



كتاب الطهارة

تأليف

محمّد بن ابراهيم بن محمد بن ابراهيم

أبي عبد الله الحليّ

(قده)

كتاب

الطهارة

تأليف

شيخ الفقهاء والمجتهدين

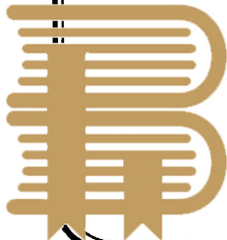
آية الله العظمى

الحاج الشيخ محمد علي الأراكي

شبكة كتب الشيعة

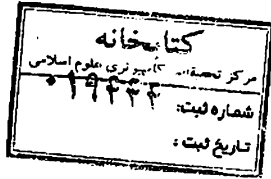
-رحمة الله عليه-

-المجلد الأول-



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



هوية الكتاب

- اسم الكتاب: كتاب الطهارة
- المؤلف: آية الله العظمى الشيخ محمد علي الأركمي
- المطبعة: أساهيليان - قم
- التاريخ: عام ۱۴۱۵ هـ
- كمية الطبع: ۱۰۰۰ نسخة
- الناشر: مؤسسة في طريق الحق
- الصف والإخراج باللابتوترون: مؤسسة الإمام الصادق - عليه السلام - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

قال في العروة الوثقى:

«فصل في المياه»

«الماء إمّا مطلق، أو مضاف كالمعتصر من الأجسام، أو الممتزج بغيره بما يخرج عن صدق اسم الماء، والمطلق أقسام: الجاري، والنابع غير الجاري، والبئر، والمطر، والكر، والقليل، وكل واحد منها مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر مطهر من الحدث والخبث».

الماء إمّا مطلق وإمّا مضاف وربّما يقسم الأول إلى الجاري والنابع غير الجاري والبئر والمطر والكر والقليل.

وفيه: أن النابع الغير الجاري كالحياض الصغار التي ينبع ماؤها ويقف ولا

يصدق عليها اسم الجاري لعدم جريانها على وجه الأرض ولا البثر كما هو واضح ليس له عنوان مستقل لا في الأخبار ولا في كلمات الأصحاب. رضوان الله تعالى عليهم، فلا يصح عدّه قسماً على حدة بخلاف البواقي، فإنها موضوعات مستقلة في الأخبار وفي كلماتهم ولها آثار خاصة أيضاً، فلا بد في الماء المذكور إما من الحكم بخروجه عن الماء المعتصم الغير المنفعل واجراء حكم مطلق الماء عليه من انفعال قليله بمجرد الملاقاة وكثيره بالتغير، وحصول تطهيره بالقاء الكرّ عليه، وإما من إلحاقه بماء البثر في الحكم بناءً على أنّ التعليل الواقع في صحيحة إسماعيل بن بزيع المعمول بها عند المتأخرين: «ماء البثر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأنّ له مادة»^(١) راجع إلى كلتا القضيتين أعني: قضية عدم التنجس إلا بالتغير، وقضية حصول التطهير بالترج. إذ حينئذ يستفاد من عموم التعليل قضيتان عامتان:

إحدهما: أنّ كل ماء ذي مادة لا ينجس إلا بالتغير، والثانية: أنّ كل ماء ذي مادة إذا تنجس بالتغير يطهر بالترج.

وأما لو كان راجعاً إلى القضية الأخيرة فقط. فحينئذٍ وإن كان يستفاد من عموم القضية الثانية - أعني قضية كون طريق التطهير في كل ماء ذي مادة إذا تنجس هو الترج - إلا أنّ القضية الأولى مسكوت عنها، فيمكن في التابع غير البثر أن ينجس قليله بمجرد الملاقاة ويطهر بالترج كما أفتى به شيخنا المرتضى تقوية لهذا الوجه.

وهنا احتمال ثالث وهو: أن يكون التعليل راجعاً إلى الغاية أعني: ذهاب

الريح وطيب الطعم ويكون دفعاً لدخول مقدر كأن سائلاً يقول: لو لم يترتب على التزح ذهاب الريح وطيب الطعم فما الحيلة؟ فأجاب - عليه السلام - بأن الذهاب والطيب يترتبان على التزح دائماً لأن ماء البئر له مادة فكلما يُنزح منه مقدار يحصل في محله ماء جديد ينبع من مادته، وهذا موجب لذهاب ريحه وطيب طعمه نظير التعليل في قول القائل: لازم غريمك حتى يوفيك دينك فإنه يكره ملازمتك؛ فإنه تعليل لترتب الإيفاء على ملازمة الغريم.

وعلى هذا فلا يفيد التعليل شيئاً، لكونه تعليلاً لما يتفرع عليه الطهر الشرعي أعني الذهاب والطيب الحسنيين، وأما نفس الطهر الشرعي فمسكوت عن علته كالنجاسة الشرعية، وبعبارة أخرى: تكون الرواية على هذا متعرضة لبيان العلة الطبيعية العادية لترتب اللازم العادي على ملزومه، لا لبيان العلة الشرعية لترتب الحكم الشرعي على موضوعه.

وحينئذ فالتعليل المذكور مجمل؛ لدورانه بين الأمور الثلاثة، فيسقط عن الاستدلال رأساً، ولكن الانصاف أن الذي يظهر من الرواية عند عرضها على الذهن الخالي عن شوائب الأوهام هو أن التعليل علة للحكم بكون ماء البشر واسعاً، وأن هذا الحكم هو المقصود بالإفادة، والذي بعده أنها هو من متفرعاته وتوابعه بحيث يكون مفروغاً عنه عند مفروغيته، فيكون المفاد أن ماء البشر وإن كان في الظاهر قليلاً وحقيقاً إلا أنه واسع لقوة ظهره بواسطة اتصاله بهادة واسعة بحيث كلما نزح منه الماء ينبع في محله ماء جديد من تلك المادة الواسعة، فالتمسك بعموم التعليل جائز.

ثم إنه ليس المراد بلفظ الواسع في الرواية الواسع حكمه، نظير ما يقال: التقية واسعة، يعني أن العباد في سعة من حكمها، بل الظاهر أن المراد به أن نفس

ماء البشر واسع، وذلك لأنّ التعليل بالمادة مناسب للثاني دون الأول كما هو واضح.

وثمره الوجهين أنّه على الأول تكون الرواية معارضة لعمومات انفعال الماء القليل، وعلى الثاني تكون حاکمة عليها؛ لأنّها بلسانها التنزيلى - أعني تنزيل ماء البئر بمنزلة الماء الواسع - مضيقة لدائرة القليل وموسعة لدائرة الكثير .

لا يقال: ماء البئر كثير حقيقة بملاحظة اتصاله بالمادة، فتكون الرواية واردة على العمومات لا حاکمة عليها لتغاير الموضوعين.

لأنّنا نقول لو كان تحت البئر حفرة مملوءة من الماء كان الأمر كما ذكرت، إلا أنّ القطع حاصل بخلافه وأنّ ما في حواشي البئر وتحتّه هو مجرد الرطوبة والرشحة، والمسمى باسم الماء هو ما في جوف البئر، لكن الشارع نزل ما في حواشيه وتحتّه من الرطوبات والرشحات بمنزلة الماء، ونزل ما في جوفه بملاحظة اتصاله بتلك الرطوبات بمنزلة الماء الواسع.

ثمّ إنّ استشكل شيخنا المرتضى - قدس سرّه - في التمسك بعموم التعليل في هذه الرواية على إلحاق النابع غير البئر بالبئر بما حاصله: أنّ عمومات انفعال الماء القليل جارياً كان أم لا، كان له مادة أم لا، مثل مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كره^(١) الخ» مخصصة بالقليل الجاري قطعاً لقطعية دليله، وكذا بقليل البئر، لأنّ الرواية نص فيه، وأما تخصيصها بالقليل ذي المادة الذي لم يكن جارياً ولا بترّاً فموقوف على ظهور التعليل في الرواية في الرجوع إلى كلتا الفقرتين.

ويمكن منعه أولاً، وعلى فرض تسليمه يكون معارضاً للعمومات المذكورة،

١- الوسائل: ج ١ ص ١١٧، ح ١.

وظهور العمومات أقوى من هذا الظهور، فيكون مقدماً عليه، ولا ضير في تقديم العام على الخاص فيما إذا كانا منفصلين وكان ظهور العام أقوى من ظهور الخاص كما في المقام؛ فإن العام فيه متكرر، والخاص أعني التعليل واحد ذو احتمالات وله أول الدرجة من الظهور فيما ينافي تلك العمومات المتكررة.

وكما فيما لو قال المولى: أكرم العلماء، وقال بعد مدة: لا تكرم زيدا، وكان زيد مشتركاً بين عالم وجاهل ومنصرفاً إلى العالم حيث يجعل ظهور العلماء في العموم الشامل للزيد العالم لأقوائته مقدماً على ظهور زيد في العالم فيحمل على الجاهل،.

ففيما نحن فيه أيضاً لا بد من التصرف في الخاص وهو يكون بأحد نحوين أحدهما: تقييد ماء البشر بكونه كراً وهذا غير ممكن، إذ يلزم منه لغوية التعليل بالمادة؛ إذ بعد اعتبار الكرية لا وجه لاعتبار المادة، والثاني إرجاع التعليل إلى الغاية.

فإن قلت: لم لا تجمله راجعاً إلى الفقرة الأخيرة فقط.

قلت: إذ تبقى المعارضة حينئذ بحالها؛ فإن مطهريه الماء الخارج من المادة بسبب النزح يتوقف على طهارة نفسه وعدم انفعالها بملاقاة الباقي المفروض تنجسه، ومن الواضح منافاته لعمومات انفعال القليل.

ولكنك عرفت مما ذكرنا الخدشة في كلامه - قدس سره - أما منع الظهور فقد عرفت منعه، وأن الرواية ظاهرة في كون التعليل تعليلاً للفقرة الأولى أعني قوله: ماء البئر واسع، فإن هذه الفقرة هو المقصود بالإفادة أصالة، وسائر الفقرات من لوازمها ويكون مذكورة تطفلاً ويتبعها، لا أنها تكون خبراً بعد خبر.

والتعليل المذكور في أمثال هذا الكلام ظاهر في الرجوع إلى ما هو المقصود الأصلي بالكلام كما في قول القائل: زيد نعم الرجل يواظب الطاعات ويعاون المساكين ويصل الرحم؛ لأنه عالم، فإن من الواضح أن التعليل راجع إلى حيث كونه نعم الرجل، إذ الكلام مسوق لبيان سائر المذكورات إنَّها تكون بتطقله، وكذا الكلام في قولك ماء البئر واسع لا يفسده شيء ويكون كذا وكذا لأن له مادة .

وأما حديث المعارضة - بعد فرض تسليم الظهور - فقد عرفت منه أيضاً وإن الرواية حاکمة على العمومات وليست معارضة لها؛ إذ مفاد العمومات أن كل ماء قليل ينفعل، ومفاد هذه الرواية أن ماء البئر واسع لا اشتداد ظهره واتصاله بالاستعداد الكلي الحاصل في الأرض تحته، ومن الواضح عدم التنافي بين هذين المضمونين.

ثم إنَّه - قدس سره - ذكر بعد ذلك ما حاصله: أنه على فرض تسليم التكافؤ بين الظهورين يكون المرجح عمومات أدلة اشتراط اعتصام ماء الحمام بالمادة مثل قوله - عليه السلام - : ماء الحمام لا ينجسه شيء^(١) بعد تقييده بقوله في رواية أخرى^(٢): إذا كانت له مادة، فإنَّ المادة هنا محمولة على ما يشتمل على الكرّ للانصراف؛ فإنَّ الغالب في مادة ماء الحمام ذلك، والمستفاد من الجملة الشرطية أيضاً هو العلية، فيكون مقتضى المنطوق أن كل ماء يكون له مادة مشتملة على الكرّ لا ينفعل القليل منه بالملاقاة، ومقتضى المفهوم أن كل ماء لا يكون له مادة

١- الوسائل: ج ١ ص ١١٢، ح ٨.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ١١١، ح ٤.

مشملة على الكرّ سواء لم يكن له مادة أصلاً أو كان ولم يكن بقدر الكر ينفع القليل منه بالملاقاة، فيدخل العيون الراكدة تحت المفهوم، فتكون محكمة بانفعال قليلها بالملاقاة؛ إذ هي مما ليس له مادة أصلاً، فإنّ المراد بالمادة هنا هو الماء المجتمع في محل واحد كالحوض، ومن المعلوم عدم ثبوته لتلك العيون.

وهذا الكلام كما ترى مشتمل على ثلاث دعوى الأولى: دعوى الانصراف للغلبة، والثانية: دعوى استفادة العلية من الجملة الشرطية ليتمكن تسرية الحكم إلى غير ماء الحمام، والثالثة: دعوى المرجعية لهذه العمومات بعد فرض التعارض والتكافؤ بين ظهور التعليل وظهور العمومات السابقة، وكل منها قابل للجدشة.

أما الأولى فلمنع كون الغلبة في الوجود منشأً للانصراف، وإنّما المنشأ له انس اللفظ بالمعنى في الذهن، وعلى فرض التسليم نقول: إنّما يكون المنصرف إليه هو الكرّ إذا كان الغالب في مادة ماء الحمام هو الكر بشرط لا، وليس كذلك، بل الغالب هو الكر مع الزيادة، فيكون المنصرف إليه أيضاً هو الكرّ معها، وإذا تعين رفع اليد عن هذا المنصرف إليه لأنّ القطع حاصل بعدم كون الكر مع الزيادة منشأً للأثر، فجعل الزيادة ملغى وجعل مقدار الكرّ منشأً للأثر دعوى بلا دليل، إذ كما أنّ جعل مطلق المادة، سواء كانت بقدر الكرّ أم لا منشأً له خلاف المنصرف إليه كذلك جعل الكرّ اللابشرط منشأً أيضاً خلافه، إذ المفروض أنّ المنصرف إليه هو الكرّ مع الشيء، فما يكون مورداً للغلبة وهو الزائد على الكرّ لا يمكن أن يكون مناسطاً للحكم، وما يمكن أن يكون مناسطاً له كماً - وهو مقدار الكر - لا يكون مورداً للغلبة.

وأما دعوى استفادة العلية من الجملة الشرطية، ففيه أنا ولو ساعدنا

المشهور القائلين بدلالة الجملة الشرطية على العلية التامة لكن نقول: إن العلية هنا تكون للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضية بمعنى أن وجود تالي الأداة علة لترتب الحكم على هذا الموضوع، وعدمه علة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرض لحال موضوع آخر أصلاً، فالعلة هنا ليس على نحو العلية المستفادة من اللام، ففرق إذن بين قولنا: الخمر حرام لأنه مسكر، وقولنا: الخمر حرام إذا كان مسكراً، إذ مفاد الأول أن ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان، ومفاد الثاني أن وصف الإسكار متى تحقق في موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه، ومتى لم يتحقق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرض لحال غير الخمر.

ففي الرواية أيضاً نقول: إن الموضوع هو ماء الحمام، والحكم عدم الانفعال، والعلة هو الاتصال بالمادة المشتملة على الكرم، والمستفاد من القضية الشرطية أن وصف الاتصال بالمادة المشتملة على الكرم متى تحقق في ماء الحمام يوجب ترتب عدم الانفعال عليه، ومتى لم يتحقق فيه يوجب عدم ترتب هذا الحكم عليه من دون تعرض لحال موضوع آخر أصلاً.

ولو سلمنا إلغاء خصوصية ماء الحمام لمجرد استبعاد مدخلية هذه الخصوصية في الحكم، لكن نقول: لا يمكن تعدية هذا الحكم إلا إلى أمثال ماء الحمام لا إلى كل ماء أعني: ما يكون جارياً من مادة عالية إلى موضع سافل، فإن المراد بقاء الحمام في تلك الروايات ماء الحوض الصغير الذي يصب فيه الماء من الحوض الكبير بتوسط آلة منصوبة على الحوض الكبير فوق الحوض الصغير، والمقصود بالشرط بيان عدم انفعال ماء الحوض الصغير عند اتصاله بقاء الحوض

الكبير بواسطة عمود الماء الجاري من تلك الآلة وانفعاله عند انقطاع هذا العمود، فكل ما يشبه به كماء الحوض الصغير المعمول جنب خزانة الماء تحت الآلة المهودة عند جريان الماء من الآلة يعدى إليه الحكم المذكور، بخلاف ما لا يشبه به وإن كان له مادة بأن كان مادته مساوية له أو سافلة كما في البشر والعيون الراكدة.

ولو سلمنا كون العلية هنا على نحو العلية المستفاد من اللام وتعدية الحكم إلى كل ماء دون خصوص أمثال ماء الحمام. لكن نقول: إن اخترنا حيثيذ القول بأن اختلاف السطح موجب لتعدد الماء يكون ماء الحمام قليلاً؛ لعدم اتحاده مع ماء الخزينة حتى يكون كترًا لاختلاف السطح، والمفروض أنه في حد نفسه قليل، وكذا الكلام في أمثال ماء الحمام والعيون الراكدة ونحوها، فيكون منطوق الرواية على هذا أن كل ماء قليل متصل بزيادة كتر لا يفعل، ومفهومه أن كل ماء قليل غير متصل بزيادة كتر يفعل، فتكون الرواية بمنطوقها معارضة لعمومات انفعال الماء القليل، فيجب تخصيص تلك العمومات بالقليل الغير المتصل بزيادة كتر، وحيثيذ يتحد مضمونها مع مفهوم هذه الرواية، إذ قد كان مفهوم الرواية أيضاً انفعال القليل الغير المتصل بزيادة كتر.

ثم إننا إذا فرضنا كون ظهور تلك العمومات مكافئاً لظهور التعليل في صحيحة ابن بزيع بالنسبة إلى حكم العيون الراكدة التي هي داخلية تحت القليل الغير المتصل بزيادة كتر فكيف يجعل المرجع رواية الحمام التي فرض اتحادها مع تلك العمومات.

ولو اخترنا القول بعدم كون اختلاف السطح موجباً لتعدد تكون الرواية

معارضة لأخبار عدم انفعال الكر، إذ مفاد تلك الأخبار أن الماء الذي يكون بقدر الكر لا يفعل سواء كان متساوي السطح أو [غير] متساوية، ومفاد الرواية أن الماء القليل المتصل بهادة غير كثر^١ يفعل سواء كان مجموع ما في المادة والخارج منها قليلاً أم كثيراً، فيتعارضان فيما إذا كان مجموع الخارج من المادة والداخل فيها بقدر الكر، فإما أن يحكم بدخول هذا المورد تحت الأخبار وتخصّص الرواية بها إذا كان مجموع الخارج والداخل أقل من الكر، وإما يحكم بدخوله تحت الرواية وتخصّص الأخبار بها إذا لم يكن مقدار الكر بعضه مادة لبعض آخر.

فإن قلنا بالأوّل يكون مفهوم الرواية انفعال جميع أقسام الماء القليل، فيتحد مع مضمون عمومات انفعال القليل بعد فرض مكافئة تلك العمومات مع ظهور التعليل بالمادة كيف يجعل الرواية مرجعاً؟ وكذا الكلام بعينه لو قلنا بالثاني، غاية الأمر أن مفهوم الرواية حيثنّذ^١ يكون انفعال جميع أقسام القليل وقسم من أقسام الكر، ومجرد ذلك لا يوجب التفاوت بعد فرض كون محل الكلام من أقسام القليل، فتحصل أن دعوى المرجعية لتلك الروايات باطلة على أي حال.

نعم يمكن جعل المرجع عموم قوله -عبد السلام-: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير^(١) الخ. فإن من قاعدة باب التعارض فيما إذا تعارض خاصان فوقها عام جعل هذا العام مرجحاً للخاص الذي يوافقه أو مرجعاً بعد تساقط الخاصين، كما لو ورد أكرم العلماء، ودلّ دليل على وجوب إكرام زيد العالم، كقوله: أكرم زيدا، وآخر على حرمة، كقوله: لا تكرم زيدا، وكما في المقام فإنّ العموم المذكور بعد تخصيصه بالماء القليل المحقّقون بواسطة عمومات انفعال

القليل يدور امره في القليل ذي المادة بين تقديم التعليل حتى يكون تخصيصه أقل. وبين تقديم العمومات حتى يكون تخصيصه أكثر، فيجعل العموم مرجحاً للتعليل أو مرجحاً بعد تساوق التعليل والعمومات، هذا مضافاً إلى أن شمول عمومات انفعال القليل للمقام موهون باختصاص مورد جلّها لو لم نقل بكلّها بالماء المحقون كماء الإناء والغدير ونحوهما من دون تعرض فيها لحال الماء الذي له مادة، مع أنّ ما كان منها من قبيل المفهوم لقوله - منه السلام - : الماء إذا كان قدر كبر لم ينجسه شيء، ييتني وجوده على القول بنبوت المفهوم للقضية الشرطية، والحق عدمه كما يتن في الأصول، والعجب من الشيخ المحقق المرتضى - قدس سره - حيث جعلها مع ذلك أقوى ظهوراً من التعليل بالمادة، فعلم أنّ القول بعدم الانفعال قوي جداً وقد قوّاه الميرزا الشيرازي - قدس سره - وإن لم يفت به في الرسالة.

«مسألة ١: الماء المضاف مع عدم ملاقة النجاسة طاهر، لكنه غير مطهر لا من الحدث ولا من الخبث، ولو في حال الاضطرار، وإن لاقى نجساً ينجس وإن كان كثيراً، بل وإن كان مقدار ألف كره، فأنه ينجس بمجرد ملاقة النجاسة، ولو بمقدار رأس ابرة في أحد أطرافه فينجس كله. نعم إذا كان جارياً من العالي إلى السافل ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي منه كما إذا صبّ الجلاب من أبريق على يد كافر فلا ينجس ما في الأبريق وإن كان متصلاً بها في يده».

أمّا عدم مطهرته من الخبث فلا يحتاج إلى دليل، بل نكتفي فيه بعدم الدليل على مطهرته؛ فإنّ مطهريه غير الماء يحتاج إلى دليل.

ثم إن في الماء المضاف ثلاث دعاوي:

الأولى: انفعاله بملاقاة النجاسة.

والثانية: تنجس تمامه بملاقاة جزء، وعدم كونه كالأجسام الرطبة في اختصاص التنجس بموضع الملاقاة.

والثالثة: عدم الفرق في ذلك بين قليله وكثيره.

وقد يوجّه الثانية بالسراية الحكمية تارة والموضوعية أخرى، وتقرير الأول أنّ من القاعدة المسلّمة تنجس ملاقي كل نجس ومتنجس، ولا اشكال في أنّ أجزاء الماء متصل بعضها ببعض، فجميع أجزائه يلاقي بعضها بعضاً، فوصول النجاسة بجزء موجب لتنجس الجميع بمقتضى القاعدة المذكورة في أنّ واحد، غاية الأمر على نحو الترتب الطبيعي الثابت بين العلة والمعلول، فإنّ تنجس كل تالٍ معلول لملاقاة المتلو، ولا يحتاج إلى طول الزمان، إذ الفرض أنّ الملاقاة كانت حاصلة بين نفس الأجزاء قبل ملاقاة النجاسة لجزء منها، والمراد بالثاني وصول عين النجاسة إلى كل جزء من الماء، غاية الأمر أنّه مخفي علينا.

ويرد على الأول أولاً: التقص بالأجسام الجامدة الرطبة، فإنّها مع وجود الملاك المذكور فيه بعينه يختص بالتنجس بموضع ملاقاته للنجاسة.

وثانياً: أنّ الموجود في الماء إنّما هو الاتصال دون الملاقاة، والفرق بينهما أنّ الثاني عبارة عن اتصال سطح أحد الجسمين بسطح الآخر، وليس لأجزاء الماء سطوح متعددة حتى يحصل بتلاصقها موضوع الملاقاة إلا على القول بالجزء الغير المتجزئ، والمعتبر في باب التنجيس لاشك أنّه هذا الموضوع لا مجرد الاتصال وإن كان لم يرد به دليل خاص إلا أنّه مأخوذ من العرف، ألا ترى عدم سراية رطوبة جزء من البدن إلى تلوّه مع كونه متصلّاً به، ولكن لولاقاه صار الرطوبة مسرية إليه.

ويرد على الثاني: أن لازمه سراية التنجس من كل جزء إلى تلوئه على التدرج، وهذا خلاف المدعى من تنجس تمام الأجزاء دفعة واحدة، وأيضاً كيف يتعقل السراية في مثل يد الكافر مع كونها في غاية النظافة.

ويمكن أن يتمسك في ذلك بفهم العرف بتقريب أن الشارع إذا بيّن نجاسة الشيء الفلاني، وسكت عن كيفية تنجيسه للأشياء يرجع في ذلك إلى ما يراه العرف في القذارات العرفية، ونحن إذا راجعنا العرف نراهم يمتنعون عن تمام أجزاء الماء لو لاقاه أحد القذارات العرفية، ألا ترى أن الماء الذي وقع فيه جُعَل لا يستعملونه في الشرب أصلاً.

نعم لهم تحديد للقلّة والكثرة وإن كان هذا التحديد مخالفاً لتحديد الشرع كان ملغى والحاصل: أنا نأخذ بما يراه العرف في كل موضع لم يحصل الردع من الشارع.

وأما الاخبار فعمدتها خبر الذّوبان^(١) الوارد في السمن، ودلالته موقوفة على دلالة القضية الشرطية على عليّة الشرط للجزاء بالنسبة إلى كل موضوع، وقد عرفت منه.

وأما خبر الخابية^(٢) وإن كان صدرها ظاهراً في كون المفاولة في الطهارة والنجاسة لكن الظاهر من قوله -عليه السلام- في الآخر: فإنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء، أنّ الكلام في جواز الأكل وعدمه، إذ من الواضح عدم صلوح تعليل تنجس ملاقي الميتة بكونها حراماً، إذ ليس ملاقي الحرام نجساً، وهو وإن كان ليس بحرام أيضاً، إلاّ أنّه يمكن أن يكون فرض السائل في مورد صار أجزاء الفارة

متلاشية في السمن بحيث لزم من أكل السمن أكل الميتة.

وأما خبر القدر^(١) وإن كان مورده الماء المضاف ودلالته أيضاً واضحة، لكن الفرض الذي هو مورد الرواية خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا لاقى النجاسة جزءاً واحداً، وفي هذا الفرض لاقى تمام أجزائه فلاحظ.

وأما الدعوى الثالثة وهو ادعاء عدم الفرق في الماء المضاف بين القليل والكثير، فيمكن الخدشة فيه بأنه لا دليل يقتضي انفعال الكثر المضاف ولا اعتصامه، والأجبار على فرض تسليم دلالتها يختص موردها بالقليل، فيبقى الكثير مشكوكاً، وحيث علم من قوله: إذا كان الماء قدر كثر الخ. وجود مقتضى الانفعال في نفس الماء وأن الكثرية مانعة، فالشك هنا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي للانفعال، فيكون مجرى لاستصحاب النجاسة ولكن فيه:

أولاً: أن هذا الاستصحاب مثبت إذ ترتب الأثر على عدم المانع ووجود المقتضي من اللوازم العقلية.

وثانياً: أن عدم المانع ليس له حالة سابقة؛ إذ يحتمل أن المضاف الكثير كان من أول وجوده مع المانع من الانفعال.

نعم لو قلنا بحجية أصالة عدم المانع في كل موضع شك فيه مع القطع بالمقتضي ببناء العقلاء تم الأصل هنا لكن هذا القول متروك، فيكون المرجع قاعدة الطهارة، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن العرف يستبعد غاية الاستبعاد أن يتنجس البحر من المضاف بوصول النجاسة بأحد أجزائه، كما لا يرى السراية في الجزء العالي لو لاقى الجزء السافل القذارة مع الجريان، كما لو انصب الماء من الابريق في آنية فيها سم حيث يجتنبون ممّا في الآنية ولا يجتنبون ممّا في الابريق مع اتصاله بها

في الآنية.

والحاصل أنهم كما لا يرون السراية في الجزء العالي كذلك في الأجزاء البعيدة من الجزء الملاقي في ماء البحر فكما يؤخذ بطريقهم في الأول كذلك في الثاني، ولو ردعهم الشارع عن ذلك لنص عليه بنصوص متكاثرة متوافرة، هذا بحسب القواعد، ولكن الاجماع واقع على تنجس كثير الماء المضاف كقليله بلا فرق وهو الحجة.

«مسألة ٢: الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه. نعم لو مزج معه غيره وصعد كماء الورد يصير مضافاً».

«مسألة ٣: المضاف المصعد مضاف».

«مسألة ٤: المطلق أو المضاف النجس يظهر بالتصعيد لاستحالاته بخاراً ثم ماء».

تحقيق المقام يقتضي بسط الكلام في مطهية الاستحالة.

فنقول: لا شبهة في الكبرى، أعني لو ثبت تبدل معروض النجاسة قطع بزوالها؛ لاستحالة قيام العرض بدون المعروض واستحالة الانتقال، إنما الشك في الصغرى وأن الاستحالة بماذا تحصل، وذلك لأننا نقطع في الأعيان النجسة بأن الصور النوعية وسائط في ثبوت حكم النجاسة الذاتية، ونشك في أن الموضوع هل هو مطلق الهيولى وتلك الصور علل للحدوث حتى يكون الكلب بعد وقوعه في المملحة وصرورته ملحاً نجساً لبقاء الهيولى أو أنه الهيولى، المتصورة بتلك الصور مجموعاً حتى يكون الكلب المذكور طاهراً لزوال الصورة الكلية عنه؟ فمقتضى

القاعدة فيها إذا كان الموضوع باقياً بنظر العرف كالمثال المذكور - حيث يحكمون بأن هذا الملح عين الجسم السابق وزال عنه الصورة الكلية وطراً عليه الصورة الملحية - وإن كان هو استصحاب النجاسة - نعم فيها إذا كان الموضوع متبدلاً بنظر العرف كما في العذرة إذا صارت دوداً حيث يرون الدود موضوعاً آخر، وكما في البول إذا شربه الغنم فصار لبناً لم يبق مورداً للاستصحاب، لكونه إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر - إلا أن الدليل الاجتهادي الدال على الطهارة الذاتية لغير الأشياء المخصوصة وارد على الاستصحاب، وهو الإطلاق المستفاد من الأخبار المتفرقة في أبواب النجاسات الواردة من الحجج - صلوات الله عليهم - في الأزمنة المتمادية، فإنه يستفاد من تعرضها لنجاسة تلك الأشياء وعدم تعرضها لنجاسة شيء آخر انحصار النجاسات فيها وطهارة ما سواها ذاتاً مطلقاً، سواء كان مسبوقاً بأحد تلك الأشياء كما في الملح الذي كان كلباً أم لم يكن.

ولو قيل بأن دليل طهارة الملح منصرف إلى الملح الخارج عن المعدن، فلا يشمل ما كان كلباً في زمان، نقول بالطهارة حينئذ من باب قاعدة الطهارة، ولا تعارض باستصحاب النجاسة، فإن النجاسة كانت ثابتة لموضوع الكلب، وهذا الموضوع قد انتفى، فانتفى أثره أيضاً ضرورة انتفاء الأثر بانتفاء الموضوع، وأما احتمال كون الموضوع هو الهيولى، والصورة النوعية واسطة في الحدوث دون البقاء، فهو خلاف ظاهر دليل نجاسة الكلب، فإنه ظاهر في كون الصورة النوعية بنفسها موضوعاً، لا أن الموضوع هو الهيولى، والكلية واسطة لثبوت الحكم، فإن هذا يحتاج إلى عبارة أخرى، كأن يقال: الجسم إذا صار كلباً كان نجساً، ولا يفيدُه قولنا: الكلب نجس.

فتحصل أن الحكم بالطهارة بعد الاستحالة في الأعيان النجسة يكون على طبق القاعدة لا على خلافها، لأنه بمقتضى الدليل الاجتهادي في صورة عدم تمامية الانصراف المذكور وبمقتضى قاعدة كل شيء طاهر بضميمة أن من الواضح كون الموضوع هو الصورة النوعية في صورة تماميته فتدبر.

ومن هنا يعلم أن التعبير بكون الاستحالة من جملة المظهرات كما وقع في كلمات القوم مبني على المسامحة، فإن الحاصل ارتفاع النجاسة بارتفاع المحل، لا ارتفاع النجاسة عن المحل مع بقاء المحل كما هو الحال في سائر المظهرات، والحاصل أن هذا من قبيل الرافع لنفس المحل، وسائر المظهرات من قبيل العارض على المحل والرافع لنجاسته، فليسا من وإد واحد.

وأما الاستحالة في المتنجسات فالفرق بينها وبين الاستحالة في النجاسات هو العلم بموضوعية الصورة النوعية هناك والعلم بعدم ذلك هنا، فيعلم أن قول الشارع: إذا لاقت يدك النجاسة فاغسلها، وكذا قوله: اغسل ثوبك إذا لاقى النجس، وكذا في سائر الأشياء لا يفهم منه دخل الخصوصية، بل يستفاد أن هذا خاصة ملاقات النجاسة الكذائية في أي جسم حصل، فلهذا يتعدى إلى كل جسم مع عدم ذكر كثير منها في شيء من الأخبار.

وحينئذ فنقول أولاً: لا مجال لحصول الشبهة في بقاء النجاسة لو تبدل الثوب مثلاً بالدود، إذ الفرض أن الأمر الموجود في كلا الحالين معروض النجاسة وهو باق ولم ينعدم، فلم يجر هنا مثل ما يجري في الأعيان النجسة من ارتفاع النجاسة بارتفاع المحل كما عرفت من معنى مطهرية الاستحالة هناك، ومع ذلك فلا وجه لحصول الطهارة، فإن حصولها بعد عروض النجاسة يحتاج إلى أحد أمرين كلاهما

مفقود في المقام، أحدهما: حصول الرافع للمحل كما في الاستحالة في النجاسات، ومن المعلوم عدمه في المقام، والثاني: عروض المطهر كالكثر على المحل، والمفروض عدمه.

ثم لو فرض الشك من جهة احتمال أن يكون تبدل الصورة النوعية مطهراً للمهيولى ورافعاً لنجاسته فاستصحاب النجاسة محكم، أعني: نجاسة المهيولى الثابتة في كلا الحالين، كما فرضنا أنها معروض القذارة والنجاسة بدون دخل للصور فيها أصلاً، وعلى هذا فيلزم الحكم بنجاسة الدود المتكوّن من الشوب المتنجس دون الدود المتكوّن من العذرة مثلاً، ومن هنا يتقدح فساد ما ربما يتوخّم من أن قاعدة كل جسم لاقى النجس ينجس لم يرد في خبر ورواية، وإتّما وقع معقداً للإجماع، والغرض منها سوق العبارة الجامعة لا إناطة الحكم على الجامع، بل المقصود الإناطة على الخصوصيات المختلفة بحسب الموارد.

وحاصل ما عرفت: أن المتفاهم العربي في قولنا: اغسل يدك لو لاقى النجس ونحوه غيره في قولنا: الكلب نجس، يفهم إلغاء الخصوصية في الأول ومدخلتها في الثاني، يفهم أن ذلك حكم كل جسم في الأول، ويفهم أن ذلك حكم خصوص هذا الجسم في الثاني، والإجماع أيضاً لم ينعقد إلا من جهة هذه الأخبار التي مفادها ذلك، وحيثُذِ فبعد فرض كون المعروض حال الملاقاة هو المهيولى لوجه للشك أولاً، وعلى فرضه يكفي للنجاسة استصحابها، ويظهر من شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - الميل إلى الطهارة من جهة قاعدتها، وعدم الفرق بين المتنجسات والنجاسات، وحاصل ما يستفاد من كلماته في الطهارة والرسائل في تقريب ذلك أنه لا دليل على تبعية النجاسة للقدر المشترك والجسم الموجود في كلا

المحالين مما سوى الإجماع وهو غير صريح في إفادة ذلك إن لم نقل بظهوره في خلافه من تبعيتها للصور النوعية؛ فإن إجماعهم المدعى على إلحاق المنتجس بالنجس في الاستحالة وإن كان غير حجة، ولكن يستكشف منه أن مراد المجمعين في الإجماع الأول الذي قام على أن كل جسم لاقى نجساً فهو نجس تبعية النجاسة للصور النوعية، ولا أقل من إيجابه لحصول الشك وحصول الاحتمال ولو مرجوحاً لأن يكون المراد بهذه العبارة نظير المراد بقولك: كل دواء له خاصية، إذ من المعلوم أن ثبوت الخاصية ليس من جهة جامع الدواء، بل لها قوام بالصور النوعية فخاصية لسان الثور مثلاً قائمة بصورته النوعية وهكذا، وبعد هذا الاحتمال لا يمكن الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، ولا يمكن إبقاء الموضوع بالاستصحاب أيضاً؛ لأن الشك في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع، فتكون قاعدة الطهارة سليمة عن المعارض.

والإنصاف أن احتمال كون القضية المذكورة، أعني كل جسم لاقى الخ مثل القضية الأخرى، أعني: قولك: كل دواء الخ بأن يكون الغرض إتيان العبارة الجامعة لا لاثبات الأثر للجامع، فيكون الأثر محمولاً على الخصوصيات الحاصلة في الموارد الخاصة بخلاف الإنصاف، بل المقطوع عدم دخل الصور في المنتجسات، ولكن مع ذلك يمكن تقريب مدعاه - قدس سره - بطريق آخر به يجمع بين هذا المقطوع وبين المدعى المذكور.

وحاصله أن يقال: إن الجامع الذي ينتزعه العقل من الأفراد يمكن جعله مورداً وموضعاً لحكم من الأحكام بنحوين:

الأول: أن يكون الموضوع صرف الوجود وهو الجامع بالاعتبار الذي يقبل

الصور المختلفة والأشكال المشتتة، وهو الذي لا يخرج عن القوة إلى الفعل فإن الخلق عن جميع الصور لا يكون له فعلية، وهذا العرض والحكم لا يسري إلى الفرد كوصف الكلية العارض على الانسان مثلاً المتحد مع زيد من دون سرايته إلى زيد، ومن هذا القبيل بيع الصاع الكلي الخارجي من الصبرة فلا يسري الملكية إلى الخصوصيات وإنما يملكها بالتسليم.

والثاني: أن يكون الغرض ثابتاً له بالوجود السرياني بمعنى أن تكون الخصوصيات غير دخيلة في الأثر ولكن ترتب الأثر مع كل وجود، وذلك كما في حرارة النار؛ إذ من المعلوم أن خصوصيات النار الكذائي غير دخيلة في الإحراق فهو صفة لحقيقة النار، لكن كل وجود من النار له إحراق على مقدار وجوده، غاية الأمر ليس من جهة ذاته، بل من جهة كونه ناراً، وكذلك الحال في: تواضع للعالم، وأمثلة ذلك غير عزيز.

وحينئذ نقول: الطهارة والنجاسة من آثار مطلق الجسم لكن باعتبار وجوده السرياني. فإنه يصح أن يقال: هذا الخشب نجس، وهذا الحجر نجس، وهكذا مع أن القذارات العرفية من هذا القبيل، وحينئذ فيصير الوجود المحدود الخاص من الجسم معروضاً للنجاسة، غاية الأمر بعلية أنه جسم، فإذا تبدل هذا الوجود المحدود بوجود محدود آخر فلا شبهة أنه كما يتبدل الوجود فالوجود الأول غير وجود الثاني، كذلك يختلف عرض الوجود أيضاً، فعرض الوجود الأول غير عرض الوجود الثاني ويكون أجنبياً عنه ولا يمكن الاستصحاب.

فإن قلت: هب أنه لا يمكن الاستصحاب، لكن بقاء النجاسة فضية ما اعترفت به من علية كونه جسماً، وهذه العلة موجودة.

قلت: نعم الجسميّة علّة للنجاسة على تقدير الملاقاة، وهذا الحكم التعليقي ثابت لجميع أفراد الجسم، لكن ملاقاة الجسم الأول بذلك الوجود المحدود لا يرتبط بملاقاة هذا الجسم الثاني بحدوده.

ثمّ هذا كلّه لو لم يعد الجسم المستحيل بعد الاستحالة إلى موضوع آخر إلى نفسه كالعرق الحاصل من بخار الماء القراح؛ فإنّه لدى العرف نفس الماء المستحيل بالبخار، غاية الأمر صار متصاعداً بالبخار، ولا يصير الماء بمجرد التصاعد مستحيلاً، فالحكم بالنجاسة - لا من جهة الاستصحاب بل من جهة فهم العرف؛ إذ بعد أنّه عين الماء السافل، فلا محالة يكون له أثره - لا يخلو عن قوّة. لكن يشكّل الحكم في بعض الأفراد مثل ما إذا اتخذ الجلاب والعرق من الماء النجس والورد أو غيره.

ثمّ ما ذكرنا في صورة العلم بتحقّق الاستحالة وتعدّد الوجود لا إشكال فيه، كما لو صار الخشب رماداً، كما أنّه لو علم تبدّل الوجود لا إشكال في النجاسة إلّا مع النصّ الخاص في المورد المخصوص، ولو شكّ في تعدد الوجود وعدمه كما في صيرورة الخشب فحماً فقد ذكر شيخنا المرتضى: أنّ استصحاب الحكم أعني النجاسة غير ممكن؛ لعدم إحراز الموضوع، ولمكن استصحاب الموضوع كاستصحاب الخشيّة ممكن.

أقول: لو كان الموضوع شيئاً وكان الحكم له بتوسط شيء آخر كالماء فإنّه موضوع للأحكام الخاصّة بتوسط الكريّة، فحينئذٍ لو شكّ في بقاء الواسطة كما لو شكّ في كزيّة الماء بعد اليقين بها أمكن الاستصحاب، فيقال: هذا كان في السابق كزّاً، فهذا كان كذا وكذا، وبعد استصحاب الكريّة يثبت كون هذا أيضاً كذا وكذا.

ومن هذا القبيل أيضاً استصحاب الخمرية والزوجية، و السران ليس من هذا القبيل، فليس النجاسة أثراً لهذا المشار إليه لكونه خشباً، بل كان الخشب تمام الموضوع لكونه جسماً، وإذن فالحاصل من استصحاب الخشبية أن الخشب نجس؛ فإنه الحكم الذي كان في زمان وجود الخشب، وإثبات الحكم لهذا المشار إليه موقوف على تطبيق الخشبية عليه وهو أصل مثبت فتدبر جيداً.

والحاصل أنه يقع التنافي بين مفاد الاستصحاب ومفاد دليل الطهارة المستحال إليه وهو الإطلاق المذكور، فإن مفاد الأول هو النجاسة الذاتية ومفاد الثاني هو الطهارة الذاتية، فيقدم الدليل على الأصل، وإما تبدل الموضوع في المنتجسات فكما لو صار الخشب المنتجس فحماً أو رماداً فهنا نقطع بأن الصورة النوعية غير دخيلة، وأن معروض النجاسة هو الجسم الملاقى للنجس - ولكن نشك في أن تبدل الموضوع بنظر العرف بحيث يعدون هذا موضوعاً آخر غير الأول أو تبدل الحال والوصف مع بقاء الموضوع العرفي وهو المسمى بالانقلاب، ولعل من الأول صيرورة الخشب رماداً، ومن الثاني صيرورته فحماً هل يصير مطهراً ومزياً للنجاسة أو لا؟ ففي الصورة الأولى أعني صورة تغيير الموضوع العرفي لا يمكن الاستصحاب كما هو واضح، بل يكون الحكم هو الطهارة، للإطلاق الدال على طهارة غير الأشياء المعهودة، وفي الصورة الثانية لا مانع من الاستصحاب، أعني: استصحاب النجاسة العرضية، إذ لا منافاة بينه هنا وبين الإطلاق المذكور لكون مفاد الإطلاق هو الطهارة الذاتية.

فإن قلت: كيف لا يستصحاب النجاسة العرضية في الصورة الأولى والمفروض أن معروضها وهو الجسم والمادة والهيولى باق، وما هو زائل وهو الصورة غير دخيل.

قلت: نعم المعروف هو الهبولى، لكن تطراً النجاسة على الصورة التي يقوم بها الهبولى من باب الاتفاق بحيث لو قام بصورة أخرى لكانت هي المعروف، ومَرَّ ذلك أن النجاسة ليست من الأعراض الذهنية حتى يعرض الهبولى في عالم تجرّده عن الصورة، بل من الخارجية العارضة على الهبولى في الخارج ولازم ذلك أن يصير المعروف هو الصورة التي قامت بها الهبولى حال ملاقاته النجاسة قهراً، ولا شك أن تلك الصورة قد زالت بالفرض وصارت الهبولى موجودة بوجود آخر ومتلبسة بصورة أخرى غير الأولى، فاستصحاب النجاسة التي فرض أن موضوعها قهراً هو الصورة الزائلة ليس إلا اسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإن العرف يرى الموضوع بعد التبدّل عين الموضوع قبله، ويرى التغيّر في الحال والوصف، فلهذا يمكن استصحاب النجاسة بعد التبدّل.

فإن قلت: كيف يوجب التبدّل في الصورة الثانية في المنتجس الحكم بالنجاسة، وفي النجس الحكم بالطهارة؟ فيلزم أن يكون المنتجس أسوأ حالاً من النجس.

قلت: إن كان ما ذكرت مجرد الاستبعاد فلا يقاوم الدليل، وإن كان مرجعه إلى دعوى حصول القطع من ضرورة أو إجماع بثبوت الملازمة بين الحكمين بمعنى أنه لو كان الحكم في النجس هو الطهارة كان كذلك في المنتجس، وإن كان في المنتجس هو النجاسة كان في النجس أيضاً كذلك، فحينئذ لو كان مستند الحكم بالتفكيك بين الحكمين المتلازمين هو الأصلين الجارين فيهما ولم يلزم من اجرائهما مخالفة قطعية عملية، كان الحكم هو التفكيك وإن كان مقطوع الخلاف.

وأما لو كان المستند في أحد الحكمين هو الدليل وفي الآخر هو الأصل كما

في المقام حيث إنَّ المستند في الحكم بالطهارة في النجس هو الإطلاق وفي الحكم بالنجاسة في المتنجس هو الاستصحاب وجب رفع اليد عن هذا الأصل والحكم في موضوعه بما يوافق الحكم في موضوع الدليل؛ إذ بعد القطع بأنَّ الحكم في النجس هو الطهارة بواسطة الدليل نقطع بضميمة القطع بالملزمة بكون الحكم في المتنجس أيضاً ذلك.

ثمَّ هذا كله هو الكلام فيما إذا تبدل موضوع النجس أو المتنجس بموضوع آخر بدون تخلل عدم، وإما مع تخلله كما لو صار النجس أو المتنجس بخاراً ثم ماءً أو شيئاً آخر فقد يقال بعدم إمكان جريان الاستصحاب إذ الموضوع قد انعدم وما وجد ثانياً بالتصعيد غيره بمعنى أنَّ العرف يحكم بأنَّ الماء الحاصل من بخار الماء جديد وليس عين الماء الذي كان موجوداً في الآنية، ولكن لا يبعد أن يقال بأنَّ العرف يجوز في أمثال ذلك إعادة المعدوم فيحكم بأنَّ هذا عين الماء الذي قد انعدم وصار بخاراً، فيحكم بشيوت أثره أيضاً لا محالة من دون حاجة إلى الاستصحاب حتى يشكل بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين، ونظير ذلك ما إذا ألقى الماء المتغير بالنجاسة في ماء حوض فصار مستهلكاً في ماء الحوض ثمَّ حصل التجزئة بينهما بعلاج، فإنَّ العرف يحكم بأنَّ هذا الماء المتغير قد انعدم ثمَّ وجد فتكون نجاسته باقية، ثمَّ لو شك بعد القطع بتبدل الصورة النوعية في تبدل الموضوع العرفي وعدمه لا يمكن الاستصحاب؛ للشك في بقاء الموضوع، فإنَّ الموضوع في الاستصحاب لا بد وأن يكون متيقن البقاء؛ إذ مع الشك في بقائه لم يعلم أنَّ بقاء الحالة السابقة في نفس الموضوع السابق أو في غيره فيكون من باب الشبهة المصدقية لقوله: لا تنقض الخ.

وأما عرق الماء المتنجس الحاصل بالتصعيد فقد يقال بطهارته من جهة استحالة الماء أولاً بالبخار ثم صيرورته عرقاً، والبخار طاهر، فيكون العرق أيضاً طاهراً لقاعدة الطهارة، ولا يمكن الاستصحاب لنجاسة الماء قبل صيرورته بخاراً؛ لانقطاعه بالطهارة حال البخارية.

والحق إننا إما أن نقول بأن لا فرق في مطهريه الاستحالة بين الأعيان النجسة والمتنجسات، وإما أن نقول بالفرق، فإن قلنا بالفرق وأن المطهريه خاصة بالاستحالة في النجاسات فواضح أن الحكم هو النجاسة، وإن قلنا بعدم الفرق فيشكل أيضاً القول بالطهارة في خصوص هذا المقام، وذلك لأنه وإن لم يمكن حينئذ استصحاب النجاسة السابقة بواسطة انقطاع الحالة السابقة بالاستحالة بخاراً، إلا أنه لا يبعد أن يقال: إن العرق لا يرى العرق الحاصل بالتصعيد شيئاً آخر وراء نفس الماء المستحيل بخاراً، بل إنهم يرون أن الماء صار بخاراً ثم صار ثانياً ماءً ويرون الماء الثاني عين الماء الأول.

نعم لا يفهم أن البخار أجزاء رقيقة للماء، بل يرى البخار شيئاً أجنبياً عن الماء، واذن فيعتقد في العرق المذكور أنه وجد ثم انعدم ثم وجد، ولهذا يكون في الغالب الآثار الخارجية الموجودة للأصل ثابتة للعرق أيضاً من اللون والطعم وغيرهما، فهكذا أيضاً النجاسة.

وبالجمله أظن أن ذلك من الواضحات لو عرض على أهل العرف الغير المشوب ذهنه بما تعارف الآن من التكلم والبحث فكل أحد منهم لا يرتاب في أنه لو رتب أثر على الماء كان ثابتاً لعرقه، وليس هذا إلا من قبيل ما لو تبدل شكل إنسان بصورة الغراب مثلاً، ثم عاد إلى الشكل الأول الإنساني، فإنه لاشك في أنه

عين الشخص الأول عرفاً ويرتبون عليه جميع آثاره من زوجية زوجته وملكية أمواله، وبقاء بدنه أو ثوبه على النجاسة لو كان قبل المسخ نجساً ولم يحصل التطهير وغير ذلك من الآثار التي يرتبونها قبل ذلك من غير فرق وتوقف.

هذا وإثبات الكلام في العرق المتحد من غير ماء القراح كالماء والورد، والماء والعود، والماء والهندباء، ونحو ذلك حيث إن العرق المتصاعد من البخار حينئذ يسمى باسم خاص كالجلاب مثلاً، ولا يطلق عليه اسم الماء، وربما لا يكون له آثاره وخواصه، فيشكل حينئذ القول بأنه عرفاً عين الماء الممزوج المتصاعد من دون اختلاف في الذات والحقيقة.

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في بحث المطهرات من كتاب الطهارة: ثم إن المحكي عن المنتهى أن البخار المتصاعد من ماء نجس إذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فإنه نجس - إلى أن قال قدس سره - وهو جيد لعدم استحالة الماء المتصاعد، ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفاً كما في العرق والجلاب المتخذين من ماء النجس والورد أو غيره، أما المتخذ من ماء القراح، فالظاهر نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة، ولا تنافي بين طهارة البخار وإن اشتمل على تلك الأجزاء المائية، ونجاسة تلك الأجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها عرفاً. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه. وهو ظاهر الانطباق على ما ذكرنا في ماء القراح.

وأما الكلام في غيره فيمكن أن يقال: إنه لا شبهة في عدم صدق اسم الماء على المائع المضاف فلا يطلق على الجلاب وعرق الهندباء وغيرهما اسم الماء، ولكن هنا مرحلتان: أحدهما: عدم صدق الاسم السابق، والثاني: تبادل الحقيقة وارتفاع الذات، وبعبارة أخرى: تعدد الوجودي في الموضوع، ولا يخفى عدم الملازمة بين المرحلة الأولى وبين الثانية، فمن الممكن ارتفاع الاسم السابق وعدم صدق

المفهوم السابق وصدق مفهوم آخر، ولكن مع ذلك لم يتعدد الموضوع ولم يكن الثاني لدى العرف موضوعاً أجنبيّاً عن الأول، بل كان الموضوع الأوّل باقياً عندهم وحدث الاختلاف في مجرد عرض من اعراضه وحالة من حالاته، وأقوى شاهد على هذه الدعوى العيان، فإننا نرى بالحس أنّ مقداراً من الماء لو صب في أنية ثم امتزج مع قدر من السكر فلا يصدق الاسم بلا شبهة، لكن لا يوجب ذلك تغيّر الموضوع، بل محسوس بالعيان أنّ الموضوع نفس الموضوع السابق من دون تغيّر في ذاته، وأنها حدثت في صفة من صفاته وهو الطعم.

وبالجملة عدم صدق الإسم لا يكون دليلاً على تعدّد الموضوع وتغيّره ذاتاً ووجوداً، بل يلائم معه ومع عدمه، كما أنّ من هذا القبيل أيضاً الحال في العجل والبقرة، فإنّ الموضوع واحد مع تعدّد الإسم بتعدد الصغر والكبر إلى غير ذلك مما ليس بعزيز.

إذا عرفت ذلك فنقول: الماء النجس الممزوج بالورد والعود والهندباء إذا تصاعد واجتمع لا شك في أنّ هذا المجتمع بعد التصاعد ليس موضوعاً آخر بحيث كان بحسب الذات والحقيقة مغايرة مع نفس الماء. نعم اسم الماء لا يصدق عليه كما كان صادقاً في الماء القراح، ولكن عرفت في المقدمة عدم الملازمة بينه وبين تباين الموضوع ذاتاً، فهو عند العرف متحد مع نفس الماء ذاتاً ومختلف معه اسماً وصفة وهي الرائحة، فيمكن أن يشار إليه ويقال: إنّ هذا المائع هو نفس ذلك المائع كان يسمى باسم الماء قبل تصاعده بالبخار، ولم يكن ذا رائحة فصار بعده مسمى باسم آخر ووجد الرائحة الحسنة، فصدق العينية هنا أيضاً كما في الماء القراح بين المتصاعد ونفس الماء وإن اختلف معه في أنّه مغاير معه هنا في الاسم والصفة، وعلى هذا تتعدى من ذلك ونقول: في الأعيان النجسة أيضاً من

البول والعدرة والمني وغيرها أنه لو تصاعد منها بالبخار أجزاء واجتمعت رطوبة فهي وإن لم يسم باسم تلك الأشياء لكن يشملها أدلة نجاسة هذه العناوين بمساعدة الفهم العرفي، فإننا لو خَلينا وطبعنا العرفي الخالي عن شوائب التشكيكات، لا نشك في أن معيار نجاسة هذه الأشياء بعينها موجودة في عرقها المتصاعد منها بالبخار أيضاً، وليس ذلك إلا لعينية. عرقها معها ذاتاً وإن كان مقتضى الجمود على اللفظ الاقتصار على نفس تلك الأشياء وعدم التعدي إلى عرقها، لكن قضيتها فهم العرف العينية والاتحاد بينها بحسب الحقيقة والذات وبين العرق بحيث لا يراهما موضوعين موجودين بوجودين مثل الانسان والحجر هو التعدي وعدم الاقتصار^(١).

وإن شئت قلت: إن العرف يرى ملاك الحكم بالنجاسة في عرق تلك الأشياء أيضاً، ألا ترى أنهم في قذاراتهم يستقذرون من عرق القذر كما يستقذرون من نفسه، ولا يفرقون في الاستقذار بين القذارات وأعراقها، فإذا قال لهم الشارع: ما استقذرتم ليس بقذر وإنما القذر هو كذا وكذا، فهم يعاملون بحسب طبعهم مع هذه الأشياء معاملتهم مع تلك الأشياء، ويفهمون أن ذلك هو مراد الشارع أيضاً.

وبالجملة فاللفظ وإن كان قاصراً لكن العرف قاض بأوسعية المراد، هذا ولكن الحكم مع ذلك غير خال عن الإشكال وليس صافياً بمثابته في ماء القراح،

١- ويشهد على ذلك أننا سلمنا العينية في الماء القراح ولم يحدث هنا شيء أوجب الفرق سوى الرائحة الحسنة مثلاً، ومجرد ذلك لا يوجب اختلاف الحقيقة فلو كان ماء من أول خلقته ذا رائحة حسنة، فلا يوجب ذلك تغاير حقيقته مع حقيقة سائر المياه، فكذلك لو عرض له الرائحة بعد ما لم يكن له. وبالجملة حديث العينية بعد تسليها مع فقد الرائحة لا يمكن إنكارها بمجرد وجود الرائحة.

والاحتياط يجب أن لا يترك في كل مورد كان العرق المتصاعد عين المائع ذي العرق في الذات والحقيقة ولم يكن له وجود منهاز^{شعراً} عن وجوده وحقيقة أجنبية عن حقيقته، وإن كان الاسم مختلفاً والآثار والخواص أيضاً متبدلة متفاوتة، لوضوح عدم الملازمة بين الاختلاف في الخواص والآثار أيضاً، وبين اختلاف حقيقة الموضوع، ألا ترى أن لحم الغنم الشاب له خاصية وأثر وراء خاصية لحم الغنم المسن مع عدم اختلاف الوجودي بينهما عرفاً.

نعم لو أحرز في مورد أن العرق المتصاعد من شيء يرى في العرف شيئاً غير نفس ذلك الشيء وموضوعاً أجنبياً عن موضوعه، بل وإن اشتبه الحال في صدق الحقيقة السابقة عليه عرفاً كان الحكم بمقتضى القاعدة هو الطهارة، وإن فرض مع ذلك اتحاد الاسم والخاصية، وإن كان هذا الفرض في غاية البعد إن لم يكن مجرد فرض لا واقعية له هذا فافهم وتدبر.

وحاصل ما ذكرنا دعوى العينية بين العرق وذو العرق سواء كان ذو العرق من الأشياء الجامدة أو المائعة، والفهم العرفي المذكور والمعاملة العرفية المذكورة أيضاً جعلناهما كاشفين عن العينية؛ إذ بدونها لا يتم المدعى، فلو كان جهة الأمرين كون العرق فرعاً للشيء النجس وكونه أصلاً للعرق مع محفوظية التعدد في الوجود بينهما لما أمكن إثبات المدعى به، فأنه لو سلمنا الغيرية فلا يمكن بمجرد كونه حاصلًا ومتولداً من النجس وكون النجس منشأ له وأصلاً القول بالنجاسة، فإن العرف يستقذر من المنى ولا يستقذر من المرأة الشابة الوجيعة مع كونها متولدة من المنى، والشرع أيضاً لا يحكم بالاجتناب عن الدود والتراب اللذين كان أصلهما عذرة مثلاً، فنعلم من ذلك أن حكمهم بالتبعية والسراية في العرق ليس إلا من باب العينية .

مسألة ٥: إذا شك في مانع أنه مضاف أو مطلق فإن علم حالته السابقة أخذ بها وإلا فلا يحكم عليه بالإطلاق ولا بالإضافة، لكن لا يرفع الحدث والحث وينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً وإن كان بقدر الكثرة لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً والأصل الطهارة.

أما صورة ثبوت الحالة السابقة قد يقال بعدم إمكان الاستصحاب بعد أن المفروض كون المضاف شيئاً غير الماء لا ماء مع الغير، فهذا نظير ما إذا شك في كون شيء ماءً أو حجراً، فالاستصحاب غير جارٍ للشك في بقاء الموضوع.

والحق أن يقال: بالفرق بين استصحاب الحكم واستصحاب الموضوع، فالأول لا يجري والثاني يجري، أما الأول فللشك في بقاء الموضوع، وأما الثاني فبان يجعل موضوع الاستصحاب هو المانع ويقال: هذا المانع قد كان في السابق ماءً وشك في الحال في بقاء مائته فيستصحب مائته السابقة، ولا يرد أن مطلق المانع لا أثر له وإنما هو للماء؛ فإن الموضوع في الاستصحاب لا يلزم أن يكون له أثر، بل يلزم أن يكون المستصحب ذا أثر وهو هنا كذلك، فإن المستصحب هو المائتة.

لكن إجراء الحالة السابقة، إنما هو في صورة الشك في المصدق كما لو علم بأن إدخال مثقال من التراب في الماء لا يصيره مضافاً، وإدخال مثقالين يصيره كذلك، ولكن اشتباه عليه أن هذا الماء الذي لم يكن فيه تراب في السابق دخل فيه في اللاحق مثقال أو مثقالان، فإن في هذه الصورة يستصحب كون هذا المانع ماءً في السابق في حالة الشك في بقاء مائته، وأما لو لم يكن الشك في المصدق ولأجل الأمور الخارجية مع معلومية المفهوم والكبرى، بل كان الشك في أصل المفهوم والكبرى بأن كان شاكاً في صدق عنوان الماء على الموضوع الذي مزج معه مثقالان

من التراب وعدمه، فحيث لا يمكن استصحاب كونه ماء قبل المزج، وذلك لمعلومية الحال بحسب الخارج في كل من السابق واللاحق وعدم الشك في شيء منهما، فإنه يعلم بأنه لم يكن معه شيء من التراب في السابق ويكون معه مثقال تراب في اللاحق.

نعم له يقين سابق وشك لاحق بحسب أمر آخر غير الواقع وهو صدق مفهوم الماء على هذا المانع، فإنه في السابق متيقن وفي اللاحق مشكوك، لكن من المعلوم عدم ترتب الآثار الشرعية على صرف المفهوم، فلا يكون المطهريّة من الحدث والخبث مثلاً أثراً لعنوان الماء بما هو عنوان الماء مع قطع النظر عن التحقق الخارجي، بل الأثر حقيقة ثابت لنفس المصاديق الخارجية لهذا العنوان، وقد عرفت أنّ الشك إنّما هو في مرحلة المفهوم مع عدمه بحسب مرحلة المصداق، وعلى هذا فيكون الحكم في هذه الصورة ما نذكر في صورة عدم الحالة السابقة رأساً من التفصيل بين الآثار والمعاملة في كل أثر على حسب الأصل الموجود في نفس هذا الأثر.

نعم لو فرض الاتحاد العرفي بين الموضوعين، بأن كان هذا الموضوع والموضوع السابق واحداً بنظر العرف ولم يتبدّل بموضوع آخر أمكن حينئذ استصحاب الأحكام فيقال: هذا الموضوع الشخصي كان في السابق رافعاً للحدث والخبث وبحيث ينجس قليله بالملافة دون كثيره، فالأصل بقاءه على تلك الأحكام فتدبر جيداً.

وأما صورة عدم الحالة السابقة، فإنّما أن يكون المانع المشتبه قليلاً أو يكون كثيراً.

فعلى الأول: ينجس بالملاقات ولا يكون رافعاً للحدث ومزياً للخبث بحكم الأصل وهو استصحاب الحدث والخبث، وأما الشرب لو كان مشتبهاً بمضاف لا يجوز شربه، فمقتضى الأصل جوازه، ولا يضر القطع بمخالفة مقتضى الأصلين من حيث الجمع للواقع ما لم يلزم من إجرائها مخالفة قطعية عملية، وتظهر ثمرتها فيما إذا لم يكن عند المكلف إلا هذا المانع ومقدار من الماء واف بالوضوء خاصة، وكان له خوف الهلاك من العطش، فإنه يتعين الوضوء من الماء ويتعين الشرب من المائع. ولو كان المائع معلوم الإضافة في هذا الفرض كان المتعين شرب الماء والتميم.

وعلى الثاني: ينجس أيضاً بالملاقة بناءً على جريان استصحاب عدم المانع عن تأثير المقتضى للانفعال الموجود في نفس المائع، أو جريان قاعدة المقتضى والمائع، والأول مثبت مع عدم الحالة السابقة، والثاني غير معلوم الحجية، فيكون مقتضى الأصل الطهارة، كما أنّ مقتضاه عدم رفع الحدث وعدم تطهير الخبث وجواز الشرب.

ولا يضر هنا أيضاً القطع بمخالفة مقتضى الأصول من حيث الاجتماع للواقع ما لم يلزم من إجرائها مخالفة عملية، فإن لزم من إجراء الأصلين ذلك يجب طرحها والرجوع إلى الاحتياط.

ومثال ذلك كما إذا لم يتمكن المكلف من ماء معلوم المانية لوضوئه، فإنه يلزم حينئذٍ من إجراء أصالة عدم رفع الحدث بهذا المائع وأصالة جواز شربه مخالفة عملية؛ إذ لو كان في الواقع ماءً كان الوضوء به واجباً وجاز شربه. ولو كان مضافاً كان الواجب هو التيمم ولم يجز الشرب، فنقطع بالمخالفة في أحد العملين من

التيمّم والشرب، فيطرح الأصلان ويعمل بالاحتياط في كلا المقامين بالجمع بين التيمّم والوضوء بهذا المانع وترك الشرب منه مع فرض التمكن من شرب مضاف آخر حلال.

وكما إذا كان الساتر المنحصر نجساً مع عدم التمكن من الماء المعلوم المائية وكون المانع المشتبه بقدر الكره، فإنه حيثيذ لو غسل الساتر بالمائع كان مقتضى استصحاب النجاسة في الساتر وجوب الصلاة عارياً، ومقتضى استصحاب الطهارة في المائع جواز شربه، مع أنا نقطع بأنه إتما يجوز الشرب ويجب الصلوة مع الساتر، وإتما لا يجوز ويجب الصلوة عارياً، فنحتاط بعد طرح الأصلين بالصلوة مع الساتر وعارياً في المقام الأول، وبترك الشرب في المقام الثاني.

ولا يخفى أنه في هذا الفرض قبل الملاقاة ليس في البين أصل حتى يلزم من إجراؤه مخالفة عملية، فلذا قيّدناه بما بعد الغسل.

«مسألة ٦: المضاف النجس يظهر بالتصعيد كما مر وبالإستهلاك في الكر أو الجاري».

«مسألة ٧: إذا ألقى المضاف النجس في الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة، تنجس إن صار مضافاً قبل الإستهلاك، وإن حصل الإستهلاك والإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعد تنجسه عن وجهه، لكنّه مشكل».

«مسألة ٨: إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين إلخ».

إعلم أنّ طريق تطهير المضاف النجس منحصر في جعله متحداً مع الماء المعتصم وفانياً فيه، ثم لا بدّ أن يكون المراد من قوله - طال بقاء - إن صار مضافاً

قبل الاستهلاك، ما إذا كان الماء بقدر الكر بلا زيادة فصار مقدار منه بإلقاء المضاف فيه مضافاً ثم حصل الاستهلاك بواسطة الامتزاج مع الباقي، وأما حصول الإضافة في تمام أجزاء الكر أولاً ثم حصول الاستهلاك كما هو ظاهر العبارة، فلعله أمر غير متصور، والمراد من قوله - دام عمره - : وإن حصل الاستهلاك والاضافة دفعة، صيرورة الماء مضافاً آخر، ثم في هذه الصورة الظاهر هو الحكم بالتنجس، إذ هذا من قبيل تبديل المضاف النجس بمضاف آخر.

«مسألة ٩: الماء المطلق بأقسامه حتى الجاري منه ينجس إذا تغير - إلى قوله - : وإن يكون التغير حسياً».

هنا إشكال، وهو أن المعروف فيما بينهم - رضوان الله عليهم - تنجس القليل بملاقاة النجس والمنتجس، وعدم تنجس الكثير إلا بالتغير بالنجاسة دون التغير بالمنتجس، مع أنه لو جعل الشيء في قوله - مده السلام - : إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو طعمه. عبارة عن الأعم من النجس والمنتجس، لزم أن يكون المراد بالموصل أيضاً أعم، فيلزم أن يكون التغير بأوصاف المنتجس أيضاً منجساً.

فإن الظاهر على هذا التقدير أن المراد تغيير كلِّ بوصفه، ولو جعل عبارة عن خصوص الأعيان النجسة لزم أن يكون مفهوم الكلام غير متعرض إلا لتنجس القليل بالنجس، فيكون تنجسه بالمنتجس بلا دليل، وليس في البين خبر آخر متعرض لتنجسه بالمنتجس صريحاً.

ويمكن أن يقال: إن الشيء منصرف إلى الأعيان النجسة، وليس المراد به ما من شأنه التنجيس ويوجّه تنجس القليل بالمنتجس بأن نجاسة الأشياء

المخصوصة وتأثيرها في نجاسة غيرها وإن كانت متلقاة من الشرع، ولكن طريق تأثيرها في تنجيس الغير محول إلى العرف، ولا شك أن العرف كما يستقذر ممّا لاقى القدر بلا واسطة، كذلك يستقذر ممّا لاقيه بواسطة أو واسطتين أو أزيد وإن لم يكن في الواسطة شيء من عين القدر.

وعلة تمام هذه الاستقذارات ملاقة الشيء الأول للقدر، لا أن يكون ملاقة الواسطة بنفسها علة لقذارة الملقى، فليس المنجس إلا نفس القدر، غاية الأمر أن دائرة تنجيسه واسعة تسري إلى ملاقى ملاقى ملاقيه فصاعداً.

فتنجيس النجاسات للقليل محمول على ما يراه العرف، وتنجيسها للكثير لا يحصل بحكم الشرع إلا لظهور أحد أوصافها الثلاثة في الماء حساً. ثم على تقدير عدم الجزم بالانصراف المذكور لا أقل من الشك، فيكون التنجيس بالتغير بالمتنجس بلا دليل فيصير المرجع هو الأصل.

فإن قلت: مجرد الشك في التقييد لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق.

قلت: نعم، ولكن فيما إذا انعقد ظهور للفظ متساو الاقدام بالنسبة إلى كلا فردي معناه لا في مثل المقام مما إذا كان التبادر بالنسبة إلى أحد الفردين موجوداً وشك في أنه تبادر بدوي يزول بالتأمل، أو أنه تبادر صحيح، فإنه في هذه الصورة ليس المتيقن من الدليل إلا الفرد المتبادر والفرد الآخر لم يعلم انعقاد أصل الظهور بالنسبة إليه.

ثم قد يقال: إن الأصل الجاري هنا استصحاب المانعية السابقة، أعني مانعية الكرية من الانفعال الثابتة قبل التغير، وقد يقال بأنه القاعدة العقلية وهي الجري على طبق المقتضى ما لم تقطع بوجود المانع، وهنا تقطع بوجود

المقتضى في نفس الماء ونشك في مانعية الكر في هذا الحال، وقد ظهر مما سبق الخدشة في كليهما.

والعجب من الشيخ المرتضى - قدس سره - حيث إنه مع ذهابه في الرسائل إلى عدم حجية الأصل المثبت وتأمله في حجية القاعدة المذكورة، جعل في كتاب الطهارة الأصل في الماء هو الانفعال، مستنداً إلى أن الاستفاد من قوله - عليه السلام -: إذا كان الماء قدر الخ، وجود مقتضى الانفعال في نفس الماء، وكون الكرية مانعاً، مع وضوح أنه لا يتم إلا على القول بالأصل المثبت أو حجية القاعدة المذكورة. وكيف كان فالحق أن الأصل في المقام هو استصحاب الطهارة.

قوله - دام علاه -: «وأن يكون التغيير حسياً إلى مسألة ١١٢».

لا إشكال في التنجس فيما إذا تغير وصف الماء الأصلي، سواء كان طبيعياً نوعياً أم صنفياً بوصف النجاسة كذلك، وذلك لا محالة يكون فيما إذا كان وصفهما متخالفان، فيحصل الكسر والانكسار بينهما بحسب النظر المسامحي العرفي، فيضمحل المقهور في جنب القاهر، وهذا هو المتيقن من الأخبار.

كما أنه لا إشكال في عدم التنجس لو لم يتغير كذلك، أي الوصف الأصلي للماء بالوصف الأصلي للنجس إما لفقد الوصف رأساً، وإما لاقتضاء الهواء، وإما لتوافق الوصفين. فلو كان لون الماء بحسب صنفه أحمر ووقع فيه الدم بحيث لو وقع في الماء المتلون باللون النوعي لغيره لم يتنجس، ولو وقع في الماء المذكور بول فتبدل حمته بالبياض والصفاء، بحيث لو وقع في الماء الباقي على لون نوعه لما غيرته تنجس، وتقدير التغيير في الصورة الأولى وعدمه في الصورة الثانية لا يساعد عليه الدليل، وهذا عما لا كلام فيه ظاهراً.

إنّما الكلام والإشكال في فرع، وقع فيه التشاجر بين جمع من الأعلام، وبين الشيخ المحقق المرتضى - قدس أسرارهم - وهو ما إذا تغيّر لون الماء بشيء طاهر يوافق لونه لون النجس، ثم وقع فيه النجس ولم يظهر بسبب ذلك تغيير في الماء بحيث لو لم يتغيّر أولاً بالطاهر لظهر التغيّر، كما في مقدار من الدم مع شيء طاهر أحمر لو وقع الدم أولاً بتغيّر الماء بالدم، ولو وقع الطاهر أولاً بتغيّر بالطاهر.

فقطع بالنجاسة جمع من الأعلام مستنديين إلى أنّ التغيّر التقديري معتبر هنا عند العرف، بل صرح بعضهم بأنّ التغيّر هنا تحقيقي، غاية الأمر أنّه مستور عن الحسّ، فالماء عند العرف واجد للونين، أحدهما ظاهر وحاجب للآخر عن الحسّ، ويكشف عنه أنّه لو أزيل اللون العارضى بعلاج كان لون الدم مثلاً محسوساً في الماء.

وخالفهم الشيخ المرتضى - قدس سره - مستنداً إلى أنّ التغيّر المجعول مناطاً في الأخبار هو الفعلي، فلا اعتبار بالتقديري بجميع أقسامه، واللون المكتسب للماء لا يعقل أن يتغيّر بمثله، ألا ترى أنّ اللبن لا يصير أشدّ بياضاً بوقوع اللبن فيه، واللون الأصلي مفروض الزوال لعدم معقولية اجتماع لونين في جسم واحد.

وبعبارة أخرى انتقال العرض وإن كان محالاً فاللون المائي قائم بأجزاء الماء الغير المدركة بالحس واللون البقعي أيضاً قائم بأجزاء البقم المنتشرة، وكذا لون الدم بالأجزاء الصغارا، إلّا أنّ هذا بحسب الدقة العقلية، وأما بحسب النظر المساعي العرفي فعين البقم والدم صار فانياً مضمحلّاً كما هو موضوع البحث في باب التغيّر، والباقي إنّما هو الماء ولكن تخلف لون البقم والدم فيه وزال لون نفسه

بالانكسار. فعلى هذا النظر الذي هو المتبع شرعاً، لون الماء الثابت له فعلاً هو الحمرة ولا يعقل تأثير الحمرة في الحمرة.

هذا ولكنه مكدوشة، مضافاً إلى استبعاد أن يصير حال الماء في النجاسة والطهارة متفاوتاً بمجرد كون الواقع فيه أولاً هو الدم أو البقم، بأن لازم هذا القول اعتبار الوصف العارضي في طرف النجس أيضاً، لوضوح عدم الفرق بينه وبين الماء فيلزم أن يكون الماء منتجباً إذا تغير ريحه بريح المسك القائم بالنجاسة، إذ حال هذا الريح بعينه حال ذلك اللون المكتسب من البقم. فكما جعل الثاني ميزاناً في جانب الماء، يلزم أن يكون الأول أيضاً ميزاناً في جانب النجس، لوضوح كون لسان الدليل في وصف النجس والماء على نسق واحد، ولا يلتزم بذلك اللازم أحد. و القطع حاصل بعدم إرادة هذا القسم من التغير في الأخبار، بل هي منصرفة عنه، فإذا تحقق ذلك لزم عدم إرادة التعميم في جانب وصف الماء للوصف العرضي أيضاً، لما ذكر من اتحاد لسان الدليل في المقامين.

وحينئذ إما أن تكون تلك الصور، أعني : صور حصول التغير في الوصف العرضي للماء أو بالوصف العرضي للنجاسة خارجة من تحت مفاد الأخبار، وبعبارة أخرى تكون الأخبار غير متعرضة لحكم هذه الصور رأساً، وإما أن تكون داخلية في مفادها وتكون الأخبار متعرضة لحكمها، والأول منتف قطعاً، إذ يلزم عليه أن لا يكون حكم ما إذا تبدل لون الماء المتغير بالبقم مثلاً بالصفرة بواسطة الدم مستفاد من الأخبار. وهذا مما لا يتفوه به أحد فيتعين الثاني: وهو أن تكون الأخبار متعرضة لبيان الحكم في تلك الصور أيضاً، ولا شك أن الجمع بين هذا وبين ما فرضناه من كون الوصف العرضي في كلا الطرفين ملغى في باب التغير لا

يحصل إلا بجعل المناط والميزان في التغيّر وعدمه هو تغيّر اللون الذاتي للماء المكنون فيه المستور عن النظر وعدم تغيّره.

فلو كان وقوع النجاسة بحيث أوجب تغيّر هذا اللون المكنون تنجّس الماء وإن منع من ظهور التغيّر غلبة اللون العرضي على الذاتي، وإن كان بحيث لم يوجب ذلك لم يتنجس، وإن فرض التغيّر في الوصف العرضي كما لو وقع في الماء المتلون بلون البقم بول فصار صافياً، وكذلك الكلام في طرف النجس، وذلك بأن يفرض الوصف العرضي معدوماً، ويلاحظ في طرف هذا الفرض أنّ وصفها الذاتي المكنون هل هو موجب لتغيّر الماء أو لا، فيحكم بالنجاسة على الأول وإن كان الوصف العرضي مانعاً عن ظهور التغيّر، وبالطهارة على الثاني وإن كان بوصفه العرضي مغيّراً.

والحاصل أنّ التغير وعدمه في جانب النجس، والتغيّر وعدمه في جانب الماء يلحظان بالنسبة إلى الوصف المكنون دون الوصف العرضي.

فبعد هذه المقدمات يكون اعتبار التقدير في تلك الصور من باب الإجماع، أو نقول بأنّ العرف كما يرى بنظره المسامحي عين النجاسة بعد وقوعه في الماء فانياً منعدماً ولونه منتقلاً إلى الماء، كذلك يرى للماء في أنّ واحد لونين أحدها ظاهر والآخر مستور، فالماء المتلون بالبقم يكون له لونان عند العرف، غاية الأمر أنّ أحدهما مستور بالآخر، فالتغيّر ملحوظ على وجه التحقيق في لونه المستور.

وكذا النجاسة التي طراً عليها رائحة المسك لها رائحتان، ريح عفن وهو مكنون فيه، وريح حسن فيكون التغير ملحوظاً تحقياً في ريحه الأول.

ويشهد لذلك أنّه لو جزي أجزاء البقم من أجزاء الماء بآله فظهر لونه الذاتي

يحكم العرف بأن هذا عين اللون الذي كان ثابتاً قبل وقوع البقم فيه .

ثم إن الشيخ المرتضى - قدس سره - أيضاً معترف بعدم الاعتبار بالصفات العارضة لا في طرف النجاسة ولا في طرف الماء . ولهذا ذكر في جواب الاستدلال على النجاسة في المقام بأن الصفات العارضة لا تكون معتبرة في النجاسة، فكذا لا بد أن لا تكون معتبرة في الماء، لدلالة الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضوعين ما حاصله: أن الصفات العارضة وإن كانت غير معتبرة في الموضوعين لدلالة الاضافة على اعتبار الحيثية، إلا أن ذلك لا يوجب انفعال هذا الماء، أعني: المصبوغ بظاهر أحر الواقع فيه الدم، بل يوجب خروجه عن مورد أخبار التغير لاختصاص موردها بما إذا غير النجاسة بوصفها الأصلي الماء عن وصفه الأصلي، والمفروض انتفائه في المقام فيرجع إلى أصالة الطهارة.

أقول: هذا الاعتراف منه - قدس سره - مناف لما ذكره قبل ذلك من أن الماء الذي صار أحر بالعرض إذا وقع فيه عين النجاسة فصار ماء صافياً، فالأظهر نجاسته، لأن هذا الصفاء صفاء النجاسة كالبول، لوضوح أن هذا التغير في الماء إنما هو بوصفه العارضي دون الأصلي، فلا بد أن لا يكون موجباً للنجاسة بمقتضى هذا الاعتراف.

وأيضاً مقتضى ما ذكره من خروج هذه الموارد عن مورد الأخبار وكون المرجع فيها أصالة الطهارة: أنه لو تغير لون هذا الماء بالصفرة بواسطة النجاسة لم ينجس، لفرض أن الوصف الذي كان قائماً بالماء وتبدل بالصفرة وصف عرضي، وهذا مما لا يلتزم به أحد، فالانصاف أن تلك الموارد مشمولة لأخبار التغير، بأن يكون المناط هو الوصف الأصلي المستور، وذلك لما ذكرنا من أن العرف يرى الماء

المذكور متصفاً بلونين فعليين، ولهذا لو أخرج من الماء الأجزاء البقيمية مثلاً يقال ظهر لون الماء.

وكذا الكلام في طرف النجاسة، فالماء الذي غلب عليه ريح المسك بواسطة امتزاجه مع النجس كذلك لو زال عنه ريح المسك وصار عفناً يقال: هذه العفونة قد منع من ظهورها إلى الآن ريح المسك، فلما زال ظهرت. ولا يقال: قد حدثت العفونة. كما لا يقال في المثال السابق: قد حدث لون الماء.

فالحاصل: أنّ المناط يتغير هذا الوصف الأصلي الذي هو مخفي في المادة بنظر العرف، وعدم تغييره في طرف الماء، وتغييره وعدم تغييره في طرف النجاسة.

وهذا بخلاف ما إذا كان اللون الموافق للون النجاسة كالحمرة خلقياً أصلياً بحسب صنف الماء، فإنّ هذا اللون مانع من أصل تحقق التغيير لا عن ظهوره، إذ ليس للماء غيره لون آخر لا ظاهراً ولا باطناً، وهو أيضاً موافق للون النجاسة، ولهذا لو زالت حرته الأصلية وصار صافياً يقال: قد تجدد له الصفاء. ولا يقال: ظهر صفاؤه، وبالجملة: الفارق نظر العرف.

ثم إنّ تغيير النجاسة أحد الأوصاف الثلاثة للماء يكون على أقسام الأول: أن يكون الظاهر في الماء عين وصف النجاسة وهذا هو المتيقن من الأخبار.

والثاني: أن يكون مرتبة ضعيفة منه، كما لو أوجب وقوع الدم صفرة الماء، والظاهر شمول الأخبار لهذا أيضاً.

والثالث: أن يحصل من امتزاج عين النجاسة في الماء وصف ثالث، إمّا بالكسر والانكسار كما في حصول الخضرة من امتزاج الزرقة مع الصفرة. وإمّا بسبب تفاوت لون النجاسة قبل الرطوبة وبعدها كما في الحناء، حيث إنّه قبل

الرطوبة أخضر وبعده أحمر.

ويمكن التمسك بسببية هذا القسم للنجاسة بالاطلاقات، لصدق مفهوم التغيير عليه، ودعوى انصرافه إلى ما إذا حدث في الماء وصف النجاسة لغلبة هذا وندرة صورة حدوث الوصف الثالث ممنوعة، لعدم كون الغلبة في الوجود منشأ للانصراف ما لم يكن في البين انس ذهني بين اللفظ والفرد الشائع.

وأما تقييد الإطلاقات بالأخبار المشتملة على التغيير بوصف النجاسة - مثل قوله - عليه السلام - في جواب السؤال من التوضؤ بالماء الراكد الغدير الذي تكون فيه الجيفة: نعم توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب على الماء الريح فيتتن. وقوله - عليه السلام - في الماء الراكد من البئر: فما لم يكن فيه تغيير أو ريح غالبية. قلت: فما التغيير؟ قال: الصفرة، فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر. الخبر - غير صحيح، لأن الغالب في الجيفة أن لا يحدث في الماء ريحاً ولوناً ثالثاً. والقيد بمجرد احتمال كونه وارداً مورد الغالب يسقط عن صلاحية تقييد المطلق.

هذا كله فيما إذا كان تأثير النجاسة في الماء بوصفها بحيث كان لوصفها مدخلية في التأثير.

وأما لو كان التأثير بالخاصية الثابتة لمادتها وجسمها بأن يكون التغيير من خواص جسم النجاسة بأي لون تلون، فالظاهر عدم إيجابه للنجاسة، لانصراف الإطلاقات عنه وإن حدث بسببه عين وصف النجاسة في الماء.

ثم إنه لا بد وأن يحصل التغيير بالملاقاة دون المجاورة، وذلك لأن التغيير وإن كان يصدق على الحاصل بالمجاورة، ولذا لو كان في الأخبار قضية مبتدئة، مثل قولنا: إذا تغير الماء ينجس لزم الحكم بالنجاسة بسبب التغيير بالمجاورة، إلا

أن التغيير وقع في الأخبار على وجه الاستثناء عقيب ما يكون ظاهراً في الملاقاة، مثل قوله: لا ينجسه شيء إلا إذا غير الخ. فيكون الكلام في قوة أن يقال: لا ينجس بالملاقاة إلا إذا تغير، فكما أن الثاني مفيد لحصول التغيير بالملاقاة، فكذا ما هو في قوته.

«مسألة ١٣: لو تغير طرف من الحوض مثلاً ينجس وإن كان الباقي - إلى قوله: - مسألة ١٤».

أما تنجس الطرف المتغير فظاهر، وكذا عدم تنجس الطرف الغير المتغير إذا كان بقدر الكر، وأما تنجسه إذا كان قليلاً، فقد يستشكل بأن أجزاء الماء كما مر يتصل بعضها ببعض وليس بينها ملاقاة، فتنجس جزء لا يوجب تنجس تاليه. أما ملاقاة عين النجاسة فالمفروض أنها غير مؤثرة في الكر، فقبل اضمحلال العين لم يكن في البين موجب للنجاسة، وبعده صار الطرف المتغير نجساً، وليس بالنسبة إلى الباقي إلا الاتصال بهذا المتنجس وهو أيضاً غير منجس إلا أن يقال: إن التغيير صار سبباً لامتياز المتغير عن غيره وكونها وجودين مستقلين وبذلك تحصل الملاقاة بينهما.

في لزوم امتزاج الماء العاصم بالماء المتنجس

عند تطهيره أو كفاية مجرد الاتصال

وكيف كان، فإذا كان الباقي بقدر الكر وزال التغيير فهل يلزم الامتزاج بالباقي في تطهيره أو يكفي مجرد اتصاله به؟.

فنقول: هذا مما وقع فيه التشاجر بين الأعلام من قديم الأيام، وحاصله أنه

يكفي في تطهير الماء المتنجس اتصاله بياه عاصم، أو لا بد من المزج؟ تمتسكوا
للأول بوجوه:

منها: الأصل، أعني أصالة عدم وجوب المزج، وفيه أن الأصل هو النجاسة.
ومنها: عمومات مطهريّة الماء بقول مطلق أو خصوص المعتصم منه كماء
المطر وماء النهر^(١).

منها: قوله - عليه السلام - في رواية السكوني: الماء يطهر ولا يطهر^(٢).

وفيه: أنها متعرضة لبيان أصل حصول التطهير بالماء في قبال عدم حصوله
بغيره من غير تعرض لكيفية التطهير، وأنه يكون في المياه بمجرد الاتصال أو
بالامتزاج.

منها: قوله - عليه السلام - : «ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً»^(٣) حيث
يدلّ بإطلاقه على أن كل بعض من ماء النهر يطهر كل بعض منه إذا تنجس،
وهذا يشمل لما إذا كان البعض المتنجس مؤخراً عن تمام أبعاض الماء ومتصلاً
بالمادة، فإذا زال تغيره فيكفي اتصاله بالأبعاض التي تكون جارية أمامه
بمقتضى هذه الرواية مع عدم امتزاج تلك الأبعاض بهذا البعض، بل يكون دائماً
متصلة به.

وفيه: أن هذه الرواية تكون بصدد بيان العاصمية، يعني أن ماء الحمام كماء
النهر يعصم ويحفظ بعضه بعضاً ويمنع من تنجسه بمجرد الملاقاة، فهي تكون

١- الوسائل: ج ١ ص ١٠٧ و ١٠٨.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ٩٩، ح ٣.

٣- المصدر نفسه: ج ١ ص ١١٢، ح ٧.

بصدد الدفع لا الرفع .

ومنها: وهو عمدة ما استدل به في هذا الباب: قوله -عنه السلام- في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه فيتزح حتى يذهب الريح ويعطيب الطعم، لأن له مادة»^(١) بناءً على ما تقدم اختياره من رجوع التعليل إلى جميع الفقرات، أعني إلى قوله: ماء البئر واسع أصالة وإلى الباقي تبعاً، لكونها من مضرعات الأول، فما يكون علة له يكون علة لها، فإنه يستفاد من قوله -عنه السلام-: حتى يذهب الريح أن المقصود الأصلي من التزح ذهاب الريح وطيب الطعم، وبعبارة أخرى زوال التغير، وأما التزح فليس مطلوباً إلا للمقدمة لذلك، وتخصيص هذا الفرد بالذكر لكونه الغالب المتعارف في البئر، فإن زوال تغير البئر وإن كان ممكناً بشيء آخر كهبوب الريح وإلقاء الكر وإرسال الجاري، إلا أن الأول في غاية الندرة في مثل البئر، والأخيران يكونان بعد إمكان التزح كالأكل من القفا، فلما كان التزح أسهل أسباب زوال التغير في البئر وأغلبه خصّ بالذكر، فلا يرد أنه لو كان المراد مجرد زوال التغير لكان حق العبارة أن يقال: فيطهر بزوال التغير.

وبالجملة فيكون الحاصل من الرواية: أن ماء البئر لا ينجس أبداً بشيء من النجاسات إلا إذا تغير، فإذا زال تغيره الذي كان سبباً لنجاسته عاد إلى طهارته، وعلّة ذلك كنهه أن له مادة، وبعد وضوح أن خصوص المادة غير دخيل وإنها الدخيل هو الاتصال بالماء العاصم، يفيد أن كل ماء متصل بالماء العاصم حكمه ما ذكر.

وفيه: أنّ ما ذكر احتمال في معنى الرواية، بأن تكون كلمة «حتى» تعليلية أو انتهائية داخلية على العلة الغائية، كما في قول القائل: كرر النظر في العبارة إلى أن تفهمها، مع احتمال أن يكون لخصوص النزع أيضاً مدخل وليس مدخليته إلا لأجل كونه سبباً لنوع ماء جديد من المادة وصورته ممزجاً مع المتغير، فيدل على هذا على اعتبار الامتزاج، والانصاف تساوي الاحتمالين، فتكون الرواية من هذه الجهة مجملة فتسقط عن الاستدلال.

ومنها: قوله -عنه السلام- في مرسلة الكاهلي: كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر^(١). وقول أبي جعفر -عنه السلام- فيما أرسله في أول المختلف عن بعض العلماء، عن أبي جعفر -عنه السلام- مشيراً إلى غدير من الماء: إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلا طهره^(٢)، فإنّ الرؤية والإصابة وإن كانا لا يصدقان في الأجسام الجامدة إلا بالنسبة إلى خصوص ما رآه المطر، وما أصابه الكر دون ما لم يره ولم يصبه من أجزائها، إلا أنّها في المائعات على خلاف ذلك، فإذا تحقق رؤية المطر بالنسبة إلى جزء من الماء يصدق بالنسبة إلى تمام أجزائه أنّه رآه المطر.

وبعبارة أخرى: أنّ التطهير حاله حال التنجيس، فكما أنّ الثاني يسري في المائعات إلى تمام الأجزاء، فكذا الأوّل، وسرّ ذلك أنّ العرف يستبعد في الأجسام الجامدة أن يكون المؤثر في بعض منها مؤثراً في تمام أعضائها تنجيساً وتطهيراً، وأمّا في المائعات فيرى التأثير في جميع أجزائها لما يلاقي جزء منها، ولهذا يستقدر من جميع ما في الآنية من المائع إذا وقع فيه قدر، غاية الأمر أنّ الشارع خطأه في تحديد

١- الوسائل: ج ١ ص ١٠٩ ح ٥.

٢- المختلف للعلامة الحلّي ص ٣. المستدرک: ج ١ ص ١٩٨، ح ٨.

القلة والكثرة. وحينئذ فنأخذ باطلاق الدليل بالنسبة إلى ما لا يستبعده العرف وهو تأثر المانع بتماه نجاسة وطهارة بحصول سببها في جزء منه، ويكون منصرفاً عما يستبعده من تأثر الأجسام الجامدة بذلك، فهذا نظير دليل نجاسة الماء القليل، حيث نقول بانصرافه عما إذا كان القليل جارياً من العالي إلى السافل بالنسبة إلى غير الجزء الوارد على النجس، لاستبعاد العرف تأثر الباقي.

وفيه: منع صدق الرؤية والإصابة في المائعات أيضاً بالنسبة إلى غير ما رآه المطر وأصابه الكر، فإننا لو فرضنا ماءً منتجساً مستطيلاً بقدر فرسخ أو أزيد فنزل المطر على أحد طرفيه لا يصدق على الطرف الآخر أن هذا قد رآه المطر. وكذا الكلام في الإصابة، وحينئذ فمقتضى استصحاب النجاسة في الماء، عدم الاكتفاء بمجرد الاتصال.

وأما الاكتفاء بالمزج فتدل عليه هذه الأخبار، أعني روايات البئر والمطر والغدير، للقطع بصدق الرؤية، والإصابة بعد الامتزاج بالنسبة إلى تمام أجزاء الماء عرفاً، ولكن لا بد أن يكون المزج بالكر بحيث لم يحصل الفصل بين أجزائه بالماء النجس ليصدق إصابة الكر عرفاً بالنسبة إلى كل جزء، وذلك بأن يمزج الكر بالماء النجس شيئاً فشيئاً بحيث صار المطهر كراً وقطرة، ثم كراً وقطرتين، ثم كراً وثلاثة قطرات وهكذا.

ثم لو قلنا بانصراف الروايتين عن الماء وكونها في مقام بيان تطهير سائر الأشياء بالمطر والكر فحينئذ وإن كان مقتضى الأصل عدم كفاية الامتزاج أيضاً، إلا أن الإجماع واقع على نفي اعتبار ما وراء الامتزاج في تطهير الماء، لأن العلماء -رضوان الله عليهم- بين قائل بكفاية الاتصال، وقائل بلزوم المزج، فاعتبار الزائد منفي

بالإجماع المركّب، وأيضاً بالإجماع واقع بسيطاً على أنّ الماء الواحد محكوم بحكم واحد إمّا بالطهارة أو بالنجاسة، والقدر المتيقّن من مورده ما إذا اتّحد الماءان بحيث لم يمكن الإشارة الحسية إلى أحدهما، بأن حصل الاختلاط التام بين أجزائهما، لا ما إذا أمكن الإشارة بأن يقال: هذا الطرف من الحوض كذا، وأمکن اختلافهما في الصفات، ككون أحدهما في اليمين والآخر في اليسار ونحو ذلك.

وحينئذ: فإذا اختلط الماء العاصم بالماء النجس فلا بدّ إمّا من الحكم بنجاسة الجميع أو بطهارة الجميع، والأوّل مخالف لأدلة عدم انفعال الكر والمطر، فيتعيّن الثاني، فإنّه إذا ثبت الإجماع على الملازمة بين الشيتين في الحكم وعلم الحكم في أحدهما بالدليل فلا بدّ من إلحاق الآخر به بحكم الإجماع المذكور.

«مسألة ١٤: إذا وقع النجس في الماء فلم يتغيّر ثم تغير بعد مدة - إلى

قوله: - فصل».

لا بدّ أولاً من تأسيس القاعدة في مورد الشك في انفعال الماء بقول مطلق

وعدمه.

ف نقول: قد تكون الشبهة مصداقية وقد تكون حكمية، والمعيار في الأولى أن يكون منشؤها أموراً خارجية بعد تلقي الكليات من الشارع بدون شك في شيء منها. وبعبارة أخرى: ما ليس وظيفته رفعها بيد الشارع، ولو رفعها كأن سئل من الإمام -عنه السلام-: هذا الذي نشك في خريته ومائته لظلمة أو عمى أو غيرهما ماذا؟ فقال: خمر أو ماء، فإنّ هذا ليس من جهة شارعيته وإنّما هو لكونه عالماً بالغيّب أو ملتفتاً بحسب الفطرة البشرية.

ومعيار الثانية أن يكون منشؤها إجمال النص، أو عدم النص، أو تعارض

الدليلين وكان رفعها من وظيفة الشارع بها هو شارع، وهذا على قسمين قد يكون المشكوك هو الحكم في موضوع معيّن، وقد يكون الشك في موضوع الحكم المعين، بأن يكون مفهومه مجملاً عندنا.

وبالجملّة: فكما أنّ المسؤول في سؤال: ما حكم هذا الموضوع الكلي هو الشارع، كذا المسؤول في سؤال ما أردت من قولك الخمر حكمه كذا أو الغناء حكمه كذا أيضاً، يكون هو الشارع، إذ في تعيين مراد الشارع من كلامه لا نرجع إلّا إليه، فإن كان الشبهة في المقام من القسم الأوّل كما لو شكّ في كم الماء المعين وبلوغه حدّ الكر بعد الفراغ عن تحديد الكر، فلا إشكال لو كان للماء حالة سابقة، فيستصحب الكرية إن كانت هي الحالة السابقة، والقلّة كذلك.

وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن في البين حالة سابقة، فإنّه مبنيّ على أنّ التمسك بالعام في الشبهات المصادقية جائز أو لا؟ والمشهور عدم جوازه، وبيانه موكول إلى الأصول، فإن قلنا بعدم الجواز، فلا يحص عن الرجوع إلى الأصل، والعام في المقام قوله -عبد السلام-: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه» بعد ملاحظة تقييده بالكر بأدلة الكر، فنشك في كرية هذا الفرد المعين من الماء.

فعلى القول المذكور لا يرفع هذا الشك العام المذكور ولا الخاص، فيرجع في رفعه إلى الأصل، وهل هو الانفعال بقاعدة الاستصحاب أو بقاعدة المقضى والمانع كما يقوله الشيخ المرتضى -نشره- أو هو الطهارة فيحكم بترتب كل ما هو من آثار الطهارة كطهارة الثوب المنتجس المغسول بهذا الماء بطريق الصب، لا بما هو من آثار الكرية كطهارة هذا الثوب إذا كان الغسل بإدخاله في الماء؟ سيأتي بيانه.

وإن كانت الشبهة من القسم الثاني كما لو شك في تعيين مقدار الكر بحسب المفهوم وإن الميزان هو الأبطال العراقية أو المدنية أو المكية، أو نشك في أن التغيير الذي هو منجس للكر مخصوص بها إذا كان حاصلًا بالملاقاة بحيث كان الملاقاة هو المؤثر التام، أو يكفي مجرد دخلها في التأثير، بحيث لو حصل التغيير من المجموع من الملاقاة والمجاورة، بحيث كان كل منهما منفرداً قاصراً عن التأثير كأن منجساً، كما لو وقع بعض الجيفة في الماء وكان بعضه خارج الماء وعلم استناد التغيير إلى مجموع الداخل والخارج وبعبارة أخرى نشك في مراد الشارع من قوله: ينجس الكر إذا تغير بسبب الملاقاة، فهل المراد هو السبب التام أو الأعم منه ومن جزء السبب فالمرجع في رفعه هو الشارع.

كما أن المشكوك في المثال الأول هو مراده من قوله: إذا كان الماء قدر كر ففي هذه الشبهة لا بد أولاً من الرجوع إلى الدليل الاجتهادي، وبعد اليأس منه نرجع إلى الأصل، بخلاف سابقتها، إذ فيها نرجع إلى الأصل من أول الأمر.

فنقول: إذا كان لنا عام مستقر الظهور في العموم وصحيح السند كان حجة بمقتضى حجية الظواهر المعتبرة السند فيجب العمل بعموم هذا العام إلا في المقدار الذي علم بوجود الدليل الأقوى من العام فيه على الخلاف.

فلو ورد الحكم المخالف للعام بدليل منفصل كما لو ورد بعد أكرم العلماء: لا تكرم الفساق، وكان هذا الدليل المنفصل مجملاً ومردداً بين الأقل والأكثر، كما لو شك في مفهوم الفساق أنه خصوص من ارتكب الكبيرة، أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة، فحيثذ فالمقدار المتيقن الذي دل عليه هذا الدليل المنفصل الأقوى هو خروج المرتكب للكبيرة، وأما المرتكب للصغيرة فعلى الوجوب فيه قام

الحجة الشرعية وهو عموم العام بلا معارض، لقصور دلالة الخاص بالنسبة إليه، لكونه مجملاً.

فالخاص بالنسبة إليه ليس بحجة، وقد فرض كون العام حجة بالنسبة إليه، ولا تعارض بين الحجة واللاحجة بل نرجع في هذا الفرد إلى العموم ونرفع بهذا الإجمال عن الخاص فيقال: مرتكب الصغيرة واجب الاكرام وليس كل فاسق بواجب الاكرام، فيتج أن هذا ليس بفاسق.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل المنفصل مخالفاً للعام في الإيجاب والسلب كما لمثال المذكور، أو كان موافقاً له كما لو قال بعد أكرم العلماء: أكرم العدول من العلماء، فإن العموم بالنسبة إلى جميع أفراد العالم موضوع للحجّة، فيجب الأخذ به إلى أن يظهر الحجة الأقوى، والدليل المنفصل جعل موضوع العام محدوداً، لكن نشك في أن مفهوم العادل من لم يرتكب الذنب أصلاً، أو أن ارتكاب الصغيرة غير مضر، فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة والصغيرة الحجة الأقوى موجودة، وبالنسبة إلى مرتكب الصغيرة فقط العموم حجة بلا معارض، وبذلك يحكم بأن المراد بالعدول من لم يرتكب الكبيرة وإن ارتكب الصغيرة.

وهذا بخلاف ما إذا كان ما يدل على الخلاف متصلاً بالكلام المشتمل على العموم كما لو قال: أكرم العلماء إلا الفساق، فإن المجموع حينئذٍ كلام واحد، ولا يستقر الظهور للكلام الواحد إلا بعد تمامية جميع ما يتعلق به من القيود، فإذا كان في بعض القيود اجمال صار هذا الكلام الواحد مجملاً، فلا يكون من باب التعارض بين الدليلين والحجتين بأن يقال: مقتضى عموم العلماء وجوب إكرام كل عالم، وقوله: إلا الفساق، ليس ناصراً إلا في إخراج مرتكب الكبيرة، فيبقى غيره

تحت العموم، وذلك لأنه لم يستقر بعد ظهور للعموم حتى يكون حجة ويجب الأخذ به إلى أن يظهر المخصص، بل ينتزع من المجموع ظهور واحد، فإذا كان في بعض أجزاء المجموع إجمال يسري الإجمال إلى هذا الظهور، فلا يحصى في مورد الشك من الرجوع إلى الأصل.

فنقول في المقام: العام هو قوله -عنه السلام-: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه، فهذا الخبر بعد الفراغ عن سنده يكون حجة لنا على الطهارة وعدم الانفعال في كل ماء سواء كان قليلاً أم كثيراً.

وقوله: «إذا كان الماء قدر كره لا ينجسه شيء» بعد الشك في مفهوم الكره، وأنه الماء الذي يكون كرهه عشرين مناً أو ثلاثين أو أربعين مثلاً، لا دلالة له ولا لسان إلا بالنسبة إلى خصوص ما دون العشرين، بمعنى أنه لا يثبت الحكم المخالف للعام بملاحظة منطوقه، حيث إنه محدد لموضوع العام، أو بمفهومه إلا في خصوص هذا الفرد، وأما بالنسبة إلى بالغ العشرين إلى الأربعين، لا دلالة ولا لسان له لفرض إجماله، وقد فرضنا ثبوت الدلالة والظهور للعام بالنسبة إلى جميع المراتب فيكون العموم في هذه الأفراد حجة بلا معارض.

فتحصل: أن الشبهة في كم الكره الذي هو المثال الأول من المثاليين الذين ذكرناهما للشبهة الحكمية في المقام يتعيّن الرجوع في رفعها إلى الدليل الاجتهادي وهو عموم خلق الله الخ، ولا نحتاج فيه إلى الأصل العملي بل نرفع إجمال الخاص أيضاً بذلك، ونقول: إن البالغ العشرين إلى الأربعين لا ينجس بعموم خلق الله الخ، وكل ما ينقص عن الكره ينجس فيتّيج أن بالغ العشرين فصاعداً ليس ناقصاً عن الكره، فيكون حدّ الكره هو العشرين مناً.

ويمكن الخدشة فيه بأن المقام ليس من قبيل العام والخاص، بل هو من قبيل المتباينين، فإن مفاد قوله -عنه السلام-: خلق الله الماء طهوراً على ما هو الظاهر من كون قوله: لا ينجسه شيء من لوازم الطهورية لا شيئاً مستقلاً، فيكون بمنزلة قولنا: خلق الله الماء بحيث لا ينجسه شيء، هو: أن عدم الانفعال وصف مخلوقي جبلي للماء، وأن المحتاج إلى العلة هو الانفعال، وهذا مخالف لمفاد قوله -عنه السلام-: الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شيء، حيث إن ظاهره أن الماء بحسب ذاته ليس عاصماً بنفسه عن النجاسة، بل هو في نفسه منفعل ويحتاج عدم انفعاله إلى الكرية، وحيث فلا بد من طرح الدليلين والرجوع إلى الأصل، اللهم إلا أن يقال: إن ما ذكر إنما يتم لو جعل في أدلة الكر عصمة الماء منوطة بشيء أجنبي عن الماء وليس كذلك، لإناطتها العصمة على الكرية وهي ليس شيئاً ما وراء الماء، بل هو كم قائم بنفس الماء، فالماء الخاص بخصوصية الكم الخاص قد اجتمع فيه المقتضى والمانع، فمن حيث المانية مشتمل على المقتضى، ومن حيث الخصوصية مشتمل على المانع.

والحاصل: أنه يصدق بعد التقييد بأدلة الكر أن عدم الانفعال وصف جبلي للماء، غاية الأمر لا لكل ماء، بل لماء خاص، فتكون النسبة هو العموم والخصوص دون التباين هذا في المثال الأول.

وأما المثال الثاني: أعني ما إذا شك في أن سببية الملاقاة للتغير لابد وأن تكون على وجه الاستقلال أو تكفي على غير هذا الوجه أيضاً، فلا يمكن فيه الرجوع إلى عموم خلق الله الخ، إذ المفروض أن الدليل المشكوك، أعني دليل التغير وقع عقيب هذا الكلام متصلاً به واستثناء منه، فيسري الإجمال منه إلى العموم كما تقدم بيانه فيتعين فيه الرجوع إلى الأصل العملي.

بقي الكلام في أن الأصل في المقام في الشبهات المصدقية عند عدم الحالة السابقة، وفي الشبهات المفهومية عند عدم الدليل ماذا؟
 فنقول وعلى الله التوكل: ليعلم أولاً أن الشك في كرية الماء المعين المعلوم الكم المسبب عن الشك في مفهوم الكر، يكون على ثلاثة أقسام:
 الأول: أن يعلم أن الماء كان في السابق أقل من عشرين مثلاً فصار الآن بالغاً إلى العشرين.

الثاني: أن يعلم أنه كان سابقاً بقدر الأربعين الذي هو المتيقن من الكر فصار الآن بقدر العشرين.

الثالث: أن يعلم كونه بقدر العشرين في الحال ولم يكن له حالة سابقة بأن يكون موجوداً دفعة، أو كان له ولم يعلم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه قد يتوهم أنه كما في الشبهة المصدقية في صوري العلم بالحالة السابقة قلنا بالتمسك بالاستصحاب، كذلك في الشبهة المفهومية أيضاً في صورتها الأوليين المعلوم فيها الحالة السابقة تنشبت بذيل الاستصحاب، فتبقى صورة الأخيرة محلاً للكلام والإشكال.

وتقريب الاستصحاب أن يقال: إن هذا الماء كان أقل من الكر قطعاً بأي معنى كان الكر، سواء كان بمعنى العشرين أو الثلاثين أو الأربعين، فنشك في الحال أنه باق على أقلية من الكر أولاً بواسطة الترديد في معنى لفظ الكر بين المعاني الثلاثة، فنستصحب الأقلية السابقة ونحكم بانفعاله بالملاقاة.

وكذلك يقال في الصورة الثانية: إن هذا الماء كان كراً قطعاً على جميع أطراف الترديد في معنى لفظ الكر، ونشك الآن في بقاءه على الكرية السابقة وعدمه

بواسطة الشك في مفهوم الكر، فنستصحب الكرية فنحكم بعدم الانفعال بالملقاة.

ولا إشكال في هذين الاستصحابين من جهة اتحاد الموضوع لبقائه بنظر العرف، إذ المدار في بقائه صحة الإشارة إلى الموجود الخارجي وتوارد الحكم المقطوع والمشكوك عليه وهو موجود في المقام بلا اشكال.

ولهذا لو كان الشك في الكرية وعدمها من باب الشبهة المصدقية مع العلم بالحالة السابقة كان الاستصحاب جارياً بلا كلام ولم يستشكل أحد فيه باختلاف الموضوع، ونظير هذين الاستصحابين في الجريان في الشبهة الحكمية ما ذكره الشيخ المرتضى - قدس سره - في كتاب الصلاة، فإنه - قدس سره - جعل من جملة الأدلة والمؤيدات لكون لفظ الغروب والمغرب بمعنى زوال الحمرة دون استتار القرص، استصحاب عدم تحقق الغروب بعد الاستتار وقبل زوال الحمرة، فإنه نظير المقام في كونه شبهة حكمية لا مصداقية، إذ الفرض عدم الشك من جهة الخارج، فنعلم بتحقق الاستتار وعدم تحقق زوال الحمرة لكن لا نعلم مع ذلك بتحقق الغروب من جهة الشك في مفهوم لفظه، فيكون كالمقام، حيث إن الفرض فيه أيضاً عدم الشك من جهة الخارج، للعلم بكس الماء ومع ذلك نشك في كريته من جهة الشك في مفهوم لفظ الكر.

ولكن الحق: عدم صحة مثل هذه الاستصحابات مما كان جارياً في الشبهة المفهومية، وبيان: أن المعتبر في الاستصحاب أن يتعلّق الشك بنفس واقع الحكم الشرعي، أو بنفس واقع موضوعه، وهذا متف في الشبهة المفهومية التي يكون الشك فيها متعلقاً بمفهوم اللفظ من دون حصوله في شيء من الواقعيات، فإن

الموضوع للأحكام الشرعية إنما هو نفس المعاني المحكية بالألفاظ وذواتها، لا هي بعنوان كونها مفاهيم للألفاظ الدالة عليها أو كونها مقصودة ومرادة للشارع من تلك الألفاظ لوضوح أنّ الألفاظ إنما هي مطلوبة لمجرد استحضار المعاني بتوسطها في الذهن بحيث لو لم يكن في البين ألفاظ موضوعة لأحتجنا إلى استحضار المعاني بتوسط آلة أخرى غير الألفاظ.

فلا شبهة في أنّ الأحكام الشرعية المترتبة على الكر إنما هي ثابتة لحقيقة المعنى الواقعي المحكي بهذا اللفظ من العشرين أو الثلاثين أو الأربعين من دون مدخلية لكونها مرادة بهذا اللفظ أو مدلولاً ومفهوماً له في ذلك أصلاً، وكذا الأحكام المترتبة على الماء القليل مرتب على نفس الواقع المعبر عنه بهذا اللفظ من دون مدخلية مفهوميته بهذا اللفظ في موضوعيته للأثار، وكذا ما جعل غاية للصوم في قول الشارع: صم إلى الغروب إنما هو نفس حقيقة المعنى المحكي بهذا اللفظ من الاستتار والزوال بما هو نفسه وواقعه، من دون مدخلية عنوان كونه مدلول هذا اللفظ أو مراداً به في ترتب هذا الأثر عليه.

واذن فنقول في هذه الأمثلة: إنه ليس لنا شك في أمر واقعي، إذ في المثال الأول نقطع بأنّ العشرين منّا حاصل والثلاثين والأربعين غير حاصلين، وكذلك في المثال الثاني، فما هو موضوع للأثر من ذوات هذه المعاني ليس مورداً للشك والجهل أصلاً، نعم هنا مقطوع سابق ومشكوك لاحق في شيء آخر لكن ليس موضوعاً للأثر الشرعي وهو صدق مفهوم اللفظ وعدم صدقه.

فنقطع في المثال الأول بأنّ الماء كان في السابق بحيث لا يصدق عليه مفهوم لفظ الكر، ونشك في اللاحق في بقاءه على ذلك وصيرورته بحيث يصدق عليه

مفهومه، وفي المثال الثاني بالعكس، وكذلك الكلام في مسألة الغروب، إذ الموضوع للأثر الشرعي والمجمول غاية للصوم أعني ذات أحد الحدين وحقيقته لا شبهة ولا شك فيه، إذ أحد الحدين وهو الاستار مقطوع الحصول، والآخر وهو الزوال مقطوع عدم حصوله، فلم يبق في البين مشكوك مرتبط بالموضوع للأثر الشرعي، نعم هو موجود بالنسبة إلى شيء آخر ليس موضوعاً له وهو صدق مفهوم لفظ الغروب في أول زمان استار القرص إلى أول زمان زوال الحمرة بعد القطع بعدم صدقه قبل هذا الزمان وهو آخر أزمنا ظهور القرص.

فعلم أنّ في الشبهات المفهومية ما يكون موضوعاً للأثر الشرعي ليس له مقطوع سابق ومشكوك لاحق، وما يكون له مقطوع سابق ومشكوك لاحق ليس له أثر شرعي، وهذا بخلاف الحال في الشبهات المصادقية، فإنّ الشك فيها واقع بعد الفراغ عن مفهوم اللفظ في بقاء نفس واقع ما هو موضوع للحكم وعين حقيقته، كما لو أحرز أنّ الكرم مقدار من الماء كان بحسب الوزن أربعة وستين مثلاً إلّا عشرين مثقالاً، وعلم كون الماء بهذا الوزن في السابق فشك في اللاحق في أنّه هل نقص عن هذا أو لا؟ أو علم بكونه في السابق ناقصاً فشك في اللاحق في بلوغه تلك المرتبة وعدمه، فإنّ الشك في هاتين الصورتين في تحقق نفس الكم الخاص الذي هو المعيار في الماء وعدمه فيجرّ بالاستصحاب تحقّقه في المثال الأوّل وعدمه في المثال الثاني، وكما لو أحرز أنّ مفهوم لفظ الغروب هو الاستار فشك في تحقّقه لوجود غيم أو غبار أو عمى ونحوها، فإنّ الشك واقع في نفس ما هو غاية للحكم الشرعي بعد القطع بعدم تحقّقه سابقاً.

وبالجملة: فالمطلوب بالاستصحاب في الشبهات المصادقية جرّ نفس

الواقع الذي هو ذو أثر شرعاً ومشكوك في بقائه وارتفاعه، والمطلوب به في الشبهات المفهومية جرّما هو أجنبي عن الأثر بالمرّة.

فإن قلت في الشبهة المفهومية في مسألة الكر: لنا متيقن ومشكوك آخران يكونان في موضوع ذي أثر وهو عنوان المانع، وذلك لأنّا قد استفدنا من أدلّة اشتراط الجريان أو الكرية أو المادة في اعتصام الماء أنّ الماء في حد نفسه قابل للانفعال ويكون فيه المقتضى له، وأنّ الأمور الثلاثة موانع عن انفعاله.

فنقول: أنا نقطع بتحقيق عنوان المانع عن الانفعال في نفس الماء سابقاً في المثال الثاني، وبعده في الأوّل، والشك حاصل في كليهما في اللاحق، فنستصحب وجود المانع في الأوّل وعدمه في الثاني، ولا شك أنّ لعنوان المانع وجوداً وعدمًا دخلاً في التأثير عقلاً، فيرتب على عدمه المجامع لوجود المقتضى الأثر العقلي وعلى وجوده الأثر الضد.

لا يقال: إنّ هذا الأصل من الأصول المثبتة، فإنّ الأثر وإن كان شرعياً إلا أنّ ترتيبه على عنوان المانع أو على عنوان عدم المانع عقلي، ويعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا نفس الحكم الشرعي وإمّا الموضوع الذي له أثر شرعي بلا واسطة قد رتبه الشرع عليه، فكما أنّ استصحاب الموضوع الذي ليس له أثر شرعي بل كان له أثر عادي ولأثره أثر شرعي، وكذا استصحاب أحد المتلازمين في الوجود لإثبات الآخر أو استصحاب اللازم لإثبات الملزوم من الأصول المثبتة، كذلك استصحاب الموضوع الذي يكون له أثر شرعي بلا واسطة، لكن لم يرتب الشرع هذا الأثر عليه، بل العقل كما في المقام، فإنّ المانع متى تحقّق وجوده فالحكم بترتب الطهارة أو عدمه فالحكم بترتب النجاسة أمر يحكم به العقل، فإنّ ترتيب

المعلول على العلة حكم العقل.

ولا يتوهم أن الاستصحابات الموضوعية من هذا القبيل بعد فرض كون الموضوع علة للحكم إذ ورد من الشارع في دليل من الأدلة ترتيب حكم هذا الموضوع عليه بخلاف المقام، فلم يرد من الشرع في دليل أنه متى تحقق علة التنجيس في شيء ينجس، ومتى تحقق المانع لم ينجس، وأنها ورد الكسر لا ينجس والقليل ينجس.

ولا فرق في ذلك بين المانع الذي يدرك مانعته العقل وبين ما لا يدركه وأنها كشف عنه الشرع كما في المقام، إذ بعد فرض المانعية أو العلية من أي القسمين كانا يكون ترتيب عدم المعلول أو وجوده من حكم العقل، ولا ينافي ما ذكرنا من كون الأثر في المقام أعني: الطهارة والنجاسة أثراً شرعياً كونها أمرين واقعين كشف عنهما الشرع كما هو أحد القولين فيهما، إذ يكفي في كون الأثر من الشرعيات حتى يشملها لا تنقض كون كشفه بيد الشارع ومن وظيفته وإن لم يكن من مخترعاته ومجمولاته، فيكون برزخاً بين الموضوع والحكم بمعنى أنه قد يستصحب نفسه ليرتب عليه أثره كما في استصحاب النجاسة لترتب عدم جواز الأكل مثلاً عليها، وقد يستصحب موضوع آخر لترتب هذا الأثر عليه كما في استصحاب الحميرية لترتب النجاسة.

لأننا نقول: يمكن شمول دليل لا تنقض بعمومه لمثل هذا الاستصحاب، فإن المانع من شموله لزوم اللغوية، كما لو قلنا بشموله للأثار العادية، إذ ليس من وظيفة الشرع بيان تلك الآثار وإثباتها لموضوعاتها ونفيها عنها، وهذا مفقود في مثل المقام، مثلاً لو ثبت سببية شيء لوجوب شيء آخر شرعاً فعند العلم بتحقيق

السبب أو عدم تحققه وإن كان يدرك العقل الترتب أو عدمه ولكن عند الشك في وجوده وعدمه لا يدرك العقل الترتب ولا عدمه، فأى لغوية تلزم لو حكم الشارع في هذه الصورة، أعني: صورة الشك بثبوت الحكم الذي من وظيفته بيانه أو بعدم ثبوته.

وحيث لا تنقض بالنسبة إلى هذا القسم من الاستصحاب ثابت لعدم المانع عنه.

قلت : الاستصحاب المذكور، أعني: استصحاب عنوان المانع أو عنوان العلة وإن كان سلبياً من الاشكال من جهة كونه أصلاً مثبتاً بالتقريب الذي ذكرت، إلا أنه محل للإشكال من جهة أخرى وهو أنّ عنوان المانع والعلّة والمقتضي كعنوان المقدمة لا أثر لها عقلاً أيضاً، وإنما الأثر لنفس العنوان الخاص الذي له خاصيته كذا أو بمانع من ظهور خاصية شيء آخر، وهذه العناوين يتزعمها العقل من تلك العناوين باعتبار الحالات المذكورة.

وبعبارة أخرى: أنّ محل العلة على عنوان العلة أو المانع على عنوان المانع لا يصحّ إلا بالحمل الذاتي كما في قولك: الانسان انسان، ولا يصحّ بالحمل الشائع الصناعي، فعلم أنّ الاستصحاب في الشبهة المفهومية لا يجري على كل وجه.

وربما يتوهم في المقام جريان استصحاب آخر وهو استصحاب العدم الأزلي للمانعية بتقريب أنّ المانعية هنا ليس مما يدركه العقل؛ إذ لا يدرك العقل مانعية الكثرية عن الانفعال، بل يكون بيد الشرع ومن جعله ولا شك أنّ الجعل أمر مستحدث مسبوق بعدم أزلي.

فتقول: لنا موضوعان كليّان، أحدهما الماء الذي كان بقدر العشرين مثلاً،

والآخر ما كان بقدر الأربعين متاً، ففي الثاني تقطع بأن هذا العدم، أعني: عدم جعله مانعاً قد انقلب بالوجود، وفي الأول نشك في بقاءه بحاله وانقلابه بالوجود فنستصحب العدم الأزلي، ولا يرد أن عدم الجعل الذي هو المستصحب ليس له أثر شرعي إذ ليس الانفعال في الماء أثراً شرعياً لعدم جعل المانعية فيه؛ إذ يكفي في الاستصحاب أحد الأمرين، إما كون المستصحب موضوعاً له أثر بحسب الشرع، وإما كونه نفس الحكم الشرعي.

فحينئذ لا يلزم أن يكون المستصحب ذا أثر في المقام من هذا القسم، فإن عدم الجعل حكم من أحكام الشارع، وأما الشبهة في هذا الاستصحاب بأنه مثبت إذ المقصود إثبات عدم مانعية الموجود الخاص من الماء الذي يكون كونه عشرين متاً باستصحاب عدم جعل المانعية في الموضوع الكلّي الصادق على هذا الفرد، فمدفوعة بأن الذي يكون من الأصول المثبتة ويكون ممنوعاً ما إذا كان نفس المستصحب ذا أثر عقلي فقصده بالاستصحاب ترتيب هذا الأثر العقلي، كأن يرتب بياض اللحية أو طولها على بقاء زيد المستصحب.

وأما لو كان لنفس الاستصحاب والتعبد ببقاء المستصحب أثر قهري عقلي فلا شبهة في ترتب هذا الأثر بالاستصحاب، مثلاً لازم الحكم الإيجابي واقعياً كان أم ظاهرياً بحسب العقل وجوب الامتثال، فالتعبد بالوجوب بالاستصحاب يرتب عليه قهراً وجوب الامتثال، ومن هذا القبيل أيضاً تطبيق الحكم المجعول في الموضوع الكلّي على مصاديقه، فإنه أيضاً من اللوازم القهرية العقلية لنفس التعبد بالحكم في الموضوع الكلّي واقعياً كان أم ظاهرياً، فإذا استصحب في موضوع الزبيب الكلّي الحرمة بالاستصحاب التعليقي، وقيل: إنه حال كونه عبأ

كان بحيث لو غلى يحرم ونشك في حال الزبيبية في بقاء هذا الحكم فيه وارتفاعه
 فنستصحبه فنحكم بكون الزبيب الخارجي حراماً، ففي المقام أيضاً إسرائاً عدم
 جعل المانعية من كلّي الماء الذي كتمه عشرون منياً إلى مصاديقه بحكم
 الاستصحاب ليس من الأصل المثبت؛ لكونه من آثار نفس التعبد بالاستصحاب
 دون المستصحب.

وحيث إذا انضم عدم جعل المانعية الذي هو مستصحب إلى الاقتضاء
 المفروض ثبوته في نفس الماء كان اللازم ترتب الأثر وهو الانفعال، وهذا
 الاستصحاب يجري في الشبهة المفهومية في مسألة الشك في الكثرية في فروضها
 الثلاثة المتقدمة كما هو واضح، كما أنه من الواضح أيضاً عدم جريانه فيما إذا كان
 الشك في الكثرية من جهة الشبهة في المصدق لأجل تبيين الحال في الكبريات
 وكون الشك محضاً في الصغرى، ويجري في مسألة حصول التغير بمجموع
 الملافة والمجاورة، فيقال: إن سببية التغير للانفعال مجعولة للشرع فتكون مسبقة
 بالعدم، وهذا العدم قد علم تقضه بالوجود في التغير الذي كان سببه التام هو
 الملافة وشك في انتقاضه في التغير المسبب عنها وعن المجاورة فنستصحب بقاءه
 على العدم، وعلى هذا فالأصل في كل مورد شك في انفعال الماء من جهة الشبهة
 المفهومية الحكمية هو الانفعال.

وفيه: أن المانعية والعلية ليستا من الأمور القابلة للجعل حتى يكونا
 حادثين، فإن الربط الخاص الذي لا بد أن يكون بين العلة ومعلولها إن كان موجوداً
 فيها لا يمكن سلبه عنها، وإن كان منتفياً لا يمكن إعطاؤها إياه؛ فإن الارتباط
 والسنخية من الذاتيات، فلا يمكن جعل الماء مثلاً بياهته المائية محرقةً فإن ما

بالذات لا ينفك عن الذات.

وكذا الكلام في المانعية، فإن مرجعها إلى العلية أيضاً، وعلى هذا فعلية العلل ومانعية الموانع من الأمور القديمة الثابتة من الأزل، فإن كل علة، كان موصوفاً من القديم بصفة أنها متى وجدت كانت علة ولا يلزم من هذا تعدد القدماء، فإن هذه أمور انتزاعية ليس لها حظ من الوجود، بل وكذا الحال في الشرطية والجزئية وإن كان يظهر الفرق من المحقق الخراساني - قدس سره - حيث ذهب إلى أن الأولين لاتناهما يد الجعل بالبيان الذي ذكرنا، ولكن الثانيين قابلتان للمجموعية بالتبع، بمعنى أن جعلهما تابع لجعل منشأ انتزاعهما وهو الأمر، فإذا أمر بالمركب يتزج من هذا الأمر المجمعول الجزئية للمأمور به وإذا أمر بالمقيد يتزج منه الشرطية للمأمور به.

نعم لا يقبلان الجعل بالاستقلال بأن يقول: جعلت هذا جزءاً أو جعلته شرطاً، ولكن الحق عدم الفرق وذلك لأن مفهوم الصلاة مع الطهارة الذي هو مفهوم من المفاهيم كان وجوده مشروطاً بالطهارة، ولا يمكن وجود هذا المفهوم في الخارج إلا بعد وجود الطهارة، ومفهوم الصلاة الأعم لا يتوقف على الطهارة بمعنى إمكان وجوده بدونها، ويستحيل انسلاخ التوقف عن الأول واعطائه في الثاني، وكذا الحال في الجزئية، فإن المركب من الأمور التي من جملتها الفاتحة مثلاً تكون الفاتحة جزءه، والمركب من الأمور التي ليست فيها الفاتحة ليست الفاتحة جزءه، ولا يمكن انسلاخ الجزئية في الأول ولا اعطائها في الثاني.

فلو قيل مثلاً أطلب منك الإتيان بهذا المركب من التسعة ولا أتقبل منك إلا بعد الإتيان بالجزء العاشر، فهذا مرجعه إلى توجيه الطلب نحو المركب من العشرة

لا نحو المركب من التسعة وإعطاء الجزئية للجزء العاشر، وهذا من الواضحات، والموجب لتوهم مجعوليتها بالتبع هو أن حثية إضافة الجزء أو الشرط إلى عنوان المأمور به تكون مجعولة كذلك، فإن مفهوم الصلاة مع الطهارة قبل الأمر يكون الطهارة شرطاً لها، لكن لا بعنوان كونها مأموراً بها، وبعد الأمر يحدث ويتجدد وصف كون الطهارة شرطاً للمأمور به وكذا الكلام في الجزئية.

وبالجمله أصل الشرطية والجزئية ليستا بحادثين ومجعولين، وإنما الحادث والمجعول هو إضافتها إلى عنوان المأمور به، إذ من المعلوم توقف هذا على وجود الأمر حقيقة، والذي ينبغي أن يقال: إن الأصل في الشبهة المتعلقة بالكرية سواء كانت مصداقية مع عدم الحالة السابقة أو مفهومية مطلقاً هو عدم الانفعال في نفس الماء، بمعنى أنه لو لاقاه نجس فيستصحب طهارته السابقة، وأما المغسول به بالوضع فيه فالأصل فيه الانفعال؛ لاستصحاب النجاسة السابقة، ولا يضر التفكيك بين حكميهما إذا لم يلزم مخالفة عملية، وليس الشك في المغسول مسبباً عن الشك في طهارة الماء، بل عن الشك في كرتيه؛ فإن طهارة المغسول من آثار الكرية لا من آثار الطهارة، وحيث إن المفروض عدم الأصل في جانب الكرية فالأصل في المسبب لا مانع عنه، وهذا بخلاف الشبهة المتعلقة بالتغير الحاصل بمجموع المجاورة والملاقاة، فإن الأصل فيها في نفس الماء وإن كان عدم الانفعال للاستصحاب إلا أنه في المغسول هو عدم الانفعال أيضاً، والسر أن الشك هنا مسبب عن الشك في طهارة الماء فإن كرتيه محرزة بالفرض، فالشك في طهارة المغسول به لا محالة يكون مسبباً عن الشك في طهارته، فإذا ثبت الطهارة فيه بحكم الأصل كان هذا حاكماً على الأصل في جانب المغسول فيحكم فيه أيضاً بالطهارة.

فإن قلت: في الشبهة المفهومية المتعلقة بالكزبية وإن كان لا مجرى لاستصحاب الكزبية أو عدمها فيها إذا كان مسبوقاً بأحدهما ولا لاستصحاب وجود المانع أو عدمه ولا لاستصحاب عدم جعل المانعية كما مرّ بيانها، إلا أنه يمكن استصحاب الحكم على نحو الاستصحاب التعليقي بأن يقال: إن الماء الذي يكون حدّه عشرين متراً وقد كان في السابق عشرة كان في السابق موضوعاً للقضية التعليقية التي هي قولنا: إذا لاقاه نجس ينجس، ونشك الآن في بقاء هذا الحكم التعليقي فيه فنحكم ببقائه بحكم الاستصحاب، وكذا في الماء الذي حدّه العشرون وقد كان في السابق أربعين فيقال: إنّه كان سابقاً بحيث لو غسل به متنجس طهره، فالأصل بقاء هذا الحكم التعليقي فيه في الحال، فإذا صار المعلق عليه فعلياً يكون مفيداً لانفعال الماء والمغسول معاً في الأوّل وبطهارتهما معاً في الثاني، وهذا نظير الاستصحاب التعليقي في الزبيب، فينحصر مورد ما ذكرت من التفيك بين حكم الماء والمغسول بعدم الانفعال في الأوّل والانفعال في الثاني بالشبهة المفهومية التي ليس لها حالة سابقة معلومة.

ولا يتوهم أنّ هذا الاستصحاب يعارضه الاستصحاب الفعلي الثابت في تلك الموارد أعني: استصحاب الطهارة في الأوّل واستصحاب النجاسة في الثاني؛ فإنّ الاستصحاب الفعلي محكوم للاستصحاب التعليقي، إذ منشأ الشك في طهارة الماء وعدمها هو الشك في بقاء الحكم التعليقي فيه وعدمه، فإذا أحرز الحكم التعليقي فيه بالأصل فلم يبق شك في النجاسة، وكذا الكلام في سائر الأمثلة مثلاً الشك في كون العصير الزببي حراماً بعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحكم التعليقي الثابت في موضوع العنب وهو كونه بحيث لو غلى يحرم في موضوع الزبيب وعدم بقاءه، فإذا أحرز بقاءه بالأصل ارتفع الشك في الحرمة الفعلية بعد

الغليان.

قلت: يعتبر في الاستصحاب أن يكون الموضوع في حال الشك عين الموضوع في حال اليقين فإن كان هو الوجود الخارجي لا بد من اتحاد الوجود الخارجي كما في: ان كان زيد قائماً فصل ركعتين، فلو شك في قيام زيد بعد العلم بتحقيقه يستصحب، والموضوع وهو زيد الموجود في الخارج واحد، وإن كان ماهية لا بد من اتحادها، كما في استصحاب الوجود، كما لو شك في وجود زيد بعد العلم بتحقيقه، فإن الموضوع هو ماهية زيد باعتبار الوجود المقرر في الذهن، وهذه الكبرى أعني: لزوم الاتحاد والعينية في الموضوع في حالي الشك واليقين مسلمة، إنَّما الكلام في أن الحاكم بالوحدة والعينية ماذا؟ .

فقول: هنا ثلاثة احتمالات: الأول: أن يكون موكولاً بنظر العقل. والثاني: أن يكون موكولاً إلى لسان الدليل. والثالث: بنظر العرف. والأول لازمه سد باب الاستصحابات الحكمية التي يكون المستصحب فيها غير الوجود، لوضوح تعدد الموضوع فيها بالدقة العقلية، والفرق بين الأخيرين أن المتبع في تشخيص الموضوع في الأول هو نظر العرف فيما يستفاد من الدليل، وفي الثاني يكون نظر العرف في حد نفسه مع قطع النظر عن الدليل متبعاً في تشخيص الموضوع.

فعلى الأول لا بد من الفرق بين الوصف الذي ذكر في الدليل بصورة الشرطية وما وقع بصورة الوصف، ففي الأول كما لو قيل: الماء إذا تغير تنجس، يكون الشرط خارجاً من الموضوع، فإن الشرط في القضايا الشرطية بحسب نظر العرف خارج عن الموضوع، فموضوع الإكرام في: إن جاءك زيد فأكرمه، هو زيد، لا زيد الجاني، ووصف المجيئ ليس بموضوع ولا محمول، نعم هو واسطة في ثبوت

المحمول للموضوع.

وفي الثاني يكون الوصف داخلاً في الموضوع كما في: الماء المتغير نجس، فلو شك في طهارة الماء عند زوال التغير من قبل نفسه يستصحب النجاسة في الصورة الأولى لبقاء موضوعها وهو نفس الماء، ولا يستصحب في الثانية، لعدم بقاءه، وعلى الثاني وهو أن يكون المتبع نظر العرف بالاستقلال فالأوصاف بحسب المناسبات التي يذكها العرف بين الموضوعات والمحمولات مختلفة، فقد يكون وصف بنظر العرف مقوماً للحكم ودخيلاً في موضوعه كما في الخمرية والخلية، فليس حكم الحرمة والخلية متواردين على المايح الخاص بحسب توارد الوصفين عليه، بل يرى العرف موضوع الحرمة هو الخمر وموضوع الخلية هو الخل، فيرى دخل الوصف على وجه المقومية لا على وجه الوساطة، وقد يرى بحسب المناسبة الثابتة بين الموضوع والحكم دخل الوصف على وجه الوساطة وكونه أجنبياً وخارجاً من الموضوع كما في عروض النجاسة على الماء المتغير، حيث يرى التغير أجنبياً وأن الموضوع للنجاسة نفس الماء.

نعم التغير دخيل، لكن على وجه كونه واسطة في الثبوت، وعلى هذا فقد يتخلف نظر العرف عن مفاد الدليل، ألا ترى أن قولك بعتك هذا بشرط أن يكون فرساً ظاهر في اشتراط الفرسية، وقولك: بعتك الفرس الأسود ظاهر في كون السواد جزء من المبيع، ولكن العرف يرى العكس فيرى المبيع هو الفرس وإن ذكر بصورة الشرطية، فلو ظهر كونه حمراً مثلاً لم يكن من باب تخلف الشرط، بل من باب تخلف المبيع ويرى الاسوداد شرطاً خارجاً وإن ذكر بصورة الوصف، فلهذا يعد تخلفه تخلف الشرط لا تخلف المبيع، والأقوى من الاحتمالات هو الأخير، ووجهه أن

المراد بالتنقض في قوله -جاءه السلام- لا تنقض اليقين بالشك هو التنقض العرفي، ولا شك في عدم صدقه إلا مع وحدة الموضوع عرفاً، ولو كان مختلفاً بنظر العرف لا يصدق التنقض عرفاً وإن كان بحسب لسان الدليل واحداً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر أنّ وصفي القلّة والكثرة في الماء بالنسبة إلى حكم الاستقذار بملاقاة القدر وعدمه يكونان من الأوصاف التي يراها العرف دخيلة في الحكم على وجه المقومية دون الوساطة، فيرى موضوع الاستقذار بملاقاة القدر هو الماء القليل بوصف القلّة، وموضوع عدم التأثر بالملاقاة هو الماء الكثير بوصف كثرته، لا أنّ الماء قد يكون متأثراً وقد يكون غير متأثر وشرط تأثره القلّة وشرط عدمه الكثرة حتى تكون القلّة والكثرة خارجين عن الماء في ترتيب هذين الحكمين.

فإن قلت: الماء الناقص عن الكثر بمثقال والذي يكون بقدر الكثر يكونان عند العرف واحداً.

قلت: لا شك أنّ القليل عند العرف مغاير للكثير عنده فإذا خطأه الشرع في تحديد القلّة والكثرة وجعل الناقص عن الكثر بمثقال قليلاً وبالبالغ حدّ الكثر كثيراً فالعرف بعد هذا التعبد من الشرع يعامل مع هذين المائتين معاملة مع ما يراه نفسه قليلاً كمقدار كف من الماء، وما يراه نفسه كثيراً كمقدار حوض كبير منه، فكما يرى الثانيين موضوعين للتأثر وعدمه فكذا يرى الأولين بعد التعبد من الشرع أيضاً كذلك.

فإن قلت: فما معنى المساحة العرفية في استصحاب موضوع الكثرة أو القلّة لا حكمهما.

قلت: فرق بين استصحاب نفس الموضوعين وبين استصحاب حكمهما، فموضوع الاستصحاب الأول هو أصل الماء مع إلغاء الحدود، ومعنى المسامحة أنّ الماء وإن كان باختلاف الحدود وتبادلها يختلف وجوداً عند بعض من أهل المعقول - فتفريق الماء المجتمع في كوز في كوزين يكون عند هذا البعض من باب إعدام وجود وإحداث وجودين آخرين - إلا أنّ العرف يرى للماء في جميع الحالات وجوداً واحداً يتبادل عليه حدود مختلفة، ففي استصحاب نفس الحد يجعل الماء مجرداً عن كل حد وهو بهذه الملاحظة واحد، وأما في استصحاب الحكم فلا بدّ من ملاحظة الحد مع الماء أيضاً، ولا شك أنّ الماء المحدود بحد القلّة مغاير للماء المحدود بحد الكثرة في الحكمين المذكورين عرفاً كما عرفت، فتحصل أنّ المانع من استصحاب حكم الكثرية أو القلّة هو اختلاف الموضوع، وأما استصحاب موضوعهما في الشبهة المفهومية فقد عرفت ما فيه وإن كان سالماً عن محذور اختلاف الموضوع.

ثمّ إنّه ربّما يقال في مسألة حصول التغير في الماء مسيئاً عن الداخل والخارج: بحصول الانفعال، مستظهاً ذلك من الدليل.

والحق أن يقال: إنّه لا بدّ إمّا من القول بأنّ التغير في الكثير يكون في قبال الملاقاة في القليل بمعنى أنّ منجس القليل هو الملاقاة ومنجس الكثير هو التغير سواء حصل بالملاقاة أو بالمجاورة أو بهما كما ريبا يساعد ذلك العرف، وإمّا من القول بأنّ الظاهر من قولنا: الماء الكثير لا ينجسه نجس إلا إذا غيره، كون التغير حاصلًا بسبب الملاقاة فقط فلا اعتبار بغيره ولا أقل من الشك فيما إذا كان مسيئاً عن المجموع منها ومن المجاورة، فيكون المرجع الأصل، فدعوى أنّ الاستفادة من الدليل عدم العبرة بالتغير بالمجاورة، والعبرة بالتغير بالملاقاة أو بالمجموع منها ومن المجاورة لا وجه له.

مسألة: لإشكال في نجاسة الكر بتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة^(١)،
إنما التكلم في مواقع:

الأول: هل التغير المنجس مختص بهذه الثلاثة أو يعم غيرها كالسخونة
والثقالة وغيرهما؟

الانصاف أن من راجع أخبار المسألة وانصف وجد أن الميزان مطلق قاهرية
الماء على النجاسة ومقهوريته لها بظهور بعض آثار النجس فيه، ويشهد لذلك
أمور:

الأول: تفريع التغير بالطعم على غلبة الماء على ريح الجيفة في صحيح
حريز، فإنه قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فإذا تغير
الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب»^(٢) فإنه لا يصح بدون إلغاء الخصوصية
من الطرفين وأخذ مطلق التغير.

والثاني: اختلاف الأخبار ففي بعضها ذكر الرائحة فقط، وفي بعضها مع
الطعم، وفي بعضها الرائحة مع اللون، وفي بعضها هذه الثلاثة جميعاً، فإن ذلك
لا يصح أيضاً إلا مع كون المعيار التغير وكون ذلك مصاديقه.

والثالث: كون الغالب في التغير أن يكون بهذه الأوصاف الثلاثة وعدم
انفكاك غيرها منها، واذن فلا يبقى في البين سوى الإجماع وعدم ظهور القائل مع
عدم الاطمئنان بمثله، لقوة احتمال اعتمادهم على هذه الأخبار.

الثاني: هل التغير بالأوصاف خاص بالأعيان النجسة أو يعم المتنجسات

١- تحرير آخر لبعض المسائل المذكورة آنفاً.

٢- الوسائل: ج ١، ب ٣، من أبواب الماء المطلق، ح ١.

أيضاً؟ الانصاف عدم الدليل على الأول ومساعدته على الثاني، وذلك لأنّ قوله في النبوي: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير»^(١) الخ، مسوق في مقام بيان وصف الماء وآته بحسب ذاته وخلقه يكون بحيث لا يتأثر بمقتضى التنجيس، فإنّ الظاهر من الشيء في هذه المقامات هو الصالح للتأثير، وفي قوله: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه إلا ما غير» الخ يكون الكلام مسوقاً لبيان أنّ الكم الخاص متى حصل يمنع عن تأثير ما يصلح للتنجيس، وفي كليهما ليس المقام مقام تعيين ما يصلح للتنجيس، بل يجيل المتكلم السامع إلى موضع آخر.

فحيثئذٍ فالأشياء العشرة بحدّها مذكورة في الأدلّة، ونجد شيئاً آخر ملحقاً بها في الحكم وإن لم يكن مذكوراً في الأدلّة، ولكن قام به الضرورة عند المشتريّة وهو المتنجس.

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في ذيل مسألة تنجس المضاف كغيره من المانعات أو الجوامد الرطبة بملاقاة النجاسة أو المتنجس: نعم هنا شك من بعض المتأخرين في تنجس الشيء بملاقاة النجس الذي ليس معه نجاسة عينية، بل قوى عدمه لاستظهار ذلك من بعض الأخبار، وفيه منع الظهور ومعارضته بكثير من الأخبار مع كونه إجماعياً بل ضرورياً عند المشتريّة. انتهى.

وحيثئذٍ فإذا صار الشيء وما يصلح للتنجيس بحسب ما أحرز من الخارج هذه الأمور كان الاستثناء أيضاً متعلقاً بالجميع، ولازمه كون التغير بالمتنجس أيضاً منجساً، ولعمري ليس لهذا مدفع وإن لم يعرف له قائل.

نعم هو معروف من شيخ الطائفة على ما نقله شيخنا المرتضى - قدس سره -

وحيثئذٍ فالمسألة مما لا ينبغي ترك الاحتياط فيها، والفرق بينها وبين سابقتها وجود القائل هنا دون سابقتها.

ثم على فرض الاختصاص بنجس العين فلو اضمحل عين النجس في الماء وبقي لونه مثلاً، ثم لاقى كراً آخر فتسلون بلون النجس هل يحكم بالنجاسة أو لا؟ الأظهر الثاني، فإن الملاقاة واسطة التنجيس، فلا عبرة لغيرها من المجاورة ونحوها، وهي هنا منتفية لفرض اضمحلال العين، وملاقاة الماء الأول للنجاسة لا يكفي، وإلا لزم الكفاية فيما إذا وجد الماء الأول ريح النجاسة بالملاقاة لعينها، والماء الثاني بمجاورة الماء الأول؛ فإن حال المجاورة في هذا الفرض حال ملاقاة المتنجس في الفرض الأول من حيث عدم العبرة بهما حسب الفرض.

الثالث: لو أريق الدم في الماء المصبوغ بظاهر أحمر، بحيث لولاه لغيره الدم هل يحكم بنجاسته بملاحظة أنه لو قدر صفاء الماء لتغير، أو لا إعتبار بهذا التغير التقديري؟

تحقيق المقام بعد طي مقدمات:

الأولى: في قول المتكلم بنجس الماء إذا تغير بالنجاسة محتملات، فإنه لا ينفك عن ملاحظة الصفة في جانب الماء والنجاسة، فالأول أن يلاحظ الصفة النوعية المتعارفة للماء، وتكون المياه الزاجية والكبريتية خارجة عن مورد كلامه، وهذا خلاف الظاهر.

الثاني: أن يلاحظ الصفة النوعية المتعارفة للماء أيضاً، لكن الحق المياه الزاجية وأشباهاها، وكذلك المياه المتغيرة بالصبغ ونحوه بالمياه الصافية من باب

الحاق النادر بالغالب، فيفرض جميع مياه العالم ماءً صافياً ثم يحكم عليها بالنجاسة لدى التغير، وعلى هذا فلا بدّ في ما نحن فيه وأشباهه من فرض الماء صافياً ثم ملاحظة حصول التغير فيه مع ذلك وعدم حصوله، وهذا مراد من اعتبار التغير التقديري فيما إذا كان الماء والنجاسة مسلوبى الصفة أو متماثلين، وإلا فمن الواضح تعلق الحكم بالعناوين الفعلية كما في أكرم العالم ونحوه، وعدم العبرة بالتقديري، لكن التقدير على هذا الوجه مستفاد من نفس الدليل وهذا أيضاً خلاف الظاهر.

الثالث: أن يلاحظ جميع أشخاص الماء كلاً على ما هو عليه من وصفه الخلقى الذاتي، ففرق اذن بين الماء المخلوط بالملح وبين الماء في الأرض المألحة، إذ في الأول لا ينسب الطعم إلى الماء من حيث كونه ماء، وفي الثاني ينسب، ولهذا يقسم مياه العالم إلى المرّ والمالح والعذب، ولا يعد من الثاني ماء وجد طعم الملح بالمزج، وهذا الوجه اختاره شيخنا المرتضى على ما استفاد من كليته، إلا أنه ذهب إلى الطهارة فيما نحن فيه لأجل زوال الصفة الأصلية لأجل الاعتبار بالصفة العارضية، وهذا هو المنصرف إليه من الكلام، إذ الظاهر من إضافة اللون واخويه إلى الماء والنجاسة كون الحيثية مأخوذة في الجانين.

الثانية: تارة يقال: إن التغير فيما نحن فيه بالنسبة إلى الصفة الأصلية قد حدث بالشيء الطاهر، فالحاصل بسبب الدم بقاء التغير، لأن الفرض عدم اضمحلال الدم وعدم حصول اشتداد التغير بسببه. وحيثئذٍ فالتغير المحسوس يستند إلى المجموع للزوم الترجيح بلا مرجح من استناده إلى أحدهما، وواضح أنّ وجود التغير في هذا الحال وجود بقائي وهو غير معتبر، بل المعتبر هو الحدوثي وهو

غير موجود فعلاً.

نعم موجود تقديراً بمعنى أنه لولا الشيء الطاهر لحدث التغير بالدم، وعرفت عدم الاعتبار بالتقديري. لكن الحق أن التغير أعم من الحدوث والبقاء، والدليل عليه أن الشيء الطاهر لو كان مثل الطين يصير إلى الأسفل بمضي الزمان ويصفو الماء من تغيره، فصار كذلك وبقي في الماء التغير المستند إلى الدم فلا شبهة حينئذ في الحكم بالنجاسة مع أنه بقاء التغير لاحدوثه.

الثالثة: سلمنا أن التغير المعتبر أعم من الحدوث والبقاء، لكن المعتبر كونه بتأثر النجاسة وحدها وبالاستقلال، وهنا بقاء التغير مستند إلى تأثير المجموع.

نعم يمكن اسناده إلى النجاسة وحدها بنحو التقدير بأن يقال: لولا الشيء الطاهر لكان التغير مستنداً إليها وحدها، لكن عرفت عدم العبرة بالتقديري والسند في دعوى اختصاص التغير المعتبر بما كان من تأثير النجاسة وحدها، أنه لو كفى مطلق التأثير حتى الاشتراكي لزم نجاسة الماء فيما إذا لم يستقل شيء من الدم والخليط الآخر بالتغيير مع الانفراد ولا يلتزمون بذلك، وأيضاً ظاهر قولك: ينجس الماء إذا تغير بالنجاسة هو الاستقلال، وهو نظير قولك: يشترط في الذبح أن يكون بحديد، حيث يستظهر منه عدم كفاية الذبح بالحديد مع شيء آخر.

فالخاصل: بعد هذه المقدمات، عدم محكومة الماء المذكور بالنجاسة لأجل كون العبرة بالوصف العارضي وهو غير متغير، بل لا عبرة به أصلاً، ولا من جهة أن الخاصل بالنجاسة بقاء التغير لاحدوثه، والمعتبر خصوص الثاني، بل المعتبر هو الأعم، بل من أجل أن بقاء تغير الوصف الأصلي ليس بتأثير النجاسة

وحدها، والمستفاد من الأدلة خصوص ما كان بتأثيرها كذلك.

نعم يحكم بالنجاسة في كل مورد حكم العرف بتأثيرها كذلك ولو لم يكن كذلك عقلاً، كما لو أريق في الماء طاهر أحمر لم يغيره لكن صيره معداً للتغير بالدم فألقى فيه الدم وتغير بسببه، فإنّ الدم بحسب العقل جزء أخير للعلّة، ولكنه عرفاً مؤثر بالاستقلال في التغير، فيحكم حينئذٍ بالنجاسة كما لا يحكم بها في العكس.

فإن قلت: على ما ذكرت وذكره شيخنا المرتضى من عدم العبرة بالصفات العرضية يلزم عدم الاعتبار بالتغير الحاصل فيها بسبب النجاسة، وهذا مستبعد.

قلت: لا يخفى أنّ مادة التغير كالتبديل مشتمل على إثبات وإذهاب، أعني: إذهاب وصف الماء وإثبات وصف النجاسة في محلّه، فتارة يقال بمقتضى الجمود على اللفظ باعتبار كلا الأمرين في الحكم بالنجاسة، فمع أحدهما لا يحكم بها، ففي الفرع المذكور وإن كان قد تحقّق إثبات وصف النجاسة ولكن لم يتحقّق إذهاب وصف الماء بالنجاسة لأنّه ذهب بالشيء الطاهر.

ولكنّ الظاهر كون العبرة بالأمر الآخر أعني: إبراز النجاسة وصفها في الماء والأمر الأوّل إنّما اعتبر من باب المقدمة، إذ بدون ذهاب وصف الماء لا يتحقّق مجيئ وصف النجاسة.

وحينئذٍ فلو أريق في الماء شيء آخر أذهب صفاء الماء وبدله بالحمرّة؛ ثمّ ألقى فيه البول الصافي بحيث اضمحل في جنبه حمرة الشيء الطاهر، وبرز في الماء صفاء البول بحيث علم أنّ الصفاء البارز صفاء البول وليس صفاء الماء بل هو مستور ومحجوب بالحمرّة كما كان، كان محكوماً بالنجاسة لأنّ النجاسة قد أبرز وصفها في الماء وإن كان لم يتحقّق منها اذهاب وصف الماء، لأنّه قد ذهب به قبله

الحمرة الغالبة عليه.

نعم لو صار النجاسة سبباً لعود الوصف الأصلي للماء وبروزه بواسطة اعدام المانع عن بروزه لم يحكم بالنجاسة.

مسألة: لو تغير طرف من الحوض حكم بنجاسته بلاشكال، وأما الطرف الآخر فإن كان بمقدار الكر فلا ينجس بلا إشكال، وأما إن كان قليلاً فينجس بلا إشكال أيضاً مع بقاء عين النجس في الطرف المتغير، وأما مع اضمحلال عينه فهل ينجس نظراً إلى اتصاله بالطرف المتغير، أو لا ينجس لعدم حصول الملاقاة بالنسبة إليه لامع النجس - لفرض اضمحلال عينه بعد التغير، وقبله كان المانع عن تأثيره وهو الكرتية موجوداً - ولا مع التنجس وهو الماء المتغير لما ذكره شيخنا المرتضى في الماء القليل الملاقي جزء منه للنجس في الحكم بنجاسة جزئه الغير الملاقي، حيث استدل على النجاسة بأن الملاقاة بين تمام الأجزاء حاصلة قبل ملاقاة النجس فبعدها يحكم بنجاسة الجميع، أما في الجزء الملاقي فبسبب ملاقاة النجس، وأما في غيره فبملاقاته، وهكذا يحكم بنجاسة ملاقي الملاقي فصاعداً على نحو الترتب الطبيعي دفعة ومن دون فصل زمان. فاستشكل هناك بأن الملاقاة عبارة عن اتصال سطح الجسمين، وأجزاء الماء كلها موجودة بوجود واحد، فليس لكل منها تعين ووجود وسطح حتى يكون في البين اتصال السطح إلا على القول بالجزء الذي لا يتجزئ، والدليل على عدم كفاية الاتصال بغير الملاقاة: أن الجسم الجامد إذا لاقى جزء منه النجس فلا شبهة في نجاسة هذا الجزء، مع أنه لا يفهم العرف سراية نجاسته إلى سائر هذا الجسم الواحد مع وجود الاتصال بين أجزائه، ولا فرق في ذلك بين الجامد والمانع.

وبالجمله فلاينجس القليل في ما نحن فيه بملاقاة الماء المتغير من جهة عدم أصل الملاقاة في البين لاحدوثاً ولابقاءً، فإن المائتين المنفصلين إذا اتصلا وإن كان أول اتصالهما حدوث الملاقاة، لكن بعده يتبدل بالاتصال من جهة وحدة الوجود، ومن هنا يعلم الفرق بينه وبين الجامد حيث إنه متعين بتعين خاص وموجود بوجود على حدة، فبقائه في الماء يكون بقاء الملاقاة بخلاف الماء، فإنه بعد الاتصال يصير المجموع شيئاً واحداً فلاملاقاة في البين بل يتبدل بالاتصال.

وأما الإجماع على وحدة حكم الماء الواحد طهارة ونجاسة فهو غير شامل للمقام.

ولهذا ذهب شيخنا المرتضى في تطهير الماء النجس بالماء إلى اعتبار الامتزاج بحيث ارتفع الامتياز عن البين، وهنا يكون المائتان متميزين.

ودعوى أن عين النجاسة وإن كانت مضمحلة حسب الفرض، لكن بعد وجود أثره من اللون والطعم والريح لايبعد أن يحكم العرف بوجود عين النجس في الماء معه ثم الحكم بالنجاسة بملاقاته، مدفوعة بأن هذا غير موجود في الجيفة إذا أُخرجت عن الماء وبقي ننتها فيه.

وقد يستدل على النجاسة في المقام بأن المستفاد من قوله -عنه السلام-: «الماء إذا بلغ» الخ من حيث المنطوق والمفهوم حصر أفراد الماء بحسب الطهارة والنجاسة عند ملاقاة النجس في قسمين:

فالقسم الطاهر ما كان بقدر الكر ولم يغيره النجس، والقسم النجس غير ذلك، سواء كان قليلاً متغيراً أو غيره، أم كان كزاً وغيره النجس بتمامه، أم كزاً وغيره ببعضه، فيستفاد نجاسة البعض الغير المتغير في القسم الأخير أيضاً من الرواية، ويستفاد أن جهة نجاسته ملاقاته مع النجس.

فإن قلت: المحتمل في الرواية ثلاثة معان: الأول: ما ذكرت، والثاني: جعل القسم الطاهر الكر الغير المتغير بتامه، فالكر المتغير ببعضه داخل في القسم الطاهر بتامه، والثالث: جعل القسم الطاهر غير مقدار المتغير من الكر، فلو بقي منه جزء يسير ولم يتغير فهو داخل في القسم الطاهر، فلامعين لما ذكرت.

قلت: المعين له أنّ «الثاني» أعني: كون الكر المتغير بعضه طاهراً بتامه حتى المتغير منه يكون الإجماع على خلافه، و«أما الثالث» فهو مقطوع عدم ارادته؛ إذ عليه تنفي فائدة الاعتبار بالكمية المخصوصة ويلزم سقوطها عن الاعتبار، وصریح الرواية بتفيه، إذ على هذا يلزم كون الجزء اليسير الخالي عن التغير طاهراً، فيلزم سقوط الكرية عن الفائدة، إذ مع عدمها أيضاً يحصل فائدتها، وصریح الرواية اعطائها إياها.

والحاصل: أنّ المستفاد منها أنّ لهذا الكم دخلاً في عصمة الماء، ولازم ذلك ارتفاع العصمة بنقصان هذا الكم ولو يسيراً، فالماء الغير المتغير في ما نحن فيه لكونه أقل من الكر غير معتصم فيدخل في القسم الآخر، فيستفاد من الرواية نجاسته بنفس الملاقاة.

ومن هنا يعلم الحال في صورة كون الباقي بقدر الكر، فإنه محكوم بالاعتصام والمانعية، غاية ما يقال: إنه يندرج تحت الكر المتغير بعضه أيضاً، فإننا لو فرضنا أول كم الكر من الجزء الملاصق بالمتغير كان كراً خالياً عن التغير، ولو فرضناه بحيث صار جزء من المتغير داخلاً فيه كان كراً متغير البعض؛ بل نقول: يمكن فرض هذه الكمية في هذا الماء على انحاء كثيرة جميعها داخل في متغير البعض إلا واحداً لو كان الباقي كراً بلا زيادة، فمقتضى كون هذا الواحد في البين عصمة الماء

وعدم تأثير النجاسة فيه، ومقتضى انطباق الانحاء الأخر عليه كونه بلا مانع عن تأثير النجاسة، ومن المعلوم عدم المزاخمة بين المانعية واللامانعية، فيقدم مقتضى الأولى وهو حفظ الطهارة على مقتضى الثانية وهو التنجس، وسرّ ذلك أنّ الرواية غير مختصة بهذا الكم إذا كان منفصلاً، بل تشمل حال اتصاله بالغير أيضاً، ففي صورة الاتصال يكون الوجود واحداً بناءً على بطلان الجزء الغير المتجزء، لكن الرواية غير متعرضة إلا لحال هذا الكم بنحو اللابشرط، والماء في صورة زيادته عن الكر يكون مع وحدة وجوده معروضاً لافراد متعدّدة من هذا الكم كما هو واضح، فتشمله الرواية بجميع الوجوه فيكون أفراداً متعدّدة لمضمون الرواية لا فرداً واحداً. فتدبر.

مسألة: هل المياه النجسة بعد زوال التغير عن متغيرها قابل للتطهير أو لا، وعلى الأوّل يكفي الاتصال بالعاصم أو يلزم الامتزاج معه؟

قد يستدل على عدم قابليتها للتطهير بالصحيحة المروية في الأشعبيات: «الماء يطهر ولا يطهر» والانصاف عدم تمامية الدلالة لأنّ في الرواية احتمالات: الأوّل: أن يكون المراد أنّ الماء يطهر غيره ولا يطهر غيره فيكون مساوقاً لقول القائل في الفارسية:

هرچه بگندد نمکش می ززند وای به وقتی که بگندد نمک

فلا يتعرض لحال تطهير الماء بالماء.

الثاني: أن يكون في مقام اثبات شأنية التطهير للماء من غير تعرض للأشياء القابلة للتطهير وأنها ما ذا، فلا بدّ من تعيين كون شيء قابلاً له من الخارج، فلو لم يكن شيء قابلاً لم يكن منافياً لهذا، فالفقرة الأولى في مقام الإهمال، وأما الفقرة

الثانية فقد حَقَّق في الأصول أنَّ المهملة إذا وقعت في سياق النفي تفيد العموم: من غير حاجة إلى إحراز كون المتكلم في مقام بيان أزيد من مقام بيان محرز في عامة باب الألفاظ، لأنَّ نفي المقسم نفي لجميع الأقسام، بخلاف الإثبات فإنه يتحقَّق بوجود قسم واحد.

وعلى هذا فمفاد الفقرة الثانية أنَّ جنس التطهير غير واقع على الماء، وهذا نفي لجميع أقسام التطهيرات عن الماء.

والثالث: أنَّ «الماء يطهر» يعني يتمشى منه التطهير ولكنه أجل من أن يطهر، يعني أنه ليس قابلاً للانفعال حتى يحتاج إلى التطهير كما هو المنساق من نظائر هذه العبارة، فقولك: زيد يعطي ولا يعطى، يعني أنه لغنى نفسه لا يحتاج إلى عطاء الغير، لأنه لو افتقر لا يعطيه أحد شيئاً.

فالرواية على الأول غير متعرضة لحال مسألتنا.

وعلى الثاني تدلُّ على عدم قبول الماء بعد الانفعال لتطهير أصلاً، فلا بد من إعدام موضوعه باستهلاكه في ماء عاصم.

وعلى الثالث: تدلُّ على أنه غير قابل للانفعال حتى يحتاج إلى تطهير، فيكون مطلقاً قيد بقاء القليل ونحوه، والأظهر هو الاحتمال الأخير، وعلى فرض التنزل فلا أقل من تكافؤ احتمالات.

ويستدل على القول بالاتصال بصحيفة ابن بزيع في ماء البشر: «ماء البشر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأنه له مادة»^(١) بقريئة أن قوله: «حتى» قريئة على كون النزح مقدمة

١- الرسائل: ج ١، ب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ح ٦٦، ٧.

غايتهما زوال الريح وطيب الطعم، فالمقصود ذلك. ثم قوله: «لأن له مادة» يعني لقوته باتصاله بماء لا يفعل، هذا. وتحقيق حال الرواية أنها ذو احتمالات:

الأول: أن يكون قضايا كل لاحقة متفرعة على سابقتها [و] كانت الجميع بمنزلة قضية واحدة، فقوله: «لا يفسده شيء» شرح قوله: واسع، وقوله: «فينزح» تفريع على قوله: «واسع لا يفسده» الخ، فيكون علة قوله: «فينزح» قوله: «لا يفسده شيء» فيرجع قوله: «لأن له مادة» إلى أول الكلام؛ أعني: قوله: «واسع» فيصير المحصل أن ماء البئر لكونه ذا مادة يكون واسعاً، يعني: لا يفسده شيء إلا بالتغيير، ولكونه لا يفسده شيء إلا بالتغير الذي هو معنى واسعته يكون مطهره زوال التغيير، فيناسب حينئذ عرفاً أن يكون الغرض من النزح، المقدمة الصرفة، لأن مناسب انحصار المنجس في التغيير كون المطهر زوال التغيير، فتدل الرواية بعموم التعليل بالواسعية على أن كل ماء لا ينجسه شيء إلا بالتغيير، يظهر بزوال التغيير ولو لم يتصل بماء عاصم أصلاً.

الثاني: أن تكون «الغاء» في قوله: «فينزح» للتعقيب لا للتفريع، فيكون ما بعدها قضية مستقلة وما قبله قضية كذلك، فيتركب الرواية من قضيتين: إحداهما متعرضة لبيان تنجيس ماء البشر، والأخرى لبيان تطهيره. وقوله: «لأن له مادة» إما تعليل لكلتا القضيتين وإما راجع إلى الأخيرة فقط.

وحينئذ فالمراد بقوله: «فينزح» مجرد المقدمة لزوال الريح وطيب الطعم بقرينة حتى، فخصوصية النزح ملقاة، والمقصود نفس زوال التغيير، ثم قوله: «لأن له مادة»، تعليل للطهارة بعد زوال التغيير، والعرف يفهم منه أنه لا خصوصية للمادة بما هي مادة، بل لكونها ماء لا يفعل بالنجاسة فكأنه قيل: لأنه قوي الظهر

بواسطة اتصاله بياء لا ينفعل، فيصير دليلاً على طهارة كل ماء زال تغيره بمحض الاتصال بالماء العاصم.

الثالث: أن تكون مركبة من قضيتين أيضاً مع رجوع التعليل إتماً إلى كليهما أو إلى الأخيرة فقط؛ ولكن كان خصوصية الترح مأخوذة، لأن كلمة حتى تستعمل في مقام مجرد بيان الانتهاء، مع كون المقصود هو الشيء المنتهى لا المنتهى إليه، كما يقال: انزع ماء هذا البئر حتى لا يبقى منه شيء، مع كون المقصود نفس الترح لما فيه من إعمال القوة، ويكون قوله: «لأن له مادة» تعليلاً للطهارة بالترح إلى زوال التغيير يعني لكونه ذا مادة، فيخرج من المادة ماء جديد ويمزج مع الباقي؛ والترح ملازم لذلك، فلهذا يكون علاج التطهير هو الترح، يعني أن سبب طهارته خروج الماء الجديد وامتزاج الماء الزائل عنه التغير مع هذا الخارج، فيكون دليلاً على اشتراط الامتزاج، فتكون الرواية غير مأخوذة بشيء من احتمالاته لمكافئتها، وعدم أظهيرية واحد منها.

وحيثئذ فنقول: إنه لا دليل يدل على أن الماء لا يقبل التطهير بعد الانفعال، لأن الدليل عليه الرواية المتقدمة وقد عرفت حالها من ضعف الدلالة.

وهنا مطلب آخر عرفي مسلم عند أهل العرف وهو أن المائتين إذا حصل بينهما الخلطة وكان أحدهما نجساً والآخر طاهراً، فلا يمكن بقاء كل من أجزاء المائتين على وصفه بحيث لا تسري النجاسة من الأجزاء النجسة إلى الأجزاء الطاهرة، ولا الطهارة من الأجزاء الطاهرة إلى النجسة، بل لا بد إتماً من غلبة النجس وتصييره الطاهر نجساً، وإتماً من غلبة الطاهر وتصييره النجس طاهراً، ويمكن أن يكون تعليل رواية البئر أيضاً ناظراً إلى هذا الأمر العرفي، يعني يمتزج

بواسطة الترح المزبل لتغير الماء الخارج من المادة مع الباقي، ولما لم يمكن مغلوبة المادة صار طاهراً.

وحينئذٍ دليل عدم انفعال الكر وعدم تنجسه بشيء شامل للمقام، فلا يمكن تأثير الماء النجس الزائل تغييره في الكر لمخالفته مع هذا الدليل، وبقاء النجس بحاله أيضاً لا يمكن بنظر العرف ولا يمكن الخلطة إلا مع التأثير، فلا محالة يكون التأثير من الكر في الماء النجس، وعلى هذا لا بد من مزج الماء على مقدار يرى العرف السراية المذكورة معه، فيمكن تطهير كز واحد أكراراً متعددة بحيث كان المطهر - بالكسر - فانياً ومستهلكاً في جنب المطهر - بالفتح - لقضاء المقدمات الثلاث المذكورة بذلك.

مسألة: لو تغير الماء العاصم بمجموع الداخل والخارج من نجاسة واحدة كالخيفة الواحدة، أو العذرة الكثيرة، فحصل التغير بمجموع الملاقاة والمجاورة، فهنا يكون التغير عرفاً مستنداً إلى نفس الملاقاة بدون شركة أمر آخر معه، إذ يصدق أن النجس لاقى الماء فغيره، وأن الماء تغير بوصول النجس إليه، فلا ينبغي الاشكال في نجاسة هذا الماء، ولو استظهرنا من الأدلة خصوص التغير الاستقلالي المستند إلى الملاقاة ليس إلا كما استظهرناه.

مسألة: لو لاقى الجزء السافل من الماء الجاري - من الأعلى إلى الأسفل - نجاسة فسرى التغير من الجزء السافل إلى العالي لو كان لهذا الفرض امكان فهل ينجس بهذا التغير أو لا؟

حقّ الكلام أنا إن قلنا: هذا النحو من الملاقاة - أي ملاقاة الجزء السافل من الماء المذكور للنجاسة - مشمول لأدلة نجاسة الماء بالملاقاة، غاية الأمر خرج من

عمومها هذا النحو بالنسبة إلى الجزء العالي بالإجماع، فلاشكال أنه يقتصر في تخصيص العموم على القدر المتيقن فيرجع في موارد الشك إلى ذلك العموم، ومن جملتها هذا المقام.

وأما إن قلنا: بأن الأدلة منصرفة عن هذا النحو من الملاقاة فلا يخلو إما أن نقول: بأن المقتضى للتنجيس غير حاصل للعالي إما بالقول بأن ملاقاته السافل ليس ملاقاتاً للعالي، وأما بالقول بأن الملاقاة وإن كانت حاصلة بالنسبة إلى المجموع العالي والسافل، لكن الملاقاة المقتضية مختصة بالسافل، فليست لهذه الملاقاة اقتضاء التنجيس في العالي، وأما أن نقول بأن الملاقاة حاصلة بالنسبة إلى المجموع وهي مقتضية أيضاً بالنسبة إليه، ولكن العلو مانع لدى العرف كالكرية لدى الشرع عن التنجس بمقتضى التنجيس.

فإن قلنا بالأول فواضح أن حال هذه الملاقاة بالنسبة إلى العالي حال المجاورة، فالتغير الحاصل منها كالتغير الحاصل من المجاورة.

وإن قلنا بالثاني فيلزم التنجس في هذا الفرع مع عدمه بدون التغير، لكن يدفع هذا الاحتمال العمومات الدالة على أن غير ماء المطر والجاري والكر ينجس بملاقاة النجاسة، فيكون هذا تخطيطاً لنظر العرف حيث رأى العلو أيضاً في عرض هذه الأمور.

مسألة: قد يستدل على طهارة الكثير المتغير بمجرد زوال تغيره ولو من قبل نفسه، بقوله: «إذا بلغ الماء قدر كرم يحمل خبثاً» والكلام تارة في السند وأخرى في الدلالة، أما السند ففي غاية الضعف، فلم يعمل به على ما حكى إلا ابن حنبل من العامة.

وأما الدلالة فاعلم أن فعل المضارع يدل بشهادة التبادر على التجدد والحدوث^(۱)، يعني أن الفعل الصادر من الفاعل يكون فعلاً جديداً لابقياً من السابق، فإذا دخلت أداة النفي على المضارع فهذا التجدد هل يكون موروداً للنفي أو وارداً عليه.

وبعبارة أخرى هل التجدد يكون من أجزاء المادة المأخوذة في كل من الاثبات والنفي، فيكون كعادة الضرب مثلاً مدخولاً للنفي والاثبات، أو أن التجدد يعرض على النفي والاثبات في عرض واحد، فكما أن معنى يضرب أنه يتجدد منه وجود الضرب، فمعنى لا يضرب أنه يتجدد منه عدم الضرب، وعلى الأول يكون معنى «لا يضرب» لا يتجدد منه وجود الضرب، الأظهر ورود النفي على التجدد دون العكس، والدليل على ذلك أننا لانفهم من كلمة لا يضرب أن الضرب يصدر الآن من الفاعل ثم يمتنع منه في المستقبل، وبناءً على ورود التجدد على النفي لا بد من ذلك وإلا لم يكن معنى لتجدد عدم الضرب، فلو كان متلبساً بعدم الضرب قبل هذه النسبة لكان عدم ضربه باقياً للاحداثاً وجديداً، وإتياً يكون كذلك لو كان قبل النسبة متلبساً بضد النفي، كما أن هذا هو الحال في طرف الاثبات حيث إنه ظاهر في أنه ليس في الحال متلبساً بالضرب.

وبالجملة: يصير محصل النفي على هذا أن زيدا يصير بعد ذلك غير ضارب؛ ومعنى هذا أنه ضارب الآن، ومعلوم عدم انقضاء هذا من صيغة لا يضرب وأشباهاه.

۱- كتب - رحمه الله - في الحاشية بالفارسية: بعض فضلا مدعى است كه اختلاف راجع به مآذ «حمل» است نه هیت آن، پس قائل به بقاء نجاست سابقه می گوید: معنای «لم يحمل» «برنمیدارد» است، وقائل به ارتفاع می گوید: معنایش «به گرده ننگه نمی دارد» است وتقویت قول به ارتفاع از مرحوم آقای آخوند و آقای شریعت در مجلس درسشان نقل شد.

وحينئذ نقول: لإشكال في كون «لم يحمل» مضارعاً لأنه جواب المشترط، والماضي في جوابه يكون بمعنى المضارع، فإن كان المعنى أن الماء بعد بلوغ الكرية يتجدد فيه صفة عدم حمل شيء من الخبث، فلازم ذلك ارتفاع النجاسة السابقة وإلا لا يصدق ذلك، بل يصدق أنه بقي وصف حاملته لفرد من الخبث.

وإن قلنا بأن المعنى لا يتجدد منه الحمل فلاننا في ذلك بقاء الحمل السابق.

فعلى الأول: يكون زوال التغير من قبل النفس مطهراً فإنه قد خرج من عموم الرواية حال التغير قطعاً وبقي غيره.

وعلى الثاني: ليس دليلاً على البقاء، ولا الارتفاع، فيرجع إلى الأصل وهو استصحاب النجاسة، ولا يشكل بتعدد الموضوع لأن موضوع النجاسة عرفاً جسم الماء، والتغير وعدمه من الحالات فليسا معددين للموضوع، ولهذا يقال: على تقدير بقاء النجاسة لم يتغير حكم الماء، ولا يقال: ارتفع الموضوع السابق وحدث آخر شريك معه في الحكم، وعلى تقدير الارتفاع أنه تغير حكم الماء لا أن موضوع النجاسة ارتفع فارتفعت بارتفاع الموضوع وهذا الموجود شيء آخر، وقد تقرر في محله أن الاعتبار في الاستصحاب بالوحدة العرفية لا العقلية، فتحصل مما ذكرنا ضعف الرواية سنداً ودلالة معاً، ولا يتوهم جريان هذا النزاع في «لم ينجسه شيء» الواقع في رواية أخرى، فإنه لا تظهر ثمرة بين المعنيين فيه كما يظن للمتأمل.

قوله - دام ظلّه - في العروة الوثقى :

«فصل»

«الماء الجاري - إلى قوله - : فصل الراكد الخ»

اختلف في تفسير الجاري على أقوال ثلاثة :

أولها: أنه مطلق النابع سائلاً كان أم لا، وحكي عن الشهيد الثاني.

وثانيها: أنه مطلق السائل على وجه الأرض وإن لم يكن نابعاً.

وثالثها: أنه النابع السائل على وجه الأرض.

وفي الأول أنّ العنوان الراكدة لا يسمّى باسم الجاري قطعاً مع نبعها، وفي الثالث أنّ الماء الجاري الحاصل من ذوبان الثلج الذي يكون بمقدار جبل يسمّى جارياً مع عدم النبع، والظاهر هو القول الوسط، ولا يرد عليه أنّ لازمه كون الماء الجاري من نحو الابريق على الأرض مسمّى باسم الجاري؛ إذ نحن نعتبر السيلان الخاص وهو أن يكون عن ملكة واستعداد، يعني يكون له ملكة البقاء والدوام إلى زمان معتد به كشهري مثلاً، وإن تكون هذه الملكة والاستعداد ثابتاً لنفس الماء من دون توسط آلة خارجة بناء على عدم تسمية الماء الذي يسيل بمعونة الصب من الدلو ونحوه جارياً، والحاصل: أنه يعتبر في صدق الجاري المادة والاتصال بها، ولا يعتبر خصوص النبع من الأرض.

ثم لو شك في بعض المياه من جهة الشك في مفهوم الجاري وكان دون الكر كان من باب الشك في العموم الناشئ من إجمال المخصص المنفصل، والعموم هنا عمومات انفعال القليل، والمخصص أدلة عدم انفعال الجاري، فإن قلنا بجواز التمسك بالعام في هذه الصورة كان متفعلاً، وإن قلنا بإجماله فالمرجع هو أصالة عدم الانفعال.

