم فالعرف يرى انها حائض، ولايفهم من كلمة رأت الدم الغاء كفاية هذا المقدار من نزول الدم لصدق الحيضية، ولكن اذا كان الدم في باطن الفرج وليس مما يخرج لولا المانع بل يحتاج خروجه الى مخرج، فالانصاف يقتضي ان نقول بان العرف لايرى ان هذه المراة حائضا، لانقول ان العرف جازم بانها ليست بحائض، ولكن احراز ان العرف يرى انها حائض، ولاجل ذلك لابد من الرجوع الى الاصل.

والاصل هنا بناءا على الشبهة المفهومية هو الاصل اللفظي وهو عمومات التكاليف، وبناءا على ما اخترناه من المورد من قبيل الشبهات المصداقية للحيض العرفي، فنستصحب عدم الحيض، وباستصحاب عدم الحيض يثبت التكاليف، فبالنسبة الى بقاء الحيض استظهرنا من الروايات ان المدار على ارتفاع الحيض بانقطاع الدم عن باطن الفرج، تستدخل قطنة فان لم تكن ملوّثة فلتغتسل، وبالنسبة الى بداية الحيض لايبعد ان يقال بالتفصيل عرفا بين ما لو كان الدم يخرج بنفسه لولا المانع، فابداء المانع لايمنع من صدق الحيض، كما يقال بانه اخيرا سوّوا قطنة كيماوية توجب اضمحلال الدم في باطن الفرج، بحيث حينما تشاهد المراة القطنة لاترى فيها شيئا من الدم، وهذا امر ليس بمستحيل، ان لم يتفق الى الآن فقد يتفق بعد ذلك، وقد نقلوا لنا انه يوجد قطنة كيماوية تستخدم حتى لاتتلوث المراة او فقل لايتلوث جسد المراة بالدم، فاذا كان الدم يخرج لولا المانع فالظاهر انه كاف في الحيضية، والعرف يرى انه بدأت الدورة الشهرية للمراة، واما اذا كان لايخرج الا بمخرج وهذه المراة لم تستخدم المخرج، لم تدخل اصبعها في باطن الفرج حتى تتلوث اصبعها فنستصحب عدم الحيض او نتمسك باطلاقات التكاليف.

فاذا اخرجت الدم فالعرف يقول انها رأت دم الحيض، والاطلاقات يشمله اذا رات المراة دما، كما لايلزم ان يخرج الدم من مخرجه الاصلي، بل يكفي خروجه من المخرج العارضي، كما لو سوّوا ثقبا في بطن المراة بدل فرجها بحيث هذا الثقب يخرج منه دم الحيض، فيكفي في صدق الحيض.

مسألة5 إذا شكت في أن الخارج دم أو غير دم‌ أو رأت دما في ثوبها و شكت في أنه من الرحم أو من غيره لا تجري أحكام الحيض

هذا واضح، اذا شكت في ان الخارج في بداية الامر، الخارج دم او ليس بدم، تستصحب عدم الحيض، تستصحب عدم خروج الدم، اما استصحاب ان الخارج ليس بدم فهذا استصحاب العدم الازلي ولانحتاج اليه.

وكذا لو رات الدم في ثوبها وشكت ان هذا الدم من الرحم او من جرح تستصحب عدم خروج هذا الدم من الرحم، وبذلك يثبت انها ليست بحائض، اذ لابد في احراز دم الحيض من احراز خروج الدم من الرحم الى الفرج ولو بمقدار ابرة، كما في موثقة سماعة في الحيض البقائي، يقول الامام عليه السلام المراة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلاتدري اطهرت ام لا قال عليه السلام فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول، ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب فان خرج دم لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت، ولاجل ذلك نكتفي ولو بمقدار رأس ابرة في صدق خروج الدم.

 و إن علمت بكونه دما

اي دما خارجا من الفرج

و اشتبه عليها فإما أن يشتبه بدم الاستحاضة أو بدم البكارة أو بدم القرحة فإن اشتبه بدم الاستحاضة يرجع إلى الصفات فإن كان بصفة الحيض يحكم بأنه حيض و إلا فإن كان في أيام العادة فكذلك و إلا فيحكم بأنه استحاضة

وهنا بحث في ان وجود صفات الحيض او كون في ايام العادة امارة ظاهرية على استمرار الدم ثلاثة ايام، كي يكون حيضا، فلو احرزت المراة وجدانا ان هذا الدم سوف يستمر الى ثلاثة ايام، وليس بدم احمر ولافي ايام العادة ولكن دم كثير، افرض علمت باخبار الطبيب وغيره بان هذا الدم الاصفر في غير ايام العادة سوف يستمر الى ثلاثة ايام، فقد وقع الخلاف والبحث في ان هذا حيض كما اختاره جمع من الاعلام كالسيد السيستاني او انه استحاضة، وان استمر الى ثلاثة ايام، حيث انه ليس بصفات الحيض ولافي ايام العادة، فهو استحاضة كما اختاره السيد الخوئي، وهذا ما سياتي البحث عنه بعنوان البحث عن قاعدة الامكان، فنؤجل البحث عنه الى الابحاث القادمة.

 و إن اشتبه بدم البكارة يختبر بإدخال قطنة في الفرج و الصبر قليلا ثم إخراجها فإن كانت مطوقة بالدم فهو بكارة و إن كانت منغمسة به فهو حيض‌

اذا اشتبه دم الحيض بدم البكارة او القرحة، يعني اذا احتملنا ان هذا الدم حيض او استحاضة او دم جرح، فهنا لايوجد علامة على ان هذا ليس بدم قرح او دم جرح، كلما احتملت المراة ان ما خرج منه دم جرح عرفا او دم قرح عرفا، فحتى لو كان بصفة الحيض فلايعتبر حيضا، لان كون الدم بصفة الحيض امارة على كون الدم حيضا لااستحاضة، اما كون الدم بصفة الحيض فليس امارة على كونه حيضا لاجرحا او قرحا عرفيا، فكلما احتملت المراة ان هذا الدم دم جرح او دم قرح يحكم عليها بانها طاهرة وليست حائضا ولامستحاضة، لانه لايوجد علامة على ان هذا ليس بدم قرح او دم جرح، فالظاهر ان كون الدم احمر او في ايام العادة امارة الحيضية في قبال الاستحاضة، وليست امارة الحيضية في قبال احتمال الجرح والقرح.

