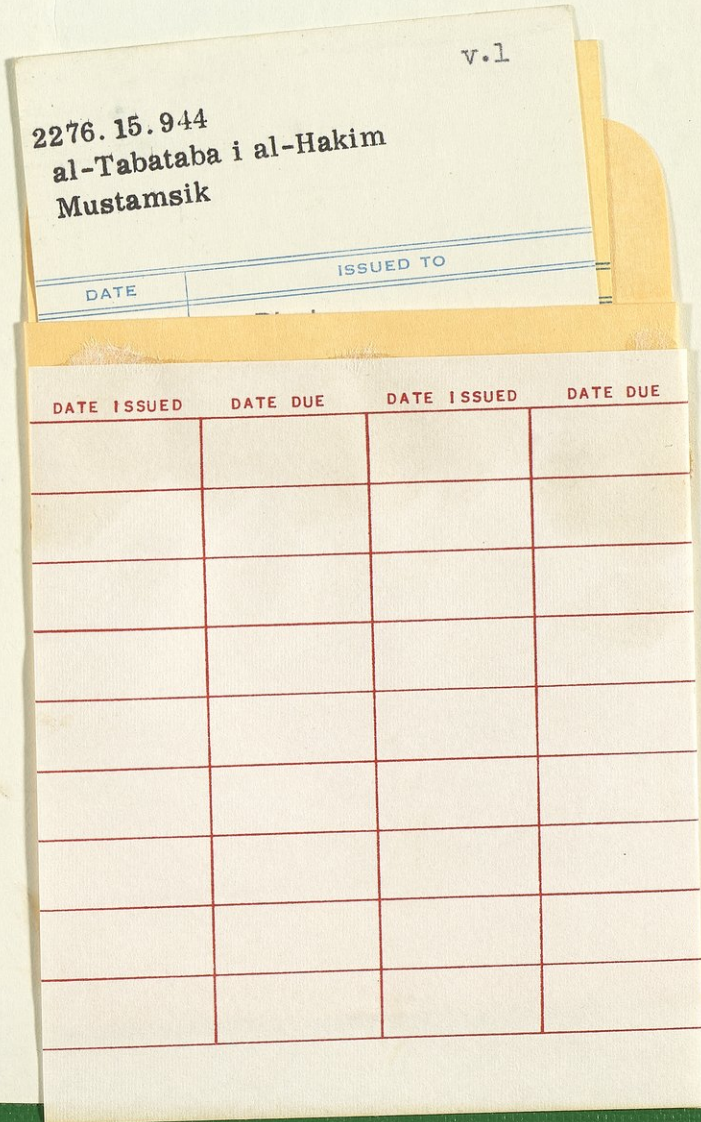
2276
.15
.944
V.1



Princeton University Library
32101 077680096

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

قرآن كريم

مُستمسك العُروة الوُثقى

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

الجزء الاول

الطبعة الثانية

مطبعة النجف

١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م

al-Tabātabā'ī al-Ḥakīm, Muḥsin ibn Mahdī

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

قرآن کریم

Mustamsik, al-'urwah al-wuthqā

مُسْتَمْسَك
العُرْوَة الوُثْقَىٰ

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

الجزء الاول

الطبعة الثانية

مطبعة النجف

١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م

تقديم ـ وتنبيه

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد والمجد

والصلاة والسلام على رسوله الأمين ، وآله الغر الميامين

وبعد فقد طُبع للمرة الأولى « مستمسك العروة الوثقى » في النجف الأشرف ، فاستقبلته الأوساط العلمية استقبالاً رائعاً مشفوعاً بشغف وحفاوة عظيمين لائقين بعظمته من ناحيته العلمية ، وبعظمة مؤلفه — مد ظله — من الناحية الاجتماعية .

فالكتاب يحتوي على خلاصة ما وصل اليه الفكر الاسلامي في مراحل تطوره في البحث عن المسائل الفقهية ، وكيفية استنباطها من الكتاب الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة عن طريق الأئمة من أهل بيت النبوة — صلوات الله عليهم — وهم أعدال الكتاب الذين لا يفارقونه ، وأحد الثقلين اللذين لا يضل من تمسك بهما .

أما المؤلف فمرجعيته الدينية العامة ، واضطلاعه بشؤون الحوزة العلمية في النجف الأشرف غنيان عن التعريف .

2276
.15
944
v.1

ولهذا وذاك فلم ينتشر جزء من أجزائه الثمانية — وقد نشرت متوالية — إلا ونفد الجزء الذي قبله أو كاد ، ولم يمض إلا زمن قصير حتى نفدت أجزاؤه جميعاً أو كادت ، وبدأ الالحاح ، وتكرر الطلب من مختلف الأقطار على سيدي — مد ظله — باعادة طبعه ونشره ، وكانت محاولات في كل من لبنان وإيران بهذا الصدد ، وكان نصيبها الاخفاق ، وبعد أخذ ورد صدرت الاذن من سيدي الوالد — مد ظله — في طبعه في (مطبعة النجف) على حساب شركة علمية نجفية بعد تحقيقه وتصحيحه تحت إشرافنا ، والحمد لله وحده .

وقد يجدر بي أن أنبّه القراء الى أن سيدي — مد ظله — قد تفضل فأضاف بعض الفوائد الى بعض مواضع من الكتاب ، تداركاً لما فات في الطبعة الأولى ، ولهذا قد يبدو لهم بعض التفاوت اليسير بين الطبعتين .

والله سبحانه المسؤول والمأمول أن يتم التوفيق لاتمام بقية الأجزاء في الطبع والنشر تحت عناية سيدنا — دام ظله العالي — إنه ولي التوفيق والسداد ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

٤ / شعبان / ١٣٧٦ هـ يوسف الطباطبائي الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على محمد خير خلقه وآله الطاهرين .

وبعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر الى رحمة ربه محمد كاظم الطباطبائي : هذه جملة مسائل مما تعم به البلوى وعليها الفتوى ، جمعت شتاتها وأحصيت متفرقاتها عسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون ، وتكون ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون ، والله ولي التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام على أشرف النبيين وخاتم المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين .

وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني « محسن » خلف العلامة المرحوم السيد « مهدي » الطباطبائي الحكيم : قد يكون من دواعي الخير وأسباب التوفيق أن يجتمع لدي فريق من أرباب العلم والفضل ويرغبوا إليّ رغبة ملحة في تدريس علم الفقه الشريف على أن يكون محور البحث والنظر كتاب (العروة الوثقى) تأليف سيدنا الأعظم فخر الفقهاء المحققين المرحوم المبرور السيد محمد كاظم الطباطبائي ، أعلى الله مقامه ، فنزلت عند رغبتهم متوكلا على الله تعالى ومستمداً منه المعونة والتسديد ، وكنت في أثناء ذلك أدوّن ما ألقيه اليهم كشرح للكتاب

(مسألة ١) يجب على كل مكلف (١) في عباداته ومعاملاته (٢) أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً (٣) .

المذكور بشكل موجز ، آملاً منه جل شأنه أن يكون وافياً بمداركه كافياً في تعرُّف أحكامه فأكون قد أديت وظيفة جُلّى فى خدمة هذا العلم الجليل .

وإني لأرجو منه تعالى ببركة مَن أنا في جوار حرمه وأستجير فى كثير من الأحيان بذمته (صلوات الله عليه) أن يتقبله بقبول حسن ، ويثبته في ديوان الحسنات ليكون ذخراً لي يوم ألقاه (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) إنه ولي التوفيق ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(١) الوجوب التخييري المذكور من قبيل وجوب الاطاعة ، فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل ، حيث أن في ترك جميع الأبدال احتمال الضرر ، وعقلي بمناط وجوب شكر المنعم ، ولأجل ذلك اختص بصورة احتمال التكليف المنجّز ، فمع الغفلة عن التكليف ، أو احتمال التكليف غير الالزامي ، أو الالزامي غير المنجز ، لم يجب شيء من ذلك ، لعدم احتمال الضرر فى تركها ، ولا هو مما ينافي الشكر الواجب .

(٢) بل فى جميع أفعاله وتروكه ، كما سيأتي ذلك منه — رحمه الله — لوجود المناطين المذكورين فى الجميع .

(٣) يعني يجب أن يعمل على طبق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط . أما الاكتفاء بالأولين فلاقتضاء كل منهما العلم بأداء الوظيفة شرعية أو عقلية الموجب للأمن من العقاب أو من حصول ما ينافي الشكر وإن احتمل مخالفته للواقع . وأما الاكتفاء بالأخير فلأنه يوجب القطع بأداء الواقع الموجب للأمن مما ذكر أيضاً . وأما عدم الاكتفاء بغيرها كالظن مثلا فلعدم اقتضاء العمل المطابق له

(مسألة ٢) الأقوى جواز العمل (١) بالاحتياط مجتهداً كان أو لا ، لكن يجب أن يكون (٢) عارفا بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد .

(مسألة ٣) قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمته ، وقد يكون في الترك ، كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه ، وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار (٣) ، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام .

للأمن لاحتمال مخالفته للواقع .

(١) خلافا لما عن المشهور : من بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد معاً ، بل لعل ظاهر المحكي عن السيد المرتضى وأخيه الرضي (قدس سرهما) دعوى الاتفاق عليه ، لكنه لا دليل عليه بعد ما عرفت من أن العمل الموافق للاحتياط موجب للعلم بمطابقة الواقع . وأما أدلة وجوب التعلم فتأبى الحمل على الوجوب النفسي ، والوجوب الغيري ممتنع ، لعدم المقدمية بين العلم والعمل ، فالمراد منها الوجوب الارشادي ، والمقصود منه عدم عذرية الجهل فى مخالفة الواقع قبل التعلم كما هو أيضاً ظاهر وجوب التبين فى آية النبأ ، والاجماع المدّعى على المنع غير واضح الحجية ، كما أن اعتبار الاطاعة فى صحة العبادة لا يقتضي ذلك لتحقق الاطاعة عند العقلاء بنفس الفعل الصادر عن داعي الأمر ولو كان محتملا ، والتمييز مما لا يعتبر عندهم فيها قطعاً . واحتمال دخله في حصول الغرض — مع أنه قد يندفع بالاطلاقات المقامية — لا يصلح علة لوجوب الاحتياط في نظر العقل كاحتمال اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً في المأمور به كما هو موضح فى محله من الأصول .

(٢) هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط فى نظر العقل ، بل لعل عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط فلا يحصل الأمن .

(٣) الأولى إسقاط هذا القيد ، إذ التكرار هنا عين الجمع بين الأمرين

(مسألة ٤) الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً (١) للتكرار ، وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

كالقصر والتمام فيغني ذكره عن ذكره . وتسميته تكراراً بلحاظ مفهوم الصلاة وإلا فمع الاختلاف في الكيفية لا تكرار حقيقة . والاحتياط بفعل محتمل الجزئية أو الشرطية وترك محتمل المانعية داخل فى أحد الأولين . بل الجمع يمكن أن يكون داخلا فى الأول . فتأمل .

(١) وعن جماعة منعه ، بل هو الذي أصرّ عليه بعض الأعاظم (دام ظله) وقد يستدل له ﴿ أولاً ﴾ بأن فيه فوات نية الأمر لأن الفعل حينئذ يكون بداعي احتمال الأمر ، لا بداعي نفس الأمر ﴿ وثانياً ﴾ بأنه لعب أو عبث بأمر المولى ، وكلا الأمرين ممنوعان (أما الأول) فلأن فعل كل واحد من الأطراف ناشىء عن داعي الأمر بفعل الواجب . والاحتمال دخيل في داعوية الأمر لا أنه الداعي اليه وإلا كان اللازم في فرض العلم التفصيلي البناء على كون الفعل ناشئاً عن داعي العلم بالأمر لا عن داعي نفس الأمر ، إذ الفرق بين المقامين غير ظاهر . وبالجملة : العلم في فرض العلم التفصيلي ، والاحتمال فى فرض عدمه دخيلان في داعوية الأمر الى الفعل لا أنهما داعيان اليه . ومن ذلك تعرف أن مرجع الشك فى المقام الى الشك فى اعتبار العلم بالأمر في تحقق الاطاعة ، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر ، لا من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير . نعم يتم ذلك بناءً على أن الباعث على العمل الاحتمال لتباين نحوي الامتثال ، إذ في أحدهما يكون الباعث الأمر ، وفي الآخر الاحتمال . فالشك في اعتبار الامتثال التفصيلي يكون من التردد بين التعيين والتخيير (وأما الثاني) فلأنه قد يكون في الفحص بالاجتهاد أو التقليد من العناء والمشقة ما لا يكون بالاحتياط — مع أنه لو سلم ، فكونه عبثاً بأمر المولى ممنوع ، إذ الاتيان بالفعل المتكرر — بعدما

(مسألة ٥) في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً (١) أو مقلداً ، لأن المسألة خلافية .

(مسألة ٦) في الضروريات لا حاجة (٢) الى التقليد ، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين وفي غيرهما يجب التقليد (٣) إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد .

كان عن محض الأمر — موجب لكونه أبلغ في الاطاعة ، وأظهر في استشعار العبودية من الفعل بدون التكرار ، غاية الأمر أنه عبث في كيفية الاطاعة ، وهو مما لا يقدح في حصولها ، كيف وهو متأخر عنها رتبة ؟

(١) لا ريب في أن الاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل إنما هو لكونه موجباً للعلم بأداء الواقع المؤدي الى الأمن من تبعة مخالفته . فاذا أدرك عقل المكلف ذلك كان مجتهداً في مسألة جواز الاحتياط حينئذ ولزم الاكتفاء به ، وإلا امتنع الاكتفاء به إلا أن يدرك عقله حجية رأي الغير فيفتي له بجواز الاحتياط فيكتفي به أيضاً . وكون المسألة وفاقية أو خلافية لا يصلح علة للاكتفاء به وعدمه . بل الاكتفاء به دائر مدار إدراك عقله لذلك كما عرفت — مع أن كون المسألة خلافية لا يختص بجواز الاحتياط فان مسألة جواز التقليد أيضاً خلافية إذ المحكي عن علماء حلب وغيرهم وجوب الاجتهاد عيناً ، فاختصاص الاحتياط بذلك غير ظاهر . وسيأتي أنه لابد للعامي من أن يكون مجتهداً في جواز التقليد .

(٢) لوضوح أن وجوب العمل شرعاً برأي الغير حكم ظاهري كوجوب العمل بسائر الحجج ، ومن المعلوم أن الحكم الظاهري يختص جعله بحال الشك فيمتنع جعل حجية رأي الغير مع العلم بالواقع كما في الضروريات واليقينيات .

(٣) على المعروف ، لما دل على حجية رأي المجتهد لغيره ، من الكتاب ، والسنة ، وبناء العقلاء ، والسيرة القطعية في زمان المعصومين (ع) كما هو محرر في محله

(مسألة ٧) عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (١) .

(مسألة ٨) التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين (٢) ، وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فاذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد .

من الأصول ، من غير فرق في دلالتها عليه بين إمكان الاحتياط وتعذره . وخلاف بعضهم في ذلك ضعيف ، وبذلك يظهر التخيير بينه وبين الاحتياط مع إمكانه .

(١) بمعنى عدم الاكتفاء به في نظر العقل في حصول الأمن من العقاب ، لاحتمال عدم مطابقته للواقع . فلو علم بعد العمل بصحته واقعاً أو ظاهراً لمطابقته لرأيه أو رأي من يجب عليه تقليده حال النظر اكتفى به في نظر العقل حينئذ ، أما في الأول فواضح ، وأما في الثاني فلحصول الأمن من تبعة مخالفته على تقديرها من جهة مطابقته للحجة وسيأتي لذلك تتمة في كلام المصنف (ره) ولو انكشف مطابقته لرأي من يجب عليه تقليده حال العمل مع مخالفته لرأي من يجب عليه تقليده حال النظر ففي الاكتفاء به وعدمه وجهان أقواهما الثاني ، وليس الحكم فيه حكم ما لو قلد مجتهداً ثم عدل عنه الى غيره لموت أو نحوه مما يسوّغ العدول فكان رأي من قلده ثانياً مخالفاً لرأي من قلده أولاً . للفرق بين المسألتين بحصول التقليد في الثانية دون الأولى وربما كان فارقا في الحكم . وسيأتي التعرض لذلك إن شاء الله تعالى .

(٢) قد اختلفت كلماتهم في تعريف التقليد . ففي بعضها : « أنه الأخذ بقول الغير من غير حجة » وفي آخر : « أنه العمل بقول الغير... » الخ . وفي ثالث : « أنه قبول قول الغير . . . » الخ . لكن هذا الاختلاف وإن كان — لأول نظرة — ظاهراً في الاختلاف في معنى التقليد ومفهومه ، إلا أن عدم تعرضهم للخلاف في ذلك مع تعرضهم لكثير من الجهات غير المهمة يدل على كون مراد الجميع واحداً ، وأن

اختلافهم بمحض التعبير ، وظاهر القوانين أن مراد الجميع العمل ، حيث نسب تعريفه بالعمل بقول الغير . . . الخ الى العضدي وغيره — مع أن تعريف العضدي كان بالأخذ ، وظاهر الفصول أن المراد الالتزام حيث قال : « واعلم أنه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه ، لأن العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه ، ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث أن وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة ، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً . . . الى أن قال : وقول العلامة (ره) في النهاية بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة . بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه ، وإطلاقه على هذا شائع في العرف العام » . وظاهره تسليم كون التقليد لغة هو العمل إلا أنه يجب حمله اصطلاحاً على مجرّد الالتزام فراراً عن الاشكالين المذكورين في عبارته . لكن يدفعهما أن دليل حجية الفتوى يقتضي كونها بمنزلة العلم ، وهي سابقة على العمل وكافية في حصول نية القربة . (ودعوى) أن حجية الفتوى مشروطة بالالتزام بالعمل كما يظهر منه (قده) في شرح قولهم — في تعريف التقليد — : من غير حجة (يدفعها) أنها خلاف ظاهر أدلة الحجية بل خلاف المقطوع به من بعضها كما لا يخفى . هذا مضافا الى النظر والاشكال في مقدمات الاشكالين المذكورين كما يظهر ذلك بالتأمل . وأما التعبير بالأخذ في كلام الجماعة — كما سبق — فالظاهر أن المراد منه العمل كما في كثير من المقامات ، مثل الأخذ بما وافق الكتاب ، والأخذ بما خالف العامة ، والأخذ بقول أعدلها ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات ... الى غير ذلك مما هو كثير . ولعله المراد أيضاً من القبول المذكور في كلام بعضهم ، مع أن عدم إرادته منه لا يُهم بعدما عرفت من كون مقتضى الأدلة جواز العمل بالفتوى بلا توسيط الالتزام فلا يكون دخيلا في حصول الأمن من الضرر ولا واجباً تخييرياً بالوجوب الفطري والعقلي المتقدمين آنفاً .