وكيف كان فقد استدل على عدم انفعال الماء الجاري بما دلّ على نفي البأس عن البول في الماء الجاري مثل قوله -عليه السلام-: «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري، وكره أن يبول في الماء الراكد»^(١).

وعن أبي عبد الله -عليه السلام- عن الرجل يبول في الماء الجاري؟ قال: «لا بأس به إذا كان الماء جارياً»^(٢).

وعنه -عليه السلام- قال: «لا بأس بالبول في الماء الجاري»^(٣).

وعن سماعة قال: سألته عن الماء الجاري يبالي فيه؟ قال: «لا بأس به»^(٤). بتقريب أن يقال: إن نفي البأس عن البول في الماء الجاري في قبال الراكد ظاهر في كونه لأجل وصف الجريان وأنه يذهب بالنجاسة، فكان الماء بعد وقوع البول فيه لا يسقط عن الانتفاع به، فإن ذهب البول بواسطة الجريان موجب لعدم استقذار الطباع عن الماء، وأما الماء الواقف فالاستقذار فيه بعد البول موجود، فلهذا كره البول فيه.

١- الوسائل: ج ١، ب ٥، من أبواب الماء المطلق، ص ١٠٧، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ح ٣.

٤- المصدر نفسه: ح ٤.

والحاصل: أن الماء في الأول لا يستقذر ولا ينجس، وفي الثاني يصير مستقذراً وینجس، فهذا تفصيل بين الجاري والواقف بعد ثبوت الكراهة في مطلق الماء وتعليله بأن للماء أهلاً بتضعيف الكراهة في الأول وتشديدها في الثاني، ولكن الانصاف أنه مع ذلك لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لإمكان أن تكون العلة أمراً آخر.

نعم لو استظهر من الرواية الأخيرة كون جملة «ييال فيه» صفة للماء ورجوع الضمير في «لا بأس به» إلى الماء دون أن يكون التقدير «أيال فيه» ويكون الضمير راجعاً إلى البول أمكن التمسك به .

وبالمرجل المحكى عن نوادر الراوندي: الماء الجاري لا ينجسه شيء^(١).

وعن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين -عليه السلام- قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعدرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم تتغير أوصافه: طعمه ولونه وريحه^(٢).

وليس فيها سوى ضعف السند، ويمكن أن يقال بجبره بعمل الأصحاب، فإن المشهور المعروف بمن عدا العلامة -قدس سره- هو القول بعدم انفعال الجاري، والمفروض أن خبر البشر لم يكن معمولاً به عند كثير منهم، إلا أن يقال: لعل استنادهم إلى روايات الحمام - كما يأتي ذكرها - وبعموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع والتمسك بها في محله بناءً على ما اخترناه من رجوع التعليل إلى الفقرة الأولى.

١- المستدرك: ج ١ ص ١٩١، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٩١، ح ٥.

وبصحيحة ابن سرحان أن «ماء الحمام بمنزلة الجاري»^(١)، فإن معناها أن الجاري كما يكون معتصماً ولا يتفعل، فكذا ماء الحمام، ويظهر منه مفروغية كون الجاري معتصماً.

وأما ما يقال من أنه بناء على اعتبار الكرية في ماء الحمام فمقتضى التنزيل اعتبارها في المنزل عليه، أعني: الجاري أيضاً فمدفوع بأن ماء الحمام بعد التقيد بالكرية قد نزل منزلة مطلق الماء الجاري.

والقول بأن ذلك يوجب عدم الوقع للتنزيل المذكور؛ إذ يصير مرجعه حيثئذ إلى أن الكر بمنزلة الجاري مردود بأن هذا أيضاً يكون مساوفاً لأدلة عدم انفعال الكر فلعل الحكم كان في ذلك الزمان مفروغاً عنه في الجاري دون الكر.

نعم لو كان في الكر أيضاً مفروغاً عنه لزم اللغوية، بل يمكن عدم لغوية التنزيل المذكور في الرواية في هذا الفرض أيضاً بناء على اعتبار الكرية في مجموع ما في الخزينة وما في الحوض الصغير والعمود الذي بينهما بأن يقال: إن عدم الانفعال لم يكن مفروغاً عنه في هذا القسم من الكر، أعني ما يختلف سطحه وإن كان مفروغاً عنه في متحد السطح، وأيضاً اقتران الحكم بوصف، كما لو قيل: تبيّن في خبر الفاسق ولا يلزم التبيّن في خبر العادل، يفهم منه العرف بواسطة المناسبة التي يدركها بين الحكم وهذا الوصف، عليّة هذا الوصف للحكم، يفهم في المثال أن وجوب التبيّن في الأوّل لأجل فسق المخبر وعدم وجوبه في الثاني لأجل عدالته، فكذا لو قيل: إن الماء الجاري لا يتفعل بالملاقاة، يفهم منه أنه كذلك لكونه جارياً، ومن الواضح أنه لو اعتبر في عدم انفعاله الكرية يلزم لغوية وصف جريانه.

وبمرسلة ابن أبي يعفور: ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً^(١)، وقد يستشكل في دلالته بأنّ التطهير هنا يكون بمعنى الدفع وحفظ الطهارة، مثله في آيتي تطهير أهل البيت^(٢) وتطهير مريم^(٣)، وذلك لأنه واقع في جواب السؤال عن ماء الحمام الذي يغتسل فيه اليهود والنصارى، فتوهم السائل أنه يصير بذلك نجساً، فأجاب -مبهـالـم- بأنه كماء النهر يطهر بعضه بعضاً، يعني يحفظ بعضه بعضه الآخر عن أن يصير نجساً، ثم البعض يشمل كل بعض من ماء النهر، فالمنعنى أنّ كل بعض من النهر يحفظ كل بعض منه عن النجاسة، فيكون للأبعض المتقدمة دخل في اعتصام البعض المتأخر من الجميع المتصل بالمادة، فهذا يدل على اعتبار الكثرة في ماء النهر؛ لأنّ اعتصام بعض بكل بعض إنّما هو من خواص الكثرة.

وفيه أولاً: أنه لا داعي إلى حمل التطهير هنا على الدفع، بل لا مانع من الحمل على الرفع، وذلك لأنّ أصل النجاسة لم يكن محط نظر السائل، فإنّ استعمال اليهود وشبههم لماء الحوض كان في زمان انفصال الماء من الخزينة، فسؤالهم إنّما هو عن أنه هل يصير بعد ذلك طاهراً أم لا فأجاب -مبهـالـم- بأنه كماء النهر يطهر بعضه بعضاً، يعني كما أنّ كل بعض عالٍ من النهر رافع لنجاسة سافله، فكذلك حال ماء الحمام حين الاتصال بالمادة.

وثانياً: أنه لا يلزم أن يكون البعض شاملاً لكل بعض، إذ الكلام مسوق لبيان عدم احتياج الماء في التطهير إلى مطهر من الخارج كما لقاء كر ونحوه، فهو

١-الوسائل: ج ١ ص ١١٢، ح ٧.

٢-سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

٣-سورة آل عمران، الآية: ٤٢.

بمنزلة قولنا: إن نفسه مطهر لنفسه، وهذا لا ينافي اختصاص المطهر - بالكسر -
 ببعض العالي والمطهر - بالفتح - ببعض السافل، وأمّا المشبه به، أعني: ماء
 النهر فلإمّا أن يكون موضوعاً للأعم من القليل والكثير كما يشهد بهذا توصيفه
 بالصغير والكبير، وأمّا أن يكون منصرفاً إلى الكثير، لكن هنا يكون وصف كثرته
 ملبغى، وأمّا وقع مشبهاً به باعتبار وصف الجريان، وإلّا ناسب أن يقال: كماء
 البحر، ولو قيل مع ذلك: كماء النهر يلزم أن يكون حيث كونه ماء النهر وجارياً
 ملبغى، مع أنّ العرف يفهم الدخول للجريان دون الكثرة، كما يفهم من قولك: ماء
 الحمام كماء البحر، العكس.

فإن قلت: يكفي في دخل وصف الجريان في التشبيه الشباهة الصورية بين
 ماء الحمام حين الاتصال بالمادة وبين النهر في الجريان الفعلي.

قلت: الغرض تشبيه ماء الحمام بماء النهر في الحكم وهو ما ذكره بقوله:
 يطهر بعضه بعضاً، لا في الصورة، والحاصل أنّ ظهور هاتين الروايتين في عدم
 انفعال مطلق الجاري مما لا ينكر، وحيث قد يقع بين هذه الأدلة وبين أدلة انفعال ما
 دون الكر من الماء تعارض بحسب الصورة.

فإن قلنا: باختصاص مورد تلك الأدلة بالماء الراكد - كما يشهد بذلك ورود
 أكثرها في مورد الغدران ونحوها كما يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى - فلا معارضة
 أصلاً.

وإن قلنا: بأن الموضوع فيها مطلق الماء ثبت المعارضة، والنسبة هو العموم
 من وجه، فإن مفاد الأولى: أنّ الماء الجاري لا ينفعل وإن كان قليلاً، ومفاد الثانية:
 أنّ الماء القليل ينفعل وإن كان جارياً، فيجتمعان في القليل الجاري، فإمّا أن يحكم

بدخول مورد الاجتماع تحت الأولى وتخصّص الثانية بغير الجاري، أو بدخوله تحت الثانية وتخصّص الأولى بغير القليل، لكن يلزم من الثاني وهو تخصيص أدلة الجاري بغير القليل مساوقة تلك الأدلة لأدلة الكر واتحادها معها، وهذا مناف لما هو صريح الأدلة من أنّ الجاري عنوان مستقل في عدم الانفعال كعنوان الكر فيتعيّن الأوّل وهو تخصيص أدلة القليل بغير الجاري، وعلى هذا فلو شككنا في ماء خاص أنّ له مادة حتى يكون مصداقاً للجاري أو لا يكون له مادة وكان قليلاً كان من باب الشبهة المصداقية التي تقرر في الأصول عدم جواز التمسك فيها بالعام، فلا يمكن فيه التمسك بعمومات انفعال القليل، فيكون المرجع هو الأصل وهو الطهارة، فما في العروة الوثقى من الحكم بالنجاسة ممّا لا وجه له.

فصل في اعتصام الماء الجاري

اعلم أنّ هنا ثلاثة مقامات:

الأول: ملاحظة سند أخبار المسألة.

والثاني: ملاحظة دلالة لفظ الجاري.

والثالث: علاج التعارض بين هذه الأخبار وأخبار اناطة الاعتصام بالكربة.

أما المقام الأول:

فقد روي في الجعفریات بسندها الصحيح المتصل إلى الصادق إلى آبائه - صلوات الله عليهم اجمعين - «أنّ الماء الجاري لا ینجسه شيء»^(١) وفي آخر بهذا الاسناد إلى علي - صلوات الله عليه - أنّه قال: في الماء الجاري يمرّ بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ینجسه شيء^(٢). وهذه هي الرواية التي أرسلها في دعائم الإسلام عنه - صلوات الله عليه - وبعد هاتين الصحيحتين، فلا يحتاج إلى التمسك بروایات عدم البأس بالبول في الماء الجاري وما يشبهها في ضعف الدلالة.

وأما المقام الثاني:

إن الجريان مأخوذ في مادة لفظ الجاري فهو يدل على ذلك بحسب اللغة. وأما المادة بمعنى النبع عن الأرض فلا يعتبر في صدقه. نعم يعتبر فيه المادة بمعنى أن يكون له استمرار الجريان عرفاً، فماء الكوز إذا أُجري على الأرض فلفظ الجاري لا يصدق وإن صدق سائر المشتقات. وأما الماء الذي يجري من ذوبان الثلج الكثير الذي له شأنية الجريان إلى شهر، فلانسلم فرقاً بينه وبين ما يجري من المادة التابعة، فكما يصدق الجاري على الثاني من غير فرق بين كثيره وقليله كما في أول زمان خروجه، فكذا على الأول من غير فرق بين كثيره وقليله كما في أول زمان ذوبانه. وهكذا الكلام في الساقية المتصلة ونحوها.

نعم هنا أفراد مخجبة أيضاً مثل ما هو مرسوم في بلاد العرب من سقي الزراعات بالدلاء، بحيث يجري ساقية من ماء في مدة طويلة، وكما يعمل في بلاد العجم من جذب الماء بما يسمى «ترنبه» على فرض انفصال الماء وعدم اتصاله.

وأما المقام الثالث:

فاعلم أن شيخنا المرتضى ذكر ما حاصله: أن مورد التعارض وهو الماء القليل الجاري لو عمل فيه بأخبار الجاري، يلزم اخراج مطلق الماء الجاري عن أدلة اعتبار الكثرة، ولو عمل فيه بأدلة الكثرة يلزم خروج هذا الفرد وهو القليل الجاري عن أدلة الجاري، وحيث إن الثاني تقييد بالفرد النادر لندرة القليل الجاري، والأول تقييد بالفرد الشائع المتعارف وهو المياه الجارية، فالمدّم تقييد أدلة الجاري بالقليل الجاري.

فإن قلت: بل لا يفرق الحال فلا يلزم إلا تقييد الدليل بهذا الفرد النادر حتى في دليل الكرية لوضوح عدم التعارض في غيره.

قلت: بل لا بدّ من تقييد دليل الكر بمطلق الجاري، وذلك لأنّ مفاده اناطة اعتصام الماء بالكم الخاص، فإمّا أن يعتم الماء للراكد والجاري، وأمّا يخصّص بالأول، فيلزم ما ذكرنا من خروج الفرد الشائع، وليس ذلك إلا من تقديم دليل الجاري وليس هكذا الحال لو قدمنا دليل الكر، فيكون مفاده أنّ مطلق الماء جارياً كان، أم راكداً شرط اعتصامه الكرية، فيحمل أدلة اعتصام الجاري بها إذا كان كراً. ثمّ إنه - قدّس سره - اختار اعتصام القليل الجاري بواسطة الإجماعات.

قلت: لا يخفى أنّ أدلة الكرّ ليس لها ظهور قوي في شمول الجاري، بل بعضها ظاهر في الراكد لكونه مسبوqاً بالسؤال عن الماء الذي تبول فيه الدواب، ويبلغ فيه الكلاب، ويغتسل فيه الجنب، ولا يخفى ظهوره في الراكد، ولفظ الماء في الجواب وهو قوله - عليه السلام -: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، وإن كان مطلقاً لكن لا يمكن الأخذ باطلاقه بعد مسبوqيته بهذا السؤال، لاحتمال رجوع اللام إلى المذكور في السؤال، وكون اللام للجنس وإن كان أصلاً، ولكنّه حيث لا عهد.

وفي رواية صحيحة أخرى متحد مع السابقة إلى الحسين بن سعيد لكن يفتزق من بعده، والإمام المروي عنه هو أبو عبد الله في كليهما قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»^(١). والظاهر أنّ هذا عين تلك الرواية، والراوي حذف منه السؤال، ويؤيده استبعاد صدور هذه القضية من الإمام ابتداءً بدون سابقة سؤال،

١- الرسائل: ج ١، ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ح ١، ٢، ٤.

ومثله رواية أخرى بطريق الكليني عن معاوية بن عمّار قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «إذا كان الخ»، ومثل الرواية السابقة قوله في رواية أخرى: لا إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من الماء لمسبوقيته بالسؤال عن الوضوء بالماء الذي تدخل فيه الدجاجة، والحمامة وأشباههما الواطئة للعدرة، وبعضها صريح في الراكد وهي كثير منها: مثل قوله: «إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستغى منه»^(١).

ومثل قوله: «إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء»^(٢)، والضمير راجع إلى ما ذكر في السؤال من الغدير الذي فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب، وتلغ فيه الكلاب، ويفتسل فيه الجنب، إلى غير ذلك مما يكون الموضوع فيه الغدير، أو الماء الساكن، أو الماء الراكد، أو الحياض، أو الماء النقيع، أو الحب.

وأما ما وقع فيه السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء، فوقع الجواب بالكر فهي واردة في مقام السؤال عن الذي وقع في الأخبار الأخرى، فهذا سؤال عن تعيينه وتعيين مقداره ومساحته فيكون واردة مورد حكم آخر.

هذه أخبار الباب وعرفت أن ما يمكن أن يستدل به في الجاري روايتان ذكر فيهما قضية «إذا كان الماء الخ» ابتداءً وبدون سبق سؤال، وعرفت حالهما أيضاً، ولو سلم فلها أول الدرجة من الظهور الذي كان مأخوذاً لو لم يكن معارض.

وحينئذ نقول: لو قيد في دليل الجاري يلزم لغويته بالمرّة، فإنه صريح في أن عنوان الجاري له دخالة في الحكم وليس مجرد المعرف لما هو الموضوع، وعلى تقدير تعميم اعتبار الكرية بالنسبة إلى الجاري أيضاً يلزم لغوية وصف الجريان،

١- الوسائل: ج ١ ص ١١٧، ح ٣.

٢- الوسائل: ج ١ ص ١١٧، ح ١.

فإنه على هذا ليس تمام العلة وإلا لم يكن القليل الجاري منفعلاً ولا بعضاً من العلة وإلا لكان الكثير الراكد منفعلاً، فعدم انفعال الثاني وانفعال الأول لازمه كون العلة التامة هي الكر وكون الجريان لغواً لا يترتب عليه أثر أصلاً، وهذا في المخالفة لظاهر دليل الجاري بمكان.

وأما لو قدم دليل الجاري فاللازم التصرف في دليل الكر بأحد نحوين ليس شيء منها بهذه الدرجة من الموهونية، إما رفع اليد عن عموم الماء فيها للماء الجاري، وقد عرفت أن ظهورها في شموله في غاية الدرجة من الضعف، ورفع عن مثل هذا الظهور لا يبلغ حد ذلك التصرف ومخالفة الظاهر في الوهن، وإما رفع اليد عن مفهوم الشرط وقد حققنا في محله عدم الجزم بالمفهوم للقضية الشرطية، وإتيا المسلم ثبوت الارتباط والعلية بين الشرط والجزاء، وأما حصر العلة في الشرط كما هو مبني استفادة الانتفاء عند الانتفاء فلم يحصل الجزم به، فقوله: «الماء إذا كان الخ» إنما استفاد منه عدم كفاية حثية المائة بنفسها في الاعتصام وأنه محتاج إلى شيء آخر وهو الكرّية، وأما أنه ليس شيء آخر يقوم مقام الكرّية في هذه الفائدة فلا استفاد منه، ولو سلم مطلقاً أو في خصوص هذا المقام، فهو ظهور ضعيف ليس رفع اليد عنه بمثابة رفع اليد عن ظهور دليل الجاري، فيقال: إن سبب اعتصام الماء أمران: الكرّية، والجريان، فربما يكون الأول فقط كما في الراكد الكرّ، وربما يكون الثاني فقط كما في القليل الجاري، وربما يجتمعان كما في الكر الجاري، ولعمري أن ما ذكرنا في غاية الوضوح بحيث لا ينبغي الأشكال فيه.

قوله - دام ظلّه - في العروة:

«فصل: الراكد بلا مادة إن كان دون الكثر ينجس بالملاقاة، من غير فرق بين النجاسات، حتى برأس إبرة من الدم الذي لا يدركه الطرف، سواء كان مجتمعاً أو متفرقاً مع اتصالها بالسواقي، فلو كان هناك حفر متعدّدة فيها الماء واتصلت بالسواقي ولم يكن المجموع كراً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع، وإن كان بقدر الكثر لا ينجس وإن كان متفرقاً على الوجه المذكور، فلو كان ما في كلّ حفرة دون الكثر وكان المجموع كراً ولاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية».

(١ مسألة): لافرق في تنجس القليل بين أن يكون وأرداً على النجاسة أو موروداً».

القول بالانفعال في الراكد القليل هو المعروف، والقول بعدمه للعماني والمحقق الكاشاني، وينبغي أولاً ذكر أخبار البار تيمناً وتبركاً والنظر فيها مع خلو الذهن.

فقول وبالله المستعان وعليه التكلان: في الوسائل عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر - عليه السلام - قال: سألت عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه ولم يستبين ذلك في الماء هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً يتناً فلا تتوضأ منه، قال: وسألت عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا الخ^(١).

١- الوسائل: ج ١، ب ٨، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٢، ح ١.

الفقرة الأخيرة واضح دلالتها على الانفعال، والفقرة الأولى إمّا محمول على صورة العلم بأصابة الدم الماء ففصل بين صورة ظهوره في الماء وعدم ظهوره، وعلى هذا حمله شيخ الطائفة فحكم بعدم تنجيس ما لا يدركه الطرف من الدم، وإمّا محمول على صورة العلم الإجمالي بوقوع الدم إمّا في ظهر الإناء، وإمّا في جوفه ففصل بين صورة الاستبانة في الماء فيبذل الإجمالي بالعلم التفصيلي، وبين عدم الاستبانة في الماء فحكم بعدم البأس باستعمال الماء مع كونه أحد طرفي العلم الإجمالي.

فذكر الشيخ الأجل المرتضى أنه لو خرج أحد طرفي العلم الإجمالي عن مورد الابتلاء كما هنا حيث إن ظهر الاناء خارج عن مورد الابتلاء، فالشك في الطرف الآخر الذي داخل في محله بدوي فيكون مجرى للأصل، ولكن هذا المطلب بكليته مسلم، لكن لم نفهم كون ظهر الاناء خارجاً عن محل الابتلاء، فإن المناطق في الخروج وعدمه كون التكليف المتوجه إليه مستهجنأ قبيحاً عند العرف وعدمه، وملاك الاستهجان وعدمه انصراف الدواعي بحسب النوع عن ارتكابه وعدمه، مثلاً تقبيل رأس المنارة مما لا يتحقق إليه الداعي نوعاً، فيقبح لو علم إجمالاً بنجاسته أو نجاسة شيء مبتلى به التكليف بأنه لا تقبل رأس هذه المنارة، وفي ما نحن فيه وإن كان الطهر بالنسبة إلى الاستعمال في الأكل والشرب مما ليس له داع نوعي إلا أنه بالنسبة إلى إيصال اليد إليه مع الرطوبة مما يكون إليه الداعي قطعاً.

وهذا يكفي في عدم خروجه، فالتكليف بأنه لا ينجس ظهر هذا الاناء وإن كان مستهجنأ إلا أنه يصح التكليف الشرطي إليه بأن يقال احفظ بدنك وثوبك من رطوبة تمام ظهر هذا الاناء لأجل صلواتك .

وحينئذٍ فنقطع إجمالاً في المثال بتوجه أحد التكليفين إتما لا تشرب هذا الماء ولا تتوضأ منه، وإتما لا بد أن لا تصل يديك وثوبك بظهر هذا الاناء مع الرطوبة مقدمة للصلاة، فيلزم من اجراء الأصل في كلا الطرفين العلم بالمخالفة لأحد التكليفين فيجب الاحتياط عقلاً للأمن عن ضرر مخالفة التكليف.

وحينئذٍ فلا بد إتما من جعل هذه الرواية مخصصاً لعمومات تنجيس الدم مطلقاً، أو لعمومات انفعال الماء القليل بكل نجس، وإتما من مخالفة القاعدة العقلية في العلم الإجمالي في خصوص هذا الفرض من باب ارتفاع موضوعها، فإن موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط دفع الضرر المقطوع وجوده في أحد الجانبين، وهذا الموضوع يرتفع بعد ترخيص الشارع في الارتكاب للعلم بأنه لو صادف مخالفة التكليف واقعاً لا يؤاخذ عليه الشارع نظير البراءة العقلية، حيث إن موضوعه قبح العقاب بلا بيان، فلو ورد من الشرع دليل ولو ظاهرياً كان بياناً فيكون له الورد على هذه القاعدة العقلية ويكون من باب التخصص لا التخصيص، إذ القواعد العقلية يمتنع تخصيصها فإن موضوعاتها علل تامة بمحملاتها وتخصيصها تفكيك للمعلول عن علته.

وبالجمله الوجه الأول وهو تخصيص العمومات المذكورة في غاية البعد، فإن تخصيصها مع تكررها لا بد وأن يكون بظاهر قوى الدلالة والظهور لا بمثل هذه الرواية التي لا ظهور لها في إصابة الدم بنفس الماء، فالحمل على العلم الإجمالي وخروج هذا المورد عن موضوع القاعدة العقلية من جهة النص على جواز الارتكاب يكون أولى، فتكون هذه الفقرة أيضاً دليلاً على الانفعال.

وعن سهاة قال: سألت أبا عبد الله عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في

أحدهما قدر لا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال: «يهرقهما جميعاً ويتيمّم»^(١)، دلالة على الانفعال واضحة، إذ لو لم يكن متنجساً لما كان وجهه للتيمّم لكونه حينئذ من أفراد واجد الماء.

وعن شهاب بن عبد ربّه عن أبي عبد الله - عليه السلام - في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل أن يغسلها أنه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء الخ^(٢)، الظاهر أنّ السائل كان متوهماً لأنّ من يصير جنباً لا بد وأن لا يصل يده بشيء حتى يغسلها، فسأل عن ادخال يده قبل الغسل في الاناء، بل يظهر منها وما بمعناها أنّ ذلك أجنبي: توهم المنع عن ادخال اليد في أنية الماء قبل غسلها كان مركزاً في أذهان الرواة، بل يظهر من رواية الطشت الآتية ارتكاز ذلك في غير الجنب أيضاً.

فأجاب - عليه السلام -: بأنه إذا لم يكن أصاب يده شيء يعني من المنى فلا بأس ويكون مفهومه أنه لو أصابه شيء ففيه بأس فيكون دليلاً على الانفعال.

وعن سماعة عن أبي بصير عنهم - عليهم السلام - قال: «إذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء»^(٣) الخ، ودلالة على الانفعال واضحة.

وعن ابن مسكان قال: حدّثني محمد بن ميسر قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل الجنب يتهيأ إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه

١ و٢- الوسائل: ج ١، ب ٨، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٣، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ح ٤.

وليس معه إناء يغترف به ويدها قدرتان قال: يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل: ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾^(١)، حمله على ما إذا كان الماء بقدر الكر وإطلاق القليل عليه عرفي لا شرعي، أو حمله على القليل الشرعي وحمل القذارة على الوسخ كلاهما خلاف الظاهر، بل إنما المراد بالقليل خصوص القليل الشرعي أو القليل العرفي الذي من مصاديقه القليل الشرعي، والظاهر من القذارة هو النجاسة، فهذه الرواية دليل على عدم الانفعال إما بالصراحة وإما بالاطلاق.

وروى الصدوق أنه سئل الصادق -عنه السلام- عن ماء شربت منه دجاجة فقال: «إن كان في منقارها قدر لم تتوضأ منه ولم تشرب، وإن لم يعلم في منقارها قدر توضأ منه واشرب»^(٢) دلالته على الانفعال واضحة، والماء ظاهر في القليل بقرينة شرب الدجاجة فإنها غالباً تشرب من المياه القليلة.

وعن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن -عنه السلام- عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قدرة قال: «يكفى الإناء» الخ، يكفى^(٣) يعني يقلب، وهذا أيضاً دليل على الانفعال.

وعن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله -عنه السلام- عن الجرّة تسع مائة رطل من ماء يقع فيها أوقية من دم أشرب منه وأتوضأ؟ قال: «لا» الخ^(٤) دلالة هذا أيضاً على الانفعال واضحة بعد ملاحظة نسبة الأوقية من الرطل مع المائة رطل

١- الوسائل: ج ١، ب ٨، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٣، ح ٥.

٢- المصدر نفسه: ص ١١٤، ح ٦.

٣- المصدر نفسه: ح ٧.

٤- المصدر نفسه: ح ٨.

فإنه لا يوجب التغير في الماء قطعاً.

وعن سماعه عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الاناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى» الخ^(١)، ودلالته على الانفعال بمفهومه واضحة.

وعن سماعه قال: سألت عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفيه، قال: «يهرق من الماء ثلاث حَفَنَات وإن لم يفعل فلا بأس، وإن كانت أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المنى، وإن كان أصاب يده دفأخل يده في الماء قبل أن يُفرغ على كفيه فليهرق الماء كله» الخ^(٢)، يدل على استحباب اهراق ثلاث حفنات والحفنة ملاء الكفَّين عند ادخال اليد في الاناء من الطست أو الركوة أو نحوهما قبل الافراغ والصب عليها من ماء الأنية فترقى من ذلك وقال: «إنه لو أصابته جنابة فأدخل يده في الاناء لم يكن به بأس إذا لم يصب يده شيء، وأما إذا أصابها شيء فأدخلها في الماء قبل أن يصب الماء أولاً على كفيه فحيشد ليهرق الماء كله فدلالته على الانفعال واضحة.

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألت عن الجنب يحمل الركوة أو التور^(٣) فيدخل اصبعه فيه؟ قال: «إن كانت يده قدرة فأهرقه وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من

١- الوسائل: ج ١، ب ٨، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٤، ح ٩.

٢- المصدر نفسه: ح ١٠.

٣- التور بالفتح فالسكون اناه صغير من صفر أو خرف يشرب منه ويتوضأ فيه ويوكل. مجمع (منه رحمة الله عليه).

حرج^(١)، هذا أيضاً واضح الدلالة على الانفعال.

وعن أبي مريم الأنصاري قال: كنت مع أبي عبد الله - عليه السلام - في حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلواً للوضوء من ركني له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي^(٢)، الركني هو البئر، ويس العذرة كناية عن عدم تفرق أجزائه، وحمل على كون الدلو تسع مقدار الكر أو على كون العذرة من ما كحل اللحم وكلاهما خلاف الظاهر، ويمكن الحمل على اشتباه الراوي في رؤيته، فلعله كان في الماء خشبة أو نحوها فتوقمها الراوي عذرة، وإلا فهل يرضى أحد بوضوء الإمام - عليه السلام - بهذا الماء فالانصاف أن هذا ليس دليلاً على عدم الانفعال، إذ ليس هذا المضمون من لفظ الإمام - عليه السلام - وإنما هو كلام الراوي ينقل به ما شاهده من فعل الإمام ويحتمل خطائه في رؤيته.

وعن علي بن جعفر - عليه السلام - عن أخيه موسى بن جعفر - عليه السلام - قال: سألت عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلوة؟ قال: لا إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كرم من ماء^(٣) وهذا أيضاً ظاهر الدلالة على الانفعال.

وعن عمار الساباطي عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: سئل عن رجل معه إناءان فيها ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهرقهما جميعاً ويتيمم^(٤). وهذا أيضاً متضح الدلالة على الانفعال.

١- الوسائل: ج ١، ب ٨، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٥، ح ١١.

٢- المصدر نفسه: ح ١٢.

٣- المصدر نفسه: ح ١٣.

٤- المصدر نفسه: ص ١١٦، ح ١٤.

وعن كشف الغمّة نقلاً من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: لما كان في الليلة التي وعد فيها علي بن الحسين - عليه السلام - قال لمحمد - عليه السلام - يا بني ابغني وضوءاً قال: فقممت فجتته بقاء، فقال: لا تبغ هذا فإن فيه شيئاً ميتاً، قال: فخرجت فجتت بالمصباح فإذا فيه فأرة ميتة فجتته بوضوء غيره ^(١) الحديث « ابغ بمعنى اطلب وتكون القضية من معجزات السجاد - عليه السلام - وذكرها فيها في البحار، وكيف كان فهو متضح الدلالة على الانفعال.

وعن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه، قال: سألته عن جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: لا يصلح ^(٢)، دلالة على الانفعال واضحة فإنّ الألف رطل ينقص عن الكربا في رطل.

وعن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ^(٣)، لا اشكال في دلالة مفهومه على الايجاب الجزئي وهو كاف للمدعى من تنجس القليل بمجرد الملاقات.

وعن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ^(٤).

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: ولا تشرب من

١- الوسائل: ج ١، ب ٨، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٦، ح ١٥.

٢- المصدر نفسه: ح ١٦.

٣- المصدر نفسه: ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٧، ح ١.

٤- المصدر نفسه: ح ٢.

سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه^(١) الخ، وهذا واضح الدلالة على الانفعال.

وعن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويفتسل فيه الجنب قال: «إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء»^(٢).

وعن معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»^(٣).

وعن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟ فقال: كر، قلت: وما الكر؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار الخ^(٤)، يدل على أنه. كان عند الرواة من المفروغ عنه كون بعض المياه مما لا يفعل وكون بعضها مما يفعل، فسأل الإمام عن تعيين ما لا يفعل.

وعن الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا كان الماء في الركي كزاً لم ينجسه شيء، قلت: وكم الكر؟ قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها الخ^(٥)، مضمون هذه الرواية مخالف للاجماع حيث فصل في ماء البئر بين القليل والكثير، والفقهاء بين من يقول بانفعاله مطلقاً، ومن يقول بعدم انفعاله كذلك.

١- الوسائل: ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٧، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ١١٨، ح ٥.

٣- المصدر نفسه: ح ٦.

٤- المصدر نفسه: ح ٧.

٥- المصدر نفسه: ح ٨.

وروى الصدوق أنه سئل الصادق - عليه السلام - عن الماء الساكن يكون فيه الجيفة؟ قال يتوضأ من الجانب الآخر ولا يتوضأ من جانب الجيفة^(١).

قال: وأتى أهل البادية رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله ﷺ إن حيضنا هذه تردها السباع والكلاب والبهائم، فقال لهم رسول الله ﷺ: «لها ما أخذت أفواهاها ولكم سائر ذلك»^(٢)، كلتا الفقرتين باطلاقهما يدلان على عدم الانفعال في القليل.

وعن شهاب بن عبد ربه قال: أتيت أبا عبد الله - عليه السلام - أسأله فابتدأني فقال: إن شئت فسل يا شهاب وإن شئت أخبرناك بما جئت له، قلت: أخبرني، قال: جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة أتوضأ منه أو لا، قال: نعم، قال: توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب الماء الريح فيتن. وجئت تسأل عن الماء الراكد مما لم يكن فيه تغيير وريح غالبية، قلت: فما التغير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه، وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر الخ^(٣)، دل على أن المناط غلبة كثرة الماء على وصف النجاسة أو غلبة وصف النجاسة على الماء، فعلى الأول طاهر من غير فرق بين القليل والكثير، وعلى الثاني نجس كذلك، فيدل بالاطلاق على عدم الانفعال، فإن الغدير والماء الراكد شاملان على القليل والكثير.

وعن صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردّها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منها، قال - عليه السلام - : وكم قدر الماء؟ قال: إلى

١- الرسائل: ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٩، ح ٩.

٢- المصدر نفسه: ح ١٠.

٣- المصدر نفسه: ح ١١.

نصف الساق وإلى الركبة، فقال: توَضَّأَ منه الخ^(١)، وهذا دليل على الانفعال فَانَّ سؤال الإمام -عنه السلام- أولاً عن قدر الماء يدل على أَنَّ للماء قدراً يكون منفعلاً لو كان بذاك القدر.

وعن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله -عنه السلام- عن الماء الساكن والاستنجاء منه، فقال: «تَوَضَّأَ من الجانب الآخر ولا تَتَوَضَّأَ من جانب الجيفة الخ^(٢)»، وهذا بإطلاقه يدل على عدم الانفعال، والنهي عن التوضؤ من الجانب التي فيه الجيفة إما محمول على الالتزامي لحصول التغير، أو على التنزيهي لعدم حصول التغير وحصول الاستقذار، ورواه الصدوق مرسلأ إلا أنه قال: يكون فيه الجيفة وترك قوله والاستنجاء منه.

وعن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله -عنه السلام- إنا نسافر فرتبنا بليتنا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث، فقال: إن عرض في قلبك منه شيء فافعل هكذا - يعني افرج الماء بيدك - ثم توَضَّأَ فَإِنَّ الدين ليس بمضيق فَإِنَّ الله يقول: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدين من حرج﴾ الخ^(٣)، افرج الماء - يعني اضرب بيدك الماء - يميناً ويساراً حتى تذهب الكثافات إلى الجانب الآخر، فهذا أيضاً بالاطلاق دال على عدم الانفعال.

وعن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه من بثر فيستنجدى فيه الإنسان من بول أو يغتسل

١- الوسائل: ب: ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٠، ح ١٢.

٢- المصدر نفسه: ح ١٣.

٣- المصدر نفسه: ح ١٤.

فيه الجنب ما حدّه الذي لا يجوز؟ فكتب: لا توضأ من مثل هذا إلا من ضرورة إليه الخ^(١)، ظاهره جواز الوضوء منه إلا أنه عند التمكن من غيره يستحب اختيار الغير لأجل التنفّر عن هذا الماء فيكون دليلاً على عدم الانفعال باطلاقه.

وعن عثمان بن زياد قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - أكون في السفر فأتي الماء النقيع ويدي قدرة فأغمسها في الماء، قال: «لا بأس»^(٢)، النقيع الماء المجتمع، وهذا أيضاً مطلق شامل للقليل والكثير.

وعن بكار بن أبي بكر قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - الرجل يضع الكوز الذي يغرّف به من الحب في مكان قدّر ثم يدخله الحب، قال: «يصب من الماء ثلاثة أكف ثم يدلك الكوز» الخ^(٣)، وهذا بظاهره يدل على عدم لزوم الاجتناب عن الحب الذي ادخل فيه الكوز الموضوع في المكان القدر. نعم يدل على لزوم صب ثلاثة أكف من الماء على الكوز وذلكه، وحمله على ما إذا كان مريداً لادخاله في الحب ولم يدخله بعد بحمل قوله: ثم يدخله على «يريد ادخاله» - كما في قمتم إلى الصلاة حيث فسر باردم القيام - فيدل على أنه لا بد أولاً من الصب والدلك وتطهير الكوز ثم ادخاله بعيد عن الظاهر، فيكون دليلاً على عدم الانفعال.

وفي كتاب الطهارة للشيخ الأجل المرتضى - قدس سره - عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال: سألت عن جنب أصاب يده جنابة فمسحه بخرقه ثم أدخل يده هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال: «إن وجد ماء غيره في غسله»

١- الرسائل: ب، ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٠، ح ١٥.

٢- المصدر نفسه: ص ١٢١، ح ١٦.

٣- المصدر نفسه: ح ١٧.

فلا يجزيه أن يغتسل، وإن لم يجد غيره أجزاءه^(١)، وهذا واضح الدلالة على عدم الانفعال.

وعن زرارة عن أبي جعفر -عليه السلام- قلت له: راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد أو صعوة ميتة؟ قال: «إن تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبتها، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية، وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء» الخ^(٢)، يدل على أنه لو صار أجزاء الميتة متفرقة في الماء ولا محالة صار الماء متغيراً فهو نجس، وإن كان طرياً ولم يتلاش أجزائه فنطرح الميتة والماء طاهر.

إلى غير ذلك من الأخبار التي قيل أنها تبلغ ثلاثمائة، ومن هذه الأخبار خمسة تدل على قول العمالي الثلاثة الأخيرة، ورواية ابن ميسر ورواية أبي مريم المتقدمتان، والباقي مما كان منها قد استدل به لهذا القول وهو ستة منها ليس إلاً اطلاقات، وما عدا ذلك وهو الاثنان والعشرون قد عرفت ظهورها في القول بالانفعال، وينبغي أن يذكر ويعد من جملة الأخبار الدالة على عدم الانفعال الأخبار الدالة على طهارة ماء الاستنجاء، فإنها أيضاً ظاهرة في عدم انفعال مطلق الماء القليل لكنهم لم يذكروها في هذا الباب ولم نعلم وجه ذلك.

منها ما عن الأحول يعني محمد بن النعمان «قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام- أخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به؟ فقال: لا بأس به»^(٣).

١- قرب الاستاد: ص ٨٤، الطبع الحجري.

٢- الوسائل: ج ١ ص ١٠٤، ح ٨.

٣- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠٧٩، ح ١.

ومنها ما عن الأحول أيضاً أنه قال لأبي عبد الله -عليه السلام- في حديث: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به، فقال: لا بأس، فسكت فقال: أو تدري لم صار لا بأس به؟ قلت: لا والله، فقال: إن الماء أكثر من القدر^(١). فإنه يمكن أن يقال: إنه ليس المراد الأكثرية بحسب المقدار قطعاً فإننا نقطع بأن الطهارة والتجاسة لا تدوران مدار الأكثرية بحسب الكم والمقدار وعدمها، إذ ربّما يكون الماء أكثر كمّاً ومع ذلك يتغير بالنجاسة فيكون نجساً قطعاً، فالمراد هو الأكثرية بحسب الوصف، فيكون مفاد هذا التعليل بعمومه أنه كلما كان الماء بحيث غلب وصفه على وصف النجاسة فهو طاهر، وكلما غلب وصف النجاسة وصف الماء كان الماء نجساً، فيكون منجس القليل أيضاً هو التغير، إذ المفروض أن مورد الرواية أيضاً هو القليل، فإن ماء الاستنجاء يكون بحسب الغالب قليلاً.

وكيف كان فيمكن الجمع بين الأخبار مع قطع النظر عن الاجماع بحملها على اختلاف مراتب النجاسة، فكما أن القذرات العرفية تكون مختلفة بحسب الشدة والضعف قرب قذارة يتجنب عنها العرف ولا يرتكبها حتى عند الضرورة، وربّ قذارة يكون متجنباً عنه مادام غيره ممكناً، وأما عند الضرورة والالغاء يجوزون ارتكابها، وهذا أيضاً يكون على قسمين قد يكون الاجتناب حال الاختيار على وجه الوجوب، وقد يكون على وجه الرجحان الملائم مع جواز الترك، فيحمل اخبار الانفعال على حال التمكن من ماء آخر، واخبار عدم الانفعال على حال الضرورة كما صرح به في بعضها، أو يحمل الأولى على رجحان التجنب، والأخيرة على عدم البأس بالارتكاب.

١- الوسائل: ج ١ ص ١٦٦، ح ٢.

لكن هذا أعني القول بثبوت المراتب للنجاسة الشرعية لم يظهر قائل به إلا أن ينزل قول العماني ومن وافقه على هذا.

فلا يرد عليهم أن الأخبار الواردة بتقييد الكثرية في عدم الانفعال وفي تحديد الكثرية على هذا يكون مفادها لغوياً، إذ بعد عدم الفرق بين القليل والكثير في حكم النجاسة بالتغير وعدمها بدونه فما وجه التقييد وبيان حد الكثر؟ فليس هذا إلا لأجل أن للماء حد يفعل كما أن له حدًا لا يفعل.

فإنه يقال في الجواب: إن فائدة التقييد أن الماء إذا بلغ هذا الحد لم يحمل خشباً أصلاً حتى في حال الاختيار وعلى وجه التنزه، وأن الماء الذي له قابلية الانفعال وقابلية عدمه هو ما دون هذا الحد.

ويؤيد هذا المعنى أن القول بانفعال القليل مع القول بحصول تطهير الثوب - مثلاً - به لا يندرج في الأذهان العرفية، إذ يتوقف على القول بأن الماء المصبوب على الثوب يحمل نجاسة الثوب فالثوب طاهر والماء المندمج في أجزائه نجس يعني حمل نجاسة الثوب السابقة، وهذا لا تساعده الأذهان العرفية، وكذا لازمه القول بأن الجزء المتخلف من هذا الماء المندمج في الثوب الحامل لنجاسة الثوب بعد خروج غالبه يصير طاهراً، فالجزء الغالب الخارج مطهر للجزء القليل المتخلف فإن هذا أيضاً لا يساعده العرف.

نعم لو كان على ذلك الإجماع أو ثبت التعبد به من الشرع من طريق آخر نتقبله، لكن الكلام في الاستفادة من الدليل وفهم معنى الخبر على حسب المتفاهم العرفي هذا.

وعلى فرض ثبوت الإجماع على عدم تحقق المرتبة للنجاسة فلا بد من طرح

أخبار عدم الانفعال لأكثرية أخبار الانفعال. وبعد الفراغ عن علاج تعارض هذه الأخبار إتماً بالقول بانفعال الماء القليل وطرح ما يدل على الخلاف، وإتماً بالقول بكون النجاسة في الماء القليل ذات مراتب يكون هنا شيء يمكن استفادته من التعليل في خبر ماء الاستنجاء أعني قوله: أو تدري لم صار ماء الاستنجاء به لابس به، فقال: لا والله، فقال: لأن الماء أكثر من القدر، وهو أن يقال إنه ليس المراد الأكثرية بحسب المقدار للعلم بأن الأكثرية الكمية ليست مناطاً من الأدلة كما يدل عليه خبر الدم الذي صار قطعاً صغاراً وقوله في خبر عمر بن حنظلة في المسكر لاقطرة قطرت منه في حب إلا أهريق ذلك الحب، وموثقة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله ع قال: سألت عن الجرة تسع مائة رطل من الماء يقع فيه أوقية من الدم النخ، ^(١) وغير ذلك.

ولا بحسب الوصف لمخالفته للتحديد بالكثرة وتخصيص عدم التنجس إلا بالتغير به المدلول عليه الأخبار الكثيرة.

بل المراد الأكثرية بحسب مقام المنازعة والمخاصمة الواقعة بين الماء والنجاسة والتأثير والتأثر الثابت بينهما يعني أن الماء أقوى من النجاسة وأكثر قوة منها، فيكون الفتح والغلبة معه وذلك بأن يقال: بأن الماء الذي يجري من العالي إلى السافل فلاقى سافله النجاسة فالجزء الملاقى يكون مشغولاً ومبتلى بالمخاصمة والمنازعة والمدافعة لخصمه وهو النجاسة، والجزء الذي هو فوقه ليس طرفاً للنجاسة إذ ليس للنجاسة قوة المخاصمة معه والتأثير فيه، فيكون حال هذا الماء العالي حال الماء المنفصل الذي كان نصره للماء الملاقى.

فجانِب الماء مشتمل على طائفتين المبتلى بالخصم والمستريح من الخصم
المعاون للمبتلى به، ولكن جانب النجاسة ليس إلا نفسه فهو متفرد وحيد بلاناصر
ومعين، فهذا الاعتبار قيل: أن الماء أكثر من النجس، يعني: أن الماء مشتد الظهر
بالعون والنجاسة صفر الظهر من العون وذلك لأن الماء الفوق مع وجود طهره في
ذاته بمعنى عدم تأثره من نجس أو متنجس تحتاني يكون مطهراً وطهوراً لغيره
أيضاً، فهذا الاعتبار يكون عوناً للماء التحتاني الملاقى للنجس، فإذا انفصل الماء
عن المحل النجس بعد جريانه عليه بهذا النحو واجتمع في محل آخر فقد جاوز
عن محل الجدال مع الخصم ومضى أمره وصار مع النصرة والظفر، فقد انصب في
المحل الثاني غير متأثر من النجس بل غالباً عليه.

نعم لو صار الجزء الملاقى متغيراً فهو كالمغلوب الذي لا ينفعه نصرة الناصر
وعون المعاون .

وكذا لو بقى عين النجاسة، إذ يصير حينئذ ملاقياً ومخاصماً لتنام أجزاء الماء
على التدريج، فمحل الكلام ما إذا انتفى الأمران، يعني: التغير وبقاء العين، وهذا
بخلاف الماء الذي يكون أكثر من النجاسة كما ولكن لا يكون جارياً بحيث كان
مشتملاً على عال وسافل كما لو لاقى النجس جزء من ماء الحوض فإن الباقي من
الماء ليس عوناً وناصراً لهذا الجزء، إذ نسبة طرفية النجاسة وتخاصمها إلى جميع
الأجزاء على السواء، والسر أن مجموع الماء ماء واحد، ويصدق أن هذا الماء الواحد
قد لاقى النجاسة والماء الجاري على صورة العمود أيضاً وإن كان ماءً واحداً إلا أن
تأثير الفوق مما لاقى التحت لا يفهمه العرف، فليس النجاسة إلا معارضاً لما
يلاقيها فقط، وأما في ماء الحوض فهو معارض لجميع الماء دفعة .

ولعمري أنّ هذا معنى لطيف شريف لهذا التعليل ويكون من مختصات هذا الوجيز؛ وعلى هذا فلا بد من أن يفصل في الماء القليل الملاقى للنجس بين ما يشتمل على طائفتين إحداهما مشغولة بالتدافع مع النجس والأخرى غير مشغولة بذلك ولكنه عون للطائفة الأولى وبين غيره، فيحكم في الأول بعدم الانفعال إلا مع التغيير أو بقاء العين، وفي الثاني بالانفعال مطلقاً أو على التفاوت بحسب المراتب.

ولا يتوهم اتحاد هذا مع قول السيد - قدس سره - حيث فزق في الماء القليل بين ما إذا كان الماء وارداً على النجس وبين ما إذا ورد النجس على الماء، فإنّ الصورة المفروضة التي ذكرناها وإن كانت من أفراد ورود الماء على النجس إلا أنّ له أفراداً آخر أيضاً، فأنه شامل لما إذا وقع قطرة من الماء على النجس كما لو صار الماء المنصب على البدن قطرات ووقع على الأرض النجسة ثم عاد إلى البدن، فإنّ القطرة سواء وردت من فوق أم من عرض أم من تحت ليس مشتملاً إلا على طائفة واحدة مبتلاة بالمعارضة مع النجس فهي خارجة عما ذكرنا مع كونه من أقسام الورد.

فلا يرد عليه ما يرد على السيد من أنّ الفرق بين الوردين يكون بحسب المذاق العرفي مستبعداً ويكون خلافه مشاهداً في التأثيرات العرفية، ألا ترى أنّ تأثر اليد من ملاقة السمن، وكذا تأثره من ملاقة السكين لا يفرق فيه ما إذا وضع السمن والسكين على اليد أو وضع اليد عليهما، ولكن ليس مستبعداً في نظر العرف بعد ملاحظة جريان الماء من الفوق إلى التحت مثلاً وعدم تأثر الفوق بملاقة التحت للنجاسة أن يكون التحت الملاقى للنجس غير متأثر لاشتداد

ظهر الماء بالعون، فهذا المعنى يصل إليه فهم العرف بعد ملاحظة هذه المقدمات بسهولة.

ويؤيد هذا المعنى أخبار [ماء] الحمام المشتركة طهارته على المادة مع عدم التقييد بالكثرة فيكون مفادها أن هذا الماء الجاري على هيئة العمود يكون له مادة وهو الجزء الفوقاني الغير المتأثر بملاقة التحتاني فإنه عون ومادة للجزء التحتاني، فيستفاد منها أيضاً أن كل ماء كان بهذه الهيئة كماء الابريق لو جرى ماؤه من ثقبه على هيئة العمود فحكمه كذلك فلا يحتاج إلى اشتراط الكثرة إما في نفس المادة، وإما في المجموع منها ومن العمود والمجتمع في الحوض الصغير بدعوى الانصراف لغلبة كون مادة الحمامات كراً حتى يرد عليه أن ما هو الغالب هو الأزيد من الكثر وهو لا يكون معياراً قطعاً، والكثرة الذي يحتمل أن يكون معياراً ليس بغالب فإذا رفع اليد عن الغالب وهو الزيادة وعلم عدم استعمال اللفظ فيه فما وجه الحمل على خصوص الكثر.

وعلى هذا المعنى الذي ذكرنا فحصول تطهير الثوب المنتجس بالماء القليل أيضاً ليس مستبعداً عرفاً، فإنه أيضاً يكون على وجه صب الماء عليه، فالثوب والماء الذي يكون فيه بعد زوال العين يكونان طاهرين معاً فيكون ملازماً للقول بطهارة غسالة ماء القليل الغير المزيلة.

بقي الكلام في وجه الجمع بين هذا التفصيل الذي استظهرناه في الماء القليل من التعليل المذكور وأخبار الحمام وبين الأخبار الأخر.

فنقول: هنا ثلاث طوائف من الأخبار يتوهم معارضتها لهذا المدلول.

احداها: الأخبار الدالة على الانفعال التي يكون موردها الماء القليل ولم

يذكر فيها اسم الكر.

والثانية: الأخبار التي تدل على عدم الانفعال مع كون موردها القليل وعدم ذكر اسم الكر فيها فإنه يتوهم معارضتها لأجل أن مقتضى تعليل عدم الانفعال في خبر الاستنجاء بالأكثرية هو الانفعال في صورة عدم الأكثرية، فهذا التعليل مشتمل على حكيم: عدم الانفعال في صورة الأكثرية بأن يكون الماء جارياً على وجه لم يتأثر جزء بملاقاة جزء كالجارى من العلو إلى السفلى، والانفعال في غير هذه الصورة، ومورد تلك الأخبار هو غير هذه الصورة أيضاً، فإن موردها صورة ورود النجاسة على الماء.

والثالثة: مطلقات انفعال القليل وهي الأخبار التي ذكر فيها الكر ودلت بالمفهوم على انفعال غيره وهي العمدة في باب انفعال القليل.

فتقول: أما الطائفة الأولى فليست معارضة، لأن مورد كلها صورة ورود النجاسة على الماء، فلاحظها.

وأما الطائفة الثانية، فلأن الكلام بعد الفراغ عن الجمع بين هذه الطائفة وما يدل على الانفعال إما بالحمل على كون النجاسة ذات مراتب، وإما بطرح هذه الطائفة والعمل بما يدل على انفعال القليل فبعد الفراغ عن هذا المقام نريد استفادة المعنى المذكور من التعليل.

بقي الطائفة الثالثة المفصلة بين القليل والكر. ويكون موردها مطلق الماء فيكون مفادها أن مطلق الماء إذا كان قليلاً ينجس بالملاقاة بأي وجه حصل الملاقاة سواء كان بالنحو المزبور أم بغيره، فيقال في دفع المعارضة بأنه ليس في هذه الأخبار لفظ الملاقاة حتى يتمسك بإطلاقه، فيما أن يقال بأن مفادها أن الموضع

الذي يتحقق فيه المقتضي للتنجيس في الماء القليل فينجسه، ففي الماء الكثير متى تحقق هذا المقتضى فالكربة مانعة عن تأثيره، فليست هذه الأخبار إلا متعرضة لمانع الكربة فيما لو فرغ عن وجود المقتضي للتنجيس وليست متعرضة لحال المقتضى له وأنه يكون هو الملاقاة على وجه خاص أو الملاقاة بأي وجه اتفق.

والحاصل أنها ليست في مقام بيان أن تنجيس النجاسات للماء بما إذا يحصل، بل هي في مقام بيان مانعية الكربة عن التنجيس في المقام الذي تحقق فيه المقتضي للتنجيس أيًا ما كان، فطريق التنجيس يكون محالاً وموكولاً إلى العرف، وحينئذ فلا إشكال أن القدر المتيقن من ما يؤخذ من العرف هو حصول التنجيس في غير الصورة المفروضة وفيها إما تقطع بعدم التنجيس، أو نشك ولا أقل منه فيكون المرجع الأصلي وهو الطهارة.

وإما أن يقال بأن الإرتكاز العرفي يوجب التقييد في هذه الأخبار فكما أن في قولنا: الشمس مرتبة للنبات يفهم العرف بمناسبة المقام أنه بالاشراق عليه، وفي قولنا: السكين تقطع اليد أنه بالمهاسة مع اليد، فكذا إذا قيل: النجس ينجس الماء القليل نفهم منه أنه بالملاقاة، لكن نقول ليس كل ملاقاة بحسب المرتكز العرفي موجبة للتنجيس، بل الملاقاة على غير الوجه المذكور، وأما الملاقاة على هذا الوجه فقد عرفت أن العرف يساعد على عدم تأثيرها؛ لأكثرية الماء على النجس.

فإن قلت: لانسليم كون المرتكز العرفي في التأثيرات العرفية عدم التأثير بالملاقاة المذكور، ويشهد لذلك أن السم إذا لاقى الماء الذي يكون على هيئة العمود يجتنبون من موضع ملاقاته قطعاً، وإن كانوا لا يجتنبون عن الماء العالي.

قلت: نعم لكن ذلك من باب أن الماء ليس رافعاً لأثر السم عن موضع

ملاقاته بخلاف النجس فإن شأن الماء هو الطهورية والمطهرية لغيره، فالماء العالي مضافاً إلى عدم تأثره بالنجس التحت يكون مؤثراً في رفعه أيضاً، واذن فهذا الذي استفدناه من التعليل وأخبار الحمام في غاية القوة بحسب الدليل وإن كان ليس العمل إلا على التجنب لعدم قائل بهذا التفصيل.

وعلى أي حال سواء قلنا بنجاسة موضع الملاقاة في الماء الجاري على الهيئة المذكورة كما هو المشهور أم قلنا بطهارة جميعه كما استقويناه من الدلالة فهل يكون من مصاديق عنوان المستثنى عن عمومات انفعال القليل ما إذا كان الماء جارياً من سفلى إلى علو كالقوة أولاً؟ الظاهر الأول لثبوت الملاك فيه أيضاً فإن العرف كما يرى في ما يكون كهيئة العمود أكثرية الماء من القدر كذلك فيما يكون كالقوة، فإن الماء في كليهما يكون مسلطاً على النجس وذاهباً نحوه بقوة، فهو بقوة يدفعه عن امامه.

والحاصل أن الملاك ليس هو الجريان من العلو إلى السفلى، بل مطلق الجريان بقوة وسرعة وشدة، وأما مطلق الجريان على وجه الأرض وإن كان مساوياً في النظر فلا أقل من الشك في كونه من مصاديق الأكثرية. نعم ما يكون من الجريان على وجه التسليم أو التبريح الشبيه به يكون كافياً لوجود الملاك فيه، والمراد بالأول ما يتصاعد ثم ينحدر على هيئة ظهر السمك، والمراد بالثاني ما يكون العلو فيه محسوساً جداً، وينبغي الكلام في هذا المقام وإن كان أجنبياً عنه في ماء الغسالة لمناسبة بينهما.

فقول: قيل في الغسالة خصوصاً المطهرة بالطهارة، وقيل فيها خصوصاً المزيلة بالنجاسة، مستند الثاني ظاهر وهو عمومات انفعال الماء القليل الشاملة

بعمومها الماء الغسالة، ومستند الأول أنه كيف يكون المحل طاهراً والماء الداخل فيه نجساً، ومرجع هذا إلى دعوى التلازم بين طهارة المحل وطهارة الماء وبين نجاستهما، والحق أن يقال لنا في المقام صنفين من العمومات عمومات انفعال القليل وعمومات أن الماء النجس لا يؤثر فيما لاقاه الطهارة فبعد القطع بحصول التطهير بالماء القليل لا بد من رفع اليد عن أحد هذين الصنفين لوضوح عدم إمكان حفظها معاً، فلا بد إما من تخصيص عموم انفعال القليل بغير المستعمل في التطهير، وإما من تخصيص عموم عدم إفادة الماء النجس للطهارة بغير مقام التطهير والنجاسة الحاصلة بسببه، ولا شك في جريان أصالة العموم بالنسبة إلى عمومات الانفعال لأن الشك بالنسبة إليها مرادي وأما جريانه بالنسبة إلى العمومات الأخر فمبني على القولين في حجية أصالة الحقيقة وأصالة العموم في الشبهات الغير المرادية وعدم حجيتها، فإن الشك بالنسبة إليها غير مرادي لمعلومية إفادة هذا الماء طهارة المحل، وإنا الشك في أنه من أفراد الماء الطاهر حتى يكون بالنسبة إلى العموم المذكور تخصصاً أو من أفراد الماء النجس حتى يكون تخصصاً.

فإن قلنا بالحجية كما زعمها السيد - قدس سره - وقع التعارض فينساقت الأصلان ويرجع إلى الأصل الجاري في كلي الماء المشكوك الطهارة والنجاسة بين الانفعال وعدمه على الخلاف المتقدم، وحيث اخترنا أنه عدم الانفعال يكون ماء الغسالة طاهراً.

وإن قلنا بعدم الحجية وعدم الجريان كان أصالة العموم في جانب عمومات الانفعال بلا معارض، فيتعين القول بنجاسة الغسالة، لكن يمكن أن يقال بأننا

وإن لم نقل في أصالة الحقيقة بالجريان إلا في الشبهات المرادية خلافاً للسيد - قدس سره - حيث عمّمها بالنسبة إلى غيرها، لكن يمكن أن نختار قول السيد في أصالة العموم ونقول بجريانه في مقام تشخيص الموضوع وإن كان المراد معلوماً، والفرق بين المقامين أنّ المراد بجميع حدوده في الأول أعني: ما إذا لم يكن المعنى الحقيقي للفظ مميزاً عن معناه المجازي ووجد مستعملاً في معنى معلوم، فالشك في أمر خارج عن المراد بالمرّة، لوضوح عدم كون حقيقة المعنى المراد ومجازيته وجهاً وكيفية للمراد بحيث تفاوتت كيفية الإرادة بسببها.

وهذا بخلاف المقام الثاني حيث إنّ الشك هنا واقع في نحو المراد الإجمالي فنشك فيما إذا قال: أكرم العلماء. وعلم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد ولم يعلم أنّه عالم أو جاهل أنّ المراد اللّبي والمحجوب الجدي للمتكلّم إكرام تمام الأفراد لعنوان العالم على نحو الإجمال أو إكرام بعضها، فإن كان زيد عالماً كان مراده في أكرم العلماء إكرام البعض من العلماء، وإن كان جاهلاً كان مراده إكرام تمامهم، ولا يبعد أن يكون أصالة العموم هاهنا جارية فنحکم بمقتضى عكس النقيض بانتفاء الموضوع عن مورد انتفاء الحكم، وينزل هذا الأصل بمنزلة العلم، فكما لو علم بأنّ كلّما ينطبق عليه عنوان العالم يكون محجوب الإكرام، علم بأنّ الشخص المبعوض الإكرام ليس بعالم، فكذا ما هو بمنزلة هذا العلم أعني: أصالة العموم، فيقال: إنّ كل عالم واجب الإكرام بمقتضى الأصل فليس كل من لم يجب إكرامه بعالم كما في القواعد العقلية مثلاً يقال: إنّ كل إنسان حيوان ناطق، فليس كلّما ليس بحيوان ناطق بإنسان، وذلك لأنّ الموضوع في القواعد العقلية علل تامة للمحمولات فإنّ انتفاء المحمولات قاض بانتفاء الموضوعات.

وعلى هذا يكون أصالة العموم في جانب عمومات عدم إفادة الماء النجس الطهارة جارية أيضاً فتكون معارضة للأصل الجاري في العمومات الأخر وإن كان على هذا يوجد في البين أصالة عموم أخرى تكون موافقة لأصالة العموم في عمومات الانفعال وهي أصالة العموم في عمومات أن كل ماء طاهر يرفع الحدث بعد العلم بأن الماء المستعمل في الخبث وإن كان طاهراً لا يرفع الحدث، فإن هذا الماء لو كان طاهراً يلزم التخصيص في تلك العمومات ولو كان نجساً لا يلزم، فأصالة العموم تقضي بكونه نجساً فيكون على النجاسة أصلاً وعلى الطهارة أصل واحد، ولا يضر بباب التعارض أكثرية أحد الطرفين من الآخر بعد فرض تساويهما بحسب الظهور.

نعم لو كان الأكثرية موجبة للأظهرية كانت مرجحة، وأما بدون ذلك كما هو كذلك في المقام فلا.

في الكَرِّ الراكِد

«مسألة ٢: الكَرِّ بحسب الوزن ألف ومائتا رطل بالعراقي، وبالمساحة ثلاثة وأربعون شبراً إلا ثمن شبر فبالمنّ الشاهي - وهو ألف ومائتان وثمانون مثقالاً - يصير أربعة وستين مثلاً إلا عشرين مثقالاً».

المشهور أن الكَرِّ بحسب الوزن ألف ومائتا رطل بالعراقي، والرطل مائة وثلاثون درهماً، ولا إشكال في أنه لو ثبت كون الكَرِّ ألفاً ومائتي رطل بالعراقي وثبت كون كل رطل مائة وثلاثين درهماً فهذا الوزن يطابق بحسب المنّ الشاهي المتداول في هذا العصر الذي هو عبارة عن ألف ومائة وثمانين مثقالاً، لأربعة وستين مثلاً إلا عشرين مثقالاً، يعرف ذلك بالحساب. إنهما الكلام في الأمرين

فقول: وأما الثاني فيدل عليه مكاتبة الهمداني عن أبي الحسن - عليه السلام - : إنَّ الصاع ستة أرتال بالمدني وتسعة أرتال بالعراقي ووزنه ألف ومائة وسبعون درهماً، فإنَّ الألف والمائة والسبعين إذا وزع على التسعة صار بإزاء كلِّ من التسعة مائة وثلاثين.

أما الأوَّل فيدلُّ عليه مرسله ابن أبي عمير - الذي قد اشتهر أنَّ مراسيله لغاية الوثوق به بمنزلة المسانيد - عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف وماتارطل^(١)، وروي أيضاً بإسقاط قوله الذي لا ينجسه شيء، لكن لم يقيد الرطل فيه بالعراقي فيحتمل المكِّي الذي هو ضعف العراقي والمدني الذي هو ضعف ونصف للعراقي.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: والكرّ ستمائة رطل.^(٢)

وفي رواية أخرى عن ابن أبي عمير قال: روي لي عن عبد الله بن المغيرة يرفعه إلى أبي عبد الله - عليه السلام - : إنَّ الكرّ ستمائة رطل.^(٣) وربما يحمل الرطل في المرسله على العراقي بدلالة كون ابن أبي عمير عراقياً.

وفيه أولاً: أنَّ المناط لو سلّم هو عراقية الراوي لاعراقية ابن أبي عمير الذي هو المرسل.

وثانياً: أنَّ عراقية الراوي لا يوجب الظهور في العراقي؛ لأنَّ تخالف اصطلاح المتكلم والمخاطب في اللفظ لا يلازم جهل كل منهما بعرف الآخر، فمخالفة عرف

١- الوسائل: ج ١، باب ١١، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٣، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٢٤، ح ٣.

٣- المصدر نفسه: ح ٢.

بلاد العراق لعرف بلاد الحجاز في لفظ الرطل لا يلزم جهل كل من أهل هاتين
البلادين لعرف الآخر، ومع العلم لا يوجب أصلاً في أن يتبع المتكلم عرف نفسه، بل
لو كان هذا اللفظ في كلام السائل من أحد البلدين في البلد الآخر واعاده المجيب
الذي من أهل هذا البلد الآخر في الجواب كان ظاهراً في عرف نفس المجيب. نعم
مع جهل المخاطب بعرف المتكلم يقبح اتباع المتكلم لعرف نفسه.

والحاصل لا ظهور للرواية في كون الرطل عراقياً فلو تكافأ الاحتمالات
الثلاثة فإن قلنا بأن الأصل في الماء عند الشك هو الطهارة كما اخترناه لزم الأخذ
بالقدر المتيقن من طرف القلة وهو العراقي، وإن قلنا بأنه الانفعال كما اختاره
الشيخ المرتضى - قدس سره - لزم الأخذ بالمتيقن من جانب الكثرة وهو المكي.

ويمكن أن يستدل بمجموع الروايتين على كون الرطل عراقياً بأن يقال: لو
فرض القطع بصدور هذين المضمونين - أعني: كون الكثر ألفاً وماتى رطل وكونه
ستمائة رطل - من الإمام فلا شك أن وجه الجمع كان منحصرأ في حمل الأول على
العراقي والثاني على المكي، لأن الثاني ضعفاً الأول، ألا ترى أنه لو قال المتكلم: إن
الشيء الفلاني منان، وقال بعد ذلك: أنه أربعة أمتان هل يرتاب أحد في أنه أراد في
الأول المن الشاهي وفي الثاني المن التبريزي، فكل من الكلامين وإن كان مجملأ
مردداً بين معنيين أو معاني إلا أنه يحصل من انضمامهما معنى مبين فكل من
المجملين يصير مبيناً للآخر.

وعلى هذا فالروايتان خارجتان عن باب التعارض بين الخبرين، فإن مورد
التعارض ما إذا لم يكن في البين جمع عرفي ولا يختص الجمع العرفي كما أفاده الشيخ
الجليل المرتضى - قدس سره العزيز - في باب التعادل والتراجيح من رسائله بما إذا

كان أحد الخبرين نصاً أو أظهر حتى يجعل النصوصية والأظهرية موجبة لصرف الظاهر كما في العام والخاص والمطلق والمقتيد، بل يشمل الجمع العرفي لمثل المقام بما إذا كان كل من الخبرين مجعلاً في نفسه وصار مبيّناً بانضمام الآخر، إذ المدار في الجمع العرفي الذي هو خارج عن موضوع أخبار علاج المتعارضين بالرجوع إلى المرجحات السندية هو عدم تحبّر العرف عند عرض الكلامين عليه، ولا شك أنه موجود في المقام.

وكيف كان فيبقى الكلام في المعارضات الأخر من التحديد بالقلتين اللتين هما جرّتان.

كما في مرسله عبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا كان الماء قدر قلّتين لم ينجسه شيء، والقلّتان جرّتان الخ. ^(١)

ومن تقدير الكرّ بقوله نحو حُبّي هذا كما في المرسله الأخرى لعبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: الكرّ من الماء نحو حُبّي هذا وأشار إلى حبّ من تلك الحباب التي تكون بالمدينة ^(٢) لكن هذان لا يقاومان ما تقدّم لإمكان أن تسع الجرّتان ألفاً ومائتي رطل خصوصاً مع ملاحظة رواية علي بن جعفر في جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول حيث فرض وسعة الجرّة الواحدة لألف رطل، وكذا من الممكن أنه كان الحُبّ المشار إليه واسعاً لمقدار الكرّ، هذا بحسب الوزن.

وأما بحسب المساحة فالمعروف أنه ثلاثة أشبار ونصف طولاً وثلاثة أشبار

١- الوسائل: ج ١، باب ١٠، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٣، ح ٨.

٢- المصدر نفسه: ص ١٢٢، ح ٧.

ونصف عرضاً وثلاثة أشبار ونصف عمقاً ويكون مكسرة ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، إذ يحصل من ضرب ثلاثة العرض في ثلاثة الطول التسعة، ومن ضرب ثلاثة العرض في نصف الطول واحد ونصف، وكذا من ضرب ثلاثة الطول في نصف العرض، ويحصل من ضرب أحد النصفين في الآخر الربع، فيصير المجموع اثني عشر وربعاً فيضرب الاثني عشر في ثلاثة العمق يحصل ستة وثلاثين، وفي نصف العمق يحصل ستة، ويحصل من ضرب الربع في ثلاثة العمق ثلاثة أرباع، ومن ضربه في نصف العمق الثمن فيصير المجموع اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر.

والأولى التيمن بذكر الأخبار الواردة في الباب فنقول:

منها: صحيحة إسماعيل بن جابر التي ذكر في المدارك أنها أصح رواية عشر عليها في المقام قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - الماء الذي لا ينجسه شيء قال - عليه السلام - ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعة. ^(١)

المراد بالذراع كما يظهر من باب المواقيت قدمان، فالذراعان عبارة عن أربعة أقدام التي هي مساوية لأربعة أشبار، والمراد بالسعة الفضاء والسطح المشتمل على الطول والعرض، ولا يقال سطح هذا الشيء وسعته ثلاثة أشبار إلا إذا كان كل من طوله وعرضه ثلاثة أشبار، ولا يقال ذلك قيباً إذا كان عرض الجسم شبراً وطوله ثلاثة أشبار، فيصير المحصل من الرواية أنّ الكثر ما كان ثلاثة أشبار عرضاً وثلاثة أشبار طولاً وأربعة أشبار عمقاً فيصير مكسره ستة وثلاثين.

ومنها: مرسله الصدوق - رحمه الله عليه - أنّ الكثر هو ما يكون ثلاثة أشبار

١- الوسائل: ج ١، باب ١٠، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢١، ح ١.

طولاً في ثلاثة أشبار عرضاً في ثلاثة أشبار عمقاً^(١) وهذا يكون مكسره سبعة وعشرين.

ومنها: مرسلته الأخرى أنّ الكرّ ذراعان وشبر في ذراعين وشبر^(٢) وهذه مجملة، إذ يحتمل أن يكون المراد أن يكون السطح المشتمل على الطول والعرض ذراعين وشبراً يعني خمسة أشبار في عمق وذراعين وشبر، فيكون كلّ من الأبعاد الثلاثة خمسة أشبار فيصير المكسر مائة وخمسة وعشرين شبراً، ويحتمل أن يكون المراد كون كلّ من الطول والعمق خمسة أشبار مع كون العرض شبراً واحداً ليكون المكسر خمسة وعشرين، ويحتمل أن يكون المراد بالذراع عظم الذراع حتى يكون كلّ ذراع أزيد من الشبر ييسر فيكون دليلاً على المشهور من كون كلّ من الأبعاد ثلاثة أشبار ونصف.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله - عليه السلام - قلت: وما الكر؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار^(٣) هذا موافق للمرسلّة الأولى بناءً على أنّ المراد بأحد البعدين السطح المشتمل على الطول والعرض.

ومنها: رواية الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قلت: وكم الكر؟ قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها^(٤) هذا يدلّ على المشهور بناءً على أنّ المراد بالعرض السطح المشتمل على الطول والعرض كما في الصحيحة المتقدمة، مع أنّ العرض إذا كان بهذا المقدار فالطول لا بدّ وأن

١- الوسائل: ج ١، باب ١٠، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٢، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: ح ٣.

٣- المصدر نفسه: ح ٤.

٤- المصدر نفسه: ح ٥.

لا يكون أنقص منه وإلا لم يكن العرض عرضاً.

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصفاً في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء. ^(١) عدم تعيين مقدار العمق لمعلوماته من الطول والعرض أو يقال قوله في عمقه صفة لقوله ثلاثة أشبار ونصف يعني في ثلاثة أشبار ونصف ثابتة في عمقه، ويكون المراد بالبعد الأول كل من الطول والعرض، وعلى أي حال يكون دليلاً على قول المشهور....

«مسألة ١٢: إذا كان ماء من أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر».

إذ في هذا الفرض لم يعلم بثبوت تكليف لاحتمال الوقوع في النجس فلم يوجب تكليفاً جديداً وهذا واضح، وهكذا الكلام في العلم التفصيلي اللاحق بمعنى أنه لو علم تفصيلاً بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائتين بوقوع قطرة بول مثلاً بأن هذا المعين كان قبل وقوع القطرة نجساً فإنه موجب لعدم تأثير العلم الإجمالي السابق بالنسبة إلى غير هذا المعين من هذا الجنب، وليس حال العلم الطارئ حال الاضطرار والخروج عن محل الابتلاء الطارئ، فلو صار أحد طرفي المعلوم بالإجمال بخصوصه مضطراً إليه أو أهرق أحد المائتين المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً مثلاً لم يوجب ذلك عدم تأثير العلم الإجمالي بعد ذلك بالنسبة إلى الآخر الغير المضطر إليه أو الغير الخارج عن محل الابتلاء.

ووجه الفرق أنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المكلف متى التفت إلى زمان حصول العلم الإجمالي وجد في نفسه التردد والإجمال بالنسبة إلى ذلك الزمان، مثلاً إذا كان أول زمان حصول العلم الإجمالي أول الصبح فلا بد أن يكون المكلف إذا لاحظ الحال في أول الصبح في كل من الأزمنة المتأخرة من الصبح وجد في نفسه أنه في أول الصبح عالم بأنه إما أن يكون هذا الماء نجساً أو ذلك، فيشترط بقاء العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخرة بهذا المعنى وإن كان لا يلزم بقاءه بالنسبة إلى نفس الأزمنة المتأخرة.

وبعبارة أخرى: انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي إذا لم يكن سارياً إلى أول زمان حصول العلم الإجمالي، بل كان مخصوصاً بالأزمنة المتأخرة فهو غير مضر وإذا كان سارياً إلى الزمان السابق فمضر، ففي صورة حدوث الاضطراب بالنسبة إلى الأحد المعين أو الخروج عن محل الابتلاء فيه يحصل الانحلال في الأزمنة المتأخرة فيعلم تفصيلاً بعدم التكليف بالنسبة إلى المضطر إليه أو الخارج، ويشك بدوياً في ثبوت التكليف بالنسبة إلى الآخر من دون أن يكون هذا الانحلال مرتبطاً بالزمان السابق.

فإننا إذا لاحظنا أول الصبح الذي هو زمان وقوع القطرة بعد حدوث الاضطراب أو الخروج نجد الإجمال أيضاً في أنفسنا بالنسبة إلى أول الصبح حتى في هذا الحال، فيلزم الخروج عن عهدة هذا التكليف المعلوم بالإجمال، غاية الأمر أن المكلف قبل الاضطراب إلى الأحد المعين كان متمكناً من الموافقة القطعية لهذا التكليف وبعده انحصر في حقه بالموافقة الاحتمالية، كما أنه يتصور ثلاث مراتب للموافقة فيما إذا حدث الاضطراب إلى أحدهما الغير المعين، فالموافقة القطعية غير

مقدورة والظنية لو كانت بأن يكون المظنون وقوع القطرة في هذا المعين مثلاً هي المتعينة فيلزم اختيار غير المظنون، فلو لم يتمكن من أحدهما بأن يكون الطرفان متساويين ينحصر في الموافقة الاحتمالية، فيلتزم في تعيين أيهما.

وأما في صورة حدوث العلم التفصيلي بأن هذا المعين كان من السابق نجساً ينحل العلم الإجمالي في الحال ويسري الانحلال أيضاً إلى السابق وجداناً، فإذا لاحظنا بعد حدوث العلم التفصيلي المذكور أول الصبح الذي هو زمان وقوع القطرة نجد في أنفسنا أننا في هذا الحال غير عالمين بالإجمال في هذا الزمان، بل يكون هذا معلوم النجاسة تفصيلاً وذاك مشكوك النجاسة بدوياً في هذا الحال حتى بالنسبة إلى أول الصبح، فيكشف هذا عن بطلان العلم الإجمالي الحاصل من الأول فيعمل في غير المعلوم بالتفصيل بالأصل الجاري فيه من البراءة وغيرها لكونه مشكوكاً بدوياً.

هذا فيما إذا حصل العلم التفصيلي الذي هو الطريق العقلي بعد الملاقاة، وأما لو حصل الطريق التعبدي والأمانة الشرعية بعدها بالنحو المذكور بأن تقوم البيّنة بأن هذا الماء المعين من المائتين اللذين علم إجمالاً بوقوع قطرة البول في أحدهما كان نجساً من السابق وقبل وقوع القطرة، لا بأن تقوم بأن القطرة الواقعة إنّه وقعت في هذا دون ذلك فأنه لإشكال في الانحلال في هذا الفرض، وقد يتوهم في الفرض الأول بأن حال الأمانة حال العلم وأن ذلك مقتضى تنزيل الأمانة منزلة العلم وتنزيل مؤداه منزلة الواقع، فكما أنّ العلم مؤثر في السابق ويوجب سريّة الانحلال إلى السابق عقلاً، فكذا قول البيّنة بأن هذا كان في السابق نجساً منزل منزله في هذا التأثير، بل في كلّ أثر شرعاً وتعبداً.

وفيه أنا وإن فرقتنا بين الأمانة والأصل فيؤخذ بالأمانة بالنسبة إلى الآثار المترتبة مع الوساطة، ولا يؤخذ بالأصل إلا بالنسبة إلى اللوازم المترتبة بلا واسطة لا غير، إلا أن هذا بالنسبة إلى الآثار الشرعية. واللوازم الشرعية دون العقلية، فحجية الأمانة في الآثار المترتبة مع الوساطة إنما هي في الآثار الشرعية التي هي كذلك دون العقلية من طول اللحية ونحوه، لقصور لسان التنزيل إلا بالنسبة إلى الشرعيات دون العقليات.

فتقول: نحن نأخذ فيما إذا أخبر البيئنة بنجاسة الأحد المعين سابقاً ونعامل معه معاملة القطع بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على محكمي هذا الخبر فتحكم بنجاسة هذا المعين من السابق ووجوب الاجتناب منه كذلك، فلو أصاب البدن أو الثوب هذا المعين في السابق يحكم بوجوب تطهيره بعد هذا الإخبار إلا أنه لا يعقل التعبد والتنزيل بالنسبة إلى الأثر الوجداني الثابت لنفس العلم والانكشاف وهو سرية الانحلال وجداناً إلى السابق، فإنه لا يعقل للتنزيل والتعبد تأثيراً في الوجدان الذي أمره بأيدينا، فإننا نشاهد تبدل الوجدان في صورة العلم ونشاهد عدم تبدله في صورة قيام البيئنة بالنسبة إلى الزمان السابق.

وأما بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة عن الإخبار فنشاهد تبدله، إذ قد قام البيئنة وعلمنا بحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه تعبداً مع عدم إيجابه إلا الظن بمؤداه، فحيث لادخل لإضافة حكم الشرع إلى الواقع، والظاهر في حكم العقل بوجوب الامتثال فنحن إذا ألقينا حيث الظاهرية والواقعية للحكم نعلم تفصيلاً بأصل الوجوب في ما أخبر البيئنة بنجاسته ونشك بدواً في غيره، لكن هذا بخلاف الأزمنة السابقة على الإخبار، إذ المفروض عدم إيجاب قول البيئنة سوى الظن

بمحكيّة دون القطع، ودليل الاعتبار والتزويل لم يفد إلا ترتيب آثار وجود النجاسة ووجوب الاجتناب من السابق واقعاً، وهذا لا يوجب الانحلال أيضاً إذ مجرد الوجود الواقعي ما لم يتعلّق العلم التفصيلي به لا يوجب الانحلال، كيف وإلّا لزم عدم وجود العلم الاجمالي في مورد أصلاً، لوضوح ثبوت الوجود الواقعي في أحد الطرفين قطعاً دائماً.

وأما القطع التفصيلي الحاصل من حين قيام البيّنة فهو من آثار نفس الحجية ومستفاد من قول الشارع: اعمل بقول البيّنة، فلم يكن قبل قيام البيّنة له عين ولا أثر، لأنّ الحجية وقول اعمل تابع لموضوعه وهو وجود الاخبار وقيام البيّنة والمفروض عدمه في السابق فلم يكن في السابق الحجية وقول اعمل حتى يستفاد منه العلم التفصيلي بأصل الحكم بعد إلقاء الظاهرية والواقعية لعدم موضوعه.

والحاصل أنّ ترتيب من حيث العمل كل أثر ثابت للوجود الواقعي من السابق لمحكي البيّنة، وأما من حيث الوجدان وانقلاب وجدان الإجمال إلى وجدان التفصيل الذي هو من آثار نفس الانكشاف فنعلم بالوجدان عدم حصوله إلا من حين البيّنة لاقبلها، لوضوح أنّ هذا الأثر من آثار نفس الحجية دون نفس المحكي بالبيّنة إذ ليس محكيه إلا الوجود الواقعي، وليس من أثره الانقلاب، والتزويل بالنسبة إلى هذا الأثر الوجداني أيضاً غير معقول، وإذن فحال البيّنة الطارئة حال الاضطراب والخروج الطارئ في أنّ العلم الإجمالي الحاصل في السابق محفوظ بالنسبة إلى السابق في الجميع مع انقلابه بالنسبة إلى اللاحق إلى التفصيلي، كما لو أوقع النجاسة في واحد معين من المائتين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما، فإنّ هذا أيضاً سبب لانقلاب العلم الإجمالي بالنسبة إلى اللاحق دون السابق.

هذا كله في الأمارات المعمولة لتشخيص الموضوعات في الشبهات الموضوعية، وهذا بخلاف الأدلة القائمة على الأحكام الكلية في الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بحرمة شرب التنن أو شرب الخمر، وقام بعد ذلك خبر الواحد على حرمة الخمر، فإنّ هذا موجب لجريان أصالة الإباحة في شرب التنن بلا معارض، لعدم جريان أصالة الإباحة في شرب الخمر، لورود الخبر الذي هو الدليل عليها، مع كون المدار في وجود المعارض وعدمه للأصل الجاري في أحد طرفي العلم الإجمالي على زمان حدوث العلم الإجمالي، فإذا كان في هذا الزمان معارضاً بالمثل لم يعبأ بسقوط معارضه في الزمان اللاحق كالعكس.

ووجه الفرق أنّ الموضوع هنا ليس هو القيام عندنا، بل الموضوع هو الوجود الواقعي للخبر المضبوط في الكتب فهو حجة علينا قبل قيامه عندنا، فالأصل الجاري في جانب ما دلّ الخبر على حرمة كان من الأوّل محكوماً للدليل وغير جار فكان الأصل في غيره بلا معارض من الأوّل، وهذا بخلاف البيّنة في الموضوعات، فإنّ الموضوع للحجية هو نفس وجود قول البيّنة وقيامه عند المكلف وهو غير موجود في زمان حدوث العلم الإجمالي بالفرض، فالأصلان متعارضان بالنسبة إلى هذا الزمان وإن صار بعد البيّنة الأصل في ما أخبرته البيّنة سلبياً عن المعارض لقيام الأمانة في قبال معارضه.

ثم إنّ هنا طريقاً آخر للأخذ بما قام به البيّنة من طرفي العلم الإجمالي والاجتناب عنه وارتكاب الآخر، وهو أنا وإن لم نقل بانحلال العلم الاجمالي السابق بسبب البيّنة المتأخّرة، بل قلنا بمحفوظيته وكونه مؤثراً، لكن نقول: حكم العقل بوجوب الاجتناب عن كلا الطرفين إنّما هو من باب المقدمة لامشال التكليف

الواقعي بالاجتناب عن النجس الواقعي الموجود إما في هذا أو في ذاك، وكما يكون الإتيان بكلا الطرفين موجباً للامثال والخروج عن العهدة وعدم مؤاخذه المولى قطعاً، فكذا الإتيان بما قام به البيئته المتأخرة أيضاً موجب لذلك، إذ المفروض أن المولى جعله حجة بمعنى أنه جعل احتمال الخلاف في حكم العدم وغير معني به.

فإذا أخبر البيئته بأن هذا نجس كان مقتضى حجية قوله كفاية الاجتناب عن هذا الماء ويحصل امثال أمر «اجتنب» المعلوم إجمالاً به، فإنه وإن لم يحصل الجزم بالبراءة بسببه لاحتمال وجود المعلوم الإجمالي في الطرف الآخر، إلا أن المولى لابد وأن يتقبل الإتيان بالطرف الذي أخبره البيئته امثالاً للتكليف الواقعي، ولا يمكنه أن لا يتقبله؛ إذ للعبد أن يقول: لم يكن عليّ إلا امثال تكليف واحد بالاجتناب من النجس، وهذا الذي أتيته أيضاً امثالاً لتكليف اجتناب بحكم جعل قول البيئته حجة؛ إذ معناه عدم الاعتناء باحتمال المكلف عدم كون ما أخبر البيئته بنجاسته نجساً ويعلم المكلف - بالكسر - بذلك إذا كان عالماً بالغيب، وكون مفاد البيئته تكليفاً زائداً على التكليف الذي تعلق به العلم الإجمالي غير معلوم؛ لاحتمال انطباقه على الواقع المعلوم إجمالاً، ومع هذا الاحتمال فالأصل براءة الذمة من الزائد على التكليف المعلوم بالإجمال.

والحاصل: أنه يكون على المكلف الخروج عن عهدة التكليف الذي نجّره عليه العلم الإجمالي، وكما يحصل هذا بإتيان الطرفين معاً في صورة عدم وجود البيئته في البين، كذلك يحصل هذا الخروج بموافقة الطرف الذي قام به البيئته فقط إذا لم يمكن المولى عدم تقبله كما بيناه، وهذا الطريق يشترك مع الانحلال الحقيقي في

الثمرة وهو كفاية الاتيان بأحد الطرفين، إلا أنها يفترقان في أنه على الانحلال يكون الطرف الآخر، أعني: غير ما قام به البيئنة مجرى للبراءة بمجرد قيام البيئنة على الآخر وإن لم يعمل المكلف على طبقه بعد؛ إذ الموجب للانحلال المصحح لجريان الأصل هو نفس الانحلال من دون دخول لعمل المكلف فيه أصلاً.

فعل هذا لوخالف المكلف كلا الطرفين وكان المعلوم الإجمالي في الطرف الذي كان مجرى الأصل يلزم عدم استحقاقه عقاباً إلا على التجري، إذ الطرف الذي قام به البيئنة مخالفته غير موجبة للعقاب لفرض خطاء البيئنة، والأمانة إذا كانت مخطئة لم يوجب مخالفتها العقاب إلا على حرمة التجري، وأما الطرف الآخر فالمفروض أنه مورد للبراءة، وعلى هذا الطريق لالتجري البراءة في الطرف الآخر إلا بعد العمل بما قام به البيئنة، فلو لم يعمل بشيء من الطرفين واتفق وجود المعلوم الإجمالي في غير ما أخبر البيئنة به كان للمولى أن يؤاخذ به على الترك؛ إذ المفروض أنه لم يخرج عن عهدة التكليف الذي علم به لابلامثال القطعي ولا بما هو بدل للامثال القطعي وهو الاتيان بالطرف الذي قام به البيئنة، فبمجرد قيام البيئنة على أحد الطرفين لايجري الأصل في الطرف الآخر؛ إذ المفروض بقاء العلم الإجمالي.

غاية الأمر أن امتثاله ممكن بنحوين، فمالم يحصل امتثاله بالاتيان بما قام به البيئنة لم يكن الطرف الآخر مورداً للبراءة، هذا، لكن يرد على هذا الطريق أيضاً الإشكال من جهة أخرى وهو أنه على هذا يلزم أنه لو كان الطرفان حرامين معاً واقعاً واجتنب المكلف عما أخبر بحرمته البيئنة وارتركب الآخر كان خارجاً عن عهدة التكليف المعلوم الإجمالي وممثلاً له، وهذا مبني على الوجهين في أن اللازم بحكم العقل في باب العلم الإجمالي بالتكليف، بل هو تحصيل العلم بموافقة

التكليف المعلوم أو العلم بعدم مخالفته.

فعلى الأول لا إشكال؛ إذ يكون على المكلف أن يعلم بموافقة التكليف الواحد؛ إذ المفروض أن متعلق علمه هو التكليف الواحد ولاشك في حصول موافقة التكليف الواحد باتيان ما قام به البيّنة، وأما على الأول، فعل المكلف أن يصير عالماً بعدم مخالفة التكليف الواحد وحيث إن الواحد الذي تعلق به علمه ليس ممتازاً ونسبته إلى الطرفين واحدة والبيّنة أيضاً لاتعيّنه في هذا دون ذلك، والمفروض أن كلا الطرفين محرم واقعاً فتعيين الواحد في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ولازم هذا أنه لا يحصل العلم بعدم مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالاً إلا بالعلم بعدم مخالفة كلا التكليفين الموجودين في الطرفين.

نعم فيما إذا كان في الواقع أحد الطرفين حراماً سواء كان هو ما قام به البيّنة أم غيره يحصل عدم مخالفة التكليف الواحد إما واقعاً، أو ما يقوم مقامه، وأما في الصورة الأخرى فلا يمكن أن يقال: إنه لم يحصل مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالاً بمجرد عدم مخالفة ما قام به البيّنة وأنه بدل لامثاله، وذلك لما عرفت من أن نسبه إلى كلا الطرفين على السواء لصديق الواحد على كل منهما فلا مرجح لتعيينه في أحدهما، فعدم مخالفة التكليف الواحد بهذا الوصف لا يحصل إلا بعدم مخالفة كلا الطرفين، وعلى هذين الوجهين يتفرّع النزاع في أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هو حجية الظن وكفاية العمل به أو هو تجزّي الاحتياط وتبعيضه على قدر ما يدفع به الحرج، فإن المكلف متى كان عالماً بوجود مائة تكليف في ضمن المظنونات والمشكوكات والموهومات والمفروض أن الموافقة القطعية لا تحصل إلا بموافقة الجميع وهو حرج عظيم عليه، فإذا تنزلنا عن القطع كان المتعين هو

الظن؛ إذ هو المرتبة النازلة من القطع فيكون قائماً مقام القطع عند عدم إمكانه بحكم العقل.

فإن قلنا: بأن اللازم عليه أولاً هو القطع بموافقة مائة تكليف واللازم عليه ثانياً بعد عدم إمكان القطع هو الظن بذلك أيضاً كان موافقة المائة من المظنونات مجزياً؛ إذ بذلك يحصل الظن بموافقة المائة المعلومة إجمالاً ولا يلزم الاتيان بسائر المظنونات لو كانت فضلاً عن المشكوكات والموهومات، غاية الأمر يحكم بوجود سائر المظنونات أيضاً بعدم القول بالفصل فتفيد المقدمات حجية مطلق الظن:

وإن قلنا: بأن اللازم عليه أولاً هو القطع بعدم مخالفة مائة تكليف ومع عدم إمكانه أو تعسره، فالظن بذلك أيضاً هو المتعين، كان اللازم حينئذ هو الإتيان بتمام المظنونات وتمام المشكوكات، بل بعض من الموهومات، وذلك لأن الظن بعدم مخالفة مائة تكليف لا يحصل بمجرد عدم مخالفة مائة من المظنونات، لأن المفروض أن العلم الإجمالي تعلق بالمائة ولم يتعلق بالزائد منه لا أنه متعلق بنفي الزائد والحصر في المائة أيضاً فيحتمل وجود الزائد أيضاً، ومع هذا لا يحصل الظن بعدم مخالفة المائة المعلومة إجمالاً إلا بالإتيان بتمام المظنونات والمشكوكات، فعند هذا يحصل أول الدرجة من الظن بعدم مخالفة المائة، وحيث إن النزول من القطع عند عدم إمكانه يكون إلى الأقرب منه فالأقرب بحكم العقل فالمتبع عقيب القطع هو الظن الاطمئنائي الذي هو أقصى درجات الظن وهو متوقف على اتيان بعض من الموهومات أيضاً بقدر ما لا يلزم منه الحرج، بل ترجيح ما كان الاحتمال فيه أقوى بالاتيان، ودفع الحرج بها كان الاحتمال فيه في غاية الضعف، فيكون مفاد المقدمات على هذا تبويض الاحتياط لا الاكتفاء بالظن.

«مسألة ١٤: الماء القليل النجس المتمم كراً بطاهر أو نجس نجس على

الأقوى».

مقتضى مفهوم مثل قوله: إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء هو الانفعال، فإن مفهومه أن القليل يفعل بملاقاة النجس أو المتنجس فيشمل المقام، غاية الأمر أن القليل فيما نحن فيه صار بسبب الملاقاة كراً، ومقتضى المنطوق أن تكون الكرية سابقاً على الملاقاة وهي هنا قد حدثت الكرية بسبب الملاقاة، وأيضاً الموضوع لهذه القضية هو الماء الطاهر بقرينة المحمول وهو قوله: لم ينجسه شيء، فمعناه أن الكثر المجتمع من المياه الطاهرة لا يصير نجساً بالملاقاة، فالمفهوم شامل للمقام والمنطوق غير شامل له من غير فرق في ذلك بين ما إذا كان الماء المتمم - بالكسر - طاهراً أو نجساً.

بقي الكلام في دلالة الخبر الذي قد انجبر ضعف سنده بعمل الأصحاب حتى من لم يعمل بخبر الواحد وهو قوله - منه السلام - : إذا بلغ الماء قدر كثر لم يحمل خبثاً، فقد يتوهم دلالة على الطهارة في كلتا صورتين بتقريب أن مفاده بمقتضى تفريع عدم حمل الخبث على بلوغ الكرية أن وصف الكرية متى وجد في الماء يمنع من أن يحمل الخبث فلو كان عليه حمل الخبث من السابق كان مقتضى هذا التقريب وضعه بعد حصول هذا الوصف؛ إذ لو كان باقياً بعده لم يصدق أنه لا يحمل حمل الخبث، وهذا بخلاف مفاد قوله - منه السلام - : إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء، فإن المتفرع على الكرية في هذا الكلام هو عدم التأثير، فلا بد أن يكون الماء الذي تجدد فيه الكرية بمقتضاه بحيث لم يؤثر فيه نجس، فلو كان فيه نجاسة من السابق وبقيت إلى ما بعد الكرية لم يكن منافياً لذلك؛ إذ يصدق أنه لم يؤثر فيه نجس بعد صيرورته كراً.

والحاصل أنه متعرض لنفي التأثير عما بعد الكثرية فلا تبقى النجاسة الحاصلة بالتأثير السابق، والتحقيق أن يقال: إنه لاشك في انقضاء التجدد والحدوث من فعل المضارع، فإما أن نقول في المضارع المنفي بأن التجدد داخل على النفي كما أنه في مثبت وارد على الإثبات فمعنى لم يضرب أنه يتجدد ويحدث منه عدم الضرب كما أن معنى يضرب أنه يتجدد منه الضرب.

وحينئذ فيكون مفاد قوله: لم يحمل أنه يتجدد في الماء بعد بلوغ الكثرية عدم الحمل للخبث، ولا يخفى أن لازم هذا المعنى وجود الحمل في السابق فلو كان الحمل السابق مستمراً بعد الكثرية ينافي ذلك لتجدد عدم الحمل؛ إذ مفاده أن الماء الذي كان حاملاً للخبث إلى حين حصول الكثرية يتصف من هذا الحين بعدم الحملية، وهذا لا يتحقق إلا بوضع الحمل السابق لو كان، وإما أن نقول بأن النفي وارد على التجدد وأن المثبت مع ما كان هو عليه يصير مدخولاً للنفي، فمعنى «يضرب» يتجدد منه الضرب، وإذا وقع عقيب النفي يكون مفاده لا يتجدد منه الضرب، فمعنى قوله: لم يحمل خبثاً أنه لا يحدث منه حمل الخبث، ومن المعلوم أن هذا لا ينافي بقاء الحمل السابق، فهو غير متعرض إلا لنفي حدوث الحمل من غير تعرض لحال الحمل السابق.

فالعمدة في المقام تشخيص أن العرف يفهم أيّاً من هذين المعنيين من القضية المنفية المصدرية بالمضارع، والظاهر بحسب مفاهيم العرف هو المعنى الثاني وإن ادعى بعض الأساتيد أنه المعنى الأول.

ثم على تقدير عدم الدليل في البين إما بإجمال كلتا الطائفتين، وإما بظهور الطائفة الثانية في المعنى الأول، وصيرورتها معارضة للطائفة الأولى، وقلنا بعدم كون أحدهما أظهر يتعين الرجوع إلى الأصل العملي وهو فيما إذا كان المتتم

- بالكسر - نجساً واضح فإنه فيه استصحاب النجاسة.

وأما ما إذا كان طاهراً فنشك في أن الطاهر، هل صار نجساً بملاقاة الجزء النجس وأن الجزء النجس هل صار طاهراً بطرو الكثرة، فمقتضى الأصل في الأول الطهارة وفي الثاني النجاسة.

ثم إن تم دعوى القطع بانحد حكم الماء الذي قد عرفت في مسألة كفاية الاتصال في تطهير الماء النجس بالماء العاصم أو لزوم الامتزاج أن القدر المتيقن من الإجماع صورة الاتحاد التام الحاصل بالاختلاط، أو قلنا بأن الإجماع واقع على أن المائتين القليلين المتصلين البالغ مجموعهما حد الكثرة إما أن يؤثر الكثرة فيصير المجموع طاهراً، أو لا يؤثر فيكون المجموع نجساً، ولم يقل أحد بالفصل وعلى هذا فلا نحتاج إلى الإجماع الأول حتى يكون مورده مخصوصاً بما بعد الامتزاج، لكن نحتاج مع ذلك إلى دعوى القطع بأنه لم ينشأ في مثل هذين المائتين إلا حكم واحد لا في مرحلة الواقع ولا في مرحلة الظاهر، إذ لو لم نقطع إلا بأن الحكم الواقعي واحد فلا ضير في أن يكون الحكم الظاهري الجائي من قبل الأصل متعدداً؛ إذ قد عرفت سابقاً بأن مخالفة مقتضى الأصل للواقع ليس بمضر ما لم يلزم مخالفة عملية قطعية نظير ما لو قطعنا بأن الحكم الواقعي في هذين الموضوعين إما الوجوب وإما الإباحة، فاقضى الأصل في أحدهما الوجوب، وفي الآخر الإباحة.

وبالجمله لو قطعنا بانحد الحكم واقعاً وظاهراً، فيكون استصحاب الطهارة في الجزء الطاهر. مقتضياً بضميمة هذا القطع لظهور المجموع، واستصحاب النجاسة في الجزء النجس بضميمته مقتضياً لنجاسة المجموع فيرجع بعد تساقطها بالمعارضة إلى قاعدة الطهارة.

فتحصل أنّ الحكم بحسب الدليل هو النجاسة من غير فرق بين صورة كون المتّم نجساً وبين صورة كونه طاهراً، وأمّا بحسب الأصل فالحكم في الصورة الأولى هو النجاسة أيضاً، وفي الثانية لو قطعنا باتحاد حكم المائتين ظاهراً وواقعاً هو لطهارة، وإن لم نقطع إلاّ باتحاد حكمهما واقعاً فالحكم في الجزء النجس هو النجاسة وفي الطاهر هو الطهارة، هذا على ما قرّرناه من أنّ الأصل في موارد الشك في الطهارة والنجاسة مع عدم الحالة السابقة هو عدم الانفعال.

وأمّا على مبنى الشيخ الأجل المرتضى - قدّس سره - من أنّه الانفعال بقاعدة المقتضى والمانع فيمكن أن يقال: إنّه أيضاً في هذا الفرع يقول بجريان قاعدة الطهارة على تقدير إجمال الأدلّة أو تساقطها بالمعارضة، بل يمكن القول بذلك في الفرع الذي تقدّم وهو ما لو علم بتجدّد الكربة والملاقة في الماء، أو كان معلومي الوجود فعلاً ونشك في سابقهما ولحقهما وكان التاربخان مجهولين، فيكون المرجح بعد عدم جريان الاستصحابين كما قلناه أو تساقطها بالمعارضة كما قال الشيخ الأجل المرتضى - قدّس سره - هو قاعدة الطهارة حتّى عند القائل بقاعدة المقتضى والمانع.

بيان ذلك أمّا في الفرع المتقدّم فهو أنّ أصالة عدم المانع، إنّما المسلم من حجّيته عند العقلاء هو في ما إذا شكّ في وجود المانع كما لو علم بكم الكرّ وأنّه ألف ومائتا رطل وشكّ في كون هذا الماء الخاص بالغا هذا الحدّ وعدمه ولم يكن له حالة سابقة، وكذلك الكلام في الشبهة المفهومية كما لو كان كمّ هذا الماء معلوماً وشكّ في تعيين كمّ الكرّ بحسب المفهوم، فإنّ الشك هاهنا أيضاً وإن كان في مانعية الوجود إلاّ أنّه راجع إلى الشك في تحقّق عنوان المانع، وهذا بخلاف ما إذا

علم وجود الكرية التي هو المانع من تأثير المقتضي للتنجيس ولكن شك في أنه هل وجد سابقاً على وجود المقتضي، أعني الملاقات حتى كان مؤثراً، أو وجد المقتضي سابقاً على وجود الكرية حتى كان غير مؤثر، فلا نسلم أن العقلاء في مثل هذا يحكمون بتأخر المانع.

وهذا نظير ما قلناه في أصالة عدم النقل حيث إن بناء العقلاء على عدم انتقال اللفظ عن معناه الموضوع له إلى معنى آخر، فمتى كان أصل تحقق الانتقال مشكوكاً ينفونه بالأصل، وأما لو كان أصل تحققه معلوماً وشك في تاريخه، كما لو علم بنقل لفظ الصلاة عن معناه اللغوي إلى الأركان المخصوصة وشك في أن هذا النقل هل حدث في أوائل زمان الشارع أو أواسطه أو أواخره فلانسلم أن للعقلاء حيثئذ أصلاً يفيد عدم النقل إلى الزمان المتأخر.

ولعل السر في ذلك في كلا المقامين أن وجود المانع عن جريان المقتضي على مقتضاه أمر موهوم نادر الوقوع، وكذلك نقل اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر جديد أمر موهوم نادر الحصول، فبناء العقلاء على عدم وقوع هذا الأمر الموهوم إلى أن تقطع بخلافه، فإذا قطع بالخلاف وأن هذا الأمر النادر الوقوع قد وقع ولكن شك في تقدمه وتأخره فلا أصل عندهم يعين أحد هذين، فإن أصل الوقوع الذي هو مجرى الأصل متحقق بالقطع في أحد الزمانين.

وأما في هذا الفرع أعني مسألة المتمم والمتمم فيما إذا كان المتمم - بالكسر - طاهراً وقلنا بأن أدلة الباب مجملة أو متساقطة بعد التعارض فلأن القطع حاصل بأن الملاقاة التي هي سبب للتنجيس قد حصل وأن الكرية التي هي مانعة عن التنجيس حصلت متأخرة عن وجود الملاقاة؛ إذ المفروض أن الماء صار كراً

بالملاقاة، فالكزبة والتنجس كلاهما معلولان للملاقاة، ففي مرتبة وجود المقتضي وهو الملاقاة لم يكن المانع وهو الكزبة موجوداً وإنما صار موجوداً بسببه وتبعه، والعقل حاكم في مثل ذلك بتأثير المقتضي أثره لعدم معقولية ممانعة ما هو متأخر في الرتبة عن تأثير ما تقدمه رتبة، فليس المقام من موارد العلم بوجود المقتضي والشك في تحقق المانع، بل بما علم بتحقق المانع لكن في محل سقط عن أن يؤثر في رفع المقتضي، فالشك الحاصل في المقام إنما هو في أن الكزبة بعد القطع بعدم كونه رافعاً ومانعاً، هل هو رافع أو لا؟

وبعبارة أخرى، إذا حصل الملاقاة ولم تكن الكزبة في رتبته موجودة أثر في النجاسة بحكم العقل وفي الكزبة، فهل هذه الكزبة الحاصلة بالملاقاة ترفع هذه النجاسة الجائية من قبل الملاقاة أو لا، فليس مورد القاعدة المقتضي والمانع.

ثم بعد عدم جريان هذا الأصل العقلاني في كلا الفرعين يصير الماء المفروض مشكوك الحكم فيجري فيه الأصل الشرعي، أعني: قاعدة الطهارة وهي أن كل موضوع مشكوك الحكم بحسب الطهارة والنجاسة فهو محكوم شرعاً بالطهارة.

ومن هنا ظهر أن هذا الأصل العقلاني في موارد جريانه كالشك المصدقي مع عدم الحالة السابقة أو المفهومي في تحقق الكزبة يكون وارداً على الأصل الشرعي المذكور، فإن الأول أصل موضوعي، والثاني حكمي والموضوعي مقدم على الحكمي إذ بالأول يرتفع موضوع مثلاً الشك في الطهارة والنجاسة الذي هو موضوع الأصل الشرعي مسبب عن الشك في وجود المانع وعدمه الذي هو موضوع الأصل العقلاني، فإذا حكم بعدم المانع بالأصل لم يبق شك في النجاسة.

«فصل: ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري، فلا ينجس مالم يتغير وإن كان قليلاً، سواء جرى من الميزاب، أو على وجه الأرض، أم لا، بل وإن كان قطرات بشرط صدق المطر عليه، وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وإن كان قليلاً، لكن مادام يتقاطر عليه من السماء.»

كون ماء المطر طاهراً ومطهراً في الجملة بحسب الإجماع والأخبار مما لإشكال فيه ولا كلام، والإضافة هنا ببيانية أي ماء هو نفس المطر، كما في ماء القناة أي ماء نفسه القناة، فلا يشمل الماء المجتمع بعد انقطاع المطر، وصحة إطلاق ماء المطر عليه إنما هي بالإضافة اللامية نظير صحة إطلاق ماء القناة على ما ينقل من القناة في الكوز.

وكيف كان إنما الكلام في أنه هل يشترط في مطهريه المطر كونه بحيث جرى على وجه الأرض المتعارفة لا الأرض الصقلي ولا الأرض الخارج عن المتعارف في جانب الرخاوة، أو لا يشترط، بل اللازم صدق نزول المطر عرفاً ولو لم يصل إلى حد الجريان، فلو قطر قطرة على موضع ملاقة النجس واستوعب القطرة تمام الموضع كان طاهراً مع صدق نزول المطر؟ الظاهر من بعض الأخبار عدم الاشتراط وهو الفقرة المذكورة في ذيل مرسل الكاهلي: عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: قلت: يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغير⁽¹⁾ وأرى فيه آثار القدر فتقطر القطرات عليّ ويتضح عليّ منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا؟

١- وفي بعض النسخ على ما حكاه النووي - قدس سره - هكذا: يسيل على المطر. وفي نسخة أيضاً بدل فتقطر: فتظفر.

قال: ما بدأ بأس، لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر الخ^(١) فإن قوله: كل شيء الخ، مطلق شامل لصورة عدم الجريان، والاختبار التي توهم كونها مقيدة لهذا الإطلاق بين ما يكون مورده صورة الجريان، وبين ما يكون مصرحاً باشتراط الجريان إلا أنه مجمل ومردّد بين أن يكون المراد منه الجريان من السماء في قبال الانقطاع وبين أن يكون المراد الجريان على وجه الأرض.

فالأول أخبار:

منها: رواية هشام بن سالم أنه سأل أبا عبد الله عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب؟

فقال: لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه الخ^(٢)، فإن مورد السؤال حيث فرض تقاطر المطر من السطح في جوف البيت صورة الجريان، فلا دلالة فيه على الاشتراط، بل يمكن أن يقال بدلالته على عدم الاشتراط بمقتضى عموم التعليل بالأكثرية بالتقريب الذي تقدّم في مثل هذا التعليل في ماء الاستنجاء.

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى قال: سألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس به الخ.^(٣) مورد هذا أيضاً بملاحظة كثرة المطر المجتمع على الأرض بحيث صار كالحوض أو النهر وكان المرور فيه هو صورة حصول الجريان.

١- الوسائل: ج ١، باب ٦، من أبواب الماء المطلق، ص ١٠٩، ح ٥.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٨، ح ١.

٣- المصدر نفسه: ح ٢.

ومنها: ما عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله - عليه السلام - في ميزابين سالا، أحدهما بول، والآخر ماء المطر، فاختلطتا، فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك. ^(١)

ومنها: مرسله محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن - عليه السلام - في طين المطر أنه لا بأس به إن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر. ^(٢)

ومنها: مرسله الصدوق قال: سئل - يعني الصادق - عليه السلام - عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم؟ فقال: طين المطر لا ينجس. ^(٣)

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكنيف يكون خارجاً فتمطر السماء فيقطر عليّ القطرة؟ قال: ليس به بأس. ^(٤)

والثاني أيضاً أخبار:

منها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى قال: سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به. ^(٥)

ومنها: ما عن علي بن جعفر أيضاً قال: سألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب أيصلّي فيها قبل أن تغسل؟ قال: إذا جرى من ماء المطر لا بأس. ^(٦)

١- الوسائل: ج ١، باب ٦، من أبواب الماء المطلق، ص ١٠٩، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ح ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ١١٠، ح ٧.

٤- المصدر نفسه: ح ٨.

٥- المصدر نفسه: ص ١٠٨، ح ٢.

٦- المصدر نفسه: ح ٣.

ومنها: ما عن علي بن جعفر أيضاً في كتابه عن أخيه موسى - عليه السلام - قال: سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب أيسل في فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى فيه المطر فلا بأس الخ. (١)

أقول: قد يكون المراد بالجريان الذي يعتبر في المقام هو الجريان الفعلي على وجه الأرض، أو الجريان الفعلي من خصوص الميزاب، أو من الأعم منه ومن نحوه. لا إشكال في عدم اعتبار هذا القسم من الجريان، وإلا لزم على الأول أن يكون المطر في الأراضي التي تكون في غاية الرخاوة أو تكون مشتملة على الرمل بحيث لا يحصل فيها الجريان الفعلي وإن بلغ المطر في الكثرة ما بلغ منفعلاً لو كان تلك الأراضي منفعلة، وهذا لا يلتزم به أحد، وكذلك يلزم على الثاني أن يكون المطر في الصحاري والقفار التي لا يوجد فيها الميزاب وشبهه منفعلاً على تقدير انفعالها، وكان عدم الانفعال مختصاً بالأراضي المعمورة، وهذا أيضاً مما لا يلتزم به أحد.

وقد يكون المراد به الجريان التقديري على وجه الأرض التي تكون مثل سطح البيت في الصلابة، أو الجريان التقديري من الميزاب وشبهه، بمعنى أنه يعتبر في المطهريّة أن ينزل المطر إلى حدّ لو كان الأرض مثل السطح لجرى عليه الماء، أو لو كان الميزاب موجوداً لكان جارياً منه، وفي الثاني يعتبر كثرة المطر وطوله أكثر من الأول، كما هو واضح، فما يمكن أن يقال باعتباره أحد هذين، فيبتنى الأمر على استفادة أحدهما من الأخبار.

فنقول: أما الخبر الأول من الأخبار المصرحة باشتراط الجريان فلانسلم أولاً ظهور لفظ الجريان في الجريان على وجه الأرض، بل الجريان من السماء في المطر أيضاً من مصاديق هذا المفهوم، ولو سلم أن الظاهر منه هو المعنى الأول وأن

استعماله في الثاني محتاج إلى القرينة، فنقول يدور الأمر حيثد بين الأخذ بظهور «إذا» في الشرطية وبين الأخذ بظهور لفظ الجريان في المعنى الأول.

وعلى الأول يكون المعنى أن صحة الأخذ من ماء المطر المتقاطر على السطح المذكور والوضوء به مشروطة بجريان المطر من السماء، يعني لو انقطع المطر فلا يجوز الأخذ من هذه المياه المجتمعة على السطح من المطر، لوجود أعيان النجاسة من البول والغائط فيه، فيصير الماء بعد الانقطاع متنجساً بتلك الأعيان، فجاوز أخذ ماء المطر المذكور واستعماله في الوضوء مشروط بجريان المطر من السماء.

وعلى الثاني يصير المعنى أن ما فرضت من كون المطر بحيث يصلح للأخذ من مائه ملازم لكون المطر بالغاً إلى حدّ الجريان على وجه السطح، فلأجل كونه متصفاً بوصف الجريان ليس به بأس، يعني لو لم يتصف بالجريان على وجه السطح فيه بأس.

وعلى هذا لا بد وأن يكون التقاطر من السماء وعدم انقطاع المطر مفروغاً عنه في مفروض السؤال.

والانصاف أن القول بأن ظهور الجريان في المعنى الأول أظهر من ظهور «إذا» في الشرطية، فيرفع اليد من أجله عن ظهور الثاني ويحمل إذا على العلية خلاف الانصاف، خصوصاً مع ملاحظة أن السؤال ظاهر في انقطاع المطر، وواضح أنه على هذا الفرض لا وجه لحمل «إذا» على التعليل وحمل الجريان على المعنى الأول؛ إذ هو بعد الفراغ عن بقاء نزول المطر ولا أقل من إطلاق السؤال لصورة الانقطاع، فيتعين أيضاً الحمل لكلمة «إذا» على الاشتراط ولكلمة «جرى علي» المعنى المقابل للانقطاع.

نعم لو كان السؤال ناصباً في بقاء التقاطر حال الأخذ وقلنا بأن ظاهر لفظ الجريان هو المعنى الأول كان المتعين حمله على هذا المعنى؛ لوضوح أن في هذا الفرض لا محيص من عدم استعمال «إذا» في الشرطية، للزوم تحصيل الحاصل، لحصول الجريان بكلا المعنيين، فلا بدّ من حمله على التعليل سواء حمل الجريان على المعنى الأول أو الثاني، وحينئذ فحيث فرض ظهوره في المعنى الأول يتعين حمله عليه، لكن ليس كذلك، بل إما أن يكون مورد السؤال خصوص صورة الانقطاع، أو ما يعتمها، وعلى أي حال فلا تصلح الرواية لتفديد الإطلاق لما عرفت من ظهوره في ما هو أجنبى عن المدعى ولا أقل من كونه مجملاً.

ومن هنا ظهر الحال في الرواية الثانية، بل يمكن ادعاء أنها أظهر من الأولى في إرادة الجريان بالمعنى المقابل للانقطاع، ووجه ذلك أن السؤال وقع عن القطرات المتقاطرة من السطح الذي فوقه الكنيف وقد تقاطر عليه المطر، وتقاطر القطرات من السطح إلى الجوف يكون في الغالب باقياً بعد انقطاع المطر أيضاً.

فيكون مفاد الجواب أن هذه القطرات المتقاطرة من السقف إذا كانت جارية من ماء المطر المتقاطر على السطح في حال تقاطر المطر فلا بأس بها، يعني لو تقاطرت من المياه المجتمعة على السطح بعد انقطاع المطر فيكون بها بأس، لما مرّ من الوجه من وجود أعيان النجاسة على السطح المفروض وجود الكنيف فوقه مع احتمال أن يكون المراد الاحتراز عن ماء الكنيف، يعني إن كانت هذه القطرات من ماء المطر فلا بأس، وإن كانت من ماء الكنيف فيه بأس.

والمراد بماء المطر ما اجتمع على السطح من المطر بعد انقطاعه وإطلاق ماء

المطر وإن لم يكن صحيحاً، إلا أنه يصح أن هذا الماء من ماء المطر، لكن الظاهر هو المعنى الأول؛ لأن الظاهر من ماء المطر هو المطر حال نزوله، والمجتمع منه بعد الانقطاع وإن كان يصح أن يطلق عليه أن هذا بعض من ماء المطر إلا أن هذا وصف أتى به لمجرد المعرفة باعتبار الانصاف السابق مع عدم الاتصاف في الحال.

ألا ترى أنه يصح سلب هذا الوصف عن الماء في الحال فيقال: ليس هذا جزء من ماء المطر في الحال، كما يصح أن يقال في ماء الكوز المتخذ من الشط: إن هذا ليس الآن جزء من ماء الشط، والحاصل أن المتخلف من المطر بعد انقطاعه كان في السابق جزء من المطر لأنه في الحال جزء من ماء المطر، بل هو في الحال ليس جزء لواحد من مياه العالم.

نعم يصح إطلاق الوصف عليه باعتبار الانصاف فيما مضى، لكن الظاهر من هذا الوصف عند الإطلاق هو الانصاف الحقيقي الثابت في الحال وهو غير ثابت إلا في ماء المطر حال النزول من السماء، وكيف كان فالرواية أجنبية على أي حال عن اشتراط الجريان بالمعنى الذي هو المدعى في المقام.

ونعلم من ذلك الحال في الرواية الأخيرة؛ فإن السؤال فيها عن المطر الذي يجري في المكان الذي فيه العذرة فيصيب الثوب، وهذا أعم من صورة بقاء نزول المطر في هذا الحال ومن انقطاعه، فالمراد بالجواب أن إصابة الثوب إن كانت في الزمان الذي يجري في المكان المطر من السماء فلا بأس، وإن كان في زمان انقطاع المطر ففيه بأس ولا أقل من الإجمال.

واذن فالأقوى بحسب الأدلة هو المشهور من عدم اعتبار الجريان.

«مسألة ٢: الاناء المتروس بهاء نجس كالحب والشربة ونحوهما إذا تقاطر عليه طهر ماؤه وإناءه بالمقدار الذي فيه ماء، وكذا ظهره وأطرافه إن وصل إليه المطر حال التقاطر، ولا يعتبر فيه الامتزاج، بل ولا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر، وإن كان الأحوط ذلك».

قد مرّ الكلام في اعتبار الامتزاج في تطهير كلّي الماء العاصم للماء المتنجس أو كفاية الاتصال، وقد قلنا: إنه يمكن أن يقال: إن صدق رؤية المطر بالنسبة إلى جميع الماء موقوف على وصوله بتام الأجزاء المتوقف على المزج والخلط ولا أقل من الشك في صدقه على ما إذا وصل المطر بعضاً منه، فالتقدير المتيقن هو صورة حصول الامتزاج، هذا.

ثم لإشكال في كون المطر مطهراً إذا لم ينزل على المحل النجس من السماء بطبعه، بل كان بمعونة قوة الريح؛ إذ يصدق المطر في الثاني كما في الأول، إنهما الكلام والإشكال في أنه هل يصدق المطر على القطرات التي تتقاطر من الخيمة التي ينزل المطر فوقها، أو من أوراق الشجر، أو نحو ذلك حال عدم انقطاع المطر، والمراد صورة وقوع المطر على شيء ثم منه على شيء آخر، فمجرد المرور على شيء في الهواء بدون صدق الوقوع عليه لا يضر؟

يمكن أن يقال بعدم صدق المطر على ذلك عرفاً ألا ترى لو انقطع المطر وكانت القطرات باقية لا يقال ينزل المطر، وليس إلا لأن اسم المطر غير صادق على تلك القطرات .

نعم يصدق أنّ تلك القطرات تكون من ماء المطر لكن لا يصدق اسم المطر على نفسها فنقول: قد يفرض تلك في ما إذا كان بينها وبين المطر الاتصال الحقيقي

أو العرفي، وقد يفرض في مالا يكون بينها ذلك.

فالأول كما إذا نفذ المطر الواقع على سطح السقف في أعماق السقف ووصل إلى سطحه التحتاني وكان النجاسة في الأعماق أو في السطح التحتاني، أو وقع المطر على الفرش المفروش وكان تحته الفراش المتعدد مفروشاً وكان بعض الفروش المفروش الواقعة تحت الفرش الفوقاني أو الأرض الواقعة تحتها نجساً، فلا إشكال في أن هذا الماء الذي يصل إلى الجزء التحتاني لا يصير بمروره على النجاسة نجساً؛ لأنه وإن لم يكن مطراً لكنه متصل بالاتصال الحقيقي بالمطر النازل على فوق السطح أو فوق الفراش، والماء المتصل بالماء العاصم لا يتفعل بمجرد الملاقاة، وأما أنه يطهر المحل النجس الذي يمر عليه أو لا يطهره يمكن أن يقال: بأنه يطهره لأن الماء المتصل بالعاصم المتحد معه عرفاً يكون عاصماً وإن فرض عدم صدق اسم الماء العاصم عليه.

ألا ترى أن الماء الراكذ المتصل بالماء الجاري يكون في حكم الجاري مع كونه قليلاً ولا يصدق عليه اسم الجاري وليس إلا لاتصاله واتحاده مع الجاري، فكذلك نقول في المطر أيضاً: إن كل ماء يكون متصلاً به حقيقة وعرفاً كماء الميزاب أو الماء المجتمع من المطر الجاري إلى مكان مسقف أو الماء المذكور الواصل من فوق إلى الأجزاء التحتية المتصلة به يكون مطهراً؛ لاتصاله بالمطر وإن كان لا يصدق على نفسه اسم المطر، لكن مادام لم ينقطع المطر، وأما متى انقطع فلو وصل هذا الماء إلى محل نجس ينجس فضلاً عن أن يطهره، لعدم كونه أحد المياه العاصمة ولا متصلاً بالماء العاصم.

والثاني كما لو تقاطرت القطرات من السقف على الأرض النجسة التي تحت

السقف أو من أوراق الشجر على المكان الذي تحتها أو من الخيمة على الأرض تحتها، فإن تلك القطرات الساقطة من السقف والورق والخيمة لا تكون متصلة بالماء المطر النازل على السطح أو الشجر أو فوق الخيمة، والظاهر نجاستها وعدم تطهيرها المحل لعدم صدق المطر عليها ولا اتصالها به.

«مسألة ١: الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر ولا يحتاج إلى العصر أو التعدد».

«مسألة ١١: الاناء النجس يطهر إذا أصاب المطر إلى آخر الفصل».

أما لزوم التعدد والعصر في غير البول وغير الاناء فملخص القول فيه أن مقتضى المرسل «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» الاكتفاء بالمرّة وعدم لزوم العصر، وليس لهذا الإطلاق معارض فإنّنا إنّما نخص التعدد والعصر بالماء القليل ولا نقول بهما في الجاري والكثير، وإنّما نعممها للأخيرين أيضاً فعلى [الأول] فلا كلام.

وأما على الثاني فليس التعميم إلا لأجل عدم الإطلاق لأنّ ماورد من الأمر بغسل المتنجسات لم نعلم كونها في مقام البيان من حيث كيفية الغسل وكميته حتى يؤخذ باطلاقها لنفي التعدد والعصر، وحيثئذ فيكون مقتضى أصالة بقاء النجاسة هو لزومها، ومن المعلوم أنّ هذا ليس معارضاً لدليل المطر، وهذا واضح.

وأما في البول فقد ورد فيه التصريح بالمرتين إلا أنّ مورد الخبر مخصوص بقاء المركب وهو الاجانة، والرواية لمحمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله في المركب مرتين فإن غسلته في ماء جار فمرة

واحدة.^(١) ومن المعلوم عدم شمول الخبر لغير الماء القليل لعدم وسعة الاجانة لما سواه، فيكون اطلاق المرسل في المطر سليمة عن المعارض في البول أيضاً، وأما الإناء فتارة نتكلم في تطهيره من غير الولوغ، وأخرى من الولوغ. أما الأول فاعلم أن في تطهير الاناء المنتجس بغير الولوغ ثلاثة أقوال:

أحدها: لزوم التعدد ثلاث مرّات في القليل دون الجاري والكثير.

والثاني: لزومه في القليل والكثير دون الجاري.

والثالث: لزومه في الأقسام الثلاثة، والرواية الموجودة في الباب رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: سئل عن الكوز والاناء يكون قدراً كيف يغسل، وكم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات، يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر.^(٢) والاناء فيه وإن كان باطلاقه شاملاً لما إذا كان واسعاً لمقدار الكرّ إلاّ أنّه خلاف الظاهر، فالظاهر كون الرواية بصدد بيان حكم تطهير الاناء بالماء القليل، إذ الكيفية المذكورة في كلام الإمام من صبّ الماء وتحريكه وإفراغه ثلاث مرّات إنّما يناسب القليل دون الجاري والكثير، وإذن فلا يعتدّ منه إليهما فضلاً عن المطر، فدلّيل المطر سليم عن المعارض أيضاً.

وأما الاناء المنتجس بالولوغ - وهو شرب الكلب من الاناء بطرف لسانه - ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: لزوم التعفير بالتراب أولاً والغسل بالماء مرّتين في القليل، وعدم

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٠٢، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠٧٦، ح ١.

لزومها، والاكتفاء بالغسل مرة في الجاري والكثير.

والثاني: لزومها في القليل ولزوم التعفير ثم الغسل مرة في غيره.

والثالث: لزومها في القليل وغيره، والرواية التي هي المستند في الباب هو صحيحة البقباق عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث أنه سأله عن الكلب؟ فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء واغسلها بالتراب أول مرة ثم بالماء.^(١) فالعمدة الكلام في معنى الرواية.

فقول: تحتمل الرواية أربعة وجوه من المعنى.

الأول: أن تكون ناظرة إلى الموضع الذي يعتبر فيه المرات في تطهير الاناء يعني أن الموضع الذي لا بد فيه من غسل الاناء المتنجس ثلاث مرات وهو ما إذا غسل بالماء القليل كما هو مدلول الرواية السابقة، ففي هذا الموضع لو كان الاناء متنجساً بالولوغ يصير أول المرات متبدلاً بالتعفير بالتراب عوض الغسل بالماء، والمرتان الأخيرتان باقيتان بحالهما، يعني لا بد فيها الغسل بالماء، ويؤيد هذا الاحتمال ما حكى عن المحقق من نقل الصحيحة مع زيادة مرتين بعد قوله: ثم بالماء، وعلى هذا يكون التعفير والغسل مرتين مخصوصين بالقليل، فيكتفى في الجاري والكثير والمطر بالمرة بدون سبق التعفير، وليس هذا الاحتمال بعيداً في الغاية.

والثاني: أن تكون الفقرة الأولى مقيدة للزوم التعفير مطلقاً في القليل وغيره والفقرة الثانية كانت ناظرة إلى أبواب أقسام المياه.

فكأنه قيل: إن الاناء المتنجس بالولوغ يحتاج علاوة على الغسل المعتبر في

سائر المتنجسات المقررة في كل باب من لزوم التعدد في القليل والاكتفاء بالمرّة في غيره إلى التعفير بالتراب، فالرواية متعرّضة لحيث الاحتياج إلى التعفير الذي هو الخصوصية الزائدة في الولوغ، وحيث الغسل بالماء في كل قسم من الماء إلى بابه وقاعدته.

وعلى هذا يلزم التعفير في جميع أقسام الماء، وهذا الاحتمال وإن كان قريباً في نفسه إلا أنه يبعده أنه يلزم على هذا أن يقول بالتثليث في تطهير الاناء من غير الولوغ يقول هنا بالترتيب بضميمة التعفير إلى ثلاثة الغسل، وهو خلاف الإجماع، إذ الإجماع واقع على عدم لزوم الأزيد من مرتين بعد التعفير حتى في القليل، ويبعده أيضاً المحكي عن بعض النسخ من زيادة مرتين بعد قوله: بالماء.

والثالث: أن تكون الرواية متعرّضة لحكم هذا الفرع من دون أن يكون ناظراً إلى باب آخر ومسألة أخرى، وتكون مفيدة للزوم التعفير ولزوم الغسل بالماء في الاناء المتنجس بالولوغ مطلقاً سواء غسل بالقليل أم بغيره، فيكتفي في الغسل بالمرّة حتى في القليل لإطلاق الغسل بالماء.

والرابع: أن يكون كذلك يعني لم يكن متعرّضاً إلا لحكم هذا الفرع إلا أنها كانت في القضية الأولى، أعني: لزوم التعفير بصدد البيان، وفي القضية الثانية، أعني: الغسل بالماء، كان في مقام الإهمال دون البيان، يعني: أنّ الاناء المتنجس بالولوغ حكمه ابتداءً هو التعفير بالتراب، ويلزم بعده الغسل بالماء في الجملة، وأمّا أنّه في كل باب على قاعدته في غير الولوغ أم للولوغ حكم جديد في الغسل بالماء أيضاً فلم تكن الرواية في مقام البيان لهذا الحيث، وإنّما هو في مقام البيان لحيث التعفير الذي يعتبر علاوة على الغسل في الولوغ.

والفرق بين هذا والاحتمال الثاني أنه على الاحتمال الثاني لا بد من مركزية كيفية تطهير الاناء بكل قسم من الماء في ذهن السائل وأمثاله ومعلوماتها عندهم على التفصيل حتى يوكل البيان إلى ما علموه وأخذوه من المعصومين - عليهم السلام - وعلى الثاني لا يلزم ذلك ، بل يلزم مع ما لو لم يكن في ذلك الزمان حكم كل ماء معلوماً مبيّناً ، بل صار معلوماً بعده .

والأظهر من هذه الاحتمالات هو الأخيران ، إذ الأول مبني على أن تكون الرواية ناظرة إلى الموضوع المحتاج إلى المرات ، أعني : القليل ، وليس في العبارة ما يدل على ذلك ، وكذلك الثاني مبني على أن تكون الفقرة الثانية ناظرة إلى ما هو القاعدة المقررة في كل باب وليس على ذلك أيضاً دليل ، فيبقى الأخيران المشتركان في كون الرواية عليهما غير متعرضة إلا لحكم الاناء المنتجس بالبولوغ ، فإن لم يكن بين هذين الاحتمالين من كون كلا القضيتين في مقام البيان ، أو خصوص الأولى أقوى وأظهر ، فتكون الرواية حينئذ بالنسبة إلى الغسل مجملة ، فنشك في كفاية المرة أو لزوم الزيادة عليها والأصل في مثل ذلك من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر وإن كان عدم وجوب الأكثر وتعيينه في الأقل ، إلا أنه مع ذلك لا يحصل الجزم بالاجتزاء إلا بإتيان الأكثر لوضوح أنه مع عدم الإتيان إلا بالأقل يحتمل عدم الإتيان بالمأمور به بتامه ، بل ببعض أجزائه .

وبالجمله فلا يحصل في المقام بالغسل مرة القطع بزوال النجاسة ، فتكون النجاسة مستصحبة ، فلا بد من الإتيان بالزائد على المرة إلى حد يقطع بالاجتزاء وعدم لزوم الزائد عليه ، وهذا القطع إما أن يحصل بالدليل اللفظي ، وإما بالدليل اللبّي ، ففي المطر والكتر والجاري يحصل بالدليل اللفظي ، وهو قوله في المطر : كل

شيء يراه النخ، وقوله في الكثر: أن هذا لا يصيب النخ، والأدلة الدالة على الاكتفاء بالمرّة في الجاري، فيحصل القطع بالاكتفاء بالمرّة في هذه الثلاثة؛ إذ المفروض عدم المعارض لأدلتها.

وكذلك الكلام في القليل لو كان في البين دليل يستفاد منه الكليّة والعموم بأن كان مفاده أن كل متنجس إذا غسل بالماء القليل فيعتبر فيه المرّتان، فيحصل القطع بهذا العموم بالاجتزاء بالمرّتين، وأما لو لم يكن في البين عموم وإنّما ورد المرّتان في الموارد الخاصة مثل البول والدم ومجرى البول فلا يتعدى منها إلى غيرها، فحينئذ لا بد من الرجوع إلى الدليل اللَّبِّي، وهو الإجماع على كفاية المرّتين بعد التعفير، وبذلك يظهر دفع ما يتوهم من وجود الدليل اللفظي في القليل أيضاً، وهو الرواية المتقدمة المصرّحة بالتثليث في الاناء؛ إذ مدلول هذه الرواية لا يؤخذ به في الولوغ لقيام الإجماع على كفاية المرّتين.

وبالجمله المناط حصول القطع بالاجتزاء بأي وجه كان، فإذا فرض القطع من الإجماع بكفاية المرّتين فلا يعبأ بوجود الإطلاق على خلافه.

ثم إنّ في مسألة الولوغ فروعاً كثيرة من حيث إلحاق اللطع به وإلحاق سائر الأعضاء باللسان، وإلحاق سائر المائعات بالماء، وإلحاق أكل الطعام الغير المانع به، وحكم ما لو أصاب الماء الذي شربه الكلب في اناء اناءً آخر، وبيان أنّ التعفير لا بدّ وأن يكون بالتراب الخالص أو الممزوج بالماء إلى غير ذلك، وبيانها موكول إلى مقام آخر، والمناسب لهذا المقام هو ما ذكرناه.

«قوله: فصل: ماء البئر التابع بمنزلة الجاري لا ينجس إلا بالتغير سواء كان بقدر الكثر أو أقل الخ».

اعلم أولاً: أن تحقيق مفهوم البئر عرفاً إنما يحتاج إليه على تقديرين، وهما: البناء على نجاسة ماء البئر بالملاقاة مطلقاً، والبناء على طهارته من دون جعل التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيغ تعليلاً للحكم الشرعي، وجعله بياناً للعلّة الطبيعية لذهاب التغير عقيب النرح، نظير قول القائل: لازم غريمك حتى يوفي حقك، فإنه يكره ملازمتك .

وأما على تقدير البناء على طهارته مع جعل التعليل المذكور علّة للحكم الشرعي، فالموضوع في الحقيقة ليس هو البئر بل كل ذي مادة، فليس لتحقيق مفهوم البئر فائدة في الحكم الشرعي. ومفهوم لفظ البئر هو الحفرة المخصوصة وإن كانت جافة فاقدة الماء، لكن إذا أُضيف إليه لفظ الماء يكون معناه الماء الناشئ من نفس البئر، فلا يشمل الماء الموضوع فيه من الخارج، أو المنصب فيه من المطر ونحوه، كما لا يقال على الرّمان الموضوع في البستان من الخارج أنه رمان هذا البستان، بل يتوقف صحّة الإضافة إلى كونه متولداً من شجرة نفس البستان، وكذا لا يشمل الماء الناشئ بعد انقطاعه عن المادة بنفسه، أو بقاطع من الخارج كالقاء طين في البئر مثلاً، وإطلاق ماء البئر عليه حينئذ يكون مثل إطلاق لفظ ماء الشط على ما يكون منه في الكوز، فيكون مجازاً بعلاقة ما كان.

وعلى هذا فالقنوات ليست داخلية في موضوع ماء البئر، لعدم كون الماء الجاري فيها متولداً من نفسها.

نعم الأبار التي يكون ماء القناة ناشئاً منها، ويكون أمّ الأبار يكون داخله، لكنّها خارجة عن الموضوع الشرعي، فإنّ جعل البئر في الأخبار وفي كلمات الفقهاء — رضوان الله عليهم — في مقابل الجاري قرينة على أنّ المراد بالبئر ما سوى هذا الفرد، وأيضاً البئر التي كانت مورد سؤال السائلين في الأخبار كان ماؤها واقفاً، وهذا وجه التقييد في تعريف البئر في كلماتهم بقولهم لا يتعداها غالباً.

ولو اجتمع عنوان الجاري وعنوان ماء البئر في موضع، كما لو أرسل ماء الشط في البئر التي ينشأ منه الماء فعل القول بالنجاسة ليس من موارد التعارض بين دليل الطهارة في الجاري و دليل النجاسة في البئر، إذ كلّ من الدليلين متعرّض للحكم من حيث موضوع نفسه مع قطع النظر عن أمر خارجي، فمفاد الأول أنّ الجاري من حيث هو عاصم لنفسه، ومفاد الثاني أنّ البئر من حيث هو لا عاصم له عن النجاسة، ولا منافاة بين هذا وبين أن يحصل العاصم إذا طرأ عنوان الجاري عليه.

وكيف كان فالعمدة في المقام هو المحاكمة بين القائلين بالنجاسة في البئر، وهم عامة المتقدمين إلّا من شدّد، كالعماني، فأنه كالمتأخرين، والقائلين بالطهارة مطلقاً وهم عامة المتأخرين ومن يفصل بين القليل والكثير كما ورد به بعض الأخبار وقد تقدم... ولم نعهد وقوع الاختلاف بين عامة المتأخرين وعامة المتقدمين إلّا في هذه المسألة ومسألة منجرات المريض، فإنّ فيها أيضاً قال المتقدمون بالخروج من الثلث والمتأخرون من الأصل، وفي كلتا المسألتين العامة موافقون للمتقدمين والظاهر أنّهم سبب لوقوع هذا النزاع، فاللازم ذكر أخبار الطرفين تيمناً وتبرّكاً.

فنعقول: أما أخبار عدم الانفعال مطلقاً فكثيرة جداً تكاد تكون متواترة.

منها: ما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا - عليه السلام - قال: «ماء البثر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير به»^(١).

ومنها: ما عن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقي به الماء من البثر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: «لابأس به»^(٢).

يمكن رجوع الإشارة إلى ماء البثر ويمكن إلى ماء الدلو، وعلى هذا لا بد وأن لا يقطر ماء الحبل في الدلو، ويمكن أن يكون الخبر الآتي الذي هو نص في الأول قرينة عليه وعلى أي حال يكون دليلاً على المطلوب.

ومنها: ما عن ابن بكير عن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله قال: قلت له: شعر الخنزير يعمل حبلاً ويستقي به من البثر التي يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: «لابأس به»^(٣).

ومنها: ما عن محمد بن القاسم عن أبي الحسن - عليه السلام - في البثر يكون بينها وبين الكنيف خمس أذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ منها؟ قال: «ليس يكره من قرب ولا بعد، يتوضأ منها ويغتسل مالم يتغير الماء»^(٤). يدل على أن الميزان ليس هو لقرب والبعد وإنما هو التغير وعدمه، فلو لم يتغير وكان قريباً بحيث تسري الرطوبة من الكنيف إليها لم يتنجس ماؤها.

١- الرسائل: ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٥، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ١٢٦، ح ٣.

٤- المصدر نفسه: ح ٤.

ومنها: ما عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل منه الثياب ويعجن به (خبر كرده شده به او) ثم علم أنه كان فيها ميت؟ قال: «لابأس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلاة». (١)

ومنها: ما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا - عليه السلام - قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأن له مادة». (٢)

ومنها: ما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا - عليه السلام - فقال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأن له مادة». (٣)

ومنها: ما عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - عليهما السلام - قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة أو زنبيل من سرقين يصلح الوضوء منها؟ قال: «لابأس». (٤)

ومنها: ما عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - في الغارة تقع في البئر فيتوضأ الرجل منها ويصلي وهو لا يعلم أعيده الصلاة ويغسل ثوبه؟ فقال: «لا يعيد الصلاة ولا يغسل ثوبه». (٥)

ومنها: ما عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «سمعته

١- الوسائل: ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٦، ح ٥.

٢- المصدر نفسه: ح ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ١٢٧، ح ٧.

٤- المصدر نفسه: ح ٨.

٥- المصدر نفسه: ح ٩.

يقول: لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البثر إلا أن يُتسنَّ فان اتنن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البثر»^(١).

ومنها: ما عن أبان بن عثمان عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: سئل عن الفأرة تقع في البثر لا يعلم بها إلا بعد ما يتوضأ منها أيعاد الوضوء؟ فقال: «لا»^(٢).

ومنها: ما عن أبي أسامة وأبي يوسف يعقوب بن عيشم عن أبي عبد الله قال: «إذا وقع في البثر الطير والدجاجة والفأرة فانزح منها سبع دلاء» قلنا: فما تقول في صلاتنا ووضوئنا وما أصاب ثيابنا؟ فقال: «لا بأس به»^(٣) فيه دلالة على عدم الملازمة بين النزح المقدّر إماماً استحباباً، وإماماً وجوباً تعديداً وبين النجاسة.

ومنها: ما عن أبي عيينة قال: سئل أبو عبد الله عن الفأرة تقع في البثر؟ قال: «إذا خرجت فلا بأس، وإن تفسّخت فسبع دلاء» قال: وسئل عن الفأرة تقع في البثر فلا يعلم بها أحد إلا بعد أن يتوضأ منها أيعيد وضوءه وصلاته ويغسل ما أصاب؟ فقال: «لا قد استعمل أهل الدار (أهل خائنة ما) ورشوا» (وآب پاشى كردند) وفي رواية أخرى: «وقد استقى منها أهل الدار ورشوا»^(٤) هذا أيضاً كسابقه حيث إنه بعدما أثبت في الصدر نزح سبع دلاء لتفسيخ الفأرة نفى في الدليل إعادة الصلاة وغسل الثوب، فيعلم أنّ النزح مطلوب والماء طاهر.

ومنها: ما عن بعض أصحابنا، قال: كنت مع أبي عبد الله في طريق مكة فصرنا إلى بئر فاستقى غلام أبي عبد الله دلواً، فخرج فيه فأرتان، فقال أبو عبد الله:

١- الوسائل: ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٧، ح ١٠.

٢- المصدر نفسه: ح ١١.

٣- المصدر نفسه: ص ١٢٨، ح ١٢.

٤- المصدر نفسه: ح ١٣.

«أرقه»، فاستقى آخر فخرج فيه فأرة، فقال أبو عبد الله: «أرقه»، قال: فاستقى الثالث. فلم يخرج فيه شيء، فقال: «صبّه في الاناء فصّبّه في الاناء».^(١)

ومنها: ما عن عمار قال: سئل أبو عبد الله عن البثر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة أو رطبة؟ فقال: «لابأس إذا كان فيها ماء كثير».^(٢) اعتبار الكثرة إنما هو لأجل تحفظ الماء عن التغير بمثل الزنبيل من العذرة.

ومنها: ما عن زرارة قال: قد سألت أبا عبد الله عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقي به الماء؟ قال: «لابأس».^(٣) يعني لابأس بقاء البثر، فإن غرض السائل السؤال عن حال البثر - وأنه يسقط عن الانتفاع بسبب ذلك أو لا، وإلا فبإفاء الدلو حاله واضح لا يحتاج إلى الاستفسار.

ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الزبير عن جده قال: سألت أبا عبد الله عن البثر تقع فيها الغارة أو غيرها من الدواب فتموت فتعجن من مائها أيؤكل ذلك الخبز؟ قال: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله»^(٤) لا بد من حمل ذلك على بيان ما يزيل تنقر طبع السائل، وذلك للقطع بعدم كون النار مطهراً في مثل المقام على تقدير النجاسة، فالمقصود أنّ الماء طاهر والتنقر الذي حصل من الماء بسبب وقوع المذكورات يرتفع باصابة النار وهذا تنبيه على ما غفل عنه السائل من الأمر الطبيعي الوجداني وهو شائع في الأجوبة عن الأسئلة.

ومنها: ما عن محمد بن أبي عمير عن روه عن أبي عبد الله في عججين عجن

١- الوسائل: ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٨، ح ١٤.

٢- المصدر نفسه: ح ١٥.

٣- المصدر نفسه: ص ١٢٩، ح ١٦.

٤- المصدر نفسه: ح ١٧.

وخبر ثم علم أن الماء كانت فيه ميتة؟ قال: «لابأس أكلت النار ما فيه». ^(١) وهذا الخبر إما مخالف للإجماع من عدم مطهريّة النار لمثل ذلك لو حمل الماء على ظاهره من العموم، وإما يجعل على ماء البثر ويحمل قوله: أكلت النار ما فيه، تقريباً لدفع تنفّر السائل فيكون دليلاً على المطلوب.

ومنها: ما عن يعقوب بن عيشم أنه سأل أبا جعفر - عليه السلام - عن سام أبرص وجدناه في البثر قد نفّس؟ فقال: «إنما عليك أن تنزح منها سبع دلاء» فقال له: فثيابنا قد صلّينا فيها ونغسلها ونعيد الصلاة؟ قال: «لا». ^(٢)

ومنها: ما عن الصادق - عليه السلام - قال: «كانت في المدينة بشر وسط مزبلة فكانت الريح تهب وتلقى فيها القذر وكان النبي ﷺ يتوضأ منها». ^(٣)

ومنها: ما عن محمد بن إسماعيل بن يزيد قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عن البثر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها، ما الذي يطهرها حتى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقع - عليه السلام - بخطه في كتابي ينزح دلاء منها. ^(٤)

الدلاء جمع الكثرة وهو على ما ذكره أهل الأدب ما يكون أقله عشرة، والقلة ما يكون أقله ثلاثة، ولكن الظاهر أن القلة والكثرة ليستا ملحوظتين بهذا النحو في نظر العرف وإنتها على حدّ سواء عندهم، وعلى هذا فيكون المراد ثلاثة دلاء، وعلى فرض ملحوظية كونه جمع كثرة يكون عشرة دلاء، مع أنّ القائلين بالنجاسة لا يقولون في

١- الوسائل: ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٩، ح ١٨.

٢- المصدر نفسه: ح ١٩.

٣- المصدر نفسه: ص ١٣٠، ح ٢٠.

٤- المصدر نفسه: ح ٢١.

الأشياء المذكورة، أعني: البول والدم والعذرة بهذا المقدار، بل أزيد منه قطعاً، واحتمال أن يكون الغرض هو الجواب بجنس المطهر من دون إرادة بيان تفصيله منافٍ لغرض السائل، فإنه على ما يفهم من كلامه يسأل عن ما يطهر واقعاً بثره التي تكون محلاً لابتلائه وظنّ نجاستها لا عن جنس المطهر كما لو قيل: ما الذي يطهر المنتجسات فأجاب بأنه الماء.

وبالجملة الجواب بالجنس منافٍ لغرض السائل من بيان المطهر الفعلي الواقعي، فالذي يمكن أن يقال: إن الإجمال في الجواب في مثل هذا المقام مسوق لغرض ارتداع السائل عن توهم النجاسة، فإنه قد يقصد ارتداع المخاطب عن توهمه بالإجمال في الجواب لا بالتصريح، وعلى هذا فيكون دليلاً على الطهارة لالنجاسة بتقريب أنّ السائل توهم النجاسة، فلهذا سأل عن المطهر والإمام قرره على ذلك كما توهم.

ومنها: ما عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب، فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به، فتيّم بالصعيد، فإنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم مائهم»^(١) هذا أيضاً كسابقه مما استدل به للقول بالنجاسة، فإنّ الأمر بالتيّم ليس إلّا لنجاسة الماء بسبب وقوع الجنب فيه، فإنه لا يخلو غالباً عن النجاسة العينية في بدنه، وأيضاً الإفساد هو التنجيس. والجواب المنع عن كلا الأمرين:

أما الأوّل: فلأنّ المسوخ للتيّم هو إضاعة الماء على تقديراً لوقوع فيه بكدورة مائه وسقوطه بذلك عن الانتفاع به في الشرب وغيره، ولا ينافيه صحّة الغسل لو

١- الوسائل: ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٠، ح ٢٢.

فعل، غاية الأمر أنه عصى بالوقوع وهو خارج عن الغسل، وذلك لوجود نظيره؛ فإن من مسوغات التيمم عدم وجدان الماء إلا بعسر ومشقة، فلو تحمّل المكلف المشقة ووجد الماء واغتسل كان صحيحاً، ومع ذلك شرع في حقّه التيمم ترفيهاً لحاله، فهنا أيضاً شرع في حقّه التيمم حفظاً للماء عن التكدر والامتزاج بالطين مع أنه لو فعل واغتسل عصى وصحّ غسله.

وأما الثاني فلأن الإفساد هنا يكون بمعنى الإضاعة بتكدر الماء وخروجه عن الصفاء في الغاية لا بمعنى التنجيس، وذلك لأن الظاهر من كلام الإمام حصر العلة في المنع في الإفساد مع صحّة الغسل لو فعل، وإلا لكان اللازم أن يذكر فساد الغسل أيضاً مما يترتب على الوقوع، والحصر المذكور لا يناسب مع إرادة التنجيس كما هو واضح، فتعيّن إرادة ما ذكرناه.

فعل هذا يكون دليلاً على الطهارة وعدم الانفعال.

هذا وما استدل به للنجاسة أخبار النزع بأسرها وكثرتها، وهي أيضاً غير دالة كما عرفت للتصريح في بعضها بعد الأمر بالنزع في المعاملة مع نفس البئر بعدم البأس في مقام السؤال عن حال الاستعمالات الواقعة بعد وقوع القدر وقبل النزع، كعدم لزوم إعادة الصلاة والوضوء، وعدم لزوم غسل الثياب، مع أنه لو كان نجساً كان الجميع لازماً، ولأقل من لزوم غسل الثياب للمستقبل من الصلوات لو قلنا بعدم منافاة صحّة الصلاة الماضية مع النجاسة، والرواية كما ترى متعرضة لنفي الغسل حتّى بالنسبة إلى ما سيجيء.

وبالجملة هذا دليل على أن نزع المقدرات الواقعة في تلك الأخبار الكثيرة غير ملازم لنجاسة الماء، بل منفك عنها.

ومتما استدللّ به للنجاسة مضافاً إلى الخبرين الأخيرين وأخبار النزح أخبار آخر ظاهرة في النجاسة .

منها موثقة عمار الواردة في وقوع الكلب والفأرة والخنزير، قال: «ينزف كلّها فإن غلبت الماء ينزف يوماً إلى الليل ثمّ يقام عليه قوم يراوحون اثنين اثنين، فينزفون يوماً إلى الليل وقد طهرت» لإشكال في ظهور قوله: «وقد طهرت»، في حصول النجاسة أولاً، والحمل على صورة التغير لوجهه له لإطلاق الرواية لما إذا لم يطل زمان اللبث والمقصود بيان حكم وقوع كل من الثلاثة منفرداً.

ومنها: حسنة الفضلاء بابن هاشم قالوا: قلنا له - عليه السلام -: بئر نتوضأ منها يجري البول قريباً منها أينجسها؟ فقال: «إن كان البئر في أعلى الوادي يجري فيه البول من تحتها، وكان بينهما قدر ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس شيء من ذلك، وإن كان أقل من ذلك نجسها»، قال: «وإن كان البئر في أسفل الوادي ويمر الماء عليها، وكان بينه وبين البئر تسعة أذرع لم ينجس، وما كان أقل من ذلك فلا تتوضأ منه» فقلت له: فإن كان يجري البول يلصقها وكان لا يلبث على الأرض؟ فقال: «ما لم يكن له قرار فلا بأس، وإن استقر قليل منه فإنه لا يثقب الأرض ولا تقعر له حتى يبلغ البئر، وليس في البئر منه بأس فتوضأ منه إنّا ذلك إذا استنقع كلّ» (بخيساند تمام جاه را) لإشكال أيضاً في ظهوره في النجاسة عند وصول البول ونشره إلى البئر والصور التي نفى عنها البأس لا يحصل فيها النشر والسراية .

ومنها: رواية ابن مسكان عن أبي بصير: وكلّ شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس وأشبه ذلك فلا بأس . يعني لو كان له دم سائلة فيه

بأس ، فالإنصاف أنّ له أيضاً ظهور مفهومي ، فإنّ ظاهر البأس بالماء ومعوييته سقوطه عن الانتفاع به في الشرب وغيره من الاستعمالات وهو ملازم للنجاسة ، لكن هذه ظواهر كما أنّ أخبار النزح أيضاً ظاهرة في حدّ نفسها .

وأما أخبار عدم الانفعال فهي وإن كان بعضها ظاهراً ، لكن بعضها كصحيحة ابن بزيع وغيرها صريح ، وهذا البعض وإن كان ظاهراً أيضاً في إطلاق حكم الطهارة بالنسبة إلى القليل ، لكنّه نص في الحكم الاجمالي بالطهارة في قبال النجاسة مطلقاً كما هو مدلول هذه الأخبار ، فيجعل تلك النصوص قرينة على صرف هذه الظواهر عن ظاهرها ، فيحمل الطهارة في قوله : وقد طهرت ، على النظافة العرفية ، والبأس على الكراهة وحصول النفرة .

وعلى تقدير تكافؤ الطائفتين في النصوصية أو الظهور وعدم الجمع الدلالي العرفي في البين يرجع إلى المرجحات السندية ، ولاريب في وجودها مع أخبار عدم الانفعال فإنّها كثيرة أولاً ، ومخالفة للعامة ثانياً ، وموافقة للسنة ثالثاً وهي عموم «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» لو فرغنا عن سنده .

لا يقال : موافقة السنة لا تحصل بموافقة العموم .

لأننا نقول : بل لا يحصل إلا به ، وذلك لأنّه لو كان خاصاً كان هو أحد طرفي التعارض ، فلا بدّ من كونها عامّة فوق المتعارضين حتى تصير مرجعاً أو مرجحاً .

والأصل على ما حرّزناه أيضاً مطابق لتلك الأخبار وهو أصالة الطهارة ، بل حتى عند المحقق المرتضى - قدس سرّه - القائل بكون الأصل في باب المياه هو الانفعال من باب قاعدة المقتضي والمانع ، ووجهه أنّ قوله - عليه السلام - : الماء إذا

كان قدر كثر لا ينجسه شيء الذي يستفاد منه كون استناد عدم التنجيس إلى الكثرية ووجود مقتضيه في نفس الماء بالملاقاة إنما يكون مصبب المياه الراكدة، فيكون الأصل في المياه النابعة التي يكون البثر من جملتها هو الطهارة حتى عنده - قدس سره - لعدم جريان القاعدة المذكورة فيها .

وأما القول بالتفصيل بين القليل والكثير الذي أعرض عنه الأصحاب وحكى عن البصروي فقد استدلل له برواية الحسن بن صالح الثوري ، التي ليس في طريقه سوى ابن الثوري وهو مجهول الحال عن أبي عبد الله قال : إذا كان الماء في الركي كثرًا لم ينجسه شيء . والركي - بفتح الراء وتشديد الياء - كغني على ما حكى في مجمع البحرين عن الصحاح جمع الركية - بفتح الراء وتشديد الياء - وهو بمعنى البثر .

وقوله في موثقة عمار السابقة في أدلة المختار: لا بأس إذا كان فيها ماء كثير .

وقوله - عليه السلام - في صحيحة ابن بزيع المتقدمة : ماء البثر واسع لا يفسده شيء ، بناء على حمل الكثير في الأول على الكثير الشرعي دون ما لم يتغير ، والوسعة في الثاني على الكثرة الحقيقية الفعلية وكان القضية منزلة على الغالب ، فإن الغالب في الآبار كون ماؤها بقدر الكثر .

وقال المحقق المرتضى - قدس سره - في مقام تأييد هذا القول : ولولا إعراض الأصحاب عن هذا القول أمكن المصير إليه ، ويستفاد منه أنه عنده - قدس سره - كان مطابقاً للقواعد ، وليس كذلك ، إذ لو سلمنا صحة الأدلة المذكورة دلالة وسنداً لكن مجموع الأخبار المتقدمة المطلقة الغير المفارقة بين

القليل والكثير في الحكم بالطهارة أو النجاسة متجاوزة عن حد التواتر، ومعها لا مجال للاخذ بهذه الأدلة .

ودعوى أن رواية الحسن الثوري يجعل شاهداً للجمع بين طائفتي الأخبار المتقدمة ، فتحمل أخبار الطهارة على ما إذا كان الماء بقدر الكر كما هو الغالب في الآبار، وأخبار الانفعال على ما إذا كان قليلاً .

مدفوعة : أولاً: بأنه يلزم حينئذ أن لا يكون للبئر بخصوصه عنوان مستقل وكان داخلاً تحت عنواني الكر والقليل ، ولا يلتزم بذلك أحد مع كثرة الأخبار المرتبة للحكم طهارة أو نجاسة على عنوان البئر .

وثانياً: بأن المستفاد من التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع على المختار من رجوعه إلى الفقرة الأولى استناد الطهارة إلى المادة وإن اجتمعت مع القلة ، ومفاد هذه الرواية حيث اشترط الكرية في عدم التنجيس هو الاستناد إلى الكرية دون المادة ، وهذان متباينان ولا بد فيما يجعل شاهداً للجمع بين المتعارضين من كونه أعم مطلق من كل منهما ، مع أن الغلبة المدعاة ممنوعة ، وذلك إنا وإن سلمنا كون الغالب في الآبار الغير المستعملة في استقاء الماء منها كونها بقدر الكر، لكن لانسلم ذلك فيها بعد الاستعمال والاستقاء .

فحينئذ يختلف حالها فقد يكون أقل من الكر بكثير فإن ما ينبع من المادة عند الاستقاء لا يخرج بسرعة ، بل بالتدرج ، بل في أخبار الانفعال أيضاً ما يكون بينه وبين هذه الرواية التباين دون العموم والخصوص ، وهو ما دل على انفعال البئر مع كونه بقدر الكر من قوله في موثقة عمارة المتقدمة بعد الحكم بنزح جميع الماء عند وقوع الكلب أو الفأرة أو الخنزير فإن غلبت الماء ينزف

يوماً إلى الليل، يعني لو كان كثيراً بحيث يشق نزح جميعه يجب التراوح، وهذا لامحالة يكون عند زيادة الماء عن الكثر بكثير.

وبالجملة فلا تصلح الرواية لكونها شاهدة للجمع، بل هي كما ذكرنا في قبال جميع مطلقات الباب، إذ هي في نفي الفرق والتفصيل متحدة وإن اختلفت في الحكم بالطهارة والنجاسة، فيتمين رفع اليد عن هذه الرواية لاجلها؛ لتجاوزها عن حد التواتر.

مع أن لنا أن نقول: إن النسبة بين هذه ومطلقات عدم الانفعال عموم من وجه، وذلك لعموم هذه الرواية للبئر الغير النايح واختصاص تلك بالبئر النايح، ووجه الفرق أن الماء في تلك مضاف إلى البئر، ولهذا يكون ظاهراً في ما إذا كان نابعاً وناشئاً من نفس البئر، فلا يشمل الماء الخارجي الموضوع في البئر ولا مائه إذا كان منقطعاً عن المادة، وهذا بخلاف هذه الرواية فلم يصف فيه الماء إلى الركي، بل جعل الركي ظرفاً للماء، وهذا أعم مما إذا كان نابعاً من نفس البئر مع الاتصال أو الانقطاع، وما إذا كان من الخارج، وهذه الرواية مختصة بالكثير وتلك عامة للقليل والكثير، فتعارض هذه الرواية مع تلك في مورد الاجتماع وهو القليل النايح، والمطلقات مقدّمة على هذه لأجل حكومتها عليها، وذلك لأن مفاد قوله: ماء البئر واسع، على ما اخترناه من رجوع التعليل بقوله: لأن له مادة إليه، هو أن ماء البئر وإن كان بحسب الصورة قليلاً، لكنّه بحسب الاستعداد كثير لمكان المادة، وهذا المضمون حاكم على مضمون الرواية، وكذا مضمون العمومات الدالة على انفعال القليل من الماء كما هو واضح.

فتحصل مما ذكرنا أن مقتضى القاعدة والجمع بين الأخبار هو الطهارة

مطلقاً.

ثم هل الترح حيثئذ مستحب أو واجب تعبداً كما حكاه قولاً في كشف الغطاء وفي محكي المذارك، أو ليس هذا ولاذاك وإنما أمر به للتقية.

قد يقال إن كثرة الاختلاف في الأخبار في تعيين مقدار الترح في موضوع واحد يدل على الأول فينزل الاختلاف على مراتب الفضل.

وفيه: أن ذلك لا ينافي الوجوب فيكون الواجب أقل الأعداد وما زاد عليه يكون لتحصيل المزية والفضل، فيصير الوجوب في العدد الأكثر أكد، ولكن لا ينفى أن الظاهر من أخبار الترح عرفاً كون الترح واجباً عقيب وقوع الأمور المعهودة لأجل ارتفاع أثر حدث بسببها، وهو إما النجاسة أو الاستقذار والنفرة، وإما أنه كان واجباً تعبدياً نفسياً من دون أن يكون لأجل ذلك فلا يفهمه العرف من تلك القضايا، بل هو في غاية البعد من نظرهم.

وحيثئذ فلا ينفى أن الظاهر الأولي هو كون الأثر الحادث هو النجاسة وكون الترح واجباً مقدمة لرفعها عند إرادة استعمال الماء فيها يشترط فيه الطهارة، وحيث إننا قد استفدنا من تضاعف أخبار الباب اعتصام البئر وعدم انفعاله وجب رفع اليد عن هذا الظاهر، وحيثئذ فيتعين حملها على إرادة الندب، لزوال النفرة الحاصلة في الماء بسبب وقوع الأشياء المقررة مع كون الماء طاهراً شرعياً، وقد عرفت أن بعض تلك الأخبار أمر بالترح مع الحكم بالطهارة، وهو أيضاً شاهد على ما ذكرنا بعد ملاحظة استبعاد العرف لإرادة الوجوب التعبدية.

وأما الحمل على التقية فلا وجه له بعد إمكان الحمل على الاستحباب فإن الحمل على التقية طرح للسند فإن معناه أن مفاد الخبر ليس حكم الله، ومتى أمكن محمّل صحيح عرفي للسند فلا وجه لطرحه.

ويردّ ارادة الوجوب التعبدى بمعنى ما لا يعلم عندنا سرّ وجوبه وحكمته، في قبال التوصلي الذي هو ما بخلافه، لا بمعنى ما يعتبر في إجزائه القرية في قبال التوصلي الذي لا يعتبر فيه: أنّ القائل به إن أراد الوجوب التعبدى الشرطي بمعنى أنّ الشرب والاستعمال في المأكول مشروط حليتهما بالنزح، وكذا يشترط النزح في صحّة التطهير بهذا الماء من الحدث والخبث فقبل النزح يحرم الشرب والاستعمال في المأكول كالماء المغصوب ولا يطهر عن الحدث ولا الخبث مع كونه طاهراً كماء المضاف في كليهما. وكغسالة الاستنجاء في الثاني، فهذا وإن كان لا يرد عليه ما أورده المحقّق المرتضى من أنّ هذا هو معنى النجاسة فيلزم نجاسة الملاقى أيضاً، فلا يقال: إنّ الثمرة تظهر في طهارة الملاقى على هذا ونجاسته على القول بالنجاسة، وذلك لأنّ النجاسة ليست عبارة عن نفس هذه الأحكام، بل هو أمر واقعي موضوع لهذه، وعلى هذا فيمكن التفكيك بينه وبين الأحكام المزبورة فتكون الثمرة طهارة الملاقى.

لكن يرد عليه أنّ نفس أخبار الباب ناصّة في ردّ هذا الوجه وهو ما يدل على النزح عقيب وقوع نجاسة، ومن ذلك نفي الإعادة لما مضى من الوضوء وغسل الثياب الحاصلين في حال الجهل بالوقوع، ولو كان النزح شرطاً لصحّة الوضوء ولزوال الخبث لكان اللازم حينئذ هو الإعادة.

وكذا صحيحة ابن بزيع المصححة بنفي الفساد والأخبار الأخر المصححة بنفي البأس، إذ لا يقصد بالفساد والبأس في الماء إلا ممنوعة الاستعمالات المذكورة فيه لا خصوص النجاسة الشرعية، فلو كان طاهراً أو لم يميز الاستعمالات فيه من الشرب والاستعمال في المأكول ولم يحصل التطهير به لا من الحدث ولا من الخبث

يصدق أنّ هذا الماء فاسد، وهذا معنى البأس به، فهذه الأخبار كما تنفي النجاسة كذلك تنفي هذا الوجه أيضاً على حدّ سواء.

وإن أراد الوجوب التعبدي النفسي بأن كان هنا تكليف متوجه إلى المكلفين ويعاقبون بتركه ويثابون بفعله مع كون الفعل شرطاً، فلو لم يفعل عصي وصحّ استعماله، فهذا وإن لم يناف الأخبار المذكورة من حيث عدم استلزامه سقوط الماء عن الانتفاعات المترتبة به، وكذا لا يدفعه مجرد كون ذلك مستبعداً كما يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سرّه -.

لكن يرده أنّ الظاهر من الأمر بالترج عقيب الأمور الخاصة عند العرف بحسب المناسبات المقامية هو كون ذلك لأجل كثافة وقذارة حدثت في الماء بسبب تلك الأشياء فيطلب بالترج رفع تلك الكثافة، فلو لا دلالة الأخبار على عدم النجاسة كان الظاهر الأولي هو استحداثها، وكون الترح رافعاً لها، ولكن لما دلّت الأخبار على عدمها وجب رفع اليد عن هذا، ويصير الظاهر بعد ذلك هو أن يكون الحادث القذارة العرفية ويكون الترح مستحباً لرفع تلك القذارة، فالحمل على الوجوب التعبدي التكليفي وإن كان لا يبعد عن ظاهر اللفظ بمجرد كونه بعيد في الغاية بملاحظة شهادة المناسبة المقامية.

وحينئذ فتحصّل أنّ الاعتصام واستحباب الترح - دون وجوبه تعبداً - إمّا شرطياً، وإمّا نفسياً تكليفاً، كلّ ذلك مستفاد من أخبار الباب فتأمل جيداً.

ثمّ إنّ شيخنا المحقق الأنصاري - قدس سرّه - ذكر في المقام لتقريب القول باستحباب الترح دون وجوبه قريتين من الروايات:

الأولى: بما تقدّم من الأمر بترج دلاء لنجاسة واحدة أو لنجاسات، فإنّ

الظاهر من ذلك هو التسامح وهو ملازم للاستحباب، إذ لو كان واجباً لم يجوز التسامح ووجب تعيين مقداره لادكره على نحو الإجمال، فإرادة الوجوب من هذا اللفظ موجبة لإرادة خلاف الظاهر من اللفظ.

وفيه: أنه لا ضير في التعبير بمثل هذه العبارة في مقام الوجوب، فيحصل الامتثال بأول مصداق وجد من الجمع وهو الثلاثة أو العشرة للانطباق القهري عليه، نظير ما لو وجب على المكلف ذكر ما على وجه الإجمال، فحيث إن الذكر أمر تدريجي الحصول يحصل امتثال أمره بأول ما يصدق عليه الذكر كقول «سبحان الله»، ويسقط عند تمام التلفظ به. والحاصل أن الحمل على الوجوب ليس حملاً على خلاف الظاهر، ولكنه مع ذلك لعله يصلح للقرينية للاستحباب.

والثانية: ورود أخبار متعارضة هنا، فإن الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب.

وفيه: أن الحمل على الوجوب يوجب طرح خلاف الظاهر أقل مما يلزم من الحمل على الاستحباب، وذلك لأننا لو فرضنا ورود أوامر أربعة متناقضة، فالحمل على الاستحباب وإن كان أخذاً بالسند، لكنه طرح لظاهر الجميع، فإن الظاهر من الأمر هو الوجوب فيلزم طرح الدلالة في الأربعة، وأما لو حمل الأمر بالعدد الأقل على الوجوب وحمل البواقي على الأفضلية بأن كان الزائد أفضل فردي الواجب فيلزم الأخذ بالسند مع حفظ الظهور الدلالي في واحد.

نعم يلزم طرح الدلالة في الثلاثة الباقية، وذلك لأن الحمل على الوجوب وإن كان لا يمكن معه التخيير، إذ لا معنى للتخيير بين الأقل اللا بشرط والأكثر، والمعقول من التخيير بين الأقل والأكثر هو ما إذا أخذ الأقل بشرط وكان طرفاً

للوجوب بعده، بحيث لو زيد عليه واحد وجب الاتمام إلى الحد الآخر ولم يكف ما أتى به من العدد الأقل كما هو الحال في القصر والاتمام، ومن المعلوم خلاف ذلك في مانحن فيه لأننا نعلم بأن العدد المطلوب في باب التزح ليس مطلوباً على نحو إضرار الزيادة بالامتثال. وبعبارة أخرى لم يؤخذ بشرط لا، بل لا بشرط، فلهذا لا يعقل التخيير بين العدد الأقل والأكثر في هذا الباب.

لكن لا يلزم من الحمل على الوجوب طرح ما سوى الأقل بالمرّة حتى يلزم ما ذكره - قدس سره - بل يمكن الأخذ بالباقي أيضاً بالحمل على الأفضلية كما ذكرنا، وحينئذ يكون طرح الظاهر فيه أقل من الحمل على الاستحباب كما عرفت فلا يكون هذا شاهداً على الاستحباب.

وأما طريق تطهير البئر لو تنجّس بالتغيّر فمبني على فهم معنى قوله - مب السلام - في صحيحة ابن بزيع المتقدمة: فينزح حتى تطيب.

فنقول فيه احتمالان: الأول: أنّ المقصود بالأصالة هو حصول الطيب الذي هو الغاية بأيّ وجه اتفق ولو كان بتصفيق الرياح أو طول الزمان أو إلقاء الكثر أو ارسال الجاري أو نحو ذلك. غاية الأمر خص التزح بالذكر لكونه مقدمة غالبية لحصول الطيب، وندرة حصول الطيب بالبواقي، فيكون المفاد على هذا أنّ ماء البئر لا يفسده شيء سوى التغيّر، فإذا زال التغيّر الموجب لنجاسته وفساده صار طاهراً.

الثاني: أن يكون المقصود حصول الطيب وزوال التغيّر بسبب التزح بحيث كان للنزح أيضاً مدخلة فكان المطهر هو زوال التغيّر بالنزح. وبعبارة أخرى زوال التغيّر بواسطة الاتصال بما يخرج من المادة جديداً بالنزح، فليس مطلق زواله

مطهر أو لو لم يتصل بالماء الطاهر الخارج مثل زواله بالتصفيق أو بالطول أو غيرها
تتساوى الاتصال بالكر والمطر والجاري، وأما الاتصال بهذه الثلاثة فالرواية
ساكنة عنه، إذ من المحتمل قوياً على هذا الاحتمال أن يكون ذكر التزح لأجل كونه
غالباً لا لأجل الاختصاص وأنحصار المطهر في البثر به.

وبالجملة فالرواية على هذا الوجه صريحة في نفي حصول الطهارة بما سوى
التزح وهذه الثلاثة، كما أنه صريح في حصوله بالتزح، وأما حصوله بالثلاثة وعدمه
فالرواية ساكنة عنه ولا دلالة لها لأعلى الثبوت ولأعلى عدمه.

والانصاف عدم إمكان دعوى الجزم بشيء من الاحتمالين إذ مثل هذه
العبارة ترد مختلفة في المحاورات العرفية بحسب المقامات، فقد يكون المقام
لكون المعنى مطلوباً لأجل الوصلة به إلى الغاية بحيث يكون تمام النظر إلى الغاية
كما في قولك: كرر النظر في العبارة حتى تفهمها، فإن من المعلوم أنه ليس
لخصوص الفهم من تكرار النظر دخل، بل لو حصل الفهم بالنظر الأول حصل
المقصود، وقد يكون مقتضى المقام دخالة المعنى والغاية جميعاً في الغرض كما في
قول الطبيب: كل البطيخ حتى تشبع فإن المداواة متوقفة على الشبع من أكل
البطيخ لا على الشبع المطلق، والرواية كما عرفت محتملة لكلا الوجهين صالحة
لإرادة كل منهما، وليس في البين ما يمكن الجزم بسببه بتعيين إرادة أحدهما
فلا محالة تكون مجتمعة، فيكون القدر المتيقن منها حصول التطهير بالتزح المزيل
للتغير.

وأما غيره فزوال التغير بنفسه أو بالعلاج ليس بمطهر لأجل الدليل على
عدم مطهرته، بل لأجل عدم الدليل على مطهرته، فيكون الماء باقياً على النجاسة

بحسب الأصل، وذلك لإجمال الرواية وترددها بين معنيين بأحدهما يدل على مطهريّة ذلك وبالأخر على عدم مطهريته، فلا يكون دليلاً على أحدهما، والمفروض عدم دليل آخر يدل على المطهريّة في ذلك فيكون مقتضى الأصل بقاء النجاسة. وأما الاتصال بالكرّ والمطر والجاري فهو مطهر هنا، لعموم دليل حصول تطهير المتنجس بهذه الثلاثة ولامعارض لهذا العموم في المقام، لفرض سكوت الرواية لترددها بين معنيين على أحدهما معارض لهذا العموم وهو المعنى الأول، وعلى الآخر لا يعانده، لاحتمال كون النزح وارداً مورد الغالب وإن كان على هذا المعنى دليلاً على عدم حصول الطهارة بغير الثلاثة.

ووجه الفرق أنّه يفهم من الرواية حيثذ أن الاتصال بالماء العاصم معتبر مع زوال التغير في حصول الطهارة، فلا يكفي الزوال بدون الاتصال بالعاصم كما في زواله بغير النزح والثلاثة، فيبقى أنّ الماء العاصم المعتبر الاتصال به هل هو عام أو هو خصوص ما يخرج من المادة بسبب النزح، ففي هذا المقام قلنا بأن الرواية لاتدل على الحصر في الثاني لكمال قوة احتمال أن يكون تخصيص النزح بالذكر لكونه غالباً، لسهولته بالنسبة إلى إلقاء الكرّ في البئر، أو إرسال الجاري فيه. وبالجملة تكون عموم الأدلة في الثلاثة محكماً لسلامته عن المعارض.

بقي الكلام في فرع وهو أنّه لو قلنا بانفعال البئر فانفعل، أو قلنا بعدم انفعاله فتغير بالنجاسة فالقسي الكرّ من الماء الطاهر عليه لتطهيره، فما حكم البئر بعد ذلك، فهل هو محكوم بعد ذلك على القول بالانفعال بعدم الانفعال الذي هو حكم الكرّ، أو باق على حكم ماء البئر من الانفعال. فنقول: هنا فروض أربعة:

الأول: أن يعلم بانقلاب عنوان ماء الكرّ لاستهلاكه في ماء البئر لكثرة ماء

الثاني: العلم بانقلاب عنوان ماء البئر إلى عنوان ماء الكرّ لقلّة ماء البئر بحيث يستهلك في جنب الكرّ، فيبدل عنوان كونه ماء بئر بكونه ماء كرّ.
والثالث: العلم ببقاء كلا العنوانين، لعدم استهلاك شيء من المائتين في الآخر.

والرابع: صورة الشكّ في الاستهلاك وعدمه فحكم صور العلم معلوم، إذ على الأول محكوم بحكم البئر، وعلى الثاني بحكم الكرّ، وعلى الثالث أيضاً بحكم الكرّ، وذلك لما مرّ من أنّ دليل انفعال البئر على القول به إنّما هو متعرض لحيث كونه بئراً، فمفاده عدم العصمة من حيث البئرية وهذا غير مناف لحصول العصمة من جهة عروض عنوان الكرّية، فلهذا يكون الماء الذي اجتمع فيه عنوان البئر وعنوان الكرّ معصوماً بدليل الكرّ.