واما لو اشتبه دم الحيض بدم البكارة، فقد ورد في بعض الاحاديث الشريفة امارة، حيث ورد فيها ان هذه المراة التي لاتدري هل الدم دم حيض او دم بكارة، تستدخل قطنة وتنتظر هنيئة فان خرجت القطنة وهي ملوثة بالدم على شكل الطوق، مطوقة بالدم، فهذا الدم دم بكارة، هذا يعني ان اطراف الفرج منجرح، اطراف الفرج منجرحة وتلوثت القطنة بدم على شكل الطوق، واذا خرجت القطنة ملوثة بالدم على وجه مستنقع اي نفذ الدم في باطن ووسط هذه القطنة فتكون امارة الحيضية، والدليل على ذلك صحيحة خلف بن حماد الكوفي، اقرأ هذه الصحيحة تيمنا وتبركا بكاملها:

حَمَّادٍ الْكُوفِيِّ قَالَ: تَزَوَّجَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا جَارِيَةً مُعْصِراً (اي التي لم تطمث بعد ويصعب عليها الطمث) لَمْ تَطْمَثْ فَلَمَّا اقْتَضَّهَا سَالَ الدَّمُ فَمَكَثَ سَائِلًا لَا يَنْقَطِعُ نَحْواً مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ قَالَ فَأَرَوْهَا الْقَوَابِلَ وَ مَنْ ظَنُّوا أَنَّهُ يُبْصِرُ ذَلِكَ مِنَ النِّسَاءِ فَاخْتَلَفْنَ فَقَالَ بَعْضٌ هَذَا مِنْ دَمِ الْحَيْضِ وَ قَالَ بَعْضٌ هُوَ مِنْ دَمِ الْعُذْرَةِ فَسَأَلُوا عَنْ ذَلِكَ فُقَهَاءَهُمْ- كَأَبِي حَنِيفَةَ وَ غَيْرِهِ مِنْ فُقَهَائِهِمْ فَقَالُوا هَذَا شَيْ‌ءٌ قَدْ أَشْكَلَ وَ الصَّلَاةُ فَرِيضَةٌ وَاجِبَةٌ فَلْتَتَوَضَّأْ وَ لْتُصَلِّ وَ لْيُمْسِكْ عَنْهَا زَوْجُهَا حَتَّى تَرَى الْبَيَاضَ (اي افتوا بلزوم الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال الطاهرة) فَإِنْ كَانَ دَمَ الْحَيْضِ لَمْ يَضُرَّهَا الصَّلَاةُ وَ إِنْ كَانَ دَمَ الْعُذْرَةِ كَانَتْ قَدْ أَدَّتِ الْفَرْضَ فَفَعَلَتِ الْجَارِيَةُ ذَلِكَ وَ حَجَجْتُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَلَمَّا صِرْنَا بِمِنًى بَعَثْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام.

فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ لَنَا مَسْأَلَةً قَدْ ضِقْنَا بِهَا ذَرْعاً فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ‌ ‌تَأْذَنَ لِي فَآتِيكَ وَ أَسْأَلُكَ عَنْهَا فَبَعَثَ إِلَيَّ إِذَا هَدَأَتِ الرِّجْلُ (يعني بالليل، ليس فيه ماش بالطريق) وَ انْقَطَعَ الطَّرِيقُ فَأَقْبِلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ خَلَفٌ فَرَأَيْتُ اللَّيْلَ حَتَّى إِذَا رَأَيْتُ النَّاسَ قَدْ قَلَّ اخْتِلَافُهُمْ بِمِنًى تَوَجَّهْتُ إِلَى مِضْرَبِهِ فَلَمَّا كُنْتُ قَرِيباً إِذَا أَنَا بِأَسْوَدَ قَاعِدٍ عَلَى الطَّرِيقِ فَقَالَ مَنِ الرَّجُلُ فَقُلْتُ رَجُلٌ مِنَ الْحَاجِّ فَقَالَ مَا اسْمُكَ قُلْتُ خَلَفُ بْنُ حَمَّادٍ قَالَ ادْخُلْ بِغَيْرِ إِذْنٍ فَقَدْ أَمَرَنِي أَنْ أَقْعُدَ هَاهُنَا فَإِذَا أَتَيْتَ أَذِنْتُ لَكَ فَدَخَلْتُ وَ سَلَّمْتُ فَرَدَّ السَّلَامَ وَ هُوَ جَالِسٌ عَلَى فِرَاشِهِ وَحْدَهُ مَا فِي الْفُسْطَاطِ غَيْرُهُ فَلَمَّا صِرْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ سَأَلَنِي وَ سَأَلْتُهُ عَنْ حَالِهِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ تَزَوَّجَ جَارِيَةً مُعْصِراً لَمْ تَطْمَثْ فَلَمَّا افْتَضَّهَا سَالَ الدَّمُ فَمَكَثَ سَائِلًا لَا يَنْقَطِعُ نَحْواً مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ وَ إِنَّ الْقَوَابِلَ اخْتَلَفْنَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ بَعْضُهُنَّ دَمُ الْحَيْضِ وَ قَالَ بَعْضُهُنَّ دَمُ الْعُذْرَةِ فَمَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَصْنَعَ؟

قَالَ عليه السلام فَلْتَتَّقِ اللَّهَ فَإِنْ كَانَ مِنْ دَمِ الْحَيْضِ فَلْتُمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ حَتَّى تَرَى الطُّهْرَ وَ لْيُمْسِكْ عَنْهَا بَعْلُهَا وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْعُذْرَةِ فَلْتَتَّقِ اللَّهَ وَ لْتَتَوَضَّأْ وَ لْتُصَلِّ وَ يَأْتِيهَا بَعْلُهَا إِنْ أَحَبَّ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ لَهُمْ أَنْ يَعْلَمُوا مِمَّا هُوَ حَتَّى يَفْعَلُوا مَا يَنْبَغِي قَالَ فَالْتَفَتَ عليه السلام يَمِيناً وَ شِمَالًا فِي الْفُسْطَاطِ مَخَافَةَ أَنْ يَسْمَعَ كَلَامَهُ أَحَدٌ قَالَ ثُمَّ نَهَدَ إِلَيَّ فَقَالَ يَا خَلَفُ سِرَّ اللَّهِ سِرَّ اللَّهِ فَلَا تُذِيعُوهُ وَ لَا تُعَلِّمُوا هَذَا الْخَلْقَ أُصُولَ دِينِ اللَّهِ، بَلِ ارْضَوْا لَهُمْ مَا رَضِيَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ ضَلَالٍ قَالَ ثُمَّ عَقَدَ بِيَدِهِ الْيُسْرَى تِسْعِينَ ثُمَّ قَالَ تَسْتَدْخِلُ الْقُطْنَةَ ثُمَّ تَدَعُهَا مَلِيّاً ثُمَّ تُخْرِجُهَا إِخْرَاجاً رَفِيقاً (حتى لايتحول الدم من مكان الى مكان) فَإِنْ كَانَ الدَّمُ مُطَوَّقاً فِي الْقُطْنَةِ فَهُوَ مِنَ الْعُذْرَةِ وَ إِنْ كَانَ مُسْتَنْقِعاً فِي الْقُطْنَةِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ قَالَ خَلَفٌ فَاسْتَحَفَّنِي الْفَرَحُ فَبَكَيْتُ فَلَمَّا سَكَنَ بُكَائِي قَالَ مَا أَبْكَاكَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَنْ كَانَ يُحْسِنُ هَذَا غَيْرُكَ قَالَ فَرَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ قَالَ وَ اللَّهِ إِنِّي مَا أُخْبِرُكَ إِلَّا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَنْ جَبْرَئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