(فالمتحصل) إذاً : أن التقليد عبارة عن العمل اعتماداً على رأي الغير ، وهو المناسب جداً لمعناه اللغوي كما تقدم من الفصول ، ويعبر عنه في العرفيات بقوله : إني أعمل كذا ويكون ذلك في رقبتك — مخاطباً من يشير عليه بالفعل — والالتزام أجنبي عنه . هذا كله مع اتحاد المجتهد (أما) مع تعدده فاما أن يتفقوا في الفتوى أو يختلفوا فيها ، فان اتفقوا فالظاهر أنه لادليل على تعيين واحد منهم ، فيجوز تقليد جميعهم كما يجوز تقليد بعضهم ، وأدلة حجية الفتوى كأدلة حجية الخبر إنما تدل على حجية الفتوى بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير ، فكما أنه لو تعدد الخبر الدال على حكم معين يكون الجميع حجة على ذلك الحكم كما يكون البعض كذلك ولا تختص الحجية بواحد منها معين أو مردد ، كذلك لو تعددت الفتوى ، ويشير الى ذلك آيتا النفر والسؤال — بناء على ظهورهما في التقليد — ورواية ابن مهزيار الواردة في حكم الاتمام بمكة ، ورواية صاحب السابري الواردة في من أوصى أن يحج عنه بمال لا يفي بالحج ، وخبر حمران بن أعين ، ومرفوع إبراهيم بن هاشم الواردان في أكثر النفاس ، وغير ذلك . ومنه يظهر ضعف أخذ التعيين المجتهد في مفهوم التقليد ، إلا أن يكون المراد به ما يقابل الترديد ، فانه حينئذ لا بأس به إذ الفرد المردد ليس له خارجية كي يصلح أن يكون موضوعا للحجية أو غيرها من الأحكام . وإن اختلف المجتهدون في الفتوى ، فاما امتنع أن يكون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض ، ولا واحد معين ، لأنه بلا مرجح ، ولا التساقط والرجوع الى غير الفتوى ، لأنه خلاف الاجماع والسيرة ، تعين أن يكون الحجة هو ما يختاره ، فيجب عليه الاختيار مقدمة لتحصيل الحجة ، وليس الاختيار إلا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها ، وحينئذ يكون الالتزام مقدمة للتقليد لا أنه عينه . ومما ذكرنا يظهر أن دعوى أن التقليد هو الالتزام مما لم يتضح له مأخذ . والله سبحانه أعلم .

(مسألة ٩) الاقوى جواز البقاء على (١) تقليد الميت

(١) الكلام فى هذه المسألة (تارة) يكون فى صورة موافقة رأي الميت لرأي الحي الذي يجب عليه تقليده على تقدير عدم جواز البقاء على تقليد الميت (وأخرى) في صورة مخالفة رأيه لرأيه . أما الكلام فى الصورة الاولى فهو أنه ـ بناءً على ما عرفت من أن التقليد هو العمل برأي الغير واحداً كان أو متعدداً ـ لا تترتب صحة العمل واقعاً وعدمها على الجواز وعدمه لان العمل الموافق لرأي الميت موافق لرأي الحي أيضاً فيكون صحيحاً مطلقاً كان رأي الميت حجة أو لا ، غاية الأمر أنه على تقدير حجيته تكون صحة العمل عقلا ـ بمعنى الاجتزاء به في نظر العقل ـ لموافقته لرأي الجميع ، وعلى تقدير عدم حجيته يكون الاجتزاء به فى نظر العقل لموافقته لرأي الحي فالصحة والاجتزاء به عند العقل محرز على كل تقدير . نعم يثمر الكلام في حجية رأي الميت من حيث جواز البناء عليها لعدم كونه تشريعاً وعدمه لكونه كذلك ، لكنه شيء آخر أجنبي عن صحة العمل . أما بناءً على كونه الالتزام بالعمل فصحة العمل عقلا وعدمها يبتنيان على حجية رأي الميت وعدمها ، فانه على تقدير الحجية يكون الالتزام بالعمل برأيه تقليداً صحيحاً والعمل الموافق للالتزام المذكور عملا عن تقليد صحيح وليس كذلك على تقدير عدم الحجية (وأما الكلام) فى الصورة الثانية فهو بعينه الكلام فى الصورة الاولى بناءً على كون التقليد هو الالتزام بالعمل ، لما عرفت من توقف الحجية حينئذ على الالتزام بواحد من الرأيين بعينه فتبتني الصحة وعدمها على حجية رأي الميت وعدمها . إذا عرفت ذلك نقول : بناء على ما عرفت من أن الأدلة اللفظية الدالة على حجية الفتوى لو تمت فى نفسها فانها تدل على حجيتها بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير كأدلة حجية الخبر فلا مجال للتمسك بها مع اختلاف الرأيين لتكاذبهما المانع من شمول الدليل

لها ولا أحدها . فلابد في إثبات الحجة من رأي الميت أو الحي من الرجوع الى دليل آخر من إجماع ، أو بناء العقلاء، أو سيرة المتشرعة ، أو الأصل (والاول) لم يثبت بالنسبة الى الميت ، بل قد يُدّعى على عدم جواز الرجوع اليه فضلا عن العلم بعدم انعقاده على الجواز (وأما الثاني) فالظاهر أنه لا يشمل صورة الاختلاف أيضاً كالأدلة اللفظية (وأما السيرة) فهي وإن ادعي استقرارها فى عصر المعصومين (ع) على البقاء على تقليد الميت كما هو المظنون قويا لكن بلوغه حداً يصح التعويل عليه لا يخلو من إشكال فيتعين الأخير ، وستأتي وجوه تقريره (وأما) بناءً على أن مفاد أدلة التقليد هو الحجية على تقدير الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين فلا مانع من الرجوع إلى إطلاق تلك الأدلة ـ لو كان ـ لكن عرفت أنا لا نعرف ذلك الدليل لنعرف إطلاقه ، فالعمدة إذاً هو الأصل وتقريره (تارة) باجرائه في الحكم الوضعي الأصولي أعني الحجية ، فيقال، كان رأي فلان حجة ـ يعني حال حياته ـ وهو على ما كان (واخرى) في نفس المؤدى الواقعي المحكي بالرأي فيقال مثلا : كانت السورة واجبة واقعاً حال حياة فلان فهي باقية على وجوبها (وثالثة) في الحكم الظاهري فيقال مثلا : كانت السورة واجبة ظاهراً حال حياة فلان فهي باقية على وجوبها الظاهري ، فنقول : أما إجراؤه في الحكم الوضعي على النحو الأول ـ أعني الحجية ـ فيتوقف (أولا) على كونها متأصلة في الجعل بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها ، وتترتب عليها آثارها عقلا من صحة اعتذار كل من المولى والعبد بها ، لكنه غير ظاهر ، بل الظاهر أنها منتزعة من الحكم الظاهري الراجع إلى الأمر بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة نظير الأمر بالاحتياط في بعض موارد الشك ، وإلى الترخيص على تقدير المخالفة ، فان ذلك هو منشأ صحة الاعتذار والاحتجاج ، فالحجية نظير الوجوب والحرمة المنتزعين من مقام الارادة والكراهة ، ولا يصح اعتبارها من مجرد جعلها مع قطع النظر عن الارادة والكراهة . وعلى هذا لا مجال لجريان

الاستصحاب فيها ، لعدم كونها أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي ، ويتوقف (ثانياً) على أن يكون موضوع الحجية مجرد حدوث الرأي ، أما إذا كانت منوطة به حدوثاً وبقاء بحيث يكون موضوعها في الآن الثاني بقاء الرأي فلا مجال لاستصحابها ، لعدم بقاء موضوعها لانتفاء الرأي بالموت ، وقد يستظهر ذلك من بناء الاصحاب بل ظهور الاجماع على ارتفاع الحجية بتبدل رأي المجتهد ، وبارتفاع الشرائط من العدالة والعقل والضبط وغيرها ، ولأن حجية الرأي بالاضافة الى العامي ليست بأعظم منها بالاضافة اليه نفسه ، ومن المعلوم أن حجية الرأي بالاضافة الى نفسه على النحو الثاني فان الحجية لرأي المجتهد بالاضافة الى نفسه في كل زمان موضوعها الرأي في ذلك الزمان لا مجرد الحدوث (فان قلت) : سلمنا كونها كذلك بالاضافة الى العامي لكن لا دليل على ارتفاع الرأي بالموت فيجري فيه استصحاب بقائه ويكون حجة (قلت) : لو سلمنا تقوّم الرأي بالنفس عقلا لا بالبدن فليس كذلك عرفاً فانه يصدق عرفاً أن هذا الميت لا رأي له ، مع أن الموت ملازم لارتفاع الرأي ـ غالباً ـ قبله آناً ما فلا مجال لاستصحابه . هذا ولكن الانصاف أن الاجماع على عدم حجية رأي المجتهد مع اختلال الشرائط لو تم لا يقتضي عدم الحجية مع ارتفاع الحياة اذا كان محلاً للخلاف ، وارتفاع الحجية بتبدّل الرأي إنما هو لكون الحجية مشروطة بعدم ظهور الخطأ له في المستند لا لكونها منوطة بالرأي حدوثاً وبقاءً ، ولذا ترى الشهادة تسقط عن مقام الحجية اذا ظهر للشاهد الخطأ في المستند مع أنها حجة بحدوثها الى الابد ولا ترتفع حجيتها بموت الشاهد أو نسيانه ، وارتفاع الرأي قبل الموت غالباً إن قام إجماع على قدحه فهو خارج عن محل الكلام ، والكلام في غيره من الفروض ، وإن لم يقم إجماع على ذلك لم يقدح في جريان الاستصحاب ، وبالجملة احتمال حجية الرأي بحدوثه الى الابد لا رافع له فلا مانع من الاستصحاب (فان قلت) رأي المجتهد

حال حياته وإن دل على ثبوت الحكم في جميع الوقائع السابقة والمقارنة واللاحقة إلا أن القدر المتيقن حجيته في غير الوقايع اللاحقة فهو بالنسبة اليها غير معلوم الحجية حتى تستصحب بعد الموت إذ الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي (قلت) إنما يتم الاشكال لو كانت الوقايع ملحوظة بخصوصها موضوعاً للحجية في قبال غيرها كأفراد الكلي الملحوظ بعضها في قبال آخر .أما اذا كانت جميع الوقايع ملحوظة بنحو القضية الحقيقية والشك إنما هو في مجرد استمرار الحكم الى الأزمنة اللاحقة فلا مانع من الاستصحاب ، إذ الواقعة اللاحقة ـ على هذا المعنى ـ تكون موضوعاً للحكم لو كانت واقعة في حياة المفتي وإنما الشك في خصوصية زمان الحياة ، والاستصحاب شأنه إلغاء احتمال دخل خصوصية الزمان السابق في الحكم ، نظير ما لو ثبت أن من وُلد في يوم الجمعة يجب ختانه وشك في استمرار الحكم لمن ولد في يوم السبت ، فمن ولد في يوم السبت يعلم بثبوت الحكم له لو كان ولد في يوم الجمعة ويشك في بقائه على ما كان .فصورة القضية المستصحبة هكذا : هذا ـ يعني المولود في يوم السبت ـ كان لو ولد وجب ختانه فهو على ما كان ، وكذلك نقول في المقام : هذه الواقعة لو وجدت فيما مضى لكان الرأي فيها حجة فهي باقية على ما كانت ، فالشك ليس لاحتمال دخل خصوصية أفراد الوقايع ، بل لاحتمال دخل خصوصية الزمان السابق في الحكم وشأن الاستصحاب إلغاء احتمال ذلك ، فهذا الاستصحاب نظير استصحاب الشرائع السابقة عند الشك المحرر جوازه في مبحث الاستصحاب . نعم هو من قبيل الاستصحاب التعليقي المحقق في محله جريانه ، إذ لا فرق بين الحكم التعليقي والتنجيزي في الدخول في عموم دليل الاستصحاب لكنه ربما يكون معارضاً بالاستصحاب التنجيزي لعدم الدليل على حكومته عليه وحينئذ يسقط للمعارضة ، وفي المقام يعارض باصالة عدم الحجية الثابت قبل الوجود لكنه مبني على جريان الأصل في العدم الأزلي وإلا كان الأصل التعليقي بلا معارض (وأما) إجراؤه في الحكم الواقعي (فيشكل بأنه)

يتوقف على اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وكلاهما غير حاصل (أما الاول) فلعدم اليقين الوجـــداني حال الوفاة بثبوت الحكم الواقعي حال الحياة إذ لا منشأ له (ومثله) اليقين التنزيلي ، وكون رأي المجتهد بمنزلة اليقين مسلم لو ثبتت حجيته حال الوفاة وهي محل الكلام ، وحجيته حال الحياة على ثبوت الحكم الواقعي حينئذ لا تجدي في ثبوت اليقين التنزيلي بعد الوفاة بأصل الثبوت فلا يقين ، ولا ما هو بمنزلته بثبوت الحكم الواقعي من أول الأمر (وأما الثاني) فانتفاؤه أظهر للعلم بثبوت الحكم الواقعي على تقدير حدوثه وإنما الشك في أصل ثبوته لا غير (وأما) إجراؤه في الحكم الظاهري فلا ضير فيه لاجتماع أركانه لليقين الوجداني حال الوفاة بثبوته حال الحياة الملازم لحجية الفتوى حال الحياة ، والشك في بقائه ، للشك في بقاء الحجية إلى زمان الوفاة . نعم يتوجه عليه الاشكال الاخير في استصحاب الحجية ، ويندفع بما عرفت من الاستصحاب التعليقي ، بل جريانه هنا أوضح لان الحكم المستصحب إن لم يكن اقتضائياً كما لو كانت فتوى الميت عدم الوجوب أو عدم الحرمة فاستصحابها التعليقي لا يعارضه الاستصحاب التنجيزي لأنه لو جرى كان مفاده نفي الوجوب أو الحرمة لاصالة عدمها فالاستصحاب التنجيزي — لو جرى — فهو موافق لا مخالف كي يسقطا بالمعارضة . نعم لو كان اقتضائياً كما لو كانت فتوى الميت الوجوب أو الحرمة ، فالأصل التنجيزي وإن كان معارضاً لكن البقاء على التقليد في الأحكام الاقتضائية مما لا بأس به قطعاً من حيث العمل ، لموافقته للاحتياط . ولو كانت فتوى الميت الوجوب وفتوى الحي الحرمة فالفتوى الأولى لما كان مفادها نفي الحرمة كانت من هذه الجهة غير اقتضائية فلا مانع من جريان الاستصحاب في مضمونها ومن حيث نفس الوجوب اقتضائية فلا بأس بالبقاء عليها من حيث العمل كما عرفت . (هذا كله) مضافاً إلى ما أشرنا اليه آنفاً من أن المظنون قويا استقرار السيرة على البقاء على تقليد الميت ، بل دعوى الجزم بذلك قريبة جداً ، وعليه فلا تنتهي النوبة الى الأصول وان كان مقتضاها مختلفا إذ القدر المتيقن من السيرة صورة العلم بالمسألة أو خصوص صورة العمل

لا مطلقاً وان لم يعمل فضلا عما لو لم يعلم . (اما) الأصل فمقتضاه الجواز مطلقاً عمل أو لا، علم أولا ، والتشكيك فى ثبوته فى الوقايع مع عدم العلم فى غير محله إذ اعتبار العلم بالفتوى فى الحجية خلاف الاجماع كما لا يخفى . (هذا كله) مع تساوي المجتهدين الميت والحي في العلم أما مع الاختلاف فالظاهر أنه لا إشكال في بناء العقلاء على تعين الرجوع الى الأعلم فيجب العدول الى الحي إن كان أعلم كما يجب البقاء إن كان الميت أعلم ، بلا فرق بين ما علم وعمل و بين غيره ، لعدم الفرق في بناء العقلاء المذكور ، ولا مجال حينئذ للرجوع إلى الاصول شرعية أوعقلية . نعم لو كان الرجوع إلى الاعلم من جهة الحكم العقلي بالتعيين عند الدوران بينه و بين التخيير كان الاصل الشرعي واردا عليه فيتعين الرجوع الى الاصل المتقدم ، لكن الظاهر استقرار بناء العقلاء على تعين الرجوع الى الأعلم فيتعين العمل به . هذا ولو بني على جواز البقاء على تقليد الميت فهل يجوز العدول؟ — كما هو ظاهر المتن والمنسوب الى بعضهم — أولا — كما نسب الى اكثر القائلين بجواز البقاء — وجهان (أما) وجه الأول فهو استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع الى الميت (وفيه) أن مرجع التخيير الثابت سابقاً الى أنه لو اختار أي واحد منهما كان رأيه حجة عليه فيقال : كان لو اختار الحي الذي يقع الكلام في جواز العدول اليه لكان رأيه حجة ، وهو من الاستصحاب التعليقي المعارض باستصحاب عدم الحجية الثابت قبل الاختيار (وأما) وجه الثاني (فهو) إما الاجماع على عدم جواز العدول الثابت قبل الوفاة وبعد الوفاة ، أو الثابت قبل الوفاة فيستصحب المنع الى ما بعد الوفاة ، أو أصالة الاحتياط لكون المورد من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير (وفيه) أن عموم معقد الاجماع إلى ما بعد الوفاة ممنوع ، بل ثبوت الاجماع على المنع حال الحياة عن العدول تعبداً غير ظاهر كي يجري استصحابه ، وأما أصالة الاحتياط عند الدوران بين التعيين والتخيير فلا مجال لها إذ كما يحتمل وجوب البقاء على تقليد الميت يحتمل وجوب العدول عنه الى الحي فاحتمال التعيين

موجود في كل من الطرفين كما يحتمل التخيير أيضاً ، وفي مثله يجب البناء على التخيير بعد قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي حتى أحوط القولين المتعين في نظر العقل لولا الاجماع المذكور ، للعلم الاجمالي بثبوت الحجة بينهما المستوجب لوجوب موافقتهما عقلا ، والعمل باحوطهما موافقة لهما معاً ، لكن الاجماع على عدم وجوب الاحتياط مطلقاً على العامي يستوجب الحكم بالتخيير. نعم البناء على ذلك موقوف على عدم جريان الاصول الشرعيـــة وإلا كان عليها المعول فنقول : أما من حيث العمل وصحته فقد عرفت أنه إذا كانت فتوى الميت الرخصة كما لو أفتى بعدم وجوب الكفارة للوطء في الحيض وكانت فتوى الحي وجوبها لا مانع من جريان استصحاب الحكم الظاهري لعدم المعارض (فنقول) هنا : إنه لا مانع من العدول إلى فتوى الحي من حيث العمل لموافقتها للاحتياط ، أما إذا كانت فتوى الميت حكما اقتضائياً كالوجوب والحرمة فلا مجال للاستصحاب التعليقي وأن البقاء لا بأس به (أما) جواز العدول فمقتضى الاجماع على التخيير في تعيين الحجة عند احتمال التعيين في كل واحد من محتملي الحجية ، لما عرفت أنه كما يحتمل حجية رأي الميت ، يحتمل حجية رأي الحي ، كما يحتمل التخيير بينهما أيضاً فله اختيار البقاء وله اختيار العدول . هذا كله من حيث العمل . وأما من حيث جواز الالتزام والاعتقاد القلبي ، ومن حيث جواز النقل والاخبار عن الحكم الواقعي اللذين هما من آثار العلم المترتبين على الطرق الشرعية بمقتضى دلالة أدلتها على تنزيلها بمنزلة العلم فحيث أن هذا التنزيل أيضاً من الأحكام الشرعية يجري فيه ما تقـــدم في الأحكام الاقتضائية التي تتضمنها فتوى الميت ويجري الأصل فيـــه على نحو جريانه في تلك الأحكام ، ولأجل السقوط بالمعارضة يرجع الى التخيير المستفاد من الاجماع عليه عند تردد الحجة تعييناً بين فردين حسبما عرفت ، وقد عرفت أن هذا الكلام كله مع تساوي الحي والميت في العلم لا مع الاختـــلاف وإلا تعين الرجوع إلى الأعلم كان الحي أو الميت فلاحظ وتأمل .

ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (١)

(١) إجماعاً إلا من جماعة من علمائنا الاخباريين ـ على ما نسب اليهم ـ على تأمل في صحة النسبة ـ لظهور كلمات بعضهم في كون ذلك في التقليد بمعنى آخر غير ما هو محل الكلام (وكيف كان) فالوجه في المنع أنك عرفت قصور أدلة حجية الفتوى عن شمول الفتاوى المختلفة فلا مجال للرجوع الى الآيات والروايات لاثبات حجية فتوى الميت ـ على تقدير تمامية دلالتها في نفسها على الحجية ـ وكونها مطلقة ، وكذلك بناء العقلاء عليها ، وكذلك الاجماع ، إذ لا إجماع على جواز الرجوع الى الميت ابتداء ، بل المنع مظنته كما عرفت ، وكذلك السيرة فان دعواها على الرجوع ابتداءً الى الاموات مجازفة . وقد عرفت إشكال استصحاب الحجية ، واستصحاب الاحكام الواقعية ، في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت فضلا عن المقام ، لعدم ثبوت الحجية هنا حدوثاً ولا قام عند المقلد طريق على ثبوت الحكم الواقعي في وقت من الاوقات . ومن هنا كان الاشكال في جريانها هنا أعظم ، ولاجل ذلك يشكل جريان استصحاب الاحكام الظاهرية ، إذ لا يقين بالثبوت لا وجداني ولا تعبدي ، فيتعين الرجوع إلى الاصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخيير حيث يعلم بجواز الرجوع الى الحي ويشك في الميت ، فان الحكم العقلي في مثله الاحتياط بالرجوع الى معلوم الحجية . ومن ذلك تعرف الفرق بين تقليد الميت ابتداء واستمراراً وأنه في الأول لا يقين بثبوت أمر شرعي سابقاً كي يجري الاستصحاب فيه بخلاف الثاني لليقين بثبوت الحجية سابقاً أو الحكم الظاهري فيمكن جريان الاستصحاب فيه ، وأن الشك في الاول بين التعيين والتخيير ، بخلاف الثاني فان احتمال التعيين موجود في كل من الميت والحي ، ولأجل ذلك كان الأصل العقلي التعيين في الاول دون الثاني ، بل المرجع فيه التخيير بعد الاجماع على عدم وجوب الاحتياط . هذا كله مع تساوي الميت والحي في الفضيلة (أما) اذا كان الميت أعلم فمقتضى بناء العقلاء لزوم تقليده تعييناً وليس ما يوجب الخروج عنه إلا حكاية الاجماع

على المنع عنه ، فقد حكاه غير واحد عليه كما فى الجواهر وجعله فيها مفروغاً عنه بين أصحابنا ، وقد تعرض فى تقريرات درس شيخنا الأعظم (ره) لكلماتهم فى حكاية الاجماع على المنع ، ولعل هذا المقدار كاف فى رفع اليد عن بناء العقلاء على وجوب الرجوع الى الافضل ، فان الحاكين للاجماع وإن كانوا جماعة خاصة لكن تلقي الاصحاب لنقلهم له بالقبول من دون تشكيك أو توقف من أحد ، وتسالمهم على العمل به يوجب صحة الاعتماد عليه ولا سيما مع كون نقلة الاجماع المذكور من أعاظم علمائنا وأكابر فقهائنا ، ولهم المقام الرفيع فى الضبط والاتقان والتثبت قدس الله تعالى أرواحهم ، ورفع منازل كرامتهم ، وجزاهم عنا أفضل الجزاء .ومن هذا الاجماع تعرف سقوط ما يتصور فى المقام أيضاً من الاستصحاب الجاري في الحكم الظاهري نظير ما سبق في مسألة الاستدامة (وتقريبه) أن هذا المقلد وإن لم يثبت فى حقه حكم ظاهري الى حين موت المجتهد ، لعدم وجوده في حياته ، أو لعدم تكليفه أصلا حينئذ ، لكن كان بحيث لو كان موجوداً في حياة المجتهد ، ورجع اليه لثبت الحكم الظاهري في حقه فيستصحب ذلك الى ما بعد موت المجتهد ووجود ذلك العامي ، فيثبت حينئذ أنه لو رجع اليه لكان محكوماً بالحكم الظاهري ، فتكون هذه المسألة نظير المسألة السابقة من هذه الجهة ، غاية الأمر أن الشك هنا من حيث الشخص المقلد وهناك من حيث الواقعة المتجددة ، وهذا غير فارق في جريان الاستصحاب بنحو استصحاب أحكام الشرايع السابقة ، فالعمدة إذاً في الخروج عن الاستصحاب المذكور في الفرض الاجماع المتقدم ، على أنه لا يطرد في بعض الفروض ، كما لو كان مقلداً فى حال حياته لغيره الاعلم ففقد بعض الشرائط المانعة من البقاء على تقليده ، فانه لا مجال للاستصحاب بالنسبة الى الميت كما لا يخفى . وأما الأصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية فلا تنتهي النوبة اليه إلا بعد سقوط الأصل الشرعي ، وقد عرفت أن هذا الأصل في الفرض المتقدم لو جرى

(مسألة ١٠) إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول الى الميت (١)

(مسألة ١١) لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم (٢)

في الحكم الظاهري غير الاقتضائي فلا معارض له من حيث العمل . نعم هو من حيث الاخبار عن الواقع ، أو الالتزام به ، ومن حيث العمل أيضاً ـ لو كان الحكم اقتضائياً ـ معارض في الجميع بالاستصحاب التنجيزي فالمرجع في ذلك يكون هو الأصل العقلي ، فالعمدة في الفرق المطرد بين المسألتين على هذا يكون في مقتضى الأصل العقلي لا غير وإلا ففي الأصل الشرعي قد لا يكون فرق بينهما . وكيف كان ففي الاجماع المذكور كفاية ، وبه يكون الفرق بين المسألتين أيضاً ، إذ القول بجواز تقليد الميت استدامة محكي عن جماعة من الأكابر ، بل القول بوجوب ذلك محكي في الجواهر وغيرها ، فكيف يمكن دعوى الاجماع على المنع أو يجب العمل بها والله سبحانه أعلم ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(١) لما يأتي في المسألة اللاحقة مضافاً إلى أنه من التقليد الابتدائي الذي قد عرفت قيام الاجماع على المنع عنه .

(٢) إجماعاً في الجملة حكاه غير واحد ، ويقتضيه الأصل العقلي المتقدم ، للشك في حجية فتوى من يريد العدول اليه ، والعلم بحجية فتوى من يريد العدول عنه ، وفي مثله يبنى على عدم حجية مشكوك الحجية ، وليس ما يوجب سقوط هذا الأصل العقلي من دليل أو أصل شرعي ، إذ أدلة التقليد اللفظية قد عرفت عدم شمولها لصورة الاختلاف في الفتوى بلا فرق بين اطلاق الآيات والروايات ، وكذلك بناء العقلاء ، ولا إجماع على جواز العدول ولا سيرة ، وأما استصحاب التخيير فقد تقدم في مسألة جواز العدول عن الميت الى الحي أنه من الاستصحاب التعليقي المعارض بالاستصحاب التنجيزي ، فلا مرجع إلا الأصل العقلي ، وهو أصالة التعيين عند التردد في الحجية بين التعيين والتنجيزي . نعم مع الاتفاق في

(مسألة ١٢) يجب تقليد الأعلم مع الامكان (١) على الاحوط

الفتوى لا مانع من الاعتماد على فتوى كل من المجتهدين ، عملا باطلاق أدلة الحجية كما عرفت . لكن الظاهر أن هذه الصورة خارجة عن محل الكلام . (هذا كله) اذا لم يكن المعدول اليه أعلم وإلا فبناءً على ما يأتي من وجوب الرجوع الى الأعلم يجب الرجوع اليه لعدم الفرق في كون مقتضى أدلة وجوب الرجوع الى الأعلم وجوب الرجوع اليه بين سبق تقليد غيره فيجب العدول اليه وعدمه فيرجع اليه ابتداءً . نعم لو كان الوجه في وجوب الرجوع الى الأعلم الأصل العقلي - أعني أصالة التعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير - وكان الوجه في عدم جواز العدول استصحاب حجية فتوى من يريد العدول عنه ونحوه من الأصول الشرعية لزم عدم جواز العدول ولو الى الأعلم ، لأن الأصل الشرعي وارد على الأصل العقلي فلاحظ (هذا والمحكي) عن جماعة التفصيل بين الوقايع التي التزم فيها بتقليد من قلده فلا يجوز العدول عنه الى غيره كما لو عقد على زوجته بالفارسية اعتماداً على فتوى مجتهد يجوّز ذلك فلا يجوّز العدول الى غيره فيه بان لا يرتب آثار الزوجية من النفقة والقسمة ونحوهما اعتماداً على فتوى مجتهد آخر لا يصح عنده العقد الفارسي وبين غيرها من الوقائع كالعقد على امرأة أخرى فيجوز له العدول اليه فيه فلو عقد على امرأة اخرى بالفارسية بعد العدول جاز له عدم ترتيب آثار الزوجية عليها ، واختار هذا القول في الجواهر وكأنه لاستصحاب التخيير الذي لا إجماع على خلافه هنا وفيه ما عرفت .

(١) كما هو المشهور بين الأصحاب ، بل عن المحقق الثاني الاجماع عليه ، وعن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة ، وعن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني جواز الرجوع الى غير الاعلم لاطلاق الادلة كتاباً وسنة، بل حمل مثل آيتي النفر والسؤال على صورة تساوي النافرين والمسؤلين في الفضيلة

حمل على فرد نادر ، ولاستقرار سيرة الشيعة في عصر المعصومين (ع) على الاخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم في العلم والفضيلة ، ولأن في وجوب الرجوع إلى الاعلم عسراً وهو منفي في الشريعة ، ولأنه لو وجب تقليد الاعلم لوجب الرجوع الى الأئمة (ع) لأنهم أولى من الأعلم . وفيه أن الاطلاقات لا تشمل صورة الاختلاف في الفتوى كما هو محل الكلام ، ولا فرق بين آيتي النفر والسؤال وغيرهما ، كيف وقد عرفت أنه غير معقول ، وندرة تساوي النافرين والمسؤلين مسلمة ، لكنها غير كافية إلا مع ندرة الاتفاق في الفتوى وهي ممنوعة ، بل الاختلاف في مورد الآيتين أولى بالندرة ، بل ما لم يحرز الاختلاف لا تصلح الآيتان الشريفتان دليلاً على جواز الرجوع الى غير الاعلم ، لأن الحمل على الحجية التخييرية خلاف ظاهر الأدلة ، ومنها الآيتان ، فالحمل عليها محتاج الى قرينة. نعم لو علم الاختلاف كان هو القرينة والا فلا قرينة تستدعي الحمل على خلاف الظاهر. ومن ذلك يظهر الاشكال في الاستدلال بالسيرة اذ مجرد قيام السيرة على الرجوع الى المختلفين في الفضيلة لا يجدي في جواز الرجوع اليهم مع الاختلاف في الفتوى ، ولم تثبت سيرة على ذلك ، والعلم بوجود الخلاف بينهم وإن كان محققاً لكن ثبوت السيرة على الرجوع الى المفضول غير معلوم ، بل بعيد جداً فيما هو محل الكلام أعني صورة الاختلاف المعلوم وامكان الرجوع الى الأعلم (واما لزوم) العسر فممنوع كلية كيف وقد عرفت أن المشهور المدعى عليه الاجماع وجوب الرجوع الى الأعلم في أكثر الأعصار ولم يلزم من العمل بهذه الفتوى عسر على المقلدين . نعم لو بني على وجوب الرجوع الى الأعلم على نحو يجب الفحص عنه مهما احتمل وجوده كان ذلك موجباً للعسر غالباً ، لكنه ليس كذلك لما يأتي ، وبالجملة محل الكلام ما إذا أمكن الرجوع الى الأعلم بلا عسر ولا حرج ، وأما الاستدلال الاخير فانما يتم لو كان الرجوع الى غير الاعلم ممنوعاً عقلا ذاتاً ،

وأما إذا كان من جهة عدم الدليل على حجية فتوى غير الاعلم فالمقايسة غير ظاهرة لقيام الدليل على جواز الرجوع الى غير المعصوم مع امكان الرجوع اليه (وربما) يستدل على الجواز بما ورد في الرجوع الى شخص معين فان اطلاقه يقتضي جواز الرجوع اليه وان كان غيره أعلم (وفيه) أن الارجاع على نحو الخصوص كالارجاع على نحو العموم إنما يقتضي الحجية في الجملة ولا يشمل صورة الاختلاف وإلا تعارض مع ما دل على الارجاع الى غيره بالخصوص ، بل مع ما دل على الارجاع على نحو العموم فيكون كتعارض تطبيقي العام بالاضافة الى الفردين المختلفين كما لا يخفى ، واحتمال التخصيص يتوقف على احتمال الخصوصية في الشخص المعين وهو منتف ، ولو سلم اختص الحكم بذلك الشخص بعينه ولا يطرد في غيره من الاشخاص (وبالجملة) فلا يتضح دليل على جواز تقليد المفضول مع تيسر الرجوع إلى الأفضل ، ومقتضى بناء العقلاء تعين الرجوع الى الافضل والتشكيك في ثبوت بناء العقلاء على ذلك يندفع بأقل تأمل ـ مضافاً إلى الأصل العقلي عند دوران الأمر في الحجية بين التعيين والتخيير الذي عرفته فيما سبق فان رأي الأفضل معلوم الحجية ورأي المفضول مشكوك الحجية ، لكنه لا يطرد العمل بهذا الأصل مع سبق تقليد المفضول لعدم وجود الأفضل ثم تجدد وجوده فان استصحاب بقاء الاحكام الظاهرية وارد على الأصل المذكور إذا كانت الاحكام غير اقتضائية وكذا إذا كانت اقتضائية من جهة الاشكال فى جريان استصحابها لأنه من الاستصحاب التعليقي بالاضافة إلى الوقائع المتجددة المعارض بالاستصحاب التنجيزي وبعد التساقط يرجع الى الأصل العقلي المقتضي للتخيير بين البقاء والعدول كما عرفت ذلك في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت فلاحظ (واما) مقبولة ابن حنظلة الواردة في رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث قال فيها : فان كان كل منهما اختار رجلا من اصحابنا فتراضيا أن يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم ، فقال (ع): الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت

ويجب الفحص عنه (١)

إلى ما حكم به الآخر . فانها - بقرينة التنازع الذي لا يكون إلا مع العلم حقيقة أو تعبداً ، وبقرينة ما في ذيلها من الرجوع الى المرجحات الداخلية والخارجية - ظاهرة في الحكم الفاصل للخصومة ولا تشمل الفتوى ، وإلحاق الفتوى به لعدم القول بالفصل غير ظاهر - مع أن ظهورها في جواز فصل الخصومة بالحكم الصادر من الحكام المتعددين مما يظهر من الاصحاب عدم جواز العمل به لاعتبار الوحدة في القاضي عندهم ظاهراً فلاحظ وتأمل .