وأما حكم صورة الشكّ فقد يقال: إنّ استصحاب الحالة السابقة، فلو كان ماء بئر فشكّ في تبدّله بقاء الكرّ استصحاب الانفعال، ولو كان العكس كما لو فرض قلّة ماء البئر في زمان إلقاء الكرّ عليه بحيث صار مستهلكاً في الكرّ، ولكن صار بعد ساعة مشكوكاً بواسطة خروج الماء الجديد من مادته بمقدار يشكّ أنّه غالب على الكرّ أو بالعكس، فيستصحب حينئذ عدم الانفعال، وكذا استصحاب الموضوع أيضاً ممكّن بأن يستصحب عنوان كون الماء ماء بئر في الأول، وعنوان كونه ماء كرّ في الثاني.

ولكنّه توهم باطل، وذلك لأنّه لو استصحب وجود ماء البئر في هذا المكان، أو وجود ماء الكرّ فيه سابقاً فهذا مثبت، إذ يحتاج إلى واسطة وهو الحكم بأنّ هذا الموجود في حال الشكّ بئر أو كرّ، ولو جعل الموضوع نفس هذا الموجود ويقال بأنّ

هذا كان بترأ أو كترأ سابقاً، فالأصل بقائه على ما كان، كان مخدوشاً من جهة عدم إحراز الموضوع، إذ الموضوع للبثرية أو الكثرية هو البثر الواقعي والكرّ الواقعي، وهذا الذي يشار إليه لم يعلم أنه من أيّ الصنفين، وكذا الكلام في استصحاب حكم الطهارة أو النجاسة إذ هو موقوف على إحراز أن هذا الذي يشير إليه ويجعله موضوعاً للاستصحاب بثر أو أنه كثر، ومع احتمال أن يكون البثر معدوماً مستهلكاً ولو بالنظر العرفي كمعدومية الدم واستهلاكه في ماء البحر لا يمكن استصحاب الحكم.

وأما أصالة الانفعال من باب قاعدة المقتضي والمانع فمخدوشة هنا كبرى وصغرى، أما الكبرى فلأننا لو سلّمنا بعد إحراز كون الملاقاة في الماء مقتضياً للتنجيس ومؤثراً فيه لو لم يمنع مانع أنه لو شك في وجود المانع وهو الكثرية وعدمه فالأصل عدم المانع، لكن لانسّم كون الملاقاة في ماء البثر مقتضياً والكثرية مانعاً، والأخبار التي يستفاد منها ذلك لا يدل عليه هنا إذ مصبها الماء الراكد فلا يشمل غيره، وأما الصغرى فلأننا ولو سلّمنا عموم الأخبار المذكورة للمقام لكن لانسّم القاعدة المذكورة وهو كلما كان المقتضي محرزاً والمانع مشكوكاً يبنى على عدم المانع فيترتب الأثر على المقتضي، ومما ذكرنا تبين لك أن الأصل في صورة الشك قاعدة الطهارة.

(قوله دام ظله: «مسألة ٦: يثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم وبالبيّنة وبالعدل الواحد على اشكال لا يترك فيه الاحتياط ويقول ذي اليد وإن لم يكن عادلاً، ولا يثبت بالظن المطلق على الأقوى إلى قوله: مسألة يحرم شرب الماء»).

أقول: أما العلم فلا إشكال فيه. وأما البيّنة فاعتبارها بقول مطلق مسلّم

عندهم، وهو كذلك لحصول العلم لمن تتبّع موارد حجّية قولها كما في ثبوت المدعى في المرافعات من قوله: البيّنة على المدعي، وسائر الموارد أنّ التصريح بتلك الموارد في الأخبار كان من باب المثال وأنّه لأجل كونه حجّة في نفسه في كل مقام.

وأما قوله في خبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين لك أو تقوم بها البيّنة»^(١) فإنّه وإن كان يظهر منه أنّ البيّنة غير العلم لكن ليس بصريح في إرادة المعدلين، بل الظاهر منه الحجّة كما في قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ﴾^(٢).

وأما العدل الواحد فحجّية قوله في الأحكام مسلّمة وفي الموضوعات محل للإشكال، والمناط وجود العموم والإطلاق في البين بحجّية قوله ليوخذ به فيرجع في كل موضوع مشتبه إليه إلّا ما خرج بالدليل، لكن الكلام في وجود هذا العموم والإطلاق.

وأما آية النّبأ فهي وإن كانت في الموضوعات إلّا أنّ الاستشهاد بها متوقّف على حجّية المفهوم، وقد حقّق في الأصول الإشكال فيها وليس في الأخبار ما كان عامّاً لباب الموضوعات أيضاً وإنّما هي واردة في باب الأحكام.

وأما قول ذي اليد فهل هو حجّة مطلقاً حتّى لو أخبر ذو اليد بكون اللباس من غير المأكول لم يجز الصلاة فيه، وهكذا في جميع الأشياء المربوطة بما يكون تحت يده قبول قوله لازم، أو هو مخصوص ببعض الموارد الخاصّة كباب الطهارة والنجاسة والوقت مثلاً، وهل المدرك في أصل حجّيته ما ذا هل هو الدليل اللبّي

١- الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠، ح ٤.

٢- سورة الأنفال، الآية: ٤٢.

حتى يقتصر على القدر المتيقن أو الدليل اللفظي الغير المشتمل على العموم الشامل لجميع الموارد، أو الدليل اللفظي العام لجميعها لا بد في تعيين جميع ذلك من التبع والمراجعة إلى كتب الأصحاب - قدس الله أرواحهم -.

نعم السيرة جارية في باب الملك على جعل اليد أمانة عليه وورد في الأخبار ما يدل على جواز الشهادة بالملك بمجرد إحراز اليد، لكن الكلام في قبول قول صاحب اليد وحجيته وأماريته في جميع الأخبار المتعلقة بها في تحت يده أو بعضها حسب ما دلّ عليه الدليل، ثم بعد عدم وجود الأمارات والظنون الخاصة التي لها دليل خاص لا يجوز الاعتماد في الطهارة أو النجاسة على الظن المطلق بأحدهما، إذ الأصل الأولي على ما قرّر في محله حرمة العمل بالظن والتعبد به، ومقدمات الانسداد على القول بتماهيتها جارية في الأحكام دون الموضوعات كما هو واضح مضافاً في طرف النجاسة إلى قوله - عليه السلام - في خبر الطير: حتى يعلم في منقاره دماً، والخبر المشهور: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر.

ولو أخبر ذو اليد بالنجاسة والبيّنة بالطهارة فهل المقدم أيهما؟ يبتنى ذلك على مراجعة المدرك لحجية قول ذي اليد، فإن كان دليلاً لبيّاً أو لفظياً لاعموم له لما إذا كان على خلافه أمانة أخرى، بل كان مقيداً بما إذا لم يكن في البين أمانة أخرى كان المقدم هو البيّنة، إذ على الأول يكون القدر المتيقن من الدليل اللبّي على حجية قول ذي اليد غير هذا المورد، وعلى الثاني يكون دليل حجية البيّنة وارداً على دليل حجية قول ذي اليد.

ولو كان دليلاً لفظياً عاماً، فالمقام من باب تعارض الحجيتين والأمارتين فيرجع إلى قاعدة تعارض الحجيتين من التساقط والرجوع إلى الأصل وهو هنا

الطهارة، وعبارة المتن في هذا الفرع من قوله قدمت البيّنة ظاهرة في الأول، أعني: طرح ذي اليد خاصة، إذ لو كان مبنياً على التساقط كان حقّ العبارة أن يقال: يبني أو يحكم على الطهارة.

وإذا تعارض البيّتان فإن علم أنّ بيّنة الطهارة مستندة إلى الأصل ففي الحقيقة ليس في قبالة بيّنة النجاسة حينئذ سوى الأصل فيكون مقدّمة لأعماله، وإن كان مستندة إلى العلم كان من باب تعارض الحجّتين والقاعدة تساقطها، ثم يرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما ويبني على الطهارة.

ولو كان في إحدى البيّتين جهة رجحان كأن يكون أوثق أو أعدل من الأخرى أو كان في أحد الطرفين عدلان وفي الآخر ثلاثة أو أربعة، أو أخبر أحدهما عن الحِسِّ والآخر عن الحدس، فهل الأصل الأقوي حينئذ مع قطع النظر عن التعبد من الشرع تقديم الأقوى أو هو التساقط؟

الحق هو الثاني وذلك لأنّ مناط الحجّية قد جعل في الدليل نفس العدالة وهو موجود في كلا الطرفين والزيادة التي اختصت بأحدهما خارجة عن المناط. وبعبارة أخرى موضوع الحجّية في الدليل هو الكاشفية، فالأكشفية ملغى، فشمول دليل الاعتبار لهما على السواء ولا يكون في أحدهما أظهر منه في الآخر، فتكون القاعدة هو التساقط.

نعم بالنسبة إلى الثالث حجّيتها محفوظة لأنّها يتسالمان في المدلول الالتزامي، أعني: نفي الثالث، وإنّما تعارضهما في المدلول المطابقي فالأصل المخالف لهما مطروح كما لو قام أحدهما على الوجوب، والآخر على الاستحباب، وكان مقتضى الأصل هو الإباحة المصطلحة.

نعم لو أمكن دعوى الجزم بأن بناء العقلاء الثابت في باب الظواهر اللفظية من تقديم الأقوى ظهوراً على غيره ثابت في غير هذا الباب أيضاً كان هو الحججة، ولكن الانصاف عدم إمكانه والقدر المتيقن من بنائهم باب الألفاظ فقط، فبقى حججة الأقوى في غيره مشكوكة، وعدم الدليل كاف في إثبات عدم الحجية، فإن الحجية الفعلية عند التعارض كالحجية الابتدائية، فكما أن الثانية محتاجة إلى الدليل ومع عدمه ثابت العدم، فكذا الأولي، وحيثذ فيتساقطان بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي ويرجع إلى الأصل المطابق لأحدهما كالطهارة في مانحن فيه.

ثم يعلم مما ذكرنا في الطهارة والنجاسة الحال في الكزبية فهي أيضاً تثبت بالعلم والبيّنة بلا كلام، وثبوتها بقول صاحب اليد غير معلوم، وبالعدل الواحد محل الإشكال.

وأما قبول إخبار صاحب اليد في النجاسة وإن كان فاسقاً فقد استدل له :
أولاً: بأصالة صدق المسلم خصوصاً في ما بيده وفي ما لا يعلم إلا من قبله.
 وفيه **أولاً:** على فرض تمايزه لاختصاص له بذي اليد، بل يجري في أخبار المسلم بالنسبة إلى ما في يد غيره، فليس لعنوان صاحب اليد بخصوصه مدخل في ذلك، وثانياً: نطالب بدليل حجية هذا الأصل ووجه اعتباره، وأما عنوان أنه لا يعلم إلا من قبله فهو وإن كان يدل على القبول فيه في خصوص خبر المرأة بما في رحمها آية: ﴿وَلَا يَجْلِسُ لَهَا أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ إلا أنه ليس على القبول في غير هذا المورد دليل.

وثانياً: بالسيرة المستمرة القاطعة، وفيه أنه لا بد في السيرة من كونها سيرة المسلم بما هو مسلم ولا تكون ناشئة عن تقليد، ويحجز اتصالها بزمان المعصوم

لتوقف كشفها عن رضاه - عليه السلام - على ذلك، ولهذا حصول الجزم بالسيرة في غاية الندرة والصعوبة كالإجماع على الكشف، والإنصاف عدم إمكان الجزم بها بهذا الوصف في المقام أيضاً لقوة احتمال أن يكون استنادهم في القبول إلى تقليد المجتهد.

وثالثاً: بفحوى أنّ من المسلم قبول قول ذي اليد في التطهير، بل قبول معاملته مع ما في يده معاملة الطهارة وإن لم يخبر، بل قبول قوله في التنجيس بالنسبة إلى بدنه، فإنه إذا كان قوله في التطهير مقبولاً مع كونه خلاف الاحتياط، ففي النجاسة التي تكون موافقة للاحتياط يكون مقبولاً بطريق أولى.

وفيه أنّ الفحوى بمعنى الدلالة اللفظية كما في قوله: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهَا أُمَّ﴾ متفية في المقام قطعاً، فالحاصل فيه هو الأولوية وهي إن انتهت إلى القطع كانت حجة، وإلا فليست إلا قياساً واستحساناً عقلياً والإنصاف عدم القطع من الأولوية في المقام.

ورابعاً: بما يشعر به قول أبي الحسن - عليه السلام - في خبر إسماعيل بن عيسى في جواب سؤاله عن جلود الفراء يشتريها الرجل من سوق المسلمين يسأل عن ذكاته إذا كان البائع غير عارف: «عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه الخ»^(١)، حيث يشعر بأن البائع^{الذي} صلّاته في الفراء قوله الذي يقوله لو سئل مسموع، والنهي عن السؤال لأجل أنّه مع وجود الصلاة يعلم أنّ قوله لو سئل هو التذكية، فلاحاجة إلى السؤال، بل يعمل بقوله الذي يكشف عنه صلّاته.

وفيه: أنّ الخبر دال على حجية فعله وهو الصلاة وهو غير ملازم لقبول قوله إذ لا ملازمة بين القول والفعل بمعنى أنّه قد ينفك الأوّل عن الثاني فتخبر بالتذكية لو سئل لكن لا يصلّي فيه، فيمكن أن يكون المناط هو الفعل دون مجرد القول.

وخامساً: بصحيفة العيص بن القاسم سئل الصادق - عليه السلام - عن رجل صلّى في ثوب رجل أياماً ثم إنَّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا يصلّي فيه فقال: لا يعيد شيئاً من صلاته. وتقريب الاستدلال أنّ الظاهر أنّ السائل كان من المفروغ عنه عنده مقبولية قول ذي اليد، فلهذا لم يسأل عن الصلاة المستقبلية لعلمه بعدم صحتها حسب ما هو مفروغ عنه عنده، وإنّما سأل عن الصلوات الماضية التي صلّاها قبل العلم بالإخبار، لاحتمال أن تكون صحيحة من جهة الجهل في حالها بقول ذي اليد والإمام - عليه السلام - قرره على هذا وأجاب بأنّه لا يعيد، يعني صلاته صحيحة، لكونه جاهلاً في حالها وإنّما أخبر ذو اليد بعد تمامها، فحال هذا الإخبار لا يزيد عن حال العلم فكما لو علم بالنجاسة بعد الصلاة لا يضر بصلاته، فكذا ما هو قائم مقام العلم من إخبار ذي اليد، لكن يمكن أن يقال عليه بأنّه لا يظهر من كلام السائل المفروغية المذكورة، بل الظاهر منه أنّه حصل له العلم بالنجاسة بسبب إخبار صاحب الثوب كما هو الغالب، فسؤاله من جهة حصول العلم لا من جهة موضوعية إخبار ذي اليد عنده.

فعل هذا لا يستفاد من كلام الإمام التقرير المذكور، فمعنى الجواب أنّه لا يلزم إعادة شيء من صلاته بواسطة هذا العلم الحاصل له بالإخبار المذكور، لأنّه كان في حال الصلاة جاهلاً بالنجاسة، فحصول العلم من قوله وعدم حصوله سيان، فهذا دليل على ما يفتون به من أنّ الجهل بالنجاسة في حال الصلاة غير

مضر لو علم بها بعد الاتمام ولا يوجب الإعادة حتى في الوقت، وليس على قبول قول ذي اليد فيه شاهد.

وسادساً: بالنهي عن الاعلام في خبر عبد الله بن بكير «سئل الصادق -عنه السلام- عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه وهو لا يصلي فيه؟ قال: لا يعلمه ذلك، قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد»^(١) فإنّ النهي عن الإعلام ظاهر في أنّ الإعلام على تقدير وقوعه مقبول وأمارة على النجاسة، والاشكال بأنّه قد حكم في ذيل هذا الخبر بالإعادة على تقدير الإعلام وهو مخالف لما جزموا به من أنّ العلم الحاصل بعد الصلاة بثبوت النجاسة في حالها غير موجب للإعادة، فإنّ حال الإخبار المذكور ليس أقوى من العلم قطعاً. مدفوع بإمكان الحمل على صورة كون الإعلام واقعاً في أثناء الصلاة لا بعد تمامه وإن كان خلاف الظاهر من الرواية.

وسابعاً: بما في الحدائق من أنّه ورد النهي عن السؤال في بعض الأخبار الواردة في الجبن حيث إنّه أعطى الخادم درهماً وأمره أن يتتاع به من مسلم جبناً ونهاه عن السؤال^(٢)، إذ لولا قبول قوله لم يكن وجه للنهي المذكور.

مسألة ١٠: «يحرم شرب الماء النجس إلّا في الضرورة ويجوز سقيه للحيوانات، بل وللأطفال أيضاً».

لا إشكال في الحكم الأوّل، أعني: حرمة الشرب. وأمّا الثاني: أعني: جواز الاشراب للحيوان والطفل فوجهه أنّ النهي عن الشرب لا إشكال في اختصاصه بما لمكّلف دون غيره، فلو شرب الطفل الماء النجس بنفسه فلا إشكال في عدم

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٦٩، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ج ١٧، ص ٩٢، ح ٨.

حصول مخالفة لهذا النهي، وأما اشراب المكلف إياه مع فرض عدم مبغوضية نفس الشرب فمبغوضيته مبنية على إحراز أن شرب الماء النجس أصل وجوده في الخارج مبغوض الشارع، إذ حينئذ يعلم أنه كما يطلب من المكلف عدم إيجاده، كذلك يطلب منه أن لا يصير دخيلاً في وجوده كما أن هذا هو الحال في القتل، فإنا نعلم أن أصل وجوده في الخارج مبغوض للشارع، فكما يحرم على المكلف إيجاده بنفسه، كذلك يحرم عليه مداخلته في وجوده تسيباً، كما لو أرسل السبع على إنسان ليقتله، بل يجب عليه حفظ النفس ودفع ما تهباً من أسباب قتل شخص ولو من غير قبل المكلف، ولكن هذا غير محرز في المقام، إذ لم يعلم مبغوضية الشرب للماء النجس بالنسبة إلى الطفل والحيوان لاحتمال أن يكون مفسدته مختصة بالمكلف دون غيره، فإن المفسدة إنما يستكشف عنه عندنا بالنهي وهو مخصوص بالفرض بالمكلف.

وحيثُذ فيحتمل أن تكون المفسدة الحاصلة منه عامة للطفل والحيوان، ووجه عدم النهي بالنسبة إليهما عدم قابليتهما للتكليف فيكون داخلاً في العناوين المحرمة التي أصل وجوده في الخارج مبغوض الشارع، ويحتمل أن تكون المفسدة خاصة بالمكلف كالنهي فلا يكون الاشراب لغير المكلف حراماً، فإذا لم يحرز الاحتمال الأول بقي على أصل الإباحة، ولعل شرب المسكر من قبيل الأول فإنه ربما يستفاد من حال الشارع واهتمامه في النهي عنه عموم مبغوضيته حتى بالنسبة إلى الأطفال والحيوانات، ومثل الكلام في الشرب للماء النجس الكلام في شرب كل متنجس وأكله، ومثله أيضاً الكلام في إلقاء الصائم في الماء بحيث صار مرتسماً فيه فإنه قد يقال أيضاً بجوازه فإن الارتماس العمدي كان محرماً على الملقى والملقى ولم يصدر منها ولم يرد النهي عن إيجاد الارتماس بالنسبة إلى الغير.

قوله - دام ظله -: فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث والخبث، وكذا المستعمل في الأغسال المنذوبة، وأما المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته ورفعته للخبث، والأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضاً وإن كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه، وأما المستعمل في الاستنجاء ...

أقول: قد استدل لعدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر برواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل، وقال: الماء الذي يغسل به الثوب أو يقتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه وأشباهه، والماء الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به^(١).

الظاهر أن قوله أولاً: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل اجمال، وقوله ثانياً: الماء الذي يغسل الخ تفصيل هذا اجمال وشرح المراد منه، وليس في سند هذه الرواية إلا أحمد بن هلال الذي رمي بالغلو تارة وبالنصب أخرى، يعني: كان في بعض زمانه غالباً، ثم رجح وصار ناصياً، لكن ذكر شيخنا المرتضى - قدس سره - قرائن، فالحق الرواية بسببها بالصحيح.

منها: رواية بني فضال عنه وقال في حقهم المعصوم خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا.

ومنها: وجود هذه الرواية في الكتب المعتمد عليها.

ومنها: اعتماد القميين عليها كالصدوقين وابن الوليد وسعيد بن عبد الله وقد عدّوا ذلك من أمارات صحة الرواية باصطلاح القدماء، وذكر في مقام تأييد المطلب شيخنا المرتضى - قدس سره - عقيب هذه الرواية روايات أخر.

منها: ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللاً بأنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم الخ.

ومنها: الصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل وليس معه اناء والماء في وهدة فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع؟ قال: ينضح بكف بين يديه وكفأمن خلفه وكفأ عن يمينه وكفأ عن شماله، ثم يغتسل^(١). فأنه - عليه السلام - قرّر السائل على ما تخيّل من محذورية رجوع الغسالة في الماء فذكر علاجاً لدفع هذا المحذور، وما ذكره في مقام العلاج والحيلة يحمّل وجهين:

الأول: أن يكون المراد نضح الأرض من الجهات الأربع إذ ذلك يوجب سرعة جذب الأرض للماء قبل أن يصل إلى الوهدة .

والثاني: أن يكون المراد نضح البدن من الجهات ليكون ذلك موجباً لوصول الماء إلى البدن بسرعة قبل رجوع الماء في الوهدة.

والجواب عن الكلّ أنّ الكلّ محمول على الغالب من اشتغال بدن الجنب على نجاسة عينية وكون ماء الغسل قليلاً، فلا إطلاق لها حتى يخصص به

١- الوسائل: ج ١، باب ١٠، من أبواب الماء المضاف، ص ١٥٧، ح ٢.

إطلاقات جواز رفع الحدث بالماء، فتبقى الإطلاقات سليمة عن المقيّد والمخصص.

بل يمكن أن يقال: بأن رواية عبد الله بن سنان مضافاً إلى عدم كونها ظاهرة في عدم الجواز ظاهرة في الجواز، وذلك لأنّ قوله فيها: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل، ظاهره رفع البأس من الاستعمال في رفع الحدث من حيث كون الماء مستعملاً، فلا ينافي خروجه عن القابلية من جهة أخرى، فلا بدّ من حمل قوله: الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تنوّضاً منه على بيان مورد طرق المانع في الماء من جهة أخرى وهي: صيرورته بالاستعمال نجساً، فحينئذ يسقط عن القابلية لا من جهة الاستعمال، بل من جهة النجاسة، فهذا يدل على جواز الوضوء في موضع لم يكن نجساً وإن صار مستعملاً، كما في صورة كون بدن الجنب خالياً عن النجاسة في حال الغسل، وكما في المثال الذي مثله -عبد السلام- بقوله: والماء الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه ويده في اناء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به، ولهذا وصف الاناء بقوله: نظيف لثلاثاً تطراً النجاسة على الماء من جهة نجاستها.

وبالجمله يظهر من ملاحظة الرواية بصدرها وذيلها أنّ المراد رفع المانع من حيث الاستعمال ما لم يطرأ مانع آخر، فيكون الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مع الخلو عن النجاسة مشمولاً للفقرة الأولى دون قوله في الفقرة الثانية: أو يغتسل به من الجنابة، وعلى هذا فيكون مقتضى العمومات وهذا الخبر هو الجواز.

ثمّ على القول بالمانع وعدم الجواز يكون هنا فروع:

الأول: إنّ الماء المغتسل به أو المستعمل في رفع الحدث الأكبر وإن كان

بحسب اللغة عاماً لمثل الحوض الكبير، بل وماء البحر والجاري وإن اغتسل فيها شخص واحد، لكنّه منصرف عنها وظاهر في الماء القليل وإن كان الاستعمال على نحو الارتماس، وكما أنّ لفظ السور بمعنى ما بقي بعد الشرب وإن كان بحسب اللغة عاماً، لكن يتبادر منه القليل، كذلك ما زاد من ماء الغسل، والباقي منه أيضاً لا يطلق على الماء الكثير الذي اغتسل فيه وإن اغتسل فيه في كلّ يوم أشخاص كثيرة كحوض الحمام، ومنشأ هذا الانصراف والتبادر غير معلوم.

الثاني: على القول بالمنع ما يتضح من البدن حين الغسل ويرشح إلى ظرف الماء لا يمنع الغسل بهائه؛ إذ القطرات الواقعة فيه مضمحلة في جنب الماء الموجود فيه، فلا يقال إنه الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، وهذا واضح. إنّما الكلام في ما إذا كان الماء مخلوطاً من الماء الغير المغتسل به والماء المغتسل به بحيث لم يضمحل أحدهما في جنب الآخر، فالمنع بالنسبة إلى هذا الماء وعدمه مبنيان على أنّ الظاهر من قوله: لا توضع من الماء الذي يغتسل به، أنّ الاغتسال والتوضي بهذا الماء غير جائز مطلقاً وإن كان مع الضميمة ولم يكن مستقلاً ومنحصراً، أو هو المنع عن الاغتسال والتوضي به على وجه كان هو وحده ولم يكن معه غيره.

فيمكن أن يدعى مدع ظهور الرواية في المنع عن الغسل والوضوء بهذا الماء منحصراً ومستقلاً، ولا يرد عليه ما لو اغتسل بعض البدن بالماء المستعمل وبعضه بغيره، فإنّ هذا مشمول للخبر قطعاً، وعلى هذا لا يشمل لعدم الاستقلال، إذ حينئذٍ بعض الأعضاء المغسولة بالماء المستعمل كان مغسولاً به وحده، فهو وإن كان غير مستقل بالنسبة إلى تمام الغسل، لكنّه بالنسبة إلى البعض المغسول به مستقل، والخبر يمنع عن استعمال هذا الماء وحده وبالاستقلال في الغسل والوضوء كلاً أم بعضاً.

وكذا لا يريد عليه أن الماء الذي يغسل به الثوب الذي هو رديف في الخبر لهذا الماء يراد به الأعم قطعاً؛ لعدم جواز التوضي والاعتسال بالمركب من غسالة تطهير الخبث وغيرها، إذ للقاتل أن يقول: المانع هنا سراية النجاسة من الجزء النجس من الماء إلى الطاهر منه، وإلا فلو كان الجزء الطاهر محفوظ الطهارة مع اختلاطه بالجزء النجس لم يفهم من الرواية عدم جواز الوضوء منه، إذ الظاهر منه صورة الانحصار والاستقلال.

وإن شئت قلت: إن الممنوع رفع الحدث بالماء المستعمل، والاستعمال مع الضميمة ليس رفعاً للحدث بالمستعمل، بل المجموع منه ومن غيره رافع للحدث.

وكيف كان فالظاهر هو التعميم، إذ قولنا: لا يصح الوضوء والغسل بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر معناه عدم الصحة مطلقاً، لا عدم الصحة بهذا الماء وحده.

الثالث: على المنع هل المراد بالمستعمل ماذا، فهل المراد به هو الماء المجتمع بعد تمام الغسل، أو يشمل الماء المستعمل في غسل الأجزاء، فلا بد من غسل كل جزء بالماء الجديد، وعلى تقدير التعميم فهل يشترط الانفصال فيما لم ينفصل لم يكن مستعملاً، فلهذا يجوز استعمال الماء الذي غسل به جزء من الرأس في غسل جزء منه أو من الرقبة بشرط أن يكون ذلك بتسرية اليد الماء من موضع إلى موضع بدون الانفصال.

وأما الطرف الأيمن فهذا الماء الذي غسل به الرأس لا يجوز استعماله فيه وإن كان بالتسرية، إذ يعدان محلين، فالماء قد انفصل من أحدهما إلى الآخر أو يشترط غسل تمامية المقصود غسله بمعنى أنه لو قصد غسل الرأس والرقبة، فعند

تمام غسلها لاييجوز استعمال مازاد من ماء غسلها في الطرف الأيمن، ولو قصد غسل مجموع الرأس والرقبة والطرف الأيمن بما يغترفه يجوز استعماله بعد الرأس والرقبة في الطرف الأيمن ولايجوز بعده في الطرف الأيسر، واختار هذا شيخنا المرتضى - قدس سره - .

والحق أن يقال: إن الرواية ليست مقيدة لأدلة الغسل ومغيرة لمدلول تلك الأدلة بالنسبة إلى الغسل الأول .

بيان ذلك: أن لنا في المقام طائفتين من الأدلة، الأولى: مطلقات الأمر بالغسل، وأنه يحصل بكل ماء بأي وجه، فإنه يقع الغسل بكيفيات متعددة منها استعمال ثلاث غرفات، والأخرى استعمال غرفتين بأن يستعمل الأولى في الرأس والرقبة وأخذ الزائد للطرف الأيمن وما بقي منه والطرف الأيسر بالغرفة الأخرى، وإلى غير ذلك من الانحاء، والطائفة الأخرى هذه الرواية.

فنقول: من الظاهر أن الرواية ليست بصدد تعليم كيفية الغسل وأنه يقع بنحو خاص ولايكفي وقوعه بأي نحو، بل الظاهر منه أن الغسل الأول إذا وقع بالماء بأي نحو وقع من غير تعرض لنحو وقوعه فلايجوز بعده استعمال ماءه في رفع حدث آخر، فهو متعرض للاحداث الأخر غير ما يكون المكلف بصدد رفعه في الابتداء، سواء كان الحدث الآخر لهذا الشخص أو لشخص آخر، وسواء كان المستعمل في رفع حدث آخر هو ما يجتمع من ماء الغسل الأول عند تمامه أو ما يستعمل في غسل جزء واحد منه.

فمحصل معنى الرواية أن الماء الذي يغتسل به المكلف لاييجوز استعماله كلاً ولاجزءاً في غسل آخر، والوضوء لهذا المكلف ولغيره فهو عن هذا الغسل

الابتدائي ساكت، فيكون إطلاق الطائفة الأولى من الأدلة بالنسبة إليه محفوظاً.

نعم هو مقيد له بالنسبة إلى رفع حدث آخر من حيث إنها بإطلاقها شاملة للماء المستعمل في رفع الحدث الأول وغيره، وهذا يخصصها بالثاني.

وبعبارة أخرى: الماء قبل الاستعمال في الغسل كان خارجاً من موضوع المنع بلا اشكال، فإذا اشتغل المكلف بالغسل فهو قد اغتسل بماء لم يغتسل به إلى هذا الحين من الجنابة، وبعد فراغه يصير الماء من أفراد المستعمل، وأما حين الاشتغال فماء الغسل داخل في موضوع المستعمل، ومحط لنظر الرواية بالنسبة إلى حدث آخر كان لهذا المغتسل أو لغيره، وخارج عن الموضوع وغير منظور للرواية بالنسبة إلى المغتسل في هذا الغسل، ثم لأقل من الشك في دخول الغسل الأول في مدلول الرواية، فيكون أصالة الإطلاق لإطلاقات جواز رفع الحدث بكل ماء محكمة.

وبعبارة أخرى نقطع ب ورود التقييد على هذا الإطلاق، وهذا الإطلاق بالنسبة إلى أجزاء الغسل الأول وأفراد الأغسال والوضوءات المتأخرة ثابت، والتقييد الوارد عليه بالنسبة إلى الأفراد المتأخرة ثابت وبالنسبة إلى أجزاء الغسل الأول مشكوك، فيبقى الإطلاق بالنسبة إليها بحاله، هذا هو الكلام في المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

[الكلام في غسالة الاستنجاء]

وأما غسالة الاستنجاء ولو من البول التي بنوا على طهارته، ولو قيل بنجاسة غيرها من الغسالات، قد ادعى الإجماع على عدم رافعيته للحدث، والمدرك لذلك هو رواية ابن سنان المتقدمة بناءً على أن كلمة «أشباهه» الواقعة فيها في قوله -مد- السلام: «والماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه وأشباهه»

عطف على الضمير المجرور، والعطف عليه بدون إعادة الجار واقع كما في «صلى الله عليه وآله»، وهذا أولى من كونه عطفاً على الوضوء المستفاد من قوله: «لا تتوضأ منه» حتى يكون المراد به الغسل، لكونه أقرب إلى الضمير، فيكون المراد منه أشباه الماء الذي يغسل به الثوب، والماء الذي يغتسل به من الجنابة، وأشباه الأول كل ماء يستعمل في رفع الحدث عن غير الثوب، وأشباه الثاني كل ماء يستعمل في رفع الحدث الأكبر غير الجنابة، فيكون ماء الاستنجاء داخلاً فيه لكونه من أشباه الماء الأول فيشملة قوله: «لا تتوضأ».

ويمكن أن يناقش فيه بأنه على القول بطهارة الغسالة هذا تام، إذ يتعين حينئذ أن يكون وجه المنع عن رفع الحدث بالمستعمل في غسل الثوب هو نفس الاستعمال في رفع الحدث، إذ حينئذ يشمل أشباهه ماء الاستنجاء.

وأما على القول بنجاستها فلا يعلم أن المنع من جهة نفس الاستعمال أو من جهة كونه نجساً بالاستعمال، إذ لاشاهد على أحد هذين لافي الخبر ولا من الخارج فكلاهما محتمل.

وحينئذ فلا يعلم أن كلمة «الأشياء» تشمل ماء الاستنجاء أو لا، إذ لو كان جهة المنع النجاسة فالمراد بأشياء هذا الماء ما كان شبيهاً به من جهة النجاسة، وماء الاستنجاء وإن كان شبيهاً به من جهة الاستعمال في رفع الحدث، لكنه غير شبيه من جهة النجاسة لكونه طاهراً، فتكون الرواية من حيث شمولها لماء الاستنجاء مجملة، فتكون الإطلاقات الدالة على جواز رفع الحدث بكل ماء محكمة، هذا.

وأما ماء الغسالة في غير الاستنجاء فقد اختلف في طهارته ونجاسته على

أقوال، ثالثها: التفصيل بين الغسلة التي تعقبها طهارة المحل فيطهر، وما قبلها فلا يطهر، كما هو صريح الطباطبائي - قدس سره - في المنظومة حيث قال:

وطهر ما تعقبه طهر المحل عندي قوي وعلى المنع العمل

ورابعها: التفصيل بين الغسل المزيلة للعين وما بعدها بنجاسة الأولى وطهارة الثانية، وأما أخبار الباب:

فمنها: عمومات انفعال الماء القليل التي قيل إنها تبلغ الثلاثمائة، وهي غير دالة من حيث إن مصبتها ما إذا وردت النجاسة على الماء فلاحظ، وليس فيها ما كان له الإطلاق من حيث كون الماء وارداً أو موروداً أو كان الملاقاة عرضية، فلا دلالة فيها لأعلى الطهارة ولأعلى النجاسة في مثل الغسالة التي هي واردة على النجاسة.

وأما الأخبار التي علق عدم تنجيس الماء فيها على الكثرة الدالة مفهوماً على نجاستها عند القلة مثل قوله: «الماء إذا كان قدر كثر لم ينجسه شيء»، فإن قلنا بعدم المفهوم لها كما هو المختار، فهي أيضاً غير دالة، وإن قلنا بشبوتها، فالانصاف دلالتها على النجاسة.

وتقريب الدلالة أنه لاشك أن للعرف استقذاراً يعبر عنه بالفارسية (دل همخوردگی) وقذراً وقليلاً وكثيراً، ولهذا لو وقع قذر في ظرف صغير للماء يتنفر طبعه عن هذا الماء، ولو وقع في البحر لا يجتنب بسببه عن ماء البحر، غاية الأمر ورد تحديد القلة والكثرة من الشرع، فالماء البالغ بمقدار الأمان الخاصة حكم الشارع بكونه في حكم ماء البحر، وخطأً نظر العرف حيث يراه قليلاً، وكذا بعض الأشياء لا يراه العرف قذراً، بل يراه في كمال اللطافة كبدن المرأة الفرنجية فخطأه

الشرع وأعلمه بكونه قدراً، وبعض الأشياء يراه قدراً كماء الأنف مثلاً، فنتبه الشرع على خطأ نظره وإن حال هذا الماء حال العرق، فكما لا يكون العرق قدراً، فكذا ماء الأنف.

وأما طريق الاستقذار وتأثير القذر، فلم يرد له كيفية خاصة من الشرع لا في هذه الأخبار ولا في غيرها، فهذا موكول إلى نظر العرف، ولا إشكال أن في التأثير والتأثر عند العرف سواء في الاستقذار أم في غيره يعتبر الملاقاة والمماس، فبمجرد المجاورة بدون المماس لا تأثير كما نشاهد في الآلة القاطعة فإنها لا يقطع الشيء بمحض القرب المكاني، بل لابد من المماس، وكذا لا يستقذرون عن الشيء بمجرد قرب المسافة المكانية بينه وبين القذر، بل يرون توقف تأثيره على الملاقاة، لكن لا يفرق في الملاقاة بين علو المؤثر وعلو المتأثر وكونها في عرض واحد.

وحينئذٍ فإذا قال له الشرع: الدم قذر، فهو وإن اكتسب مجهولاً وهو قذارة الدم، لكن يحمله بعد العلم بقذارته من الشرع على طريقة نفسه من القذارات، فيفهم من القول المذكور أنه إذا لاقى شيئاً ينجسه، سواء كان بالسرود عليه، أو بمرود شيء عليه، أو بالملاقاة في العرض، كما لو قيل له: السكين تقطع اليد، يفهم أنه إذا لاقى وصار مماساً ليد يقطعها من غير فرق بين الأنحاء المذكورة.

والحاصل أن قوله -مد الله- في هذه الأخبار «لا ينجسه شيء» الذي يصير في طرف المفهوم: ينجسه شيء، محمول على طريقة العرف في التأثيرات والتأثرات عند نفسه، وبحسبها لافرق بين الوارد والمرود، فيشمل المفهوم ماء الغسالة، فإنه قليل لاقاه النجس.

وأما حيث إن لفهوم هذه القضية عموم أو أنه موجبة جزئية، فلا ربط له

بالمطلوب، تفصيله أنه قد اختلف الأنظار في أن مفهوم هذه القضية هل هو موجبة كلية أو جزئية، فذهب شيخنا المرتضى - قدس سره - إلى الأول والشيخ محمد تقي في تعليقه على المعالم إلى الثاني، والحق مع الثاني.

والأول فرع كلامه على أمرين : أحدهما : ما بنى هو - قدس سره - عليه في القضايا الشرطية من كون «إن» و«إذا» مفيدة لكون التالي علّة منحصرة للجزء، فأنه على هذا يكون مفاد القضية أنّ الكثرية علّة منحصرة للجزء وهو عموم «لا ينجسه شيء».

وعلى هذا لا مفرّ ولا مخلص من القول بعموم المفهوم، وذلك لأنه إذا كان العموم حاصلًا من علّة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلّة انتفاء جميع أفراد هذا العموم، فإنّ العموم عبارة عن نفس الأحاد، فلو كان في بعض الأحاد علّة أخرى للحكم فلم يتحقق العموم بعلية هذه العلّة، بل بعض أفرادها، وبعضها الآخر بعلية العلّة الأخرى، فالعلية للعموم معناها هو العلية لكل واحد واحد من الأحاد.

ثمّ إذا كان هذا الذي هو علّة لكل واحد واحد علّة منحصرة للعموم، فمعنى ذلك أنّه لم يكن لشيء من الأحاد علّة أخرى سواها، وإذن فيفيد انتفائها انتفاء جميع الأحاد لامتناع المعلول بدون العلّة، فإذا كان مفاد «إذا» حصر العلّة لعدم تنجيس كل واحد واحد من أحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكثرية، فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكثرية، وعدم تنجيس الدم له إلى الكثرية، وكذا عدم تنجيس الغائط له، وكذا إلى آخر النجاسات، إذ لو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حدّ كثر، لا يصدق أنّ الماء الكثر لا ينجسه شيء من النجاسات لأجل أنّه كثر،

بل يصدق أن بعضها لا ينجسه لأجل ذلك، وبعضها لأجل شيء آخر.

ثم إذا كان مفاد «إذا» حصر العلية فلا بد أن لا يكون لعدم تنجيس واحد من النجاسات للماء سبب آخر سوى الكرية، ومعنى ذلك كون الماء القليل متنجساً بجميعها، لكن الكلام في صحة المبنى، إذ لا يجوز بأن معنى «إذا» كون التالي علة منحصرة، بل غاية ما يقال إنه مفيد لترتب تحقق الجزاء على ترتب الشرط، لكن ذلك يجمع مع كون الشرط جزءاً أخيراً للعلة، فلا اقتضاء فيه لكونه تمام العلة فضلاً عن إفاضة كونه علة تامة منحصرة.

والثاني: أنه على القول بالمفهوم لو كان عموم استغراقي في المنطوق أعم من كونه في جانب الموضوع أم المحمول فلا بد من أخذه في طرف المفهوم أيضاً على نحو المنطوق، فالمفهوم في قولك: إذا جاء زيد فكل العلماء واجب الإكرام، إذا لم يجيء زيد فكل العلماء غير واجب الإكرام، غاية الأمر أن العموم في القضية المذكورة أعني: الماء إذا كان الخ، جاء من قبل وقوع النكرة في سياق النفي، وفي المثال جاء من قبل «كل» فكأنه قيل: إذا كان الماء قدر كثر فكل نجس لا ينجسه، فيصير المفهوم إذا لم يكن قدر كثر فكل نجس ينجسه.

قلت: ما ذكره من لزوم أخذ العموم في المفهوم لو كان في المنطوق مسلّم في الجملة لكن هنا فرق بين العموم الجائي من قبل «كل» ونحوه، والعموم الجائي من النفي والإثبات، والعموم الجائي من قبل مقدمات الحكمة، فإن كان من قبيل الأول سلّمنا ذلك كما في المثال، وإن كان فيه وجه آخر حَقَّقناه في محلّه اخترناه، ومن المعلوم أنّ العموم في القضية ليس من هذا القبيل، بل من قبيل الثاني، وأمّا الثاني يعني العموم التابع للنفي والإثبات فليس هو مأخوذاً في المفهوم لو كان في

المنطوق، إذ معنى هذا العموم أنه إذا جئى الكلام بصورة النفي يتحقق عموم، وإن جئى بصورة الإثبات فلا عموم فهو تابع للنفي، وحيث إن المفهوم لابد من مخالفته مع المنطوق في الإثبات والنفي فلاجرم يلزم مخالفته معه في ماهو من توابع النفي والإثبات أيضاً.

فإذن منطوق القضية له عموم، أهني: إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء لمكان النفي، فإذا اخذ المفهوم وقيل: إذا كان الماء قدر كتر ينجسه شيء، يصير جزئياً قهراً، إذ النكرة في الإثبات يفيد الجزئية، كما أنه في النفي يفيد الكلية.

وأما الثالث، أعني: العموم الأحوالى الناشئ من قبيل المقدمات فالحق أنه وارد على المنطوق والمفهوم معاً وإن قال بعض الأساطين باختصاصه بالمنطوق بمعنى أنه يجري المقدمات أولاً في جانب المنطوق ثم يؤخذ المفهوم من المنطوق المحرز فيه وصف الإطلاق بالمقدمات، فإذن قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه، مفهومه بالنسبة إلى أحوال زيد وانحاء الإكرام جزئي وإن كان منطوقه عاماً لها، فمعنى المنطوق بمقتضى المقدمات أنه: إذا جاء زيد فأكرمه بأي نحو كان الإكرام وفي أي حال كان زيد، ومعنى المفهوم: إذا لم يحنك فلايجب عليك هذا الذي ذكر من الإكرام على أي نحو كان لزيد على أي حال كان.

وبعبارة أخرى لايجب عليك هذا المطلق، ولاينافي هذا الوجوب المقيّد بأن يكون عند عدم مجيئه واجب الإكرام على نحو خاص أو في حال مخصوص، فإذن المثال المذكور حاله حال قولك إذا جاء زيد فأكرمه في كل حال كان، فأنه لإشكال في أن مفهومه أنه: إذا لم يحنك فلايجب إكرامه في كل حال كان، وهو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حالة مخصوصة كما هو واضح، ولكن الانصاف

الفرق بين العموم الأحوالي المصرح به في اللفظ كما في المثال الثاني وبين ما كان بالمقدمات كما في المثال الأول، فإن الظاهر أن المقدمات ترد على القضية بتامه لأنها تعمل في المنطوق أولاً ثم يوجد المفهوم ثانياً، بل نسبتها إلى المنطوق والمفهوم على السواء ويجري بالنسبة إليهما في عرض واحد، وإذن فكما يفيد العموم الأحوالي في المنطوق، فكذا يفيد في المفهوم أيضاً، فيكون المفهوم في المثال إذا لم يبحث زيد فلا يجب إكرامه في شيء من الأحوال وبشيء من الأنحاء بحكم المقدمات كما يحمل المنطوق، أعني: إذا جاء زيد فأكرمه على الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال والأنحاء بحكمها أيضاً هذا.

ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: هذا الحديث سواء قلنا بعدم العموم الأفرادي له في المفهوم، كما ذهب إليه صاحب التعليقة واخترناه أيضاً، وسواء قلنا بالعموم الأفرادي فلا يفرق فيه من حيث الذي نحن بصدده، فإنه مبتن على العموم الأحوالي لقوله: لا ينجسه شيء الذي يفهم منه العرف الملاقاة الثابت عمومها بالنسبة إلى الانحاء من ورود النجس على الماء وورود الماء على النجس وتلاقيهما في العرض بواسطة المقدمات، وقد قلنا آنفاً أن العموم الأحوالي الثابت في المنطوق بالمقدمات جارٍ في المفهوم أيضاً، فإذا كان مفاد «لا ينجسه شيء» بحكم المقدمات وبعد احرازها أنه: لا ينجس الماء الكثر شيء من النجاسات بالملاقاة بأي نحو كان الملاقاة من ورود الماء وورود النجس وتواردهما في العرض، كان مفاد المفهوم أعني: ينجسه شيء أيضاً بحكمها، وإن قلنا بجزئيتها من حيث الأفراد أنه ينجسه شيء إذا لاقاه هذا الشيء أعم من وروده وورود الماء والتوارد، فالعموم الأحوالي الذي هو مبنى الاستدلال ثابت وإن قلنا بعدم ثبوت العموم الأفرادي كما هو الحق.

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فِي الْحَدِيثِ إِهْمَالاً مِنْ جِهَةٍ وَهِيَ أَنَّهُ مُتَعَرِّضٌ لِكَوْنِ الْكَرْبَةِ مَانِعَةً فِي مَا إِذَا كَانَ الْمُقْتَضِي لِلتَّنْجِيسِ مَوْجُوداً، وَأَمَّا أَنَّ الْمُقْتَضِي لِلتَّنْجِيسِ مَا ذَا، هَلْ هُوَ مُطْلَقُ الْمَلَاقَاةِ، أَوْ الْمَلَاقَاةُ عَلَى نَحْوِ وُرُودِ النَّجَاسَةِ دُونَ وُرُودِ الْمَاءِ؟ فَلَيْسَ الْحَدِيثُ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ بِصَدَدِ الْبَيَانِ، بَلْ هُوَ فِي مَقَامِ الْإِهْمَالِ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْمَوْضُوعَ الَّذِي مُقْتَضَى التَّنْجِيسِ مَوْجُودٌ وَمَحْرُزٌ بِهَا هُوَ عَلَيْهِ فِي الْوَاقِعِ، فَالْكَرْبَةُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مَانِعَةٌ، فَهُوَ مَسْئُوقٌ لِبَيَانِ مَانِعِيَةِ الْكَرْبَةِ لِالْبَيَانِ كَيْفِيَّةِ تَنْجِيسِ النَّجَاسَاتِ لِلْمَاءِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى هَذِهِ الْأَحْوَالُ مِنْ وُرُودِ الْمَاءِ، وَوُرُودِ النَّجَسِ، وَالتَّوَارِدِ مِنْ أَحْوَالِ الْمَلَاقَاةِ فَالْإِطْلَاقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ قَيْدِ الْمَلَاقَاةِ فِي الْخَبَرِ وَهُوَ غَيْرُ مُسَلَّمٍ، وَإِنَّمَا الْمُسَلَّمُ أَنَّ لِلْعَرَفِ مَرْتَكِزاً فِي هَذَا الْمَقَامِ وَأَمثَالَهُ هُوَ: تَوَقَّفُ التَّأثيرِ عَلَى الْمَلَاقَاةِ، لِأَنَّ جَمِيعَ التَّأثيرَاتِ عِنْدَهُ إِلَّا مَا شَدَّ يَكُونُ بِهَا لِإِشْكَالٍ فِي ذَلِكَ إِنَّمَا الْإِشْكَالُ فِي أَنَّ هَذَا الْارْتِكَازَ الْعَرْفِيِّ يَكُونُ بِحَيْثُ مَتَى أُطْلِقَ لَفْظُ التَّنْجِيسِ يَكُونُ مُنْصَرَفاً بِسَبَبِهِ إِلَى الْقَيْدِ، أَعْنِي: بِالْمَلَاقَاةِ وَيَكُونُ فِي قُوَّةِ قَوْلِنَا: يَنْجِسُهُ بِالْمَلَاقَاةِ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ رَئِيسُ الْمَذْهَبِ فِي رَأْسِ الْمِائَةِ الرَّابِعَةِ عَشَرَ الْمِيرْزَا الشِّرَازِيِّ - جِزَاءَ اللَّهِ عَنِ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ أَفْضَلَ الْجِزَاءِ - عَلَى مَا حَكَاهُ الْأُسْتَاذُ - دَامَ ظِلُّهُ - عَنْهُ فِي مَجْلَسِ بَحْثِهِ - قَدَسَ سِرُّهُ - وَغَيْرِهِ فَكَانَ يَرَى - قَدَسَ سِرُّهُ - فِي مِثْلِ قَوْلِنَا: النَّجَسُ يَنْجِسُ الشَّيْءَ، وَقَوْلِنَا: السَّكِينُ تَقْطَعُ الْيَدَ، وَالشَّمْسُ تَنْضِجُ الْأَنْهَارَ، أَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ انْصِرَافاً هُوَ الْقَيْدُ، فَمَعْنَى الْأَوَّلِ بِالْمَلَاقَاةِ، وَالثَّانِي بِالْمَهْمَاسَةِ، وَالثَّلَاثُ بِالْإِشْرَاقِ عَلَيْهَا، فَالْلَفْظُ مُنْصَرَفٌ عِنْدَ الْعَرَفِ إِلَى الْقَيْدِ، وَمِنْشَأُ الْانْصِرَافِ ارْتِكَازُ كَوْنِ التَّأثيرِ بِالْمَلَاقَاةِ.

أَوْ لَا يَصِيرُ سَبَباً لِذَلِكَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَكْثَرُ تَلَامِذَتِهِ وَحَضَّارِ مَجْلَسِ مَذَاكِرَتِهِ

منهم السيد السند العالم الجليل الذي لم يرله بديل السيد محمد الإصفهاني - قدس الله تربته الزكية - حيث كانوا مصرّين على ما نقل الأستاذ - دام ظله - على أنّ القيد، أعني: «بالملاقاة» ليس جزء من مدلول اللفظ، بل المدلول اللفظي منحصر في التنجيس أو في القطع أو في التضج إلى غير ذلك.

فإن قلنا بالأوّل، أعني: كون جزء من مدلوله اللفظي بسبب الارتكاز العرفي قيد بالملاقاة بحيث كان الانتقال إليه لازماً من الانتقال إلى المعنى الموضوع له كما في اللازم البيّن بالمعنى الأخص تمّ العموم الأحوالي للحديث، إذ حيثنذ يكون كما لو كان لفظ «بالملاقاة» مذكوراً في الخبر.

فكما أنّه في صورة الذكر كان بمقدّمات الإطلاق محمولاً على العموم من حيث الوجودين والملاقاة العرضية - إذ المفروض إحراز أنّ الخبر في مقام البيان بالنسبة إلى كل ما يكون له من المفاد. فحيثنذ يكون مفاده أمرين، مانعية الكثرية، وكون مقتضى للتنجيس هو الملاقاة، فيكون مقتضى مقدمات الإطلاق شمول لفظ الملاقاة للأنحاء الثلاثة - فكذلك لو لم يكن لفظ الملاقاة مذكوراً، لكن قلنا: إنّ لفظ «لاينجسه» بالانصراف يدل على معنى هذا اللفظ.

وإن قلنا بالثاني، أعني: عدم الدلالة الانصرافية كما هو غير بعيد، فيكون مدلول الرواية أنّ الكثرية مانعة في موضع يكون مقتضى النجاسة موجوداً من دون دلالة أصلاً على أنّ مقتضى النجاسة ما ذا، فليس في البيّن عموم أحوالي، إذ قد عرفت أنّ الأحوال المذكورة من حالات الملاقاة، والمفروض أنّ الملاقاة ليست مدلوله للخبر، وهذا واضح.

نعم مرتكز العرف في جميع المقامات أنّ تأثير أحد الشيتين في الآخر لا يكون

إلا بالملاقاة، لكن هذا غير دلالة لفظ الخبر، فعلى هذا يؤخذ بهذا المرتكز لكونه حجة لو لم يدل على خلافه دليل، فإن قام على الخلاف دليل شرعي كان هذا الدليل تخطئة من الشرع لطريق العرف، وليس المرتكز مع هذا الدليل من قبيل المتعارضين، بخلاف ما لو قلنا بدلالة اللفظ، إذ يكون ظهور هذا الخبر وذاك الدليل حينئذ متعارضين.

وعلى القول بعدم الدلالة لو لم يكن دليل آخر سوى ارتكاز العرف لو شككنا في أن الماء العالي الوارد على النجس والقذر يصير مستقذراً عند العرف أو لا؟ فلا بد من الرجوع في حكم هذا الماء حينئذ إلى الأصل، لفرض انحصار الدليل في الارتكاز ويجب الاقتصار على القدر المتيقن من مورده وهو صورة علو النجس أو المساواة، وهذا بخلاف ما لو كان الملاقاة قيداً لفظياً مذكوراً في الكلام، إذ حينئذ كان لنا الأخذ بإطلاقه وإن شككنا في حكم العرف بالاستقذار في صورة ورود الماء.

والحاصل: أن احتمال عدم الدلالة اللفظية إما متعين، وإما محتمل، ولا أقل منه، فيسقط الخبر عن الاستدلال؛ لعدم ثبوت العموم الأحوالي له على تقدير هذا الاحتمال.

ثم إنه ربما يستدل على نجاسة الغسالة برواية عبد الله بن سنان المتقدمة لقوله: «فيها والماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لاتوضأ منه» ولكن عرفت عدم التصريح في الرواية بالنجاسة ومجرد الحكم بعدم رافعيته الحدث كما يجتمع النجاسة يجتمع مع الطهارة أيضاً، ويكون وجه المنع حينئذ استعماله في إزالة الخبث، إلا أن يكون وجه الاستدلال ملاحظة هذه الرواية الحاكمة بأن ماء الغسالة لا يرفع الحدث مع عموم القاعدة «كل ماء طاهر يرفع

الحدث، فإنه لو كان ماء الغسالة نجساً كان هذا الحكم بالنسبة إلى ذلك العموم تخصصاً وإلا كان تخصيصاً، فيحكم بالنجاسة لأصالة بقاء العموم على عمومه.

ولكن هذا مبتن على جريان الأصل في مثل المقام مما علم بالحكم المخالف للعام في فرد ولم يعلم دخول هذا الفرد في عنوان العام حتى يكون تخصيصاً وخروجه حتى يكون تخصصاً، فإن القدر المتيقن من مورد الأصل ما إذا كان الشبهة في المراد بأن علم أن زيدا عالم، ولكن شك في وجوب إكرامه، وقد ذكروا في رد السيد المرتضى - قدس سره - حيث تمسك بأصالة الحقيقة لكون الاستعمال حقيقة، مثل ما إذا وجد لفظ الأسد مستعملاً في الرجل الشجاع ولم يعلم أنه حقيقة أو مجاز بأن مورد هذا الأصل هو الشبهة المرادية بأن كان المعنى الحقيقي للفظ مميّزاً عن معناه المجازي ولم يعلم أن المتكلم أيّاً منهما أراد، ولكن الأصل الجاري في جانب العموم في موارد معلومية الحكم وبجهولية العنوان له وجه يمكن القول باعتباره، وإن قيل بعدم اعتباره في جانب الحقيقة في الشبهة المرادية، وذلك لأن الشبهة في تلك الموارد مرادية من جهة وغيرها من أخرى.

أما الأولى فمن حيث الشبهة في إرادة المتكلم، ففي ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعاملته وجاهليته لا يعلم أن الإرادة الإجمالية للمتكلم بـ «أكرم العلماء» هل هي تعلقت بكل عالم أو بما سوى زيد، وهذا بخلاف ما لو علم أنه أراد بالأسد الرجل الشجاع ولم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز، فإنه لا اشتباه في إرادة المتكلم ومراده أصلاً، لأن إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومة، وإنما الشك في أمر خارج عن الإرادة وهو أنه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة والعلاقة.

وبالجمله فمن هذا الحيت يمكن إدراج الشبهه في الموارد المذكوره في الشبهه المراديه.

وأما الثانيه فمن حيت إن نتيجه المراد على أي حال معلومه بمعنى أن المكلف لا يتحير في تكليف فيكرم أفراد العالم ولا يكرم الزيد، لفرض أن عدم وجوب إكرامه مقطوع به على كل حال، فيصير من هذه الجهه كما الموارد المشبهه من حيت كون الاستعمال حقيقه أو مجازاً، إذ فيها أيضاً نتيجه المراد معلومه كما هو واضح.

وإذن فيمكن الفرق بين الأصلين في المقامين بموافقه المشهور في الأصل الجاري في جانب الحقيقه في عدم الحجية في الموارد المذكوره، والحجيه في الأصل الجاري في جانب العموم في الموارد الأخرى، فلا يلزم من موافقه المشهور في باب الحقيقه، القول بعدم الحجية في هذا الباب، وطريق معلومه الحال هو العرض على الذهن، فإن حصل الجزم بأن مورد الأصل هو مطلق الشبهه الواقعة في مراد المتكلم من لفظه وإن لم يكن في نتيجه مراده من حيت العمل شبهه فهو المطلوب، وبعبارة أخرى حصل الجزم بأن القضايا اللفظيه بمنزله القضايا العلميه أو العقلية.

فكما لو علمنا بقضية عامه بمعنى سريان الحكم فيها إلى جميع أفراد موضوعها من دون استثناء واحد منها، كما لو علم بأن كل من كان عالماً فهو واجب الإكرام، فلازم هذا العلم إذا انضم إلى العلم بأن الشخص الفلاني غير واجب الإكرام هو العلم بعدم كون هذا الشخص عالماً بقضية عكس النقيض، فإن قضية العلم بالعموم المذكور هو العلم بعكس نقيضه، أعني: كل من كان غير واجب الإكرام فهو غير عالم.

وكذا الكلام في القضايا العقلية مثل: كل إنسان حيوان ناطق، فإذا علم بأن شيئاً ليس حيواناً ناطقاً علم بعكس نقيض القضية أنه غير إنسان فيقال: هذا ليس بحيوان ناطق، فليس بإنسان.

فكذا القضايا اللفظية الغير العلمية أيضاً يكون الأصل فيها قائماً مقام العلم، فالعلم التنزيلي حاصل بعموم الحكم لكل واحد من أفراد العام، ولازم ذلك هو العلم التنزيلي بعكس النقيض بعدم فردية كل ما ليس له الحكم. وإن لم يحصل الجزم بذلك بأن علم اختصاص مورد الأصل بالشبهة في نتيجة المراد، وإن الشك في المراد مع معلومية النتيجة ليس مجراه أو شك في أنه هل يشمل هذا المورد أيضاً أو لا، فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم وهو الشبهة في النتيجة.

والشيخ الجليل المرتضى - قدس سره - قد عمل هذا الأصل في مواضع من متاجره، منها: في مبحث المعاطاة على القول بعدم إفادته الملك من أول الأمر، لكن لو تلف أحد العوضين في يد أحد المتعاطين كان مضموناً بعوضه الموجود في يد الآخر لابل المثل أو القيمة، فالتزم - قدس سره - هاهنا بحصول الملك آنأماً قبل التلف مع القطع بضمان العوض الجعلي عملاً بأصالة العموم في قوله - عليه السلام -: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» فإن موضوعه ملك الغير، فلو كان العوضان باقيين على ملك مالكهما الأول لزم على هذا القول تخصيص القاعدة المذكورة، فإن التالف ملك الغير كان في يد من كان تحت يده، فكان مقتضى القاعدة ضمانه بالمثل أو القيمة لابل العوض المقدّر بخلاف ما لو قلنا بانتقال التالف آنأماً قبل التلف إلى من كان تحت يده.

فحينئذٍ لم يلزم مخالفة القاعدة، فإنه لم يتلف حينئذٍ مال الغير تحت يده، بل

مال نفسه، فيكون خارجاً عن موضوع القاعدة، إلى غير ذلك من الموارد الأخر.

فتحصل ممّا ذكرنا صحّة الاستدلال بالرواية وتمايمته على مذهبه - قدس سرّه - فيحكم بنجاسة ماء الغسالة التي يقطع بعدم رافعيته للحدث بمقتضى الخبر عملاً بأصالة العموم في القاعدة، أعني: كلّ ماء طاهر فهو رافع للحدث، وأمّا لو شككنا فاقترنا في مورد الأصل على المورد المعلوم فقد عرفت أنّ الخبر في نفسه لادلالة له على النجاسة، كما لادلالة له على الطهارة؛ لمجاعة عدم رافعية الحدث مع كل منهما، فتدبر جيّداً.

واستدل أيضاً بمرسلة العيص بن القاسم قال: سألت عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء؟ قال - عليه السلام -: «إن كان من بول أو قدر فيغسل ثوبه، وإن كان من وضوء للصلاة فلا بأس بالخ».

وذكر شيخنا المرتضى - قدس سرّه - إن إرساله لا يوجب القدرح فيه، فإنه مأخوذ من الخلاف للشيخ - قدس سرّه - وطريقه - قدس سرّه - إلى العيص حسن جداً والشهيد - قدس سرّه - في الذكرى وإن حمل الرواية على صورة التغير، لكنّه لم يضعف سندها انتهى. الإنصاف أنّ الحمل على الصورة التغير بعيد جداً.

نعم قد يحدّث فيها من حيث إنه لم يذكر في هذا الرواية أنّه كان هناك ثوب متنجس مثلاً فصب الماء عليه للتطهير، فاجتمع الماء المنفصل منه في الطشت، وإنّما المذكور فيه أنّه كان في الطشت وضوء، وهو وإن كان المراد به في الرواية بقريّة تفصيل الإمام - عليه السلام - الماء المستعمل في مطلق التنظيف سواء كان مستعملاً في إزالة الخبث أو رفع الحدث - وإن سلّمنا كونه في غيرها ظاهراً في الثاني يعني خصوص المستعمل في الحدث الأصغر أو الوضوء الغير الرفع لثبوت

الحقيقة الشرعية له فيه - لكن يمكن حمله في جانب المستعمل في إزالة الخبث على ما إذا كان الماء من الأول في الطشت، فغسل المنتجس بالبول أو القذر فيه للتنظيف العرفي، فلا يشمل ما إذا صب الماء من الخارج على المنتجس بهما للتطهير الشرعي، فاجتمع الغسالة في الطشت.

وذلك لأن الغالب من استعمال الطشت في تنظيف اللباس صب الماء أولاً في الطشت ثم وضع الثوب فيه، كما أن الغالب في جانب المستعمل في رفع الحدث هو العكس، أعني: صب الماء من خارج الطشت على الأعضاء بحذائه لينصب الماء المنفصل من الأعضاء فيه فيحمل الوضوء في كل من الجانبين على ما هو الغالب فيه .

إلا أن يقال: إن الوضوء وإن لم يستعمل في الماء المتوضأ به، لكنه لا أقل من كونه ظاهراً في الماء المستعمل في التطهير، فلا يشمل المستعمل في التنظيف، وحينئذ فيكون مورده مخصوصاً بهاء الغسالة فيكون صريحاً في المطلوب، أو يقال: إنه وإن كان مستعملاً في التنظيف المطلق أعم من الشرعي والعرفي، لكن لانسليم كون الغالب في الاستعمال التنظيفي في الطشت صب الماء أولاً في الطشت، ثم وضع المنتجس في مائه، بل صب الماء من الخارج على المغسول بازاء الطشت لتجتمع الغسالة فيه أيضاً شائع، كأن يكون ذلك في البيت الذي فيه الفرش مفروشاً فتغسل اليد أو الثوب المنتجس بصب الماء عليها من إناء آخر ويجعل الطشت تحت المغسول لئلا يقع غسالته على الفرش، وبالجمل: الرواية إماماً ناصة في المطلوب وإماماً شاملة له بالإطلاق وعدم التفصيل.

ثم الرواية دالة على نجاسة الغسالة الأولى كما ذكر، وعلى نجاسة الغسالة الثانية أيضاً، وذلك لإطلاقه لما إذا غسل المنتجس في الدفعة الأولى في غير

الطشت وكان الغسلة الثانية فيه .

واستدل أيضاً بموثقة عمار الواردة في الإناء أو الكوز القدر: كيف يغسل وكم مرة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء، فيتحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم تحرك ثم يفرغ، ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه وقد طهر»^(١).

دَلَّ على وجوب الإفراغ لغسالة كل من الغسلات الثلاث، وحمله على الوجوب النفسي بعيد في الغاية، بل الظاهر منه كونه مقدمة لتحصيل الطهارة، فيتمين كونه لأجل نجاسة الغسالة.

ويمكن الخدشة فيه بأنه لا يدل على النجاسة، إذ لعل الأمر بالإفراغ في الأولين لأجل توقف التعدد عليه، ولو فرض أن التعدد يحصل بإفراغ بعضه وصب ماء جديد فيه وتحريكه ليصل الماء الجديد إلى تمام أجزاء الإناء، فيحمل الأمر بالإفراغ حينئذ على الإرشاد إلى أن إبقاء الغسالة لغو، حيث إنه مستعمل في إزالة الخبث، وهو وإن لم يكن نجساً لكنه لافائدة فيه، فإنه لا يستعمل في الشرب لأجل الاستقذار منه ولا يصح الوضوء منه، مع أن وجوده في الإناء موجب لتعسر الغسل، فإنه لو أفرغ كان وصول الماء الجديد إلى تمام الأجزاء سهلاً، وأما لو لم يفرغ فيحتاج إلى كثرة التحريك حتى يحصل العلم بوصول الماء الجديد المخلوط بهاء الغسالة بكل جزء.

ومن ذلك يعلم الحال في الأمر بالإفراغ بعد الغسلة الأخيرة، فإنه أيضاً محتمل لكونه إرشاداً إلى لغوية الإبقاء لقلّة الفائدة في هذا الماء، فإنه بعد الاستعمال في إزالة الخبث وإن لم يصير نجساً لكن يستقذر الطباع منه، فلا يستعملونه في

شيء من الشرب والمأكول، بل والتطهير مع التمكن من غيره، مع أن الطهارة من الحدث لا يحصل به.

ولو حملنا التوضي في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة في قوله: فيها الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه، على مطلق الاستعمال في التطهير أعم من إزالة الخبث ورفع الحدث، فيصير الأمر في هذه الرواية أسهل، فإنه على هذا يسقط الماء المذكور من الانتفاع به بالمرّة، فيكون الأمر إرشاداً إلى لغوية إبقائه.

وحينئذ فتكون هذه الرواية أيضاً مقيداً لمدلول تلك الرواية من عدم الانتفاع بالماء المذكور مطلقاً، أو في خصوص رفع الحدث مع زيادة الدلالة في هذه على تنفّر الطباع منه، فلا يتنفع به في الأكل والشرب أيضاً، فيكون الكلام فيه هو الكلام في تلك الرواية حيث قلنا: إن ذلك غير ملازم للنجاسة بل يلائم الطهارة أيضاً، بأن يكون لخصوص الاستعمال في إزالة الخبث موضوعية لسقوط الماء عن قابليته للرافعية وإن كان باقياً على طهارته.

وبالجمله فهذه الرواية بعد ورود رواية ابن سنان مجملة فتسقط عن الاستدلال.

فهذه هي الأدلة على النجاسة مطلقاً وهي العموم الأحوالي في قوله: الماء إذا كان الخ، بناء على كون قيد الملاقاة منصرفاً إليه اللفظ أو المرتكز العرفي بناء على عدمه، والعموم لقاعدة جواز رفع الحدث بالماء الطاهر على تقدير القول به، ومرسلة العيص.

وأما وجه الطهارة مطلقاً، فوجوه:

منها: ما حكى عن السيد - قدس سره - أنه لو لم يكن طاهراً لزم أن لا يفيد

المحل طهارة، يعني الأعم من إفادة الاستعداد للطهارة حتى يشمل غسالة الغسلة الأولى أيضاً، ومرجع هذا إلى الملازمة وهي ليست عقلية كما اعترف به شيخنا المرتضى - قدس سره - ولم يقصدها السيد أيضاً، لوضوح أنه لا يلزم من نجاسة الماء وطهارة المحل معذور عقلي وإنما هي شرعية، ومدركها هي القاعدة المستفادة من تتبع الموارد من عدم إفادة الماء المنتجس طهارة المغسول به أصلاً لوجوداً ولا استعداداً، وبعد القطع بتأثير الغسالة في المحل الطهارة، إنما استعداداً وإما وجوداً، يدور الأمر بين أن يكون الغسالة طاهراً فيكون ذلك تخصصاً للقاعدة المذكورة، وأن يكون نجساً فيكون تخصيصاً لها، فأصالة العموم في القاعدة يقتضي كون الغسالة طاهرة سواء الأولى والثانية، لكن ذلك مبني على القول باعتبار الأصل في مثل المورد مما علم الحكم ولم يعلم الموضوع، لكنه مع ذلك معارض بعمومات الانفعال، وكذا بعموم آخر مثله وهو ما تقدم من القاعدة المستفادة من أن كل ماء طاهر فهو رافع للحدث، مع ملاحظة أن المستعمل في إزالة الخبث لا يرفع حدثاً على ما دل عليه رواية ابن سنان، فإن قلنا بحجية العموم في ما علم بثبوت الحكم المخالف للعموم فيه ولم يعلم مصداقته للعموم، فهذا العموم أيضاً مقتضى للنجاسة كما مر.

فيكون في البين عمومات ثلاثة، اثنان منها مقتضيان للنجاسة وواحد منها للطهارة، وقد تقرّر في محله أن التعدد في أحد طرفي التعارض لا يوجب الأقوائية مالم يوجب الأظهرية، بل يحكم بتساقط الجميع، فيرجع إلى الأصل وهو هنا الطهارة. هذا على تقدير القول بحجية العموم في المورد المذكور.

وأما على القول بعدمه فعمومات الانفعال سليمة عن المعارض هذا مضافاً إلى أن العموم المذكور، أعني: عدم تأثير الماء المنتجس الطهارة في المحل، قاعدة

مستفادة من تتبع الموارد، وليست في الموارد المتبعة مورد كان تنجس الماء ناشئاً من قبل هذا الاستعمال، بل الجميع مشترك في كون نجاسة الماء حاصلًا من الخارج، فلاعموم لها بالنسبة إلى ما نحن فيه مما كانت نجاسته حادثة من قبل هذا الاستعمال.

ومنها: طائفة من الأخبار:

منها: التعليل الوارد في خبر الاستنجاء من قوله - عليه السلام - : «أوتدري لم صار (يعني ماء الاستنجاء) لا بأس به؟ قلت: لا والله، قال: «لأن الماء أكثر من القدر».

وفيه: أن هذا التعليل لانفهم معناه، ولهذا رفع اليد عن مجموع الحديث وقال بنجاسة ماء الاستنجاء الشيخ محمد طه - طاب ثراه - على ما نقل الأستاذ - دام ظله - وذلك لأن المفروض مفروغية انفعال القليل من الماء حتى عند المستدل، فلو اخذ بظاهر الحديث من كون المناط الأكثرية الكمية أو الوصفية يلزم خلاف هذا كما هو واضح، فلا بد على هذا من رفع اليد عن هذا التعليل وعدم الاستدلال به.

هذا ويمكن توجيه الحديث بوجه وهو بحسب الأدلة في غاية القوة ولكن لم يقل به أحد، وهو أن يقال: إن الماء القليل الجاري من العلو إلى السفلى لو لاقاه نجس فلا ينجس شيء منه، والمراد من التعليل أن الماء أكثر حزباً من النجس، وذلك لأن الجزء العالي من الماء لإشكال في عدم تأثره وتنجسه بملاقاة السافل، فيكون هذا الجزء ممداً للجزء السافل الذي هو محارب للنجاسة، وأما النجس فليس إلا نفسه فإما مركب من الممد والمحارب، والنجاسة محارب فقط وليس له ممد، وهذا معنى أكثرية حزب الماء من القدر.

وهذا بخلاف القليل الذي لاجريان له سواء كان مساوياً مع النجس أو

عالياً أو سافلاً، فإنه يتماه محارب للنجس، فإن الماء الناقص عن الكثر بمقال يكون عند الشارع في حكم القطرة، فكما أن القطرة محارب واحد والنجس أيضاً محارب واحد في قبالة وليس أحدهما أكثر من الآخر، فكذا ذلك الماء الناقص عن الكثر بمقال الغير المتصف بالجريان من العلو إلى السفلى، فهو أيضاً محارب واحد كالنجس، ثم هذا المعنى يستفاد من أخبار ماء الحمام أيضاً المشتربة في طهارته الاتصال بالمادة من غير تقييد بكون ما في الخزينة أو المجموع منه ومن العمود وعماً في الحوض الصغير كراً.

والشيخ المرتضى - قدس سره - وإن ادعى الانصراف إلى صورة كثرية ما في الخزينة لكنه غير مسلم، بل يمكن دعوى ظهور الرواية في عدم اشتراط الكثرية، إذ لو كان شرطاً لكان حق التعبيران [يقال:] إذا كانت له مادة كثر، فحيث لم يذكر إلا المادة علم أنه لا يشترط إلا نفس المادة، فمعنى الرواية على هذا أنه: لا بأس بما في الحياض إذا كان له مادة، أي كان له عمد يمد على النجاسة وهو الجزء العالي من العمود الوارد على الحياض، فإنه غير متأثر بملاقاة السافل، فيكون ممدداً للجزء الملاقي، والمادة في ماء البشر وإن لم يكن من سنخ المادة هنا لكنه أيضاً شبيه له، فإن الاستعداد القائم بأجزاء الأرض يكون عند الشارع بمنزلة الماء الموجود فعلاً، والمفروض عدم تأثره بملاقاة البشر، فيكون ممدداً للملاقي، فيكون الماء أكثر من القدر ومشتد الظهر بالمادة.

وهذا المعنى لا يستفاد ما يخالفه من أخبار الباب، فإن المستفاد من أخبار افعال الماء القليل سواء كان وارداً أم موروداً على تقدير وجود هذا الدليل، أن الماء القليل من حيث إنه ماء قليل ينجس بالملاقاة من غير فرق بين الانحاء الثلاثة.

ومفاد هذا الخبر وأخبار الحمام ليس ذلك، بل علق وعلل عدم التنجس بالأكثرية وبالمادة كما في خبر البئر، لاعلى كونه ماء قليلاً.

ولكن هذا لايقول به قائل لعدم اتحاده مع ما يقوله القائل بطهارة الغسالة، بل بينهما عموم من وجه ولا مع ما يقوله السيد القائل بطهارة الماء الوارد، بل بينهما عموم مطلق، كما أن بين طهارة الغسالة وبين طهارة الوارد أيضاً هذه النسبة، فمورد الاجتماع للثلاثة الماء الوارد على اليد المتنجسة مثلاً لأجل تطهيره، ومورد افتراق هذا عن ماء الغسالة الماء الوارد على يد الكافر، ومورد افتراق ماء الغسالة عن هذا الماء الوارد على الثوب المتنجس وأمثاله لأجل التطهير، فإن ما ذكرنا لايشمل هذا الماء، وذلك لأنه يبقى منه في أجزاء الثوب ويمكث، فينجس هذا الباقي الماكث المتخلل في أجزاء الثوب عند انفصال الماء وانقطاعه وانتفاء مدده، فهذا الماء المتخلل طاهر على القول بطهارة الغسالة، وكذا على القول بطهارة الماء الوارد، وغير طاهر على ما ذكرنا، ومورد افتراق الماء الوارد عن هذا وعن الغسالة القطرة الواردة على النجس، أو الماء الجاري من العلو على النجس بعد قطع جريانه واجتماعه مع وجود عين النجاسة فيه بعد الانقطاع، فأنها بناء على طهارة الوارد طاهران وعلى الآخرين غير طاهرين.

وإذن فما استفدناه في غاية القوة من الأدلة لكن لم يقل به أحد وهو وإن كان خلاف الظاهر من قوله: «لأنّ الماء أكثر» فإنّ الظاهر من الأكثرية الكمية ولا أقل من الوصفية، لكن بعد ما عرفت من عدم إمكان إرادتها كان المتعين هو الأكثرية الحزبية.

لايقال: إن الغالب في ماء الاستنجاء اشتماله على الأجزاء الصغار من

النجاسة، وحيثُ لا إشكال في تنجسه، فيكون الحكم بالطهارة كما هو مدلول الرواية على خلاف الغالب، ولو قيل بما ذكر من التوجيه فإنه مخصوص بصورة عدم بقاء عين النجاسة في الماء إلى ما بعد انقطاع الجريان وعدم وصول نجاسة إليه بعد ذلك من الخارج.

فإنه يقال: لو جمع ماء الاستنجاء في إناء، تمّ ما ذكر من الغلبة لأعلى ما هو المتداول من وقوعه على الأرض فاتّه يتلغ الأرض عند وقوع الماء عليها بعض الماء وما تبقى منه خال عن عين النجاسة في الغالب.

ومنها: ما ورد في غسالة الحمام التي لا ينفك عن المستعمل في إزالة الخبث مثل مرسله الواسطي عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن - عليه السلام -: أنه مثل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس؟ قال: لا بأس.

وفيه: أنّ من المحتمل أنّ المسؤول عنه هو الماء المجتمع في الحوض الصغير عند اتصاله بالخزينة بواسطة العمود من الماء، لا الماء الذي يخرج من الحوض، أو المراد هو الأعم لكن المقصود عدم البأس ما لم يعلم بالنجاسة.

ومنها: ما ورد من صبّ الماء على الثوب من بول الصبي.

وفيه: أنّ الخارج من الثوب لا يدل هذا على طهارته، والباقي فيه وإن كان يدل على طهارته، لكن الشارع نزل منزلة المتخلف بعد انفصال الغسالة، ولا كلام في طهارته.

ومنها: ما ورد من أمر النبي ﷺ بتطهير المسجد من بول الأعرابي بصب دَنُوب من الماء عليه؟ قال في الخلاف: والنبي ﷺ لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيساً فيلزم أن يكون الماء باقياً على طهارته.

وفيه: مضافاً إلى القدح في سنده فإنها رواية أبي هريرة على ما حكى عن
المعتبر عن الخلف أنه مجرد حكاية الفعل وهو لا يدل على المطلوب، إذ من
المحتمل أنه كان أرض المسجد صلبة لا ينفذ فيها الماء، وكان من داخل المسجد
ثقب إلى خارجه، فكانت الغسالة خارجة من هذا الثقب إلى الخارج، وأما حمل
الدُّنُوب وهو الدلو العظيم - على ما في مجمع البحرين - على ما يشتمل على الكثر
فبعيد، وكذا الحمل على أنه لم يقصد التطهير بنفس صب الدُّنُوب بل قصد به بلّ
الأرض التي وقع البول عليها لتجفّفها الشمس فيطهر بذلك؛ وذلك لأنّ الظاهر
من أمره ﷺ حصول الطهارة بنفس الصب.

ومنها: قوله - عليه السلام - في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب:
«اغسله في المِرْكَن مرتين وإن غسلته في ماء جار فمرة واحدة». ولعل وجه الدلالة
أنّ نجاسة الغسالة يوجب نجاسة المِرْكَن في الغسلة الأولى فلا يحصل الطهارة
بالغسلة الثانية.

وفيه: أنا نلتزم بأنّ حال المِرْكَن إمّا حال الغسالة في النجاسة، وإمّا حال
الثوب في الطهارة.

ومنها: ما ورد عن الثوب يصله البول فينفذ إلى الجانب الآخر، وعن الفرو
وما فيه من الحشو قال: اغسل ما أصاب منه ومس جانبه الآخر، فإن أصبت شيئاً
منه فاغسله وإلا فانضحه.

لم يعلم وجه دلالة، فإن أريد من جهة النضح فيه أنه ليس لأجل
الاحتياط، بل هو تنظيف صوري تعبدي كالرش مع جفاف المتلاقيين.

ومنها: مادّل على نفي العسر، فإنّ التحرّز عن الغسالة حرج في كثير من
المقامات من جهة جريانها إلى غير محلّ النجاسة قيل: بل لو اتفق أنّ بعض الناس

صب على فمه وبقي يهز رأسه لقطع الغسالة المتخلفة في شعر شاربه ولحيته ومنخره لعدّوه من المجانين.

وفيه منع لزوم الحرج، فهذه أدلة الطهارة مطلقاً وقد عرفت جوابها.
وأما القول بالتفصيل بين الغسلة المطهرة وغيرها كما هو نص الدرّة المنظومة حيث قال:

وطهر ما تعقبه طهر المحل عندي قوي وعلى المنع العمل

فمستنده في نجاسة الغسلة الأولى الأدلة المتقدمة للنجاسة بقول مطلق وفي طهارة الغسلة الثانية عدم شمول تلك الأدلة إياها.

أما رواية العيص فلا إطلاق لها بالنسبة إلى صورة وقوع غسالة الغسلة الثانية فقط في الطشت حتى يكون دليلاً على النجاسة فيها، بل هو محمول على صورة اجتماع الغسلتين فيه كما هو الغالب، وحيثئذ فلا دلالة لها على نجاسة الغسالة في الغسلة الثانية، بل نقول الغالب اجتماع جميع الغسلات فيه حتى الغسلة المزيل.

وأما مفهوم «الماء إذا كان...» على تقدير استفادة قيد الملاقاة من لفظ: «لا ينجسه» و «ينجسه» حتى يكون المفهوم: أن الماء إذا لم يكن كراً ينجسه شيء بالملاقاة، فهو أيضاً لاعموم له بالنسبة إلى الغسلة المطهرة، فإنّ العرف إذا عرض عليهم هذه القضية وعرض أيضاً عليهم أن المحل يصير بهذه الغسلة طاهراً، وملاقاة هذه الغسلة للمحل يوجب انقلاب موضوع النجس إلى موضوع الطاهر، يفهم من تلك القضية أنّ الملاقاة المؤثرة في نجاسة الماء هي ما كانت نجاسة النجس الملاقى في ظرفها محفوظة، ولا يشمل ملاقاة الغسلة المذكورة المزيل لنجاسة المحل.

وبالجملة: الملاقاة منصرفة إلى غير ما كانت سبباً لارتفاع النجاسة، فإن الانفصال ليس شرطاً ^{لحق} مفهوم الغسل، فالغسل يتحقق بمجرد ملاقاة الماء في الغسلة الثانية، ولزوم العصر في الثياب بين الغسلتين إنما هو لتوقف تحقق تعدد الغسل عليه، وهو غير مرتبط بها نحن بصده من الغسلة الأخيرة، فهي سبب لتهارة المحل بنفس الملاقاة بدون العصر والانفصال، فليست هذه الملاقاة مشمولة للمفهوم المذكور.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا عدم الانصراف وأنه يصدق على الغسالة في هذه الغسلة أيضاً أنه ماء قليل لاقى نجساً، فيدخل تحت قوله: ينجسه، لكن لإشكال في أن هنا لا بد من ارتكاب تخصيص في هذا العموم بالنسبة إلى ما يتخلف من ماء هذه الغسالة بعد انفصال ما ينفصل عن المحل غالباً، فإن الماء المتخلف في الثوب بعد العصر، وكذا في البدن ونحوه بعد انفصال ما يعتبر انفصاله يصدق عليه اسم الماء القليل مع أنه لاقى النجس بالفرض وهو طاهر بالإجماع، فهو خارج عن عموم المفهوم على تقديره بهذا الإجماع.

فنقول: لو استلزم القول بطهارة تمام الغسالة في الغسلة الأخيرة تخصيصاً زائداً في هذا العموم بأن كان تخصيص فرد علاوة على تخصيص فرد اقتضاء الإجماع في المختلف لقيام على إبطاله أصالة عدم التخصيص لهذا العموم، وأما لو كان التخصيص على أي حال، يعني سواء قلنا بأن ماء الغسلة الثانية بتامه من أول الأمر طاهر أم قلنا بأنه نجس من أول الأمر، ثم عند انقطاع القطرات المنقطعة يكون ما يتخلف من مائها طاهراً، يكون بالنسبة إلى فرد واحد، فلا ينهض على نفيه هذا الأصل.

فنقول الاعتبار في وحدة الماء الملقى للنجس وتعدده على حال ملاقاته

للنجس، فإن كان في هذا الحال واحداً، فالقول بطهارته تخصيص فرد واحد وإن جعل بعد ذلك قطعات كثيرة، وإن كان في هذا الحين متعدداً كان طهارته تخصيصاً لأزيد من واحد وإن صار بعد ذلك مجتمعاً في محل واحد، ولا إشكال أن الماء في الغسلة الثانية يكون عند الملافة للمحل تمامه من قطراته المتواصلة المتقاطرة ومما يكون منه في المحل ماء واحداً، فإن ارتكبتنا التخصيص الذي لا بد منه في هذا الحين لزم طهارة الغسالة ولا يلزم تخصيص أزيد من فرد واحد، وإن ارتكبتناه عند انقطاع القطرات المنقطعة غالباً بالنسبة إلى المتخلف كان أيضاً تخصيصاً واحداً ولزم نجاسة الغسالة، غاية الأمر أن الفرد الخارج من العموم على الأول فرد أعظم والخارج على الثاني فرد أحقر، وأصالة عدم التخصيص عند الدوران بين خروج الأكبر والأصغر، لانقضي بتعيين الأصغر فلا تقضي عند دوران الأمر بين أن يكون الخارج من أفراد الإنسان رجلاً طويلاً وأن يكون رجلاً قصيراً بتعيين الرجل القصير.

وإذن فأصالة عدم التخصيص غير جارية بالنسبة إلى الغسلة المطهرة.

إلا أن يقال: إن الأمر ليس دائراً بين تخصيص الأقل والأكثر، لكنه دائر بين التخصيص والتخصص، فإنه لو قلنا بأن المتخلف كان من أول الأمر طاهراً، كان هذا تخصيصاً لعموم نجاسة الماء القليل الملاقى للنجس، وإن قلنا بأنه كان من الأول نجساً ولكن صار بعد انفصال بقية الماء طاهراً، فالانفصال صار هنا مطهراً، فهذا تخصص للعموم المذكور كما هو واضح.

فإن قلت: إن الإجماع القائم على طهارة المتخلف ليس قائماً على عنوان المتخلف بما هو كذلك الذي من شرط حصوله انفصال البقية حتى يصير معناه أنه قبل صيرورته ماءً متخلفاً نجس، وبعد صيرورته متخلفاً صار طاهراً، كيف

ولو كان لسان الإجماع ناطقاً بذلك لكان قائماً على أمرين: طهارة المتخلف، ونجاسة الغسالة في الغسلة الأخيرة، ومن المعلوم خلافه، فما قام عليه الإجماع هو طهارة الماء الباقي لاهذا العنوان، وهو قابل لأن يكون من أول الأمر فيكون التخصيص واحداً والفرد أكبر، ولأن يكون من ما بعد الانفصال فيكون التخصيص أيضاً واحداً والفرد أصغر، فمورد الإجماع دائر بين معنيين أحدهما موجب لتخصيص الفرد الأكبر والآخر لتخصيص الفرد الأصغر، وليس مورده مقيداً بعنوان التخلف حتى يكون ملازماً للتخصيص.

قلت: نعم، ولكن الجمع بين أصالة العموم في عموم نجاسة الماء القليل بالملاقات وبين هذا الإجماع مقتضاه ذلك، أعني: مطهرية الانفصال.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا أيضاً تخصيص في قاعدة أخرى، أعني قاعدة عدم طهارة الماء المتنجس بغير الكثر والمطر والجاري.

ومحصل الكلام: أنه ربما يتمسك لטהارة الغسالة المطهرة، باستبعاد العرف نجاستها لو عرض عليهم كونها مؤثرة بمجرد ملاقاتها في تطهير المحل، بل بعد قطعهم بالثاني كما هو المفروض يقطعون بטהارة هذه الغسالة أيضاً، وكذا يستبعدون أن يكون نقص بعض من ماء متنجس مؤثراً في تطهير ماقيه، فمجموع الغسالة الأخيرة نجاستها بأجمعها من أول الأمر، ثم طهارة المتخلف منها بسبب انفصال بعضها بعيد في نظر العرف كمال البعد، والإنصاف أن عدّ مثل ذلك دليلاً على الحكم الشرعي ليس في المحل، بل لا بدّ من إثباته بحسب القواعد، فإن كان مقتضاها الطهارة فلا بأس بعد مثل ذلك من المؤيدات.

وأما التمسك في ذلك بانصراف عمومات الانفعال كما تمسك به شيخنا المرتضى - قدس سره -، بتقريب أن الملاقاة فيها منصرف إلى ما كان النجاسة

حينها باقية، ولا يشمل الملاقاة المزيلة، ففيه بعد تسليم الانصراف أن العمومات قد عرفت أنها طائفتان: فطائفة منها هو المفهوم في قوله: إذا كان الماء الخ. فهذه الطائفة يمكن دعوى الانصراف فيها.

وأما الطائفة الأخرى وهي ما دلّ على أن الماء الذي يغسل به الثوب لا يرفع حدثاً بضميمة عكس التقيض لقاعدة: أن كل ماء ظاهر يرفع الحدث، على تقدير القول بصحة مثل هذا التمسك، فلا يمكن هذه الدعوى فيها، فإن الماء الذي يغسل به الثوب يعمّ قطعاً ماء الغسلة الأخيرة، فيحكم بمقتضى عموم عكس التقيض المذكور بنجاسته، فلا بدّ من التكلّم في مقتضى القاعدة على وجه كان نسبه إلى الطائفتين على السواء.

فتقول: إنه لا بدّ هنا من التصرف في قاعدة والوقوع في مخالفة قاعدة على أي حال، ولا مفر من ذلك، ومن المقرر أنه إذا دار الأمر بين مخالفة قاعدة ومخالفة قاعدة أخرى فكلاهما ساقطتان عن الحجية ويرجع إلى الأصل.

بيان ذلك: أن لنا في المقام قاعدتين: الأولى: قاعدة انفعال الماء القليل، والثانية: عدم طهارة الماء المتنجس بغير الكرّ والمطر والجاري، والدليل على هذه القاعدة عموم قوله - من كلام - في رواية السكوني: «الماء يطهر ولا يطهره»، ولا يشكل بكونها «أناهم».

الأول: أن الماء ليس كالأجسام الأخرى، حيث إنها قد يطرا عليها النجاسة ثم تصير طاهرة مع بقاء صورتها الأصلية، وأما الماء فإذا تنجس فلا يحصى عن انعدام صورتها الأصلية بجعله جزء من ماء عاصم ومختلطاً معه، حتى إن الماء الذي طهر بوقوع المطر عليه يصير بعد الامتزاج به متبدلاً ومتغيراً عما كان عليه من الصورة.

والحاصل: أن هذه القضية بمنزلة ما يقال في الفارسية:

هرچه بگندد نمکش می زند چاره چه باشد چو بگندد نمک

يعني أن كل شيء إذا تعفن فالحيلة لزوال تعفنه إلقاء الملح عليه، وأما لو تعفن الملح فالحيلة منحصرة في إدخاله في ملح كثير بحيث صار منعماً ومستهلكاً في جنب ذلك الملح الكثير.

الثاني: أن الماء يطهر غيره، ولكن لا يطهر الماء بغير الماء، ثم إن المعنيين مشتركان في نفي المطهرة للماء عن غير الماء.

ثم نقول: إنا نقطع بأن ما يبقى ويتخلف في المحل المغسول بعد ذهاب الغسالة طاهر، وليس المتخلف خارجاً عن اسم الماء وداخلاً في الأعراض لكونه مجرد الرطوبة، فإنه على القول باعتبار العصر وانفصال الغسالة لا يعتبر إلا إخراج غالب الماء لاتمامه.

وإذن فالمتخلف في الثوب بعد العصر وفي غيره بعد الفصل يكون ماء قطعاً، بمعنى أنه لو جمع ما فيه من الماء في محل واحد بعصر ونحوه لكان المجموع داخلاً في اسم الماء، بل لو كان الثوب كبيراً لكان الخارج منه بالعصر ثانياً بعد إخراج غسالته بالعصر المتعارف ماء كثيراً، ثم زمان القطع بالطهارة وإن كان بعد انفصال الغسالة، لكن يحتمل أن يكون ماء الغسالة من الأول طاهراً بأجمعه، وهذا تخصيص واحد في عمومات الانفعال، وأن يكون الطاهر هو ما يتخلف من ماء الغسالة في علم الله من الأول، وهذا أيضاً تخصيص واحد لتلك العمومات.

ولايشكل بأن هذا خرق للإجماع المركب، فإن الفقهاء بين قائل بالطهارة في ماء الغسلة الأخيرة بأجمعه، وبين قائل بنجاسته بأجمعه، فالتفكيك بين أجزائه

قول ثالث، وذلك لأنه ليس قول القائل بالنجاسة صريحاً في نجاسته بأجمعه، إذ لعله يخصصه بخصوص ما ينفصل عن المحل مع كون الباقي المتخلف في علم الله طاهراً، ويحتمل أيضاً أن يكون الماء بأجمعه نجساً من الأول ويكون الانفصال مطهراً لما يتخلف بعده، وهذا تخصيص لعموم قوله: الماء يطهر ولا يطهر، إذ يلزم أن يكون غير الماء مطهراً للماء.

فالأمر دائر بين تخصيص هذا العموم وبين تخصيص عموم الانفعال بأحد النحويين الأولين ولانترجيح لأحد الأنحاء، إذ ليس أحدها تخصيصاً لفرد واحد والآخر لفردين، بل كليهما تخصيص لفرد واحد، وليس أحد العمومين أقوى وأظهر من الآخر حتى يكون هو المقدم وقرينة على تخصيص الآخر فيتساقطان.

فيكون المرجع هو الأصل وهو الطهارة بمقتضى استصحاب الحالة السابقة في الماء قبل ملاقاتها للمحل، ولا يتوهم تقدم عموم الانفعال على عموم الآخر رتبة في شمول المقام، بمعنى أنه عند ملاقاته الماء للمحل يكون عموم الانفعال سلبياً عن المعارض، وبعد العمل به يتعين تخصيص الآخر، فإن نسبة العمومين بالنسبة إلى حكم هذا الماء على السواء.

بقي الكلام في الغسلة المزيلة للعين، هل تكون داخلة في محل الكلام أو لا؟ فنقول: لا إشكال في خروج ما ينفصل عن المحل ويكون مزيلاً لبعض العين مع بقاء بعضها الآخر في المحل عن محل الكلام في الغسالة، فإن الكلام هنا بعد الفراغ عن انفعال القليل وبعد الفراغ عن عدم اختصاصه بمرور النجاسة واقع في غسالة الغسل الذي يكون مؤثراً في طهارة المحل إما إعداداً وإما إيجاباً، كما يدل على ذلك استدلال السيد على الطهارة بأنها لو كانت نجسة لما أفادت طهارة المحل.

وأما رواية الصبّ على بول الصبي، فلا يدلّ على دخول الغسلة المزيلة مطلقاً في محلّ الكلام، فإنّها في خصوص هذا المورد مفيدة لطهارة المحلّ فيكون داخلياً فيه، فلا يدلّ على دخول مثل هذه الغسلة، أعني: ما يبقى في المحلّ بعد انفصاله شيء من عين النجاسة، فإنّ المحلّ لا يتفاوت حاله طهارة ونجاسة ولو إعداداً قبل هذه الغسلة وبعدها، فلم يفد في المحلّ شيئاً، ومجرد إزالة بعض العين يحصل بالماء النجس والمضاف والجسم الآخر الطاهر أو النجس.

وأما الغسلة التي تكون مزيلة لتام العين، فإن قلنا بأنّها معدودة من الغسلتين المعتبرتين في الثوب والبدن من البول؛ فيكون معدداً للمحلّ لأن يصير طاهراً بالغسلة الأخرى فيكون من محلّ الكلام، وإن قلنا بأنّها غير محسوبة منها، بل الغسلتان تعتبران بعد تمام هذه الغسلة فهي أيضاً خارجة عن محلّ الكلام، كما أنّها في الموارد التي تعتبر غسلة واحدة خارجة أيضاً لاعتبار الغسلة المطهرة بعدها.

والأقوى: أنّه على القول بالنجاسة في الغسلة المطهرة تكون القطرات العالقة على المحلّ المحتاجة في الانفصال إلى نفث اليد ونحوه طاهرة، وذلك لإطلاق دليل اعتبار الصب أو الغسل وعدم تقيدهما بالنفث ونحوه، فيعلم حصول الطهارة بمجرد حصول الغسل والصب وإنّ ما يبقى في المحلّ من تلك القطرات يكون من المتخلف الطاهر بالكلام.

وأما ماء الاستنجاء الذي حكم المشهور بطهارته فما ذكروا له من الشروط:

- ١- من عدم تعديّ النجاسة المحلّ المعتاد.
- ٢- وعدم استصحابه أجزاء صغاراً من النجاسة.

٣- وعدم إصابة نجاسة من الخارج إليه.

٤- وعدم تغير أوصافه بالنجاسة.

٥- وعدم إصابة نجاسة من الداخل كالدم والمنتجس الخارجين مع

الغائط.

بل ربما يعتبر سبق الميّد في الوصول إلى المحل ، بل يزداد اتصال الغسلة وعدم فصلها في الأثناء ، فهي غير مذكورة في الروايات لكن بعضها منقح للموضوع ، فعدم التعدي إتّما هو لأجل أنّ التعدي يوجب الخروج عن المصادقية ، فإنّ الاستنجاء عبارة عن غسل النجس عن الموضوع المخصوص لا عن الإلية مثلاً ، وبعضها قد اعتبر من باب الأخذ بالقدر المتيقّن. فإنّ الحكم بالطهارة لما كان على خلاف الأصل من انفعال القليل بالملاقاة اقتصرنا على المتيقّن ، فمن المتيقّن سبق الماء اليد ، وسبق اليد ومقارنته غير متيقّنين ، وكذا عدم فصل الماء واجرائه من الأول إلى الآخر باجراء واحد.

وكيف كان فالأولى ذكر الأخبار الواردة في هذا الباب تيمناً وتبركاً فنقول:

منها: حسنة الأحول: أخرج من الخلاء فاستنجمي بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به؟ قال: «لابأس به». ورواها في العلل بزيادة قوله -عنه السلام-: «أتدري لم صار لابأس به؟ قلت: لا والله، قال: «لأنّ الماء أكثر من القدر»^(١).

ومنها: رواية محمد بن النعمان عن أبي عبد الله -عنه السلام-: قلت له: أستنجمي ثمّ يقع ثوبي فيه وأنا جنب؟ فقال: «لابأس»^(٢).

١- الوسائل: ج١، باب ١٣، من أبواب الماء المضاف، ص ١٦٠، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٦١، ح ٤.

ومنها: رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجي به أينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا»^(١). ولا إشكال في ظهور الماء الذي استنجيت أو يستنجي به في الماء القليل، فإنه لو كان كثيراً لعبر بالماء الذي استنجيت فيه.

ثم هذه الروايات صريحة في طهارة الثوب وعدم تنجسه بالوقوع على ماء الاستنجاء مع أن الغالب عدم انفكاكه عن الأجزاء الصغارا، وكذا يشمل بإطلاقه ما إذا تعدى عن المحل فاحشاً، لكن غسل المتعدي في موضع آخر، وغسل المقدار الغير المتعدي بغسل آخر في موضع آخر، فيشمل إطلاق الرواية ماء الغسل الثاني.

وكونه على خلاف المتعارف لا يوجب الانصراف إلى ما عداه، فإن الغلبة في الوجود الخارجي لا يصير منشأً للانصراف ما لم يكن في البين أنس الذهن، فلو قيل: يطهر القدم إذا تنجس بالمشي، فلا ينصرف إلى ما هو المتعارف من المشي على القدمين، بل يشمل المشي على قدم واحد أيضاً، مع أن الأول غالب الوجود والثاني نادره، وذلك لعدم أنس الذهن من لفظ المشي بخصوص القسم الأول، بل كلاهما فيه على السواء.

وكيف كان: فليست الرواية بصريحة في طهارة نفس الماء، فيحتمل أن يكون منتجساً لكن لم تؤثر ملاقاته في نجاسة الثوب كما هو القول بالعفو.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر في ماء الاستنجاء بعد العلم بطهارة ملاقيه بين أن يكون غير منفعل بملاقاة النجاسة، ويكون هذا الموضع مستثنى من عموم

١- الوسائل: ج ١، باب ١٣، من أبواب الماء المضاف، ص ١٦١، ح ٥.

انفعال القليل بالملاقاة، وبين أن يكون هو باقياً تحت هذا الأصل، لكن كان هذا الموضوع من حيث طهارة ملاقي هذا الماء مستثنى من قاعدة كل متنجس منجس، وتظهر الثمرة بين الوجهين في ما سوى نجاسة الملاقي من آثار النجاسة، فعلى الأول لا يترتب شيء منها، وعلى الثاني يترتب ما سوى ذلك إن اعتبر العفو بالنسبة إلى خصوصه، وأما لو اعتبر بالنسبة إلى جميع الآثار من حرمة الشرب وعدم رفع الخبث والحدث ونحو ذلك فلا ثمرة بينهما.

وإذن فيدور الأمر بين تخصيص عموم الانفعال وبين تخصيص تنجيس كل متنجس.

ويمكن استظهار الأول من التعليل المذكور في بعض تلك الروايات من قوله: «أتدري لم صار لا بأس به، لأن الماء أكثر من القدر» فإنّ التعليل وإن كان لا يفهم، لكن يفهم منه أنه يكون لظهور الماء لالطهارة الملاقي، فإنّ أكثرية الماء من القدر إنّما يناسب في ذهن العرف مع عدم تأثره بملاقاة القدر، لا لعدم تنجس الثوب بعد فرض تنجس الماء، فإنّ الماء في هذا الفرض يكون كعين النجاسة، فإذا كان الماء عشرة أمانان والقدر مثقالاً مثلاً، فكأنّما يكون القدر عشرة أمانان ومثقالاً، فلا يتفاوت الحال في نجاسة الثوب وطهارته بين كثرة الماء وقلة بعد الفرض المزبور.

فإن قلت: يمكن استظهار الثاني بهذا التعليل بأن يكون الضمير في قوله: «أتدري لم صار لا بأس به» راجعاً إلى الثوب لا إلى ماء الاستنجاء، كما ربما يؤديه كون المسؤل عنه في صدر الرواية هو لثوب لانفس الماء، وحينئذ فيكون معنى التعليل أنّ أكثرية الماء من القدر، يوجب الظن بملاقاة الثوب للماء دون القدر، أو عدم العلم بملاقاة القدر، والمفروض أنّ الماء وإن كان متنجساً لكنّه معفو عنه

وغير منجس، فالأكثرية علة منقحة للموضوع لهذا الحكم الشخصي، ولا يكون لنفس الحكم الكلي الشرعي من طهارة الماء أو طهارة ملاقيه، وعلى هذا فيخرج التعليل عن محذور الإجمال الذي كان فيه على تقدير جعله علة للحكم الشرعي.

قلت: مضافاً إلى أن الظاهر من الرواية كون التعليل علة لعدم البأس من حيث كونه حكماً كلياً شرعياً للتنقيح الموضوع بالنسبة إلى عدم البأس المتعلق بهذا الموضوع، أن الظاهر من الرواية كون عدم البأس معللاً بلا واسطة بأكثرية الماء، وعلى التقدير يكون علة لما هو علة لعدم البأس، فإن علة عدم البأس بلا واسطة على هذا هو عدم العلم بوصول الثوب إلى جزء النجاسة، وعلة عدم هذا العلم أن الماء أكثر من القدر، فكان المناسب لتعليل عدم البأس بعدم العلم، وتعليل عدم العلم بأكثرية الماء، فحيث جعل الأكثرية علة بلا واسطة لعدم البأس علم أنه علة لعدم البأس الذي هو حكم شرعي، وقد عرفت أنه لا يناسب إلا لظاهرة الماء دون طهارة الثوب.

ثم الظاهر من الرواية الوسطى^(١): أنه كان بدن المستنجي ملوثاً بنجاسة المني، وإلا لكان التقييد بقوله: وأنا جنب، أجنبياً، مثل أن يقول: وأنا طويل، وعلى هذا فالحكم بعدم البأس يكون على خلاف القاعدة من هذه الجهة أيضاً.

١- بل هذه الرواية الوسطى مما ينبغي حذره من أدلة طهارة مطلق الغسالة في تطهير الأبحاث، وإن لم يذكره فيها أحد، وقد نقل الاستاذ - دام علاه - أنه قد نبه على ذلك استاده الجليل السيد محمد الإصفهاني، ثم بعده المولى الجليل الشريعة الإصفهاني ظاناً أنه لم يسبقه إلى ذلك أحد، وليس في طريق الرواية من يتكلم فيه سوى علي بن الحكم؛ فإنه مشترك بين الكوفي الثقة، والأنباري، واختلف في اتحادهما - بناء على أن الأنباري اسم محلة بالكوفة - واختلافهما، ولكن حيث إن المروي عنه له في هذه الرواية أبان بن عثمان، وقد ذكر في رجال أبي علي أن الراوي عنه علي بن الحكم الكوفي فلا بد أن لا يتأمل من جهته أيضاً. لمحرره عفي عنه وعن والده.

وربما يتمسك للقول بالعضو بما أشار إليه شيخنا المرتضى - قدس سره - في كتاب الطهارة، وحاصله: أن قاعدة: كل متنجس منجس، ليست قاعدة مستقلة، بل هي راجعة إلى قاعدة كل نجس منجس.

وبيان ذلك: أن كيفية التأثير والاستقذار عند العرف هو أن ملاقاته القدر مؤثرة في تنفر الطبع عن ملاقيه، ثم إذا لاقى ملاقيه شيئاً آخر يتنفرون عن هذا الشيء الثاني أيضاً، وإن كان الشيء الأول خالياً عن عين القدر مثلاً لو مات الجمل في ماء إناء فالعرف يتنفر ويستقدر من هذا الماء، ولو ألقى الجمل من الإناء إلى خارجه ثم ألقى ماءه إلى ماء آخر يتنفرون من هذا الماء أيضاً. وهذه الطريقة التي قد ارتكزت في ذهن العرف لم يرد من الشرع تخطتها، فتكون قاعدة متبعة ويحمل تنجيس القذرات الشرعية أيضاً عليها، فإن كيفية التأثير في التنجيس لم يرد في الشرع، وإنما أعلم الشرع قدرة المالا يدرك العرف لولا إعلام الشرع قدرته كالطفل الأمرد اليهودي.

فإذا علم العرف أن الشيء الفلاني قدر عند الشارع يعلم أن تأثيره في الاستقذار على نحو ما هو قدر عنده، فكما أن القذارات عنده يؤثر في تنجيس الملاقى بلا واسطة، وكذلك يؤثر في الملاقى للملاقى أيضاً، فكذا القذارات الشرعية، وفي الحقيقة يكون الاستقذار في الملاقى المتأخر بالغاً ما بلغ مستنداً إلى ملاقاته القدر في الأول، ويكون هذا الاستقذار استقذاراً منه لأن يكون الملاقى مؤثراً في ذلك ومستقذراً منه ذاتاً.

فعلم من ذلك أن تنجيس المتنجس يكون من باب تنجيس النجس، ولهذا قد حملنا كلمة الشيء في قوله «لا ينجسه شيء» على خصوص أعيان النجاسات

دون المتنجسات أو الأعم، فلهذا حملنا قوله: إلا أن تغير الخ على التغير بأوصاف النجس، ومع ذلك قلنا: إن المتنجس أيضاً منجس وأنه مستفاد من قوله: ينجسه النجس، فإن تنجيس النجس طريقه موكول إلى العرف، وعنده يكون سارياً إلى ملاقي الملاقى فصاعداً، فكذا عند الشرع.

فتحقق من جميع ما ذكرنا أن القاعدة المتحققة في المقام هي أن كل نجس منجس لا كل منجس نجس، وإن كان الثاني مشمولاً للأول ومن أفرادهِ.

وحينئذ فنقول: إنه بعد أن الثوب مقطوع الطهارة والماء مشكوك التنجس في المقام نقطع بأن هذه القاعدة قد ورد عليها التخصيص بأحد الفردين من الماء أو الثوب، فإن مقتضاها أن يكون الماء نجساً بسبب ملاقة عين القدر، وأن يكون الثوب أيضاً نجساً بسبب ملاقة الماء الملاقى للقدر.

ولابد في المقام إما من القول بأنه مخصص بالنسبة إلى الماء، وحينئذ لا يكون الثوب خارجاً وإن كان له نتيجة الخروج وهو الطهارة لكن بعد الحكم بطهارة الماء يخرج الثوب من أفراد القاعدة، لعدم كونه ملاقياً للنجس، بل للطاهر، فيكون تخصصاً لا تخصيصاً، وإما من القول بكونه مخصصاً بالنسبة إلى الثوب دون الماء يعني أنه شامل للماء دون الثوب.

وبعبارة أخرى لا بد إما من تخصيص هذه القاعدة باعتبار اشتغالها على تنجيس عين النجس، وإما من تخصيصها باعتبار جزئها الآخر، أعني: تنجيس المتنجس، فتكون القاعدة ساقطة بالنسبة إلى كلا الفردين، نظير ما لو علم بعد ورود: أكرم العلماء وأهن الفساق بأنه إما لا يجب إكرام زيد الذي من العلماء، أو لا يجب إهانة عمرو الذي من الفساق، حيث تسقط أصالة العموم في كلا

العمومين عن الحجية بالنسبة إلى الفردين، فبعد سقوط القاعدة بذلك يرجع إلى عموم آخر في المقام وهو أخص من هذه القاعدة وهو عمومات الانفعال المختصة بباب المياه، ومن المعلوم عدم التعارض بينها وبين أخبار عدم البأس بقاء الاستنجا، فيكون الجمع بينهما بنجاسة الماء وكونه معفواً عن تأثيره في نجاسة الملاقي.

فإن قلت: لإشكال في أنّ شمول القاعدة المذكورة للثوب يكون في طول شمولها للماء ومرتباً عليه، فإنّ الثوب الملاقي للماء إنّا يكون من أفراد الملاقي للمتنجس الذي هو أحد الصنفين المندرجين تحت القاعدة إذا كان الماء متنجساً بملاقاة القدر في المحل بحكم كونه من أفراد الملاقي للنجس الذي هو الصنف الآخر.

وبالجمل: لا بدّ أولاً من عموم هذه القاعدة للماء، والحكم بنجاسته بمقتضى هذه القاعدة، وبعد ذلك يصير الثوب مندرجاً تحت الجزء الآخر لهذه القاعدة.

وحينئذ فنقول: إن أصالة العموم لهذه القاعدة بالنسبة إلى الماء، جارية من الابتداء، إذ لامعارض لها في هذه المرتبة، فإنّ الثوب في هذه المرتبة ليس بفرد، وبعد شمول العموم للماء فالثوب وإن كان يصير فرداً لكنّه مقطوع التخصيص، فالثوب في رتبة شمول العموم للماء غير فرد، وفي رتبة بعده مقطوع التخصيص، فليست القاعدة بكلا جزئيه ساقطة لا يتمسك بها في الماء والثوب، بل يتعيّن العمل بها في الماء وتخصيصها في الثوب، هذا بناءً على عدم كون تنجيس المتنجس قاعدة مستقلة دلّ عليها دليل مستقل وراء ما دلّ على تنجيس النجس.

وأما بناءً على كونها قاعدة مستقلة مستفادة من دليل خاص، فالكلام ما تقدم أيضاً، فإنه حيثئذ يكون شمول قاعدة: كل منجس منجس، للشوب^(١) متأخرة رتبة عن شمول قاعدة: كل نجس منجس، للماء^(٢)، فليست أصالة العموم في إحداهما معارضة بأصالة العموم في الأخرى، بل يعمل بها في الثانية بالنسبة إلى الماء ولا يعمل بها في الأولى بالنسبة إلى الشوب.

وحيثئذ فلا وجه لما ذكرت من أنه بعد سقوط أوسع العمومين الموجودين في المقام، وهو كل نجس منجس، بسبب العلم الإجمالي بتخصيصه بأحد فرديه، يكون المرجع أخصهما وهو عموم الانفعال في الماء القليل، بل يعمل بكلا العمومين في الفرد الأول، أعني: الماء، ويتعين تخصيص الأوسع في الفرد الثاني كما عرفت.

قلت: ما ذكرت من عدم جواز الأخذ بالعموم بالنسبة إلى الفرد الطولي المتأخر، في عرض الأخذ به بالنسبة إلى الفرد الطولي المتقدم، مبني على أن أصالة العموم في العمومات حجة بعد إحراز موضوعها والشك في الحكم.

وأما على القول الآخر: فقد عرفت أنه قد يبرز بأصالة العموم في العام الموضوع المشكوك ويعين في عنوان خاص، كما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد ولم يعلم أنه عالم أو جاهل، فيحكم بالثاني لأجل تحفظ عموم: أكرم العلماء عن التخصيص.

وبالجمله فعلى هذا يكون حفظ العموم عن ورود التخصيص عليه مطلقاً مقتضى الأصل، سواء كان الموضوع محرزاً أم لا، وعلى هذا فيعمل بأصالة العموم

بالنسبة إلى فرد يكون فرديته معلقة على تقدير قبل تحقق هذا التقدير وفي عرضه، وحينئذٍ فكما يعمل بأصالة العموم في قاعدة: كل نجس منجس، بالنسبة إلى عين النجس، فيحكم بتنجس الماء، فكذا لا بد أن يعمل بأصالة العموم في هذه القاعدة بالنسبة إلى المتنجس الذي هو الماء فيحكم بتنجس الثوب في عرض الاصالة الأولى، وحيث لا يمكن العمل بكليهما فكلهما ساقطان، فإن حفظ العموم الأول يكون بتخصيص العموم الثاني، وحفظ الثاني يكون بتخصيصه وتخصيص الأول، فإنه لو عملنا بالأول وقلنا بنجاسة الماء يلزم تخصيص الثاني في الثوب فإنه مقطوع الطهارة.

وإن عملنا بالثاني بأن قلنا: إن الثوب وإن كان مقطوع الطهارة لكن ليس ملائقياً للمتنجس، يعني حكمنا بطهارة الماء ليكون طهارة الثوب تخصصاً لهذا العموم لا تخصصياً فيلزم التخصيص في العموم الأول بالنسبة إلى الماء.

وبالجملة فالأفردان وإن كانا طوليين لكن أصالة العموم يلاحظ بالنسبة إليهما في عرض واحد فيلزم تساقط كليهما، فيكون المرجع العموم الأضيق.

أقول: ما ذكره - قدس سره - من جعل عموم انفعال الماء القليل مرجعاً بعد تساقط العموم الأوسع المذكور بالنسبة إلى الفردين، مبني على فهم الخصوصية من أدلة انفعال الماء القليل، بأن كان المأخوذ في موضوع تلك الأدلة حيث المائة في قبال سائر الموضوعات من الثوب والخشب ونحوهما، فيكون في الماء علاوة على تنجيس النجس كل شيء، الشامل للماء خصوصية يقتضي تنجيس النجس إياه، إذ حينئذٍ يرجع بعد سقوط دليل التنجيس العام عن الحجية إلى دليل التنجيس الخاص لسلامته عن المعارض، ولكنه خلاف التحقيق .

والتحقيق أنّ هذه الأدلة ناظرة إلى حيث الماء القليل في قبال الكر والجاري، حيث إنه ينجس وغيره لا ينجس.

وأما كيفية نجاسة هذا فعلى نحو سائر الأشياء، فمفاد الأدلة بالنسبة إلى الماء القليل مفاد قاعدة: كل نجس منجس، فالكر ونحوه له موضوعية في عدم التنجس، لكن القليل لاموضوعية له في التنجس، و«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»، دال على امتيازه عن سائر الأشياء في عدم التنجيس لافي التنجيس.

والدليل على ذلك: أنّ أدلة عدم انفعال الماء بين طائفتين:

فمنها: ما يكون مفاده مانعية الكرية عن التنجيس، ومن المعلوم أنّ هذا ناظر إلى الامتياز من جهة مانعية الكرية، وأما ما دون الكر فليس لجهة مانيته خصوصية في تنجسه، بل هو على نسق سائر الأشياء.

ومنها: الأخبار الخاصة المشتملة على السؤالات عن الموارد الخاصة وليس حال هذه إلا حال أخبار الثوب ونحوه، فكما لاستفاد الخصوصية من الثانية فلا يعد عموم انفعال الثوب عموماً وراء عموم كل نجس منجس فكذا الأولى، فلا بد أن لا يعد عموم انفعال الماء أيضاً عموماً وراء عموم كل نجس منجس.

وإذن فبعد التسايط يكون المرجع في الماء هو الأصل وهو الطهارة، فعلم أنّ مقتضى الأصل طهارة ماء الاستنجاء، هذا مع تأيد هذا الأصل بما عرفت من التعليل بأكثرية ماء الاستنجاء من القدر، فأنه وإن لم تتجاوز عن مورد التعليل وخصصناه بغسالة الاستنجاء ولم نحمله على الأكثرية المطلقة وإن لم يكن في هذا الباب حتى يكون دليلاً على قول العماني بطهارة الماء القليل مطلقاً، لكنّه مع ذلك إنّه يناسب لأن يكون تعليلاً لطهارة الماء لالطهارة الثوب، لما عرفت من أنّه

حينئذ يصير بمنزلة جعل كثرة النجاسة وقتلها متفاوتين في طهارة الثوب ونجاسته. فعلم أنّ القول بالطهارة كما هو المشهور يساعده القواعد مع أنّ القول الآخر بالعمو لم يعلم مراد قائله، فإن أراد العمو مطلقاً وبالنسبة إلى جميع الآثار، فلا يظهر له ثمرة. وإن أراد العمو في خصوص عدم التأثير في نجاسة الملقى دون سائر الآثار من حرمة الشرب وعدم جواز رفع الحدث والخبث وغير ذلك فالثمرة واضحة.

بقي هنا أمور:

الأول: على القول بطهارة غسالة الاستنجاء هل يجوز الوضوء والغسل به مطلقاً أو لا يجوز مطلقاً، أو يفصل بين الرافع منها وغير الرافع؟ الحق هو الأوسط، وذلك لقوله في رواية عبد الله ابن سنان المتقدمة: الماء الذي يغسل به الثوب لا يتوضأ منه، وأشباهه، فإنّ غسل الثوب من باب المثال والمقصود مطلق إزالة الخبث، فيشمل غسالة الاستنجاء، والغسل إمّا معلوم من رجوع ضمير «وأشباهه» إلى الوضوء الذي تضمّنه قوله: لا يتوضأ، وإمّا بطريق الأولوية. ثمّ إتمام الدعوى في غير الرافع من الوضوء والغسل يمكن بوجهين:

الأول: بالإطلاق فإنّ الوضوء الغير الرافع كوضوء الحائض داخل في إطلاق لفظ الوضوء، فيشمله: لا يتوضأ، وكذا الغسل.

والثاني: أنّ أدلة تلك الوضوءات والأغسال الغير الرافعة مصيبتها هو الوضوء على نحو الوضوء المقصود به رفع الحدث من جميع الجهات من حيث الأجزاء ومن حيث الشرائط، فكما لا يجوز الوضوء الرافع بقاء المضاف فكذا في ما هو مصب هذه الأدلة.

وبالجمل: معلوم من هذه الأدلة أنّ تفاوت هذا الوضوء وهذا الغسل من

الوضوء والغسل الآخرين إنهما هو في مجرد أن غيرها يرفع الحدث وهذان لا يرفعانه لأجل مانع، وليس بينهما تفاوت في غير ذلك، بل ولو قلنا بأن لفظ الوضوء والغسل مستعمل فيهما مجازاً، والمقصود في هذه الموارد صورة الوضوء لاحقيقته، فيلزم أيضاً الاتحاد في الأجزاء والشرايط، فإن الصورة الوضوئية لا تتحقق إلا باجتماع الجميع.

الثاني: الاستنجاء، سواء كان لغة أعم من البولي ومن الغائطي، أم كان مختصاً بالثاني لا يفرق الحال في شمول الحكم بالطهارة على القول بها لكليهما، وذلك أنه على تقدير الاختصاص بالثاني لو كان الطهارة أيضاً مخصوصة به فعند قول السائل: «فوقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به»، لزم الاستفصال من الإمام - عليه السلام -، بأن يستفصل من السائل بأن غسالة البول انصبت أيضاً في هذا المحل الذي وقع الثوب فيه، أو أنها انصبت في مكان آخر وماء الاستنجاء في مكان آخر؟

والحاصل: لو اختلط الماءان فالحكم النجاسة، ولو افرقا ولم يجتمعا في المكان فغسالة الاستنجاء طاهرة، فحيث حكم بالطهارة وعدم البأس بدون هذا الاستفصال كان دليلاً على عموم الحكم لكلا الغسالتين، وتخصيص الحكم بصورة انفراد كل من الغسالتين في مكانٍ تخصيص بفرد نادر، إذ الغالب اجتماع غسل الموضعين واجتماع غسالتها في مكان واحد.

الثالث: قد اشترط في طهارة ماء الاستنجاء على القول بها أمور:

منها: عدم التعدي الفاحش، نعم لا يضر التعدي قليلاً إلى أطراف الموضع الحاصل في الغالب بحيث لا يضر بصدق الاستنجاء، وأما الفاحش فمضر

بصدقه؛ إذ لا يصدق أنه غسل لموضع النجوب بل له وللغخذ مثلاً.

ومنها: عدم استصحاب الماء اجزاء صفاراً محسوسة من عين الغائط، ويشكل الحال في هذا الشرط، فإن الغالب عدم خلو الماء عن الاجزاء المرئية، فالتخصيص بصورة الخلو تخصيص بفرد نادر، إلا أن يدعى أن الغالب في زماننا كذلك وأما في زمان الشارع فلا، بل كان المرسوم في تلك الأزمنة تأخير الاستنجاء عن زمان التخلي إلى زمان الوضوء، ولا محالة يمسحون النجاسة عن المحل تحفظاً للشوب عن ملاقاتها، فكان ماء غسلهم خالياً من الأجزاء غالباً.

والحاصل أن نمنع الإطلاق بالنسبة إلى الصورة المذكورة، والأصل في ذلك أن الحكم المعلق على عنوان لو علم أنه متعلق بنفسه من دون شرط، فلو علم أن أفراده في زمان الشارع كانت بنحو وفي زماننا بنحو آخر، فالإطلاق موجود كما علم من مبغوضية الخمر، وأما لو علم أن أفراده في زمان الشارع وفي زماننا مختلفة في خصوصية واحتملنا دخل هذه الخصوصية في الحكم بأن يكون الموضوع هو العنوان مع هذه الخصوصية وكان الاستناد في عدم التقييد في اللفظ إلى وجودها في الخارج، فالإطلاق حيثئذ ممنوع كما في جواز السجود على القرطاس، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومنها: عدم التغير بأوصاف النجاسة وهذا أيضاً مشكل، لغلبة حصول التغير في الجزء الأول من الماء بحيث لو اخذ هذا الجزء عند انفصاله عن المحل فلا أقل من وجود رائحة الغائط فيه، فينجس الأرض إذا وقع عليها، ثم الأجزاء اللاحقة تنجس بوقوعها على الأرض النجسة، فيلزم نجاسة الماء أيضاً في الغالب، فلا بد من الالتزام بأن هذا النحو من التغير غير مضر وخارج عن عموم التنجس بالتغير صوتاً لدليل طهارة ماء الاستنجاء عن اللغوية والاختصاص بالفرد النادر،

إلا أن نمنع الاطلاق أيضاً بالدعوى المتقدمة.

وأما تغير مجموع الماء ، فلا إشكال في عدم لزوم اللغوية على تقدير إخراجها عن مدلول الرواية لعدم كونه غالياً، فيقع التعارض بين إطلاق أدلة طهارة ماء الاستنجاء، وإطلاق أدلة تنجس الماء بالتغير، وبين مضمونيهما عموم من وجه؛ لشمول الأول صورة عدم التغير وشمول الثاني لغير ماء الاستنجاء، ومورد التعارض ماء الاستنجاء المتغير، وقاعدة التعارض بالعموم من وجه هو الرجوع إلى الأظهر لو كان، وعلى تقدير عدمه فإلى الأصل.

وفي المقام حيث لا أظهرية لشيء من الدليلين فالمرجع أصالة طهارة الماء، وليس المرجع بعد التساقط عموم انفعال الماء بدعوى أنّ هذا الفرد كان من الأول خارجاً من أدلة طهارة ماء الاستنجاء فيكون داخلياً تحت عموم انفعال القليل، وذلك لأنّ المفروض هو العلم بأنّ مجرد الملاقاة غير مؤثرة في ماء الاستنجاء، فعموم الانفعال بالملاقاة مخصص بالنسبة إلى هذا الماء قطعاً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التعليل بالأكثرية يجعل أخبار الاستنجاء أخص من أدلة التغير، فإنّ المراد بالأكثرية بعد عدم إمكان حملها على العموم كما هو الظاهر من التعليل بكون الأكثرية في خصوص هذا المورد، لا أنّه يصير مجملًا بين أمور، فإذا قيل: أكرم زيداً لأنه عالم فالظاهر الأولي من التعليل أنّ المناط لوجوب الإكرام هو العلم، وخصوصية زيد المستفاد من الضمير في «لأنّه» غير دخيلة، لكن لو علم أنّ هذه العلة ليست بمتعدية عن زيد فلا يصير مجملًا بل يتعيّن حمله على العلم القائم بزيد، وكذا في ما نحن فيه الظاهر الأولي من قوله: لأنّ الماء أكثر من القدر، أنّ أكثرية الماء بحسب الوصف سبب لعدم الانفعال وإن لم تكن قائمة

بهاء الاستنجاء، أما بعد ما علمنا بإلغاء هذه العلة في سائر المياه القليلة فلا بد من أن نحملها على الأكثرية القائمة بهاء الاستنجاء، لأنه يصير حينئذٍ مجملًا. نعم يرد حينئذٍ أن فائدة التعليل حينئذٍ ماذا ؟

ويمكن الجواب بأن فائدته بتقريب الحكم إلى ذهن السائل، فإنه ربما يستبعد الحكم بالطهارة في ماء الاستنجاء وبعد تنبئه على غلبة وصف الماء يرتفع استبعاده، إلى غير ذلك من المصالح .

فحينئذٍ فمورد الأخبار يصير بواسطة هذا التعليل الذي هو بمنزلة التقييد مختصاً بهاء الاستنجاء الغير المتغير، فتبقى أدلة التغير في الفرد المتغير سليمة عن المعارض ، وإن آيت إلا عن إجمال التعليل المذكور يمكن التمسك على النجاسة في صورة التغير بالإجماع، فإن الإجماع واقع على أن التغير موجب لنجاسة الماء من غير فرق بين ماء الاستنجاء وغيره، خرج منه ما إذا تغير الجزء الأول من ماء الاستنجاء، وأما ما إذا تغير جميعه فداخل في معقد الإجماع.

الرابع: على القول بطهارة ماء الاستنجاء، هل يخص ذلك بما إذا كان خروج البول أو الغائط من المخرج الطبيعي المتعارف في غالب الناس، أو يشمل الخارج من غير الطبيعي أيضاً مطلقاً، سواء كان معتاداً أصلياً أو عارضياً أو اتفاقياً ، أو يفصل بين المعتاد بقسميه والاتفاقي؟ قد يقال: بأن الأدلة مطلقة شاملة لجميع الأقسام حتى الاتفاقي، فإن غسل موضع النجوس شامل لما إذا حدث بالرمح ثقب في البدن وخرج منه الغائط مثلاً، ودعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي في الاطلاق أيضاً، فإن الانصراف على تقدير تسليمه ثابت في خصوص الطبيعي، والحق هو القول بالتفصيل بين المعتاد وإن كان عارضياً

لاخلقياً أصلياً وبين الاتفاقية.

والدليل على ذلك: أنّ دليل الاستنجااء عام لكل شخص فهو في قوة أن يقال: غسله مواضع نجوكم طاهرة، فكلّ مكلف مخاطب به مستقلاً وكما أنّ الأفراد التي موضع النجو فيها هو الموضع المعتاد لغالب الناس إذا قيل لهم غسله مواضع نجوكم طاهرة، لا يفهم من هذا إلا ما يخرج عن الموضع المعهود وهو منصرف عما لو خرج النجو عن موضع الجرح اتفاقاً، إذ لا يصدق عليه أنه موضع نجو هذا الشخص بالإضافة إليه وإن صدق أنه موضع النجو بدون الاضافة، فكذا نقول في حق الأشخاص الذين جرت عاداتهم بخروج النجو عن غير الموضع الطبيعي بالأصل أو بالعارض، فلا يصح إطلاق موضع نجوكم خطاباً إلى هؤلاء إلا على ما جرت عاداتهم على الخروج منه دون غيره.

وهذا نظير الدقة التي صدرت من رئيس أهل الدقة أستاذ الكلّ في الكلّ الميرزا محمّد حسن الشيرازي - أعلى الله مقامه - في مسألة الوضوء حيث ذكر الأصحاب - قدس الله أرواحهم - في حدّ ما يغسل من الوجه بأنه ما بين الإبهام والوسطى إذا وضعا على طرفي الوجه عرضاً، وعينوا لذلك ميزاناً حتى يرجع صغير اليد أو الوجه أو كبيرهما إليه وهو أوسط الناس، وعدل عن ذلك هو - قدس سره - وجعل الميزان في كل شخص ما يناسبه، فالشخص الصغير الوجه واليد بحيث ناسب صغير يده صغير وجهه لا بدّ أن يرجع بمقتضى كلامهم إلى أوسط الناس ولا يرجع إلى غيره بمقتضى كلامه، ووجهه أيضاً هو أنّ الخطاب بغسل الوجه بما بين الاصبعين متوجه إلى كل أحد.

فحال هذا الخطاب إذا توجه إلى من خرج وجهه ويده عن المعتاد في الصغر

وحاله إذا توجه إلى من خرج عضواه عن المتعارف في الكبر على السواء، فالأول مكلف بالغسل بيده على ما هي عليه من الصغر، والثاني أيضاً بالغسل بيده بما هي عليه من الكبر من دون رجوع أحدهما إلى غيره.

فالخطاب إذا توجه إلى كل شخص فهو ينصرف إلى ما يناسب وجه هذا الشخص دون غيره، ومن المعلوم اختلاف الأشخاص في ذلك، وكذا في مانحن فيه ليس المنصرف من النص أمراً واحداً، بل هو مختلف بالنسبة إلى الأشخاص فموضع النجو لكل أحد ينصرف إلى ما هو معتاد به وإن كان مخالفاً لما اعتاد به الغالب، فكأنه قيل لكل أحد: غسله موضع نجوك أو بولك طاهرة.

والحاصل: أن موضع النجو إذا أُضيف إلى كل أحد ينصرف إلى معتاد هذا الأحد أيّاً ما كان، ومجرد الاتفاق لا يصحح الإضافة، وأما بدون الإضافة فيصح الإطلاق على المعتاد وغيره، لكن لما يكون الخطاب إلى كل واحد واحد فهذا ملازم للإضافة، وليس هذا من باب الاستعمال في الأكثر من معنى واحد، فإن اللفظ مستعمل في معنى واحد، ومصاديق هذا المعنى الواحد تختلف بالإضافة إلى الأشخاص، فخطاب: لا بأس بما يستنجى به الرجل، يعني يغسل به موضع نجوه مستعمل في معنى واحد عام، لكن في مورد زيد ينصرف إلى موضع وفي مورد عمرو إلى موضع آخر وفي مورد ثالث إلى ثالث، فهذا نظير الحكم بناقضية البول أو الغائط للوضوء، فإنه لو قيل: الخارج من أحد السبيلين ناقض للوضوء، ينصرف إلى الفرد المتعارف منها، وأما لو قيل: الخارج من أحد سبيلي كل أحد ناقض لوضوئه فلاشك في أنه يشمل المعتاد في حق كل أحد، ونظيره أيضاً لو قيل: البستان حكمه كذا، فإن كان هناك فرد كامل جيد ريباً كان هذا اللفظ منصرفاً

إليه، وهذا بخلاف ما لو قيل: يجب على كل أحد أن يخرج خراج بستانه، فإن هذا لا إشكال في شموله لكل بستان حتى ما كان أردى أفراد البساتين، فإن بستان صاحبه ليس إلا هذا الأردى.

قوله - دام ظله - : « مسألة ٧: إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات، يحكم عليه بالطهارة وإن كان الأحوط الاجتناب ».

تفصيل الكلام: أما على القول بطهارة ماء الاستنجاء ونجاسة سائر الغسلات فلا يجوز التمسك على النجاسة بعمومات انفعال الماء القليل بتقريب أنه قد ثبت بالعمومات أن كل ماء قليل لا قسماً نجساً ينجس، خرج من هذا العموم ماء الاستنجاء، فالفرد المشكوك كونه غسالة استنجاء أو غسالة نجس آخر، يعلم بدخوله في العموم ويشك في خروجه للشك في كونه من أفراد المخصص، أعني: ماء الاستنجاء، فيكون المرجع فيه أصالة العموم.

وجه عدم الجواز أن هذه الشبهة مصداقية ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية على ما هو المشهور، وقد حقق ذلك في الأصول، فلا محالة يكون المرجع هو الأصل العملي، وهو استصحاب الطهارة في هذا الماء لو كان قبل الملاقاة مقطوع الطهارة فيشك في أنه صار بسبب الملاقاة متنجساً أم لا بواسطة الشك في كون ملاقاه هو النجس الغائبي حتى لا يؤثر ملاقاه في النجاسة، أو غيره حتى يكون متنجساً بملاقاه، فيستصحب طهارته السابقة المعلومة.

ولا يشك بأنّه إن كان في الواقع غسالة الاستنجاء فظاهر قطعاً، وإن كان غسالة أخرى فنجس قطعاً، إذ مثل ذلك موجود في كل استصحاب مثل ما لو شك في أصل ملاقاة الماء مع النجس الغير الغائبي، فإن الملاقاة لو كانت

حاصلة واقعاً فالنجاسة معلومة وإلا فالطهارة متيقنة، وأما لو لم يكن مسبوقاً بالطهارة المتيقنة كما لو كان قبل استعماله في إزالة الخبث محرز الطهارة بأصلها، فالمرجع هو أصل الطهارة كما في السابق، لعدم حصول غايته وهو العلم بالنجاسة، هذا بناءً على القول بالطهارة في ماء الاستنجاء.

وأما على العفو فله احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون العفو حكماً للحكم بالطهارة، وهذا هو عين القول بالطهارة مع زيادة جعل الحكمة في جعلها هو العفو، فالكلام فيه هو الكلام هناك.

وثانيها: العفو المطلق بالنسبة إلى جميع الآثار المترتبة على موضوع النجس من تنجيس الملاقي، وحرمة تلوث المسجد به، ووجوب إزالته عنه، وحرمة شربه، وكون حمله في الصلاة مبطلاً لها، لا بالنسبة إلى ما يترتب على موضوع الطاهر، مثل إزالة الحدث والخبث، فإنها مشروطة بالطهارة، وهذا الماء نجس بالفرض.

وثالثها: العفو المطلق حتى بالنسبة إلى آثار الطاهر فلا يترتب عليه آثار النجس ويترتب عليه آثار الطاهر إلا أنه نجس.

ورابعها: العفو عن خصوص تأثيره في نجاسة الملاقي مع بقاء سائر الآثار. فعلى هذه الوجوه الثلاثة استصحاب الطهارة وقاعدتها في نفس الماء غير جاريتين لفرض العلم بأصل النجاسة على كل تقدير.

فيبقى الكلام في الآثار، فعلى الوجه الأخير لا كلام في الآثار الأخر مما سوى تنجيس الملاقي لتيقنها على كل تقدير أيضاً، وأما بالنسبة إليه فيرجع فيه إلى

استصحاب الطهارة في نفس الملاقى - بالكسر - مع إمكانه في الملاقى - بالفتح - أيضاً، بأن يقال: إنَّ هذا الماء لم يكن قبل الاستعمال منجساً لملاقبه وشكَّ فيه بعد الاستعمال فيستصحب حالته السابقة، ولايشكل بأنَّه في السابق كان طاهراً والآن صار نجساً بالفرض، فالموضوع قد تعدَّد فإنَّ الموضوع متحد عرفاً، وإنَّها انقلب من حالة إلى حالة، ولو كان مثل ذلك مضرراً باتحاد الموضوع لزم سدَّ باب الاستصحاب رأساً؛ إذ لا ينفك عن مثل هذه الاختلافات في الموضوع، كيف ولو لم يحدث فيه اختلاف أصلاً ومن جهة من الجهات، فلا يعقل الشكَّ في حكمه .

وأما الكلام بالنسبة إلى الآثار الأخرى على تقدير عموم العفو لها كما على الوجهين المتوسطين، فالحال فيها أيضاً هو الحال في الأثر المذكور فيجوز الاستصحاب فيها أيضاً لتيقنها سابقاً على الاستعمال.

نعم لو قلنا بأنَّ مثل هذا الاختلاف، أعني: خروج الماء من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة مضر بوحدة الموضوع، يلزم التفكيك في الآثار بحسب الأصل، فيكون ملاقبه طاهراً - كما ذكرنا - للأصل في نفس الملاقى - بالكسر - ويجوز شربه لأصالة البراءة عن حرمة.

وأما حمله في الصلاة قبل جفافه، فمحل الإشكال فيه من جهتين: الأولى: من جهة نجاسة الثوب بملاقاته، ويشترط في الصلاة طهارته، وقد فرغنا من هذه الجهة وقلنا بطهارته بحسب الأصل.

والأخرى: من جهة نفس الرطوبة النجسة، فيحتمل كونها نجسة غير معفو عنها فيكون حملها مبطلاً للصلاة، فالكلام من هذه الجهة مبني على الخلاف في الشبهة المصدقية الماهوتية، فإن قلنا فيها بالاشتغال نقول به هنا أيضاً، وتقريبه في

المقامين أن يقال: إن المكلف به مفهوم متين، وإنما الشك في تطبيق هذا المفهوم المتين على المأتي به، فالأمر متعلق بالصلاة في غير الجزء من الغير المأكول ويشك في انطباق هذا المفهوم على الصلاة في الماهوت.

وكذا الأمر متوجه بالصلاة الخالية عن حمل النجس الغير المعفو ويشك في انطباق هذا العنوان على الصلاة مع وجود مثل الرطوبة المذكورة على البدن أو اللباس، فيحكم في الصورتين بالبطلان، فيلزم التفكيك في الموضوع المشكوك من الغسالتين بحسب الآثار، فحمله في الصلاة مبطل، ويجوز شربه ولا ينجس ملاقيه مع عدم تفكيكها في المعلوم منها، فإما يحكم بإبطال الحمل وحرمة الشرب ونجاسة الملاقى، وإما يحكم بجواز الحمل وإباحة الشرب وطهارة الملاقى، وإن قلنا هناك بالبراءة نقول بها في المقام أيضاً، فلا يلزم حينئذ تفكيك بالنسبة إلى الآثار المذكورة.

قوله - دام ظلّه - : «مسألة ٩: إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم».

لابدّ أولاً من التكلّم في أصل اشتراط عدم وصول النجاسة الخارجية في طهارة ماء الاستنجاء، ثم الكلام في مورد شكّه لعدم سبق الكلام فيه في ما تقدّم. فنقول: مبنى الاشتراط يكون واحداً من أمرين: الأول: منع الإطلاق وأنه يقتصر في الحكم المخالف للأصل على موضع اليقين، مع تسليم أن وصول النجاسة الخارجية غير مضرّ بصدق اسم الاستنجاء وإن كان ذلك مخدوشاً بأن الأخذ بالمتيقن لا يصحّ مع وجود الإطلاق كما هو الواقع، إذ مع صدق الموضوع وبقاء الإسم كما هو المفروض يتعيّن الرجوع إلى الإطلاق.

والثاني: إن ذلك مضر ببقاء الإسم فلا يصدق أنه ماء غسل به الغائط، بل هو ماء غسل به الغائط مع نجس آخر.

وكيف كان فإن قلنا بالأول فالمرجع عند الشك في الوصول هو استصحاب عدمه، فإن الموضوع على هذا مركب من أمرين: ماء الاستنجاء وعدم وصول نجاسة أخرى، وأحد الجزئين محرز بالوجدان، والثاني محرز بالأصل، وليس هذا الأصل مثبتاً؛ إذ العرف لا يفهم في أمثال المقام كون الموضوع هو الهيئة البسيطة التقييدية الحاصلة بعد حصول الجزئين، بل يفهم أنه شيان متعددان منضمان كما في «الكرّ الطاهر مطهر» فيفهم أن الكرّية والطهارة إذا اجتمعتا في الماء يصير موضوعاً للمطهرية، فلهذا لو كان واحدة منها معلومة والأخرى مشكوكة أو كلتاها مشكوكة يحرز بالأصل في المشكوكة موضوع الكرّ الطاهر.

وبالجمله: فالموضوع في المقام مركب من أمرين: أحدهما أمر حادث وجودي، والآخر عديمي، فإذا شك في الثاني بأن احتمال حدوث النجاسة الأخرى مقارناً لحدوث موضوع الاستنجاء، فالأصل يقتضي عدم حدوثه.

وإن قلنا بالثاني، فلا يجزى حينئذ للأصل الموضوعي؛ إذ الشك واقع في أنه هل حدث النجاسة الخارجة حتى لا يكون موضوع الاستنجاء متحققاً، أو لم يحدث حتى يكون متحققاً، فلا يمكن إثبات تحقق الموضوع بأصالة عدم الحدوث إلا على حجية الأصل المثبت، فلا بد من الرجوع إلى الأصل الحكمي وهو استصحاب الطهارة أو قاعدتها.

فصل «الماء المشكوك نجاسته ظاهر إلا مع العلم بنجاسته سابقاً والمشكوك إطلاقه لايجرى عليه حكم المطلق إلا مع سبق إطلاقه، والمشكوك إباحته محكوم بالإباحة إلا مع سبق ملكية الغير، أو كونه في يد الغير المحتمل كونه له».

والفرق أن في باب الطهارة والنجاسة لنا أصل على الطهارة فعند العلم بالطهارة السابقة نستصحب الطهارة، ومع العلم بالنجاسة السابقة نستصحب النجاسة، ومع عدم العلم بالسابق محكوم بالطهارة بقاعتها.

وأما المشكوك الإطلاق والإضافة، فإن كانت إحداها معلومة في السابق نستصحب فإنه موضوع له أثر شرعي، فالماء المطلق يجرز أحد جزئيه بالوجدان والآخر، أعني الإطلاق بالأصل. وكذا الماء المضاف، وليس هنا أصل يقتضي ثبوت إحدى الحالتين عند عدم العلم بالسابق، فبحسب الشرب مقتضى البراءة إباحته لو كان مردداً بين المطلق والمضاف المحرّم شربه كماء الطين، ومن حيث إزالة الخبث مقتضى الاستصحاب بقاء الخبث، ومن حيث رفع الحدث مقتضى الاستصحاب بقائه أيضاً إن كان المكلف عالماً بسبق الحدث، ولو لم يكن عالماً بسبقه فمقتضى الاشتغال عدم اجزاء الوضوء بهذا المانع وعدم اجزاء الصلاة بهذا الوضوء.

وهذا كله واضح إننا الكلام في المشكوك إباحته وغصبيته، والكلام فيه في

مقامين:

الأول: في أنّ الأصل الجاري هنا في احراز الإباحة ليس على حذو الأصل الجاري في السابقين لإحراز الطهارة أو الإطلاق.

والثاني: أنّ الأصل الإباحة المستفادة من قوله: كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام، هل هي جارية في الشبهات الموضوعية في الأموال أو لا.

أما الأول: فنقول: القيدان السابقان، أعني الطهارة والإطلاق، قيدان شرعيان فإذا أحرزا بالأصل كان المحرز بالأصل هو القيد الشرعي للموضوع الشرعي، وأما الإباحة فليست شرطاً شرعياً، بل هي شرط عقلي، وذلك لما قرر في الأصول في مبحث اجتماع الأمر والنهي من أنه لا تعارض بين مدلولي الدليلين وليس أحدهما تقييداً للآخر، بل تقطع بوجود كلا الملاكين. وإثنا الكلام في أمر عقلي وهو إمكان جمع الأمر مع الحرمة الفعلية في موضوع واحد، يعني يلزم من إبقائهما ذلك أو لا يلزم، فإن قلنا بالأول فيجب تقييد الأمر بحكم العقل فهذا تقييد عقلي لا شرعي.

وتظهر الثمرة في أنه بعد جريان الأصل لو انكشف كون الماء نجساً أو مضافاً يحكم ببطلان الوضوء والصلاة، ولكن لو تبين بعد إجراء الأصل لإحراز الإباحة كون الماء مفضوباً يحكم بالصحة، ووجه ذلك أنّ المانع الواقعي لوجود الأمر هو النهي المنتجز الموجب للعقاب على المخالفة بوصف كونه كذلك لا مجرد وجوده واقعاً، وإن لم يكن بهذا الوصف فإنّ جهة المنع امتناع تحقق القرب من قبل فعل يوجب الدخول في العذاب، فلو تجرد الفعل من وصف سببته للبعد والعقاب بواسطة الأصل المقتضي للإباحة ظاهراً فلامانع من الأمر واقعاً، إذ

الفرض عدم نقصان من جهة الأمر، فبالأصل يجرز عدم المانع من مجبئ الأمر واقعاً، فيتحقق الأمر قهراً لكونه مقتضياً بلامانع واقعاً وإن فرض وجود النهي واقعاً وكون الأصل على خلاف الواقع، وهذا بخلاف الأصل الجاري في المقامين السابقين فعند تبين خطائه انكشف كون المأتي به فاقداً للشرط الشرعي واقعاً فيحكم بعدم اجزائه .

أما المقام الثاني: فالحق عدم جريان أصل الإباحة في باب الشبهة في الأموال كما في الفروج والأعراض والنفوس كما يجري في أبواب أخرى، فلو شك أن المرأة المعلومة زوجته أو أجنبية، فليس له وطئها إلا بعد إحراز زوجيتها وليس له قبل ذلك وطئها باجراء أصالة الحلية في الشيء المشكوك كما يجزبه في مالو شك أن المانع خمر أو ماء فيحل له شربه بهذا الأصل، ولا يلزم إحراز مائته أو عدم خمريته، وكذلك لو شك في أن الرجل المعلوم محقون الدم أو مهدورة فليس له قتله إلا بعد إحراز الثاني، وكذا لو تردد المرئي من بعيد أنه إنسان أو ذئب مثلاً.

وكذلك لو شك في مال أنه مال نفسه أو مال غيره أو قطع بكونه مال الغير لكن شك في أن هذا الغير راض بتصرفه في ماله أو لا، فليس له في شيء من الصورتين التصرف في المشكوك إلا بعد إحراز مائته لنفسه أو إحراز إذن مالكة وطيب نفسه، وليس ذلك لأجل اشتراط حل مال الغير بطيب نفسه في قوله: لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه وطيب النفس لا يحصل إلا باحرازه - فإن العلم به متوقف على إحرازه ولا يحتاج إليه، إذ مع العلم به لا كلام ومع عدم العلم به وبعدهم فهذا من قبيل المانع المشكوك الخمرية، فيحتمل أن يكون مالا للغير الحاصل فيه الطيب ليكون حلالاً، ويحتمل كونه مال الغير الغير الحاصل فيه

الطيب حتى يكون حراماً، فالأصل يقتضي حليته - وإنما ذلك لأجل أن الحلية المنفية في قوله: لا يجل مال امرئ إلا بطيب نفسه، هذه الواقعية والظاهرية فيكون مفاده حصر سبب الحل ظاهراً وواقعاً في طيب النفس، فلو كان في حال الشك حلالاً لزم حليته في مرحلة الظاهر لا بسبب الطيب، بل بسبب الشك فإن الطيب ليس معلوماً عند الشاك فليس في يد الشاك إلا الشك دون الطيب فجعل الحلية في حقه منافياً للحصر المذكور.

والفرق بين مال الغير على هذا المعنى للحديث وبين الخمر: أن الحرمة في الخمر متعلقة بنفس واقع الخمر، والحلية مجعولة في الخمر المشكوك بعنوان كونه مشكوكاً، فلاتنافي بينهما، ودليل الحرمة في مال الغير لا يخصها بنفس واقعة، بل يعم مرحلة الظاهر أيضاً فهو في مرحلة الظاهر والواقع حرام وليس في عالم خالياً عن الحرمة حتى يجعل الحلية فيه في هذا العالم.

فإن قلت: إن ما ذكرت إنما يتم في ما إذا أحرز كون المال مالاً للغير وشك في طيب نفسه، لا في ما إذا شك في كونه مال نفسه أو مال غيره، فإن موضوع عدم الحلية في العموم المذكور عنوان «مال امرئ» فلا يجوز التمسك بعموم الحكم قبل إحراز الموضوع؛ لما تقرر في الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

قلت: ليس ما نحن بصدده من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فإنا لا نريد اثبات الحرمة في الموضوع المشكوك بعموم هذا الخبر حتى يرد ما ذكر، بل نقول: إن دليل جعل الحلية في موضع الشك من قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» لا يمكن أن يشمل المقام بعد عموم الحلية المنفية في هذا

الحديث للظاهرة والواقعية.

بيانه أن مدلول هذا الدليل أن الموضوع الذي يشك فيه أنه داخل في العنوان المحرم أو في العنوان المحلل، فهو لك حلال يعني بأي تقدير سواء كان في الواقع من أفراد المحرم أو من أفراد المحلل، فالمانع الذي يحتمل كونه خمرًا مفاد أصالة الحلية فيه أنه حلال وإن كان في الواقع خمرًا، فلو كان واقعا خمرًا، فالشارع رفع اليد عن تحريم هذا الفرد من الخمر وجعله حلالاً للشك.

فتقول: هذا المعنى لا يمكن جريانه في المقام، فإن جريانه متوقف على كون المورد على كل تقدير ومن أفراد أي المحتملين كان، كان قابلاً لجعل الحلية، وقد فرضنا أن المشكوك كونه من مال الغير الغير الحاصل فيه الطيب على تقدير أن يكون واقعا من أفراد مال الغير فبسبب حليته أعم من الظاهرية والواقعية منحصر في الطيب، ولا إشكال أن هذا مناف لما هو مدلول للدليل جعل الحلية من أنه حلال سواء كان واقعا من أفراد ما لي أم لا، إذ على هذا يلزم صيرورة مال الغير حلالاً بالحلية الظاهرية بسبب الشك، وقد كان مفاد الحديث انحصار سبب مطلق حليته في الطيب.

وبالجملة: هذا الحديث ناظر إلى مدلول تلك القاعدة وله حكومة عليها هذا هو الكلام في البراءة الشرعية من قوله: رفع ما لا يعلمون، وكل شيء لك حلال، وكل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي.

وأما البراءة العقلية فلا مجرى لها في مثل باب الأموال والأعراض والنفوس والفروج مما علم عظمة أمره وشدة الاهتمام به في نظر الشارع، فإن الضرر المحتمل ليس له في مثل ذلك مؤتمن تطمئن به النفس، فيجب دفعه بحكم العقل ولو فرض

عدم وجود الحديث المذكور، وهذا بخلاف البراءة الشرعية فإنّ المقام وإن كان ممّا يشتد اهتمام الشارع به ويكون عظيماً عنده إلى الغاية، لكن إذا ورد من الشارع الترخيص فيه يجوز عمله وارتكابه بلا إشكال، فعلم أنّه لو لم يكن الحديث بالمعنى الذي ذكرنا في البين، وإن كان لم يكن مجرى للبراءة العقلية في المقام وأمثاله، إلاّ أنّه كان البراءة الشرعية فيه مجرى بلا كلام، وبعد حكومة الحديث بالبيان المذكور تكون البراءة الشرعية أيضاً ساقطة، اللهمّ إلاّ أن يدعى أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الحديث، بل الظاهر من قوله: لايجل، هو الحلية الواقعية، وعلى هذا يصير حال مال الغير حال الخمر في كون مشكوكه مجرى لقاعدة الحلية والبراءة الشرعية بمعنى عدم المانع من جريانها من هذه الجهة.

لايقال: في ما إذا قطع بكون المال للغير وشكّ في طيب نفس هذا الغير بالتصرف بعد العلم به سابقاً لإشكال في رفع هذا الشكّ في الزمان اللاحق باستصحاب الطيب الحاصل في الزمان السابق، فيلزم حصول الإباحة بواسطة الشكّ وبغير سبب الطيب، وهذا مناف لما ذكرت من استفادة حصر سبب الحلية الأعم من الظاهرية والواقعية في الطيب من الحديث.

لأنّا نقول: هذا أصل موضوعي يجرز به موضوع الطيب وهو حاكم على مفاد الحديث، ومثله أيضاً استصحاب الملكية في ما لو شكّ انتقال المال من المالك الذي أجاز التصرف إلى غيره ونظيره الأمانة على كون المال ملكاً لمن يعلم برضاه مثل ثبوت يد هذا الشخص على المال المشكوك، إذ بهذه الأمانة يثبت كونه مالاً لهذا الغير، والمفروض إحراز طيبه.

وبالجملة: فكل موضوع أريد إجراء الأصل في نفس الإباحة من دون أن يرجع إلى أصل موضوعي، وبعبارة أخرى قصد إثبات حكم الإباحة بنفس الشكّ

من دون إحراز طيب نفس المالك إتما بالوجدان أو بالأصل، فهذا يتفيه مفاد الحديث على ما قترنا، من غير فرق بين صورة كون الشبهة في تحقق طيب النفس مع معلومية كونه مال الغير، وبين صورة كون الشبهة في كونه مالاً لنفسه أو لغيره.

اللهم إلا أن يدعى أن هذا المعنى خلاف ظاهر الحديث، بل الظاهر من قوله: «لا يجزى» نفي الحلية الواقعية وجنس الحلية إذا نُقيت نفي جميع أفرادها وينافي مع ثبوت فرد يصدق عليه هذا الجنس.

مسألة ١: «إذا اشتبه نجس أو مغموب في محصور كإتاء في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع وإن اشتبه في غير المحصور كواحد في ألف مثلاً لا يجب الاجتناب عن شيء منه».

المناط في الشبهة المحصورة اشتباه القليل في القليل كالواحد في الاثنين أو الثلاثة أو اشتباه العدد الكثير في الكثير كما المائة في الألف، أو الألف في عشرة آلاف فاتهما مثل الواحد في العشرة، ففي صورة اشتباه المغموب في اثنين لا يجوز التوضي بشي منهما ولا غيره من التصرفات وإن فرض أنه على تقدير عدم العلم الإجمالي وكون الشبهة بدوية كان كلاهما جائز الاستعمال، إتما لكونها مجرى لأصل الإباحة لو قلنا بجريانه في الشبهة الموضوعية في الأموال، أو لكونها تحت يد من أجاز استعمالها لكون يده حيثشذ أمانة على ملكيته، لكن إذا حصل العلم الإجمالي سقط هذا الأصل وهذه الأمانة عن الحجية.

وأما صورة اشتباه الماء النجس في المحصور فلا يجوز التوضي والاستعمال المشروط بالطهارة بشيء منها أيضاً بناءً على القول بأن العلم الإجمالي كالتفصيلي منجز للتكليف، فلا يجوز المخالفة القطعية بحكم العقل، والمخالفة الاحتمالية أيضاً لا يجوز؛ لمعارضة الأصلين في الطرفين بسبب العلم الإجمالي وتساقطها

بالمعارضة، فيبقى ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح، فيتمين الاجتناب عن كليهما وهو الموافقة القطعية .

تفصيل ذلك أنه لو كان الأصل في أحد الطرفين مثبتاً للتكليف وفي الآخر نافياً له بأن يكون في أحدهما استصحاب النجاسة وفي الآخر استصحاب الطهارة أو قاعدتها ينحل العلم الإجمالي فتعين النجس في الأول والظاهر في الثاني، وكذا ينحل لو قامت أمانة كالبينة على أحد الطرفين بالطهارة أو النجاسة .

ووجه ذلك أن طهارة أحد الإنانين ملزوم لنجاسة الآخر بمقتضى العلم الإجمالي، وكذا نجاسة أحدهما ملزوم لظهور الآخر، والأمانة على الملزوم أمانة على اللازم، وبعبارة أخرى إذا أخبر البينة بطهارة هذا الإناء مثلاً فمدلوله المطابقي طهارة هذا، ومدلوله الالتزامي أن ذلك نجس، وكما يؤخذ بالخبر في مدلوله المطابقي، فكذا في الالتزامي، فيلزم انحلال العلم الإجمالي، وهذا بخلاف الأصل فإنه غير متعرض إلا لطهارة هذا أو نجاسته وسأكت عن ذلك، ولايوجب في الطرف الآخر أثراً وحكماً لقصور الأصول عن إثبات اللوازم العقلية .

وإن كان الأصل في كلا الطرفين نافياً للتكليف، بأن كان مقتضاه في كليهما الطهارة تعارضاً بملاحظة العلم الإجمالي وتساقطاً، وإن كان الأصل في أحدهما الاستصحاب وفي الآخر قاعدة الطهارة وقلنا بحكومة الاستصحاب على سائر الأصول وتقدمه عليها، لكنه مع ذلك يكون الاستصحاب في أحد الطرفين معارضاً بالقاعدة في الآخر، وذلك لأن الحكومة إنها هي في مورد واحد، يعني لو اجتمع الاستصحاب والقاعدة في مورد واحد كان الاستصحاب مقدماً، وأما لو كان الاستصحاب في مورد والقاعدة في مورد آخر فلا يكون الاستصحاب في ذلك

المورد حاكماً على القاعدة في هذا المورد، وذلك لما عرفت من أن الاستصحاب وغيره من الأصول إذا جرى في أحد طرفي العلم الإجمالي فهو ساكت عن الطرف الآخر، إذ اثبات الحكم فيه لا يتم إلا على حجية الأصل المثبت.

وأما لو كان الأصلان مثبتين للتكليف بأن يكون كلا الإنائين مستصحب النجاسة فيعمل بكليهما، إذ لا يلزم من العمل بهما مخالفة قطعية عملية للتكليف المعلوم إجمالاً، والمخالفة الالتزامية غير مضرّة، ففي ما إذا كان أمانة على أحد الطرفين أو كان الأصلان مثبتين للتكليف أو أحدهما مثبتاً له والآخر نافياً فلا كلام، وأما إن كان كلاهما نافيين للتكليف فلا يجوز استعمالهما في غير الوضوء ممّا يشترط فيه الطهارة، وأما الاستعمال الوضوئي بهما فيختلف باختلاف الصور فإنّ هنا ثلاث صور:

الأولى: أن لا يسع كل من الإنائين إلا لوضوء واحد بأن كان المجموع وافياً لوضوئين فقط، ففي هذه لا يجوز استعمالهما في الوضوء، إذ المكلف يكون بعد استعمالهما محكوماً ببقاء حدثه بالاستصحاب ومبتلى بنجاسة البدن قطعاً، إذ لو كان الأول طاهراً ارتفع حدثه به، لكن ينجس بدنه بالثاني، وإن كان الثاني طاهراً لم يرتفع حدثه لنجاسة المحلّ حين ملاقة الثاني وينجس بدنه أيضاً، فالنجاسة قطعية والحدث محتمل الارتفاع ومستصحب البقاء، فلا فائدة في استعمالهما حينئذ.

الثانية: أن يسع لأن يتوضأ من أحدهما ثمّ يظهر مواضع الملاقة بالآخر ثمّ يتوضأ به، فالاستعمال على هذا النحو حيلة لتحصيل الطهارة الحديثة بهذين المائتين ولا يشكل بعدم تمثي قصد القرية حالهما، إذ حرمة الاستعمال للماء النجس ليست ذاتية، بل هي بمعنى عدم الفائدة فيمكن أن يقصد القرية بمجموع هذين

الفاعلين باعتبار اشتغالها على ما يصلح لأن يتقرب به.

نعم لا يمكن قصد الوجه وكذا التمييز حيثئذٍ، والحق عدم اعتبارهما كما قرّر في محله هذا بحسب الحدث.

وأما من حيث الخبث فلا يمكن استصحاب طهارة البدن سابقاً على استعمال المائتين للعلم، بارتفاعها باستعمالها. نعم طهارة البدن عند الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر مقطوعة، ويشك في ارتفاعها، فإن كان الماء الطاهر هو الأول كان المحلّ في جميع غسلاته وبعدها طاهراً، وإن كان الثاني فهو وإن كان في الغسلة الأولى بل الثانية منه نجساً لكن بعد الفراغ منه صار طاهراً، فالقدر المعلوم هو كون المحلّ واجداً للطهارة بعد الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر، وكذلك نجاسة المحلّ عند صبّ الماء الثاني في الغسلة الأولى مقطوعة، لأنّ الماء النجس إن كان الأول فلم تنزل النجاسة في حال الغسلة الأولى بالماء الثاني، وإن كان الثاني فقد حدثت النجاسة بسبب صب الماء الثاني، فالنجاسة في حال صبّ الماء الثاني في الغسلة الأولى مقطوعة على أي حال.

فإن قلنا في الاستصحاب بعدم اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين كان الاستصحابان متعارضين ويرجع بعد تعارضهما إلى قاعدة الطهارة فيحكم بطهارة المحلّ عن الخبث، كما حكم بالطهارة عن الحدث، وأما إن اشترطنا فيه ذلك كما اخترناه في الأصول وإن كان بيان آخر لازمه ذلك، فاستصحاب الطهارة فاقدها لهذا الشرط، واستصحاب النجاسة واجد له، وذلك لأننا إذا لاحظنا زمان الشك في الطهارة وهو بعد الفراغ عن استعمال المائتين ورجعنا فقهرى إلى سابق هذا الزمان، فلا نجد يقيناً إلى أن وصلنا إلى زمان صبّ الماء الثاني في الغسلة الأولى فهو زمان تقطع فيه بنجاسة المحلّ، والأزمة بعده نشك فيها في الطهارة

والنجاسة، فقد اتصل زمان الشك في النجاسة بزمان اليقين بها، وأما زمان الشك في الطهارة فلم يعلم اتصاله بزمان القطع بها، إذ لو كان الماء الطاهر هو الأول كان متصلاً بزمان القطع بالنجاسة، وإن كان الماء الثاني كان متصلاً بزمان القطع بالطهارة، فاستصحاب الطهارة ليس جارياً، واستصحاب النجاسة جارٍ بلا معارض.

وحينئذٍ فيحصل من استعمال المائتين بالنحو المذكور الطهارة من الحدث قطعاً والابتلاء بالنجاسة المستصحبة وهي أيضاً كالنجاسة المقطوعة، فيصير الأمر مع انحصار الماء بهذين دائرتين طرحت الطهارة الخبثية رأساً وحفظ الطهارة الحديثة المائية، وبين طرح الثانية إلى بدلها من الطهارة الترابية والتميم وحفظ الأولى.

فقد يقال بتعيين الثاني مستنداً إلى أنّ الطهارة المائية الحديثة لها بدل وهو التيمم، والطهارة الخبثية بلا بدل، وإذا دار الأمر بين حفظ ذي البدل وحفظ ما لا بدل له يقدم الثاني، لإمكان حفظ الأول ببدله، وهو غدوش، فإن التيمم بدل اضطراري للوضوء، ومجرد كون الشيء ذا بدل عند الاضطرار لا يوجب تقدم غيره الذي لا بدل له عليه عند الدوران، فاللازم ملاحظة أنّ الأهمّ بنظر الشارع أي من الطهارة المائية والطهارة الخبثية، فمن استفاد أهمية الثاني يتعين عنده التيمم في هذه الصورة، كما أنّ من استفاد أهمية الأولى يتعين عنده الوضوء بهذا النحو، وأما من احتاط بالوضوء المذكور وضّم التيمم إليه فيمكن أن يكون نظره - في ضمّ التيمم - إلى وجهين:

الأول: لمجرد التعبد من الشرع حيث ورد الأمر بالتيمم في هذه الصورة بقوله: فليهرقهما وليتمم.

والثاني: لأنّ الوضوء يحتتمل أن لا يكون عبادة، إذ يحتتمل أن يكون الأهمّ بنظر الشارع حفظ البدن عن النجاسة دون الطهارة الحديثة المائية، إذ حينئذ لا يصلح الوضوء بالطريق المذكور للعبادية، لعدم كونه موافقاً للقانون الشرعي.

والصورة الثالثة: أن يتوضأ بالأوّل ثمّ يطهّر المحلّ بالثاني ويتوضأ منه ثمّ يطهّر المحلّ بالماء الأوّل ثالثاً، فالطهارة الحديثة قد حصلت بلا كلام، وأمّا من حيث النجاسة فقد يقال بأنّ هذه أيضاً كالصورة الثانية في كون المحلّ مستصحب النجاسة دون الطهارة، وذلك لأنّ النجاسة في حال صبّ الماء الأوّل في المرتبة الثالثة مقطوعة، فالشكّ في النجاسة متصل بالقطع بها بخلاف الشكّ في الطهارة.

ولكن يمكن أن يقال بعدم جريان استصحاب النجاسة هنا كاستصحاب الطهارة، وذلك لأنّه بعد الاستعمال الثالث للماء الأوّل يعلم بتحقق نجاسة مقطوعة الارتفاع، لأنّه إمّا أن يكون الماء الأوّل نجساً، فصار المحلّ بالاستعمال الأوّل نجساً وزالت هذه النجاسة بالاستعمال الثاني، وإمّا أن يكون الماء الثاني نجساً فصار المحلّ عند الاستعمال الثاني نجساً وزالت هذه النجاسة بالاستعمال الثالث، فالنجاسة المقطوعة في حال الصبّ من الاستعمال الثالث لا يعلم أنّ نقضها نقض باليقين أو نقض بالشكّ، فإنّ النجاسة المقطوعة الارتفاع إن كانت هذه بأن كان الماء الثاني نجساً فيكون نقضها نقضاً باليقين، وإن كان النجاسة المقطوعة الارتفاع ما كانت عند الصبّ من الاستعمال الثاني بأن كان الماء الأوّل نجساً فنقض هذه النجاسة، أعني: ما يكون عند الصبّ من الاستعمال الثالث نقض بالشكّ، فيكون شبهة مصداقية لقوله: لانتقض اليقين بالشكّ، وهذا بخلاف الصورة الثانية فإنّ النجاسة المقطوعة الزوال لم يكن في اليقين فيها، إذ

يحتمل أن يكون الماء الثاني نجساً، وعلى هذا التقدير كانت النجاسة باقية. نعم على تقدير كون النجس هو الماء الأول كانت النجاسة الحادثة به مرتفعة بالماء الثاني. وبالجملة النجاسة المقطوعة فيها وهي ما كانت عند الصب من الاستعمال الثاني لم يكن نقضها مردداً بين النقص باليقين والنقص بالشك، بل هو نقض بالشك قطعاً.

ومن هنا يعلم اندفاع توهم^(١) جريان استصحاب النجاسة في مقام رفع الخبث بالمائتين المشتبهين بأن غسل البدن أو الشوب النجس بأحدهما مرتين ثم بالآخر كذلك.

بيان التوهم أن استصحاب الطهارة وهو بأن يستصحب الطهارة الحادثة بعد الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر غير جارٍ، لعدم إحراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين، إذ لو كان الماء الأول نجساً كان زمان الشك متصلاً، وإن كان الماء الثاني نجساً كان منفصلاً، وأما استصحاب النجاسة فالاتصال فيه محرز وذلك لأن النجاسة عند الصب من الغسلة الأولى بالماء الثاني مقطوعة تفصيلاً على أي حال، إذ لو كان الثاني نجساً فواضح، ولو كان الأول نجساً فالنجاسة الكائنة في المحل لم ترتفع بسبب الأول ويحتاج رفعها إلى الغسلتين بالماء الطاهر، فعند الصب من الغسلة الأولى بالماء الثاني نجاسة المغسول إما بالنجاسة الحادثة بالثاني وإما بالنجاسة السابقة الغير المرتفعة متيقنة فزمان الشك، أعني: بعد الفراغ من الغسلتين بالماء الثاني يتصل بطريق القهقري بزمان اليقين فيكون استصحاب النجاسة جارياً بلا معارض.

وبيان اندفاعه أننا بعد إتمام الغسلتين بالماء الثاني نعلم أن النجاسة السابقة

١- التوهم هو المحقق الجليل المولى محمد كاظم الخراساني في حاشية نجاه العباد. منه عني عنه.

الكائنة في المحلّ قد ارتفعت إمّا بالأوّل أو بالثاني ونشكّ في حدوث نجاسة أخرى غيرها على المحلّ، والنجاسة في حال الصبّ من الغسلة الأولى بالماء الثاني وإن كانت مقطوعة إلّا أنّنا لانعلم أنّها نجاسة حادثة بعد ارتفاع النجاسة الأولى بالماء الأوّل، أو أنّها هي النجاسة الأولى وبقيت إلى الحال لكون الماء الأوّل نجساً، ثمّ بعد الغسلة الثانية بالماء الثاني نعلم أنّ النجاسة التي كانت في المحلّ قبل استعمال المائتين قد ارتفعت، ويحتمل أن تكون هذه النجاسة التي قطعنا بشبوتها حال الصبّ من الغسلة الأولى بالماء الثاني تلك النجاسة التي قطعنا بارتفاعها عن المحلّ، إذ لو كان الماء الأوّل نجساً فالنجاسة الأولى لم ترتفع إلّا بالغسلة الثانية بالماء الثاني، وهذه هي نجاسة المحلّ التي كانت فيه، ويحتمل أن تكون النجاسة المقطوع ارتفاعها هي الثابتة في المحلّ عند صبّ الغسلة الأولى من الماء الأوّل يكون ارتفاعها بالغسلة الثانية بهذا الماء.

فإن كان الأوّل كان نقض النجاسة الثابتة في حال صبّ الغسلة الأولى بالماء الثاني نقضاً باليقين، وإن كان الثاني كان نقضها نقضاً بالشكّ، فتكون شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن فيه التمسك بعموم «لاتنقض»، وبهذا قطع في رسالة نجات العباد حيث قال في المائتين المشتبهين من حيث النجاسة بعد الحكم بعدم ارتفاع الحدث بهما بالكيفية الثانية ما لفظه: ببل الأحوط ذلك أيضاً في رفع الحثّ وإن كان هو الأقوى، فيجب تطهير الثوب والبدن به للصلاة مع الانحصار، انتهى. وإن أفتى بخلافه المحشي الطوسي - قدس سره - في حاشيته على هذا الكلام.

ومن هنا يتبيّن أيضاً أنّه لو كان محال الوضوء عند ارادة الوضوء بالانائين نجسة فلا يحتاج إلى ما ذكرنا في الصورة الثالثة من الرجوع ثالثاً إلى الماء الأوّل

وتطهير محال الوضوء به، بل يكفي تطهير المحال أولاً بالماء الأول ثم التوضي به، ثم تطهيرها ثانياً بالماء الثاني، ثم التوضي به أيضاً فإنه لايجري استصحاب النجاسة لعين ما ذكرناه آنفاً، وأما لو كان محال الوضوء قبل الاستعمال طاهرة، فيحتاج في عدم جريان الاستصحاب بالوجه المذكور إلى الغسل ثالثاً بالماء الأول حتى يحدث في البين نجاسة مقطوعة الارتفاع محتملة الانطباق على النجاسة المستصحية، إذ لو لم يغسل ثالثاً فأصل النجاسة وإن كانت مقطوعة إلا أن ارتفاعها غير معلوم، فعلم أن مصحح الطهارة من الخبث عند رفع الحدث بالمائتين المشتبهين من حيث النجاسة إما نجاسة المحال قبل الاستعمال، وإما الغسل الثالث لها بالماء الأول بعد الغسل والتوضي بالماء الثاني فتدبر.

وعلى هذا ففي ما نحن فيه من الصورة الثالثة لايجري لاستصحاب الطهارة لعدم إحراز اتصال زمان شكّه بزمان قطعه، ولا لاستصحاب النجاسة، لكونه شبهة مصداقية، فلايجوز التمسك فيها بعموم لاتنقض، فيكون المرجع قاعدة الطهارة، فتحصل الطهارة الحديثة والخبثية بالاستعمال على هذا النسو.

وأما النص الدالّ بإهراق المائتين والتميم فيمكن أن يمنع إطلاقه بالنسبة إلى هذه الصورة ودعوى انصرافها إلى ما إذا لم يسع كل من الانائين إلا لوضوء واحد، كما هو الصورة الأولى، وذلك لندرة كون الانائين بحيث أمكن التوضؤ بأحدهما أولاً ثم تطهير المحال بالماء الثاني ثم التوضي به ثانياً ثم تطهير المحال بالماء الأول ثانياً، ثم لاينفك التوضي غالباً عن وصول جزء من الماء ببعض من الثياب وسائر البدن، فيلزم بعد ذلك كله تطهير كل ما علم وصول المائتين إليه من الثياب وسائر البدن بكل من المائتين متعاقباً، وقيل أن يتفق إناءان كانا واسعين لجميع ذلك فتكون هذه الصورة خارجة عملاً هو المنصرف إليه النص فتكون باقية تحت القاعدة.

«مسألة ٢: لو اشتبه مضاف في محصور يجوز أن يكرر الوضوء أو الغسل إلى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه، فإذا كانا اثنين بتوضاً بهما، وإن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضي باثنين إذا كان المضاف واحداً، وإن كان المضاف اثنين في الثلاثة يجب استعمال الكل، وإن كان اثنين في أربعة يكفي الثلاثة، والمعيار أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد».

ليس هذا كله محلاً للكلام والإشكال، وإنما الكلام في الفرع الآخر وهو صورة الاشتباه في غير المحصور التي أشار إليها بقوله - دام ظله - «وإن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كل منها كما إذا كان المضاف واحداً في ألف، والمعيار أن لا يعد العلم الإجمالي علماً ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً ولكن الاحتياط أولى».

أقول: معيار الشبهة الغير المحصورة وإن كان غير خارج من اشتباه القليل في الكثير إلا أنه ليس كل اشتباه قليل في الكثير من قبيله، كما لو علم بنجاسة ورد واحد من ألف ورد القالي الواحد، فهذا اشتباه الواحد في الألف ومع ذلك ليس بغير المحصور، وهكذا لو كانت ألف خشخاشة مجتمعة في ظرف واحد وعلم بمسومية واحدة منها يجتنبون عن جميعها، ومن هنا علم أن عدم تسمية عدد خاص في مقام تعيين معيار غير المحصور أولى، كالواحد في الألف، إذ لعله لم يكن هذا العدد في مورد من غير المحصور.

ثم قد يجعل المعيار لزوم الحرج من الاجتناب عن جميع الأطراف، وفيه: أن هذا لا يوجب العنوان المستقل لغير المحصور، إذ ربما لم يكن في غير المحصور حرج، كما لو علم بنجاسة واحد من مخيضات^(١) مدينة عظيمة، فإنه لا حرج في

١- المخيض والمخروض اللبن الذي قد مخض وأخذ زبده - مجمع البحرين.

اجتناب جميع مخيضات هذه المدينة في أيام، وربما يكون الحرج في المحصور أيضاً. ودعوى أن المناط الحرج النوعي والأعتبار بالحرج الشخصي فالاجتناب عن الجميع في المحصورة غير موجب للحرج نوعاً وإن صار موجباً له بالنسبة إلى شخص، إلا أن الحكم دائر مدار الحرج النوعي، وفي غير المحصورة موجب للحرج نوعاً وإن كان أحياناً غير موجب له شخصياً.