هذه الصحيحة المباركة التي بها اشياء مهمة ونستفيد منها خلال الابحاث القادمة، اول شيء استفدنا منها انه اذا دار امر الدم بين دم الحيض ودم البكارة فلايجوز لهذه المراة ان تحتاط كما اوصاها بذلك ابو حنيفة، بل تستدخل قطنة اذا كانت القطنة مطوقة بالدم فهو دم العذرة، وان كانت مستنقعة بالدم فهو دم الحيض، تاملوا في هذه الصحيحة المباركة، فاننا نستفيد منها اشياء اخرى ونذكرها في الليالي القادمة ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس81

ذكر صاحب العروة:

و إن اشتبه بدم البكارة يختبر بإدخال قطنة في الفرج و الصبر قليلا ثم إخراجها فإن كانت مطوقة بالدم فهو بكارة و إن كانت منغمسة به فهو حيض‌

اصل هذا الحكم مستفاد من صحيحتين، صحيحة خلف بن حماد الكوفي وقرأناها في الليالي السابقة وصحيحة زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر عليه السلام عن رجل افتض امراته فرأت دما كثيرا لاينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلاة قال عليه السلام تمسك الكرسف فان خرجت مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث، تقعد عن الصلاة ايام الحيض.

الظاهر ان المسألة ليست خلافية، والاختبار المذكور في العروة منصوص في الصحيحتين، ولكن المهم ان كلتا الصحيحتين ناظرتان الى فرض دوران امر الدم بين كونه دم حيض ودم بكارة، فاذا خرج الدم مطوقا فهو دم بكارة، وان خرج الدم منغمسا في القطنة كان دم حيض.

وأما اذا تردد الامر بين دم البكارة ودم الحيض ودم آخر كدم الاستحاضة او دم الجرح والقرح، لايستفاد من هاتين الصحيحتين ان كون الدم منغمسا في القطنة امارة الحيضية كما نص عليه الشيخ الانصاري قده، فكون الدم منغمسا ليس امارة الحيضية وانما كون الدم مطوقا امارة كون الدم بكارة، واما اذا لم يكن مطوقا فان كان الاحتمال منحصرا في قبال دم البكارة في الحيض فيتعين كونه دم حيض، وان كان الاحتمال غير متعين في دم الحيض فيتردد بين ان يكون دم الحيض او ذاك الدم المحتمل الآخر كدم الاستحاضة[[26]](#footnote-26).

ومن جهة أخرى هاتان الصحيحتان موردهما ما اذا كانت المراة طاهرة فافتض بكارتها، ودار امر الدم الخارج منها عقيب افتضاض بكارتها بين ان يكون دم بكارة او دم حيض، ولايشمل موردهما ما اذا شكّ في افتضاض بكارة المراة، واحتمل ان الرجل لم يتمكن من ازالة بكارة الزوجة، شك في انه هل ازال بكارتها وهذا دم بكارة ام لا، او كانت المراة حائضا فافتضّ بكارتها او انه في بداية افتضاض بكارتها كان الدم الخارج منها دم بكارة جزما ولكن ازداد الدم فشك بقاءا، في كون الدم دم بكارة او دم حيض فهذه الموارد خارجة عن مورد الصحيحتين، فان مورد الصحيحتين ما اذا كانت المراة طاهرة وافتضت بكارتها جزما ودار امر الدم الخارج بعد الافتضاض بين كون دم بكارة او دم حيض، هذا مورد الصحيحتين واما غير هذا الفرض فخارج عن مورد الصحيحتين، ولكن الظاهر عرفا من جعل كون الدم مطوقا امارة كون دم بكارة التعميم لجميع هذه الفروض، ولايستفاد من التعليل خصوصية في سبق طهارة المراة، او خصوصية في احراز افتضاض بكارة المراة او خصوصية في كون هذا الدم من بداية رؤيته مرددا بين دم البكارة ودم الحيض، هذا هو الذي يظهر من التعليل في صحيحة خلف بن حماد الكوفي بل وكذلك صحيحة زياد وبذلك نلغي الخصوصية عن موردهما.

اذا دار امر الدم بين كونه دم بكارة او دم حيض او دم جرح فاولا لافرق بين دم البكارة ودم الجرح، فاذا كان الدم مطوقا فهذا امارة كونه دم بكارة، والمهم انه امارة انه دم بكارة في قبال دم الحيض، ولايهمنا انه دم بكارة او دم جرح، فحتى لو كان المفروض ان دم الجرح قد يكون مطوقا لان الجرح اذا كان في جوانب الفرج فعادة يكون الدم مطوقا ولكنه ليس بمهم، دم الجرح كدم البكارة حكما، فان خرج الدم مطوقا فيستفاد انه ليس بدم حيض، ولكن اذا كان الجرح ناشئا عن جراحة في داخل الرحم، فهذا الدم يكون منغمسا في القطنة ولايكون مطوقا، ومن اجل ذلك نقول اذا دار امر الدم بين كونه دم بكارة او دم جرح او دم حيض وكان الدم منغمسا فلانستكشف من ذلك انه دم حيض فلعله دم جرح داخلي وان كان مطوقا[[27]](#footnote-27).

و الاختبار المذكور واجب فلو صلت بدونه بطلت و ان تبين بعد ذلك عدم كونه حيضا إلا إذا حصل منها قصد القربة بأن كانت جاهلة أو عالمة أيضا إذا فرض حصول قصد القربة مع العلم أيضا

#### وجوب الاختبار ظاهري

واما بالنسبة الى ما ذكره صاحب العروة من ان الاختبار واجب، فالظاهر ان المراد منه الوجوب الظاهري[[28]](#footnote-28)، لاالوجوب النفسي ولاالوجوب الشرطي ولاالوجوب الواقعي، ولاجل ذلك يقول صاحب العروة اذا صلت بدون اختبار فصلاتها باطلة الا مع تمشي قصد القربة منها، هكذا ذكر صاحب العروة.