(١) الكلام في وجوب الفحص (تارة) يكون في صورة العلم بالاختلاف في الفتوى وبالتفاضل بان يعلم بأن أحدهما أفضل من الآخر ولم يعرف الأفضل بعينه (وأخرى) في صورة الجهل بالاختلاف والعلم بالتفاضل (وثالثة) في صورة العكس (ورابعة) في صورة الجهل بهما معاً (وخامسة) في صورة الشك في وجود مجتهد غير من يعرف (اما الكلام) في الأولى ، فهو أنه - بعد ما عرفت من عدم شمول أدلة الحجية للفتويين المختلفتين ، وأن العمدة في التخيير بين المجتهدين هو الاجماع - فلا مجال للرجوع إلى واحد بعينه ، إذ لا إجماع عليه قبل الفحص ، فيجب الفحص لأصالة عدم الحجية ، بل مقتضى ما دل على وجوب الرجوع الى الأعلم يكون الفرض من باب اشتباه الحجة باللاحجة المستوجب للأخذ بأحوط القولين حتى بعد الفحص والعجز عن معرفة الأفضل . لكن الظاهر الاتفاق على جواز الرجوع حينئذ إلى ايهما شاء ، وعدم وجوب الاحتياط المذكور عليه (وبالجملة) الرجوع إلى أحد المجتهدين قبل الفحص اعتماد على مشكوك الحجية فلا يجوز في نظر العقل ، فلاحظ (وأما في الثانية) فهو أن مقتضى إطلاق أدلة الحجية حجية كل واحدة من الفتويين ، واحتمال الاختلاف بين الفتويين الموجب لسقوط الاطلاق عن الحجية لا يعتنى به في رفع اليد عن الاطلاق ، كما في سائر موارد التخصيص

اللبي ، وإذا ثبتت حجية كل منهما جاز الاعتماد عليها قبل الفحص (ودعوى) أن العمل المطابق لاحدى الفتويين وإن جاز الاجتزاء به في نظر العقل لموافقته للحجة لكن لما كان مقتضى إطلاق دليل الحجية حجية الفتوى الاخرى ، ويحتمل مخالفة العمل لها لاحتمال الاختلاف بين الفتويين كان العمل مما يحتمل مخالفته للحجة ، والعمل المحتمل المخالفة للحجة مما لا يجوز الاجتزاء به في نظر العقل لاحتمال الخطر (مندفعة) بانه يعلم بانتفاء الخطر من قبل الفتوى الاخرى ، لأن احتمال الخطر إنما جاء من قبل احتمال مخالفة العمل لها ، لاحتمال مخالفتها للفتوى الأولى ، واحتمال ذلك ملازم لاحتمال عدم حجيتها لعدم شمول دليل الحجية للفتويين المختلفتين ، فلا خطر في العمل بالاضافة إلى تطبيق الدليل على الفتوى الاخرى قطعاً ـ مضافاً إلى ما ربما قيل من أن إطلاق دليل الحجية الشامل لاحدى الفتويين يدل بالالتزام على نفي الاختلاف بينهما ، وعلى موافقة العمل لهما معاً ، وإن كان صلاحية العموم لاثبات مثل هذه اللوازم الخارجية محل تأمل وإشكال (واما الصورة الثالثة) فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الاولى ، لاشتراكهما في العلم بالاختلاف المانع من العمل باطلاق أدلة الحجية فتكون كل من الفتويين مشكوكة الحجية قبل الفحص ، كما أن الكلام في الصورة الرابعة ، هوالكلام في الصورة الثانية ، لاشتراكهما في عدم المانع من الأخذ باطلاق دليل الحجية بالاضافة إلى إحدى الفتويين ، وأن احتمال اختلافهما الموجب لسقوط دليل الحجية بالاضافة الى كل منهما لا يؤبه به ، كما عرفت . ثم إنه قيل بعدم وجوب الفحص مع العلم بالاختلاف لوجهين (الأول) أصل البراءة للشك في وجوبه (والثاني) أنهما أمارتان تعارضتا لا يمكن الجمع بينهما ، ولاطرحهما ، ولا تعيين إحداهما ، فلابد من التخيير بينهما .ويشكل الأول بأنه ليس الكلام في وجوب الفحص مولوياً كي يرجع الى أصل البراءة في نفيه ، وإنما الكلام في وجوبه عقلا وجوباً إرشادياً إلى الخطر بدونه ، إذ قد عرفت أنه لولا الفحص لا تحرز حجية إحدى

(مسألة١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع(١) (مسألة ١٤) إذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز فى تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم (٢)وان أمكن الاحتياط (٣)

الفتويين . ومن ذلك يظهر الاشكال في الثاني إذ لا حكم للعقل بالتخيير بين الفتويين المتعارضتين ، وإنما التخيير بين الفتويين بتوسط الاجماع على حجية ما يختاره منهما ، وقد عرفت أن معقد الاجماع إنما هو الحجية بعد الفحص لا قبله (وأما الصورة الخامسة) فاثبات حجية فتوى من يعرف باطلاق دليل الحجية ، أظهر مما سبق ، للشك في وجود مُفت آخر فضلا عن كونه أفضل ، وكون فتواه مخالفة ، ولا يبعد استقرار بناء العقلاء ، وسيرة المتشرعة ، على العمل بالفتوى مع الشك في وجود مجتهد آخر من دون فحص عنه فعدم وجوب الفحص في هـــذه الصورة أظهر منه فيما سبق فتأمل جيداً .

(١) كما عن النهاية ، والتهذيب ، والذكرى ، والدروس ، والجعفرية والمقاصد العلية ، والمسالك ، وغيرها ، ويقتضيه أصالة التعيين الجارية عنـــد الدوران بينه وبين التخيير ، ولا يظهر على خلافها دليل إذ الاطلاقات الدالة على الحجية ـ لو تمت ـ لا تشمل صورة الاختلاف . اللهم الا أن يكون بناء العقلاء على التخيير بين المتساويين في الفضل وإن كان أحدهما أورع ، فيتبع اتباعه في حجية رأي العالم . لـكن هذا البناء غير ظاهر مع الاختلاف كما عرفت آنفاً . ولو كان أحد المجتهدين أفضل والآخر أورع قدم الأفضل ، لما عرفت من بناء العقلاء على تعينه .

(٢) سيجيء التقييد بالاعلم فالاعلم ، كما هو مقتضى ما تقدم في وجوب تقليد الأعلم .

(٣) لعدم وجوبه على العامي ، لما عرفت من الادلة القطعية على جواز

(مسألة ١٥) اذا قلد (١) مجتهداً كان يجوّز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسألة بل يجب الرجوع الى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه .

رجوع الجاهل الى العالم ولو مع إمكان الاحتياط .

(١) الظاهر أن المراد تقليده فى المسائل الفرعية ، كما لو قلده حين البلوغ ، ويحتمل أن يكون المراد أنه قلده في خصوص مسألة جواز البقاء على تقليد الميت (وكيف كان) فقد عرفت أنه مع الشك في جواز البقاء على تقليد الميت يتعين عليه الرجوع الى الحي فى نظر العقل ، فيعمل على مقتضى فتواه فى جواز العدول ، وحرمته ، ووجوبه ، وهو ظاهر في الصورة الاولى التي هي ظاهر المتن ، وأما فى الفرض الثاني ـ الذي هو محتمل العبارة ـ فقد يشكل فيما لو أفتاه الحي بوجوب البقاء ـ مثلا ـ فهل يتعين عليه الرجوع الى المجتهد الأول ؟ أو يتخير بينه وبين الرجوع الى الثاني ؟ أو يفصل بين ما لو كان رأي الثاني جواز البقاء؟ فالثاني ، ووجوبه ؟ فالأول ، فيه وجوه (وأشكل) منه ما لو أفتاه الحي بوجوب البقاء ، وكانت فتوى المجتهد الثاني وجوب العدول ، لتناقض الفتويين عملا ، ولذلك بنى شيخنا الأعظم (ره) على عدم الاخذ بعموم فتوى الحي بالنسبة الى مسألة البقاء والعدول ، للزوم تخصيص الأكثر ، ولاقتضائه وجوب العدول مع ان المفتي الحي لا يقول به (والذي) ينبغي أن يقال : إذا قلد زيداً في المسألة الفرعية ، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ـ مثلا ـ فمات زيد ، فقلد عمراً فى جواز البقاء على تقليد زيد في وجوب صلاة الظهر ، فاذا مات عمرو فقلد بكراً فافتى له بوجوب البقاء على تقليد الميت كان مقتضى ذلك وجوب العمل برأي زيد دون رأي عمرو ، وذلك أن عمراً وإن كان ميتاً قد قلده حال حياته في جواز البقاء على تقليد الميت ، إلا أنه يمتنع الرجوع اليه في مسألة جواز تقليد الميت ،

لان هذه المسألة قد قلد فيها بكراً بعد موت عمرو ، فلا مجال لتقليد عمرو فيها ، لأن المسألة الواحدة لا تحتمل تقليدين مترتبين ، لأنه لو بني على جواز اجتماع المثلين في رتبتين فلا أقل من لزوم اللغوية مع اتفاقهما عملاً ، أو التناقض مع اختلافهما ، وبطلانه ظاهر (وتوهم) أن رأي بكر حجة في مسألة جواز البقاء على تقليد عمرو ، ورأي عمرو حجة في مسألة جواز البقاء على تقليد زيد ، فيكون هناك مسألتان لاختلاف موضوعيهما يرجع فى إحداهما إلى بكر ، وفي الاخرى الى عمرو ، ولا يكون تقليد أحدهما فيما قلد فيه الآخر ، كما لو أخبر بكر بحجية خبر عمرو ، وأخبر عمرو بحجية خبر زيد ، فيكون كل منهما حجة في مؤداه ، ولا اشتراك بينهما في موضوع واحد (مندفع) بان خصوصية عمرو ليست مقومة للقضية الشرعية التي يرجع فيها العامى إلى بكر ، ويكون رأيه حجة فيها ، فان فتوى بكر جواز تقليد الميت بنحو الكلية ،لا خصوص عمرو ، فاذا كان رأي بكر حجة فيها على عمومها امتنع في الرتبة اللاحقة جعل حجة اخرى عليها ، ومن ذلك يظهر الفرق بين المقام و بين المثال المذكور . ومن ذلك ايضاً يظهر أنه لو كان رأي بكر وجوب البقاء ،وجب البقاء على تقليد زيد ، وإن كان رأي عمرو وجوب العدول ، أو جواز كل من البقاء والعدول كما أنه لو كان رأي بكر جواز كل من البقاء والعدول ، جاز البقاء على تقليد زيد ، والعدول عنه وإن كان رأي عمرو وجوب البقاء ، أو وجوب العدول . ثم إن العدول هنا إنما يكون الى الحي لا الى الميت الثاني لأنه من التقليد الابتدائي للميت فتأمل . ثم إنه يمكن أن يقرر المنع عن الرجوع الى الميت في جواز البقاء وعدمه بوجه آخر ، وهو : أنه إذا رجع الى الحي في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت ، فالتقليد المأخوذ موضوعاً في هذه القضية لابد أن يكون في غير هذه المسألة لامتناع أخذ الحكم في موضوع نفسه ، فيمتنع أن يفتي الحي بجواز البقاء على تقليد الميت في جواز

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان(١) مطابقاً للواقع

البقاء على تقليد الميت أو بحجية رأي الميت فى حجية رأي الميت ، فلابد أن يكون موضوع الحجية غير هذه المسألة . وهذا الاشكال قد أورد نظيره في عموم حجية الخبر للخبر بالواسطة ، ودفع بما لا يطرد في المقام ، لما عرفت من أن الخصوصيات الموجبة للاختلاف مثل خصوصية كون الميت زيداً أو عمراً ليست دخيلة فى القضية الشرعية التي يرجع فيها إلى المجتهد ، فيلزم المحذور المتقدم . ومن هنا يظهر امتناع حجية رأي الميت فى حجية رأي الميت ، فكما يمتنع أن يكون ذلك بتوسط الرجوع الى الحي يمتنع في نفسه أيضاً ، وأن امتناع ذلك فى نفسه مانع من احتماله ، ليصح الرجوع فيه الى الحي ، وإن كان يمنع من الرجوع فيه الى الحي ما عرفت آنفاً من اجتماع تقليدين مترتبين فى مسألة واحدة . ومن ذلك يظهر الوجه في قول المصنف (ره) : لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسألة ـ مع أنه (ره) قد تقدم منه جواز البقاء على تقليد الميت ، لفرق بين هذه المسألة وغيرها من المسائل ، بامتناع جعل حجية رأي الميت فيها ، وإمكانه في غيرها ، فاذا مات المجتهد الذي يفتي بجواز البقاء على تقليد الميت ، فتقليده لا يشك في عدم جواز البقاء على تقليده في هذه المسألة ، وإنما الشك فى جواز البقاء على تقليده في بقية المسائل ، فلاحظ وتدبر .

(١) قد تقدم هذا الحكم في المسألة السابعة ، وحملناه على صورة عدم العلم بالمطابقة للواقع ، أو لرأي من رأيه حجة ، لكون البطلان حينئذ عقلياً ، لكن هنا قد صرح بالبطلان ولو مع المطابقة للواقع (والوجه) فيه ـ مضافاً الى نفي الاشكال والخلاف فيه ظاهراً ـ على ما ادعاه شيخنا الاعظم (ره) في مبحث العمل قبل الفحص من رسالة البراءة ـ ما ذكره (قده) فى ذلك المقام من عدم تحقق نية القربة ، لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب

وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي (١) كان غافلا حين العمل وحصل منه قصد القربة فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً (٢) والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حين العمل

به ؟ وقال (ره) في مبحث الشبهة الوجوبية : من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامتثال الأمر الواقعي على كل تقدير . نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها الى آخر ما ذكره فى المقامين ، ومحصله اعتبار الجزم بالنية فى التعبد المعتبر في صحة العبادات . هذا ولكن التحقيق منع ذلك ، لعدم ظهور بناء العقلاء عليه ، وقد عرفت فى أوائل الكتاب أن الاطاعة الاحتمالية كالاطاعة الجزمية فى كون صدور الفعل عن الارادة التكوينية الحاصلة للعبد بداعي اطاعة الارادة التشريعية المولوية ، واحتمال الانطباق كالجزم به دخيلان فى تأثير الارادة المتعلقة بمعلوم الفردية او محتملها (ودعوى) ان الاقتصار على بعض المحتملات مع البناء على عدم فعل الباقي ، يدل على ان الباعث ليس هو الارادة المولوية ، وإلا لأثرت في غيره من المحتملات (مندفعة) بامكان أن يكون قدمنع من تأثيرها مانع من مشقة أو غيرها ، ولذلك تختلف الواجبات فى ترتب الاطاعة على العلم بوجوبها وعدمه (وأما) دعوى نفي الاشكال والخلاف فلم يعتن بها شيخنا الأعظم (قده) فى رسالته المعمولة في التقليد — على ما حكاه بعض الاكابر من تلامذته — فكيف يصح الاعتماد عليها حينئذ ؟

(١) المراد به الملتفت الى الأحكام فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل ، ويقابله القاصر .

(٢) عملا بما دل على حجية رأيه ولو بعد العمل مع عدم ورود الشبهة المتقدمة أما اعتبار مطابقته لرأي من يجب عليه تقليده حال العمل فلا دليل عليه ، فان

(مسألة ١٧) المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد (١) والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللاخبار وأجود فهما للأخبار والحاصل أن يكون أجود استنباطاً والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط .

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد (٢) المفضول حتى فى المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل .

(مسألة ١٩) لا يجوز (٣) تقليد غير المجتهد وان كان من أهل العلم كما

أدلة الحجية لا تقتضي السببية كما هو محقق في محله .

(١) الظاهر ان المراد به الأعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية عقلية كانت أم شرعية ، فلابد أن يكون أعرف في أخذ كل فرع من أصله ، ولا يلزم فيه أن يكون أقرب الى الواقع كما لا يكفي ذلك إذا كان سالكا ما لا يجوز سلوكه من الطرق فى مقام الاستنباط غفلة منه ، وقصوراً ، كما يوجد عند كثير من البسطاء ولو كان معذوراً لقصوره . واما حمل الأعلم على معنى اكثر علماً وأوسع إحاطة بالمعلومات ، فهو وإن كان أقرب الى معنى التفضيل المدلول لهيئة (أفعل) إلا أن الظاهر كونه غير مراد القائلين بوجوب تقليد الأعلم ، ولا يقتضيه الدليل المتقدم عليه ، فلاحظ .

(٢) قد تقدم أنه مع اتفاق الآراء فالجميع حجة ، والعمل المطابق لواحد منها مطابق للجميع ، فكما يجوز العمل اعتماداً على رأي الافضل ، يجوز اعتماداً على رأي المفضول أيضاً ، وكما يجوز الالتزام بالعمل بالأول ، يجوز الالتزام بالعمل بالثاني ايضاً ، فاحتمال المنع عن الثاني غير ظاهر الوجه إلا إطلاق قولهم : « لا يجوز تقليد المفضول » لكن لو تم الاطلاق ، فليس معقداً لاجماع واجب العمل .

(٣) اجماعاً ، لعدم الدليل على حجية فتواه .

أنه يجب (١) على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم .

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة ، وعلم باجتهاد شخص ، وكذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد ، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم وكذا الأعلمية تعرف بالعلم ، أو البينة غير المعارضة ، او الشياع (٣) المفيد للعلم .

---

(١) يعني إذا لم يكن محتاطاً ، كما عرفت فيما سبق .

(٢) سيأتي انشاء الله في مبحث المياه تقريب العموم الدال على حجية البينة في المقام ، وغيره .

(٣) الفرق بينه وبين الأول من حيث السبب لا غير ، وإلا فهما مشتركان في كون العلم هو الحجة وإن كانت عبارة المتن توهم غير ذلك ـ هذا وربما يقال : بثبوته بخبر الثقة ، لعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية ، إذ المراد منه ما يؤدي الى الحكم الكلي سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي ، والمقام من الثاني ، فان مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد وهو من هذه الجهة يكون اخباراً عن الموضوع ، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي اليه نظر المجتهد (فان قلت) :ادلة حجية خبر الثقة مختصة بالاخبار عن حس ، ولا تشمل الاخبار عن حدس ، ولذا لم تكن تلك الأدلة دالة على حجية فتوى المجتهد ـ مع أنها إخبار عن الحكم الكلي إلا أن مستنده الحدس (قلت) : الاخبار عن الاجتهاد من قبيل الاخبار عن الحس . نعم المدلول الالتزامي ـ وهو الحكم الكلي ـ إنما كان بتوسط الحدس ، لكن هذا المقدار لا يقدح في الحجية ، لان الحس إنما يعتبر في المدلول المطابقي ، لا في الملازمة التي يتوقف عليها ثبوت المدلول الالتزامي ، وإلا فاخبار زرارة ـ مثلا ـ عن قول

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم (١) بأعلمية أحدهما ولا البينة ، فان حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده ، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم ، ولا يحتمل أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته .

الامام الذي هو إخبار عن موضوع يكون أيضاً إخباراً عن الحكم الكلي ويكون حجة على المجتهد ، وربما يكون بتوسط حدس المجتهد الذي هو حجة عليه ايضاً (وبالجملة) الاخبار عن الاجتهاد كالاخبار عن قول الامام ، ودلالتها على الحكم الكلي بالالتزام إنما يكون بتوسط الحدس ، غاية الأمر أن الحدس في الثاني من المجتهد وحجة عليه ، والحدس في الأول من المجتهد وحجة على العامي المقلد له ، وعلى هذا المبنى يكفي توثيق رجال السند بخبر الثقة ، وكذا في إثبات المعنى باخبار اللغوي الثقة ، كما حررنا ذلك في مبحث حجية قول اللغوي ولو قلنا بحجية خبر الثقة في الموضوعات ـ كما عليه بناء العقلاء ـ فالحكم أظهر ، لكنه محل تأمل ، لامكان دعوى تحقق الردع عنه ، وسيأتي انشاء الله التعرض لذلك في بعض المباحث .