مدفوعة بأن قوله: لا ضرر، مفاده نفي الحكم الضرري في كل شخص باستقلاله، فموضوعه من كان متضرراً، وهذا ظاهر في الفعلية، فكل من كان واجداً لهذا العنوان فالحكم عنه مرفوع، ومن ليس له واجداً فالحكم عليه ثابت كما هو الحال في سائر العناوين، فيكون نفي الضرر على هذا دائراً مدار الضرر الشخصي فلا يوجب ثبوت الضرر نوعاً رفع الحكم عن شخص لا يتحقق في حقه ضرر. إلا أن الضرر نوعاً ثبوت الحكم في حق شخص ثبت الضرر في حقه اتفاقاً. وقد يجعل المناط أن تكون الأطراف متفرقة إلى حد يكون بعضها خارجاً عن محل ابتلاء المكلف.

وفيه أنه أيضاً لا يوجب عنواناً مستقلاً لغير المحصور؛ إذ ربما يكون غير المحصور صادقاً وجميع الأطراف محلاً للابتلاء، وربما تكون الشبهة محصورة ويكون بعض الأطراف خارجاً عن محله، فإن المعيار في الدخول والخروج عن محل الابتلاء كون التكليف بالنسبة إلى كل طرف على فرض وجود الموضوع فيه هجناً، كما لو علم بطرو النجاسة على واحد من إنائه ومن الإناء الموجود في واحد من بلاد الفرنك، فإن التكليف الفعلي بالاجتناب عن الإناء الموجود في الفرنك على فرض كونه هو النجس هجن؛ لأنه قبل هذا الأمر كان منتركاً فهذا الأمر لا يفيد فائدة،

وليس المعيار عدم القدرة، بل يمكن أن يكون مقدوراً وخارجاً عن محل الابتلاء لكون التكليف هجناً، مثل ما لو كان الفعل مقدوراً ولكن النوع خال عن الداعي إليه، مثل عض رأس المنارة، فإنّ وضع السن على رأس المنارة بقرّة مقدور، ولكن النهي عنه مستهجن، لأنّه متترك بنفسه، فلا يحتاج إلى التوصل إلى تركه بالنهي.

والحاصل أنّ هذا المعنى أعني استهجان التكليف الفعلي في بعض الأطراف كما يمكن في غير المحصور يمكن في المحصور، كما أنّه قد يكون التكليف في الغير المحصورة في جميع أطرافها صحيحاً وغير هجن.

والذي يمكن أن يجعل معياراً أن تكون كثرة الأطراف وسعتها بالغة إلى حيث صار احتمال كون المعلوم في ضمن كلّ واحد واحد موهوماً لا يعتني به العقلاء فيما يجتنبون عنه كالسم، مثلاً لو علم بأنّ في ظروف بلدة الاسلامبول ظرفاً واحداً مسموماً فلا يجتنب كلّ أحد من أهل هذه البلدة بمجرد هذا العلم عن الظرف الموضوع بين يديه، ووجهه أنّ احتمال كون المسموم المعلوم هذا موهوم، ومقابلته أعني عدم كون المعلوم هذا مورد الاطمئنان، فعلى العدم قام طريق عقلي وهو الاطمئنان، وهكذا الحال في كلّ واحد من الأطراف، ووجه عدم الاجتناب هو وجود الطريق العقلي الذي هو الاطمئنان على عدم وجود المعلوم فيه ويكون العلم كلا علم، يعني يعاملون مع الأطراف بعد العلم بانضمام واحد إليها معاملتهم معها قبل هذا العلم، ومن هنا يعلم أنّ الأطراف في غير المحصورة حالها أقوى من الشبهة البدوية.

فأنّه قد يقال بأنّ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة منجز للتكليف ويوجب سقوط الأصل النافي للتكليف عن جميع الأطراف، ولكن في الشبهة الغير

المحصورة لاينتجز التكليف، فيكون الحال في الأطراف حال الشبهة البدوية، فيكون الأصل فيها محفوظاً، وما ذكرنا أقوى من هذا، إذ على ما ذكرنا هنا طريق عقلي قام على العدم في كل من الأطراف، والعلم الطارئى بمتزلة العدم.

والحاصل أن الحال هو الحال قبل العلم بلافرق فلو كان هنا مائة آلاف ظرف وعلّم بطهارة الجميع ثم علم بإضافة واحد إليها، وعلّم بأنّ هذا الواحد نجس واشتبه بين الجميع فيعامل مع الجميع معاملة معلوم الطهارة، ولو كانت الظروف قبل العلم المذكور مختلفة بأن كان بعضها معلوم الطهارة، وبعضها محكوماً بالطهارة للأمانة، وبعضها محكوماً بها للأصل، فحال كل من الأصناف الثلاثة لايتغير بعد العلم المذكور.

ويظهر ثمرة ما قلناه وما ذكر في ما لم يكن للمورد على تقدير كونه شبهة بدوية أصل كمشكوك الإضافة والإطلاق، أو مشكوك الإباحة والغصية على ما اخترناه، فلو علم بوجود المضاف أو المنصوب الواحد في خمسمائة ألف إناء فإن قلنا بأنّ هذا العلم لاينتجز التكليف، ولكن يجعل كلاً من أطرافه في حكم الشبهة البدوية، فلايجوز التوضي من واحد من الإناءات لعدم جريان أصل الإطلاق أو الإباحة في شيء منها.

فإن قلنا كما اخترناه بأنّ هذا العلم كالعدم فلابدّ من ملاحظة الحال في كل واحد من هذه الإناءات قبل حصول هذا العلم وإن كان مقطوع الإطلاق أو الإباحة، فيعامل بعد العلم مع معاملتهما، وإن كان مورداً للأمانة على الإطلاق أو الإمارة، فيعمل على وفق الأمانة بعد العلم أيضاً، وإن كان مشكوكاً بالشك البدوي فلايجري فيه الأصلان بعد العلم كما قبله.

وبالجمل لا يصير شيء من الأطراف من جهة هذا العلم شبهة بدوية

فلا يؤثر هذا العلم فيها تغيير حال أصلاً.

ثم هل يجوز المخالفة القطعية في غير المحصورة كما لو وفق بارتكاب الجميع أو لا يجوز، بيان ذلك موكول إلى محله، فإن قلنا بأن العلم فيها كلاً علم مطلقاً حتى بالنسبة إلى جواز المخالفة القطعية جاز ارتكاب الجميع لو صار موقفاً لذلك اتفاقاً، وإن قلنا بأنه كلاً علم بالنسبة إلى خصوص عدم لزوم الموافقة القطعية لم يجز ارتكاب الجميع، بل يرتكب كلاً من الأطراف حتى إذا انتهى إلى حدّ بقي واحد فقط يلزم ترك هذا الواحد.

«مسألة ٣: إذا لم يكن عنده إلا ماء مشكوك إطلاقه وإضافته ولم يتيقن أنه كان في السابق مطلقاً يتيمّم للصلاة ونحوها، والأولى الجمع بين التيمّم والوضوء به».

لا إشكال أنه لو كان متمكناً من ماء آخر معلوم الإطلاق كان المتعين الوضوء من ذلك الماء، وكان الوضوء بهذا الماء غير رافع بقاعدة استصحاب بقاء الحدث إن كان محدثاً حين الوضوء، وإلا فبقاعدة الاشتغال؛ لأنّ الوضوء بالماء المشكوك الإطلاق غير محرز أنه واجد للشرط الشرعي، فيكون مقتضى الاشتغال عدم إجزائه، لكن لو انحصر الماء بهذا المشكوك فهل يتعين عليه التيمّم أو يتعين الاحتياط بالجمع بينه وبين الوضوء بهذا الماء؟ الحكم في ذلك مبتن على أنّ الشرط في جواز التيمّم، هل هو فقدان الماء أو عدم وجدانه، والمستظهر من قوله تعالى ﴿فَإِنْ لَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾ أي من المعنيين فهل المراد عدم وجود الماء والتعبير بلم يجدوا من باب كونه طريقاً إلى عدم الوجود، أو أنّ الموضوع هو عدم الوجدان؟ فلو لم تجد الماء وتيمّم ثمّ انكشف وجود الماء، فعلى الأوّل يحكم ببطلان التيمّم وعلى الثاني يحكم بصحته، وتظهر الثمرة بينهما في ما نحن فيه أيضاً.

فإن قلنا بأن الموضوع هو فقدان وعدم الوجود ففي المقام يعلم إجمالاً بتوجه أحد التكليفين، إما بأنه مكلف بالوضوء بهذا الماء وإما بالتيّم، فمقتضى القاعدة العقلية في العلم الإجمالي هو الامتثال القطعي بالجمع بينهما، فإنه يعلم بأن المشكوك إما يكون في الواقع ماء أو يكون شيئاً آخر غير الماء، فإن الإضافة ليست وصفاً طارياً على الماء، فيكون المضاف ماء مع شيء آخر، بل هو أمر مبين للماء، فلا يعلم أنه داخل في فاقد الماء أو في واجده.

وإن قلنا بأن الموضوع عدم الوجدان فيتعين عليه في المقام التيمّم، إذ يصدق عدم الوجدان وإن كان لا يصدق عدم الوجود، فالمناط فهم أنّ الظاهر من الآية المباركة ما ذا، ولا يخفى أنّ الظاهر منها هو الأول، أعني: كون عدم الوجدان مأخوذاً بأمر وطريقاً إلى عدم الوجود، فالموضوع في الحقيقة لجواز التيمّم عدم الوجود، وعلى هذا فيتعين في المقام الجمع.

«مسألة ٤: إذا علم إجمالاً أنّ هذا الماء نجس أو مضاف يجوز شربه، ولكن لا يجوز التوضي به، وكذا إذا علم أنه مضاف أو مغصوب، وإذا علم أنه إما نجس أو مغصوب فلا يجوز شربه أيضاً، كما لا يجوز التوضي به، والقول بأنه يجوز التوضي به ضعيف جداً».

قد يقال في الماء المرّد بين النجس والمغصوب بالتفكيك بين آثار أصالة الطهارة وأصالة الإباحة، فما هو القدر المشترك ويكون مرتباً على عنوان النجس وعنوان الغصب مثل حرمة الشرب فإنه كما هو حكم للنجس الواقعي حكم للمغصوب الواقعي أيضاً، فنقطع تفصيلاً بقرته وعدم جريان الأصل فيه فنقطع تفصيلاً بعدم جواز شرب هذا الماء، وأما ما يخصّ بأحدهما مثل حرمة سائر

التصرفات مطلقاً فاتماً حكم للغصب الواقعي وليس أثراً للنجس الواقعي، فأصالة الإباحة بالنسبة إلى هذا الأثر المختص بعنوان الغصب قاصداً بهارفع هذا الأثر لايعارضها أصالة الطهارة، فغسل الثوب بهذا الماء جازز بالجواز التكليفي وما هو من مختصات النجس دون الغصب كتنجيس الملاقي وعدم جواز رفع الخبث وضعاً، ففي هذا تكون أصالة الطهارة بلا معارض.

وأما جواز التوضي وعدمه فيمكن أن يقال أيضاً بجوازه؛ لأن عدم جواز التوضي ليس كحرمة الشرب؛ فإنه وإن كان من آثار النجس الواقعي إلا أنه ليس من آثار الغصب الواقعي؛ لإمكان صحة الوضوء بالمغصوب الواقعي، نعم هو من آثار تنجز الغصب الواقعي، فأصالة الإباحة يرفع تنجز الغصب فيرفع المانع من الصحة من هذه الجهة وأما من جهة النجاسة فيحكم بأصالة الطهارة.

وبالجمله ينحل الآثار المترتبة على هذين الأصلين إلى ما هو معلوم عدم ترتبه وإلى ما هو ممكن الترتب، وليس على كل تقدير معلوم العدم، فنطرح الأصلين بالنسبة إلى الأول وتأخذ بهما بالنسبة إلى الثاني، فجواز الشرب معلوم العدم على أي حال فنطرح الأصل بالنسبة إليه.

وأما الجواز التكليفي بالنسبة إلى سائر التصرفات فليس على أي حال مقطوع العدم؛ لإمكان أن يكون نجساً في الواقع، فلا يكون التصرفات الأخر محرماً تكليفاً، فأصالة حلية هذه التصرفات جارية، وكذا الجواز الوضعي لإزالة الخبث ليس معلوماً على كل حال؛ لإمكان أن يكون مغصوباً في الواقع، فأصالة الطهارة بالنسبة إلى هذا الأثر بلا مانع، وكذا جواز التوضي؛ فإنه أيضاً ليس مقطوع العدم على أي حال؛ لجواز أن يكون مغصوباً واقعياً غير منجز وغير نجس.

فعدم جواز التوضي من آثار نفس النجس الواقعي ومن آثار تنجّز الغصب الواقعي لامن آثار نفسه فلا يكون مقطوعاً، فأصالة الطهارة وأصالة الإباحة بالنسبة إلى هذا الأثر يمكن أن تجريان وليس على خلافها القطع، فنقتصر في طرح الأصلين على القدر المذكورين في الآثار ونأخذ بها في باقي الآثار.

وبعبارة أخرى للغصب آثار والقدر المتيقن منها حرمة الشرب، وسائر الآثار من حرمة سائر التصرفات التي من جملتها التصرف الوضوئي مشكوك، وكذا للنجس آثار والقدر المتيقن منها حرمة الشرب، وسائر الآثار من عدم جواز التوضي به وضعاً وعدم جواز رفع الخبث به وضعاً مشكوك، فالحال في كل طرف مثل الحال في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر حيث يحكم بالأقل لكونه المعلوم ويرفع الأكثر بالأصل، فيؤخذ في المقام الاثر المتيقن من كل جانب وهو حرمة الشرب، وبالنسبة إلى غيره من الآثار المشكوكة يؤخذ في رفعها بأصالة الإباحة في جانب الغصب وبأصالة الطهارة في جانب النجس؛ فإن المقصود من الأصل الموضوعي ترتيب الآثار، فالأصل الموضوعي في كل جانب وإن كان لم يمكن جريانه بالنسبة إلى حرمة الشرب للزوم المخالفة العملية ولكنه يجري في كليهما بالنسبة إلى الآثار المشكوكة.

وحينئذ فيلزم صحّة الوضوء بالماء المذكور؛ إذ المانع منه أحد أمرين إما حرمة الاستعمال الوضوئي لكونه تصرفاً في الغصب، وقد فرغنا من هذه الجهة بالتمسك بأصالة الحلّ والبراءة في جوازه تكليفاً، وإما نجاسة الماء وعدم جواز التوضي منه وضعاً، وقد فرغنا من هذه الجهة أيضاً بالتمسك بأصالة الطهارة من حيث جواز التوضي به وضعاً، وليعلم أنّ هذا كله على فرض التنزّل وتسليم جريان أصل البراءة والحلّ في الشبهات الموضوعية لمال الغير.

هذا غاية ما يقال في تقريب هذا القول وقد نقل الأستاذ - دام عمره - إصرار الشيخ الجليل الشيخ محمد طه على هذا القول، ولكنه مخدوش بأنه وإن كان عدم جواز التوضي كما ذكره ليس كعدم جواز الشرب مقطوعاً تفصيلاً - لما ذكر من أن إباحة الماء ليس كطهارته وإطلاقه شرطاً شرعياً، وإنما اللازم من تنجز تحريم الغصب عقلاً عدم صحة الوضوء لسقوط الفعل عن قابلية التقرب به إلى المولى، ولهذا لو ظهر مخالفة الطريق أو الأصل المعمولين لإحراز الإطلاق والطهارة للواقع نحكم ببطان الوضوء لانكشاف فقدان الشرط، ولكن لو علم بمخالفة الطريق أو الأصل القائمين على إباحة الماء للواقع لم نحكم ببطان الوضوء - إلا أننا نعلم إجمالاً بأن في التوضي بهذا الماء المرّد بين النجس والمغصوب والاكتفاء به في الصلاة خلافاً للشرع إما من جهة الدخول في الصلاة بوضوء باطل لفقدان شرط صحته، وإما من جهة الإتيان بالعبادة الوضوئية في الفعل المحترّم الغير القابل للتقرب به إلى المولى، ومع وجود هذا العلم الإجمالي لايجرى لأصلي الطهارة والبراءة؛ إذ يلزم من العمل بها جميعاً مخالفة عملية للمعلوم الإجمالي، وعند هذا يصير بطلان الوضوء مقطوعاً تفصيلاً؛ إذ الغصب الغير الموجب لبطلان الوضوء إنما هو الغصب الواقعي الذي وقع في مرحلة الظاهر مجرى لأصالة البراءة، وأما ما لايجرى فيه لأصالة البراءة فهو موجب لبطلان، وقد ذكرنا عدم جريانها في المقام لوجود الطرف لها وهو أصالة الطهارة، فيعلم بذلك أن الماء إما نجس وإما غصب لايجرى فيه للبراءة، وعلى أي حال يكون الوضوء به باطلاً.

والمثال الواقعي لما ذكره هذا القائل ما إذا علم بأن هذا إما مال لزيد وإما مال لعمرو وكان زيد نهى عن الشرب وأجاز سائر التصرفات، وعمرو نهى عن

التصرف في ماله مطلقاً، وقلنا بأن أصالة الحلّ والبراءة جارية في الشبهة الموضوعية لمال الغير، فإن أصالة الحلّ حيثئذ تكون جارية بالنسبة إلى سائر التصرفات مما عدا الشرب لمشكوكيتها ولايجرى لها فيه لمقطوعية حرمة، فهذا مثال لدوران الأمر بين حرمة خصوص الشرب وحرمة جميع التصرفات، فأصالة الحلّ والإباحة على القول به محفوظة بالنسبة إلى كل ما شك فيه، ويقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم من حرمة الشرب.

والفرق بينه وبين مانحن فيه أن أصالة الحلّ ليس لها في المثال طرف، ولكن لها في المقام طرف وهو أصالة الطهارة، والعمل بها وبطرفها مخالفة عملية للعلم الإجمالي، فلهذا لا تكون هي ولاطرفها جاريتين، وبالجملة ففي كل موضع ليس لهذا الأصل طرف يعمل به وكلما كان له طرف لا يعمل به.

«مسألة ٥: لو أريق أحد الإنائين المشتهين من حيث النجاسة أو الغصية لايجوز التوضي بالآخر وإن زال العلم الإجمالي ولو أريق أحد المشتهين من حيث الإضافة لا يكفي الوضوء بالآخر، بل على الأحوط الجمع بينه وبين التيمم».

قد يتوهم جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي بعد زواله إما بمعدومية الطرف الآخر أو بخروجه عن محلّ الابتلاء وإن كان غير جار فيه حال بقاء العلم، وذلك أنه بعد البناء على حكم العقل بتنجز التكليف في مورد العلم الإجمالي بمعنى أنه لا يبقى عذر للعبد في المخالفة حتى الاحتمالية، فالعقل ينجز التكليف عليه في جميع الأطراف، فيسقط حيثئذ البراءة العقلية، وأما البراءة الشرعية فكذلك؛ لعدم إمكان شمول دليلها لمورد العلم الإجمالي بعد التنجز العقلي.

بيان ذلك: أن التنجيز العقلي من حيث المخالفة القطعية حكم لا يقبل الرفع، ومن حيث المخالفة الاحتمالية قابل للرفع بوجود المؤمن، فدليل عموم ترخيص الشرع مثل قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» وقوله: «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قدر» شامل لكلا الطرفين؛ فإن الشيء يصدق على كل من الطرفين والغاية غير حاصلة؛ فإن الضمير في قوله: حتى تعلم أنه حرام أو قدر راجع إلى الشيء، ومن المعلوم انتفاء العلم بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين.

وحينئذ فإن عملنا بهذا العموم في كلا الطرفين يلزم الإذن في المخالفة القطعية وهو مخالف لحكم العقل بقبحها وتنجيز تركها وقلنا إنه حكم لا ينفك، وإن عملنا به في أحد الطرفين معيّنًا لزم الترخيص في المخالفة الاحتمالية وهذا غير مخالف لحكم العقل؛ فإن حكمه بقبحها معلق على عدم المؤمن، فيجوز للشارع الترخيص في الواحد المعين وإن لم يجز في الجميع إلا أنه يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة هذا العموم إلى كلا الطرفين على السواء فلاوجه للأخذ به في أحدهما دون الآخر، فيتعين طرحه في كليهما.

وأما الترخيص في واحد على التخيير فهو وإن كان سالمًا من الإشكال إلا أنه خلاف مفاد الأدلة؛ فإن مفادها حلية الأشياء أو طهارتها على التعيين، وهذا بخلاف ما بعد زوال العلم الإجمالي بإراقة أحدهما أو خروجه عن محل الابتلاء، فإن الطرف الآخر لا يمكن حينئذ شمول العموم له؛ لعدم الموضوع له، أو لعدم كونه قابلاً للتكليف، فيتعين الطرف الآخر لأخذ العموم فيه ولا يلزم شيء من المحذورين الكائنين حال بقاء العلم وهما الترخيص في المخالفة القطعية والترجيح بلا مرجح؛ لما ذكرنا من عدم قابلية الطرف الآخر لتوجه الخطاب إليه وعمومه له فيؤخذ به في الطرف الآخر؛ إذ لاوجه لرفع اليد عن العموم بعد رفع المانع عنه.

وبالجملة: فيصير الحال في هذا الطرف مثله في صورة خرج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء أو اريق، وبعد ذلك حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو غصبيته، فكما لا مانع من التمسك بهذه العمومات لإحراز الحليّة والطهارة في الطرف الباقي في هذه الصورة بلا إشكال، فكذا في ما نحن فيه، ومجرد كون العلم هنا سابقاً وفي المثال لاحقاً لا يوجب فرقا؛ فإنّ الملاك وهو عدم إمكان إجراء العموم بالنسبة إلى الطرف الآخر مشترك بينهما.

وبعبارة أخرى كما أنّ أصل الطهارة أو الحليّة كان في الأوّل جارياً بلا معارض فكذا في الثاني؛ لأنّ المقروض عدم المعارض له، فإنّ المعارض هو الأصل في الطرف الآخر، فما دام كان الطرف الآخر قابلاً لجريان الأصل من غير جهة المعارضة لم يكن الأصل في هذا الطرف أيضاً جارياً للمعارضة، وأما بعد زوال المعارض فيصير الحال في هذا الطرف بعينه هو الحال فيه في صورة لحوق العلم وحصوله بعد خروج الآخر عن محلّ الابتلاء أو اراقته، فبحسب الأصل الشرعي لا فرق بين الصورتين أصلاً، نعم يظهر الفرق بينهما بحسب الأصل العقلي؛ فإنّه في صورة لحوق العلم جار وفي صورة سبقه غير جار، والوجه أنّ الشك في الأوّل في أصل حدوث التكليف فيكون مجرّئاً للبراءة العقلية، وفي الثاني في سقوطه بعد العلم بأصل حدوثه؛ فإنّ في حال وجود الطرف الآخر وكونه في محلّ الابتلاء حصل العلم بأصل التكليف ونشك بعد خروجه عن محلّ الابتلاء أو انعدامه أنّ التكليف المذكور باق أو لا؟ فحكم العقل لولا ترخيص الشرع كان هو التمييز هنا والبراءة في السابق، وأما حكم الشرع فلا فرق بينهما من جهة أصلاً كما بيّناه.

هذا ما توهمه المتوهم وهو المولى محمد كاظم الخراساني - قدس سره - في

مجلس درسه على ما حكى الأستاذ - دام ظلّه - وذكر رجوعه عن ذلك بسبب عرض الأستاذ الجوابِ امذكور في المتن عليه وحكى الأستاذ - دام ظلّه - أنه عدّ في مجلس بحثه خلاف ذلك بل خلافه الصادر من شيخنا المرتضى - قدس سرّه - من سقطاته.

ولكنّه مخدوش بأنّ من المسلم في باب العلم الإجمالي أنه لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كما لو علم إجمالاً بتكليف واحد أو عشرة تكاليف مثل ما لو علم بأنه إمّا مكلف بالتكليف الصلّاتي فقط أو به وبالتكليف النفساني والزكوي والخمسي والحجّي إلى عشرة فلايجري البراءة لافي الطرف الذي هو تكليف واحد ولافي طرف التكليفات، لا في جميعها ولافي واحد منها، أمّا في طرف التكليف الواحد وفي طرف التكاليف في جميعها فواضح، وأمّا في واحد واحد منها حيث إنّ كلّ واحد منها مورد للبراءة مستقلاً فلأنّ البراءة في كلّ واحد معارضة بالبراءة في سائر التكاليف الموجودة في هذا الطرف وبالبراءة في الطرف الآخر الذي هو تكليف واحد.

وحيتّذ فنقول في الإنائين: لو علمنا من الأوّل بأنّ أحدهما يمكث ساعة واحدة والآخر يمكث عشر ساعات، فإنّا نقول: بأنّ التكليف بالاجتناب عن النجس بالنسبة إلى كلّ فرد من النجس تكليف واحد مستمر في أزمته عمره ومكثه أو تكاليف متعدّدة بعدد الأزمنة القابلة للتكليف، فينحلّ التكليف في ما يبقى ساعة بعشرة تكاليف مثلاً وفي ما يبقى عشر ساعات بهائة تكليف.

فإن قلنا بانحاد التكليف فلا إشكال أنه كما يكون ترخيص المولى بارتكاب كلّ من الإنائين في ساعة وجود كليهما ترخيصاً في المخالفة القطعيّة، فكذلك لو رخص في ارتكاب ما يبقى ساعة في ساعته وفي ارتكاب ما تبقى عشر ساعات

بعد مضيّ الساعة الأولى فهذا أيضاً ترخيص في المخالفة القطعية، وكلّ اثنين كان الترخيص في جميعهما ترخيصاً في المخالفة القطعية فالترخيص في أحدهما ترجيح بلامرّجّح، فلو لم يرخص في شيء من الإثنين في ساعة وجود كليهما ورخص بعد مضيّ هذه الساعة وإراقة الآخر في ارتكاب الباقي، فهذا ترجيح بلامرّجّح يعني أنّ الرجوع في مقام الإثبات والدلالة إلى عموم دليل البراءة أو الطهارة بالنسبة إلى هذه القطعة من الزمان في الإناء الطويل العمر معارض بهذا العموم بالنسبة إلى القطعة السابقة عليها في نفس هذا الإناء وفي الإناء الآخر القصير عمره، فلا يمكن التمسك به في شيء منها.

وهكذا الكلام، إن قلنا بتعدّد التكليف، فيكون الأمر مردّداً بين عشرة تكاليف ومائة تكليف فإنّه لإشكال أنّه كما لو رخص في ترك عشرة تكاليف في الساعة الأولى بالنسبة إلى كلّ من الإثنين كان ترخيصاً في المخالفة القطعية، كذلك لو رخص في ترك التكليف الواحد من هذه العشرة بالنسبة إلى الإناء القصير العمر، وفي ترك واحد معيّن من تكاليف ما بعد الساعة في الإناء الآخر يكون هذا أيضاً ترخيصاً في المخالفة القطعية، وقد علم أنّ كلّ اثنين فرض كون ترخيص جميعهما ترخيصاً للمخالفة القطعية، فترخيص واحد منهما في مقام الإثبات والدلالة ترجيح بلامرّجّح، فكما أنّ التكليف الواحد الكائن في ما بعد الساعة في الإناء الطويل مع التكليف الواحد الكائن في الساعة في الإناء القصير كان ترخيص تركهما ترخيصاً في المخالفة القطعية، فكذلك ترخيص الثاني منهما بالخصوص ترجيح بلامرّجّح ومعارض بالترخيص في الأوّل وفي كلّ من سائر التكاليف، سواء في الإناء القصير أو الطويل.

«مسألة ٦: ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، لكن الأحوط الاجتناب».

لاشك أن الشك المسبب من أحد طرفي الشبهة المحصورة لا يجري فيه للأصل لو كان الأصل في هذا الطرف جارياً؛ لأن الأصل إذا جرى في السبب يرتفع موضوع الأصل في المسبب، فيكون الأصل السببي مقدماً على المستبي لحكومته عليه، كما أنه لو لم يجر الأصل في السبب لمعارضته ونحوها كان الأصل في المسبب بلا حاكم ومانع، فيكون جارياً لامحالة.

ومن فروع ذلك هو ملاقي الشبهة المحصورة، فلو كان هنا إناء معلوماً النجاسة إجمالاً ولاقى أحدهما إناء ثالث فهنا صورتان: إما أن يحصل العلم بنجاسة أحد من الملاقي أو طرفه أولاً، ثم تحصل الملاقاة، وإما أن تحصل الملاقاة أولاً ثم يحصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما حال الملاقاة.

فالمولى الجليل المحقق الخراساني - قدس سره - فترق بين هاتين الصورتين فحكم بطهارة الملاقي في الأولى دون الثانية؛ والصورة الثانية وهي حصول الملاقاة قبل العلم له فرض آخر وهو أن يحصل الملاقاة ولم يحصل العلم بها، ثم يحصل العلم بنجاسة أحد الإنائين ثم يعلم بالملاقاة السابقة على العلم الكائنة في حال نجاسة أحدهما، فهل هذه الصورة ملحقة بالأولى أو بالثانية؟ لو قلنا بالطهارة في الثانية تكون هذه محكومة بالطهارة بطريق أولى، فالعمدة هو التكلم في الصورتين.

فالصورة الأولى قد سلم المدعي فيها كلام المشهور وقال بجريان الأصل في الملاقي، ووجهه أن العلم الإجمالي في هذه الصورة قد أثر أثره وهو التنجيز بالنسبة إلى طرفيه، فالقدر المتيقن من التكليف هو التكليفان اللذان جاءا من قبل العلم الإجمالي في طرفيه، فالزائد عليه مشكوك، والتكليف في الملاقي على تقدير وجوده

تكليف زائد، فيكون شبهة بدوية منفية بالأصل، وهذا واضح.

إنما الكلام في الصورة الثانية التي توهم المتوهم فيها النجاسة على خلاف المشهور، وحاصل تقريب شبهته أن يقال: إن طرفي العلم الإجمالي حيثئذ تكليف واحد في صاحب الملاقى أو تكليفان في طرف الملاقى والملاقى، فأحد الطرفين قليل والآخر كثير، والأصل كما هو غير جار بمقتضى العلم الإجمالي في الطرف القليل، فكذا في كل من جزئي الطرف الكثير، والقول بأن التكليف في الملاقى تكليف زائد على ما علم به إجمالاً ممنوع أولاً: لأن أحد الطرفين تكليفان والآخر تكليف واحد، وثانياً: كل من الملاقى والملاقى إذا انضم إلى الطرف الآخر كان التكليف في صاحبه زائداً، فملاحظة الملاقى مع الطرف وجعل تكليف الملاقى زائداً ترجيح بلامرئح؛ لإمكان جعل الملاقى طرفاً للعلم وجعل تكليف الملاقى زائداً، ومسببة الملاقى عن الملاقى غير مضرة فلئنا نلتزم بأن كل موضع وقع المسبب والسبب فيه في أحد طرفي العلم الإجمالي مثل هذه الصورة أثر العلم في سقوط الأصل عن كليهما، هذا حاصل الشبهة.

وجوابه أنه لا شك أن الشك المسبب إذا جرى الأصل في السبب فلاموضوع له، فحياة الأصل المسببي موضوعاً وحكماً بموت الأصل السببي وسقوطه، وهذا واضح، ولا يعقل أن يكون الشيء الذي يكون حدوثه بانعدام شيء آخر معارضاً مع هذا الشيء الآخر، وهذا أيضاً واضح، فإذا فرضنا أن هنا إنائين كل منهما مشكوك بدوي من حيث الطهارة والنجاسة ثم لاقى إناء ثالث أحدهما فلا إشكال أن الأصل الجاري في البين ليس إلا أصلاً؛ فإن الإناء الثالث لا يجري فيه للأصل بعد وجود الأصل في ملاقاته وهذا أيضاً واضح، فإذا حصل العلم الإجمالي بأن أحداً من الإنائين أعني الملاقى أو صاحبه نجس فهذا العلم إنما

يوجب سقوط كل أصل هو موجود في هذا الحال، وقد فرض أنه أصلان فيكون هما المتعيتين للسقوط بسبب العلم.

وحيث يصير الأصل في الإناء الثالث جارياً؛ لأن موضوع الشك فيه موجود قطعاً، فإنه تكليف زائد على مانجزة العلم الإجمالي مشكوك، وقد فرض عدم المانع والمعارض له لعدم معقولية معارضة الأصل الميت مع الأصل الحي فيكون جارياً بلا كلام، هذا هو الكلام في الأصل الشرعي اللفظي الذي يتأتى فيه الحكومة.

وأما الأصل العقلي فهل هو جار في الشك المسبب عن أحد طرفي الشبهة المحصورة؟ أو أنه كما لا يجري في السبب فكذا في المسبب؟ الحق الأول، وبيانه إجمالاً أنه لو علمنا إجمالاً بأن هذا حرام أو ذلك حرام وكان هنا شيء آخر كان حرمة مستتبعة من حرمة أحد الأولين ومتولدة منها، فلا شك أنه يتولد من العلم بأن هذا أو ذلك حرام الشك في حرمة هذا الثالث، وهذا الشك معلول لهذا العلم، فيكون رتبة وجوده متأخرة عن رتبة وجود العلم لاحالة، والعلم إنما ينافي البراءة في رتبة وجود نفسه، فكل براءة كانت في هذه الرتبة فهذا العلم يوجب سقوطها، وأما رتبة الشك فالمفروض عدم العلم في هذه الرتبة بل الموجود هو الشك المحض، والعلم السابق لا يؤثر في الرتبة المتأخرة، فلهذا تكون البراءة في رتبة الشك سليمة وجارية.

ومن هنا يظهر أنه لو قلنا في الأصل الشرعي بعدم جريانه أصلاً في مورد العلم الإجمالي لالجران والسقوط بالمعارضة بأن اخترنا أن المراد بالعلم المجعول غاية للحكم بالطهارة في قوله -مد الله-: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»

أعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي، فلا يشمل هذا العموم مورد العلم الإجمالي أصلاً، فحيثُ أيضاً يكون الأصل الشرعي في الشكّ المسبّب عن أحد الطرفين جارياً بلا معارض لا بالبنى المتقدّم بل بمبنى آخر وهو أنّ الشكّ المسبّب عن أحد الطرفين مسبّب متولّد عن العلم الحاصل في الطرفين، فالعلم إنّما يؤثر في عدم قابليّة جريان الأصل في رتبة وجوده فيكون في الطرفين موجباً بحكم الغاية المذكورة لعدم الحكم بالطهارة، وليس مؤثراً في عدم جريان الأصل في رتبة معلوله، فلو سلّمنا شمول «حتى تعلم» لنفس الطرفين فلانسلمّ شموله لما يتسبب من أحدهما.

هذا بيان هذا المطلب بطريق الإجمال، ولكنّا حيث إنّ الأقوى عندنا أنّ قوله: «حتى تعلم» يختص بالعلم التفصيلي، وعلى هذا فالجواب واضح كما ذكرنا، والكلام أيضاً في المشتبهين من حيث الطهارة والنجاسة، وليس فيها مجرى للأصل العقلي فلانحتاج إلى بسط الكلام في توضيح هذا المبنى وتشريحه وإن كان هو أيضاً مطلباً مسلماً في محله، ثم يعلم من ذلك الحال في الصورة الثالثة أيضاً فإنّها ليست بأعظم من الثانية قطعاً، فيكون الأقوى على هذا طهارة ملاقي الشبهة المحصورة مطلقاً كما هو المشهور.

وينبغي التعرّض هنا لصورة خروج الملاقي عن محلّ الابتلاء، فنقول: قد يخرج الملاقي عن محلّ الابتلاء بعد العلم الإجمالي سواء حدث الملاقاة قبل العلم أم بعده وقد يخرج قبل العلم الإجمالي.

ففي الصورة الأولى أعني خروجه بعد العلم مطلقاً فأصالة الطهارة في الملاقي سليمة عن المانع، بناءً ما تقدّم بيانه من أنّ خروج أحد طرفي الشبهة عن

محلّ الابتلاء أو انعدامه لا يوجب جريان الأصل في الطرف الآخر بل هو باق على ما كان من سقوط أصله ووجوب اجتنابه.

وبعبارة أخرى العلم الإجمالي أسقط الأصل عن كل من الطرفين مادام زمان قابلية كل منهما لجريان الأصل، وحيثذ فبعد خروج الملاقئ وإن كان يصير الملاقئ طرفاً للشبهة يعني بعلم إجمالاً بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر، كما أنّ هذا العلم كان في حال بقاء الملاقئ في محلّ الابتلاء أيضاً، إلا أنّ أصله جارٍ لسلامته عن معارضة الأصل في طرفه وهذا واضح.

إنّما الكلام في الصورة الثانية، فقد يقال فيها بأنّ الملاقئ وإن كان مادام موجوداً في محلّ الابتلاء وكان شبهة بدويّة مع صاحبه كان هو وصاحبه مجريين لأصل الطهارة ولم يكن لملاقبه أصل لمحكوميته لأصل الملاقئ، لكن بعد خروج الملاقئ عن محلّ الابتلاء سقط أصله، فإنّه في هذا الحال ليس قابلاً لإنشاء حكم عملي فيه أصلاً لاستهجانته، فلا يصحّ في موضوع يكون في البلاد البعيدة مثلاً جعل حكم الإباحة أيضاً، وحيث لم يجر الأصل فيه صار الأصل في الملاقئ سالماً عن الحاكم وكان محكوماً من هذا الحين بالطهارة من جهة الأصل في نفسه لافي ملاقاه، وحيثذ فصار الملاقئ وصاحب الملاقئ مجريين للأصل دون الملاقئ، ولاريب أنّ العلم الإجمالي متى حصل إنّما يوجب سقوط الأصل الموجود في حال حصوله فيكون الأصلان في الملاقئ وصاحب ملاقاه ساقطين، للزوم الإذن في المخالفة القطعية أو الترجيح بلا مرجح، فيتعيّن الاجتناب عن كليهما، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الموضوع الذي خرج عن محلّ الابتلاء إن كان له أثر محلّ للابتلاء وكان له أصل موضوعي يثبت به هذا الأثر المبتلى به فهذا الأصل

لامانع من جريانه، مثلاً ترك صلوات الأب موضوع لوجوب القضاء على الولد. فإذا شككنا في جملة صلوات أن الأب تركها حتى يجب على الولد قضائها أو لم يتركها حتى لا يجب قضائها عليه، فاستصحاب تركها وعدم فعلها الذي هو أصل موضوعي ليرتب عليه وجوب القضاء على الولد الحي ليس مستهجنًا قبيحًا، نعم إجراء هذا الأصل الموضوعي مقصوداً به ترتيب وجوب القضاء على الشخص الميت قبيح مستهجن.

وكذلك لو شككنا في هذا المثال في بعض الصلوات التي صلاحها الأب أنها صحيحة أو لا، فأصالة صحتها لأجل أن يرتب عليها عدم وجوب قضائها على الولد خالية عن الاستهجان وإن كانت بقصد سقوط القضاء عن نفس الميت مستهجنة.

وحينئذ فنقول: الإناء الذي خرج عن محل الابتلاء لطهارته آثار من جواز الشرب وجواز التوضي به وغيرهما، ومن جملتها طهارة ملاقيه الذي هو مبتلى به، فأصالة الطهارة وإن كانت لا تجري فيه لأجل ترتيب جواز شربه وجواز التوضي به، وكذا كل أثر كان موضوعه نفس الملاقى، لكن لامانع منها بالنسبة إلى الأثر المترتب على الملاقى، أعني: طهارته.

وحينئذ فأصالة الطهارة في هذا الإناء من جهة هذا الأثر، أعني: طهارة الملاقى لم يفرق فيها بين حال الخروج عن محل الابتلاء وقبله، فكما كانت جارية قبل خروج الإناء فكذا تكون جارية بعده، وحينئذ فإذا حصل العلم الإجمالي بعد خروجه عن محل الابتلاء بنجاسة واحد من هذا الإناء الخارج عن محل الابتلاء وصاحبه فيسقط بهذا العلم هذا الأصل عن هذا الإناء وأصل الطهارة الجاري في

صاحبه؛ لمعارضتهما، وبعد سقوط هذين الأصلين يجب الاجتناب عن صاحب الملاقئ الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي، ولا يجب عن طرفه الآخر الذي هو الملاقئ لبقاء الأصل فيه بلامعارض.

وبالجمله بعد حصول العلم يكون أحد طرفيه هو الملاقئ والآخر صاحب الملاقئ، لكن أحد طرفي العلم الإجمالي وهو الملاقئ يكون قبل حصوله ذا أصلين، أحدهما فعلي وهو أصل الطهارة في ملاقاته، والآخر استعدادي وهو أصل الطهارة في نفسه، فيكون لظهارته أصلان طوليتان، فإذا حصل العلم الإجمالي سقط بالمعارضة مع الأصل في الطرف، أحد أصليه، وهو أصل الطهارة في ملاقاته، فإنه الموجود مع الأصل في الطرف قبل العلم والقابل لمعارضته بعده، ويحصل له حينئذ مجرى لأصله الآخر الذي هو أصل الطهارة في نفسه، فيكون محكوماً بالطهارة بهذا الأصل وإن سقط أصله الآخر عن البين.

إن قلت: إن جعلنا الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين لاحكمين شرعيين، فأصالة الطهارة في الملاقئ - بالفتح - الخارج عن محل الابتلاء يقصد بها إثبات الطهارة التي هي أمر واقعي في الملاقئ - بالكسر - ليرتب على هذا الموضوع الواقعي أثره من جواز الشرب ونحوه، وبالجمله يقصد بهذا الأصل ترتيب أثر شرعي مع واسطة غير شرعية، فيكون مثبتاً.

قلت: وإن جعلنا الطهارة أمراً واقعياً، لكنه لا إشكال أنه موضوع كشف عنه الشرع، وكل أمر كان الكشف عنه وظيفة للشرع وإن لم يكن حكماً فيمكن الاستصحاب بلحاظه وقصد ترتيبه، مثل استصحاب الخمرية ليرتب عليها النجاسة فيحكم عليه بحرمة الشرب.

ثم إنَّ المحقق الخراساني - قدس سرّه - في الكفاية جعل أقسام ملاقي
الشبهة المحصورة ثلاثة:

الأول: أن يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى وهو في ما إذا حصل
العلم قبل الملاقاة.

والثاني: أن يجب الاجتناب عنها معاً، وهذا في ما إذا حصل الملاقاة قبل
العلم، وقد مرّ الكلام معه في هذين فوافقناه في الأول؛ لأنه إذا اجتنب عن كلا
الطرفين فقد اجتنب عن النجس في البين قطعاً وإن لم يجتنب عن الملاقى؛ إذ هو
على تقدير نجاسته فرد آخر مشكوك كشيء آخر شكّ في نجاسته بسبب آخر،
ولاشكّ أنه مجرى الأصل ولكن خالفناه في الثاني.

والثالث: أن يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح -
ومثّل له بمثالين:

الأول: ما مرّ الكلام فيه أيضاً تماماً إذا خرج الملاقى بعد الملاقاة عن محلّ
الابتلاء ثم حدث العلم بنجاسته أو طرفه، ثم عاد إلى محلّ الابتلاء ثانياً، فهذا هو
الذي قد تكلمنا فيه آنفاً وقلنا بأنّ الأصل في الملاقى الخارج عن محلّ الابتلاء جار
بملاحظة الأثر المترتب على ملاقيه، فما يسقط بالتعارض أصله، وبعد سقوط
أصله يحدث الموضوع للأصل في نفس الملاقى، ومن الواضح أنه على هذا لو رجع
الملاقى إلى محلّ الابتلاء حصل بين آثاره التفكيك بحسب الأصل، فمن حيث
طهارة ملاقيه قد سقط أصله بالمعارضة، ومن حيث الآثار المترتبة على نفسه يكون
أصله بلامعارض كما هو واضح، فعلى هذا لا يجب الإجتنب في فرض العود
والرجوع لاعن الملاقى ولاعن الملاقى.

والمثال الثاني: ما إذا علم بنجاسة إناء أو شيء آخر إجمالاً ثم حدث العلم بملاقاة هذا الإناء مع إناء آخر وعلم بنجاسة هذا الإناء الآخر أو ذاك الشيء إجمالاً بعلم إجمالي آخر، فالإناء الأول هو الملاقى - بالكسر - ويجب الاجتناب عنه، والإناء الآخر هو الملاقى - بالفتح - ولا يجب الاجتناب عنه، ووجه ذلك أن العلم الإجمالي الأول الحاصل بين الملاقى والشيء الآخر قد أثار أثره ونجّز التكليف بالنسبة إلى طرفيه، والعلم الإجمالي الثاني الحاصل بين الإناء الآخر والشيء الآخر ليس علماً بتكليف آخر بل يَحْتَمِلُ أن يكون بعينه هو التكليف المعلوم في العلم الأول بأن يكون ذاك الشيء نجساً واقعاً وكان الملاقى بالفتح الملاقى - بالكسر - طاهرين واقعاً.

وبالجملة: فبعد تنجز التكليف في الملاقى - بالكسر - وذاك الشيء بمقتضى العلم الإجمالي الأول يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - الذي هو طرف للعلم الإجمالي الثاني مشكوكاً بدوياً، فلو اجتنب عن الملاقى - بالكسر - وذاك الشيء، فقد اجتنب عن النجس المعلوم قطعاً وإن لم يجتنب عن الملاقى - بالفتح -؛ فإنه على تقدير نجاسته فرد آخر، فيكون مشكوكاً بدوياً غير معلوم النجاسة لإجمالاً ولا تفصيلاً، هذا محض مرامه - قدس سره -.

وفيه: أن كلَّ شيئين حصل الملاقاة بينهما يمكن اعتبار كلَّ منهما ملاقياً وملاقىً، فالمراد بالملاقى - بالكسر - في هذا الباب الذي يقال إن شكّه مسبب عن الشك في الملاقى - بالفتح - الذي علم بأنه غير مؤثر في الآخر واحتمل كونه متأثراً منه، وبعبارة أخرى: لم يكن لهذا الواحد إمكان التأثير في الآخر، وكان للآخر إمكان التأثير في هذا الواحد، مثل الثوب المعلوم الطهارة إذا لاقى أحد الإناثين المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً، فإن الثوب يقطع بأنه ما أثر في الإناء شيئاً؛ إذ لو

كان الإناء أيضاً طاهراً فلم يؤثر شيء منهما في الآخر، وإن كان هو نجساً فلم يحدث من الشوب أيضاً أثر فيه، ولكن الإناء يحتمل تأثيره في الشوب؛ إذ لو كان نجساً فيؤثر في نجاسة الشوب، ولو لم يكن الحال في الملاقى والملاقى كذلك لم يكن الشك في الملاقى - بالكسر - مسبباً عن الشك في الملاقى - بالفتح - بل كانا في عرض واحد بأن احتمل التأثير في كل من الطرفين على حد سواء.

وكان المحتملات أربعة: أن يكون من باب ملاقاته شيئين طاهرين، وأن يكون من ملاقاته شيئين نجسين، وأن يكون هذا نجساً وذاك طاهراً فيكون التأثير من جانب هذا، وأن يكون عكس ذلك فيكون التأثير من جانب ذلك، ومن المعلوم حينئذ أنه بعد تنجيز العلم الإجمالي للتكليف بين الملاقى - بالكسر - والشيء الآخر يكون الملاقى - بالفتح - مشكوكاً بدوياً لاحتمال اتحاد التكليفين بأن يكون النجس الواقعي هو الشيء الآخر فقط، فيكون غير واجب الاجتناب بمقتضى الأصل بخلاف الملاقى - بالكسر - فإنه يجب الاجتناب عنه؛ لسقوط أصله بالمعارضة، والمفروض أن الشك فيه أيضاً ليس مسبباً عن الشك في الملاقى - بالفتح - .

فعلم أن جعل هذا المثال من مصاديق الملاقى والملاقى في الشبهة المحصورة إنما يحصل بأن تكون الملاقاة المعلومة هي الملاقاة السابقة يعني علم بأن هذا الإناء لاقى ذلك الإناء في السابق وبأن يعلم أن هذا الإناء الذي علم إجمالاً بنجاسته أو الشيء الآخر لو كان نجساً واقعاً فإنها جاءت نجاسته من جهة ملاقاته مع ذلك الإناء، وإلا فإن احتمل نجاسته بسبب آخر خرج من مصاديق الملاقى والملاقى، لكن بعد العلم بملاقاته السابقة والعلم بأنه على تقدير

النجاسة فقد تنجس بسبب هذه الملاقاة تصير من المصاديق، لكن حكمه - قدس سره - حيثذ بوجود الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - محل نظر، بل التحقيق عدم وجوب الاجتناب عن شيء منها، أما في الملاقى - بالفتح - فلما ذكره - قدس سره - من كونه شبيهة بدويّة، وأما في الملاقى - بالكسر - فلأنه وإن كان طرفاً للعلم الإجمالي بينه وبين الشيء الآخر وأثر العلم الإجمالي تنجيز التكليف وسقوط الأصل في الطرفين لكن الساقط بسبب العلم عن الملاقى - بالكسر - ليس إلا الأصل الجاري في نفسه؛ فإنّه المعارض مع الأصل الجاري في الشيء الآخر فيسقط بالمعارضة.

وأما الأصل الجاري في ملاقاه الذي أثره طهارة الملاقى - بالفتح - والملاقى - بالكسر - معاً فلم يسقط لعدم كون الملاقى - بالفتح - طرفاً لهذا العلم، وإنّما هو طرف لعلم آخر، ولكن يكون مشكوكاً بدويّاً كما ذكرنا، فيكون فيه مجرى لأصالة الطهارة بالنسبة إلى الآثار المترتبة على نفسه قطعاً.

وأما بالنسبة إلى الأثر المترتب على الملاقى - بالكسر - فهو وإن أمكن عدم جريانه بالنسبة إليه لكنّه رفع لليد عن الأصل من دون جهة؛ فإنّ إجراء الأصل في موضوع آخر الذي يكون أثره طهارة أحد الأطراف ليس ترجيحاً بلامرجح ولا إذناً في المخالفة القطعيّة، فلأمانع من شمول عموم قوله: «كل شيء السخ» له، فيكون هذا الأصل بمنزلة الطريق الذي قام بعد سقوط الأصل عن الطرفين بالطهارة في واحد معيّن منهما، فكما يكون هذا الطريق معمولاً به فكذا هذا الأصل أيضاً ولا يعارضه الأصل في الشيء الآخر؛ لأنّ أصله قد سقط وانعدم بالمعارضة مع الأصل الجاري في نفس موضوع الملاقى - بالكسر - .

وعلى هذا فيكون أحد طرفي العلم وهو الملاقى - بالكسر - محكوماً بعدم وجوب الاجتناب بمقتضى الأصل في الملاقى - بالفتح - وطرفه الآخر وهو الشيء الآخر محكوماً بوجوبه؛ لما مرّ سابقاً من أنّ سقوط التكليف في أحد الطرفين بواسطة خروجه عن محلّ الابتلاء أو فقدانه لا يوجب كون الطرف الباقي شبهة بدوية ومجرى للأصل كما تقدّم بيانه، وليس من هذه الجهة فرق بين سقوط التكليف عن أحد الطرفين لواحد من المذكورين وسقوطه عنه من جهة الأصل أو الطريق؛ فإنّ هذا أيضاً بمنزلة انعدامه وخروجه عن الابتلاء في الحكم.

فكما قلنا هناك بأنّ الأصل في تمام أزمته الطويل المكث معارض من الأوّل بالأصل في المدة القصيرة للقصير المكث فكذلك نقول هنا أيضاً بأنّ الأصل في الشيء الآخر إلى آخر أزمته مكثه قد عورض من أوّل الأمر بالأصل في الملاقى - بالكسر - مادام كان لأصله محلّ وقابليّة للجريان، ولازم هذا أنّه بعد انتفاء المحلّ والقابليّة لأصله بواسطة جريان أصل حاكم عليه في موضوع آخر أو قيام طريق على طهارة الملاقى - بالكسر - يكون الملاقى - بالكسر - غير واجب الاجتناب كالملاقى - بالفتح - ويكون الشيء الآخر واجب الاجتناب.

ومن هنا يعلم الحال في المثال الأوّل أيضاً؛ فإنّه يقال: بأنّ الملاقى - بالكسر - على مبناكم كان قبل عود الملاقى - بالفتح - إلى محلّ الابتلاء واجب الاجتناب لعدم جريان الأصل فيه ولا في الملاقى - بالفتح - ، وأما بعد عود الملاقى - بالفتح - فيكون الأصل في الملاقى - بالفتح - جارياً، ومن المعلوم أنّ أثره طهارة ملاقيه، فيكون الملاقى - بالكسر - من هذا الحين محكوماً بعدم وجوب الاجتناب لوضوح أنّ الأصل الساقط بمعارضة الأصل في الطرف إنّما هو الأصل في نفس الملاقى -

بالكسر - وأما بعد سقوط كلا المتعارضين فلا يعقل أن يصير الأصل الجاري بعد ذلك في الملاقي - بالفتح - معارضاً بالنسبة إلى أثر طهارة الملاقي - بالكسر - بالأصل الساقط الفات في طرف الملاقي - بالكسر -؛ إذ لا يعقل معارضة الساقط مع الموجود.

فرع: على القول بعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة في كل موضع كما اخترناه والقول بعدم الوجوب فيه في بعض المواضع لو اشتبه الملاقي - بالكسر - في موضع لا يجب الاجتناب عنه بما يجب عنه الاجتناب من أطراف الشبهة كلاً أو بعضاً فله صورتان.

الأولى: أن يكون الكل أو البعض من الأطراف والملاقي - بالكسر - جميعاً موجوداً واشتبه بعضها ببعض، كما لو كان هنا ثلاثة إناءات علمنا بأن اثنين منها طرفان للشبهة، وواحدة منها ملاقي لأحد الطرفين ولم يتميز الملاقي بالكسر عن الطرفين أو كان أطراف الشبهة ثلاثة إناءات ثم لاقى إناء رابع مع أحدها فصارت أربعة، ففقد من الأربعة واحدة لم يعلم أيها هي؟ ففي هذه الصورة لإشكال في وجوب الاجتناب عن جميع الإناءات؛ إذ كما أنّ الطاهر الواقعي لو تردّد بين أمور نجسة واقعية وجب الاجتناب عن الجميع، فكذا لو اشتبه الطاهر الظاهري في أمور نجسة ظاهرية أيضاً يجب الاجتناب عن الجميع، ولا يوجب مجرد الواقعية والظاهرية فرقاً في ذلك وهذا واضح، وهكذا الكلام في كل غير ذي طرف اشتبه بذوي طرف كالإناء المعلوم الطهارة إذا اشتبه بأطراف الشبهة.

إنما الكلام في الصورة الأخرى وهي ما إذا فقد جميع الإناءات من أطراف الشبهة والملاقي لأحدها وبقي من الجميع واحد فقط لم يعلم أنه من الأطراف حتى يكون واجب الاجتناب، أو أنه هو الواحد الملاقي حتى لا يجب الاجتناب

عنه، فربما يقال بأن الأصل جار في هذا الموضوع المشكوك؛ فإنه لا يعلم أنه طاهر ظاهري أو نجس ظاهري فيكون مشمولاً لقوله - عليه السلام - : «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ».

فيشكل عليه بأنه قد خصص هذا العموم قطعاً بأطراف العلم الإجمالي، والموضوع المشكوك في المقام مردّد بين أن يكون من أفراد هذا المخصّص أو من أفراد العام الغير المخصّص، فيكون من باب الشبهة المصدّاقية، وتحقّق في الأصول أنّ العموم ليس مرجعاً في الشبهة المصدّاقية.

فيجاء بأن المخصّص لو كان لفظياً كان الأمر كما ذكرت ولكنّه عقلي؛ فإنّ الحاكم بخروج أطراف العلم عن هذه الكلية هو العقل الحاكم بقبح الترخيص في المخالفة القطعية والترجيح بلا مرجّح، ففي كلّ موضع كان العقل مستقلاً بعدم جريان الترخيص لأحد المحذورين حكماً بخروجه عن العموم، وكلّ موضع ليس للعقل هذا الحكم - كما في الموضوع المشكوك في ما نحن فيه - فلا مانع من الأخذ بالعموم، وبعبارة أخرى القدر المتيقّن من التخصيص هو الأفراد التي كانت المعارضة فيها معلومة، حيث إنّ العقل حاكم بعدم إمكان دخوله في العموم، وأمّا إذا كانت المعارضة مشكوكة فلم يعلم أنه خارج عن العموم أو لا، فيكون ظهور العموم فيه مأخوذاً بلامانع.

وبعبارة أخرى: المخصّص إذا كان لفظياً فهو يعنون العام، فإذا ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفاسق» فالجمع بين الدليلين يقتضي حمل الأوّل على العالم الغير الفاسق، فكأنّه قال من الأوّل: أكرم العالم الغير الفاسق، فكما لو قال هكذا فالفرد المعلوم العلم المشكوك الفسق لم يصح التمسك فيه بالعموم بلا إشكال، فكذا في حالٍ قال: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم الفاسق، وأمّا المخصّص اللبّي

فلا يجعل دائرة العموم ضيقة بل هو باق بمنوانه العام بحاله في غير ما خرج بالقطع، فالأفراد المشكوكة يكون العموم فيها حجة. هذا ما قيل.

وفيه نظر، ووجهه أنّ اللفظ لا يمكن أن يكون حاله أعلى من القطع، فكيف إذا قطع بحرمة إكرام الفاسق بواسطة قوله يورث ذلك تقييد عنوان العام، وأما إذا قطعنا بأنه لا يجب إكرام الفاسق وقال: أكرم العلماء لا يوجب هذا القطع تقييد هذا العام؟ فالإنصاف عدم الفرق بين اللبّي واللفظي في هذه الجهة.

نعم هنا أمر آخر يدور مداره جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وجوداً وعدمها وهو احتمال أن يكون المتكلم ساق العام بعد الفحص والتبصّر عن حال الأفراد وعدم وجدان فرد من المخصّص بينها؛ فلهذا ساق العام ونظر إلى التشخيص وجعل الحكم في كلّ فرد بشخصه، فعند هذا يكون العموم حجة سواء كان المخصّص مستفاداً من اللفظ أو اللب.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده وقال له: اذهب إلى هذا البيت - وأشار إلى بيت مملوّ من البطيخ - وكلّ بطيخ منه يدك جنتي به، وكان هذا العبد قاطعاً وعالماً من حال هذا المولى أنّه لا يطلب البطيخ الفاسد، واحتمل عند قوله هذا أنّه تتبّع تمام البطيخات ووجد تمامها سالماً فلهذا ساق العموم، أفترى عند ذلك لو وصل يده إلى بطيخ من البطيخات في البيت وشكّ في كونه فاسداً أنّه يتأمل في إتيانه عند مولاه بمجرد هذا الشك؟ أو يدفع هذا الشك عن نفسه بعكس النقيض؟ ويقول: كلّ بطيخ هذا المكان مطلوبه بمقتضى هذا العموم، وهو لا يحبّ البطيخ الفاسد، فيعلم أنّ جميع هذه صحيحة فهذا صحيح.

وأما لو علمنا أنّه لم يستق العموم على هذا الوجه إمّا للعلم بأنّه لم يستقص

الأفراد كما لو علم العبد في المثال بأن المولى حاله حال نفسه في عدم الاطلاع على حال البطيخات، ومن المعلوم أنه عند ذلك لا يتمسك بالعموم في المشكوك، أو علمنا بأن حال الأفراد عنده واضح مكشوف وأنه عالم بتهم أحوالها كما في الشارع العالم بالغيب، لكن علمنا بأنه في هذه القضية لم يتكلم بانياً على علمه بالغيب بل على النحو المتعارف فإنه عند ذلك لا يجوز التمسك قطعاً من غير فرق بين المخصص اللبّي واللفظي.

فالعمومات في كلام الشارع إن احتملنا أنه كان تكلمه بها لعلمه بالغيب وبانياً عليه جاز التمسك بها في المشكوك، كما في قوله: «لعن الله بني أمية قاطبة!» فإننا نعلم بأنه لا يجب لعن المؤمن وسبه باللبّ واللفظ، ولكن يحتمل أن قوله: لعن الله بني أمية قاطبة كان بنظره العلم بالغيب يعني نظر في هذه الشجرة إلى يوم القيامة فلم يجد أحداً من أهل هذه الشجرة الخبيثة مؤمناً فلهدا ساق العموم المذكور، وبمجرد هذا الاحتمال يؤخذ بالعموم في كل مشكوك الإيمان من أهلها، فنقول أنه من بني أمية، وكل من كان كذلك فهو جائر اللعن، وكل مؤمن لا يجوز لعنه، فيتج أن هذا المشكوك الحال ليس بمؤمن.

وبالجملة: إن كان احتمال استقصاء الأفراد وسوق العموم لأجله وبالبناء عليه موجوداً في العام جاز التمسك به في المشكوك من المصاديق سواء كان المخصص لبياً أم لفظياً، نعم لايجري هذا في ما إذا كان المخصص اللفظي خاصاً مطلقاً كما إذا ورد: أكرم العلماء ثم لا تكرم الفساق من العلماء، فإنه لا يحتمل حينئذ أن يكون العام مسوقاً بالنحو المزبور؛ إذ لو فحص ولم يجد بين العلماء فاسقاً كان قوله: لا تكرم الفساق من العلماء لغواً لعدم الموضوع له، فقوله ذلك يكشف عن

أنه إما تفحص ووجد الفاسق بينهم، أو لأقل من أنه احتمال وجوده بينهم، وعلى أي حال فلم يكن عمومه مبنياً على الاستقصاء فلا يجوز التمسك به حينئذ في الفرد المشكوك، وكذلك لو علم بأنه لم يستقص الأفراد إما لعدم تمكنه من استقصائها أو تمكنه لعلمه بالغيب لكن عدم كونه مبنياً على العلم بالغيب، فلا يجوز حينئذ التمسك بالعام مطلقاً سواء كان المخصص لبيئاً أم لفظياً.

إذا عرفت ذلك ففي المقام لإشكال أنه لا يمتثل ذلك في عامنا وهو «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»؛ لأننا نعلم أن الشارع لم يقل هذا الكلام لأجل أنه تفحص في الشكوك فلم يجد بينها شكوكاً كانت أطرافاً للعلم الإجمالي فساق العموم بانياً على هذا العلم والفحص، فلهذا لا يجوز في الإناء المشكوك كونه من الأطراف أو بدوياً التمسك بهذا العموم وإن كان المخصص لبيئاً، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: المانع والمخصص لجريان عموم «كل شيء الخ» في جميع الأطراف بعد القطع باستحالة الإذن في المخالفة القطعية هو معارضته في كل طرف مع نفسه في الطرف الآخر، فإذا كان وجود المعارض في قبال هذا العموم معلوماً يرفع اليد عنه، ومتى لم يكن معلوماً فلا يرفع عنه اليد.

وبالجمله للعلم هنا دخل في المخصصية، فالمخصص إنما هو المعارضة بوصف كونها معلومة لاهي بوجودها الواقعي، فنقول: هذا الإناء المشكوك وإن كان يمتثل أن يكون في الواقع طرفاً للشبهة وكان للقاعدة فيه معارضاً في الواقع، لكن المعارض بوجوده الواقعي لا يضر بالعام؛ إذ كما يمتثل وجوده يمتثل أيضاً عدمه من أول الأمر.

لا يقال: لو كان هذا الإناء في الواقع طرفاً فلا إشكال أن القاعدة فيه قد

فانت وماتت، وقد مرّ سابقاً أنّ القاعدة إذا انعدمت عن المورد لايجري فيه ثانياً ولو بعد انعدام الطرف الآخر، فلا يعلم أنّ هذا الإناء يكون فيه مجرئاً للقاعدة أولاً. لأننا نقول: لو كان في الواقع طرفاً فلا إشكال أنّ حال العموم في شموله له لم يتفاوت فيه، فهو في حال معلومية طرفيته وحال مشكوكيته سيان في شموله، لكنّ الفرق في وجود المعارض وعدمه، فإنّ المعارض في حال معلومية الطرفية معلومة حتّى بعد انعدام الطرف الآخر؛ إذ نعلم بأنّ القاعدة فيه معارضة بالقاعدة في الطرف الآخر في الزمان السابق، فالقاعدة في الطرف المعلوم أزمته وجوده معارضة للقاعدة في هذا الطرف إلى الأبد، ولكن بعد المشكوكية ليس المعارض معلوم الوجود ولو بوجوده السابق، بل يحتمل أنّه كان من أوّل أمره بلا معارض.

بل ما ذكرنا لا يختصّ بالمقام بل الحال في كلّ دليل وعام وحجّة هو ذلك، فإنّه لا يرفع اليد ولا يسقط عن الحجية خبر الثقة مثلاً بمجرد وجود خبر فيه إلاّ انصاع خلافه بل المعارض لا يبصر معارضاً حتّى يصير معلوماً، فالعلم بوجوده دخيل في كونه معارضاً، فيكون عموم كلّ شيء الخ جارياً في المقام والمعارض غير معلوم، وعلى تقدير وجوده واقعاً غير معارض، والفرق بين المقام وبين ما إذا كان جميع الأطراف موجوداً وكان الملاقى مشتبهاً بينها الذي هو الفرع المتقدّم وجود الطرف هناك دون المقام، فالمعارضة هناك معلومة في الحال وفي المقام غير معلومة لاني الحال ولامن السابق كما عرفت.

هذا هو الكلام في الأصل الشرعي المستفاد من العموم المذكور، وأمّا الأصل العقلي فلا يخفى أنّه هنا الاحتياط لالبراءة، ووجهه أنّ المكلف قد اشتغل ذمته بالاجتناب عن النجس الواقعي الموجود في الطرفين حال وجودهما وصار هذا

التكليف منجزاً عليه وثابتاً على عنقه بحكم العقل، ولا إشكال أن الخروج من هذا التكليف المعلوم بطريق القطع يتوقف على الاجتناب من الإناء المشتبه بعد إراقة سائر المذمومين إذ لو لم يجتنب عنه ثم قال له المولى: هل اجتنبت من النجس الواقعي في الإنائين الذي أمرتك باجتنابه أو لا؟ فلا يتمكن من الجواب بنعم قد اجتنبت؛ إذ هو يحتمل أن يكون هو هذا الإناء الذي ما اجتنبت عنه.

وبالجمله بعد صيرورة التكليف الكليّ بد اجتناب عن النجس موجباً لاشتغال الذمة بواسطة تحقق صفراء يجب الخروج عنه؛ فإنّ التكاليف الكليّة مثل لا تشرب الخمر واجتناب عن النجس يكون مثل التكاليف المشروطة، فهي مشروطة بتقدير وجود متعلقاتها مثل الخمر والنجس في محلّ ابتلاء المكلف، فمع عدمه هذا التكليف الكليّ موجود ولم يوجب اشتغال الذمة، ولكن بعد الوجود وصيرورته قابلاً للوصول اليد يكون هو صفري والتكليف الكليّ كبرى، فيقال هذا نجس، وكلّ نجس يجب الاجتناب عنه، فينتج اشتغال الذمة بهذا النجس الشخصي.

ففي المقام قد صار العلم الإجمالي بوجود النجس في الإنائين موجباً لاشتغال الذمة بالاجتناب عن النجس الشخصي، ويحتمل أن يكون الإناء الباقي هو هذا الشخص المأمور باجتنابه، فيجب عنه الاجتناب خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم بحكم العقل، والشكّ في وجود هذا التكليف في هذا الآن ليس سارياً أيضاً إلى السابق بل العلم السابق باق بحاله، ولا شكّ أنّ قضية ذلك هو الاحتياط.

وعلى هذا فيصير الإناء المشكوك المذكور شبهة بدويّة بحسب الأصل الشرعي ومن أطراف العلم بحسب الأصل العقلي ولاضير في التزام ذلك، ومن

المعلوم أنّ الأصل الشرعي مقدّم على العقلي؛ لأنّ حكم العقل بالاحتياط من باب دفع الضرر والأصل الشرعي مؤتمن عن الضرر.

فإن قلت: قاعدة الطهارة بعد كون التكليف من السابق معلوماً ويشكّ في ارتفاعه معارضة بالاستصحاب الذي هو أصل شرعي.

قلت: إن أردت بالاستصحاب استصحاب حكم العقل باشتغال الذمّة بمعنى كون العتق في قيد التكليف فهذا ليس مشکوكاً؛ إذ لا نشكّ في حكم العقل بذلك، بل نقطع بحكمه بذلك في الحال كما عرفت آنفاً، وإن أردت استصحاب حكم الشرع بوجوب الاجتناب عن النجس الشخصي فالموضوع في هذا الاستصحاب غير محرز؛ لعدم العلم بكون هذا الإناء هو النجس الواقعي، وإن أردت استصحاب حكم الشرع بوجوب الاجتناب عن النجس الكلّي فهذا ممكن، لكن لا يفيد فائدة إلاّ بضميمة حكم العقل بالاحتياط إليه؛ إذ بعد الاستصحاب المذكور لا يمكن الحكم بتطبيق الكلّي على هذا الموجود؛ إذ يصير مثبتاً، بل لا بدّ بعد إثبات وجوب الاجتناب عن النجس الكلّي بالاستصحاب واحتمال أنّه كان هذا الإناء الموجود من حكم العقل بوجوب الاحتياط، فيكون الاستصحاب لغوياً، فالعمدة هو حكم العقل بالاحتياط وقد عرفت ورود القاعدة عليه، هذا.

ومن هنا يعلم الحال في فرع آخر يكون الكلام فيه بعينه هو الكلام في الإناء المذكور، وهو ما إذا كان هنا إناء معلوم الطهارة تفصيلاً وإناء آخر معلوم النجاسة كذلك وكانا متميزين، ثمّ أريق أحدهما وبقي الآخر ولم يعلم أنّ الباقي هو معلوم الطهارة أو معلوم النجاسة؛ فإنّه لا إشكال في كونه موضوعاً مشکوكاً بشكّ بدوي

فيشمله عموم «كل شيء الخ» ولكنه في حكم طرف الشبهة بحسب الأصل العقلي؛ لأنه يعلم بكونه مشتغل الذمة بامتثال تكليف اجتناب عن هذا النجس، ويحتمل أن يكون هذا بعينه هو ذلك، فلا يخرج عن عهدة ذلك التكليف المعلوم إلا بالاحتياط والاجتناب عنه، وهذا واضح.

ثم إن هنا فرعاً آخر، وهو أنه لو كان هنا ثلاثة إناءات علم بوجود النجس الواقعي بينها، وكان هنا إناء رابع وحصل العلم بسبب من الأسباب بأنه لو كان هذا الإناء المعين من الإناءات الثلاثة طاهراً لكان هذا الإناء الرابع نجساً، فإن كان العلم الثاني بعد تنجيز العلم الإجمالي التكليف في الإناءات الثلاثة كان الإناء الرابع شبهة بدوية، فيجري فيه أصالة الطهارة بناء على كون التنجيز العقلي في العلم الإجمالي السابق مورثاً لانحلال العلم الإجمالي اللاحق كما تقرّر تحقيق الكلام فيه في محله.

وأما إن كان العلمان متقارنين فهل يصير هذا الإناء الرابع أيضاً واحداً من الأطراف فيكون هنا علم إجمالي واحد ذو أطراف أربعة؟ أو يكون في البين علمان إجماليان؟ الظاهر هو الثاني؛ فإنه يعلم بأن هذا الإناء المعين من الإناءات الثلاثة لو كان طاهراً فيكون الإناء الرابع نجساً، ولازم ذلك أنه يلزم من العلم بطهارة كل من هذين العلم بنجاسة الآخر؛ إذ نعلم بأن كليهما لا يكونان طاهرين، فإما أن يكون مجموعهما نجساً، أو يكون واحد منهما نجساً والآخر طاهراً، فهذا علم إجمالي يكون له طرفان وراء العلم الإجمالي الحاصل بين ثلاثة إناءات، فيكون الإناء المعين من الثلاثة طرفاً لكل من العلمين، وعلى هذا فيجب الاجتناب عن جميع الإناءات الأربعة.

«مسألة ٩: إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو، والمفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله لا يجوز له استعماله، وكذا إذا علم أنه لزيد مثلاً لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو».

لو بنينا في قوله: «لا يجمل مال امرء إلا بطيب نفسه» على ما حملناه عليه من نفي جنس الحلية أعم من الظاهرية والواقعية فليس مجرى للأصل الشرعي ولا العقلي، سواء كانت الشبهة في أصل المألوية للغير بأن شك أنه مال نفسه أو غيره، أو كانت في الطيب وعدمه بعد معلومية المألوية للغير، وقد بينا وجه ذلك في ما تقدم، ويحتمل أن يكون المراد نفي الحلية الواقعية مخصوصاً، ولكن كان المراد بذيله هو السببية والاستناد، بأن كان المراد أن مال الغير لا يجمل واقعاً التصرف فيه إلا إذا كان التصرف مستنداً إلى طيب نفس صاحبه، فإذا لم يكن التصرف مسبباً ومستنداً إليه سواء كان الرضى والطيب موجوداً واقعاً ولكن لم يكن معلوماً أو لم يكن، يكون التصرف حراماً واقعاً لعدم سبب الحلية وهو الاستناد إلى الطيب واقعاً، فإن من المعلوم توقف تحقق الاستناد إلى الالتفات والعلم بوجود الطيب فيكون نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذُنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١) على ما حمله شيخنا المرتضى - قدس سره - عليه مستدلاً به، على حرمة العمل بالظن الذي لا دليل على حججه من أن المراد والله العالم أنه هل يكون هذا الذي تقولون من أن هذا حلال وهذا حرام بإذن الله يعني معتمداً عليه ومتكلاً إليه أو لا؟ وهذا الشق يحتمل وجهين:

الأول: أن لا يكون الإذن موجوداً، والثاني: أن يكون موجوداً واقعاً ولم يبلغ إليهم، فاطلق على كليهما الاقتراء، فاستدل بذلك على أن الظن الذي لا دليل على

حجته يجرم التعبد به ومعاملة الحجّة معه وإن كان واقعاً حجّة ولم يصل إلينا؛ إذ هو حيثنذ يكون افتراء على الله تعالى بمقتضى الآية.

وبالجملة فيكون على هذا مفاد الخبر اعتبار أمرين في حلية التصرف في مال الغير، الأول: وجود الرضى في الواقع، والثاني: استناد التصرف إليه ولا محالة لا يتحقق إلا مع العلم به، فعلى هذا الحمل يخرج مانحن فيه أعني ما إذا علم المالك للغير وكانت الشبهة في الطيب وعدمه عن كونه شبهة تحریمیة، بل يكون مبین الحرمة؛ للعلم بانتفاء سبب الحلیة وهو الاستناد، نعم على هذا تكون الصورة الأخرى أعني ما إذا كانت الشبهة في المالیه للغير من باب الشبهة التحريمية فيكون مجرى للأصل الشرعي وإن لم يجر فيه الأصل العقلي.

وأما لو لم يحمل الصدر على جنس الحلیة كما هو الوجه الأول ولا الذيل على السببية والاستناد كما هو الوجه الثاني، بل حملنا الصدر على الحلیة الواقعية والذيل على مطلق وجود الرضى واقعاً وإن لم يكن سبباً، يكون كلتا صورتين داخلة في الشبهة، وبعد سقوط الأصل العقلي في كليهما يكون المرجع في صورة الشبهة في أصل المالیه للغير هو أصالة الحل، وأما صورة الشبهة في الطيب فإما أن يكون فيها حالة سابقة للطيب وجوداً أو عدماً أو لا.

فالأول: كما لو علم بأن زيدا وعمروا كانا جميعاً راضين بالتصرف في مالهما إلى الأمس ونشك بعده، أن عمروا باق على الرضى أو لا، وشكنا في المال أنه لزيد أو لعمر، فنستصحب حيثنذ وجود الطيب، أو علم بعدم رضا كليهما إلى الأمس وعلم برضى زيد من الأمس وشك في رضى عمرو وكون المال لأبي منهما فحيثنذ نستصحب عدم الطيب.

والثاني: كما لو علم بأن الثمر على الشجر من أوّل وجوده إتما يكون لزيد أو لعمر، وعلى الأوّل نقطع برضى زيد بالتصرف من الأوّل، وعلى الثاني نقطع بعدم رضى عمرو به من الأوّل، فإن استصحاب وجود الطيب لا يمكن؛ لعدم العلم به سابقاً واستصحاب عدم المتعلق بالموضوع.

وبعبارة أخرى سلب الطيب عن موضوع الثمر الموجود أيضاً ليس له حالة سابقة، نعم عدم الطيب المطلق ولو بعدم الموضوع معلوم سابقاً؛ إذ قبل وجود الثمر يصدق أنّ نسبة الطيب إلى الثمر لم تكن موجودة، ولكن استصحابه أعني: استصحاب عدم الأزلي إنّما يفيد لو جعلنا موضوع الحرمة أمرين، مال الغير والعدم المطلق الشامل للعدم بعدم الموضوع، فإن أحد الجزئين حيثئذ وهو كونه مالا للغير موجود بالقطع والآخر وهو عدم الطيب متحقق بالأصل.

وأما لو جعلنا الموضوع هو المالية للغير والعدم الخاص، أعني: العدم الثابت الموضوع، فاستصحاب العدم الأزلي إنّما يثبت عدم طيب مستمر من الأزل إلى زمان الشك، وأما ارتباط هذا العدم بالمال الموجود حال الشك حتى يحكم بأن هذا الثمر الموجود ليس فيه طيب النفس، لإثباته بهذا الاستصحاب لا يتم إلا على الأصل المثبت.

وبالجمله كلّما كان العدم الخاص جزء للموضوع يختلف فيه الاستصحاب، فمع ثبوت الحالة السابقة للعدم الخاص أو الوجود الخاص يستصحب الحالة السابقة، ومع عدمها لا يمكن استصحاب العدم الأزلي، فلا بدّ من الرجوع إلى أصالة الحلّ، وكلّما كان العدم المطلق جزء للموضوع فالاستصحاب جار في جميع الموارد، وهذان الاحتمالان في طرف الحرمة ناشئان من مثلها في جانب الحلّية، بمعنى أنّ شرط الحلّية وسببها هل هو الطيب المطلق، فيكون موضوع الحلّية أمران:

مال الغير ووجود الطيب مقارناً لوجود مال الغير؟ أو هو الطيب الخاص، فالموضوع هو مال الغير المتحقق فيه الطيب.

فإن كان الموضوع هو مال الغير ووجود الطيب كان موضوع الحرمة مال الغير وعدم الطيب ولو بعدم موضوعه، وإن كان الموضوع هو مال الغير المتحقق فيه الطيب فيكون موضوع الحرمة مال الغير، الغير المتحقق فيه الطيب، ويمكن استظهار الأول من قوله: لا يخل مال امرء إلا بطيب نفسه؛ إذ الظاهر من اعتبار طيب النفس بعد الفراغ من وجود مال امرء، فكل منها قد اعتبر بوجوده على حده.

فتحصل أن هنا ثلاثة أوجه، على أحدها يكون المتعين هو الاحتياط في الشبهة المالية بقسميها، وعلى الآخر يكون أحد قسميها شبهة ويكون مجرى لأصالة الحل، والآخر لا يكون شبهة، بل يكون معلوم الحرمة، وعلى الثالث يكون القسمان من باب الشبهة، ويكون المرجع في أحدهما أصالة الحل وفي الآخر يكون هو الاستصحاب في كل مورد إن اعتبر العدم المطلق وفي بعض الموارد مع الرجوع في بعض آخر إلى أصالة الحل إن اعتبر العدم الخاص، وقد استظهرنا العدم المطلق.

ومن هنا يظهر الكلام في الفرع الآخر، وهو ما إذا علم أن المال لزيد وعلم أن واحداً من زيد وعمرو أذن له في التصرف في مطلق أمواله وشك أنه زيد أو عمرو فإن الكلام في هذا الفرع هو الكلام في الفرع المتقدم بلافراق.

«مسألة ١١: إذا كان هناك ماء ان توضأ بأحدهما أو اغتسل، وبعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجساً، ولا يدري أنه هو الذي توضأ به أو غيره، ففي صحّة وضوئه أو غسله إشكال؛ إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل إشكال، وأما

إذا علم بنجاسة أحدهما المعين وطهارة الآخر فتوضأ وبعد الفراغ شك في أنه توضأ من الطاهر أو من النجس، فالظاهر صحة وضوئه لقاعدة الفراغ، نعم لو علم أنه كان حين التوضي غافلاً عن نجاسة أحدهما يشكل جريانه.

قد يقال في الفرع الأول بأنه إذا كان الماء الذي توضأ به مشكوك الطهارة فلاشك أنه كان محرز الطهارة بالأصل حين وضوئه، وبعده لم ينكشف كون أصله مخالفاً للواقع؛ فإن العلم الإجمالي اللاحق لا يوجب سقوط الأصل السابق، وأما في اللاحق فليس للماء المتوضأ به موضوع حتى يكون مجرى للأصل ثم يسقط أصله بالمعارضة.

وبالجمله هذا الماء مادام وجوده كان محكوماً بالطهارة بمقتضى الأصل، وبعد انعدامه لم يظهر مخالفته للواقع، فلأمانع من الحكم بصحة الوضوء في هذا الفرض وإن قلنا بعدم كونه من باب الشك بعد الفراغ، نعم العلم الإجمالي الحاصل لاحقاً يوجب تطهير البدن يعني مواضع ملاقاته مع الماء المتوضأ به، وجوب الاجتناب عن الماء الآخر للعلم بنجاسة هذه المواضع أو ذلك الماء.

ويشكل عليه بما مر سابقاً من أن الموضوع الذي انعدم أو خرج عن محل الابتلاء إذا كان للأصل فيه أثر مبتلى به لأمانع من جريان الأصل فيه بلحاظ ترتيب هذا الأثر، كما في استصحاب ترك صلوات الأب الموجب لوجوب القضاء على الولد الأكبر، فإما المتوضأ به هنا وإن كان منعدمًا، لكن لأصالة الطهارة أثر مبتلى به وهو طهارة مواضع ملاقاته من البدن وصحة التوضي به، فلأمانع من هذا الأصل بعد انعدامه بلحاظ هذين الأثرين، وإذن فبعد العلم الإجمالي يقع التعارض بين هذا الأصل وأصل الطهارة في الماء الآخر فيتساقتان.

وحينئذ لا يعتنى بالأصل الموجود قبل حصول العلم في الماء المتوضأ به؛ فإنه

في ذلك الزمان وإن كان سلبياً عن المعارض ولم ينكشف بعد مخالفته للواقع، ولكن بعد سقوط الأصل فيه للمعارضة في الحال لا يعنى بذلك الأصل مع تحققه واقعاً.

كما أنه في صورة انكشاف مخالفة الأصل السابق للواقع لا يعنى بذلك الأصل، مع أنه زمان وجوده كان حكماً واقعياً في موضوعه سلبياً عن المعارض، ومع ذلك يرفع عنه اليد بواسطة سقوطه في زمان اليقين، وبالجملة الأصل بمجرد سقوطه في زمان، لا يعنى به بالنسبة إلى الآثار السابقة المبث بها في اللاحق ولو كان جارياً في الأزمنة السابقة المتطاولة.

ثم بعد ارتفاع الأصل بواسطة العلم الإجمالي عن اليقين يكون مقتضى الأصل من حيث صحة الوضوء وعدمها هو عدم الصحة، فيبتنى حينئذ صحتها على شمول أخبار الشك بعد الفراغ للمقام.

وقد يقال بعدم الشمول نظراً إلى ما اشتمل عليه بعض هذه الأخبار الواردة في باب الوضوء مما هو بمنزلة التعليل، لعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من قوله - عليه السلام -: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» فإن الظاهر من هذا التعليل اختصاص الحكم بما إذا كان وقوع العمل صحيحاً من العامل حين العمل مشكوكاً بعد فراغه من جهة احتمال الإخلال بجزء من العمل أو شرط له لغفلة أو نسيان، فحكم في مثل هذا الفرض أنه لا بد أن لا يعنى بهذا الاحتمال، أعني: احتمال الغفلة والنسيان والإخلال من جهتهما بل ينسب على عدم وقوعهما وصدور العمل صحيحاً تام الأجزاء والشرائط؛ لأن العامل حين العمل أكثر تذكراً منه بعد الفراغ.

ومن المعلوم أن هذا مخصوص بما إذا كان التفات العامل إلى حيث وجود الشرط أو المانع محتملاً، وإلا فإن علم بعدم التفاته وغفلته حين العمل عنه بالمرّة

فكيف يبني على أنه راعى وجود الشرط وعدم المانع وأوقع العمل صحيحاً من الجهة المشكوكة؟

مثلاً لو علم بأنه حين الوضوء كان غافلاً عن تحليل الخاتم الذي كان في يده ليصل الماء إلى البشرة تحته، ولكن مع ذلك يشك في صحته وضوئه وفساده بعد الفراغ لاحتمال أن كان الماء دخل بنفسه تحت الخاتم ووصل إلى البشرة؛ فإن الأذكريّة في هذا الفرض لاتنأتى كما هو واضح، فلا يشملها الحكم بالصحة، ومن قبيله المقام؛ فإن الماء المتوضأ به بعد ما كان مشكوكاً حين التوضي به واتكل في طهارته بالأصل ثم صار معلوم النجاسة بالعلم الإجمالي بينه وبين ماء آخر، فالتوضي قاطع بأنه حين التوضي لم يكن ملتبساً إلى الجهة التي شك في صحته وضوئه من جهتها حتى يبني على أنه صار بصدد الإصلاح من هذه الجهة، وهي احتمال كون النجس المعلوم في الماء المتوضأ به، فيقطع بأنه حين التوضي كان غافلاً عن هذا الاحتمال، فلا يجري في حقه التعليل بالأذكريّة، فكذا المعلّل به من صحّة الوضوء فيحكم ببطلان الوضوء.

ومن هنا يظهر الحال في الفرض الآخر لهذا الفرع وهو: ما إذا كان الماء المتوضأ به حين التوضي معلوم الطهارة تفصيلاً، بل الحال فيه أوضح، فإنه بعد العلم الإجمالي لم يكن في الماء المتوضأ به أصل ولو من الأول حتى يتوهم صحّة الوضوء من جهة هذا الأصل، ففي زمان وجوده لم يكن فيه مجرى للأصل لمكان العلم، وبعد انعدامه وحصول العلم الإجمالي وإن كان فيه مجرى للأصل من حيث الأثر المتبلى به، لكنّه يسقط بالمعارضة مع الأصل في الماء الآخر كما ذكر، فيبني صحّة الوضوء فيه على شمول قاعدة الفراغ له، وهي غير شاملة لهذا الفرض أيضاً؛ إذ الفرض أنه كان قاطعاً بطهارة الماء ولم يحتمل وجود النجس فيه

أصلاً فضلاً عن النجس المعلوم إجمالاً، فعدم دخوله تحت الأخبار أوضح.

اللهم إلا أن يقال بأن ما ذكر من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» ليس تعليلاً للحكم بل هو إما حكمة لا يلزم أطرادها ويمكن تخلفها، وإما مسوق لأجل التقريب إلى ذهن السامع.

وبالجمله لو استفيد عدم الدخل له في الحكم فلا إشكال في شمول تلك الأخبار بإطلاقها لجميع هذه المواضع وأمثالها، فيكون الحكم في كل موضع شك بعد الفراغ من الوضوء في صحته من جهة من الجهات هو البناء على وقوعه صحيحاً وإن علم بأنه حين العمل لم يكن ملتفتاً إلى هذه الجهة.

وأما الفرع الآخر وهو ما إذا كان هناك ماء معلوم الطهارة وماء آخر معلوم النجاسة وكانا متميزين فتوضأ، وبعد الفراغ شك في أنه توضأ بالطاهر أو بالنجس، فدخوله تحت تلك الأخبار واضح، ولو قلنا بعلية الأذرية للحكم؛ فإن الأذرية تنأتي هنا بلا إشكال؛ إذ الفرض أنه حين التوضي كان عالماً بكون أحد المائتين طاهراً والآخر نجساً، ويحتمل بعد الفراغ أنه غفل عن هذا العلم وتوضأ بالنجس غفلة، فلا بد أن لا يعتني بهذا الاحتمال.

في كيفية التطهير بالماء:

اعلم أن الأصل في المقام واضح أنه استصحاب النجاسة، فكلمتها شككنا في دخله وعدم دخله في ارتفاع النجاسة لابتداء من الاتيان به حتى يحصل القطع بارتفاع النجاسة، وهذا واضح. لكن الشأن في ملاحظة الأدلة والكلام في مقامات:

الأول: في لزوم العدد في الغسل وعدمه، قد يدعى الإطلاق من تضاعيف الأخبار، بتقريب أن مثل أمر التطهير الذي هو محل ابتلاء العامة في كل يوم وليلة كيف يمكن اعتبار ذلك فيه، ومع ذلك اهمل عن ذكره في الاخبار، بل كان الواجب اهتمام الشارع في ابلاغه ولا أقل من أن يرد فيه خبر واحد، فحيث لم يصل علم بعدم اعتباره.

وفيه: أنه يمكن كون ذلك من المذهب ولا ينافيه عدم ورود الأخبار فيه، إذ لا ملازمة بين كون شيئاً من أحكام المذهب وعدم ورود النص، فنقول: كثير من الأمور لم يرد نص فيها ومع ذلك حكمنا بأنها من المذهب يعمل عامة المتدينين به، فيمكن أن يكون المقام من هذا القبيل فاكتفى فيه بالعمل عن النص.

نعم يمكن أن يرد في الغسل مثل قوله: اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه ونحوه، وإن كانت ليست في مقام بيان علاج التطهير بعد مفروغية أصل النجاسة وأصل لزوم الغسل، بل هي إما في مقام بيان الحاجة إلى أصل الغسل في مقابل عدم لزوم شيء أصلاً وكونه طاهراً، وإما في مقام بيان أنه بعد إزالة النجاسة يجوز الدخول في الصلاة في قبال عدم جوازه قبله ونحو ذلك، ولكن نقول: إن

مادة الغسل وإن كان لم يعتبر فيه إزالة الوسخ، بحيث لو لم يكن في المحل وسخ ولا كان فيه توهم الوسخ، ومع ذلك صبّ عليه الماء ودُلكَ باليد يسمّى غسلًا، غاية الأمر ما لم يكن له غرض عقلائي، ولو لم يكن إزالة الوسخ كإزالة شيء آخر يعد لغوًا، وذلك نظير كنس البيت فلو لم يكن فيه كناسة أصلًا عدّ لغوًا، لا أنه ليس بكنس، ولكن الانصاف أنه لو ذكر شيء كالمني، والبول، والعدرة، ونحوها واصابتها بثوب ونحوه، ثم عقب بغسل ذلك عن الثوب، كما إذا قيل: إذا أصاب ثوبك بول فاغسله، يتبادر منه عرفًا أنّ ذلك لأجل إذهاب هذه الأعيان عن الثوب بالماء.

فإن قلت: لا كلام لنا في لزوم أصل الإذهاب، إنّها الكلام في أنه هل يجب شيء زائد عليه أو لا من التكرار؟ فيحتمل أن يكون المعتبر في إذهاب النجاسة وهي أمر معنوي كشف عنها الشارع، ويكون عنده بمنزلة الوسخ بل عينه اذهابًا بالماء على وجه مخصوص وكمّ مخصوص، فإنّما إنّها نشاهد زوال العين ولا نشاهد زوال الأثر، ولاملازمة بين زوال الأول وزوال الثاني، ولهذا لو جفّ البول ولم يبق من عينه شيء يجب الغسل لإزالة الأثر الذي هو النجاسة.

والحاصل وإن سلّمنا أنّ المتبادر من الغسل في المقام المخصوص هو الإذهاب بالماء، ولكن حيث عرفت أن ليس لنا إطلاقات تتمسك بها وما ورد ليس في مقام البيان، فيحتمل أن يكون الدخيل في التطهير إذهاب مخصوص.

فالمتبادر من قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» وإن كان إذهاب عين البول، لكن لما أنّ هذا الكلام ليس إلّا في مقام بيان أصل لزوم الغسل، فلا يمكن الحكم بأنه يستفاد منه الحكم بالطهارة عقيه، إذ لعلّ الطهارة

كانت متوقفة على كيفية خاصة وكمية كذلك، وليس الكلام في مقام بيانها.

قلت: إنَّ للعرف في غسل أوساخهم وقذارتهم من الشياب والبدن وغير ذلك طريقاً متعارفاً للإبهام فيه عندهم، وليس يعتبر فيه عندهم سوى إزالة أعيان الوسخ، وتحصل النظافة بعد الزوال من دون حاجة إلى غسل آخر، وعلى هذا لو ورد عليهم من الشارع أنه إذا أصاب البول الثوب يجب الغسل وإن كان في مقام [بيان] أصل النجاسة، لكن لا يترددون ولا يتوقفون عند ذلك ولا يجهلون أنه كان شيء آخر - دُخَيْلاً - بل يحسبون البول كالأوساخ الأخر عندهم، فيفهمون من الكلام أنه لا يحتاج تطهير المحل إلى مزيد من زوال البول بالماء.

والحاصل في المطلقات الواردة في كلام الشارع الواردة في مقام الإهمال إنما لناخذ بالإطلاق لو لم يكن لها متعارف عند العرف، كما لو قال: إذا كان كذا فاعتق ربة، فحيث إنه ليس للعتق عندهم شيء متداول، كان هذا محل التردد والتوقف وأنه لعل للمعتبر ربة خاصة ونحو ذلك، ولكن لو كان متعارفاً بينهم كما لو قال: إذا كان كذا فاقتل فلاناً وكان في مقام تعداد موارد وجوب القتل من دون بيان التفصيل، فلا إجمال عندهم في معنى القتل ولا يجهلون أن يكون المعبر سكيناً مخصوصاً وآلة خاصة ونحو ذلك، بل ينصرف عندهم إلى ما هو المتعارف لديهم من مطلوبة نفس الإزهاق بأي نحو كان.

فكذا في المقام لا يتأملون بمحض عدم كون المقام مقام التفصيل في أن الغسل لعله كان وراء ما هو متداول بينهم، بل يفهمون أن بعد إزالة العين يزول الأثر ولا يحتاج إلى أمر آخر، فإذا ثبت ذلك في النجاسة العينية يثبت في غيرها كالبول الجاف أيضاً؛ لعدم القول بالفصل، وعلى هذا فيكون الأصل في أبواب

النجاسة كلية هو الاكتفاء بالغسل المزيل للعين، ويحتاج في كل موضع إلى ورود التعبد من الشرع خاصة، ففي كل موضع ورد بخلاف ذلك تعبد نقول به ولا نتعدى عنه إلى موضع آخر.

فإن قلت: كلما ذكرت حقّ لو لم يكن هنا رواية عمّار الساباطي فإنّها شاهدة بخلاف ما ذكر، فإنّ صدرها سأل الراوي عن الدن الذي فيه الخمر أيصلح أن يجعل فيه الماء وشيء آخر، فيجيب الإمام بأنّه لأبأس بعد الغسل، ويسأل ثانياً عن الكوز وشبهه كان فيه الخمر أيصلح أن يجعل محلاً لشيء طاهر؟ يجيب بمثل ذلك أيضاً، ثمّ يسأل ثالثاً عن الاناء والقدر كان فيه الخمر، يجيب بأنّه يغسله ثلاثاً، فانظر أنّه لما كان السؤالان الأوّلان عن أصل صلاحية الإناء الذي كان ظرفاً للخمر بعد ذلك بظرفية شيء آخر، فلم يكن المقام مقام بيان التطهير، اجمل في البيان، فقال بعد الغسل جائز، وفي السؤال لما كان بصدد مقام علاج التطهير صرح الإمام بالثلث، فعلم أنّ حال أخبار الباب كلّها الواردة في غير مقام البيان يكون كصدر هذه الرواية لا يمكن التمسك بها، وبذلك تمسك شيخنا المرتضى - قدس سره - أيضاً على عدم إمكان التمسك بأوامر الغسل الواردة في الأخبار.

قلت: يمكن إبداء الفرق بين الأمر في هذه الرواية والأوامر الواردة في سائر الأخبار بأن نقول: المرتكز والمقرّر لدى العرف أنّ الإناء الذي كان في مدّة مديدة ظرفاً للغائط والبول، وكان محلاً للتخلية في سنين عديدة ليس قابلاً للانتفاع به لغير هذا العمل بعد ذلك، فلا بدّ إمّا من إعماله فيه أو من طرحه والإعراض عنه فيرونه غير قابل للطهارة، وكذا الإناء الذي كان معدّاً ومحلاً للخمر، ومعنى ذلك أنّه كان كذلك في أزمنة كثيرة فلا يدخل في أذهان العرف قبول بعد ذلك للطهارة،

فلهذا لو حكم هنا الشارع بأن: بالغسل قابل للانتفاع، فحيث إن هذا أمر غير متعارف لديهم، إذ ليس مثله من عمل عندهم حصل لهم التردد والتوقف ولا يكتفون بهذا الكلام الوارد في مقام الإزالة، ويصير حاله حال عتق الرقبة، وهذا بخلاف الأوامر الأخرى حيث عرفت ثبوت المتعارف للعرف في مواردنا، بحيث لا يحصل لهم التوقف والتأمل في الحمل عليه لو كان الكلام في مقام الإهمال.

وبعبارة أخرى يكون الكلام المنصرفاً إلى ما هو المعلوم الواضح عندهم، والمنصرف إليه الكلام يكون كما ذكر في الكلام، وإن كان في غير مقام البيان.

وبعبارة أخرى نفس الكلام وإن كان في غير مقام البيان، لكن المنصرف إليه منه يكون له فائدة مقام البيان يقوم مقامه، إذ يحصل به اتضاح الحال وارتفاع الإجمال.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن في خصوص البول قد ورد عدة من الأخبار، فطائفة فصلت بين القليل والجاري ولم يتعرض للكثير، وهو قوله: «اغسله في المكن مرتين وفي الماء الجاري مرة واحدة» وطائفة أطلقت اعتبار المرتين وهو قوله: «إذا أصاب ثوبك بول فاغسل مرتين» وبعضها أطلقت من حيث المرة والتكرار، ومن حيث القليل والكثير والجاري، وهي أيضاً بين ما يختص مورده بالبول وبين ما يتعرض لكلي النجاسات الشامل بعمومه للبول أيضاً، فقد يقال: إنه بعد تقييد الطائفة الثانية بغير الجاري بالرواية الأولى، حيث إن نسبتها للإطلاق والتقييد، وتقييد الثالثة أيضاً بواسطة هذه الرواية لهذه الجهة بغير القليل، يبقى التعارض بين أنفسهما، أعني: بين الطائفة الثانية والثالثة في الكثير، فمقتضى الأولى اعتبار المرتين، ومقتضى الثانية كفاية المرة، وحيث إن دلالة الثانية على الكفاية إنما هو

بالإطلاق لا بالتنصيص فلا بدّ من تقييدها بالطائفة الأولى، والقول باعتبار المرتين في الكثير أيضاً.

وليعلم أنّ هذا كلّهُ بعد الإغماض عن الخدشة في اخبار المرتين بعدم ظهورها أولاً في الموضوعية والتعبّد، فلو أجرى الماء على المحلّ ولو سنةً لم يقدّ المحلّ طهارةً، بل المفهوم منها عرفاً إزالة البول، والمزتان من باب المثال لامن باب المدخلية، والفرق بين الجاري والمركن باعتبار قلّة الماء وكثرتة، ووضوح احتياج الإزالة في القليل بأزيد مما يحتاج إليه في الكثير، وعدم ظهورها ثانياً في الوجوب بعد تسليم دلالتها على الموضوعية.

وبعبارة بعد هذا لتسليم ما الدليل على تقييد مادة الإطلاقات؟ بل الأولى هو التصرف في هيئة المفيد، وذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ استعمال الهيئة في الندب شاع بمثابة صار من المجازات الراجحة، حتى أنكر صاحب المعالم دلالتها على الوجوب رأساً، فالكلام في هذا المقام بعد طي كلا هذين المقامين، وأنّ الاستفادة هو الموضوعية والتعبدية لا المثالية، وكذلك الأرجح التصرف في مادة المطلقات وحفظ ظهور الهيئة في الوجوب.

فإن قلت: ما ذكرت من التمسك في تقييد الإطلاقات بإطلاقات المرتين فيه ما لا يخفى: من جهة عدم تعارف غسل الثوب في تلك الأزمنة وتلك البلاد بغير الماء القليل؛ لقلّة الجاري والكثير فيها، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى غير القليل حتى يقيّد به الإطلاقات الأولى في خصوص الكثير.

قلت: من المعلوم ورود كلا الإطالقين في محل واحد، فإن كان مورد الثاني القليل، فلا محالة يكون مورد الأوّل أيضاً القليل بعين تلك الجهة، وإن كان مورد

الثاني الأعم كان مورد الأول أيضاً كذلك؛ لوضوح عدم الفرق. وعلى أي حال يخرج الكثير عن الإطلاقات إما بالقييد أو بالقييد، هذا غاية ما تمسك.

وفيه مجال المنع الواسع، وتوضيحه: أن التعارف لدى العرف ربّما يصل إلى حدّ يوجب صرف اللفظ عن ظاهره اللغوي، وصرورته منصرفاً إلى المتعارف العرفي، وهذا كما أدّ عيناه أنفاً في أوامر الغسل، وربّما لا يصل إلى هذا الحدّ بل المتحقّق مجرّد الغلبة الوجودية من دون تحقّق أنس الذهن بالمعنى الخاص، وهذا هو المتحقّق في المقام، فلا يمكن دعوى التعارف بحدّ يوجب صرف إطلاق غسل الثوب إلى الغسل بالماء القليل في ذلك الزمان والمكان.

وبعبارة أخرى كما لم يكن لفظ الماء منصرفاً عندهم إلى القليل، مع عدم وجود غيره عندهم غالباً كذلك غسل الثوب بالماء، ولكن هذا المقدار من المتعارف أيضاً له أثر فيما إذا ورد من الشارع مطلق وكان في مقام البيان، فلا يمكن إجراء المقدمات فيه لنفي القيد المتعارف لو كان بحسب المتعارف الغالب واجداً لقيد، إذ مبنى نفي القيد والحكم بالإطلاق بعد فرض المتكلم في مقام البيان هو أنه ليس للمتكلّم لبّاً مرادّ علاوة على ما أفاده لفظاً، وإلاّ لذكره؛ إذ لو لم يذكره كان ذلك نقضاً لغرضه؛ إذ غرضه الافهام والبيان والوصول إلى غرضه، وعلى هذا من كون القيد متعارفاً لا تجرّي هذه المقدمة؛ إذ يمكن أن يعتمد المتكلم الحكيم في حصول غرضه بكون القيد متعارفاً، وعدم جري المخاطب إلاّ على طبقه، فلا يفوت منه المقصود، ثمّ هذا أيضاً مخصوص بمورد كان القيد المتعارف محتمل الدخّل، فإن كان مقطوعاً عدم دخالته فلا يضرّ بالإطلاق كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: تعارف غسل الثوب بالماء القليل وغلبته توجب القدرح في

إطلاق اغسل مرتين، ولا توجب قدحاً في إطلاق اغسل، ووجهه أن من المحتمل أن يكون للقليل مدخلية في الغسل مرتين فلا يحتاج غيره إلى التعدد، وأما الثاني فله إطلاق من حيث المرة والتكرار، وإطلاق من حيث القليل وغيره، فمن حيث الأول يقتد جواز الاكتفاء بالمرة، ومن حيث الثاني يفيد عدم الفرق في هذا الحكم بين القليل وغيره، وغلبة القليل وندرة غيره في الخارج لا يوجب القدح في إطلاقه من حيث الثاني، فإن حكم جواز الاكتفاء بالمرة مما لا يجهل أن يكون مختصاً بالقليل، وكان غيره محتاجاً إلى التعدد، فإطلاقه بالنسبة إلى الكثير محفوظ بخلاف الأول فلا إطلاق له بالنسبة إلى الكثير.

فإن قلت: لو عرض على العرف هذان الكلامان؛ أعني: إذا أصاب ثوبك بول فاغسله مرتين، وإذا أصاب ثوبك بول فاغسله يفهم أن الكلام الثاني كان في مقام بيان أصل وجوب الغسل، والكلام الأول كان علاوة على ذلك في مقام بيان الكمية والكيفية أيضاً، وعلى ما ذكرت من حفظ إطلاق فاغسله بالنسبة إلى غير القليل يستلزم اجتماع اللحاظين في كلام واحد، إذ يلزم أن يكون المتكلم بالنسبة إلى القليل في مقام الإجمال، وبالنسبة إلى غيره في مقام التفصيل.

قلت: ما ذكرت وارد لو كان المدعى كون اغسله في مقام البيان لولا اغسله مرتين، وكان مبنى التمسك بكونه في مقام البيان، وقد عرفت أننا مع تسليم عدم كونه في مقام البيان تمسكنا به من باب الانصراف الناشئ عن التعارف.

وعلى هذا فتأخذ بهذا الظهور في كل مقام لم يرد فيه التبعّد على خلافه، ولا يضر ورود التبعّد في بعض موارد، فإنه يسقطه عن الحجية بالنسبة إلى خصوص هذا المورد مع بقائها بحالها بالنسبة إلى غيره، وليس التقييد بالمنفصل

مانعاً عن أصل انعقاد الظهور حتى يلزم من تفكيكه بالنسبة إلى الموارد اجتماع اللحاظين، فإنّ هذا شأن القيود المتصلة، وأما المنفصل فلا يوجب إلّا تقييد الحجية بعد انعقاد أصل الظهور.

المقام الثاني:

في لزوم العصر في غسل ما ينفذ فيه الماء ويقبل العصر كالثياب ونحوها وعدمه، فقد يتمسك في هذا المقام بدخول العصر في مفهوم الغسل فيما إذا كان المغسول ما يقبل العصر، ولاضير في اختلاف مفهوم واحد فيما يعتبر فيه باختلاف المحال، فإنّ هذا راجع إلى الاختلاف في المحققات، وقد يستشهد على ذلك أيضاً بالأخبار التي جعل الغسل فيها مقابلاً للصب.

وفيه أنّ الظاهر منه اعتبار الدلك في الغسل دون الصب فلا ربط له بالعصر، وقد يقال: إنّ العصر وإن كان خارجاً عن مفهوم الغسل ولكن يكون من لوازمه مثل فصل الثوب في الخيطة، ولكن الانصاف أنّ كل ذلك على خلاف الواقع، فإنّ من أجرى الماء على الثوب وأزال منه الوسخ بالدلك والفرك ونحوه، ثمّ لم يخرج منه الغسالة بالعصر لاشبهة في صدق أنّه غسل الثوب، وكذلك في دعوى كون العصر من لوازم الغسل بحيث يكون الأمر بالغسل أمراً بالعصر أيضاً، فإنّ فيه أيضاً أنّ تخليل الثوب وطرحه على محل تشرف عليه الشمس حتى يجفّ أيضاً يكون من اللوازم الغير المنفكة عن غسل الثياب في العرف، وقد يتمسك بتوقف ازالة النجاسة التي هي كالوسخ بنظر الشارع، فيختلف ازالته حسب اختلاف المحال صلابةً ورخاوةً على العصر.

وفيه: أنّه يمكن إخراج الوسخ الراسب في الجوف بغير العصر مثل الدلك

والفرك أيضاً، ولا اختصاص له بالعصر فلاوجه للتوقف.

والذي يمكن أن يقال: عدم لزوم العصر فيما يغسل مرة واحدة، وكذلك فيما يغسل مرتين بعدهما ولزومه فيما بين الغسلتين.

أما عدم اللزوم في الأول فلإطلاقات حصول الطهارة بعد الغسل، فإن سؤال السائلين إنَّها هو عن علاج أمكن معه المعاملة مع الثوب والبدن معاملة الطهارة، فيكون الظاهر أنَّ هذا يصير جائزاً بلا انتظار شيء آخر بعد الغسل، فإذا فرض تحقّق الغسل بمجرد إزالة العين ولو لم يخرج الغسالة الراسبة، فالإطلاق مقتض لجواز جميع معاملات الطهارة مع هذا الثوب.

وعلى هذا فتكون المياه الداخلة في الثوب طاهرة، فتكون أدلة انفعال القليل مخصصة بهذه الأدلة، إذ النسبة بينهما عموم مطلق، فإنَّ قوله: اغسله في المكن ناص في القليل، فيكون أخص مطلقاً من أدلة انفعال القليل، هذا مادام باقياً على الثوب، وأما بعد التقاطر والانفصال فلا يدخل في اذهان العرف تحقّق النجاسة حينئذٍ حتى يكون الانفصال من جملة المنجسات، وإلا أمكن القول بالنجاسة حينئذٍ بالعمومات.

وأما لزوم العصر فيما بين الغسلتين فيما يحتاج إلى الغسلتين فيحتاج بيانه إلى مقدمة: وهي أنَّ التعدّد في الفعل قد يلاحظ باعتبار تعدّد المتعلّق كما يقال: ضربه بثلاثة أسواط إذا كانت الآلة متعدّدة ولو مع كون الضربة واحدة، وقد يلاحظ بتعدّد نفسه، كما إذا قيل هذا الكلام وأريد تعدّد الضربات ولو بسوط واحد، والظاهر من الكلام المذكور هو الثاني.

وحينئذٍ نقول الغسلتان إذا كانتا بالماء القليل فالظاهر تجدد الماء، فإنَّ

الابريق مثلاً يفرغ مرة على اليد مثلاً ثم يقطع ماءه ويفرغ ثانياً، فيكون هذا ماءً جديداً بخلاف الغسلتان في الكثير والجاري، فلا يعتبر فيه تعدد الماء وكون الغسل الثاني بحوض آخر، أو نهر آخر غير الحوض أو النهر الذي حصل به الغسلة الأولى.

وإذن فإذا قيل يجب في القليل غسل الثوب مرتين نفهم منه أن تكون الغسلة الثانية بياض جديد، ولا يتحقق ذلك إلا بإخراج ما بقي في الثوب من ماء الغسلة الأولى، وإلا تكون الغسلة الثانية بالمجموع من الماء الجديد والعتيق، وقد فهم من الدليل كونها بالماء الجديد.

ألا ترى أن المسح ببلل اليد في الوضوء يفهم منه عدم رطوبة في المحل حتى يكون تمام المسح ببلل اليد، فكذلك هنا فإن المتكلم قد لاحظ الثوب مع اشتماله على الرطوبة البولية أو ما هو مثلها كالماء المنتجس مثلاً، ثم حكم في هذا الموضوع بإيراد الغسلتين عليه ولا يتعدّد نظره بالنسبة إلى الغسلة الأولى والثانية، وعلى هذا فيكون المغسول بنظره الثوب، والمزال بنظره الرطوبة الكائنة في المحل قبل إيراد الغسلتين عليه، فالباقى من الغسلة الأولى في الثوب خارج عن المزال فيتحدّ خارجاً لاحتمال مع المزيل، وقد فرض أنه اعتبر في المزيل كونه ماءً جديداً فقط وهذا مترتب من جزئين.

وأما صيرورته جزءاً من المزال فيحتاج إلى اعتبار زائد، وقد فرض أنه لم يلاحظ إلا الثوب برطوبته الكائنة فيه في أول الأمر، ولم يلاحظ ما يتجدّد فيه بالغسلة الأولى، فالمزال في نظره ليس إلا الرطوبة الأولى.

هذا ولكن يبقى بعد ذلك سؤال أنه سلمنا الاحتياج إلى إخراج ماء الغسلة

الثانية، ولكن ما الدليل على لزوم كونه بالعصر متصلاً بالغسلة الأولى، ولم لا يجوز بغيره كالتجفيف أو العصر بعد ساعة، ويمكن إثبات ذلك بعمومات اتفعال القليل وأدلة اتفعال الملاقي للمتنجس، حيث إن المتيقن خروجه من هذا العموم أو تلك الأدلة صورة الاتصال، وأما صورة الانفصال فغسالة الغسلة الأولى باقية تحت عمومات الانفعال، فتصير نجسة بملاقاة المحل، ثم بعد إيراد الغسلة الثانية يصير حال المحل لمكان هذا الماء النجس فيه كما لو انصب عليه حال إيراد الغسلة الثانية من الخارج نجاسة، فيخرج المحل بذلك عن قابلية الطهارة بالغسلة الثانية، ووجه ما ذكر من كون الصورة الأولى متيقنة الخروج، بخلاف الثانية هو انصراف أدلة الغسل مرتين إلى الصورة الأولى، لأنها المتعارف الذي ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق وينسب إلى أذهان العرف، فلا ينسب إلى الذهن من قول اغسل هذا الشيء مرتين إلا إيراد غسلتين متعاقبتين متواليين متصلتين عليه، لا إيراد غسلة ثم الصبر ساعة أو يوماً ثم إيراد الغسلة الأخرى، فلا إطلاق في هذه الأدلة حتى يتقيد ويتخصص بسببه عموم أدلة القاعدتين المذكورتين.

وبعبارة أخرى الغسلة الأولى وإن كان من أثرها إعداد المحل لأن يصير طاهراً بالغسلة الثانية، ولكن ليس الأمر بها في الاخبار إلا منضماً بالأمر بالغسلة الثانية، ويقول: اغسل مرتين، فليس حالها حال الغسلة الثانية.

نعم لو كان الأمر بالغسلة الأولى مستقلاً كان حالها حال الغسلة الثانية، فصح أن يقال: إن مقتضى إطلاق الدليل أنه يحصل الإعداد بمجرد تحقق الغسل الغير المتوقع على العصر من دون انتظار شيء آخر، فيخصص بذلك أدلة أن ملاقات المحل للنجس بعد الغسلة الأولى يخرج عن قابلية الطهارة بالمرّة الثانية،

ويقال: إن هذا الفرد من النجس، أعني: غسالة الغسلة الأولى الباقية في المحل قد خرج عن هذه الأدلة، ولكن حيث جمعها لفظ واحد وهو قوله: اغسل مرتين والمتعارف في الخارج من الغسلتين أيضاً هو الاتصال، فيكون محل الأمر منصرفاً إليه ويبقى غيره وهو ما إذا انفصلت الغسلتان خارجاً عن المتعارف، وعن مورد الأمر، وعن مورد الحكم بإفادة الغسلة الأولى للمحل إعداد الطهارة، فيشمله لامحالة عموم الأدلة المذكورة.

المقام الثالث:

في اعتبار الوجود، أعني: ورود الماء على النجاسة فيما إذا غسل بالقليل وعدمه...^(١)

مسألة: طريق تطهير المضاف النجس جعله متحداً مع ماء عاصم، فلو ألقى في ماء كره ولم يجعله مضافاً صار طاهراً وهذا لإشكال فيه، وأما لو صير الكرم مضافاً وأخرجه عن الإطلاق، فهل يصير طاهراً، غاية الأمر لا يكون طهوراً كما نسب إلى العلامة، أو لا يكون طاهراً ويبقى على النجاسة، أو هنا تفصيل بين الصور؟ تحقيق المقام يتنى على تقديم مقدمات؛ لأن ذلك أي صيرورة الكرم بملاقاة المضاف مضافاً يكون له ثلاث صور:

الأولى: أن ينقلب الماء عن المائية ويدخل تحت عنوان نفس هذا المضاف، كما لو ألقى الدبس الكثير النجس في مثله من الماء فصار ديباً أكثر ميعاناً.

والثانية: أن يحصل بين المضاف والمطلق كسر وانكسار؛ بأن حصل التأثير والتأثر في كل من الجانبين فزال عنوان المضاف بتأثير الماء، وعنوان الماء بتأثير المضاف وحدث عنوان ثالث، وهذا على نحوين:

١- يباض في الأصل بمقدار صفحة تقريباً.

- ومرادنا بالصورة الثانية - النحو الأول؛ وهو أن يكون عين المضاف بالمرّة معدوماً وفانياً بنظر العرف ويكون حاله كحال القند المحلول في الماء، حيث إن موضوعه يقنى ويتعدم ويبقى عرضه، وإن كان الماء أيضاً زال عنوانه فيطلق عليه ماء القند والشربت.

والنحو الثاني: - وهو المراد بالصورة الثالثة - أن يكون عين المضاف باقياً بنظر العرف وحصل العنوان من التركيب والمزج والاختلاط، كالدبس المحلول في الماء لاعلى وجه ذهبته أجزاءه بالمرّة، بل بحيث أطلق عليه العرف (آب شيره)، أو الطين المخلوط في الماء كذلك بحيث قيل له (جِلْ آب).

الثانية: لا يخفى أنّ في تنجيس المياه والمائعات يكفي بقاء الملاقاة السابقة ولا يلزم حدوث الملاقاة، فلو وقعت عين نجسة في ماء كر فهو من أوّل وقوعه الذي هو زمان حدوث الملاقاة لا يؤثر التنجيس؛ لفرض الكرية، ولكن لو بقي في الماء حتى صار أقل من كر لاشك أنه حينئذ ينجسه؛ لأنه قليل لاقى نجساً. والسر أنه إذا قيل: الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة فلا يفرق العرف بين الملاقاة الحادثة، وبين ما إذا كان ملاقاة القليل بقاءً للملاقاة السابقة، وهذا واضح لاشبهه فيه.

الثالثة: الدليل المتعرض لمطهرية الكر وكذلك الدليل المتكفل لعدم انفعاله منطوقاً ومفهوماً، يكون المنسبق منه عرفاً لزوم صدق عنوان كونه ماء كرّاً في حال يحمل عليه الحكم، فقولك: ماء الكر لا ينفعل بالملاقاة، لا بد أن يكون هذا العنوان محفوظاً حتى يحكم بعدم انفعاله، حتى كان عدم الانفعال عارضاً على هذا العنوان، فلو تبدّل العنوان لا يحمل عليه عدم الانفعال بمجرد وجود هذا العنوان فيه سابقاً.

وكذلك الحال في الماء القليل والحكم بانفعاله بالملاقاة، فلا بد أن يكون في ظرف هذا الحكم ماء قليلاً لاشيناً آخر، وكذلك الحال في ظرف التطهير، فقوله: «مشيراً إلى غدير: أن «هذا لا يصيب شيئاً إلا طهره» لا يفهم منه العرف موضعاً صار الماء بمحض الإصابة وبحيث لم يفصل زمان شيئاً آخر غير الماء، وإن كان فرق بين التطهير والتنجيس من حيث إن الماء هنا في رتبة الإصابة ماء، فيمكن أن يؤثر التطهير، فتكون الإصابة مؤثرة في شيتين: أحدهما: الإضافة، والآخر: التطهير، فيكون التطهير والإضافة في عرض واحد، فيصدق أن الماء صار مطهراً كما يصدق أن الماء صار مضافاً، إلا أنه يمكن دعوى انصراف الكلام عند العرف فيما إذا بقى عنوان مائة الكر في حال التطهير وبعده.

وبعبارة أخرى كان بين الإضافة والتطهير فصل بالزمان لا بمجرد البعدية الرتبية ولا أقل من التوقف وعدم امكان الجزم بالإطلاق.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما صورة تأثير المضاف في الماء وتبديل عنوان الماء إلى عنوان المضاف فلا يمكن بمقتضى المقدمة الثالثة القول بتطهير الكرّ إياه، فإنه في زمان من الأزمنة لم يبق على وصف المائة بعد الملاقاة. وقد عرفت عدم انفهامه من الدليل للانصراف، أو لعدم الجزم بالإطلاق، وكذلك لا يمكن التمسك بدليل عدم انفعال الكثير بعد صيرورته مضافاً، كما لا يمكن بدليل انفعال القليل؛ لما عرفت من أن كلاً منهما يقتضي بقاء المائة في حال الحكم.

وأما المضاف فلأمانع من استصحاب نجاسته، وتوهم تبدل الموضوع لأنه صار ضعيف ما كان في السابق ضعيف، لأن هذا إتماً يتم لو كان المراد استصحاب النجاسة في مجموع الأجزاء سواء الحاصلة من اختلاط المضاف، أم الحاصلة من

اختلاط الماء، لاني ما أريد استصحاب النجاسة في خصوص الأجزاء المشتبهة من المضاف في أجزاء الماء. وحينئذ يصير المضاف الجديد الذي كان ماء نجساً لأنه مضاف لاقى نجساً، فيآته قلنا: يكفي في تنجيس المائعات بقاء الملاقاة السابقة، فوجود الملاقاة في الزمان الثاني الذي يعبر عنه بالبقاء ينطبق عليه ملاقاة المضاف، وعرفت في المقدمة الثانية انهفام ذلك من أدلة تنجيس المائعات.

فبعد الاستصحاب في المضاف الأصل يحكم بالنجاسة في الأصل والفرع معاً، أما في الأصل فبالاستصحاب، وأما في الفرع فللملاقاة الوجدانية. ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب الطهارة في الفرع لامن جهة عدم بقاء الموضوع، فإن المتبدل هو الاسم، ولا ينافي أن تكون الوحدة الموضوعية باقية عند العرف مع ذلك، بل لأجل أن هذا الاستصحاب مع الاستصحاب الأول من قبيل الحاكم والمحكوم، والأصل السببي والمسببي، لأن من آثار نجاسة المضاف الأصلي شرعاً نجاسة المضاف العارضي، فالأصل المخرز للأول رافع للشك في الثاني.

وأما طهارة المضاف العارضي ليس من أثره الشرعي طهارة المضاف الأصلي، بل من جهة القطع بعدم اجتماع طهارته مع نجاسته يكشف طهارته عن طهارته. وبالجمله لو أجرى الأصل في ظرف المضاف الأصلي فهو يرفع شكنا في العارضي، ولكن لو أجريناه في العارضي فلا بد من التمسك في الأصلي بمقدمة خارجية من الإجماع. وليس هذا الأصل كافياً له.

وأما الصورة الثانية:

وهي صورة الكسر والانكسار وحدوث الطبيعة الثالثة مع انعدام عين المضاف، ففي هذه الصورة أيضاً دليل التطهير قاصر، ولا يجري أيضاً لدليل

الانفعال وعدم الانفعال، لأنّ حال الملاقاة لا يشك في طهارته لآته كان ماء كراً، وحال الشك المفروض عدم بقاء موضوع المضاف النجس عرفاً وارتفاع حقيقته من البين رأساً، ففي حال المضافة ليس في البين شيء نجس حتى يقال ينجس ببقاء الملاقاة السابقة.

وبالجمله وإن كان في رتبة الملاقاة المائية والمضافة محظوظتين، ولكن بالملاقاة خرج الماء عن المائية وانعدم المضاف فيبقى التطهير بلا محل، ولا يعقل حصول التطهير وانعدام الموضوع في عرض واحد، وكذلك اضافة الماء وانعدام المضاف يكونان في عرض واحد، فليس في ما بعد رتبة الإضافة من المضاف عين حتى ينجس المضاف العارضي.

وحينئذ لا يبقى إلا استصحاب طهارة الماء بعد أن الموضوع باق عرفاً، وإنما الاختلاف في الاعراض وليس في هذا الفرض للمضاف الأصلي عين في البين، حتى يكون محلاً للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة، وهذا الفرض بعيد جداً، ولا يعد أن يكون مجرد فرض وإن كان له في الجوامد واقعية.

وأما الصورة الثالثة:

وهي صورة التأثير والتأثر من الجانبين مع التركيب المزجي وبقاء موضوع المضاف عرفاً، فيبنى الكلام فيها على شمول أدلة تطهير الكثر للمقام وعدمه، فربما يقال: إنّ العرف وإن كان لا يفهم موضعاً لا يكون في الماء تأثير أصلاً، لكن لو كان له تأثير في المضاف ولو كان من المضاف أيضاً تأثير في الماء فهو داخل في الكلام. ولكن هذه الدعوى بعيدة، فلو لم يدع الانصراف إلى صورة كان مائية الماء حال الملاقاة وبعدها بالبعديّة الزمانية محفوظة ولو في جزء يسير من الزمان، فلا أقل من

الترديد وعدم امكان الجزم باستفادة الاطلاق من الكلام.

وكيف كان فإن قلنا: بالإطلاق فلا إشكال حيث إنه يحكم بالطهارة بالدليل الاجتهادي، وإن قلنا: بالانصراف أو عدم الاطلاق فالكلام في هذه هو الكلام في الصورة الأولى حرفاً بحرف، فإنه بعد عدم الامكان إجراء حكم التطهير، وعدم الانفعال في الماء الكثير، أما الأول فلأنه الفرض، وأما الثاني فلما تقدم سابقاً في الصورة الأولى من أنه حين الحكم بعدم الانفعال؛ أعني: بعد الاضافة قد خرج عن عنوان كونه ماء كثيراً، لامناص عن استصحاب نجاسة المضاف الأصلي، فإنه باق عرفاً على ما هو المفروض غاية الأمر تبدل عنوانه، لكنّه غير قادح في الاستصحاب مع صدق الوحدة عرفاً، وبعد هذا الاستصحاب لا يجرى لاستصحاب الطهارة في الماء لما تقدم من حديث الحكومة، هذا حاصل الكلام في هذه الصور.

ولشيخنا المرتضى هنا كلام لا يخلو عن الاعتشاش

أما أولاً: فلأنه يظهر منه الفرق بين حصول الاضافة في الماء تدريجياً أو دفعة ولا يخفى اتحاد الملاك في كليهما؛ فإنه في صورة التدرج أيضاً يقال: بأن أول جزء من الماء الذي صار مضافاً في أول زمان من الملاقاة لم تطهر الجزء الذي لاقاه من المضاف، بل هو متأثر منه فإنه مضاف لاقى المضاف النجس، وهكذا يرتقى في الحكم بالنجاسة على التدرج إلى أن يبقى من الماء أقل من الكره، فيحكم بنجاسة المجموع دفعة.

وأما ثانياً فلأنه في صورة الاستهلاك والاضافة معاً حكم بالطهارة ولم نعلم ما أراد؛ فإن أراد الاستهلاك بمعنى الانعدام كان الحكم بالطهارة صحيحاً، لكن

ينافيه ما ذكره في السطر الآخر في مقام توجيه الحكم بالطهارة من التمسك بالدليل الاجتهادي، لأنه قال: الاختلاط سبب للتطهر والاضافة معاً، وظاهر أنه أراد اثبات الطهارة بدليل مطهري الكبر، فإن أراد الاستهلاك بمعنى المتركب المزجي كما هو المترأى من لفظ الاختلاط والامتزاج في كلامه، وحينئذٍ فصريح كلامه اختيار شمول أدلة التطهير وعدم الانفعال للمقام، لأنه قال: أمكن أن يقال: إن المضاف لم يلاق نجساً بل الكثير بتلاشيه فيه صار مضافاً، والمفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشي لأن الكثير لا ينفعل، فالاختلاط سبب للتطهر والاضافة معاً، انتهى.

وعرفت أن الحكم بالطهارة على هذا المبنى لا يحصى عنه، لكن لا يلانم ما ذكره عقيب ذلك في فرض الشك في طهارة المضاف ونجاسة الماء من أن الاستصحابين متعارضان فيتساقطان ثم يرجع إلى قاعدة الطهارة، لأنك عرفت أن المقام ليس مقام التعارض بل مقام حكومة استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة، ثم لو شك بعد العلم بالاضافة والاستهلاك أنه من الصورة الثانية التي قد انعدم الموضوع عرفاً حتى يحكم بالطهارة، أو من الثالثة التي لم ينعدم حتى يحكم بالنجاسة، فلا مجرى لشيء من استصحابي النجاسة والطهارة، فالمرجع قاعدة الطهارة ولم يمكن استصحاب بقاء موضوع المضاف على حاله، لأنه ليس له أثر وجداني مقطوع، والمعتبر في استصحاب الموضوع أن يكون له على تقدير البقاء أثر مقطوع وهنا مشكوك الحال.

نعم على تقدير البقاء هو مستصحب الطهارة، ونحن ولو سلمنا أن استصحاب الموضوع بلحاظ الأثر الذي هو استصحاب حكمه، وبعبارة أخرى كون الاستصحاب ناظراً إلى نفسه ممكن، لكن نقول هذا الأثر ثابت لهذا الموضوع

عقلاً لاشرعاً، فإنه لم يحكم الشارع في دليل من الأدلة بأن الإبقاء لا بد له من موضوع، بل ذلك حكم العقل فترتيب حكم أبي حكمه على وجود الموضوع مستفاد من العقل فتأمل جيداً، فإن للكلام في ذلك مقاماً آخر.



قال في العروة الوثقى: « النجاسات اثني عشرة: الأوّل والثاني: البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه، إنساناً أو غيره بريّاً أو بحريّاً، صغيراً أو كبيراً، بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح، نعم في الطيور المحرّمة الأقوى عدم النجاسة، لكنّ الأحوط فيها أيضاً الاجتناب، خصوصاً الخفّاش، وخصوصاً بوله، ولا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصليّاً كالسباع ونحوها، أو عارضياً كالجلال وموطوء الإنسان، والغنم الذي شرب لبن خنزيرة، وأمّا البول والغائط من حلال اللحم فظاهر، حتّى الحمار والبغل والحيل، وكذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل كالسمك المحرّم ونحوه».

أما التقييد في نجاستها من غير المأكول بكونه ذا نفس سائلة فلم يرد في خبر من الأخبار، ومثل الحية والأفعى والسمك الحرام اللحم ممّا ليس له نفس سائلة داخل في عموم ما لا يؤكل لحمه وليس منصرفاً إلى غيرها، ولهذا نقول بكون استصحاب أجزائها في الصلاة مبطلاً مع كون الإبطال مخصوصاً بأجزاء غير مأكول اللحم.

نعم مثل البق والبراغيث ممّا ليس له لحم خارج عن مقسم المأكول لحمه وغير المأكول لحمه، فنرجع في طهارة فضله إلى الأصل، وأمّا مثل الحية فيشملة العمومات الدالّة على نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه وخرته مع عدم وجود مخصص صريح بل ولا ظاهر لها، وما وقع من المحقق في وجه طهارته من طهارة ميتته وميتته ولعابه فاشتبهت فضلاته عصارة النبات يكون من المعجائب صدور مثل هذا القياس من علماء الشيعة، وبالجملّة فالعمدة هو الإجماع لو تمّ وإلّا فالعموم محكّم.

ثم إن هنا تكلماً من حيثين آخرين، الأولى: هل المراد بالمأكول لحمه ما يجوز أكل لحمه شرعاً حتى يشمل الفرس والبغال والحمير أو هو خصوص ما خلقت لأجل أن يؤكل لحمه، فيكون هذه داخلة في غير مأكول اللحم؛ فإنها خلقت لأجل الركوب والزينة لقوله تعالى: ﴿لتركبوها وزينة﴾^(١) وفي بعض الأخبار أيضاً دلالة على ذلك كما عن زرارة عن أحدهما - عليه السلام - في أبوال الدواب يصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى ولكن ليس مما جعله الله للأكل^(٢) فيكون هذا الخبر تفسيراً لعنوان ما أكل لحمه الواقع في الأخبار الأخر.

والثانية: أن الطيور هل هي خارجة عن عموم ما لا يؤكل لحمه فيكون خريثها وبولها - لو كان لبعضها بول كما في الخفاش على ما نقل - طاهرين، أو هنا تفصيل بين المأكول منها وغير المأكول؟ وقبل التكلّم في ذلك لابد من التيمّن بذكر أخبار الباب وبيان ما يستفاد منها ووجه الجمع ما يترأى التنافي بينه، فنقول وبالله التوفيق ومنه الاستعانة:

منها: رواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٣).

ومنها: رواية أبي الأعز النحاس قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إني أعالج الدواب فربّما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب أحدها برجله أو يده فينضج على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه؟ فقال: «ليس عليك شيء»^(٤).

١- النحل/٨.

٢- الوسائل: ج ٢، ب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٠، ح ٧.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٠٨، ح ٢.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٠٩، ح ٢.

ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن ألبان الإبل والبقر والغنم وأبوالها ولحومها؟ فقال: لا تتوضأ منه إن أصابك منه شيء أو ثوباً لك فلا تغسله إلا أن تنظف^(١). المراد بقوله: لا تتوضأ منه يعني لا يلزم التطهير منه يعني أنه طاهر.

ومنها موثقة زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: «إن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي»^(٢). التقييد بقوله: إذا علمت الخ قيد لكل شيء؛ فإنه يشمل اللحم والجلد أيضاً ويعتبر في جواز الصلاة فيهما العلم بالتذكية.

وكيف كان منطوق هذا الخبر يدل على الطهارة في جانب ما كوك اللحم؛ إذ جواز الصلاة في المذكورات بعد العلم بعدم جواز الصلاة في المحمول النجس، والعلم بعدم العفو دليل على طهارتها، وأما المفهوم أعني عدم جواز الصلاة في كل شيء من غير المأكول الذي منه بوله وخرثه فلا يلزم النجاسة؛ إذ عدم جواز الصلاة فيهما أعم من كون المانع كونها نجسين أو كونها من أجزاء غير المأكول كما في الوبر والشعر.

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»^(٣). لا إشكال في كون ما يخرج منه كناية عن خصوص البول والغائط فلا يشمل المنى والدم، ويجري الكلام التنزيه هنا أيضاً، فنفي البأس بقول

١- الوسائل: ج ٢، ب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٠، ح ٥.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠١٠، ح ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠١١، ح ١٢.

مطلق الشامل لجواز كل تصرف حتى الصلاة فيه في جانب المنطوق ملازم للطهارة كما عرفت، وأمّا في جانب المفهوم فحيث إنّه موجبة جزئية، وإثبات البأس في الجملة الصادق على عدم جواز الصلاة فيه من جهة كونه من غير مأكول اللحم مع كونه طاهراً فلا يلازم النجاسة.

إلا أن يقال: إنّ إثبات البأس وإن كان يجتمع كونه من جهة واحدة ككون الصلاة فيه ممنوعة ومعوية، وهذا لا يدلّ على النجاسة لكن يمكن إثبات نجاسته من إطلاق هذا البأس الجزئي لجميع التقادير، أعني: تقدير وجوده في بدن المصليّ وثوبه حال الصلاة وتقدير ملاقاته مع أحدهما قبل الصلاة وزوال عينه حال الصلاة، فالبأس وإن كان من جهتها واحدة ويمكن أن تكون هي الصلاة فيه، لكن البأس من جهة الواحدة عام للتقديرين، ولا إشكال أنّ عموم البأس لهذين التقديرين ملازم للنجاسة؛ فإنّ المنع عن الصلاة في جزء غير مأكول اللحم إنّما هو مشروط ببقائه ووجوده على البدن أو الثوب حال الصلاة؛ إذ بدونه لا يصدق أنّ الصلاة وقعت فيه، وأمّا مانعية النجاسة فلا فرق فيها بين المهورتين.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الظاهر من سياق الكلام رفع التوهم في البول والغائط من حيث الطهارة والنجاسة، وإلاّ فحيثية عدم جواز الصلاة لكونها من غير المأكول فلا اختصاص لها بخصوص ما يخرج من أحد السيلين، فعدم البأس في المنطوق بمعنى الطهارة، وثبوته في المفهوم بمعنى النجاسة، ولكن يقع الكلام في عموم المفهوم.

وبالجملة فإنّنا نسلم ثبوت دلالة الوصف في المقام على المفهوم بمعنى أنّه ليس ممّا ذكر فيه الوصف، لا لأجل دخله في الحكم وارتباط الحكم، بل أي به

لنكتة أخرى كما في «ربائبكم اللاتي في حجوركم»^(١) بل تقطع بكونه مما يناط به الحكم بقريته ورود الكلام في مقام بيان الضابط والمعيار، ولا يخفى ظهور الوصف بل خصوصيته في هذا في الدخالة في الحكم كما في الوصف في مقام الحد والتعريف.

ولكن مع ذلك نقول: إن القدر المتيقن من كون الوصف المذكور ضابطاً للطهارة هو ثبوت النجاسة في الجملة في غير المأكول في قبال طهارة جميع افراده؛ فإنه مناف لدخالة مأكولية اللحم في الطهارة، فالثابت هو ثبوت النجاسة ولو في بعض أصناف غير المأكول؛ وذلك لأن إثبات الضابطية للطهارة لوصف المأكولية لا يدل على انحصار ضابط الطهارة به، بل إنها يدل على أنه ضابط، ولا ينافي أن يكون هنا عنوان آخر أيضاً سبباً وضابطاً للطهارة كعنوان الطائرية، فيكون للطهارة سببان: مأكولية اللحم والطائرية.

وبالجملة فمع تسليم الدلالة على المفهوم وأن ثبوت البأس في المفهوم يدل على النجاسة لا يدل على النجاسة في كل ما لا يؤكل على نحو العموم، هذا. وأما ما ورد في عنوان الطير فخيران، أحدهما: ما وصفه شيخنا المرتضى - قدس سره - بالصحة وهو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام -، قال «كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرته»^(٢).

والثاني: مصححة علي بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - «عن الرجل يرى في ثوبه خرة الطير هل يحكّه وهو في الصلاة؟ قال: لا بأس»^(٣).

١- النساء/ ٢٣.

٢- الوسائل: ج ٢، ١٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٣، ح ١.

٣- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠١٣، ح ١.

ومعارضة هذين الخبرين مع ما تقدّم قد يلاحظ في خصوص البول وقد يلاحظ في خصوص الخمر، أما الأوّل فهو من هذا الحيث إنّنا يعارض الخبر الأوّل أعني قوله: إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، والنسبة بينهما عموم من وجه، ومورد التصادق الطائر الغير المأكول لحمه مع كونه ذا بول كالخفاش، والقاعدة في المتعارضين بالعموم من وجه مع عدم أظهرية أحد الطرفين هو الرجوع إلى الأصل ومن الواضح أنّه هنا الطهارة، مع إمكان أن يقال بتقديم خبر الطير؛ وذلك لأنّه لو قدّم الخبر الآخر وخصّص خبر الطير بالمأكول اللحم لزم أن لا يكون للطير عنوان مستقل للطهارة، بل كان العنوان هو المأكول اللحم، ومن الواضح ظهور الخبر في ثبوت العنوان للطير في هذا الباب، وهذا بخلاف ما لو خصّصنا غير المأكول بغير الطائر، فإنّه لا يلزم لغوية عنوانه رأساً؛ وذلك لمحافظة عنوانه في غير الطائر، فيكون الجمع العرفي على هذا تقديم خبر الطير وجعله قرينة صارفة على تخصيص الآخر.

وأما الثاني فهو من هذا الحيث سليم عن المعارض؛ فإنّ ما يتوهم معارضته له هو الخبر الأخير وهو قوله: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه، وقد عرفت أنّه لادلالة له على العموم في جانب المفهوم فلا يدلّ على نجاسة خمر كلّ ما لم يؤكل لحمه، نعم يدلّ على نجاسة خمر بعض غير المأكول، ولا تنافي بين ذلك وبين طهارة خمر كلّ طائر كما هو واضح، فيكون للطهارة ضابطان، مأكوليّة اللحم والطائرية.

بقي الكلام في ما ورد في بول الخشاشيف من الخبرين المتعارضين على وجه التباين الكليّ، أحدهما: رواية داود الرقي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن

بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلاجده فقال: «إغسل ثوبك»^(١)، والثاني: رواية غياث عن جعفر - عليه السلام - عن أبيه - عليه السلام - قال: «لابأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف»^(٢)، ولا يخفى ثبوت الجمع الدلالي بينهما؛ فإن ملاحظة لابأس في جنب إغسل يكون عرفاً قرينة على كون الأمر للاستحباب لأجل النظافة وللوجوب لأجل النجاسة، ووجهه أن «لابأس» صريح في الطهارة والأمر ظاهر في الوجوب، فنرفع اليد عن الظاهر لأجل الصريح، هذا بحسب الدلالة.

وأما بحسب السند فهذه مع رواية داود كلاهما موثقة، ولارجحان لأحدهما على الآخر، وذلك لأن في طريق الأولى موسى بن عمرو لم يرد في حقه أزيد من التوثيق، ووجود الرواية في كتاب محمد بن علي بن محبوب الذي هو أحد الكتب المتبعة على ما حكاها شيخنا المرتضى - قدس سره - عن محكي السرائر لا يفيد مع كون محمد بن علي بن محبوب رواها عن موسى المذكور، فتكون كالرواية الثانية؛ فإن في طريقها غياث البتري وهو ممن وثقه العلامة والنجاشي فتكون روايته موثقة، ولو فرض كونه عامياً كما رتبنا يشهد بذلك تعبيره عن الصادق - صلوات الله عليه - بقوله: عن جعفر عن أبيه.

وأما حمل الرواية الثانية على التقية كما عن الشيخ فلاوجه له بعد وجود الجمع العرفي بينها وبين رواية داود؛ فإن الرجوع في الخبرين المتعارضين إلى المرجحات السندية إنما يكون بعد اليأس عن الجمع الدلالي العرفي، وقد عرفت وجوده هنا، ثم لو رفع اليد عنها لمطروحيته وكونها رواية شاذة نقل الإجماع على

١- الرسائل: ج ٢، ١٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٣، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠١٣، ح ٥.

خلافها في محكي المختلف فلا بد من استثناء بول الخشّاف من عموم صحيحة أبي بصير وتخصيصها برواية داود، وأمّا خرته فإن كان القول بالفصل بين البول والخرء معدوماً فيلحق بالبول، وإن كان موجوداً فيكون عموم الصحيحة فيه مأخوذاً.

ثم إن شيخنا المرتضى تمسك على طهارة خرء الطير مضافاً إلى الصحيحة بمصحة علي بن جعفر عن أخيه -مب التلم- عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكّه وهو في الصلاة؟ قال: «لابأس» ولم يعلم وجهه؛ فإن الرواية غير مربوطة بالمقام؛ وذلك لأنّ ظاهر سياق الرواية أنّ السؤال وقع عن حيث وقوع الحكّ الذي هو فعل خارجي في أثناء الصلاة أنّه مبطل للصلاة لكونه معدوداً من الفعل الكثير أولاً؟ مع مفروغية طهارة الخرء إمّا من جهة كونه من الطائر المأكول أو مطلقاً بناءً على طهارته مطلقاً، وبالجملة الظاهر أنّ مفروض السؤال في موضع الفراغ عن الطهارة ويكون وارداً مورد حكم آخر فلا يصحّ التمسك به للمقام.

ثمّ قد تجمل الصحيحة معارضة بما عن المختلف عن كتاب عمار بن موسى عن الصادق -مب التلم- قال: «خرء الخشّاف لابأس به، هو ممّا يؤكل لحمه ولكن كره أكله لأنّه استجار بك وأوى إلى منزلك وكلّ طير يستجير بك فأجره»^(١) حيث إنّ ظاهره تعليل الحكم بطهارة بول الخشّاف بكونه ممّا يؤكل لحمه، فيدلّ على أنّ المعيار حلية اللحم دون الطيران.

ولكن لا ينفى أنّه وإن كان بحسب بادي النظر ظاهراً في ذلك، إلا أنّ ملاحظة الفقرة الأخيرة ربّما تشهد بكون قوله: «مّمّا يؤكل لحمه الخ جملة مستأنفة لاتعليلاً لما تقدّمه، ولا أقلّ من أنّ الجمع العرفي بينه وبين الصحيحة يقتضي ذلك؛ فإنّ تقديم هذا على الصحيحة يوجب كون عنوان الطير غير دخيل أصلاً وهو

١- الوسائل: ج ٢، ١٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٢، ح ٢٠.

خلاف نصّ الصحيحة.

وإذن فعلى القاعدة لأمّان من العمل بالصحيحة والأخذ بمضمونها لو لم يرد فيها الوهن من جهة المطروحية وقلة العامل بها وحكاية الإجماعات على خلافها.

بقي الكلام في أبواب الخيل والبغال والحمير وأرواثها، فإنّ المشهور بل لم يحك الخلاف إلّا عن جماعة منهم الإسكافي والشيخ في النهاية هو الطهارة، وقد اختلف الأخبار، ففي مضمرة سماعه قال: سألت عن أبواب السنور والكلب والحصار والفرس؟ قال: «كأبواب الإنسان»^(١).

وموتقة عبد الرحمان بآبان قال: سألت أبا عبد الله عن رجل يمسه بعض أبواب البهائم أيفسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار والفرس والبغل، وأمّا الشاة وكلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله»^(٢) يظهر من مقابلة هذه الثلاثة مع ما يؤكل لحمه خروجها عن هذا العنوان، وأنّ المراد بالمأكول لحمه ما يؤكل فعلاً ويكون جعله للأكل، لا مطلقاً لحلال اللحم وإن لم يكن مأكولاً بمعنى عدم مجعوليته للأكل، فيكون شارحاً كالرواية الآتية للروايات المتقدمة الواقع فيها هذا العنوان أو عنوان ما لا يؤكل لحمه، فيكون هذان العنوانان اللذان جعلنا مناطين في هذا الباب أخصّ من عنواني حلال اللحم وحرامه المجمعولين مناطاً في باب لباس المصلي كما يأتي ذكر روايته، فهذا يعمّ الحكم بجواز الصلاة لأجزاء هذه الثلاثة ولا يعمّ الحكم بالطهارة بحسب هذا الخبر لبولها وروثها.

وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن أبواب الخيل

١- الوسائل: ج ٢، باب ٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٠٩، ح ٧.

٢- المصدر نفسه: باب ٩، ص ١٠١١، ح ٩.

والبغال؟ فقال: «اغسل ما أصابك منه». (١)

وفي حسنة ابن مسلم «اغسله فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، وإن شككت فانضحه». (٢)

ورواية علي بن جعفر المروية عن كتابه عن أخيه قال: سألته عن الثوب يوضع في مربيط الدابة على بولها أو روثها كيف يصنع؟ قال: «إن علق به شيء فليغسله وإن كان جافاً فلا بأس» (٣)، وما ورد في أنّ الماء الذي تبول فيه الدواب إن تغتبر بها فلا يجوز التوضي به (٤)، بل في رواية أبي بصير قال: سألته عن كثر من ماء سررت به وأنا في سفر قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان؟ قال: «لا تتوضأ منه ولا تشرب» (٥).

ورواية زرارة عن أحدهما في أبوال الدواب يصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً فقال: «بلى ولكن ليس مما جعله الله للأكل» (٦) وبهذا يجمع بين ما دلّ على طهارة بول الثلاثة وما تقدّم من الأخبار بحمل ما يؤكل لحمه على ما جعله الله للأكل، وما لا يؤكل على ما لم يجعله للأكل بل للركوب والزينة وغيرهما.

وقد ورد في جانب الطهارة أيضاً أخبار:

منها: رواية أبي الأعز النحاس إني أعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت ورائت فيضرب أحدها ويرده فينضح على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه فقال: ليس عليك شيء. (٧)

١- الوسائل: ج ٢، باب ٩، من أبواب النجاسات ص ١٠١١، ح ١١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠١٠، ح ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠١٢، ح ٢١.

٤ و ٥ و ٦ و ٧- المصدر نفسه: ١/١٠٣ و ١٠٤ و ٢/١٠٠٩ و ١٠١٠.

ورواية المعلّى بن خنيس وعبد الله بن أبي يعفور: وكنا في جنازة وقدأما حمار
فبال فجاءت الريح بيوله حتى صكّت وجوهنا وثيابنا، فدخلنا على أبي عبد الله
-عليه السلام- فأخبرناه فقال: «ليس عليكم بأس»^(١)، ومنها الرواية الواردة في باب
جواز الصلاة في أجزاء محلّل الأكل ويوله وروثه وكلّ شيء منه وقد تقدّم جزء
منها.

وهي رواية ابن بكير قال: سألت زارة أبا عبد الله -عليه السلام- عن الصلاة في
الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير، فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله
ﷺ أن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده ويوله
وروثه وكلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله
أكله، ثم قال: يا زارة هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك يا زارة، فإن كان ممّا
يؤكل لحمه فالصلاة في وبره ويوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا
علمت أنه ذكيّ وقد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم
عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكّه^(٢) هذه
أخبار الباب والإنصاف أن الجمع الدلالي بينها في غاية الإشكال.

نعم لو كان أحد الطرفين نصّاً والآخر ظاهراً كما لو كان جميع أخبار
النجاسة مشتملة على الأمر بالغسل لم يكن إشكال فيه؛ إذ كان المتعين حيثيذ حمل
الظاهر على النصّ بحمل الأمر بالغسل على الاستحباب لكونه لا بأس صريحاً في
الطهارة، ولكن مضمرة سماعاً قد قرن فيها بين بول الحمار والفرس مع بول الكلب

١- الوسائل: ج ٢، باب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١١، ح ١٤.

٢- المصدر نفسه: ج ٣، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، ص ٢٥٠، ح ١.

والسُّور، وحكم بكون بول الجميع كأبوال الإنسان وهذا صريح في النجاسة.

وكذلك لم يكن إشكال في الجمع العرفي لو كان الطرفان صريحين، إذ حينئذٍ كانا متساقلين ثم نرجع إلى العام الذي فوقهما من قاعدة دوران الطهارة والنجاسة مدار مأكوليّة اللحم وعدمها، **أ** كان هذا العام مرجحاً لأخبار الطهارة على الخلاف، لكن هذا أيضاً غير ممكن لوجود رواية زرارة في أخبار النجاسة المشتمة على كراهة الإمام -عليه السلام- عن بول هذه الثلاثة وسؤال الراوي عن حليّة لحومها وجوابه -عليه السلام- بأنها حلال اللحم ولكن ليست مما جعل للأكل؛ فإن هذا شارح للمراد من عنوان المأكول اللحم الواقع في العمومات، ومثلها أيضاً موثقة عبد الرحمان التي وقع التقابل فيها بين بول الفرس والحمار والبغل وبين الشاة وكل ما يؤكل لحمه.

وعلى هذا فيقع التعارض بين هاتين الروايتين وبين تلك العمومات، فالمتعين حينئذٍ - أعني عند تعذر الجمع الدلالي - حمل أخبار النجاسة على ورودها للثقة؛ فإنّ القول بالطهارة مذهب الشافعي وأبو يوسف على ما حكاه في الجواهر، ويشهد له إعراض الأصحاب - رضي الله عنهم - عنها؛ فإنّه لم يحك القول بالنجاسة إلا عن ابن الجنيد وحكي متابعة الشيخ له في النهاية، لكن حكى أنّه رجع عن هذا الفتوى في المبسوط.

ثم من المسلم بينهم في هذا الباب أعني باب نجاسة البول والغائط من غير المأكول عدم الفرق بين ما كان غير مأكول بالأصل وما كان كذلك بالعرض كالشاة الموطوءة أو الجلالة، ولولا ذلك تعين الفرق بينهما وذلك لأنّ المنصرف المتبادر من قولهم -عليهم السلام-: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، وكلّ ما

أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»^(١) هو ما كان كذلك بحسب أصل الجعل والجعل الأولي، فكل ما كان مأكول اللحم بحسب ذاته فبوله وغائطه طاهر وإن صار غير مأكول بالعرض، وكذلك الكلام في غير المأكول.

وهذا نظير ما ورد في أنّ الشك في النافلة غير مضرة بصحتها بل المصلي مخير بين البناء على الأقل والأكثر في قبال الفريضة، وأن الجماعة لايتأتى في النافلة حيث إنّ الشك في الفريضة إذا كانت ثنائية أو ثلاثية موجب للبطلان والجماعة أيضاً آتية فيها، فإنه لا شك في انصراف ذلك إلى ما كان نافلة بحسب أصل الجعل أو كان فريضة كذلك، فلا يشمل الحكم ما كان نافلة بالطواري مع كونه فريضة بحسب الأصل كالصلاة المعادة، ولما صار فريضة كذلك كالصلاة المندوبة المنذرة؛ فإنّ ذلك لا يوجب صيرورة الأول كالنافلة في حكم الشك والجماعة، ولا صيرورة الثاني كالفريضة فيها.

وبالجملية لو لم يكن إجماع في البين تعين حمل المأكول على المأكول الذاتي وغير المأكول على الذاتي دون العرضيين منهما، كما أنّ الحال كذلك في باب لباس المصلي؛ فإنه لو لم يكن إجماع هناك كما هنا نحكم بجواز الصلاة في أجزاء مأكول اللحم وإن صار جلالاً أو موطوء.

ولكنّ الشيخ المرتضى - قدس سره - عمم غير المأكول الواقع في عنوان ذلك الباب أعني باب اللباس لغير المأكول بالعرض ولم يتعرض للتفصيل بعد ذلك، ويظهر من عروة الوثقى أنّ الحكم فيه ليس في المسلمية مثله هنا؛ فإنّ عبارته هنا هكذا: «ولا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع ونحوها أو عارضياً كالجلال وموطؤ الإنسان والغنم الذي شرب لبن خنزيرة» وعبارته في باب

اللباس هكذا: «الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض كالموطوء والجلال وإن كان لا يخلو عن إشكال» انتهى.

ثم على تقدير القول بعموم العنوانين لما دخل فيهما بالعرض فلا إشكال في عدم شمول عنوان مأكول اللحم لفرد غير مأكول ذاتاً ولكن صار جائر الأكل بسبب الاضطرار، ولا غير المأكول لما يكون مأكولاً ذاتاً ولكن حرم من جهة النذر، والفرق بينهما وبين الموطوء والجلال أنها صارا حرام اللحم على عامة الناس، ولكن التحريم في المنذور ترك أكله والجواز في المضطر إلى أكله ليسا نوعيتين بل هما حكمان شخصيتان ثابتان في حق شخص الناذر وشخص المضطر دون غيرهما، والأول في هذا الحال حلال نوعاً، والثاني حرام كذلك، فالحكم يدور مدار الحرمة والحلية النوعيتين وإن كانتا عرضيتين .

«مسألة ١: ملاقاته الغائط في الباطن لا توجب النجاسة كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه، إذا لم يكن معها شيء من الغائط وإن كان ملاقياً له في الباطن، نعم لو أدخل من الخارج شيئاً فلاقى الغائط في الباطن كشيشة الاحتقان إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه، وأما إذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة، فلو خرج ماء الاحتقان ولم يعلم خلطه بالغائط ولا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته».

الحكم بعدم نجاسة الشيء الباطني الملاقي للنجس الباطني في الباطن من المسلميات ولا إشكال فيه، وإثبات الإشكال في الشيء الخارجي الملاقي له في الباطن كالإبرة التي ادخلت في البدن وعلم ملاقاتها الدم ولكن خرجت نقيّة، وكهلاء الاحتقان إذا رجع ولم يكن فيه أجزاء الغائط وعلم ملاقاته له في الباطن.

ووجه الإشكال عدم الدليل على نجاسة مثل البول والغائط مادام يكون في الباطن، فإن المنصرف إليه من قوله: «إغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه» هو مطلق ما يلاقي البول من الثوب والبدن وغيرهما إذا كانا في الخارج، والمفروض عدم دليل غيره، فيبقى البول الموجود في المشانة باقياً على مقتضى القاعدة من الطهارة، وكذا الكلام في غيره؛ فإنه ليس فيها ما يدل على نجاسة هذه المفاهيم بقول مطلق حتى يؤخذ بإطلاقه، وإنما هو منحصر في الأمر بغسل مثل الثوب والبدن مما يلاقيها في الخارج وهو غير شامل لملاقيها في الباطن فلا يكون دليلاً على نجاستها فيه.

مع أنه لو سلم وجود الإطلاق الدال على نجاسة ما كان منها موجوداً في الباطن حال وجوده فيه لكن نقول: إنه حال وجوده فيه نجس لا يؤثر في تنجيس ما يلاقيه سواء كان الشيء الداخلي أو الخارجي.

ووجه ذلك أن الدليل الدال على تأثير ملاقاته النجس في تنجيس ملاقيه لا يخلو من حالين، إما يكون دليلاً لفظياً مذكوراً فيه لفظ الملاقاة أو ما هو كالمذكور، أو ليس له دليل لفظي، بل يكون مستنده الارتكاز العرفي، فإن كان الأول فلا إشكال أن المتبادر من ملاقاته شيء مع هذه الأشياء هو خصوص ما كان منها بين هذه الأشياء وبين غيرها في الخارج، وإن كان الثاني فلا إشكال أيضاً أن الملاقاة التي يراها العرف سبباً للتنجيس هو خصوص القسم الذي وقع بين القدر والشيء الآخر في الخارج، ولا يتنفر مما لاقى الغائط أو البول في الجوف وإن كان يستقدر منه إذا كان الملاقاة في الخارج، وهذا نظير استقذاره من البصاق والخلط الخارجين عن الفم فلا يبلعهما ثانياً، وعدم استقذاره إذا كانا في محلها فيبلعهما،

وأما استقذاره من الحصاة والدود والنوى الخارجة من الدبر إذا لم تلتوث بشيء من الغائط فليس من جهة كونها ملاقية للغائط في الباطن، وإنما هو من جهة كونها خارجة عن هذا السبيل، وقد ألقى الشارع استقذاره من هذا الحيث. هذا كله هو الكلام في الباطن الذي هو الجوف أو مثله في عدم كونه مرتباً.

وأما مثل مطبق الشفتين وداخل العين والأنف مما يرى ولكن عدّ من الباطن في باب الغسل ولم يلزم غسله، فالظاهر أنّ ملاقة النجس مثل الدم الكائن في أحد هذه المحالّ موجب للنجاسة، إذ هو مثل الملاقة الواقعة في الخارج في عدم انصراف دليل تنجيس الملاقة عنه وثبوت الاستقذار العرفي فيه، وإذن فيفرق بين هذين القسمين من الباطن في الملاقاة الخارجي فيحكم بالطهارة في الأول وبالنجاسة في الثاني.

وأما في الملاقاة الداخلي الذي قلنا إنّ الحكم فيه مسلّم فيبني الكلام فيه من حيث هذا التفصيل على ملاحظة معقد الإجماع وكلام المجمعين هل هي صريحة في الطهارة حتى في القسم الثاني من الباطن، أو ليس كذلك بل المتيقن منها القسم الأول، فعلى الأول لاسيبل إلى التفصيل وعلى الثاني يتعين.

وينبغي التعرّض هنا لكلام شيخنا المرتضى المذكور في باب المطهّرات في عنوان انتقال النجاسة إلى البواطن الذي جعله ابن فهد في موجزه عنواناً من المطهّرات مما يناسب المقام مع شرحه فنقول: قال - قدّس سرّه - ^(١): «وتوضيح الحال في البواطن أنّ الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن، وأخرى في تأثر البواطن بها، وثالثة في تأثر ما يحدث فيها من الرطوبات، ورابعة في تأثر ما يدخل من الخارج إليها»، والدود داخل في القسم الثالث أعني ما يحدث

١- جعلنا كلام الشيخ الأنصاري - قدّس سرّه - بين «٥» وخارجها كلام المصنّف - دام ظلّه -

في الباطن، والنوى والحصاة في القسم الرابع «والكلام في كلِّ تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن وأخرى في النجاسة الداخلة إليها من الخارج» فهذه ثمانية أقسام «فنعقول: أما النجاسة الكائنة في البواطن فإن كانت عينية حادثة فيها كالدَّم الحادث في الفم وجوف الأنف فالظاهر أنه لاحكم لها فيجوز معها الصلاة ودخول المساجد وإن منعنا عن حمل النجاسة في الصلاة وإدخالها في المسجد مطلقاً».

ظاهر العبارة أن هذا الدم نجس ولكن لاحكم له، ولكن ظهر بما قدّمناه أنه يمكن الحكم بعدم كونه نجساً، ويكون حاله عند الشارع حال خلط الصدر عند العرف لا يكون مستقذراً مادام في الباطن، وإذا القي في الخارج يصير مستقذراً وليس لازم الدمية النجاسة كما في ما يبقى من دم المذبوح بعد خروج الدم المعتاد؛ فإنه وإن كان تعبير الفقهاء فيه أن خروجه مطهر لما يتخلّف ولكن يمكن القول بكونه مع دميته طاهراً، «ويدلّ عليه بعد ظهور الإجماع إطلاق ما دلّ على أنه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الأنف».

والمحصّل أنه لو قلنا بأن الصلاة مع النجاسة ممنوعة وإدخال النجاسة في المسجد محرّم، فالدم الحادث في الباطن لا يحكم عليه بهذا الحكم، أما ما كان منه في الجوف ونحوه فلائته من المعلوم عدم التكليف في هذه الشريعة بشقّ بطن من حدث في بطنه نجاسة وإزالتها للصلاة وجواز الدخول في المسجد، وأما في ما كان في مقدم الأنف والفم فلا إطلاق ما دلّ على أن من رعف لا يجب عليه إلا غسل ظاهر الأنف ولا يجب تعاهد داخل الأنف وغسله، وما دلّ على أن المستنجي لا يجب عليه إلا غسل ظاهر المقعد ولا يجب إدخال الأصبع في حلقة الدبر، كما يحكى إدخال المسواك فيها عن العامة، فإنها بإطلاقها يشملان ما إذا كان من

عين الدم والغائط في داخل الأنف والدبر باقياً، ومع ذلك جَوِّزَ فيهما الدخول في الصلاة والمسجد ولم يوجب الإزالة.

«وإن كانت عيناً خارجية دخلت فيه أو متنجساً مطلقاً» يعني سواء كان متنجساً بالنجس الخارجي أم بالداخلي، فالأول واضح، والثاني كالخرقة الموضوعة في الأنف فيصله دم الأنف، فيقع الكلام في هذه الخرقة إذا دخلت في الجوف وإذا كانت في هذا المحل من حيث متنجسيته لامن حيث أصل النجاسة، لا يقال: إننا إذا حكمنا في النجاسة الباطنية بعدم الحكم لها فكذا يكون الملاقي لها.

فإنه يقال: لا إشكال في كون نفسي الحكم على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على نفس النجاسة، ويكون المتنجس به داخلياً تحت القاعدة من ممنوعة الصلاة معه وحرمة إدخاله في المسجد على القول بها.

«فالظاهر ثبوت حكم النجاسة إذا كان في مثل الفم والأنف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماع ونحوهما، فلو أكل نجساً أو متنجساً فيقسمت أجزاءه في الفم لم يجز له الصلاة ودخول المساجد على القول بالمنع عن الصلاة مع النجاسة وإدخالها في المسجد، للعموم أدلة المنع عنهما على القول بهما خرج ما كان منها في مثل الجوف بالإجماع والسيرة وبعض الأخبار».

والمحصل أنّ الدليل على ثبوت الحكم في مثل ما إذا كان النجاسة الخارجة موضوعة في الفم أو في جوف الأنف، أو وضع متنجس فيهما هو عموم أدلة المنع عن الصلاة مع النجاسة وتحريم إدخالها في المسجد على القول بهما، والإطلاق المتقدم ليس هنا؛ فإنّ مورده دم الرعاف والغائط، فلا يشمل النجاسة الخارجية، بل يؤخذ فيها بالعموم، وأما إذا دخلت النجاسة الخارجية أو المتنجس في الجوف فقد

خرج عن هذا العموم بالإجماع والسيرة الكاشفين عن عدم وجوب شقّ البطن لازالتهما عنه للصلاة ودخول المساجد.

«قال في الموجز: لو وضع في جيبه درهماً نجساً أخرج للصلاة وتبعه شارحه بانياً له على منع حمل النجاسة في الصلاة» .

هكذا يكون في النسخ والمتعين أن يكون بدل جيبه «فمه»؛ فإنّ الكلام في المنتجس المحمول في الباطن دون الخارج، وهذا الكلام مذكور في مقام تأييد المقام، وهذا واضح.

«وأما حكم تأثر البواطن وما يحدث فيها فالظاهر أنّه لا إشكال في عدم تنجس البواطن وما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكوّنة فيها أو الداخلة من الخارج إليها، ويدلّ عليه مضافاً إلى ظهور عدم الخلاف - كما يظهر من شارح الروضة - ظهور انصراف دليل تأثر ملاقي النجس إلى غير البواطن لو كان إطلاقاً لفظياً - كما عرفت سابقاً - كيف وليس الدليل إلّا الإجماع المفقود في المقام، بل لا يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال: إنّهُ لإجماع على تنجّس البواطن لو لم نقل بالإجماع على العدم، لكنّ الإنصاف أنّ منع شمول معاهد إجماعهم على تأثر الملاقي لمثل الفم ومقدّم الأنف ونحوهما مكابرة» .

و وجه الجمع بين هذا والإجماع المنقول على عدم التنجيس في البواطن لو كان هو أنّ الثاني إجماع على الفرع، والأوّل إجماع على تنجّس الملاقي قاعدة وقانوناً بمعنى أنّ تنجّس الملاقي قاعدة مسلّمة مجمع عليها ويكون كعمومات الكتاب أو السنّة فيكون قابلاً للتخصيص، ووجه ذلك أنّا نرى الأصحاب - رضي الله عنهم - متى يحكمون في مورد بعدم تنجّس الملاقي كما في ملاقي ماء الاستنجاء يلتصقون في

إثبات ذلك الدليل ويتشبتون به، ومن هذا نعلم أن إجماعهم وقع على القاعدة بما هي قاعدة قابلة للتخصيص، وأنهم كانوا يتلقون هذه العبارة أعني: كل ملاق للنجس ينجس أو مرادفها من المعصوم.

وعلى هذا فيحتاج الخروج عنها إلى دليل مخرج، فإن كان هنا إجماع آخر على الفرع كان هو مخرجاً، ولكنه لكونه منقولاً ليس قابلاً للمخرجية، بل المخرج للبواطن عن هذه القاعدة المجمع عليها هو الصحيح الذي ذكره بقوله: «فالأولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن صفوان عن عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - في رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبي من بصاقه؟ قال: «لا بأس به»^(١) كلمه «من» في من بصاقه تبعيضية، يعني: فأصاب ثوبي بعض من بصاقه.

وكيف كان فالاستدلال بهذه الرواية للمقام يتشبه على حمل قوله: «يشرب» على أنه حين الاشتغال بالشرب يلقي البصاق ويكون مع زوال العين لاحتالة - إذ الخمر كالماء يتقل بسرعة إلى الجوف ولا يمكث، واحتمال جمع مقدار من الخمر في طرف من الفم وإلقاء البصاق من الطرف الآخر بعيد في الغاية - وخالياً عن الأجزاء المتميزة المحسوسة من الخمر لوجهين، الأول: أنه ليس السؤال عن حكم الخمر، فالسائل يعلم نجاسة الخمر وأنه لا يصير بمجرد الانتقال إلى الفم طاهراً، فيكون مورد سؤاله ما إذا لم يكن مخلوطاً بالخمر المحسوس، والثاني: أن لفظ البصاق يكون بحسب اللغة عبارة عما يطلق عليه هذا اللفظ، وهو لا يكون إلا مع الخلو عن الامتزاج بالخمر، نعم لا يضر وجود الأجزاء الصغيرة الدقيقة العقلية؛ فإنها مستهلكة وخرجت عن اسم الخمرية ودخلت في اسم البصاقية.

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٨، ح ١.

وبالجمله فالبصاق الملقى في حال الشرب لا يخلو من الملقى للخمر؛ لأنه إما بتمامه، ملاق له، وإما مخلوط بما قد لاقاه، فيكون الحكم بعدم البأس في هذا الموضوع شاهداً على المدعى من عدم تنجس البواطن ورطوباتها بالنجاسة الخارجة والداخلة.

ولكن قد يقال: إن الرواية مجملة؛ لترددها بين هذا المعنى وبين معنيين آخرين لا شاهد عليهما فيها على المدعى، الأول: أن يكون المراد بـ «يشرب» أن فعله شرب الخمر لا أنه في الحال مشتغل به، وتوهم السائل نجاسة الفم بواسطة شرب الخمر، فلهذا توهم نجاسة الرطوبات الحادثة في الفم ولو بعد مضي مدة طويلة عن شربه بواسطة نجاسة الفم.

والثاني: أن يكون المراد ذلك وكان توهم السائل أن الفم بعد شرب الخمر ينتجس ويحتاج إلى التطهير، فشك في طهارة البصاقات المتأخرة عن زمان الشرب لأجل الشك في تطهير الشارب لفمه، ومن المعلوم أتمها أجنيبان عن المقام؛ فإن الكلام في الرطوبة الملاقية للنجس والرطوبات الحادثة بعد زوال العين طاهرة بلا إشكال.

والجواب أن الرواية ظاهرة في الفعلية والاشتغال الحالي بالشرب لمكان الفاء في قوله: «فبصق» الدال على ترتيب البصاق على الشرب وتعقيبه له، فيكون شاهداً على المدعى.

«لكن الرواية و عدم ظهور الخلاف غايتها عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين، فلعله مطهر كما صرح به الشهيدان حيث ذكرا أن البواطن يظهر بزوال العين» فإن البصاق المذكور لاحتمال يكون بعد زوال عين الخمر عن الفم بانتقاله إلى الجوف؛ فإنه مائع كالماء ينتقل إلى الجوف بسرعة، وأما إمساك مقدار منه في

طرف من الفم، وإرسال البصاق من الطرف الآخر فرض نادر غير داخل في مدلول الرواية قطعاً، وعلى هذا فهو أعم من أن يكون لعدم تنجسه بملاقة الخمر في الفم كما هو المدعى، ومن تنجسه به وبقائه على النجاسة مادام بقاء الخمر في الفم وصيرورته بزواله عن الفم طاهراً، بل مقتضى الجمع بين قاعدة تأثير الملاقي وهذه الرواية تعين الثاني، فيكون الزوال مطهراً للبواطن، وهذا ليس تخصيصاً في عام؛ إذ ليس في غير باب المياه ما يدل على انحصار المطهر في شيء خاص.

ويتفرع على الوجهين الحال في فرج، وهو ما إذا كان في جوف الأنف دم يابس وخرج ماء الأنف الجاري من أهل هذا الدم حتى يسيل إلى الخارج ولم يكن فيه شيء من الدم، فإن قلنا بعدم التأثير أصلاً فهذا الماء طاهر، وإن قلنا بمطهرية الزوال يكون نجساً؛ إذ الفرض بقاء عين الدم في جوف الأنف وعدم زواله، فليس مثل البصاق للشارب الخمر، فإنه كما ذكرنا يكون بعد الزوال لعدم مكث الخمر في الفم ونزوله إلى الجوف بسرعة، ولم يبق منه إلا الأجزاء الصغار العقلية المستهلكة في البصاق.

ثم قال - قدس سره - بعد كلام: «إن البواطن كالجوف ونحوه مما لا تظهر أصلاً لادليل على تأثيره بالنجاسة لانصراف عموم قاعدة الملاقة إلى غيرها، وأما البواطن الظاهرة كالأنف والعين والأذن فقد عرفت أن دعوى الانصراف إلى غيرها خلاف الإنصاف، فمقتضى الجمع بين الأدلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين».

ولكن يمكن أن يقال بأنه لو كان قاعدة تأثير الملاقي عموماً تعدياً كان ما ذكر من أن مقتضى الجمع هو النجاسة مع مطهرية زوال العين تاماً، إذ حينئذ كان الأخذ به لازماً ما لم يظهر الدليل على الخلاف، ولكن يمكن أن يكون استناد

المجمعين إلى الارتكاز العرفي، حيث إن ما يلاقي القدر عندهم يصير مستقراً.

وعلى هذا التقدير نقول: لاشك أنه لو عرض على العرف أن بول الخفاش إذا وقع على الثوب جاز الصلاة مع هذا الثوب، فهو لا بد له من رفع اليد عن مرتكزه والأخذ بالتعبّد من إحدى الحثيتين، إمّا من حيث أن القدر لم يؤثر في قنارة ملاقيه في هذا المقام، وإمّا من حيث إنه أثر في ملاقيه ولكن مضى الزمان طهره؛ فإن المرتكز عند العرف بقاء ملاقي القدر على قنارته وعدم زواله بنفسه بل بعلاج، فكما أن عدم حدوث قنارته رأساً بالملاقاة مع القدر خلاف ارتكازه كذلك حدوث القنارة فيه بسببها وزوالها بعلاج بمجرد مضى الزمان، وليس أحد هذين عنده مرجحاً على الآخر، بل يمكن أن يقال: بأنه بمجرد سماحه مثل هذا الحكم يتقل إلى عدم التأثر رأساً، وأمّا احتمال التأثر وزواله بزوال العين احتمال علمي لا يكاد يلتفت إليه عامة الناس.

وبالجملّة بعد ورود التعبّد من الشرع بعدم نجاسة ماء الأنف الملاقي للدم في باطن الأنف مع خروجه بعد زوال عين الدم عن الباطن يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الشيتين المرتكزين عند العرف، أعني: التأثر بالملاقاة وعدم زواله إلا بعلاج، فإن كان الأقرب بنظر العرف هو رفع اليد عن الأول بحيث صار الكلام عنده ظاهراً في الأول فيها، وإلا فلا أقل من التساوي، ومعه لا دليل على التنجيس وهو كاف في عدمه، والطهارة بحكم الأصل، وعلى هذا فيكون مثل ماء الأنف الملاقي للدم في الباطن طاهراً حتى مع خروجه قبل زوال الدم عن الباطن.

وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الخبث معاملة الظواهر - كما صرح به كاشف الغطاء - وهي ما يعدّ باطناً في باب الغسل من

الجنابة وغيرها كثقوب الأنف والأذن - يعني الثقب الذي يحدثونه فيها - وباطن السرة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين حيث إن الظاهر من تجويز الارتعاس مع عدم وصول الماء غالباً بمجردة إلى المذكورات عدها من البواطن، مضافاً إلى صدق الباطن عليها عرفاً، فيشملها ما دل على اختصاص الجنابة بالظاهر ولايجب الباطن، ولم يصل مثل هذا الإطلاق في باب النجاسة، وإنما حكم بها حكم هنا من جهة بعض الأخبار، أو من جهة الإجماع والسيرة، أو من جهة انصراف أدلة أحكام النجاسة إلى غير المقام، وإلا فليس هنا إطلاق يعتد به علق الحكم فيه على الباطن.

نعم في الأخبار دلالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء في ما ظهر من الأنف والمقعد، ولايلزم من عدم وجوب غسل باطنها عدم وجوب غسل كل ما يعد باطناً عرفاً، والمسألة محل إشكال في باب الحدث والخبث فتأمل.

والمحصل أن قاعدة الملافة سواء كان تعبدية شرعية أم ارتكازية عرفية شاملة لمثل هذا الباطن قطعاً ولايكون منصرفاً عنه، وليس في باب النجاسة إطلاق علق فيه الحكم على الباطن حتى يؤخذ بإطلاقه ويحكم بعدم التنجس في مثل ذلك أيضاً، وعلى هذا فيكون كالظاهر في التنجس بالملافة وعدم الزوال إلا بالتطهير، سواء في ذلك النجاسة الحادثة في نفس هذا الباطن والنجاسة الداخلة فيه من الخارج، هذا من حيث الخبر.

وأما من حيث الحدث فوجه الإشكال فيه أن لفظ الباطن وإن كان مذكوراً في الأخبار هنا، ولكنه مطلق ليس نسبه إلى جميع هذه الأقسام الثلاثة على السواء وينحو التواطى، بل يكون منصرفاً إلى بعضها وهو ما عدا القسم الثالث.

ويمكن رفع الإشكال من هذا الحيث أيضاً بأن تجويز الارتماس من غير تقييد له بفتح الفم والعين ليصل الماء إلى مطبقها دليل على عدم وجوب غسلها وإلاّ وجب التنبيه عليه خصوصاً مع كون الغالب المتعارف غمض العين وضمّ الشفتين عند الارتماس، ومعها لا يصل الماء إلى المطبقين، ويمكن أن يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى هذا.

«وأما ما يدخل من الخارج إلى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تأثره بالنجاسة المتكوّنة في البواطن والداخلية إليها من الخارج، فينجس الطعام بالدم في الفم ولا يظهر بزوال العين - كما صرح به في الروضة وشرحها - وقد عرفت من الموجز وشرحه الحكم بتنجس الدرهم بملاقاته النجس في الفم، لكنّ الأقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما».