#### حرمة صلاة الحائض ذاتية ام تشريعية

ولكن قد يقال بان ظاهر صحيحة خلف بن حماد الكوفي انه لوكانت المراة حائضا فصلاتها محرمة تكليفية وليست مجرد انها باطلة واقعا، يستفاد من هذه الصحيحة ان حرمة صلاة الحائض حرمة تكليفية وليست مجرد حرمة تشريعية، خلافا للسيد الخوئي والسيد السيستاني ولعله المشهور من ان حرمة صلاة الحائض حرمة تشريعية، ولاجل ذلك قالوا بانه لولا الدليل المانع عن الصلاة قبل الاختبار لكنا نقول بانه يجوز لها الصلاة رجاءا، لان الصلاة رجاءا لاتنافي حرمتها التشريعية على الحائض.

كصوم يوم العيد فان حرمته عند السيد الخوئي والسيد السيستاني حرمة تشريعية ولاجل ذلك يمكن لمقلدي السيد الخوئي وان ثبت بنظره ان اليوم يوم العيد لانه رئي الهلال البارحة في بلاد افريقية او في استراليا لكنه يريد ان يحتاط فيعمل برأي السيد السيستاني الذي يقول لابد من رؤية الهلال في بلد المكلف فيصوم هذا اليوم رجاءا، وان ثبت عند السيد الخوئي انه يوم عيد، لان حرمة صوم يوم العيد تشريعية، ولكن من يرى ان حرمة صوم يوم العيد حرمة ذاتية فلايمكن الاحتياط في هذا الفرض، لانه ثبت لهذا المكلف الذي هو مقلد السيد الخوئي ان صوم هذا اليوم حرام ذاتي، ولو تحير بين تقليد السيد الخوئي والسيد السيستاني فيكون من موارد الدوران بين المحذورين فلابد ان يسافر حتى لايبتلى بمحذور دوران الامر بين المحذورين.

وكذلك يقال في المقام، بناءا على راي السيد الخوئي والسيد السيستاني، حرمة صلاة الحائض حرمة تشريعية، ولاجل ذلك حكموا بانه اذا اشتبه دم الحيض بدم الاستحاضة او اشتبه امر المراة بين كونها حائضا او طاهرة كما في النقاء المتخلل فتجمع احتياطا بين الصلاة وبين تروك الحائض، وحينئذ بناءا على هذا المبنى صلاة هذه المراة رجاءا لامانع عنها في حد ذاتها وان اشتبه دمها بين دم البكارة ودم الحيض، الا ان هاتين الصحيحتين الغتا جواز صلاة هذه المراة قبل الاختبار ولكن هذا الالغاء ليس ظاهرا في الالغاء الواقعي لصحة هذه الصلاة بل ظاهر في الالغاء الظاهري، هذا هو غاية ما امكننا ان نوجّه كلام السيد الخوئي والسيد السيستاني وفاقا لصاحب العروة، ولكن لنا هنا مطلبان:

**المطلب الاول:** اذا كانت الصلاة على الحائض حراما تشريعيا فقط، لاحراما ذاتيا، فان كانت هذه المراة طاهرة اي دمها دم بكارة فهي مكلفة بالصلاة، وان كانت حائضا فليست مكلفا بالصلاة، فنسأل ما هو وجه وجوب الاختيار، اذا لم تكن صلاة الحائض محرمة ذاتا، فهذه المراة تقول إما ان لاتجب عليّ صلاة او أنا طاهرة فقد أتيت بالصلاة، لماذا يجب عليّ الاختبار، الا اذا قلتم بانه في هذا الحال صار الاختبار شرطا واقعيا لصحة الصلاة وهذا خلاف نظركم من انه لولم يختبر فصلّت مع تمشي قصد القربة منها صحت صلاتها.

فهذا الكلام منكم خلاف مفاد صحيحة خلف بن حماد الكوفي، فلابد ان تقولوا باحد امرين إما بان صلاة الحائض محرمة ذاتا ووجوب الاختبار لاجل ان المسالة صارت من دوران الامر بين المحذورين فهي إما حائضة فتكون صلاته محرمة ذاتا وتكون صلاتها معصية ولو كان بقصد الرجاء او انها طاهرة ودمها دم بكارة فتجب عليها الصلاة، إذا قلتم بان حرمة الصلاة على الحائض حرمة ذاتية فيرتفع الاشكال عن صحيحة خلف بن حماد، فالامر بالاختبار لاجل ان لاتبتلى هذه المراة بمعصية الصلاة وهي حائض.

ولكن لو صلت وانكشف انها لم تكن حائضا وكان الدم دم بكارة، فقد صدر منها التجري والتجري لايمنع من صحة العبادة بنظر هؤلاء الاعلام اذا تمشى من المكلف قصد القربة، نعم بناء على ما ذكرناه في الاصول من ان الفعل المتجرى به قبيح ومبعد عن المولى ولايصلح للمقربية، فتكون هذه الصلاة المتجرى بها باطلة ولو انكشف انها طاهرة، فالتوجيه الاول كما ذكرنا لهذه الصحيحة ان نقول بان صلاة الحائض محرمة ذاتية والامر بالاختبار لاجل الاحتراز عن الوقوع في هذا الحرام الذاتي.

التوجيه الثاني ان نقول بان صلاة الحائض وان كانت محرمة تشريعية لكن الامام عليه السلام تعبدا امر بالاختبار فالاختبار يصير شرطا واقعيا لصحة صلاة هذه المراة.

والانصاف تعين الوجه الاول، وهو القول بان حرمة صلاة الحائض حرمة ذاتية والامر بالاختبار لاجل احتراز هذه المراة عن الوقوع في الحرام الذاتي وهو الاتيان بالصلاة وهي حائض، والقرينة على ذلك اولا التعبير في الرواية فلتتق الله، بينما ان ابا حنيفة امر هذه المراة بالجمع بين تروك الحائض واعمال الطاهرة، مشى على المنهج الاصولي، يتبين ان اباحنيفة كان افضل من بعض المعاصرين، قصدي بعض الذين تصدوا للمناصب من الافتاء ونحو ذلك وهم ليسوا باهل، الامام ردّ عليهم، فلما سألوا عن ذلك قال لاتخبر الناس سرّ الله فلاتذيعوه، فلتتق الله ان كان دم حيض فلتمسك عن الصلاة ولتتق الله وان كان دم بكارة فلتصلي، وهذا كما افاد المحقق الهمداني ظاهر بظهور قوي في حرمة صلاة الحائض حرمة ذاتية.