(١) هذه المسألة تارة تكون ثلاثية الاحتمالات وأخرى ثنائية (فالأولى) أن يحتمل كونهما متساويين ، ويحتمل أعلمية زيد من عمرو مثلا ، ويحتمل العكس . (والثانية) صورتان « الأولى » أن يعلم أعلمية أحدهما ويحتمل كونه زيداً ويحتمل كونه عمراً أيضاً ، « والثانية » أن يحتمل تساويهما ويحتمل أعلمية زيد لا غير ، والحكم في الأولى التخيير مع تساوي الاحتمالات وإن كان مقتضى القاعدة الأخذ بأحوط القولين ، لأن الاعتماد على كل واحد من القولين اعتماد على مشكوك الحجية ، إلا أن الظاهر الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط المذكور ، وعلى جواز الرجوع إلى أيهما شاء ، ولو ظن أن أحدهما بعينه أعلم

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أمور (١) البلوغ ، والعقل ، والايمان، والعدالة ، والرجولية ، والحرية ـ على قول ـ وكونه مجتهداً مطلقاً ، فلا يجوز تقليد المتجزئ ، والحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً . نعم يجوز البقاء كما مر ، وأن يكون أعلم فلا يجوز ـ على الأحوط ـ تقليد المفضول مع التمكن من الافضل ، وأن لا يكون متولداً من الزنا ، وأن لا يكون مقبلا

ففي الترجيح بالظن إشكال ، لعدم الدليل عليه بعد ما لم يكن معتبراً في نفسه (اللهم) إلا أن يكون احتمال الترجيح به موجباً لكون رأي مظنون الأعلمية معلوم الحجية ، ورأي الآخر مشكوك الحجية ، فيتعين الأول ، كما في جميع موارد الدوران بين التعيين والتخيير فى الحجية ، ومنه يظهر الحكم في الصورة الثانية ، فانه لعدم المرجح ، وعدم محتمل المرجحية ، يتعين التخيير بناء على ما عرفت آنفاً من الاتفاق فتوى على جواز رجوع الجاهل الى العالم وإن أمكن الاحتياط حتى في مثل المقام ، وأما الصورة الثالثة فلا ينبغي التأمل فى تعين محتمل الأعلمية للمرجعية للدوران بين التعيين والتخيير الذي يجب فيه عقلا الأخذ بمحتمل التعيين .

(١) قد أشرنا سابقاً إلى أن جواز التقليد فى الجملة لابد أن يكون بغير التقليد ، وإلا لزم الدور أو التسلسل ، فاذاً لابد أن يستند جواز التقليد — فى الجملة — إلى الاجتهاد ، ومستند هذا الاجتهاد بناء العقلاء عليه ، مع الغفلة عن احتمال الردع ، أو القطع بعدمه ولو بالاضافة الى شخص معين بخصوصه ، لاجتماع جميع ما يحتمل اعتباره شرعاً فيه مثل كونه بالغاً ، عاقلا ، عادلا ، حياً ، أفضل ، الى غير ذلك ، فهذا البناء المرتكز فى نفس العامي هو المسوّغ له الرجوع الى غيره فى الخصوصيات المعتبرة فى المفتي ، فاذا رجع إلى غيره أفتى له بما يقتضيه نظره الحاصل له من مراجعة الأدلة المستفاد منها شرائط التقليد ، ويكون عمله حينئذ على ما تقتضيه فتواه عموماً أو خصوصاً (هذا ولأجل) أن

على الدنيا وطالباً لها مكباً عليها مجداً فى تحصيلها ففي الخبر: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه .

من أدلة جواز التقليد بناء العقلاء عليه فى الجملة ، فهذا البناء محكم مهما تحقق في مورد من الموارد ، والعمل عليه متعين ، إلا مع ثبوت الردع عنه ، (وحينئذ) نقول : لا ينبغي التأمل في عدم الفرق في بناء العقلاء بين البالغ وغيره إذا كان غير البالغ قد حاز مراتب الفضل حتى صار كالبالغ ، فاعتبار البلوغ في المفتي لا بد أن يكون بدليل شرعي يكون رادعاً عن إطلاق بناء العقلاء ، وليس هو إلا الاجماع إن تم ، ومجرد كونه محجوراً عن التصرف ، ومرفوعاً عنه القلم ، وموّلى عليه ، وعمده خطأ ، ونحو ذلك ، لا يصلح رادعاً لأنه لا يوجب إلا الاستبعاد المحض ، كيف ؟! وربما كان غير البالغ حائزاً مرتبة النبوة أو الامامة فكيف لا يصلح أن يحوز منصب الفتوى . اللهم إلا أن يقوم الدليل على كون منصب الفتوى مختصاً بالمعصوم وبمن يجعله له ، فالشك فى الجعل كاف فى المنع ، لكنه خلاف إطلاق الأدلة ، ولا سيما بناء العقلاء (وأما اعتبار العقل) فأمره ظاهر عند العقلاء ، فضلا عن المتشرعة ، فقد قيل : إنه مما أجمع عليه الخلف والسلف . نعم المجنون الادواري في حال إفاقته لا مانع عند العقلاء من الرجوع اليه ، وحكي القول به عن بعض متأخري المتأخرين كصاحبي المفاتيح والاشارات ، ولا بأس به إن لم ينعقد الاجماع على خلافه ، لعموم الأدلة أيضاً ، واما اعتبار الايمان فغير ظاهر عند العقلاء . نعم حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف ، وهو العمدة فيه ، دون مثل قول أبي الحسن (ع) فيما كتبه لعلي بن سويد : لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله (ص) وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه ... الحديث . وقول أبي الحسن الثالث (ع) فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه

وأخيه : فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما إن شاء الله . إذ الظاهر من الأول كون المانع عدم الايتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف ، مع أن منصرفه القضاة الذين كانوا يعتمدون على القياس ونحوه من الحجج الظنية في مقابل فتوى المعصومين (ع) وليس مثلهم محل الكلام . والثاني محمول على الاستحباب للاجماع القطعي على خلاف ظاهره . (وأما اعتبار العدالة) فهو كسابقه عند العقلاء لكنه المعروف بين الاصحاب ، بل هو إجماع كما قيل ، وهو العمدة ـ لو تم ـ دون مثل آية النبأ ، إذ هي في الخبر لا في الفتوى ـ مع أن مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على اعتبار الوثوق ، وكفايته في حجية الخبر ، حمل التبين فيها على الوثوق . وكذا خبر الاحتجاج المروي عن تفسير العسكري (ع) الآتي ذكره، فانه ـ مع ضعفه في نفسه ـ ظاهر في اعتبار الامانة والوثوق كما يظهر من ملاحظته بتمامه ـ مع أن مورده أصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبداً ، فلا بد من حمله على غير التقليد الذي هو محل الكلام . وكأنه لأجل ذلك ونحوه جوز بعض تقليد الفاسق المأمون عملا باطلاق الأدلة وإن كان هو مما لا ينبغي ، لأنه خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب ، ومخالف للمرتكز في أذهان المتشرعة ، بل المرتكز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم ، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب (والانصاف) أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى ـ كما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو جماعة ـ إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة فان ذلك مزلة الاقدام ومخطرة الرجال العظام ومنه سبحانه نستمد الاعتصام (وأما اعتبار الرجولة) فهو أيضاً كسابقه عند العقلاء ، وليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف إطلاقات الادلة الى الرجل واختصاص بعضها به ، لكن لو سلم فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء العقلاء ، وكأنه لذلك أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الانثى

والخنثى (وأما اعتبار الحرية) فهو المحكي عن جماعة منهم ثاني الشهيدين بل قيل : انه مشهور ، لكن مقتضى بناء العقلاء وغيره من المطلقات عدمه . وبعض الاستحسانات المقتضية لاعتبارها مثل كونه مملوكا لا يقدر على شيء وكونه مولّى عليه لا تصلح للاعتماد عليها فى الردع وتقييد المطلق (وأما كونه مجتهداً مطلقاً) فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الاجماع فلا يصح تقليد المتجزىء . لكنه غير ظاهر الدليل لعموم بناء العقلاء له ، وكذا مشهورة أبي خديجة عن الصادق (ع) : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا (قضايانا خ ل) فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه ، وسندها لا يخلو من اعتبار ، وكونها في القضاء لا يمنع من الاستدلال بها فى المقام لأن منصب القضاء منصب للفتوى ولا عكس ، فما دل على عدم اعتبار شيء فى القاضي يدل على عدم اعتباره فى المفتي (ودعوى) أن ما يعلم من المعصوم ليس من الاجتهاد ولم يكونوا يحتاجون فى تلك الأزمنة الى الاجتهاد (كما ترى) ولاسيما وأن ذلك يمنع من التمسك بالنصوص على نفوذ القضاء لاشتراك الجميع في الاشكال المذكور . ومثلها في الاشكال دعوى معارضتها بمقبولة عمر بن حنظلة : سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دَين أو ميراث . . . الى أن قال : قال (ع) : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكماً . . . الحديث . لظهور قوله (ع) : حلالنا وحرامنا وأحكامنا ، في العموم (وجه) الاشكال أن قوله (ع) : روى حديثنا ، ليس المراد منه كل حديث لهم (ع) فان ذلك مقطوع بخلافه لتعذر ذلك ، ولاسيما فى زمان صدور الرواية فيمتنع أخذه شرطاً فى القضاء ، فيتعين أن يكون المراد أحاديثهم (ع) فى الجملة ، فيكون المراد من قوله (ع) : ونظر فى حلالنا

وحرامنا ، انه نظر فى الحلال والحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث التي رواها ، لا عموم الحلال والحرام . وكذلك المراد من أحكامهم (ع) ، يعني الأحكام التي عرفها بعد النظر في الحلال والحرام ، اللذين تضمنتهما الأحاديث ، فيتعين أن يكون المراد بعض الأحكام لا جميعها — مضافاً إلى الاجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم ، ولا النظر في جميع حلالهم وحرامهم ، حتى من القائلين باعتبار الاجتهاد المطلق لاجتزائهم بالنظر في الجملة . فيتعين حمل الحديث والحلال والحرام على الجنس الصادق على البعض ، وهكذا الحال في معرفة أحكامهم ، وحمل المعرفة على الملكة — كما يدعيه القائلون باعتبار الاجتهاد المطلق — مع أنه خلاف ظاهر المعرفة ـ تفكيك بين فقرات الرواية يأباه سياقها فلاحظ وتأمل . ولو أغمضنا النظر عن ذلك كله فلا أقل من عدم صلاحية المقبولة لمعارضة رواية أبي خديجة لامكان حملها على ما لا ينافيها عرفاً فيتعين فى مقام الجمع العرفي بينهما ، ويكون العمل على ظاهر رواية أبي خديجة بلا مانع . نعم لو فرض ملازمة الأفضلية للاجتهاد المطلق تعين تقليد المجتهد المطلق عند الدوران بينه وبين المتجزىء ، لكن الفرض المذكور غير ظاهر — مع أن الكلام فى الشرطية مطلق ولو مع عدم وجود المجتهد المطلق . هذا كله بناء على إمكان التجزي في الاجتهاد ـ كما لعله المشهور والمنصور ـ لاختلاف مراتب الملكة قوة وضعفاً كاختلاف المسائل وضوحاً وخفاءً . أما بناء على امتناعه فلا ثمرة عملية للنزاع المذكور . (وأما اعتبار الحياة) فقد تقدم الكلام فيه وأن العمدة فيه الاجماع المفقود فى الاستمراري منه على ما عرفت (وأما اعتبار الأعلمية) فقد تقدم الكلام فيه أيضاً وأنه الذي يقتضيه الأصل وبناء العقلاء (وأما طهارة المولد) فهي داخلة فى الايمان ـ بناء على كفر المتولد من الزنا ـ أما بناء على خلافه فلا دليل على اعتبارها غير الأصل المحكوم ببناء العقلاء . نعم عن الروضة دعوى الاجماع عليه (وعليه) فهو المعتمد

(مسألة٢٣) العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات ، وترك المحرمات (١)

(وأما اعتبار أن لا يكون مقبلا على الدنيا) فان أريد من الاقبال على الدنيا ما ينافي العدالة أغنى عن اعتباره اعتبارها ، وإن أريد غير ذلك فدليله غير ظاهر ، ولذا لم أقف على من ذكره بخصوصه « وأما الخبر » الذي ذكره المصنف فقد عرفت أنه المروي عن تفسير العسكري (ع) ، وقد ذكره شيخنا الأعظم (ره) فى أدلة حجية الخبر ، وقد عرفت الاشكال فى سنده ، وفي كونه فيما نحن فيه من التقليد فى الفروع ، وفى دلالته على أكثر من اعتبار الأمانة والوثوق ، كما يظهر ذلك من ملاحظة مجموع الفقرات وإن كان الجمود على الفقرة الأخيرة يقتضي ظهوره في اعتبار العدالة فلاحظ وتأمل ، والله سبحانه هو الموفق .

(١) كما نسب الى المشهور بين المتأخرين ، بل إلى المشهور مطلقاً ، بل الى العلماء ، أو الفقهاء ، أو المخالف والمؤالف ، وعن ظاهر الحلي وغيره أنها مجرد ترك المعاصي ، أو خصوص الكبائر ، وعن ظاهر المقنعة وغيرها أنها الاجتناب عن المعاصي عن ملكة ، ومقتضى الجمود على عبارة الأول أنه بحسب المورد أعم من وجه من الثاني ، وأعم مطلقاً من الثالث ، إلا أن الاتفاق ظاهراً على ثبوت الفسق بارتكاب الكبيرة يقتضي أن يكون المراد من الأول الملكة الباعثة فعلاً على الطاعات وترك المعاصي ، فيكون أخص مورداً من الثاني ومساويا للثالث وهناك أقوال أخر ـ على تقدير ثبوتها ـ نادرة تأتي الاشارة الى بعضها (وكيف كان) فقد استدل على الأول بصحيح عبدالله بن أبي يعفور قلت لأبي عبدالله (ع) : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال (ع) : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله

أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ... الحديث . وتقريب الاستدلال به أن ظاهر السؤال فيه وإن كان السؤال عن الطريق إلى العدالة بعد معرفة مفهومها ، لكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة ما في الجواب ، فان الستر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات ، وكف البطن وما بعده من سنخ الأفعال ، فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ما ذكر ، وهو مما لم يقل به أحد ، ولا يمكن الالتزام به ، فيتعين لذلك حمل السؤال على السؤال عن مفهومها لجهل السائل به الموجب للجهل بوجودها ، ويشهد لذلك أيضاً قوله (ع) والدلالة على... الخ فانه كالصريح في كونه وارداً لبيان الطريق (فان كان) المراد منه بيان الطريق الى العدالة فحمل الأول على بيان الطريق أيضاً يلزم منه أن يكون المقصود جعل طريقين الى العدالة ، ولأجل أن الأول أخص يكون لغواً (وإن كان) المراد منه الطريق الى الأول فيكون طريقاً الى الطريق فهو ـ مع بعده في نفسه ـ ينافيه قوله (ع) بعده : ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته . فانه ظاهر في كونه طريقاً إلى العدالة لا طريقاً إلى الطريق اليها ، ويناسب ما ذكرنا جداً اختلاف التعبير ، فانه عبر في الصدر بالمعرفة المشاكلة للتعبير في السؤال وفي الذيل بالدلالة المخالفة له ، فيدل ذلك كله على أن المعرفة في السؤال وفي الصدر بمعنى معرفة المفهوم ، وان الدلالة في الذيل بمعنى معرفة وجود المفهوم . وبذلك تعرف أن قوله (ع) : ويعرف باجتناب ... الخ متمم للتعريف الأول لا طريق اليه ولا سيما بملاحظة ما بينهما من الاشتراك ، فان كف البطن ... الخ راجع الى اجتناب جملة من الكبائر ، ولأجل ذلك أيضاً يمتنع أن يكون طريقاً إلى العدالة لو حمل الأول على بيان المفهوم (والمتحصل) مما ذكرنا أن الرواية الشريفة صدر الجواب فيها ظاهر في بيان مفهوم العدالة ، وما بعده ظاهر في بيان الطريق الى المصداق ، فان حمل السؤال على السؤال عن المفهوم ـ بقرينة صدر الجواب لما

بينه وبين السؤال من المشاكلة في التعبير — كان بيان الطريق في الذيل تفضلا من الامام (ع) ، وان حمل على السؤال عن الطريق الى المصداق كان ما في الصدر من بيان المفهوم تفضلا أو تمهيداً للجواب . ومن ذلك يظهر ضعف ما تقدم عن الحلي وغيره بل صريح الكفاية أنه الأشهر قال (ره) : والأقرب الاشهر في معنى العدالة أن لا يكون مرتكباً للكبائر ولا مصراً على الصغائر ، ونحوه في النسبة الى الأشهر ما في البحار ومال اليه شيخنا الأعظم (ره) في صلاة الجماعة عملا بظاهر السؤال في كونه سؤالا عن الطريق الى العدالة فيكون الستر والعفاف المذكوران في الجواب طريقاً اليها لا نفسها . ولا ينافيه قوله (ع) في الجواب : ويعرف باجتناب . . . الخ لأن المراد به الاجتناب الظاهر للناس عند معاشرته فيختص بالمعاصي الظاهرة مثل قتل المسلم ، واهانة المؤمنين وشتمهم ونحو ذلك . فيكون المقصود جعل الاجتناب عن هذه المعاصي طريقاً الى الاجتناب عن جميع المعاصي حتى الخفية مثل الافطار في الخلوات ونكاح الحائض والسرقة عند الفرصة وبغض المؤمنين (وتوضيح) الاشكال عليه أن كف البطن وما عطف عليه راجع الى الاجتناب عن جملة من الكبائر فاذا كان الستر والعفاف طريقاً الى العدالة تعين أن يكون اجتناب المعاصي كذلك فكيف يمكن أن تكون نفس الاجتناب — مضافاً الى أن حمل الاجتناب في قوله (ع) : ويعرف باجتناب . . . الخ على الاجتناب الظاهر للناس عند المعاشرة خلاف الظاهر ، وخلاف ظاهر الكبائر في العموم للكبائر الخفية — مع أنه يلزم رجوعه الى قوله (ع) : والدلالة على . . . الخ لأن المراد منه الاجتناب في الظاهر ، وظاهر الرواية مخالفته له فان الدال غير المدلول عليه ، وجعل المدلول عليه نفس العدالة لا الاجتناب — فيكون الطريق إلى العدالة كلاً من الأمرين — خلاف الظاهر جداً — مع أنه يلزم منه لغوية الثاني لكونه أخص . نعم يبقى الاشكال في