والحاصل أنّ الجسم الخارجي الملاقي للنجس في الباطن الذي مثل الجوف يكون قاعدة الملاقاة منصرفة عنه تعبدية كانت أم ارتكازية، وإن لاقاه في أحد القسمين الآخرين فليست منصرفة عنه، بل شاملة له ولا يخرج عنها هنا، فيحكم بالتنجس وعدم زواله إلاّ بالتطهير.

فلتخص من جميع ما ذكرنا أنّ الملاقي في الباطن الذي كالجوف خارج عن قاعدة الملاقاة قطعاً، سواء كان خارجياً كما هو الاحتمان أم داخلياً، وسواء في ذلك النجاسة المتكوّنة في الباطن والخارجية الداخلة إليه، والملاقي في مثل مقدّم الأنف وداخل الأذن والفم إن كان داخلياً فقد خرج بالنص، سواء في ذلك النجاسة الداخلية والخارجية، والحقّ كما عرفت عدم تنجسه رأساً دون تنجسه وطهره بزوال العين.

وإن كان خارجياً فمشمول للقاعدة من دون مخرج له عنها، سواء في ذلك النجاسة الداخلية والخارجية، والملاقي في مثل الثقب المجعول في الأنف والأذن للحلقة وباطن السرة ومطبق الشفتين ومطبق الجفنين، فلا يكون القاعدة منصرفه عنها قطعاً، ألا ترى أنه لو لاقى اليد قدراً فكما يغسل العرف ظاهر بشرتها كذلك يغسل ما بين الجلود المجتمعة في رؤوس مفاصل الأصابع وما بين الظفر والبشرة ولا يخصص لها من غير فرق بين الملاقي الداخلي والخارجي والنجاسة الداخلية والخارجية^(١).

«مسألة ٢: لا مانع من بيع البول والغائط من مأكول اللحم، وأما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز، نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد ونحوه».

لو قلنا بأن بول غير المأكول وغائطه يحرم جميع الانتفاع بهما حتى التسميد ونحوه فلا إشكال في عدم صحة بيعهما على القاعدة؛ إذ هما حيثئذٍ مسلوب المآلية عند الشرع، وإن كانا مالين عند العرف، وأما إن قلنا بجواز الانتفاع بهما ببعض المنافع كالتسميد فحيثئذٍ هل لا يصح بيعهما مطلقاً أو هنا تفصيل؟ فإن قصد بالبيع صرفهما في المنفعة المحترمة فغير صحيح، وإن قصد الصرف في المنفعة المحللة فصحيح.

توضيح الحال في ذلك مبني على ملاحظة الفقرة الواردة في تفسير التجارات من رواية تحف العقول وهي قوله -عنه السلام- فيها: وأما تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع يعني عليها أي على الوجوه -مما لا يجوز له وكذلك المشتري- يجوز بالكسر على صيغة اسم الفاعل وبالفتح على صيغة اسم المفعول -الذي يجوز له شرائه مما لا يجوز فكل مأمور به -

١- إلى هنا تم كلام الشيخ الأعظم الأنصاري - قدس سره - وشرح المصنف - رحمة الله عليه - لكلامه.

يحتمل أن يكون المراد المرخص فيه في قبالة المنهي عنه، ويمكن أن يكون المراد الأعم من النذب والوجوب، فإن بعض المذكورات واجب لكن بحسب السنخ، مثلاً سنخ المأكول لا بد له ويكون واجباً، وكذلك المشروب بحسب سنخه لاشيء آخر يقوم مقامه ويكون واجباً، وأما النكاح فيكون مستحباً.

فما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره - يعني بحسب السنخ كما ذكرنا - مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون بمعنى يطنون والمقصود شراء الجارية وبيعها، ويملكون، والمراد به مطلق ما كان رأس المال للمعاش من وجه النقد وغيره مما يمضي المعاش بسببه؛ فإن الإنسان لا بد له من ذلك، ويستعملون، مثل الدار وأثاث البيت، من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، دل على جواز بيع ما يشتمل على المنفعة المحللة والمحرمة، فهذا كله حلال بيبعه وشرائه وإمساكه واستعماله وهبته وهاربه.

وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد، ظاهره الأولي حرمة بيع الشيء الذي فيه منفعة محرمة وإن لم يكن بقصد استيفاء هذه المنفعة عنه، لكن بعد ملاحظة ما تقدم في تفسير وجوه الحلال من قوله: وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات يكون مقتضى الجمع حمل ذلك على البيع للصلح وحمل هذا على البيع للفساد، مما هو منهى عنه من جهة أكله وشربه، فيحرم بيبعه للأكل والشرب، أو كسبه، فيبعه لأجل هذا الكسب حرام، وهذا كبيع الخمار وشرائه لأجل حمل الخمر به، أو بيع العنب لأجل أن يصنعه خمرًا وبيعه الخمر الحاصل منه، وبيع مادة آلات اللهو ليصنعها وبيعها، فهذا كله من قبيل بيع شيء يكون كسبه الخاص حراماً، فيبعه لأجل هذا الكسب حرام.

أو نكاحه يشكل هذا في العمودين؛ فإنهما يحرم نكاحهما ويجوز شرائهما، غاية الأمر ينعقدان على المشتري، إلا أن يراد شرائهما بانياً على حصول الملك المستقر بسببه، أو ملكه، كما في المال الموقوف فإنه ليس بملك، فيبعه لأجل أن يصير ملكاً حراماً.

أو إمساكه، كالصور المجسمة وأواني الذهب والفضة بناءً على حرمة اقتنائها، أو هبته، يمكن أن يكون المقصود إثبات الملازمة بين حرمتها وحرمة البيع بمعنى أن كل شيء يحرم هبته يحرم بيعه وكذلك الكلام في قوله: أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد الفرق بين هذا وقوله: فكل أمر يكون فيه الفساد هو أن الفساد في الأول في ذات المبيع وفي الثاني في نفس البيع، فالمراد بالشيء ذات المبيع يعني: شيء يكون فيه من جهة نفس بيعه وجه من وجوه الفساد ويؤيده التمثيل بعد ذلك بقوله: نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم إلى قوله: أو شيء من وجوه النجس.

إلى هنا حصل قسمان لمحرم البيع، أحدهما: ما يكون بيعه حراماً لمفسدة في نفسه فيكون بيعه لأجل ترتيب هذه المفسدة حراماً، والثاني: ما يكون حراماً من جهة المفسدة في نفس بيعه، فشيء من وجوه النجس لا يخلو إما أن لا يكون فيه مصلحة أصلاً وعلى هذا فالأمر واضح، وإما أن يكون مما فيه الصلاح والفساد، فمن حيث صلاحه يكون بمقتضى الفقرة المتقدمة بيعه لأجل هذا الصلاح حلالاً، ومن حيث فساده يكون بمقتضى قوله: كل أمر يكون فيه الفساد، بيعه لأجل فساده محرماً.

لكن على هذا كان اللازم تقييد قوله: «شيء من وجوه النجس» بما إذا قصد

بيعه لأجل فساده، فحيث عدّه مطلقاً من الأمثلة يمكن أن يكون ما إذا قصد صلاحه ببيعه كما لو بيع بقصد التسميد به - لو قلنا بجواز التسميد - داخلاً في صور حرمة البيع من جهة مفسدة نفس البيع لامن جهة مفسدة المبيع، فيكون بيع النجس كبيع الربا من حيث عنوان كونه بيع النجس حراماً، فإن قصد به المنفعة المحرّمة كان حراماً من جهتين وداخلاً في القسمين، وإن قصد به المنفعة المحلّلة كالـتسميد فهو وإن كان خارجاً عن القسم الأول لكنّه داخل في القسم الثاني.

فإن قلت: التعليل الذي ذكره بقوله: «لأن ذلك كلّ منهّي عن أكله وشربه وليس الخ» يدلّ على أنّ المذكورات من قبيل القسم الأول فيكون بيع النجس حراماً من جهة أنه منهّي عن أكله وشربه، فبيعه لأجل منفعة المحرّمة محرّم، وأمّا من جهة «نختنا» المحلّلة فحلال.

قلت: الظاهر أنّ جميع الأمثلة من قوله: نظير البيع بالربا إلى قوله: أو شيء من وجوه النجس أمثلة للقسم الثاني، وأنّ القسم الأول لم يذكر له مثال.

فإن قلت: فكيف يتمّ التعليل في البيع الربوي؛ فإنه لاشكّ أنّ حرمة بيعه ليست بناشئة عن حرمة أكله بل الأمر بالعكس، فأكل منين من الخنطة ليس بحرام في حدّ نفسه بل بواسطة جعلها مقابلين في البيع لمن واحد وكون هذا البيع حراماً.

قلت: نعم بحسب مقام الإثبات الأمر كذلك فيستكشف من حرمة البيع حرمة أكل العوضين، وهذا جار في حقنا، فنحن نستدلّ بحرمة البيع على حرمة الأكل، ولكن يمكن أن يكون الأمر عند الشارع وبحسب مقام الثبوت بالعكس، بمعنى أنّه نظر في التصرفات المترتبة على بيع الربا في أحد عوضيه فلم يجد فيها من

حيث كونها تصرفاً مرتباً على عنوان البيع ما يكون صلاحاً، فهذا حرم هذا البيع، وهذا الكلام أيضاً جار في جميع الأمثلة.

فمناطق تشريع الشارع للتحريم في بيع هذه الأشياء كون تصرفاتها بعنوان انتقالها وصوريتها مالا للمتصرف بالبيع فاسدة، فالتسميد بالنجس من حيث إنه أحد المباحات جائز، ومن حيث إنه انتقل إليه بالبيع وصار مالا له بسببه حرام، فللقصد مدخل في حرمة التصرفات، وحرمتها بهذا القصد صارت علة لتشريع الحرمة في بيع هذه الأشياء، فالغرض من التعليل ذكر علة أصل التشريع بحسب مقام الثبوت، يعني أن كل بيع يكون التصرفات بعنوان هذا البيع بتامها حراماً بنظر الشارع فقد حرم الشارع هذا البيع.

وحاصل الكلام في المقام أن أول الأمثلة لما جعل البيع الربوي، والبقية معطوفة عليه، ولا شك في أنه مما يكون محرماً من جهة نفس البيع، فالظاهر أن ما عطف عليه مما ذكر بعده الذي منها وجوه النجس أيضاً يكون من هذا القبيل، فيكون بيع النجس وإن كان فيه منفعة محللة مما يجرم من جهة نفس البيع، وكذا في بيع جلود السباع وإن جاز الانتفاع بها مع التذكية، ولكن بيعها غير جائز كما هو قول بعض على ما حكاها الأستاذ - دام ظلّه - .

«مسألة ٣: إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أو لا، لا يحكم بنجاسة بوله وروثه وإن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل، وكذا إذا لم يعلم أن له دماً سائلاً أم لا، كما أنه إذا شك في شيء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك في أنه، من الحيوان الفلاني حتى يكون نجساً، أو من الفلاني حتى يكون طاهراً، كما إذا رأى شيئاً لا يدري أنه بعرة فأر أو بعرة خنفساء، ففي جميع هذه

الصور بيني على طهارته.

إذا كان هنا حيوان لم يعلم حكمه من حيث حلية اللحم وحرمة بالشبهة الحكيمية كالتولد من حيوانين إذا لم يدخل تحت اسم شيء من الحيوانات فله صورتان:

الأولى: أن يعلم بقابليته للتذكية بأن علم أنه ليس كالكلب والخنزير في عدم القابلية للتذكية، فيعلم بأنه بعد التذكية يصير جلده طاهراً، ولكن يشك في حلية لحمه وحرمته، وحينئذ مقتضى الأصل هو الحلية؛ فإن أصالة الحرمة في اللحوم ليست بأصل مستقل وإنما هي أصالة عدم التذكية وهي غير جارية؛ إذ الفرض عدم الشك في حصوله لاجتماع شرائطه من القبلة والمسلم والتسمية مع كون الحيوان قابلاً.

وأما الشك في التأثير والتأثر يعني تأثير هذه التذكية في حلية لحم المذبوح لاحتمال كونه من غير المأكول فهو وإن كان حاصلًا، لكنه ليس له أصل، فيكون الأصل في نفس اللحم هو الحلية ويكون سلباً عن الحاكم، وإذا ثبت حلية أكل لحمه بالأصل يصير موضوعاً لطهارة البول والروث وجواز الصلاة في جلده؛ لترتيبها على عنوان ما حل أكل لحمه.

والثانية: أن يشك في أصل قابلية المحل للتذكية حتى من حيث الطهارة والنجاسة بأن احتمال كونه كالكلب والخنزير في النجاسة العينية حتى لا تؤثر التذكية في طهارة جلده أيضاً، فحينئذ فتجري أصالة عدم التذكية ويرتب عليها حرمة أكل اللحم، وبعد ثبوت حرمة أكله يصير موضوعاً لنجاسة بوله وروثه فيحكم بنجاستها.

ومن هنا علم ما في كلامه - دام ظلّه - في هذا المقام من التفرقة في حكم طهارة البول والروث وحلية أكل اللحم، فحكم بنجاستها وحرمتها، فإنك عرفت عدم تماميتها في شيء من الصورتين إذا اخذ حكم شرعي موضوعاً لحكم شرعي آخر كما هنا، حيث جعل موضوع جواز الصلاة في الجلد حلية اللحم وموضوع عدم جوازها حرمة، فكل ما حلّ أكل لحمه جاز الصلاة في جلده وسائر أجزائه، وكل ما حرم أكل لحمه لم يجز الصلاة في أجزائه، فإجزاء الصلاة وفسادها حكمان شرعيتان موضوعهما حلية أكل اللحم وحرمة، وهما أيضاً حكمان شرعيتان.

وكذا الكلام في طهارة البول والروث ونجاستها، فكل ما حلّ أكله طهر بوله وروثه، وكل ما حرم أكله نجس بوله وروثه، والطهارة والنجاسة أيضاً حكمان شرعيتان موضوعهما حكمان شرعيتان آخران، فلا بدّ من ملاحظة دليل الحكم الذي أخذ الحكم الشرعي موضوعه وأنّ ما إذا استفاد منه، ففي المقام يلاحظ دليل تعليق أجزاء الصلاة في أجزاء الحيوان بحلية أكله، وعدم الأجزاء بحرمة.

فإن كان الحلية والحرمة المأخوذتان موضوعين في هذا الدليل أعمّ من الواقعتين والظاهريتين فالحلية والحرمة الجائيتان من قبل الأصل - كما هنا حيث حكم في الصورة الأولى بالحلية من جهة أصالة الحلّ، وفي الثانية بالحرمة من جهة أصالة عدم التذكية - مصداقان حقيقيّان لما هو الموضوع، فيحكم في الصورة الأولى بطهارة البول والروث وإجزاء الصلاة في الأجزاء، لتحقّق موضوعها الحقيقي أعني: حلية الأكل الظاهرية، وفي الثانية بنجاستها وعدم الأجزاء كذلك.

وإن كان المأخوذ في ذلك الدليل هو خصوص الحلية الواقعية والحرمة الواقعية، فالحال في الحكم المجهول موضوعاً هو الحال في الموضوعات الخارجيّة

المجمولة موضوعاً كالحمر ونحوه، فكما أنّ الحكم معلق على واقعها وبالأمارة أو الأصل يجعل دائرة هذا الموضوع الواقعي أوسع، فكذا الحكم الواقعي المجعول موضوعاً أيضاً يصير بالأصل دائرته أوسع، فأصالة الحلّ في الصورة الأولى قضيته إثبات الحلية الواقعية بما لها من الآثار، ومن جملتها أجزاء الصلاة وطهارة البول والروث.

وكذا الكلام في الصورة الثانية، فأصالة عدم التذكية كما يثبت الحرمة كذلك يثبت آثارها من عدم أجزاء الصلاة فيه ونجاسة بوله وروثه؛ فإن الأصل كما يثبت به الآثار المترتبة بلا واسطة، كذلك يثبت به الآثار المترتبة معها إذا كانت الواسطة شرعية كما هي كذلك في المقام، ويظهر الثمرة بين الوجهين أنّه على الأول - وهو كون الحكم المجعول موضوعاً أعمّ من الظاهري والواقعي - لو انكشف مخالفة الأصل للواقع لا يجب إعادة الصلاة الواقعة في أجزائه والواقعة في ملاقي بوله وروثه مع الرطوبة، وعلى الثاني يجب لتبين فساد الصلاة بسبب فقدانها الشرط الشرعي.

ولو كان هنا بكرة ولم يعلم أنها من الثعلب حتى تكون نجسة، أو من الشاة حتى تكون طاهرة، فأصالة الطهارة فيه بلا مانع؛ إذ لا موقع هنا لأصالة عدم التذكية.

ومن هنا يعلم الحال في فرع آخر وهو ما إذا كان جلد مطروحاً ولم يعلم طهارته ونجاسته من جهة الشكّ في التذكية، فحكموا بنجاسته على وجه الإطلاق، والحقّ هو التفصيل بين ما إذا لم يكن في البين إلا حيوان واحد ولم يعلم أنّه ذكيّ أو لم يذكّ، فيحكم هنا بنجاسة الجلد المطروح؛ لأصالة عدم تذكية هذا

الحيوان الذي من آثاره نجاسة جلده، وبين ما إذا كان هنا حيوانان مأكولا للحم علم بأن أحدهما المعين ذكي والآخر لم يذكَّ وكان هنا جلد مطروح علم كونه من أحدهما لكن لم يعلم أنه من أيهما، من المذكَّى أو من الآخر الغير المذكَّى، فإن الأصل حينئذٍ يقتضي طهارة الجلد لانجاسته، فإن أصالة عدم التذكية هنا غير جارية؛ إذ المفروض أن أحد الحيوانين المعين معلوم التذكية، والآخر معلوم عدم تذكيته.

ومن المعلوم أن التذكية وعدمها إنَّها يعتبران بالنسبة إلى الحيوان لبالنسبة إلى الجلد فقط حتى يقال: إنَّها بالنسبة إلى نفس الجلد مشكوكة وإن كان بالنسبة إلى الحيوانين إمَّا معلوم الوجود أو معلوم العدم، وإذا لم يجر أصالة عدم التذكية كان أصالة الطهارة في نفس الجلد المطروح بلا مانع وحاكم، وكذا الكلام بعينه في اللحم المطروح.

ولو علم بتذكية كلا الحيوانين، ولكن علم بأن الواحد المعين المميز منهما مأكول اللحم، والآخر غيره، فيشكَّ في الجلد المطروح المشكوك كونه من أيهما من حيث جواز الصلاة فيه وعدمه مع العلم بطهارته، فلا يجرى فيه لأصالة حلية اللحم؛ إذ المفروض كون أحدهما معلوم الحلية والآخر معلوم الحرمة، فيكون الأصل الجاري في المسبب، أعني: نفس الجلد بلا حاكم وهو الأصل الجاري في كلِّ مادار الأمر فيه بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية الذي من فروعه الصلاة في اللباس المشكوك، فإن قلنا فيه بالبراءة نقول بها هنا، وإن قلنا بالاشتغال نقول به هنا.

ولو شكَّ في طهارة بول وروث حيوان غير مأكول اللحم من جهة الشكَّ في

أنه ذو نفس سائلة أو غيره فحيث قد عرفت سابقاً أنه لادلليل لفظي هنا كان هذا القيد فيه مذكوراً حتى ينظر فيه ويستفاد أن هذا القيد كيف اعتبر فيه، وإثباته الدليل عليه منحصر بالإجماع، فإن كان الإجماع واقعاً على واقع هذا العنوان بأن كان غير المأكول الغير ذي النفس واقعاً طاهر البول، وغير المأكول ذا النفس واقعاً نجسة، فحيثئذ حيث إنه لأصل في مورد الشك يقتضي سائليته دم المشكوك أو عدم سائليته، فالأصل في المسبب وهو طهارة البول والروث سليم عن الحاكم والمعارض.

وأما إن قلنا بأن الإجماع واقع على طهارة بول وروث ما علم كونه غير ذي النفس فالمشكوك داخل تحت عموم قوله: «إغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه» حيث يشمل بعمومه المعلومات والمشكوكات خرج منه بالإجماع الأفراد المعلومة كونها غير ذي نفس وبقي الباقي تحته، ولكن لا يخفى أنه ليس في بين إجماع منقول حتى يبيح فيه الاحتمالان، وإثبات الإجماع لو كان متحصلاً من عبارات الفقهاء وليس في عباراتهم إلا اعتبار نفس العنوان بواقعه من دون دخل العلم فيه أصلاً.

وملخص الكلام في الفروع السابقة على هذا الفرع أن أصالة الحرمة في اللحوم ليست بأصل مستقل دل عليها آية أو رواية، وإثبات الموجود هو أصالة عدم التذكية، ولا يشكل بأن موضوع الحرمة وسائر الأحكام هو الميتة وإثباتها بهذا الأصل لا يتم إلا على الأصل المتيقن. فإنه يقال: إن الموضوع ليس أمراً وجودياً كخصوص الموت بحتف الأنف حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، بل هو الأعم من الميتة الحقيقية ومما هو ملحق بها حكماً كما يكون فاقداً لأحد شرائط

التذكية. وبالجملة فالموضوع أمر عديم وهو عدم تحقق الذبح على النهج الخاص. وإذن فالأمر في الشبهة الحكمية من جهة حرمة الأكل وحليته يدور مدار جريان هذا الأصل وعدمه وهو مختلف بحسب الموارد، ففي الحيوان المتولد من الكلب والغنم الغير الداخِل في اسمها ولاغيرهما - حيث إنّه يشك في أصل قابليته للتذكية - يجري فيه هذا الأصل فيرتب عليه حرمة الأكل ثم يرتب عليها عدم جواز الصلاة في أجزائه، ونجاسة البول والروث.

وفي الحيوان المتولد من الدب والغنم الغير الداخِل تحت اسم منهما ومن غيرهما - حيث إن قابليته للتذكية معلومة وإنما الشك في تأثير التذكية في حلية الأكل وعدمه وهو لأصل له - فيبقى أصالة الإباحة في نفس اللحم بلا مزاحم فيرتب على الحلية جواز الصلاة في الأجزاء وطهارة البول والروث.

ولايشكل في إثبات آثار حلية الأكل وحرمة بواسطه الأصل بأن الموضوع للآثار في الأدلة هو المأكول اللحم الواقعي وغيره كذلك والأصل حكم في موضوع الشك، فلا يرتب على الحلية أو الحرمة الجانية من قبله ما يرتب على الحلية الواقعية والحرمة كذلك، وبالجملة ليس حال أصالة الإباحة حال الاستصحاب، فإنه ناظر إلى الواقع وليس فيها نظر إلى الواقع أصلاً.

فإنه يقال: هذا ممنوع بل قد تقرّر في الأصول أنه كما يقوم الاستصحاب مقام العلم الطريقي المحض فكذلك الأصول الشرعية الأخر، ألا ترى أنه يثبت بأصالة الطهارة كل ما كان لموضوع الطاهر الواقعي من الآثار، مع أنه أيضاً مثل أصالة الإباحة في كونه معمولاً في حق الشاك بالواقع.

ومن هنا تبين الحال في مسألة الجلد المطروح وأنه أيضاً غير محكوم بالنجاسة

مطلقاً، وكذلك اللحم المطروح غير محكوم بالحرمة والنجاسة مطلقاً، بل الحال في ذلك مختلف حسب اختلاف الموارد في قابليتها لجرىبان أصالة عدم التذكية وعدم قابليتها، فإن كان المورد قابلاً لها بأن كان الشك في أصل قابلية الحيوان صاحب الجلد للتذكية أو علم بقابليته، لكن شك في وقوع التذكية عليه على الوجه الصحيح فإن الأصل في كليهما عدم التذكية، ويترتب عليه النجاسة في الجلد والحرمة والنجاسة في اللحم.

وإن كان غير قابل لهذا الأصل كما لو كان حيوانان علم بمذكائية أحدهما المتعين وعدم مذكائية الآخر، وعلم أن الجلد المطروح من أحدهما، فإن الشك حيثئذ واقع في أن هذا الجلد هل هو مقلوع من المذكي حتى يجوز الصلاة فيه ويكون طاهراً، أو مقلوع من غيره حتى لا يجوز ويكون نجساً، وحيث لا أصل يقتضي أحدهما فأصل الطهارة في نفس الجلد بلامزاحم، فتكون الصلاة فيه من جهة النجاسة بلامانع، وكذلك لامانع أيضاً من جهة عدم المأكولية في صورة كون الحيوانين كليهما غنماً؛ فإن الميتة وإن كان غير مأكول لكن الظاهر من عنوان غير المأكول ما كان كذلك بحسب الذات، ولهذا جعل التذكية قيداً زائداً على حلية الأكل في خبر لباس المصلي، حيث اعتبر فيه بعد اعتبار حلية الأكل قوله: «إذا علمت أنه ذكي».

نعم لو قلنا بأن الميتة عنوان مستقل في باب لباس المصلي لعدم جواز الصلاة كعدم المأكولية، يصير الكلام في الصلاة في الجلد المذكور من هذا الحيث هو الكلام في الشبهة الماهوتية^(١)، كما هو الحال أيضاً لو كان أحد الحيوانين غنماً

١-راجع العروة الوثقى المسألة ١٨ من شرائط لباس المصلي.

والآخر نعلباً وعلم بتذكية أحدهما وعدم تذكية الآخر؛ فإنَّ الجلد المطروح يكون طاهراً بمقتضى الأصل، وجواز الصلاة فيه مبني على الكلام في الشبهة الماهوتية.

وبالجملة: فليس الأصل في الجلد المطروح مطلقاً النجاسة ولا في اللحم المطروح مطلقاً الحرمة والنجاسة؛ لما عرفت من أنه في المورد المذكور حيث لا يجري لأصالة عدم التذكية لكون أحد الحيوانين معلوم التذكية والآخر معلوم العدم، فلا مانع من إجراء أصالة الطهارة والإباحة في نفس الجلد واللحم.

نعم لو كان موضوع التذكية وعدمها هو نفس الجلد أو اللحم كان لأصالة عدم التذكية مجال؛ فإنَّ التذكية في نفس اللحم والجلد المطروحين مشکوكة وإن كان غير مشکوكة في نفس الحيوانين، فيكون الأصل عدمها في نفس الجلد واللحم، فيرتب عليه النجاسة والحرمة، ولكن الظاهر خلافه وأنَّ موضوع التذكية نفس الحيوان ولا يصحَّ نسبته إلى أجزائه، فهو في الحيوان نظير الطهارة من الحدث في الإنسان، حيث لا يصحَّ نسبتها إلا إلى نفس الإنسان ولا يصحَّ إلى أجزائه، ويؤيد ذلك أيضاً قوله -عنه السلام- في الموثقة الواردة في لباس المصلي: «إذا علمت أنه ذكي» يعني: إذا علمت أن الحيوان مذكي، فعلم أن المعتبر تذكية الحيوان لأجزائه.

وإذن فلا يجري لأصالة عدم التذكية؛ لأنَّ المفروض عدم الشك من هذه الجهة في نفس الحيوانين، فعلم من جميع ما ذكرنا أن الحكم بطهارة البول والروث في الحيوان المشتبه بالحكم من جهة الشبهة الحكمية ليس على وجه العموم والكلية كما يظهر منهم، وكذا الحكم بحرمة أكله، وكذا الحكم بنجاسة الجلد المطروح ونجاسة اللحم المطروح وحرمة، فالحكم في الموارد الثلاثة ليس على وجه الكلية كما يظهر من كلماتهم.

«الثالث: المتني من كل حيوان له دم سائل، حراماً كان أو حلالاً، برياً أو بحرياً، وأما المذي والودي والودي فطاهر من كل حيوان إلا نجس العين، وكذا رطوبات الفرج والدبر ما عدا البول والغائط».

محل الكلام هنا من جهتين: الأول: من حيث تعميم حكم النجاسة إلى كل حيوان من الإنسان وغيره من غير المأكول فضلاً عن المأكول، مع أن مورد بعض الأخبار مني الإنسان وهو المنصرف إليه من مطلقاتها.

ففي رواية محمد بن مسلم عن أحدهما -عليهما السلام- أنه قال في المتني يصيب الثوب قال: «إن عرفت مكانه فاغسله، وإن خفي عليك فاغسله كله»^(١)

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: ذكر المتني وشذده وجعله أشد من البول ثم قال: «إن رأيت المتني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول»^(٢)

وفي رواية عنبسة بن مصعب قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن المتني يصيب الثوب فلا يدري أين مكانه؟ قال: «يغسله كله وإن علم مكانه فليغسله»^(٣)

وفي رواية الحلبي عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه مني فليغسل الذي أصابه، فإن ظن أنه أصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فليضح به بالماء، وإن استيقن أنه قد أصابه مني ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله

١- الوسائل: ج ٢، باب ١٦، من أبواب النجاسات، ص ١٠٢١، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٣.

فإنه أحسن»^(١).

وفي مضمرة سماعه قال: سألته عن المنّي يصيب الثوب قال: «إغسل الثوب كله إذا خفي عليك مكانه قليلاً كان أو كثيراً»^(٢).

وفي رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألته عن المنّي يصيب الثوب؟ قال: «إن عرفت مكانه فاغسله، وإن خفي عليك مكانه فاغسله كله»^(٣).

وفي رواية زيد الشحام أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يتلّ عليّ فقال: «لابأس به»^(٤).

هذه أخبار الباب، وأنت خير باختصاص مورد الأخير والرابع منها بمنّي الإنسان، وأما غيرهما فهو وإن كان لفظ المنّي المذكوراً فيه على وجه الإطلاق، لكن بضميمة فرض إصابته الثوب يصير منصرفاً إلى منّي الإنسان، وهو واضح لإشكال فيه.

فهذا يقع الكلام في تعدية النجاسة إلى منّي غير المأكول فضلاً عن المأكول خصوصاً مع ملاحظة موثقة عمار «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»^(٥)، وكذلك قوله - عليه السلام - في الموثقة الواردة في لباس المصليّ: «وإن كان مما أكل لحمه فالصلاة في شعره ووبره وبوله وروثه وكلّ شيء منه جائز»^(٦).

١- الوسائل: ج ٢، باب ١٦، من أبواب النجاسات، ص ١٠٢١، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٥.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٦.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٢٣، ح ٧.

٥- المصدر نفسه: ص ١٠١١، ح ١٢.

٦- المصدر نفسه: ص ١٠١٠، ح ٦.

وعمل الكلام الآخر أنه بعد التنزّل وتسليم وجود الدليل على نجاسة المنّي من كلّ حيوان فما الدليل على التقييد بكون الحيوان ذا نفس سائلة؛ إذ ليس في الأدلة اللفظية على تقدير عمومها ما يدلّ على هذا التقييد، والإجماع غير معلوم لما حكى عن بعض من التردّد في هذا التقييد.

وكيف كان فالكلام في التقييد بمعنى الحكم بطهارة منّي غير ذي النفس سواء كان من المأكول أم من غيره الظاهر أنه صاف عن الإشكال؛ إذ قد عرفت أنه لا عموم في الأدلة اللفظية يشمل منّي غير الإنسان، والإجماع أيضاً غير موجود هنا؛ لوجود هذا التقييد في كلام المجمعين، بل لولا المحكي من تردّد البعض كان الإجماع هنا على العكس أعني: الطهارة.

والفرق بين هذا القيد هنا وبينه في ما سبق من البول والمنّي وجود العموم هناك وهو قوله - عليه السلام -: «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، مع عدم وجود مخصّص صريح بل ظاهر له سوى الإجماع لو كان، بخلاف المقام؛ فإنّه لا عموم هنا يقتضي نجاسة المنّي من كلّ حيوان؛ لما عرفت من انصراف الأدلة إلى منّي الإنسان، فيبقى منّي غير ذي النفس غير مشمول للدليل اللفظي ولا اللبّي أعني: الإجماع، فتكون طهارته على وفق الأصل.

بقي الكلام من جهة التعميم للنجاسة إلى كلّ ما له نفس سائلة إنساناً كان أو غيره مأكولاً أو غيره، وقد عرفت عدم نهوض الأخبار بإثباته، فينحصر الدليل عليه في الإجماع، ولا يرد على إطلاق معقده ما ورد في إطلاق الأخبار من الانصراف؛ للعلم بإرادة العموم من لفظ المنّي الواقع في كلمات الأصحاب مع التصريح به في بعضها. وإنّما الكلام في أصل ثبوته، ويمكن تحصيل الجزم به من جزم شيخنا

المرتضى - قدس سره - بالإجماع المحقق على التعميم مع كثرة خدشاته ومناقشاته في كثير من الإجماعات وإبداء وجوه الخلل فيها؛ فإن جزمه - قدس سره - مع ملاحظة ذلك يورث الاطمئنان.

«الرابع: الميتة من كل ما له دم سائل حلالاً كان أو حراماً».

هنا أيضاً لابد من التماس الدليل على التعميم بالنسبة إلى الإنسان وغيره حلال اللحم وحرامه، وكذلك لابد من التماسه على التقييد بذوي النفس، ثم في ميتة الإنسان أيضاً جهتان من الكلام:

الأولى: أن ما قبل البرد حاله في النجاسة حال ما بعده، وبعبارة أخرى يصير بمجرد الموت نجساً وإن كانت حرارته باقية، أو أن النجاسة يختص بما بعد البرد ولا يثبت في حال الحرارة.

والثانية: أن ملاقيه كملاقي مسائر النجاسات لا ينتجس إلا إذا لاقاه بالرطوبة أو تسري النجاسة إليه وإن كان الملاقاة مع البيوسة.

أما الكلام في جهة الأولى، فنقول: في صحيحة إبراهيم بن ميمون قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت؟ قال: «إن كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، وإن كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعني إذا برد الميت»^(١).

التفسير يحتمل كونه من الإمام ولا يبقده كون لفظ يعني بصيغة الغائب وأنه لو كان منه ناسب أن يكون بدله «أعني» بصيغة المتكلم؛ فإنه يتعارف التفسير بهذا

١- الوسائل: ج ٢، باب ٣٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٠، ح ١.

اللفظ في كلام المتكلمين، وعلى هذا يكون شاهداً على اختصاص النجاسة بما بعد البرد كما هو واضح. ويحتمل كونه من الراوي، وحينئذٍ يحتمل أنه استنبط هذا القيد من الأمارات الموجودة في مجلس التخاطب الدالة على إرادة الأضغاث لهذا القيد، وحينئذٍ أيضاً يسمع منه ذلك لكونه عادلاً.

ويحتمل أن يكون من اجتهاده ورأيه لكونه ممن يرى ويعتقد اختصاص النجاسة بما بعد البرد، ومن الواضح أنه على هذا لاشاهد فيه، وكيف كان فالرواية غير صالحة للاستدلال بواسطة الإجمال.

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت؟ فقال: «يفسل ما أصاب الثوب»^(١)، وهذا كما ترى مطلق يشمل ما إذا كان أصابه الثوب حال حرارة جسد الميت.

وفي المروي عن الاحتجاج عن مولانا القائم - عجل الله فرجه - ما كتب إليه الحميري روي لنا عن العالم - عليه السلام - أنه سئل عن إمام قوم صلى بهم بعض صلاة وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه؟ فقال: «يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلواتهم ويتغسل من نسيء التوقيع: «ليس على من مسه إلا غسل اليد»^(٢)، المراد ممن خلفه المأمومون لخصوص الشخص الذي خلف الإمام، وقوله: «يتم» يمكن أن يكون بصيغة المعلوم من باب الإفعال بإرجاع الضمير المستتر فيه إلى بعضهم في قوله: «ويتقدم بعضهم»، ويمكن أن يكون معلوماً ثلاثياً، وكيف كان فهذا أيضاً مطلق شامل لما بعد البرد وما قبله، فيدلّ بإطلاقه على النجاسة حتى

١- الوسائل: ج ٢، باب ٣٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٠، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: باب ٣، من أبواب غسل الميت، ص ٩٣٢، ح ٤.

فيما قبل البرد.

وعنه أيضاً «أي عن الحميري» أنه كتب إليه «وروي عن العالم - عليه السلام - أن من مس ميتاً بحرارته غسل يده، ومن مسه وقد برد فعليه الغسل، وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون إلا بحرارته، فالعمل في ذلك على ما هو،^(١) ولعله ينتج به ثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل؟ (التوقيع): إذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه إلا غسل يده»^(٢)، وهذا صريح في ما قبل البرد وحال وجود الحرارة.

فتحقق مما نقلنا أن هنا روايتين مطلقتين وهما رواية الحلبي ورواية الاحتجاج، ورواية صريحة في النجاسة حال الحرارة وهو التوقيع الأخير. بقي ما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله: «يعني إذا برد الميت» وهو لا يصلح للتقييد للمطلقين والمعارضة للتوقيع؛ لما عرفت من احتمال كونه من الراوي وكونه صادراً عن اجتهاده دون الاستعادة من الأمارات الدالة عرفاً على إرادة الإمام له، وإذن فمقتضى الروايات عدم الفرق بين حال الحرارة وحال البرودة، هذا هو الكلام في الجهة الأولى.

وأما الكلام في الجهة الثانية فنقول: قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن ميمون: «فاغسل ما أصاب ثوبك منه» يدل على وجود الرطوبة في جسد الميت ويصيب جزء منها من جسده إلى الثوب بسبب وقوع الثوب عليه، فالمراد بالموصل هي الرطوبة التي أصابت الثوب من جسد الميت، والضمير في قوله: «منه» راجع إلى الميت، وكذا الكلام في قوله - عليه السلام - في صحيحة الحلبي: يغسل

١- يعني يكون هذا العمل على ما هو وعلى حاله بدون تأخير منه عني عنه.

٢- المصدر نفسه: باب ٣، من أبواب غسل الميت، ص ٩٣٢، ح ٥.

ما أصاب الثوب، يعني يغسل الرطوبة التي أصابت الثوب، وبالجملة لا يمكن التمسك بهاتين الصحيحتين على نجاسة الملاقى لميت الإنسان مع البيوسة.

نعم ربّما يتمسك على ذلك بإطلاق التوقيعين، حيث إنه يشمل ما إذا كان المس مع بيوسة يد الماس والموضع المسوس من بدن الميت، بل الغالب في الإمام والمأموم ذلك، ولكن لا يمكن التمسك بهذا الإطلاق أيضاً، ووجهه أنّ قوله -مه السلام- في التوقيعين: «ليس على من نجاه إلا غسل اليد» أو «لم يكن عليه إلا غسل يده» إنما هو وارد في مقام بيان عدم الفرق في غسل اليد بين ما قبل البرد وما بعده، وأنه ليس كالغسل مختصاً بما بعده، في مقابل توهم السائل حيث توهم الغسل والغسل معاً قبل البرد كما بعده، فدفع هذا التوهم بقوله: «لم يكن عليه إلا غسل اليد» يعني ليس غسل المس في هذا الحال، أعني: حال الحرارة ثابتاً، بل الثابت هو غسل اليد فقط، وليس في مقام بيان أنّ غسل اليد بأي شيء يجب، هل يجب بمطلق المس أو بالمس مع الرطوبة؟ بل الحال في ذلك موكول على محلّه وعلى ما هو المرتكز في الأذهان من عدم التأثير إلا مع الرطوبة، ولو كان المقام مقام بيان ذلك وأنّ هذا النجس، أعني: ميت الإنسان قد امتاز من بين النجاسات لسراية نجاسته إلى ملاقيه مع البيوسة دونها لكان ذلك محتاجاً إلى بيان أقوى من ذلك لكونه خلاف ما هو المرتكز في الأذهان.

وبالجملة إذا عرض مثل هذا السؤال والجواب على العرف يفهم منه أنّ غرض الإمام إنما هو نفي الغسل عمّا قبل البرد وأنه إنما يثبت غسل اليد فقط بشرائطه وبالسبب الذي يكون واجباً بسببه في سائر المواضع من دون خصوصية لهذا الموضع.

وبالجمله فالتمسك بهذا الإطلاق غير صحيح؛ لكونه وارداً مورد الحكم الآخر، مع أنه على تقدير ثبوت الإطلاق له يمكن تقييده بقوله - عليه السلام -: «كل يابس ذكيتي»، ولكن لا يخفى أنه لو كان له إطلاق لما أمكن تقييده بهذا أو بما هو المرتكز في الأذهان؛ لكونه تقييداً بالفرد النادر؛ لما عرفت من كون الغالب في نظير الواقعة من موت الإمام في أثناء الصلاة عدم وجود الرطوبة في شيء من جسده وفيما يلاقيه من يد المأمومين، ويندر أن يكون إماً في جسده رطوبة من عرق أو نحوه أو في يد من يمسه من المأمومين، هذا كله في ميت الإنسان.

وأما الكلام في تسرية النجاسة منه إلى ميت غيره مما له دم سائل فتارة يقع من جهة التعميم، وأخرى من جهة التقييد، أما الأول فقد استدل له من الكتاب والسنة بوجوه:

منها: الآية الشريفة في سورة الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾^(١) بناءً على كون الرجس بمعنى النجس وأنه يرجع إلى جميع ما تقدمه لإلى خصوص لحم الخنزير، والكلام في القيد والضمير المتعقبين للجمل المتعددة قد حقق في الأصول وأن القدر المتيقن هو رجوعه إلى الأخير، ومع هذا يمكن دعوى ظهوره في الرجوع إلى الأخير في خصوص المقام من جهة أن تحريم الميتة والدم غير محتاج إلى التعليل بشيء؛ لكونهما قدرين عرفيين، وإنما المحتاج إليه لحم الخنزير فإنه لا يدرك العرف خبائثه بل رتباً يراه لولا إعلام الشرع شيئاً نفيساً، فلهذا تبه في خصوصه على كونه رجساً على خلاف ما يراه العرف، هذا.

ويتضح هذا غاية الإيضاح بملاحظة ما بعد ذلك وهو قوله: ﴿أَوْ فُسْقًا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ فإنه معطوف على «ميتة» فإنه يقرب كون التعليل مختصاً باللحم لارجاعاً إلى كل واحد، وإلا لزم ذكره عقيب «فسقاً» لصحة نسبة الرجسية إلى الفعل المحرم أيضاً كنسبته إلى الميسر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ﴾^(١) فيكون بالنسبة إلى الأعيان بمعنى النجاسة، وبالنسبة إلى الأفعال بمعنى القباحة، كما لو ذكر بدله لفظ «نجس»، فعدم ذكره كذلك دليل على اختصاصه باللحم فليس دليلاً على المطلوب.

ومنها: قوله - عليه السلام - في موثقة غياث: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة»^(٢)؛ فإن المراد بالإفساد سقوط الماء عن القابلية للانتفاع بحسب الحكم الشرعي لاجتماع الاستعمال العرفي لحصول الكدورة فيه؛ فإنه ليس أمراً كان بيانه من وظيفة الشارع، وكون المستثنى، أعني: ما كان له نفس سائلة من سنخ الحيوان يدل على كون المستثنى منه حيواناً، فيكون مفاده أنه لا يفسد الماء شيء من الحيوانات إلا حيوان له نفس سائلة.

والإشكال بأنه لو دل على النجاسة لدل على نجاسة كل حيوان له نفس سائلة وإن كان حياً؛ لعدم ذكر قيد الموت فيه، مدفوع بأن الرواية إنما هو في مقام بيان أن ما يكون من الحيوانات مفسداً للماء منحصر في ماله نفس سائلة، وأما غيره من سائر الحيوان فليس مفسداً، وليس في مقام بيان كيفية إفساده وشروط حصوله، فليس له إطلاق من هذا الحيث، فمعناه أن إفساد الماء على شروطه وكيفية من عدم

١- المائدة: ٩٠.

٢- الرسائل: ج ٢، ب ٣٥، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥١، ح ٢.

كون الماء كزراً أو تغييره ومن كون الحيوان ميتة إنَّها يكون ثابتاً في ماله نفس.

ألا ترى أنه لا يمكن الأخذ بإطلاقه في لفظ الماء للحكم بالنجاسة للماء الكثير؟ وليس إلا لعدم كونه في مقام البيان من هذا الحيث، وأن مفاده أن الماء في موضع ينجس والحيوان في حال يفسد وهو حال الموت، فالإفساد في هذا الموضع يختص بالحيوان ذي النفس، فيكون دليلاً على نجاسة ميتة كل حيوان ذي نفس.

وأصرح منه من حيث ذكر قيد الموت موثقة عمّار عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البثر والزيت والسمن وشبهه؟ قال: «كل ما ليس له دم فلا بأس»^(١) فإنه صريح بمفهومه في نجاسة كل حيوان له دم.

ومثلها: صحيحة ابن مسكان «كل شيء يسقط في البثر ليس له دم مثل العقارب والخنفاص وأشباه ذلك فلا بأس»^(٢).

ومنها: الأخبار النافية لجميع الانتفاعات عن جلود الميتة؛ فإنه وإن كان لاملزمة بين عدم جواز الانتفاع والنجاسة لإمكان أن يكون بعنوان كونه ميتة لا بعنوان كونه نجساً، كعدم جواز الصلاة في جزء غير المأكول، فإنه بعنوان كونه غير مأكول، غاية الأمر أنه لم يميز خصوص لبسه في الصلاة بعنوانه مع جواز سائر الانتفاعات به، وأما الميتة فكان جميع الانتفاعات به غير جائز بعنوانه مع كونه طاهراً، والنجاسة أيضاً أمر واقعي ليست عبارة عن الأحكام الخاصة، ولكن العرف يتقل من عدم جواز جميع الانتفاعات إلى كون ذلك من جهة النجاسة

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٥، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥١، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٥٢، ح ٣.

لامن جهة خصوص عنوان كونها ميتة، وهذا نظير استفادة النجاسة من الأمر بالغسل، وبالجمله فهذه الروايات معدودة من جملة المؤيدات على النجاسة.

ومنها: ما يدل على عدم جواز الاستصباح بالإليات المبانة من الغنم الأحياء معللاً بوصولها إلى اليد والثوب وأنه حرام، وهي رواية الحسن بن علي «قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - فقلت: إن أهل الجبل تنقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي حرام، قلت: فنستصبح بها فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام»^(١)؛ فإن المراد بالحرمة هنا الحرمة الوضعية بمعنى كونها مانعة عن الصلاة، والمتبادر عرفاً من هذا التعليل كونها نجسة.

ومنها: ما يدل على طهارة عشرة أشياء من الميتة؛ فإنه يدل على أن ما سواها نجسة بقرينة العدّ والحصر، وهي مرسله الصدوق «قال الصادق - عليه السلام -: عشرة أشياء من الميتة ذكية، القرن والحافر والعظم والسنّ والأنفحة واللبن والشعر والصفوف والريش والبيض»^(٢) قلت: إن كان لفظ «ذكية» بالزاء المعجمة أخت الرء كانت بمعنى «طاهرة» فيدل على كون الباقي نجساً، وأما إن كان بالذال المعجمة فهو في مقابل الميتة، يعني هذه العشرة مذكّاة وليست بميتة.

ويؤيده ما ورد في رواية أخرى وهي رواية الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «الشعر والصفوف والريش وكلّ نابت لا يكون ميتاً»^(٣) وحينئذ لا يدل على النجاسة، بل يدل على أن كلّ حكم اثبت للميتة فهذه الأجزاء ليس فيها هذه

١- الرسائل: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٤، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ب ٣٣، ص ٣٦٦، ح ٩.

٣- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٩، ح ٤.

الأحكام، وأما أنها ما إذا فهذه ساكنة عنها وموكولة إلى محلها.

ومما يدل على الطهارة في جلد الميتة ما رواه في أوائل الفقيه مرسلًا عن الصادق - عليه الصلاة والسلام - «أنه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن وتوضأ منه وتشرب ولكن لاتصل فيها»^(١).

دل على جواز جعل جلود الميتة محلاً للماء أو اللبن والسمن، فيدل على طهارتها، غاية الأمر نهي عن الصلاة فيها، فدل على أن الصلاة في جلد الميتة بعنوان كونه جزء الميتة ممنوع مع كونه طاهراً كجزء غير المأكول، والصدوق ذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به أنه لم يقصد به قصد المصنفين في إيراد جميع ما روه، قال: بل قصدت إلى إيراد ما أفني به وأحكم بصحته واعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالق قدرته، ولذا جعلوا كل ما رواه في الفقيه صحيحاً.

وأما حل الجلود في هذا الخبر على جلود ما ليس له نفس سائلة مثل بعض أقسام الوزغ الكبيرة فبعيد؛ لكونه تقييداً بفرد نادر، فلا يحصى عن الالتزام بكونه معارضاً لأخبار النجاسة، بل ومع ذلك يكون معارضاً مع ما يدل على تحاشي الإمام - عليه السلام - عن وجود منفعة محللة للميتة وهو صحيحة علي بن أبي المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - الميتة يتفقع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم يتفقعوا بلحمها أن يتفقعوا بإهابها، فقال: تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوج

النبي ﷺ وكانت شاة مهزولة لا يتنفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ﷺ: ما كان على أهلها إذا لم يتنفعوا بلحمها أن يتنفعوا بإهابها؟ أي تذكي. (١)

وأنت ترى كيف توهم السائل من قول الرسول ﷺ أنه أراد الجلد حال كون الشاة ميتة، يعني ما يكون على أهلها حيث تركوها مع جلدها ولم يقلعوا الجلد عنها لكي يتنفعوا به، فدفع الإمام هذا التوهم بأنه لم يكن هذا مراده ﷺ بل مراده أن هذه الشاة كانت مهزولة، ومن غاية هزالتها لم يتنفعوا بلحمها، فما كان لهم أن تركوها حتى ماتت ولم يذكوها لأجل أن يصير جلدها بسبب التذكية محلل الانتفاع ويتنفعوا به، فهذا تحاش من الإمام -عليه السلام- عن كون منفعة محللة يمتد بها لجلد الميتة بل جميع أجزائها، ولو كان جعله محلاً وظرفاً للسمن واللين والماء جائزاً لما كان وجه لهذا التحاشي ونفي الانتفاع بالمرّة، وبالجملة لا يحيص عن جعل المرسله وارده في التقيّة، هذا هو الكلام في التعميم.

وأما التقييد بذوي النفس فلا بدّ أولاً من فهم المراد من هذا القيد، قال شيخنا المرتضى - قدس سرّه -: والمراد بها على ما نسب إلى أهل اللغة والأصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفق لا كدم السمك، انتهى.

أقول: ويظهر منهم كون المراد الدم الخارج بدفق من المسلمات، ولم يكن محلاً للتوجّه، وليس للرجوع فيه إلى اللغة وجه، إذ المراد بلفظ النفس معلوم أنه الدم، وكذلك المراد من لفظ السائلة معلوم وليس للمجموع وضع على حدة حتى نرجع في تعيين ما وضع له إلى اللغة، وإذن فلا بدّ أن يكون المراد من السائلة ما من شأنه السيلان بحيث لو خلى وطبعه يسيل وإن منع عنه مانع وهو العرق، فهو في

حال كونه في العرق سائل بالطبع.

ثم الدليل على هذا التقييد منطوق موثقة غياث المتقدمة «لا يفسد الماء إلا ما كان له نفس سائلة، ولا ينافيه موثقة عمار وصحيحة ابن مسكان المتقدمتان اللتان اعتبر فيهما مطلق ما ليس له الدم من دون تقييد بكونه سائلاً؛ فإن الحكم فيهما بالطهارة قد علّق على ما ليس له الدم، فكلّ ما لادم له طاهر بمقتضاهما، وهذا لا كلام فيه، وأما الحيوان الذي له الدم فهما غير متعرضين له؛ إذ لا مفهوم لهما، فنرجع في هذا القسم إلى موثقة غياث المفصلة بين ماله دم سائل وغيره.

«وكذا «يكون من النجاسات» أجزاءها «أي الميتة» المبانة منها وإن كانت صفاراً».

ملخص الكلام في الأجزاء المبانة عن الميت وعن الحي، أما المبانة عن الميت مما سوى المستثنيات فلا إشكال في نجاستها، ولا يحتاج في إثبات نجاستها إلى التماس دليل آخر وراء الدليل الدالّ على نجاسة نفس الميتة، وذلك لأنّ الموت والحياة وإن كانتا من الصفات التي تعرض على الحيوان والإنسان ولا يصحّ نسبتها إلى أجزائهما - فإذا قيل: الميتة نجسة فلا يصدق الميتة إلا على نفس الحيوان والإنسان الخارج عنهما الروح بتامها فلا يشمل هذه اللفظة أجزائهما - إلا أنّ المحمول وهو النجاسة يكون بنظر العرف من الأوصاف التي يستوي نسبتها إلى الكلّ والبعض.

وبعبارة أخرى: يكون مثل البياض والسواد، فكما أنّ الجسم الأبيض أو الأسود لا يفترق في اتصاف كلّ جزء منه بالبياض أو السواد بين حالتي الاتصال والانفصال، فكذلك يكون حال النجاسة بنظر العرف، ألا ترى أنّه يفهم من دليل

نجاسة الكلب نجاسة كل جزء منه من غير فرق بين اتصاله وانفصاله، وكذلك يفهم من دليل نجاسة الميتة أيضاً نجاسة كل جزء منه متصلاً كان أم منفصلاً.

وأما الأجزاء المبانة من الحي الطاهر سواء كان إنساناً أم غيره التي ذكر في المدارك أنّ نجاستها مقطوع به بين الأصحاب فهي لو لم يكن على نجاستها بالخصوص دليل كان مقتضى القاعدة طهارتها؛ لفرض عدم شمول لفظ الميتة لها عرفاً مع أنّ مقتضى الاستصحاب هو الطهارة.

ولكنّ الدليل بحيث يرفع به غائلة الإشكال في نجاستها من كل حي طاهر موجود - ولانحتاج إلى التمسك فيه بالإجماع كما يظهر من المدارك - وهو عموم التعليل في الرواية المذكورة في باب الصيد من الوسائل وهي: رواية محمد بن قيس أبي جعفر - عليه السلام - قال: قال أمير المؤمنين - عليه السلام - ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه فإنه ميت، فكلوا مما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه. (١)

ونحوه ما عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: ما أخذت الحباله فقطعت منه شيئاً فهو ميت، وما أدركت من سائر جسده حياً فذكه ثم كل منه. (٢)

ورواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: ما أخذت الحباله فانقطع منه شيء فهو ميتة. (٣)

١- الوسائل: ج ١٦، ب ٢٤، من كتاب الصيد والذباح، ص ٢٣٦، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٣٧، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٣٧، ح ٣.

ورواية زرارة عن أحدهما -عليهما السلام- قال: «ما أخذت الحبائل فقطعت منه شيئاً فهو ميت وما أدركت من سائر جسده شيئاً فذكته ثم كل منه». (١) المراد بالحبالة جبل الشبكة، والمراد بقوله: «فإنه ميت» أنه بحكم الميت؛ إذ قد عرفت أنه ليس بميت حقيقةً، وعلى هذا فيكون لهذه الروايات نظارة على ما دلّ على نجاسة الميتة، فيجعل الميتة الواقعة في ذلك الدليل أعمّ من الكلّ والبعض الذي خرج منه الروح، والدليل هو التعليل أعني قوله: «فإنه ميت»، ولو لم يكن هذا التعليل لوجب الاقتصار على مورد النص وهو الصيد.

فالتعدّي إلى غير الصيد والإنسان إنما هو بعموم التعليل؛ فإنه يعلم أنه لامتدحلية لكونه جزءاً مباناً من الصيد في كونه بحكم الميتة، وإنها المناط في ذلك هو مطلق الإبانة من كل حيّ وإن لم يكن صيداً، وهذه الرواية وإن كان لا يمكن التمسك بها على نجاسة الميتة، إلا أنها تفيد كون الأجزاء المبانة من الحيّ محكومة بحكم الميتة، فبعد الفراغ عن إثبات نجاسة الميتة تدلّ على نجاستها، وعلى هذا فهذه الرواية تكفي في تعميم الحكم بالنسبة إلى حيوان غير الصيد وإلى الإنسان.

مع أن هنا دليلاً خاصاً على المطلب في خصوص الإنسان أيضاً وهو الرواية المذكورة في باب غسل المتس من الوسائل التي نقله الشيخ مرسلأ عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله، وجعله الكليني مرفوعة؛ فإنه رواه عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أيوب بن نوح رفعه عن أبي عبد الله -عليه السلام-، وأما أيوب بن نوح فقد مدحه جمع من الأعلام منهم النجاشي والعلامة -نشرهما- مدحاً بليغاً وذكرنا أنه كان وكيلأ لأبي الحسن وأبي

١- الوسائل: ج ١٦، ب ٢٤، من كتاب الصيد والذبائح، ص ٢٣٧، ح ٤.

محمد ومأموناً عندهما شديد الورع كثير العبادة، وسعد بن عبد الله من الأشعرين القميين وقد كان شيخ الفقهاء ورئيس الشيعة، وإذن فالرواية صحيحة.

وهي ما عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فإذا مسه إنسان فكُل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلاغسل عليه»^(١) فالرجل فيها إما منصرف إلى الحي وإما أعم منه ومن الميت، وعلى أي حال يكون دليلاً على المطلب وهو كون الأجزاء المبانة من الإنسان الحي بحكم الميت، وقد تقدّم الرواية الدالة على حرمة الإليات المقطوعة من الغنم الأحياء وعدم جواز الاستصباح بها؛ معللاً بأنه يصيب اليد والثوب وهو حرام، وعرفت أن المتبادر من التعليل عرفاً هو النجاسة وكون الحرمة وضعية.

بقي الكلام في الجزء الميت المتصل بالحي قبل انفصاله وبعده، فقد يقال: إنه قبل الانفصال طاهر؛ فإنه جزء حي طاهر غير مفصول، ففضية ما يدل على طهارة الحي طهارته؛ فإنه يدل على طهارة كل ما يعدّ جزء منه، وهو قبل الانفصال كذلك، وأما بعد الانفصال فلا دليل على نجاسته بعد ما عرفت من عدم صدق عنوان الميتة عليه لغةً وليس ميتةً تنزيليةً أيضاً.

وأما خبر أيوب بن نوح الدال على تنزيل الشارع الجزء المقطوع من الإنسان الحي بمنزلة الميتة فهو منصرف إلى ما إذا كان سبب خروج الروح عن القطعة المقطوعة هو لقطع، فلا يشمل ما كان قبل القطع بلاروح، وإذن فتكون الطهارة قبل الانفصال بالدليل وبعده بالأصل.

وقد يقال بالنسبة إلى ما قبل الإبانة بالطهارة دون ما بعدها معللاً بأنه قبل

١- الوسائل: ج ٢، ب ٢، من أبواب غسل المس، ص ٩٣١، ح ١.

الإبانة جزء من الإنسان ولا يصدق عليه الميت حقيقةً ولا تنزيلاً؛ فإن المنزل هو الجزء المبان، فلا دليل على التنزيل قبل الإبانة، وأما بعد الإبانة فالدليل عليه موجود وهو إطلاق مرسله أيوب، ودعوى انصرافها إلى ما كان خروج الروح عنه بالقطع فلا يشمل ما خرج عنه قبله ممنوعة.

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في طهارته: ولا فرق في إطلاق المرسله بين ما خرج عنه الروح بالقطع وبين ما خرج عنه قبله، ودعوى انصراف الإطلاق إلى الأول ممنوعة، لأن ما خرج عنه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه جزء من الإنسان، وقد عرفت أنه لا يصدق عليه الميت؛ لأن الموت لا تنصف به حقيقة إلا الحيوان، وأما جعل الشارع الأجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميت فلا دليل على التنزيل قبل الإبانة، مضافاً إلى رواية علي بن جعفر الآتية الشاملة لصورة موت التألول أو يعم الجرح أو بعضها متصلاً بالبدن، مع أنه نقل الإجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل، ونفي الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم، وفي شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها، فظهر مما ذكرنا ضعف التردد في الأجزاء الكثيرة التي يعرض لها الموت حال الاتصال كما عن شارح الدروس، نعم إذا كان اتصالها ضعيفاً بحيث يعد منفصلاً عرفاً، فلا يعد الحكم بنجاستها، انتهى كلامه - رفع في الخلد مقامه -

وفيه : أن عموم التعليل في قوله في رواية الصيد المتقدمة «فإنه ميت» يشمل هذا الجزء حال الاتصال أيضاً، وذلك لأن الظاهر من الرواية كون المناط هو خروج الروح عن الجزء بعد ثبوتها من أي سبب كان بالقطع أم بغيره، وبعبارة أخرى يدل على تعميم موضوع الميتة الواقعة في الأدلة وأنها أعم من الكل والبعض

الذي ذهب عنه الروح من غير فرق بين حال اتصاله وانفصاله.

ودعوى أن التنزيل على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على مورد النص وهو ما بعد الانفصال مدفوعة بأنه: إذا جعلتم الانفصال دخيلاً تعبداً للاقتصار في ما يخالف القاعدة على مورد النص فلم تعديتم عن الصيد إلى غيره؟ بل اللازم الاقتصار عليه؛ إذ بعد البناء على التعبد لوجه لترجيح القسم الأول.

فإن قلت: التعبد بخصوص الصيد غير ممكن؛ إذ يلزم خلق التعليل عن

الفائدة.

قلت: لا يلزم ذلك؛ لإمكان أن يكون الإشارة إلى جهة الحكم والتنبيه عليها، وبالجملة بعد ما استظهرنا من التعليل العموم وعدم اختصاص الحكم بالصيد فالظاهر عدم الفرق بين الجزء الذاهب عنه الروح المتصل ببدن الحي والمنفصل، وإذن فيمكن التمسك بعموم التعليل على نجاسة الجزء المذكور حتى قبل الانفصال.

اللهم إلا أن يقال: إن دليل طهارة بدن المسلم الحي يكون شاملاً لهذا الجزء حال الاتصال، فيقع التعارض بينه وبين عموم التعليل الدال على كون كل جزء ذي روح من الحيوان ذهب عنه الروح بحكم الميتة، بضميمة الدليل الدال على أن الميتة نجسة، وبينها عموم من وجه كما هو واضح، فترجع بعد تساقطها إلى أصالة الطهارة.

ولكن هذا أيضاً ظاهراً مخدوش؛ لأننا بعد ما فرضنا أن الميت والحي إنما يقعان وصفين للحيوان دون أعضائه فالحكم على بعض الحيوان بكونه ميتاً المشتمل عليه رواية الصيد يحتمل وجوهاً ثلاثة:

الأول: أن يكون على وجه التزليل الحكمي والتعبد الصرف، فقولك: هذا البعض ميت بهذا المعنى بمنزلة قولك: حرام نجس، كما يقال: «الطواف بالبيت صلاة» أي واجب، وهذا مع كونه خلاف ظاهر الرواية يوجب الاقتصاد على مورد النص أعني الصيد وعدم التخطي عن مورده أصلاً؛ لفرض أنه تعبد محض، ووجه كونه خلاف ظاهر الرواية أنه قد علل فيها النهي عن أكل البعض المقطوع بالحبال بكونه ميتاً، ولو كان هذا المعنى مراداً بصير الكلام بمنزلة أن يقال: إنه حرام لأنه حرام، فهذا المعنى غير مقصود من الرواية قطعاً.

والثاني: أن يكون من باب المجاز في الكلمة؛ فإن الظاهر من كلمة «الميت» وضعاً أو انصرافاً هو خصوص الحيوان الذي ذهب عنه الروح، فاستعمل هنا في مطلق ما ذهب عنه الروح، سواء كان حيواناً أم بعضاً من الحيوان بعلاقة الخاص والعام، وعلى هذا فيكون مضمون هذه الرواية هو الحكم بحرمة كل ما ذهب عنه الروح فيكون هنا عنوانان للحرمة والنجاسة، أحدهما الميت وقد دل عليه أدلته، والثاني مطلق ما ذهب عنه الروح ودلت عليه هذه الرواية.

والثالث: أن يكون ناظراً للدليل الميت وحاكماً، بأن هذا البعض مصداق حقيقي للميت الذي وقع في الأدلة موضوعاً لأحكام، فيكون هذا كاشفاً عن وقوع التصرف في ذلك الدليل، وأن لفظ الميت هناك قد استعمل في الأعم من الحيوان والبعض، والظاهر من الرواية من هذين الوجهين هو الوجه الثاني.

ألا ترى أنه لو قيل: أكرم العالم، وفرض أن لفظ العالم منصرف إلى خصوص الفقيه ثم قيل: أكرم هذا النحوى لأنه عالم يكون القول الثاني ظاهراً في أن المراد بالعالم عين ما هو المراد من العالم الواقع في القول الأول، وهذا القول الثاني مفاده

أنّ هذا النحوي مصداق حقيقي لذاك العالم، فيستكشف من هذا أنّ لفظ العالم في الكلام الأوّل رفع اليد عمّا هو منصرف إليه ابتداءً وهو خصوص الفقيه، واستعمل في الأعمّ من الفقيه والنحوي، ولايحتمل أحد أن يكون الدليل الأوّل باقياً بحاله من كونه منصرفاً إلى خصوص الفقيه، ويكون الكلام الثاني دليلاً آخر مستقلاً يستكشف منه الحكم على عنوان آخر أعمّ ويكون وجوب الإكرام في الأوّل معلقاً على خصوص الفقيه، وفي الثاني على الأعمّ من الفقيه والنحوي واستعمل فيه لفظ العالم مجازاً.

وكذلك حال الرواية؛ فإنّه بعد ما حكم في دليل آخر بأنّ الميت نجس وحرام حكم في هذه الرواية بأنّ البعض المبان من الصيد حرام؛ لأنّه ميت، وظاهر هذا أنّ المقصود أنّه مصداق حقيقي للميت الذي وقع موضوعاً في الدليل الأوّل، فيستكشف منه أنّ الميت في ذلك الدليل يراد به الأعمّ من الحيوان والبعض.

وحينئذ فنقول: إنّ التعارض بين هذه الرواية وبين ما دلّ على طهارة الحيوان الحي إنّما نسلم لو كان الرواية على الوجه الثاني؛ إذ على هذا يكون مضمونها مع مضمون الدليل المذكور حكيمين متناقضين في عرض واحد، ويكون مورد اجتماعهما هو الجزء الذي ذهب عنه الروح المتصل بالحيوان الحي.

وأما على الوجه الثاني الذي قلنا إنّ الظاهر من الرواية فلا تعارض، بل الرواية حاكمة على دليل طهارة الحيوان الحي، وذلك لأنّه لاتعارض بين دليل نجاسة الميت ودليل طهارة الحيّ لكونها متقابلين لايجتمعان في مورد، وهذه الرواية ناظرة إلى هذين الدليلين والبعض من الحيوان، وإن قلنا إنّّه ليس بميت ولاحيّ، ولكن ذكرنا أنّه علم من الرواية أنّه قد رفع اليد عن هذا الانصراف وأنّ الموت

والحياة قد اعتبرا في الأدلة في الأعم من الحيوان وبعضه، فهذه الرواية مفادها أن هذا البعض المتصل بالحي مع ذهاب الروح عنه من أفراد الميت الذي حكم بنجاسته وحرمة، وليس من أفراد الحي الذي حكم بحليته وطهارته.

فإن قلت: إن في المقام للفظ الميت انصرافين، أحدهما إلى خصوص الحيوان الذي ذهب عنه الروح، والثاني إلى الأعم منه ومن خصوص البعض المبان الذي ذهب عنه الروح، فإذا علم من الرواية رفع اليد عن الانصراف الأول فيتعين تحفظ الثاني، فيكون المستكشف من الرواية أن المراد بالميت الواقع في الأدلة أعم من نفس الحيوان ومن بعضه المقطوع منه، فلا يكون البعض الذاهب عنه الروح المتصل بالحي داخلًا في عنوان الميت على أي حال.

فال مقام نظير ما إذا قيل: أكرم العالم وكان منصرفاً إلى الفقيه، ثم قيل: أكرم هذا النحوي لأنه عالم وكان النحوي أيضاً منصرفاً إلى من كان مجتهداً مطلقاً في النحو لا متجزياً؛ فإن من الواضح أنه بعد ورود القول الثاني وإن كان يرفع اليد عن انصراف العالم إلى خصوص الفقيه ولكن لا يحكم بعده بأن المراد منه الأعم منه ومن مطلق النحوي وإن كان متجزياً، بل يحكم بأنه استعمل في الأعم من الفقيه والنحوي الغير المتجزى.

فكذلك الحال في رواية الصيد فلما حكمت بكون البعض الذي انقطع بالحبالة من الصيد ميتاً فيحكم بسببه بأن الميت في الأدلة لم يرد به خصوص الحيوان بل الأعم منه ومن البعض المنفصل من الحيوان، لأنه يقال: إن المراد به أعم من الحيوان ومن البعض منه الذي ذهب عنه الروح، سواء كان منفصلاً عن الحيوان أم متصلاً به، وإذن فالبعث المتصل الذي ذهب عنه الروح داخل في

دليل طهارة الحي غير داخل أصلاً في دليل كون البعض من الحيوان ميتاً؛ لما عرفت من أن مورده البعض المنفصل.

قلت: الانصراف الأول مسلم، وقد ذكرناه أيضاً، والمفروض أنه قد رفع عنه اليد، وأما الانصراف الثاني الراجع إلى الفرق بين المتصل من الجزء الذاهب عنه الروح والمنفصل في إطلاق لفظ الميت وأن انس الذهن في الثاني موجود دون الأول ممنوع، بل لانجد فرقا بين المتصل والمنفصل إلا في مجرد أن البعض الذاهب عنه الروح من الحيوان الحي يكون غالباً منفصلاً عنه، ويندر كونه متصلاً به، ولا شك أن مجرد الغلبة الوجودية والندرة الوجودية لاتصير سبباً للانصراف، وأما انس الذهن والمناسبة لما هو المعنى الحقيقي المنصرف إلى الميت، فلانرى دخلاً فيه إلا لمطلق ما خرج عنه الروح من دون فرق بين الاتصال والانفصال في ذلك أصلاً. وإذن فيشكل الحال في المتصل، وقد عرفت مما نقلناه عن شيخنا المرتضى وجود القول فيه بالنجاسة، وتردد شارح الدروس.

وقد يتمسك على الطهارة برواية الثألول حيث يسأل الراوي «عن قطعه في أثناء الصلاة، فأجاب الإمام -عنه السلام- بأنه إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله».

وجه التمسك أنه وإن لم يظهر أن مراد السائل هو السؤال عن حيثية كون القطع فعلاً كثيراً أو غيرها، ولكن يمكن أن يستظهر من الجواب كون الإمام في مقام الحكم بعدم البأس الفعلي، وهذا يظهر من تعرضه -عنه السلام- لاشتراط عدم خوف سيلان الدم، مع أن نظر السائل لم يكن إلى هذه الجهة.

ثم يظهر من اقتضاره على هذه الجهة أنه ليس في البين جهة أخرى للبأس

والمنع وإلا لذكره قضية لكونه بصدد عدم البأس الفعلي، ولو كان التألول نجساً لوجب اشتراط شيء آخر أيضاً وهو أن لاتصل يده إليه برطوبة من العرق ونحوه؛ إذ كان هذا جهة بأس على هذا التقدير قطعاً، فحيث لم يقتهه بذلك بل أطلق الحكم بعدم البأس الفعلي من هذا الحيث فيكون دليلاً على طهارة التألول، ثم إن التألول أيضاً مطلق شامل لصورة كونه في حال اتصاله بالبدن ذاهباً عنه الروح، فالحكم بعدم البأس شامل لهذا القسم أيضاً، فيكون دليلاً على طهارة كل جزء متصل بالبدن ذهب عنه الروح؛ إذ لا خصوصية للتألول.

ولكن فيه أنه لو تم هذا التمسك لكان دليلاً على الطهارة في الجزء المذكور حال الانفصال أيضاً؛ إذ الرواية بالبيان المذكور دالة على طهارة التألول في حالتي الاتصال والانفصال، وحيث فلا بد من الاقتصار على مورده من التألول ونحوه من الأجزاء الصغارا وعدم الفرق فيها إذا ذهب عنها الروح بين حال اتصالها وانفصالها في طهارتها، ولا يمكن التخطي منها إلى الأجزاء الكبار، فلا تكون الرواية دليلاً على طهارتها لاحال الاتصال ولاحال الانفصال.

وإذن فاثبات طهارة الأجزاء الكبار المتصلة بالحي الذي ذاهب عنها الروح كما في من يموت بالتدريج فيذهب الروح عن نصف بدنه أو ثلثه أو نحو ذلك وقد بقي الروح بعد في الباقي مشكل على حسب مقتضى القواعد غاية الإشكال، فينحصر وجه إثباتها بالسيرة العملية الكائنة بين المشرعة بأن يقال: بأن مقتضى القواعد وإن كان هو النجاسة ولكن يمكن لنا دعوى القطع بجريان دأب المشرعة وديدنهم من مسالف الزمان إلى هذا الزمان على عدم الاجتناب عن هذه الأجزاء، فلا يتحرزون عن ملاقاته بعض من بدنهم أو ثيابهم برطوبة مع الموضوع

الذي ذهب عنه الروح من بدن الميت المذكور، ولا يغسلونه بعد الملاقاة، فيكون هذا دليلاً على كونها إما طاهرة وإما نجسة لا يحكم عليها بشيء من أحكام النجاسات.

وأما الأجزاء المبانة من الميتة فلا فرق بين صغارها وكبارها؛ فإن الجميع نجس «عدا ما لآتملحه الحياة منها، كالصوف والشعر والوبر والعظم والقرن والمنقار والظفر والمخلب والریش والظلف والسن، والبيضة إذا اكتست القشر الأعلى، سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام، وسواء اخذ ذلك بجزء أو نتف أو غيرهما، نعم يجب غسل المتوف من رطوبات الميتة، ويلحق بالمذكورات الأنفحة، وكذا اللبن في الضرع، ولا ينجس بملاقاة الضرع النجس، لكن الأحوط في اللبن الاجتناب خصوصاً إذا كان من غير مأكول اللحم، ولا بد من غسل ظاهر الأنفحة الملاقى للميتة، هذا في ميتة غير نجس العين، وأما فيها فلا يستثنى شيء».

ربما يستشكل في كون القرن ممّا لآتملحه الحياة بأننا نجد خروج الدم منه عند القطع، وهذا دليل على ثبوت الروح فيه، والأولى بل المتعين أن يقال: إن هنا شيئين يستفاد من الأخبار طهارتهما من الميتة، الأول عنوان ما ليس فيه الروح وهذا لا بد في تشخيص مصداقه إلى التفحص. والثاني خصوص الأشياء المعدودة في الأخبار المحكومة بأنها مستثنيات عن الميتة، ففيها يحكم بالطهارة تعبدًا من غير تتبع لعلته، فيحتمل أن يكون العلة في بعضها كونه مصداقاً لما لاروح فيه، وفي بعضها شيئاً آخر ككونه ممّا فيه منافع الخلق ونحو ذلك، فلا بد هنا من إثبات هذين القولين.

فنعول: أما الأول فيدل عليه عموم التعليل في الرواية المذكورة في باب لباس المصلّي من الوسائل، وهي: رواية الحلبي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «اللباس

بالصلاة في ما كان من صوف الميتة إن الصوف ليس فيه روح»^(١).

وكذلك الرواية المذكورة في باب النجاسات منه، وهي رواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله - عليه السلام - وفيها «قلت له: إنا نلبس الطيالة البربرية وصوفها ميت؟ قال: ليس في الصوف روح، ألا ترى أنه يجز وياع وهو حي»^(٢) وقوله: «ألا ترى استشهاد لطهارته يعني يشهد على طهارته أن الصوف يقطع في حال حياة الحيوان وياع، ولو كان المقطوع منه من الميت نجساً لكان المقطوع منه من الحي أيضاً كذلك، فإن الأجزاء المبانة من الحي أيضاً ميتة نجسة، والصوف ليس ميتاً؛ ولهذا يجوز قطعه ويعة في حال الحياة والانتفاع به بعد الموت، وبالجملة عموم التعليلين في الروايتين للحكم بعدم الروح يقتضي طهارة كل جزء من الميت لاروح فيه كالصوف والشعر والوبر والريش ونحوها.

وأما الثاني: فينبغي ذكر الأخبار الواردة فيه تيمناً وتبركاً، فنقول: قد روى في الوسائل في باب الأطعمة المحرمة، عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن علي، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر في حديث «أن قتادة قال له: أخبرني عن الجبن؟ فقال: لا بأس به، فقال: إنه ربياً جعلت فيه أنفحة الميت فقال: ليس به بأس إن الأنفحة ليس لها عروق، ولا فيها دم، ولا لها عظم، إنما تخرج من بين فرث ودم، وإنما الأنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة، فهل تأكل تلك البيضة؟ قال قتادة: لا ولا أمر بأكلها، قال أبو جعفر: ولم؟ قال: لأنها من الميتة، قال: فإن

١- الوسائل: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٨، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٨٩، ح ٧.

حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتاكلها؟ قال: نعم، قال: فما حرم عليك البيضة وأحل لك الدجاجة؟ ثم قال: فكذلك الأنفحة مثل البيضة، فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلين، ولا تسأل عنه إلا أن يأتيك من بخبرك عنه»^(١).

قوله - عليه السلام -: «فإن حضنت» يحتمل أن يكون بصيغة المخاطب المذكور يعني إن حافظت البيضة وجعلتها تحت الدجاج حتى صارت دجاجة، ويحتمل أن يكون بصيغة المغايب المؤث يعني إن حضنت دجاجة تلك البيضة ونامت عليها حتى تولد فيها دجاجة.

وهنا إشكال من حيث تفريعه - عليه السلام - قوله: «فاشتر الخ» على الحكم بالطهارة الواقعية للأنفحة، والتفريع إنما يناسب لو حكم بنجاستها الواقعية فكان التفريع بياناً لحكمها بحسب الظاهر، وأن الجبن المشتري من أسواق المسلمين من أيدي المصلين لا بأس به وأنه في الظاهر طاهر وإن احتمل معموليته من أنفحة الميتة إلا أن يأتيك من بخبرك بأنها مصنوعة من أنفحة الميتة.

إلا أن يقال: إن الرواية متعرضة لحكمين؛ فإن فتادة قد ارتكز في ذهنه أن أنفحة الميتة نجسة، وارتكز أيضاً أن الجبن المشكوك جعل الأنفحة الميتة فيه أيضاً نجس، فردعه الإمام من حيث الأول ببيان طهارة الأنفحة واقعاً ومن حيث الثاني بالتفريع المذكور، يعني لو سلمنا نجاسة الأنفحة فلا يوجب أيضاً الاجتناب عن الجبن المأخوذ من يد المسلم في سوق المسلمين إلا أن يأتي من . بجعل أنفحة الميت فيه، فحيثُ يجب الاجتناب عنه، وباقي الكلام في الرواية يأتي عند ذكر الأنفحة إن شاء الله تعالى.

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرارة عن يونس، عنهم قالوا: «خمس أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق، الأنفحة والبيض والصوف والشعر والوبر الخ»^(١).

وعنه أي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز - وهذه الرواية بواسطة اشتغالها على علي بن إبراهيم يعبر عنها تارة بالحسنة وأخرى بالصحيحة - «قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - لزراة ومحمد بن مسلم: اللبن واللبن والبيضة والشعر والصوف والقرن والنانب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه»^(٢) والمراد بالنانب ما يسمى بالفارسية بـ (نیش) وهو السن الذي أصله ضخم ورأسه دقيق كاللتين تليان الرباعية عن الجانيين.

وفي رواية الحسين بن زرار قال: «كنت عند أبي عبد الله - عليه السلام - وأبي يسأله عن السن من الميتة والبيضة من الميتة وأنفحة الميتة؟ فقال: «كل هذا ذكي، قال قلت: فشعر الخنزير يجعل حبلًا يستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به»^(٣).

وفي رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله - عليه السلام - «في بيضة خرجت من إست دجاجة ميتة؟ قال: إن كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها»^(٤) وليس في غير هذه الرواية التقييد باكتساء البيضة الجلد الغليظ.

١- الوسائل: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٥، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٦٥، ح ٣.

٣- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٩، ح ٢٢.

٤- المصدر نفسه: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٥، ح ٦.

وفي رواية الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: الشعر والصوف والريش وكلّ نابت لا يكون ميتاً، قال: وسألته عن البيضة يخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ فقال: «تأكلها»^(١).

وفي مرسله الصدوق قال: قال الصادق - عليه السلام - : «عشرة أشياء من الميتة ذكّية، القرن والحافر والعظم والسن والأنفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض»^(٢).

وفي رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن - عليه السلام - قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكّياً؟ فكتب: لا يتنفع من الميتة يهاب ولا عصب وكلّ ما كان من السخال الصوف إن جزّ والشعر والوبر والأنفحة والقرن، ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله»^(٣)، السخال أولاد الغنم، والمراد جواز الانتفاع بالصوف وما بعده لاعدم الجواز، بقرينة قوله - عليه السلام - بعدها: «ولا يتعدى إلى غيرها» ولا يفيد هذا حصر الطاهر في هذه الخمسة؛ إذ المراد أنّه لا يتعدى إلى غير هذه الخمسة وأمثالها، يعني ما لم يكن من هذا القبيل.

وعن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث «قال: سأله أبي عن الرجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا بأس، وقال: عظام الفيل يجعل شطرنجاً؟ قال: لا بأس بمسّها، وقال أبو عبد الله - عليه السلام - العظم والشعر والصوف والريش كلّ ذلك نابت لا يكون ميتاً، قال: وسألته

١- الوسائل: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٩، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٦، ح ٩.

٣- المصدر نفسه: ص ٣٦٦، ح ٧.

عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ قال: لا بأس بأكلها»^(١).

هذه روايات هذا المقام. والظلف - بكسر الأوّل - كما في القاموس للبقر والغنم و الظبي وشبهها كالحافر للأنعام الثلاثة، والخفّ للبعير، وأنت ترى خلق الروايات عن الظلف، وربّما يجعل داخلاً في الحافر المذكور فيها، والقرن شامل بإطلاقه للقرن الظاهر والداخل، وعلى هذا فلا يعتدّ بها يقال من أنه رثي خروج الدم عن القرن الداخلة فيدلّ على عدم كونه ممّا ليس فيه روح؛ فإنّه بعد كونه من المعدودات المنصوصات في الروايات يحكم بطهارتها تعبدّاً سواء كان واقعاً من أفراد ذلك العنوان أم لا، وإن أبيت إلّا عن صدق القرن على الظاهر دون الداخل فيشملة العظم.

ثمّ إنّه لم يذكر المنقار والظفر والمخالب في شيء من هذه الروايات، ويمكن جعلها داخلة في العظم، وإن كان منصرفاً عن ذلك أو شكّ فلا أقلّ من دخولها في عنوان ما ليس فيه روح وحسّ، وإن شكّ في ذلك أيضاً أو منع فيمكن إدخالها في الكلّية المستفادّة من الرواية الأولى الواردة في الأنفحة من طهارة كلّ ما ليس فيه العرق والعظم والدم، ولو شكّ في كونها كذلك أيضاً فلا أقلّ من كونها شبيهة مصداقية لا يمكن التمسك فيها بالعمومات، وهي العمومات الدالّة على نجاسة كلّ جزء من الميتة، وقد خصّصت بكلّ ما ليس فيه روح وكلّ ما لم يشتمل على العظم والدم والعرق والأشياء الخاصّة المنصوصة في الروايات.

وأما اللبن فقد عرفت الحكم بطهارته في مرسلة الصدوق وحسنة أو صحيحة حريز، ولكن في الاستدلال بالأخيرة نظراً، وجهه أنّه لا يعلم شمول قوله: «وإن أخذته منه بعد أن يموت» للبن واللباء، بل يحتمل قوياً أن يكون مرتبطاً

بالصوف والشعر ونحوهما بقريئة قوله: «فاغسله وصل فيه».

ويدل عليه أيضاً صحيحة زرارة المروية عن الفقيه والتهديب «قال: سألت عن الأنفحة يخرج من الجدي الميت؟ قال: لا بأس به، قلت: اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت؟ قال: لا بأس به، قلت: والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة؟ فقال: كل هذا لا بأس به» إلا أن في رواية الصدوق قد أسقط لفظ الجلد، وقال في آخره: «كل هذا ذكي لا بأس به»، وقال في الوسائل: حكم الجلد في رواية الشيخ محمول على التفتية مع احتمال كون إثباته سهواً من بعض النساخ. انتهى^(١).

ولكن هنا رواية أخرى تدل على الخلاف وهي رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه أن علياً سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن؟ فقال علي - عليه السلام -: «ذلك الحرام محضاً»^(٢) وقال في الوسائل: حمله الشيخ على التفتية، انتهى.

وربما يجمع بحمل الروايات الأولى على ما إذا لم يصل جزء من اللبن ظاهر بدن الميت، كما إذا ادخل من الخارج قصب في الضرع وأخرج اللبن من سبيل القصب، والثاني على ما إذا لاقى الظاهر.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ الروايات الأولى ظاهرة كمال الظهور في الطهارة في صورة وصوله عند الحلب إلى ظاهر الضرع وإلا كان الحكم لغواً؛ إذ الإخراج بنحو لم يصل إلى الظاهر بعيد عن المتعارف.

وربما يجمع بأن مدلول الثانية هو الحرمة والأولى هو الطهارة، ولا منافاة

١- الوسائل: ج ١٦ ص ٣٦٦، ح ١٠.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٦٧، ح ١١.

بينهما؛ فإذا وصل جزء منه إلى البدن أو اللباس جاز الصلاة معه ولكن يجرم شربه، وهذا أيضاً مخدوش؛ فإن مدلول الأولى عدم البأس ومفاده جواز الشرب.

وربما يقال بأن الرواية الثانية وإن كانت ضعيفة بوهب؛ فإنه من أكذب البرية لكنّها مطابقة للعمومات والقواعد الدالة على نجاسة أجزاء الميتة ورطوباته وفضلاته، والروايات الأول وإن كانت مشتملة على الصحيحة الاصطلاحية، لكنّها مخالفة للعمومات، فيطرح هذه الصحيحة فراراً عن مخالفة العمومات ويؤخذ بتلك الضعيفة حفظاً للعمومات.

وفيه: أنّ مطابقة العمومات وإن كانت من المرجحات السندية، ولكنها إنّما تصير مرجحة لو لم يكن مثلها أو أزيد منها موجودة في الرواية المخالفة، وهنا يكون المرجح في روايات الطهارة أزيد؛ فإنّ هذه مطابقة للعمومات وتلك مخالفة للعمامة، مع أنّه لو سلّم كون هذه موثقة بواسطة بعض القرائن الخارجية، ولكن تلك صحيحة اصطلاحية، فالترجيح مع الروايات الأول.

ثم هل المذكورات يختص طهارتها من ميتة مأكول اللحم أو يعم ميتة غير المأكول أيضاً؟ فنقول: إنّ ما كان من هذه الأشياء غير ذي روح كالصوف والشعر والوبر والظفر والسنّ والمنقار والمخلب والحافر والظلف والريش ونحوها، فلا فرق بين كونها من ميتة المأكول أو غيره الغير النجس العين؛ وذلك لعدم التعليل بعدم الروح في رواية الحلبي المتقدمة، وموردها وإن كان خصوص صوف المأكول بقرينة وقوع السؤال عن الصلاة فيه لتوهم وجود المانع من جهة كونه ميتاً مع مفروغية عدمه من غير هذه الجهة، إلا أنّ تعليل الإمام طهارة الصوف بأنه لا روح فيه ليس فيه إشعار بالاختصاص بالمأكول، وكذلك الكلام بعينه في التعليل بذلك في رواية

الطيالسة البربرية؛ فإنه وإن كان كلام السائل منصرفاً إلى صوف المأكول، فإن ظاهر قوله: «إننا نلبس» هو اللبس في جميع الأحوال حتى حال الصلاة إلا أن التعليل بعدم الروح فيه يفيد العموم.

وأما البيضة فظاهر بعض الروايات لاشتغالها على تجويز الأكل أو الأمر به هو الاختصاص بالمأكول، لكن بعضها مطلق، ويمكن تنزيل المطلق على المقيد، لكن يمكن أن يقال: إن البيضة شيء مستقل غير معدود من الأجزاء كالشيء الخارجي الموضوع في الجوف، غاية الأمر تكوّنهما من أجزاء الميتة ورطوباتها، فمقتضى القاعدة أيضاً طهارتها من مطلق الميتة، غاية الأمر لزوم غسل ظاهر قشرها لملاقاتها مع الرطوبة لأجزاء الميتة.

وبالجمله فلانحتاج في الحكم بطهارة بيضة غير المأكول إلى عموم الأدلة الخاصة؛ فإنه إنما هو مع فرض شمول عمومات النجاسة المفروض انتفائه في المقام. وأما الأنفحة فموضوعها مختص بالجددي والحمل ولا موضوع لها في غيرها.

بقي الكلام في اللبن هل هو مختص بالمأكول أو يعتم غيره أيضاً؟ فنقول: ليس في الروايات ما حكم فيه بطهارة لبن الميتة على الإطلاق إلا مرسله الصدوق، والباقي كحسنة حريز فهو يحسب الصدوق وإن كان مطلقاً، لكن ذيلها مقيد بالشاة والدابة، ولفظ الدابة منصرف إما إلى خصوص الفرس أو إلى الأنعام الثلاثة، وعلى أي حال لا يشمل غير الثلاثة من الحيوانات الغير المأكولة، ويتضح ذلك غاية الإيضاح بملاحظة قوله -عبد السلام- في ذيل هذه الرواية: «فاغسله وصل فيه» الدال على أن محل الكلام ميتة المأكول.

وأما رواية الحسين بن زرارة فهي على ما نقلها شيخنا المرتضى في طهارته

واستشهد بها لظاهرة اللبّن مشتملة على لفظ اللبّن بعد السنّ، وعبارتها هكذا: «وأبي يسأله عن السنّ من الميتة واللبن من الميتة الخ» والمنقولة منها في باب الأطعمة المحرّمة من الوسائل خالية عن اللبن ومشتملة على السن كما نقلناها منها، وفي باب النجاسات منها مشتملة على اللبن دون السنّ، فهذا حال هذه الرواية.

وأما صحيحة زرارة فموردها لبن الشاة الميتة، وبالجملة ليس في الأخبار سوى إطلاق المرسله، والظاهر أنّه أيضاً محمول على المأكول بقريئة الروايتين، ومقتضى القاعدة في اللبن أن يكون متنجساً لو لم يكن نجساً بواسطة كونه غير ذي روح؛ فإنّه ملاق لأجزاء الميتة، بل الكلام في جميع رطوبات الميتة كذلك، وليس في الأخبار بالنسبة إلى لبن غير المأكول الطاهر العين الميت ما يخرج عن هذه القاعدة.

بقي الكلام في تعيين معنى الأنفحة التي قد حكم بطهارتها، فقد اختلف اللغويون في تفسيره، فعن الجوهري حاكياً عن أبي زيد أنّها كرش الجدي والحمل مالم يأكل، فإذا أكل فهي كرش، وعن القاموس أنّها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع أصفر يعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبين، فإذا أكل الجدي فهي كرش، وتفسير الجوهري الأنفحة بالكرش سهو. انتهى. وعن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور، وعن الفيومي أنّه حكى عن بعض أنّه لا تكون الأنفحة إلا لكلّ ذي كرش وهو شيء يستخرج من بطنه أصفر يعصر في خرقة مبتلة يغلظ كالجبين. ولا تسمى الأنفحة إلا وهو رضيع، فإذا رمي قبل: استكرش أي صارت انفحته كرشاً.

أقول: الكرش بالفارسيّة «شكنبه» ويقال للأنفحة «شيردان برّه وبزغاله».

ثمّ هذا النزاع والخلاف بين أهل اللغة يمتثل وجهين، الأوّل: أن يكون نزاعهم في الوجود في جوف الجدي والحمل أنّه هل هو ليس إلاّ اللبن الخالص بدون الرعاء، ثمّ بعد الكبر وصورته أكل العلف يستحيل هذا اللبن إلى الكرش؟ أو أنّه من أوّل الأمر يكون اللبن في جوفه في جلدة هي وعائه؟ ففريق يقول: إنّ الكرش موجود حال الرضاعة أيضاً، وآخر يقول: إنّ ليس في تلك الحال إلاّ شيئاً أصفر وهو اللبن وبعد الكبر يستحيل إلى الكرش.

والثاني: أن يختلفوا بعد الاتفاق على أنّه من أوّل الأمر يكون في الجوف شيان - أحدهما: اللبن والآخر: ما هو وعائه - في إطلاق اللفظ عليه، ففريق يقول: إنّ هذا الرعاء مادام الحمل والجدي يرتضعان يسمّى بالأنفحة، وإذا أكلا العلف فيستى حينئذٍ كرشاً، فلا يطلق الكرش حال الصفر ولا الأنفحة حال الكبر، فحال هذين اللفظين حال لفظي العجل والبقر حيث إنّ الأوّل مخصوص بحال الصفر ولا يصحّ إطلاقه في حال الكبر، والثاني بالعكس، فنسب هذا القائل السهو إلى من أطلق في حال الصفر لفظ الكرش، وآخر يقول: إنّ الكرش يطلق عليه في حال الصفر والكبر معاً وإن كان الأنفحة لا يطلق إلاّ في حال الصفر، هذا ما يمتثل من محلّ نزاعهم.

ولكن يمكن لنا استفادة أنّ الأنفحة التي قد حكم بطهارتها في رواية أبي حمزة المشتملة على سؤال قتادة عن أبي جعفر المراد منها هو المجموع من اللبن وما هو وعائه لخصوص اللبن فقط - كما احتمله شيخنا المرتضى في طهارته - وأنّه غير الكرش، ويستفاد هذا من مجموع السؤال والجواب والتعليل الواقع في

الجواب.

بيان ذلك: أنه يستفاد أولاً من السؤال أنّ الأنفحة هي التي تجعل في الجبين ويصنع الجبين منها، فخرج الكرش؛ فإنه لا يصنع منه الجبين.

ثم إنّ تعليل الإمام بأنه ليس للأنفحة عرق ولا فيه دم ولانها عظم لا يلائم إلا أن تكون الأنفحة عبارة عن مجموع اللبن والوعاء؛ إذ لو كان هو نفس اللبن وكان الاستدلال لطهارة نفس اللبن، فهذا التعليل حينئذٍ مما لا يذعن العقل بصدوره من الإمام في مقام إثبات الحكم بطريق الاستدلال دون التعبد لمثل قتادة الذي هو قاضي العامة؛ إذ هو في الوهن بمكان، ولأجاب قتادة عنه نقضاً ببول الميتة ولعابه وسائر رطوباته؛ فإنها أيضاً غير مشتملة على هذه الثلاثة. فلا بد أن يكون المراد بالأنفحة مجموع الوعاء مع ما فيه من اللبن؛ فإنّ الجبين يصنع من مجموعهما، ويكون الغرض من التعليل الذي ذكره - عليه السلام - بيان انفصال الأنفحة عن الميتة وكونه شيئاً مستقلاً في جوفها غير معدود من أجزائها أصلاً، كما يشهد لذلك نظيرها بالبيضة؛ فإنها أيضاً كذلك.

ووجه تقريب هذا المطلب بعدم الاشتغال على الأشياء الثلاثة أنه ليس لهذه الأنفحة عرق حتى يتصل بعرق الميت، ولا فيها دم حتى يحصل لها العلاقة بالميتة بواسطة اتصال الدم، وليس لها عظم حتى تكون العلاقة باتصال العظم، والعلاقة بين شيء مع جسد الميت لا محالة تكون باتصال أحد هذه الثلاثة، وهو فرع وجود أحدها في هذا الشيء، فمع انتفائها جميعاً لا علاقة ولا اتصال، بل هو مع جسد الميت شيئاً غير مرتبطين متجاورين، كما هو الحال في البيضة. والأنفحة أيضاً إما مثل البيضة في عدم الاتصال بشيء من بدن الميت، وإما أنّ له اتصال به

بواسطة جلدة رقيقة وعلقة ضعيفة تعدّ كالعدم ويكون اتصاله كلا اتصال.

وعلى هذا فيكون علّة الحكم ومناطه في الحقيقة هو البيئونة والانفصال وإنّما ذكر عدم الاشتمال على الثلاثة تقريباً له ولكونه من محققاته، فلا يتعدّى منه إلى شيء آخر كان فاقداً للثلاثة ولكن كان اتصاله بالبدن قوياً كما ربّما يدعى ذلك في الكرش.

بل نقول: لا يتنى استفادة المرام من الرواية على حمل التعليل فيها على هذا المعنى أيضاً، بل هو مفيد للمرام وإن لم يعلم أنّ التعليل يكون على هذا الوجه كما يؤيده التنظير بالبيضة، أو يكون على وجه كون الدخّل لنفس عدم وجدان هذه الثلاثة، فالتعليل من هذا حيث مجمل، ولكن نقول: إنّ التعليل بأيّ من المعنيين كان لو أتى به لنفس اللبن فهو فاسد قطعاً لوجوده بأيّ معنى اخذ في البول أيضاً، وهذا مناف لكونه -مده- في مقام الاستدلال دون التعبد، فالمستدل له لا بدّ وأن يكون هو المجموع منه ومن وعائه.

وأيضاً لا يتنى على إحراز أنّ ما يجعل في الجبن هو مجموع اللبن والجلدة، بل يتم وإن لم يبرز أنّه اللبن فقط أو المجموع؛ فإنّه لو فرض أنّه اللبن فقط والجلدة خارجة. لكن مع ذلك نقول: لا يتم إثبات طهارة الأنفحة التي هي اللبن بطريق الاستدلال إلا مع طهارة الجلدة؛ إذ لو كانت الجلدة نجسة كان غاية ما يفيد الاستدلال طهارة اللبن من حيث الذات ولم يكن منافياً مع تنجّسه بملاقة الجلدة، فإثبات مطلب الإمام في قبال فتادة مبنّي على طهارة باطن الجلدة أيضاً، وإن قلنا بأنّ ظاهرها بواسطة ملاقة رطوبات الميتة يتنجّس، ولا بدّ من غسلها حتّى يطهر؛ إذ مع نجاسة الجلدة وعدم منجّسيتها، فإذا دار الأمر بين تخصيص

عموم أنّ كلّ أجزاء الميتة نجس وبين تخصيص عموم أنّ كلّ ما يلاقي النجس نجس، فلا ترجيح بينهما لو قلنا بأن أصالة العموم لا يتوقف على إحراز المصادقية فنرجع إلى استصحاب الطهارة الكائنة حال الحياة.

نعم لو قلنا كعض الأساتيد - قدس سره - بالتوقف، فالحكم هو النجاسة وعدم المنجسية؛ لأن أصالة العموم في عموم النجاسة جارية ابتداءً، وأصالة العموم في عموم منجسية الملاقى محتاج إلى جريان الأصالة الأولى وبعده، فهذا مقطوع التخصيص فافهم، هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ الأمر هكذا ولو قلنا بأنه يشخص بأصالة العموم حال الموضوع كالحكم مع إحراز الموضوع بعكس التقيض؛ وذلك لأنّ الشكّ في كون هذا ملاقياً للنجس مسبب عن الشكّ في أنّ ذلك نجس أو لا ونحن إن بنينا على أنّ وجه تقديم السببي على المسيبي أنّ التخصّص مقدّم على التخصيص اختصّ ذلك بالأصول؛ لأنّ الأمانة في المسبّب أيضاً رافع الشكّ في السبب، فيدور الأمر بين التخصّصين فلا ترجيح، ولكنّ الحقّ كما هو المقرّر في محلّه أنّ الوجه هو التقدّم الرتبي للشكّ السببي على المسيبي، فلا تعارض في رتبة السبب، فيجري بلا معارض فيتعيّن التخصّص في المسبّب. والحال في الأمانة وإن كان على خلاف الأصل من حيث إنّ الثاني في أطراف العلم الإجمالي يجري إذا لم يلزم من العمل بالجميع مخالفة عملية، وليس هكذا الأمانة، فيسقط في أطراف العلم وإن لم يلزم مخالفة عملية لنفس العلم الإجمالي، فإنّ المرجّح هنا هو بناء العقلاء حيث يقدّمون الأصل في السبب على المسبّب.

وتمام هذا الكلام جار في ما تقدّم من ملاقي النجاسة الباطنية من مثل مقدّم الأنف والفم، فالتمعيّن في كلتا المسألتين الحكم بنجاسة الجلدة والدم

الباطني مثلاً، فيقتصر في خلاف القاعدة على الملاقي الباطني كماء الفم، فالملاقي الخارجي للدم في الفم، بل الباطني أيضاً كماء الأنف المار على قطعة الدم اليابسة الموجودة في مقدم الأنف، مثلاً محكوم بالنجاسة على القاعدة، لكن هذا مبني على ثبوت الدليل على نجاسة الدم في الباطن، والإنصاف عدم دليل يفيد الكلية في باب نجاسة الدم سوى اطلاق معاهد الإجماع، وهي غير شاملة للدم الباطني فلاحظ، وفي الأنفة نلتزم بأن اللبن طاهر على خلاف قاعدة أن ملاق النجس نجس، فافهم.

«مسألة ٢: فأرة المسك المبانة من الحيّ طاهرة على الأقوى وإن كان الأحوط الاجتناب عنها، نعم لإشكال في طهارة ما فيها من المسك، وأمّا المبانة من الميت، ففيها إشكال وكذا في مسكها، نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها ولو لم يعلم أنها مبانة من الحيّ أو الميت».

قسم من الفأرة ومسكها طاهر على القواعد وهو ما اخذ من المذكي بعد خروج الدم المسفوح، أمّا الفأرة فواضح، وأمّا المسك فإن قلنا إنه استحليل صورته الدمية إلى صورة أخرى فواضح أيضاً، وإن قلنا ببقاء دميته بعد الانجساد أيضاً، فإنّه من الدم المتخلف وهو طاهر، وأمّا سائر الأقسام يعني ما علم كونه منها أعني المبانة من الحيّ ومن الميت فمقتضى القواعد نجاستهما؛ فإنّ الأول جزء مبان من الحيّ والثاني جزء مبان من الميت، فيشملمها عموم دليل نجاستهما.

ولكن قد يتمسك لظاهرة هذين القسمين أيضاً بإطلاق رواية علي بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - «قال: سألت عن فأرة المسك تكون مع من يصلي وهي في جيبه أو ثيابه؟ فقال: لا بأس بذلك»^(١) وتوهم أن مورده المأخوذ من المسلم - فإنّه

١- الوسائل: ج ٣، ب ٤١، من أبواب لباس المصلي، ص ٣١٤، ح ١.

لإشكال في طهارته إذا شك فيه أنه من المذكى أو غيره - مدفوع بأنه خلاف ظاهر الرواية، فإنها ظاهرة في الحكم الواقعي دون الظاهري.

نعم قد يندش فيها بأنها لاتسدل على الطهارة في غير المذكى، إذ لعل القسامين كانا نجسين، والحكم بعدم البأس كان لأجل جواز حمل النجس في الصلاة، ولا يرد أنه لزم على هذا التقدير التنبه على عدم وصول اليد أو الثوب إليها برطوبة، فإنه ليس في مقام البيان إلا من حيث مانعية النجاسة عن الصلاة وعدمها مع قطع النظر عن حكم آخر.

ولكن يجاب بأنه - وإن قلنا بجواز حمل النجس في الصلاة - دال على الطهارة فإن حمل الميتة في الصلاة غير جائز بلا إشكال، لموثقة ابن بكير حيث قيد فيها جواز الصلاة في أجزاء مأكول اللحم بكونه مذكى، فمفهومه أنه لو كان ميتة لايجوز الصلاة في أجزائه، وحملوا لفظ «فيه» على الأعم من اللباس والمحمول بقرينة ذكر البول والروث وهما لا يمكن إلا فرض محموليتهما.

وبالجمله فأرة المسك إذا كانت من غير المذكى فهو ميتة، ومقتضى هذا الخبر جواز الصلاة معها، ومقتضى الموثقة عدم جواز الصلاة مع حمل الميتة، فقضية الجمع هو حمل الحكم بعدم البأس على الطهارة، وعدم كونها ولو اخذت من الميتة والحَيّ ميتة، فيدل على طهارة كلا القسمين.

ولكن يشكل الحكم مع ملاحظة التقييد بالتذكية الواقع في مكاتبة عبد الله بن جعفر قال: كتبت إليه يعني أبا محمد - عليه السلام - يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً^(١)، فإنها مقيدة لإطلاق الأولى بصورة الأخذ من المذكى، بناء على جعل الذكاة المنتسبة في المكاتبة إلى نفس الفأرة،

١- الوسائل: ج ٣، ب ٤١، من أبواب لباس المصلي، ص ٣١٥، ح ٢.

بمعنى ذكائها باعتبار تذكية الحيوان.

وعلى هذا فيكون الخارج عن الإطلاق القسمين الآخرين جميعاً، ويكون الباقي خصوصاً المأخوذ من الطيبي المذكى.

ويحتمل أن يكون الذكاة فيها بمعنى ذكاة الفأرة باعتبار نفسها، بأن كانت نفسها ذكية ولو لم يكن الطيبي ذكياً، فتكون الفأرة على هذا من الأجزاء التي لا يؤثر الموت فيها، ويكون من الميت ذكياً، فيكون إطلاق الذكاة هنا نظير إطلاقها في قوله -عليه السلام- في المرسلات المتقدمة: «عشرة أجزاء من الميتة ذكياً» نعم يستفاد من قوله: «إذا كان ذكياً» أنّ للفأرة حالة ليست فيها بوصف الذكاة، وإلا كان الاشتراط لغواً، فمن المحتمل أن تكون حالة ذكائها حالة كونها من المذكى أو من الحي، لكن مع صيرورتها بحيث تنفصل بنفسها من دون حاجة إلى القطع، وتكون حالة عدم اتصافها بالذكاة حالة أخذها من الميت أو من الحي بقوة، بحيث لولا القطع بقوة لم ينقطع بنفسها.

وبالجمله يفرق بين هاتين الحالتين، ففي الأولى يكون أجنبياً عن أجزاء الطيبي وكالشيء الخارجي وإن كان في السابق من أجزائه، نظير البيضة في الدجاجة، فإنها كانت من الأول من أجزائها، ولكن صارت بعد صيرورتها بيضة كالشيء الأجنبي منها الموضوع في بطنها، وكالدود المدفوع من بطن الإنسان، وأما في الثانية فهي لشدة اتصالها ببدن الطيبي يعدّ من أجزائه، فلهذا يكون المقطوع منه من الحي أو الميت جزءاً مباناً من الحي والميت.

وعلى هذا فقيده الذكاة في المكاتبه مجمل مردّد مفهوماً بين الأقل والأكثر، وبناء المشهور في مثله الرجوع فيما سوى القدر المتيقن - وهو الزائد المشكوك - إلى

عموم العام وإطلاق المطلق، فيكون في المقام فرد متيقن الدخول بمقتضى المطلق والمقيّد معاً، وهو المبان من الظبي المذكى، وفرد متيقن الخروج لكون القيد نصاً فيه، وهو المبان من الحيّ بقوة أو من الميت، وفرد مشكوك الدخول والخروج للشك في مفهوم القيد، وهو المأخوذ من الحيّ مع انفصاله عنه بنفسه بدون حاجة إلى قاطع بقوة، ففي هذا الفرد نرجع إلى إطلاق الرواية الأولى بناءً على مذهب المشهور، من كون المطلق في غير المتيقن من القيد المنفصل المجمل حجّة، وعدم سراية الإجمال من المقيّد إليه.

نعم على ما انتصرناه وحققناه في الأصول: من كون القيد المنفصل كالمقتصل في سراية إجماله إلى المطلق، لا بدّ من الاقتصار في ثبوت الحكم على الفرد المتيقن الدخول، وهو المأخوذ من المذكى على عكس الأول، فإنّه عليه يجب الاقتصار في الإخراج على الفرد المتيقن الخروج، وهو المقطوع من الحيّ بقوة أو من الميت.

ومحصل الكلام في المبان عن الظبي الحيّ بانفصاله في نفسه لابقاطع: أنّ التكلّم فيه تارة يكون على القواعد، وأخرى بالنظر إلى التعبد. أما على القواعد ففأثره نجاسة لعمومات نجاسة الجزء المبان من الحيّ وكونه ميتة، ولا يشكل بأنّه وإن كان جزء لكن لا تحلّ الحياة ولهذا يكون طاهراً على القاعدة، فإنّه جلد والجلد يكون ذا روح، وأما في الفأرة من المسك فإن كان دمًا ولم يتبدّل صورته النوعية الدميّة، ويقال له عرفاً إنّه دم منجمد فمقتضى القاعدة نجاسته أيضاً.

وأما إن كان متبدلاً وزال عنه اسم الدم ويطلق عليه اسم المسك، فحينئذ تارة نتكلّم من حيث واقعه، وأخرى من حيث الشك فيه، أما من حيث واقعه: فإن كان حين انفصال من الظبي جامعاً لوصفين أحدهما المسكيّة والآخر الجفاف

فمقتضى القاعدة طهارته، وأما استصحاب نجاسته الثابتة حال كونه دماً فمورود
لدليل طهارة المسك، وأما ملاقاته في حال المسكية للجزء الميتة، أعني: الفأرة،
فغير مؤثرة لجفافه.

وإن لم يكن واجداً لهذين القيدتين: وذلك إما بأن لا يكون مسكيتيه حاصلة
من حين انفصاله، بل كان عند الانفصال دماً جافاً فصار بعده مسكاً، فحكم
هذا مع كونه مجرد فرض ولا واقع له ظاهراً - فإن المسكية وإن كان يمكن حصولها
بعد السقوط في حال الانفصال لكن الجفاف لا ينفك عنها - أنه طاهر وهو
واضح، وإما بأن لا يكون جفافه حاصلاً حين كان ينفصل، بل كان في هذا الحين
مسكاً رطباً، ثم صار بعد ذلك جافاً وهذا حكمه النجاسة؛ فإنه قد لاقى في حال
مسكيتيه مع الجزء الميتة في الخارج مع الرطوبة.

وإما بأن لا يكون وصف مسكيتيه في ذلك الحين حاصلاً ولا وصف جفافه،
بل كان دماً رطباً، ثم صار بالتدريج جافاً وحصل له اسم المسكية مقارناً لزمان
حصول الجفاف. وهذا أيضاً وإن كان فرضاً بعيداً لكن حكمه الطهارة، وأما
النجاسة الذاتية الثابتة له حال كونه دماً فغير مضرّة؛ فإنه ليس بدم بالفعل حتى
يشمله دليله.

وأما الاستصحاب، فمورود لدليل طهارة العنوان المستحال إليه وهو
المسك، وأما استصحاب النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة الفأرة فغير مثير
أيضاً؛ فإن المفروض كونه حال الرطوبة والميعان دماً، وهو لكونه نجس العين
لا تتأثر بملاقاة النجاسة، وإن كان لو تأثر كما في الخشب المنتجس الذي صار
فحماً، كان الاستصحاب جارياً؛ فإن دليل طهارة المستحال إليه لا يدلّ إلا على
طهارته ذاتاً، والاستصحاب لا يثبت إلا نجاسته عرضاً وهما غير متنافيين، وقد مرّ

تفصيل ذلك عند البحث عن الاستحالة فراجع، هذا هو الكلام بحسب الواقع.

أما بحسب حال الشك، بأن كان المسكية معلومة بالفعل مع الجفاف، ولكن لم يعلم أنها كانا ثابتين إلى زمان الانفصال حتى يكون المسك طاهراً، أو أن المسكية كانت ثابتة إلى ذلك الحين، ولكن الجفاف حصل بعده، بعد ما كانت الرطوبة ثابتة فيه حتى يكون نجساً، وذلك بأن علم على تقدير بقاء الرطوبة حال السقوط، بتحقق فصل بين كونه دماً وبين طرور الجفاف بزمان كان فيه مع الميعان خارجاً عن اسم الدم وعارضاً عليه عنوان المسك.

ودعوى العلم بأنه مادام مائعاً دم، فإذا زال ميعانه وطراً عليه الجفاف يصير مسكاً، وليس في أحد أزمنة ميعانه واجداً لعنوان آخر غير الدم، بل لا ينفك ميعانه عن صدق الدم، كما لا ينفك جفافه عن صدق المسك، وإذن فتصير طهارته مقطوعة لاستحالاته إلى المسك، مع عدم ملاقاته المسك مع الفأرة رطباً، مدفوعة: بأنه من البعيد أن لا يطلق عليه مادام بقي من ميعانه شيء، اسم المسك، ثم إذا ارتفعت رطوبته حصل له عنوان المسك دفعة.

فالإنصاف أنه مع عدم إحراز الجفاف عند الانفصال واحتمال الميعان عنده، هو القطع بتحقق فصل بين حالة كونه دماً وبين طرور الجفاف بعروض حالة المسكية، فإنه بالتدرج يصير مسكاً لادفعة، ولازم هذا أن يكون في بعض أوقات كونه رطباً قليلاً الرطوبة صادقاً عليه اسم المسك.

وإذن فيمكن جمع الرطوبة مع المسكية وإن كان لا يمكن جمع الجفاف مع صدق اسم الدم، بل هو لا ينفك عن صدق اسم المسك.

ومن هنا يشكل بأن هنا حادثين، أحدهما: المسكية والآخر: الجفاف؛ فإنه

كان في السابق دماً رطباً ثم حدث له المسكية والجفاف، فيحتمل على تقدير بقاء الرطوبة وصدق اسم الدم حال السقوط من الظبي أن تكون المسكية حدثت سابقاً على الجفاف، وأن يكون الجفاف حدث سابقاً على المسكية، فهما من قبيل الحادثين المجهول تاريخهما، وأصلهما متعارضان، فإنه على ما ذكرنا من عدم صدق الدم مع الجفاف يتعين على التقدير المذكور حدوث المسكية سابقاً على الجفاف، من دون احتمال العكس.

وكيف كان فلو علم الجفاف حال السقوط فلا إشكال في الطهارة، وكذلك لو احتتمل الرطوبة في تلك الحال وعلم على تقديرها بعدم فصل بين صدق الدم وعروض الجفاف، فحيث لا أيضاً لا إشكال في الطهارة، وإنما الكلام والإشكال على ما هو الحاصل للغالب من الشك في المرحلة الأولى، يعني يحتمل أن يكون حال السقوط مائعاً، والعلم بتحقق الفصل بين صدق الدم وعروض الجفاف بزمان يصدق عليه المسك مع ميعانه.

فقد يقال: إن الشك حيث ذكرنا راجع إلى تحقق موضوع التنجس وعدمه، أعني: ملاقاته بعد السقوط في حال ميعانه، وزوال اسم الدم عنه، وطروء عنوان المسك عليه للفأرة التي قلنا بكونها نجسة بعد الإبانة، لكونها من أفراد ما يبان من الحي، فالأصل يقتضي عدم تحقق هذه الملاقاة بهذه الكيفية الخاصة.

ولكن فيه أن الشك في تحقق هذا الموضوع الخاص منشأ الشك في بقاء الرطوبة والميعان حال السقوط؛ إذ قد عرفت أنه على هذا التقدير يكون مسكيتة في بعض أوقات رطوبته مسلمة، ودعوى القطع بعدم تحقق المسكية إلا بعد تحقق الجفاف قد عرفت ما فيه، والملاقاة أيضاً معلومة بالوجدان؛ فإنه واقع في جوف

الفأرة وهي وعاء له، فلامحالة يكون ملاقياً لها.

وإذن فاستصحاب الرطوبة الثابتة له حال الاتصال حاكم على أصالة عدم تحقق الموضوع الخاص، وليس هذا الأصل مثبتاً، وإن قلنا بكونه كذلك في عكس ما نحن فيه: وهو ما إذا لاقى جسم طاهر لجسم نجس وشك في رطوبة هذا الجسم النجس حال الملاقاة مع تيقن ثبوتها سابقاً، فإن استصحاب الرطوبة في الملاقى - بالفتح - بضميمة الملاقاة المعلومة بالوجدان لا يكون موضوعاً للنجاسة، بل الموضوع هما مع شيء آخر وهو وصول جزء من رطوبة الجسم النجس إلى الجسم الطاهر، فلا بدّ بعد ثبوت الملاقاة بالوجدان وثبوت الرطوبة بالاستصحاب من الحكم بأن رطوبة هذا النجس وصلت إلى هذا الطاهر، ثم الحكم بتأثر الطاهر وتنجسه، وكون هذا الأصل من الأصل المثبت المنوع مبنياً على كون هذه الوساطة من الوسائط الجليئية المعدودة عند العرف واسطة، وأما لو لم يكن محسوباً من الوسائط لكونه خفياً فليس من الأصول المثبتة المنوعة.

وهذا بخلاف ما نحن فيه وهو ما إذا لاقى مائع طاهر مع جسم نجس، كما لاقى يد الكافر، أو المسك المائع الملاقى للفأرة الميتة؛ فإنه لا يحتاج في نجاسة هذا المائع لألبي من ميعانه مع ملاقاته لذلك الجسم النجس، ولا يحتاج إلى انتقال جزء من هذا الجسم إلى المائع، فاستصحاب الرطوبة في الملاقى - بالكسر - مع ثبوت الملاقاة بالوجدان كاف في الحكم بالنجاسة، من دون حاجة إلى شيء آخر، فلا يكون هذا الأصل مثبتاً وإن قلنا بمشبيته في العكس.

وقد ظهر بما ذكرنا ما في طهارة شيخنا المرتضى - قدس سره - في هذا المقام: من الحكم بتعارض الأصلين أعني: أصالة عدم الملاقاة حال الرطوبة مع

أصالة بقاء الرطوبة حال الملاقاة؛ فإنك عرفت أن الأصل الثاني حاكم على الأصل الأول، لكون الشك في الأول ناشئاً عن الشك في الثاني، فملخص الكلام بناء على القاعدة في المنفصل من الحي كونه الفأرة نجسة مطلقاً وكون المسك فيها أيضاً نجساً في صورة الشك بمقتضى الاستصحاب.

محصل الكلام في الفأرة، أنه يحتاج نجاسته إلى ثلاث مقدمات، جزئيته من الحيوان، بقاء جزئيته إلى حين الانفصال، وكونه مما تحلّه الحياة، أما الأول والثالث فواضح اعتبارهما، وأما الثاني؛ فلأنّ العنوان في أجزاء الحي هو ما كان مباناً منه، وهذا العنوان لا يصدق إلا على الانفصال في حال الجزئية، فلو سلب عنه الجزئية وحصل له الاستقلال كما في البيضة فلا يطلق على انفصاله الإبانة والقطع، فمع القطع بهذه الأمور لاشبهة في النجاسة، سواء من الميت أم الحي، وأما مع الشك في أصل الجزئية، بأن كان من أول الأمر شيئاً مستقلاً، فلاشبهة في الطهارة مطلقاً، كما أنه لو علم الجزئية وشك في كونه مما تحلّه الحياة أيضاً لاشبهة في طهارته مطلقاً.

نعم لو علم بكونه جزءاً في الأصل، وكونه مما تحلّه الحياة، ولكن شك في بقاء جزئيته حال الانفصال، حتى يصدق على انفصاله عنوان القطع والإبانة، فلا أصل يفيد نجاسته سوى أصالة بقاء الجزئية، وهو مثبت بالنسبة إلى إثبات هذا العنوان، فالجاري حينئذ أصالة عدم حدوث ما هو السبب للنجاسة، وهو الإبانة في حال الاتصال، فيحكم بالطهارة على هذا في ما ينفصل من الحي، وأما في ما ينفصل عن الميت ففي هذا الفرض لا يحيص عن النجاسة؛ وذلك لجريان استصحاب الجزئية في حال الانفصال فيه بلا إشكال؛ إذ لا يحتاج في الميت الحكم

بالنجاسة إلى سوى الجزئية وهو محرز بالأصل بالفرض، هذا في الفأرة.

أما المسك فالقريب أن يكون مستحيلاً عن الصورة الدمية كما في اللبن، وعلى هذا فلاشبهة في طهارته مطلقاً.

نعم لو علم ببقاء دميته إلى الحال أو شك، حيث يجري استصحاب الصورة في المادة فيكون طاهراً أيضاً لو شك في كونه من بدن الظبي؛ لاحتمال أن يكون حادثاً في نفس الفأرة. والذي ثبت نجاسته هو الدم المسفوح الجاري في بدن الحيوان، لا مطلق الدم المتكوّن في جوفه ولو في شيء مستقل متصل به، كما في الدم في البيض.

نعم، لو علم أنه دم يجتمع من بدن الظبي في الفأرة، فلا شبهة فيما كان منفصلاً عن المذكي؛ لأنه من جملة الدم المتخلف.

نعم، يبقى الكلام فيما ينفصل عن الحي أو الميتة ومقتضى القاعدة نجاستهما، إلا أن الإجماع دلّ على الطهارة، والقدر المتيقن منه خصوص ما انفصل عن الحي، فيبقى ما انفصل عن الميت تحت القواعد.

وإذن فالحكم بالطهارة في كل من الفأرة والمسك مطلقاً قريب، لتوقف نجاستهما على ما عرفت من العلم بأشياء، وأنى لأحد بإثباته وخصوصاً مع ضميمه يد المسلم في خصوص ما يتعاطاه المسلمون، فافهم.

وأما الكلام بملاحظة الدليل الخاص المخرج عن القاعدة: فاعلم أنه ادعى شيخنا المرتضى - قدس سره - في طهارته الإجماع على طهارة المسك في هذا القسم، أعني: ما ينفصل بنفسه عن الظبي في حال الحياة دون فأرته.

أقول: مقتضى القطع بطهارة المسك في هذا القسم هو طهارة فأرته بقاعدة الطهارة.

بيانه: أنه بعد القطع بطهارة المسك يدور الأمر بين مخالفة إحدى القواعد والتصرف فيها. نعم، على تقدير كون الصورة الدمية باقية يتعين التخصيص في دليل نجاسة الدم، كما أنه على تقدير التبدل بالمسكية والعلم بأن المسكية لا يتحقق إلا بعد الجفاف، فلا تخصيص في قاعدة أصلاً.

وأما لو علم بالمسكية واحتمل رطوبته سابقاً مع الملاقة الخارجية، فالحكم بطهارة المسك لا بد وأن يكون إما تخصيصاً في دليل الاستصحاب، وإما تخصيصاً في دليل تأثير الملاقي للنجس مع الرطوبة، وأما في دليل نجاسة الجزء المبان عن الحي، وكونه ميتة، فإن طهارة المسك إما ناشئة عن طهارة أصل الفأرة، فيكون تخصيصاً في دليل نجاسة الجزء المبان عن الحي، وإما ناشئة من عدم تأثير ملاقة الفأرة في هذا المسك الثابت الرطوبة بالاستصحاب، وهذا تخصيص في دليل نجاسة ملاقي النجس دون الدليلين الآخرين، وإما ناشئة عن عدم جريان استصحاب الرطوبة، وهذا تخصيص في دليل الاستصحاب دون الآخرين، وحيث لامعتين في البين يعين التخصيص في أحد هذه الثلاثة معيّنات، صارت جميع الأدلة الثلاثة مجتمعة، وقد كان من جهلتها دليل نجاسة الجزء المبان من الحي، فلا يمكن التمسك به لإجماله على نجاسة الفأرة، وبعد عدم إمكان هذا لامانع من التشبث في طهارة الفأرة بقاعدة الطهارة.

فتحقق أنه لو ثبت الإجماع المذكور، وتحقق استحالة الدم بالمسك فعلاً، وشك في الرطوبة حال الملاقة الخارجية، مع العلم بأن المسكية يجتمع على هذا

التقدير مع الرطوبة، كما ادّعينا أنّ هذا الشكّ هو الحاصل لغالب الناس، فحينئذٍ يكون المسك المبان عن الحيّ طاهراً، وكذا فأرته بقضية طهارته.

ثمّ إنّ هنا دعوى صدرت من صاحب الجواهر، وهي: أنّ الغالب المتداول من أفراد المسك هو هذا القسم، أعني: ما ينفصل عن الطبي حال الحياة ويأخذه الناس من وجه الأرض، وأمّا المأخوذ من الطبي بعد اصطياده وتذكيته، فهو فرد نادر قلّ أن يتفق، فلو كانت هذه الدعوى صحيحة، كما لا تبعد، تكون مفيدة لإثبات المطلب بالأخبار.

أمّا أخبار استحباب التطيب بالمسك، فلا يصغى حينئذٍ إلى إشكال أنّها واردة مورد حكم آخر، فلا إطلاق لها يشمل المسك المبان عن الحيّ، لعدم كونها في مقام البيان من حيث حكم المسك، وذلك لأنّ القدر المتيقن منها حينئذٍ هذا الفرد المتعارف، فيكون دليلاً على طهارته.

وأمّا الخبران المتقدمان الواردان في باب الصلاة، فالقيد الواقع في أحدهما وإن كان مجملاً، لكن تقييد المطلق منهما بقيد الذكيّ على معنى كون الطبي ذكياً يوجب التقييد المستبشع في ذلك المطلق؛ لكونه تقييداً بفرد نادر، وكون المطلق ظاهراً في الفرد المتعارف، بل نقول: إنّ ظهور المطلق في الفرد المتعارف، وهو ما يسقط بنفسه عن الحيّ يوجب رفع الإجمال عن القيد أيضاً، فيحمل بقرينته على المعنى الأعمّ من تذكية نفس الطبي ومن تذكية الفأرة الحاصلة بسقوطها بنفسها عن الحيّ، وبعبارة أخرى، بصيرورتها بنحو يعدّ خارجاً عن الطبي وشيئاً مستقلاً لقلّة علاقته بحيث يسقط بأدنى حركة.

مسألة ٦: «ما يؤخذ من يد المسلم، من اللحم، أو الشحم، أو الجلد محكوم

بالطهارة وإن لم يعلم تذكيتها، وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال، لكنّ الأحوط الاجتناب».

المشهور على أنّ اللحم والشحم إذا شكّ في كونها من المذكى أو غيره محكومان بالحرمة والنجاسة، وأنّ الجلد لو شكّ في كونه من المذكى محكوم بالنجاسة، استناداً في الكلّ إلى أصالة عدم التذكية، إلا أن يكون كلّ من هذه الثلاثة مأخوذاً من يد المسلم وإن كان في غير السوق، أو مأخوذاً من سوق المسلمين وإن كان من يد مجهول الحال، أو كاتناً في أرض المسلمين وبلادهم مع ثبوت أثر الاستعمال عليه، كالفراء المستعمل المطروح فيها، وكالسفرة المطروحة فيها المشتمة على اللحم مع كون بعضه مأكولاً؛ فإنّ في هذه الصور الثلاث يكون اللحم والشحم محكومين بالحليّة والطهارة، والجلد محكوماً بالطهارة. هذا ما قالوا.

أقول: قبل الرجوع إلى الأخبار وملاحظة ما يستفاد منها يكون هنا احتمالان:

الأول: أن يكون الشارع قد ألغى أصالة عدم التذكية في جميع الجلود والشحوم واللحوم المشكوكة، وجعل الأصل فيها هو الحليّة والطهارة مادام الشكّ في التذكية باقياً ولم يحصل العلم بكونها من الميتة، ثمّ جعل اليد والسوق والأرض مع أثر الاستعمال أمارات التذكية.

والثاني: أن يكون قد جعل هذه الثلاثة أمارات على التذكية، مع محفوظيّة أصالة عدم التذكية في غير موردها.

فعلّ الأول يكون هنا شيثان للحكم بالحليّة والطهارة.

أحدهما: الشكّ في المأخوذيّة من المذكى والميتة، فجعل الأصل فيه الحليّة

والطهارة إلى أن يعلم الأخذ من الميتة.

والثاني: ثبوت أحد هذه الثلاثة، فجعلها أمارات على التذكية، فالحكم بالطهارة والحلية في موارد ما يكون لأجل وجود الأمانة على التذكية، وفي موارد عدمها يكون بالأصل.

وأما على الاحتمال الثاني: فالسبب للحلية والطهارة منحصر في هذه الأمارات، ثم على الاحتمال الثاني يقع الكلام في كيفية أمارية هذه الثلاثة؛ فإنه يحتمل أن يكون كل من اليد والسوق والأرض، مع أثر الاستعمال أمانة مستقلة في عرض الآخر، ويحتمل أن تكون الأمانة على التذكية هي خصوص اليد، ويكون السوق والأرض أمارتين على اليد، ويكون اعتبارهما لامن جهة نفسيهما، بل من جهة كاشفيتها وأماريتهما على اليد.

أما الأرض فواضح أنها مع كونها لأهل الإسلام وثبوت أثر الاستعمال على المطروح فيها، تكون أمانة على جريان يد المسلم على المطروح.

وأما السوق، فلكونه سوق المسلمين يكون غالب أهله من المسلمين، فلو أخذ شيء من الثلاثة من واحد من أهله مجهول الحال فالظن يلحقه بالأعم الأغلب.

ومن هنا يعلم: أنه على هذا يكون ذكر السوق من باب التمثيل، وإلا فالمناط هو الغلبة، واختصاصه بالذكر دون بلاد المسلمين أنه موضع البيع والشراء، وأخذ الأشياء المذكورة وتعاطيها بأيدي الناس غالباً.

وتظهر الثمرة بين هذين الاحتمالين في مورد ثبوت السوق والأرض مع العلم

بعدم جريان يد المسلم، كما لو أخذ في السوق من يد الكافر مع عدم العلم بسبق يد المسلم، أو العلم بعدم سبق يده وكون المأخوذ من صنع الكافر، فعلى اعتبار السوق من حيث نفسه يحكم بالطهارة، وعلى اعتباره من حيث الكشف والأمارية عن اليد فلا اعتبار به هنا.

ثم بعد ثبوت الأمارية على التذكية ليد المسلم يقع الكلام في أن يد الكافر هل هي أماره على عدم التذكية؟ ففي مورد جريان يد المسلم والكافر يقع التعارض بين الأمارتين أو لا؟ فالمعتبر جريان يد مسلم من بين الأيدي على المأخوذ وإن كان فعلاً مأخوذاً من يد الكافر.

إذا عرفت ما ذكرنا فهل المستفاد من الأخبار هو إلغاء أصالة عدم التذكية في اللحوم والشحوم والجلود وجعل الأصل فيها مادام الشك هو الحلية والطهارة، مع جعل الثلاثة أمارات على التذكية كما نسب إلى جماعة، أو أن أصالة عدم التذكية محفوظة، ولكن الشارع جعل اليد والسوق والأرض أمارات على التذكية؟ لامورد معها لأصالة عدمها كما زعمه المشهور.

فنقول: منشأ توهم الثاني وجود أخبار مطلقة يستفاد منها بإطلاقها أن الحكم بالطهارة والحلية مالم يعلم عدم التذكية قاعدة كلية جارية في جميع الموارد مع وجود أخبار آخر قد علق فيها الحكم بالطهارة والحلية إلى هذه الثلاثة على نحو القضية الشرطية الظاهرة في استناد الجزاء إلى الشرط، وكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، القاضي بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فحكموا بتقييد المطلقات الحاكمة بالطهارة والحلية من غير تعليق لهما على شرط غير الشك بصورة ثبوت هذه الثلاثة بواسطة مفهوم الأخبار الثانية الحاكم بانتفاء الحلية والطهارة

عند انتفاء اليد والسوق والأرض.

والحقّ إمكان الأخذ بإطلاق الطائفة الأولى، مع الأخذ بالاشتراط الواقع في الطائفة الثانية، بحمل الطائفة الأولى على سببية الشكّ في التذكية وعدمها للحكم بالطهارة والحليّة. وحمل الطائفة الثانية على أماريّة اليد والسوق والأرض على التذكية، ووجه الاستناد إليها مع ثبوتها دون الأصل أنّ الأصل لامورد له مع وجود الأمانة، فلامحالة يكون استناد الحكم إلى الأمانة، وإذن فلامنافاة بين هذا الاستناد وذاك الإطلاق.

ومحصّل ما ذكرنا أنّ القضية الشرطيّة هنا لانفيد أزيد من الاستناد من دون ثبوت المفهوم لها، والشاهد على المدعى هو الحكم في بعض الأخبار بتعليق طهارة الثوب على كونه مأخوذاً من يد المسلم، مع أنّ ظاهر الثوب كونه مأخوذاً من القطن أو الكتان أو الصوف الغير المحكوم بكونه ميتة، لكونه ممّا لا تحلّه الحياة، وكونه متّخذاً من جلد الحيوان قليل نادر في غير الفراء المنصرف عنه لفظ الثوب، مع أنّ المسلم في باب الطهارة والنجاسة هو الحكم بطهارة ما يؤخذ من الكافر، بل كلّ مشكوك الطهارة حتّى يعلم النجاسة.

فالمتعيّن في هذا الخبر هو الحمل على ما ذكرنا: من كون اليد أمانة على الطهارة، مع أنّه لو لم يكن موجوداً لكفى الشكّ في الحكم بالطهارة، لكنّ المقصود أنّ اليد إذا كان موجوداً فاستناد الحكم يكون إليه دون الشكّ؛ لأنّ اليد هو الأمانة والأمانة مقدّمة على الشكّ.

وتفصيل الكلام: أنّه لإشكال في كون التذكية في الحيوان المأكول موضوعاً للحليّة كما في الآية، وللطهارة كما في الأخبار، ولا إشكال أيضاً أنّ التذكية وجدانيتها

كان أم عبارة عن الأفعال الخارجيّة، فالشبهة الموضوعية فيها يكون الأصل فيها هو عدم التذكية، وهذا الأصل مقدّم على قاعدتي الطهارة والحلية من جهتين، الأولى: أن هذا الأصل هو الاستصحاب وهو مقدّم على القاعدة، والشحوم والجلود المشكوكة من حيث التذكية وعدمها بالشبهة الموضوعية لإشكال في أن الأصل الأولي فيها هو أصالة عدم التذكية وبها يثبت الحرمة والنجاسة.

إلا أن الكلام في أن اليد والسوق والأرض هل هي أمارات على التذكية مع كون أصالة عدم التذكية في غير موردها محفوظة، فيكون الأصل عدم التذكية إلى أن يعلم التذكية، أو يقوم طريق معتبر عليها، وهذه الثلاثة من الطريق المعتر، أو أن أصالة عدم التذكية صارت ملغاة في اللحوم والشحوم والجلود المشكوكة وصار الأصل الثانوي يعني القاعدة المستنبطة من الأخبار المجعولة في موضوع الشك في خصوص هذه الثلاثة هو التذكية، ويكون يد المسلم وسوقه أمارتين على التذكية.

فتقول: هنا ثلاث طوائف من الأخبار: الأولى: المطلقات التي يستفاد منها أن المعيار في باب الجلود واللحوم والشحوم هو عدم العلم بالميتة، ولا يلزم الفحص عند الشك عن الموضوع وهو التذكية، بل الناس في سعة حتى يعلموا أنها من الميتة.

والثانية: ما يكون موردها السوق، وإشكال أنه لو لم يكن إلا هاتان الطائفتان لم يوجب الثانية بمجرد خصوصية المورد تقييداً في المطلقات الأول أصلاً، وهذا واضح.

والثالثة: ما قد علق فيها الحكم بعدم البأس بأرض المسلمين، وأن الغالب عليها أهل الإسلام بنحو القضية الشرطية، فمفاد هذه ومفهومها نفي عدم البأس عند عدم الأمانة، فتكون منافية مع إطلاق المطلقات.

فتقول: يمكن جمع هذه الطائفة مع الطائفة الأولى بنحوين:

الأول: بنحو حمل المطلق على المقيد بأن يقال: إن الأخبار المطلقة وإن لم يذكر فيها اسم تلك الأمانات، ولكن لما كان الغالب اشتراء الأجناس المذكورة من السوق وأن المسلم يشتري غالباً من المسلم لم يحتج فيها إلى ذكر اسمها.

وبالجملة فالمطلقات يحمل على صورة ثبوت الأمانات المذكورة حملاً للمطلق على الفرد الغالب، فيستفاد من مجموع الأخبار طريقتي اليد والسوق وأرض الإسلام وأمانيتها على التذكية؛ فإنه لإشكال في كونها طريقتاً عرفياً إلى التذكية، فيعلم من إمضاء الشرع أنها طريق شرعي أيضاً، فلاحالة تكون مقدمة على أصالة عدم التذكية؛ إذ لا مورد للأصل مع وجود الأمانة، لعدم بقاء موضوعه معها وهو الشك بالواقع، فتكون القضية الشرطية على ظاهرها من ثبوت المفهوم لها.

والثاني: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات بتقييد المقيدات من دون حمل الأولى على الثانية، بأن يكون الأصل في اللحوم والشحوم والجلود بعد كونه عدم التذكية منقلباً عنه إلى التذكية على ما هو المستفاد من المطلقات خصوصاً قوله - عليه السلام - في ذيل بعض تلك الأخبار بعد السؤال عن الفراء المشتري من السوق، ولا يدري أذكية هي أم غير ذكية: أوصولي فيها؟ قال: «نعم ليس عليكم المسألة إن أبا جعفر كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم إن الدين أوسع من ذلك»

فإنه وإن كان يمكن جعل مورد هذا الكلام سوق المسلمين، لكن مع إمكان الخدشة في عدم ظهور لفظ السوق في سوق المسلمين يمكن أن يقال: إن الاستشهاد بكلام أبي جعفر - عليه السلام - مما يؤيد كمال التأييد تعميم الحكم إلى كل مورد وإن لم تكن فيه إحدى الأمارات.

وكذلك قوله - عليه السلام - في ذيل رواية أخرى: «هم في سعة حتى يعلموا» وهي رواية السكوني عن أبي عبد الله - عليه السلام - إن أمير المؤمنين - عليه السلام - سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا^(١) فإنه يكون في سياق قولهم - عليهم السلام - : «الناس في سعة ما لا يعلمون» من دون إشعار باختصاص ذلك بمورد وجود الأشياء المذكورة، بل هي قاعدة كلية جارية في جميع الموارد.

وبالجملة يمكن التمسك بهذه الرواية من جهتين:

الأولى: من جهة إطلاقها حيث لم يقيد الحكم فيها بصورة وجود أحد الأشياء.

والثانية: عموم التعليل المذكور بقوله: «هم في سعة حتى يعلموا» حيث يستفاد أن علة عدم البأس عدم العلم، وظاهره العموم كما ذكرنا.

ومن جملة المطلقات أيضاً رواية سماعه بن مهران أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم

١- الرسائل: ج ٢، ب ٥٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٣، ح ١١.

تعلم أنه ميتة»^(١)؛ فإنه سؤال عن جعل السيف في العنق في حال الصلاة من دون إشعار بكون الكيمخت الذي فيه يكون بعضه من الميتة وبعضه من المذكى مشترى من المسلم أم من سوق المسلمين أم لا.

كما يؤيد هذا المضمون أيضاً وإن لم يكن دليلاً لضعف السند رواية علي بن أبي حمزة «أن رجلاً سأل أبا عبد الله - عليه السلام - وأنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال: نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»^(٢)؛ فإنه يعلم من قوله: «لأبأس ما لم يعلم أنه ميتة، أو ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه» أن المناط هو العلم بالميتة وعدم العلم بها من دون دخول شيء آخر.

بل نقول: يمكن تأييد المطلب أيضاً بأخبار ذكر فيها اسم السوق من دون تعليق الحكم عليه، وهي عدة روايات.

منها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه»^(٣).

ورواية البنزطي عن الرضا - عليه السلام - قال: سألت عن الخفاف يأتي السوق فيشترى الخف لا يدري أذكي هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصلي فيه؟ قال: «نعم أنا اشترى الخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس

١- الرسائل: ج ٢، ب ٥٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٣، ح ١٢.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٧٢، ح ٤.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٧١، ح ٢.

عليكم المسألة»^(١).

ورواية حماد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: «كان أبي يبعث بالدرهم إلى السوق فيشتري بها جنناً فيسمي ويأكل ولا يسأل عنه»^(٢).

ورواية الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن: اعترض السوق فأشترى خفّاً لأدري أذكيّ هو أم لا قال: صلّ فيه، قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إني أضيّق من هذا، قال: أترغب عما كان أبو الحسن - عليه السلام - يفعلُه؟^(٣)

ورواية محمد بن الحسين الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»^(٤).

فإنّه مضافاً إلى أنّ لفظ السوق فيها مطلق، وانصرافه إلى سوق المسلمين ممنوع - فإنّه ربّما كان في بلد الإسلام سوق مخصوص بالكفّار - يقوى الظن بكون ذكره للأجل الدخّل، بل من باب أنّ موضع البيع والشراء غالباً هو السوق، ولم يظهر من كلام الإمام أيضاً الاعتبار، بل ظاهر التعليق على عدم العلم بالميتة في تلك الأخبار ظاهر في العموم، وكون ذلك قاعدة كلية في جميع الموارد مجعولة في موضوع الشكّ في التذكية وعدمها.

وأما التعليق في الخبر الأخير بالضمان - والمراد به أن يضمن البائع ويتعهّد الذكاة الواقعية - محمول على الكراهة، يعني أنّ منطوقها نفي الكراهة ومفهومه إثباتها، والداعي إلى هذا هو الجمع بينه وبين المطلقات، فإنّ تقييد تلك المطلقات

١- الوسائل: ج ٢، ب ٥٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧١، ح ١٠٧٢، ج ٦.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٧٣، ح ٨.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٧٣، ح ٩.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٧٣، ح ١٠.

الكثيرة بهذه الرواية الواحدة لا يخلو من برودة.

والشاهد على هذا الجمع رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن الصلاة في الفراء فقال: كان عليّ بن الحسين -عليه السلام- رجلاً صرداً لا تدفئه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى بما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغها ذكاته^(١) فإنّها تدلّ على أمارية يد المسلم المخالف على التذكية، ولا ينافي ذلك أنهم يرون حصول الذكاة بالدبغ، فإنّ التذكية به قليل الوقوع والشائع في ما بينهم هو التذكية بالذبيح، وكذلك تدلّ على كراهة استعمال الجلد المأخوذ منهم، أمّا الأمارية على التذكية فيدلّ عليها لبس الإمام -عليه السلام- له، ويدلّ على كراهة استعماله إلقائه -عليه السلام- إتياءه حين الصلاة، وأمّا ارتكابه لهذا المكروه في غير الصلاة فلائنه -عليه السلام- كان صرداً أي يجد البرد سريعاً ولم يكن لباس آخر أسلم بمزاجه وأدفع للبرد عنه من هذا الفراء.

وأما التعليق على كون الغالب في أرض الإسلام هو المسلمين على نحو القضية الشرطية في رواية إسحاق بن عمار «عن العبد الصالح -عليه السلام- أنّه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء البياني وفي ما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»^(٢) فلا ينافي مع تلك القاعدة المستفادة من تلك المطلقات، فإنّ تلك القاعدة تكون مجعولة في

١- الوسائل: ج ٢، ب ٦١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٠، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٧٢، ح ٥.

موضوع الشك، فلو قامت أمانة على التذكية لم يكن الحكم بها من باب هذه القاعدة بل لأجل تلك الأمانة، فإن الأمانة واردة على الأصل، كما في مورد إخبار ذي اليد بالطهارة في مورد الشك في الطهارة، فإن الحكم بالطهارة ليس من جهة قاعدة الطهارة، بل لأجل الأمانة التي هي إخبار ذي اليد.

فتقول: يستفاد من هذه الرواية مع ملاحظة تلك المطلقات أن أرض الإسلام الغالب عليها المسلمين تكون أمانة على التذكية، وأن الأصل مطلقاً هو التذكية ما لم يعلم أنه الميتة، ووجه استناد الحكم إلى الأولى في صورة تحققها دون الأصل أن الأصل لا مورد له؛ لعدم بقاء موضوعه في مورد ثبوت الأمانة.

فإن قلت: ما الفائدة في هذه الأمانة التي يكون الأصل معمولاً على طبقها أبداً، فإن الفائدة إنما تظهر لو كان الأصل تارة على وفقها، وأخرى على خلافها، فيقدم الأمانة على الأصل حتى في مورد الموافقة كما في باب الطهارة، فإن الأمانة على الطهارة مقدمة على الأصل، وهو مختلف قد يكون هو استصحاب النجاسة، وقد يكون هو قاعدة الطهارة أو استصحابها، وأما في المقام فالمفروض أن الأصل في جميع الموارد هو التذكية، فيكون جعل الأمانة خالياً عن الفائدة، وإنها يكون مع الفائدة لو جعلنا الأصل عدم التذكية.

قلت: وجه تقديم الأمانة على الأصل أنها كاشفة عن الواقع وطريق إليه، فلا محالة يكون لها التقدم فيما اخذ في موضوعه التحير في الواقع والشك فيه، ففي ما إذا كان الأمانة والأصل متوافقين أبداً وفي جميع الأوقات يكون استناد الحكم إلى الأمانة في مورد وجودها وإن كان على تقدير عدمها إلى الأصل، وفي غير ذلك إلى الأصل، فحال الأمانة هنا حال العلم بالتذكية، فكما أن عدم البأس في صورة

العلم ليس إلا مستنداً إليه دون الأصل - مع أنه على تقدير عدم العلم كان مستنداً إلى الأصل - فكذلك الحال في الأمانة .

وبالجملة، فإذا استفدنا من المطلقات ظهوراً بحيث رفعنا بسببه اليد عن قاعدة استصحاب عدم التذكية وخصصناها بالنسبة إلى المقام وصرنا إلى أن الأصل الثانوي هو التذكية حتى نعلم بخلافه، فلا يحصى في ما يوجب استناد الحكم بعدم البأس إلى غلبة أهل الإسلام بالنسبة إلى المأخوذ من أرض الإسلام من المصير إلى أن غلبة المسلمين في أرض الإسلام أمانة على التذكية، فيكون الحكم عند وجود هذه الأمانة مستنداً إليه، فلا يفيد القضية الشرطية للمفهوم أعني: الانتفاء عند الانتفاء، بل سيقى لمجرد الثبوت عند الثبوت؛ فإن القضية الشرطية قد تساق لمجرد بيان سببية الشرط للجزاء من دون التعرض لانحصار السبب في الشرط، فيكون قضية الجمع بين المطلقات وهذه الرواية المشتعلة على الاشتراط هو محل هذه الرواية على بيان مجرد السببية وإن سلمنا ظهور الشرطية عند الإطلاق في المفهوم.

وما يحصل الاطمئنان بسببه على صحة هذا الجمع ما في خصوص بعض الأخبار الواردة في الثوب المشتري من وجود مثل هذا التعليق فيه - مع أن الشك فيه ليس من جهة التذكية، فإن الثوب لا يطلق على ما يصنع من الجلود، بل الغالب فيه كونه من الصوف الغير القابل للتذكية أو القطن والكتان، فحملة على المتخذ من الجلود حمل على الفرد النادر، وبالجملة فالشك فيه ممتحض في الطهارة والنجاسة، والقاعدة في هذا الشك هو الطهارة - وهي صحيحة العمركي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - عليه السلام - في حديث «قال: سألته عن رجل

اشترى ثوباً من السوق فلبس لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن كان اشتراه من مسلم فلا يصل فيه، وإن اشترى من نصراني فلا يصل فيه حتى يفسله»^(١).

فتعليق جواز الصلاة في هذه الرواية على الأخذ من المسلم لا بد وأن يحمل على كون يد المسلم أمانة على الطهارة، وهذا قضية الجمع بينها وبين كون القاعدة في كل مشكوك الطهارة والنجاسة هو الطهارة، فكما أن مفاد الشرطية هنا هو السببية المجردة لأجل استناد الحكم إلى الأمانة عند وجودها دون الأصل ولا يفيد المفهوم لعدم انحصار السبب في هذه الأمانة، لأن الشك أيضاً سبب مع أن الأصل في مورد هذه الرواية أيضاً لا ينفك عن موافقة الأمانة أبداً، فإن موردها الثوب المشتري من السوق والأصل فيه أبداً هو الطهارة، إذ لا علم بحالته السابقة حتى يكون مجرئاً لاستصحاب النجاسة في بعض الأوقات وبالجملة فكما لا تكون الشرطية في هذه الرواية منافية لقاعدة الطهارة ومقتيدة لها، فكذلك في الشرطية في ما نحن بصدده أيضاً لا يوجب تقييد القاعدة وتخصيصها بصورة الأمانة.

فإن قلت: نحن نأخذ بظاهر رواية الثوب ونحكم بمفهوم الشرطية، وأن الحكم فيه بالطهارة منحصر بصورة أخذه من يد المسلم، كما أنه لو أخذ من يد الكافر يكون محكوماً بالنجاسة بقضية ذيل الرواية، وإن اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يفسل».

قلت: هذا خلاف ما هو المسلّم فيما بينهم، فإنهم يجرون قاعدة الطهارة في باب اللباس قطعاً ولو كان مأخوذاً من يد الكافر، وحينئذٍ فلا يحصى عن حمل ذيل

هذه الرواية على استحباب الغسل دون وجوبه، وحمل الشرطية في صدرها على بيان نفس السببية مع السكوت عن الانحصار، فيستفاد من السببية مع وجود القاعدة أنّ يد المسلم أمانة فتكون مقدّمة على الأصل.

ثم إنَّ هنا رواية أخرى مجملّة مرّدة بين معنيين، ولكنها على كلّ من معنيها غير منافية لكون الأصل مطلقاً هو التذكية، وهي: رواية إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أو الجبل، أسأل عن ذكاته إذا كان البايع مسلماً غير عارف؟^(١) قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»^(٢).

فإنّه إمّا أن يكون معنى الجواب أنّه إذا كان هذا المتاع ممّا ينحصر بيعه في الكفّار فيعلم استناد يد المسلم الغير العارف إلى أيدي الكفّار، فيجب عند ذلك الفحص، إلّا إذا رئي أنّ المسلمين يصلّون في المتاع، فيحتشذ لا يجب الفحص والمسألة، فيكون المستفاد من الرواية ثلاثة أشياء:

الأوّل: أنّ يد المسلم المعلوم الاستناد إلى يد الكافر لا تكون أمانة على التذكية.

والثاني: أنّ يد الكافر أمانة على عدم التذكية.

والثالث: أنّه لو تعارض الأمانة على التذكية وهي صلاة المسلم مع الأمانة على عدمها وهي يد الكافر فالمقدّم هو الأولى.

١- أي غير عارف بالإمامة يعني كان من المخالفين. منه - عفي عنه -

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٧٢، ح ٧.

وإما أن يكون الإمام في الجواب قد أعرض عن مفروض السؤال، وهو مالو اخذ من المسلم، وتعرض لصورة أخرى وهي صورة الأخذ من الكافر تبيهاً للسائل على أن هذه الصورة هي التي يجب الفحص فيها، فكأنه قال: إنما يكون عليكم المسألة والفحص إذا اشتريتم من الكافر، وفي هذه الصورة أيضاً إذا رأيت مسلماً صلى في هذا الثوب الموجود في يد الكافر فلا تجب المسألة.

فعلى هذا يكون المستفاد منها أيضاً مطالب ثلاثة:

الأول: أن يد المسلم أمانة على التذكية.

والثاني: أن يد الكافر أمانة على عدمها.

والثالث: أنه لو تعارض يد الكافر مع استعمال المسلم فالمقدم هو استعمال المسلم الذي يكون أمانة على التذكية.

وعلى أي حال فلا منافاة في الرواية مع ما استفيد من المطلقات من أصالة التذكية عند الشك؛ لإمكان أن يكون الحكم عند عدم شيء من المذكورات مستنداً إلى الشك والقاعدة، وعند جريان يد المسلم إليها، وعند جريان يد الكافر كان هي أمانة على عدم التذكية، وعند تعارض الأمانتين كان المقدم هي أمانة التذكية.

ثم لو كان أحد الوجهين اللذين ذكرناهما للحمل بين المطلقات والخبر المشتمل على الاشتراط أظهر من الآخر كان هو المتعين، فإن الأمر قد دار بين الأخذ بظهور المطلقات في سببية الشك مطلقاً وكون التذكية حكماً ظاهرياً مجعولاً في موضوع الشك فيها، وطرح ظهور ما دل على الاشتراط في نفي الحكم بالتذكية

وعدم البأس عن غير مورد الشرط، وبين الأخذ بالثاني وطرح الأول، فإن كان ظهور الإطلاق أقوى من ظهور المفهوم أو كان العكس فلا كلام.

وأما لو كان الظهوران متساويين، فالمرجع عمومات أدلة الاستصحاب أعني: استصحاب عدم التذكية، فإن عمومها شامل للتذكية، فإنها شيء مشكوك الثبوت والعدم مع كون حالته السابقة هو العدم، فمقتضى الاستصحاب إبقائها على العدم حتى يعلم الثبوت، ولا إشكال أنه لو لم يكن في البين سوى المطلقات فحيث كانت ظاهرة في جعل حكم التذكية في موضوع الشك فيها كانت منافية مع حكم الاستصحاب، فكانت تخصيصاً له لا محالة.

كما أنه لو لم يكن في البين سوى دليل جعل التذكية في مورد اليد والسوق والأرض، كان هذا الدليل حاكماً على دليل الاستصحاب لكونه حكماً في موضوع الأمانة، وهي قائمة مقام العلم الذي هو العلم مستصحب، ولكن بعد وجود المطلقات وهذا الدليل ومساواة ظهورهما كان عموم دليل الاستصحاب محكماً، لعدم العلم بورود التخصيص عليه، فيكون الحكم عند عدم الأمانات عدم التذكية للأصل، ومع وجودها التذكية للأمانة.

ثم لو بنينا على هذا أعني: أمانية هذه الأشياء على التذكية مع محفوظية أصالة العدم عند عدمها فهل يكون السوق والأرض أمارتين مستقلتين في عرض اليد، أو أمتها أمارتان على اليد؟ فنقول: ظاهر قوله في رواية إسحاق بن عمار المتقدمة: «لابأس بالصلاة في الفراء البياني وفي ما صنع في أرض الإسلام» مع ملاحظة سؤال الراوي بعد ذلك بقوله: «فإن كان فيها غير أهل الإسلام» وملاحظة جواب الإمام بقوله: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» هو كون الغلبة

لأجل إلحاق النادر بالغالب، يعني: أنّ الغالب إذا كان المسلمين لا يضرّ وجود النادر من أهل الكفر، ففي ما إذا كان الصانع مجهول الحال في الإسلام والكفر فلا يعتنى باحتمال كونه كافراً؛ لندرة الكافر، بل يلحق بالأعم الأغلب وهو المسلم .
 وبعبارة أخرى لا يفهم من هذا الكلام أن يكون للغلبة بما هي موضوعية ، فلو علم أنّ المأخوذ من يد معلوم الكفر وصل إليه أباً عن جدّ بحيث لم يجر عليه يد المسلم أصلاً فلا يفهم من الخبر ثبوت فائدة للغلبة حيثنّذ، فلا يحكم في هذه الصورة بعدم البأس بمجرد كون غالب أهل البلد من أهل الإسلام ، ولو كان للغلبة موضوعية في حدّ نفسها لحكم في هذه الصورة بالتذكية وعدم البأس .

ثمّ كما أنّ يد المسلم أمانة التذكية هل تكون يد الكافر أمانة عدمها، فعند جريان يد الكافر الحكم بعدم التذكية يكون لأصالة عدم التذكية، ووجود يد الكافر كعدمه أو يكون لأجل يده؟ وتظهر الفائدة في ما لو اجتمع يد المسلم ويد الكافر في موضوع واحد مشروط بالتذكية، فعلى الأوّل كان يد المسلم أمانة التذكية وليس في قبالتها سوى الأصل وهو محكوم في جنب الأمانة ، وعلى الثاني كان من باب تعارض الأمانتين .

فنقول: لو ورد في الأخبار حكم البأس وعدم التذكية معلقاً على الأخذ من يد الكافر، كما ورد فيها تعليق الحكم بعدم البأس والتذكية بالأخذ من يد المسلم كان ظاهره سببية يد الكافر لهذا الحكم، فيتكلّم حيثنّذ في أنّ سببته هل لأجل الأصل أم لأجل أمارية يد الكافر، ولكن لم يرد هذا التعليق في يد الكافر .

وأما رواية إسماعيل بن عيسى المتقدمة المشتملة على سؤال الراوي عن

جلود الفراء المشتراة من المسلم الغير العارف، أيسأل عن ذكاته أم لا؟ وجواب الإمام- منه التام- بقوله: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك» فإن حملناها على معنى وجوب الفحص عند انحصار البيع بالمشركين فهي ناظرة إلى سلب الأمارية عن يد المسلم المعلوم استنادها إلى يد المشرك من دون إفادة كون يد المشرك أمانة على عدم التذكية، وإن حملناها على معنى الإعراض عن مفروض السائل فكأنه قال: لا يجب المسألة في ما ذكرت من المأخوذ من يد المسلم، وإنما عليكم المسألة إذا اشتريتم من المشركين، فحيثئذٍ وإن كان قد علق وجوب الفحص على الأخذ من يد الكافر، ولكن مع ذلك لا يدل على الأمارية.

وجه ذلك أنه فرق بين ما إذا قيل من الابتداء: إذا أخذ من يد المسلم لا يجب الفحص وإذا اخذ من يد الكافر يجب، فهذا يكون ظاهره أمارية يد الكافر لعدم التذكية كأمارية يد المسلم للتذكية، وبين ما إذا كان المفروض الأخذ من يد ما، ففصل في هذا اليد وقسم بين كونه يد المسلم وكونه يد الكافر، فإن من المعلوم والمفروض في كلام السائل أنه دخل في السوق واشترى الفراء من بائع غاية الأمر أنه كان مسلماً، فسأل الإمام عن حال هذه اليد في هذه الواقعة الشخصية، فأجاب الإمام بأن يد المسلم لا إشكال فيه وإنما وجب الفحص لو كان اليد الذي اخذت منه يد الكافر، فهذا غير ظاهر في السببية والأمارية، بل يحتمل أن يكون الحكم لأجل أصالة عدم التذكية، وأن يكون لأجل أمارية يد الكافر، وعلى هذا فعند جريان يد المسلم ويد الكافر كان يد المسلم أمانة بلا معارض لعدم الدليل على أمارية يد الكافر.

ثم إن يد المسلم إذا علم أنه أخذ من يد الكافر ولم يتفحص، وبعبارة أخرى فعل فعلاً حراماً حيث اشترى ما يشترط صحته بيعه على كونه مذكى من يد الكافر - كما في الجلود المجلوبة من بلاد الفرنك إلى بلاد الإيران فإنه يحتمل كونها مذكاة بأن كانت من حيوان طاهر العين وذكاه المسلم؛ لاحتمال وجود المسلم في تلك البلاد، ولكن نعلم أن حال المسلم الذي اشتراه من الكفار حالنا ولم يتفحص عن حال هذه الجلود ولم يكن همه مصروفاً إلى ذلك أصلاً، فهل هذا اليد يعلم من الأخبار أماريتها أم لا؟.

الحق أنه لا يعلم أماريتها، فإن الظاهر من الأخبار أن الحكم بالتذكية عند الأخذ من يد المسلم اعتناء بحال المسلم واعتناء على صحته فعله وقيامه بوظيفة إيمانه، فإن ذلك يقتضي أن لا يشتري ذلك بدون الفحص، بل يفحص أولاً فإن وجد طريقاً شرعياً إلى تذكيته اشتراه وإلا ترك شرائه.

ألا ترى أنه لو وجدنا جلوداً في يد كافر ولم يميز لنا شرائه منه، فهل يجوز لنا جعل مسلم نعلم بأن حاله أيضاً حالنا في حرمة شراء هذا الجلد واسطة وأمرناه بالشراء ثم نشترى نحن منه، وهل يستفاد من الأخبار جواز ذلك؟.

نعم يبقى صورة احتمال أن يكون المسلم الأخذ من يد الكافر قد تفحص أولاً ثم اشتراه ولو كان هذا الاحتمال ضعيفاً، فعند هذا الاحتمال يتم معنى الأمارية والاعتناء بحال المسلم فيكون مشمولاً للأخبار.

فتحصل أن مفاد الأخبار أمارية يد المسلم الذي يمكن ويحتمل في حقه الفحص وتصحيح العمل، وأما المسلم الذي نعلم عدم مبالاته من الأخذ من يد الكافر بدون الفحص فلا يعلم أمارية يده من الأخبار، وعلى هذا لو كان غالب

أهل السوق متصفين بعدم المبالاة فالمجهول الحال لو كان من حيث الإسلام والكفر جاز الأخذ منه، ولو كان من حيث المبالاة والعدم لم يجوز إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

والحاصل: أنّ الشكّ لو كان ناشئاً من الشكّ في اجتماع شرائط التذكية مع العلم بصدورها عن المسلم فلا إشكال، ولو كان ناشئاً من احتمال وقوع الذبح على يد أهل الكفر فحينئذٍ لو احتمل في حقّ المسلم الأخذ من يد الكافر الذي نأخذ نحن من يده أنّه قام بوظيفة إسلامه وأوقع معاملته على الوجه الصحيح فلا إشكال أيضاً، ولو لم نحتمل ذلك فمحلّ إشكال، لعدم فهم أمارية يده حينئذٍ من الأخبار، إذ مع عدم الاحتمال المذكور لا معنى للاعتناء بحاله من حيث كونه مسلماً.

ثم إنَّ يد الغاصب على ما غصبه هل تكون كيد غيره من المسلمين، أو أنّه لاحكم لها في نظراً لشارع وليست أمانة على التذكية، كما لا تكون أمانة على الملكية للقطع بخلافها؟ الكلام في ذلك مبنيّ على أنّ المستفاد من أخبار الباب - وهو قوله - «من أتاه» في الرواية المتقدمة: «لابأس بالصلاة في الفراء اليماني وفي ما صنع في أرض الإسلام» ما ذا هل هو الحكم الحيثيّي أو الفعلي.

فإن كان الأوّل بمعنى أنّه كان في مقام عدم البأس بالصلاة ورفع المانع عنها من جهة عدم التذكية بدون التعرّض للمحيثات الأخرى، فيمكن الأخذ بإطلاق الرواية، فإنّه بإطلاقه شامل لكلّ مسلم ولو كان غاصباً، ولا ملازمة بين الغاصبيّة وعدم المبالاة من جهة عدم التذكية حتّى يرد أنّ الغاصب متّصف بعدم المبالاة، وقد تقدّم أنّ المسلم الغير المبالي لا يستفاد من الأخبار أمارية يده، فإنّه من الممكن

أن يكون غير متحرّز عن الغصب مع كمال التحرّز عن النجاسات، كما نقل ذلك عن بعض الغاصبين.

وإن كان الثاني بأن كان مفاد الرواية عدم البأس الفعلي بالصلاة ورفع المانع عنها فعلاً، فحيثئذ يكون موضوعها لاحالة ما إذا كان المانع عن الصلاة مفقوداً من الحيثيات الأخرى، فيكون القدر المتيقن منها أنّ الجلد الذي ليس فيه مانع من الصلاة من غير جهة عدم التذكية يكون يد المسلم أمانة على تذكّيته فلا بأس بالصلاة فيه فعلاً، فلا يشمل ما في يد الغاصب، فإنّه غير داخل تحت هذا الموضوع لعدم جواز الصلاة فيه من حيث الفصية.

وبالجمله فعلى هذا لا تدلّ الرواية إلا على أمارية اليد في مورد عدم المانع عن الصلاة من جهة أخرى، ويبقى غير هذه اليد بلا دليل، ولكن الظاهر من الرواية هو الحكم الجهتي الحيثي بمعنى أنّها غير متعرّضة لحيثيات أخرى، ومتعرّض لجواز الصلاة من حيث احتمال عدم التذكية، وعلى هذا فيمكن التمسك بإطلاقها على أمارية يد الغاصب.

ثم لا فرق في أمارية يد المسلم بين كونها مشتركة مع يد الكافر أم مستقلة، ككفرو كان مشتركاً بين مسلم وكافر، وتصرف فيه المسلم تارة والكافر أخرى.

ومحصل الكلام إنّنا لانستفيد من الأخبار أمارية اليد الخالية عن كلّ استعمال يكون قرينة على الطهارة، كما لو رأى جلدأ في يد مسلم واحتمل أنّه أخذه للبيع والشراء، وأن يكون أخذه للإفناء ليأمن المسلمون عن نجاسته، أو لأجل التسميد، فمجرد هذا اليد لا يفهم أماريته، بل المتيقن منها ما إذا كانت اليد

مقرونة بمعاملة الطهارة مع الجلد، كالصلاة فيه، أو جعله بمعرض البيع والشراء أو شرائه أو جعله فراشاً المستلزم لملاقاته مع الرطوبة في بعض الأحيان ونحو ذلك.

وعلى هذا فلا فرق بين كون المسلم تامّ التصرف وذا يدٍ مستقلة، أم كان يده بمنزلة نصف اليد في أنّ في الصورتين لو كانت يده مقرونة بها هو معاملة الطهارة كان أمانة، وإن كانت خالية عن ذلك فليس بأمانة في شيء من الصورتين، فلو لم ير من المسلم معاملة الطهارة مع المشترك ولم يعلم أنه يراه مملوكاً لنفسه وللكافر على الإشاعة، وإتارثي أنه يضع يده عليه في غير ما يشترط بالطهارة أحياناً، وكان شاهد الحال فيه وفي الكافر موجوداً لجواز صلاة ثالث فيه، فلا يجوز لهذا الثالث الصلاة فيه.

ثم إن يد المسلم التي هي أمانة على التذكية هل هي أمانة على نحو الكشف، أم من حين الجريان؟ فلو كان جلد مطروحاً بلا ثبوت يد عليه وكان محكوماً بالميتة بمقتضى أصالة عدم التذكية ثم ثبت عليه يد المسلم، فعلى الأول يحكم حينئذٍ بطهارة ملاقاه قبل الجريان، وعلى الثاني يحكم بنجاسته وطهارة ملاقاه بعد ذلك.

قد يقال بالثاني ببيان أنّ أصالة عدم التذكية جارية إلى أن يظهر الحاكم، وقبل جريان اليد لم يكن في اليمين حاكم، فلما منع من جريانها، فيكون الجلد محكوماً بالميتة إلى زمان ثبوت اليد بمقتضى الأصل السليم عن الحاكم، وبعد ثبوت اليد يصير من هذا الحين محكوماً بالتذكية؛ لأنه زمان وجود الحاكم.

لا يقال: إنه لم يحصل تذكية جديدة بعد حصول اليد قطعاً، فما معنى

التفكيك بين ما قبل حصولها ومابعدده، فإن التذكية إن كانت حاصلة واقعاً كان بحكم المذكى في جميع الأزمان، وإن كان غير حاصل واقعاً كان بحكم الميتة كذلك؟

لأننا نقول: وإن كان بحسب الواقع لا يمكن التفكيك، ولكن بحسب مرحلة الظاهر ومقتضى الأصل يمكن التفكيك بحسب الآثار بين الزمانين، كما يمكن بين موضوعين يقطع بكونها مشتركاً واقعاً في الأثر، كما في صلاتي الظهر والعصر إذا حكم بصحة الأولى عند الشك في الوضوء بعدها بقاعدة الفراغ دون الثانية، فيجب تجديد الوضوء للثانية، مع أنه لو كان الوضوء حاصلًا في الواقع، كانت الصلاتان صحيحتين، وإلا فكلتاها باطلتان.

أقول: لو كان اليد أمانة على التذكية فواضح أنّ معنى الأمانة والكاشفة هو الحكم بالتذكية من أول الأمر، وأما إن جعلنا الحكم بالتذكية عندها بالأصل: بمعنى أنّ كل مشكوك التذكية مع ثبوت اليد محكوم بالتذكية فربما يتوهم الفرق بين هذا والأمانة، والتحقيق عدم الفرق.

[وأما] قولك الأصل الحاكم وهو أصالة التذكية حاصل من حين اليد ولا وجود له قبله، فأصالة عدم التذكية قبل وجوده سليمة عن الحاكم إن كان المراد ثبوت موضوعه في هذا الحين فهو حق، فإن موضوعه اليد وهو حاصل في هذا الحين، فهو كما لو حصل الملاقاة مع شيء في حال الغفلة عن طهارته ونجاسته ثم حصل الالتفات والشك، فإن موضوع أصالة الطهارة وهو الشك لم يكن حاصلًا حين الملاقاة لفرض الغفلة فيه، بل حصل بعدها فموضوع أصالة التذكية وبعبارة أخرى قول الشارع: مشكوك التذكية محكوم بالتذكية حاصل زمان ثبوت

اليد لاقبله، ولكن مجرد ذلك غير مفيد لك كما هو واضح.

وإن أردت أنّ حكم التذكية الذي هو مفاد الأصل هو التذكية من حين اليد فهذا فاسد، فإنّ مفاد الأصل الحاصل موضوعه في هذا الزمان هو الحكم بأصل التذكية، كما أنّ مفاده في المثال هو الحكم بأصل طهارة هذا الموضوع، كيف ولو كان مفاده حصول طهارة جديدة في المثال وحصول تذكية جديدة في المقام بعد اليد فهذا ممّا نقطع بعدمه، فليس المفاد إلّا الحكم بأنّ هذا الموضوع يكون من الأصل مذكى، وهذا هو الحال في الأمانة أيضاً، فإنّها قد حصل موضوعها في هذا الزمان، ولكن مفادها الكشف عن أصل المذكّاة، لاحصول المذكّاة من هذا الزمان.

وحينئذ نقول: بعض الآثار تشترك الأمانة والأصل في عدم إمكان ترتيبها بهما لثبوت موضوعها في السابق وعدم بقاء عين ولا أثر لتلك الآثار في اللاحق، وهذا كترتب الحرمة والعصيان على أكل بعض اللحم الذي كان مجزئاً لأصالة عدم التذكية في زمان جريان هذا الأصل، فإنّه بثبوت اليد على هذا اللحم لا يرتفع الحرمة والعصيان السابقة، فإنّها مانعان لثبوت النهي في زمان العمل.

وبعبارة أخرى: الأمانة والأصل مشتركان في أنّها لا يفتيران ما كان عمّا كان، فالآثار المستبعدة على ما كان لا يمكن رفعها بهما، وأيضاً من المعلوم أنّ معنى حجّية الأصل والأمانة ترتيب الأثر العملي، فبالنسبة إلى الآثار السابقة التي لا عمل لها لاحقاً ليس لها حكم.

وأما الآثار اللاحقة التي تحقّق موضوعها من السابق أعني: في زمان جريان

أصالة عدم التذكية كنجاسة وطهارة ملاقاه سابقاً بالنسبة إلى الزمان اللاحق، وكوجوب قضاء الصلاة التي صلّاهَا في ذلك الزمان مع تمثي القرية بالنسبة إلى هذا الزمان، فنقول: قضية أصالة عدم التذكية الجارية في السابق أنّ هذا الموضوع ميتة، ومن آثار ذلك نجاسة ملاقه في جميع الأزمان إلى أن يغسل، وفساد الصلاة التي أُتي بها مع هذا الجلد، فيتوجّه التكليف بقضائها في جميع الأزمنة حتى يقضى، ومن جملة الأزمنة زمان اليد وما بعده، فمقتضى الأصل المذكور وجوب غسل الأيدي من السابق في هذا الزمان أيضاً، وكذلك وجوب قضاء الصلاة المذكورة في هذا الزمان.

وقضية الأمانة أو الأصل الحاكمين أنّ هذا الموضوع هو المذكى، وقضية كون هذا الموضوع مذكى عدم ترتب تلك الآثار، فيحكم بعدم نجاسة الملاقه الذي لاقاه سابقاً بعد ذلك، وبعدم وجوب قضاء الصلاة الواقعة سابقاً بعد ذلك، فإن ذلك من أثر كون هذا الموضوع مذكى بقول مطلق، وقد فرضنا أنّ هذا الأصل أو الأمانة حاكم على أصالة عدم التذكية، فلا لسان لأصالة عدم التذكية بالنسبة إلى هذه الآثار، لمحكوميته، بل اللسان ثابت للمحاكم من الأمانة أو الأصل.

وحاصل الكلام في المقام: أنّه لا فرق بين الأمانة والأصل إلا في لوازم الموضوع حيث يحكم بها في صورة الأمانة دون الأصل، فالإنائين المشتبهين من حيث الطهارة والنجاسة لو كان طهارة أحدهما بمقتضى الأصل لا يمكن إثبات النجاسة في الآخر بهذا الأصل، ولو كان بمقتضى الأمانة أمكن، وأما في غير ذلك فلا فرق بينهما أصلاً من جهة أصل الموضوع ومن جهة الآثار المترتبة عليه

بلا واسطة، هذا.

وأما تنظير المقام بمسألة قاعدة الفراغ الجارية في صلاة الظهر دون العصر عند الشك في الوضوء بعد الفراغ من الظهر فتتنظير مع الفارق، فإن موضوع قاعدة الفراغ لو كان هو نفس الوضوء لم يفرق بين الظهر والعصر، بل جاز إتيان كل صلاة بهذا الوضوء، ولكن المفروض أنّ موضوع القاعدة نفس صلاة الظهر، وحيث إنّ فمن الواضح أنّه موضوع آخر غير مرتبط بصلاة العصر، فهما موضوعان متباينان ليس الأصل في أحدهما مقتضياً لأثر في الآخر، نعم كل ما كان من آثار صحة الظهر بلا واسطة لأبّد من ترتيبها بمقتضى هذا الأصل.

«مسألة: السقط قبل ولوج الروح نجس»، وكذا الفرخ في البيض».

قد عرفت أنّ الميتة نجسة وأنّ الجزء المبان من الحيّ بحكم الميتة، فهنا ثلاثة أشياء يقع الكلام في نجاستها من جهة الاندراج تحت أحد هذين العنوانين، المضغّة، والجنين قبل ولوج الروح، والفرخ في البيض قبل ولوج الروح، فلا إشكال في عدم صدق الميتة على شيء من هذه الثلاثة، فإنّه فرع ولوج الروح، فقبله لا يصدق الموت.

وإنّما الكلام في جهة كونها من الجزء المبان من الحيّ، فالمضغّة إن كانت ممّا يتألّم الحيوان ^{بأعضائه} وإيلاج شيء فيها في الجوف فتكون من جزئه، وإلا فهو شيء أجنبيّ عنه كالودود المتكوّن في بطن الحيوان، ومن هنا يعلم الكلام في الجنين قبل الولوج والفرخ قبله، وأنّ احتمال الأجنبيّة فيها أقوى، بل لإشكال في الفرخ؛ فإنّ نفس البيض لا يعدّ جزء من الطير فكيف الفرخ الذي يكون فيه.

ولكن قوله - عليه السلام -: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» يدل على احتياج الجنين بالذكاة وأنه لولاها كان ميتة، فإن استفدنا من هذا الكلام أن الشارع قد رأى الجنين بعضاً حقيقياً من الأم، ولهذا جعل ذكاته حاصلًا بذكاة أمه، فهو كاللحم الذي يكون في رجل الغنم مثلاً حيث إن ذكاته تحصل بذكاة الغنم، فهذا نمطته للعرف حيث يروونه أجنبيًا عن الأم، فيرتفع الإشكال في المضغة أيضاً، إذ يعلم أنها أيضاً من أجزاء الحيوان حقيقة.

وإن استفدنا البعضية التزليلية بمعنى أن الشارع نزل الجنين منزلة بعض الحيوان في مجرد حكم حصول تذكيبه بتذكية الحيوان مع كونه في الحقيقة أجنبيًا وغير بعض، فحينئذ لا بد من الاقتصار على الجنين وعدم التعدي إلى غيره من المضغة، وحيث إن أمر الرواية دائر بين هذين الاحتمالين فهي مجعلة لا يمكن التمسك بها على الأول، فيكون الحكم في الجنين الساقط من الحيوان قبل ولو ج الروح النجاسة بمقتضى هذه الرواية.^(١)

١- «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، ليس معناه أن ذكاته مستقلة ولكنها شبيهة بذكاة أمه، كما يقال: احترام زيد احترام عمرو، يعني أنه مثله، بل معناه أن ذكاة الأم عين ذكاة الجنين، كما يقال: ذكاة السمك إخراجها من الماء حياً، وبعد ذلك نقول لادلالة للرواية على النجاسة، فإنه يستفاد منها شيان:

الأول: أن الجنين يحتاج إلى التذكية في شيء ما.