وقصدي من الحرمة الذاتية ان صلاتها بقصد القربة حرام ذاتي، ومعصية وليس قصدي انها لو صلت بقصد تعليم بنتها ولابقصد القربة فعلت محرما، لا، صلاتها كما كانت تصلي اي صلاتها بقصد القربة حرام وان صدر رجاءا، وليست حرمتها تشريعية.

جواب سؤال: نعم، صحيح، لم ينقل خلف للامام عليه السلام فتوى ابي حنيفة ولكن ظاهر جواب الامام حيث قال فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة، وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصلي، ظاهره ان مرتبط بقوله فلتتق الله، فلتتق الله ولتصلي ولو رجاءا بناء على عدم حرمة الصلاة ذاتية، فظهورها في حرمة الصلاة على الحائض قوية جدا.

والقرينة الثانية ان الامر بالاختبار يحمل على الشرط الواقعي لصحة صلاة هذه المراة بمعنى انها لو كانت طاهرة ودمها كان دم بكارة فصلت رجاءا نقول لاتصح صلاتك لفقد صلاتك لشرط الاختبار، هذا خلاف الظاهر جدا، لان الظاهر من الاختبار الطريقية، ولاالموضوعية، فاذا حملنا الاختبار على الطريقية لكشف الواقع فيتعين ان نقول ان الاختبار لاجل الاحتراز عن الوقوع في صلاة الحائض.

وهذا ما يوقعنا في مشكلة وهو اننا لانتمكن من الفتوى بالجمع بين تروك الحائض وافعال الطاهرة او افعال المستحاضة بالنسبة الى المراة التي لاتعلم بحالها، ويكون دائما من قبيل دوران الامر بين المحذورين وهذه هي مشكلة لعلها مشكلة عظمى لابد من التعويذ عنها، ولكن الظاهر تعيّن هذا الرأي، حيث ان الحرمة بالنسبة الى صلاة الحائض استفدنا انها ذاتية، كما استفدنا هذه الحرمة الذاتية من دليل آخر وهو رواية مسعدة بن صدقة، بالنسبة الى الرجل الذي لم يكن على وضوء، فحضرت الصلاة فرأى جمعا من المخالفين يصلون، فيقول للامام عليه السلام اصلي معهم وانا على غير وضوء ثم ارجع الى البيت فاعيد صلاتي، فنهاه الامام عليه السلام عن ذلك وقال افما يخاف من يصلي بغير وضوء ان يأخذه الارض خسفا، الا يعني ذلك ان حرمة الصلاة بدون وضوء حرمة ذاتية؟.

فهذه الرواية التي هي معتبرة بنظرنا لان مسعدة بن صدقة معتبر عندنا، تدل على امر اكثر وهو ان الصلاة ولو بدون قصد القربة، بدون الوضوء حرام، صحيحة خلف دلّتنا على ان الصلاة التي كانت تصلي هذه المراة حين طهارتها حرام ذاتا، اي الصلاة بقصد القربة، وأما هذه الرواية الثانية تدل على ان ذات الصلاة ولو بدون قصد القربة –كما هو المفروض- حرام ذاتي.

فنحن نرى ان صلاة الحائض محرمة ذاتا ولو كان بدون قصد القربة لاجل رواية مسعدة، واما لو كانت مع قصد القربة فتدل على ذلك ايضا صحيحة خلف بن حماد الكوفي، فاذن نستفيد من هذه الرواية لمسعدة بن صدقة ان الصلاة لاجل تعليم الغير اذا قصد عنوان الصلاة لاانه قصد الحركات والسكنات، ولو بدون قصد قربة فهو حرام ذاتا، وعليه فنقول ان الامر بالاختبار لاجل التحرز عن الوقوع في الحرام الذاتي وهو الصلاة على الحائض.

يقع الكلام في انه اذا تعذر الاختبار ولم يكن فماذا تصنع هذه المراة، لان الليل مظلم او عذر آخر منعها من الاختبار فهل يسقط الامر بالاختبار او ان هذا الامر امر شرطي ولايسقط لاجل العجز، سنتكلم عن ذلك في الليلة القادمة وآخر ليلة من ابحاثنا في هذه السنة الدراسية.

بسم الله الرحمن الرحيم

### الدرس82

#### وجوب الاختبار عقلي

كان الكلام في اختبار الدم المتردد بين دم البكارة ودم الحيض، حيث وردت الرواية بلزوم الاختبار بان تدخل القطنة في الفرج برفق والصبر مليا اي قليلا ثم اخراج القطنة برفق، فان كانت مطوقة بالدم فهو بكارة وان كانت منغمسة بالدم فهو حيض، فيقع الكلام في ان هذا الاختبار واجب ام لا، ذكرنا انه بناءا على استظهار ان الصلاة محرمة ذاتية كما هو غير بعيد فوجوب الاختبار عقلي لاجل التحرز عن الوقوع في الحرام الذاتي.

واما بناءا على عدم حرمة الصلاة على الحائض بحرمة ذاتية فقد وقع الخلاف بين الاعلام فذهب جمع الى ان الاختبار شرط لصحة الصلاة فهو واجب شرطي، فلو صلت بدونه بطلت، الا اذا شمل حديث لاتعاد هذه المراة لاجل جهلها القصوري بلزوم الاختبار ثم تبين انها ليست بحائض فيحكم بصحة صلاتها، هذا ما ذهب اليه المرحوم آل ياسين رضوان الله عليه، قال السيد الخوئي الامر بالاختيار ليس امرا نفسيا ولاامرا شرطيا.

اما انه ليس بامر نفسي فلاجل ان صلاة الحائض ليست محرمة ذاتية حتى يكون الامر بالاختبار لاجل التحرز من الحرام الذاتي، فان الظاهر من الادلة ان حرمتها تشريعية، حتى ان صحيحة خلف بن حماد الكوفي لما افتى ابو حنيفة بالنسبة الى هذه الجارية التي ازيلت بكارتها فرأت دما مرددا بين دم البكارة ودم الحيض، افتى ابو حنيفة ان تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وافعال الطاهرة، لم ينقل الراوي هذا الرأي للامام عليه السلام حتى يفهم من كلام الامام عليه السلام انه انكر هذا الرأي، وانما ذكر الامام عليه السلام فلتتق الله ولتمسك عتن الصلاة، اذا كان دم حيض، واذا كان دم بكارة فلتصل، والامر بالتقوى ليس لاجل ان صلاة الحائض محرمة ذاتا فلابد ان تتقي من ذلك، بل لايظهر من هذه الصحيحة انها تتقي الله ولاتصلي بنية الجزم كما كانت تصلي قبل ذلك، فالامر بالاختبار انما ورد ارشادا الى الغاء استصحاب عدم الحيض، فلايجري استصحاب عدم الحيض في حق هذه المراة، فان ارادت ان تصلي رجاءا واحتياطا بدون اختبار فلامانع من ذلك، واذا ارادت ان تصلي بنية جزمية فلتختبر ولاحاجة الى ذلك لان صحة الصلاة ليست مشروطة بان تكون بنية جزمية، قد يمكن ان تكون بنية رجائية واحتياطية، فان ارادت ان تصلي بنية جزمية فلتختبر نفسها.