الرواية من جهة الاقتصار فيها على الستر والعفاف ، وعدم التعرض فيها لبقية الملكات الباعثة على التقوى ، ومن جهة عدم التعرض فيها لفعل الواجبات . لكن لا يبعد — ولو بقرينة النصوص الأخر التي تشير الى بعضها — أن يكون المراد من الستر الاستحياء من فعل المعصية مطلقاً ، ومن العفاف التعفف عن عامة المعاصي ، كما أنه لا يبعد أن يكون ترك ذكر الواجبات لأن ترك الواجبات من الكبائر كما في صحيح عبد العظيم (ره) فيكون قد اكتفى عنه بذكر الكبائر . مع أن الاجماع على اعتبارها . وما يظهر من مثل رواية علقمة الآتية بل من ذيل الصحيح المذكور — فتأمل — كاف في إثبات اعتبارها فيها . ومثل الصحيح المذكور موثقة ابن أبي يعفور عن أخيه عن أبي جعفر عليه السلام : تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات البذاء والتبرج للرجال في أنديتهم ، ويعضدها في الدلالة على اعتبار الملكة كثير من النصوص ، مثل ما دل على قبول شهادة الرجل لولده أو والده أو امرأته إذا كان خيّراً ، وما دل على قبول شهادة المكاري والجمال والملّاح إذا كانوا صلحاء ، وما دل على قبول شهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً ، وما ورد في تفسير قوله تعالى : « ممن ترضون من الشهداء » : أنه ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته ... إلى غير ذلك ، وحمل هذه النصوص على كون الملكات المذكورة ملازمة لموضوع الحكم لا نفسه خلاف الظاهر ولا موجب له (ومن ذلك كله) يظهر لك أيضاً ضعف القول بكونها حسن الظاهر — كما نسب الى جماعة — أو الاسلام مع عدم ظهور الفسق — كما عن ابن الجنيد وكتاب الأشراف للمفيد — وان استدل لذلك بصحيح حريز : إذا كان أربعة من المسلمين ليس يُعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً ، وما في صحيح ابن المغيرة : كل من ولد على الفطرة وعُرف بالصلاح

في نفسه جازت شهادته ، ونحوه ما في غيره ، ومرسل يونس : إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يسأل عن باطنه ، وما في رواية علقمة : فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً ، إلى غير ذلك فانه مع إمكان المناقشة في دلالة بعضها يتعين حملها ـ بعد تقييد بعضها ببعض ـ على كون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة شرعياً جمعاً بينها وبين ما تقدم ، كما يشهد به أيضاً ما في رواية أحمد ابن عامر الطائي قال رسول الله (ص) : من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروّته وظهرت عدالته ، ونحوها رواية ابن سنان ، فهذه النصوص واردة في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت فلاحظ وتأمل . والله سبحانه ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل .

ثم إن ملكة العدالة من الستر والعفاف والصلاح ونحوها مما ذكر في النصوص ذات مراتب متفاوتة جداً تفاوت سائر الملكات بالقوة والضعف ، يكفي في ثبوتها أدنى مراتبها ولا ينافي وجودها ارتكاب المعصية ولو كانت كبيرة لجواز غلبة المزاحم من قوتي الشهوة والغضب عليها كما لا ينافي وجود سائر الملكات ـ كملكتي الشجاعة والكرم ـ تخلف مقتضاها أحياناً ولذا قيل : ان الجواد قد يكبو والسيف قد ينبو ، وليس المراد منها خصوص المرتبة العالية التي لا يتخلف مقتضاها ، ولا يغلبها المزاحم ، فان ذلك خلاف اطلاق الأدلة ، ويستوجب ندرة وجودها جداً . بل يمتنع إحراز وجود هذه المرتبة في أكثر الأعصار ، فيلزم منه تعطيل الأحكام واختلال النظام ، ولذا قال الصادق (ع) في رواية علقمة : لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء (ع) لأنهم المعصومون دون سائر الخلق ، وقد ورد في جملة من النصوص قبول شهادة المحدود بعد توبته ، وجملة منها واردة في خصوص القاذف بعد التوبة

(وبالجملة) عدم اعتبار المرتبة العالية في ترتب أحكام العدالة مما لا ريب فيه إجماعاً ونصاً وسيرة . نعم لا يكفي أقل مراتب وجودها إذا كان بنحو لا يصدق الستر ، والعفاف ، والصلاح ، ونحو ذلك من العناوين المذكورة في النصوص التي تقدم بعضها ، لظهور النصوص المذكورة في اعتبار الأوصاف المذكورة في العدالة مفهوماً — كما عرفت — بحيث لا تصدق مع فقدها وإن كان للمكلف حالة تبعثه على فعل الطاعة ، كما هو الحال في كثير من الفساق ، فان التدين بالدين الاسلامي ، واعتقاد المعاد ، والثواب ، والعقاب ، والجزاء ، على الأعمال — إن خيراً فخير وإن شراً فشر — يستوجب حدوث حالة مقتضية لفعل الطاعات ، والانزجار عن المعاصي ، لكنها فيهم مغلوبة للقوى المزاحمة فكلما عرضت لهم المعصية وقعوا فيها ، لقوة الشهوة أو الغضب فيهم على نحو تغلب تلك الحال الخاصة المقتضية للطاعة ، ومع سكون القوة المزاحمة من الشهوة والغضب يحصل لهم حالة الندم مع الالتفات إلى تقصيرهم ، لكن لما كان ذلك غالبياً لهم لا يصدق في حقهم الستر والعفاف والصلاح ونحو ذلك ، بل يصدق خلافها . نعم لو كان ذلك — أعني الوقوع في المعصية — نادراً لقلة الابتلاء أو لقصور الفاعل عن الفعل الحرام ، أو لضعف الشهوة المزاحمة ، لمرض أو هرم أو تشويش بال أو نحو ذلك ، كفى ذلك في صدق الستر ونحوه عرفاً ، وتحققت العدالة ، وجاز ترتيب أحكامها ، كما يوجد في كثير من النساء ، والفقراء ، فان سترهم وعفافهم لا يكون لقوة الملكة الباعثة على التقوى ، بل لفقد المزاحم . ومن ذلك تعرف أن العدالة في الملوك ونحوهم من أهل الحول والطول إنما تكون — غالباً — لقوة الحال الباعثة ، وفي غيرهم من الضعفاء قد تكون لذلك ، وقد تكون لعدم المزاحم للحال الباعثة على التقوى مع كونها ضعيفة جداً .

والمتحصل مما ذكرنا أمور (الأول) اعتبار الملكة في العدالة (الثاني)

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف (١) عنها علماً أو ظناً ، وتثبت بشهادة العدلين ، وبالشياع المفيد للعلم .

عدم اعتبار كونها بمرتبة لا يغلبها المزاحم بنحو يستوجب العصمة (الثالث) انه لا يكفي أدنى مراتبها إذا كان بنحو لا يصدق الستر والصلاح (الرابع) أن من لوازم الملكة المذكورة حصول الندم بعد فعل المعصية والالتفات الى ذلك وإن كانت الملكة بمرتبة دانية ضعيفة جداً ، فاذا لم يحصل الندم بعد الالتفات الى فعل المعصية كشف ذلك عن عدم الملكة كما يتفق ذلك نادراً من بعض الفساق المتمردين . هذا والمراد باجتناب المعاصي المعتبر في العدالة نصاً وإجماعاً — كما عرفت — أن لا يكون مطالباً بالمعصية حال الابتلاء ببعض آثار العدالة وأحكامها كالايتمام والشهادة والولاية وغيرها ، إما بأن لا يكون عاصياً أصلا ، أو يكون عاصياً فيتوب ، للاجماع والنصوص على عدم جواز ترتيب آثار العدالة على العصاة قبل التوبة وجواز ترتيبها بعدها ، ويشهد به أيضاً قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » وبمضمونها جملة من النصوص أشرنا إلى بعضها آنفاً ، وهي مذكورة في بعض أبواب شهادات الوسائل فراجعها — مضافاً إلى ما دل على قبول التوبة ، وأنها ماحية للذنوب من الآيات والروايات فلاحظ وتأمل . هذا وفي المقام مباحث شريفة منها البحث عن اعتبار الاجتناب عن منافيات المروأة في العدالة ، والبحث عن انقسام المعصية الى كبيرة وصغيرة ، والميزان الفارق بينهما ، وطريق إثبات كون المعصية كبيرة ، وغير ذلك تركنا التعرض لها اعتماداً على التعرض لها عند تعرض المصنف (ره) في شرائط الامام من مباحث صلاة الجماعة ، والله سبحانه ولي التوفيق .

(١) اعلم أن الطريق إلى إثبات العدالة أمور (الأول) العلم الوجداني سواء أحصل من حسن الظاهر أم من الشياع أم من غيرهما ، ولا إشكال في كونه

طريقاً اليها ، لكونه حجة بالذات في نظر العقل ، كما هو محرر في محله (الثاني) البينة بلا إشكال ظاهر ، وهو واضح بناء على عموم حجيتها كما سيأتي تقريبه في مباحث المياه إن شاء الله ، أما بناء على عدمه فقد تستفاد حجيتها في المقام مما في ذيل صحيح ابن أبي يعفور المتقدم من قوله (ع) : فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً ، بضميمة الاجماع على عدم اعتبار أكثر من البينة ، ومما في خبر جابر عن أبي جعفر (ع) : شهادة القابلة جائزة على أنه استهل أو برز ميتاً إذا سئل عنها فعدلت ، وما في رواية علقمة : فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان بذلك فهو من أهل الستر والعدالة ، بالفحوى ، أو بضميمة عدم الفصل بين الفسق والعدالة . هذا وفي اعتبار حصول الوثوق بصدقها أو الظن به أو عدم الظن بالخلاف ، أو عدم اعتبار شيء من ذلك ، وجوه مبنية على ثبوت اطلاق يعتمد عليه في إثبات الحجية وعدم انصرافه الى شيء من ذلك ، وعدمه ، والظاهر عدم الفرق بين الشهادة الفعلية والقولية (الثالث) حسن الظاهر ، ويشهد له كثير من النصوص المتقدم بعضها مثل ما في صحيح ابن أبي يعفور من قوله (ع) : والدلالة على ذلك . . . الخ وما في رواية علقمة ، وما في رواية أحمد بن عامر الطائي ، وما في رواية ابن سنان وغيرها . ومقتضى إطلاقها حجية حسن الظاهر وإن لم يفد الظن بل وإن كان الظن على خلافه لكن يجب تقييدها بما في مرسل يونس من قول الصادق (ع) : فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ، وإرساله لا يقدح بعد كون المرسل من أصحاب الاجماع ، ورواية المشايخ الثلاثة ـ قدس سرهم ـ له في كتبهم بأسانيد مختلفة وفيهم جماعة من الأعاظم كأحمد بن محمد بن عيسى وعلي بن ابراهيم وغيرهما ، واعتماد المشهور عليه في بعض مضمونه فان مجموع ذلك مما يستوجب الوثوق المدخل له تحت دليل الحجية . وأما التقييد بالظن ـ كما في المتن ـ فليس عليه

دليل ظاهر . وأما خبر إبراهيم الكرخي : من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة فى جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته ، فالأمر فيه بالظن وإن كان ظاهراً فى لزوم ترتيب أثر الظن لكنه لا يقتضي تقييد حجية الظاهر بالظن وإنما يدل على حجية الظاهر كالظن ، فهو باطلاقه من أدلة حجية الظاهر مطلقاً كالظن ولا يصلح لتقييد حجيته بالظن ، ولا يبعد أن يكون المراد من كونه مأموناً كونه موجباً للأمن فعلا ، والحمل على الأمن النوعي محتاج الى قرينة مفقودة (الرابع) الوثوق بها وإن لم يكن مستنداً الى ظاهر حسن ، وقد يشهد له رواية أبي علي بن راشد : لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه ، ونحوها رواية يزيد بن حماد ، لكن مع أن المنصرف إليه من الدين الأصول لا الفروع ، محمول على ذلك بقرينة السؤال . نعم رواها الشيخ (قده) بزيادة (وأمانته) ولا يجري فيها الاشكال المذكور . لكن التعدي عن الايتمام إلى سائر الأحكام لا يخلو من تأمل وإن كان هو الأقرب ولاسيما بملاحظة مرسل يونس المتقدم فان الارتكاز العقلائي يناسب كون الوجه فى الحجية هو الأمن لا الخصوصية في حسن الظاهر فلاحظ ، وعن بعض حجية مطلق الظن ، وكأنه لرواية ابراهيم الكرخي . وقريب منه مرسل الفقيه : من صلى الصلوات الخمس في جماعة فظنوا به كل خير ، وفيه أنه لو تم حمل الظن على ما هو محل الكلام يتعين تقييده بخبر ابن راشد ، بل ومرسل يونس بالأولوية فيحمل على الظن الاطميناني . وأما الشياع الموجب للعلم فليس بحجة ، وإنما الحجة هو العلم لا غير كما تقدم فى نظيره . والمتحصل مما ذكر أن طرق العدالة ثلاثة : العلم والبينة والوثوق سواء أحصل من حسن الظاهر أم من غيره . ومنه تعرف الاشكال فيما ذكره المصنف (قده) عبارة ومؤدى ، والله سبحانه الهادي .

(مسألة ٢٤) اذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول(١) الى غيره .

(مسأله ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً ، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد (٢) أصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو (٣) المقصر .

(مسألة ٢٦) إذا قلد من يحرّم البقاء على تقليد الميت فمات ، وقلد من يجوز البقاء ، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة (٤) البقاء .

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف (٥) العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها ، ولولم يعلمها لكن علم اجمالا أن عمله واجد لجميع الأجزاء

---

(١) قال فى الفصول : ولو تساهل المجتهد عن الاجتهاد أو صار مجنوناً مطبقاً ففي إلحاقه بالميت فى الحكم السابق وجهان أظهرهما ذلك . . . الخ ولكن الذي يظهر من بعض أدلة وجوب العدول عن الميت أن وجوب العدول هنا من المسلمات . والذي تقتضيه القواعد ما ذكره فى الفصول ، وكذا في بقية موارد طروء فقد الشرائط ، إذ أكثر ما تقدم في جواز البقاء على تقليد الميت جارٍ بعينه هنا . نعم لا يطرد بعضه في المقام ، ولكن ذلك لا يهم بعد اطّراد غيره ، فما لم ينعقد إجماع معتبر على وجوب العدول ينبغي الرجوع الى ما تقدم فى مسألة جواز البقاء على تقليد الميت فان المسألتين من باب واحد .

(٢) لبطلان التقليد بفقد شرطه .

(٣) حرف العطف للتقسيم لا للترديد .

(٤) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة .

(٥) هذا الوجوب عقلي أوفطري ، لتوقف العلم بالفراغ عليه ، وهوواجب عقلا أو فطرة ، كما تقدم فى أول الكتاب .

والشرائط وفاقد للموانع صح (١) وان لم يعلمها تفصيلاً .

(مسألة ٢٨) يجب تعلم (٢) مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً . نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يُبتلى بالشك والسهو صح عمله (٣) وان لم يحصل العلم بأحكامها .

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في (٤) الواجبات والمحرمات يجب

---

(١) لحصول العلم بالفراغ ولو إجمالاً وهو كاف في نظر العقل . نعم بناءعلى اعتبار التمييز في حصول الامتثال في العبادات وجب العلم التفصيلي بأجزاء العبادة وشرائطها وموانعها ، لكن التحقيق عدم اعتبار ذلك في العبادية عندالعقلاء ، مع أن الشك كاف فى عدم الاعتبار بناء على التحقيق من الرجوع الى البراءة فى مثله .

(٢) هذا الوجوب كسابقه .

(٣) وكذا لو لم يطمئن فاتفق عدم الابتلاء بها أو ابتلي بها فعمل على أحد الاحتمالات فاتفق كونه مطابقاً للواقع أو للحجة ، لما عرفت من الاجتزاء عقلا بالعمل المعلوم كونه مطابقاً للواقع أو قامت الحجة على ذلك ، وأما الاطمينان بعدم الابتلاء فلا أثر له في الصحة كما تقدم في المسألة السادسة عشرة . نعم له دخل في نفي العقاب فلو احتمل الابتلاء فاما ابتلي بالواقعة احتمل التكليف بأحد الوجوه مثل حرمة قطع الفريضة ، فانه لو قطعها حينئذ كان آثماً في نظر العقل لأنه مقدم على مخالفة التكليف المحتمل المنجز على تقدير ثبوته . نعم مع الاطمينان بعدم الابتلاء لو اتفق الابتلاء فعمل على أحد الوجوه فى موارد الدوران بين المحذورين كان معذوراً فى نظر العقلاء كما هو كذلك في سائر موارد الدوران بين المحذورين بعد الفحص واليأس ، فحكم العمل قبل الفحص مع الاطمينان بعدم الابتلاء حكم العمل بعد الفحص واليأس عن الدليل فى عدم استحقاق العقاب .

(٤) لا يخفى أن الفتوى (تارة) تكون حجة للمكلف لا غير ، كما لو

في المستحبات ، والمكروهات ، والمباحات ، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات .

كان مفادها حكما غير لزومي كالاباحة أو الاستحباب أو الكراهة فانها حينئذ تكون حجة للعبد على نفي الحكم اللزومي كالحرمة والوجوب (وأخرى) تكون حجة عليه لا غير ، كما لو كان مفادها حكماً لزومياً مع عدم احتمال حكم لزومي على خلافه ، كما لو كان مفادها وجوب فعل مع عـــدم احتمال الحرمة أو بالعكس (وثالثة) تكون حجة له وعليه كما لو كان مفادها حكماً لزومياً مع احتمال حكم لزومي على خلافه ، كما لو أفتي بالوجوب مع احتمال الحرمة ، فان الفتوى تكون للمولى حجة على الوجوب ، وللعبد حجة على نفي الحرمة ، ولو أفتى بالحرمة مع احتمال الوجوب كان الأمر بالعكس (وربما) لا تكون الفتوى حجة للمكلف ولا عليه كما لو أفتي بالاباحة مع العلم بانتفاء الوجوب والحرمة ، فان مثل هذه الفتوى لا يصح اعتبار الحجية لها لا للمولى ولا للعبد . هذا كله بلحاظ العمل ، وأما بلحاظ التشريع فيصح اعتبار الحجية لها على أن تكون حجة للعبد في جواز اعتقاد الاباحة ، إذ لولاها كان اعتقاد الاباحة تشريعاً محرّماً وحينئذ نقول : يجب التقليد في جميع الأحكام إلزامية كانت أم غيرها من حيث جواز الالتزام بها ونفي التشريع ، وأما من حيث العمل فان لم تكن الفتوى حجة على العبد ولا له لم يجب التقليد وإن كانت حجة له سواء أكانت حجة عليه أم لا يجب التقليد سواء أكان هو الالتزام أم العمل اعتماداً على الفتوى لتوقف الأمن من العقاب عليه وإن كانت الفتوى حجة عليه لا غير لم يجب التقليد إذ لا أثر له في الأمن من العقاب لكون المفروض عدم كون الفتوى حجة له . وإن شئت قلت : إذا كان مفاد الفتوى مطابقاً للاحتياط المطلق لا يجب التقليد لأنه لغو ، وإن كان مفادها مخالفاً للاحتياط المطلق أو للاحتياط من وجه يجب التقليد ، وإن لم يكن المورد

(مسألة ٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له ان يأتي به (١) لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب ، وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً .

(مسألة ٣١) اذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد (٢) البقاء على رأيه الاول.

(مسألة ٣٢) اذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد (٣) الاحتياط أو العدول الى الاعلم بعد ذلك المجتهد .

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم كان للمقلد تقليد ايهما شاء (٤)

من موارد الاحتياط لا يجب التقليد لأنه لغوٌ أيضاً ، فلاحظ وتأمل .

(١) الحكم المذكور مبني على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، فلو بُني على عدم جوازه تعين تقييد الجواز فى العبارة بصورة عدم التمكن من الاجتهاد أو التقليد . هذا إذا كان المورد من العبادات كما هو ظاهر العبارة وإلا فلا حاجة إلى التقييد .

(٢) هذا ينبغي أن يكون من الواضحات لاختصاص أدلة جواز رجوع الجاهل إلى العالم بصورة عدم اعترافه بخطأ الواقع .

(٣) هذا نظير ما سبق لاعتراف المفتي بالخطأ فى الاستناد وإن لم يعترف بخطأ الواقع لجهله بذلك .

(٤) إجماعاً من القائلين بجواز التقليد من دون فرق بين صورة الاتفاق فى الفتوى والاختلاف ، وموافقة فتوى أحدهما للاحتياط المطلق دون الآخر وغيرها . نعم مع الاتفاق فى الفتوى قد عرفت أنه يجوز تقليدهما معاً ، كما يجوز تقليد أحدهما بعينه .

ويجوز التبعيض (١) فى المسائل واذا كان أحدها أرجح من الآخر فى العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالاولى بل الاحوط اختياره (٢) .

(مسألة ٣٤) اذا قلد من يقول (٣) بحرمة العدول حتى الى الاعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالاحوط العدول الى ذلك الاعلم وان قال الاول بعدم جوازه .

---

(١) قد عرفت أنه مع اختلاف المجتهدين في الفتوى تسقط اطلاقات ادلة الحجية عن المرجعية وينحصر المرجع بالاجماع ، فمشروعية التبعيض تتوقف على عموم الاجماع على التخيير بينهما لصورة التبعيض ، لكن لم يتضح عموم الاجماع ولم أقف عاجلا على من ادعاه ، بل يظهر من بعض أدلة المانعين عن العدول فى غير المسألة التي قد قلد فيها المنع عن التبعيض فراجع كلماتهم ، ومثلها دعوى السيرة عليه فى عصر المعصومين (ع) فالتبعيض إذن لا يخلو من إشكال . نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لاطلاق أدلة الحجية ، إذ قد أشرنا فى أوائل الشرح إلى أن اختلاف المجتهدين فى الفتوى لا يوجب سقوط أدلة الحجية على هذا المبنى فلاحظ .

(٢) لما عرفت آنفاً من نسبة القول بوجوب تقديم الأورع إلى جماعة ، وأنه الذي تقتضيه أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير فى الحجية من دون ظهور دليل على خلافها ، وبناء العقلاء على التخيير وعدم الترجيح بالأورعية غير ثابت ، بل الظاهر عدم ثبوت بنائهم مع اختلاف الفتوى كسائر إطلاقات أدلة الحجية فانها جميعاً لا تشمل صورة التعارض .

(٣) أقول : المسألة لها صورتان (الاولى) أن يقلد أحد المجتهدين المتساوين في الفضل فى المسائل الفرعية غير مسألة جواز العدول إلى الأعلم ثم بعد مدة يصير غيره أعلم منه فاذا التفت المقلد إلى ذلك شك في جواز البقاء وحرمته وحينئذ يمتنع أن يرجع في جواز البقاء إلى المجتهد الذي قد قلده للشك فى حجية

فتواه فلابد أن يرجع إلى غـــيره نظير ما لو مات المجتهد ، فان الشك فى حجية فتواه بعد الموت لا يرتفع بفتواه بجواز البقاء على تقليـــد الميت ، فيتعين على المقلد بمقتضى حكم عقله الرجوع إلى الحي ، وكذا في مسألتنا يتعين عليـــه الرجوع إلى الأعلم ولا يلتفت الى فتوى من قلده مهما كانت ولو كانت حرمة العدول ، لامتناع رجوعه إليه فى ذلك بعد كون مناط الشك في الحجية موجوداً في مسألة جواز البقاء كسائر المسائل الفرعية . هذا حال المقلد في نفسه بملاحظة شكه . وأما حكمه بعد الرجوع الى الأعلم في مسألة جواز البقاء وعدمه فهو وجوب العدول ، لأن بناء العقلاء على وجوب الرجوع الى الأعلم لا فرق فيه بين الابتداء والاستدامة ، وكما يجب الرجوع إليه فى الابتـداء يجب العدول اليه فى الاستدامة (الصورة الثانية) أن يقلده في هذه المسألة بالخصوص ثم يصير غيره أعلم فان الرجوع اليه في هذه المسألة ممتنع لأنه من إثبات حجية الفتوى بالفتوى نفسها ولأجل ذلك كان عدم جواز رجوع المقلد اليه فيها أوضح من الصورة السابقة لاختلاف الموضوع فيها لأن الرجوع اليه فى المسألة الأصولية بلحاظ البقاء في المسألة الفرعية ، وفي هذه الصورة يكون الرجوع اليه فى المسألة الأصولية بلحاظ البقاء فيها نفسها فيتعين عليه الرجوع فيها الى غيره ولا يلتفت الى فتوى مرجعه الأول أصلا ، وحكمه بعد الرجوع الى الأعلم أيضاً وجوب العـــدول في المسائل الفرعية ، وأما المسألة الأصولية — أعني مسألة جواز البقاء وعدمه — فلا يمكن فيها البقاء والعدول لـكون المفروض الرجوع فيها الى غيره ، فلو كانت فتوى غيره الأعلم وجوب البقاء فالمراد البقاء في المسائل الفرعية لا المسألة الأصولية كما هو واضح بالتأمل . هذا وكأن تعبير المصنف (ره) بقوله : فالأحوط العدول ، مبني على عـدم جزمه بوجوب تقليد الأعلم وأنه أحوط كما تقدم . لـكن قد يشكل بأن كونه أحوط يختص بالتقليد الابتدائي ، وأما فى مسألة العدول فليس العدول أحوط

(مسألة ٣٥) اذا قلد شخصاً (١) بتخيل أنه زيد فبان عمراً فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صح والا فمشكل (٢) .

لوجود القول بحرمة العدول فالأحوط فيها الرجوع الى أحوط القولين . اللهم إلا أن يختص كلامه بصورة كون قول المعدول اليه أحوط فيرجع الى الأخذ بأحوط القولين أو يختص بالصورة الاولى مع البناء على أن الرجوع فى مسألة جواز العدول والبقاء من قبيل التقليد الابتدائي ، لأن تقليده الأول كان في غيرها من المسائل الفرعية لكنهما معاً خلاف ظاهر العبارة .

(١) يشكل فرضه بناء على أن التقليد هو العمل وقد كان المجتهدان متفقين في الفتوى . نعم مع الاختلاف فيها أو القول بأنه الالتزام يكون الفرض ظاهراً .

(٢) بل الظاهر جريان حكم العمل بلا تقليد لأن فوات القيد يستلزم فوات المقيد (ودعوى) أن الشخص الذي قلده جزئي حقيقي ، والجزئي لا يقبل الاطلاق كي يقبل التقييد فلا بد أن يرجع القيد الى الداعي وحينئذ لا يقدح تخلفه لأن الداعى إنما يؤثر بوجوده العلمى لا بوجوده الخارجي ، والوجود العلمى غير منتف بل المنتفى إنما هوالوجود الخارجى (مندفعة) بأن ذلك يتم بالاضافة الى العوارض الطارية على نفس الوجود الخارجي ، أما ما كان طارياً حقيقة على الصورة الذهنية مثل الارادة والكراهة والايتمام والتقليد والبيع والطلاق ونحوها فلا مانع من تقييد تلك الصورة فى مقام الموضوعية لهذه الطوارىء ، فالموضوع الخارجي إذا كان فاقداً لقيدالصورة لا يصح أن يكون موضوعاً للطارىء ولو بالعناية والمجاز ، فالشخص الذي لم يكن زيداً فى فرض المسألة غير مقلد ، لأن التقليد إنما طرأ على المقيد بزيد ، وكذا الحال فى غيره فان كان من يقلده بعد الالتفات هو الذي قلده أولاً لكونه أعلم أومساوياً وقد اختاره صح العمل وإن كان قد قلد غيره إما لكونه أعلم أو مساوياً فاختاره

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد امور (الاول) أن يسمع منه (١) شفاهاً (الثاني) ان يخبر بها عدلان (٢) (الثالث) اخبار عدل (٣) واحد ، بل يكفي اخبار شخص موثق (٤) يوجب قوله الاطمينان وان لم يكن عادلاً (الرابع) الوجدان في رسالته ولا بد أن تكون مأمونة (٥) من الغلط .

(مسألة ٣٧) اذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول (٦) وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد وكذا اذا قلد غير الاعلم وجب على الاحوط (٧) العدول الى الاعلم واذا قلد الاعلم ثم صار بعد ذلك

تعين العمل على طبق فتواه من حيث صحة العمل الأول وفساده .

(١) فيأخذ ولو بظاهر كلامه الذي هو حجة بلا إشكال .

(٢) بناء على ثبوت عموم يقتضى حجية البينة بنحو يشمل المقام كما ادعاه شيخنا الأعظم (ره) في رسالة الجماعة ونسب الى المشهور في كلام غير واحد ويأتي إن شاء الله في مبحث المياه تقريبه .

(٣) لا يخفى ما فى المقابلة بينه وبين البينة .

(٤) بناء على عموم حجية خبر الثقة في الأحكام الكلية لمثل المقام من جهة دلالة الخبر عن الفتوى بالالتزام على ثبوت الحكم الكلي كما أشرنا الى ذلك فى المسألة العشرين .

(٥) بل يكفي أن تكون مورداً لاصالة عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء ، والظاهر أنه يكفي في جريانها عدم الظن بالغلط الناشىء من كثرته . هذا إذا كانت الرسالة بخط المجتهد ، أما لو كانت بغير خطه اعتبر أن يكون الكاتب ثقة لأن الكتابة نوع من الخبر عن الفتوى .

(٦) بل هو فى الحقيقة تقليد ابتدائي لا عدول وكذا الحال فيما بعده .

(٧) قد عرفت سابقاً أنه الأقوى ، وكذا ما بعده مضافاً الى ما عرفت

غيره اعلم وجب العدول الى الثاني على الاحوط .

(مسألة ٣٨) ان كان الاعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فان امكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط (١) والا كان مخيراً بينهما .

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المجتهد ، أو في تبدل رأيه ، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده ، يجوز له البقاء (٢) الى أن يتبين الحال .

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ، ولم يعلم مقداره ، فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع ، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه (٣) فهو ، والا فيقضي المقـــدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط ، وان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (٤) .

في المسألة الرابعة والثلاثين من أن كون العدول في الفرض أحوط غير ظاهر لوجود القول بحرمة العدول حتى الى الاعلم .

(١) تقدم التعرض لهذا في المسألة الحادية والعشرين وذكرنا هناك أن ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامي ، من دون فرق بين أن يتردد الاعلم بين اثنين او عشرة (مثلا) وبين غـــيره من الفروض . ولا تبعـد دعوى السيرة أيضاً على ذلك ، لندرة تساوي المجتهدين ، وغلبة حصول التفاوت بينهم ، ولو يسيراً ، وشيوع الجهل بالأفضل ، وفقد أهل الخبرة في أكثر البلاد . وكون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيد جداً .

(٢) للاستصحاب .

(٣) يعني بالرجوع اليه حين الالتفات الى ذلك ، لا حين العمل ، كما تقدم في المسألة السادسة عشرة ، لكن سيأتي في المسألة الثالثة والخمسين تفصيل في المسألة فانتظر .

(٤) يعني المتيقن بطلانه ، إما يقيناً وجدانيا ، لليقين بمخالفته للواقع

(مسألة ٤١) اذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد ، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح (١) ام لا ، بنى على الصحة .

أو تنزيلا لمخالفته لفتوى من يجب الرجوع اليه بذلك . ووجه عدم وجوب قضاء المشكوك أصالة الصحة ، لاحتمال مصادفته للواقع ـ بناء على جريانها فى مثل ذلك وعدم اختصاصها بصورة عدم الشك على تقدير الالتفات ـ كما يشهد به خبر الحسين بن أبي العلاء ، ولعله مورد لبناء العقلاء . وسيأتى التعرض لذلك في مباحث الوضوء انشاء الله ، وإن كان الظاهر من المصنف (ره) في جملة من الفروع الآتيـة هناك ، هو التأمل والاشكال في ذلك . ويحتمل أن يكون الوجه في عدم وجوب القضاء ، أنه بأمر جديد ، وموضوعه فوت الواجب ، ولا يمكن احرازه بالاصل. (لكن) يشكل بأن مقتضى الجمع بين أدلة القضاء والاداء ، أنه بالامر الاول ، وان وجوب الاداء في الوقت بنحو تعـدد المطلوب فيكفي في وجوب القضاء استصحاب التكليف ـ مع ان الظاهر من أدلة القضاء أن الفوت المأخوذ موضوعا مجرد ترك الواجب فى وقته ، وهو مما يمكن اثباته بالاصل . نعم مع العلم بالكيفية لو جهل انطباق الواجب على المأتي به ، أشكل جريان اصاله عـدم الواجب ، لأنه من قبيل الاصل الجاري في المفهوم المردد بين معلوم الوجود ، ومعلوم الانتفاء ، المحقق في محله عدم جريانه . هذا لو كان الشك حادثا بعد العمل ، اما اذا كان مقارنا ، بان كان المكلف ملتفتا حين العمل الى عدم التقليد في عمله ، فلا مجال لاصالة الصحة ، لاختصاص أدلتها بصورة حدوث الشك بعـد العمل. كما أنه لو كان الشك في القضاء ناشئا من الشك في التكليف بالاداء ، كما لو كان عمره عشرين سنة ، وشك في أن بلوغه كان في سن خمس عشرة ، أو اربع عشرة ، فانه لا ريب في عدم وجوب القضاء لاصالة البراءة .

(١) صحة التقليد وفساده إنما يكونان مجرى للاصول الشرعية ، إذا

(مسألة ٤٢) اذا قلد مجتهداً ، ثم شك في انه جامع للشرائط ، ام لا ، وجب عليه الفحص (١) .

(مسألة ٤٣) من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافتاء (٢) وكذا من ليس

كانا مورداً لاثر عملي ولا يتضح ذلك الا في فروض عدول العامي عن المجتهد الى غيره مع اختلافهما في الفتوى ، بان كان رأي الثاني بطلان العمل المطابق لفتوى الاول ، فان قلنا بعدم لزوم التدارك بالقضاء إذا كان تقليده للاول صحيحا ، كانت صحة التقليد موضوعا للاثر العملي ، فيجري الاصل لاثباتها كما في سائر موارد الشك في الصحة ، غاية الأمر أن الصحة هنا إنما صارت موضوعا للاثر العملي بلحاظ كونها قيد موضوع الاثر ، وهو صحة العمل المستوجبة للاجزاء ، نظير صحة الوضوء المأخوذة قيداً في موضوع صحة الصلاة. وكذا الحال لو شك في كون عمله عن تقليد صحيح ، مع شكه في أصل التقليد ، فان أصل الصحة في عمله كاف في الاجتزاء به ، وعدم الاحتياج الى الاعادة . أو القضاء . هذا وسيأتي في المسألة الثالثة والخمسين ما له نفع في المقام فانتظر .

(١) إذ لا فرق بين الابتداء والبقاء ، فكما يجب الفحص في التقليد الابتدائي لعدم حجية مشكوك الحجية كذلك في البقاء على التقليد . نعم لو علم باجتماع الشرائط فيه سابقا بنى على بقائها للاستصحاب ، كما تقدم .

(٢) كما صرح به جماعة من الاعيان ، مرسلين له إرسال المسلمات ، وظاهر المسالك ، وغيرها ، انه اجماعي (اما) لانها منصب للنبي (ص) والامام (ع) من بعده ، فلا تجوز بغير اذنهما ، ولا إذن مع فقد بعض الشرائط ، لكن دليله غير ظاهر ، إذ ما تقدم من أدلة الشرائط انما يدل على اعتبارها في حجية الفتوى ، لا في جوازها تكليفا ، ولا على كونها من المناصب المختصة بالمعصوم. وأما ما دل على حرمة القول على الله سبحانه بغير علم ، فانما يقتضي حرمة

أهلاً للقضاء ، يحرم عليه القضاء (١) بين الناس ، وحكمه ليس بنافذ ، ولا يجوز

الفتوى من غير المجتهد ، لا من المجتهد الفاقد لبقية الشرائط ، بل يشكل اقتضاؤه الحرمة في غير المجتهد اذا كانت فتواه تطابق فتوى مرجعه في العمل ، لان حجية فتواه كافية في صدق العلم بالحكم ، فالفتوى ـ اعتماداً عليها ـ قول على الله بعلم . نعم لو اعتمد على رأيه الناقص ، كان تشريعا منه فى حجية رأيه ، فيكون به آثما ، لا أنه قول بغير علم (واما) لأنها اغواء واضلال ، لأن تكليف المفتى له لزوم العمل بغيرها . ولكنه يشكل (أولا) بأنه لا يتم ذلك مع موافقتها لفتوى الجامع للشرائط و (ثانياً) بأن المفتي إذا كان عالماً بالحكم ولو من جهة قيام الحجة عنده عليه تكون الفتوى موافقة لما دل على وجوب الاعلام ، وعدم الحجية لا ينافي ذلك ، نظير ما لو اخبر غير الثقة عند المخبر بثبوت الحكم الواقعى المعلوم لديه ، فانه اخبار عن الحكم الواقعى ولا يكون اضلالا ولا إغواء أصلا ، ولاسيما إذا قال المفتي ـ بعد أن أفتى بوجوب شيء ـ : إن فتواى ليست بحجة ، وليس عليك العمل بها ، وإنما عليك العمل بفتوى فلان .