والثاني: أنه تحصل تذكيبه بتذكية الأم.

ثم إن التذكية في الأم تفيد فائدتين:

الأولى: بقاء طهارته الثابتة حال الحياة.

والأخرى: حلية اللحم، فلم يعلم أنها في الجنين تفيد كلتا هاتين حتى يكون قبل تذكية الأم نجساً وحراماً، أو تفيد إحداهما إما بإيقاء الطهارة أو الحلية.

نعم لو علم من الخارج أن الجنين نجس وحرام، علم من هذه الرواية ارتفاع كليهما بذكاة صحيح

وأما في المضغة الخارجة منه فلا دليل على النجاسة، فلا مانع من جريان

﴿

أتمه، وأما بهذه الرواية فلا يمكن إثبات النجاسة.

فإن قلت: معنى الرواية بالالتزام أنّ الجنين له مذكى وغير مذكى، فإذا لم يذك أمه فهو غير مذكى، وغير المذكى ميتة، فيكون نجساً.

قلت: ليس كل غير مذكى نجساً، وإلا فالحيوان الحي غير المذكى وليس بميتة ولا نجساً.

فإن قلت: لو أعضنا عن ذلك فالرواية بعموم المنزلة يفيد أنه كما في الأم يفيد فائدتين كذلك في الجنين.

قلت: ليس هنا مقام عموم المنزلة، إذ لو قيل يحتاج إلى ذكاة مستقلة وهي بمنزلة ذكاة أمه كان لما ذكر وجهه وليس كذلك، بل قلنا: إنّ لمعنى أنّ ذكاته عين ذكاة الأم، وحيث لا ننظر له إلى أنه في أي شيء يحتاج إلى التذكية.

فإن قلت: كما أنّ الأصل في الجنين من حيث الطهارة والنجاسة هو الطهارة، كذلك من حيث الحلل والحرمة هو الحلل، فهذا حل السواء، فلم حملت الرواية على خصوص الحلل، مع أنه لا فرق في الجهة المذكورة بينه وبين الطهارة؟

قلت: أولاً فيتم المطلوب بواسطة إجمال الرواية، إذ لم يعلم أنه بالنظر إلى كلا الأمرين، أو خصوص الطهارة، أو خصوص الحلّة.

وثانياً: أنّ من الرواية مقطوع تفصيلي ولا هو [ثبوت الحرمة، فإنه إما لأجل النجاسة أو لأجل الحرمة قيل ذكاته ذكاة أمه، وعلى أي حال تكون الحرمة ثابتة.

ولا يقال: إنّ أصالة الطهارة يرفع الحرمة من جهة النجاسة، ويبقى الحرمة من غيرها مشكوكة بدويّة، ويرفعها أصالة الإباحة.

فإنّ له يقال هذا الأصل بالنسبة إلى هذا الأثر غير ممكن التأثير، لأنّ خلافه وجداني ومقطوع تفصيلي فهو مفيد للآثار الأخرى، وبالجملة الباب باب الأقل والأكثر فيجري فيه تمام الكلام فيه.

وثالثاً: أنّ من المقطوع بمراجعة أخبار ذكاة الجنين ذكاة أمه، أنّها ناظرة إلى حيث الأكل قطعاً، ونظر السائلين إلى هذه الجهة مقطوعاً، فشمول الرواية هذه الجهة غير قابل للجدشة، وإنّما المشكوك هو حيث الطهارة وقد عرفت عدم دلالة الرواية، فيمكن كون الطهارة باقية من السابق من غير تأثير للتذكية فيها أصلاً، فيكون قاعدة الطهارة سليمة عن الدليل الحاكم فافهم، منه -رحمة الله عليه-

أصل الطهارة إن لم يقطع بكونها من جزء الحيوان، باعتبار أن العلقة كانت دم هذا الحيوان، فالضفة المستحيلة من دم هذا الحيوان أيضاً يعدّ من لحم هذا الحيوان. وأما الفرخ في البيض قبل الولوج فلا إشكال في طهارته بالأصل، لعدم كونه ميتة ولا جزءاً مباناً من الحي.

الكلام في ما يقبل التذكية من الحيوان وما لا يقبلها

فاعلم أنّ الحيوانات بين مأكول اللحم وغيره.

والثاني بين نجس العين وغيره.

والثاني بين الإنسان وغيره.

والثاني بين ذي النفس وغيره.

والثاني بين السباع والمسوخات والحشرات وغيرها.

لا كلام في المأكول ونجس العين، فالأول من حيث قبول التذكية؛ إذ لولاه

لما كان معنى لماكوليته، والثاني من حيث العدم، فإنه حال الحياة نجس فبعدها بطريق أولى.

ولا كلام أيضاً في الإنسان من حيث عدم القبول؛ بمعنى أنّ أجزاءه

لا تنصير بالتذكية طاهرة. نعم يقع الكلام في طهارة بدن الشهيد وإن قيل بإيجاب مسّه الغسل.

وكذلك لا كلام في غير ذي النفس من حيث الطهارة فإنّ ميمته مطلقاً

طاهر.

إنّما الكلام والإشكال في ذي النفس من غير المأكول بأقسامه، والكلام فيها يقع نارة في أنّ الأصل عند الشك هل هو الطهارة أو النجاسة مع قطع النظر عمّا يستفاد من الأخبار؟ وأخرى في أنّ القاعدة المستنبطة من الأخبار ما ذا مع قطع النظر عمّا يقتضيه الأصل؟ فهنا مقامان:

أما المقام الأوّل:

فربما يقال: إنّ الأصل الجاري عند الشك هو أصالة عدم التذكية؛ فإنّ التذكية التي هي موضوع الطهارة أمر بسيط ووجداني، وله محققات كإسلام الذابح، والقبلة، والتسمية، ومنها قابلية المحل. فكما أنّه لو شك في تحقّقها من جهة الشك في مقدماتها الخارجية أعني: شرائط التذكية يكون الأصل عدم تحقّقها. فكذلك لو شك في تحقّقها لأجل الشك في مقدمتها الداخلية أعني: قابلية المحل فالأصل أيضاً عدمها، فهو في الحيوان كالطهارة من الحدث في الإنسان، وهذا الأصل مقدّم على استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة وعلى أصالة الطهارة.

أما على الاستصحاب فلأنّ هذا الأصل حاكم عليه؛ فإنّ الشك في الطهارة والنجاسة ناش من الشك في تحقّق موضوع الطهارة وهو التذكية، والأصل في السبب مقدّم على الأصل في السبب.

وأما على الثاني فلأنّها مع ذلك محكومة للاستصحاب أيضاً.

لا يقال: إنّ الشك في وجود التذكية أيضاً ناش من الشك في القابلية ومسبب عنه.

فإنّه يقال: نعم ولكن ليس في السبب أصل يقتضي القابلية أو عدمها.

لا يقال: لانسلم كون التذكية أمراً وجدانياً كان الفعل الخارجي من محققاته، إذ لعله كانت نفس الذبح الخارجي مع الشرائط المقررة.

فإنه يقال: بل حال الذكاة في الحيوان حال الطهارة من الحدث في الإنسان، ولو كان عبارة عن الذبح الخاص للزم قابلية الكلب والخنزير للتذكية، لا مكان الذبح المذكور في حقها ومن الواضح عدمها. هذا ما قيل في مقام تصحيح هذا الأصل.

وفيه نظر فإن صحته مبتنية على ورود آية أو رواية على تعليق الطهارة في كل حيوان على التذكية حتى في نجس العين، غاية الأمر لا يجري فيه التذكية لعدم القابلية. فكل حيوان تكون طهارته بعد الحياة معلقة على وجود التذكية ولولاها لكان نجساً، ومن المعلوم عدم ثبوت ذلك^(١).

١- وحاصل وجه النظر أنه تارة يقال: بأن الشارع جعل الأثر لهذا الموضوع والأمر البسيط بقول مطلق، ومتى وجد وفي كل حيوان من دون اختصاص لذلك بخصوص بعض الحيوانات، فالشارع جعل الأثر لوجود التذكية وعدم هذا الأثر لعدم التذكية، حتى في مثل الكلب الذي ليس قابلاً للتذكية. ففيه أيضاً يكون التذكية على فرض وجودها مؤثرة، غاية الأمر عدمها لازم الوقوع ولا ينفك. وحيث إن التذكية في كل شخص من الحيوانات أشبه إليه يكون موضوعاً للأثر شرعاً، فمتى شك في تحقق هذا المعنى البسيط في شخص اللحم سواء كان الشك من جهة الشك في القابلية، أم من جهة الشك في المقدمات الخارجية كان الأصل عدم التذكية. هذا.

وأخرى يقال: إنه لم يرتب الشارع أثر أعلى التذكية وعدمها مطلقاً في كل حيوان، بل إنما جعل موضوع الأثر هو التذكية في الحيوانات الخاصة: من البقر، والغنم، ونحوهما. فحيث لا يجري أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية التي نشأ الشك فيها من الشك في حصول المقدمة الخارجية بعد إحراز قابلية المحل.

وأما كلياً كان الشك ناشئاً من الشك في قابلية المحل فلا يجري فيه للأصل المذكور. ووجهه أننا قد علمنا بالفرض أن الحيوانات صنفان، فصنف يكون التذكية وعدمها فيه موضوعين

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾.

﴿

للحكم الشرعي وذلك مثل الغنم ونحوه وصنف لم يجعل فيه التذكية وعدمها موضوعين للأثر أصلاً، كما في الكلب ونحوه فليست نجاسة الكلب إذا ذبح من جهتين الكلية وعدم التذكية، بل من جهة واحدة فقط. وعلى هذا فالأمر في الحيوان المرذد بين كونه من هذا الصنف، أو ذلك الصنف مرذد بين أن يكون الموضوع فيه محققاً قطعاً، وبين أن لا تكون التذكية فيه بموضوع أصلاً، إذ على تقدير كونه من الصنف الأول فقد قطع بحصول ما هو الموضوع فيه، لفرض العلم بحصول المقدمات الخارجية بتامها، ويمحض الشك في القابلية، وعلى تقدير كونه من الصنف الآخر فلم يجعل الشارع التذكية وعدمها فيه موضوعاً لأثر شرعي أصلاً، فالتقدير الذي يكون التذكية فيه موضوعاً لأثره حتى يكون مجرى للأصل.

نعم يشك في هذا الشخص في أنّ ما هو السبب في طهارته وحلية لحمه، هل وجد أو لم يوجد لأجل الشك في كونه من أي الصنفين، ولكن لم يرتب على عنوان السبب وما في معناه بها هو هذا العنوان حتى يجري أصالة عدم هذا العنوان. وإنّما الموضوع نفس واقع التذكية والأمر فيه ما علمت.

نعم لو كان أمر الحيوان على تقدير كونه من الصنف الأول القابل أيضاً مرذد بين حصول التذكية وعدمها، للشك في المقدمات الخارجية كان أصالة عدم التذكية في هذا التقدير على نحو الاستصحاب التلخيصي جارياً، وهو بضميمة القطع الموجود بالنجاسة والحرمة في التقدير الآخر يكفي في اثبات النجاسة والحرمة الفعليتين، نظير العظم المرذد بين كونه من كافر أو مسلم لم يفضل، وأما على تقدير القطع بحصول التذكية في التقدير المذكور للقطع بحصولها، المقدمات الخارجية في هذا الشخص، فحسب لا يتم أركان الاستصحاب حتى يجري إذ الأمر دائر بين الموضوعية والقطع بالوجود وعدم الموضوعية رأساً، ومورد الاستصحاب هو الشك في الوجود بعد الفراغ عن أصل الموضوعية.

وعلى هذا ففي كل مورد شك في قابلية الحيوان للتذكية وكونه كالغنم، وعدمها وكونه كالكلب فمن حيث الطهارة يرجع فيه إلى أصالة الطهارة ومن حيث الحل يرجع إلى أصالة الحل. ولعلّ هذا مراد شيخنا المرتضى حيث صرح^(١) في بعض كلماته بأنّ الأصل في الحيوان قبول التذكية. ﴿

١- هذا لتصريح منه - قدّس سرّه - في كتاب الطهارة، في باب النجاسات، في عنوان الكلب والخنزير - منه عفى عنه - .

قلت: هو استثناء من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَلَحْمُ الْخْتَزِيرِ
وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ وَالْمُنْخَنَقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّظِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا
ذَكَّيْتُمْ﴾^(١) والتحریم المتعلق بالأعيان ينصرف إلى منفعتها الغالبة، فالحكم في
المستثنى منه هنا تحريم الأكل. لاسائر التصرفات فليس فيه دلالة على النجاسة.
والحكم في المستثنى هو حلية الأكل وهو وإن كانت ملازمة مع الطهارة، ولكنه
إنما يفيدهما في خصوص مأكول اللحم فإنه استثناء عن ما أكل السبع؛ يعني لو
أدركم إياه حال بقاء حياته فذكَّيتموه بصير حلالاً أكله.

ثم لو كان في البين عموم يقتضي كون التذكية في كل حيوان مطهرة للزوم
بمقتضى عدم لزوم اللغووية حمله على القابلية، فكون التذكية في الثعلب مثلاً
مطهرة لو كان على معنى أنه على تقدير قابليته للتذكية كان لغواً، بل يستكشف

فإنه على ما ذكرنا وإن لم يمكن إحراز القبول وعدمها، لكن النتيجة حاصلة، فيمكن أن يكون مراد
الشيخ - قدس سره - نتيجة القبول لا عنوانه.

وعلى هذا فحصل هنا شق ثالث بين المذكي والميتة وهو مثل الكلب إذا زهق روحه لا يحتف
الأنف، فإن الموت بحسب اللغة لا يشمل إلا الموت حتف الأنف، غاية الأمر في كل حيوان يثبت
الأثر للتذكية شرعاً يكون مورد عدم التذكية في هذا الحيوان ملحقاً بالموت في الحكم، وأين هذا من
حيوان لم يثبت فيه أثر للتذكية.

وعلى هذا فيتبع في كل حيوان لاثبات قبول التذكية فيه وجود الدليل، فما ليس فيه دليل يحكم
في صورة زهوق روحه بغير الموت حتف الأنف بالطهارة سواء وجد فيه شرائط التذكية أم لا، إلا أن
يقال: إننا نعلم أن الحيوان على قسمين: إما ليس التذكية وعدمها فيه منشأ لأثر أصلاً، وعلى كل
حال يكون حراماً نجساً، وإما تكون التذكية وعدمها فيه متفاوتين فمع التذكية يحصل مجموع
الأمريين من الطهارة والحلية أو خصوص الطهارة، ومع عدمها يتنفي كلاهما، وعلى التقديرين
تكون النجاسة والحرمة في صورة عدم اجتماع شرائط التذكية معلومتين فتدبر منه - رحمه الله عليه -

منه أنه قابل للتذكية.

فإن قلت: وإن لم يمكن إثبات النجاسة في مورد الشك بأصالة عدم التذكية إلا أنه يمكن اثباتها بعمومات نجاسة الميتة من كل ذي نفس، فإن الميتة عبارة عن مطلق ما أزهق منه الروح في مقابل الحي سواء كان الإزهاق بموته حتف أنه أم بالسقوط في البئر أم بالقتل أم بغير ذلك. فيكون الحكم بالنجاسة بعمومه شاملاً لجميع تلك الأقسام، خرج ما خرج وبقي المشكوكات تحت العموم.

قلت أولاً: إن الميتة لو سلمنا كونها بحسب الوضع أعم من الموت حتف أنف ومن غيره، لكنّه بحسب العرف منصرف إلى غير القتل، كلفظ الإنسان فإنه بالوضع عام لذي الرأس وذي الرأسين وفي العرف خاص بالأول ومنصرف إليه، فلا يكون دليل نجاسة الميتة شاملاً للقتيل.

وثانياً: إن عمدة الأدلة على نجاسة ميتة ذي النفس كانت خبر غياث: «لا يفسد الماء إلا ما كان له نفس سائلة» ومورده هو ما إذا حصل الموت بالسقوط في البئر، وحينئذٍ ففي المشكوك لادليل على النجاسة وكذلك لادليل على الطهارة، فلما منع من استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة؛ لاحتمال أن تكون الطهارة بعد إزهاق الروح في خصوص بعض الحيوانات معلقة على التذكية وفي بعضها الآخر كان غير ما مات حتف أنفه طاهراً لامن جهة التذكية، ودليل نجاسة الميتة أيضاً غير شامل له كما عرفت.

وبالجملة فلا أصل حاكم على الاستصحاب ولا عموم وارداً عليه. هذا خلاصة الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني:

فقد عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية، لكن لو أنزلنا وسلّمنا جريانها لكن مقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة.

فمنها: قوله في موثقة ابن بكير الواردة في لباس المصلي المفصلة بين ما حلّ أكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وكل شيء منه جائز، وما لا يحلّ أكل لحمه فالصلاة في شيء منه غير جائز عقيب القسم الثاني ذكاه الذابح أو الذبح أو لم يذكّه، حيث يعلم منه مفروغية قبول ما لا يحلّ لحمه للتذكية.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال: «لابأس بذلك»^(١)

ومنها: خبر ريان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها والمناطق والكيمنت والمحشو بالقز والخفاف من أصناف الجلود، فقال: «لابأس بهذا كلّه إلا بالثعالب»^(٢)

ومنها: مضمرة سماعه قال: سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: «أما لحوم السباع فمن الطير والدواب فإنما نكرهه، وأما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه»^(٣)

ومنها: رواية سماعه قال: سئل أبو عبد الله عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوا

١- الوسائل: ج ٣، ب ٥٥، من أبواب لباس المصلي، ص ٢٥٥، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٣.

ولا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه»^(١).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن ركوب جلود السباع،

فقال: «لابأس ما لم تسجد عليها»^(٢).

ومنها: رواية سماعة قال: سئل أبو عبد الله عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوها

ولا تلبسوا شيئاً منها»^(٣) ولا تنافي بين هذا وما تقدمه فإن قوله: تصلون فيها في

الخبرين المتقدمين ليس قيداً وحالاً لقوله: «لا تلبسوا شيئاً منها» بل الظاهر أنه

إشارة إلى علة الحكم وأن النهي للإرشاد ومعنى الكلام: اجعلوها سرجاً للدواب

ولكن لا تجعلوها لباساً لكم فانكم تريدون أن تصلون فيه وهي لكونها من غير

المأكول غير قابلة لأن يصلى فيها، فالنهي عن اللبس في كلا المقامين إرشادي،

غاية الأمر قد نبه في أحدهما على جهته ولم ينبه عليها في الآخر، فليس المقام من

قبيل المطلق والمقيد ليكون محتاجاً إلى حمل الأول على الثاني، بل الأمر أسهل.

ومنها: ما عن أبي علي بن راشد في حديث قال: قلت لأبي جعفر: الثعالب

يصلى فيها؟ قال: «لا، ولكن تلبس بعد الصلاة»^(٤).

ومنها: رواية جعفر بن محمد بن أبي زيد قال: سئل الرضا - عليه السلام - عن

جلود الثعالب الذكية؟ قال: «لا تصل فيها»^(٥).

ومنها: ما عن الوليد بن أبان في حديث قال: قلت للرضا: يصلى في الثعالب

١-الرسائل: ج ٣، ب ٥، من أبواب لباس المصلين، ص ٢٥٦، ح ٦.

٢-المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٥.

٣-المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٦.

٤-المصدر نفسه: ص ٢٥٨، ح ٤.

٥-المصدر نفسه: ص ٢٥٩، ح ٦.

إذا كانت ذكية؟ قال: «لا تنصل فيها»^(١).

ومنها: رواية ابن أبي عمير أو نجران على ما في نسخة أخرى عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألت عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال: «إذا كانت ذكية فلا بأس»^(٢).

ومنها: رواية الحسن بن شهاب عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألت عن جلود الثعالب إذا كانت ذكية أيصلى فيها؟ قال: «نعم»^(٣).

ومنها: رواية عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألت عن اللحاف والخفاف على ما في نسخة أخرى من الثعالب الخوارزمية أيصلى فيها أم لا؟ قال: «إن كان ذكياً فلا بأس به»^(٤). وهذه الثلاثة وإن كانت معارضة مع الخبرين السابقين عليها من حيث اشتغالها على جواز الصلاة واشتغالها على عدمه والأولى محمولة على التقية، إلا أن هذا غير مانع عن التمسك بها فيما يتضمّن الجميع بغير تعارض من تصريح الإمام في الأول والثاني من الثلاثة الأخيرة باشتراط التذكية، وتقريره السائل في ذلك في غيرها. وموافقة العامة غير مضرّة، فإن كل موافق للعامة لا يطرح ما لم يكن تعارض، فهذه صريحة في قبول التذكية في خصوص الثعلب.

وأما ما تقدّمها فهي صريحة في جواز الانتفاع بجميع الجلود، وهو ملازم للطهارة، فإنه وإن قلنا بعدم الحرمة النفسية للانتفاع بجلود الميتة، لكن لا ينفى

١- الوسائل: ج ٣، ب ٧، من أبواب لباس المصلي، ص ٢٥٩، ح ٧.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٥٩، ح ٩.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٦٠، ح ١٠.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٦٠، ح ١١.

أَنَّهُ كَانَ هُنَا مَحَلُّ التَّنْبِيهِ عَلَى تَقْدِيرِ النِّجَاسَةِ عَلَى التَّقْيِيدِ بِعَدَمِ ائْتِصَالِ الْيَدِ وَنَحْوِهَا إِلَيْهَا مَعَ الرُّطُوبَةِ، فَيُكْشَفُ عَدَمُ هَذَا التَّقْيِيدِ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ عَنِ الطَّهَارَةِ، مُضَافاً إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ مَعَ ضَمِيمَةِ الْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْمَيْتَةِ بِشَيْءٍ يَدُلُّ عَلَى الطَّهَارَةِ بِمَقْتَضَى الْجَمْعِ، فَإِنَّ مَفَادَ الثَّانِي عَدَمَ الْجَوَازِ فِي جُلُودِ الْمَيْتَةِ بِهَا هِيَ مَيْتَةٌ، وَمَفَادُ الْأَوَّلِ الْجَوَازِ فِي جُلُودِ الذَّنْبِ وَالذُّبِّ وَالنَّمْرِ وَالثَّلْبِ وَغَيْرِهَا بِهَا هِيَ هَذِهِ الْحَيَوَانَاتُ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَهَا أَنَّ جُلُودَ جَمِيعِ الْحَيَوَانَاتِ غَيْرِ الْكَلْبِ وَالخَنْزِيرِ لَهَا قِسْمَانِ: الْمَيْتَةُ وَغَيْرِهَا، فَالْمَيْتَةُ مِنْهَا غَيْرُ جَائِزِ الْإِنْتِفَاعِ، وَغَيْرِ الْمَيْتَةِ جَائِزِ الْإِنْتِفَاعِ.

لَا يُقَالُ: إِنَّ الْعَمُومَ الدَّالَّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْمَيْتَةِ بِشَيْءٍ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَدْ خُصَّصَ بِهِ الْأَدْلَةُ، فَخُصُوصُ الْجُلُودِ كَانَ خَارِجاً مِنْ هَذِهِ الْكَلِيَّةِ وَكَانَ طَاهِراً بِهِ.

قُلْتُ: قَدْ تَحَقَّقَ فِي مَحَلِّهِ أَنَّهُ إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ التَّخْصُّصِ وَالتَّخْصِصِ فَالتَّخْصُّصُ أَوْلَى، فَهُنَا بَعْدَ وَضُوحِ حُكْمِ الطَّهَارَةِ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْمَيْتَةُ فَيَكُونُ تَخْصِصاً لِتِلْكَ الْأَدْلَةِ، وَأَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَذْكُورِ فَيَكُونُ تَخْصِصاً وَأَصَالَةً عَدَمِ التَّخْصِصِ قَاضِيَةً بِالثَّانِي.

هَذَا مَعَ مَا عَرَفْتُمْ مِنْ أَنَّ الْمَعَارِضَةَ لَيْسَتْ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ، بَلْ بَيْنَ الْخَاصِّينَ؛ لِتَقْيَامِ الْأَدْلَةِ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْإِنْتِفَاعِ بِخُصُوصِ جُلُودِ الْمَيْتَةِ، فَالْمَتَعَيْنِ فِي الْجَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا.

فَقَدْ تَحَقَّقَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَوْ قُلْنَا بِعَدَمِ جَرِيَانِ أَصَالَةِ عَدَمِ التَّذْيِيعِ كَمَا ذَكَرْنَا، فَمَقْتَضَى الْأَصْلِ الْأَوَّلِيِّ وَالْقَاعِدَةِ الثَّانَوِيَّةِ كِلَيْهِمَا طَهَارَةُ غَيْرِ الْمَيْتَةِ مِنْ غَيْرِ الْمَأْكُولِ

غير نجس العين، وعلى تقدير القول بجريانه فمقتضى الأصل الأولي وإن كان هو النجاسة، لكن القاعدة الثانوية تقتضي الطهارة، هذا هو الكلام في القاعدة ويحتاج للخروج منها إلى دليل خاص.

ثم لو قلنا: بجريان أصالة عدم التذكية وحصر الدليل في القاعدة الثانوية أمكن الخدشة في الأخبار المذكورة.

أما الموثقة، فبأنتها غير مقيدة للعموم؛ فإنتها مسوقة لجواز الصلاة في أجزاء حلال اللحم إذا كان مذكئ، وعدم جوازها في أجزاء حرام اللحم ذكاه الذبح أو لم يذكه، ومعناه أنه ولو كان حرام اللحم مذكئ، وهذا لا يدل على قابلية كل أفراد حرام اللحم للتذكية، وإنتها يدل على أنه لا يخلو من فرد قابل لها؛ إذ لو لم يكن له فرد كذلك لما صح القول المذكور، كما لا يصح أن يقال: الكلب وإن ذكي حكمه كذا.

وبالجملية حيث إن الرواية ليست في مقام البيان من حيث حكم التذكية فليس لها إطلاق حتى يحكم بقابلية جميع الأفراد لها.

وأما الصحيحة المشتملة على جميع الجلود، فيمكن الخدشة فيها بأن المضاف إليه أعني: الجلود منصرف إلى قسم خاص، ومع انصرافه لا يلزم التصرف في المضاف؛ فإن الجميع والكل وإن كانا من صيغ العموم لكن عمومهما بحسب عموم مدخولهما، فإذا قيل: كل الانسان وكان الانسان منصرفاً إلى ذي رأس واحد دون ذي الرأسين فيكون الكل لاستيعاب جميع الأفراد الواحدة الرأس، وكذلك في المقام، فإن الجلود جمع محلى بالسلام والجميع من صيغ العموم، لكن مع ذلك إذا كان مادة الجلد في المقام منصرفاً إلى قسم خاص لم يقدح ذلك في عموم الجمع والجميع ولم يكن تصرفاً فيهما.

فقول: مقتضى هذا المقام الذي وقع السؤال فيه عن استعمال الجلود في اللبس وجعلها لباساً، هو انصراف مادة الجلود إلى الجلد الذي كان صالحاً لللباسية فبعمومه يشمل كل جلد كان كذلك، بخلاف ما ليس من الجلود كذلك كما رتبها يدعى في جلد الفأرة فإنه غير داخل في عموم جميع الجلود في هذا المقام. وأما خبر الثعلب فهو خاص به ولا يفيد الكلية.

ونحن حيث أبطلنا أصالة عدم التذكية، وقلنا بجريان الاستصحاب في فسحة من هذه الإشكالات والتكلم فيها وفي رفعها، فالقاعدة في كل حيوان طاهر العين هو الطهارة بالتذكية ولكن لا بسببها بل بالأصل، وكذا مقتضى القاعدة الحلية بالأصل لو شك فيها أيضاً حتى يعلم في خصوص مورد الخروج منها بدليل خاص، ومن جملة ما ادعى فيه الخروج عن هذه القاعدة المسوخ برأسها، فقبل فيها بعدم قبولها التذكية ونسب إلى المشهور بنحو الأكثر على كونها نجسة عينية.

أقول أولاً: لم يرد في خبر ما يدل على كون المسوخ نجسة عينية، وإنما وقع بعض أفرادها في بعض الأخبار محكوماً بما ظاهره النجاسة.

وثانياً: إن تلك الأخبار معارضة بأخبار أخر تدل على الطهارة في تلك الأفراد.

وأما الأخبار الدالة على النجاسة العينية في بعض أفراد المسوخ. فمنها المرسل: سألته عن الرجل يمس الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال: «لا يضره ولكن يغسل يده» فإنه لو كان قوله: «لا يضره» مذكوراً في الجواب وحده حملناه على أنه بمعنى لا يتنجس اليد بذلك، فإن المقام مقام السؤال عن الطهارة والنجاسة ظاهراً، ولكن بقرينة قوله بعده: «ولكن يغسل يده» يحمل

على نفى الحرمة، ويحمل قوله: «ولكن يغسل يده» على النجاسة، ولا يضر إطلاق المس لما إذا كان بيوضة؛ فإنه مدفوع بأن المرتكز في الأذهان في مثل المقام هو المس برطوبة.

وحينئذٍ فحيث عمم الحكم بالنجاسة لحال الحياة أيضاً، كشف عن كون الثعلب والأرنب والسباع التي بعضها من المسوخ كالذئب نجساً عينياً. والجواب أولاً: أن المدعى نجاسة المسوخ، وهذا لا يدل إلا على بعض أفرادها ولا يعلم أنه من جهة مسخيته.

وثانياً: أنه معارض في الثعلب بما تقدم مما دل على قبوله التذكية، فإن مقتضاه كونه طاهر العين، وفي الأرنب ببعض الأخبار الدالة على جواز استعمال وبر الأرنب، وفي السباع بما دل على طهارة سورها.

وحينئذٍ فلا بد من صرف الرواية عن ظاهرها إما بحمل قوله: «لا يضره» على حال الحياة، وقوله: «لكن يغسل يده» على حال المات فكأنه قال: لا يضره حياً ويغسل يده ميتاً. وإما بحمل قول السائل: حياً أو ميتاً على أنه لا يدري أيهما فأجاب الإمام بعدم الضرر لعدم معلومية الموت، وقوله: «ولكن يغسل يده» محمول على الاحتياط المستحب.

وإما بحمل قوله: «لا يضره» على عدم النجاسة وحمل «يغسل يده» على الاستحباب، أما في الحتي فواضح، وأما في الميت فلأن المسوس هو الشعرو هو طاهر من الميتة.

ومنها: المصحح عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الشباب أيضاً فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها، وما لم تره فانضحه بالماء». (١) فإن

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٣، من أبواب النجاسات، ح ٢.

ظاهر الأمر بالغسل هو الوجوب وهو إرشاد إلى النجاسة، وحيث إن المفروض حياة الفأرة فيكون دليلاً على كونها نجس العين.

والجواب أولاً: أنه لا يدل على المدعى من نجاسة المسوخ.

وثانياً: أنه معارض بما دلّ على طهارة الفأرة وهو رواية علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن فأرة وقعت في حب دهن وأخرجت قبل أن تموت أبيعة من مسلم؟ قال: «نعم، ويدهن به»^(١). وهذا كما ترى نصّ في الطهارة، والأول ظاهر لظهور صيغة الأمر في الوجوب، وقضية الجمع رفع اليد عن الظاهر بحملها على الاستحباب.

ومنها: الخبر المروي عن قرب الأسناد عن الفأرة والعقرب وأشباه ذلك تقع في الماء، قال: «يُسكب منه ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب ويتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا يتنفع بما يقع فيه»^(٢). فإنه دالّ على النجاسة العينية في الوزغ، فإن قوله: «لا يتنفع» حكم إنشائي كاشف عن النجاسة.

والجواب مضافاً إلى ما تقدّم في السابقين أن قوله: «غير الوزغ» استثناء من جواز الانتفاع بعد السكب ثلاث مرّات سواء في القليل والكثير، فيكون الحكم فيه عدم الجواز حتى بعد السكب ثلاث مرّات سواء أيضاً القليل والكثير، ولفظ الكثير هنا حيث وقع في قبال القليل لو لم نقل باختصاصه بالكر، فلا شك في شموله بعمومه له، وحيث إن الكر لا يتأثر ولا يتنجس بسقوط الوزغ فيه وإن كان نجس العين، فالحكم فيه بعدم الانتفاع لا بد وأن لا يكون من جهة النجاسة، بل

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٣، من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ج ١، ب ٩، من أبواب الاستنارح ٤.

من جهة أخرى كالسّمية ونحوها، فإذا كان جهة الحكم بعدم الانتفاع في الكثير غير النجاسة، فكذلك يكون في القليل أيضاً، هذا مضافاً إلى معارضته مع ما دلّ على طهارة الوزغ وهو رواية علي بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به»^(١) فإنّ هذا صريح في الطهارة فيكون مؤيداً لعدم كون علة الحكم بعدم الانتفاع في الرواية الأولى هي النجاسة. واذن فلا دليل مخرج للمسوخ عن القاعدة فتكون باقية تحتها، فما كان منها غير ذي نفس فميته طاهر، وما كان منها ذا نفس يفصل بين مذكاه فطاهر، وغير مذكاه فنجس، وكذلك الكلام في الحشرات والسباع.

١- الوسائل ج ٢، ب ٢٢، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣٠، ح ٢.

«الخامس: الدم من كل ما له نفس سائلة إنساناً أو غيره، كبيراً أو صغيراً، قليلاً كان الدم أو كثيراً، وأما دم ما لا نفس له فطاهر، كبيراً كان أو صغيراً كالسّمك والبقّ والبرغوث، وكذا ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند قتل سيّد الشهداء - أرواحنا فداء -».

أما نجاسة دم ذي النفس فهو ممّا أجمع علماءنا عليه؛ بل قيل: إنّه ممّا اتفق عليه المسلمون، فيكون من الضروريات من غير فرق بين أن يكون من الإنسان أو غيره، مأكول اللحم أو غيره، والأخبار أيضاً دالة عليها.

ففي رواية السكوني عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إنّ عليّاً - عليه السلام - كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ يكون في الثوب، فيصلي فيه الرجل، يعني دم السمك^(١) فإنّها في غاية الظهور في ثبوت المفهوم للوصف أعني: ما لم يذكّ وأنّ له مدخلة في عدم رؤية البأس، فيكون المفهوم أنّه كان يرى بأساً بدم الحيوانات التي تذكّي، والمراد بالتذكية هنا بقريته قوله: «يعني السمك» هو التذكية بالحديد.

وفي رواية محمّد بن ريان «قال: كتبت إلى الرجل - عليه السلام - هل يجري دم البقّ مجرى دم البراغيث، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البقّ على البراغيث فيصلي فيه، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع - عليه السلام -: يجوز الصلاة والطهر منه

أفضل»^(١) فإنتها في غاية الظهور في أن المركوز في ذهن السائل نجاسة مطلق دم الحيوان، فحاول من سؤاله جواز قياس أمثال البرغوث عليه، وأنه كما أن دم البرغوث لا بأس به فكذلك يكون أمثاله، أو هذا حكم مختص بالبرغوث، وأشباهاه داخله تحت قاعدة نجاسة الدم، والإمام -عليه السلام- قد قرره على هذا.

ويمكن أن يكون مؤيداً لذلك أيضاً رواية غياث عن جعفر عن أبيه -عليه السلام- «قال: لا بأس بدم البراغيث والبق وبيول الخشاشيف»^(٢) إذ يمكن دعوى ظهورها في كون هذا الكلام في مقام الاستثناء عن حكم نبوت البأس بمطلق الدم والبول، فيفهم منها مفروغية النجاسة وكونها أصلاً وقاعدة فيها.

وأما ما سوى ذلك من الأدلة التي تمسكوا بها لنجاسة الدم فكلها مخدوشة، فمنها الآية الشريفة: «قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوْحِيًّا لِيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ»^(٣) ومبنى الاستدلال على رجوع الضمير في «فإنه رجس» إلى كل من الثلاثة، وقد عرفت في ما تقدم فسادها، وأن الحق بقريئة قوله: «أَوْ فَسَقًا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» رجوعه إلى خصوص لحم الخنزير، ومع الغض عنه فلا أقل من الشك وكون الآية مجملة، والقدر المتيقن هو الرجوع إلى الأخير فلا يصلح للاستدلال في الأولين.

ومنها النبوي: «يفسل الثوب من المنى والدم والبول». والاستدلال به مبني على إطلاق لفظ الدم وشموله لدم غير الإنسان، ويمكن دعوى انصرافه إلى دم

١- الوسائل: ج ٢، ب ٢٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣١، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٣١، ح ٥.

٣- الأنعام/ ١٤٥.

الإنسان ، كما أدعينا مثل هذا الانصراف فيما تقدّم في المنى، فإذا كان المنى منصرفاً إلى منى الإنسان فالظاهر أنّ الدم والبول أيضاً منصرفان إلى دمه وبوله.

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث «قال: كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب»^(١) والاستدلال بها أيضاً مبني على ثبوت الإطلاق للفظ الدم وهو ممنوع، إذ الرواية كما ترى واردة في مقام تعليق الحكم بنجاسة الماء الذي شرب منه الطير على العلم بنجاسة منقاره ورؤية الدم فيه، وعدم الحكم بالنجاسة بمجرد احتمال أن كان في منقاره نجاسة، فهو حيثئذٍ حكم في موضوع الدم الذي نجس واقعاً، وأما أنه مطلق الدم أو دم خاص فليس في مقام بيان ذلك، نعم يصحّ التمسك بها على نجاسة بعض الدماء.

ومن هنا يظهر الخدشة في الروايات الواردة في بيان حكم الدم في الصلاة كما في رواية الحلبي، «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة؟ قال: لا وإن كثرت»^(٢) فإنتها في مقام جواز الصلاة مع هذا الدم، وعدم جوازها مع غيره مع قطع النظر عن بيان أنّ الدم النجس ما هو، هذا هو الكلام في نجاسة دم ذي النفس.

وأما طهارة دم غير ذي النفس: فمضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع، يدلّ عليها قوله في الرواية المتقدمة: «إنّ عليّاً كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ» والمراد به ما ليس قابلاً للتذكية بالحديد، وهو كلّ حيوان غير ذي نفس، وأما قوله: «يعني

١- الوسائل: ج ٢، ب ٨٢، من أبواب النجاسات، ص ١١٠، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٣١، ح ٤.

السّمك، فهو من قبيل التمثيل.

وتدّل أيضاً رواية محمد بن ريان المتقدمة، بناءً على حمل قول السائل: «على نحو هذا» على كلّ ذي نفس وإن كان كبير الجثة، وأمّا لو كان المقصود أشباه البقّ في صغر الجثة كما لا يبعد استظهاره، فيتمّ في كبار غير ذي النفس بعدم القول بالفصل بين الصغار والكبار.

ثم إنك عرفت أنّا لانجد الدليل على مزيد من نجاسة دم الحيوان مع استثناء غير ذي النفس منه، وأنّ النجاسة تكون أصلاً في دم الحيوان، وأمّا مطلق ما يستقى بإسّم الدم ويكون من مصاديقه حقيقة وإن لم يكن مضافاً إلى الحيوان ومن أجزائه وفضلاته، فلا يستفاد من الأدلة كون الأصل فيه هو النجاسة.

وإذن فهنا بعض الأفراد من الدم مقطوع النجاسة، وهو الدم الجاري من عروق الحيوان ذي النفس، وبعض الأفراد منه مقطوع الطهارة بمقتضى أصالة الطهارة، وهو الدم المتكوّن في خارج الحيوان كالمخلوق آية لموسى بن عمران، والموجود تحت الأحجار عند قتل سيّد الشهداء - أرواحنا وأرواح العالمين فداء - وبعض الأفراد منه مشكوك النجاسة والطهارة، وهو العلقة المستحيلة من المنى في جوف الحيوان، والعلقة المستحيلة من منى الديكة في جوف البيضة، ونقطة الدم الموجود في البيضة من دون استحالتها من المنى.

فالظاهر أنّ الأخير لإشكال في طهارته بعد ما عرفت من عدم كفاية مجرّد صدق الدم في الحكم بالنجاسة ولزوم كونه دم الحيوان، فإنّ هذا الدم الموجود في البيضة ليس من دم الديكة، لأنّ المفروض أنّه ليس من منى، وكذلك ليس من دم الدجاجة، فإنّ نفس البيضة لاتعدّ من أجزائها وتعدّ شيئاً أجنبيّاً منها، فالدم الذي

هو مظهرها يكون كذلك بطريق أولى.

نعم يمكن القول بالنجاسة في العلقة الموجودة في البيضة، بدعوى أنها دم حصل من رطوبة خارجة من بدن الديكة، فيكون دم الديكة، بناء على كفاية مجرد خروج الرطوبة من الحيوان المنقلبة في الخارج منه إلى الدم في صحة إضافة هذا الدم إلى هذا الحيوان.

كما أنه ربما يتشبت لنجاسة العلقة الموجودة في بطن الحيوان أيضاً بأنها مثل الدم المتقل من الإنسان إلى البهائم والقمل، حيث إنه كان من دم الإنسان وبعد انتقاله إليهما يقال إنه دمهما، فكذلك العلقة أيضاً وإن كانت من أول الأمر رطوبة للحيوان المذكور ومتياً له، لكن بعد الانتقال إلى جوف المؤنث صار من أجزاء بدنه، خصوصاً بعد ملاحظة وقوع التصرف فيه في بدنه وصرورته منقلباً عن صورته الأصلية المنوية إلى الصورة الدموية، ولو كان مجرد ذلك مضرراً بصدق كونه دم المؤنث، لجرى ذلك الإشكال في جميع دماء الحيوان، فإن منشأها وأصل حصولها يكون من الأغذية الخارجية الداخلة في الجوف.

نعم لا يصح أن يقال: إنه دم المذكور، إذ هو ما دام كان من جزء بدن المذكور لم يكن دماً بل متياً، وبعد حصول عنوان الدم له خرج عن الجزئية للمذكور، فالصحيح أنها دم المؤنث، خصوصاً لو استفيد من قوله - عليه السلام -: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» البعضية الحقيقية. فإنه حيثئذ يعلم أن العلقة أيضاً جزء حقيقي بنظر الشارع وإن لم يكن كذلك بنظر العرف. كما أنه لا إشكال أنه على تقدير الشك في ما ذكرناه من جزئية هاتين العلقتين للمؤنث والدجاجة فمقتضى أصالة الطهارة طهارتهما.

«مسألة ٢: المتخلف في الذبيحة وإن كان طاهراً لكنه حرام إلا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه.»

اعلم أنه قد استثنى من نجاسة دم الحيوان ذي النفس الدم المتخلف في الذبيحة بعد خروج الدم المعتاد خروجه من الذبيحة، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ فإن مفهومه أن الدم الغير المسفوح حلال، والحلية مستلزمة للطهارة.

لكن يشكل حينئذ التفكيك بين الطهارة والحلية، والقول بأن الدم المتخلف طاهر ولكنه حرام، فإن الطهارة قد استفيدت بتبع الحلية ومن أجلها، فكيف يحكم بها دون الحلية؟

والجواب يظهر بتوضيح في دلالة الآية، ومحصله: أن الوصف فيها الظاهر أنه قد اتى به لأجل دخله في حكم الحرمة وأنه للاحتراز، وليس على حذو قوله تعالى: ﴿وَرِيبَاتِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾.^(١)

وأما المراد بالمسفوح فالظاهر أنه الدم الخارج من الحيوان، ومقابلته الدم الموجود في جوفه، وله قسمان:

الأول: الدم الموجود في جوف الحيوان الحي.

والثاني: ما يبقى في جوف الذبيحة بعد خروج الدم المتعارف.

والقسم الأول ليس صالحاً للحل أو الحرمة، فإنه غير قابل للشرب.

فيبقى القسم الأخير مقابلاً للدم المسفوح، وهو المحترز عنه بذكر هذا القيد

فقط.

وحينئذ نقول: دلالة الآية على نفي حكم الحرمة عن فاقد وصف المصفوحية أعني: المتخلف في الذبيحة على الإطلاق. وبعبارة أخرى الأخذ بمفهوم الوصف فيها بل كل وصف يتوقف على أمرين.

الأول: استفادة كون الوصف مما له دخل في ثبوت الحكم وليس وجوده كعدمه في ذلك، وبعبارة أخرى أنه جزء علة لثبوت الحكم.

والآخر استفادة الحصر وأن علة الحكم منحصرة فيه، وبهذين يتم الحكم بنفي الحكم المعلق على الوصف عن كل ما هو فاقد الوصف، ولو استفيد العلية دون الحصر فلا يتم إلا نفي الحكم عن بعض فاقد الوصف في الجملة لامطلقاً، لاحتمال قيام علة أخرى مقام الوصف، وقد تقرر تفصيل ذلك في مبحث المفاهيم من الأصول.

وبالجملة فالحكم بحلية جميع أفراد المتخلف في الذبيحة الذي هو المقابل للمسفوح مبني على فهم العلية للمسفوحية وفهم الحصر، والأول قد ذكرنا استفادته من الآية ولكن الثاني غير مستفاد.

فإذن استفاد من الآية أن بعض أفراد المتخلف في الجملة حلال، ولا بد في تعيينه من الاقتصار على المورد المتيقن، وهو الدم الموجود في لحم الذبيحة بحيث ينجز تفكيكه عن اللحم إلى الحرج والعسر.

وأما غيره من أفراد المتخلف فهي مشكوكة الحرمة، ويحتمل قيام سبب آخر مقام المسفوحية لحرمتها، فيكون المرجع فيها إطلاق الأخبار الدالة على حرمة أشياء من الذبيحة، وعدّ منها الدم بدون تقييد له بالمسفوح، فهذا الإطلاق يجب تقييده بالنسبة إلى ما هو المتيقن حليته من الآية، فإن النسبة بينه وبين الآية هو العموم

المطلق، فيبقى بالنسبة إلى غيره سليماً عن المعارض، فيكون الدم الموجود في اللحم على وجه يعد جزءاً منه ويكون في الاجتناب منه حرج حلالاً بمقتضى الآية وطاهراً أيضاً للملازمة بين الخلية والطهارة.

وأما سائر الأفراد فيدل على حرمتها الإطلاق المذكور، وأما طهارتها فكل ما يمكن إثبات طهارته منها بالإجماع فهو، وكل ما لم يكن لعدم ثبوتها من الإجماع يجب الرجوع فيه إلى عموم نجاسة دم ذي النفس.

فتقول: الظاهر تحقق الإجماع على طهارة الدم المتخلف في الذبيحة الموجود في المأكول من أجزائها، ولم يثبت الإجماع على الأزيد من هذا، فالدم الموجود في الطحال من الذبيحة وكذا غيره من الأجزاء الغير المأكولة من الذبيحة يكون عموم نجاسة دم الحيوان ذي النفس بالنسبة إليه سليماً عن المخصص.

وإذن فالدم المتخلف في الذبيحة يكون بين أفراد ثلاثة، ما يكون حلالاً وطاهراً وهو الموجود في اللحم بحيث لا يمكن انفكاكه إلا بصعوبة فهو حلال بمقتضى الآية وطاهر بمقتضى الآية والإجماع، وما يكون حراماً ونجساً وهو الموجود في الطحال ونحوه، أما حرمة فلا إطلاق السليم عن المقيد، وأما نجاسته فللعوم السليم عن المخصص، وما يكون حراماً وطاهراً وهو الموجود في الجوف أو في الأجزاء المأكولة مع عدم عسر الاجتناب عنه، أما حرمة فلا إطلاق المذكور، وأما طهارته فلا إجماع، هذا هو الكلام في المتخلف في الذبيحة من مأكول اللحم، وأما المتخلف في ذبيحة غير المأكول اللحم فلا إشكال في شمول عموم نجاسة دم ذي النفس له، فيحتاج إلى مخرج وهو إما الإجماع أو الآية، أما الإجماع فليس هنا على الطهارة، وأما الآية فهي غير شاملة لدم غير المأكول لمقتضى حرمة دمه الغير المسفوح ك لحمه.

«مسألة ٥: الجنين الذي يخرج من بطن المذبح ويكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر، ولكنه لا يخلو عن إشكال».

أقوله: أما الجنين الذي لم يلبج فيه الروح فدمه خارج عن العمومات؛ لعدم كونه دم حيوان ذي نفس فهو طاهر بحكم الأصل. وأما الجنين الذي ولج فيه الروح فهو إما يخرج من بطن أمه حياً وهذا لا إشكال في احتياجه إلى الذبح، ولو مات قبله يحرم أكله. وإما يخرج ميتاً، فإن كان قد مات بذبح أمه؛ فهذا هو المتيقن بحكمهم - عليهم السلام - بأن ذكاة الجنين ذكاة أمه.

وأما لو مات في بطن أمه قبل ذبحها فيمكن الاستدلال على دخوله أيضاً تحت هذا الحكم مضافاً إلى الإطلاقات، مثل قوله - عليه السلام -: «إذا اذبحت ذبيحة وفي بطنها ولد تام فإن ذكاته ذكاة أمه»^(١)، فإنه بإطلاقه شامل للولد الحي وللميت بخصوص مفهوم ذيل رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث «أنه سأله عن الشاة تذبح فيموت ولدها في بطنها؟ قال: كله فإنه حلال، لأن ذكاته ذكاة أمه، فإن هو خرج وهو حي فاذبحه وكل»^(٢) فإن الصدر وإن كان ظاهراً لمكان «الفاء» في ترتب الموت على ذبح الأم، ولكن الذيل وهو قوله: «وإن هو خرج وهو حي فاذبحه وكل» يمكن الاستشهاد به على أن المقابل له مطلق غير الخارج حياً وإن كان موته قبل الذبح.

وبالجملة يعلم أن موضوع الحكم المذكور أعم من الموت بالذبح، والموت قبله بقريئة جعل الطرف المقابل، الخروج حياً، إلا أن يقال: إنه تشقيق في مفروض

١- الوسائل: ج ١٦، ب ١٨، كتاب الصيد والذبائح، ص ٢٧٠، ح ٧.

٢- ص ٢٧١، ح ٨.

السؤال وهو الموت بالذبيح، فالتشقيق راجع إلى ما بعد الذبيح، يعني أنه لو مات بالذبيح فكله وإن لم يمست بالذبيح وخرج حياً فلا تأكله، فيكون الشق الآخر وهو الموت قبل الذبيح مسكوتاً عنه.

وكيف كان ففي صورة الموت بعد الذبيح لإشكال في اندراجه تحت هذا الحكم، فنقول: مقتضى القاعدة لولا هذا الحكم هو الحكم بالحرمة والنجاسة، فإنه حيوان زهق عنه الروح بلا سبب شرعي لذكاته، فيكون ميتة وداخلاً في قسم الميتة في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾.

فيقع الكلام حينئذ بعد ورود الحكم المذكور عليه، والعلم بأن الشارع قد نزله منزلة المذكي، أن هذا التنزيل هل ناظر إلى تمام الحيثيات بمعنى: أنه مخرج له عن الميتة وملحق له بالمذكي في تمام الجهات من حلية الأكل ومن طهارة الدم المتخلف؛ فإن من آثار المذكي الثابت له بهذه الآية طهارة دمه المتخلف؛ إذ المراد بالدم الغير المسفوح الدم المتخلف في المذكي دون الحي - لما تقدم - ودون الميتة لكونها معمولة في الآية في مقابلة دماً مسفوحاً، أو أنه تنزيل في خصوص هذه الجهة أعني حلية الأكل وليس بناظر إلى غيرها؟ وحيث إن المتيقن هو الجهة الأولى يلزم الاقتصار وعدم التعدي إلى غيرها، فيكون دم الجنين الذي ذكاته بذكاة أمه نجساً بتماه على قاعدة دم ذي النفس.

«مسألة ٦: الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال وإن كان لا يخلو عن وجهه، وأما ما خرج منه فلا إشكال في نجاسته».

لإشكال في أنه أيضاً مشمول للقاعدة، فيحتاج في خروجه عنها إلى مخرج من إجماع أو دليل لفظي، أما الإجماع فالمتيقن منه طهارة المتخلف في قسمين من

المذكى المذبوح والمنحور، وأما في غير هذين من سائر الأقسام فلم يثبت.

نعم يمكن أن يقال: إنَّ كلَّ حيوان يذكى بحدوث أمر في جسده من ذبح، أو نحر أو وصول آلة الصيد أو غيرها من أسباب التذكية — لا ما يحكم عليه بالذكاة بدون ذلك كالجنين في بطن الأم — فهذا كله مشمول لقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ فيدلُّ على الحلية والطهارة في خصوص الدم المختلط باللحم الشاقِّ تخليصه عن اللحم، دون المختلط به بدون مشقة تخليصه أو المجتمع في الجوف أو المتصق بالجزء الغير المأكول.

«مسألة ٧: الدم المشكوك في كونه من الحيوان أو لاعموم بالطهارة، كما أنَّ الشيء الأحمر الذي يشكُّ في أنه دم أم لا كذلك، إلى آخر المسألة».

أقول: الشبهة في ذلك إما شبهة مفهومية وإما مصداقية.

فالأولى: كما مرَّ من دم العلقة المستحيلة من المنى، حيث إنَّه يشكُّ في كونه من دم ذي النفس أو دماً متكوّناً في الخارج غير منسوب إلى الحيوان، ومنشأ هذا الشكُّ هو الشكُّ في مفهوم دم ذي النفس سعة وضيقةً وأنه يشمل الرطوبة الخارجة من الحيوان المنقلبة في الخارج منه إلى الدم، فيكون غير داخل في المتكوّن المخلوق بلانسبة إلى الحيوان، أو أنَّ المفهوم الأوّل أضيق والثاني أوسع؟

فقول: قاعدة الشبهة المفهومية أنه لو لم يكن عموم في شيء من الطرفين نرجع فيه إلى الأصل، فلو كان في المقام عموم على نجاسة كليّ الدم ثمَّ خرج منه دم غير ذي النفس والدم المتكوّن في الخارج وبقي فيه الدم من الحيوان ذي النفس، كان المرجع هو هذا العموم فيحكم بالنجاسة.

وكذا لو كان في البين عموم على طهارة مطلق الدم وخرج منه دم ذي النفس

وبقي فيه دم غيره والدم المتكوّن كان المرجع هذا العموم، فيحكم بالطهارة. ولكن المفروض خلافها وأن الحكم ورد من الابتداء منقسماً بقسمين ومتعلقاً بموضوعين من دون عموم في البين، فمن أول الأمر علّق حكم النجاسة على دم ذي النفس، والطهارة على غيره والمتكوّن، فلاحالة لا يمكن التمسك في مورد الشك لابعموم النجاسة ولابعموم الطهارة؛ لكون الشبهة في الصدق والتمسك بالعام في شبهة الصدق غير جاز.

وأما الثانية: وهي شبهة المصادقية، فكما لو شك لأجل الظلمة في أنه دم أو غير دم، فلا يمكن التمسك هنا بالعام؛ لكون الشبهة أيضاً في الصدق ويكون أصل الطهارة مرجعاً، وكذلك لو علم كونه دماً ولكن شك في كونه دم الحيوان ذي النفس أو دم الحيوان غير ذي النفس، كما لو شك في دم الحية والتمساح لأجل الشك في كونها من ذي النفس أو غيره، فلا شك أن التمسك بالقاعدة أيضاً غير ممكن وهو شيء مشكوك الطهارة والنجاسة، فيكون المرجع فيه الأصل، وكذلك لو علم أنه إما من السمك أو من الإنسان ولم يعلم أحدهما بعينه.

وبالجملة: ففي جميع صور شبهة المصادقية يكون المرجع قاعدة الطهارة فيما لم يكن للدم المشكوك حالة سابقة؛ فإن التمسك بالعام في شبهة المصادقية غير جاز على ما قرّر في الأصول. فلو ورد أكرم العلماء ثم لانكرم الفساق منهم، فصار العام الأول بمنزلة أكرم العلماء العدول فشك في عدالة فرد فلا يمكن التمسك بعموم هذا العام وهو لا يعين الموضوع، إلا أن يكون هنا أصل موضوعي كما لو كان الحالة السابقة العدالة، فاستصحابها يوجب دخول المشكوك تحت العام، أو كان مسبوقاً بالفسق فاستصحابه يوجب خروجه عنه.

وكذلك لو كان الخارج عن تحت العام معلوم الفسق، فحينئذٍ أيضاً يمكن التمسك فيه بالعام؛ لأنّ المشكوك ليس معلوم الفسق قطعاً فيكون مشمولاً للعام. وفي المقام ليس أصل موضوعي ولا أخذ العلم في العنوان المخرج عن العام؛ فإنّ المخرج دم ما لم يندك بالحديد واقعاً لاما علم كونه كذلك، وأيضاً الدم المردّد بين كونه من السمك أو الإنسان ليس له حالة سابقة معلومة، فإذا ن فإصالة الطهارة فيه جارية بلا مانع.

بل نقول: إنّ الأصل الموضوعي هنا أيضاً مقتضاه الطهارة؛ فإنّ ملاقة الثوب لدم السمك ليس له أثر شرعاً، وإتّما الأثر لملاقاته دم الإنسان، فيكون استصحاب عدم ملاقة الثوب لدم الإنسان جارياً بلا معارضة باستصحاب عدم ملاقاته لدم السمك.

وهذا نظير ما ذكره شيخنا المرتضى في هذا المقام من طهارته من أنّه لو شك في الدم الموجود في البدن أو اللباس أنّه من الدماء المعفوّ عن أنقصها من الدرهم، أو ممّا لم يعف عنه كالدماء الثلاثة، فيجوز معه الدخول في الصلاة؛ لاستصحاب عدم ملاقة الثوب لدم الحيض وأخويه، فإنّ ملاقاتها موضوع للأثر الشرعي بالنسبة إلى هذا الأثر المتبلى به أعني: جواز الدخول في الصلاة وعدمه، وملاقة الدماء الأخر وجودها كعدمها، نعم هما مشتركان في أثر النجاسة وهي مقطوعة، فبالنسبة إلى الأثر المشكوك يكون الاستصحاب المذكور بلا مانع.

هذا وقد تكون الشبهة الموضوعيّة بين الدم الطاهر والدم النجس مجرئاً لأصل موضوعي مقتضاه النجاسة، فلا يكون فيها مجال لأصالة الطهارة.

ومن جعلتها صورة لم يتعرّض لها الفقهاء وهي: ما إذا وجد بقّ يمتص من دم

الإنسان مثلاً، واعتبرنا في دم مثل البقّ مما ليس الدم في جوفه إلا منتقلاً إليه من دم الإنسان مثلاً ^{ذبيّه} بعد المصّ من استقرار الدم في جوف البقّ بمقدار من الزمان ليخرج عن صدق كونه دم الإنسان ويصدق عليه دم البقّ، فاخرج دمه حين المصّ، وشكّ أنّ هذا الدم الخارج من البقّ هو الدم المنتقل إليه المستقرّ في جوفه بعضاً من الزمان حتى يكون طاهراً، أو أنّه هو الدم ^{المهصوب} الغير المستقرّ في جوفه بالمقدار المزبور حتى يكون نجساً، فحينئذٍ يحكم بنجاسة هذا الدم لاستصحاب كونه دم ذي نفس، فإمّنه نعلم أنّ هذا الدم كان في السابق دم ذي النفس ونشكّ في انقلابه وصرورته دم غير ذي النفس، فنستصحب حالته السابقة، وهذا استصحاب موضوعي وهو مقدّم على الحكمي أعني: استصحاب النجاسة المعلومة سابقاً، فإنّ الأصل الموضوعي مقدّم على الحكمي، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب الحكمي هنا غير محرز الموضوع بخلاف الموضوعي.

أمّا عدم الإحراز في الحكمي، فلأنّ ما هو المحرز بقائه في كلا الحالين هو الهيولى الموجودة في ضمن كلتا الصورتين، والهيولى ليس بموضوع للحكم الشرعي وإنّما هو الهيولى مع الصورة أعني: صورة كونه دم ذي النفس، والمفروض أنّ الشكّ في بقاء هذه الصورة وتبدّلها بصورة كونه دم غير ذي النفس، فما هو الموضوع غير محرز وما هو المحرز غير موضوع.

وأمّا الإحراز في الاستصحاب الموضوعي فلأنّ الموضوع فيه هو الهيولى وهو باق في كلا الحالين بالبداهة والضرورة، فإنّنا نقطع فيما إذا أخذنا الموم في كفننا وجعلناه بأشكال عديدة وصور كثيرة أنّ شيئاً موجوداً في الكفّ في جميع هذه الصور والأشكال موجود، لأنّه عند طريان كلّ صورة صار الموجود في الكفّ

معدوماً صرفاً ووجد بلافصل فيه موجود آخر، وبالجملة، بقاء الهبول في ضمن الصور يكون من الواضحات الأولية فلا يصفى إلى التشكيك فيه.

وحينئذ فنقول: إن هبول الدم معلوم البقاء وهو موضوع الاستصحاب، ويقال: إنه كان سابقاً متصوراً بصورة كونه دم ذي النفس ويشك في زوال هذه الصورة عنه، فالأصل بقاؤه عليها، هذا ويمكن القول في الحكمي أيضاً بمحرزية الموضوع بجعل الموضوع فيه هو هذا الجسم الخاص بعنوان الجسميّة، فيقال: هذا الجسم الملتصق بالبدن أو اللباس كان في السابق نجساً ويشك الآن في زوال نجاسته فالأصل بقاؤه عليها.

ولكن يمكن الاستشكال في الاستصحاب الحكمي أيضاً بأنه مبني على القول بنجاسة الدم في الباطن؛ فإن صورة الاستصحاب أنّ هذا الدم كان نجساً عند وجوده في باطن ذي النفس، وهذا مبني على نجاسة الدم في الباطن، فيكون الإشكال من الجهتين، من وحدة الموضوع ومن هذه الجهة، ولكن الأمر سهل بعد جريان الاستصحاب الموضوعي المذكور.

ولافرق في جريان هذا الاستصحاب الموضوعي بين ما إذا احتمل كون الدم خارجاً من جلد الإنسان واحتمل خروجه من جلد البق حين المص، وبين ما إذا علم على تقدير خروجه من جلد البق كونه الدم المستقر في جوفه بعد المص؛ فإنه حينئذ أيضاً يقال: إن هذا الدم كان في السابق دم ذي النفس ونشك الآن في زوال ذلك وصيرورته دم غيره.

ولافرق أيضاً في جريانه بين ما لو قلنا بطهارة الدم الذي يمصه البق من ذي النفس بمجرد المص يعني أنّه يستحيل من حينه ويصدق عليه عرفاً في هذا

الحين دم البق، وبين ما لو قلنا بأنه في هذا الحين لا يخرج عن صدق دم الإنسان مثلاً، فإن غاية الأمر أن دائرة الشبهة الموضوعية على القول الأول أضيق منها على القول الثاني، فإنه على الثاني يتحقق الشبهة أيضاً فيما إذا علم الخروج من جلد البق، ولم يعلم أنه من دمه حين المص أو من دمه الكائن فيه سابقاً.

وعلى الأول لا يكون هذا من أفراد الشبهة للقطع فيه بالطهارة، وإنما يتمحص الشبهة عليه فيما إذا احتل الخروج من جلد الإنسان، وهذا ليس فرقاً بينهما بحسب الاستصحاب المذكور، فإنه في الشبهة الموضوعية متى تحققت وفي أي مقام حصلت يكون جارياً في مثل هذين الدمين اللذين لهما حالة سابقة، بمعنى أنه على تقدير كون الدم من البق ونحوه يعلم أنه انتقل إليه من حيوان آخر ذي نفس، وإلا فالبق ليس له بنفسه دم أصلاً، كما في القمل والبرغوث ونحوهما. وأما أن الاستحالة وصدق دم البق يتحقق حين المص أولاً؟ فالحق هو الثاني. فإن حال البق حال العلق الذي يلتصق بالبدن ويمص من دمه، فهو في هذا الحال الذي ينزل الدم من بدن الإنسان في جوفه لا يصدق على هذا الدم النازل أنه دم هذا العلق وكذا البق.

فتحصل أن الشبهة الموضوعية بين الدمين على قسمين: تارةً لا تكون لها حالة سابقة معلومة، وحينئذ يكون الأصل الجاري فيه أصالة الطهارة مع إمكان الأصل الموضوعي الذي تقدم، وأخرى تكون لها حالة سابقة معلومة، وحينئذ لا يحمص عن الأصل الموضوعي الذي يكون مقتضاه النجاسة، ومن جملة صور الشبهة الموضوعية بين الدم الغير الجاري فيها قاعدة الطهارة، بل يجري الأصل الموضوعي المقتضي للطهارة أو النجاسة، هو الفرعان المذكوران في المسألة.

فتقول: **أما أولهما:** وهو ما لو شك في نجاسة الدم المتخلف في الذبيحة لأجل الشك في خروج الدم المتعارف عنه وعدمه، فالحكم فيه هو النجاسة لاستصحاب عدم خروج الدم المتعارف عنه فيكون نجساً، لأنه دم متخلف بالوجدان ولم يخرج المتعارف عنه بالأصل، وهذا ما عقد الإجماع على نجاسته كما عقد على طهارة الدم المتخلف الذي خرج عنه المتعارف.

وأما ثانيهما: وهو ما لو علم بخروج الدم المتعارف، ولكن احتمل أن يكون بعض دم المذبح قد عاد إلى الجوف بواسطة رد النفس، فصار دم الجوف بواسطته نجساً. وهذا يكون له صورتان:

الأولى: أن يحتمل وقوع رد النفس فيها بعد خروج الدم المتعارف.

الثانية: أن يحتمل وقوعه في أثنائه وحال خروجه. وهذا أيضاً يتصور على نحوين:

الأول: أن يعلم بخروج ما عاد إلى الجوف على تقدير العود مع بقاء الدم الخارج، أو علم ببقائه واستهلاكه.

والثاني: أن يحتمل على تقدير العود بقاءه في الجوف بدون الاستهلاك أو معه وخروجه مع تسمية الدم، فهذه ثلاث صور:

أما حكم الصورة الأولى وهي ما لو احتمل وقوع رد النفس بعد خروج تمام المتعارف ودخول بعض القطرات الموجودة في المذبح بسببه في الجوف فهو الطهارة، وذلك لأن من المعلوم أن هذا الدم أعني: دم البطن صار دمًا متخلفًا طاهرًا، فالشك إنما هو في عروض النجاسة عليه بورود دم المذبح عليه ومزجه معه،

فيكون استصحاب كونه دماً متخلفاً، وكذا استصحاب عدم ورود دم المذبح عليه بلا مانع.

وأما استصحاب عدم ردّ النفس فهو مثبت، لأنّ ردّ النفس وعدمه ليسا بموضوعين لأثر شرعي، فلا بدّ من أن يرتّب على استصحاب عدم ردّ النفس كون الدم دماً متخلفاً خالصاً من الدم الخارجي حتّى يرتّب عليه الطهارة.

وأما الصورة الثانية وهي ما لو احتمل وقوع ردّ النفس في أثناء خروج الدم المتعارف مع العلم على تقدير وقوعه بخروج الدم العائد ثانياً، فمحكومة بالطهارة أيضاً، إذ الشكّ واقع في المانع بعد إحراز كون الدم المتخلف معدّاً لأن يصير بخروج تمام الدم المتعارف طاهراً.

فهذا نظير ما لو شكّ في أثناء التطهير وبين الغسلتين في ملاقاته المحلّ نجاسة، فإنّه لو لاقاها يحتاج بعد الغسلة الثانية إلى غسلة أخرى، ولو لم يلاقها يصير طاهراً بالغسلة الثانية، فحيث إنّ وإن لم تكن الطهارة في المحلّ متيقّنة، ولكن كونه معدّاً لأن يصير بالغسلة الثانية طاهراً متيقّناً والشكّ في عروض المانع عن ذلك، فيكون مقتضى الاستصحاب عدم عروضه، وكذلك فيما نحن فيه؛ فإنّ الدم يقطع بكونه معدّاً لأن يصير بخروج تمام المتعارف طاهراً وشكّ في عروض ما يمنعه عن ذلك، فمقتضى الاستصحاب عدم عروضه، فيكون دماً متخلفاً بالقطع والوجدان ولم يعرضه مانع عن صيرورته طاهراً بعد خروج المتعارف بالأصل.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو وقع الشكّ في ردّ النفس، وعلى تقديره في البقاء مع عدم الاستهلاك، أو معه والخروج. فأما استصحاب عدم الردّ فهو مثبت؛ لاحتياجه إلى إثبات أنّ هذا الدم متخلف حتّى يحكم بطهارته؛ فإنّه موضوع هذا

الحكم، فإن لم يكن هنا استصحاب موضوعي آخر أو كان ولكن كان معارضاً بالمثل فلا مانع من قاعدة الطهارة، وأما إن كان موجوداً بلا معارض فلا تصل النوبة إلى القاعدة.

فنقول: إنَّ هنا موضوعان وجوديان يستكشف موضوعيتهما من الآية الشريفة: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ .

أحدهما: الدم الخارج من الذبيحة عند الذبح على الوجه الشرعي.
والآخر: المتخلف في بطنها بعد خروج المتعارف.

بيان: أنَّ الدم المسفوح وإن كان كما عرفت مطلق الدم المصبوب، وهو بظاهره شامل لمثل الدم الخارج من أعضاء الحيوان الحي عند القطع والجرح، أو نحوهما كدم الرعاف، فيكون مقابله وهو غير المسفوح أيضاً شاملاً للدم المستقر في جوف الحي، ولكن قد ذكرنا أنَّ الموجود في جوف الحي ليس مورداً للتكليف، وبقرينة هذا يكون المراد بالمسفوح هو ما يخرج عند الذبح الشرعي، وأما الخارج عند الذبح على غير الوجه الشرعي فوصف المسفوح ليس محرماً له ودخياً في حرمة، وكذلك دم الحيوان الميت بغير الذبح؛ فإنَّ علّة الحرمة والنجاسة فيها هو الموت دون المسفوحية، والميتة جعلت في الآية مقابلة للدم المسفوح.

وعلى هذا فينحصر مورد الدم المسفوح في المصبوب من المذبوح بالذبح الشرعي، بل لاختصاص له بالمذبوح لإمكان أن يقال - كما عرفت - بشموله لكل دم مصبوب عند التذكية من الحيوان الذي يقع عليه الذكاة بحدوث أمر في جسده من ذبح أو نحر أو غيرهما، فيكون مقابله الدم المتخلف في المذكى بعد خروج المسفوح منه.

ولا إشكال أن كلاً من المسفوح وغير المسفوح وجودي مسبوق بالعدم، فإن دم الباطن في المذمى إنما يكون غير مسفوح بعد خروج المسفوح منه، فإن المقصود على ما عرفت هو المسفوح وغير المسفوح عند التذكية الشرعية، فالمسفوح موضوع للحرمة وكذا النجاسة، وغير المسفوح موضوع للحلية والطهارة، ولا فرق في كون هذا العنوان الوجودي المستحدث موضوعاً للطهارة بين القول بطهارة دم الباطن ونجاسته، فإنه على الطهارة أيضاً يكون موضوع الطهارة في حال الذبح وما بعده هو هذا العنوان، وهذا نظير طهارة نفس الحيوان حيث إنه حال الحياة طاهر، ومع ذلك تكون طهارته عند الذبح معلقة على التذكية، فيرتب النجاسة باستصحاب عدم التذكية.

وحينئذ فنقول: الدم المشكوك اختلاطه بالمسفوح لا يمكن الحكم عليه بالمسفوحية ولا بعدمها، فإن كلاهما وجوديان نظير الحي والميتة، وكلاهما مسبوق بالعدم، فاستصحاب عدم كونه مسفوحاً يقتضي الطهارة، واستصحاب عدم كونه غير مسفوح يقتضي النجاسة، فيتعارضان فيرجع إلى أصالة الطهارة.

وهذا بخلاف ما لو احرز موضوع الطهارة أعني: كونه دماً غير مسفوح، إما بواسطة العلم بخروج الدم العائد على تقدير عوده، أو العلم ببقائه مع الاستهلاك على هذا التقدير كما هو الصورة الثانية، فإنه يقال: إن هذا دم غير مسفوح بالوجدان، ونشك في حدوث ما يمنع عن حصول طهارته وعدمه بعد إحراز كونه معداً لحصولها، فالأصل عدم هذا المانع ونحكم بالطهارة بهذا الأصل دون القاعدة.

كما أنه لو كان مسبوفاً بكونه دماً غير مسفوح وإن احتمل بقاء الدم العائد

من دم المذبح بعد خروج المتعارف بدون الاستهلاك كما هو الصورة الأولى، كان استصحاب كونه دمًا غير مسفوح خالصاً من المسفوح جارياً، ويحكم بالطهارة بهذا الأصل دون القاعدة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا التفصيل بين ما إذا كان الشك لأجل احتمال عدم خروج المتعارف، وما إذا كان لأجل احتمال رذّ النفس، ففي الأول يحكم بالنجاسة للأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم الخروج، وفي الثاني يحكم بالطهارة في جميع صورته الثلاث بالأصل الموضوعي في إنتيتها، وهو استصحاب كونه دمًا غير مسفوح واستصحاب عدم المانع، وبالحكمي في إحدبها وهو قاعدة الطهارة، هذا .

وربّما يستدلّ على أصالة النجاسة في مطلق الدم المشكوك بالشبهة الموضوعية بين دم ذي النفس ودم غيره بقاعدة المقتضي والمانع.

بيانه: أنّ العام ظاهر في كون موضوعه مقتضياً للحكم، والخاص ظاهر في المانعية، مثلاً أكرم العلماء ظاهر في كون العلم مقضياً لوجوب الإكرام، ولا تكرم العالم الفاسق ظاهر في مانعية الفسق، وهكذا في المقام، فظاهر عمومات نجاسة الدم كون دم الحيوان وإن كان من غير ذي النفس مقتضياً للنجاسة، وظاهر الخاص المخرج لدم غير ذي النفس كقوله: «إِنَّ عَلِيًّا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كَانَ لَا يَرَى بِأَسَاءَ بَدَمٍ مَالٍ يَذُكُّهُ» هو كون عنوان غير المذكّي بالحديد مانعاً عن النجاسة، فصورة إحراز دم الحيوان والشك في كونه من ذي النفس أو غيره يكون من موارد قاعدة المقتضي والمانع، وهذه القاعدة مقدّمة على قاعدة الطهارة.

وفيه: أنّ هذا الاستدلال مبني على وجود عموم في البين يقتضي نجاسة دم

مطلق الحيوان وهو غير موجود، فإنّ الدليل منحصر في الإجماع والأخبار، ومعقد الإجماع ليس إلا نجاسة دم الحيوان ذي النفس السائلة، وموضوع الأخبار أيضاً ليس إلا هذا العنوان، فإنّه وإن لم يذكر فيها قيد ذي النفس، إلا أنّ مفهوم قوله: «لا يرى بأساً بدم ما لم يذك» أنّه كان يرى البأس بدم ما يذكى، وهو ذو النفس، ومركوزيّة النجاسة في ذهن بعض الرواة مع تقرير الإمام له لا يعلم كونها بالنسبة إلى مطلق دم الحيوان، بل يناسب مع مركوزيّة نجاسة قسم خاص من الدم كدم ذي النفس، فاتضح أنّ المقام ليس من باب ورود العام أولاً ثمّ تقسيمه إلى قسمين بورود الخاص ثانياً، بل يكون من باب التقسيم إلى قسمين من الابتداء بورود خاصين.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم وجود ما يقتضي نجاسة مطلق دم الحيوان نقول: ليس ظهور العموم في الاقتضاء والمخصص في المانعيّة قاعدة جارية في جميع الموارد، بل هو تابع لمناسبات بين الأحكام والموضوعات كما في مثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم، ولا يقتضي استفادة ذلك في مثل هذا المثال استفادته في ما لا يدرك العرف التناسب بين الحكم والموضوع، فلعلّه كان المقتضي للنجاسة هو الدم المخصوص أعني: دم ذي النفس دون مطلق دم الحيوان، فيكون إخراج غيره لأجل ضيق دائرة المقتضي، للأجل وجود المانع.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم استفادة الاقتضاء والمانعيّة من العام والخاص الموجودين في المقام نقول: إنّ قاعدة المقتضي والمانع غير مسلّمة وقد تقدّم الكلام فيها.

وربّما يستدلّ أيضاً على أصالة النجاسة في الدم المشكوك المزبور بموثقة

عَمَّارِ الْمُتَقَدِّمَةِ «وإن رأيت في منقاره دمًا فلاتشرب منه» حيث إن القول المذكور بإطلاقه شامل لصورة كون الدم المرئي مشكوكاً بين كونه من ذي النفس أو غيره . وهذا أيضاً فاسد، وتوضيح الفساد يبتني على توضيح الاستدلال، فنقول: هو محتمل لوجهين:

الأول: أن يكون مراد المستدل أن هذا الإطلاق شامل لدم ذي النفس مطلقاً ودم غير ذي النفس سواء كان مجهولاً أم معلوماً، خرج منه دم غير ذي النفس المعلوم كونه من غير ذي النفس عنه بقوله -منه التام-: «كان علياً لا يرى بأساً بدم مالم يذكَ» يعني ما يعلم أنه دم مالم يذكَ، فموضوع الطهارة ليس هذا العنوان بواقعة بل مقيداً بالعلم، فيكون العلم قيداً للموضوع، فيكون الدم المشكوك كونه من ذي النفس أو من غيره نجساً واقعاً، بحيث ليس وراء هذا الحكم فيه حكم آخر ولو كان واقعاً دم غير ذي النفس.

وهذا يدفعه أن قوله: «كان لا يرى بأساً بدم مالم يذكَ» نص في كون هذا العنوان بواقعه تمام موضوع للطهارة، فيكون الإطلاق المذكور على تقدير تسليمه مقيداً بدم غير ذي النفس الواقعي، ويبقى تحته دم ذي النفس الواقعي.

والثاني: أن يكون المراد أن الإطلاق المذكور شامل للمشكوك المذكور ويكون مقيداً فيه للحكم الظاهري، وفي المعلوم كونه من ذي النفس للحكم الواقعي بمعنى: أنه بالنسبة إلى المعلوم حكم على العنوان الواقعي، وبالنسبة إلى المشكوك ناظر إلى الدليل المخصص، أعني: «كان لا يرى بأساً بدم مالم يذكَ» ويكون في طوله، لأنه قد اخذ في موضوعه الشك في هذا الحكم، فكأنه قيل: الدم المشكوك ^ح وروود هذا الحكم عليه لأجل الشك في كونه من دم مالم يذكَ يجب

الاجتناب عنه، فيكون حكماً ظاهرياً في موضوع الشك في حكم المخصص، مع محفوظية حكم المخصص على تقدير كونه واقعاً من دم مالم يذك، وهذا وإن كان ممكناً إلا أنه خلاف ظاهر سوق العام والخاص، فإن الظاهر عدم مأخوذية الخاص في موضوع حكم العام وكونها في عرض واحد، وقد تبين ذلك في الأصول عند البحث عن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

واستشكل على الاستدلال بهذه الرواية شيخنا المرتضى - قدس سره - ، بعد منع الإطلاق بما ذكرناه سابقاً، من أن ظاهر سوق الرواية وروده في مقام بيان تقييد الحكم بعدم رؤية الدم المفروغ عن نجاسته، وبأن الرواية ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن سؤر الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تأكل الميتة - بقوله - قدس سره - :

«وثانياً: بأن الرواية معارضة بذيلها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في الفقيه حيث قال: «وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة؟ قال: إن كان في منقاره قدر لم يتوضأ ولم يشرب، وإن لم تعلم أن في منقاره قدرًا فتوضأ منه واشرب» والنسبة عموم من وجه ومع التسايط نرجع إلى عموم «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» المعتضد بالإجماع المحقق على هذا الأصل الأصيل» انتهى كلامه - رفع في الجنان مقامه - .

أقول: مبنى المعارضة كما ترى هو حمل الاستدلال على الوجه الثاني، بأن يكون المقصود إثبات النجاسة في موضوع المشكوك مع محفوظية الحكم الواقعي بهذا الإطلاق، إذ حينئذ يكون هذا الإطلاق معارضاً بقوله في الذيل: «وإن لم تعلم أن في منقاره قدرًا فتوضأ واشرب» حيث دل على أن المشكوك القدرية محكوم بالطهارة، وأما على الوجه الأول فلا يخفى أنه لامعارضة في البين أصلاً، فإن مفاد

الصدر بإطلاقه أنّ الدم المشكوك كونه من ذي النفس أو غيره قدر واقعاً، وإن كان في الواقع من غير ذي النفس فهو معلوم القدرية، وليس من موارد عدم العلم بالقدر حتى يكون بقضية الذيل محكوماً بالطهارة، ولا يخفى أنّ الظاهر من الاستدلال هو الوجه الأول دون هذا الوجه، ولهذا لم يقيد شيخنا - قدس سره - الاستشكال بالمعارضة بعدم ابتناء الاستدلال على هذا الوجه.

ثم إنه - قدس سره - ذكر في هذا المقام بعد الكلام المذكور بلافصل مسألة اشتباه الدم المعفوّ بغيره، وكلامه لا يستقيم، ولا يحيص عن الحمل على سهو الناسخ، وكلامه - قدس سره - هكذا: «ولو اشتبه الدم المعفوّ بغيره فقد عرفت أنّ الأقوى المعفو بمعنى: أنّ الشوب الموجود فيه هذا الدم يصلّي فيه لأصالة عدم تنجسه بدم الحيض وأخويه، وكذلك لو وقع في البثر فنقول: الأصل عدم وقوع دم الحيض فيها، ولا يعارض بأصالة عدم ملاقة دم غير الحيض أو عدم وقوعه، إذ لا يخفى أنه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض أو عدم ملاقاته حكم شرعي، والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لعدم وقوعه» انتهى كلامه - رفع في الجنة مقامه -.

أقول: إننا نفرض أن يكون أثر وقوع دم الحيض في البثر وجوب نزع الكل، وأثر وقوع دم غير الحيض وجوب نزع الأربعين، فعند الاشتباه يكون نزع الأربعين متيقناً، وإنما الشك في وجوب نزع الكل؛ لاحتمال كون الواقع دم الحيض وأصالة عدم وقوع دم الحيض رافعة لوجوبه.

وبعبارة أخرى: نزع الأربعين أثر لأصل الدم وهو متيقن لتيقن أصل الدم، وخصوص دم غير الحيض بلا أثر شرعي، ولكن خصوص دم الحيض له أثر شرعي وهو وجوب الزائد، وهذا الأثر مشكوك، للشك في خصوص دم الحيض، فتكون

أصالة عدم وقوع دم الحيض رافعاً لهذا الأثر ولا يكون معارضاً بأصالة عدم وقوع دم غير الحيض، فإن وقوع خصوص دم غير الحيض قد عرفت أنه ليس له أثر شرعي حتى يرتفع بأصالة عدم وقوعه بخلاف خصوص دم الحيض، فإن وقوعه موضوع لأثر وجوب الزائد فيجري أصالة عدم وقوعه لارتفاع هذا الأثر، فإن الموضوع الذي يترتب الأثر الشرعي على وجوده فعند الشك فيه يترتب على أصالة عدمه رفع هذا الأثر كما في أصالة عدم التذكية؛ فإن الحلية والطهارة أثران للتذكية، فيطلب بأصالة عدم التذكية رفعهما.

وأما ما ذكره - قدس سره - في بيان عدم المعارضة بقوله: «إذ لا يخفى أنه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض أو عدم ملاقاته حكم شرعي، والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لعدم وقوعه» فهو بظاهره بل صريحه مناف لما ذكرناه، والظاهر كون لفظة «الغير» الثانية زيادة من قلمه - قدس سره - أو من قلم النسخ ورجوع الضمير في «وقوعه» إلى دم غير الحيض فيكون راجعاً إلى ما ذكرناه، ومحصله أن الأثر، أعني: وجوب نزح الزائد على الأربعين إنما هو أثر لوقوع دم الحيض فيكون مرتفعاً بأصالة عدم وقوعه، وليس أثراً لعدم وقوع دم غير الحيض حتى يكون مثبتاً بأصالة عدم وقوعه.

وبالجملة إننا نقول: الأصل عدم وقوع دم الحيض، وترتب عليه عدم وجوب الزائد، ولا يعارض ذلك بأن الأصل عدم وقوع دم غير الحيض فيكون نزح الجميع واجباً، وذلك لأن وجوب نزح الجميع أثر لوقوع دم الحيض، فتكون أصالة عدم وقوعه جارية، وأما أصالة عدم وقوع دم غير الحيض فلا أثر لها شرعاً فليست جارية.

«السادس والسابع: الكلب والخنزير البريَّان دون البحريِّ منهما، وكذا رطوبتهما وأجزائهما وإن كانت مما لا تحلُّه الحياة كالشعر والعظم ونحوهما».

أما نجاسة أجزاءها التي لا تحلُّها الحياة فيكفي في نجاستها ما دلَّ على نجاسة الكلب والخنزير، فإنه إذا قيل: الكلب نجس يفهم العرف أن تمامه نجس، وهذا جار في الميتة أيضاً، فقولنا: الميتة نجسة، يشمل جميع أجزائها، ولو لم يكن في بابها نصٌّ خاصٌّ على استثناء ما لا تحلُّه الحياة لقليل بالتعميم فيه أيضاً، ولكن كشف وروده عن استناد النجاسة في كلِّ جزء إلى موت نفس هذا الجزء المتوقف على كونه مما تلجه الروح، وأما في المقام فلم يرد نصٌّ بالاستثناء بل ورد بخلافه رواية سلمان الإسكافي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن شعر الخنزير يخرز^(١) به؟ قال: لا بأس به ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي^(٢) ويدلُّ عليه الإطلاق في عدّة روايات.

منها: رواية الفضل بن أبي العباس قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام -: إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن أصابه جافاً فاصب عليه الماء.^(٣) ورواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل؟ قال: تغسل المكان الذي أصابه.^(٤)

١- قال في مجمع البحرين: المخرز - بكسر الميم وسكون المعجمة قبل الراء المفتوحة - ما يخرز به الجراب والسقاء من الجلود، ومنه الحديث: سافر بمخرزك، وخرزت الجلد خرازاً، من باي ضرب وقتل وهو كالخياط للثوب انتهى. وفي شرح قاموس: ويفارسي «درفش» من گویند.

٢- الوسائل: ج ٢، ب ١٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٧، ح ٣.

٣- المصدر نفسه: ب ١٢، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٥، ح ١.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠١٥، ح ٤.

ورواية محمد بن مسلم «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكلب السلوقي؟ فقال: إذا مسسته فاغسل يديك»^(١).

ورواية الخصال «نزهوا عن قرب الكلاب، فمن أصاب الكلب وهو رطب فليغسله، وإن كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء»^(٢).

ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - عليهما السلام - «قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، وإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلا أن يكون فيه أثر فيغسله»^(٣)، الاستثناء راجع إلى كلتا الفقرتين وكان الإمام فهم من الإصابة في السؤال أعم مما كانت مع الرطوبة أو مع الجفاف، هذه مطلقات الباب.

ولا يخفى أن الإصابة والمست للجدس أو الثوب يكون الغالب منهما في الشعر، يعني أن الغالب وصول اليد أو الثوب بشعر الكلب والخنزير، فيكون المتيقن من هذه الأخبار نجاسة الشعر.

ولكن حكى شيخنا المرتضى - قدس سره - في طهارته عن سيدنا المرتضى - قدس سره - القول بطهارة مالاتحله الحياة من الكلب والخنزير بل نسبته ذلك إلى مذهب أصحابنا والاستدلال عليه بالإجماع، وأنه قال بعد ذلك: وليس لأحد أن يقول: إن الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان، وذلك أنه لا يكون من جملة الحي إلا ما تحله الحياة، ومالاتحله الحياة ليس من جملة وإن كان متصلاً به. انتهى.

١- الوسائل: ج ٢، ب ١٢، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٦، ح ٩.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠١٦، ح ١١.

٣- المصدر نفسه: ب ١٣، ص ١٠١٧، ح ١.

أقول: لعلّه - قدّس سرّه - استند في ذلك إلى رواية زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير ويستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس، ومقصوده - قدّس سرّه - بالإجماع الإجماع على المدرك وهو حجّة الخبر الواحد المحفوف بقريئة الصدق؛ فإن إرادة هذا كان شائعاً بين المتقدمين، وهذا وجه الجمع بين الإجماعات المتناقضة في كلمات جماعة أو كلام واحد.

وهذا القول ضعيف لما تقدّم، والرواية المذكورة لا تدلّ على المدعى من طهارة شعر الخنزير وإن فرض رجوع الإشارة في قوله: «ذلك الماء» إلى ماء الدلو كما هو الظاهر دون ماء البئر، وذلك لأنّ الحكم بعدم البأس لأجل أنّ تقاطر الماء من الحبل المذكور إلى ماء الدلو في أثناء الخروج من البئر غير معلوم وتقاطره في حال الاتصال بماء البئر غير منجّس.

بقي الكلام في استثناء البحري^(١) من الجنسين، فاعلم أنّ عنوان الكلب

١- أعلم أنّ للأخذ بمقدمات الحكمة، حمل المطلقات الموضوعة للطبيعة المهمة لا المطلقة، وبعبارة أخرى الغير الدالّة على المطلقة لاوضاً ولاانصرافاً شرط هو غير الانصراف الذي مرجعه إلى التقييد، وغير القدر المتيقّن في مقام التخاطب الذي يعتبر عدمه بعض الأمانيد - طاب ثراه -، نعم هو بعض أفراد القدر المتيقّن المذكور وهو كون القيد بحيث لا يحتاج إلى ذكره لعدم ابتلاء المكلفين بضده وعدم وجوده في الخارج إلّا نادراً وصار التقييد لغواً مستهجناً، نظير تقييد الماء بالمذيبة، وإن كان الوجه في هذا هو الانصراف ولكنّه يشترك لما نحن فيه في هذا المعنى.

وبالجملّة: فحيتّئذ لايجري مقدمات الحكمة، ووجهه أنّ منها أنّه لو كان القيد دخيلاً في غرض المتكلم - والمفروض كونه بصدد البيان - لذكر؛ إذ مع هذا لو لم يذكره لزم نقض الغرض، وهذا اللازم أعني نقض الغرض لايلزم هنا، فلو حصل الابتلاء نادراً بضدّ القيد المفروض لايمكن التمسك بإطلاق الكلام، لإدخاله تحت الحكم، وذلك مثل قولك: الكلب والخنزير نجسان، فإنّها ليسا بمنصرفين إلى البرّي دون البحري، ولكنّ الابتلاء للعامة إنّها هو بالبرّي بحيث

والخنزير شامل للبحري أيضاً، وانصرافهما إلى البري ليس إلا مثل انصراف

الكلام؛ إذ لا يلزم عليه نقض غرض لو لم يسم في كلامه هذا القيد وهو البرية لو كان في غرضه دخيلاً، فلا يمت هذه المقدمة.

وهذا أيضاً جار في الحيوان المتولد من الحيوانين في جميع صورته، فإن دليل طهارة الغنم مثلاً لا يمكن التمسك بإطلاقه إلا للغنم الذي كان أبواه غنمين؛ إذ لو كان هذا القيد دخيلاً في الحكم لم يضر عدم التسمية والتثيد ولم يلزم نقض الغرض.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا وما تقولون في الأصول من إطلاق المادة في قيد القدرة وتستكشفون من عدم التقييد بالقدرة أنها غير دخيلة في أصل المطلوب والغرض وإن كان التكليف لا يحسن إلا معها، وتفزعون على ذلك آثاراً، منها القضاء على من نام عن الصلاة في تمام الوقت، ومنها باب التزاحمين وغير ذلك، فهذا الإطلاق أي مانع من الأخذ به هيئته بالنسبة إلى قيد الابتلاء؟ فيقال: التكليف وإن كان لا يحسن إلا بما هو محل الابتلاء، لكن إطلاق المادة يدل على أن الغرض متعلق بالأعم من المبطل به وغيره.

قلت: لا نقول بذلك هناك من باب المقدمات، وإنما نقول: بأن من يطلب شيئاً يذكر في اللفظ جميع القيود التي لها دخل في المطلوب، وكل قيد يذكر فيه راجع إلى المطلوب، فإذا صار اللفظ مطلقاً ويلائم صار بحسب العرف ظاهراً في إطلاق الغرض والمطلوب وإن كان هذا القيد الغير المذكور هو القدرة التي هو شرط حسن الطلب، وهذا الظهور مخصوص بخصوص هذا الشرط، ولعلمه لا يجري في كل ما يعتبر في حسن الطلب.

وإذن فلا بد من الرجوع في الحيوان المتولد من الحيوانين إلى الأصول والقواعد، فإن قلنا بأن الجنين في بطن الكلب نجس، فلأمانع من استصحاب النجاسة بعد الولوج والخروج والتولد، وأما إن شك في الطهارة والنجاسة حال الجنينية فربما يقال: إنه حال التوية وكونه مضغاً كان نجساً، فالاستصحاب مقتض للنجاسة، ولا يضر تبدل الموضوع؛ فإننا نحكم في أول زمان الشك الذي يكون أول زمان التبديل ولم يصل بحدّ تبدل الموضوع بالنجاسة الاستصحابية، ثم في الزمان الثاني الذي حصل تبدل الموضوع الأول ولم يصل إلى حدّ تبدل الموضوع في الزمان الثاني باستصحاب هذه النجاسة الاستصحابية، وهكذا نستصحب الحكم المستصحب في الثالث في الزمان الرابع وهكذا نجري الاستصحاب في الاستصحاب إلى حال الخروج والتولد.

والجواب: أن استصحاب الحكم الظاهري سواء كان استصحابياً أم غيره غير صحيح، أما فيما إذا لم يكن في البين مثل هذه التبذلات كما لو كان إناء محكوماً بالطهارة بقاعدة الطهارة أو استصحابها، فرفع فطرة دم لم يعلم وقوعها فيها أو في الأرض مثلاً فلا يصح استصحاب

الإنسان إلى ذي رأس واحد في كونه يزول بالتأمل، وإذن فينحصر الدليل على

الطهارة الجذائية من قبل أصالة الطهارة أو استصحابها، فلأن الشك مادام موجوداً فالحكم الأصلي مقطوع، فإن غواية قاعدة الطهارة واستصحابها وسائر الأصول هو العلم بالخلاف، وبعد وقوع القطرة الشك باق بحاله ولم يتبدل بالعلم، بقاء حكم الأصل في الزمان الثاني مقطوع لمقتوعته موضوعه وهو الشك، فليس في البين شك في بقاء الحكم الظاهري السابق حتى يستصحب. نعم لو احتتم النسخ صح الاستصحاب.

وأما فيما يتعلق في هذه التبدلات، فلأنه وإن كان في أول زمان التبديل الجزئي وحصول الشك في الحكم يصح استصحاب الحال السابق كالنجاسة فيما نحن فيه، إلا أن استصحاب المستصحب في الزمان الثاني في الزمان الثالث لا يخلو من حالين، لأنه إما يبرز تبديل الموضوع في الأول في الثالث أو يشك، وإما يبرز بقاءه، فإن أحرز التبديل أو شك فارتفع الحكم الاستصحابي في هذا الزمان الثالث مقطوع، لأن الحكم الاستصحابي عبارة عن «أبق حكم الموضوع في الزمان الأول» والمفروض عدم عمومي هذا الحكم في الزمان الثالث إما لإحراز التبديل أو الشك، وإن أحرز بقاء الموضوع، فبقاء الحكم الاستصحابي مقطوع فلامورد أيضاً للاستصحاب في الاستصحاب. ثم بعد ذلك ربما يقال: بأنه بعد خروج الحيوان المذكور يقطع بنجاسته إما ذاتاً، لأن المفروض الشك في نجاسته كذلك وعدم تحقق طهارته الذاتية، وإما لملاقاته مع الكلب، فبعد التطهير يجري استصحاب بقاء أصل النجاسة، فإن قلنا: بأن النجس الذاتي يقبل النجاسة العرضية يكون من باب استصحاب الكلّي من القسم الثالث الذي يقول بجريانه شيخنا المرتضى - طاب ثراه - وإن قلنا: بعدم قبوله للنجاسة العرضية فيكون من باب استصحاب الكلّي القسم الثاني.

ونظائر ذلك كثيرة، كما لو تردد إنسان بين المسلم والكافر ثم لاقاه نجس برطوبة فبعد التطهير يجري هذا الكلام، ومنه أيضاً فآفة المسك المتقدمة على تقدير الشك في أصل الجزئية من ابتداء الأمر واحتمال كونها كاليضّة من أول التكوّن إذا انفصلت من الميتة، لأن موضوع ملاقاتها بعد التطهير يجري فيه هذا الكلام لو قلنا بعدم جريان استصحاب عدم الجزئية الأزلية، وإلا فهو مقدّم لكونه موضوعياً وحاكماً وسيبياً.

ومنه أيضاً ما لو احتتم كون الماهوت وسائر الأقمشة المشكوكة من وبر الخنزير فلانها نجس فبعد التطهير يجري هذا الكلام.

نعم لا يجري هذا الكلام فيما إذا كان في البين أصل موضوعي كما إذا احتمل كون المرأة التي تكون تحت حباله شخص مرضعة لشخص آخر، فبعد الطلاق يجري فيه هذا الكلام بالنسبة إلى صهيته على الشخص الثاني، ولكن الأصل الموضوعي هنا هو أصل عدم الرضا على جهة

طهارة البحري منها لو لم يكن إجماع في صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج
 قال: سأل أبا عبد الله - عليه السلام - رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير؟ فقال: ليس بها
 بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجي^(١) وإنما هي كلاب تخرج من
 الماء؟ فقال أبو عبد الله - عليه السلام -: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من
 الماء؟ فقال الرجل لا، قال: ليس به بأس.^(٢)

﴿

إلى عمريتها على الشخص الثاني، ولكن الأصل الموضوعي هنا وهو أصالة عدم الرضاة يستهل
 الخطب.

وكذا الكلام في ما إذا علم تنجس الثوب مثلاً بنجاسة يحتاج إلى غسلة واحدة، واحتمل
 وقوع قطرة بول أيضاً عليه فضل مرة واحدة، فيجري فيه هذا الكلام لكن المقدم استصحاب عدم
 وقوع البول، وكذا لو احتمل مقارنة للغسلة الثانية في النجاسة البولية ووقوع قطرة بول أيضاً يجرى
 الكلام ويجري الأصل الموضوعي أيضاً.

والجواب عن هذا الاستصحاب في هذا المقام والمشكوك الكفر والمشكوك كونه من ريس
 الخنزير، وأمثالها أن التردد ليس يحصل من أول الوجود بين النجاسة الذاتية والعرضية، فإن
 الجنين المذكور حال كونه في بطن الكلب ليس فيه إلا احتمال النجاسة الذاتية دون العرضية
 للقطع بعدم تأثير ملاقة الكلب في الباطن، وكذا الحال في سائر الأمثلة، وإذن أصالة الطهارة
 قبل حصول سبب النجاسة العرضية جارية ومحللة للمعلم الإجمالي، إذ بعد أن صار الشيء محكوماً
 بالطهارة بحكم الشرع فمن آثار ذلك أنه يتأثر بملاقة النجس ويعرض عليه النجاسة، وكذلك
 من آثاره أنه بعد التنجيس المزبور يظهر بالنظير، فهذا الأصل يرفع احتمال النجاسة الذاتية
 ويعين الأمر في النجاسة العرضية، فيرتفع الإجمال بسببه من البين.

نعم لو كان شيء من أول الوجود مردداً بين الأمرين فلم ما ذكر من استصحاب الكلي، وإذن
 فالحكم في مسألتنا - بعد أن الحكم بنجاسة الكلب لا يدل على نجاسة الجنين في بطنه لأنه شيء
 منفصل عنه مثل البيضة في الطير، ولا يمكن التمسك أيضاً بـ «ذكاة الجنين ذكاة أمه» حيث يدل
 على أن النجاسة الموتية تسري من الأم فيما إذا كان قابلاً للتذكية إلى الجنين فيفهم أن النجاسة
 العينية أيضاً كذلك لوضوح أنه قياس - ليس إلا الطهارة بقاعدتها. منه - رحمة الله عليه - .

١- قال في مجمع البحرين: قوله: وهو علاجي، أي وهو عملي الذي عمله، انتهى.

٢- الوسائل: ج ٣، ب ١٠، من أبواب لباس المصلي، ص ٢٦٣، ح ١.

يفهم من كلام الإمام - عليه السلام - أن مجرد كونه لا تبيض خارج الماء وكون معيشته وحياته منوطة بالماء وكون عدم وصول الماء إليه مميتاً له يكون كافياً في الحكم بعدم البأس وإن صدق عليه اسم الكلب، ثم من عموم هذا التعليل يستفاد الحكم في البحري من الخنزير أيضاً.

«ولو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر فتولد منها ولد، فإن صدق عليه اسم أحدهما تبعه، وإن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الأخر أو كان مما ليس له مثل في الخارج كان طاهراً، وإن كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منها إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة، بل الأحوط الاجتناب عن المتولد من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر، فلو نزى كلب على شاة، أو خروف على كلبة ولم يصدق على المتولد منها اسم الشاة، فالأحوط الاجتناب عنه وإن لم يصدق عليه اسم الكلب».

مجمل الكلام في المتولد من كلب وخنزير، أنه لا إشكال في مالو صدق عليه اسم أحدهما، وأما لو لم يصدق عليه اسم أحدهما وصدق عليه اسم غيرهما من الحيوانات الأخر كما لو كان عجلًا مثلاً، وإن كان فرضاً غير واقع ظاهراً، أو لم يصدق عليه اسم غيرهما أيضاً، فالكلام في هاتين الصورتين على حسب القاعدة أنه لا مانع في الأولى من التمسك بدليل حلية هذا الطاهر وطهارته، ولو فرض الانصراف الحقيقي فأصالة الطهارة وأصالة الحل كافيتان.

وأما الصورة الثانية، فالكلام فيها أنه وإن قيل بطهارة المتولد وحرمة بمقتضى الأصل فيهما، لكن قد تقرّر في محله عدم تمامية ذلك وأن الأصل في غير الكلب والخنزير هو قبول التذكية، فلا مانع أيضاً من إجراء أصالة الطهارة

والحليّة.

بقي الكلام في ما ورد في حرمة الشاة التي شربت لبن خنزيرة حتى اشتدّ عظمه، وحرمة نسله ونجاستهما، فربّما يقال بأنّه إذا كانت هذه الشاة ونسلها محرّمة نجسة فما تكوّن من نطفة الكلب في بطن الخنزيرة أو العكس يكون كذلك بطريق أولى، ويمكن أن يقال: إنّ هذا مجرد قياس لا يقبل الاعتماد، ولهذا لا نقول بمثل الحكم المزبور في الشاة التي شربت من لبن الكلبة حتى اشتدّ عظمه.

«الثامن: الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه واليهود والنصارى والمجوس، وكذا رطوباته وأجزائه سواء كانت ممّا تحلّه الحياة أو لا، والمراد بالكافر من كان منكراً للألوهية أو التوحيد أو الرسالة».

ربّما يستدلّ على نجاسة المشرك بقوله تعالى: ﴿إِنَّهَا الْمُشْرِكُونَ نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾^(١) فإنّ قوله ﴿نجس﴾ إمّا مصدر، فيكون من قبيل زيد عدل، وإمّا صفة، وعلى أيّ حال يفيد المدعى من النجاسة، فإن قيل: من أين علم كون المراد به النجاسة الاصطلاحية التي قد رتب عليها أحكام خاصّة؟ فلعلّ المراد به معناها اللغوي من الخبائث المعنوية، وحيث لا دليل على تعيين أحدهما نصير الآية مجمّلة فلا يمكن الاستدلال بها.

يقال في الجواب أولاً: لا بدّ أن يعلم أنّ لفظ النجاسة ليس بمشترك بين معنيين اصطلاحيّ ولغويّ، بل هو في جميع الموارد مستعمل في معنى واحد وهو القذارة، غاية الأمر أنّ هذا المعنى الواحد باختلاف نسبه إلى المتعلقات يختلف مفاده ومحصّله، مثلاً إذا نسب إلى الميسر لا يفيد المعنى الذي هو موضوع الأحكام،

وإذا أُضيف إلى الخمر يفيد، وكذلك إذا أُضيف إلى النفس كما لو قيل: فلان رجس نجس بملاحظة خبائة نفسه ورذالة باطنه فليس ملازماً لما هو الموضوع للأحكام، وإذا أُضيف إلى الجسم كما لو قيل: فلان نجس بملاحظة هيكله وجتته فهذا يكون بمعنى ما هو الموضوع لها.

وعلى هذا فيدور الأمر في الآية المباركة بين هذين اللحاظين، وأن إطلاق النجس على المشركين وقع بلحاظ نفوسهم، أي هم خبيث النفس وسئى الباطن، أو بلحاظ هياكلهم، أي هياكلهم وجتتهم نجسة، ربّما يؤيد إرادة الثاني بتفريع قوله: ﴿فلا يقربوا﴾ فإنه مناسب للنجاسة الظاهرية دون الباطنية. وفيه أنّ الجنب والحائض أيضاً منهيّان عن الدخول في المسجد مع عدم نجاستهم إلا بالنجاسة الباطنية.

ويمكن تقريب الأول، بأن المناسب بوصف المشركية المعلق عليه النجاسة في الآية إرادة النجاسة الباطنية، فإنّ الشرك من أفعال النفس الناطقة، فيبعد أن يقع فعل القلب موضوعاً لحكم الجوارح، فالمناسب أن يكون بمعنى أنّ المشركين خبيث أنفسهم حيث أقرّ أنفسهم بوجود الشريك للباري تعالى.

ولايشكل على هذا بأنّه لا يتم الحصر حينئذٍ، فإنّ هذا المعنى من النجاسة أعني: الخبث الباطني موجود في منكر النبوة ومنكر الضروري ومنكر الإمامة أيضاً، ولا اختصاص له بمنكر الوجدانية، وذلك لأنّ هذا الإشكال مشترك الوجود، فإنّه لو حمل على النجاسة الظاهرية أيضاً يستشكل بأنّه لا اختصاص بالمشرك، بل الذمّي ومنكر الضروري أيضاً كذلك، مع عدم كونها مشركين، وبالجملة فالآية إما ظاهرة في خلاف المدعى من النجاسة الظاهرية وإما مجملة.

ثم على تقدير تمامية دلالتها فقد استدلّ على إلحاق الذميّ بالمشرك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(١) فنزل المقالتين المذكورتين منزلة الشرك فيدلّ على النجاسة بضميمة الآية المتقدمة.

ففيه: أنّ النصارى بجميع طوائفهم قائلون بإبنيّة المسيح، كيف وهو من جملة الأقانيم الثلاثة التي هي أركان دينهم وهي: الأب والابن وروح القدس، وأما اليهود فليس الموجودون منهم في هذه الأعصار قائلون بذلك حتى أنّهم جعلوا من جملة طعناتهم على القرآن المجيد حكاية هذا القول عن اليهود في هذه الآية مع أنّهم غير قائلين به، نعم نحن قاطعون بواسطة القطع بصدق القرآن بصدور هذه المقالة عن طائفة منهم في الأزمنة السابقة، فتدلّ الآية على نجاسة هذه الطائفة ومن يقول بمقالتهم، وأين هذا من الدلالة على نجاسة هؤلاء الموجودين من اليهود المتبرّين عن هذه المقالة، هذا حال الآية.

وأما السنّة فهي طائفتان: طائفة ظاهرة في النجاسة، وأخرى صريحة في الطهارة، ولا بأس بذكر بعض الطائفتين تيمناً فنقول:

أما الطائفة الأولى فمنها: موثقة الأعرج أو حسسته قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن سؤر اليهود والنصراني أيؤكل أو يشرب؟ فقال: «لا»^(٢).

ورواية ابن مسلم عن رجل صافح مجوسياً؟ قال: «يغسل يده ولا يتوضأ»^(٣).

١- التوبة/ ٣٠-٣١.

٢- الوسائل: ج ١، ب ٣، من أبواب الأستار، ص ١٦٥، ح ١.

٣- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠١٨، ح ٣.

ورواية أبي بصير «في مصافحة اليهودي والنصراني؟ قال: من وراء الثياب
فإن صافحك بيده فاغسل يدك». (١)

ورواية علي بن جعفر عن أخيه «قال: سألته عن النصراني أيفتسل مع المسلم
في الحمام؟ قال: «إذا علم أنه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام إلا أن يفتسل وحده
على الحوض فيغسله ويفتسل» (٢) إلى غير ذلك من الأخبار.

وأما الطائفة الثانية فمنها: رواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله
- عليه السلام -: ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكل، ثم سكت هنيئاً، ثم
قال: لا تأكله ولا تتركه تقول: إنه حرام، ولكن تتركه تنزهاً عنه، إن في آنتهم الخمر
ولحم الخنزير». (٣)

ومصطححة ابن مسلم قال: «لا تأكلوا في آنتهم إذا كانوا يأكلون فيها الميتة
والدم ولحم الخنزير». (٤)

ورواية زكريا بن إبراهيم قال: كنت نصرانياً وأسلمت، فقلت لأبي عبد الله
- عليه السلام -: إن أهل بيتي على دين النصرانية فأكون معهم في بيت واحد وأكل من
آنتهم؟ فقال: «يأكلون لحم الخنزير؟ قلت: لا، قال: «لا بأس»». (٥)

وفي روايته الأخرى بعد قوله: قلت لا: «ولكنهم يشربون الخمر قال: كل
معهم واشرب» لعل وجه الفرق بين لحم الخنزير والخمر أن لشرب الخمر آنية

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠١٩، ح ٥.

٢- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠٢٠، ح ٩.

٣- مستدرک الوسائل: ج ٢، ب ٤، من أبواب النجاسات والأواني، ص ٦٠٤، ح ١.

٤- الوسائل: ج ٢، ب ٧٢، من أبواب النجاسات، ص ١٠٩٢، ح ٢.

٥- المصدر نفسه: ص ١٠٩٢، ح ١.

مخصوصة غير الآنية المعدة للطعام بخلاف لحم الخنزير.

ورواية إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا - عليه السلام -: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة؟ قال: لا بأس تغسل يديها». (١)

وصحيحة ابن سنان إنِّي أعرى الذمي ثوباً وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، ثم يردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله - عليه السلام -: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتى تستيقن أنه نجسه». (٢)

ومصححة ابن خنيس «لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود». (٣)

ورواية أبي جميلة عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه سأله عن ثوب المجوس ألبسه وأصليّ فيه؟ قال: «نعم» قلت: يشربون الخمر، قال: «نعم، نحن نشترى الثياب السابرية ونلبسها ولا تغسلها». (٤)

ومصححة ابن أبي محمود عن مولانا أبي الحسن الرضا - عليه السلام - الحياض والقصار يكون يهودياً أو نصرانياً وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ، ما تقول في عمله؟ قال: «لا بأس».

١- الوسائل: ج ٢، ب ٥٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٧، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: ب ٧٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٩٥، ح ١.

٣- المصدر نفسه: ب ٧٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٩٣، ح ٢.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٩٤، ح ٧.

ومصححة العيص قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي؟ فقال: «إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس». ^(١) لعل التقييد من جهة عدم حل ذبيحة الكافر.

وموثقة عمار: عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال: «نعم» فقلت: من ذلك الماء يشرب منه؟ قال: نعم ^(٢)

ورواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل روايته الأخيرة التي ذكرناها في أدلة النجاسة عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا إلا أن يضطر إليه».

مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين لكون الأولى ظاهرة والثانية صريحة - فإن عدم البأس نص في الطهارة، والأمر بالغسل ظاهر في الوجوب - هو حمل الأولى على استحباب الغسل من جهة احتمال وصول أيديهم وأوانيهم إلى لحم الخنزير والخمر والدم فإنهم غير متجنين عنها، وحمل الثانية على طهارتهم من حيث الذات لولا عروض النجاسة عليهم من الخارج، ويشهد لهذا الجمع أيضاً ذيل رواية إسماعيل بن جابر المتقدمة «قال: لا تأكله ولا تتركه تقول إنه حرام، ولكن تركه تنزهاً عنه إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير».

إلا أن المانع من هذا الحمل على ما ذكره شيخنا المرتضى - قدس سره - أمران:

أحدهما: مطابقة أخبار الطهارة لمذهب العامة فيحتمل ورودها للتقية وهذا

١- الرسائل: ج ٢، ب ٥٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٦، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ج ١، ب ٣، من أبواب الأضار، ص ١٦٥، ح ٣.

يسهل دفعه، فإنَّ الخبرين المتعارضين مادام يمكن جمعهما دلالةً لاوجه لحمل أحدهما على التقيّة، نعم لو لم يكن في البين جمع دلالي، وانحصر الأمر في طرح أحدهما فالموافق للمذهب العامّة حيثيذّ يكون أولى بالطرح، لكون الرشد في خلافهم.

والثاني: ملاحظة إجماع علمائنا على النجاسة، بل نقل في التهذيب إجماع المسلمين على النجاسة، ولعلّه بالنسبة إلى الكافر في الجملة، نعم هي كذلك عند علمائنا من غير فرق بين اليهود والنصراني والمجوس والمشرك.

وبالجملة لم يحك الخلاف عمّا عدا ابن الجنيد، فإنّه قال في أحد كلاميه: التجنّب من سور من يستحلّ المحرّمات من مّي أو ذميّ أحبّ إليّ إذا كان الماء قليلاً، وفي الآخر: إنّ التجنّب ممّا صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنتهم وممّا صنع في أواني مستحليّ الميتة وممّا كلّتهم ما لم يتيقن طهارة آنتهم وأيديهم أحوط. انتهى.

ولولا عبارته الأولى أمكن حمل الثانية على الحرمة، فإنّ إطلاق الأحوط عليها كان شائعاً بين المتقدّمين، وظهوره في الشكّ وعدم الفتوى إنّما حدث في الأزمنة المتأخّرة، وعلى تقدير ظهور كلاميه في المخالفة فلا يضرّ خلافه في الإجماع، فإنّه وإن كان من علماء الشيعة - رضوان الله عليهم - إلّا أنّ أقواله مرفوضة لدى الأصحاب - رضوان الله عليهم - لقوله بالقياس، بل القول بالنجاسة صار من شعار الشيعة يعرفهم به علماء العامّة وعوامهم وصبيانهم ونسائهم، بل اليهود والنصارى أيضاً فضلاً عن الخاصة بل يمكن دعوى كونه من ضروريّات المذهب.

نعم قد يتوهم ظهور الخلاف من العمانيّ حيث قال بطهارة سور الذميّ،

ومن المفيد في الرسالة الغربية حيث قال بالكراهة ولم يعبر بالحرمة، ومن الشيخ في النهاية حيث قال فيها: أنه يكره للإنسان أن يدعو أحداً من الكفار إلى طعامه، فيأكل معه، فإن دعاه فليأمره بغسل يده، ثم يأكل معه إن شاء. انتهى.

والإنصاف عدم ظهور الخلاف منهم.

أما الأول: فلأن الفقهاء - رضوان الله عليهم - قد فسروا السور بالماء القليل الذي باشره جسم حيوان، والعماي قائل بطهارة الماء القليل وعدم انفعاله بملاقاة النجاسة، وظاهر تعبيره بالسور أن لكونه سوراً مدخولاً في الحكم بالطهارة، فلا يجري في كل ملاقاه بدن الكافر مع الرطوبة، وبالجملة مبنى القول المذكور قوله بعدم انفعال الماء القليل دون طهارة الدمى.

وأما الثاني: فيدل على إرادته من الكراهة الحرمة قوله في سائر كتبه بالنجاسة، ونقل تلاميذه وأتباعه الإجماع على النجاسة، ولو كان المفيد قائلاً بالطهارة كيف يصح من تلاميذه هذا النقل، مع كونه مؤسساً للمذهب؟!

وأما الثالث: فتنافي ظاهر العبارة المذكورة ما ذكره قبل هذه العبارة بأسطر قليلة، أنه لا يجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم، ولا استعمال أوانيهم إلا بعد غسلها بالماء، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم وبأشروهم بنفسهم لم يجز أكله، لأنهم أنجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم إياه، انتهى. وعنه في أول الكتاب أنه لا يجوز استعمال أسنار من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار، وحكي عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات.

وقد حمل الحلي - قدس سره - كلامه الأول على أنه ذكر مضمون الرواية إيراداً لاعتقاداً.

وعن المحقق في نكت النهاية أنه حملها على مورد الضرورة أو المؤكلة في الياس.

وبالجمله، الظاهر عدم مخالفة هؤلاء الأعيان أيضاً. فالظاهر ثبوت الإجماع المحقق.

ويظهر من شيخنا المرتضى - قدس سره - ثبوت عنده حيث قال في طهارته: فالإنصاف أن مخالفة ما عدا الإسكافي غير واضحة كما صرح به بعض، وكم من إجماع سبقه ولحقه، فلا ينبغي التأمل في القول بالنجاسة، انتهى.

وبالجمله: أنا لو قطعنا النظر عن الأقوال، واعتمدنا على الأخبار، فلاشك في صحتها وصراحتها في الطهارة، ولكن بعد ملاحظة الأقوال، وملاحظة أن هذه الأخبار قد خرجت من تحت أيديهم ووصلت من أيديهم إلينا، فيحصل القطع بأن هذه الأخبار ليست على صورتها، وورود أخبار الطهارة على وجه التقيّة، كما يؤيده رواية الكاهلي، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي، أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال - عليه السلام -: أما أنا فلا أؤاكل المجوسي، وأكره أن أحرّم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم^(١).

فإن الظاهر منها أن جهة التحريم في نفس مؤكلة المجوسي موجودة، إلا أن مرسوميته وانتشاره في البلاد صار سبباً لكراهة الإمام تحريمه، ولا يخفى أن مجرد المرسومية والتعارفية لا يوجب عدم تحريم الشيء الموجود فيه جهته، كيف وأكثر المحرّمات الشرعية كانت في الصدر الأول متعارفة بين الناس، مثل القمار، وأكل الربا، وشرب الخمر، فليس إلا أن في تحريم الإمام مع وجود الانتشار مفسدة، وهي

١- الوسائل: ج ٢، ب ١٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٨، ح ٢.

معروفة القول بالنجاسة من الشيعة على خلاف مذهب العامة، وهذا ينافي التقية. وتوهم أنه لعل التحريم الذي كرهه الإمام لكونه مخالفاً للتقية، كان هو التحريم لأجل عدم تجنبهم عن النجاسات، فلا يدل على النجاسة الذاتية التي هي المدعى، خلاف الظاهر، فإن الظاهر من التحريم هو النجاسة الذاتية، كما عرفته في رواية إسماعيل بن جابر المتقدمة.

ثم هل نجاسة الكافر مخصوصة بأجزائه التي تحملها الحياة، أو يعم الأجزاء التي لا تحملها الحياة كالشعر والظفر؟ دليل قول السيد^(١) باختصاص النجاسة في الكلب والخنزير بالأجزاء الأول جار هنا أيضاً، ونحن وإن اعترضنا عليه هنا بأن الأدلة لاتساعد عليه، فإن النجاسة قد علفت على عنواني الكلب والخنزير فيها، وهذين الاسمين تقع على مجموع الهيكل الذي منه الأجزاء التي لا تحملها الحياة، إلا أن هذا الاعتراض لا يتم هنا، فإن أدلة النجاسة على تقدير تماميتها، وطرح ما يعارضها لا يستفاد منها أزيد من نجاسة الأجزاء الأول، وذلك أنه لم يعلق في شيء منها حكم النجاسة على عنوان الكافر أو ما يفيد معناه، وإنما أمر فيها بغسل اليد عند السؤال عن مصافحتهم، وكذا نهى عن المؤاكلة معهم في قصعة واحدة، ومن المعلوم أن المصافحة والمؤاكلة لا توجبان ملامسة ما لا تحمله الحياة، هذا حال الأخبار.

وأما الآية فقد عرفت وهن دالتهما، وإذن فتكون الأجزاء الغير الحال فيها الحياة بلا دليل، فيكون مقتضى الأصل فيه هو الطهارة، ولهذا استشكل صاحب المعالم في هذا المقام في الحكم بالنجاسة، وإن اعترض عليه صاحب الحدائق بما

١- أي السيد المرتضى - ر - و تقدم هذا القول عنه في بحث نجاسة الكلب والخنزير.

اعترضنا على السيّد في المقام المتقدّم، ولكن جوابه عدم وجود دليل علق النجاسة فيه على عنوان الكافر.

هذا كلّه على تقدير الاعتداد في نجاسة الكافر بالأخبار، وأمّا لو قلنا بأنّ الأخبار صريحة في الطهارة، واعتمدنا في الحكم بالنجاسة بالإجماع المحقّق كما هو الواقع فلا إشكال أنّ ما هو معقد إجماعهم هو نجاسة الكافر، فيكون دليلاً على نجاسة تمام أجزائه.

ثمّ أولاد الكفّار هل هم تابعون لأبائهم وأمهاتهم في النجاسة أولاً؟ لإشكال في عدم صدق اليهودي، والنصراني، والمجوسي، على الطفل إلا إذا ميّز وصار معتقداً بمقائد هذه الأديان، فإنّه حيثذ يصدق عليه هذه الأسماء، فيكون مشمولاً للإجماع، كما أنّ أطفال المسلمين إذا أقرّوا بالمقائد الإسلاميّة عن بصيرة، يجري عليهم حكم الإسلام وإن لم يبلغوا.

ولكنّ الكلام فيما قبل بلوغهم هذه المرتبة من التميّز، وحيثذ فلا يصدق عليهم اليهودي وأخواه، كما لا يصدق على أولاد المسلمين في هذه المرتبة إسم المسلم، وأمّا تبعيّة الأولاد للأباء والأمّهات، فليست بقاعدة كليّة مستنبطة من آية أو رواية، نعم تابعيّة الولد لأشرف الأبوين عند كفر أحدهما وإسلام الآخر قاعدة معمول بها، لكنّه لا يدلّ على التبعيّة المطلقة.

وأما بعض الأخبار الواردة بعد السؤال عن حال أطفال الكفّار، بأنّ «حالهم حال آبائهم» فالظاهر منها بيان أحوالهم في النشأة الأخرى، لافي هذه النشأة من حيث أحكام الكفر، وكذا ما ورد في جواب السؤال عن أولاد الكفّار يموتون «بأنتهم كفار» فإنّ الجميع محمول على ما ورد تفصيله في بعض أخبار أخرى، من

أنه «يعرض عليهم الإسلام» إلى آخر ما ورد، ووجه ذلك أن ظاهر السؤال عن حال الأطفال هو كونهم معذّبين في الآخرة أو غير معذّبين، لا [من] حيث الطهارة والنجاسة، ونحوهما.

وأما النبويّ المعروف «كلّ مولود يولد على الفطرة، وإنا أباؤه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه» فقد يستدلّ به على النجاسة، حيث إنّ معناه أنّ الولد على حسب طبعه واقتضاء ذاته يكون مسلماً وعلى الفطرة، وإنا تهوّد أبويه أو تنصرهما أو تمجّسهما يصير موجِباً لعدم فعليّة ما هو مقتضى طبعه واتّصافه بضده، يعني أنّ كون الأبوين يهوديين أو نصرانيين أو مجوسيين يوجب صحّة نسبة هذه الأسماء إلى الولد، فيقال: إنه يهودي، لأنّ أبويه كذلك.

وفيه أنّه محتمل للمعنى آخر يكون عليه دليلاً على الطهارة دون النجاسة، وهو أنّ كلّ مولود يولد على الفطرة ويكون مسلماً فعليّاً من أوّل الوهلة، ويكون باقياً على هذا الحال إلى أن يكبر، ويلقى إليه أبواه العقائد اليهوديّة أو النصرانيّة أو المجوسيّة، فيصيرانه يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره شيخنا المرتضى - قدس سرّه - من أنّ الموجود في بعض الكتب على ما رأينا: «حتى يكون أبواه» بدل «وإنا أباؤه» وهذا ظاهر في المعنى الثاني.

ولا يخفى أنّه على هذا المعنى يفيد طهارة كلّ مولود، قبل إضلال أبويه إيّاه لكونه مسلماً فعلاً، وحيث دار أمر الرواية بين المعنيين سقط عن الاستدلال، مضافاً إلى ما في سنده من الضعف.

وتحقيق المقام أن يقال بأنّ تبعيّة الأولاد للأبَاء والأمهات، أمر مركوز في أذهان الناس، فإذا قال الشارع: إنّ اليهودي، والنصراني، والمجوسي نجس، يحكم

العرف بحسب مرتكز أذهانهم بسراية النجاسة منهم إلى أطفالهم، حتى أن عائشة استدلت على إثبات كون مروان طريداً لرسول الله ﷺ - بأن «أباك كان طريداً لرسول الله وأنت في ظهره».

ولو صحح هذا الارتكاز وكان مسلماً لاتضح الحكم في المتولد من الكلب والخنزير أيضاً فيقال: إن العرف بعد استفادته من الشرع نجاستهما، يستبعد غاية الاستبعاد أن يكون الحيوان المتكوّن من نطفة أحدهما في بطن الآخر طاهراً، حتى فيما إذا كان صادقاً على الولد إسم حيوان طاهر، كما لو صدق عليه إسم العجل، وأما دليل طهارة هذا الحيوان الطاهر، فلو سلّم عدم انصرافه عن هذا الولد فليس بأزيد من الإطلاق، فيكون ارتكاز العرف أعني: التبعية في النجاسة والقذارة لأبويه مقيداً لهذا الإطلاق.

بقي الكلام في المسبى واللقيط: فنقول: لو ساءب مسلم طفل اليهودي أو أخويه، فبناء على تبعيته لوالديه في النجاسة، هل ينقطع تبعيته لهما بسبب سبي المسلم إياه، ويصير تبعاً للسائي في الطهارة، أو هو باق على تبعيته لأبويه؟ نسب الأول إلى جماعة من الأصحاب، وانتصره شيخنا المرتضى في طهارته مستدلاً بقاعدة الطهارة، وتصوير جريان القاعدة هنا، مع أن المترابي بحسب الظاهر جريان استصحاب النجاسة الثابتة قبل السبي، ووروده على القاعدة، يبتني على بيان مقدمة حققت في فنّ الأصول، وهو أن من المقرّر في محلّه اشتراط صحّة الاستصحاب بعدم تغيّر الموضوع وبقائه ووحدته في حالتي اليقين والشك ضرورة عدم صدق نقض اليقين بالشك مع التعدّد، فإنّه يكون من قبيل نقض الحكم المتيقّن في حقّ زيد في موضوع عمرو، وهو ليس نقضاً لذلك الحكم قطعاً، لكون

الموضوعين متغايرين غير مرتبطين، وبعد هذا فالحاكم بذلك أعني: بكون الموضوع هو نفس ما كان في الزمان السابق وعينه هل هو العقل أو العرف أو الدليل؟

وبعارة أخرى محاكمة كون الموجود اللاحق عين الموجود السابق أو غيره هل يجب طيها بنظر العقل أو العرف أو الدليل؟

لا إشكال في عدم إمكان كونه هو العقل، فإنه ينسدّ باب أكثر الاستصحابات وينحصر فيما إذا استصحب الوجود للماهية، كما لو استصحب وجود زيد فإنّ الموضوع للوجود هو ماهية زيد، فإنّ الماهية غير قابلة للتغير، وأما سائر الموضوعات فهي لا محالة متغيرة بنظر العقل، وإلا لم يعقل الشكّ في بقاء حكمها، وإنّما الكلام في أنّه العرف أو الدليل، ولا بدّ أولاً من فهم الفرق بين هذين.

فقول: فرق بين متفاهم العرف من لسان الدليل، وبين ما هو الموضوع للحكم بنظر العرف، فربّما يفهم العرف من قضية كون شيء واسطة في عروض الحكم على الموضوع، وغير دخيل في نفس الموضوع، وربّما يجعل تركيب القضية بنحو آخر، فيفهم كون هذا الشيء الذي رآه في التركيب الأوّل واسطة في الثبوت، جزء من الموضوع وداخلاً فيه لا خارجاً عنه.

مثلاً لو قيل: الماء إذا تغير بالنجاسة ينجس، يفهم منه أنّ هنا ثلاثة أشياء: موضوع، ومحمول، وشيء ثالث هو واسطة لثبوت المحمول للموضوع، فالموضوع هو الماء، والمحمول هو النجاسة، والواسطة هي التغير، فإذا زال تغير الماء من قبل نفسه، وشككتنا في زوال نجاسته وعدمه، فلما منع من الاستصحاب لبقاء الموضوع

وهو الماء، والزائل وهو التغير أمر خارج أجنبي عن الموضوع، ولو قيل: الماء المتغير بالنجاسة نجس يفهم أنّ هنا شيئين: موضوع، ومحمول، فالموضوع هو الماء المتغير، والمحمول هو النجاسة، فعند الشك المزبور ينقطع الاستصحاب بعدم بقاء موضوعه.

وتظهر ثمرة القول بهذا فيما إذا لم يكن في البين دليل لفظي، فإنّ الحكم إمّا يثبت في الموضوع بالدليل اللفظي الذي يكون مفاده الشرطيّة فالأمر واضح، وقد يثبت بالدليل اللفظي الذي مفاده القيدية فالأمر أيضاً واضح، وقد يثبت بدليل اللب كالإجماع والعقل ونحوهما، كما لو ثبت حكم في موضوع بالإجماع وكان المتيقن منه صورة اجتماعه أوصافاً، فإذا فقد بعض هذه الأوصاف يشكّ في الحكم، وكذلك في حكم العقل على موضوع بالحسن أو القبح، فإنّه يمكن تحيّر العقل في موضوع حكمه، لا بمعنى تحيّره في موضوع حكمه الفعلي، بل بمعنى تحيّره في ملاك الحسن أو القبح، وأنّه موجود في الأعمّ أو في الأخصّ، فإنّ هذا يمكن في عقولنا الناقصة، كما لو استقلّ وجزم بقبح ضرب اليتيم على وجه الظلم، ومع ذلك يشكّ في القبح وعدمه في ما إذا لم يكن ضرب اليتيم على وجه الظلم، فشكّه هذا ناش عن جهله بوجود ملاك القبح في خصوص الضرب على وجه الظلم، أو في مطلق الضرب.

وبالجملة: فعلى هذا تكون هذه الموارد التي ثبت الحكم فيها بالدليل اللبّي ملحقاتاً بها إذا كان الدليل لفظياً والوصف فيه مذكوراً فيه على صورة القيد، فإنّ الشكّ ثابت حيثنّذ في بقاء الموضوع وعدمه، إذ يحتمل أن يكون الموضوع هو المقيد بالوصف الذي فقد، فيكون الموضوع مفقوداً، فيكون الاستصحاب في الأحكام

العقلية وسائر ما يثبت بالأدلة اللبية غير جاتر، ومن جملة ذلك مسألتنا، فإن النجاسة في الولد قبل السبي إنما ثبت بالدليل اللبي وهو التبعية الارتكازية، فيشك أن ما هو المرتكز في الأذهان هل هو خصوص الولد الذي كان مع والديه، ولا يشمل ما إذا انقطع عنها وقع في دار المسلم وتحت يده، أو هو مطلق الولد، فيكون الشك في بقاء الموضوع، والمفروض عدم دليل لفظي على أن كل ولد تابع لأبويه حتى يقال: بأن الموضوع هو الولد وهو موجود بعد الهسي كما قبله بلافق، وإذن فلا محيص عن عدم جريان الاستصحاب فيمكن التمسك بالقاعدة .

وأما لو قيل بأن الحاكم هو العرف، فالمتبع في جميع المواضع حيث هو العرف من غير فرق بين الدليل لفظياً ولسانه الاشرط، أو لفظياً ولسانه التقييد، أو لبياً، فينظر في جميع الصور أن ما هو الموضوع للحكم بنظر العرف هل هو باق، أو لا؟ فإن وجدنا الموضوع العرفي باقياً فلانبالي بعدم بقاء ما هو الموضوع بحسب لسان الدليل، ففي مورد الماء المتغير بالنجاسة لاشك أن معروض النجاسة عند العرف ليس إلا نفس الماء، من غير مدخلية وصف التغير في معروضيته أصلاً، فهو كوصف الحرارة والبرودة عندهم .

وعلى هذا فلو شك في بقاء نجاسته بسبب زوال تغيره من قبل النفس جاز الاستصحاب، لأن الموضوع وهو نفس الماء باق ولم يتبدل، وإن فرض كون الدليل وارداً على وجه التقييد، وبصورة «الماء المتغير بالنجاسة نجس» وكذا الكلام في مورد ذي الجبيرة الذي يمسح بدل الغسل، حيث يشك في وجوب الطهارة التامة عليه عند زوال العذر وبره الجرح، فإن موضوع عدم وجوب التطهر، وجواز الدخول في الصلاة والطواف هو نفس الشخص، وهو باق ولم يتبدل في الحال الثاني أعني: حال البره، فاستصحاب الحكم السابق بلا مانع وإن فرض وقوعه في

الدليل مقيداً بوصف كونه ذي الجبيرة موضوعاً.

وعلى هذا يجري الاستصحاب في مسألتنا، فإن موضوع النجاسة الثابتة سابقاً بنظر العرف هو جسم الولد من دون مدخلية مصاحبه لأبويه في ذلك، وبعد الافتراق من أبويه يكون الجسم باقياً، فلا مانع من الاستصحاب، وكذا الكلام في كل ما ثبت الحكم فيه بالدليل اللبّي، فإنه يراعى أن الموضوع للحكم الذي دلّ عليه العقل، أو الإجماع مثلاً بنظر العرف ما ذا، ويعامل على طبقه في إجراء الاستصحاب وعدمه.

والمختار: كما هو المقرّر في باب الاستصحاب من علم الأصول هو هذا، ووجهه على نحو الإجمال أن قول الشارع «لاتنقض اليقين بالشك» يكون كسائر أقواله، وخطاباته، وموارد أحكامه لابدّ في تعيين مواردها وورود عناوينها من الرجوع إلى العرف، فكما لو قال: الدم نجس فيرجع في تشخيص مصداق الدم إلى العرف، فكّل ما سماه دماً يحكم بنجاسته، وكلّ ما لم يسمه دماً لم يحكم بنجاسته، كاللون - وإن كان الحكيم يسميه دماً من باب امتناع انتقال العرض، فيلزم بكون اللون غير منفكّ عن أجزاء صغار من الدم حتى لا يلزم الأمر المحال - فلا يعتنى بكلامه هذا، ونجزم بطهارة لون الدم، لجزم العرف بعدم كونه دماً، فكذا في هذا المقام لابدّ أن نراجع في تشخيص مصداق نقض اليقين بالشك إلى العرف، فكّل ما رآه مصداقه نحكم بأنه مورد النهي، وكلّ ما لم يره مصداقه لم نحكم عليه بذلك.

ولاشكّ أنه في صورة بقاء ما هو الموضوع بنظره يسمى نقض الحكم السابق نقضاً لليقين السابق بالشكّ، وإن كان لسان الدليل هو التقييد، وعدم بقاء

الموضوع، وكون الموجود اللاحق مع الموجود السابق بمثابة زيد وعمرو، وإذا صدق عليه هذا المفهوم يحكم بكونه منهيّاً عنه، وهذا معنى الاستصحاب، ولازم هذا كون الحاكم هو العرف دون لسان الدليل، وعلى هذا فالاستصحاب في المقام جارٍ، وهو وارد على القاعدة.

وأما اللقيط: فنقول: لو وجد طفل لقيطاً في موضع فلا يخلو إما أن يكون في دار الإسلام، أو في دار الحرب، وعلى الثاني إما أن يكون المسلم الذي صلح تولّد اللقيط منه متوطناً في تلك الدار، أو لا، أو يمرّ عليها هذا المسلم، أو لا، أو غلب عليه المسلمون، أو لا، والحكم في الجميع واحد، وهو التمسك في طهارته بقاعدة الطهارة، وأما إثبات كون اللقيط مسلماً أو كافراً بأمارية وقوعه في دار الإسلام، أو دار الحرب الغير المتوطن فيه مسلم، ثم إجراء أحكام الإسلام والكفر من الطهارة والنجاسة وغيرهما عليه فلا دليل عليه، إذ لا دليل على اعتبار هذه الأمانة، فيرجع إلى قاعدة طهارة كلّ موضوع مشكوك.

نعم لو قلنا بالأمارية فلا تفكيك في الآثار، فإما يرتب جميع الآثار المرتبة على الإسلام، وإما لا يرتب جميعها ويرتب جميع آثار الكفر، وأما بناء على عدم الأمارية شرعاً والرجوع إلى القاعدة، فلا بدّ من التفكيك بين الطهارة والنجاسة وبين غيرها من الآثار المرتبة على موضوع المسلم، فيحكم من حيث الأولين بالطهارة من جهة القاعدة، ويحكم من حيث الآثار الأخر بعدم الترتب، سواء كانت من قبيل الآثار التي كان الإسلام شرطاً في ترتبها، كوجوب تجهيز الميت - فإن الإسلام شرطه - فلا يحكم بوجوب تجهيزه ودفنه وكفنه للشك في تحقق شرط الوجوب، فيتمسك بأصالة البراءة في رفع الوجوب، أم كانت من قبيل الآثار التي كان الكفر مانعاً

عنها، كما في مسألة الإرث حيث إن كفر الوارث مانع عن إرثه من المورث المسلم، بل ينتقل إلى الوارث المسلم وإن كان أبعد، فلا يحكم بإرث اللقيط من مورثه المسلم لو كان له.

نعم يقع الكلام حينئذ فيما إذا كان هناك وارث مسلم بعيد، فإنه حينئذ يتحقق العلم الإجمالي بأن تركة الميت إما ملك للقيط إن كان أبواه مسلمين أو أحد أبويه مسلماً، وإما لذلك الوارث إن كانا كافرين، فهل يحكم حينئذ بالصلح القهري بينهما، أو يتصف المال بينهما؟ ليس هذا موضع بيانه.

وقد فرّق شيخنا المرتضى - قدس سره - بين القسمين الأخيرين أعني: ما كان الإسلام شرطه وما كان الكفر مانعه، فحكم بترتب الثاني دون الأول، ولعله لأجل استصحاب عدم المانع ولو بعدم موضوعه إذا فرض ترتب الأثر على وجود القريب إذا تقارن مع عدم الكفر، فإنه حينئذ يكون وجود القريب محرراً بالوجدان، وعدم المانع محرراً بالأصل، لكن لا يجري هذا لو كان الموضوع هو القريب الغير الكافر، فإن الاستصحاب المذكور حينئذ مثبت، كما في استصحاب عدم قرشية المرأة المرددة بين كونها قرشية حتى يحكم بحيضية دمه إلى الستين، أو غير قرشية حتى يكون منتهى حيضها الخمسين.

ثم إننا ذكرنا حكم الكافر في قبال المسلم بالمعنى الأعم أعني: منكر الألوهية أو الرسالة، وأما من فرق الإسلام فمورد الكلام منهم طوائف:

الأولى: المخالفون والمنكرون لولاية أمير المؤمنين - عليه السلام - مع محبتهم لأهل البيت وعدم النصب والخارجية، وعدم الكون من المجتمعة أو المشبهة، كما هو الحال في نوع العامة. فاعلم أن المعروف طهارتهم، وحكي عن السيد المرتضى

- قدس سره - وجماعة نجاستهم مطلقاً، وعن الحلي نجاسة ما عدا المستضعف منهم.

وما يمكن أن يستدل به على نجاستهم ثلاثة أمور:

١- الأول: الأخبار البالغة حد الاستفاضة، بل التواتر الواردة على أن من أنكر خلافة الأمير - عليه السلام - بلا فصل فهو كافر، ومن المعلوم أن الكافر نجس، والأخبار المذكورة تذكر بعضها تيمناً، وتشريعاً للكتاب.

ففي رواية أبي حمزة قال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: إن علياً - عليه السلام - باب فتحة الله، فمن دخله كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً. (١)

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قال: رسول الله ﷺ: طاعة عليّ ذل، ومعصيته كفر بالله، قيل: يا رسول الله كيف كان طاعة عليّ ذلاً ومعصيته كفراً؟ قال: عليّ يملككم على الحق فإن أطعتموه ذللتم، وإن عصيتموه كفرتم بالله عز وجل. (٢)

وفي رواية إبراهيم بن أبي بكر: سمعت أبا الحسن موسى - عليه السلام - يقول: إن علياً - عليه السلام - باب من أبواب الهدى، من دخل في باب - عليّ - عليه السلام - كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً، ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في طبقة الذين لله فيهم المشيئة. (٣)

ورواية الفضل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: إن الله

١- الوسائل: ج ٢٨، ب ١٠، ص ٣٥٤.

٢- الكافي: ج ٢، باب ١٧، ص ٣٨٨، ح ١٦٦.

٣- البحار: ج ٣٢، باب ٨، ص ٣٢٤، ح ٣٠١.

عزّ وجلّ نصب عليّاً - عليه السلام - علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً، ومن جاء بولايته دخل الجنة، ومن جاء بعداوته دخل النار.^(١)

وفي رواية إبراهيم بن بكر عن أبي إبراهيم - عليه السلام - «إنّ عليّاً - عليه السلام - باب من أبواب الجنة، فمن دخله كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً، ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية».^(٢)

وعن الكافي بسنده إلى الباقر - عليه السلام - «قال: إنّ الله نصب عليّاً علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً».^(٣)

وعن الصادق - عليه السلام - «من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً».^(٤)

وعن كمال الدين عن الصادق - عليه السلام - «الإمام علم بين الله عزّ وجلّ وبين خلقه، من عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً».^(٥)

وعن المحاسن بسنده إلى النبي ﷺ أنّه قال لحذيفة: «يا حذيفة إنّ حجة الله عليكم بعدي عليّ بن أبي طالب، الكفر به كفر بالله، والشرك به شرك بالله، والشكّ فيه شكّ في الله، والإلحاد فيه إلحاد في الله، والإنكار له إنكار لله، والإيمان به إيمان بالله، لأنّه أخو رسول الله ﷺ ووصيه، وإمام أمته ومولاهم، وهو جبل الله المتين،

١- الرسائل: ج ٢٨، ب ١٠، ص ٣٥٣.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٥٤.

٣- الكافي: ج ١، ص ٤٣٧، ٧.

٤- الرسائل: ج ٢٨، ب ١٠، ص ٣٥٢.

٥- المصدر نفسه: ص ٣٤٤.

وعروته الوثقى لا انفصام لها. الحديث»^(١) إلى غير ذلك مما لا يطيق مثلي للإحاطة بعشر معشاره، بل ولا بقطرة من بحاره.

بيان قوله ﷺ: «طاعة عليّ ذلّ» يعني: يورث الذلّة الدنياوية، مثلاً من جملة أفعاله -عنه السلام- التقسيم بالسوية حتى صار من ألقابه: القاسم بالسوية، وهذا كان عمدة السبب لعدم انقياد المتأمرين له -عنه السلام- كان إذا يقسم أموال بيت المال يسوي سهم المولى وعبدته الذي أعتقه من قريب، ومن هذا الباب قول هُجر للحسن -عنه السلام-، إذا صالح مع معاوية: يا مذلّ المؤمنين، ولهذا كان أصحابه القليلون مظلومين وتحت الصدمة والأذى دائماً.

وبالجملة فمعنى الحديث أن أمر الناس دائر بين شيئين، طاعة عليّ والذلّ، أو العزّة والكفر.

قوله -عنه السلام-: «كان في طبقة فحاهم عند الله حال المستضعفين، فهم الواسطة بين الإيمان والكفر.

قوله -عنه السلام-: «ومن نصب معه» أي من قال مع خلافته بخلافة شخص آخر، وأشركه عليّاً في أمر الخلافة كان مشركاً.

والثاني: أنهم منكرون للضروري فإنّ نصب الأمير في الغدير وخلافته أمر متواتر ضروري، فالمنكر له منكر للضروري وهو كافر نجس.

والثالث: رواية الفضيل عن أبي جعفر -عنه السلام-: «بني الإسلام على خمسة - إلى أن قال - ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية»^(٢) فإنّ ظاهرها أنّ مبنى الإسلام على

١- البحار: ج ٣٨، ص ٩٧، ح ١٤، باب ٦١.

٢- الوسائل: ج ١، ب ١، من أبواب مقدمة العبادات، ص ١٠، ح ١٠.

هذه الأشياء، والولاية هو الأقوى والأعظم منها، فبدل على أن منكر كل منها - خصوصاً الولاية - غير مسلم، فيكون كافراً نجساً. والكَلِّ مَخْدُوشٌ.

أما الأول: فلأن كونهم كفاراً كما هو مضمون الأخبار مسلم لاشبهة فيه، ولكن لانسلم أن كل كافر نجس، فإن مدرك نجاسة الكافر إما الأدلة اللفظية، وإما الإجماع، فإن كان الأول فقد عرفت أنه لا يستفاد منها نجاسة غير اليهود والنصارى، والمجوس، وإن كان الثاني فالأمر أوضح، فإن الإجماع هنا لو لم يكن على الطهارة، فليس على النجاسة قطعاً.

وأما الثاني: فلأن منكر الضروري إنما يحكم بكفره ونجاسته إذا كان راجعاً إلى إنكار النبوة، فإن إنكار ما جاء به النبي ﷺ إنكار نبوته وتكذيبه في دعوى الرسالة في خصوص هذا الحكم، وهذا يتوقف على علم المنكر بكون ما ينكره ما جاء به النبي، وأما لو لم يعلم بذلك ولو كان عدم علمه من جهة تقصيره ومستنداً إلى عدم الفحص التام وثبوت التعصب فليس إنكاره إنكاراً لنبوة النبي.

لا يقال: إنه يلزم ذلك في حق كل منكر للضروري في سائر المقامات إذا ادعى المنكر عدم العلم والاطلاع.

فإننا نقول: هنا مرحلتان، مرحلة الإثبات ومرحلة الثبوت.

أما في المرحلة الأولى، فمن المحال عادة أن من سار في البلاد لم يصل إليه أن وجوب الصلاة أو ضروريّاً آخر يعلمه كل أحد يكون من شريعة سيّد المرسلين ﷺ، فلهذا يكذب مدعيه.

وأما في الثانية، فلو علمنا أنه غير عالم بالضروري الذي يعلمه كل أحد وإن كان المانع عن علمه من قبله ومستنداً إلى تقصيره وتقليد الآباء والأمهات،

فلانسلم كون هذا القسم من المنكر للضروري نجساً، فإنه لا يرجع إلى إنكار النبوة أصلاً كما هو واضح، هذا هو الكلام في غالب العامة الموصوفين بما ذكرنا.

ويبقى الكلام في طائفة منهم، حصل لهم الفحص التام وانجلى عليهم الحق وتحقق لهم العلم، فإنه يصدق في حقهم إنكار ما جاء به النبي من النصب والخلافة إماماً ظاهراً وباطناً بأن ينسب الكذب إلى رسول الله ﷺ في هذه الواقعة صريحاً، وإماماً باطناً بأن يكون إنكاره على نحو الجحود والبناء القلبي على عدم كون ما علم بأنه ما جاء به النبي ما جاء به النبي؛ فإن هذا في الباطن أيضاً إنكار للنبوة في خصوص هذه المسألة وإن كان في الظاهر والصورة بغير صورة التكذيب.

فتقول: إنه على فرض ثبوت عموم في البين على نجاسة كل منكر للنبوة فمن المعلوم إمكان تخصيص هذا العموم بهذا الفرد، غاية الأمر مطالبة الدليل المخصص، فنقول:

أولاً: يمكن الخدشة في ثبوت هذا العموم، فإن الأدلة اللفظية موردها الطوائف الثلاث وهي أخص من منكر النبوة، وليس كل منكر للنبوة راجعاً إلى أحدها كما هو واضح، وأما الإجماع، فلانعلم تحققه على هذا العموم.

وثانياً: إنه على تقدير ثبوت الإجماع على نجاسة كل منكر للنبوة، فلا بد من تخصيص هذا العموم في هذا الفرد بالأخبار الكثيرة المروية في أصول الكافي البالغة حد القطع الواردة على أن الإسلام مغاير للإيمان وأهم منه وأنه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً ﷺ رسول الله، وكون هذا المقدار مورثاً لترتب أحكام، كالطهارة، وحل الذبيحة، والإرث، والنكاح ونحوها، ولاشك أن المنكر المذكور قائل بهاتين الشهادتين قطعاً، فكأنهم ينسبون الكذب إلى الله ورسوله مع التصديق بوصف الإلهية والرسالة.

وأما الثالث: فينتني الجواب عنه على بيان معنى الحديث فنقول: إنَّ معناه بناء الإسلام على هذه الأمور عدم كونه إسلاماً قوياً مستقراً بدون هذه الأمور، وأنه لولاها يكون إسلاماً ضعيفاً مستودعاً يزول بأدنى سبب، ويكون في معرض تطاول الشياطين وتسلطهم على إزالته بسهولة كأنه بيت العنكبوت، وليس على معنى أنه بدون أحدها ينتفي الإسلام رأساً، فهو على حذو قولهم - عليهم السلام - : « الصلاة عمود الدين » يعني أنّ استحكام الدين واستقراره بها، وبدون الصلاة يكون ديناً بلاعمود لأنه ينتفي الدين بالمرّة.

ومعنى الرواية أيضاً أنّ الإسلام متى نقص منه أحد هذه الأشياء فهو كالبناء متى نقص أحد أصوله وقوائمه، فإذا فقد الولاية فهو إسلام فقد ركنه الأعظم وأصله الأقوم، فيكون في معرض الانهدام، وعدم الاستقرار كالبناء إذا وقع الخلل في معظم أساسه، وعلى هذا فلا دلالة فيه على نجاسة منكر الولاية.

وإذن فيمكن القطع بطهارة المخالفين، خصوصاً مع ملاحظة السيرة القطعية المستمرة من لدن صدر الشريعة إلى زماننا هذا من معاملة الأئمة وأصحابهم وعلماؤنا معهم معاملة الطاهر، والمخالطة معهم والمباشرة وشراء مثل الخبز، والجبن، والماست ونحوهما من أسواقهم، والمزوجة لهم، ومعهم، والمؤاكلة معهم، وأكل ذبيحتهم، فإنَّ هذا لا يبقى معه الشكّ في طهارتهم.

هذا هو الكلام في مطلق العمامة ونوعهم، وأما نواصبهم وخوارجهم، فلا إشكال في كفرهم بالكفر المقابل للإسلام بالمعنى الأعم ونجاستهم، وعملة ذلك أنهم منكرون للضرورة وهو محبة عليّ بن أبي طالب - صلوات الله عليه - ، والفرق بينهم وبين مطلق العمامة أنهم منكرون للخلافة مع قبولهم للمحبة، وهؤلاء مع

إنكار الولاية والخلافة اتصفوا بالبغض والعداوة، والخلافة ليس منكرها منكر للضروري، لعدم كونها ضرورية بل هي من المسائل النظرية، وأما موادة ذوي القربى فهي أمر آيين من الشمس في رابعة النهار، وورد بها صريح القرآن ومتواتر الأخبار.

إذا تقرّر ذلك وعلم أنهم منكرون للضروري فإن قلنا بأن منكر الضروري ليس عنواناً مستقلاً للنجاسة، بل لرجوعه إلى إنكار النبوة وتكذيب النبي، فلا إشكال أن أكثر النصاب والخوارج منكرون للضروري وغير مكذّبين لرسول الله، وهم أشخاص منهم قد اشتبه عليهم الأمر لإخفاء الظالمين، واستتر واحتجب عليهم الحقّ الجليّ، وهم الطبقات المتأخرة من هذه الطائفة المنحوسة، فإنه ربّما كان فيما بينهم رجل مقدّس تخيل أن عداوة أمير المؤمنين أمر مطلوب لله ولرسوله، ومرغوب في الحقيقة، فيتقرّب إلى الله ورسوله بعداوته - صلوات الله عليه - كما يظهر ذلك من مراجعة أحوالهم في كتب السير والتواريخ.

حتى أنه نقل عن رجل منهم قال: لو وجدت بين لابتها من محلّ شبهتي لجأت إليه ليحلّ شبهتي، فدلّوه على الباقر - عليه السلام - فجاء نحوه وألقى إليه أنه كيف يحقّ للأمير - عليه السلام - سفك دماء أصحاب الجمل؟ فرجع - عليه السلام - شبهته بقضية واقعة في غزوة خيبر، وهي قول رسول الله عند إعطاء الراية لفلان وفلان مرتين ومراجعتهم: لأعطين الراية رجلاً يحبّ الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله، فقال - صلوات الله عليه -: هذا نصّ في أن الله ورسوله يحبّان شخص علي - عليه السلام -، ولا يمكن أن يحبّ الله ورسوله شخصاً يرجع مآل أمره إلى السوء والشّر، فإنّها عالمان بعاقبة كلّ شخص، فلو كان عاقبة علي - عليه السلام - إلى السوء لكان الله ورسوله

عالمين به، ومعه يمتنع حبهما له، فحيث أحباه كشف عن حسن أمره إلى آخر
دهره، فتقبل ذلك واستبصر.

ولهذا أيضاً قال أمير المؤمنين - عليه السلام - بعد الفراغ من قتل الخوارج:
«لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل
فأدركه»^(١)، فإن وجه نبيه عن محاربة الطبقة المتأخرة منهم، أنهم قد احتجب
عليهم الحق وصاروا ذوي شبهة في الحقيقة وإن كان رؤساؤهم منكرين للحق
والضرورة علناً.

وبالجملة: فلا إشكال في أن رؤساء هذه الطائفة الخبيثة منكرون للضرورة،
ومكذبون للنبي ﷺ، ولكن من تحقق في حقهم الشبهة الموجودون من بعد الرؤساء،
فهم وإن كانوا منكرين للضرورة، لكن لم يكونوا منكرين للنبوة كما عرفت.

فإن قلت: كيف يمكن تحقق الشبهة واشتباه مثل هذا الأمر الذي نطق به
القرآن العظيم بأعلى الصوت، والأخبار المتواترة عن النبي الكريم؟

قلت: ليس في القرآن والأخبار إلا التحريض والترغيب إلى مودة عنوان ذوي
القربى للرسول، ويمكن أن يكون هؤلاء حملوا هذه القضية على الحكم الذاتي
الاقتضائي، يعني لولا طرق المانع والجهة المقبحة على ذوي القربى، فهذا العنوان
فيه مقتضى الحب والمودة، ولا ينافي هذا وجود جهة فيهم صار البغض لهم مطلوباً
بالعرض، كصدور الزلة منهم «العياذ بالله» كما هم يعتقدون، وكما هو الحال في
المؤمن، فإنه ما لم يصدر منه الزلة يحسن محبته وباعتبار صدور الزلة يمكن أن
يصير بغضه مطلوباً.

فإن قلت: فإن كان الأمر في هؤلاء النواصب والخوارج على ما ذكرت فلا يتحقق في حقهم إنكار الضروري، فهم غير منكرين للضروري لا أنهم منكرون له وغير مكذّبين للنبي.

قلت: لا يلزم أن يكون الضروري ضرورياً عند المنكر، بل يكفي في صدق إطلاق منكر الضروري كون المنكر - بالفتح - أمراً معلوماً عند عامة أهل الإسلام وإن كان شذمة قليلة منكرين له، فهو لا يقدح في ضروريته، فيصدق على هذه الشذمة - وإن كانوا معتقدين عدم مجيئ النبي به - أنهم منكرون لضرورة دين الإسلام أي: ما يعلمه عامة أهل هذا الدين ويعدّ من شعارهم.

وبالجملة: فإن قلنا بأن سببية إنكار الضرورة لنجاسة صاحبه إنما هو من جهة رجوعه إلى تكذيب النبي، فلا يمكن الحكم بنجاسة غير رؤساء هذه الطائفة النجسة من هذه الجهة، بل لا بدّ فيه من التمسك بالأدلة الخاصة لنجاسة عنواني الناصب والخارجي، كما يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

وأما إن قلنا بأن هذا المعنى - أي إنكار الضروري - عنوان مستقل للنجاسة غير مربوط بتكذيب النبوة وإنكار الرسالة، فحيثئذٍ أيضاً يمكن تعميم الحكم إلى العالم بكونه ضرورياً، والجاهل به عن تقصير، والغافل الصرف الذي ليس فيه إلّا القصور، غاية الأمر أنّ العقوبة الأخروية مرتفعة عن الجاهل القاصر، لقبح عقابه بحكم العقل، لكن لامنافاة بين ذلك وبين كفره ونجاسته.

أما الكفر فإنه عبارة عن عدم الاعتقاد بعقائد يناط الإسلام بها والاعتقاد بخلافها.

وأما النجاسة فهو حكم دينوي غير مرتبط بعالم الآخرة، كما في الكلب

والختزير، وتصوير إنكار الضروي في حقّ الجاهل بقسميه هو ما تقدّم من أنّ الضروي يعني ما هو ضروري عند عامّة الإسلاميين، ولا يقدح خروج شردمة قليلة وجهلهم، فيصدق في حقهم بمجرد ذلك أنّهم منكرون لضروريّ ملة الإسلام.

ويمكن التفصيل بين القسمين للجاهل ويقال: بأنّ القاصر كما لا عقوبة له في الآخرة كذلك ليس نجساً في الدنيا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ هنا ثلاثة وجوه:

الأول: القول بأنّ إنكار الضروي لا موضوعيّة له، وإنّما الموضوع إنكار النبوة.

والثاني: أنّ لهذا العنوان موضوعيّة واستقلالاً برأسه، ولا فرق في إيجابه للنجاسة بين عالميّة صاحبه وجاهليّته، قاصرته ومقصرته.

والثالث: الفرق بين العالم والجاهل المقصّر وبين القاصر، والمتبع من هذه الوجوه ما يستفاد من الأدلّة العامّة الواردة في إنكار الضروي، فإن استفيد الوسط فلا حاجة في الناصبي والخارجي إلى الأخبار الخاصّة، وإن قيل بسابقه أو لاحقه فنحتاج في الحكم بنجاسة بعضهم إلى الاستدلال بها، فالعمدة ذكر الأخبار العامّة وبيان ما يستفاد منها.

فنقول: في صحيحة عبد الله بن سنان «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت، هل يخرج من ذلك من الإسلام، وإن عذب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدة وانقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرج من الإسلام وعذب أشدّ العذاب، وإن كان معترفاً أنّه ذنب ومات عليها أخرج من الإيمان، ولم يخرج من الإسلام، وكان عذابه أهون

من عذاب الأول». (١)

ونحوها رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال في حديث: «ف قيل له: أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها أخرجته من الإيمان، وإن عذب بها فيكون عذابها كعذاب المشركين، أو له انقطاع؟ قال: يخرج من الإسلام إذا زعم أنها حلال، ولذلك يعذب بأشد العذاب، وإن كان معترفاً بأنها كبيرة وأنها عليه حرام وأنه يعذب عليها وأنها غير حلال، فإنه معذب عليها، وهو أهون عذاباً من الأول، وتخرجه من الإيمان ولا تخرجه من الإسلام». (٢)

وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير الصحيحة عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث: «قال: الإسلام قبل الإيمان، وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي، أو صغيرة من صفائر المعاصي التي نهى الله عنها، كان خارجاً من الإيمان، وثابتاً عليه إسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى الإيمان، ولم يخرج إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال، بأن قال للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإيمان والإسلام إلى الكفر». (٣)

ويمكن استفادة الوجه الوسط من هذه الأخبار، وبيانه: أن الحرام والحلال، والكبيرة والصغيرة، والفريضة والسنة، قد يضاف هذه العناوين إلى هذه الشريعة المطهرة بقولٍ مطلق، فيقال: الربا حرام، والزنا كبيرة، والغيبة محرمة في شريعة الإسلام، وشرب الخمر من محرمات هذا الدين، والماء حلال فيه وهكذا، وهذا الإطلاق إنما هو صحيح فيما يكون حرمة أو حليته أو وجوبه أو استحبابه من

١- الوسائل: ج ١، ب ٢، من أبواب مقدمة العبادات، ص ٢٢، ح ١٠.

٢- المصدر نفسه: ح ١١.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٥، ح ١٨.

المسلمات والبدييات، وبعبارة أخرى كان حكمه شائعاً بين أهل الإسلام وكان الجاهل به من المنسويين إلى هذا الدين قليلاً نادراً.

وقد تضاف هذه العناوين وأشباهاها إليه مع التقييد، ولا يصح التعبير بقول مطلق، وهذا فيما هو محل للخلاف، فكان قد ذهب قوم إلى حرمة، وآخرون إلى حلّيته وهكذا، فلا يصح أن يقال: إن هذا الشيء من محرمات هذه الشريعة إلا مع التقييد بقولنا عند الطائفة الغلانية.

وبعد ما تبين لك هذا، فاعلم أن الجاهل بحرمة حرام شائع حرمة بين أهل الإسلام مثل شرب الخمر مثلاً لو استحله، أو الجاهل بحلال كذلك لو استحرمه سواء كان جهله عن تقصير، أو عن قصور، فلا إشكال أن نفس هذا الشخص وإن كان بزعمه غير مستحلّ إلا للحلال، وغير مستحرم إلا للحرام، ولكن يصح في حقّه مع هذا الزعم أن يقال: إنّه قد استحلّ الحرام، وقد استحرم الحلال، وكذلك يصدق أنّه ارتكب الكبيرة زاعماً أنّها حلال، فإنّ مادّة الزعم إنّما تستعمل في مورد إظهار الاعتقاد، وهو أخصّ من الاعتقاد.

كما وقع في موقفة ابن بكير الواردة في لباس المصلّي، من أنّه -عنه السلام- أخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ، فليس معناه أنّه اعتقد ذلك، بل معناه أنّه أخرجّه باسم أنّه إملاء رسول الله ﷺ وبهذا العنوان، ويقال: فلان بالباب يزعم أنّه ابن فلان يعني جاء باسم أنّه ابن فلان وبخيال ذلك، وهذا المعنى إمّا صريح في الجاهل بقسميه، فإنّ من يجهل بحرمة الحرام ومن هذه الجهة يفعله يصحّ أن يقال: إنّ فعل الحرام بزعم أنّه حلال - أي بخيال أنّه حلال - ومصداق هذا القول إمّا منحصر فيه، وإمّا يعتمه بناء على صحّة أن يقال في حقّ من يقطع بالحرمة، ومع

ذلك يعقد القلب على الحلية أنه فعل الحرام بعنوان أنه حلال.

وكيف كان فشموله للجاهل يقيني، وقد عرفت في هذه الأخبار الحكم بالكفر المقابل للإسلام بالمعنى الأعم الذي لازمه النجاسة، وعدم جريان آثار المناكح والمواريث معلقاً على هذه العناوين، فلها دلالة واضحة على أن منكر الضروري وإن كان غير مكذب للنبي، بأن كان جاهلاً ولو عن قصور كافر نجس، إلا أنه قد ورد في الأخبار استثناء الجاهل القاصر.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: لو أن رجلاً دخل في الإسلام وأقر به، ثم شرب الخمر وزنى، وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد إذا كان جاهلاً، إلا أن تقوم عليه البيّنة أنه قرأ السورة التي فيها الزنا، والخمر، وأكل الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإن ركب بعد ذلك جلده وأقمت عليه الحد.^(١)

وفي رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر - عليه السلام - رجل دعوانه إلى جملة الإسلام فأقر به، ثم شرب الخمر وزنى، وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام، أقم عليه الحد إذا جهله؟ قال: لا إلا أن تقوم عليه بيّنة أنه قد كان أقر بتحريمها.^(٢)

وفي صحيحة أبي عبيدة الخدّاء قال: قال أبو جعفر - عليه السلام - لو وجدت رجلاً كان من العمم أقر بجملة الإسلام لم يأت به شيء من التفسير زنى، أو سرق، أو شرب خمراً لم أقم عليه الحد إذا جهله، إلا أن تقوم عليه بيّنة أنه قد أقر بذلك

١- الوسائل: ج ١٨، ب ١٤، من أبواب مقدمات الحدود، ص ٣٢٣، ح ١.

٢- المصدر نفسه، ص ٣٢٤، ح ٢.

وعرفه»^(١).

وفي صحيحة جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما - عليهما السلام - «في رجل دخل في الإسلام شرب خمرًا وهو جاهل؟ قال: لم أكن أقم عليه الحد إذا كان جاهلاً، ولكن أخبره بذلك وأعلمه، فإن عاد أقتم عليه الحد»^(٢).

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث «إن أبا بكر أتى برجل قد شرب الخمر، فقال له: لم شربت الخمر وهي محرمة؟ فقال: إني أسلمت ومنزلي بين ظهري قوم يشربون الخمر ويستحلونها، ولو أعلم أنها حرام اجتبتها، فقال علي - عليه السلام - لأبي بكر: ابعث معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار، فمن كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه، فإن لم يكن تلا عليه آية التحريم فلا شيء عليه، ففعل فلم يشهد عليه أحد فخطب سبيله»^(٣).

لكن هذه الأخبار لا تنهض بتحديد تلك المطلقات إلا بالنسبة إلى القاصر دون المقصر، أما وجه دلالتها على عدم نجاسة الجاهل وعدم كفره، أنها صريحة في درء الحد عنه وهو فرع عدم العصيان، فإذا لم يحصل العصيان بالفعل عن جهل فكيف يحصل الكفر والنجاسة، وأما عدم دلالتها على أزيد من القاصر، فلأن الأخير منها قضية في واقعة، ولعل الرجل المذكور كان قاصراً خصوصاً مع ملاحظة سياق الرواية، وملاحظة أن ذلك الزمان كان بعض المحرمات غير منتشرة على حدو انتشاره في هذه الأزمنة، بحيث كان الجهل بها عن قصور غير بعيد عادة بل قريباً.

١- الوسائل: ج ١٨، ب ١٤، من أبواب مقدمات الحدود، ص ٣٢٤، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٢٤، ح ٤.

٣- المصدر نفسه: ص ٣٢٤، ح ٥.

وأما الأربعة الأخرى، فلا إشكال أنّ القدر المتيقن منها أيضاً هو القاصر، فإنّها إما اخبار عن الوجدان في ذلك الزمان، وإما عن عدم إقامة الحدّ فيه، مع أنّ موضوعها جديد الإسلام، ولا يخفى أنّ جديد الإسلام في ذلك الزمان، يبعد فرض كون جهله بحرمة الخمر، والزنا، والسرقه، ونحوها عن تقصير.

وبالجمله: فإطلاقات المطلقات المتقدّمة بالنسبة إلى المقصر سليمة عن المقيد، هذا مضافاً إلى أنّ في صحيحة عبد الله بن سنان ورواية مسعدة حكماً بترتب العذاب، بل أشدّيته وهو لا يستقيم في حقّ القاصر، مع إمكان أن يقال بأنّ رواية كفر مستحلّ الحرام، ومستحرم الحلال أيضاً منسرفة إلى غير القاصر.

وإذن فتحصل أنّ الإنكار للضروري سبب مستقلّ للكفر والنجاسة، للأجل الرجوع إلى إنكار النبي، ولا فرق في ذلك بين العقائد والعمليات، كما رتبنا يظهر الفرق بينهما من طهارة شيخنا المرتضى - قدس سره - مستدلاً بأنّ ترك التديّن في العمليات ليس بمحرّم، وليس العقاب فيها إلّا على مجرد العمل، وذلك لأنّ مقتضى ما ذكرنا استواء الحال بينهما، فمن زعم حليّة الخمر عن علم أو تقصير ولكن لم يشر به أمكن الحكم بنجاسته.

ومّا ذكرنا علم الحال في الطائفة المتكوّنة الملعونة البايّة - خذلهم الله - ، وأنّه إن قلنا بنجاسة منكر الضروري من باب رجوع هذا إلى إنكار النبوة، فهم وإن كانوا منكرون للضروريات الكثيرة لكنهم لا يكذبون النبي، بل هم مصدّقون بنبوته وإمامة الأئمة من بعده، وما أنكروه من الضروريات الناطق بها القرآن الكريم، مثل وجوب الصلاة وخاتمة نبينا ﷺ قد ارتكبوها فيها تأويل الآية الدالّة على هذا الضروري، فلا يمكن الحكم بنجاستهم حينئذ من هذه الجهة.

وأما على ما ذكرنا من الموضوعية والسببية المستقلة لإنكار الضروري، فلا إشكال في نجاستهم، إذ لا إشكال في كونهم منكرين لكثير من ضروريات هذا الدين، نعم لو فرض فيهم قاصر - وإن كان يعد ذلك غاية البعد - لم يكن بمقتضى ما ذكرنا نجساً من هذا الباب، فلا بد لنجاسته من التماس سبب آخر، وهو أن يقال: إن هذه الطائفة الخبيثة قائلون بمنسوخية هذه الشريعة، وبنيي جديد، وكتاب جديد ودين جديد، فيكون حالهم بالنسبة إلى المسلمين (بلا تشبيه) حال المسلمين بالنسبة إلى اليهود والنصارى، فكما أن المسلمين بمجرد قبولهم وتصديقهم برسالة موسى - عليه السلام - وصدق التوراة لا يصدق عليهم اسم اليهودي، وكذلك بمجرد تصديقهم بنبوة عيسى - عليه السلام - وكتابه الإنجيل لا يصح عليهم إطلاق اسم النصارى - إذ يعتبر في صدق الإسمين الالتزام الفعلي بلوازم دينك الدينين، والمعدودية من أمة أحد هذين الرسولين ورعيته. - كذلك مجرد تصديق هؤلاء الأرجاس بنبوة نبيتنا وصحة القرآن، مع عدم التزامهم فعلاً بلوازم هذا الدين وعدم احتسابهم رسولهم الفعلي الذي على أوامره ونواهيته مدار أحكام الله محمد بن عبد الله ﷺ، لا يوجب تسميتهم باسم المسلم، فيكون حالهم حال اليهود، والنصارى في النجاسة وأشد من حال منكر الضروري، وحال قاصرهم - لو كان - حال قاصر اليهود، والنصارى فيحكم بنجاسته مع الالتزام بعدم عقوبته في الآخرة، إذ لا ملازمة بين رفع العقوبة وعدم الكفر كما عرفت في ما تقدم.

ومحصل الكلام في النواصب والخواارج: أننا لو أردنا الحكم بنجاسة النواصب من جهة إنكارهم الضروري، فإن كان الحكم بنجاسة منكر الضروري لأجل تكذيب النبي، فهذا لا يستقيم في كثير من النواصب، لعدم علمهم بضرورية ود

علي - عليه السلام -، وجهلهم به ولو عن تقصير، وإن كان لأجل موضوعية الإنكار للضروري، كما قد استفيد من المطلقات المذكورة، فحيث إن كان يشمل الجاهل المقصر منهم، إلا أنك عرفت خروج القاصر بواسطة أدلة دره الحدّ عن الجاهل بحرمة ما يوجبه، بناء على ما هو الظاهر من الملازمة بين عدم الحدّ وعدم الكفر، فلا يصير دليلاً حيث تدّ في القصر منهم، هذا حال الأدلة العامة.

وأما الأدلة الخاصة فيمكن الخدشة في كلّها، فإنّ منها ما في بعض الروايات من التعبير «بأنّ الناصب أنجس من الكلب» وهذا لا يدلّ على النجاسة الظاهرية، ويمكن أن يكون المراد أنّه أسوأ حالاً وأخبث باطناً من الكلب، فإنّه يقال مثل هذه العبارة في مثل هذا المقام.

ومنها ما ورد في غسالة ماء الحمام الذي يغتسل فيه اليهودي، والنصراني، والجنب، وولد الزنا، والناصب، من الأمر باجتناب هذا الماء، والخدشة فيه أنّه قد أرففه بولد الزنا، وبناء المشهور على طهارته، فلا بدّ من الالتزام بعدم كون هذا الحكم فيه لأجل النجاسة، فليس دلالة فيها على النجاسة بالنسبة إلى الناصب أيضاً.

ومنها ما ورد في باب النكاح من عدم جواز مناكرة الناصب، وهذا من آثار عدم الإسلام بالمعنى الأعم، وعدمه ملازم للنجاسة، والخدشة فيه أنّه لا يعلم كون الوجه في المنع عن مناكرة الناصب كفره بهذا المعنى ونجاسته، فلعلّه كان نظير المنع عن مناكرة شارب الخمر لا كالممنوع عن مناكرة الكفار، فهذا حال الأدلة الخاصة.

فالعمدة في الحكم بنجاسة النواصب بتهم أقسامهم من العالم والجاهل

والمقتصر والقاصر، هو الإجماع، فإنه ربّما يمكن تحصيل القطع من الإجماعات المنقولة في المقام، وعدم ظهور مخالف بثبوت الإجماع محققاً على نجاستهم، غاية الأمر رفع العقوبة عن قصرهم.

نعم قد يستشكل بأنه على هذا فما وجه ما هو المعلوم من سيرة السلف من أصحاب الأئمة وشيعتهم من عدم الاجتناب عن هؤلاء النواصب، مع شيوعهم وكثرتهم خصوصاً في أزمنة بني أمية؟ فإنه لم يعلم التحرّز من أحدهم، بل المعلوم عدم التحرّز واشتراء الجلود من أسواقهم، والحاصل عدم معاملة الكفار معهم.

والجواب بوجهين:

الأول: إمكان منع شيوع هذا المعنى حتى في تلك الأزمنة، وربّما كان الرجل محباً لعليّ - عليه السلام - أو غير مبغض ولا محب، ولكن يعدّ نفسه في عداد النواصب لأجل حقن دمه وعرضه، فلا يعلم كونه المبغض له - عليه السلام - بذلك الشيوع.

والثاني: إمكان خفاء هذا الحكم في هذه الأزمنة، ويكون أوّل ظهوره من زمان الصادقين - عليهم السلام - كما هو الحال في كثير من الأحكام.

ثم يقع الإشكال في معنى الناصب، حيث يظهر من بعض الأخبار أنه ليس المراد به من يبغض محمداً وآل محمد - صلوات الله عليهم أجمعين - وإنما المراد به من نصب العداوة لشيعتهم، أو المتبرّين من أعدائهم، وهذا المعنى يشمل عامة المخالفين، فإنّ عداوتهم للشيعة ممّا لا ينكر، ولا يتوهم أنّ نصبهم للشيعة من حيث هم شيعة راجع إلى نصب الأئمة - عليهم السلام - فإنّهم زاعمون أنّ مذهب الشيعة مخترع لهم ولم يكن عليه مذاق الأئمة، بل كانوا متبرّين من هذا المذهب، ومحيين

للخلفاء، ومعتقدين بحقيقتهم - تعالوا عن ذلك علواً كبيراً -.

وبعد وضوح نجاسة الناصب بالإجماع يلزم نجاسة العامة قاطبة، وقد ظهر في ما تقدم خلاف ذلك.

والجواب: أنه قد ثبت في ما تقدم بالأدلة القطعية، وهي الأخبار البالغة حدّ اليقين الفارقة بين الإسلام والإيمان الحكم بطهارة غير المبغض للأمر - عليه السلام - من المخالفين، وفي هذا البعض المذكور من الأخبار أيضاً وقع التنزيل لهم منزلة الناصب، فيحتمل كونه بلحاظ أثر النجاسة ونحوه، ويحتمل بلحاظ الآثار الأخروية، ولا يخفى أنّ الجمع بين هذا القطع والتنزيل المذكور الوارد في الخبر ليس إلا بأن المراد هو الإلحاق لهم بالنواصب في الآثار الأخروية، بعد الافتراق في الأحكام الدنيوية المرتبة على مجرد الإسلام. هذا هو الكلام في النواصب.