الانصاف ان هذا الكلام خلاف الظاهر جدا، نحن نقبل ان استفادة شرطية الاختبار كشرط نفسي واقعي في صحة صلاة هذه المراة بحيث لولم تختبر وصلت رجاءا وتمشى منها قصد القربة نحكم ببطلان صلاتها لفقد هذه الصلاة لشرط واقعي وهو الاختبار هذا خلاف الظاهر جدا، كما ذكره السيد الخوئي، ولكن نفي احتمال او فقل نفي ظهور صحيحة خلف لكون الامر بالاختبار لاجل ان لاتقع هذه المراة في محذور حرام ذاتي وهو الصلاة في حال الحيض بقصد القربة وان كان قصد القربة بعنوان الرجاء والاحتياط، انكار هذا الظهور في غير محله، يقول الامام عليه السلام فلتتق الله ان كان دم حيض فلتمسك عن الصلاة، لم يقل الامام عليه السلام فلتمسك عن الصلاة بنية جزمية، النية الجزمية من الشاك المتردد لاتتمشى عادة، هذه المراة تشك انها هل حاضت او لم تحض، وهي تعلم بانه لاصلاة على الحائض، فكيف تمشى منها القصد الجزمي، المتعارف ان تصلي رجاءا واحتياطا والامام نهاها عن ذلك، فلتقق الله، فان كان دم حيض فلتمسك عن الصلاة وليمسك بعدها، وان كان دم عذرة فلتصلي.

هذا بلحاظ ظهور الامر بالاختبار في كونه بداعي التحرز عن الوقوع في الحرام لكون المورد من موارد الدوران بين المحذورين في مورد الصلاة ان كانت حائض فهي محرمة عليها ذاتا وان كانت طاهرة فهي واجبة عليها فلابد ان تختبر.

ولو لم تختبر فصلت فان كانت جاهلة مقصرة فيقع الكلام في كبرى العبادة التي هي مصداق للتجري كما لو توضأ بماء يعتقد انه غصب ثم تبين انه ليس بغصب، فوقع الخلاف وجمع من الاعلام كالسيد الخوئي والسيد السيستاني حكموا بان هذا الوضوء المتجرى به صحيح ان تمشى منه قصد القربة، بينما ان المحقق العراقي اشكل في صحة هذه الصلاة ان كان المكلف متجريا، نعم في المقام ان كانت جاهلة قاصرة فليست متجرئة وتصح صلاتها ان انكشف انها لم تكن حائضة.

نحن نرى ان صلاة الحائض حرام ذاتي، تمسكا بهذه الصحيحة، صحيحة خلف، لاتمسكا بقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك، فان هذا الكلام ليس ظاهرا في الاكثر من الارشاد الى عدم مشروعية صلاة الحائض لا انها محرمة ذاتية.

#### فرض عدم القدرة على الاختبار

بالنسبة الى ما لولم تقدر على الاختبار لاجل ظلمة الليل ونحو ذلك، فذكر صاحب العروة انه اذا تعذر الاختبار ترجع الى الحالة السابقة من طهر او حيض، والا فتبني على الطهارة ولكن مراعاة الاحتياط اولى.

يعني ذلك ان الامر بالاختبار ساقط لاجل العجز عن الاختبار، وهذا ما وافق عليه السيد الخوئي فقال الامر بالاختبار بناءا على نظرنا لاجل الغاء استصحاب عدم الحيض، ولكن الامر بالاختبار منصرف الى فرض القدرة على الاختبار، فاذا عجز عن الاختبار فلادليل على الغاء الاستصحاب فتستصحب حالتها السابقة، فان كانت حالتها السابقة الطهارة تستصحب الطهارة وان كانت حالتها السابقة الحيض تستصحب الحيض، وان توارد عليها حالتا الطهارة والحيض ولم تعلم المتقدم والمتاخر منهما فيصير من قبيل توارد الحالتين فإما ان يتعارض الاستصحابان كما هو الصحيح او لایجریان لقصور المقتضي کما علیه صاحب الکفایة، فقد ذكر كثير من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الامام انه يوجد هنا علم اجمالي إما بثبوت تكاليف الطاهرة عليه او بثبوت تكاليف الحائض عليها، وهذا العلم الاجمالي منجز، فلماذا يقول صاحب العروة "ان لم تعلم الحالة السابقة تبني على الطهارة، ولكن مراعاة الاحتياط اولى"، مراعاة الاحتياط لازمة لاجل العلم الاجمالي، لماذا صاحب العروة افتى بانه تبني على الطهارة في فرض عدم العلم بالحالة السابقة.

مبنى صاحب العروة الرجوع الى قاعدة المقتضي والمانع، فكونها مكلفة مقتضية للبناء على التكاليف والشك في الحيضية شك في المانع، وصاحب العروة يرى قاعدة المقتضي وانه عند احراز المقتضي يبنى على عدم المانع، ولكنها لم تتم عندنا، الا ان السيد الخوئي وافق صاحب العروة في ذلك لالأجل قاعدة المقتضي والمانع وانما لاجل استصحاب موضوعي بالنسبة الى حالة الدم يستصحب السيد الخوئي ان هذا الدم الموجود فعلا قبل وجوده لم يكن حيضا، توارد الحالتين اوجب تعارض استصحاب كون هذه المرأة حائضا مع استصحاب كونها طاهرة، ولكن نحن نستصحب ان هذا الدم الخارج من هذه المرأة لم يكن قبل وجوده دم حيض، وهذا الاصل الموضوعي لامعارض له، لانه لايتعارض مع استصحاب عدم كونه دم بكارة لان دم البكارة لااثر له، دم الحيض له اثر ومن لاتكون مبتلاة بدم الحيض تكون مكلفة بالصلاة ونحو ذلك، فالتكليف دائر مدار الحيض وعدمه فنستصحب عدم كون هذا الدم الموجود حيضا وبذلك نرتب آثار عدم الحيض.