وأما الخوارج، فهم أشدّ من النواصب فإثم طائفة مخصوصة متديّنون ببغض أمير المؤمنين - عليه السلام - وكان أوّل بروزهم بعد نصب الحكمين في وقعة صفين، وقد اصطالحوا لفظ الخوارج لخصوص هذه الطائفة، فليس المراد مطلق من كان خارجاً على إمام زمانه للمحاربة معه، ولو لم يكن مبغضاً له، بل محباً له، ولكن دعاه إلى المحاربة مع الإمام الطمع في حطام الدنيا، أو الخوف من الظالم الجائر، مع تصديقه بكونه إماماً مفترض الطاعة وحبّه له، كما ربّما يدعى ذلك في بعض من حضر بأرض الطفّ في جند ابن سعد - لعنة الله عليه - مثل الحرّ الشهيد وأتباعه، فهم وإن كانوا خارجين على الإمام ومقاتلين معه، ولكن حيث لم يكونوا مبغضين له فلاوجه لنجاستهم وكفرهم، إذ لاوجه لنجاسة الخوارج وكفرهم عدا بغضهم لعليّ - عليه السلام -، وإلا فليس الخروج بها هو عنواناً مستقلاً لهذين الحكمين.

ومن هنا ربّما يمكن دفع الإشكال بمعاملة سيّد الشهداء - أرواح العالمين فداء - مع أتباع الحرّ معاملة الطاهرين، حيث سقاهم مع دوابهم بالقرب التي هيّتها لهم، فإنّه يجاب بأنّه لعلّه لم يكونوا مبغضين لجناحه بل خرجوا لأجل الطمع، أو الخوف، أو لعدم معرفته - عليه السلام -، ولا منافاة بين عدم كفرهم وأعظميّة فسقهم وكونه بمثابة لن يغفر الله له أبداً، كما شهدت بذلك الأخبار.

نعم قد يشكل بأنّه قد علم من السير والتواريخ، أنّ عليّاً - عليه السلام - لم يعامل مع خوارج نهروان معاملة الكفّار، فلم ينهب أموالهم ولا أسر نساءهم^(١) ولو كانوا كفّاراً لعامل معهم معاملة سائر الكفّار في النهب والأسر.

والجواب: أنّ المتحلين للإسلام المحكومين بالكفر ليس حالهم حال الكفّار الغير المسلمين، وإن كانوا مشاركين معهم في النجاسة، وعدم جريان المناكح والمواريث، وذلك لأنّ الكفّار الغير المسلمين ليس من آداب قتالهم عدم مقاتلتهم إلّا بعد بدأتهم بالحرب، ولا عدم نهب الأموال وأسر الحرّيم، ولكنّ المتحلون للإسلام يكون من آداب حرّيم عدم محاربتهم قبل ابتدائهم، وعدم النهب والأسر لهم بعد مغلوبيتهم، وعلم ذلك كلّ من فعل الأمير - عليه السلام - في وقعة الجمل ونظائره، حتّى أنّ بعض العامة قال: لولا قتال علي - عليه السلام - مع المسلمين لم يعلم كيف حال القتال معهم، ولم يعلم الفرق بين القتال معهم والقتال مع الكافر الأصلي.

والحاصل: أنّ ثمرة انتحال الإسلام هو الفرق مع الكافر الأصلي في هذه الآداب، وإن انتفت ^{نُزراً} من جهة الآثار الأخر: من الطهارة والمناكح والمواريث.

١- فإنّ المتقول أنّه - عليه السلام - بعد قتلهم كلّما وجد من سلاح حرّيم وأنعامهم قسمه على عسكره - عليه السلام - والأشياء الأخر والعبيد والإماء ردّها إلى ورثات الخوارج. منه عفي عنه.

وأما الغلاة فإن كانوا معتقدين أنّ عليّاً -عليه السلام- إله، وأنّ الله تعالى ليس بإله، فهم منكرون للألوهية للباري تعالى، وإن كانوا معتقدين أنّه -صلوات الله عليه- شريك لله، وإله آخر غير الله فهذا شرك، فلا إشكال في كفرهم ونجاستهم على هذين الفرضين، وإن كانوا مثبتين للألوهية لذات الباري ونافين للشريك له، ولكن اعتقدوا أنّ الله قد حلّ في جسد عليّ -عليه السلام- نظير ما زعمه النصارى في المسيح - فإنّ الظاهر أنّهم قائلون بحلول الله في هيكل المسيح - فهذا المعنى كفر، ووجهه أنّه إنكار لضرورة الدين لامن جهة إثبات المكان له تعالى، فإنّه ليس ذلك في بدو الإسلام من الضروريات ولا من جهة تحديده سبحانه، حيث إنّ لازمه كونه تعالى في نقطة معيّنة دون سائر النقاط، فإنّ هذا المعنى أيضاً لم يكن ضرورياً.

نعم هذان الأمران أعني: نفي المكان له، ونفي محدوديته تعالى صاراً من جملة ضروريات مذهبنا في زماننا هذا، وأما في بدو الإسلام، فالظاهر عدم تبيّن صفات الله بهذه الكيفية التي صارت في الأيدي في هذا الزمان، فإنّه من بركات كلمات الأمير. وفي زمن النبي لم ينكشف على هذا النحو حتّى روي في التفسير عند تفسير قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي...﴾ أنّ عائشة مع كونها زوجة النبي تعجبت من ذلك، وأنّ النجوى التي لم أسمعها مع قربي كيف سمعها الله مع بعده عن هذا المكان، وتمكّنه فوق عرشه.

وبالجملة: لا يبعد القول بأن مثل عدم تحيّزه تعالى وعدم محدوديته إنّما انكشف ببركة كلمات الأمير، مع أنّها في هذا الزمان أيضاً ليسا من ضروريات الدين، بل يكونان من ضروريات المذهب، وإلا أمكن اختلاف الزمان في حصول الضرورة، بأن يقال: إنّها وإن لم يبلغا في زمن النبي مرتبة الضرورة، لكن لا ينافي

صيرورتها كذلك بعد هذا الزمان، فغاية الأمر عدم النجاسة في ذلك الزمان، وأما بعده فيثبت النجاسة..

وكيف كان، فالوجه في كونهم على هذا الفرض منكرين للضروري، أن حلول الله في جسم واحد من أفراد البشر، ونزوله في هيكله، كان أمراً منكراً ضرورياً المنكرية من صدر الإسلام.

ثم إن بعض المتقدمين خصوصاً القميين، كانوا يسمون الشخص غالباً بمجرد قوله ببعض الصفات الخارجة عن العادة للنبي أو الوصي مما لم يُصغره عامة الناس. ومن هذا القبيل ما نقله الصدوق عن شيخه ابن الوليد - رضي الله عنهما - من أنه نسب الغلو إلى جماعة نفوا السهو عن الأنبياء وأوصيائهم، والحق أن هذا لا يضر بشيء من أصول الدين أو المذهب، إلا أن هذا الشخص رأى المناسب بشأن النبي أو الإمام كذلك، فكما إننا نقول: إن مرتبة النبوة أو الإمامة مانعة عن الفسق فكذلك يقول هذا: إن هذه المرتبة مانعة عن السهو أيضاً، وليس هذا إنكاراً للنبوة، وللإمامية، وللشيء من ضروريات العقائد، فلا وجه لنسبته إلى الغلو وتكفيره.

وحيث انجز الكلام إلى هنا فلا بأس بإشارة إجمالية إلى المسألة المذكورة.

فقول: قد وردت الأخبار المتكاثرة المتظافرة في باب الصلاة على وقوع السهو عن النبي، وقضية العصا المشوقة أيضاً معلومة من الأخبار وفيها الصحيح.

فقول: النبي والإمام إلى كل غاية من علو المقام وارتفاع الدرجة بلغا، فلم يخرجنا عن تحت قدرة الباري، ومع ذلك هم بشر مقهورون لله سبحانه، فكما أن الله مقتدر على قبض روحهم الشريف فكذلك يقدر على أخذ ذكركم، وإلقاء السهو،

والنسيان إليهم إذا اقتضت المصلحة ذلك، ولو كان هو تعريف كونهم مخلوقين
لثلاً يتوهم القاصر فيهم الربوبية، فأبي مانع يمنع ذلك وهم في هذا الحال أيضاً
متمكّنون في مرتبتهم، من دون حدوث نقيصة أصلاً فيما هم عليه من رفعة المقام.

نعم ليس هذا كسهونا، فإنّ السهو فينا ينشأ من سلطنة الشيطان علينا
وغلبة الخيالات الفاسدة في قلوبنا، فتشوّش بذلك حواسنا فيعرض النسيان.

وأما فيهم فممنشأته قدرة الله وسلطته، فلذلك وقع التعبير عنه في عبارة
بعض العلماء بالإسهاء أي الإيقاع في السهو يعني إيقاع الله تعالى إياهم -
صلوات الله عليهم - في السهو.

ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ هذا مخصوص بالموضوعات، فلأمانع من جواز
إسهائهم في الموضوعات.

وأما في تبليغ الأحكام فحيث قلنا: إنّ المباشر لإلقاء السهو، وأخذ الذكر هو
الله فلا يمكن عقلاً صدوره منه تعالى في مقام التبليغ، فإنّه مناف للعرض من
البعثة، فإنّه تبليغ الأحكام، ويبتل هذا الغرض بالإسهاء، فيمتنع صدوره منه
تعالى، ولم يقل به في مورد التبليغ أيضاً أحد، ففي هذا المورد دلّ العقل والنقل على
الامتناع، وأما في الموضوعات فبعد وجود الأخبار الصحيحة لا يابى العقل أن
يسلّط الله عليهم السهو في موضوع لأجل مصلحة، وليس هذا منافياً لاعتقاد من
الاعتقادات الدينية.

فحصل أنّ إثبات السهو كفيه ليس شيء منها من المنكرات، فبأبيّ منها
قال أحد لا يوجب الكفر.

ثمّ يجب التنبيه هنا على مطلب، وهو أنّ المشركين من القریش والوثنيين

منهم لا إشكال في أنهم لم يزعموا كون الوثن هو الإله الأصلي، ولا كونه شريكاً لله تعالى، بل هم كانوا كما حكى الله تعالى عنهم في القرآن حيث قال عز من قائل حكاية عنهم: ﴿إِنَّمَا نَعْبُدُهُمْ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^(١) ومعنى العبادة هو الخضوع والخشوع والتملق، فمحصله: إِنَّا نَتَمَلَّقُ مِنْ هَؤُلَاءِ الْأَوْثَانِ لِكَيْ يَشْفَعُوا لَنَا عِنْدَ اللَّهِ، فعلى هذا فكُلُّ تَمَلَّقٍ لِلْمَخْلُوقِ لِفَرْضِ أَنْ يَشْفَعَ عِنْدَ اللَّهِ لِلْمَتَمَلِّقِ يَكُونُ مِثْلَ فِعْلِ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ، وهذا هو شبهة الطائفة الوهابية على عامة المسلمين من أنهم يزورون القبور المتبركة والضرائح المطهرة في المشاهد المشرفة، فقالوا: إِنَّ هَذِهِ الْأَعْمَالُ الصَّادِرَةَ مِنْكُمْ عِنْدَ هَذِهِ الْمَقَابِرِ وَالضَّرَائِحِ تُشَبِّهُ بِأَعْمَالِ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ لِأَوْثَانِهِمْ، فَهَمَّ كَانُوا يَتَقَرَّبُونَ بِذَلِكَ إِلَى اللَّهِ لِأَنَّهُ يَشْفَعُ لَكُمْ صَاحِبُهَا - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - وَمِنْ هُنَا حَكَمُوا بِكُفْرِ عَامَّةِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ مِنَ الشَّيْعِيِّ وَالسُّنِّيِّ - فَإِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ أَيْضاً يَعْمَلُونَ هَذِهِ الْأَعْمَالُ لِضَرِيحِ النَّبِيِّ ﷺ - وَفَعَلُوا بِضَرِيحِ سَيِّدِ الشُّهَدَاءِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَا فَعَلُوا، وَأَرَادَ رَيْسُهُمُ الذَّهَابُ نَحْوَ ضَرِيحِ الرَّسُولِ، وَالْفِعْلُ عِنْدَهُ أَيْضاً بِمِثْلِ مَا فَعَلَهُ بِذَلِكَ الضَّرِيحِ فَامْتَنَعَ مِنْ ذَلِكَ جَيْشُهُ.

والجواب: أَنَّ تَوَاضِعَ الْمَخْلُوقِ إِذَا كَانَ بِأَمْرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَهُوَ لَيْسَ تَوَاضِعاً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَأَقْوَى شَاهِدٌ عَلَى الْمُدَّعَى سَجْدَةُ الْمَلَائِكَةِ لِأَدَمَ بِأَمْرِ اللَّهِ، وَقَدْ وَرَدَ فِي الْأَخْبَارِ مَحَاجَّةُ النَّبِيِّ ﷺ مَعَ...^(٢) وَوَرُودُ الْجَوَابِ بِتَبْعِيْرَيْنِ، لَكِنْ كِلَاهُمَا يَرْجِعُ إِلَى وَاحِدٍ بِحَسَبِ الرُّوحِ وَاللُّبِّ:

١- الزمر/٣.

٢- هنا بياض في الأصل.

أحدهما: أن آدم كان جهة كما تكون القبلة جهة لنا في الصلاة إلهياً فنحن نوقع العبادة إلى هذه الجهة، لأننا نسجد ونركع ونوقع العبادة للكعبة، فكذا الملائكة أيضاً سجدوا لله تعالى وكان عبادتهم بجهة آدم - عليه السلام -.

والثاني: أن سجدهم لآدم كانت مأموراً بها من الله تعالى، وبعد كونها كذلك يكون في الحقيقة سجدهم لله، ومحصل التعبيرين أنها عبادة لله بهذه الوجهة، وإذن فكل ما يفعله الشيعة عند ضرائح أئمتهم حيث يكون بأمر الله فلاضير فيها.

نعم لا بدّ من المتابعة في أنحاء التواضع لتلك القبور للنحو الذي أمره الله، فلو وقع تواضع لأحد الأئمة أو لقبورهم على غير ما أمره الله وعلى نحو لم يصل الإذن فيه من الشرع، فالتواضع بهذا النحو والتعلق بهذا القسم لاشكّ في كونه بعينه مثل فعل هؤلاء المشركين وفي كون فاعله منسلكاً في سلوكهم، فلا بدّ في نحو التواضع لهم عليهم السلام من وصول الإذن ولو بالوجه العام.

ومن جملة ما لم يرد به الإذن السجدة، فمن سجد لأحد الأئمة أو لقبورهم فهو مشرك، وقد ورد أنهم - عليهم السلام - لم يمتنعوا من تقبيل أيديهم الشريفة، ولكن منعوا من تقبيل أرجلهم المطهرة معللين بأن السجدة مخصوصة بالله تعالى، وبالجملة السجدة من جملة الأطوار والأنحاء التي لم يرد فيها الإذن بل ورد النهي عنها.

وأما تقبيل عتبة هذه الروضات المقدسة فلم يرد بعنوانها الخاص دليل، وإذن فيختلف حاله على حسب اختلاف قصد الفاعل، فإن قصد بذلك أن يترك شفاته بالوصول إلى العتبة، بحيث لو لم يكن العتبة على الأرض بل كان مرتفعاً

لقبها بارتفاعها، وليس للانحناء على هيئة السجدة مدخل في ما هو غرضه إلا مجرد المقدّمية - نظير من ينحني على هذه الهيئة لأجل أن يقبل قطعة الخبز الساقطة على الأرض، فإنّ انحناءه ليس إلا لأجل المقدّمية للوصول الشفة إلى الخبز - فلا إشكال فيه، وكذلك لإشكال لو كان وجه اختياره العتبة خاصّة للتقيل، دون سائر مواضع الباب ومواضع ذلك الحائط الشريف، أنّ المشقّة في هذا التقيل أكثر لاحتياجه إلى الانحناء الغير المحتاج إليه تقيل الحائط وسائر خشبة الباب، بحيث لو كان نحو آخر من أنحاء التقيل أشقّ من هذا كالتقيل عن الفناء لاختاره، وبالجملة ليس منظوره من التقيل على هذه الكيفيّة إلا ما فيه من المشقّة بالنسبة إلى غيره.

وأما إن كان من قصده حصول التعظيم بهذا الانحناء الموجود في هذا التقيل المفقود في تقيل الخشبة والحائط دون مجرد المقدّمية، إمّا للوصول الشفة، وإمّا لحصول المشقّة، فهذا داخل في السجدة المحرّمة، وصاحبه منسلك في سلك مشركي قريش، وذلك لأنّ السجدة ليست إلا الانحناء على الوجه المزبور مع وضع بعض من مواضع الوجه على الأرض، ولا اختصاص لخصوص الجبهة والجبين والخذّ، بل كلّ المواضع من الوجه على حدّ سواء، فإنّ الانكسار والمذلة المطلوبة من السجدة حاصلة في خصوص الانحناء المزبور.

وبعبارة أخرى: طرح النفس على التراب من دون فرق في ما يوضع من الوجه على التراب بين كونه جبهة أو جبيناً أو خدّاً أو شفةً أو ذقناً، أو غيرها من مواضعه، وهذا المعنى بعمومه وبتمام أقسامه صار مخصوصاً بذات الباري، ولهذا نهى الأئمة - عليهم السلام - عن تقيل رجلهم الشريفة معللاً بأنّ السجدة لا تجوز لغير الله، وليس

وجبه إلا أن الانحناء إلى أن يصل الشفة إلى الرجل بنفسه سجود، مع أن ما يقع على الرجل هو الشفة، ويدل على حصول السجود بالذقن قوله تعالى: ﴿الْمُؤَدَّبَاتُ سَجْدًا﴾^(١).

وبالجملته: فعلى هذا يشكل غاية الإشكال ما شاع وذاع في زماننا هذا، من التقييل لتلك العتبات المباركات، فاصداً بالانحناء المذكور التعظيم، وحصول الانكسار والمذلة، ويكون وجه اختياره على تقييل الخشبة والحائط، كونه أشد مذلة وأبلغ تعظيماً من غيره، وليس ذلك إلا لاشتغاله على الانحناء المذكور المسمى بالسجدة، فيرجع الحاصل إلى قصد التعظيم والخضوع والتذلل بهذه الهيئة الانحنائية، وهذا ليس إلا السجود المحرم المنهي عن إيقاعه لغير الله، الموجب إيقاعه لأحد من المخلوقين **بشرك** صاحبه بالله.

والحاصل: أن هذه الهيئة الخاصة يمكن وقوعها على نيات عديدة.

الأول: لمجرد المقدمية لوصول الشفة إلى العتبة، كما في الانحناء لأجل تقييل الطفل النائم على الأرض أو قطعة الخبز.

والثاني: أن يكون الملحوظ نفس هذه الهيئة لكن لبااعتبار ما فيه من التذلل والخضوع، بل الملحوظ المشقة الكائنة فيه، وهذان لإشكال فيهما لخروجهما عن عنوان السجدة.

والثالث: أن يقع على وجه يكون المقصود نفس هذه الهيئة، ويكون المنظور التذلل والخشوع الحاصل فيه. وهذا على قسمين:

الأول: أن يكون طرف الخشوع والتذلل بحسب قصده صاحب الضريح

- صلوات الله عليه - وهذا داخل في السجدة لغير الله.

والثاني : أن يكون الطرف هو الله، بأن يسجد في هذا المكان الشريف على العتبة لله تعالى شكراً لأن وفقه للتشرف بهذه الروضة المنورة وهذا لا إشكال فيه، لكونه سجدة لله تعالى.

وكما يكون السجود مخصوصاً بالله، فكذلك الركوع كما يدل عليه الدعاء المأثور عقيب صلاة الزيارة في تلك البقاع المنورة، ولا بد أن يتأمل المتأمل كيف أدرجوا فقرة اختصاص السجود والركوع بالله تعالى في فقرات هذا الدعاء، لئلا يغفل عنه زائر، ومع ذلك يقع منه في اليوم والليلة أكثر من أن يحصى، وهذا من نتائج ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعاننا الله على إجراء هذين الركنين المتروكين، وكم مفاسد ترتبت على تركهما.

ومن جملة ما يختص بالله التضحية وإراقة الدم فلا يجوز إلا في سبيل الله، فما تداول من نذرها لأحد الأئمة - عليهم السلام - شبيه بما تعارف من التقييل المذكور وبما كانوا يفعلونه مشركوا قريش، فإنه كان وجه من وجوه عباداتهم وتملقاتهم لأوثانهم تضحية الأضحية لها، وطريق التصحيح والفرار عن هذا العمل الشنيع مع إدراك الفضيلة أن ينذر التضحية لله، ويجعل من متعلق نذره إعطاء لحم الأضحية زوار ذلك الحرم الشريف أو خدامه، أو ينذر ذلك ويفعل ثم يهدي ثوابه إلى الإمام - عليه السلام -.

وهنا مطلب آخر يناسب بالمقام ذكره:

وهو أن من أنكر الأولوية لإشكال في نجاسته، وليس من جهة إنكار الضروري، بل اعتقاد الألوهية له موضوعية في تحقق الإسلام، فالإسلام عبارة عن

اعتقادات منها اعتقاد الربوبية في الله تعالى، فمن فقد بعض هذه العقائد فهو كافر من غير فرق بين العالم، والجاهل، المقصر، والقاصر، وكذلك الكلام في إنكار النبوة، فإن اعتقادها أيضاً له موضوعية وركنية للإسلام فبدونه لإسلام، فكفر منكرها من جهة فقدانه ركن الدين لامن جهة إنكار الضروري، فلا فرق إذن بين العالم، والجاهل، عن تقصير أو قصور، كما في القصر من اليهود والنصارى.

إنها الكلام في المعاد الجسماني، فهل منكره مثل منكر الألوهية، أو الرسالة في كون كفره من جهة فقدان الركن الدين فيه، وهذا مبنى على أن الاعتقاد بالمعاد الجسماني يكون كالاقتقادين السابقين في الركنية للإسلام، أو أن كفر صاحبه من باب كفر منكر الضروري، وتظهر ثمرة الوجهين فيما إذا أقر الشخص بأصل المعاد ولكن شك في عودة هذا البدن العنصري أو الروح، وبالجمله شك في كيفية المعاد بعد العلم بأصله ولم يبلغ حد الإنكار، بمعنى أنه لا يقول بنفي المعاد الجسماني ولكن يقول: لا أعلم لي بأحد المعادين.

وبعبارة أخرى يقول: إني شاك في المراد بالآيات والأخبار المثبتة للمعاد أنه خصوص الجسماني، أو خصوص الروحاني، فليس معترفاً بمجيب النبي بالجسماني، ومع ذلك يقول: إني أشك في صحة ما جاء به النبي، فإن هذا راجع إلى الشك في النبوة، ولاشك في كفر صاحبه وليس بانياً أيضاً مع وجود حالة الشك على نفي المعاد الجسماني، بل يبقى على التردد مع عدم عقد القلب على شيء من الطرفين، فإن قلنا بموضوعية الاعتقاد المذكور وكونه دخيلاً في الإسلام، فيحكم بكفر هذا الشخص، إذ كما أن المعتقد بالخلاف غير واجد لهذا الاعتقاد، فكذلك الشاك المتردد الخالي عن البناء والعزم وهذا واضح.

وإن قلنا بالثاني وأنه لامدخلية للاعتقاد المذكور فلا يحكم بكفره، وذلك لأن الثابت بالأخبار في باب إنكار الضروي هو ارتكاب الحرام بعنوان أنه حلال، وبعبارة أخرى: العزم القلبي على خلاف الضرورة هو الذي يستفاد من أخبار هذا الباب، من غير فرق بين كون العازم شاكاً، أو قاطعاً بالخلاف، أو قاطعاً على طبق عزمه، وأما من كان شاكاً في الضروي بالمعنى المذكور، أعني: الشك في المراد مع خلوه عن العزم على الخلاف، فلا دليل على كفره ونجاسته.

فالعمدة تحقيق أن معاد الجسماني من قبيل الألوهية والنبوة، كما اشتهر من أن أصول الدين هذه الثلاثة أو أنه من جملة الضروريات؟

فنقول: لا شك ولا ريب في أن من تتبع الآيات مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يُجْهِمِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُجْهِمُ الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(١) وغيره وكذا الأخبار، يقطع بأن تحمّل المشاق في تبليغ المعاد في هذا الدين والأديان الماضية، والمحااجة والمنازعة بين الأنبياء - عليهم السلام - وأممهم ليس إلا في موضوع المعاد بمعنى عودة هذا الجسم بتام كفياته وهيئاته، وأن غرض الأنبياء كان إدخال هذا المعنى في أذهان الأمة، ولبعده عن أذهانهم وقع ما وقع من المشاق، والسؤالات والجوابات، وإلا فلو كان مدعى الأنبياء عودة الروح فقط فهذا لم يكن أمراً تأبى عن قبوله الطباع، ولما استشكل القوم بقولهم: ﴿مَنْ يُجْهِمِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ولما أجاب الرسول على تقدير الإشكال بقوله: ﴿يُجْهِمُ الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ بل يقول: أخطاتم في فهم مرادي وليس مدعائي كما زعمتم بل هو عودة الروح دون الجسم.

وإذن فكون المعاد الجسماني من ضروريات هذا الدين، بل جميع الأديان من أول تأسيس كل دين مما لا ينبغي الارتباب فيه.

نعم خصوص أن الذي يعاد هو هذا الجسم الموجود في الدنيا على ما هو عليه من الكثافات بدون تغيير أصلاً، أو أنه يتغير هذا الجسم ويصير مناسباً لعالم البرزخ فيصير اللف من عالم الدنيا، وفي عالم القيامة يصير اللف من البرزخ، وبالجملة يصير في كل عالم بما هو من سنخ هذا العالم ومناسبه من اللطافة والكثافة، فكل من هذين مما أمكن القول به، وليس ادعاء شيء منها إنكاراً للضروري، بل إثبات كل واحد والشك والتردد بينهما خال عن المحذور.

وبالجملة: فالقدر المتيقن ثبوته من الآيات والأخبار هو المعاد المقيّد بالجسماني، والذي جاء به النبي بل جميع الأنبياء هذا المقيّد بغيره، ولكنه مع ذلك يمكن التفكيك بين أصل المقيّد وقيده في الحكم العقلي.

وتوضيح ذلك أنه لا إشكال في أن أصل المعاد من أركان الدين بحكم العقل، كاعتقاد الربوبية والنبوة، فلا بد في تحقق الإسلام الاعتقاد بالربوبية والنبوة ومعاد ما، بل هذا أعظم من هذين، فإن الغرض الأصلي من هذين إنها يحصل بهذا، إذ لولا المعاد رأساً لبطل الغرض من بعث الرسل، وإنزال الكتب، وتشريع التكاليف، وأما خصوصية القيد وهو الجسمانية فلا يستقل العقل بإثباته وتقويم الدين به.

فالذليل في كون منكر هذا القيد كمنكر الأصل، وأن اعتقاد القيد كاعتقاد الأصل له موضوعية وركنية ينحصر في التعبد، كأن قام الذليل على أن الإسلام يتحقق بالتوحيد والنبوة والمعاد الجسماني، أو ما يفيد هذا المعنى، ولكن لم يرد بهذا

المعنى، بل ما دلّت الأدلّة وجاءت به الرسل هو الحكاية عن كون هذا المقيد مع قيده واقعاً، فاستفيد بدليل العقل أنّ إنكار هذا المقيد بأصله موجب للخروج عن الدين، كإنكار الوحدانية أو الرسالة، وأما إنكاره بقيده فلم يحكم العقل بكونه كذلك، ولا قام التعبد بذلك.

فحصل من ذلك: عدم الدليل على كفر الشاك في هذا المقيد بقيده، وإن قام على كفر الشاك فيه بأصله، كما أنه لا كلام في كفر منكره أعم من أن يكون بأصله أو بقيده.

فعلم بما ذكرنا أنّ من قال بعود الروح فقط دون الجسم فهذا منكر للضروري، ومن قال بثبوت المعاد الجسماني، وزعم أنه الجسم الدنيوي يصير في البرزخ أطف من الدنيا، وفي القيامة أطف من البرزخ، فهو كمن قال بثبوت ذلك وزعم عود هذا الجسم بدون تغيير ومع هذه الكشافات، ليس واحد منهما منكراً لركن الدين ولا للضرورة، كما أنّ المثبت للمعاد الجسماني الشاك في هاتين الكيفيتين أيضاً كذلك، وأما الشاك في المعاد الجسماني والمعاد الروحاني مع العلم بأصل المعاد، فلا إشكال في كونه شاكاً في الضروري.

والكلام في أنه شاك في ركن الدين وأصله وأساسه، أو في مجرّد ضروري من ضرورياته، وأما الشاك في أصل المعاد فلا إشكال في كفره ونجاسته، لكونه شاكاً في ما يكون الاعتقاد به من أصول الدين

وبقي الكلام في المجسّمة ويعتبر عنهم بالمشبهة أيضاً ومجمل الكلام فيهم: أنّ القول بجسميّة الباري إن كان مع القول بلوازم الجسميّة من الحدوث والتركيب والاحتياج إلى المكان ونحوها فهذا إنكار لضروري الدين بل الأديان قاطبة، فإنها

بأسرها متفقة في إثبات الصانع القديم، وإن لم يلتزم القائل بالجسمية بهذه اللوازم بأن يقول بالجسمية ومع ذلك اعتقد بالقدم، فلا يكون مجرد الاعتقاد بالجسمية مضرًا بطهارته وإسلامه، وذلك لأن نفي الجسمية ليس له عنوان مستقل في الأخبار بأن اعتقاده دخيل في تحقق الإسلام، أو أن إنكاره موجب للكفر، فينحصر الوجه في نجاسة منكروه بضروريته وهي ممنوعة، فإن هذا وأشباهه من صفات الباري جل ذكره قد استفيد من بركات بيانات الأئمة - عليهم السلام -، وإلا ففي زمن النبي ﷺ لم يكن بهذا التنقيح وكانوا يزعمون الله جسماً في جهة الفوق يمكن أن يرى كما ترى الأجسام، كما تشهد له قضية عائشة التي سمعتها فيما تقدم.

وبالجملة: فنفي الجسمية يكون من ضروريات المذهب دون الإسلام، ومثل هذا بعينه الكلام في المجبرة القائلين بأنه ليس يصدر من العبد فعل، سواء كان حسناً أم قبيحاً إلا وهو يكون بقهاريّة الله تعالى واختياره من دون اختيار للعبد أصلاً، فإن التزموا بلوازم هذا الاعتقاد أيضاً من لغوية البعث والإنزال، وبطلان الجنة والنار، فلا كلام في كفرهم ونجاستهم لإنكارهم الضروري، بل ما يكون الاعتقاد به من الأصول، وإن لم يلتزموا بذلك بأن جمعوا بين الاعتقاد بالجبر مع الاعتقاد بصحة التكليف، وعدم لغويتها، وحقية الحشر، والجنة والنار، فليس وجه للحكم بكفرهم بمجرد الاعتقاد بالجبر، إذ ليس له عنوان مستقل في الأخبار ولا يكون من الضروريات للإسلام، بل هو من العلوم الحاصلة من بركات وجود أئمتنا - عليهم السلام - لما هو المنقول عنهم من قولهم: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»^(١).

نعم قد ورد في بعض الأخبار إطلاق الكافر على المجتمة والمجبرة، وهو

قول مولانا الرضا - عليه السلام -: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر» وهذا لا يدل على النجاسة، إذ لعله كإطلاق الكافر على السنّي في الأخبار المتقدمة، فالمراد به الخروج من الإيمان وترتب حكم الكافر الحقيقي في الآثار الأخروية، دون الخروج من الإسلام بالمعنى الأعم.

ويعين ما اخترنا في هاتين الطائفتين حكم المصنّف - دام علاه - في قوله:

مسألة: لإشكال في نجاسة الغلاة، والخوارج، والنواصب، وأما المجسّمة، والمجبرة، والقائلون بوحدة الوجود من الصوفيّة، إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم، إلّا مع العلم بالتزامهم بلسوازم مذاهيبهم من المفساد، انتهى.

أما الدراويش فإن كانوا يقولون: إنّه علاوة على هذه العلوم الشرعية المتكفّلة للواجبات والمستحبات المسطورة في الدفاتر المنقولة عن الأئمّة، يكون هنا علوم آخر مأثورة عنهم - عليهم السلام - في الأخلاق على سبيل الأسرار، والانتقال من صدر إلى صدر، ومع ذلك يعتقدون بصحّة ما بأيدينا، من الأخبار ويعملون بواجباتها ومستحباتها وغير ذلك، وأنّ الجاهل لا بدّ وأن يقلّد عن العالم فلا يكون وجه لكفرهم ونجاستهم.

أما المرشد فغاية الأمر أنّه ادّعى الأعلميّة، فهو كمن ادّعى الأعلمية في الفقه، غاية الأمر أنّ دعواه بلايئة، فإنّ العلماء لم يوثقوا رواة هذه العلوم، ومن شرائط القبول توثيق الراوي وتعديله، وأما المرید الآخذ من المرشد فحالنا كحالنا حيث نأخذ من رواة الأخبار ما يحكونه عن أئمّتنا - عليهم السلام - .

وبالجملة فحال هذه الطائفة حيثنذ مثل ما لو ادّعى أحدٌ وجدانه بعضاً من

الأصول الأربعمائة المفقودة إلى هذا الزمان، ورأى فيه ذكراً لم يكن يعرفه أحد إلى اليوم، فدعوى هذه الطائفة أيضاً راجعة إلى أننا وجدنا من الأئمة شيئاً ما وجدتموه، وهذا لا يوجب الكفر وإن كان دعواهم كاذبة.

وإن^(١) كانوا يقولون بنظير ما نعتقده في الأئمة أعني إثبات الولاية المطلقة لهم - عليهم السلام - وأنَّ العباد، والطاعة لا تقبل إلا مع ولائهم، ومحبتهم - عليهم السلام - ويكون لهم الأمرية والمولوية، والأولوية على الأنفس والأموال بالنسبة إلى قاطبة الرعية، ولا اختيار للعباد بالنسبة إلى أنفسهم، وأمواهم في قباهم، فلو أمر النبي أو الإمام أحداً بإعطاء رذائه يجب عليه، أو أراد أخذ داره أو دابته ليس له اختيار ومالكية في قباهما، وهذا كاختيار الله تعالى، فإنَّ الله ملك السماوات والأرض وبعده تعالى تكون هذه الولاية، والمالكية تنزلاً للنبي والأئمة - عليهم السلام - وهذا هو المراد بقوله: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾^(٢) وهذا المعنى قد أثبتته النبي ﷺ في الغدير لعلي - عليه السلام - وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾^(٣).

بيان ذلك أنَّ للنبي والإمام حيثيتان، إحداهما حيثية كونها مبلغين للأحكام عن الله تعالى إلى العباد، ففي هذه المرتبة هم - عليهم السلام - حاكون لحكم الله، فالنبي يحكي عن جبرئيل وهو عن الله تعالى، وكذا الأئمة عن النبي وهو عن جبرائيل وهو عن الله تعالى، وحيثية أخرى كونهم - عليهم السلام - باستقلالهم حاكمين به أمرين

١ - يأتي جوابه إنَّه فيما بعد وهو قوله - رحمة الله عليه - وكيف كان فإن كان هؤلاء يعتقدون هذا النحو من الولاية النخ.

٢ - الأحزاب: ٦.

٣ - النساء: ٥٩.

على العباد بحسب الموضوعات العرفية، فالمراد في الآية وجوب إطاعتهم من الحيثية الثانية، فإنَّ إطاعتهم من الحيثية الأولى راجعة إلى إطاعة الله تعالى، فلو كان المراد إطاعتهم من هذه الجهة لما كان وجه لذكر: ﴿وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ بل كان اللازم الاكتفاء بالأمر الأول، فليس إلاَّ لأنَّ إطاعة الرسول لها موضوعية، وكذلك إطاعة أولي الأمر وإن كان هذا المنصب أيضاً حاصلًا لهم - عليهم السلام - من قبل الله تعالى وهو المعطي لهم إياه، ثم هذه المرتبة من الولاية لا تكون للعلماء، نعم يكون لهم منصب القضاء، والإفتاء، والولاية على اليتامى والقصر ولكن هذه الولاية تكون عليهم وللصغار، فإنَّ مرجعه إلى تحميل الشارع مؤنة إصلاح أمور الصغار على الفقهاء.

وكيف كان فإن كان هؤلاء يعتقدون هذا النحو من الولاية التي نعتقده في الأئمة، في مرشدهم ومرادهم، فيعتقدونهم وسائط الفيض، وولاة الأمر، ويتدينون بولائهم وحبهم بعنوان أنه لا تقبل العبادة بدون ذلك، فهذا داخل في عنوان تمتلئ المخلوق لأجل أن يقرب المتملئ إلى الله، وهو على حذو فعل مشركي قريش وصاحبه مشرك، ونحن نفعل ذلك بالنسبة إلى الأئمة لأجل أمر الله تعالى.

ولا يتوهم أن العمارة بالنسبة إلى الخلفاء الثلاثة يكونون هكذا، فإن ذلك ممنوع، فإنهم لا يعتقدون الثلاثة وسائط الفيض، غاية الأمر اعتقدوا بالحسن فيهم وحرمة سبهم.

وأما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية، فحكمهم من حيث الطهارة والنجاسة مبني على معرفة قولهم ومذهبهم، فنقول: مقالة هؤلاء أن الموجود هو الله فقط وغيره معدومات صرفة، وليس لهم حظ من الوجود أصلاً بل هم وجودات

توهمية، فما ترى أنه وجود مجرد توهم نظير رؤية الحركة في ظل الشخص المتحرك، حيث يتوهم أنه شيء متحرك مع أنه لا شيء ومعدوم، وليس إلا عدم إشراق الشمس في مقدار من المكان.

ومثال آخر لتقريب المطلب: اسم الحسين المنقوش في العقيق يتوهم أنه نقش وشيء موجود، مع أنه لو يعقل كنهه فليس إلا عبارة عن عدم إحاطة العقيق في مقدار خاص، بحيث لو أحاطه أيضاً لم يكن في البين إلا العقيق، فتبين أن ما يتوهمه موجوداً عدم محض.

ومثال آخر: إذا أشرقت الشمس على سطح البيت وكان فيه روازن إلى داخل البيت، فيقع من تلك الروازن إشراقات متعدّدة من نور الشمس، فتلك كثرات متوهمّة، ومنشأ توهم كثرتها عدم وجود النور في أوساطها وخلالها، وإلا فإن لم يكن السطح حائلاً لما كان في البين إلا نور واحد، فهذه الكثرات إنّما هي أعدام وإذا ارتفعت الأعدام فلا كثرة.

ومن هذا القبيل الكثرات التي توهمها، فتوهم وجود زيد مغايراً لوجود عمرو وهكذا، ووجود الكتاب مغايراً لوجود الحائط، فإن كلّ ذلك توهم نشأ من إحاطة الحدود العدمية بهذه الوجودات المتعدّدة، فمن انتهاء وجود زيد إلى حدّ خاص حصل زيد بالحصول التوهمي، فإن ارتفع هذا العدم من البين لصارت الوجودات متصلة وليس في البين إلا الله، ولا زيد، ولا عمرو، ولا كتاب ولا غيرها.

وإلى هذا أشار المولوي في ما قاله بالفارسية:

چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد	موسی با روسی در جنگ شد
چونکه این رنگ از میان برداشتی	موسی بسا روسی کرد آشتی

ومراد به «زنگ» هو القيود العدمية، ومقصوده أنه إذا ارتفعت القيود العدمية، فليس إلا الوجود الواحد البحت البسيط وهو الله تعالى.

والحاصل: أنهم لا يقولون بأن موجودات عالم الكون موجودات متعددة وكل منها هو الله كما ربّما يتوهم، بل يقولون بأن كل موجود فهو هو مادام الأعدام محيطاً، وإذا ارتفعت الأعدام فيرتفع الموجود الخيالي من البين وليس إلا الباري تعالى، وهذا ما يتعقل من مقالاتهم ويكون الظاهر من أمثلتهم وأشعارهم، وكلّما قيل في بيان مرامهم على خلاف هذا فهو اشتباه في مرادهم.

فإذا تبين مقالاتهم نقول: لهذه المقالة لوازم فاسدة كثيرة، فإنّه على هذا لا يكون في البين من يعاقب ومن يعاقب، ومن ينعم ومن ينعم عليه، ومن يرسل النبي ومن يرسل الرسل إليهم.

وبالجملّة فلازمه بطلان الشواب والعقاب، والجنّة والنار والأنبياء وإنكار المنعم، وهذا إنكار للضروري في جميع الأديان من الاعتراف بجميع ذلك، فإن كانوا ملتزمين بذلك فلا إشكال في كفرهم ونجاستهم.

وأما إن لم يلتزموا بهذه اللوازم، بل مع الاعتقاد المزبور كانوا معتقدين بالجنّة والنار، والأنبياء والمنعم، فمجرد الاعتقاد المذكور لا يوجب كفرهم فإنّه كمال التوحيد لله تعالى.

بقي الكلام في ولد الزنا فالمشهور بين أصحابنا - رضوان الله عليهم - طهارته لأصالة الطهارة وأصالة الإسلام لحديث الفطرة، ولما دلّ على ثبوته لمن أظهره وتدين به، خلافاً للمحكي عن الصدوق، والسيد، والحلي من القول بكفره ونجاسته، وعن المختلف نسبه إلى جماعة، ويظهر من المعتبر أنّ بعضاً منهم ادعى

الإجماع على ذلك، وعن الخَلِّي نفي الخلاف في ذلك واستدلَّ له بمرسلة الوشاء عمَّن ذكره عن الصادق -عليه السلام- أنه كره سؤر ولد الزنا، واليهودي، والنصراني، والمشرك وكلَّ من خالف الإسلام، وكان أشدَّ ذلك عنده سؤر الناصب.^(١)

وفيه أنَّ لفظ الكراهة لا بدَّ وأن يراد به هيئتها خلاف معناه المصطلح بقريته ذكر اليهودي وما بعده، وإذن يدور أمره بين إرادة خصوص التحريم فيكون دليلاً على النجاسة، وبين إرادة الجامع بينه وبين الكراهة المصطلحة ليكون في ولد الزنا على الكراهة المصطلحة، وفي غيره على التحريم فلا يدلُّ على النجاسة، ولا ترجيح لخصوص الأوَّل على الثاني، فيكون مجملاً يسقط عن الاستدلال.

وبرواية ابن أبي يعفور لا تغتسل من البشر التي يجتمع فيها غسالة الحمام، فإنَّ فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء^(٢) وفي أخرى تعليل النهي بأنَّه «يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت».^(٣)

والمراد بالسبعة الآباء هو الآباء بالنسبة إلى جهة النزول، أعني: الأبناء المنتزِلين، يعني يسري عدم الطهارة من ولد الزنا إلى ولده، ومنه إلى ولد ولده وهكذا إلى الولد السابع، لا بالنسبة إلى جهة الصعود ليكون المعنى أنَّه يسري ذلك من ولد الزنا إلى آباءه إلى جدِّه السابع، فإنَّه لا يعقل السراية من جانب الصعود، وإن كان يعقل إلى جانب النزول.

١- الوسائل: ج ١، ب ٣، من أبواب الأستار، ص ١٦٥، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: ب ١١، من أبواب الماء المضاف، ص ١٥٩، ح ٤.

٣- المصدر نفسه: ص ١٥٨، ح ١.

وكيف كان فلا دلالة فيه على النجاسة، إذ لا بدّ من حمل عدم الطهارة على الخبث الباطني دون النجاسة الظاهرية، وحمل النهي على الكراهة، وذلك للجمع بينه وبين ما دلّ على عدم انفعال ماء البئر وقد تقدّم في بابه.

وبمرفوعة سليمان الديلمي إلى الصادق - عليه السلام - وفيها أنّ «ولسد الزنا يقول: يا ربّ فما ذنبي فما كان لي في أمري صنّع؟ فيناديه مناد ويقول به: أنت شرّ الثلاثة أذنب والداك فنشأت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلاّ طاهر».

وفيه: أنّ الظاهر من الرجس هنا القذارة المعنوية، دون النجاسة الظاهرية. ورتباً يؤيد الأخبار المذكورة بما ورد من أنّ نوحاً - عليه السلام - لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير.

وفيه: أنّ هذا يدلّ على شدّة خبائثه الذاتية، ولادلالة فيه على النجاسة. وبما ورد من أنّ حبّ عليّ - عليه السلام - علامة طيب الولادة، وبغضه علامة خبيثها.

وفيه: أنّ مفاده أنّ كل مبيض خبيث الولادة، لأنّ كل خبيث الولادة مبيض، حتى يحكم بنجاسته من جهة البغض والنصب.

نعم يدل أيضاً على أنّ كلّ محبّ طيب الولادة، فتحصل من مجموع القضيتين أنّ ولد الزنا لا يكون محباً، ولكن لا يلزم أن يكون مبغضاً كما عرفت، فيمكن كونه غير محبّ ولا مبغض.

وبما ورد من أنّ دية كدية اليهودي ثمانمائة درهم. وفيه أنّ هذا أيضاً لا يدلّ

على أزيد من خبائة ذاته ورداءة طبيته.

ويموثقة زرارة عن الباقر - عليه السلام - قال سمعته يقول: «لاخير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره، ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه»^(١) وفيه أيضاً لا دلالة أصلاً، فإنه يدل على أن الخبائة قد استوعبت تمام عالم وجوده من الرأس إلى القدم، وأين هذا من النجاسة؟

وبحسنة ابن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: لبس اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب إليّ من ولد الزنا»^(٢) وفيه أنه ليس ناظراً إلى جهة النجاسة أصلاً، بل المنظور فيه بيان حكم آخر وهو الاهتمام في المرضعة، فإن لها مدخلية تامة في تربية الولد كما هو مضمون أخبار آخر.

وبالجمله لا يدل إلا على أخبئته عن الثلاثة المذكورة، وبغير ذلك، مما ورد في مذمته «وأنه لن يدخل الجنة».

وفيه مثل ما عرفت في الأخبار السابقة ووجه عدم دخوله الجنة خبئه الباطني وإن كان في الظاهر من العباد المقدسين، إلا أنه ليس إدخال الجنة للمحسن أمراً واجباً على الله تعالى؛ نعم إدخاله النار مع عدم موجب له مناف لعدله تعالى، فهو على هذا الفرض ليس متنقياً في الجنة، ولا معذباً في النار.

ولم يبق في المقام إلا حكم طوائف الواقفية بأقسامها، من الكيسانية، والفتحية والناووسية، إلى غيرها، فنقول: محصل الكلام فيها أنهم لا يخلو من حالين:

١- الوسائل: ج ٢٠، ب ١٤، ص ٤٤٢.

٢- المصدر نفسه: ج ٢١، ب ٧٥، ص ٤٦٢.

إمّا أنهم معتقدون بإمامة الأئمة إلى الإمام الذي وقفوا عليه، وبالنسبة إلى الأئمة من بعد هذا الإمام ليسوا يظهرون إلا مجرد عدم اعتقاد الإمامة، مع اعتقاد كونهم سادة أجلاء، وبالجملة فليسوا بمبغضين لهم - عليهم السلام - فحيث لا وجه لنجاستهم، إذ لم يقصروا عن العامة الغير القائلين بواحد من الأئمة سوى الأمير - عليه السلام -.

وإمّا أنهم مع هذا يظهرون العداوة بالنسبة إليهم - عليهم السلام - وينسبون غضب الخلافة - نعوذ بالله - إليهم، كما ينسب الشيعة ذلك إلى أبي بكر، فلا إشكال في كونهم كافرين نجسين، لأنهم حيثشذ من النواصب، إذ لا فرق بين من نصب جميع أهل البيت، وبين من نصب بعضهم مع المحبة لبعض آخر، والظاهر وجود هذين القسمين بين الطوائف الموجودة منهم الآن، والذي يسهل الخطب أنهم مختلطون لا يتميز الناصب منهم عن غيره، فيحكم مشكوك الحال منهم بالطهارة، فإن المرجع في كل مشكوك الكفر والإسلام - كما ظهر مما تقدّم في اللقيط - هو أصالة الطهارة من حيث حكم الطهارة، نعم الآثار الأخر المترتبة على موضوع الإسلام فلا يحكم بترتبها؛ لعدم إحراز شرطها.

«التاسع: الخمر بل كل مسكر مانع بالأصالة وإن صار جامداً بالعرض لا الجامد كالبنج وإن صار مانعاً بالعرض».

المائع بالأصالة الجامد بالعرض مثل الخمر إذا انجمد بالبرودة وصار جمداً، والجامد بالأصالة المائع بالعرض مثل البنج إذا امتزج مع الماء، ثم الأخبار على طرف النجاسة بالغلة حد الاستفاضة وفي بعضها عنوان الخمر، وفي بعضها قد انضم إليه عنوانات آخر من العصير والتقيح والبنج والمزّر والنيذ، وفي ثالث مطلق

عنوان المسكر. وفي طرف الطهارة أيضاً أخبار صريحة.^(١)

ولكن الذي يسهل الخطب وجود أخبار أُخر مثل فيها من الإمام عن اختلاف الروايات في الطهارة والنجاسة واختلاف الأصحاب فيها، فأورد الجواب بترجيح النجاسة^(٢)، فإنّ هذه الرواية تكون كالحكمة على أخبار الطهارة، وإذن فوجه صدور تلك الأخبار عنهم إليهم ليس بمهمّ لنا، فلعلّه التقيّة، فإنّه وإن كان في العمّة من يقول من علمائهم بالطهارة، ولكن أمراء الوقت والوزراء لم يكونوا قائلين بهذا الحكم، فيمكن صدور الحكم مراعاة للتقيّة عنهم، ولعلّه كان وجهاً آخر لانهلمه، فالأولى التيمّن بذكر أخبار الباب على الترتيب الذي نقلها في الوسائل.

فقد روى فيه عن محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن عبد الله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل لحم الجري، أو يشرب الخمر فيردّه أبيض في قبلي أن يغسله؟ قال: لا يصلّي فيه حتى يغسله.^(٣)

وبالاسناد عن علي بن مهزيار، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد،

١- إليه ذهب الصدوق ووالده في الرسالة، وهو ظاهر المقدّس الأردبيلي أو صريحه، وتبعه أصحاب المدارك والذخيرة والشارق، ومن عجائب ما وقع في هذا المقام، ما وقع بين صاحب المدارك ومحقّبه الفريد البهبهاني - قدّس الله أسرارهما - حيث إنّ الماتن اختار الطهارة معللاً بأنّه لا إجماع على النجاسة، والأخبار الصحاح على الطهارة وهي أصحّ من أخبار النجاسة، فذكر المحقّق في حاشية هذا المقام معترضاً على الماتن بأنّه لا يقبل الإجماع، ولا الشهرة وحيث أنّه وإنّنا إليه راجعون على موت الإسلام، واستتصاليه. انتهى. منه عني وعن والديه.

٢- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٥، الحديث ٢.

٣- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٤، ح ١.

وعن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن - عليه السلام - : جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله - عليهما السلام - في الخمر يصيب ثوب الرجل، أنها قال: لا بأس بأن تصلى فيه إنما حرم شربها، وروى عن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صلّيت فيه فأعد صلاتك، فاعلمني ما أخذ به؟ فوقع - عليه السلام - بخطه وقرآته: خذ بقول أبي عبد الله - عليه السلام - .^(١)

وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن بعض من رواه، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ومسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صلّيت فيه فأعد صلاتك.^(٢)

وعن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن خيران الخادم قال: كتبت إلى الرجل - عليه السلام - أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أ يصلّى فيه أم لا، فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم: صلّى فيه، فإن الله إنما حرّم شربها، وقال بعضهم: لا تصلّى فيه؟ فوقع - عليه السلام - : لا تصلّى فيه فإنه رجس. الحديث.^(٣)

وروي عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الفقاع؟ فقال: لا تشربه فإنه خمر مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله.^(٤)

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٥، ح ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٥٥، ح ٣.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٥٥، ح ٤.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٥٥، ح ٥.

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله -عليه السلام- في حديث النبيذ قال: ما يبيل المبل ينجس حباً من ماء، يقوفا ثلاثاً^(١).

وعن عمار، عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله^(٢). لو كنا وهذه الرواية لكان الظاهر منها -بقرينة جعل النهي الثاني فيها رديفاً للنهي الأول المقطوع كونه للكراهة - الكراهة، ولكن بعد وجود الأخبار الأخر الصريحة في النجاسة أمكن التفكيك بين النهين بحمل الأولى على الكراهة والثاني على التحريم.

وعن زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن -عليه السلام- عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير؟

قال: يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، واللحم اغسله وكله.

قلت: فإنه قطر فيه الدم؟

قال: الدم تأكله النار إن شاء الله.

قلت: فخمير أو نبيذ قطر في عجين، أو دم؟

قال، فقال: فسد.

قلت: أبيع من اليهودي والنصراني وأبيّن لهم؟

قال: نعم فإنهم يستحلون شربه.

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٦، ح ٦.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٥٦، ح ٧.

قلت: والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك؟

فقال: أكره أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي^(١).

هذه الرواية مشتملة على ما لم يقل به أحد من مطهريّة النار للدم، فإنّ الشيخ - قدس سرّه - قال بطهارة ما لا يدركه الطرف من الدم، ولكن لم يخصّه بالنار، فالقول بطهارته بخصوص النار غير معروف من أحد.

وعن أبي بكر الحضرمي «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: أصاب ثوبي نبيذ، أصلي فيه؟ قال: نعم.

قلت: قطرة من نبيذ قطر في حبّ وأشرب منه؟ قال: نعم إنّ أصل النبيذ حلال، وأنّ أصل الخمر حرام»^(٢).

وجه ما ذكره من أنّ أصل النبيذ حلال، وأصل الخمر حرام، أنّ النبيذ وهو التمر الذي ينبذ عليه الماء، ثمّ يمرّ عليه مقدار من الزمان فهو من أوّل أمره غير مسكر، وإنّما يعرض عليه وصف الإسكار إذا طال عليه الزمان وفسد وتغيّر، وأمّا ماء العنب إذا تصنع خمرًا فهو من أوّل أمره مسكر، وليس زمان خليّ فيه عن وصف الإسكار، وإذن فيحمل النبيذ في هذه الرواية على ما قبل زمان حدوث الإسكار فيه.

وعن الحسين بن أبي سارة «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله؟ قال: لا بأس إنّ الثوب لا يسكر»^(٣).

١- الرسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٦، ح ٨.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٥٦، ح ٩.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٥٧، ح ١٠.

ذكر الإمام - عليه السلام - الفقرة الأخيرة وهو قوله: «إن الثوب لا يسكر» مع أنه ليس بمجهول أوضحه قرينة على كون الرواية من جراب النورة، كما هو ديدن أصحاب الأئمة - عليهم السلام - ، حيث إنهم إذا سألوا عن مسألة ولم يجابوا بالحق لمصلحة، فإذا خرجوا كان يقول بعضهم لبعض ما أجابنا بالحق والصواب، وأعطانا من جراب النورة.

وعن عبد الله بن بكير قال: سألت رجل أبا عبد الله - عليه السلام - وأنا عنده - عن المسكر والنيذ يصيب الثوب؟ قال: لا بأس^(١).

وعن الحسين بن أبي سارة قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - : إننا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم، وهم يأكلون ويشربون فيمتر ساقهم ويصب على ثيابي الخمر؟ فقال: لا بأس به إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره^(٢).

وعن الصدوق قال: سئل أبو جعفر وأبو عبد الله - عليهما السلام - فقيل لهما: إننا نشترى ثياباً يصيبه الخمر وودك الخنزير عند حاكها، أنصلي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم لا بأس، إن الله إنما حرم أكله وشربه، ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه^(٣).

وعن علي بن رثاب قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الخمر والنيذ المسكر يصيب ثوبي فأغسله أو أصلي فيه؟ قال: صل فيه إلا أن تقدره فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تعالى إنما حرم شربها^(٤).

١- الرسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٧، ح ١١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٥٧، ح ١٢.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٥٧، ح ١٣.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٥٨، ح ١٤.

وعن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر -عليهما السلام- «قال: سألته عن النضوح يجعل في النيذ، أيصلح أن تصلي المرأة وهو في رأسها؟ قال: لا حتى تغتسل منه»^(١).

«مسألة ١: ألحق المشهور بالخمر العصير العنبي، إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه وهو الأحوط، وإن كان الأقوى طهارته، نعم لا إشكال في حرمة، سواء غلى بالنار أو بالشمس أو بنفسه، وإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً، سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء، بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش وإن لم يصل إلى حد الغليان الخ».

والكلام في مقامين:

الأول: في الحلّية والحرمة.

والثاني: في الطهارة والنجاسة.

أما المقام الأول: فالمستفاد من الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار -عليهم صلوات الله الملك الغفار- هو التفصيل بين صورة الغليان بالنار، وصورة الغليان بنفسه، أو بالشمس، أو بالهواء أو بغير ذلك.

ففي الصورة الأولى يحرم بمجرد الغليان والنشيش، ويحل بذهاب الثلثين وهو احتياط من الشرع وصون له عن الوقوع في معرض الفساد، يعني بالغليان بالنار يصير مستعداً لأن يفسد بطول الزمان، ولكن متى غلى حتى يذهب ثلثاه لا يعرض عليه الفساد، وإن طال مكثه، فجعل الشارع محرماً من أول غليانه بمقتضى الحكمة المزبورة.

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٨، ح ١٥.

وأما الصورة الثانية فلا علاج للحلّية بعد الغليان، بل يكون حاله كالخمر في انحصار طريق تحليله بالانقلاب، وعدم نفع ذهاب الثلثين في حلّيته.

فهنا دعويان:

أما الأولى: فيشهد لها أخبار كثيرة مثل قوله: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه^(١).

ومثل قوله: إذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام^(٢)، فإنّ الطلاء هو عصير العنب المطبوخ.

وفي آخر: إذا زاد الطلاء على الثلث أوقية فهو حرام^(٣). والظاهر أنّه تنمة خبر، والمذكور في صدره كون مقدار الطلاء تسعة أوقية حتى يصير الثلثة ثلثة.

ومثل الأخبار الكثيرة الحاكية لقصة منازعة إبليس مع آدم ونوح في الكرمة والنخلة، ومحكمة روح القدس بين الطرفين بجعل الثلثين لإبليس، فإنّها من متشابهات الأخبار ليس حظنا منها إلّا استفادة كون العصير عند غليانه بالنار محرماً حتى يذهب ثلثاه اللذان هما نصيب إبليس، كما صرح بذلك في ذيل بعض تلك الأخبار.

مثل قوله: بعد ذكر أنّ روح القدس اخذ ضعفاً من نار فرمى به على الكرمة والنخلة، فذهب ثلثاهما وبقي الثلث الآخر، فقال الروح أما ما ذهب منها فحظ إبليس، وما بقي فلك يا آدم^(٤).

١- الرسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٢٢٧، ح ٨.

٣- المصدر نفسه: ح ٩.

٤- المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ٢.

وقال الإمام في ذيل بعضها الآخر: فإذا أخذت عصيراً فطبخته حتى يذهب
الثلاثان نصيب الشيطان فكل واشرب^(١).

وفي آخر فقال: يعني: جبرئيل ما أحرقت النار فهو نصيبه، وما بقي فهو لك
يانوح حلال^(٢).

وفي آخر بعد حكاية المنازعة وقطعها بجعل الثلثين لابليس، ذكر أن من
هناك طاب الطلاء على الثلث^(٣).

وفي آخر: فما كان فوق الثلث من طبخها فلا بليس وهو حظه، وما كان من
الثلث فما دونه فهو لنوح وهو حظه، وذلك الحلال الطيب لتشرب منه^(٤).

ومثل قوله بعد السؤال عن الطلاء إن طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى
واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير^(٥).

وفي آخر بعد السؤال عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أشربه
صاحبه؟ فقال: إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه^(٦).

ويعلم من بعض آخر أن هذا المطلب أعني الحرمة بالغليان ورفعها
بالذهب كان أمراً مركزاً في أذهان الرواة حتى توهم بعضهم اختصاصه بالعصير

١- الرسائل: ج ١٧ ص ٢٢٦، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ح ٥.

٣- المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٢٢٨، ح ١٠.

٤- المصدر نفسه: ح ١١.

٥- المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٢٢٦، ح ٦.

٦- المصدر نفسه: ج ٧ ص ٢٢٧، ح ٧.

الخالص، فسأل عن العصير الذي يطبخ به اللحم، فيذهب ثلثاه في حالة طبخه مع اللحم^(١).

ومثل الأخبار الواردة في بيان كيفية طبخ النيذ الحلال من الزيب، وفيها الأمر بكيل العصير ووضع عود ونحوه في الاناء الذي يغلي فيه، بعد صب الثلث فيه وتحديده، والأمر بالإغلاء حتى يصل العصير بهذا الحد^(٢).

ويؤيد ما ذكرنا من ملاحظة الشارع للاحتياط، قوله في آخر رواية إسماعيل بن الفضل، والظاهر كونه من المعصوم: وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقى إن شاء الله^(٣).

ورواية أخرى، قال: سألته عن الزيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يوجد الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثم يرفع فيشرب منه السنة؟ فقال: لا بأس به^(٤).

ثم في خبر آخر: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق ونصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه.

والمراد بالدائق سدس الدرهم والدينار، والمقصود أن يذهب من العصير حال غليانه على النار على نسبة مقدار ثلاثة دوانيق ونصف إلى الدرهم أو الدينار، فلما بالنسبة إليهما ينقص عن الثلث بنصف دائق، فإن ثلثها أربعة دوانيق، ووجه الاكتفاء بثلاثة ونصف أنه بعد الوضع على الأرض والصبر حتى تبرد

١- الرسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩-٢٣٠، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ح ٤.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٢٢، ح ٧.

يذهب بمقدار نصف الدائق بواسطة البخارات المتصاعدة منه، فيصير حال البرودة قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، فقد تحقّق أنّ الأخبار على الدعوى الأولى بالغة حدّ التواتر.

وأما الدعوى الثانية:

وهي حصول الحرمة عند الغليان بغير النار وعدم ارتفاعها بذهاب الثلثين، فهي أيضاً منحلّة إلى دعويين:

أما [الدعوى] الأولى: وهي أصل الحرمة، فالأخبار به متطافرة، مثل قوله: لا يحرم العصير حتى يغلي.

وقوله بعد السؤال عن شرب العصير: تشرب ما لم يغل، فإذا غلى فلا تشربه، قلت: أي شيء الغليان؟ قال: القلب.

ومثل قوله: إذا نش العصير أو غلى حرم.

وأما الدعوى الثانية: وهي عدم ارتفاع الحرمة بالذهاب، فيكفي لها خلو الأخبار بعد تعرّض حرمة الغليان، عن تعرّض رفعها بالذهاب، وأخبار الذهب مختصة بالغليان بالنار، إلا رواية زيد النرسي، فاتّها على ما في كتاب الجواهر، والطهارة للشيخ الأجل المرتضى، وجواب الأسئلة للميرزا القمي - قدس الله أرواحهم - يكون دالاً على حصول الحلية بذهاب الثلثين في النشيش بنفسه، كما في الغليان بالنار، ولكنّه غير معلوم الصحة، فإنّ المذكور في المقامع للمولى محمّد علي بن الفريد البهبائي - قدس سرهما - نقلاً عن كتاب البحار للمجلسي - قدس سره - وهو عن أصل الزيد المذكور خال عن الدلالة والاشعار على هذا المطلب،

ويكون بينه وبين ما ذكره اختلاف فاحش، وكذلك ما ذكره الشيخ الأجل الحاج ميرزا حسين النوري في المستدرک، مطابق لما في المقامع، وهو نقله عن الأصل المزبور بلا واسطة، وحكى الأستاذ - دام ظلّه - وجود هذا الأصل عنده - رحمه الله -^(١).

بل ومع ذلك، هنا جملة مؤيدات في الأخبار للمدعى من عدم الارتفاع، بل يدل عليه ما رواه في مجمع البحرين مرسلًا في مادة نش، من أنه إن نش العصير من غير أن تمسه النار فدعه حتى يصير خلًا .

ومن جملة المؤيدات قوله: لا بأس بشرب العصير ستة أيام، قال ابن أبي عمير: معناه ما لم يغل^(٢)، فإن الظاهر منه أنه بعد الغليان يسقط عن الانتفاع به في الشرب رأساً، ويصير مثل الخمر.

ومنها: قوله في موثقة عمّار الواردة في وصف المطبوخ الحلال، بعد ذكر نفع ربع من الزبيب في اثني عشر رطلاً من الماء ليلة، فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش جعلته في تنور، سخن قليلاً حتى لا ينش^(٣).

فإن فيه اشعاراً بأنه مع النش يسقط عن قابلية الشرب، وإن كان فيه سؤال أنه إذا خيف نشيشه بدون الجعل في التنور لحرارة الهواء، فلا يكون جعله قليلاً في

١- وقد عثرت بعد كتابة هذا المحلّ على مستدرک الشيخ النوري، فوجدت هذا الحديث فيه، وأسندته إلى فقه الرضا، وحيثيّه فلا يبقى الاعتقاد عليه؛ لعدم الاعتداد على أحاديث هذا الكتاب، لعدم معلومية صدورهما واتصالها إلى أحد المعصومين - عليهم السلام - وإن كان قد اعتمدها الشيخ المذكور - رحمه الله - وقال في ذلك: لنا إليه طريق ليس حجة لغيرنا - منه عفى عنه - .

٢- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٣٠، ح ٢.

تنور سخن موجباً لعدم نشيشه، بل هو معاون على النشيش فلانعلم سر طبيعي لجعله وسيلة لعدم النشيش.

ومنها قوله في وصف هذا المطبوخ، أيضاً في رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي: ثم يتركه في الشتاء ثلاثة أيام بلياليها، وفي الصيف يوماً وليلة^(١)، فإن الظاهر أن جعل المدة في الصيف أقل، لخوف حصول النشيش في أكثر من يوم وليلة فيكون بلاعلاج، وعلى هذا فيشكل الحال في كثير من العصيرات المجمولات لأجل الخلية، فيغلي ولا يصير خلأ.

أما المقام الثاني: فقد تمسك شيخنا المرتضى على النجاسة بإطلاق الخمر على العصير في موثقة معاوية بن عمارة قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل من أهل المعرفة بالحق، يأتيه بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث، وإنما أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «خمر لا تشربه»^(٢).

أقول: لا شك في عدم كون الإطلاق على وجه الحقيقة، وإنما هو مجوز لعلاقة المشابهة في الآثار، وحيث أن فلا بد من الاقتصار في ترتيب الآثار على مقدار يكون التنزيل والتشبيه بلحاظه، ولا يخفى أن الكلام خال عن لفظ العموم وإنما يستفاد العموم من الإطلاق، وهو فرع كون الكلام مسوقاً لمقام البيان.

وحيث نقول: لا يخفى على من لاحظ صدر الرواية وذيلها، أن سوقها إنما هو لأجل السؤال عن حكم الشرب، وبيان أثره التكليفي، ولم يتعلق غرض واحد

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢١، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٣٤، ح ٤ وليست فيه كلمة «خمر».

من السائل والمجيب ببيان الأثر الوضعي الذي هو الطهارة والنجاسة، ويؤيده ترتيب قوله: «لاتشربه» على قوله: «خمر».

ولو كان التنزيل بلحاظ النجاسة أيضاً لناسب أن يقال: لاتشربه واجتنب منه، وكون النجاسة من الآثار الظاهرة البديية للخمر على حدّ ظهور الحرمة وبداهتها ممنوع، فإنّ البداهة إنّها هي في هذا الزمان، وأمّا في تلك الأزمنة فقد كان حكم نجاسته مختلفاً فيه في ما بين الرواة، وقد تعرّضوا له في ضمن الروايات أيضاً، هذا مع خلو الرواية عن لفظ الخمر في نسخة الكافي، وإنّما هو ثابت في كتاب الشيخ، والكافي أضبط من الشيخ، ولا يمكن الاعتضاد لفتوى ابن بابويه، فإنّما وإن كانت مأخوذة من الروايات لكأنه لاستنباطه أيضاً دخل فيها، وإذن فالطهارة قضية الاستصحاب.

مسألة: لو صار العصير خلاً فالنص دال على الحلية، فلو صار دبساً قبل ذهاب الثلثين، أو كان غالباً بغير النار، ثم صار دبساً فهل يتنفع في حليته أيضاً أم لا؟ فإنّ معيار الانقلاب أن يكون الموضوع غير الأول بنظر العرف، وكان المنقلب إليه محكوماً بضد حكم المنقلب، إمّا بالدليل، أو بالأصل، كما هو الحال في الكلب إذا صار ملحاً، فإنّ قولنا: الكلب نجس، لا يفهم منه العرف الملح ولو ما كان سابقه الكلب، فهل المقام أيضاً كذلك فلا يقال على الدبس أنه عصير أو لا؟ الانصاف هو الثاني، فإنّ العرف لا يرى مغايرة هذين الموضوعين إلّا نحو مغايرة موضوع العجل مع موضوع البقر، ومغايرة اللبن مع الجبن، والحنطة مع الخبز، ألا ترى أنّ وصف الغصيبة في العجل لا يزول إذا صار بقرأ، وكذا النجاسة في اللبن والحنطة إذا صاراً جنباً أو خبزاً، مع أنّ البقر حلال ذاتي، والجبن والخبز

طاهران ذاتيان.

فقول: حال الدبس لدى العرف بعينه حال الخمر المنجمد، فكما أنه لا يراه العرف موضوعاً آخر، فكذلك هنا أيضاً لا يرى الدبس موضوعاً وراء العصير، فقولنا: العصير حرام يشمل العصير حالة الانجماد أيضاً، ولو كان الخل غير منصوص لجرى هذا الكلام فيه أيضاً، هذا ولكن في جملة من النصوص تعليق جواز الشرب على الحلوية، فيستفاد منها أنّ المعتبر أحد الأمرين، من الحلوية، والذهب في الغالي بالنار، والمراد بالحلوية ليس مجرد الحلوة، فاتها ثابتة للعصير من أول الأمر أيضاً، بل المقصود كونه حلواً محضاً، وهو إنَّها يكون إذا ذهب جميع ما امتزج به من الأجزاء المائية، ويؤيده تعقيبه في بعض الروايات بقوله: يخضب الاناء، يعني: صار مورثاً لتلون الاناء لالتصاقه به، بل لا يبعد أن يكون اعتبار ذهب الثلثين لأجل إحراز الحلوية، فيكون هو معيار الشارع لمعرفة حصول الحلوية، بدون الحاجة إلى الذوق هذا هو الكلام في العصير العنبي.

وأما العصير الزبيبي فالمشهور على حليته عند الغليان على خلاف العصير العنبي، والشيخ الأجل المرتضى أيضاً حاول عدم دلالة الأخبار على الحرمة فيه.

والحق أن يقال: أما الأخبار التي ذكر فيها أنّ العصير متى غلى يجرم، لا يجوز التمسك بها للعصير الزبيبي، فإنَّ وإن قلنا: إنّ مادة العصير بحسب اللغة أعم من المعتصر من الجسم ومن الماء الخارج الممتزج مع الأجزاء اللطيفة للشيء، ولكن لا يمكن إرادة هذا المعنى العام من العصير في الخبر، إذ يدخل فيه عصير البطيخ، والبادنجان، وكل جسم رطوبي قابل للعصر، فيلزم التخصيص المستهجن، فلهذا نقطع بأنَّ المراد العصير المعروف في تلك الأزمنة المعهود في

الأذهان حتى يسلم عن هذا المحذور، وهذا المعهود المعروف، أما عصير العنب، أو هو وعصير التمر والزبيب، ولا يمكن القطع بالثاني، فلهذا يتكهن التعليل بأخبار العصير للزبيب عليلاً.

وأما الأخبار التي وردت في بيان كيفية المطبوخ الذي إذا طبخ بهذا الوصف كان شربه حلالاً، فالانصاف صحة الاستدلال بها وتامة دلالتها على الحرمة في الزبيب، فإنّ الاستفادة منها أنّ حرمة نوع من أنواع عصير الزبيب وفساده كان مركزاً في أذهان الرواة ومسلماً في ما بينهم، وكان سؤالهم عن النوع الحلال وما يصلح شربه فلاحظ تلك الأخبار، والإمام قد قرّهم على ذلك وبين لهم قانوناً في طبخه، من جملة هذا القانون تليسه، ولو كان حلية هذا العصير غير محتاج إلى كيفية خاصة لوجب إعلامهم وتبيينهم، خصوصاً الخبر الذي يكون السائل فيه علي بن جعفر، فأنه مع تلك الجلالة إذا ذكر كلاماً يترأى منه مسلمية فساد نوع من هذا العصير وكان خلاف الواقع لنتبه الإمام لاحتمال، هذا في مقام إثبات أصل الحرمة.

وأما التحليل بذهاب الثلثين، فهو أيضاً مذكور في تلك الأخبار، وفيها التعرّض له ونسبة دلالتها على أصل الحرمة وعلى ذلك على حدّ سواء.

نعم استصحاب الحالة السابقة التعليقية الحاصلة في حالة العينية، وهي أنّ لو غلى يحرم على فرض عدم تامة دلالة الأخبار كما تمسك به بعضهم في غير المحل، لالما توهمه بعض من أنّ الزبيب موضوع آخر غير العنب - فالموضوع في هذا الاستصحاب غير محرز، لأنّ الموضوع بنظر العرف باق ولا يرون الزبيب، بل كل جسم كان فيه الرطوبة حال ذهاب الرطوبة وعروض الجفاف غيره حال حصول

الرطوبة، وإن كان له في كل من الحالين اسم على حدة، ألا ترى أنّ الخشب حال الرطوبة وبعدها *ليسوساً* والجفاف الحاصل له بالشمس يعد واحداً، فالانصاف أنّ الموضوع في هذا الاستصحاب لم يتقلب عرفاً - بل الإشكال فيه من جهة أنّ الحكم الثابت في العنب إنّما هو كونه لو غلى عصيره يجرم، والعصير في العنب عبارة عن الماء المعتصر منه، لا الماء الخارجي المتزج بأجزائه اللطيفة، كما هو المراد بعصير الزبيب، والحاصل عصير العنب نوع من العصير، وعصير الزبيب نوع آخر، ولو فرض إيقاع العنب في الماء وغليانه مع الماء الخارجي، لكن العصير مع ذلك هو ماء الخارج من *حبة* العنب المخلوط بهذا الماء الخارجي، فلا يكون هذا الماء الخارجي عصيره، وإنّما هو ما يخرج من نفسه.

وبالجملة فالإشكال عدم تحقق العصير بالمعنى الذي يتحقق في العنب في الزبيب، وهو بمعناه الذي يتحقق في الزبيب لا يكون متعلقاً للحكم المذكور، لعدم تحقق هذا المعنى في العنب، فالاستصحاب غير مجد لولا الأخبار المذكور.

وأما العصير التمري فلا دليل على حرمة بالغليان فهو باق تحت أصالة الحل، ولا يتوهم دلالة لرواية قصة نوح مع إبليس في النخلة، حيث فرع في آخرها «فإذا أخذت عصيراً فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان، فكل واشرب»^(١). فاته من متشابهات الأخبار لا يمكننا فهمها، وإلا فلو أخذ بمقتضى ظاهرها كان قاضياً بحرمة التصرف في أصل النخلة وثمرها، لكوئها مشتركين، وكان جوازه موقوفاً على إذهاب نصيب الشيطان، فلا يحيص عن عدم التمسك بهذا الخبر ونحوه وعدّها من المتشابهات، هذا مع أنّه يستفاد من جملة من الأخبار أنّ

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٦، ح ٤.

المناطق والمعيار في حرمة النبيذ المتخذ من التمر، إنما هو الوصول إلى حد الإسكار، وأنه ما لم يصل إلى هذا الحد يكون حلالاً، مثل رواية وفد الذين ذهبوا عن مجلس الرسول ﷺ فتذكروا عدم سؤالهم عن مسألة مهمة، فأرسلوا جماعة منهم ليسألوا عن النبيذ الذي كانوا يشربونه، فقال ﷺ: صفوه لي، فجعل السائل يبين كيفية طبخه وصناعته - إلى أن قال ﷺ - قد أكثرت يا هذا أفتسكر؟ قال: نعم، قال: كل مسكر حرام^(١).

فإنه واضح الدلالة على أن المناطق هو الإسكار، دون الغليان إلى غير ذلك من الأخبار التي يجدها المتصفح، بحيث لا يبقى مجال معارضتها للروايتين الواردين في النضوح، في أحدهما مثل عن النضوح المعتق كيف يصنع حتى يجبل؟ قال: خذ ماء التمر فأغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر^(٢).

وفي الأخرى «سألته عن النضوح؟ قال: يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثم يمتشطن»^(٣). إذ لعله كان وجه الحكم بالاغلاء حتى يذهب الثلثان، أن النضوح مما يبقى غالباً مدة كثيرة لتطيب النسوان به، بحيث لو لم يذهب غالب أجزائه المائبة لكان في معرض الفساد والاختيار، فلهذا حكم بإذهاب ثلثه حتى يكون محفوظاً من التغير وإن بقي مدة طويلة.

«مسألة: هل المعتبر في حد الحرمة في كل عصير قلنا بها فيه ماذا، هل هو مجرد الغليان الذي هو عبارة عن صيرورة الأسفل أعلى وبالعكس، أو يعتبر علاوة عليه من حصول الاشتداد، والثخونة التي تدرك بالحس، وعدم الاعتبار بالثخونة

١- الرسائل: ج ١٧ ص ٢٨٤، ح ٦.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٩٨، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٣٠٣-٣٠٤، ح ١.

الحاصلة بمجرد الغليان، فإنه لا ينفك عن ثخونة ما في العصير بذهاب الأجزاء المائية، غاية الأمر ليست بمحسوسة.

أو أنّ المعتبر لذلك ولا هذا، بل هو النشيش الذي هو عبارة عن تصويت العصير الحاصل وقت الغليان الضعيف الذي لا يتحقق معه القلب، وصيرورة الأعلى أسفلاً ويعبر عنه بالفارسية بـ «سنجاكك»، وعلى هذا الأخير فيشكل الحال في كثير من العصيرات المتخذة للدبس، فاتها بمجرد المكث يومين أو ثلاثة أيام كما هو المتفق غالباً يحصل له هذه الحالة، وهي خاصية لنفس العصير يقتضيها طبعه، وليس لأجل تأثير الحرارة فيه، بل ولو فرض وضعه في مكان ذي ظل بارد يحصل له إذا بقي مدة ثلاثة أيام تقريباً هذه الحالة، وكيف كان فلا بدّ من الرجوع في تعيين أحد هذه الثلاثة إلى الأخبار.

فتقول في خبر: «إنّ كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(١). وهذا لا يجوز التمسك به لإجماله، فإنه لا إشكال في عدم كونه بهذا الإطلاق الذي هو عليه من كفاية مجرد إصابة النار، بل من المقطوع اعتبار تأثيراً من النار في العصير، وهل هو مجرد الحرارة، أو الغليان، أو الثخونة؟ فغير معلوم.

وفي خبر آخر: سئل عن الطلاء؟ فقال: «إن طبخ حتى يذهب منه اثنان، ويبقى واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير»^(٢). قد يتوهم صحة التمسك به لاعتبار الثخونة، حيث إنّ الموضوع للحكمين اللذين هما الحرمة قبل التثليث، والحلية بعده، قد جعل فيه المطبوخ، ولا يكفي في صدق مسمى الطبخ

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٢٦، ح ٦.

مجرد الغليان، وإلا يصدق على الماء الغالي أنه مطبوخ، بل يعتبر فيه حدوث غلظة وثخونة ندرجه بالحس، ولكنه مردود بأن ظاهر الرواية إذا اشتغل بمقدمات الطبخ، فمن أول الاشتغال يصدق الطبخ، فالانصاف عدم ظهور الرواية في شيء من الأمور الثلاثة، كالرواية الأولى، فلا يصح به التمسك كأول للإجمال.

وفي خبر آخر: سألته عن شرب العصير؟ قال: «تشرّب ما لم يغل، فإذا غلى فلا تشرّب، قلت: أي شيء الغليان؟ قال: القلب»^(١). وهذا واضح الدلالة على اعتبار الغليان بمعنى صيرورة الأعلى أسفلًا وبالعكس، إذ لا يطلق على الغلية الضعيفة القلب، إذ لا يكون معه قلب أصلاً حتى بالسنتبة إلى الجزء اليسير من العصير، فأنه عبارة عن ارتفاع وانحطاط في أجزاء الماء، يحدث بواسطة خروج الهواء القليل الذي يكون تحته من النار، فإذا كان هذا الهواء كثيراً قوياً يوجب خروج القلب والعكس، ثم هذا الخبر صريح في التحديد لقوله: «تشرّب ما لم يغل» فهو كأنه قيل: العصير حلال ما لم يصر أعلاه أسفله وبالعكس.

لكنه يشكل جمعه مع رواية أخرى وهي قوله: «إذا نش العصير أو غلى حرم»^(٢)، فأنه صريح في اعتبار الشيش الذي هو الغليات الصغيرة، ولا يتوهم إمكان الجمع بينهما بالإطلاق والتقييد، فالقمام مقام التحديد، فهو نظير روايتين مختلفتين في تحديد الكر كان مضمون أحدهما أن الماء إذا صار بقدر أربعين متاً كان مطهراً، والآخر إذا صار بقدر خمسة وثلاثين متاً صار مطهراً، فليس مفاد الأول أن العشرة أمانان ليست بمطهر، وكذا الخمسة عشر متاً، وكذا العشرون متاً،

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ح ٤.

وكذا الثلاثون متاً حتى يكون قد خرج عن هذا الإطلاق والعموم فرد واحد، وهو الخمسة والثلاثون متاً، بل الظاهر أنّ المفهوم من كل واحدٍ معنى وحداني لا يجمع الآخر بنحو، فإنّ ظاهر الأوّل التحديد بالأربعين، والثاني التحديد بالخمسة والثلاثين، وهما غير مجتمعين، إذ لا يمكن أن يكون كل من الأربعين والخمسة والثلاثين بحده منطوقاً ومعيّاراً للمطهرية.

وكذا الحال في المقام حيث إنّ الاستفادة من رواية أنّ العصير حلال ما لم يغل، مع تفسير الغليان بالقلب، أنّ القلب بحده يكون حدّاً للحرمة، والمستفاد من رواية أنّ العصير إذا نش أو غلى حرم، أنّ النش بحده يكون كذلك، وهما من قبيل الأقل والأكثر، إذ كل غليان فلا محالة مسبوق بالنش، وليس كل نش لا محالة ملحوقاً بالغليان.

هذا ولكن الظاهر من الترديد بكلمة أو في الخبر الثاني، عدم كونه من باب الترديد بين الأقل والأكثر الشائع في كلمات الفصحاء، كما يقال: إذا جاءك عشرون أو ثلاثون فقهيّاً فافعل كذا، لكون المقام مقام التحديد ولا يناسبه المسامحة، فلو كان المراد بالغليان المرتبة المتعقبة للنشيش لناسب الاقتصار على قوله: «إذا نش» وعدم تعقيبه بـ «أو غلى»، وإذن فمن المحتمل أن يكون المراد بالغليان هو الغليان بالنار، وبالنش هو الغليان بغيرها لا بمعنى أن يكون هذا معناهما اللغوي، بل بمعنى أنّها بعد اشتراكهما في كون مادة كل منهما بحسب اللغة موضوعاً لمطلق الغليان، سواء حصل بالنار أم بغيره، اختص لفظ الغليان بالانصراف إلى الحاصل بالنار، والنش بالحاصل من غيرها.

وعلى هذا يحصل الجمع بين الروایتين، ولكن يلزم اختلاف صورتي حصول

الغليان بالنار، وبغيرها في حدّ الحرمة ومعيّارها، إذ يكون المعيار في الصورة الأولى هو الغليان المفتر بالقلب، وفي الصورة الثانية هو النشّ الذي هو الغليات الصغيرة.

والحاصل: أنّ مقتضى غير الخبر الأخير هو اعتبار الغليان، وهو على ما هو ظاهره عرفاً وفسّر به في الرواية، عبارة عن المرتبة الشديدة التي هي صيرورة الأعلى أسفلاً وبالعكس، ويشهد على ظهوره العرفي سؤال الراوي عنه مع كونه من أهل اللسان، فاتّه لما شك في أنّ المراد أظهر أفراده من المرتبة الشديدة أو الأعم سأل عن التعيين.

وبالجملة: المعارض منحصر في الرواية الأخيرة التي يكون راويها الذريح بواسطة الحسن بن الجهم، وهو من الثقات كما في رجال أبي علي بواسطة ابن فضال، حيث قد اعتبر فيها النش، ويمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية أيضاً ابتدأ منها اعتبار غير الغليان، وذلك لأنّ كلّاً من النش والغليان بحسب اللغة وإن كان أعم من المرتبة الضعيفة والشديدة ومن الحاصل بالنار وبغيرها، إلّا أنّ وقوعها في الرواية على سبيل التريّد بكلمة «أو» يقتضي الاختلاف في ما يراد بهما.

وحينئذٍ إمّا أن يحمل النش على المرتبة الضعيفة، والغليان على الشديدة، وإمّا أن يحمل النش على ما يحصل بالنار، والغليان على ما يحصل بغيرها، كما أنّ كلّاً منهما منصرف عرفاً إلى هذين المعنيين، أعني: يُصرف إطلاق النش إلى الضعيف وما يكون بغير النار، وإطلاق الغليان إلى الشديد وما يكون بالنار، فإن حملناهما على الأول لزم معارضة هذه الرواية مع سائر الأخبار، التي اعتبر فيها الغليان بمعنى القلب الصريح في المرتبة الشديدة، وإن حملناهما على الثاني ارتفع

التعارض عن البين .

لا يقال بل بقي التعارض مع ذلك، إذ بعد حمل النش على ما يكون بغير النار، يكون أيضاً ظاهراً في المرتبة الضعيفة، فيلزم في ما يكون بغير النار اعتبار المرتبة الضعيفة، فيثبت ذلك في ما يكون بالنار بعدم القول بالفصل .

لأننا نقول: الكلام في معنى الخبر والجمع بين مداليلها مع قطع النظر عن قول العلماء، فإذا كان مقتضى الأخبار شيئاً وخالفه أقوالهم فنحن نأخذ بمقتضى الأخبار، كما عرفت في التفصيل المتقدم في أصل مسألة العصير، ثم لاحاجة لنا إلى ملاحظة الظهورين الشابتين للفظين، اتبها من قبيل الأولي والثانوي، فيقدم الأولي مع إمكانه، أو هما متساويان، فيصير اللفظ مجملاً، فإن مقام ذلك إنما هو في ما إذا كان في البين لفظ النش بلامعارض، وأما إذا كان له معارض فلا بد من ملاحظة النصوصية والظهور في ما بينه وبين معارضه، دون ملاحظة ذلك في ما بين معنيه .

مثلاً إذا قال: لا تكرم زيدا، كان الزيد مشتركاً بين مسميين كان في أحدهما أظهر، وقال: أكرم العلماء، وكان المسمى الذي هو أظهر من أفراد العلماء، فلا بد من ملاحظة أن آياً من لفظ زيد في هذا المسمى، ولفظ العام في العموم أظهر، لامن ملاحظة أن آياً من مسميه أظهر، فإذا كان ظهور العام في العموم أقوى يحمل زيد على مسماه الجاهل، وإن كان هو غير أظهر بالنسبة إلى المسمى الآخر، فهنا أيضاً وإن سلمنا أن ظهور النش في المرتبة الضعيفة أعم من النار، ومن غيرها أقوى من الظهور في ما يكون بغير النار، أو مساوٍ له، ولكن إذا فرضنا أن الظهور الأول لا يقاوم مع ظهور المعارض، فإن الخبر الدال على اعتبار الغليان مع تفسيره بالقلب، نص صريح في اعتبار المرتبة الشديدة، فلا يقاومه الظهور المذكور كان

حمل لفظ النش على الظهور الثاني متعيّناً، وإن كان بالنسبة إلى الأول أضعف أو مساوياً معه بحيث لو لم يكن معارض لحملناه على الأول، أو كان مجملاً وجب فيه التوقف والرجوع إلى قاعدة أخرى.

وكيف كان: فقد عرفت أنّ كون النش حدّاً للحرمة في الغالي بالنار لادليل عليه، وأضعف منه اعتبار الثخونة المحسوسة، إذ لادليل عليه أيضاً من الأخبار، بل هي صريحة في اعتبار الغليان الذي هو أعم منها، وإن كان ملازماً مع الثخونة القليلة الغير المحسوسة.

وحيثُذِ فإن كان مراد الفقهاء من قولهم: إذا غلى واشتد، هو الثخانة المحسوسة، كما هو الظاهر لرجوع الضمير في «اشتدّ» إلى العصير، ومعنى اشتداده هو ثخانته، فلا يساعد عليه شاهد من الأخبار، وإن كان مرادهم هو المرتبة الشديدة من الغليان، حتى يكون المعنى واشتد العصير في الغليان، وكان احترازاً عن الغليات الصغيرة الحاصلة أولاً، فهذا القيد لا بدّ منه وموافق لمقتضى الأخبار.

«مسألة ٢: إذا صار العصير دسّاً بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرّمته، وإن كان لحليّته وجه، وعلى هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى أن يصبّ عليه مقدار من الماء، فإذا ذهب ثلثاه حلّ بلا إشكال».

لو صار العصير بعد الغليان وقبل التثليث دسّاً، فهل يصير حلالاً وطاهراً بناءً على نجاسة العصير، كما في صورة انقلابه خلاً كما هو مدلول الأخبار، أم يبقى على الحرمة والنجاسة؟ الكلام فيه يتني على بيان المعيار في الانقلاب الذي عدّوه من جملة المظهورات.

فنقول: وجه الحكم بالطهارة معه أحد أمرين:

الأول: أن يكون دليل طهارة المنقلب إليه مطلقاً، وشاملاً بإطلاقه لهذا الفرد الذي انقلب عن العنوان الأول إلى الثاني، فيكون وجه طهارته عدم شمول دليل نجاسة المنقلب له، لفوت الموضوع وشمول طهارة المنقلب إليه إتياء لإطلاقه، كما لو صار الكلب ملحاً، فإن دليل: الكلب نجس لا يشمل، لأنه ليس بكلب، ويصح سلب الاسم عنه، ودليل: الملح طاهر، له إطلاق بالنسبة إلى الملح المسبوق بكونه كلباً.

والثاني: أن لا يكون إطلاق لدليل المنقلب إليه بالنسبة إلى هذا الفرد، كما لو فرض في هذا المثال أن يكون الملح الواقع في الدليل منصرفاً إلى ما يخرج من المعدن، ولم يكن شيئاً آخر، فإنه حينئذ يكون الشيء المنقلب بلا دليل على كل من طرفي الطهارة والنجاسة، لقصور دليليها اللفظيين، فيكون موضوعاً مشكوكاً فيحكم بطهارته بمقتضى قاعدة كل شيء طاهر الخ.

فهذان الأمران وجه الحكم بالطهارة في مورد الانقلاب، وإلا فليس وارداً في دليل من الأدلة مضمون أن الانقلاب مطهر حتى ينظر في كيفية دلالة وكميتها.

وحيث نقول في العصير الذي صار بعد الغليان وقبل التثليث دسباً: إنه لإشكال في عدم شمول دليل «العصير يحرم إذا غلى حتى يذهب ثلثاه» لعدم صدق اسم العصير عليه، وكذلك لإطلاق لنا في طرف الدبس، إذ لم يرد في دليل من الأدلة الحكم بأن الدبس طاهر، حتى نتكلم في إطلاقه بالنسبة إلى هذا الفرد وعدمه، وإنما الحكم بالطهارة يكون لأجل أن النجاسات محصورة في عشرة، أو اثني عشرة شيئاً مخصوصاً، فنعلم من هذا الحصر أن ما وراء ذلك طاهر، وإلا فليس هنا دليل لفظي حكم بطهارة غيرها على التفصيل، أو الإجمال، وإذن فيصير

موضوع هذا الدبس مما لادليل على طهارته ونجاسته، ويكون مشكوكاً فتنحصر وجه طهارته في قاعدة الطهارة، وهي أيضاً غير جارية لوجود استصحاب النجاسة السابقة الثابتة حال العصيرية، ولا منافاة بين زوال اسم العصيرية وصحة هذا الاستصحاب، إذ لا يضر هذا المقدار من التفاوت بباب الاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أن معيار وحدة الموضوع في الاستصحاب وتعدده، إنما هو الوحدة العرفية والتعدد العرفي، بمعنى: أن يكون في البين موجود واحد طراً عليه حالتان، وكان هو المشار إليه المحفوظ في حالتي اليقين والشك، حتى يصدق نقض اليقين بالشك، فمتى رأى العرف أن الموجود في كلا الحالين واحد، بحيث يصدق عنده النقض كان مورداً للاستصحاب، سواء بقى الوصف العنواني والاسم والخواص والآثار بحالها إن فرض الشك مع ذلك، أو لم يبق الوصف العنواني والاسم مع بقاء الخاصية والأثر، أو لم يبق شيء منها كما في العجل والبقر والعصير والديبس، فإن العرف يشير إلى موجود في كلا الحالين.

فنقول: هذا كان في السابق محكوماً بكذا، فيكون في اللاحق أيضاً محكوماً به بقضية الاستصحاب، ومتى رأى العرف موجودين متباينين غير مرتبط أحدهما بالآخر، بحيث حكم أن الموجود الأول قد انعدم، ووجد موجود آخر انقطع الاستصحاب، كما في الكلب والملح والمذرة والدود والنطفة والإنسان، فافهم ذلك حتى لا يحتلظ عليك اتحاد الموضوع المعبر في باب الاستصحاب باتحاد الاسم وبقاء الوصف العنواني المعبر في الأدلة اللفظية.

وأما الخمر والخَلّ فهما أيضاً متحدان عرفاً، إذ الجسم الواحد لا يصير شيئين

متباينين بمجرد عروض المرارة عليه في وقت، وعروض الحموضة في وقت آخر من تأثير الهواء أو الشمس أو طول الزمان أو غير ذلك، وإتّنا وجه الحكم بالطهارة فيه هو النص، ولولاه لكان الحكم فيه كالدبس، وكذا في دم البق الذي يمصّه من بدن الإنسان، بعد صدق اسم دم البق وخروجه عن اسم دم الإنسان فإنّ القاضي بطهارته هو ورود النص بطهارة دم البق، والقمل، وأشباه ذلك الشامل بإطلاقه لهذا الفرد، وإلّا لكان لاستصحاب النجاسة فيه مجال.

وهكذا الكلام في العنب والزبيب مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم، فإنّ الجسم الواحد لا يراه العرف بمجرد الرطوبة في وقت واليبوسة في آخر وإن اختلف اسمه ووصفه العنواني شيئين.

وبالجملة: فالأقوى أنّ العصير المذكور باق على النجاسة ما لم يذهب ثلثه.

مسألة^(١): لو صبّ العصير من قدر لم يغل على قدر عصير آخر غلى وذهب ثلثه، ثمّ اذهب ثلثا المجموع، كما لو كان المصبوب عليه ثلاثة أمان، فذهب من منه وبقي مئتان، فصبّ عليه أربعة أمان فصار ستة، فذهب من الستة أربعة أمان، فلا إشكال - على القول بالطهارة - في حصول الحليّة بعد ذهاب الثلثين من المجموع.

وأما على القول بالنجاسة: فربما يتوهم الطهارة بعد تثلث المجموع أيضاً، وأنّه ليس حال هذا العصير كحال العصير المتنجس بالنجاسة الخارجية، حيث لا يظهر إذا غلى وتلث، بل حاله حال الأدوات، وآلات الطبخ، ولباس المزاول حيث إنّها تطهر بتبعية العصير، فإذا ذهب ثلثاه طهر هو وطهرت هذه الأشياء

١- راجع العروة الوثقى المسألة ٣ من مسائل ذهاب الثلثين.

بطهارته، فكذا في المقام وإن صار العصير الغير الغالي بالانصباب في الغالي الغير المثلث متنجساً، ولكنه إذا ذهب الثلثان من المجموع طهر المصوب وطهر المنصب أيضاً بطهارته، وهذا كلام يجري في جميع الأجسام الذي يصب في العصير بعد الغليان وقبل التلث، ويكون فيه حتى يحصل التلث، كالنضح فأنها تطهر بطهارة العصير بالتبعية.

وهذا مخدوش، فإن التبعية لم يرد في دليل من جملة المظهورات، وإنما المعيار فيه هو الحكم بالطهارة في شيء والسكوت عن حال شيء آخر، كان الحكم بطهارة الشيء الأول بدون الثاني كاللغو، مثل الحكم بطهارة ماء البئر - بناء على القول بنجاسته - بنزح مقدار معلوم، فإن السكوت عن حكم الدلو، والحبل، وحواشي البئر مع عدم انفكاكها عن وصول شيء من ماء البئر حالة النزح إليها، دليل على طهارتها عند طهارة ماء البئر، وإلا فلو كانت باقية على النجاسة للزم التنبيه عليه.

فالحق أنها تصير متنجسة بالملاقاة كما هو مقتضى القاعدة، وتصير طاهرة بطهارة البئر بدلالة هذا السكوت، وكذا الكلام في الحكم بطهارة العصير بعد ذهاب الثلثين - على القول بنجاسته - بدون التعرض لحال القدر، ويد المزاويل، ولباسه، وسائر الأدوات المتلطفة بالعصير الغير المنفكة عن التلطف به غالباً، دليل على صيرورتها طاهرة بطهارة العصير، بعد صيرورتها متنجسة بملاقاته على القاعدة، وإلا فلو كانت باقية على حالة التنجس لكان مقام بيانه والتنبيه عليه.

والحاصل: أن دليل التبعية في الأشياء المزبورة هو السكوت، وعدم التعرض في مقام البيان والتنبيه، ولا يكون مقام البيان إلا مع الاتفاق في الغالب، فلا يكون هذا في مثل ما نحن فيه، إذ لم يكن من الغالب وضع شيء من العصير من قدر

على قدر آخر، وكذا الأشياء المجمولة في العصير من التفاح، ونحوه، إذ ليس من الغالب وضعها بحيث كان الحكم بطهارة العصير، بدون التعرض لحال ذلك محسوباً دليلاً على التبعية فيها.

ومثل ذلك الكلام في العنب المتخذ للتخليل، إذا طرحت في الحب على التدريج ومع فصل زمان يوجب نشيش المطروح المتقدم، فيورث تنجس ما يطرح بعده في الحب بملاقاته، ثم يصير المجموع خلاً، فإنه إن كان عمل الخل بهذا النحو، أي الطرح التدريجي من الشائع الغالب، لكان حكمهم بالطهارة إذا صار العصير خلاً، بدون التعرض لحال المطروح اللاحق المتنجس دليلاً على طهارته بالتبع، وأما لو لم يكن شائعاً غالباً، كما هو الواقع فيصير الأمر فيه مشكلاً بناء على النجاسة. هذا.

ولكن يمكن التمسك على الطهارة في مسألتنا، أعني: صبّ العصير الغير الغالي على الغالي الغير المثلث فصار المجموع مثلاً برواية القدر، وهي مكاتبه محمد بن عيسى إلى أبي الحسن الثالث - عليه السلام - فكتب عندنا طيبخ يجعل فيه الحصرم، ورياً يجعل فيه العصير من العنب وإنما هو لحم يطبخ به، وقد روي عنهم في العصير أنه إذا جعل على النار لم يشرب، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، وأن الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة، وقد اجتنبوا أكله إلى أن يُستأذن مولانا في ذلك، فكتب: «لابأس بذلك»^(١).

فإنه إما أن يقال: إن هذه الرواية دليل على طهارة العصير فتعم المطلوب، وإما أن يجعل دليلاً على المدعى - بناء على النجاسة - حيث حكم فيها بعدم البأس

بأكل اللحم المطبوخ بالعصير، مع أنه قد صار متنجساً به عند غليان العصير فلا وجه لهذا الحكم، إلا أنه إذا ثلث العصير طهر هو واللحم معاً.

ولا يشكل بأن الحكم في هذه الرواية على خلاف القاعدة من الأصل، حيث لم يقيد عدم البأس فيه بذهاب الثلثين، فإنه قد كان من المفروغ عنه عند السائل اشتراط الحلية في العصير الغالي بذهاب الثلثين، ولكنه توهم اختصاص محلّية الذهاب ومطهرته بحال كون العصير خالصاً غير ممتزج بغيره، فسؤاله مربوط بأن كون اللحم فيه حال الغليان مضر بمطهرية الذهاب ومحلّيته أو لا؟

ولا يشكل بأن العصير في مفروض هذه الرواية كان مستهلكاً في اللحم، على ما يستفاد من قول السائل، وإنا هو لحم يطبخ به، فإن معناه أنه ليس مع اللحم شيء آخر، وأن مقدار العصير إننا هو على قدر حصول الطبخ به، ولا يبقى منه بعد الطبخ شيء ^{تالياً} بعد الطبخ هو اللحم المطبوخ بالعصير.

وإذن فلعل الحكم المزبور مستند إلى هذه الجهة، فإن هذا أيضاً احتمال ضعيف، إذ الاستهلاك بعد الوجود لا يثمر شيئاً، كما في قطرة دم وقعت في ماء قليل ثم استهلك في، فإنه يورث نجاسة هذا الماء بلا إشكال مع أنه صار مستهلكاً فيه.

وبالجملة فنحن بعد وجدان الحكم بعدم البأس في هذه الرواية، نقطع بعدم اختصاص له بعمل محمد بن عيسى، ولا بقدره، بل ولا بمطلق القدر، فكما نقطع بإلقاء هذه الخصوصيات يمكن القطع أيضاً بإلقاء خصوصية اللحم، وإن هذا الحكم يجري في سائر الأشياء المجعولة في العصير الكائنة معه حال الغليان إلى حال الذهاب، هذا.

ولو جعلت هذه الأشياء بعد التلث فلا يبقى إشكال أصلاً، ولهذا لم تتمسك بالروايات الواردة في كيفية الطبخ الحلال للزبيب المشتملة على جعل العسل والزعفران والزنجبيل وغير ذلك من الأدوية في العصير، فإن جعلها متأخر عن التلث، فلاحظ.

ثم إنه ذكر السيد محمد كاظم الطباطبائي - دام بقاءه - في العروة الوثقى - في بحث مطهريّة الذهاب - الفرق بين ما ذكرنا من صورة صبّ الغير الغالي على الغالي الغير المثلث، فجعل الطهارة فيه بعد التلث بلا إشكال، وبين صورة صبّ الغالي الغير المثلث على الغالي المثلث، فجعل الطهارة بعد تلث المجموع محلاً للإشكال، ثم ذكر أنّ الفرق بين الصورتين لا يخلو عن إشكال، ويحتاج إلى التأمل، ولعلّ سرّ الإشكال في الثانية أنّ المثلث قد حصل علاج طهارته من التلث، وتأثير التلث فيه الطهارة ثانياً غير معلوم، وأمّا في الصورة الأولى فالظاهر الذي يتنجس بملاقاة الغالي الغير المثلث، إنّها هو لم يغبل بعد فيكون لتأثير التلث فيه محل، هذا.

ولكن الانصاف، أنّ الحكم في الصورتين على حدّ سواء، فإنّه كما ذكرنا في الأولى أنّ المظاهر الملاقي للغالي الغير المثلث، حاله حال اللحم المطبوخ بالعصير فيطهر تبعاً لطهارته، كذلك نقول في الصورة الثانية أيضاً: إنّ المثلث وإن كان لا يتنجس بصبّ الغير المثلث الغالي عليه، إلاّ أنّه بعد تلث المجموع يصير الأول طاهراً يتبع طهارة الثاني، ثمّ كما يمكن القطع بإلغاء الخصوصيات المذكورة، يمكن القطع أيضاً بإلغاء خصوصية مقارنة اللحم مع العصير في الوقوع في القدر، فلو ألقى الشيء الخارجي سابقاً على العصير، أو لاحقاً، قبل الغليان، أو بعده يمكن التمسك في طهارته أيضاً بالرواية.

العائر: الفقاع: وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص، ويقال: إن فيه سُكراً خفياً، وإذا كان متخذاً من غير الشعير فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكراً».

وهو من المفاهيم المجهولة المصاديق، إذ ليس في اللغة الفارسية ما يرادف هذا اللفظ، كما يكون لفظ الماء والخمر، نعم ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء معروف، ولكنه مقطوع الطهارة والحلية.

وبالجمله ليس له مصاديق معلومة حتى يعلم أن الحكم منوط بالإسكار، أو معلق على صدق الاسم. هذا.

وأما ما يستفاد من الأخبار فالظاهر من الأخبار الكثيرة المشتملة على إطلاق اسم الخمر على الفقاع كونه من مصاديقه خصوصاً ما ذكر فيه.

منها: أنه خمر مجهول، أو خمر استصفرها الناس^(١). فإنّ الظاهر منها الجهل بالخمرية التي هي الموضوع دون الجهل بالحكم، فإنه ليس من المستبعدات، وكانّ العامة العمياء في تلك الأزمنة لما رأوا حكم الحرمة في الكتاب العزيز معلقاً على اسم الخمر زعموا أنّ الحكم يدور مدار صدق هذا الاسم، وأنه مخصوص بما يتخذ من ماء العنب، فحاولوا وضع شيء لم يكن على زعمهم من مصاديقه مع إفادته خاصية الخمر فوضعوا الفقاع، فأراد الأئمة - عليهم السلام - تنبيههم وإخراج هذا التوهم عن أذهانهم، فلهذا قالوا: ما حرم الله الخمر لاسمها، وإنما حرّمها لعاقبتها، فكل ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر.

وعلى هذا فيكون المناط في التحريم هو السكر، ويكون نجاسته من جهة

كونه مسكراً مائماً، فلو رأينا شيئاً يطلق عليه في عرف العرب اسم الفقعاء وعلمنا بعدم سكره أو شككنا حُكْمَ بحلّيته وطهارته، ثم إن السكر أيضاً مما لم يتبين علينا حقيقته، ولم يتحقق له ضابطاً جامعاً مانعاً، ولا ينفى أنه لا يكون ضابطه زوال العقل ولا التكيّف والنشاط، بل المعلوم أنه نشاط مخصوص، وأمّا هذه الخصوصية فغير معلومة.

الحادي عشر: عرق الجنب من الحرام : سواء خرج حين الجماع أو بعده من الرجل أو المرأة، سواء كان من زنا أو غيره كوطي البهيمة أو الاستمناء أو نحوها ممّا حرّمته ذاتية».

الحادي عشر عرق الجنب من الحرام على ما ذكره جمع من الفقهاء، واعلم أنه قد ورد في الأخبار مطلقات تدل على طهارة عرق الجنب بقول مطلق، بدون التقييد بكونه عن حلال، أو عن حرام، ومعلوم أنه أعمّ من القسمين، فيحتاج إذن في الحكم بنجاسة الثاني إلى مقيد لتلك الإطلاقات، وما ذكر للتقييد روايتان:

أحدهما: ما رواه الشهيد في الذكرى، عن محمد بن ممام، عن إدريس بن داود الكفر ثوثي كما في الوسائل، أو زياد الكفر ثوثي كما في طهارة الشيخ الأعظم المرتضى، وفي آخرها حكم الإمام -عليه السلام- جواباً لما أزد السائل بسؤاله، من حكم اللباس الذي فيه عرق الجنب ابتداءً قبل سؤاله على سبيل الاعجاز، بجواز الصلاة إن كان من حلال، وعدم جوازها إن كان من حرام»^(١).

والثانية: ما رواه الشيخ المرتضى -قدس سرّه- عن المناقب لابن شهر آشوب، عن علي بن مهزيار، وفيها بعد ذكر أنّ علي بن مهزيار كان شاكاً في إمامة

المهادي - عليه السلام-، فورد العسكر وهو اسم بلدة سرمن رأى وضعها الخلفاء العباسيون إذا نقلوا دار خلافتهم من بغداد إليها، فخرج السلطان إلى الصيد وكان صائفاً، يعني: كان عليه اللباس الصيفي، وكذا الناس، وكان علي بن محمد - عليه السلام- عليه لبا بيد، وعلى فرسه لحاف لبود، والناس يتعجبون منه ويقولون: ألا ترى إلى هذا المدني وما فعل بنفسه، فلما خرج الناس إلى الصحراء - إلى أن قال:- فكشف - عليه السلام- عن وجهه، وقال قبل أن أسأله - وكنت أريد أن أسأله عن ثوب الجنب إذا عرق فيه -: إن كان الجنب عرق في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلاة فيه، وإن كانت جنابته من حلال فلا بأس به^(١).

ولم يחדشوا في هاتين الروايتين من جهة الدلالة، ولم يتعرض أحد أن عدم جواز الصلاة أعم من النجاسة، فكان من المفروغ عنه في ما بينهم أن سؤال السائل في هاتين الروايتين، وسائر الأدلة المطلقة إنما هو عن حيث الطهارة والنجاسة، والله أعلم بدعوى هذا الظهور والانصراف منها.

نعم خدش شيخنا المرتضى - قدس سره - من حيث السند، وصرح بضعفها وانجباره بالشهرة، وإن كنا لم نتحقق الضعف في الرواية الأولى من جهة محمد بن همام، وإدريس الكفر ثوثي، لما في رجال أبي علي من الحكم بوثاقتها خصوصاً الأول، ولكن ربما يمكن الخدشة في الدلالة: بأن الظاهر أن هذه السؤالات الواقعة عن عرق الجنب، إنما هي ناشئة عن توهم السائلين ثبوت حال الجنب^{نفسه} شخص الجنب للباسه المبتل بعرقه، وإن الجنب كما لا يجوز له الدخول في الصلاة إلا أن يغتسل، فكذا لا يجوز في هذا الثوب أيضاً إلا أن يغتسل، فكان

سؤالهم مرتبطاً بجهة جواز الصلاة، وعدم جوازها دون الطهارة والنجاسة، ويشهد لذلك قوله - عليه السلام - في بعض الأخبار: لا يجنب الرجل الثوب ولا يجنب الثوب الرجل^(١)، فإنه مناسب لدفع هذا التوهم.

إلا أن يقال: إن القاعدة جواز^(٢) الصلاة في كل شيء سوى ما استثنى، وما استثنى هو النجس، والابريشم، والمغصوب، وجزء الغير المأكول، ومن المعلوم عدم دخول هذا العرق في الابريشم، ولا في جزء الغير المأكول، وإلا لم يفرق بين كونه من حلال أو من حرام، مضافاً إلى أن الفضلات من قبيل لعاب الفم، والأنف، ونحوها خارجة عن حكم هذا العنوان قطعاً.

وإذن فإن لم يكن عدم جواز الصلاة في هذا العرق من جهة النجاسة لزم تخصيص آخر في العموم، والكلية المذكورة المتلقاة من الشرع، وأصالة بقائها على حالها يقتضي أن يكون خروجه من هذه الجهة، لامن جهة كونه عنواناً مستقلاً، فيشخص بأصالة عدم التخصيص الموضوع بطريق عكس التقيض، لكن الكلام في هذه القاعدة والانصاف عدم ثبوتها.

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٣٨، ح ٥.

٢- قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في كتاب الطهارة، في عنوان البول والغائط من النجاسات في جواب الخدشة في دلالة قوله - عليه السلام -: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». على النجاسة، فلعله وجب الغسل لموضوعية في نفس البول لأجل النجاسة، ولأجل كونه جزء من غير المأكول، وإلا لكفى الإزالة بغير الغسل، بعد الجواب بأن العرف يفهم من أمثال هذه الأوامر النجاسة وقد اتفق العلماء على هذا، واحتمال كونه لأجل وجوب التجنب عن جزء غير المأكول، يدفعه إطلاق الأمر بالغسل حتى بالنسبة إلى ما لو جف البول، أو مسح مسحاً يزيل أثره، ولم يبق منه أثر، قال: وقد قام الضرورة والإجماع على أنه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الإباحة أزيد من الطهارة، وعدم كونه ممّا لا يؤكل، أو ملاصقاً له. انتهى كلامه - رفع في الجنة مقامه - .

والأولى هو التمسك بالظهور، والانصراف من مساق الأسئلة والأجوبة عن حكم عرق الجنب في كونها من جهة الطهارة والنجاسة، كما أشرنا إليه.

بقي هنا مطلبان:

الأول: على فرض تمامية الروايتين دلالة، وسنداً على المدعى من نجاسة عرق الجنب من الحرام، فهل المراد بالحرمة هي الحرمة الذاتية كالزنا، واللواط، والاستمناء فلا يشمل وطئ الرجل زوجته في حال الحيض، أو في شهر رمضان، أو مع الحلف على ترك الوطئ أو نحو ذلك مما يكون حرمة بالعرض، أو أنها أعم من القسمين؟ الظاهر هو الثاني.

والحاصل أنه فرق بين ما إذا وقع عنوان الفرض والنفل في دليل موضوعاً لحكم، وبين ما لو وقع الموضوع أحد عناوين الوجوب، والحرمة، والإباحة، والجواز، والحلية، والكراهة، والاستحباب فإنّ بعد اشتراك الكلّ في التعميم بحسب اللغة لما كان بالذات، أو بالعرض، يتفهم في العرف من الأولين خصوص الذاتي، فيتبادر من الفريضة ما كان الجعل الإلهي الأولي متعلقاً بمفروضيته، لاما طراً عليه ذلك بملاحظة العنوان الثانوي، وكذا الحال في النفل، وهذا بخلاف العناوين الأخيرة، فالعرف لا يساعد على هذا الانصراف فيها، والشاهد على هذا الفرق عدم تأييد الذهن من إطلاق لفظ النافلة على صلاة النافلة في حال صيرورتها مندورة، وتأييده عن إطلاق لفظ الحلال، والجائز، والمباح على وطئ الزوجة في حال الحيض، أو في شهر رمضان. فيأبى أن يقال هذا الوطئ حلال، وعلى هذا فلا فرق في النجاسة بين أقسام الحرام من الذاتي والعرضي.

والثاني: هل المراد بالحرمة والحلية اللتين جعلتا متقابلتين في الروايتين ما

ذا؟ يَحْتَمَلُ فِيهَا أَرْبَعَةَ احْتِمَالَاتٍ:

الأول: أن يكون المراد بهما الواقعتين من دون إناطة على معذورية المكلف وعدمها، فكلّما ما كانت الجنابة ناشئة عن حرام واقعي كان عرقه نجساً، وإن كان المكلف معذوراً في ارتكابه، كما في وطئ الأجنبية للشبهة واعتقاد كونها زوجته، وكلّما كانت ناشئة عن حلال واقعي كان العرق طاهراً، وإن لم يكن المكلف معذوراً فيه، كما في وطئ الزوجة باعتقاد أنها أجنبية.

والثاني: أن يكون المراد منها الفعليتين من دون إناطة بالواقع، فكلّ ما كانت الحرمة فعلية على المكلف كان العرق نجساً، وإن كان الفعل حلالاً في الواقع، كما في وطئ الزوجة باعتقاد أنها أجنبية، وكلّ ما كانت الحلية فعلية في الظاهر كان طاهراً. الفعل حراماً في الواقع كما في الوطئ للشبهة.

الثالث: أن يكون المراد من الحرمة الواقعية مع حصول شرط تنجزها، ومن الحلية ما عدا ذلك أعم من عدم الحرمة واقعاً، كما في وطئ الزوجة باعتقاد الأجنبية وتحققها بدون شرط التنجز، كما في وطئ الأجنبية للشبهة.

الرابع: أن يراد بكل منهما هي الواقعية مع تعلق علم المكلف بها، فالمراد بالحلال هو الحلال الواقعي الذي علم به المكلف، ومن الحرام هو الحرام الواقعي الذي علم به المكلف، فيكون الحلال، والحرام الواقعيين اللذين لم يعلم بهما المكلف خارجين عن كلا الطرفين، فيرجع فيهما إلى الأصل، أو الأخبار المطلقة، والظاهر هو أخير الاحتمالات، فإن المنصرف من كل من عنواني الجنب عن الحلال، والجنب عن الحرام هو ما إذا كان مع علم المكلف بهما، وأما مع عدم العلم فهو فرد نادر الوقوع، وهذا مطابق مع سابقه في النتيجة، ومخالف للأولين

فيها، ويرد الأولين عدم إلتزامهم بنجاسة عرق من أجنب بزوجه باعتقاد أنها أجنبية، وكذا في من وطى الأجنبية للشبهة، وانصراف الأخبار في طرف النجاسة عن هذين الفردين، فإما يحكم بدخولها في جانب الطهارة، وإما يحكم بخروجها عن الطرفين فيمشى فيهما على القواعد.

«مسألة ٢: إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه، أيضاً خصوصاً في الصورة الأولى».

لو أجنب من حلال ولم يغتسل، ثم أجنب من حرام فصدق حصول الجنابة الثانية من الحرام وعدمه يبتنى على إثبات إحدى كبريين في باب الاحداث، أعني: تداخل الأسباب أو المسببات.

فإن قلنا بالأول بمعنى أنّ الجنابة أمر وجداني غير قابل للتكرار والتعدّد، فإذا اجتمع لها أسباب متعاقبة فليس المؤثر الفعلي منها إلا السبب المقدم وغيره مؤثر شأني لامن جهة نقص في تأثيره، بل من جهة نقص المحل عن قبول أزيد من تأثير واحد، فحالتها حال السواد الشديد حيث إنه إذا تحقق له سببان متعاقبان لا يؤثر إلا أسبقهما، لأن المحل لا يقبل إلا لسوا: لواحد

فحينئذ لا يصدق في المقام عنوان الجنابة الثانية الحاصلة من الحرام، بل الجنابة قد حصلت من السبب الحلال.

وإن قلنا بالثاني بمعنى أنّ المحل قابل للتكرار والتعدّد، فكل سبب يحدث درجة منه فحال الحدث حال درجات السواد، فيوجب كل سبب درجة منها وكان الغسل الواحد مؤثراً في ارتفاع جميع الدرجات دفعة واحدة.

فحينئذ يصدق على الشخص المزبور أنه صار جنباً ثانياً من الحرام، فيحكم

بنجاسة عرقه.

لا يقال كما يصدق عليه ذلك، يصدق عليه أيضاً الجنب من الحلال باعتبار الجنابة الأولى.

لأننا نقول: دفع هذا الإشكال سهل، فإن الطهارة كالحلية قد تكون سببية واقتضائية وهي ما نشاء من السبب المقتضي له، وقد تكون من جهة عدم تحقق السبب والمقتضي للنجاسة والحرمة، فالقسم الأول منها قابل لمعارضة دليل النجاسة والحرمة، وأما الثاني فلا يقبل المعارضة أصلاً، بل دليل النجاسة والحرمة وارد على دليل الطهارة والحلية كما هو واضح، وما نحن فيه من القسم الثاني، فإن الحكم بطهارة عرق الجنب من الحلال ليس لأجل اقتضاء الجنابة من الحلال. بل هي بعينها هي الطهارة الثابتة سابقاً على الجنابة، بخلاف النجاسة، فإنها من تأثير الجنابة من الحرام واقتضاءها، وقد عرفت أنه لا تعارض بين المقتضي واللامقتضي. هذا.

ولكن الشأن في تعيين أن باب الاحداث من باب تداخل الأسباب أو المسببات، فإن شيئاً منهما لا دليل عليه لامن العرف ولا من الشرع، إذ المبني في القضايا الشرطية المتعددة المتحدة الجزاء، إما ما اختاره شيخنا المرتضى - قدس سره - من دلالتها على تعدد المسبب والجزاء، ومن المعلوم أنه إذا علم من الشرع عدم تعدد الغسل بتعدد سببه، فلا يعلم أن ذلك من جهة عدم قبول المسبب للتكرار، أو من جهة تداخل المسبب في الارتفاع دفعة واحدة، وكلاهما ملائم مع الاختيار المذكور.

وإما أن المبني في القضايا المذكورة هو ما اخترنا، من عدم دلالتها على أزيد

من لزوم وقوع الجزاء عقيب الشروط، وهو يتحقق بوقوع فرد واحد من الجزاء عقيب الجميع، ومن المعلوم أنّ هذا أيضاً لادلالة فيه على خصوص أحد الاحتمالين، بل يلائمه كل منهما.

وقد يتوهم دلالة قوله: «وإذا اجتمع الله عليك حقوق أجزأك غسل واحد»^(١)؛ حيث أتى بالحقوق على صيغة الجمع، فنعلم أنّ الجنابات المتعددة المتعاقبة كل منها يوجب حقاً على العبد، ولا يخفى ما فيه، فإنّ الظاهر منه الحقوق المختلفة في الحقيقة كالجنابة، والحيض، ومس الميت مثلاً، للأفراد المتفقة الحقيقة.

وكيف كان فبعد عدم معلومية الحال في الكبرى يكون المرجع في العرق المزبور هو قاعدة الطهارة، لكونه من أفراد المشكوك.

إلا أن يقال: إنّ العرف يفهم من الحكم على عرق الجنب من الحرام بالنجاسة، بمعونة خصوصية المقام والمناسبة بين هذا الحكم وهذا الموضوع، أنّ الملاك فيه ليس هو صدق هذا الاسم، وإنما ملاكه هو الخبائة الحادثة من ارتكاب الزنا، واللواط ونحوهما، ولا شك في أنّ الخبائة حاصلة من هذه الأعمال، سواء كانت مسبقة بحالة الجنابة أم لا.

أو يقال بأنّ الخبائة تطلق أيضاً على نفس العمل الخارجي الذي هو السبب، كما يطلق على الحدث الحاصل منه الذي هو المسبب، كما في لفظ الطهارة، فأنه أيضاً كما يطلق على المسبب يطلق على السبب أيضاً، أعني: المسحتين والغسلتين مثلاً، ولا يخفى ما في هذين من التكلّف والتخرّص بالغيب،

فإن الإطلاق الشائع في الجنابة هو في المسبب كالطهارة، والحكم تابع لموضوعه، وقد جعل حكم النجاسة في الدليل معلقاً على موضوع الجنب من الحرام، فإذا قطع بعدم صدقه أو شك فيه كفى في الحكم بالطهارة قاعدتها.

«مسألة ٤: الصبي الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه إشكال، والأحوط أمره بالغسل، إذ يصحّ منه قبل البلوغ على الأقوى».

لو أجنب الصبي الغير البالغ من حرام، فالظاهر عدم نجاسة عرقه، فإن الموضوع في الدليل هو الجنب من الحرام، والجنابة وإن قلنا بتحققها في حق الصغير، ولكن القيد وهو كونها من حرام لا يتحقق في حقه، لعدم كونه مكلفاً، وإرادة الحرام على النوع من لفظ الحرام تكلف، فإن الظاهر منه إرادة الحرام على شخص الجنب، وهو لا يتحقق إلا مع اجتماع شرائط التكليف، فهذه المسألة مشتركة مع سابقها في انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع، غاية الأمر أن المتني في السابقة هو المقيّد، أعني: الجنابة، وفي هذه هو القيد، أعني: كونها ناشئة من الحرام، ولكن مع ذلك يكون الحكم بالطهارة في هذه أوضح منه في السابقة، لأوضحية صحة سلب عنوان الجنب عن الحرام عن الصغير المذكور، من صحة سلب عنوان أجنب ثانياً عن المجنب في المسألة السابقة، ولهذا جعل في العروة الوثقى حكم النجاسة في الأولى ظاهراً، وفي الثانية محلاً للإشكال.

ثم إنه نسب إلى بعض القول بنجاسة عرق جنابة الاحتلام ولاوجه له، فإنه وإن لم يدخل في شيء من الشقين المذكورين في الرواية، من عرق الجنب من حلال وعرق الجنب من حرام، إلا أن قضية القاعدة طهارته كما هو واضح.

«مسألة ٣: المجنب من حرام إذا تيمّم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر

عدم نجاسة عرقه، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل، وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تيممه بالوجدان».

لو تيمم الجنب من الحرام بدلاً عن الغسل فهل يظهر عرقه بالتيمم كما لو اغتسل أولاً؟ الحق أن يقال بعدم بدلية التيمم بالنسبة إلى هذا الأثر؛ لأننا إما أن نقول في باب التيمم بعموم البدلية وأن التيمم يكون بدلاً في خصوص إباحة الدخول في الصلاة لا غير، فليس بدلاً بالنسبة إلى غير هذا الأثر حتى مثل إباحة الدخول في المسجد في الجنب والحائض والنفساء ونحوه، فحينئذ لا إشكال في المقام، وأما إن قلنا بعموم البدلية وعدم الاختصاص بخصوص الدخول في الصلاة، فحينئذ إنها يتعدى إلى الآثار التي تكون الجنبات تمام موضوع لها، لا بالنسبة إلى ما يكون للجنبات فيه دخل مع دخالة شيء آخر كما في المقام، حيث إن نجاسة العرق ليست أثراً للجنبات فقط، بل مع قيد كونها عن حرام.

والحاصل أنه إذا قال الشارع التيمم بدل عن الغسل في رفع آثار الجنبات وأنه يعامل مع التيمم معاملة عدم الجنبات ويكون وجود الجنبات معه بمنزلة عدمها، فالعرف يفهم من هذا الآثار التي يكون الجنبات فيها موضوعاً تاماً دون ما كان فيها جزء موضوع، فتأمل.

«الثاني عشر: عرق الإبل الجلالة بل مطلق الحيوان الجلالة على الأحوط».

والمشهور خصوصاً هذا الحكم بالإبل الجلالة، وما ذكروا في هذا الباب وهو روايتان، إحداهما صحيحة والأخرى حسنة، وإن كان صريحاً في الحكم بالنجاسة، لكن في الأولى قد علق على مطلق الجلالة، وفي الحسنة أيضاً كذلك بناء على ما نقله شيخنا المرتضى، وعلى ما في الوسائل في كتابي النجاسات والأطعمة المحرمة،

تكون الحسنة بإثبات لفظ الإبل.

فالصحيحة رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لا تأكل لحوم الجلالة، وإن أصابك من عرقها فاغسله»^(١).

والحسنة رواية ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة، وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله»^(٢).

ولا إشكال في ظهورهما في النجاسة، ولكن لا بد من ملاحظة المعارضة تارة بينهما، وبين العمومات والإطلاقات الدالة على طهارة عرق جميع الدواب، إلا الكلب والخنزير. وأخرى من ملاحظة وجه الجمع بين نفس هاتين الروايتين.

فأما الجهة الأولى فلا يخفى أن النسبة بين هاتين الروايتين وتلك العمومات هو العموم والخصوص مطلقاً، فلا بد من تقديم هاتين على العمومات، والحكم بخروج الجلالة عنها وتخصيصها بالجلالة كما بالكلب والخنزير.

وأما الجهة الثانية فربما يتوهم التناقض بينهما، وأن الترجيح للثانية وأنه من باب تعارض الإطلاق والتقييد، فيتعين حمل المطلق وهي الصحيحة، على المقيد وهي الحسنة.

ولكنه فاسد لعدم التناقض بين المطلق والمقيد، إذا لم يعلم اتحاد التكليف، فإنه إذا علم باتحاده كما لو قيل: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، علم منه أن التكليف الواحد المسبب عن التكليف الواحد لا يكون إلا على

١- الوسائل: ج ١٦، ب ٢٧، من أبواب الأشربة المحرمة، ص ٣٥٤، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٥٤، ح ٢.

نهج واحد، فإما متعلق بالطلق، وإما بالمقيد، ولا يمكن الجمع، فلهذا يحمل المطلق على المقيد ويقال: إن المراد به أيضاً هو المقيد، وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب ولم يعلم بإتحاد التكليف، فإنه حينئذ يكون من المحتمل وجود تكليفين نشأ كل منهما من سبب على حدة، كان أحدهما مقتضياً للحكم على المطلق، والآخر على خصوص المقيد، والمقام من هذا القبيل، فلاتنافي بين الروایتين أصلاً، فلاوجه للحمل وتقييد المطلق.

اللهم إلا يتمسك في التقييد المزبور بالإجماع إن أمكن إثباته، كما حكي عن شرح المفاتيح أنه قال: لم يقل بالتعميم أحد، فكان المقيد للصحيحة حينئذ هو الإجماع، ولكن إثباته مشكل، وإنما المتحقق هو الشهرة وذهاب الأكثر إلى التقييد، وبجرد الشهرة الفتوائية قد تقرر في الأصول عدم حجيتها، فلا يصلح لتقييد الرواية الصحيحة.

إلا أن يستفاد من عمل المشهور وفتاويهم وجود مدرك معتبر ضم على التقييد، كما ذكر نظير ذلك شيخنا المرتضى في بحث نجاسة الكتابي، فإن الأخبار الصحيحة السند الصريحة الدلالة هناك موجودة على الطهارة، ومع ذلك اختار شيخنا الطهارة، والمستند له ذهاب المشهور إلى النجاسة، وإننا لانحتمل قطاً أن تكون هذه الروايات بهذه الكثرة والصحة في السند والوضوح في الدلالة لم يطلع عليها الأصحاب ولم يمر على أنظارهم، أو اطلعوا عليها ولكن غصوا عنها بلا جهة، وتشهياً من أنفسهم، كلاً وحاشا منهم عن أمثال ذلك.

فتعين أن يكون مهيدهم مدرك معتبر كان هو منشأ فتواهم، وقطعهم بخلاف هذه الروايات، فهم قد اطلعوا على ما لم نطلع عليه، وحينئذ فيكون وجه

صدور هذه الروايات تقية أو نحوها.

وبالجملية فإن حصل من ملاحظة الشهرة في المقام أيضاً قطع فنعم المطلوب، وإلا فيشكل رفع اليد عن الصحيحة الصريحة الدلالة، والإنصاف عدم حصول القطع من الشهرة في مسألتنا، إذ من المحتمل أن يكون مأخذ فتواهم في المسألة زعم أنّ الحسنة مقيدة للصحيحة، فإن كان الواقع هذا أمكننا تحطتهم في اجتهادهم هذا، وإذن فلا أقل من الاحتياط في تمام أفراد الجلال.

ثم ربّما يتوهم على فرض التعميم اختصاص الجلالة التي هي موضوع الحكم في الروايتين بخصوص مأكول اللحم، وذلك لأنّ النهي عن أكل اللحم وشرب الألبان قرينة ظاهرة على أنّ المراد بالجلالة ليس هو مطلق الجلال، بل خصوص مأكول اللحم، لوضوح أنّ الحكم بحرمة اللحم واللبن في غيره من الحيوانات المحرمة بالذات يعد لغواً.

وبعبارة أخرى الظاهر من الرواية أنّ سبب الحرمة هو جهة الجلالية، بحيث لو لم تكن هذه الجهة لكان حلالاً، وهذا مخصوص بالمأكول لحمه، فإذا صار الموضوع في القضية الأولى عبارة عن خصوص الجلال من المأكول، كان في القضية الثانية المعطوفة على الأولى أيضاً مرجع الضمير هو الجلالة الواقعة في الأولى، والمراد بها المأكول، فتكون نجاسة العرق أيضاً مختصة بالمأكول الجلال.

ولكن هذا التوهم فاسد، فإنّ اللغوية المذكورة إنّما هي مسلمة في صورة وحدة الحكم في القضية وانحصاره في حرمة اللحم واللبن، إذ حيثنّذ كنّا ملجئين على حمل المطلق على المقيد لعين البيان المذكور، وأمّا إذا كان حكم نجاسة العرق معطوفاً عليه فلانسلّم اللغوية حيثنّذ.

فلا يبعد أن يقال: إن المراد مطلق الجلال سواء كان مأكولاً أم غيره، غاية الأمر أن السبب في غير المأكول حرمة اللحم واللبن ^{والشحم} أحدهما بالذات، والآخر بالعرض لوصف الجلالية، فتصير الحرمة فيه عند عروض هذا الوصف أشد، وعلى هذا فالمرجع للضمير في القضية المعطوفة هو مطلق الجلال.

وبالجمله فهذا الكلام نظير قول القائل: لاتأخذ المرضعة لولدك من الأشرار وتجنب عن مجالستهم، فإن كل أحد يفهم من الضمير في القضية المعطوفة، الرجوع إلى جميع الأشرار من الرجال والنساء دون خصوص النساء وإن كان المراد بالأشرار في القضية الأولى خصوص النسوة.

وبالجمله فالموضوع في الرواية ليس الجلال المأكول بأن كان المطلق قد استعمل في المقيد، بل الموضوع هو الجلال بإطلاقه، غاية الأمر أن الحكم الأول مخصوص ببعض أفراد، والثاني عام لجميعها، مع أننا قلنا: إن الحكم الأول أيضاً يمكن تعميمه.

«مسألة ١: الأحوط الاجتناب عن الثعلب والارنب والوزغ والعقرب والفأر. بل مطلق المسوخات وإن كان الأقوى طهارة الجميع».

والأقوى: طهارة المسوخ - بضم أوله وفتححه - ودليل من حكم بنجاستها عليل، لأنه منحصر في ثلاثة روايات نقلها شيخنا المرتضى في طهارته، وجميعها خالية عن الدلالة، وقاصرة عن تخصيص العمومات الدالة على طهارة المسوخ بعمومها.

فإحدى الروايات رواية مرسله سألته عن الرجل يمس الثعلب والارنب، أو

شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال: لا يضره، ولكن يغسل يده». ^(١) ويمكن استعادة الاستحباب من نفس هذه الرواية بقرينة قوله: «لا يضره».

إذ لم يحتمل السائل أن يصل إلى يده بمجرد مس هذه الحيوانات ضرر من الأمراض حتى يكون الإمام رافعاً لهذا التوهم بهذا الكلام، بل الضرر المتوهم في هذه منحصر في النجاسة، والظاهر أنه محط نظر السائل أيضاً، فكلام الإمام «لا يضره» في قوة أن يقال: لا بأس ولا ينجس.

فحينئذٍ فلا يبقى محل لقوله «ولكن يغسل يده» إلا الاستحباب، يعني أنه مع ذلك ينبغي أن يغسل يده ويستحب.

والثانية: المصحح «عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء، ثمشي على الثياب أيصلي فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها، وما لم تره فانضح بالماء». ^(٢) ودلالة هذه على النجاسة ظاهرة لولا الأخبار الأخر المعارضة لها، الصريحة في الطهارة الموجبة لصرف هذه عن ظهورها من وجوب الغسل إلى الاستحباب.

والثالثة: الخبر المروي عن قرب الإسناد «عن الفأرة، والعقرب، وأشباه ذلك يقع في الماء؟ فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ به؟ قال: يسكب منه ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزلة واحدة، ثم يشرب ويتوضأ منه، غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع فيه». ^(٣) وهذه الرواية من جهة اشتماله على أشباه ذلك، تشمل نحو الزنبور والعنكبوت من المسوخات أيضاً، ولكنها أدل على الطهارة منها على النجاسة، فإن الحكم بالاستعمال في الشرب والوضوء عقيب السكب والصب

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٠، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: باب ٣٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٩، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ج ١، باب ٩، من أبواب الأستار، ص ١٧٢، ح ٤.

ثلاث مرّات، من غير فرق بين القليل والكثير صريح في عدم تأثر الماء بالنجاسة، وأنّ علّة السكب والصب وجود مضرّة وسميّة في هذه الحيوانات يؤثّر في الماء بوقوعها فيه، فالمقصود من السكب رفع هذه المضرّة.

ومن ذلك يعلم أنّ قوله: «غير الوزغ، فأنّه لا يتفع بها يقع»، أيضاً يقيد هذا المعنى، وأنّ علّة عدم الانتفاع في الوزغ هو ما كان علّة للسكب في غيره، لأنّ يكون المراد به النجاسة، فالمراد أنّ السمية الحاصلة بوقوعه سارية نافذة في جميع أعماق الماء بمجرد وقوعه، فلهذا يسقط الماء عن الانتفاع لوجود المضرّة في جميع أجزائه، بخلاف غيره، فإنّ الماء لا يسقط بوقوعها عن الانتفاع، لأنّ مضرّتها لا تسري إلّا إلى الأجزاء العالية من الماء، فإذا صبّت هذه الأجزاء ارتفع المانع عن الانتفاع والاستعمال.

وإذن فلا دليل على النجاسة في المسوخ، كما أنّه لا دليل أيضاً عليها في الحديد، وإن أطلق النجاسة عليه في بعض الأخبار، إلّا أنّها محمولة على الخبائث الباطنية.

وكذلك لا دليل أيضاً على نجاسة لبن الجارية، إلّا بعض الروايات المعلّلة بأنّ لبن الجارية يكون توليده في مثانة أمّها، الظاهرة في اختلاف لبن الجارية مع لبن الغلام في محلّ التوليد، مع أنّ من المستبعد ذلك والظاهر عدم الفرق.

والرواية على ما في باب بول الرضيع من أبواب النجاسات من الوسائل، ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي جعفر، عن أبيه أنّ عليّاً - عليه السلام - قال: «لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأنّ لبنها يخرج من مثانة أمّها، ولبن الغلام

لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم، لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين»^(١).

ونقل عن المستدرك نقل الرواية بهذا المضمون وهذا التعليل عن كتاب الجعفريات وفقه الرضا أيضاً، والظاهر أنّ قوله: «قبل أن يطعم» قيد للبول إذ قيديته لللبس لا يناسبها التعليل بخروجه من المثانة، فإنّه لا يفرق في ذلك بين ما قبل التغذي وما بعده، فلا بد من عدم تفاوت النجاسة أيضاً في الحالين.

وكيف كان فهذه الرواية على فرض القطع بصدورها وعمل الأصحاب بها وقتواهم بمضمونها كان معمولاً بها وتعليلها، وإن لم يفهم تعبداً ولم يكن فيها خدشة من جهته، إذ ليس الحكم فيها بخروج عين اللبن من المثانة في الجارية، ومن العضدين والمنكبين في الغلام حتى يستبعد ذلك، بل من الممكن أن يكون المراد أنّ استعداد اللبن المجتمع في الشدي في الجارية من المثانة، واستعداده في الغلام من العضدين والمنكبين، ولكن العمدة إعراض الأصحاب عن العمل بها والفتوى بمضمونها، ووجود السيرة القطعية على عدم الاجتناب، والسكوني وإن كان عامياً، ولكنهم قد وثقوه وعملوا برواياته.

«مسألة ٢: كلّ مشكوك طاهر، سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة، أو لاحتمال تنجّسه مع كونه من الأعيان الطاهرة، والقول بأنّ الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف، نعم يستثنى ممّا ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطاط، أو بعد خروج المنّي قبل الاستبراء بالبول فإنّها مع الشكّ محكومة بالنجاسة».

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٠٣، ح ٤.

كل مشكوك محكوم بالطهارة، إلا إذا كان مسبوقاً بالنجاسة فيحكم بنجاسته، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك والترديد بين كونه من الأعيان الطاهرة أو النجسة، وبين كونه بعد معلومية أنه من الأعيان الطاهرة في تنجسه وعدمه، وكذلك لا فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، وإن كان المراد بالمشكوك في هذه القاعدة في عبارات العلماء في رسائلهم المعمولة لأجل المقلّدين عبارة عن خصوص الشبهة الموضوعية، فإن إجراء هذه القاعدة في الشبهة الحكمية ليس شأنًا للمقلّد، وإنما هو وظيفة للمجتهد خاصة، لاحتياجه إلى الفحص والياس عن الدليل، والمقلّد عاجز عن ذلك، فلهذا يكون شكّه غير معتنى به، فإذا نظر المجتهد في الأدلّة في خصوص بول الخفّاش مثلاً وعجز عن استفادة شيء، وبقي على الشك، فلأمانع له من إجراء القاعدة المذكورة والحكم بطهارة بوله.

ولا فرق في الشبهة الموضوعية بين الدم المرّد بين كونه من القسم الطاهر، والنجس وغيره من الموضوعات المشتبهة، فإذا تردّد دم بين كونه دم غير ذي النفس حتى يكون طاهراً، أو دم ذي النفس حتى يكون نجساً، كما لو أكل إنسان سمكاً ثم روي في لباسه دم، وشك في كونه منه، أو من حيوان ذي نفس سائلة، أو من السمك الذي أكله، كان محكوماً بالطهارة بهذه القاعدة.

ووجه ذلك: أنه لم يرد من الشرع حكم على نجاسة الدم بقول مطلق، وإنما ورد الحكم بالنجاسة على خصوص دم ذي النفس، والحكم بالطهارة على خصوص دم غير ذي النفس، فلهذا لو تردّد أمر دم بين كونه من هذين القسمين كان من مصاديق القاعدة، هذا.

ولكن بعضاً من أقسام الدم تكون حالته السابقة كونه دم إنسان، كما في دم البق والبعوضة حيث إنهما وأشباههما لادم لنفسهما، بل هي مجرد جلدة مع زطوبة قليلة، فتمام الدم في جوفها ولأقل من عمدته يكون متقللاً إليها من بدن الإنسان، وحينئذٍ فحالاتها منقسمة إلى ثلاث حالات:

الأولى: حالة تقطع فيها بصدق دم البق والقمل، وهو بعد مضي مدة مديدة من المص.

والثانية: حالة تقطع فيها بصدق دم الإنسان وهي حالة المص، فإن حال الدم الجاري من بدن الإنسان إلى فم البق وجوفه، حال الدم الجاري من بدنه إلى شبيشة الحجامه، فكما يقال: إنه دم إنسان فكذا هنا.

والثالثة: حالة الشك في كونه من آتي من الحالين، كما في الدماء الموجودة في القميص من البراغيث، ومقتضى القاعدة في هذه الصورة هو الحكم بالنجاسة، لا بمعنى أن هذا الدم كان نجساً في السابق قطعاً، وهو حالة كونه دم إنسان ويشك في صيرورته طاهراً، فالأصل بقاؤه على النجاسة، لأن هذا الأصل مشكوك الموضوع، فإن هذا الدم لم يكن بعنوان كونه دماً معروضاً للنجاسة، بل بعنوان كونه دم إنسان والآن نشك في بقاء هذا العنوان، أو تبدله بعنوان دم البق ونحوه، ولا يخفى أن دم الإنسان ودم البق موضوعان متغايران عند العرف.

فالحاصل أن الموضوع غير محرز البقاء في الاستصحاب الحكمي، فالاستصحاب الجاري هنا هو الموضوعي، بأن يقال: هذه الهيولى كانت صورته النوعية في السابق دم إنسان، والآن نشك في بقائها على تلك الصورة، وزوال تلك الصورة عنها وتبديلها بصورة نوعية أخرى، أعني: كونها دم بق، فالأصل بقاؤها على

الصورة الأولى، فنحكم بترتب النجاسة، فالموضوع على هذا الاستصحاب هو الهبول، وهي باقية في كلا الزمانين غير متغيرة، فالمقام نظير ما إذا وقع كلب في المملحة وشك في صيرورتها ملحاً، فإن استصحاب نجاسة هذا الجسم سابقاً غير جار، إذ ليس هو سابقاً نجساً إلا بعنوان الكلية، وهو مشكوك في الحال لاحتمال التبدل بالملحية، وأما استصحاب بقاء الهبول على الصورة النوعية السابقة الكلية ثم الحكم بالنجاسة فلأمانع منه.

وعلى هذا فيشكل الحال في دم البرغوث الموجود غالباً في القميص وغيره، إلا في صورة احتمال كون الدم من نفس البرغوث، فلو حصل هذا الاحتمال لشخص فلأمانع من الحكم بالطهارة بمقتضى القاعدة في حقه، إذ ليس للدم حالة سابقة معلومة مع وجود هذا الاحتمال، بخلاف من قطع بأن الدم الموجود في جوف البرغوث ونحوه لم يكن من نفسه، وإنما صار إليه من بدن الإنسان، فلا يحيص في حقه عن الاستصحاب في صورة الشك.

وعلى هذا فيختلف الحكم بالنسبة إلى الأشخاص حسب اختلافهم في هذا الاحتمال وعدمه.

والحاصل أن الحال في الدم المشكوك هو الحال بعينه في سائر المشكوكات الخارجية، فإن الحال في كل مشكوك خارجي هو الحكم بالطهارة، إذا لم يكن له حالة سابقة على النجاسة فيحكم بالنجاسة للاستصحاب، والدم المشكوك أيضاً يكون حاله هكذا، فليس له خصوصية من بين المشكوكات بأن يكون النص وارداً بإخراجه عن تحت القاعدة، كما أن ذلك هو الحال في البلل المشتبه الخارج عقيب البول أو المنى قبل الاستبراء، فإن النص الخاص ورد على النجاسة فيه على خلاف

القاعدة، وأما بعد الاستبراء فالطهارة مقتضى القاعدة والنص جميعاً، ومورد النص بالنسبة إلى ما قبل الاستبراء أيضاً مخصوص بها إذا علم كون البلل خارجاً عن المجرى، فلو كان على رأس الحشفة بلل واحتمل مجيئه من الخارج وخروجه من المجرى، وعلى الثاني كان مشتبهاً بين البول والودي كان خارجاً عن مورد النص، ومشمولاً للقاعدة. فيحكم فيه بالطهارة، لأنه مردّد بين الرطوبة المشتبهة الخارجة عن المجرى المحكومة بالنجاسة، وبين الرطوبة الخارجية الطاهرة، فيكون مشكوك الطهارة والنجاسة، فيكون من أفراد القاعدة.

هذا هو الكلام في فروض الشك في النجاسة، وحيث قد عرفت أنّ الطهارة موافقة للقاعدة، فلاحاجة فيها إلى طريق الثبوت، بل المحتاج إليه هو النجاسة المخالفة للقاعدة، وأما طريق ثبوتها فتذكر في فصل مستقل.

«فصل» «طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجداني، أو البيّنة العادلة، وفي كفاية العدل الواحد إشكال فلا يترك مراعاة الاحتياط، وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد النخ».

طريق ثبوت النجاسة أمور:

الأول: العلم الوجداني.

الثاني: البيّنة، أعني: إخبار الرجلين العدلين، وحجية البيّنة في جميع أبواب الفقه لم يعقدوا لها باباً مستقلاً لذكر الأخبار الدالة عليها، بل العمدة في دليل حجيتها هو أنّ من تتبّع الأخبار المتفرقة في الأبواب المتفرقة، يقطع بأنّ الحجية كانت مفروغاً عنها عند الشرع في جميع الأبواب.

وخصوص رواية مسعدة بن صدقة أيضاً حيث قال في ذيلها: «الأشياء كلّها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك، أو يقوم بها البيّنة».^(١) حيث أردف قيام البيّنة مع قوله: يستبين، الكاشف عن أنّ البيّنة تكون بمنزلة اليقين والعلم عند الشارع، وقوله في روايات: «إنّ البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر»^(٢). أيضاً لا يخلو من الدلالة، إذ ليس المقصود من هذا الكلام إثبات الحجية في خصوص مورد الدعوى، بل الظاهر منه أنّ البيّنة التي هي حجة، مفروغة الحجية في كل باب عند الشرع يكون على المدعي، إلى غير ذلك من الأخبار المتفرقة في أبواب الفقه، التي

١- الوسائل: ج ١٢، ب ٤، من أبواب ما يكتب به، ص ٦٠، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ج ١٨ ص ١٧٠.

إذا أطلع عليها المتصفح يقطع بمفروغية حجيتها عند الشرع، وقد جمعها صاحب
العناوين في عنوان مستقل فجزاه الله خيراً، هذا في الرجلين العدلين.

وأما العدل الواحد فليس على اعتباره دليل أصلاً، ولكن الفقهاء ذكروه في
بابي الوقت والوقف واستشكلوا في اعتباره، ولعل المدرك لهم هو آية النبأ بناءً على
المفهوم لها، فإن مفهومها بناءً على ثبوته عدم وجوب التبين في قول العادل في مقابل
الفاستق، فمتى أخبر العادل سواء كان خبره متعلقاً بالموضوعات، أم بالأحكام
كان متبعاً بلاتيين، ومن المعلوم أن طبيعة العادل تصدق على الرجل الواحد
أيضاً، فتكون الموارد التي علم فيها بشرطية خصوصية العدلين، وعدم كفاية
العدل الواحد كمقام الدعوى تقييداً لهذا الإطلاق، فيكون المستفاد من الآية
بمفهومها قاعدة كلية، هي اعتبار قول العادل الصادق بإطلاقه على الواحد، غاية
الأمر قد قيد إطلاقه في بعض الموارد، ولكن لما استشكلنا في ثبوت المفهوم للآية
في محلّه، بل حكمنا بعدمه كان اعتبار العدل الواحد بلا دليل.

فمقتضى القاعدة على هذا يكون عدم الاعتناء بقوله في شيء من الأبواب،
حتى في مقام نقل الفتاوى عن المجتهد، حيث يستفاد من بعض الرسائل العملية
موضوعية العدل الواحد في هذا المقام.

نعم الاطمئنان من أي سبب حصل لإشكال في اعتباره في كل باب، لبناء
العقلاء في جميع أمورهم على الاتكال والاعتماد بالاطمئنان، بمعنى سكون النفس
وزوال التزلزل عنها، ولكن معنى اعتبار العدل الواحد هو لزوم الأخذ بقوله وإن لم
يكن **مُتَّبِعاً** للظن كما هو واضح.

والثالث: إخبار ذي اليد بالنجاسة، وقد تقدّم الكلام في اعتبار قول ذي اليد

بقول مطلق، في كل باب في ما تقدم، وقد خدشنا في جميع ما ذكروا لحجته من الأدلة، فينحصر الأمر في الإجماع، فإن كان عليه إجماع فلا كلام وإلا فالحكم مشكل.

نعم كون نفس اليد أمانة في باب الملكية والتذكية عليهما مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام في حجية إخبار صاحب اليد في باب النجاسة والطهارة، وغير ذلك من الأبواب فهي دائرة مدار ثبوت الإجماع.

«مسألة ٢: العلم الإجمالي كالتفصيلي، فإذا علم بنجاسة أحد الشيتين يجب الاجتناب عنهما، إلا إذا لم يكن أحدهما محلاً لابتنائه، فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً».

حال العلم الإجمالي حال التفصيلي في ثبوت النجاسة، لكن لافي جميع الآثار، بل في خصوص وجوب الاجتناب عن نفس كلا الطرفين، وأما بالنسبة إلى ملاقي أحد الطرفين فلا يورث وجوب الاجتناب، بل يحكم بطهارته، ثم حكم وجوب الاجتناب في نفس الطرفين أيضاً لا يكون مطلقاً، بل يستثنى منه صورة تعرضوا لها في الأصول، وأفتى بها في عروة الوثقى، وهي ما إذا كان أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء، والآخر داخلياً فيه، فالآخر الداخل في محل الابتلاء لا يجب اجتنابه، بل يجري فيه البراءة عن التكليف، ومثاله كما لو علم إجمالاً بالنجاسة إما في الإناء الموجود عند المكلف وإما في الإناء الموجود عند السلطان أو الوالي، فالإناء الذي يكون عند المكلف محكوم بالطهارة، ويكون مجرى للأصل.

وينبغي التكلم في هذا المقام:

ف نقول: معيار الدخول في محل الابتلاء والخروج عنه، لا يكون هو القدرة وعدمها، بأن يكون كل مقدور داخلياً في محل الابتلاء، وينحصر الخارج عن محل الابتلاء في غير المقدور، بل المعيار حسن التكليف وحزازته، فمعيار الدخول حسن التكليف عرفاً، ومعيار الخروج حزازة التكليف كذلك، فربما يكون الفعل مقدوراً، ولكنه حزازة التكليف به يكون خارجاً عن محل الابتلاء، ومعيار حزازة التكليف عرفاً هو انصراف الدواعي نوعاً عن العمل، مثل مصفى رأس المنارة وتقبيل السقف مثلاً، فالنهي عن مثل ذلك يكون فيه الحزازة عرفاً، لأنه مما لا ينقذ بنفسه إليه داع نوعاً، فهو منترك لا حاجة إلى التوصل في تركه وإيجاد الداعي بتوجيه النهي.

وأما وجه حكمهم بعدم وجوب الاجتناب في الطرف الداخل في محل الابتلاء، فهو أن النجس لو كان موجوداً في الإناء الذي عند السلطان أو الوالي، فلا يكون التكليف بالاجتناب عنه متوجهاً إلى هذا الملكف لحزازته عرفاً، وإن كان موجوداً في الإناء الذي عند الملكف فتوجه التكليف باجتنابه وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يعلم بتوجهه، فالملكف لا علم له بتوجه التكليف باجتناب الفعلي إليه، فيحكم بنفيه بمقتضى البراءة، لأنه المرجع في الشك في التكليف الفعلي، هذا ملخص ما ذكره في تقريب هذا المرام، ولكنه محل للإشكال.

بيانه: أن الشك في التكليف الفعلي تارة يكون ناشئاً عن الشك في مقتضى التكليف وأصل المطلوبة، كما في المانع المرّد بين كونه خمرأ أو ماء، فإن اقتضاء المبغوضية وجهة المفسدة الكائنة في ذات الخمر مشكوك الوجود في هذا المانع،

فلهذا نشك في توجّه التكليف الفعلي بالاجتناب عنه، والشك في هذه الصورة لإشكال في جريان البراءة فيه، وكون العقاب معه بلايان.

وأخرى يكون ناشئاً عن الشك في جهات التنجيز وحسن التكليف، وبعبارة أخرى في قابلية المكلف لتوجيه التكليف إليه، مع القطع بأصل المطلوبة من الشرع، كما في المكلف القاطع بمطلوبية انقاذ الغريق مثلاً عند مولاه الشاك في قدرة نفسه وعجزه، فإنه أيضاً يشك في توجّه التكليف الفعلي إليه، وإجراء البراءة في هذه الصورة محل للإشكال.

إذا تقرّر هذا فهل يكون حال قيد: «إن ابتليت» الموجود في تكليف «لا تشرب الخمر» مثلاً، حال قيد: «إن دخل الوقت» الموجود في تكليف «صلّ الظهر»، أو حاله حال قيد: «إن قدرتم» الموجود في جميع التكاليف، بمعنى أنّ مفاد «إن ابتليت» هو أنّ الخمر الخارج عن محل الابتلاء لامبغوضية له عند المولى، وحاله وحال الماء عند المولى سواء، كما أنّ هذا هو الحال في «إن دخل الوقت» فإنّ معناه أنّ الصلاة قبل الوقت لامطلوبية فيها أصلاً، أو أنّ الخارج عن محل الابتلاء مع الداخل فيه حالهما في المبغوضية لدى المولى سواء، غاية الأمر لا يصح توجيه التكليف إلى الأوّل ويصحّ إلى الثاني، فمفاد «إن ابتليت» إنّما هو تقييد توجيه الطلب بحال الدخول، لاتقييد المبغوضية، كما أنّ هذا هو الحال في «إن قدرتم» فإنّ معناه تقييد حسن توجيه التكليف عقلاً بحال القدرة، لاتقييد أصل اقتضاء المحبوبة أو المبغوضية بها.

وبعبارة أخرى هل يكون هنا فرق بين الخمر الذي يكون خارجاً عن محل الابتلاء، ولهذا لا يتقدح للمكلف الداعي إليه فيصير شربه منتركاً، وبين الخمر

الذي يكون عند المكلف ويترك شربه عمداً واختياراً في أن المولى ينال في الثاني بغرض ويدركه، وفي الأول ليس نيل غرض للمولى أصلاً، أو أنه لافرق بينها أصلاً في أن نيل الغرض في كليهما موجود، غاية الأمر أنه حصل الامتثال من المكلف في الثاني ولم يحصل منه في الأول.

الظاهر هو الثاني، إذ قد تقرر في الأصول أنه إذا كان القيد مذكوراً في اللفظ نحو «صل الظهر إن دخل الوقت» فظاهر الأمر أن المطلوبية متقيدة بحال وجود القيد، وفي حال عدمه لا اقتضاء ولا مطلوبية، وهذا يسمى بتقييد المادّة وإطلاق الهيئة، وإن كان القيد غير مذكور في اللفظ ومعلومًا من الخارج كما في قيد القدرة وسائر الشروط العقلية فظاهر إطلاق المادة في الأمر أن المطلوبية غير منحصرة في حال وجود هذا القيد، بل هي ثابتة في حالتها وجوده وعدمه، وإنما حسن التكليف وتوجيه الطلب مقيد بحال وجوده، وهذا يسمى بإطلاق المادة وتقييد الهيئة، ومن هنا يعلم معنى كلامهم: أن القيود المذكورة في اللفظ كلّها راجعة إلى المادة دون الهيئة:

وكيف كان فمن المعلوم أن قيد الدخول في محل الابتلاء ليس قيداً مذكوراً في الكلام، فظاهر إطلاق المادة في «لا تشرب الخمر» مثلاً عدم الفرق في مطلوبية الترك، بين حالتها دخول في محل الابتلاء وخروجها، فإذا تحقّق أن قيد الابتلاء من القسم الثاني فإذا علم إجمالاً بوجود الخمر إما في هذا الإناء، أو الإناء الموجود عند السلطان أو الوالي، فيعلم إجمالاً بتحقيق مطلوبية المولى إما في هذا الإناء وإما في ذلك، غاية الأمر أنه لا يعلم أنه مطلوبية مع حسن التكليف أو بدونه، فإن كانت المطلوبية في إناء السلطان فلا يكون معه حسن التكليف، وإن كانت في هذا الإناء

كان معه حسن التكليف، وكلّما كان حال المكلف هكذا، فليس للعقل حكم بالبراءة.

ألا ترى أنّ من قطع بأنّ انفاذ الغريق مطوب للمولى على وجه الإطلاق، بدون تقييد بالقدرة، بمعنى أنّ فوته حتى في حق العاجز موجب لغوت غرض من المولى ثمّ شكّ في كون نفسه قادراً على الانقاذ أو عاجزاً عنه، كما إذا لم يعلم بأنّ حبله طويل يصل إلى الغريق، أو قصير لا يصل إليه، فهو بمجرد هذا الشك لو تسامح وتقاعد عن الانقاذ ولم يجعل نفسه في مقام العمل حتى يعلم الحال: من العجز أو القدرة لا يحكم العقل بمعذوريته، بل حكم العقل الحتمي هو الاشتغال بالعمل والشروع حتى يعلم العجز.

فالخاص: أنّ معيار جريان البراءة هو الشك في الاقتضاء القلبي والميل النفسي للمولى، لافي الاقتضاء التوجيهي وتوجيه التكليف.

وسره أنّ في الثاني لانقاص في بيان المولى والحجة من قبله تامة، ولو كان هناك نقص فإنّما هو من قبل عدم قابلية المكلف للتكليف، فلا يكون العقاب معه بلا بيان، بخلاف الشك في الاقتضاء الجنائي والميل القلبي، فإنّ النقص فيه في بيان المولى، فالعقاب معه يكون بلا بيان.

وليعلم أنّ قيد القدرة قد يكون مذكوراً في اللفظ ويصير قيماً شرعياً فيقيد انحصار المطالبة بحال وجودها، فلهذا يكون المرجع في الشك فيها إلى البراءة، ولعلّ من هذا القبيل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث حكموا باشتراطه بظن التأثير وإمكان صرف الفاعل عن المنكر، وحمله على المعروف، وأنّه مع عدم هذا الظن لا وجوب، وعلى هذا فلا يتقضى به المقام.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّ جريان الأصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء محل إشكال وكلام، وإن اختاره شيخنا المرتضى مع إطالة الكلام فيه بالنقض والإبرام، فال مقام حقيق بالتأمل التام^(١).

«مسألة ٣: لا يعتبر في البيّنة حصول الظنّ بصدقها، نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها».

لا يعتبر في قبول قول البيّنة إفادته الظنّ بالصدق، بل يجب قبوله وإن لم يفده، بل ومع الظنّ بالكذب.

«مسألة ٤: لا يعتبر في البيّنة ذكر مستند الشهادة، نعم لو ذكرا مستندها وعلم عدم صحّته لم يحكم بالنجاسة».

لا يعتبر في قبول قولها ذكر مستند الشهادة، ولكن لو ذكرا مستنداً وعلم يبطلانه، بمعنى عدم صحّة الاستناد إليه، وعدم كونه من الأسباب العادية للقطع، لا بمعنى القطع بالكذب، إذ عدم الاعتناء معه بلا إشكال، كما لو ذكرا أنّ مستند شهادتهما بملكية هذا لزيد أو نجاسة هذا مثلاً حدس حاصل لهما من طيران الغراب، فإنّه مع ذلك يحتمل صدقهما، ولكن هذا المستند ممّا لا يركن إليه عادة، ولا يكون سبباً للقطع نوعاً.

وبالجمله فالصورة المفروضة لا يبعد أن يقال بأنّ دليل حجية البيّنة ليس له إطلاق يشملها.

١- وليعلم أنّ هذا كلّّه في الخروج عن الابتلاء الحاصل قبل العلم الإجمالي، ثمّ ما ذكر من أنّ الشك في التكليف الفعلي ناش عن الشك في حسن الخطاب بعد معلومية أصل المطلوبة وإن كان مسلماً، إلّا أنّه مع ذلك لا يساعد الوجدان على الحكم بالاحتياط في الطرف الداخل في محل الابتلاء، ألا نرى أنّه إذا علمت إجمالاً بنجاسة ثوبك أو قلنسوة السلطان فالوجدان لا يساعد على الاحتياط عن ثوبك، فتدبّر - منه عفى عنه -.

«مسألة ٥: إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى، وإن لم يكن موجباً عندهما أو عند أحدهما، فلو قالوا: إنَّ هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستها، وإن لم يكن مذهبهما النجاسة».

لو شهدا بالسبب ولم يشهدا بالمسبب، بل شهدا بعدمه لكونه بغيره لا يرى المسبب مسبباً لهذا السبب، كما لو شهدا بأنَّ هذا اللباس لاقى بدن من أجنب من الحرام، وأصابه من رطوبة عرقه، وكانا ممن يقول بطهارة عرق الجنب من حرام، فلا إشكال في مسموعية قولهما في السبب، فترتب أثر المسبب أيضاً من يقول به، فيحكم بالنجاسة في المثال من يقول بنجاسة العرق المذكور، وهذا واضح.

«مسألة ٦: إذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما كفى في ثبوتها، وإن لم تثبت الخصوصية الخ».

لو قال أحدهما إنَّ هذا الشيء تنجس بالدم، وقال الآخر: تنجس بالبول، فلا إشكال في عدم ترتيب الأثر المختص، كما لو قلنا باحتياج المتنجس بالدم إلى ثلاث غسلات، فلا يحكم بوجوب الغسلة الأخيرة.

وأما الأثر المشترك وهو أصل النجاسة فقد يقال: إنَّ الحكم به يختلف حسب اختلاف حالهما في الإخبار، فإن كان إخبار كل منهما بالخصوصية غير راجع إلى الإخبار بالقدر المشترك، بأن يكون كل يجزم بالطهارة على تقدير عدم التنجس بالخاص الذي يخبر به، كما لو قال أحدهما: إنِّي رأيت أنَّ قطرة دم وقعت فيه، وأقطع بعدم وقوع غيرها، ويقول الآخر مثل ذلك في البول، فيشكل حينئذٍ الحكم بالنجاسة، إذ ليس هنا مفهوم واحد اتفق عليه العدلان، لأنَّ القدر المشترك أعني النجاسة المطلقة أعم من الحاصلة بملاقاة الدم أو البول غير مخبره، وما هو مخبر

به من النجاسة بالدم، أو بالبول قد انفرد بها عدل واحد، ولو كان إخبارهما راجعاً إلى الإخبار بالقدر المشترك أيضاً، كما لو كان كلٌّ منهما يجزم بالنجاسة، لو سنل عن حال الشيء على تقدير عدم ملاقاته بها أخبر بملاقاته، فالحكم بالنجاسة يكون بلا إشكال حينئذٍ .

هذا والحكم في هذه المسألة محل للإشكال، وكذا في مسألة أخرى كما لو أخبر أحدهما بأن أحد هذين نجس، وأخبر الآخر بأن هذا بخصوصه نجس، فهل يوجب قول الثاني انحلال إجمال الأول، وتعيين مفهوم أحدهما في هذا المعين فيجب الاجتناب عنه فقط، أو أنّ إخبار الأخير ينحل إلى إخبارين الأول الإخبار بأن أحدهما نجس، والآخر أنّ هذا الأحد هذا المعين فيؤخذ بإخباره الأول لأنه قام به البيّنة، فيجب الاجتناب عن كليهما، ولا يؤخذ بإخباره الثاني لانفراده به، فلا يقتصر في الاجتناب عليه، أو أنه ليس هنا مفهوم واحد موجود في إخبار كليهما وتعدّد الإخبار به، إذ لم يحصل التعدّد لاعلى نجاسة أحدهما، و لاعلى نجاسة هذا المعين، بل انفرد بكل منهما واحد، فلا يجب الاجتناب عن شيء منهما، وجوه.

فإن قلت: يتعيّن الاجتناب عن المعين فقط، لأنّ مفاد قول أحدهما إنّ النجس إمّا هو أو غيره، ومفاد قول الآخر إنّ النجس متعيّن، ومن المعلوم ثبوت وجوب الاجتناب عن كلٍّ من هذين التقديرين .

قلت: أثر وجوب الاجتناب، وإن كان في صورة نجاسة هذا معيّناً، أثراً شرعياً، إلاّ أنّه في صورة نجاسة هذا أو غيره ليس إلاّ أثراً عقلياً، للعلم بهذا المعنى وليس أثراً شرعياً لنفسه؛ ووجه الحكم بالاجتناب في صورة قيام البيّنة على هذا المعنى أعني: نجاسة هذا أو ذلك إنّما هو لأنّ البيّنة علم تعبدي ونزله الشارع منزلة

العلم الوجداني، فيرتب على البيّنة آثار العلم، حتى هذا الأثر العقلي.

وتحقيق الكلام في المسألتين أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّه إذا حصل التوافق بين خبري عدلين في شيء واحد وإن تخالفا في أشياء أخرى، وجب الأخذ بقولهما في ما توافقا فيه، وإن لم يجب في الشيء المختلف فيه، وحيثُذِ في المسألة الأولى أعني ما إذا قال: أحدهما تنجس هذا الثوب مثلاً بالدم، وقال الآخر تنجس بالبول، يتصوّر ثلاث صور:

الأولى: أن يكون كل منهما مخبراً بالقدر الجامع وهو أصل النجاسة، بحيث لو سئل عن الحال على فرض انتفاء الخصوصية أجاب بالقطع بالنجاسة، ولا إشكال في هذه الصورة في الحكم بأصل النجاسة، نعم الأثر المختص بالدم أو البول لا يحكم به بل يؤخذ بالقدر المتيقّن.

والصورة الثانية: أن يكون مدرك قطع كل منهما خصوص السبب الخاص كأن يقول أحدهما: إنّي رأيت ملاقاته مع الدم، وقال الآخر: إنّي رأيت ملاقاته مع البول، وهذه الصورة صورتان:

الأولى: أن لا يكون كلام كل منهما مكذباً للكلام الآخر، بأن يقول الذي شهد بملاقاة الدم: إنّي بعد رؤية ملاقاته مع الدم صرت قاطعاً بالنجاسة وحصل قطعي من هذا السبب، وإما قطعي فمتعلّق بالنجاسة المطلقة أعم من الحادثة بهذا السبب، ومن المستمرة الحاصلة من سبب سابق حصل قبل هذا السبب بأن يكون محتملاً لملاقاة البول قبل الدم حتى تكون النجاسة من أثر البول، ويكون الدم بلا أثر. وقال الآخر: مثل ذلك في البول.

والثانية: أن يكون كلام كل منهما مكذباً للكلام الآخر، كأن يقول أحدهما: إنّ

السبب المؤثر في النجاسة هو الدم لا البول، وقال الآخر: السبب هو البول لا الدم، فالصورة الأخيرة حالها حال ما إذا أخبر عادل واحد بشيء، ثم كذب نفسه، غاية الأمر أنّ هنا أخبر عدل بشيء وكذبه عدل آخر، فقول كلّ منهما يسقط عن درجة الاعتبار والحجية.

وأما الصورة الوسطى فقد يقال: إنّ إخبار كل منهما متضمن للإخبار بأصل النجاسة. فإنّ الإخبار بالخاص متضمن للإخبار عن العام، فإذا قال أحدهما: جاء زيد، وقال الآخر: جاء عمرو فهما مشتركان في الإخبار عن مجيئ الإنسان، ولا فرق في اعتبار قول البيّنة بين المدلول المطابقي، والمدلول الالتزامي، فإنّ ملاك الحجية هو الحكاية عن الواقع، ولا فرق في الحكاية بين المدلول الاستقلالي والضمني.

وبعبارة أخرى لو طرحنا قولها وبيننا على طهارة الثوب، وعدم مجيء الإنسان لزم صدور الكذب من عدلين، وقد علمنا من الشرع أنّ كذب العدلين عنده ملغى، فمناط لزوم الأخذ والاتباع أن يلزم من الأخذ صدق العدلين، ومن الطرح كذب العادلين وهو حاصل في المقام.

وبمثل ذلك أيضاً يمكن القول في باب التواتر بمعنى أنّه لو اختلف العدد البالغ مبلغاً يحصل القطع من إخبارهم في الإخبار عن الخصوصيات، فقال واحد: جاء زيد، وآخر: جاء عمرو، وثالث: جاء بكر وهكذا، فلا فرق بين أن يكون الجامع بين تلك الخصوصيات المختلفة مجبراً عنه ومسلماً في ما بين الجميع، أو لم يكن كذلك بأن يكون كل واحد شاكاً في حصول الجامع على فرض انتفاء الخاص الذي أخبر به في أنّه في كلتا صورتين ملاك التواتر موجود، فإنّ ملاك أن يلزم من طرح أخبارهم صدور الكذب الواحد من الجماعة الكثيرة الممتنعة بحسب العادة

صدوره منهم، مع امتناع توأطنهم على الكذب، وهو في الصورتين موجود، فأنه كما أن في الصورة الأولى على تقدير عدم مجيء الإنسان يلزم هذا المطلب المستبعد عادة، كذلك في الصورة الثانية، فإن كل واحد من الإخبارات بالخصوصيات متضمن للإخبار عن الجامع وهو مجيء الإنسان.

ولكن الانصاف: عدم إمكان القول بذلك في باب التواتر، بل التحقيق هو الفرق بين الصورتين بثبوت التواتر في الأولى دون الثانية، والشاهد على ذلك أن المتكلم والمخبر بمجئى زيد على تقدير عدم مجيء الإنسان لا يصدق أنه صدر منه كذبات عديدة، ولو كان الاعتبار بالإخبار الضمني أيضاً للزم صدور كذب منه باعتبار إخباره بمجئى الزيد، وكذب آخر باعتبار الإخبار بمجئى الإنسان، وآخر باعتبار الإخبار بمجئى الحيوان، ورابع باعتبار الإخبار بمجئى الجسم، وخامس باعتبار الإخبار بمجئى النامي، وسادس باعتبار الإخبار بمجئى الجوهر، مع أن من البديهي أن الإخبار المذكور خبر واحد ذو صدق وكذب واحد.

وهذا بخلاف الصورة الأولى، فإنه لو لم يجيء الإنسان لزم صدور كذابين من كل واحد من الجماعة، أحدهما باعتبار الإخبار بمجئى الإنسان، والآخر باعتبار الإخبار بمجئى الشخص الخاص، فلهذا يثبت التواتر في هذه الصورة بالنسبة إلى مجئى الإنسان، إذ من الممتنع عادة كذب هذه الجماعة التي هي العشرون مخبراً مشلاً، في بلد واحد، ويوم واحد. ~~فمفروضه~~ وإنما لا أن يتواطؤا على الكذب، والمفروض قيام القرينة على عدم توأطنهم أيضاً.

وأما في الصورة الثانية: لو لم يجيء الإنسان فلا يلزم إلا صدور عشرين كذباً من عشرين مخبراً في عشرين موقعاً، وهذا ليس من البعيد اتفاقه في البلدة الواحدة

في اليوم الواحد، فيحتاج في تحصيل القطع حينئذٍ إلى جهةٍ أُخرى غير التواتر اللفظي والمعنوي يسمّى بالتواتر الإجمالي، وهي إلى أن يبلغ المخبرين مبلغاً يمتنع صدور الكذب ولو في الوقائع المختلفة من هذا المبلغ من الجماعة في بلد واحد ويوم واحد، كما لو صاروا مائة شخص إذا كان من المستحيل بحسب العادة أن لا يكون في ما بين الإخبارات الصادرة من مائة مخبر في مائة واقعة صدق واحد ويكون جميعها كذباً، فحينئذٍ يحصل القطع بالجامع بين الخصوصيات، هذا هو الحال في باب التواتر.

وحينئذٍ فهل البيّنة جعلها الشارع حجة في مقام حصول القطع من التواتر بمعنى أنّ الشارع اكتفى بإخبار عدلين في مقام تحصيل فيه القطع من التواتر، وهو خصوص صورة التوافق في الخبر الاستقلالي والمدلول المطابقي، بدون اعتبار بالمدايل الالتزامية والحكايات الضمنية، أو أنّ الشارع جعل البيّنة حجة مطلقاً وفي جميع المقامات حتى في الحكايات الضمنية، وبعبارة أُخرى هل الاستفادة من أدلة حجية البيّنة هو أنّ الشارع جعل كذب العدلين ملغى وغير معتنى به بقول مطلق، أو في خصوص صورة توافق خبريهما في المقاد الاستقلالي والمدلول المطابقي.

الحق أن يقال: إنّه لما لم يكن في ما بين أدلة حجيتها إطلاق لفظي حتى يؤخذ به؛ بل إنّما الدليل ينحصر في مسلمية حجيتها عند الشرع الاستفادة من تتبع الأخبار في الأبواب المتفرقة، ولا استفاد من تلك الأخبار إلا بمجرد مسلمية حجية البيّنة، وأما أنّها أي بيّنة. فليست تلك الأخبار في مقام البيان من هذا الحيث، فلهذا يكون القدر المتيقن هو حجيتها في صورة التوافق في المخبر عنه

لا يقال: إن حجية البيّنة من باب الأمارية، فتكون اللوازم أيضاً مأخوذةً بها. لأننا نقول: نعم ولكن بعد تمامية موضوع البيّنة وتحققه على معنى واحد، فإذا تعدّد قول عدلين على معنى واحد، فجميع اللوازم لهذا المعنى الواحد مأخوذة، وأمّا هنا فليس في البين معنى واحد تعدّد عليه قول عدلين حتى يؤخذ بلازمه؛ وإنما اللازم لازم لمعنيين انفرد بكل منهما عدل واحد.

ومن هنا يظهر الكلام في فرع آخر، وهو ما لو أخبر عدل برؤية هلال رمضان في ليلة الثلاثين من هلال شعبان، وأخبر عدل آخر برؤية هلال شوال في ليلة خاصّة، كان غد هذه الليلة عيداً بحسب قول العادل الأوّل، لكونه اليوم الواحد والثلاثين من هلال رمضان، فإنّ هذين الصلويين وإن لم يتعلّق أخبارهما بمطلب واحد، إلّا أنّ لازم أخبار كليهما شيء واحد وهو عيدية غد الليلة المزبورة. فإن قلنا باعتبار البيّنة حتى في صورة التطابق في مثل هذا المعنى الذي هو لازم الأخبار، ولم يتعلّق به الإخبار بالاستقلال، حكم بعيدية الغد بمقتضى الأخذ بقولهما وإلّا فلا.

ومن هنا أيضاً يظهر الكلام في مسألتنا الثانية وهي ما لو أخبر أحدهما بنجاسة أحد الشيتين، والآخر بنجاسة المعين منهما، فإنّه إن كان قول الثاني منحلّاً إلى الإخبار بنجاسة أحدهما. وإلى تعيين هذا الأحد في هذا المعين، فلا إشكال في لزوم الأخذ بقولهما في نجاسة أحدهما من دون انحلاله وتعيينه في المعين، لعدم انعقاد البيّنة فيه وإن لم يكن قوله منحلّاً إلى ذلك، بل كان إخباره من الابتداء متعلّقاً بنجاسة هذا المعين.

فإن قلنا بتعميم حجية البيّنة بالنسبة إلى مورد التوافق في المدلول الضمني حكم أيضاً بنجاسة أحدهما ووجوب الاجتناب عن كليهما، وإلا كما هو المختار فلا يحكم بنجاسة شيء منها، لعدم اتفاقهما في الاخبار بالاستقلال، لافي نجاسة هذا المعين ولا في نجاسة أحدهما.

وحاصل الكلام: في حجية البيّنة من جهة اعتبار التوافق في المخبر به الاستقلالي هو أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّ حجية البيّنة في الشرع إنّما هي باعتبار طريقيّتها إلى الواقع نوعاً وغلبة مطابقتها، فكل قيد كان دخيلاً في الطريقية النوعية وغلبة المطابقة قطعاً، وشك في ملحوظيته للشرع وعدمها، فحيث لا إطلاق في باب البيّنة وجب الأخذ بهذا القيد.

ومن هذا القبيل القيد في مانحن فيه، ووجه ذلك أنّه لا إشكال في أنّه كما أنّ تعدّد الخبر يوجب الظن بصدق القضية خصوصاً إذا كان المخبر عادلاً، كذلك اتحاد القضية المخبر بها بالاستقلال أيضاً يوجب الظن بالصدق مثلاً لو قال عادل: جاء زيد حصل مرتبة من الظن بمجيئ الإنسان، ولو قال عادل آخر: جاء عمرو، صار الظن بمجيئ الإنسان أزيد، فإذا قال كلاهما: جاء الإنسان، حصل الظن الأقوى، ووجهه أنّه مشتمل على ثلاث جهات:

الأولى: تعدّد الاخبار.

والثانية: عدالة المخبر.

والثالثة: وحدة القضية المخبر بها بالاستقلال.

فإذا احتملنا بعد القطع باعتبار الشارع الجهتين الأوليين في البيّنة في لحاظه الجهة الأخيرة، فحيث لا إطلاق وجب الأخذ بالمتيقن، وهو الجامع لجميع هذه

الجهات الثلاث.

نعم لو كان القيد مقطوعاً عدم دخالته في الكشف النوعي وغلبة المطابقة، كما في طول قامة المخبر وقصرها، لايشك في عدم كونه ملحوظاً للشارع، وأما إذا كان دخيلاً في ذلك، فلاينفى في أنّ احتمال الملحوظية جاء فيه، ووحدته القضية المخبر بها بالاستقلال دخیلاً قطعاً، والدليل على ذلك أنه إذا بلغ عدد المخبرين إلى العشرة مع اتحاد القضية المخبر بها بالاستقلال، فرتباً يحصل القطع للإنسان بالصدق وإن لم يكن واحد من المخبرين عادلاً، وهذا بخلاف ما لو تعلق إخبار هذا العدد بالمختلفات، فلايحصّل القطع بالجامع بينها، ويحتاج حينئذ في حصوله إلى بلوغ الإخبار إلى مبلغ كان من الممتنع عادةً اجتماع جميع هذا المبلغ من الإخبار في الاتصاف بالكذب وخلوها عن الصدق المعبر عنه بالتواتر الإجمالي.

وبالجمله فدخل وحدة القضية المخبر بها على الاستقلال في الطريقيه النوعية في الكشف النوعي عن الواقع مقطوع، وكونها ملحوظة للشارع مشكوك، فحيث ليس في باب حجية البيّنة ظهور لفظي وإطلاق حتى يدفع به هذا الاحتمال، صار الأخذ بالقدر المتيقن واجباً.

«مسألة ٨: لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً، والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً فالظاهر وجوب الاجتناب، وكذا إذا شهدا معاً بالنجاسة السابقة لجرىبان الاستصحاب».

لو شهد أحد العدلين بأنّ هذا الشيء نجس، وشهد الآخر بأنّه كان نجساً في السابق، وأشكّ في الحال في حاله، فقد حكم في العروة الوثقى بالنجاسة، ولكنّه لانهلم له وجه.

وتفصيل المقال في هذا المجال أن يقال: إنه لإشكال في أن المتيقن في السابق الشاك في اللاحق يكون بقضية لا تنقض مأموراً بالبناء على الحالة السابقة، ومعنى البناء على الحالة السابقة كما يكون الاجتناب الخارجي عن هذا الشيء في مقام العمل، كذلك يكون جواز الشهادة بنجاسته في مقام القول.

فلو شهد الشاهد بأن هذا نجس، وصرح بأن مدرك شهادته هو الاستصحاب، وجب الأخذ بقوله. أما وجوب الأخذ على من سمع شهادته، فلا تطلق أدلة حجية البيّنة بالنسبة إلى هذه الصورة. وأما جواز هذه الشهادة فلاّنه قضية الاستصحاب، مع إمكان استفادته من رواية حفص بن غياث الواردة في باب اليد المذكورة في كتاب القضاء من الوسائل في أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، حيث يسأل السائل عن الإمام -عنه السلام- عن أنا نرى المال في يد شخص ولا نعلم أنه ملكه، هل يجوز لنا الشهادة على أنه ماله مع ذلك؟ فيقول له الإمام: هل تشتريه من هذا الشخص؟ فيجيب: نعم، فيقول: فكما يجوز لك الشراء يجوز لك الشهادة».

فإنه يستفاد منها أنه كلما جاز الشراء والعمل الخارجي اتكالا على أمانة أو أصل، جاز الشهادة على طبقه أيضاً، والرواية هذه: روى حفص بن غياث، عن أبي عبد الله -عنه السلام- قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده، ولا أشهد أنه له فلعله لغيره؟ فقال أبو عبد الله -عنه السلام-: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله -عنه السلام-: فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله

إليك، ثم قال أبو عبد الله -عليه السلام-: لو لم يجوز هذا لم يقيم للمسلمين سوق»^(١). ولا ينافي ذلك قوله -عليه السلام- في بعض الروايات بمثل هذا فاشهد أودع، فإن المراد فيه عدم الشهادة مع عدم العلم، والعلم هنا حاصل، غاية الأمر أنه علم تعبدية حصل من الاستصحاب، هذا كله في ما إذا صرح بالشهادة.

وأما إذا قال العدل الآخر: إنّي أعلم بنجاسته سابقاً وأشك في نجاسته لاحقاً، ولم يقل هذا نجس، إمّا لجهله بحكم الاستصحاب، أو لغفلة عنه أو لغير ذلك، فحينئذٍ فإن شهد الشاهد الأول الذي قال: هذا نجس فعلاً بنجاسته في السابق أيضاً، أخذنا بهذا الجزء الأخير من شهادته وضممناه إلى قول الآخر، وطرحنا الجزء الأول وحكمنا بالنجاسة الفعلية بحكم الاستصحاب الجاري في حقّ نفسنا، لتحقّق موضوعه فينا، فإنّ اليقين السابق التعبدية مأخوذ من البيّنة، والشك اللاحق حاصل لنا بالوجدان، فيكون الاستصحاب جارياً.

وأما لو قال العادل الأول: إنّي أعلم بنجاسته في الحال وأشك في نجاسته سابقاً على عكس العادل الثاني فالحكم بالنجاسة حينئذٍ لاوجه له، لعدم تحقّق البيّنة على واحد من النجاسة السابقة واللاحقة، أمّا على السابقة فواضح، وأمّا على اللاحقة فلأنّ العادل الثاني غاية ما يستفاد من قوله كونه موضوعاً يجوز له الشهادة بالنجاسة، ويجوز له تركها، وهذا أعني: جواز الشهادة وجواز تركها حكم شرعي موضوعه نفس هذا العادل.

وبعبارة أخرى: أنه ما أخبر إلاّ بتحقّق يقين سابق لنفسه مع شك لاحق وهذا ليس إلاّ موضوعاً لحكم شرعي متعلّق بنفسه غير مرتبط بغيره من المكلفين،

١- الوسائل: ج ١٨، ب ٢٥، من أبواب كيفية الحكم والدعوى، ص ٢١٥، ح ٢.

وهو جواز الشهادة بالنجاسة وعدمها، وأما ما يكون موضوعاً لحكم السائرين أعني: شهادته وقوله هذا نجس حيث إنه موضوع لحكم شرعي معمول على غيره وهو وجوب الاجتناب وقبول هذه الشهادة، فلم يكن هذا العادل مخبراً به.

وإذن فتحصل مما ذكرنا وجود الفرق بين صورة قال العدل الثاني: أعلم بالنجاسة السابقة، وأشك في النجاسة اللاحقة ولهذا أقول: هذا نجس، وبين صورة أظهر علمه السابق وشكّه اللاحق، ثم سكت ولم يقل هذا نجس.

ثم إن الشهادة مع عدم العلم بالواقعة ووجود أمانة أو أصل شرعي اتكالاً على هذه الأمانة أو هذا الأصل لما يكون محلاً للابتلاء ينبغي أن يتكلم فيه.

فنقول: يدل على الجواز رواية حفص بن غياث المتقدمة، وحفص بن غياث وإن كان عامياً لكن كتابه معتمد، وروايته موثقة على حدّ رواية السكوني على ما ذكره في المستدرک، ومضمون هذه الرواية كما تقدّم أنّ الراوي يسأل أبا عبد الله -عليه السلام- عن الشيء أشهده في يدي رجل، هل يجوز لي الشهادة على كونه لهذا الرجل؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له فلعله لغيره؟ قال أبو عبد الله -عليه السلام-: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، قال: فلعله لغيره فكيف جاز لك شراؤه ويصير ملكاً لك، ثمّ تقول: هو لي، وتحلف على ذلك، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثمّ قال: لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق. فإنّ هذه الرواية بعموم التعليل فيها تدل على أنّه كلّما جاز ترتيب الآثار في مقام العمل الخارجي معتمداً على أمانة، يجوز الشهادة على طبقه أيضاً في مقام القول، وموردها وإن كان اليد، إلاّ أنّه يمكن تسرية الحكم بعموم التعليل إلى غيره من سائر الأمارات والأصول، وكذا موردها وإن كانت الملكية، لكن يمكن

التعدي إلى باب الطهارة والنجاسة أيضاً، لقيام العلة في هذا الباب أيضاً، فإنه يقال للقاطع بالنجاسة في السابق الشك في اللاحق: هل تجتنب عن هذا الشيء وتقول: إنه نجس وترتب جميع أحكام النجس عليه فمن أين جاز جميع ذلك، ولا يجوز أن تشهد بأنه نجس؟

نعم العلة الأخيرة المذكورة في الرواية وهو قوله: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» مختصة بباب الملكية دون هذا الباب، فإن معناه أن الأملاك الموجودة في أيدي الملاك كلها أو جلها مسبوقه بأيدي غيرهم، وهي أيضاً مسبوقه بأيدي آخرين وهكذا، ولو جاز التشكيك في مالكية صاحب اليد بالنسبة إلى ما في يده، لما استقر ملك أحد على شيء، وهذا ينجر إلى انهدام أمر السوق.

وأما في هذا الباب لو لم يبين في موارد اليقين السابق بالنجاسة مع الشك اللاحق على النجاسة، بل بنى الأمر على الطهارة لم يحصل بذلك نقص في أمر سوق المسلمين، كما هو واضح، ولكن هذا لا يورث قدحاً في الاستدلال، إذ غاية الأمر أن الحكم وهو جواز الشهادة متكللاً على أمارة ظاهرية معلل في خصوص اليد وباب الملكية بعلتين؛ فإن الظاهر أن هذا علة مستقلة وليست من تمة العلة السابقة، وإذن فيكفي في سائر الأبواب عموم العلة الأولى.

فإن قلت: يمنع عموم العلة الأولى، إذ الظاهر منها الحلية التي منشاؤها بناء العقلاء وارتكازهم، يعني: كلما كان الأعمال المزبورة بحسب مشي العقلاء وبنائهم جائزاً حلالاً، كان الشهادة أيضاً جائزة، ومن المعلوم أن هذا لا يرتبط بباب الاستصحاب الذي هو صرف حكم شرعي، ويكون منشأ العمل فيه هو الشرع بدون مساعدة العقلاء.

قلت: هذا احتمال اختراعي وليس معنى للرواية، إذ ليس فيها لهذا التقييد عين ولا أثر، بل الظاهر منها إناطة جواز الشهادة على حل العمل، سواء كان منشؤه الشرع أم بناء العقلاء.

ثم لا تعارض هذه الرواية بالروايات الناهية عن الشهادة بغير علم، وأنه مالم تصر الواقعة المشهود بها في الوضوح عندك مثل الشمس أو مثل كَمَك هذا لا يجوز لك الشهادة، فإن الغرض من ذلك إنما هو النهي عن الشهادة بدون مدرك ومستند، وأما مع وجوده فلا فرق بين كونه علماً وجدانياً، أم طريقاً معتبراً، أو حجة معتبرة عند الشرع أو العقلاء، فهذه الرواية غير مرتبطة بما يكون بصده تلك الروايات.

وإن شئت وضح ذلك فلاحظ حال المفتي والفقهاء، حيث إنّه يجوز له أن يفتي لمقلّديه في الشبهات الحكمية على طبق الأمانة الظاهرية، مع أنّ الحال في الفقيه أيضاً في جميع الجهات مثل الشاهد، فموضوع قضية لا تنقض مثلاً في الشبهة الحكمية وإن كان نفس الفقيه دون مقلّديه، ولكنه يجوز له أن يفتي لهم اتكالاً على هذا الأصل، بحلّية هذا أو حرمة ذلك، على سبيل الجزم مع ورود النواهي الأكيدة والزواجر البليغة في الآيات والروايات الكثيرة عن القول بغير علم، واتباع غير العلم وما يؤدي مؤداهما، وليس حال النواهي عن الشهادة بغير علم أقوى من حال هذه النواهي عن الفتوى بغير علم، فكما أنّه يجوز مع ذلك للفقيه أن يفتي في الشبهة الحكمية اتكالاً على أمانة أو أصل ظاهري ولا منافاة لذلك مع تلك النواهي، كذلك يجوز للشاهد أيضاً أن يشهد في الشبهة الموضوعية اتكالاً على أصل أو أمانة ظاهرية بدون منافاة لذلك مع تلك النواهي، بل هذا في الشاهد لو لم يكن بأولى فليس بأضعف قطعاً.

وإذن فينبغي القطع بجواز الشهادة في كل باب مع عدم العلم الوجداني
اتكلاً على الأصل الظاهري، أو الأمانة الظاهرية.

«مسألة ١٠: إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بتجاسة ما في يدها
من ثياب الزوج، أو ظروف البيت كفى في الحكم بالتجاسة الخ».

قد استند في اعتبار قول ذي اليد في التجاسة بالنسبة إلى ما في يده بروايتين.

أولاهما: صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن
رجل صلى في ثوب رجل أياماً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي فيه؟ قال:
لا يعيد شيئاً من صلاته»^(١).

والأخرى: خبر عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن رجل
أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلي فيه؟ قال: لا يعلمه، قال: قلت: فإن
أعلمه؟ قال: يعيد»^(٢).

ونحن وإن تأملنا في دلالة هاتين الروايتين على المدعى في ما تقدّم، وكان منشأ
التأمل في الأولى أن إخبار ذي اليد غالباً موجب للعلم بالصدق، فلعله يكون
لذلك، وفي الثانية من جهة اشتغالها على الإعلام وهو مأخوذ لغة من العلم، فيكون
مخصوصاً بصورة أحدث المخبر ذواليد في نفس المخبر له العلم، فلا يستفاد
الموضوعية لعنوان قول ذي اليد، ولكن الإنصاف ثبوت الدلالة لها، فإنه لإشكال
في استفادة مفروغية حجبية قول المخبر صاحب اليد في مفروض السؤال في
الروايتين عند السائل والإمام وكونه مبتعاً، والسؤال وقع بعد مفروغية هذه الجهة في

١- الرسائل: ج ٣، ب ٤٠، من أبواب التجاسات، ص ١٠٦٠، ح ٦.

٢- المصدر نفسه: ب ٤٧، من أبواب التجاسات، ص ١٠٦٩، ح ٣.

خصوص إعادة الصلوات الماضية الواقعة في الثوب قبل إعلام صاحبه بنجاسته، وحكم الإمام في الثانية بالإعادة محمول على الاستحباب، للجمع بينه وبين قوله: لا يعيد في الرواية الأولى، وبالجملة إنَّها الإشكال من جهة احتمال كون ذلك المفروغية من جهة حصول العلم، لالجهة موضوعية لصاحب اليد.

والانصاف خلاف هذا الاحتمال، فإنَّ حصول العلم عقيب إخبار ذي اليد وإن سلَّمتنا غلبته، ولكن بمجرد ذلك لا يمكن حمل الرواية عليه، مع عدم صيرورة حكم الحجية فيها معلقاً إلَّا على عنوان إخبار صاحب اليد، فإنَّ ظاهر ذلك هو الموضوعية، وما ذكر مجرد احتمال غير مرتبط بها يستفاد من الرواية، والإعلام أيضاً وإن كان من مادة العلم لغة، لكن الظاهر منه عرفاً كونه مرادفاً للإخبار، وإذن فالإنصاف تامة دلالة الروايتين، ولكن موضوعهما خصوص باب النجاسة، فلا يجوز التعدي إلى كل شيء وقع تحت تصرف ذي اليد، فلا يكون إخباره بأنَّ الحوض الواقع في داري مثلاً عمقه كذا، وذكر هذا يساوي الكرّ فلا يحكم بكتريه الحوض، وهكذا لا يجوز الاعتماد على قوله في سائر الإخبارات المتعلقة بها في تحت يده، وإنَّما الثابت من الشرع أمارية اليد في بابي التذكية والملكية، ووجوب تصديق قول ذي اليد في باب النجاسة، وأمَّا في سائر الأبواب فأمارية يده وحجية قوله يكونان بلا دليل.

وأما مقدار دلالة الروايتين في باب النجاسة، فحاصل الكلام فيه أن يقال: أمَّا حيث عدالة المخبر وفسقه فيمكن استفادة الإطلاق من الرواية، إذ لو كان لخصوصية العدالة دخل في الحجية المفروغ عنها في موضوع الرجل، لكان مقام ^{النتبه} البينة على ذلك والتفصيل في الحكم بين العادل والفاسق، بل ويمكن استفادة

الإطلاق بالنسبة إلى حيث كونه مسلماً أو كافراً، فإن الرجل أعم منهما، وفرض كونه مصلياً في الروایتين لا يوجب اختصاصه بالمسلم، إذ في الكفار أيضاً من يصلي مثل المنكر للضروري والناصب.

وأما اعتبار البلوغ فلا يكون قول الصبي ولو كان مراهقاً بنجاسة ما في يده معتبراً، فلا يمكن دفعه بالإطلاق، إذ لإطلاق للرواية من هذه الجهة، فإن الرجل ظاهر في من كان بالغاً.

وأما ما اشتهر من أن خصوصية المورد لا اعتبار بها، إنما هو في ما إذا كان في البين عموم، فلا يصير خصوص المورد حيثشذ مخصصاً لهذا العموم، كما في قول القائل عقيب السؤال عن حال المعاملة مع زيد مثلاً: أكرمه فإنه من العلماء، وأما حيث لا عموم بل علق الحكم من الأول على موضوع متخصص بخصوصية، كما في مورد هذه الرواية بالنسبة إلى خصوصية البلوغ، وكان محتملاً دخل هذه الخصوصية في موضوع الحكم، فحيث لا عموم وإطلاق رافعاً لهذا الاحتمال يصير القدر المتيقن من الحكم صورة وجدان هذه الخصوصية، ويكون الحكم في صورة فقدانه بلا دليل.

نعم بعض الخصوصيات لا يجتمعل دخلها في موضوع الحكم، بل نقطع مع وجود الإطلاق أو العموم في البين بإسراء الحكم إلى صورة عدمها، وذلك مثل قيد الرجولية في مورد الرواية، بل في غالب الاسئلة في الروايات الواردة في الأحكام، حيث تكون مشتملة على لفظ الرجل ومع ذلك يعتم الحكم في المرأة أيضاً، مع عدم عموم في البين، ووجه ذلك ما ذكر من عدم احتمال مدخلية خصوصية الرجولية في قبال الأنوثة في الحكم، فيكون ملغى قطعاً.

ومن جملة ذلك أيضاً كون الرجل صاحب الثوب مصلياً في الثوب، فإنه أيضاً يمكن القطع بعدم مدخليته، بل المدار حصول عمل منه يكشف عن كون الثوب نجساً عنده، وعلى هذا فيسري الحكم بالنسبة إلى الرجل الفاسق الذي يترك الصلاة في الثوب فسقاً بل وإلى غير الثوب كالظروف مثلاً إذا أظهر فيها عملاً دالاً على نجاسته عنده وباعتقاده، فخصوصية الصلاة فيه وخصوصية الثوبية يكونان أيضاً ملغتين.

وأما خصوصية البالغية فمن المحتمل دخالتها.

وأما خصوصية المالكية حيث إن مورد الرواية أيضاً متخصص بها، فهل هي من الاعتبارات والخصوصيات التي يقطع بالغايتها، وأن المدار هو كون المخبر ذي اليد أزيد اطلاعاً من الغير المخبر له، فيكون قول الغاصب بالنسبة إلى ما في يده حجة، وكذا غيره من غير المالك إذا كان ذا يدٍ على ملك الغير أو أنه من الخصوصيات التي يحتمل دخلها؟ يمكن جعلها من القسم الأول بتقريب أن يقال: إن الاستفادة من الرواية بالمناسبة هو كون المالك للحجيجة أبصرية صاحب اليد من غيره، فلا يكون لمالكه دخل، فإذا أمكن استفادة ذلك من المناسبة بين الحكم والموضوع يحكم بتسرية الحكم إلى مثل الزوجة والخادمة والمملوكة لو أخبرن عن نجاسة ثياب الزوج، أو ظروف البيت، بل ويتعدى أيضاً إلى المربية للطفل إذا أخبرت بنجاسة بدنه أو ثيابه، بل وإلى المولى إذا أخبر بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثيابها، مع كونها تحت يده واستيلائه.

والحاصل: أن المناط هو الأبصرية بالحال لامطلقاً، بل خصوص التي كان منشؤها الاستيلاء على الشيء، نظير قولنا في حجية قول الثقة إن ملاكها الطريقية

إلى الواقع، فإنّه ليست مطلق الطريقة، بل خصوص الطريقة الناشئة عن خبر الثقة، وهذا هو الفارق بين الزوجة والجارية، حيث إنّ قول الزوج بنجاسة بدن الزوجة أو ثيابها، ليس مسموعاً، وقول المولى في نجاسة بدن الجارية أو ثيابها مسموع، مع أنّ الأبصرية بحال الزوجة ربما يكون أكثر من الأبصرية بحال الجارية، لأكثرية الاستئناس مع الزوجة من الجارية، فإنّ الاستيلاء في الجارية موجودة، وفي الزوجة غير موجودة، ألا ترى أنّه لا حقّ للزوج أن يأمر زوجته بإزالة النجاسة مثلاً عن هذا المكان وهكذا، وهذا الحق ثابت في الجارية.

وبالجملة: فالملك هو الاستيلاء ولو كان عن غير حق، وهو في الزوجة مفقودة غالباً، وفي الجارية حاصلة غالباً، وعلى هذا فلا يبعد أن يقال بحجية قول الصبي المراهق أيضاً بالنسبة إلى ما في يده، فإنّه أيضاً أبصر بحال ما في يده عن غيره، وأبصريته ناشئة عن استيلائه وكونه ذا يد عليه.

«مسألة ١١: إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته، نعم لو قال أحدهما: إنه طاهر، وقال الآخر: إنه نجس تساقط، كما أنّ البيّنة تسقط مع التعارض، ومع معارضتها بقول صاحب اليد تقدّم عليه».

لا إشكال في أنّه إذا تعارض بيّتان تساقطتا، وأمّا إذا تعارض البيّنة مع إخبار صاحب اليد، فقد حكم في العروة الوثقى بتقديم البيّنة ولم نعلم له وجه، وأنّ المعيار الكلّي في باب تعارض الأمارتين أنّه إن أُستفيد من دليل حجّية كل منهما الأمارية المطلقة على جميع التقادير كان مقتضى القاعدة الأولى هو التساقط عند التعارض، ويحتاج في تقديم أحدهما المعيّن على الآخر إلى تنصيص خاص من الشرع، فيرفع به اليد عن القاعدة الأولى، وإن لم يستفد من دليل أحدهما إلّا

الأمارية المقيدة بمعنى الثابتة على تقدير عدم وجود الأمانة الأخرى نظير حجية الاستصحاب وسائر الأصول، حيث إنها مقيدة بتقدير فقد الأمارات الشرعية، فلا إشكال أن المقدم حينئذ هو الأمانة التي ثبت من دليلها الأمارية المطلقة، بل لا تقديم في الحقيقة باعتبار أن الأمر دائر بين الحججة واللاحجة حينئذ.

وحيث فنقول في المقام: إن استفيد من دليل حجية البيئة أن أماريته مقيدة بحال فقد أمانة أخرى مثل قول ذي اليد فلا إشكال في تقدم قول ذي اليد عند التعارض، وإن أستفيد من دليل حجية قول ذي اليد ذلك فلا إشكال في تقديم البيئة عليه، وإن أستفيد من دليل كل منهما الأمارية المطلقة، أو لم يستفد من شيء منهما شيء من الإطلاق والتقييد، بل أستفيد الحجية على سبيل الإهمال، فالقاعدة في صورتين هو التساقط عند التعارض، ولا يخفى أن دليل كل من حجية البيئة وحجية قول ذي اليد كما عرفت هو المفروغية المستنبطة من الأخبار، وإذن فلا خصوصية في دليل إحداهما كانت مفقودة في دليل الآخر، بل حالهما في الإطلاق والتقييد والإهمال على حد سواء، فإما أن يقال في دليل حجية البيئة مثلاً أن له الإطلاق، فلا بد أن يقال بمثل ذلك في دليل حجية قول ذي اليد، وإما أن يقال: إنه في مقام الإهمال من هذه الجهة وليس في مقام البيان لإطلاقاً ولا تقييداً، فلا بد أن يقال به في الثاني أيضاً، ولا يخفى أن مقتضى القاعدة على أي حال هو التساقط، لتساويهما في درجة الحجية بتساوي دلالة دليليهما، وإذن فلم يبق وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

وقد يتوهم صحة التمسك على تقديم البيئة على قول ذي اليد بمسئمة تقديم البيئة في مقام الخصومات والمرافعات على اليد، حيث إن المنكر مع كون

المال بيده إذا شهدت البيّنة على كونه لزيد مثلاً يؤخذ المال من صاحب اليد ويسلم إلى الزيد، ولا يعتنى بأمارية اليد على الملكية، فمن ذلك يعلم أنّ أمارية البيّنة مطلقة، وأما أمارية اليد فمقيّدة بحال عدم وجود البيّنة، فإنّ أمارية قول ذي اليد أيضاً سعت من أمارية اليد.

ولكنّه توهم فاسد، ووجهه أنّ الشارع لم يجعل اليد في مقام فصل الخصومة فاصلاً للخصومة، وإنّما جعل أثرها صيرورة صاحبها منكراً، وأما القاطع للخصومة فمنحصرة في الإيذان والبيّنات بمقتضى قوله: «إنّنا أحكم بينكم بالإيذان والبيّنات»^(١) وإذن فتقديم البيّنة في هذا المقام ليس من باب تقديم أحد الحجّتين المعارضتين على الأخرى، بل لأجل أنّ الفاصل ليس إلا البيّنة لا غيرها.

وبعبارة أخرى ليس في الحقيقة تقديماً باعتبار أنّ الدوران بين الحجّة واللاحجة، ومن الواضح تعيّن الأخذ بالحجّة في قبال اللاحجة، فالحكم على طبق البيّنة في هذا المقام الذي يكون اليد فيه بنظر الشرع بلا تأثير أصلاً من حيث فصل الخصومة لا يصير دليلاً على تقديم البيّنة في مثل باب النجاسة الذي قد أحرز من الشرع الحجّية والتأثير لكل واحد من البيّنة واليد إذا حصل التعارض بينهما، فإنّه من باب تعارض الأمارتين والحجّتين والمؤثرين، ومقام الخصومة من باب الدوران بين الحجّة واللاحجة والمؤثر واللامؤثر، فلا ربط بينهما أصلاً.

ثمّ ليعلم أنّه في بعض المقامات تكون البيّنة مقدّمة على إخبار ذي اليد محققاً، وفي بعض المقامات يكون إخبار ذي اليد مقدّماً على البيّنة محققاً، مثلاً لو أخبر البيّنة بالطهارة مستنداً إلى قاعدة الطهارة، ولكن حكم ذو اليد بالنجاسة

بحكم بتي، فلا إشكال في تقديم قول ذي اليد، بل لا يبيّن في البين في الحقيقة، بل يقع الدوران بين القاعدة وإخبار ذي اليد، ومن المعلوم تقدّم الثاني لأمارته، وكذلك لو أخبر ذو اليد بالنجاسة مستنداً إلى استصحاب الحالة السابقة وشهد البيّنة بالطهارة البيّنة، فلا إشكال في تقدّم البيّنة، إذ في الحقيقة يقع الدوران بين قاعدة الاستصحاب وقول البيّنة، ومن المعلوم تعيّن الأخذ بالثاني لكونه أمانة.

فمورد حكمنا بتساقطها عند التعارض إنّا هو في ما إذا تعلق إخبارها بالطهارة والنجاسة الواقعتين، دون المستندتين إلى أصل ظاهري، وكذا الكلام في تعارض البيّنتين فالحكم بتساقطها مختص بالصورة المزبورة.

«مسألة ١٤: لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال كما قد يقال، فلو توضّأ شخص بهاء مثلاً وبعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه الخ».

لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بين وقوعه قبل العمل ووقوعه بعده، فكما لو أخبر ذو اليد أنّ هذا الماء لي وهو نجس لا يصحّ الوضوء منه، كذلك لو توضّأ منه ثم أخبر ذو اليد بذلك أيضاً يحكم بعدم الصحة، وتوهم الفرق بين الصورتين بعدم الاعتبار في الثانية والاعتبار في الأولى لم نعلم له وجه.

فإن قلت: لعل وجهه أنّ موضوع الحجة وهو إخبار ذي اليد متأخّر عن العمل، وهو لا يفيد القطع بالنجاسة من السابق، ولا يسري حجّيته أيضاً إلى السابق، فيجب ترتيب آثار النجاسة من حين قيامه، وأما قبله فلم تكن النجاسة معلومة ولا قام عليها حجة، فيكون العمل السابق صحيحاً بقاعدة الفراغ.

قلت: نعم يكون قيام الحجة وموضوعها متأخراً، لكن لو كان للنجاسة

السابقة أثر في اللاحق، فيجب ترتيب هذا الأثر في اللاحق بلا إشكال، فإن كان الطهارة شرطاً واقعياً لصحة العمل وجب الإعادة بعد إخبار ذي اليد، لأنَّ وجوب الإعادة أثر في اللاحق للنجاسة في السابق، وإن كانت شرطاً علمياً لم تجب الإعادة بعد إخبار ذي اليد، فلهذا يجب إعادة الوضوء بعد إخبار ذي اليد بنجاسة مائه، ولا يجب إعادة الصلاة بعد إخبار ذي اليد بنجاسة اللباس، لأنَّ طهارة الماء شرط واقعي للوضوء، وطهارة اللباس علمي للصلاة، ويمكن أن يكون نظر المتوهم إلى خصوص مورد لم يكن للعمل الماضي أثر في المستقبل أصلاً، كما في شرب الماء النجس مع عدم ملاقاته شيء من الأعضاء الظاهرة معه، فإنَّ إخبار ذي اليد بعد ذلك لا يصير منشأ لأثر، لكن هذا لا يختص بإخبار ذي اليد بل يجري في البيئته بل والعلم أيضاً.

فصل

في كيفية تنجّس المتنجّسات

مسألة: وجه تنجيس المتنجس: قد يقال إنه الارتكاز العرفي، بمعنى أنّ قول الشارع: الدم نجس، والبول نجس، والمني نجس وهكذا، معناه أنّ هذه الأشياء قدر عند الشرع.

وأما كيفية التنجيس فموكول إلى نظر العرف في قذاراتهم، ولا يخفى أنّ العرف كما يحترزون من ملاقي نفس القدر، كذلك يحترزون أيضاً من ملاقي ملاقيه أيضاً، ويشكل بأنّ هذا الارتكاز ليس بثابت في الملاقي إذا بعد، كما في الملاقي السبعين مثلاً، والمدعى أعمّ من القريب والبعيد.

والحق أن يقال في دليل تنجيس المتنجس: إنّنا قد استفدنا من قول الشارع إنّ الماء القليل يتنجسه النجس، إنّ الماء القليل الملاقي للنجس يصير نجساً، فيكون حاله حال أعيان النجسة، فكما أنّ النجس ينجس ملاقيه، كذلك الماء القليل الملاقي للنجس أيضاً ينجس ملاقيه، فيكون ملاقيه نجساً، ثمّ هو أيضاً ينجس ملاقيه، وهو أيضاً بمقتضى كونه نجساً ينجس ملاقيه وهكذا.

وأما تسمية النجس بالذات بالنجس، والنجس بالعرض بالمتنجس، فهو

اصطلاح أحدته الفقهاء وليس مستفاداً من الأخبار، هذا مضافاً إلى رواية مذكورة في باب المياه من الوسائل ناصّة في تنجس المتنجس في المرتبة الأولى.

مسألة: من الكبريات المسلمة المبرهنة عدم جريان الاستصحابات المثبتة، أعني ما إذا كان ترتب الأثر الشرعي على المستصحب بتوسيط أثر غير شرعي، إلا فيما إذا كان الأثر الواسطة خفية، بحيث لا يراه العرف شيئاً ويرى الأثر الثاني الذي هو شرعي أثراً لنفس ذي الواسطة.

ووجه عدم الجريان فيما إذا كانت الواسطة جليّة أنّ المورد لا يكون من مصاديق «لاتنقض» فإنه عدم النقض إنّما هو بلحاظ أثر نفس الشيء وخصوص الشرعي من الآثار، فعدم نقض الموضوع الذي له أثر عادي مثلاً ويكون لهذا الأثر أثر شرعي لا يصح بلحاظ الأثر الشرعي، لأنه ليس أثراً له بل للواسطة، فلا يكون عدم النقض بلحاظه عدم نقض هذا الشيء، وعدم نقضه بلحاظ أثره العادي أيضاً غير صحيح، لأنّ «لاتنقض» إنّما يشمل الآثار الشرعية دون غيرها.

ووجه الجريان في ما إذا كانت الواسطة خفية: أنّ العرف لا يرى الواسطة واسطة في البين، فيرى أثرها أثراً لذي الواسطة، والمفروض أنّه شرعي والخطاب في «لاتنقض» أيضاً يكون مع العرف، فيكون منزلاً على الأفراد العرفية، دون ما تقتضيه الدقة العقلية، هذا يجعل البرهان في أصل هذه الكبرى.

ولكن قد يحصل الاختلاف غاية الاختلاف في تعيين مصاديقها، وأنّ الواسطة هل يراها العرف شيئاً أو لا، ومن جملة الموارد التي حصل فيها هذا الاشتباه مسألة مالو كان في أحد المتلاقيين رطوبة مسرية قبل التلاقي، مع نجاسة أحدهما في حاله والشك في بقاء الرطوبة المسرية.

فإنَّ من المسلّمات اعتبار الرطوبة المسرية في حصول التنجس لأحد المتلاقين من ملاقاته الآخر النجس، ولكن النجاسة ليست من آثار نفس هذه الرطوبة المسرية، بل هو أثر لسراية الرطوبة من ذي الرطوبة النجسة إلى الآخر، وأمّا مجرد وجود الرطوبة المسرية النجسة في أحدهما مع الملاقاة بينهما بدون حصول السراية لمانع بعلاج ونحوه فلا يوجب التنجيس، فالنجاسة التي هي الأثر الشرعي أثر للسراية وهي أثر عادي لاشرعي للرطوبة المسرية التي هي المتيقن في السابق المشكوك في اللاحق.

فقد يقال: إنَّ استصحاب الرطوبة المسرية جارية وتفيد الحكم بالنجاسة، لأنَّ الواسطة وهي السراية غير مرئية لدى العرف، وهذا يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سره - في الرسائل، حيث ذكر هذه المسألة في بحث الأصل المثبت الذي يكون الواسطة فيه خفية على سبيل التمثيل بناءً على إظهاره الجزم بالحكم في هذه المسألة أيضاً، دون أن يكون غرضه مجرد تقريب المطلب بالمثال.

وقد يقال: إنَّ هذا الاستصحاب غير جارٍ، لأنَّ الواسطة المذكورة يراها العرف واسطة، ولا يحتاج إلى دقة عقلية قصر عنها فهم العرف، بل وساطتها من الواضحات، والشاهد على ذلك العرف وساطتها أنه لو وصل يدك إلى شيء رطب قدر مثلاً تنظر إلى يدك لاستعلام أنه هل تأثر وصار حاملاً لشيء من الرطوبة أو لا؟ وعلى الأول ترتب على يدك أثر القذارة، وعلى الثاني لا ترتب.

وعلى هذا فيكون مقتضى قاعدة الطهارة هو الطهارة، وهذا الوجه يظهر تأييده من الميرزا الشيرازي - قدس سره - على ما نقل عنه الأستاذ - دام ظلّه - أنه كان يستشكل في كون الواسطة في هذه المسألة خفية في مجلس مذاكرته ودرسه .

«مسألة ٩: المتنجس لا يتنجس ثانياً ولو بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما».

لو تنجس الثوب مثلاً بالنجس الذي يكفيه الغسل مرة كالدم، وقبل التطهير لاقاه النجس الذي يحتاج إلى تعدد الغسل كالبول، فتارة نتكلم في صورة القطع بذلك في تصوير النجاسة عقيب النجاسة، نظير ما تقدم في بحث عرق الجنب من حرام في تصوير الجنابة عقيب الجنابة، وأخرى نتكلم بعد البناء على تصويره في صورة الشك في ملاقاته الثوب للنجس المحتاج إلى التعدد وعدمها بعد القطع بملاقاته للنجس الذي يكفيه المرة.

أما الكلام من الجهة الأولى، فنقول: لو كان اختلاف النجاسات في الوحدة الغسل ونعده راجعاً إلى الاختلاف في الحكم مع كون الموضوع في الجميع واحداً، بمعنى أن تكون النجاسة مرتبة واحدة، سواء كانت حاصلة من البول أو الدم أو غيرهما، وإنما يكون الاختلاف في حكمها، فحينئذ لا يمكن حصول النجاسة عقيب النجاسة، فإذا كان لخصوص النجاسة بالبول أثر خاص وهو لزوم الغسلة الثانية، فلا يحكم بترتب هذا الأثر، إلا إذا كان الثوب مثلاً طاهراً ثم لاقاه البول، وأما إذا كان حاملاً للنجاسة بالدم فلا أثر لملاقاة البول حينئذ، لأن الأثر إنما هو للنجاسة به وهي غير حاصلة.

ولكن الانصاف خلاف ذلك، لأننا قد استكشفنا من الحكم بالوحدة في الدم، وبالتعدد في البول أن السبب اختلاف مرتبة القذارة فيهما عند الشرع شدة وضعفاً، وأن نجاسة البول أشد من الدم.

وإذن فيتعين فيما إذا كان الثوب حاملاً لنجاسة الدم، ثم لاقاه البول الحكم

بأنه يصير أنجس، بمعنى أن البول يكون مؤثراً في المحل بمقدار زيادته على الدم وهو الغسلة الثانية، وأما الغسلة الأولى فيكون بين الدم والبول التداخل من جهتها.

وأما الكلام في الجهة الثانية، أعني أنه بعد ما بنينا على تأثير النجاسة الشديدة في القدر الزائد عند طروها بعد طرو النجاسة الضعيفة لو علم بحاملة المحل للضعيفة وشك في حمله للشديدة أيضاً، كما لو علم بملافة الثوب للدم وشك في أنه قبل التطهير هل صار ملاقياً مع البول أولاً، فحينئذ هل يحكم بطهارة المحل بعد الغسلة الأولى، أو يحكم بنجاسته بمقتضى الاستصحاب إلى أن يحصل الغسلة الثانية؟ ونظير هذا الكلام أيضاً يجري في المتماثلين، كما لو لاقى الثوب مثلاً مع البول فغسل بالغسلة الأولى والثانية، ولكن احتمال وقوع قطرة بول عليه في حال الغسلة الثانية، فحينئذ هل يحكم بالطهارة بأصالة عدم وقوع القطرة، أو يحكم بالنجاسة والاحتياج إلى غسلة أخرى؟

ومحصل الكلام فيه: أن الاستصحاب في الأوّل يكون من مصاديق الاستصحاب الكلي القسم الثاني، لأنّ الشك إنّما هو في وجود الكلي، لأجل احتمال حدوث فرد محتمل البقاء مقارناً لحال وجود الفرد المقطوع الزوال، مثل ما لو علم وجود الزيد في الدار، ثمّ علم بخروجه منها، ولكن شك في وجود الإنسان فيها مع ذلك، لاحتقال وجود العمرى فيها حال وجود الزيد، وكان هو باقياً فيها، والمثال الأوّل أيضاً كذلك، فإنّه علم أولاً بنجاسة المحل بالدم، ثمّ علم زوال هذه النجاسة عنه ويشك مع ذلك في وجود النجاسة لأجل احتمال حدوث النجاسة البولية على المحل مقارناً لحال طرو النجاسة الدمية، والاستصحاب في المثال

الثاني من قبيل استصحاب الكلي القسم الثالث، إذ الشك فيه في وجود الكلي ناش عن الشك في حدوث فرد محتمل البقاء مقارناً لزوال الفرد المقطوع الزوال، كما لو علم وجود زيد في الدار ثم علم خروجه منها، ومع ذلك شك في وجود الإنسان لأجل احتمال دخول العمر ومقارناً لخروج الزيد، وهنا أيضاً علم طرو النجاسة البولية السابقة على المحل وعلم زوالها، ولكن شك في النجاسة لأجل احتمال حدوث النجاسة البولية الثانية مقارناً لحال زوال الأولى، هذا.

وحينئذ نقول: لاشبهة ولا إشكال في أن المكلف في المثال الأول، يكون له مقطوع سابق ومشكوك لاحق، وهو أصل النجاسة، وكذلك في المثال الثاني. وإذن فلا إشكال في صحة الاستصحاب لأصل النجاسة بلحاظ الأثر المرتب على القدر المشترك، وهو عدم جواز الدخول في الصلاة بقضية خطاب «لاتصل» في الثوب النجس، وإن كان لا يصح الاستصحاب في كل من الخاصين بلحاظ الأثر المختص، فلا يجوز استصحاب النجاسة الدمية في المثال الأول لترتيب الغسلة الثانية كما هو واضح، وبعد جريان الاستصحاب في كلي النجاسة يحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة، فيكون المكلف ملجأً إلى غسلة أخرى حتى يجوز له الدخول في الصلاة.

وغاية ما يمكن أن يرد على هذا الاستصحاب أن يقال: إن الشك في أصل النجاسة في المثالين وإن كان ثابتاً، ولكنه ناش عن الشك في حدوث الخاص الثاني، والأصل في السبب مقدم على الأصل في المسبب، فيجري حينئذ أصالة عدم تحقق هذا الخاص، ويكون من أثره مع عدم تحقق الخاص الأول الذي فرض القطع به عدم تحقق أصل النجاسة.

ولكنه أيضاً مدفوع: لما ذكره المدققون من أنّ هذا الأصل غير جار لكونه من الأصول المثبتة، لأنّ ترتّب عدم الجامع على عدم أفراده عقلي، وليس من الآثار الشرعية، وإذن فالأصل في المسبب وهو استصحاب أصل النجاسة يكون سلبياً عن الحاكم، وبذلك يشكل الحال في كثير من الموارد، ومن جملتها أيضاً ما لو كان محدثاً بالأصفر فتوضاً ثم شكّ في بقاء أصل الحدث لاحتمال تبدّل حدثه الأصفر بالأكبر في حال حصول الأصفر، كما لو كان نائماً واستيقظ واحتمل الاحتلام في أثناء النوم، فإنّ استصحاب أصل الحدث بعد الوضوء جار، والدفع أيضاً يمكن بأنّ أصالة عدم حدوث الأكبر يرفع الشكّ في بقاء الحدث، والإشكال أيضاً يتمشى بأنّ ترتّب عدم الكلي على عدم أفراده عقلي فيجب أن الأصل، فلا يجري، فيجري أصالة بقاء كلي الحدث، فلا يجوز الدخول في الصلاة، حتى يحتاط بإتيان الغسل.

... والحق أن يقال: إنّ الجوامع والكليات مختلفة فمنها ما يكون ترتّب وجوده على عدمه، وذلك مثل ترتّب وجود الإنسان على وجود زيد، وترتّب عدمه على عدم جميع الأفراد، وفي هذا القسم لا يمكن إجراء استصحاب عدم الفرد، حتى يرتّب عليه عدم الكلي أو وجوده حتى يرتّب وجود الكلي، لكون ذلك أثراً عقلياً صرفاً، فيكون استصحاب الجامع بلامانع.

ومنها ما يكون ترتّب وجوده على وجود أحد أفراده، وعدمه على عدم جميعها مأخوذاً بكلا طرفيه من الإثبات والنفي مأخوذاً من الشارع، بحيث لولا الاصطیاد من بيانات الشرع واستكشافاته لما كان للعقل بنفسه استقلال وإدراك في شيء من

الطرفين، وذلك مثل النجاسة والطهارة والحدث، فإن وجود النجاسة بوجود أحد الأمور العشرة مأخوذ من الشرع، وإلا فلا يدرك العقل حصولها عقيب بعض هذه الأمور، مثل ملاقة يد الكافر التي تكون في غاية اللطافة، وكذا في الدم وغيرهما، وكذلك عدم النجاسة بعدم جميع العشرة أيضاً مستفاد من كلمات الشرع، ولولا ذلك لاحتمل العقل حصولها بأمر آخر غير هذه العشرة، مثل ماء الأنف.

وبالإجمال لا إشكال في كون كلتا القضيتين من المثبتة والمنفية من الأمور التي تكون متلفتاتاً من الشرع ويكون بيانها وظيفة له وإن كان لا يتكفل لها تين القضيتين عبارة واحدة متلقة من الشرع، لكنهما مستفادان من مواضع متفرقة من كلامه، ولا نقول: إن هذه الأمور مجعولة للشرع بل هي أمور واقعية، ولكن يقصر عن دركها العقل ويكون وظيفة بيانها والكشف عنها للشارع، وهذا القدر كاف في شمول عموم لا تنقض لهذه الأمور، ولا يلزم في عمومها كونها مخترعة له.

وحينئذ فتكون هذه الأمور برزخاً بين الموضوعية والحكمية، فتارة يترتب عليها أثر الموضوع، كما في مورد استصحاب النجاسة لأجل ترتيب آثارها، وأخرى يعامل معها معاملة الحكم، كما في استصحاب الخمرية لأجل ترتيب النجاسة.

وهكذا الكلام بعينه في الحدث، فإن وجوده بوجود البول أو النوم أو المنى وهكذا إلى آخر أسبابه إنما هو مأخوذ من بيان الشارع، وكذلك عدمه عند عدم جميع هذه الأشياء أيضاً مأخوذ من الشرع، فيكونان قضيتين من القضايا الشرعية، وحينئذ فإذا علم عدم حدوث فرد من النجاسة بالوجدان، أو علم حدوثه وزواله بالتطهير، وعلم عدم فرد آخر محتمل الحدوث بالأصل، والمفروض أن عدم الأفراد الآخر أيضاً وجداني، فقد تحقق بذلك موضوع الحكم الشرعي وهو الطهارة وعدم

النجاسة، وكذلك إذا علم بعدم حدوث الحدث الأصغر، أو حدوثه وزواله بالوضوء، وعلم عدم خروج المني مثلاً بالأصل، فقد تحقق بذلك موضوع الحكم الشرعي وهو الطهارة من الحدث.

وأما قضية أن عدم الكلي عند عدم جميع أفراده يكون حكماً عقلياً التي صارت هي منشأ الإشكال في هذه الاستصحابات فليست بشيء، وذلك لما عرفت من أن أصل ترتيب وجود الكلي في هذا القسم على وجود أحد أفراده وترتيب عدم الكلي عند عدم جميع أفراده يكونان من الشرع ولادخل للعقل فيها أصلاً.

نعم بعد تحقق هذين الترتيبين من الشرع وأخذهما منه يصير ذلك منشأ لحكم العقل بالترتب، وحكم العقل بالترتب الذي يكون مضرراً بشرعية الأثر في باب الاستصحاب إنما هو ما يكون من الابتداء ومن غير ملاحظة ترتيب الشرع وجعله الملازمة بين الموضوع والمحمول.

وأما ما يكون بتوسيط ترتيب الشرع وبعد ملاحظته فليس مانعاً من الاستصحاب، كيف وهذا المعنى من العقلية التي تكون بوساطة الشرع، يكون موجوداً في جميع المحمولات الشرعية التي رتبها الشرع على موضوعاتها، مثل إذا بُلت فتوضأ ونحوه، حيث إنه بعد ورود الحكم والجعل من الشرع يحكم العقل بعدم انفكاك المحمول عن الموضوع، فالمناط والمعيار هو الحكم الأولي الابتدائي بلا وساطة الشرع لا غير.

هذا حاصل الكلام في ما إذا علم بتنجس المحل بالنجاسة الضعيفة واحتمل تنجسه بالشديدة أيضاً مقارناً لحال التنجس بالضعيفة، أو علم بتنجس المحل بنجاسة واحتمل تنجسه بنجاسة أخرى ماثلة للأولى، أو مغايرة مقارناً

لحال زوال النجاسة الأولى، حيث علم أن المرجع فيهما هو استصحاب عدم ملاقة الشديدة في الأولى وعدم ملاقة النجاسة الأخرى في الثانية، وبذلك يرتفع الشك في بقاء أصل النجاسة، فلا يجب الاحتياط في المسألتين بغسل آخر للمحل موافقاً لمقتضى النجاسة المحتملة.

نعم يقى الكلام في ما إذا علم تنجس المحل بنجاسة، ولم يعلم أن ما تنجس به هو النجاسة الضعيفة أو الشديدة، كما لو علم بتنجس الثوب، ولكن لم يعلم أنه حصل بملاقة الدم حتى يكفيه الغسل مرة، أو بملاقة البول حتى يحتاج إلى الغسل مرتين.

وحاصل الكلام في ذلك أنه قد يقال: إنه بعد الغسل مرة يشك في بقاء أصل النجاسة، ونحن وإن سلمنا في الفرع المتقدم جريان أصالة عدم حدوث الجزئي لرفع الشك في بقاء الكلي لا يمكن القول به هاهنا، لأن منشأ الشك في بقاء الكلي هنا حدوث نجاسة البول في المحل، وأصالة عدم حدوثه وإن كان رافعاً للشك المذكور، ولكنه لا يجري لأجل المعارضة بالمثل، فإن المفروض في المقام عدم كون الجزئي الآخر مقطوعاً، كما كان هذا مفروضاً في السابق، بل الجزئي الآخر وهو نجاسة الدم أيضاً مشكوك الحدوث فأصالة عدم حدوث نجاسة البول معارضة بأصالة عدم حدوث نجاسة الدم، فإذا تساقتا بالتعارض يرجع إلى أصالة بقاء الكلي وهو أصل النجاسة بعد الغسل مرة، فيجب الاحتياط بإتيان الغسلة الثانية، ولكن الحق هنا أيضاً عدم وجوب الاحتياط، وجريان الاستصحاب في الجزئي المقتضي للتعدّد.

بيان ذلك: أن أصالة عدم حدوث نجاسة الدم في المثال غير جارية، لعدم

أثر لها شرعاً، فإن الأثر الذي يراد بهذا الأصل ترتيبه إنما هو نفي لزوم الغسل مرة، ولا يخفى أن المكلف في هذا الفرض وأمثاله مما يكون أثر الفرد الضعيف وأثر الفرد القوي من قبيل الأقل والأكثر، عالم بأصل التكليف وبتعلقه بالأقل، لابعنوان كونه الأقل، بل بما هو قابل للتحقق في الأقل وفي الأكثر، مثلاً يكون المكلف في هذا المثال عالماً بأصل تحقق النجاسة ووجوب الغسل مرة لابعنوان كونها مرة بشرط لا، بل بما هي مرة لا بشرط الملانم مع المرة بشرط لا والمرة بشرط شيء.

وإذن فالمكلف الذي يكون هذا حاله كيف يجوز له إجراء أصالة عدم حدوث نجاسة الدم لرفع وجوب الغسل مرة بالمرة. فهذا الأصل غير جار في حقه، وحينئذ فبعد العلم بأصل النجاسة وأصل وجوب الغسل نشك في الاحتياج إلى الغسل مرتين وعدمه، فإذا اجري أصالة عدم حدوث نجاسة البول رتب عليه بلا واسطة عدم الاحتياج إلى الغسل مرتين، فيكون وجوب الغسلة الثانية منفيًا بهذا الأصل من دون معارضته بأصل مثله، ولالزوم إعمال أصل مثبت.

وهكذا الكلام في كل ما كان أثر الفرد الطويل وأثر الفرد القصير من باب الأقل والأكثر، سواء كانا استقلاليين أو ارتباطيين، كما لو علم بوجود الحيوان في الدار وتردد بين كونه بقاً أو فيلاً، وكان أثر وجود البق في الدار وجوب إعطاء درهم للفقير، ومن أثر وجود الفيل فيها وجوب إعطاء درهمين، فالمكلف بعد العلم المذكور يعلم باشتغال الذمة بدرهم واحد لا بشرط، وبذلك لا يجري في حقه أصالة عدم وجود البق، إذ فائدته رفع اشتغال الذمة بدرهم واحد وهو على خلاف علمه، فيكون أصالة عدم وجود الفيل التي من أثرها عدم وجوب الدرهمين جارية بلا معارض.

فيتحصل من ضمّ هذا الأصل إلى الوجدانيات اشتغال الذمّة بالدرهم الواحد، وعدم اشتغاله بالزائد من الدرهم الواحد.

نعم الكلام المذكور وهو المعارضة بين الأصليين إنما يشتم في ما إذا كان أثر الفردين القصير والطويل متباينين، كما لو كان أثر وجود البق في الدار مثلاً وجوب صلاة ركعتين، وأثر وجود الفيل فيها وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإن إجراء أصالة العدم في كل من الفردين باعتبار عدم ترتب الأثرين مناف للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما فيتساقطان بذلك، فيرجع إلى استصحاب بقاء الكلي إذا كان له أثر شرعاً، ووجب الاحتياط بالجمع بين الأثرين للجزئيين.

ثم إن شيخنا المرتضى - قدس سره - حكم بجريان استصحاب الكلي القسم الثاني، أعني: ما إذا استصحاب الكلي في ضمن الفرد المرّد بين الفرد القصير والفرد الطويل، واستشكل عليه صاحب العروة الوثقى - دام ظلّه - في حاشية المكاسب تبعاً لبعض أن الشك في الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم حدوثه حاکمة على استصحاب الكلي، وذكر جواب الشيخ عن ذلك في الأصول وذكر جواباً له ثم ذكر أن هذا الأصل أعني أصالة عدم الطويل غير معارضة بأصالة عدم القصير؛ إذ ليس للأصل الثاني أثر شرعي مثبت للتكليف، هذا كلامه - دام ظلّه - ملخصاً.

وقد عرفت ما فيه مما تقدم، وأن استصحاب الكلي في القسم الثاني جار بلا إشكال، كما ذكره الشيخ في ما إذا كان الجامع غير شرعي، كما نبه نفس المحشي - دام ظلّه - أيضاً على ذلك في كلامه، وأمّا إذا كان الجامع شرعياً، فحديث عدم المعارضة إنما هو مختص بصورة ثبوت الأثر لكل من الخصوصيتين، وكون أثرهما

من قبيل الأقل والأكثر، وأما لو لم يكن لها أثر أصلاً بل كان الأثر للقدر المشترك، أو كان لها أثر ولكن كان الأثران متباينين، فحينئذ يكون الأصلان متعارضين ويكون استصحاب الكلي جارياً.

مسألة ١١: الأقوى أن المتنجس منجس كالنجس، لكن لا يجري عليه جميع أحكام النجس، فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب فيه التعفير.

لو تنجس الإناء بالولوغ، ثم لاقى هذا الإناء إناءً آخر، فهل يجب التعفير في الثاني أو هو مختص بالأول؟ وكذلك لو تنجس شيء بالبول، ثم لاقى هذا الشيء مع شيء آخر، فهل وجوب الغسل مرتين جارٍ في الثاني، أو هو مختص بالأول؟ الكلام في ذلك مبني على أن حكم التعفير والغسل مرتين كان حكماً تعبدياً على موضوع الإناء الذي ولغ فيه الكلب والشيء الذي وصل إليه البول مع قطع النظر عن نجاسته ومن دون دخول النجاسة في موضوع هذين الحكمين، ومن المعلوم أنه على هذا لا يتعدى في هذا الحكم التعبدية إلى غير موضوعه، ولا يصدق على الإناء الثاني أنه إناء ولغ فيه الكلب، ولا على الشيء الثاني أنه شيء لاقاه البول، أو أن حكم التعفير إنما هو لأجل النجاسة ورفعها، غاية الأمر لما كان هذا القسم من النجاسة بنظر الشارع أغلظ من غيره، حكم في رفعها بالتعفير أو المرّة الثانية أيضاً.

والحاصل أن الموضوع هو المتنجس بالولوغ والمتنجس بالبول، وحينئذ فيجب التعفير في الإناء الثاني، ويجب التعدد في الشيء الثاني، لأنه يصدق على الأول أنه تنجس بنجاسة الولوغ، وعلى الثاني أنه تنجس بنجاسة البول.

فصل في أحكام النجس والمنتجس

(فصل): «يشترط في صحّة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن، حتّى الظفر والشعر واللبّاس ساتراً كان أو غير ساتر عدا ما سيبيح من مثل الجيوب ونحوه ممّا لا تتمّ الصلاة به».

يجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة، وهذا ممّا لا إشكال فيه ويدل عليه: التعليل الواقع في مكاتبة خيران الخادم في الثوب الذي أصابه خمر، فكتب: «لاتصلّ فيه فإنّه رجس»^(١). والأخبار الدالّة على العفو عن الدم دون الدرهم، حيث إنّ مفهومها عدم العفو عن ما زاد، ويتم في غير الدم بعدم القول بالفصل، وكذلك الأخبار الدالّة على جواز الصلاة في ما لا يتم به الصلاة مع كونه قدراً، فإنّ مفهومها عدم الجواز في ما يتم به الصلاة.

والحاصل: يمكن القطع بأنّ الأخبار في هذين المقامين يكون في مقام الاستثناء عن كلية المنع عن الصلاة في النجس.

١- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٥، ح ٤.

إنَّها الكلام في المحمول: فهل يجب إزالة النجاسة عنه مطلقاً وإن لم يكن بقدر الساتر، أو لا يجب مطلقاً وإن كان بقدره، أو فيه تفصيل كاللباس، فيجب في ما كان منه بقدر الساتر، ولا يجب في الأنقص؟ المستفاد من الأخبار هو التفصيل في ما كان من جملة الملابس كالنكة والقلنسوة والخاتم والسوار والخلخال والدملج والنعل والحفّين والدستمال والقباء والرداء، فما كان يتم الصلاة فيه منفرداً يشترط طهارته، سواء كان في محلّه أم لا، كالأزار إذا أمسكه تحت إبطه، وكلّما كان لا يتم الصلاة به منفرداً فلا يشترط طهارته، سواء كان في المحل أم لا، كالخاتم إذا وضعه في جيبه.

والعفو مطلقاً في غير الملابس، كالحيطان لو حمله على عاتقه مثلاً، وكالدنانير والدراهم، فلئها وإن أمكن صيرورتها لباساً، لكن يحتاج إلى تصنّع كجعله ورقاً رقيقاً لئناً، ففي مثل هذا العفو، سواء كان قليلاً وصغيراً أم كبيراً، والتفصيل في الأعيان النجسة بين الميتة فالعدم وبين غيرها فالعفو.

وقبل الشروع في الاستدلال لا بدّ أن يعلم أنّنا إن قلنا بالعفو المطلق في المحمول، أو بالمنع المطلق، احتجنا إلى تشخيص مفهوم المحمول عن مفهوم اللباس بالرجوع إلى العرف لمغايرتها في الحكم، وأمّا إن قلنا بالتفصيل فيه كاللباس فلا حاجة إلى ذلك كما هو واضح.

وحينئذ نقول: ربما يستدل على المنع مطلقاً بما رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه - منه السلام - قال: سألته عن الرجل يمر المكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه أيصلي فيه قبل أن

يفسله؟ قال: «نعم ينفذه ويصلي فلا بأس»^(١) دلّ على وجوب النفذ مع وضوح قلة ما يتقل بالريح من أجزاء العذرة اليابسة، ولكن الإشكال فيه عدم وقوع التعبير بلفظ النجس، ووقوعه بلفظ العذرة، فإنّه من القريب احتمال اختصاص ذلك بالنجاسات الذاتية، دون العرضية.

نعم لو كان بلفظ النجس لما كان لهذا الاحتمال مجال، والانصاف عدم دلالتها بالنسبة إلى النجاسات الذاتية أيضاً، لأنّ ما تسفيه الريح من أجزاء العذرة يكون مثل الغبار، فالثوب يصير متلطّخاً به، فيصدق عرفاً أنّ الثوب حينئذٍ متنجس، غاية الأمر لا يجب غسله ويكفي نفضه، فوجوب النفذ ليس من باب حمل النجاسة بل من جهة تنجس اللباس، فلا يمكن التعدي إلى ما إذا وضع في جيبه قطعة عذرة يابسة، فتدبر.

وقد يستدل على التفصيل بموثقة زرارة عن أحدهما قال: «كلّما كان لايجوز فيه الصلاة وحده، فلا بأس بأن يكون عليه شيء، مثل القلنسوة والتكة والجورب»^(٢). فإنّ الخدشة فيه أنّ كلمة فيه مخصوص الحكم باللباس، فإنّ الظرفية هنا لا تتصور لنفس العمل، أعني: الصلاة، بل للعامل، فإضافة الظرفية إلى الصلاة باعتبار الفاعل، فيخص عنوان ما يصلي فيه بما كان مشتملاً على المصلي أو جزئه، والحاصل كان مشغولاً بالتلبس والإستعمال، مثل العباء والقلنسوة والجورب ونحو ذلك إذا كانت في محلّها، وأما مثل السيف والسكين والمنديل ونحو ذلك ومنها التكة والقلنسوة وسائر الملابس في غير محلّها بحيث لم يحصل

١- الواسئل: ج ٢، ب ٢٦، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣٦، ح ١٢.

٢- المصدر نفسه: ب ٣١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٥، ح ١.

التلبس بها من أفراد المحمول، فلا يصدق فيها سوى المصاحبة دون الظرفية، فلا يقال: صَلَّى في السيف بل معه، وهكذا.

ولكن هذه الخدشة يمكن رفعها بأن استعمال كلمة «في» في الأخبار شائع في أمثال ذلك مما يكون المتحقق فيها المصاحبة دون الظرفية، كما في موثقة ابن بكير الواردة في باب اللباس، من قوله: «فالصلاة في روثه وبوله والبانة»^(١) مع أنّ الروث مما يبقى عينه على اللباس أو البدن، حاله حال المحمول، وكذلك وقع نظير ذلك في خبر آخر، وهو ما رواه الشيخ باسناده، عن محمد بن يحيى، عن أحمد، عن أبيه، عن وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه -عليها السلام- أنّ علياً -عليه السلام- قال: «السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه مالم تر فيه دمًا، والقوس بمنزلة الرداء»^(٢) فكلمة «فيه» مستعملة في الأعم من الظرفية والمصاحبة، والانصاف أنه مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الظهور المستقر لهذه الكلمة في الظرفية.

نعم يسلم عن هذه الخدشة مرسله عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس أن يصلي فيه وإن كان فيه قدر، مثل القلنسوة، والتكة، والكمرة، والنعل، والخفين وما أشبه ذلك»^(٣) ووجه ذلك اشتماله على كلمة «معه» ولا يعارضه قوله مما لا يجوز الصلاة فيه، فإنّ ظهور «معه» في عمومه للمحمول أقوى بلا إشكال من ظهور كلمة «فيه» في ما تحقق فيه الظرفية، ولكن المانع فيه وجود الإرسال في سنده في موضعين: أحدهما محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف، وأخيه،

١- الوسائل: ج ٣، ب ٣١، من أبواب لباس المصلي، ص ٢٥٠، ح ١.

٢- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٥٧، من أبواب لباس المصلي، ص ٣٣٤، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٣١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٦، ح ٥.

والآخر عبد الله بن سنان، عمّن أخبره.

ولا يقال: إنّ الرواة كانوا في الصدر الأول تعلمهم وتعليمهم في أخذ الروايات، فمن كان حفظه للروايات أكثر كان أعلم في ذلك الزمان، فكل شخص كان تلميذاً لأحد كان رواياته أيضاً عن هذا الأستاذ، وإذن فيحصل الاطمئنان بأن من روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى، وعبد الله بن سنان، كان شخصاً عظيماً صالحاً لأستاذيته لذنبك العظيمين.

فإنه يقال: نعم هذا يصلح للتأييد دون الاعتماد، مضافاً إلى أننا راجعنا مستدرك العلامة النوري - قدس الله سره - فوجدنا مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى بين موثقين وضعفاء، وإذن فيحتمل كون غيره الواقع في هذا السند من مشايخ الضعفاء.

ولكن الانصاف أنّ الرواية بعد ملاحظة عمل الأصحاب على طبقه في الجملة يكون سندها موثقاً بها، فالخدشة في السند غير وجيه فتدبر. وإذن فقد يقال في تقريب عدم التفصيل مستدلاً بالرواية المتقدمة، بأن عنوان ما لا يتم الصلاة فيه وحده أو لا يجوز الصلاة فيه وحده، الواقع في الروايات يستظهر منه أمران:

الأول: أنّ الموضوع فيه هو ما كان من الجنس الذي من شأنه أن يستر به البدن، وهي الأقمشة التي يتعارف ستر البدن بها، فمثل الحيوان والإنسان والدراهم والدنانير مما ليس معدداً للتستر أصلاً، أو يحتاج إلى تصنع خارج عن موضوع هذا العنوان، فإن الظاهر أنّ وجه عدم تمام الصلاة وعدم جوازها فيه إنّما هو من جهة قلته وصغره، مع كونه من جنس ما يستر به البدن، فالخاتم مثلاً بدون

حاجة إلى التصنع لو كان كبيراً **الهلل** عريض الجثة لكان قابلاً للتستر، وكذا الخللخال والسوار بخلاف الدرهم والحيوان، وهذا من جهة ما في ذيل الرواية من قوله -مه- التام-: «يصلّي فيه» وإلا فلا يستفاد هذا من نفس عنوان ما يتم الصلاة فيه أو ما لا يتم.

والحاصل فرق بين عنوان ما يصلّي فيه، وبين عنوان ما يتم وما لا يتم، فالأول يعتبر فيه الفعلية، فإذا قيل: لا تنصل في النجس فمعناه أنّ ما يصلّي فيه فعلاً يعتبر فيه ذلك، وأما إذا قيل: ما لا يتم أو ما يتم حكمه كذا، فالشيء وإن لم يستعمل في الصلاة فعلاً أصلاً، يكون واجداً لأحد لهذين العنوانين فعلاً.

والحاصل: أنّ القلنسوة والازار الموضوعين تحت الابطح حال الصلاة يصدق عليهما فعلاً أنّ الأول ما لا يتم، والثاني ما يتم، ولكن لا يصدق أنّه صلى فيهما فافهم ذلك فإنّه مغتنم.

وإذن فقوله -مه- التام-: كلّما كان على الإنسان أو معه ممّا لا يجوز فيه الصلاة **فوجد**، في غاية الظهور بالنسبة إلى الملبوس أعني: ما يصدق عليه ما يصلّي فيه، وبالنسبة إلى المحمول أعني: ما يصدق عليه ما يصلّي معه.

نعم يخرج عنه بواسطة قيد ممّا لا يجوز إلى آخر، نحو الحيوان والدرهم والدينار والقارورة لما ذكرنا، لكن يعارض هذا العموم قوله -مه- التام- في الذيل: «يصلّي فيه» فإنّه لا يشمل ما يصلّي معه، وإن كان قابلاً لتقسيمه إلى ما يجوز وما لا يجوز، مثل الدستمال والقلنسوة والازار والقباء الموضوعة تحت الابطح حال الصلاة، والأظهر تقديم ظهور العموم على هذا الظهور، لضعف الثاني لكثرة استعمال «في» في

الاجابة على المصاحبة.

وإذن فتبقى الأشياء التي ليست محلاً للتقسيم إلى ما يجوز وما لا يجوز، فشيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - ادعى أنّ لنا عموماً مستفاداً من الاخبار، وهو اشتراط طهارة كلّ ما يصلّى فيه، واستدلّ لذلك بمكاتبة خيران الخادم، في اللباس المتنجس بالخمر، أو لحم الخنزير «لا تصلّ فيه فإنّه رجس». وبالخبر الوارد في الحديد «لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنّه نجس ممسوخ»^(١).

وفي الأول أنّه إذا قيل: «إذا أصاب ثوبك خمر فلا تصلّ فيه فإنّه رجس»، يتعدى من التعليل إلى سائر النجاسات إذا أصابت الثوب لا إلى غير الثوب، فإذا قيل: إذا جاءك زيد فأكرمه لآته عالم، يستفاد منه بمقتضى التعليل أنّ كل عالم على تقدير المجيء واجب الإكرام، لا أنّ كل عالم جاء أم لم يجيء كذلك، وهذا واضح.

وفي الثاني: أنّ الرواية غير معمول بها.

فإن قلت: لها ظهوران: الكبرى والتطبيق، فإذا لم يعمل في الثاني، فلم لا يعمل به من جهة الكبرى، وهي أنّ الصلاة في النجس غير جائزة؟

قلت: يدور الأمر بيننا وبيننا، النجس على ظاهره، والتصرف في التطبيق، وبين التصرف في النجس وليس الأول أولى من الثاني.

والحاصل: ليس لنا عموم يدلّ على أنّ الصلاة في النجس غير جائزة، وإذن فيبقى ما ليس محلاً للتقسيم المذكور تحت الأصل وهو البراءة.

١- الوسائل: ج ٣، ب ٣٢، من أبواب لباس المصلي، ص ٣٠٤، ح ٦.

ثم يستفاد من قوله - عليه السلام -: «وإن كان فيه قدر» حيث قال: قدر ولم يقل قدارة، وفي خبر آخر: «فلا بأس بأن يكون عليه الشيء» إن عين النجس أيضاً لإمناح من حمله في الصلاة، ولا يعارض برواية علي بن جعفر المتقدمة: «الرجل يمر بالمكان فيه العذرة» إلى آخره لما مر من عدم ارتباطه بمسألتنا، وأنه من باب اللباس المتنجس فراجع.

ثم ليس لما ذكرنا معارض إلا ثلاثة أخبار:

الأول: ما تقدم من قوله - عليه السلام -: «السيف بمنزلة الرداء» إلخ، فإنه يقال: لا يخلوا إما أن يكون السيف من الملابس أولاً، وعلى كلا التقديرين مقتضى ما ذكرت العفو فيه، إذ على الأول داخل في قسم ما لا يجوز، وعلى الثاني فداخل في ما حكمت بالعفو فيه بالأصل.

والجواب: أن هذا حق ولكن الرواية نزلت بمنزلة الرداء، فإن كان من الملابس يلحقه بعد هذا التنزيل حكم ما يجوز فيه الصلاة وحده. وإن كان من غيرها يلحقه حكم الرداء من حيث إنه من الملابس.

والثاني رواية المنديل وهي ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: صلب في منديلك الذي تمتدك به، ولا تصل في منديل يتمندك به غيرك.^(١) والمنديل هو الدستمال على ما يظهر من اللغة.

وجوابه: أن هذا نهي تنزيهي من جهة اتهام الغير واحتمال النجاسة، ولا يدل على أنه لو علم النجاسة كان محرماً بل يمكن الاستحباب معه أيضاً.

الثالث: رواية خرقة الحناء، وهي ما رواه الشيخ باسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن رفاعة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المختضب إذا تمكن من السجود والقراءة أيضاً أيبصلي في حنائه؟ قال: نعم إذا كانت خرقة طاهرة^(١) حيث دلّت على اشتراط جواز الصلاة بطهارة الخرقة المشدودة على اللحية عند الخضاب، وهي مما لا يتم الصلاة لامحالة.

والجواب أنّ نجاستها تسري إلى شعر اللحية لامحالة، فيكون المنع من هذه الجهة لا من جهة نجاسة نفس الخرقة أو الحناء تحتها.

ثم الكلام في جزء غير المأكول والميتة كما ذكر في المتن فتدبر.

والثاني: أن يكون مشتملاً على بدن الإنسان فعلاً وفي حال الصلاة، فاللباس المطوي الموضوع في الكيس وجميع أفراد المحمول خارج، لعدم كونها ظرفاً للمصلي حال الصلاة.

وبالجمله فموضوع هذا العنوان الذي هو كالمستثنى عن كليات المنع في الصلاة هو ما كان من جنس الساتر وكان ظرفاً للمصلي فعلاً، فهذا الموضوع مشكك المنع، وصار المستثنى من هذه الكلية صورة قلّة هذا الموضوع وصغره عن مقدار الساتر، وإذن فما كان من هذا الجنس فاقدًا لوصف الظرفية الفعلية، وما كان من غير هذا الجنس مطلقاً خارجاً عن المستثنى منه والمستثنى، فيكون كل من طرفي الجواز والمنع فيها بلا دليل، وحيث إنّ فلا إشكال في أنّ الشبهة فيها من مصاديق الشبهة بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنّ الشبهة في أنّ المأمور به هل هو الصلاة

١- الوسائل: ج ٣ ص ٣١٢، ح ٢.

مع التقيّد بقيد طهارة هذه الأشياء أو بدونه، فيدور الأمر حينئذٍ على ما هو المختار في تلك الشبهة، فإن اخترنا الاحتياط فالحكم بالمنع يكون من ذلك الجهة، وإن اخترنا البراءة فالحكم بعدم المانعية مطلقاً حتى في ما كان بقدر الساتر كما هو واضح، فالقول بالجواز مطلقاً مبني على مقدمتين:

الأولى: استظهار الأمرين من الرواية، والأخرى: القول بالبراءة في الشبهة بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

والمقدمة الثانية وإن كانت مسلمة كما حقق في الأصول، ولكن الانصاف عدم تمامية الأولى، وذلك لعدم استظهار شيء من الأمرين، بل استظهار خلافهما من الرواية.

أما التقيّد بخصوص جنس الساتر فيمكن منعه، والقول بأن الموضوع أعم منه ومن غيره، بواسطة التمثيل بالنعل والخفين الواقع في بعض هذه الروايات، وأما حيثية كونه ظرفاً فعلياً للمصلي فيمكن أيضاً عدم اعتبارها بواسطة التمثيل بالتكة، فإن صدق الصلاة في السيف والسكين وسائر أفراد المحمول، لا يقصر قطعاً عن صدق الصلاة في التكة.

وإذن فتحصل الظنّ من تلك الروايات أنّ مناط الحكم، كل شيء كان مع المصلي أعم من أن يكون من جنس الساتر وملبوساً فعلياً، أو من غير ذلك، فإن كان هذا الشيء ناقصاً من مقدار الساتر فليس به مانع، وإن كان بمقداره أو أزيد فهو مانع.

ثمّ المناط في الزيادة والنقصان إنّما هو على المادة والهيئة الحاصلة من الخياطة وشبهها، فإذا كان الشيء بهادته بمقدار الساتر ولكن بهيته كان ناقصاً منه وكان

هيئته حاصلة من الطي واللفّ، كما في العمامة والسراويل المطوي مثلاً، فلا اعتبار بهذه الهيئته فهو معدود مما يكون بقدر الساتر، مضافاً إلى الصحيحة الواردة في خصوص العمامة على عدم العفو.

نعم لو كان بالخياطة وشبهها فلا اعتبار حينئذٍ بالهيئته، وهذا ما يساعد عليه فهم العرف.

ثم إن بنينا على خروج المحمول عن موضوع الأخبار وقلنا بالجواز المطلق، فإن كان المحمول النجس من أجزاء غير المأكول الممنوع في الصلاة، مثل دم الهرة ونحوها، فلا إشكال في عدم جواز الصلاة من جهة كون المحمول من أجزاء غير المأكول، فإنّ جواز الصلاة فيه من حيث النجاسة إنّما كان دليلاً بناءً على هذا القول هو عدم الدليل اللفظي مع البراءة في الشبهة بين الأقل والأكثر، فلم يكن في البين اطلاق أو عموم حتى يقال بشموله بحال كونه من أجزاء غير المأكول.

وأما بناءً على ما اخترنا من دلالة الدليل اللفظي على التفصيل المذكور في الثوب والمحمول على السواء، فحينئذٍ لا بدّ من النظر في دلالة هذا الدليل من هذه الجهة، فقد يقال إنّ مطلق من هذه الجهة، وذلك بملاحظة أنّ الغالب في النجس العارض أن يكون من أجزاء غير المأكول، كما يشهد به ملاحظة أعداد النجاسات؛ فإنّ أكثرها من غير المأكول.

نعم دم الإنسان وبوله وغائطه ومنيته وميته خارجة من عنوان غير المأكول الممنوع في الصلاة، إمّا للإنصراف وإمّا للسيرة، ولكنه مع ذلك تكون الغلبة في جانب غير المأكول غير الإنسان، وإذن فحيث إنّ المبتلى به نجاسة المحمول من

أجزاء غير المأكول غير الإنسان، فكان الحكم بجواز الصلاة مطلقاً، إذ لو كان مقيداً بعدم كونه من ذلك لكان مقام البيان والتنبيه، ولكن الانصاف عدم تمامية هذا الإطلاق، فإنه إن كان المحمول النجس لا ينفك عن الجزئية لغير المأكول غير الإنسان أو كان غير هذا نادراً بحيث كان حمل الحكم في الرواية عليه مستلزماً للغوية كان الإطلاق تاماً، ومن الواضح عدم صحة «ثبوت» من الأمرين، وإذن فلا يحص عن كون الحكم المذكور حيثياً ناظراً إلى حيث النجاسة، مع عدم التعرض للحيثيات الأخر.

ثم إن عنوان الميتة أيضاً، إن قلنا بأنه عنوان مستقل في عدم جواز الصلاة فيه، وليس من جهة النجاسة، بل هو معلق على نفس هذا العنوان، كحرمة الأكل، وإن اجتمع مع الطهارة، كما في ميتة السمك ونحوه مما لانفس له، كما لا يبعد استظهار ذلك من روايات عدم جواز الصلاة مع الميتة، إذ لا يكون عنوان الميتة غير منفك عن النجاسة، ولا يكون غالب أفرادها أيضاً نجساً حتى يقال إن هذا الحكم من جهة النجاسة، فحينئذ أيضاً يستثنى من مسألة عدم مانعية المحمول الغير الساتر صورة كونه ميتة لما ذكرنا من أن الحكم حيثي، ولا إطلاق له.

نعم إن قلنا بأن المناط في عدم الجواز في الميتة هو النجاسة، كان الحكم مطرداً في الميتة أيضاً.

«مسألة ٢: يجب إزالة النجاسة عن المساجد داخلها وسقفها وسطحها والطرف الداخل من جدرانها، بل والطرف الخارج على الأحوط».

كما يجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة، كذلك يجب إزالته عن

المسجد، وهذا الحكم في ما إذا كان التنجيس مستلزماً لهتك المسجد وإهانتة مما لا إشكال فيه ولا كلام، فإن جميع أنحاء هتك المسجد محرم، فإن هتك امرء مسلم حرام، فكيف المسجد الذي هو من شعائرنا^(١) وجب تعظيمها وحرم توهينها، وأما التنجيس الخالي عن عنوان التوهين والهتك فالدليل عليه من الأدلة اللفظية وجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾^(٢) وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(٣) ويتم في غير المسجد الحرام بعدم القول بالفصل، وتوهم الاختصاص بالمشرك أيضاً يدفعه تفريع الحكم على نجس، فيعلم أن كل نجس حكمه ذلك.

وأما الخدشة بأننا وإن نسلم كون لفظ النجاسة وما يسبق منه ظاهراً في لسان المشرعة في النجاسة الشرعية، لكننا نمنع ذلك في الأزمنة السابقة، فنمنع ظهورها في هذا المعنى، فلعل المراد بها في الآية هو الخبثاة الباطنية، يعني أنهم لخبث بواطنهم غير قابلين لدخول المسجد الحرام، فيمكن دفعه بأننا لسنا في مقام إثبات نجاسة المشرك بالآية، حتى يرد علينا الخدشة المذكورة، وإنما الكلام في هذا المقام بعد مفروعية نجاسة المشرك بغير هذه الآية من الأخبار، وإذا ثبت نجاسة المشرك بالأخبار فلا إشكال في أن هذا يصير قرينة موجبة لاستظهار هذا المعنى من الآية أيضاً، وأظهرته من الخبث الباطني.

ومنها: الحديث النبوي المستدل به في الكتب الاستدلالية للأصحاب،

١- الحج/٢٦.

٢- التوبة/٢٨.

وبذلك ينجر ضعفه من حيث السند «جنبوا مساجدكم النجاسة»^(١).

١- الرسائل: ج: ٣، باب ٣٤، من أبواب أحكام المساجد، ص ٥٠٤، ح ٢.

حقّ الكلام في النبوي: جنبوا مساجدكم النجاسة أن يقال: إن إرادة خصوص مسجد الجبهة خلاف الظاهر، إذ لا اختصاص لهذا الحكم بها، بل يجب حفظ جميع البدن في الصلاة عن النجاسة.

وأما إرادة موضع الجبهة من الأرض في حال السجود. فالتحقيق أنّ السجود عبارة عن الهيئة الخاصة، ومحققها كما يكون وضع الجبهة، أو الذنن أو الخد مثلاً، كذلك يكون وضع سائر الجسد على الهيئة المخصوصة دخیلاً في تحقّقه، فإطلاق المساجد بقول مطلق لا يصح إلا على جميع المحل الذي يجري تمام الجئة المنتهية بتلك اهيأة، والاختصاص ببعض الأعضاء كالجبهة يحتاج إلى الإضافة، كأن يقال: مساجد الجبهة أو مساجد الركبة، أو مساجد اليدين أو القدمين.

ثم نقول: حال هذا اللفظ حال لفظ المرقد وما يقال له بالفارسية (خوابگاه)، فكما أنه لو كان للإنسان محل معدّ لرقده ومنامه في غالب الأوقات، يكون إطلاق قول القائل: عامل مع مرقدك كذا منصرفاً إلى هذا المحل ولا يشمل المحلّ الذي يتصف بفعلية هذا المبدأ فيه اتفاقاً، كذلك المساجد أيضاً يكون المحل المعد لسجود المسلمين هو الأمكنة المسماة بالمساجد، فالسجود في غير هذه الأمكنة لا يوجب دخول محلّه في إطلاق هذا اللفظ، هذا مضافاً إلى إمكان دعوى الانصراف إلى نفس الأمكنة أيضاً.

ثم نقول: الجمع المضاف إلى الجمع، الظاهر منه هو أن يكون كل واحد من أفراد المضاف له إضافة إلى تمام المضاف إليه، فمساجد المسلمين عبارة عن الأماكن التي كل واحد يضاف إلى جميعهم، ويصح إطلاق مسجد المسلمين عليه.

نعم قد يتخلف ذلك بقرينة مثل ما يقال أيدي المسلمين، فكل فرد من الأيدي مضاف إلى شخص واحد من الجماعة، وليست يد واحدة مضافة إلى جميعهم، وعلى هذا فلا يشمل هذا اللفظ مثل المسجد الخاص بدار زيد مثلاً، فإنّ زيدا من المسلمين لكن ليس مسجده مسجداً للمسلمين، ويلزم من شموله لكلا القسمين اجتماع اللحاظين، فإنّ في أحدهما لا بدّ من ملاحظة إضافة كل فرد إلى جميع الأفراد بملاحظتهم على هيئة الاجتماع والكل المجموعي، وفي الثاني يحتاج إلى ملاحظة كل واحد منها مضافاً إلى كل واحد من أحاد الجماعة بانفراده وخصوصيته، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة الجماعة على نحو الكلّ الاستغراقي، ولا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد، وحيث إنّ شمول المساجد العامة مقطوع فيكون المساجد الخاصة مقطوع الخروج، إلا أن يقال: إنّ الجمع في كل من طرفي الإضافة ملحوظ على نحو الاستغراق، إذ في المساجد العامة أيضاً

والخدشة في دلالته بأن المساجد كما يطلق على الأمكنة المعهودة التي تكون معبد المسلمين، كذلك يطلق على المواضع السبعة التي توضع على الأرض في حال السجدة، فإنه يطلق عليها أيضاً المساجد، ومن مواضع إطلاقه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾^(١) بناءً على بعض التفاسير، وكذلك يطلق على الأرض التي توضع عليها الجبهة في حال السجود، وإن لم تكن من الأمكنة المتعارفة.

وإذن فمن الممكن أن يكون المراد بالحديث طهارة المواضع السبعة، أو مسجد الجبهة من الأرض، ولا يرد أن ذلك لا يجب إزالة النجاسة عنها في جميع الأحوال، بل في خصوص حال الصلاة، وظاهر الرواية هو الإطلاق، فإنه يقال: إنها ظاهر في كون هذا الحكم لعنوان المساجد، لا لهذه الأشياء من حيث ذاتها، فيفيد أن الحكم أيضاً دائر مدار العنوان، وبالجملة فما دامت المواضع تكون

ع

بصح الإضافة إلى كل واحد من المسلمين، لا بعنوان شخصه بل بعنوان المسلم، يقال: هذا مسجد هذا المسلم وهذا المسلم وذلك إلى ٣٥ ثم وحيث فيصح شمول كلا القسمين. ولما الكلام في المتعدية وغيرها، فإن كان النجاسة مصدراً فيكون المعنى «جنبوا» أي بقدا مساجدكم عن أن ينجس، فواضح اختصاص الحكم بالمتعدية، من غير فرق بين الحاصلة من نجس العين، والحاصلة من المتنجس.

نعم على هذا يستفاد مطلب آخر من قوله: «جنبوا» فإنه حيث في قوة «بعدوا» فيفيد وجوب تباعد المساجد عن التنجس، فلو تباعدت أسباب التنجس ولم يحصل ^{لها} «جنبوا» فعلاً، كما لو كان فيه شيء لو بقى في المسجد ينجر إلى سراية النجاسة منه إلى المسجد، فحيث يصدق أن المسجد قريب من أن ينجس لتباعد أسبابه، فيجب تحقيقاً للبعديّة تباعد هذا الشيء وإخراجه، وإلا لم يعد المسجد عن النجاسة، وهذا بخلاف ما إذا جعلنا النجاسة اسم عين، فحيث يستفاد عرفاً من لفظ «جنبوا» مطلق الإخراج، دون لزوم الطرح في المكان البعيد، وعلى كل حال فيحيث أيضاً لا يستفاد سوى المتعدية، فإن العرف يفهم من هذه العبارة أن وجه تباعد النجاسات عن المساجد، عدم تعدي النجاسة منها إلى المسجد، فتدبر

مسجداً فعلياً، وموضع الجبهة تكون مسجداً فعلياً يجب عنها الإزالة.

مدفوعة بأنه لإشكال في أن لفظ المسجد، والمجلس، والمفتاح، وأمثالها إنما يكون المأخوذ في مادتها الشأنية والتهيؤ والاستعداد، ولا يلزم الفعلية والتلبس الفعلي، فالمسجد يعني ما يعد للسجود لاما كان محلاً له فعلاً، والمجلس ما يعد للجلوس لاما يجلس فيه فعلاً، والمفتاح ما يفتح به يعني ماله شأنية ذلك واستعداده، فليس المفتاح مفتاحاً في حال الفتح فقط، بل في جميع الأحوال، وهكذا المسجد والمجلس وهذا لعله من الواضحات.

واذن فيدور الأمر بين أن يكون المراد بلفظ المساجد في الرواية هو الأمكنة التي هي معابد المسلمين، وأن يكون هي المواضع السبعة الموضوعة على الأرض في حال السجود، فإن المسجد بمعنى ما تهيأ واستعد للسجود يصدق على كل منها، دون الأرض التي توضع الجبهة عليها في حال السجود اتفاقاً، فإن إطلاق المسجد بهذا المعنى لا يصح فيه، واذن فحيث إن من المقطوع أيضاً عدم لزوم حفظ المواضع السبعة في جميع الأحوال عن النجاسة، يتعين أن يكون المراد بالمساجد في الحديث هو الأمكنة المتعارفة.

ومنها: خبر القداح عن جعفر عن أبيه قال: قال النبي ﷺ: «تعاهدوا نعالكم عند أبواب مساجدكم».^(١) فإن تعاهد النعل والفحص عنه يكون من آداب دخول المسجد ومستحباته، ولكن يمكن الاستئناس به على المطلب، فإن تنجس أسفل النعل مع كونه من الشبهة الموضوعية التي لا يجب فيها الفحص، ويجوز معاملة الطهارة فيها بدونه جعل من آداب المسجد تعاهده وتفتيشه حفظاً

١- الوسائل: ج ٣، باب ٢٤، من أبواب أحكام المساجد، ص ٥٠٤، ح ١.

للمسجد عن النجاسة واحتياطاً، فالنجاسة اليقينية أولى برعاية التجنب عن تنجيس المسجد بها.

ومنها: مرسل العلاء بن الفضيل، المروي في المنتهى عن الشيخ، عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: «إذا دخلت المسجد وأنت تريد أن تجلس، فلا تدخله إلا طاهراً»^(١)، ولكن الانصاف مخدوشية دلالتها، فإن الطهارة إذا أضيفت إلى الإنسان، فالظاهر منها هو الطهارة من الحدث دون الخبث، فلا تدل الرواية على أن مرید الجلوس في المسجد لو كان في بدنه أو ثوبه خبث يجب نظيره، حتى يدل على حرمة إدخال النجاسة في المسجد، ولكن الروايات المتقدمة مع الآيتين بضميمة عدم القول بالفصل وملاحظة عدم نقل القول بالخلاف عن المتقدمين، كما يظهر من مراجعة الجواهر، الكاشف عن عدم وجود دليل يدل على خلاف ذلك في ما بأيديهم يورث الإطمئنان، وإنما الموجود هو التأمل والإشكال عن بعض متأخري المتأخرين خدشة منه في دلالة الأدلة المتقدمة، أو سندها، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة في جواز إيجاد الكنيف في المسجد، بعد الطم أو الموارد، ولكنك عرفت قوة الأدلة سنداً ودلالة.

وأما الأخبار المذكور فلا بد من مراجعتها من حيث إن السائل يسأل عن إيجاد الكنيف في المسجد، والإمام يجيب بالجواز بشرط الموارد لعدم نشر الريح، أو أنه سئل عن كنيف كان في مسجد مخصوص إن إبقائه جائز أو لا؟

فأجاب الإمام بالجواز مع الموارد، والدلالة على مدعى هذا البعض إنما يتم على الأول؛ إذ على الثاني فليس إلا قضية في واقعة، ومن الممكن أنه كان هذا

الكنيف في جنب ذلك المسجد لا في جوفه، ولهذا لم يأمر الإمام بتخريبه وإعدامه، وأمر بمواراته وتسقيفه.

ثم إن هنا مقامات من الكلام:

الأول: إن الحكم غير مقصور على المسجد الموقوف الذي جرى عليه صيغة الوقف، بل هو دائر مدار صدق الاسم وإن لم يكن وقف، وعدم تبادر غير الموقوف في أذهاننا من هذا اللفظ - فإنه يأبى الذهن عن إطلاق المسجد على البيت الذي يجعله صاحب الدار مخصوصاً للصلاة ومعداً لها - إنما منشأه عدم وجداننا غير هذا المصداق، وإلا فالمسجد عبارة عن المكان الذي جعل معداً للصلاة فيه والعبادة، كالمجلس والمفتاح ونحو ذلك، وليس غير الاعداد دخيلاً في مسأه، وعلى هذا فلأمانع من إجراء حرمة التنجيس على البيت الذي يجعله صاحب الدار معداً للصلاة بعد حصول الشأنية لهذا المكان وتسميته باسم المسجدية، بل وإجراء جميع أحكام المسجد وأدابه.

والثاني: إن التنجيس المحرم في المسجد هل هو بأي كيفية؟ فيحتمل أن يكون خصوص ما كان موجباً للتعدي والسرابة إلى جزء من المسجد ويحتمل أن يكون أعم من التعدية ومن غيرها، لكن بشرط ملاصقة النجاسة مع جزء من المسجد، كوضع العذرة اليابسة مثلاً على أرض المسجد مع جفاف الأرض أيضاً مع عدم حصول اهتك والتوهين، ويحتمل أن يكون أعم من التعدية والملاصقة وغيرهما، بأن يكون مطلق إدخال النجاسة في فضاء المسجد محرماً وإن لم يكن موجباً للسرابة أو الملاصقة مع جزء من أرضه أو جدرانها أو سقفه.

فنقول: إن كان المدرك هو الإجماع فلا إشكال في أن معقده خصوص المتعدية، وغيرها إذا لم يكن فيه هتك واستخفاف فمحل للخلاف، وأما إذا كان المدرك هو الأدلة اللفظية كما هو الواقع، والانصاف عدم دلالة شيء من هذه الأدلة المتقدمة على حرمة غير المتعدية، فإن آية: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ وإن كان بحسب الصورة أعم من حصول رطوبة في أبدانهم يوجب السراية إلى المسجد وعدمه، ولكن العرف يفهم من هذا الكلام أن وجه ذلك هو تحفظ المسجد عن اللوث برطوباتهم، فإن دخولهم غالباً لا ينفك عن ذلك، بملاحظة أن هواء مكة زادها الله شرفاً وتعظيماً - حازه ولا يخلو بدن مجاورها عن العرق والرطوبة، فبعد ملاحظة ذلك، يعلم أن تفريع الحكم على نجاستهم إنما هو لأجل السراية.

وأما النبوي فليس المراد بالتجنيب هو التباعد في ما بين المسجد والنجاسة، بل المتبادر من التجنيب عن النجاسة سواء أضيف إلى الإنسان أو غيره هو التباعد منه لأجل التحفظ عن سرايته، ألا ترى أنه يفهم عرفاً من قولنا: اجتنب عن النجاسة، أن ذلك لأجل أن لا تسري إليك، وكذلك «تعاهد النعل» فإنه مخصوص بحال الرطوبة، فتحقق أن الأدلة لاعموم لها بالنسبة إلى غير المتعدية، وبعد ذلك فيكون مجرد إدخال النجاسة في المسجد بدون تسرية وهتك مما لا دليل على حرمة، فيكون جائزاً بمقتضى الأصل.

ويؤيد ذلك بجواز اجتياز الحائض في غير المسجدين، مع أنه من الغالب عدم خلوها عن النجاسة في بدنها أو ثوبها، وقلنا: إن الغالب ذلك لثلاً تقول دليل جواز الاجتياز لادلالة له على مزيد من الجواز من حيث حدث الحيض، فلا دلالة له من حيث النجاسة، فإن ذلك مدفوع بالغلبة على وجه يكون حمل دليل الاجتياز على غير هذه الصورة حملاً على الفرد النادر، وكذلك السلس والمبطون لم نعهد من

أحد الفتوى بمنع صلاتها في المساجد وحضورهما للجماعة والجمعة مع ما بهما من النجاسة الغير المتفكة، وكذا الحال في المستحاضة. فهذه مؤيدات للمطلب بعد عدم العموم للدليل.

نعم لو كان له عموم تعين القول في أمثال هذا بأنه من باب التخصيص، فلا يدل الجواز فيها على الجواز في غيرها.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى سيرة المسلمين أيضاً، على عدم التجنب عن دخول المساجد بمجرد وجود نقطة دم جافة، مثلاً على موضع من البدن أو اللباس وإذن فحرمة إدخال النجاسة الغير المتعدية يدور مدار الهتك، بخلاف المتعدية فإن لها موضوعية للحرمة.

والثالث: إن الحكم المذكور هل هو مختص بداخل المسجد مثل أرضه وسقفه الداخل وباطن جداره واسطواناته، أو يشمل طرف الخارج من جدرانه أيضاً فيحرم تنجيسه أيضاً، الحكم هنا محل للإشكال من حيث إن تنجيس المسجد هل يصدق عرفاً على تنجيس طرف الخارج من الجدار أو لا؟ فإن كان المتبادر من هذه العبارة أعني: «جتبوا مساجدكم النجاسة» هو حفظ بواطنها عن النجاسة ولم يدخل في الذهن حفظ الظواهر، كان الظواهر خارجة عن هذا الحكم، وإن كان المتبادر هو المساجد ببواطنها وظواهرها فهي داخلة، ولا يبعد أن يكون المتبادر هو الأول، ولا يخفى أن تمام ذلك في ما إذا كان خارج الجدار بحسب الجمل والوقف داخلاً في المسجد، وأما إذا جعل خارجاً منه فلا إشكال.

والرابع: إن الحكم المذكور مختص بنفس المسجد أو يجري في فراشه وسراجه والحاجز الذي يضرب للنسوان؟ الظاهر شمول الحكم لذلك، فإن ذلك وإن كان

لا يسمّى باسم المسجد، ولكن الحكم مع ذلك يشملها بالتبعية، فحال ذلك حال العلق الذي يحكم بانتقاله إلى المشتري في بيع الدار بتبعية الدار، مع أنه لا يسمّى باسم الدار، ولكن العرف يعدونه من توابعه يحصل انتقاله بانتقال الدار، وكذلك هنا أيضاً يعدون تنجيس الفرش المفروش من الحصر والقبلي وغيرهما تنجيساً للمسجد.

والخامس: إنّ الحكم المذكور مختصّ بظاهر أرض المسجد، أو يجري إلى تخوم الأرض، وعلى الأول فيمكن في رفع إزالة النجاسة عن المسجد، وضع حجر أو آجر على الموضع النجس بدون قلعه وإخراجه من المسجد، يدلّ على الأول - مضافاً إلى إمكان استفادته من الأدلة أيضاً، بمعنى أنه لا يستفاد منها أزيد من حفظ ظاهر أرض المسجد من النجاسة، ووجود النجاسة في بعض أعماق أرضه بدون لزوم اهتك لا يضر - بعض الروايات التي تدلّ على جواز إزالة الأرض التي كانت حشاً مسجداً، بعد مواراة الحش بالتراب.

«مسألة ٣: وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفاثي، ولا اختصاص له بمن نجسها أو صار سبباً فيجب على كلّ أحد».

لا إشكال في أنّ حكم وجوب إزالة النجاسة عن المساجد فوري وكفاثي، فلا يختصّ بمن باشر التنجيس أو صار سبباً، بل يجب على عموم المسلمين كفاية، فلو كان أول وقت الصلاة مثلاً ففضية فورية هذا الخطاب ووسعة وقت الصلاة لزوم تقديم الإزالة على الفريضة، فإنّ ذلك مقتضى حكم العقل في كلّ موضع وقع الدوران بين مضيق وموسع، فإنّ الموسع في حكم العقل لا يقبل لمزاحمة المضيق وإن كان الأول في أعلى درجة من الشدة، والثاني في أعلى درجة من الضعف، بل

الحكم مطلقاً على تقديم المضيق جمعاً بين الغرضين، وعلى هذا فيجب في سعة الوقت تقديم الإزالة على الصلاة وإن فرض كون مصلحة الصلاة أقوى بمراتب من مصلحة الإزالة.

نعم لو كان الابتلاء بذلك في ضيق وقت الصلاة، كان من باب التزاحم فإراعى الأهم والأقوى مصلحة، وهو الصلاة.

وأما في سعة الوقت، فالمتعين تقديم الإزالة، لكن لو عصى وترك الإزالة وأتى بالصلاة في سعة الوقت، بنى صحة الصلاة وفسادها على النزاع المعروف في الأصول من اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد وعدمه، فإن قيل بالاقتضاء كانت الصلاة منهيّاً عنها فتكون فاسدة، لأنّ مناط صحّة العبادة حصول القرب بها، ولا يعقل حصول القرب بالعمل المنهي عنه، وإن قيل بعدم الاقتضاء، فقال المحقّق البهبهاني - قدس سره - إنّ المتّجه حينئذٍ أيضاً هو الفساد، فأنّا وإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بالضد، فإنّ التكليف بالضدين في زمان واحد لا يصدر من الحكيم، وإذن فيتعيّن كون الصلاة غير مأمور بها، فإذا انتفى الأمر انتفى الإطاعة والامتثال، فينتفي القرب أيضاً، فإنّه موقوف على حصول الإطاعة والامتثال الموقوف على تحقّق الأمر.

ولكن قد حقّقنا في الأصول في مبحث الضد أنّ الحق هو الصحّة على هذا القول كما هو المختار ووجهنا ذلك بوجهين: الأوّل: بتصحيح الأمر في العبادة على نحو الترتّب. والآخر بكفاية الإتيان بداعي جهة الأمر والحسن الذاتي في العمل في المقربة، ولا يدور مدار وجود الأمر، فبناء على أحد هذين الوجهين تكون الصلاة صحيحة، وبناء على عدم تسليم الترتّب وعدم الكفاية تكون فاسدة، بناء على

عدم الاقتضاء أيضاً، فإن بنينا على اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن الضد، أو على عدم اقتضائه ولم نقل بالترتب ولا بكفاية الجهة فالحكم بالفساد مع الالتفات إلى النجاسة حال الصلاة واضح، وأما لو غفل عنها أو جهل واشتغل بالصلاة، ثم بعد إتمامها انكشف كون المسجد نجساً، فهل يكون هذا مثل انكشاف فقدان بعض الشروط في الصلاة بعد تمامها، حيث يحكم بعدم الاجزاء مثل ما بنى على الطهارة الظاهرية ثم تبيّن كونه محدثاً بعد الفراغ، أو ليس الحال بهذا المنوال؟

الحق بناء على القولين هو الثاني، وأما على القول الأول أعني اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد، فلأنّ القائل بهذا معترف بأن الصلاة تامة من حيث جهات المطلوبة الكائنة في ذاتها، بمعنى أنّ المقتضى للمطلوبية في نفسها تام، وليس المصادفة للواجب المضيّق موجباً لنقصان في مطلوبيتها واقتضائها حتى يكون هو مثل فقد شرط من الشروط الشرعية من الاستقبال والتهارة والساتر ونحو ذلك، وإنما الحكم مع ذلك بالفساد لأجل حكم العقل بعدم إمكان تعلق إرادة المولى بفعل الصلاة مع تعلقها بالإزالة المنافية لها، بل لزوم تعلقها بتركها.

والحاصل المانع تعلق الإرادة من هذه الجهة بترك الصلاة مع كون هذه الإرادة فعلية على المكلف.

وإن شئت قلت: المانع هو هذه الإرادة لا بواقعها بل بتجزّؤها، حيث إنّه يحصل العصيان الفعلي حينئذٍ من المكلف، فيمتنع معه حصول القرب، فإذا كان غافلاً عن نجاسة المسجد لم يكن الخطاب بالإزالة والنهي عن الصلاة في حقّه متنجزين، فلم يتحقق منه عصيان للمولى فلم يبق وجه لعدم مقربية العمل مع كون جهات مقربيته وحسنه في حدّ ذاته تاماً، وبالجملة المقتضى للمقربية حاصل، والمانع متف فلا وجه لعدم حصولها.

وأما على القول الثاني، أعني: عدم اقتضاء الأمر للنهي، واقتضائه عدم الأمر مع عدم كفاية الجهة، فلاشك أن عدم الأمر بالصلاة جار عند هذا القائل، حتى في صورة الغفلة عن النجاسة وأمر «أزل» في حال الصلاة، فإنه بعد كون الإرادة الواقعية للمولى متعلقة بالإزالة لا يمكن تعلقها بالصلاة التي هي ضدها أيضاً وإن لم يكن المكلف ملتفتاً إلى ذلك، فإن تعلق الطلب بالضدين في زمان واحد ممتنع من الحكيم مطلقاً، ولا يدور قبحه على التفات المكلف به وعدمه، ولكنه مع ذلك يكون التحقيق صحة الصلاة وإجزائها، وذلك لأن من المقطوع حصول القرب الانقيادي في الأعمال التي لا يعلم بوجود الأمر فيها، ولكنه يحتمله ولذا يأتي بها احتياطاً.

وبالجمله القرب يناط بالتحرك بأمر المولى، والتحرك بالأمر ليس منحصراً في صورة وجود الأمر واقعاً، بل يصدق مع علم المكلف به بالجهل المركب، بل ومع احتمال الأمر أنه متحرك بأمر المولى، غاية الأمر أنه إن لم يكن نفس العمل المأتي به ذا حسن أصلاً في نظر المولى، ولم يكن أمر متعلقاً به واقعاً كان محسوباً من القرب الانقيادي، وهو ما كان الفاعل فيه حسناً دون الفعل ولم يكن بعبادة، إذ هي ما كان الفاعل والفعل كلاهما فيه حسنين، والمفروض في المقام أيضاً أن المكلف كان في حال الإتيان بالصلاة قاطعاً بتوجهه خطاب «صل» إليه، فالحسن الفاعلي كان متحققاً فيه بذلك بلا إشكال.

فإن قلت: نعم ولكن لما كان اعتقاده جهلاً مركباً فليس المتحقق في حقه سوى القرب الانقيادي، دون العبادي.

قلت: بل يتعين أن يكون عبادياً، فإن الحسن الفعلي هنا مفروغ عنه، فإذا

تحقق بالتصديق المتقدم الحسن الفاعلي أيضاً، فقد تحقق معنى العبادة، ووجه مفروغية الحسن الفعلي أنّ الصلاة على حسب الفرض ليس فيها من حيث ذاتها واجزائها وشرائطها الدخيلة في مطلوبيتها نقصان أصلاً، غاية الأمر عدم إمكان الأمر به وتوجيه الخطاب نحوه، فإذا تمّ في حقّ فاعلها الحسن الفاعلي والقرب الانقيادي كان العبادة بذلك تامة بلا إشكال. هذا كلّهُ هو الكلام مع الغفلة والجهل الابتدائي.

وأما لو علم بالنجاسة أولاً، ثم نسيها فاشتغل بالصلاة، فحيثُ الحق هو التفصيل بين ما إذا كان طرو النسيان لا عن عمدٍ واختيار، بأن يكون مقدماته خارجة عن اختياره ولا يكون مسبباً عن تقصيره في التحفظ، فهذا حال الجاهل من الابتداء بعينه في كون فعله مقرباً، فيكون صحيحاً، وبين من كان طرو النسيان عليه بسوء اختياره وتقصيره بترك التحفظ لذكره، فهذا وإن كان حاله عند الإتيان بالعمل حال الجاهل، ولكنه بالآخرة يكون كالعالم العامد، فلا فرق عند العقل بين من كان ملتفتاً بأن المسجد نجس وأن الصلاة في سعة الوقت قبل الإزالة يكون على خلاف طريقة العبودية وصلّى مع ذلك، وبين من كان أيضاً عالماً بنجاسة المسجد فترك التحفظ لهذا العلم حتى أوجب ذلك لصدور ذلك الطريقة الغير المرضية عنه في حال تحيّلها هو الطريقة المرضية، فهما عند العقل سيان في التقيح الفاعلي، لاستناد الطريقة الغير المرضية في كليهما إلى اختيار الفاعل.

مسألة: لا فرق في هذا الحكم بين المنتجس والنجس، فكما يحرم تلويث المسجد بالنجس يحرم تلويثه بالمنتجس أيضاً، وذلك لأنّ المنتجس أيضاً نجس

عند الشرع ويلحقه أحكام النجس، غاية الأمر أنه نجس بالواسطة ولا إشكال في ذلك^(١)، إنها الكلام في أن المحرم خصوص المعديّة الملوثة أو مجرد إدخال النجس؟ فنقول: الأمر دائر بين الجمود على صرف اللفظ في قوله: «جنبوا مساجدكم النجاسة» فإنه يقتضي الحمل على التباعد بين المسجد والنجاسة، والالتزام بكون الموارد التي يكون على خلاف ذلك وعلم من الشرع جوازها، مثل اجتياز الحائض في غير المسجدين، وحضور المستحاضة، والسلس، وصاحب القروح والجروح للجماعة والجمعة مخصصات لهذا الحكم الكلي. وبين أن يقال بأن الحكم المذكور ليس على ما يعطيه الجمود على لفظه، بل الحكم إنها هو بلحاظ التلوّث وهو مستفاد في العرف من أمثال هذه العبارة، فلا تكون الموارد المذكورة مخصصات، ولا يخفى أنه عند الدوران بين هذين فلا يكون الأولى هو الأولى، بل الأولى هو الثاني، والقول بأننا نستكشف من هذه الموارد أن الحكم بالاجتناب يكون بلحاظ التأثير والتلوّث والتسرية، وإذن فيكون مجرد إدخال النجاسة بلا مانع.

نعم إلا إذا كان موجبا للهتك، فحينئذ لا كلام في حرمة ولا اختصاص به، بل كل أفراد الهتك حرام، فلو فرض جريان الرسم في زمان أو مكان على كون شرب التنن في بيت رئيس القوم وكبيرهم هتكا له، كان الشرب في هذا الزمان وهذا المكان في المسجد حراما لكونه توهينا له.

١- الحق في ذلك أن النجاسة إن كانت مصدرا حتى يكون المعنى «جنبوا مساجدكم عن أن تنجس» فلا فرق بين أن ينجس من نجس العين كالخمر، أو من ينجس كالماء المتنجس وإن كانت اسما، فالظاهر شموله لكلا القسمين أيضاً، وذلك لوضوح المراد على الثوب أو الماء المتنجس مثلاً، فلا فرق على الوجهين من هذه الجهة، نعم يظهر بينهما الفرق من جهة أخرى، تقدمت الإشارة إليها فتدبر. منه - رحمة الله عليه - .

«مسألة ٤: إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها مقدماً على الصلاة مع سعة وقتها، ومع الضيق قدّمها، ولو ترك الإزالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصي لترك الإزالة، لكن في بطلان صلاته إشكال، والأقوى الصحة».

قد مرّ أنّ وجوب الإزالة فوري، فإذا اجتمع مع الواجب الموسع مثل الصلاة في سعة الوقت، كان هو مقدماً على الصلاة، كما هو القاعدة العقلية في كل مورد اجتمع فيه واجب مضيق وموسع، فإنّ قضية الجمع بين الغرضين تقديم المضيق على الموسع، فلو أخر الإزالة عن الصلاة كان عاصياً بترك الإزالة، ولكن صلاته صحيحة أو فاسدة؟ قد مرّ الكلام والبحث في ما تقدّم وقد حقّق أيضاً في الأصول، ولكن كل هذا في ما إذا كان الابتلاء بتكليف الإزالة حاصلًا قبل الشروع في الصلاة، فلو اشتغل بها ثمّ التفت في أثنائها بنجاسة المسجد أو حدث النجاسة في أثنائها، فهل يجب حينئذٍ قطع الصلاة والإزالة أو يجب اتمامها ثمّ الإزالة؟ المسألة مبنية على وجوب الإتمام في الصلاة، أو عدم وجوبه.

فإن قلنا بالثاني، فالمكّلف كما كان قبل الشروع مخيراً بين اختيار هذا الفرد من الصلاة، واختيار فرد آخر، فكذلك بعد دخوله في هذا الفرد في سعة الوقت أيضاً يتخیر بين أن يوصلها إلى الآخر، وأن يرفع اليد عنها في أثنائها ويأتي بفرد آخر، فلا إشكال حينئذٍ في تعيّن القطع والمبادرة إلى الإزالة، لأنّه أيضاً من موارد اجتماع المضيق مع الموسع، كما قبل الشروع.

وإن قلنا بالأوّل كما أنّه مذهب مشهور أصحابنا في خصوص الحج فريضة ونافلة، والصلاة الفريضة، بل في النافلة أيضاً، لكنّه قول نادر، فحينئذٍ يقع

التزاحم بين واجبين مضيقين، أحدهما الإزالة والآخر إتمام الصلاة، وليس التزاحم بين الإزالة وأصل الصلاة، لإمكان الجمع بين الإزالة في هذا الوقت والصلاة في وقت آخر، فلا يكون فعل الإزالة مستلزماً لترك أصل الصلاة، وإتيا التزاحم بينه وبين الإتمام، فإنه لا يمكن الجمع بينهما، فيكون فعل الإزالة مستلزماً لترك الإتمام وكلاهما مضيق.

والقاعدة في باب التزاحم المضيقين هو مراعاة الأهم منهما، وتقديمه على المهم، ولاشك أن تعيين الأهم في هذه الموارد، إنما هو بيد الشرع وإن وظيفته وليس للعقل فيه سبيل، ولهذا يكون لنا الجهل في غالب هذه الموارد بالأهم. ومنها هذا المورد فلانعلم أن الأهم ينظر الشارع أي من الإتمام والإزالة، ولاشك أن القاعدة العقلية عند عدم العلم بالأهم من المتزاحمين هو التخيير بينهما، فيكون الحكم في المقام هو التخيير بين الإتمام والإزالة، هذا.

وأما مسألة وجوب الإتمام فإن كان عليه إجماع فلا كلام، وأما إن لم يكن إجماع فربما يتمسك له بالآية الشريفة: ﴿لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) ولكن قد خدش في دلالتها الشيخ الأعظم شيخنا المرتضى - قدس سره - بأن الظاهر من الآية هو حرمة إبطال الأعمال السابقة التي وقعت صحيحة تامة، فالعنى - والله العالم -: لا تبطلوا أعمالكم السابقة التي عملتموها - بحيث صح نسبتها إليكم ويقال أعمالكم، صلاتكم وصيامكم - بارتكاب المعاصي التي توجب حبس تلك العبادات والأعمال المتقدمة، وأما العمل المتدرج الوجود الذي يصير عملاً بعد انقضاء زمان آخر، فبخلاف ظاهر الآية إرادة حرمة قطعه وهدمه، فإن صدق

الأعمال إنَّها هو بعد تمام اجزائه المتدرجة وليس قبل ذلك، فلا يقال لمن كان مشتغلاً بالصلاة: إنَّ هذا الذي بيده صلاته، بل يقال: إنَّه مشتغل بصلاته، فالمراد أنَّ صلاتكم التي أتيتم بها لا تبطلوها بما يوجب حبطها، ونظيره أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾^(١) فإنَّ المراد به هو الحبط.

وبالجمله فظهور الآية في الحبط ممَّا لا إشكال فيه، وإذن فالاستدلال بها في غير المحل.

نعم يمكن الاستدلال على الوجوب بوجه آخر، وهو أن يقال إنَّه لم يعهد في الأخبار في شيء من المركبات الشرعية من الوضوء والغسل والتميم وغيرها وقوع التعبير عن الجزء الأول بالتحريم، وعن الجزء الآخر بالتحليل، مثل أن يقال في الوضوء مثلاً: تحريمه غسل الوجه وتحليله مسح الرجل، إلَّا في موضعين وجد هذا التعبير فيهما في لسان الأخبار، أحدهما باب الصلاة، فعبر في الأخبار عن التكبيرة التي هي أول أجزاء الصلاة بالتحريم، وعن التسليم الذي هو آخرها بالتحليل، والآخر باب الحج، فإنَّه قد عبر عن أول أفعاله الواجبة فيه أيضاً بالإحرام، وعن آخرها بالإحلال، واختصاص هذا التعبير بهذين البابين يفيد الاستكشاف التام، لأنَّه إذا ورد المكلف في هذين العملين يحدث في حقّه محرّمات تكليفية لم يكن عليه محرمة قبل وروده فيهما، وبعبارة يجب عليه بعد الورد الاشتغال بهما وصرف الإرادة عمَّا ينافيهما، فيكون من أول الدخول في تكبيرة الصلاة إلى الانتهاء إلى التسليم ثابتاً في محلّ تحريم الأكل والشرب وغيرها من منافيات الصلاة، وكذا من أول الدخول في الإحرام إلى أن ينتهي إلى الإحلال واقعاً في موقع يكون في حمى

بالنسبة إلى أفعال مخصوصة مثل الصيد ونحوه.

وبالجملة يستظهر كمال الاستظهار من التعبيرين المذكورين في هذين البابين، دون غيرهما من الأبواب مثل الوضوء والغسل والتيمم خصوصاً مع ملاحظة ذهاب المشهور إلى القول بوجود الإتمام في خصوص البابين أيضاً أن يكون المراد بالتحريم والتحليل هو التحريم والتحليل التكليفيين دون الوضعيين، بأن يكون المراد مجزئ بيان ما هو أول الصلاة والحج وما هو آخرهما، فإتباع هذا المعنى موجودان في غيرهما من المركبات الشرعية أيضاً.

فإن غسل الوجه في الوضوء يكون تحريماً بهذا المعنى ومن أول الدخول فيه لا بد من مراعاة الشرائط وترك الموانع للعمل، فكل عمل مركب يكون موقع الاحتراز عن أضداده أو أن الشروع في أول جزئه. ولكن عدم معهودية هذا التعبير في لسان الأخبار بحيث يعلم اختصاصه بالبابين يعطي الاطمئنان بوجود خصوصية فيها ليست في غيرهما، وهو أن يكون بالدخول فيها إلى الفراغ منها أعمال ما ينافيها ويضادها محرماً على المكلف تكليفاً، لكن ينتقض هذا الكلام في صلاة النافلة، فإنه يطلق التحريم والتكبير فيها، وليس قطعها بحرام، وإتمامها بعد الشروع بواجب، فالعمدة ظهور الإجماع، والخدشة بالاقصرار على المتيقن ممنوعة بانعقاده على عنوان عام، فالإجماع على القاعدة، فيرجع إليها في الموارد المشكوكة.

ونظير الكلام في هذه المسألة مسألة ما لو اتفق الخلوة مع الأجنبية في أثناء الصلاة مع كون الصلاة منافية لرفع الخلوة بناء على كون الخلوة حراماً، فإنه يدور بين القطع المحرم والخلوة المحرمة، وحيث لا يعلم الأهمية جاز الإتمام، بل هنا يتعين لأن أصل الحرمة في مسألة الخلوة غير ثابتة.

فإن قلت: في كلتا المسألتين شمول دليل الإبطال متوقف على عدم الأهمية في الإزالة والخلوة واقعاً، إذ معها يتحقق البطلان لا الإبطال، وشمول دليل الإزالة والخلوة معلوم.

قلت نعم لو كان مجرد الأهمية في الواقع ولو لم يعلم بها المكلف موجبة لبطلان العبادة، كما في صورة فقدان شرط من شروطها الشرعية، حيث لا يتوقف البطلان على علم المكلف بفقدانها، ولكن ليس من هذا الباب، فلا يتصرف في دليل العبادة، ولا يتقيد بعدم الأهم، وإنما هو من باب المزاحمة والدوران مع تمامية جهات العبادة في نفس العمل، وحينئذٍ لا تنهض منحصراً في جهة القربة، فلو انصدم هذه الجهة بوجود المزاحم الأهم فهو، وإلا فلا وجه لبطلان العبادة، ولا يخفى أن الانصدام في جانب قصد التقرب إنما يتحقق لو علم المكلف بالأهمية، بل ولو علم في مسألة الإزالة.

نعم في مسألة الخلوة لو علم بأهمية الخلوة لا يحصل القرب، والفرق أن الأولى من مصاديق مبحث الضد، والثانية من مصاديق مبحث الاجتماع. فإن الكون الصلاتي لا يتحد في الأولى مع ترك الإزالة المحترم.

نعم هما متلازمان بدون ترتب أحدهما على الآخر كما حقق في محلّه، وأما في مسألة الخلوة فالكون الصلاتي متحد مع الخلوة؛ فإن الخلوة عبارة عن الكون في المكان الخاص الذي تكون فيه الأجنبية وليس معها من يحتمس جانبه، وهذا الكون متحد مع الأكوان الصلالية أعني: القيام والركوع والسجود وغيرها، كما في الصلاة مع الغضب بعينه.

فحينئذٍ لو احرز أهمية الخلوة بطلت الصلاة؛ للإخلال بجهة قريبتها،

فتحقق أنّ مع الجهل بالأهمية يكون مصداقاً للإبطال قطعاً.

وأما أصل مسألة الخلوة فقد تعرّض لها في الجواهر في كتاب الطلاق في مسألة سكنى المطلقة الرجعية مع الزوج في دار واحدة.

والدالّ بما ذكروا من الأخبار، مرسل مكارم الأخلاق للطبرسي عن الصادق عليه السلام - قال: أخذ رسول الله ﷺ عن النساء، ألا يتحنن (نوحه نكتند) ولا يجمشن (صورت نخراشند) ولا يقعدن مع الرجال في الخلا، إن لم يحدش في دالتها أيضاً لعدم حرمة النوحه على وجه الإطلاق ولو مع الخلو عن ذكر الأباطيل، فيصير المحصل في مسألة الخلوة أنّه إن كان ذلك قبل الشروع في الصلاة ترك الصلاة في ذلك المكان، لأنّه كالصلاة في الدار الغصية، فإنها لا يجوز وإن قلنا في الأصول بجواز الاجتماع، إذ الظاهر أنّه لا يعمل به في الفقه في موارد، وإن اتفق في الأثناء فيتم الصلاة محققاً لعدم إحراز أهمية جانب الخلوة، بل احتمال عدم الحرمة رأساً والكرامة.

وإذن فالمتعين في مسألتنا، وهو دوران الأمر بين الإزالة وإتمام الصلاة هو التخيير بينهما، لما ذكرنا من عدم المعلومية من حال الشرع أهمية واحد منهما معيّنًا. نعم لو كان وجود النجاسة في المسجد موجباً لهتكه يمكن أن يقال حيثئذ بأنّ المعلوم من الشرع حيثئذ تقديم الإزالة، لكونها الأهم لكون وجوبها أكد ومن جهتين: من جهة رفع النجاسة عن المسجد، ومن جهة رفع الهتك عنه، وأما في غير هذه الصورة فلا سبيل إلى تحصيل العلم بالأهم، فلا يحيص عن التخيير.

فإن قلت: بل في هذه الصورة يتعين الإتمام بمقتضى الاستصحاب، وذلك لأنّ المكلف كان وجوب الإتمام عليه متعيّنًا قبل حصول المعارض، أعني:

الالتفات بالنجاسة أو حدوثها، فيشك بعد حصوله في بقاء هذا الوجوب لأجل الشك في أقوىة هذا المعارض وعدمها، فيحكم في هذا الحال أيضاً بتعين وجوب الإتمام استصحاباً للوجوب الثابت عليه قبل حصول المزاحم.

قلت: لا مجال للاستصحاب هنا أصلاً، وذلك لأن لنا في المقام وجوباً شرعياً، وهو ما يكون بتشريع من الشرع مثل وجوب الإتمام ووجوب الإزالة، حيث إنهما يكونان بتشريع من الشارع وفعليّةً وتنجزاً.

أما أصل الوجوب الشرعي فهو مقطوع في كل من الإزالة والإتمام، إذ نحن نقطع بتشريع الشارع للوجوب في هذين الموضوعين، فليس الوجوب الشرعي محلاً للشك أصلاً حتى يستصحب.

وأما الفعلية والتنجز فهو مشكوك من أوّل الأمر، وذلك لأنه يقبح من الحكيم توجيه الخطاب الفعلي بتتميم الصلاة مع كونه عالماً بأنه سيوجد لها في أثناءها معارض يكون أقوى وأهم منها، وهذا نظير ما يقال في بحث الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه في علم الأصول، فإنه كما يقبح من الأمر العالم بالعواقب توجيه الخطاب الفعلي نحو من يصير في أثناء العمل فاقداً لبعض شرائط التكليف، كذلك لو علم بحدوث المعارض الأقوى للعمل في أثناءه، فهو من أوّل العمل لا يوجه التكليف بالعمل نحو المخاطب، وتظهر الثمرة في أنه لو ترك العمل قبل حدوث المعارض، فليس للمولى مؤاخذته على هذا الترك لعدم كونه حراماً عليه.

وحينئذٍ ففي المقام إن كان إزالة النجاسة الملتفت إليها، أو الحادثة في أثناء الصلاة أهم وأقوى عند الشارع من الصلاة، فالخطاب بالإتمام لم يكن فعلياً على المكلف من أوّل دخوله في الصلاة، وإن كان الإتمام عنده أقوى كان فعلياً من

الأول إلى الحال. فحيث ما يشك في الأهم منها، فلم يعلم بفعلية خطاب «تم الصلاة» من أول الدخول فيها.

فتحصل أن أصل تشريع الوجوب ليس بمشكوك، وأما فعليته وإن كانت مشكوكة، ولكنه ليس لها حالة سابقة معلومة، فلهذا ليس المقام مقام الاستصحاب، فيتعين القول كما تقدم بالتخير بين الإزالة والإتمام، لعدم معلومية الأهم منها.

«مسألة ١٨: لافرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً، وأما المكان الذي أعدّه للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم».

ما ذكرنا سابقاً من أن المسجدية غير ملازمة مع الوقفية، يكون على خلاف الفتوى والأدلة، وذلك لأنه لو كان المدرك لحرمة التنجيس «جنبوا مساجدكم النجاسة» فلا إشكال في أن مساجدكم، إنما يكون إشارة إلى مساجد المسلمين والمساجد العامة، وإنما يصير المسجد مسجداً بقول مطلق وللمسلمين إذا جعله المالك وفقاً على مسجد المسلمين، وأما مجرد كون بيت في الدار معداً لصلاة أهل الدار فلانسلّم أنه مسجد بقول مطلق، ولا يكون مسجداً للمسلمين، وإن كان المدرك هو الإجماع فمن المعلوم أن القدر المتيقن منه مصاديق مسجد المسلمين.

مسألة: لو جعل عنوان المسجدية مخصوصاً بطائفة خاصة، مثل أن يوقف المكان ويجعله مسجداً لخصوص الطلاب والعلماء.

ففي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: البطلان رأساً.

والثاني: أنه يصير وفقاً على المسجدية المطلقة العامة لجميع المسلمين فهراً

على نظر الواقف.

والثالث: أنه يصح بهذا الوجه الذي جعله وقفاً.

والحق أن يقال بقول رابع، وهو التفصيل بين الوقف وموضوع المسجدية التي تكون مناط الأحكام.

فأما الوقف فعلى قواعد الوقف يكون صحيحاً ولاوجه للقول ببطلانه، كما لاوجه للقول بصحته وضرورته مسجداً عاماً على خلاف قصد الجاعل والواقف، فهو وقف صحيح ويكون مسجداً لهذه الطائفة بحيث لايجوز صلاة غيرهم فيه إذا كان مزاحماً لصلاتهم.

وأما الآثار المرتبة على المساجد من حرمة مكث الجنب والحائض وحرمة التنجيس وغير ذلك فهي غير مرتبة عليه، فإن القدر المتيقن من أدلة تلك الآثار إنما هو المساجد العامة المجعلولة لعموم المسلمين.

مسألة: لايبعد أن يقال: إن قوام عنوان المسجدية يكون بأحد شيئين:

أحدهما: الهيئة الخاصة والبناء المشتمل على الوضع الخاص المتعارف في المساجد، كما في عناوين المفتاح، والمقراض، والميزان، حيث إن تحقق هذه هو الهيئة الخاصة من دون مدخلية للتلبس بمبادئها في تحقق أسماؤها، بل واجد الهيئة مسمى بهذا الإسم وإن لم يتلبس بالمبدأ في زمان.

والآخر: التلبس بمبدأ السجود والعبادة، وهو يكون محققاً لعنوان المسجد وموجباً لصدق اسمه إذا كان البناء على خلاف الوضع المتعارف في المساجد، مثل أن يكون بوضع الدور إذ حيثئذ لايسمى عرفاً بالمسجد إلا بعد تلبسه بمبدأ السجود في مدة، كما هو الحال في **عنوان**، فإن صدقه يتوقف على تلبس المكان

بالجلوس في مدة، فلا يسمى من الابتداء بالمجلس.

وحينئذ نقول: لا إشكال في جريان أحكام المسجد مادام الهيئة الخاصة، أو شأنية التلبس بالمبدأ باقياً، أما لو زال كلا هذين كما لو غصب المسجد غاصب، وجعلها خراباً وصار عرصة أو دكاناً وانقطع عنها الصلاة فحينئذ لا إشكال في عدم إمكان إجراء هذه الأحكام بنفس أدلتها، فإن موضوعها مقيد ببقاء عنوان المسجدية، وقد فرضنا زوال هذا العنوان بعد زوال ما يكون قوامه به من الهيئة والتلبس، فيكون سلب المسجدية عنه صحيحاً، نعم يصح أن يقال: إنه كان مسجداً في السابق.

نعم يمكن إجراء هذه الأحكام باستصحاب ثبوتها في حال بقاء العنوان في خصوص الأرض، كما مر نظيره في باب الانقلاب، وحاصل ما مر أنه لو لم يكن لدليل المنقلب عموم للمقام للانقلاب وعدم صدق موضوعه، ولم يكن على خلاف حكم السابق في المنقلب إليه أيضاً دليل خاص، ولم يكن في البين تعدد وجودي في نظر العرف، فحينئذ لا مانع من استصحاب الحكم الثابت قبل الانقلاب بعده، فنقول هنا أيضاً: إن دليل حرمة تنجيس المسجد الذي هو العنوان المنقلب ليس له عموم للعرصة والدكان للانقلاب وعدم صدق الاسم، وليس على جواز تلويث العرصة أو الدكان أيضاً دليل خاص، وإنما الحكم به من جهة الأصل، وليس في البين أيضاً تعدد وجود عند العرف، فإنه يقال: هذه الأرض كانت في السابق محكومة بحرمة التنجيس، ونشك في حالها في الحال، فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء الحرمة السابقة، وكذا الكلام بالنسبة إلى سائر مختصات المسجد.

نعم لا يجري هذا الاستصحاب إلا في خصوص الأرض، دون غيرها من البناء الذي بنى عليها الغاصب.

مسألة: لو غصب المسجد غاصب وجعله سوقاً، فهل يجوز المرور من هذا السوق؟ وهل يمنع الغصية من نحو هذا التصرف لكونه تصرفاً في المغصوب؟
نعم لا إشكال في جواز الصلاة فيه، وهذا الكلام جار في مطلق الأرض التي جعلها مالكة موقوفة على عنوان خاص فغصبت وبدل عنوانه الأولي بعنوان آخر، مثل ما لو جعل الأرض الموقوفة للجادة داراً، أو الأرض الموقوفة لمقابر المسلمين صحناً لبقعة، وكما مثلنا أولاً من جعل الأرض المجعلولة مسجداً سوقاً.

فهل بعد طرو العناوين الثانوية غصباً يجوز لأحد المسلمين التصرف في هذه الأراضي على غير الوجه المقصود للواقف، مثل المرور في السوق الذي كان مسجداً، والصلاة أو الوضوء في هذا الصحن الذي كان مقبرة، والجلوس في هذا الدار التي كانت جادة، كما كانت هذه التصرفات قبل زوال عناوينها جائزة، فإن التصرف الغير الصلاتي في المساجد لمانع منه ما لم يزاحم المصلين، وكذا التصرف الغير الدفني لا مانع منه في المقابر ما لم يزاحم لعمل الدفن، وكذا التصرف الغير المروري لمانع منه في الجادة ما لم يزاحم المارة، فهل تكون هذه التصرفات بعد إزالة العنوان غصباً أيضاً جائزة أم لا؟

نعم لا إشكال في جواز التصرفات على الوجه الذي قصده الواقف، من الدفن في هذا الصحن، والصلاة في هذا السوق، والمرور في هذه الدار.

فنقول: في المسألة وجوه ثلاثة:

الأول أن يقال: إن العمل المحرم في هذه الأراضي يختص بالغاصب، حيث

أزال الصورة الأولية وبدّلها بصورة أخرى لم يكن مقصوداً للواقف وأما بعد وقوع هذا الحرام منه، تكون هذه التصرفات التي كانت جائزة قبل زوال الصورة باقية على جوازها بعد زوال الصورة بقضية الاستصحاب.

الثاني أن يقال: إن مقتضى القاعدة في كل أرض جعلها مالکها موقوفة لطائفة خاصة لأجل عمل مخصوص، مثل المسجد حيث يجعل للمصلين لأجل أن يصلّوا، والجادة حيث يجعل للمارة لأجل أن يمروا، والمقبرة حيث يجعل للمسلمين لأجل أن يدفنوا فيه موتاهم، أن يكون تصرف غير ذوي الحقوق بغير الوجه المقصود للواقف حراماً، وإن لم يكن مزاحماً لحق ذوي الحقوق، لكونه تصرفاً في متعلق حق الغير، غاية الأمر أنه خرج عن تحت هذه القاعدة ما قبل إزالة العنوان، لأجل السيرة والأدلة الخاصة، ولكن لا يمكن اسراء هذه الأدلة إلى ما بعد زوال العنوان، فإن موضوع تلك الأدلة مقيده ببقاء العناوين، فمدلولها جواز هذه التصرفات في المسجد مادام مسجداً، وفي الجادة مادام جادة، وفي المقبرة ما دامت مقبرة.

وأما بعد زوال هذه العناوين، فلاعموم لهذه الأدلة ولاجمال أيضاً للاستصحاب، لمكان القاعدة المذكورة، وبالجملة فالمرجع حيثنذ هو هذه القاعدة.

الثالث أن يقال: إن الوقف ليس تمليکاً في حق الموقوف عليه حتى يكون من العقود ومحتاجاً إلى القبول، بل نقول: إنه فك الملك وسلبه عن النفس، وليس وراء شيء آخر.

نعم يكون للمالك حق أن يقيده على وجه مخصوص ويضعه بعد الفك على

طريقة خاصة، فيكون هذا الوجه والطريقة التي وضع المالك عليه متبعاً، بمعنى أنه لا يجوز أعمال عمل في هذا الموقف كان منافياً ومزاحماً لهذا الوجه والطريقة، وأما أعمال الأعمال الغير المنافية مع ذلك فالقاعدة مقتضية لجوازها لأن المالك الموقف يصير بعد الفك لا مملك، فلا يكون التصرفات المذكورة تصرفاً في ملك أحد، ولا في حق الغير، لأن المفروض عدم مزاحمتها لحق ذوي الحقوق، وعلى هذا فيكون جواز هذه التصرفات قبل زوال العنوان، وحال بقائه على طبق القاعدة، لأن يكون من جهة الأدلة الخاصة، فيكون جوازها بعد الزوال أيضاً باقياً بمقتضى القاعدة، والظاهر من هذه الوجوه هو الأخير.

«مسألة ١٤: إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها، وإلا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل».

لو رأى النجاسة في المسجد وكان جنباً، فإن أمكنه الإزالة من دون مكث وفي حال المرور فلا كلام، وإن لم يمكن الإزالة بدون المكث، فقد صرح في العروة الوثقى بتعين المبادرة إلى الغسل، وتأخير الإزالة إلى ما بعده، وهذا الحكم محل للإشكال وبيانه يحتاج إلى مقدمتين:

الأولى: أن الحق كما هو دام ظله أيضاً معترف به، عموم بدلية التيمم عن الغسل والوضوء في كل عمل اشترط في جوازه أو رجحانه الطهارة، ففي جميع غايات الوضوء والغسل يكون بدلية التيمم ومشروعيته ثابتة، وليس مشروعيته مخصصة بنافية مخصوصة مثل الصلاة والصوم والطواف مثلاً، ومن جملة الغايات التي يشترط في جوازها الطهارة عن الحدث الأكبر هو المكث في المسجد فيكون

التيتم فيه مشروعاً، والدليل على هذا ظاهر أدلة تشريع التيمم، مثل قوله: «التراب أحد الطهورين»^(١) وقوله: «رب الماء رب التراب»^(٢)، وقوله: «يكفيك التراب عشر سنين»^(٣) حيث إن ظاهرها أن التراب طهور رسمي بقول مطلق مثل الماء، غاية الأمر عند عدم الماء، خصوصاً الحكم بالكفاية عشر سنين بملاحظة ابتلاء المكلف في هذه المدة بغير الصلاة والصوم، من مس القرآن والمكث في المسجد ونحوهما، ومحل تفصيل الكلام في ذلك باب التيمم.

الثانية: إن الحق أيضاً أن بدلية التيمم عن الغسل والوضوء ليست مخصوصة بصورة العجز عن استعمال الماء، إما لفقدانه رأساً، وإما لوجود المانع من استعماله في بدن المكلف من مرض ورمد ونحوهما، بل تكون ثابتة في صورة عدم التمكن من استعمال الماء لأجل الغاية المقصودة لضيق وقت هذه الغاية، غاية الأمر أن الفرق بين التيمم لأجل فقدان أو المانع من الاستعمال في البدن، وبين التيمم لأجل ضيق الوقت، أن التيمم لأحد الأولين نافع بحال هذه الغاية التي أتى بالتيمم لأجلها وبحال سائر الغايات، فإذا كان الغاية المأتي به لأجلها هو الصلاة فكما يجوز الدخول به في الصلاة يجوز الغايات الأخر أيضاً مثل مس الكتاب واللبث في المسجد، ونحوهما، وأما التيمم لأجل الضيق فلا يباح بسببه سوى الغاية المقصودة التي ضاق وقتها، دون سائر الغايات التي لم يصر وقتها ضيقاً، ووجه ذلك أن المكلف بالنسبة إلى هذه الغاية المقصودة غير متمكن من استعمال الماء، فهو داخل في قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء﴾^(٤) بالنسبة إلى هذه

١- الرسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، ح ١٥.

٢- المصدر نفسه: ج ٢ ص ٩٨٤، ح ١٣.

٣- المصدر نفسه: ح ١٢.

٤- النساء/٤٣، المائدة/٦.

الغاية، وأما بالنسبة إلى الغايات الأخرى، فلكونه متمكناً من الاستعمال بالنسبة إليها يكون خارجاً عن الموضوع.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إذا رأى نجاسةً في المسجد وكان جنباً فيجب عليه المكث لأجل الإزالة، ووقت هذا المكث أيضاً مضيق لا يسع الغسل، لأن الفرض كون الغسل محتاجاً إلى مضي زمان ينافي الفورية العرفية في الإزالة، فيكون التيمم بدلاً عن الغسل في هذه الغاية بمقتضى المقدمة الأولى، والماء وإن كان موجوداً وليس في بدن المكثف أيضاً مانع من استعمال الماء، لكن مع ذلك يكون بالنسبة إلى هذا العمل الذي هو المكث غير متمكن من استعماله لضيق وقته، فيكون موضوعاً للتيمم بمقتضى المقدمة الثانية، وإذن فيجب عليه التيمم والإزالة أولاً، ولا يجوز تأخيرها عن الغسل.

نعم لا يجوز بهذا التيمم إلا الدخول في هذا العمل الذي هو المكث، فلا يباح به الدخول في الصلاة مثلاً.

ثم لو لم نسلم إحدى المقدمتين إما بأن نقول: لم يثبت بديلة التيمم إلا في غاية مخصوصة، وهو باب الصلاة، والصيام، والطواف مثلاً.

أو بأن نقول بأنه وإن كان مشروعاً في جميع الغايات، لكنه مختص بصورة العجز عن استعمال الماء، إما لفقدانه، أو لوجود مانع منه في البدن ولا يشرع في الضيق.

أو سلمنا كلتا المقدمتين، ولكن فقد في حق المكثف في هذا المقام جميع أسباب التيمم من التراب وغيره، فحينئذ يكون المقام من باب الدوران بين المضيقين، إذ يدور الأمر بين مخالفة حرمة المكث وموافقة الأمر بالإزالة فوراً، وبين

مخالفة هذا الأمر الفوري وموافقة النهي عن المكث بأن تبادر إلى الغسل ويؤخر عنه الإزالة، فالحكم بتعين الثاني يحتاج إلى إحراز أهميته عند الشرع من الآخر، ومن المعلوم عدم إمكان العلم بذلك، بل يمكن الحكم بالعكس في ما إذا كان التجاسة مما يوجب مهتوكية المسجد، فيقال بتقديم الإزالة حينئذٍ، وأما في غير هذه الصورة فالقاعدة العقلية هو التخيير بين الأمرين.

فتحصّل: أنّ الحكم بتعين الغسل مقدماً على الإزالة، مما لاوجه له على كل حال، إذ لو سلمنا المقدمتين كان الحكم حينئذٍ تعيّن التيمم، ولو لم نسلمهما كان الحكم هو التخيير بين تقديم الإزالة على الغسل وتأخيرها.

تنبيه: لو رأت الحائض نجاسة في المسجد، فإن كان في حال تلبّسها بالدم فلا يمكن في حقها شيء من الغسل والتيمم، فيكون من باب التراحم، والقاعدة هو التخيير بين الإزالة في الحال وتأخيرها إلى ما بعد الانقطاع، وإن كان في حال الانقطاع وقبل الغسل فحالتها حال الجنب في جميع ما تقدّم.

مسألة: مرتبطة بأحكام المساجد، وبياب التيمم أيضاً، كما ذكرها في العروة الوثقى في هذا الباب.

وهي أنّه لو صار جنباً وانحصر ماء الغسل في ماء الحوض الذي يكون في جوف المسجد، فإن أمكن الاغتسال بالمرور في غير المسجدين، بأن يمرّ من تحت الماء بدون مكث بقصد الغسل فلا إشكال، وإن لم يمكن الاغتسال بدون المكث فحينئذٍ هل يتعيّن عليه التيمم للصلاة لأنّه غير قادر على الغسل بملاحظة توقف الغسل على المقدّمة المنحصرة المحرمة، وهو المكث في المسجد مع الجنابة، فيكون مثل ما لو كان المقدّمة المتعيّنة للغسل تصرّفاً في المغصوب، كأن يكون الوصول إلى

الماء متوقفاً على المرور من الأرض المغصوبة، فإتة حينئذ يكون الغسل غير مقدور له، فينتقل إلى التيمم، فهل الحكم في المقام أيضاً كذلك؟ الحق هو الفرق بين المقامين.

ففي هذا المقام يتعين عليه التيمم في خارج المسجد لأجل المكث، ثم الشروع في الغسل، وهذا الحكم أيضاً متفرع على المقدمتين المتقدمتين في المسألة السابقة. فالكلام في المسألتين واحد، إلا أن هذه المسألة تختص بورود إشكال هو أن أدلة تشريع التيمم لا يمكن شمولها لهذا الفرد، إذ يلزم من شمولها أمر محال، وهو أن يكون وجود مشروعية التيمم مستلزماً لعدمها.

بيان ذلك: أن حرمة المكث صار سبباً لصيرورة المكلف فاقداً للماء وصيرورته كذلك صارت سبباً لمشروعية التيمم في حقه، فإذا صار التيمم مشروعاً في حقه جاز له المكث مع التيمم، وإذا جاز له المكث صار واجداً للماء، وبذلك يرتفع عنه مشروعية التيمم، ولكنه فاسد ومجرد مغالطة، وذلك لأن وجدان الماء بالنسبة إلى الصلاة مسبب عن مشروعية التيمم لأجل المكث بحيث لو لم يكن هذا التيمم مشروعاً لكان فاقداً للماء بالنسبة إلى الصلاة، وأما فقدان الماء بالنسبة إلى المكث بمقدار الغسل بأسرع وجه يمكن فهو على السواء بالنسبة إلى حالتي ملاحظة مشروعية التيمم لأجله، وعدم ملاحظتها.

وبالجملة: فقدان الماء بالنسبة إلى المكث المذكور صار سبباً لمشروعية التيمم لأجل هذا المكث، ومشروعية هذا التيمم صارت سبباً لوجدان الماء بالنسبة إلى الصلاة، وهو أوجب عدم مشروعية التيمم لأجل الصلاة، فلم يلزم من مشروعية هذا التيمم عدم مشروعية نفسه، بل عدم مشروعية غيره، فلم يلزم محال.

وبتقرير آخر: أنّ التيمم أوجب جواز المكث، وجاء من قبل هذا الجواز التمكن من الغسل، فالتمكن من الغسل بعد كونه معلولاً للجواز ومتأخراً عنه رتبة كيف يمكن أن يوجب ارتفاع هذا الجواز.

مسألة: قد مرّ أنّه لو وقف عنوان المسجد على طائفة خاصة ففي المسألة ثلاثة أقوال: البطلان من رأس، والصحة مع الانطباق على العموم قهراً، والصحة على هذا الوجه الخاص، وقد عرفت أنّ المختار قول رابع، فحينئذٍ مساجد الشيعة ومساجد العامة لا إشكال في أنّ نظر كل من هاتين في مساجدهم إلى خصوص أهل مذهبهم، بل المعلوم من حال كل منهما عدم رضاهم بصلاة صاحبه في مسجده، وبعينه يكون الحال في ذلك في ما بين الفرقتين هو الحال في ما بين المسلمين واليهود والنصارى بالنسبة إلى المساجد والبيع والكنائس، وحينئذٍ فهل يكون هذا أيضاً من قبيل وقف المسجد على طائفة خاصة حتى يكون محلاً للإشكال، أو ليس من هذا القبيل؟

الحق عدم كونه من هذا القبيل، ووجه ذلك أنّ نظر الواقف إلى أهل مذهبه ليس نظراً تقيدياً، بل هو نظر تطبيقي بمعنى أنّه لكونه معتقداً بأنّ المصلين منحصرين في أهل مذهبه فهذا لا ينسب نظره إلاّ إليهم، وبعبارة أخرى: حال وقف الواقف هنا حال بيع الغاصب، فكما أنّ بيع الغاصب منحل إلى أمرين: إنشاء أصل البيع والتطبيق، كذلك الوقف هنا أيضاً ينحل إلى شيئين، مثلاً الشيعة في مقام الجعل يجعل المسجد بقول مطلق، ويقصد محل العبادة لله تعالى، ولكن لما يرى انحصار المصلي في طائفة نفسه، فهذا يقول مسجد طائفتي، وكذا العامي أيضاً يجعل مسجد المسلمين ومعبد الله تعالى، ولكن حيث يرى

انحصار العبادة في عبادات أهل مذهبه، فلهذا ينسب عليه السلام إلى أهل مذهبه، وهذا تطبيق خطائي غير مرتبط بأصل الجعل مثل التطبيق في بيع الغاصب، فلو صلى الشيعي في هذا المسجد كان صلاة واقعة في المحل، والشاهد على كون النظر تطبيقياً لا تقيدياً، أنه لو سئل كل من الشيعي والسني عن هذا المكان لقال: مسجد المسلمين من دون تقييد بجماعة خاصة، كما في الوقف على جماعة الطلاب، هذا.

بل يمكن إجراء هذا الكلام في كنائس النصارى وبيع اليهود، فإتهم أيضاً يجعلون هذه الأمكنة معابد لله تعالى، فلو سئلوا عنها لقالوا: هي معابد الله، غاية الأمر لما رأوا انحصار العبادة فيما بأيديهم لا يدخل في أذهانهم حال الجعل والوقف إلا أهل ملتهم، ومن هنا يصير تنجيس معابدهم محلاً للإشكال، فإنه وإن كان لا يشملها لفظ «مساجدكم» ولكنه يحتمل جريان تنقيح المناط فيها.

مسألة: في الواجبات الكفائية التي علمنا أن غرض الشارع ونظره متعلق بفعل واحد، غاية الأمر لا يوجه الخطاب إلى عنوان الواحد، بل إلى كل واحد واحد من أفراد جميع المكلفين مستقلاً على وجه لو أتى به واحد سقط من الباقين، ولو لم يأت به أحد عوقب الجميع، لو صار مكلف واحد غير قادر على هذا الواجب الكفائي كما لو رأى ميتاً ولم يتمكن من إتيان مقدمات دفنه لا مباشرة ولا نسبياً.

فإن كان غيره من سائر المكلفين ملتفتين إلى تحقق هذا الواجب الكفائي في البين فلا بأس عليه، وأما إن كانوا غير ملتفتين إليه وغافلين عنه، فهل يجب عليه إعلامهم بذلك أو لا؟ صرح في العروة الوثقى في خصوص مسألة الإزالة عن

المسجد بعدم الوجوب.

والأقوى هو التفصيل بأن يقال: إنه إن كان عالماً بأن سائر المكلفين لو التفتوا لم يبادروا ولم يقدموا على الامتثال، فحينئذٍ لا إشكال في عدم وجوب الإعلام، إذ لا يترتب عليه فائدة إلا وقوع هؤلاء في المعصية واستحقاق العقوبة، وليس هنا من موارد الأمر بالمعروف أيضاً، فإنه فرع الدخول في موضوع التكليف، والفرض خروجهم عنه لغفلتهم.

وأما إن كان عالماً بأنهم لو التفتوا لأقدموا على العمل وأن المانع إنما هو عدم التفاتهم، أو كان محتملاً ذلك، فحينئذٍ يجب الإعلام في كلتا صورتين.

أما في صورة العلم فإن المفروض أن مطلوب المولى أعم من مباشرة شخص خاص، وهذا المكلف قاطع بأنه لو أعلم الغافلين لأقدموا على العمل، فهو قادر على تحصيل مطلوب المولى، فليس له عذر في تركه، والمثال العقلاني لذلك ان يرى عبد لمولى ولد هذا المولى مشرفاً بالغرق، وكان غير قادر على إنقاذه، وكان لهذا المولى عبيدٌ آخر كانوا قادرين على إنقاذه، ولكنهم كانوا غافلين عن هذه الواقعة، فلو تكاهل هذا العبد عن إعلام هؤلاء العبيد برفع صوت ونحوه حتى صار الولد غريقاً صحّ ذمه وعقابه على هذا العمل عند العقلاء.

وأما في صورة الاحتمال فلأن المفروض أن غرض المولى قطعي، غاية الأمر أن المكلف لا يعلم أنه قادر على تحصيله أو لا، لعدم علمه بأن إعلامه يحدث الداعي في المكلفين أولاً، وقد تقرّر في الأصول وتقدّم في بعض المسائل المتقدمة أن الغرض المولوي إذا كان قطعياً فاحتمال القدرة أيضاً منجز، وليس للعبد أن يقول: إنّي شاك في القدرة، فأكون شاكاً في التكليف الفعلي، فمقتضى الأصل هو

البراءة، بل اللازم عليه عقلاً هو الاقتحام في العمل حتى يتبين له الحال من المعجز والاعتدال، فالمجرى للبراءة إنما هو الشك في أصل المطلوب - كما في المانع المردّد بين الخمر والماء - دون الشكّ في التكليف البعثي مع العلم بأصل المطلوب.

وبالجملة، فأظنّ وجوب الإعلام في الصورتين من الواضحات، فالعجب من صاحب العروة حيث أفتى بعدم الوجوب.

فإن قلت: الحال في الاعلام هنا حال إيقاظ النائم لأجل أن يصلي صلاة الصبح مثلاً قبل فوت وقتها، ولا إشكال في عدم وجوب الثاني فكذا الأول.

قلت: الفرق بين المقامين واضح، فإن الواجب الكفائي له ربط بجميع المكلفين، حيث إنّ كل أحد يجب أن يأتي بالعمل هو أو غيره، فهو مربوط بالجميع، غاية الأمر أنّ هذا المكلف صارت قدرته محدودة بحدّ خاص، فيجب عليه إعمال القدرة بقدر الإمكان، وهذا بخلاف صلاة الصبح الواجبة على النائم، فإنّها غير مربوطة بغيره، فإنّ الغير لو أوقفه نال المصلي بكمال، ولو لم يوقفه لم ينل هو أيضاً بكمال، فهو غير مربوط بالغير على أيّ حال.

«مسألة ٢٠: المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكاً، بل مطلقاً على الأحوط، لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه، ولا فرق فيها بين الضرائح وما عليها من الثياب وسائر مواضعها إلا في التأكد وعدمه».

ألقوا بالمساجد المشاهد المشرفة والضرائح المقدسة - على صاحبها السلام - في حرمة التنجيس ووجوب الإزالة.

وتفصيل الكلام أن يقال: إنّه لو كان تنجيس المشاهد أو تنجسها موجباً

لهتكها، فلا إشكال في حرمة التنجيس ووجوب الإزالة، فإن هتكها أعظم حرمة من هتك المساجد قطعاً، كما أن تنجيس أوراق المصحف وخطه الشريف أو تنجسه لو كان موجباً للهتك فحرمة تنجيسه ووجوب إزالة تنجسه أوضح من كل شيء، وأما لو لم يكن التنجيس أو التنجس في المشاهد موجباً للهتك، فالدليل على حرمة الأول ووجوب إزالة الثاني غير واضح.

ويمكن أن يقال: إن لنا عنوانين أحدهما: الهتك، فلا إشكال في حرمة، والآخر: الاحترام ولا إشكال في عدم وجوبه، فإن مراتبه غير محصورة وليس له حد خاص، فمن جملة مراتبه تقبيل العتبة في كل يوم وعدم وجوبه من القطيعات، ولكن لو فهمنا من الأدلة المثبتة لحرمة التنجيس ووجوب الإزالة فوراً وسائر الأحكام في المسجد أن كل ذلك من جهة احترام المسجد، فقد علم حينئذٍ وجوب الاحترام على هذه الوجوه الخاصة بنص الشارع وجعله، وإن كنا مع قطع النظر عن هذا الجعل غير قائلين بعدم وجوب الاحترام بجميع مراتبه، وإنما كنا نقول بحرمة الهتك، ولكن بعد هذا الجعل نقول بوجوب خصوص هذه الأنواع الخاصة من الاحترام تعبداً في المسجد، وحينئذٍ بضميمة القطع بأن احترام المشاهد أعلى وأعظم من احترام المساجد نقول: بجريان هذه الأحكام في المشاهد بطريق أولى.

ولكن الشأن في إثبات المقدمة الأولى أعني: الفهم من تلك الأدلة كون الحكمة في تلك الأحكام هو الاحترام وهو غير معلوم، إذ من الممكن أن يكون سبباً آخر مثل عدم تلوث المصلين في المسجد.

ثم على تقدير فهم أن الحكمة في هذه الآداب في المسجد هو الاحترام لا يثبت أيضاً هذه الآداب في المشاهد بمجرد كونها أعظم احتراماً من المسجد، إذ

لعل لخصوصية المعبدية كان دخل في هذا النحو من الاحترام، ولم يكن للمشاهد اقتضاء ذلك مع أعظمتها، فإنه يمكن أن يكون نحو احترام ثابتاً لشخص محترم مع عدم ثبوته في الشخص الأشد احتراماً، لخصوصية في الشخص الأول، فلاحظ أنّ اسم النبي ﷺ لو ذكر يجب الصلاة عليه عند سماعه، ولا يجب عند سماع ذكر اسم الله الاشتغال بذكر مخصوص، مثل تبارك وتعالى ونحوه، وكذلك في سماع اللقب المخصوص للإمام الثاني عشر -جل الله ترجه وسلام الله عليه- يجب القيام، ولا يجب عند سماع شيء من أسماء وألقاب أمير المؤمنين -عليه السلام-، مع كونه أشدّ احتراماً، وحيث إنّ مجرد وجوب إزالة النجاسة عن المسجد على نحو الموضوعية بدون الدوران مع الإهانة لعلّه كان احتراماً مخصوصاً بالمسجد، والمشهد مع أشدّية احترامه لم يكن فيه هذا الاحترام، لخصوصية في الأول دون الثاني، كأن يكون لخصوصية المعبدية دخل.

وربما يتمسك بالسيرة بمعنى أنّ وجوب الإزالة عن المشاهد ولو بدون الهتك مرتكز أذهان المسلمين، فنحن وإن لم نقل بوجوب الاحترام المطلق، ولكن هذا النوع الخاص قام عليه الارتكاز.

وفيه: أنه إن كان مثل هذا الارتكاز محلاً للاعتقاد وجب الحكم بوجوب الوضوء على المحدث بالأصغر إذا أراد الدخول في الحرم كوجوب الاغتسال على المحدث بالأكبر، فإنه قد صار من المرتكزات عند عوام المسلمين لزوم التوضي على من كان محدثاً بالأصغر عند إرادة التشرف في الحرم، ولم يقل بذلك أحد، وأيضاً صار من المرتكزات تقبيل الضريح المقدس بعد الدخول في الحرم، فلو دخل شخص في الحرم ولم يقبل الضريح، وخرج كان فعله مخالفاً للاحترام الواجب

بحسب المرتكز في أذهانهم مع أنه لم يقل بوجود ذلك أحد.

وبالجملة، فالانصاف عدم إمكان الانتكال في الحكم بالوجوب على أمثال هذه السيرات والارتكازات.

نعم عنوان الإهانة وهتك الاحترام شيء آخر، ولا إشكال في حرمة في تلك الأمكنة المتبركة، بل في كل شيء علم في الشريعة وجوب تعظيمه، ومن المعلوم اختلاف عنوان الإهانة بالمقاصد والنيات، وكذلك بالأمكنة والأعصار، مثلاً لو كان من المتداول في عصر حصول الإهانة لرئيس قوم بإخراج المقصر الذي لجأ بيته عن بيته بدون إذنه، كان هذا العمل بالنسبة إلى المشاهد المشرفة أيضاً هتكاً، فلو لجأ مقصر مستحق للحدّ الشرعي أو غيره بهذه الضرائح المقدسة فإن كان المتصدّي لإخراجه الحاكم الشرعي لأجل إجراء الحدّ الشرعي عليه فهو بمنزلة المأذونية من صاحب البيت في إخراجه، فإنّ الإذن في إجراء الحدّ عليه إذن في إخراجه.

وأما إن كان المتصدّي هو الحاكم العرفي، فحينئذ يكون الإخراج هتكاً لهذا الحرم المحترم ومحرمّاً بلا إشكال، وهكذا كل عمل احتسب عند أبناء عصر أو أهل بلد المشهد الشريف هتكاً وإهانة، وأما ما حكى من وحيد البهبهاني - قدس سرّه - من منع إخراج أواني كربلاء إلى خارج كربلاء، بمعنى أنه مادام هذه الأواني والأباريق في أرض كربلاء لا يحرم تنجيسها واستعمالها في التخلية، وأما إذا أُخرجت من أرض كربلاء فيحرم استعمالها حينئذ، فمحل منع بإطلاقه إن أراد الحرم.

والحق أن يقال: إن كانت هذه الأواني متخذة لأجل التبرك بها والتعظيم

فيحرم إهانتها والتنجيس المستلزم لتحقيرها، وأما إذا كانت متخذة لأجل قضاء الحاجة بدون نظر إلى التبرك والتعظيم، فحالتها حال سائر الأواني.

وبالجملة، المناط الكلي في هذا الباب أنّ كل شيء حصل له في الشريعة احترام فيحصل لاحالة له هتك، فإنّ الهتك عبارة عن خلاف الاحترام ونقضه، فكل عمل كان بالنسبة إلى هذا الشيء هتكاً وتوهيناً فهو محرم، وحينئذ يكون الكلام في مصاديق هذه الكبرى، مثلاً الكفن الذي يديرونه بالمشاهد المشرفة ويلصقونه بالضرائح المعظمة لأجل تحصيل التبرك والتميّز له، وكذلك التراب الخارج الذي يوضع على الضريح المقدّس لأجل التبرك واستشفاء المرضى به لإشكال في أنّه يحصل في المذهب لها نوع احترام بسبب ذلك، وإذن فيحصل لها هتك أيضاً فيكون هتكه محرماً، وكذلك قطعات قميص الكعبة المشرفة التي ~~يقترن~~ الناس في كل سنة ويتخذونها بعنوان التبرك والتعظيم، وآلة الكنس التي قد تداولت في هذه الأزمنة أخذها بعنوان التبرك في بقعة المعصومة - عليها السلام - بقم عند تحويل السنة من متولي تلك البقعة الشريفة.

لا يقال: إنّ المناط في حصول التعظيم في هذه الأشياء لو كان مجرد الالتصاق بالضريح فهذا حاصل في اليد والعين وسائر جوارح الإنسان المشرفة بمباشرة تلك الأمكنة المتبركة.

لأنّا نقول: الفرق أنّ تلك الأشياء قصد يالصاقها بالضريح التبرك الدائم، ولم يقصد ذلك في التصاق الأعضاء، فالقصد فيها هو حط الذنوب، ونحو ذلك من المقاصد المخصوصة بحال الالتصاق.

نعم لو فرض أنّ أحداً قصد يالصاق يده ودلكها من الضريح المقدّس

صيرورتها متبركة لأجل أن يمسه المريض ويستشفون بها، فلأمانع من القول بأن أنواع إهانة هذه اليد من التنجيس الموجب للهتك وغيره حرام.

فحصل من جميع ما ذكرنا أن حرمة التنجيس على وجه الموضوعية وفي غير صورة لزوم الإهانة والهتك في غير المساجد لم يثبت عليه دليل، وإنما الثابت في غيرها هو حرمة الإهانة والهتك، وأما الزائد على ذلك فلا.

وأما مكث الجنب في المشاهد المشرفة فربما يتمسك في حرمة بالأخبار الواردة في خصوص دخول الجنب في بيوت النبي والأئمة من القضايا الخاصة المتفقة لبعض أصحاب الأئمة، وهي عدة أخبار.

منها: مرسله مائز بن الحسين: إن أعرابياً دخل على الحسين - عليه السلام - فقال له: أما تستحي يا أعرابي تدخل على إمامك وأنت جنب». الحديث.

ومنها: أربعة أخبار أخرى، كلها مشتملة على قضية أبي بصير - والظاهر أنه ليث المرادي - حيث إنه دخل جنباً على أبي عبد الله - عليه السلام - فقال له - على ما في بعض هذه الأخبار - : «يا أبا محمد أما تعلم أنه لا ينبغي لجنب أن يدخل بيوت الأنبياء».

وفي آخر: «يا أبا بصير أما علمت أن بيوت الأنبياء، وأولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب».

وفي الثالث: «يا أبا محمد ما كان لك فيها كنت فيه شغل تدخل علي وأنت جنب» فقلت: ما عملته إلا عمداً، قال: «أولم تؤمن؟» قلت: بلى ولكن ليطمئن قلبي، وقال: «يا أبا محمد قم فاغتسل» فممت واغتسلت وصررت إلى مجلسي وقلت عند ذلك إنه إمام.

وفي الرابع: أنّ الإمام أخذ النظر إليه وقال: «هكذا تدخل بيوت الأنبياء وأنت جنب» فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضبك، وقال استغفر الله ولا أعود.

والظاهر اتحاد الواقعة، ثمّ إنّه يمكن الخدشة في دلالة هذه الأخبار على الحرمة، خصوصاً مع قوله في بعضها: «لا ينبغي» غاية الأمر استفادة الكراهة الشديدة من جهة بعض القرائن من إحداد النظر والغضب والتوبيخ ولا دلالة في هذه على الحرمة، فإنّ صدور مثل ذلك من الإمام بالنسبة إلى أبي بصير الذي يكون بتلك المكانة من الجلالة يمكن أن يكون لأجل ارتكاب مكروهه، ولا يلزم أن يكون لأجل الإقدام على الحرام.

ثمّ على فرض دلالتها على الحرمة واستظهارها من مجموعها، كما يكون ظاهر قوله: «لا يدخلها الجنب» فإنّه نهي بصورة النفي، وهو أبلغ في إفادة التحريم من صيغة النهي، فحينئذٍ يمكن التفصيل في هذا الحكم بين الأشخاص في المشاهد، دون المساجد ففي المساجد يحرم المكث مطلقاً، وأمّا في المشاهد فإذا كان قصد الشخص الاستفاضة من الإمام والزيارة، يحرم عليه الدخول بحالة الجنابة، وأمّا إن لم يكن من قصده ذلك، مثل من كان منزله في بيت الإمام، وكان تردده في بيت الإمام لكونه منزله، فلا يحرم عليه المكث في حالة الجنابة، فعلى هذا يقال بمثل ذلك في حال مماتهم - عليهم السلام - فمن كان وارداً على تلك الحرم المتبركة بل وعلى الصحن فضلاً عن الرواق والحرم بعنوان زيارة الإمام فيجب عليه الاغتسال لو كان جنباً، وأمّا لو لم يكن التردد بعنوان الورد على الإمام والزيارة، بل كان لأجل ملاقة شخص يكون في الحرم، أو كان من الخدم فكان تردده لأجل الخدمة أو كان الغرض مجرد التردد عن هذا المكان أو كان من الطلاب الساكنين في حجرات

الصحن المقدّس، فكان تردده في الصحن لأجل تردده إلى حجّرته، فلا بأس في ذلك لو كانوا جنباً.

«مسألة ١٢: إذا توقّف التطهير على بذل مال وجب، وهل يضمن من صار سبباً للتنجّس وجهان: لا يخلو ثانيهما من قوّة».

لا إشكال في أنّ قضية وجوب الإزالة وجوب مقدماته أيضاً، فلو كانت الإزالة متوقّفة على بذل فيجب أيضاً ولا يحسبه البازل على عهدة غيره ولو من باشر التنجّيس، فإنّ المفروض وجوب الإزالة عليه وعلى كلّ أحد من المكلفين مع جميع المقدمات، فإذا بذل المال فقد أدى الواجب الكفائي الذي كان هو داخلاً في أطرافه، فلا وجه لرجوعه في هذه الخسارة إلى غيره، وهذا واضح.

إنّما الكلام في أنّه لو كان في البلد أموال موقوفة على الخيرات العامة، أو على مصارف المسجد، فهل يجوز للمكلف القادر على البذل من كيس نفسه أن يأخذ من هذه الأموال ويصرف في الإزالة ولم يبذل من كيس نفسه شيئاً، أو لا يجوز ذلك ويتعين عليه أن يبذل من كيسه؟ المتبعن هو الثاني، فإنّ البذل ليس مقدمة منحصرة لهذا الواجب، وإنّما هو أحد الأفراد للمقدمة، فالواجب إنّما يتوقّف على صرف المال من أيّ موضع كان وحصل، وهذا المصرف يكون من الخيرات العامة فيكون مصرفاً للمال الموقوف عليها، ألا ترى أنّه لو انحصر المال في هذا الموقوف جاز صرفه وكان صرفاً في المحل.

وبالجملة، لا أظنّ الموقع للإشكال في الجواز، كيف وحفظ النفس أيضاً واجب، ويجوز للمكلف إذا كان الحفظ متوقّفاً على بذل المال أن لا يبذل من كيسه بل يأخذ الزكاة من غيره ويصرفه فيه بعنوان كونه من الصرف في سبيل الله الذي

هو أحد مصارف الزكاة، ويؤدي الواجب الكفائي بذلك قطعاً.

وبالجملّة، المقدّمة الوجودية للواجب المطلق لا انحصار لها بمحلّ دون محلّ، فيكفي حصولها من أيّ محلّ كان.

نعم لو قلنا بأنّ التكليف بالإزالة مختصّ بمن باشر التنجيس، أو أنّ التكليف أعمّ ولكنّ الخسارة الماليّة تستقرّ على المباشر للتنجيس، فلا يجوز حينئذٍ البذل من مال الوقف المذكور، ولكن الحقّ خلاف هذين المبتين وكون المباشر وغيره على حدّ سواء إلّا في اختصاصه بالعمل المحرّم، فإنّه عمل عملاً حراماً وصار هذا العمل الحرام موضوعاً لتكليف جميع المكلفين على سبيل الكفاية، وإذن فيكفي بذل المال من أين ما حصل.



فهرس المطالب

الصفحة

الموضوع

٣	فصل: في المياه
١٣	الماء المضاف
١٧	الماء النجس يطهر بالتصعيد
٣٢	إذا شك في مانع أنه مضاف أو مطلق
٣٥	طريق تطهير المضاف النجس
٣٦	الماء ينجس إذا تغير ...
٤٥	في لزوم امتزاج الماء العاصم بالماء المتنجس ...
٥٠	إذا وقع النجس في الماء وتغير بعد مدة ...
٥٧	عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية
٧٢	حول تغير الماء بغير أوصافه الثلاثة
٧٣	هل التغير خاص بالأعيان النجسة أو يعم المتنجسات؟
٧٤	حول التغير التقديري
٧٨	لو تغير طرف من الحوض
٨١	هل المياه النجسة بعد زوال التغير قابل للتطهير؟
٨٥	لو تغير الماء العاصم بمجموع الداخل والخارج
٨٥	لو لاقى الجزء السائل من الماء الجاري ...
٨٦	رد الاستدلال على طهارة الكثير المتغير بمجرد زوال تغيره
٨٩	فصل: في الماء الجاري
٩٦	فصل: في اعتصام الماء الجاري
١٠١	في انفعال الماء القليل
١٢٥	في حد الكثر

- ١٣١ إذا كان ماء ان أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس
- ١٤١ الماء القليل النجس المتمم كترًا...
- ١٤٧ فصل: في ماء المطر
- ١٥٤ الإناء المتروس بياء النجس إذا تقاطر عليه...
- ١٥٦ الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر...
- ١٦٢ ماء البئر النابع بمنزلة الجاري
- ١٧٠ حول أخبار الترح
- ١٨٤ طرق ثبوت نجاسة الماء
- ١٨٥ حجية قول العدل الواحد
- ١٩١ حرمة شرب الماء النجس
- ١٩٣ الماء المستعمل في الوضوء والغسل
- ١٩٩ الكلام في غسالة الاستنجاء
- ٢٠٠ ماء الغسالة في غير الاستنجاء
- ٢٠٢ حول حديث «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء»
- ٢١٠ الشبهة المرادية
- ٢٢٣ القول بالتفصيل بين الغسلة المطهرة وغيرها
- ٢٣٤ قاعدة كل متنجس منجس
- ٢٤١ هل يجوز الوضوء والغسل بالماء الغسالة في الاستنجاء؟
- ٢٤٢ حكم طهارة ماء الاستنجاء أعم من البولي والغائطي
- ٢٤٣ شروط طهارة ماء الاستنجاء
- ٢٤٥ ماء الاستنجاء يخص بما إذا كان خروج البول أو الغائط من المخرج الطبيعي...
- ٢٤٨ إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو سائر النجاسات
- ٢٥١ إذا شك في وصول نجاسة من الخارج...
- ٢٥٣ الماء المشكوك نجاسته ظاهر...
- ٢٥٤ الماء المشكوك بإباحته...
- ٢٥٩ إذا اشتبه في محصور...
- ٢٦٨ إذا اشتبه في غير محصور
- ٢٧٢ إذا لم يكن عنده إلا ماء مشكوك

- ٢٧٣ إذا علم إجمالاً أنّ هذا الماء نجس أو مضاف
 لو أريق أحد الإنائين المشبهين
 ٢٧٧ حكم ملاقي الشبهة المحصورة
 ٢٨٢ حكم صورة خروج الملاقي عن محل الابتلاء
 ٢٨٥ أقسام ملاقي الشبهة المحصورة
 ٢٨٩ هل يكون العموم مرجعاً في الشبهة المصدقية؟
 ٢٩٥ فرع آخر في العلم الإجمالي
 ٣٠٢ إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو عمرو والمفروض أنه مأذون من قبل زيد
 ٣٠٣ إذا كان هناك ماء ن توضياً بأحدهما أو اغتسل وبعد الفراغ حصل له العلم بأن
 ٣٠٦ أحدهما كان نجساً...
 ٣٠٨ حول شمول قاعدة الفراغ لهذا الفرع
 ٣١١ في كيفية التطهير بالماء
 ٣١٩ في لزوم العصر في غسل ما ينفذ فيه الماء...
 ٣٢٣ في اعتبار ورود الماء على النجاسة
 ٣٢٣ طريق تطهير المضاف النجس
 ٣٢٨ كلام للشيخ الأنصاري
 ٣٣١ فصل في النجاسات
 ٣٣١ نجاسة البول والغائط...
 ٣٣٢ روايات هذه المسألة
 ٣٤٤ ملاقات الغائط في الباطن لا توجب النجاسة...
 ٣٤٦ انتقال النجاسة إلى الباطن
 ٣٥٦ بيع البول والغائط
 ٣٦٠ إذا لم يعلم كون حيوان معين أنّه مأكول اللحم أو لا
 ٣٦٦ حول أصالة عدم التذكية
 ٣٦٩ الثالث: من النجاسات: الميتة...
 ٣٧٢ الرابع: الميتة...
 ٣٨٢ الأجزاء المبانة عن الميت وعن الحي...
 ٣٩٣ الأجزاء التي لا تحلّ الحياة...

- ٣٩٨ حكم لبن الميت
- ٤٠٢ تعيين معنى الأنفحة
- ٤٠٧ فأرة المسك المبانة من الحيّ والميت
- ٤١٨ ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة
- ٤٢٣ القاعدة المستنبطة من الأخبار هو التذكية في اللحوم المشكوكة...
- ٤٣٧ أمارية يد المسلم الذي يمكن ويحتمل في حقّه الفحص
- ٤٣٨ حول أمارية يد الغاصب
- ٤٤٠ هل تكون أمارية المسلم على نحو الكشف...
- ٤٤٤ السقط قبل ولوج الروح نجس
- ٤٤٨ الكلام في ما يقبل التذكية وما لا يقبلها
- ٤٥٤ القاعدة المستنبطة من الأخبار طهارة المشكوك...
- ٤٦٣ الخماس من النجاسات: الدم...
- ٤٦٨ المتخلف في الذبيحة طاهر
- ٤٧٣ الدم المشكوك في كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة
- ٤٨٣ حول الاستدلال على أصالة النجاسة في الدم المشكوك بقاعدة المقتضى والمانع
- ٤٨٩ السادس والسابع من النجاسات: الكلب والخنزير
- ٤٩٥ حكم المتولد من الكلب والخنزير
- ٤٩٦ الثامن من النجاسات: الكافر
- ٥٠٥ هل نجاسة الكافر مخصوصة بأجزائه التي تحلّه الحياة؟
- ٥٠٦ حكم أولاد الكفار
- ٥٠٨ الكلام في المسي والقيط
- ٥١٤ حكم المخالفين والمنكرين لولاية أمير المؤمنين - عليه السلام -
- ٥٢٠ حكم النواصب والخوارج
- ٥٢٩ الإنكار للضروي سبب مستقل للكفر والنجاسة
- ٥٣٠ حكم البابية لعنهم الله
- ٥٣٢ الإشكال بأنّ المعلوم من سيرة السلف عدم الاجتناب عن النواصب وجوابه
- ٥٣٧ القول بسهو النبي ﷺ لا يوجب الكفر
- ٥٣٨ جواب شبهة الوهاية
- ٥٤٣ الكلام في منكر المعاد الجسماني

٥٤٦	حكم المجتمة
٥٤٨	حكم الدراويش والصفوية
٥٥٢	حكم ولد الزنا
٥٥٦	التاسع من النجاسات: الخمر ...
٥٦٢	حكم العصير العنبي إذا غلى
٥٧٠	حكم العصير الزبيبي
٥٧٢	حكم العصير التمري
٥٧٣	المقصود من الغليان
٥٧٩	إذا صار العصير دساً بعد الغليان وقبل أن يذهب ثلثاه
٥٨٢	لو صبّ العصير من قدر لم يقل على قدر عصير آخر غلى...
٥٨٧	العاشر من النجاسات: الفقاغ ...
٥٨٨	الحادي عشر من النجاسات: عرق الجنب من الحرام...
٥٩٧	الثاني عشر من النجاسات: عرق الإبل الجلالة...
٦٠١	حول طهارة المسوخات
٦٠٤	كل مشكوك طاهر
٦٠٩	طرق ثبوت النجاسة أو التنجس
٦١١	لزوم الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة
٦١٢	المقصود من كون الشيء محلاً للإبتلاء وعدمه
٦١٦	حجية البيّنة والمباحث المتعلقة بها
٦٣١	حجية قول ذي اليد
٦٤٠	فصل: في كيفية تنجس المتنجسات
٦٥٣	فصل: في أحكام النجس والمتنجس
٦٦٤	يجب إزالة النجاسة عن المساجد...
٦٩٩	المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس بل وجوب الإزالة
٧٠٦	إذا توقّف التطهير على بذل مال وجب ...
٧٠٧	فهرس المطالب