لكن هذا الكلام للسيد الخوئي قابل للنقاش، اولا ان العرف لايجزّء هذا الدم بلحاظ الازمنة، هذا الدم لعله دم سبق عليه الحيضية، لان حالة هذه المرأة مرددة بين كونها حائضا او كونها طاهرة، ففي احد الزمانين، إما يوم الجمعة او يوم الخميس كانت حائضا وفي زمان آخر كانت طاهرة، والآن هي في يوم السبت، نستصحب عدم كون هذا الدم دم حيض، كاستصحاب العدم الازلي، فان كان هذا الدم نفس دم الحيض، بان كانت هي حائضا في يوم الجمعة، فالحالة السابقة لهذا الدم دم حيض، كيف نقول هذا الدم لم يكن حيضا، لعل هذا الدم استمرار لدم الحيض بان كانت هذه المرأة حائضا يوم الجمعة.

ولكن هذا الاشكال قد يجاب عنه فيقال باننا يكفينا ان نقول لاندري، مثل ما لو شككنا في حجر انه اسود او ليس باسود، واحتملنا ان هذا الحجر بعد وجوده صار ابيض، مجرد الاحتمال لاينفي الاستصحاب في العدم الازلي، ونحتمل بقاء عدم السواد الى الآن كما نحتمل انه صار بعد وجوده صار ابيض، مجرد الاحتمال لايمنع من الاستصحاب في العدم الازلي، مجرد احتمال ان هذا الدم قد سبق عليه الحيضية، لاينفي الاستصحاب في العدم الازلي، فالسيد الخوئي يقول هذا الدم قبل وجوده لم يكن دم حيض، واحتمل انه بعد وجوده صار حيضا، بان كان دم الحيض يوم الجمعة وهذا الدم استمرار لذاك الدم، وهذا الاحتمال لايمنع من الاستصحاب في العدم الازلي والحيض كما ذكرنا في اول ابحاث الحيض، وصف للدم.

فالمهم هو الاشكال المبنائي وهو الاشكال في الاستصحاب في العدم الازلي.

 قد يقال هذا الدم قبل ما يخرج لم يكن متصفا بكونه دم حيض، فلماذا لانقول هذا الدم كان موجودا في عروق المرأة ولم يكن متصفا بانه دم حيض، لان الدم الخارج من المرأة يتصف بانه دم حيض او ليس بحيض، فنقول هذا الدم قبل خروجه من المرأة كان ولم يكن حيضا، فلانحتاج الى مبنى جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية.

لكن كما اجاب عنه السيد الخوئي في الابحاث القادمة المقسم لدم الحيض وعدمه الدم الخارج، فنفي الحيضية عن الدم الداخل يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كأن نقول هذا الدم الجاري في عروقي ليس بدم قرح ولاجرح العرف لايقبل منّي هذا الكلام، لان المقسم والموضوع لدم الجرح الدم الخارج، فهذا الدم قبل ان يكون مصداقا للدم الخارج لم يكن متصفا بانه دم حيض، من باب السالبة بانتفاء الموضوع فيكون استصحابه من الاستصحاب في الاعدام الازلية.

فاذن يتم كلام السيد الخوئي، لكن نعلّق عليه بمطلبين المطلب الاول انه بناء على ما ذكرناه من ان الامر بالاختبار لاجل التحرز عن الحرمة الذاتية، فقد يقال بان المورد يكون من موارد دوران الامر بين المحذورين، فالامر بالاختبار يكون عقليا حتى لولم يكن لدينا صحيحة خلف، فسقوط الامر بالاختبار لاجل العجز لايفيدنا، لان الامر العقلي من باب الدوران بين المحذورين يقتضي ان نطبّق عليه وظيفة دوران الامر بين المحذورين وهو إما التخيير او الاخذ بمحتمل الاهمية على اختلاف مذكور في علم الاصول.

والجواب عن هذا المطلب انه صحيح ان لم يجر الاصل الموضوعي، اذا سقط الامر بالاختبار الذي هو الغاء للاستصحاب للحالة السابقة، فبعد سقوطه يسعنا ان نطبقنا الاستصحاب، وبالاستصحاب الموضوعي نخرج المرأة عن الدوران بين المحذورين.

المطلب الثاني ما قد يقال من ان السيد الخوئي في بحث الامر بالنسبة الى المستحاضة بالاختبار وامر الحائض التي انقطع دم حيضها بالاستبراء ذكر ان هذا الامر يشمل فرض العجز، لانه ليس امرا نفسيا، فلتستبرأ في مورد الحائض التي انقطع دمها، وتختبر في مورد المستحاضة التي لاتعلم بانها مستحاضة قليلة او متوسطة او كثيرة، الامر بالاختبار ليس امرا نفسيا حتى يكون منصرفا الى فرض القدرة، ارشاد إما الى الشرطية او الى سقوط جريان الاستصحاب، فليس امرا نفسيا مشروطا بالقدرة، فلماذا ذكر السيد الخوئي في المقام ان الامر بالاختبار مشروط بالقدرة فمع العجز عن الاختبار يسقط هذا الامر.

فيوجد تهافت في كلمات السيد الخوئي حيث ذكر هنا ان الامر بالاختبار مشروط بالقدرة بينما انه ذكر في ابحاث قادمة في مورد استبراء الحائض بعد انقطاع دمها او مورد اختبار المستحاضة في ان دمها يعد من الاستحاضة القليلة او المتوسطة او الكثيرة ذكر ان الامر بالاختبار مطلق يشمل فرض العجز، ومعناه الغاء استصحاب الحالة السابقة مطلقا، وسنتكلم عن هذا التهافت حينما نصل الى تلك الابحاث.

والانصاف ان ما ذكره هنا من ان الامر بالاختبار منصرف الى فرض القدرة هو الظاهر العرفي، الظاهر العرفي من امرها بادخال قطنة فرض التمكن، فان خطاب الامر منصرف الى فرض القدرة، وليس من باب اللغوية في شمول التكليف للعاجز حتى نقول لالغوية لخطاب الامر في المقام حيث انه ارشاد الى الغاء دليل الاستصحاب، لا، بل نقول بان المنصرف العرفي من الامر بادخال قطنة ثم الصبر هنيئة واخراج القطنة كل ذلك منصرف الى فرض القدرة ولايشمل فرض العجز عرفا، وبذلك تم ما ذكره السيد الخوئي في فرض العجز عن الاختبار، هذا تمام الكلام في مسألة دوران الامر بين دم البكارة ودم الحيض، وبهذا ننهي بحثنا في هذا العام الدراسي، ونسال الله سبحانه وتعالى ان يوفقنا لمرضاته.وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

اللهم كن لوليك الحجة بن الحسن في هذه الساعة وفي كل ساعة وليا وحافظا وقائدا وناصرا ودليلا وعينا حتى تسكنه ارضك طوعا وتمتعه فيها طويلا.

1. - علي بن مهزيار قال كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره- أنه بال في ظلمة الليل- و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول- لم يشك أنه أصابه و لم يره- و أنه مسحه بخرقة ثم نسي أن يغسله- و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه- ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى- فأجابه بجواب قرأته بخطه أما ما توهمت- مما أصاب يدك فليس بشي‌ء إلا ما تحقق- فإن حققت ذلك كنت حقيقا أن تعيد الصلوات- اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء «3»- بعينه ما كان منهن في وقتها- و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل- أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة- إلا ما كان في وقت- و إذا كان جنبا أو صلى على غير وضوء- فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته- لأن الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك إن شاء الله. وسائل الشیعة 3ص479 [↑](#footnote-ref-1)
2. - لااری فی نظر العقلاء اثر من البیع الشخصی، فیرون للمشتری وللبائع تعویض الثمن والمبیع (فیما لو کان المبیع مثلیا)، لو انکشف تعیبهما، نعم فی العقد اللفظی قد یحتمل تعیّن الثمن والمثمن... [↑](#footnote-ref-2)
3. -وجه اول شامل برق وتلفن وسایر امکانات دولتی هم میشود،ولی وجه دوم مختص به آب است. [↑](#footnote-ref-3)
4. -المقرر: لما كان الصلاة متقيدة بالغسل الذي صحيح وعبادة فلابد اولا من تصحيح الغسل، فلو قلنا بانه لم يتعلق به امر فلايصح، فكيف يكون التقيد بهذا الغسل الباطل داخلا في الامر بالصلاة، وعليه فالصحيح في المقام التمسك بما تقدم من الاستاذ في الدرس التاسع والعشرين بالنسبة الى تصحيح غسل الجاهل بحرمة الارتماس، فقال: ان کان النهي عن الارتماس في حق الجاهل القاصر مقرونا بالترخیص في الارتکاب وان کان الترخیص ناشئا عن مصلحة التسهیل، فهذا النهي یکون مثل النهي الکراهتي، النهي عن الارتماس في الماء في حق هذا الصائم الذي افتی مرجعه بجواز الارتماس في الماء في حال الصوم نهی مقرون بالترخیص في الارتکاب فیکون کالنهي الکراهتي عن الارتماس في الماء، والنهی الکراهتی عن الحصة من الواجب لایمنع من اطلاق الواجب بالنسبة الیه، وان کان المتعلق فیهما من قبیل الطبیعة والحصة لامن قبیل} عنوانین مختلفین کعنوان الصلاة والغصب ونحو ذلک. [↑](#footnote-ref-4)
5. - المقرر: يمكن ان يقال بثبوت المراتب للواجبات ايضا، فكما ان الذنوب تنقسم الى الصغائر والكبائر، فهكذا الواجبات تنقسم الى الصغائر والكبائر. [↑](#footnote-ref-5)
6. فلابد من الاقتصار على حصول الجنابة قبل الحيض، كما هو مفاد الروايات المجوزة.} [↑](#footnote-ref-6)
7. - الحاصل ان هنا احتمالات خمسة:

الاول ما عليه المحقق الهمداني من ان الحيض حقيقة شرعية، فعند الشك في قيودها لايمكن الرجوع الى ادلة احكامها.

الثاني ما عليه السيد الخوئي من ان الحيض حقيقة عرفية ولكن لابد في ترتب الاحكام عليها من تحقق العلامات.

الثالث ما عليه الآخوند الخراساني من ان الحيض حقيقة عرفية والعلامات امارات تعبدية ترجع اليها عند الشك.

الرابع انها امارات غالبية في زمن صدور النص فلايرجع اليها الآن.

الخامس انه يكفي وجود احد الامرين من الحيض الحقيقي والعلامات. [↑](#footnote-ref-7)
8. - التهذيب ج3ص85 [↑](#footnote-ref-8)
9. - التهذيب ج1ص137 [↑](#footnote-ref-9)
10. - عيون اخبار الرضا عليه السلام ج1ص 227 [↑](#footnote-ref-10)
11. - عيون اخبار الرضا عليه السلام ج1ص 227 [↑](#footnote-ref-11)
12. - امالي الصدوق مجلس 27ص191 [↑](#footnote-ref-12)
13. - تفسير القمي ج1ص98 [↑](#footnote-ref-13)
14. - امالي الصدوق ص274 تمام الدين وكمال النعمة ص411 [↑](#footnote-ref-14)
15. - علل الشرايع ج2ح1 [↑](#footnote-ref-15)
16. - كافي ج2ص356 [↑](#footnote-ref-16)
17. - فلاح السائل لابن طاووس ص221 [↑](#footnote-ref-17)
18. - معاني الاخبار ص254 [↑](#footnote-ref-18)
19. - الفهرست ترجمة ابراهيم بن عبدالحميد [↑](#footnote-ref-19)
20. - رجال النجاشي ترجمة اسحاق بن جرير [↑](#footnote-ref-20)
21. - وسائل ج7ص165 باب 12 من ابواب الذكر ح1، وج12 ص217باب 126 من ابواب احكام العشرة ح13، ج24 ص349 باب 56 من ابواب آداب المائدة ح5، عيون اخبار الرضا ج1 باب 4ح23 [↑](#footnote-ref-21)
22. - تهذيب الاحكام ج8ص21 [↑](#footnote-ref-22)
23. - امالي الصدوق ص238 [↑](#footnote-ref-23)
24. - الخصال ص167، فهرست ترجمة مالك بن انس [↑](#footnote-ref-24)
25. -المقرر: فالشيخ الطوسي يرى اعتبار خبر الموثق (اي العامي الثقة) فيما لم يكن خبر امامي، وان لم يكن معارضا له، [↑](#footnote-ref-25)
26. - المقرر: لكن مورد صحيحة زياد اعم من احتمال دم البكارة ودم الحيض فتشمل احتمال دم الجرح، وقد ورد كلا الشقين: فان خرجت مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث، تقعد عن الصلاة ايام الحيض [↑](#footnote-ref-26)
27. - المقرر: لكن تقدم ان مفاد صحيحة زياد انه حيض: "ان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث، تقعد عن الصلاة ايام الحيض" [↑](#footnote-ref-27)
28. - المقرر: كيف يكون وجوب الاختبار ظاهريا عند صاحب العروة مع انه حكم ببطلان الصلاة حتى في فرض تبين ان الدم ليس بدم الحيض؟! [↑](#footnote-ref-28)