فالمتحصل إذاً انه لا دليل على حرمة الفتوى ممن فقد بعض الشرائط ، إلا إذا صدق عليها انها فتوى بغير علم ، وإن كان الذي يظهر منهم — قدس سرهم — التسالم على اطلاق الحرمة ، فراجع كلماتهم .

(١) بلا اشكال فيه ، ولا خلاف ظاهر . وفي المسالك انه موضع وفاق بين أصحابنا ، وقد صرحوا بكونه إجماعياً انتهى . ويقتضيه ظهور النصوص ، والفتاوى ، فى كونه من المناصب المختصة بالامام ، على نحو لا يجوز لغيره التصدي له إلا باذنه ، ففي روايه اسحق بن عمار أنه قال امير المؤمنين « ع » لشريح : ياشريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي ، او وصي نبي ، او شقي . ورواية سليمان بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام : اتقوا الحكومة ، فان الحكومة إنما هي للامام العالم بالقضاء ، العادل في المسلمين ، لنبي او وصي نبي .

الترافع اليه (١) ولا الشهادة عنده (٢) والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وان كان(٣)

---

(١) وفى المسالك : إن ذلك كبيرة عندنا انتهى . ويقتضيه ما دل على حرمة الاعانة على الاثم ، وما دل على حرمة الامر بالمنكر ، وفي مقبولة ابن حنظلة الواردة في التحاكم إلى السلطان ، وإلى القضاة ، قال « ع » : من تحاكم اليهم فى حق أو باطل ، فانما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فانما يؤخذ سحتا وإن كان حقاً ثابتاً له ، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله تعالى أن يكفر به . . . الحديث ، ونحوها غيرها .

(٢) بلا اشكال ظاهر لأنها معاونة على الاثم اذا كانت بقصد فصل الخصومة ، والا ففي صدق المعاونة على الاثم اشكال ، بل لا يبعد عدم الصدق ، وحينئذ يشكل تحريمها الا من باب الامر بالمعروف ، على تقدير اجتماع شرائطه

(٣) كما هو المعروف والمدعى عليه الاجماع ، ويقتضيه صريح ما تقدم من مقبولة ابن حنظلة ، وإطلاقه يقتضي عدم الفرق بين الدَّين والعين ، بل لعل ظاهر ما في صدرها من فرض التنازع في الدَّين أو الميراث ذلك ، إذ حمل الميراث على ما كان دَيناً بعيد جداً ، وعلى هذا فالتحريم المذكور من قبيل التحريم بالعنوان الثانوي ، فيحرم التصرف فيه ، كما يحرم التصرف فى المغصوب ، وحملها على مجرد العقاب فى الأخذ ـ وإن جاز التصرف فى المأخوذ ـ خلاف الظاهر بلا موجب له ، واستبعاد ذلك لا يجدي في رفع اليد عن ظاهر الدليل . نعم مورد الرواية المأخوذ بحكم السلطان والقضاة ، فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدى شرائط القضاء . اللهم إلا أن يستفاد العموم من التعليل بقوله (ع): لأنه أخذه بحكم الطاغوت . . . الخ إذ الظاهر شمول الطاغوت لكل متصد للقضاء المحرم فتأمل جيداً . هذا وقد يتوهم معارضة المقبولة بخبر ابن فضّال في تفسير قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام »

الأخذ محقاً إلا إذا انحصر (١) استنقاذ حقه بالترافع عنده .

فكتب (ع) اليه بخطه : الحكام القضاة . قال ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذ ذلك الذي حكم به إذا كان قد علم أنه ظالم . ويدفعه ـ مع أن الخبر وارد في تفسير الآية الشريفة لا في بيان موضوع الحرمة مطلقاً ، واعتبار الظلم في صدق الباطل لا ينافي عدم اعتباره في صدق الحرمة ولو بعنوان آخر ـ أنه لا يظهر منه أن المراد من القضاة قضاة الجور ، فيمكن حمله على قضاة العدل ولو من جهة الجمع العرفي بينه وبين المقبولة .

(١) فانه يجوز ، كما عن جماعة منهم الشهيدان في الحواشي والمسالك ، وعن الأكثر المنع ، بل عن الروضة الاجماع عليه ، وكأنه لاطلاق النصوص ، ولكن لو سلم ، ولم تتم دعوى الانصراف عن صورة الانحصار ، فمحكوم بحديث نفي الضرر ، ومنه يظهر الاشكال في الاستدلال على المنع بأن الترافع إعانة على الأثم ، فانه مسلم ، لكن حديث نفي الضرر حاكم عليه ، وكذلك الاستدلال على المنع بأن الترافع اليه أمر بالمنكر ، وهو حرام ، فان دليل تحريمه محكوم أيضاً لعموم نفي الضرر ، لحكومته على جميع أدلة التكاليف ، مهما كانت ، ويؤيد الجواز ما ورد من الحلف كاذباً بالله تعالى لدفع الضرر المالي . ثم إن مقتضى عموم نفي الضرر عدم الفرق بين صورة فقد وجود الجامع للشرائط ، وصورة تعسر الوصول اليه ، وصورة عدم نفوذ قضائه مطلقاً أو على خصوص المدعى عليه ، وصورة عدم إمكان إثبات الحق عنده ، لفقد مقدمات الحكم لمن له الحق . نعم تختص بصورة العلم بالحق وجداناً ، أو تعبداً ، لقيام حجة عليه من إقرار أو بينة أو غيرهما ، ولا تشمل صورة الجهل بالحق ، لعدم ثبوت الضرر المالي كي ينفى بدليل نفيه .

(مسألة ٤٤) يجب في المفتي والقاضي (١) العدالة وتثبت العدالة (٢) بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة ، أو الاطمئنان بها ، وبالشياع المفيد للعلم .

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا ، يجوز له البناء على الصحة (٣) فى أعماله السابقة ، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا (٤) .

(مسألة ٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعلم فى مسألة وجوب (٥) تقليد الأعلم أو عدم وجوبه ، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز (٦)

---

(١) أما في الأول فلما تقدم ، وأما في القاضي فللاجماع .

(٢) قد تقدم الكلام فى طرق ثبوتها ، كما تقدم منه قدس سره الاكتفاء بحسن الظاهر المفيد للظن ، وتقدم وجهه واشكاله فراجع .

(٣) كما سبق في المسألة الواحدة والاربعين .

(٤) بالرجوع الى المجتهد الجامع للشرائط ، ولا يجوز له البناء على صحة الأعمال اللاحقة المطابقة للاعمال الماضية من جهة تلازمها فى الصحة ، لأن أصل الصحة ـ سواء قلنا انه من الامارات أم من الاصول ـ لا يثبت اللوازم العقلية لقصور دليله عن ذلك ، فالمقام نظير ما لو شك في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة ، فان قاعدة الفراغ الجارية فى الصلاة ، لا تثبت جواز الدخول فى الصلاة الثانية بلا طهارة .

(٥) فان جواز تقليد الاعلم وان كان متيقناً لا يحتاج الى التقليد ، لكن وجوبه وعدمه ، بحيث يجوز تقليد غير الأعلم مشكوك ، فلابد فيه من التقليد .

(٦) هذا الاشكال غير ظاهر ، لاطلاق دليل التقليد الشامل للمسألة

الاعتماد عليه ، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الاعلم في الفرعيات .

(مسألة ٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم فى المعاملات ، فالاحوط تبعيض (١) التقليد وكذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات ـ مثلا ـ والآخر في البعض الآخر .

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه (٢) الاعلام .

المذكورة ، وعموم بناء العقلاء عليه ، وإلا أشكل تقليد الحي فى جواز البقاء على تقليد الميت الذى قد سبق منه قدس سره الجزم به ـ مع أنه تقليد في حكم التقليد ـ كمفروض المسألة ، على أن وجوب تقليد الأعلم وعدمه ، كجواز البقاء على تقليد الميت ، من قبيل المسائل الفرعية ، لعدم وقوعها في طريق استنباط الأحكام لتكون من المسائل الأصولية .

(١) بل الأقوى ، لما عرفت آنفاً من وجوب تقليد الأعلم ولو مع التبعيض ، لعدم الفرق في بناء العقلاء عليه .

(٢) المستفاد من آية النفر الشريفة ، وجوب الاعلام حيث يترتب عليه إحداث الداعي العقلي إلى العمل بالواقع الذى هو متعلق الاعلام ، لاختصاص الانذار بذلك ، فاذا كان المكلف غافلا عن الحكم الكلي أو قاطعا بالخلاف ، أو متردداً على نحو يكون جهله عذراً ، وجب إعلامه ، لما يترتب عليه من احداث الداعي العقلي ، وإذا كان جاهلا جهلا لا يُعذر فيه لا يجب اعلامه ، وكذا لو انحصر الاعلام بطريق الخبر الذى لا يكون حجة فى نظر السامع فانه لا يجب ، لعدم ترتب الأثر المذكور ، ولا تبعد استفادة ذلك أيضا مما تضمن أن الغرض من إرسال الرسل قطع أعذار المكلفين واقامة الحجة عليهم مثل قوله تعالى : « أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير » « لئلا

يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » « فلله الحجة البالغة » ونحوه ، فتأمل .
ثم إن الظاهر اختصاص هـذا الصنف من الآيات بالحكم الالزامي ، فاذا كان المجهول حكما غير إلزامي لم يجب اعلامه (وأما) آية الكتمان فظاهرها وجوب الاظهار في مقام الاستعلام سواء ترتب عليه الانذار أم لا ، وسواء أكان الاستعلام بطريق السؤال — كما في المتردد اذا سأل عن الحكم — أم بمحض وجود الداعي الى معرفة الحكم ، والعلم به وان كان غافلا عن ذلك ، سواء أكان معتقداً خلاف الواقع ، أم غافلا عنه ، أم متردداً غافلا عن وجود من يجب سؤاله ، أم غير ذلك من موارد وجود الرغبة النفسانية في معرفة الحكم ، ولو لم تدفع إلى السؤال لوجود المانع ، فيكون بين مفاد الآية الشريفة وما سبق العموم من وجه ، ولعدم التنافي بين المفادين — لكونهما من قبيل المثبتين — يتعين العمل بهما معاً ، ولازم ذلك وجوب البيان مع السؤال وإن لم يكن السائل معذوراً في جهله ، بل لعلها تقتضي وجوبه مع عدم اعتقاد السائل حجية الخبر ، وقد عرفت عدم اقتضاء آية النفر وجوب الاعلام حينئذ (وكيف كان) ففي فرض المسألة ، كما يجب على الناقل أو المفتي خطأ إخبار الجاهل ، كذلك يجب على غيره من المكلفين ، لعموم الأدلة الدالة على وجوب الاعلام . نعم بناء على حرمة التسبيب إلى فعل الحرام يتأكد وجوب الاعلام بالنسبة إلى الناقل والمفتي خطأ ، لاستناد عمل العامي إلى فعلهما ، لكنه يختص بصورة الفتوى باباحة الواجب ، أو الحرام ، ولا يطرد في غيرهما ، مع أن الاستناد إلى الفتوى إنما يقتضي حرمتها لو كانت عمداً ، والمفروض خلافه ، وترك الاعلام الذي هو محل الكلام غير مستند اليه العمل . وأما ما دل على أن من أفتى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتواه ، فهو وإن دل على وجوب الاعلام فطرة وعقلا على خصوص المفتي ـ تخفيفاً للوزر ـ لكنه مختص بالفتوى بخلاف الواقع عمداً ، فلا يشمل ما نحن فيه . وسيأتي في بعض مباحث النجاسات التعرض إلى

(مسألة ٤٩) إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل (١) عن الحكم بعد الصلاة ، وأنه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك ، وكان ما فعله مطابقاً للواقع ، لا يجب عليه الاعادة .

(مسألة ٥٠) يجب على العامي فى زمان الفحص عن المجتهد ، أو عن الاعلم أن يحتاط فى أعماله (٢) .

(مسألة ٥١) المأذون ، والوكيل ، عن المجتهد فى التصرف في الاوقاف ، أو في أموال القصر ، ينعزل بموت (٣) المجتهد ، بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أوقيماً على القصّر فانه لاتبطل توليته(٤) وقيمومته على الاظهر .

قاعدة حرمة التسبيب فانتظر .

(١) قد عرفت فى المسألة السادسة عشرة صحة الصلاة مع المطابقة للواقع ولو لم يكن المصلي قاصداً للسؤال ، وللامتثال على الوجه الصحيح على تقدير الخطأ ، حتى مع قصد الاقتصار على بعض المحتملات . نعم لا بد من الاتمام فى الفرض برجاء الواقع وإلا كان تشريعاً محرماً ، فيلحقه حكمه من البطلان فى بعض صوره ، حسبما حررناه فى الأصول .

(٢) لعدم الامن من العقاب بدونه ، ويكفي في الاحتياط الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال ، لكن في وجوب الاحتياط على العامي فى صورة الفحص عن الأعلم تأمل ، لاحتمال عموم دعوى الاتفاق على جواز التقليد للفرض وإن لم يحضرني عاجلا من ادعاه صريحاً ، فلابد من مراجعة كلماتهم .

(٣) لارتفاع الاذن بالموت ، وبطلان الوكالة به إجماعاً .

(٤) أقول : المجتهد الجاعل للولاية (تارة) يجعلها عن نفسه للولي ،

بحيث تكون ولاية الولي من شؤون ولاية المجتهد الذي نصبه (وأخرى) يجعلها عن الامام (ع) فتكون من شؤون ولاية الامام (ع) ، وإن كان الجاعل لها المجتهد — بناء على أن له ولاية الجعل عنهم (ع) — وما ذكره في المتن ، يتم في الثانية ، لا في الأولى . وحينئذ فاللازم التفصيل بين الصورتين إلا أن يقوم إجماع على خلافه ، كما يظهر مما عن الايضاح من نفي الخلاف عن عدم انعزال الأولياء والقوّام المجعولين من قبل المجتهدين ، ولذلك قال في الجواهر في كتاب القضاء — بعد ما حكى ما عن الايضاح — : إن تم إجماعاً فذاك ، وإلا كان المتجه ما ذكرنا — يعني الانعزال — نعم لو كان النصب وكيلاً أو ولياً عن الامام ، وكان ذلك جائزاً له ، لم ينعزل قطعاً . انتهى . نعم قد يستشكل في صحة الصورة الأولى بأن النيابة عن المجتهد إنما تصح لو كانت الولاية ثابتة للمجتهد بما هو في مقابل الامام ، أما إذا كانت ثابتة له بما هو نائب عن الامام فلا يصح منه جعلها لغيره بعنوان كونه نائباً عنه ، إذ ليس لذاته موضوعية في الأثر المذكور ، فلا معنى للنيابة عنه فيه ، إذ لا معنى للاستخلاف عن شخص في ما ليس له . ولكن يدفعه أن نيابة الولي عن المجتهد على الأول ليس في نفس الولاية بل في نيابته عن الامام في الولاية ، فالمقام نظير ما لو كان في ذمة زيد واجب فاستناب فيه عمراً فلما اشتغلت ذمة عمرو بالواجب المستناب فيه مات فاستناب وارثه بكراً عنه فبكر ينوب عن عمرو في النيابة عن زيد بالواجب لا أنه ينوب عن زيد بالواجب ، وهكذا لو استناب بكر شخصاً ثالثاً كخالد فانه ينوب عن بكر في النيابة عن عمرو في النيابة عن زيد بالواجب فاذن لا مانع ثبوتاً من جعل المجتهد الولاية لشخص على كل من النحوين . نعم قد يشكل إثباتاً جعلها على النحو الثاني كما تقدمت الاشارة اليه في عبارة الجواهر المتقدمة من جهة عدم ظهور دليل عليه فان العمدة في ولاية الفقيه

(مسألة ٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١) .

ما دل على كونه حاكماً وقاضياً ، وثبوت ذلك للحكام والقضاة الذين كانوا في عصر صدور النصوص المتضمنة لذلك ، غير ظاهر والمتيقن ثبوتها على النحو الأول فاذا جعلها المجتهد على النحو الثاني فالمرجع أصالة عدم ترتب الأثر ، ويدفع ذلك أن المرتكز في أذهان المتشرعة ويستفاد من النصوص أن منصب القضاء منصب نيابي ، فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل خصومة ونصب قيم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الامام ، فمنصوبه منصوب الامام ولا يقصد به كونه نائباً عن الامام أو عن المجتهد ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت . مع أنه لو سلم كون منصوب المجتهد نائباً عنه فانعزاله بالموت غير ظاهر لجواز كون نيابته من قبيل نيابة الوصي لا الوكيل الذي قام الاجماع على انعزاله بالموت . ثم لو بني على جواز الجعل لكل من النحوين ، وأنه على التقدير الأول ينعزل بموت المجتهد فشك في كيفية الجعل امتنع الاستصحاب لتردد المجعول بين فردين معلوم الزوال ومعلوم البقـــاء ولا أثر للجامع ليجري استصحابه ، وأما استصحاب جواز التصرف فهو من الاستصحاب التعليقي المعارض بأصالة عدم ترتب الأثر كما حقق في محله .

(١) لأن المراد من صحة التقليد كونه جارياً على الموازين العقلائية وهذا المعنى مفقود في صورة الشك في جواز البقاء ، وكذا في صورة الغفلة عن ذلك واعتقاده جواز البقاء ، فانه وإن كان معذوراً في هذه الصورة عند العقل لكنه لا يخرج عن كونه غير جار على الموازين العقلائية لأن جواز البقاء على تقليد الميت مشكوك والغفلة عن ذلك لا تجعله صحيحاً كما لو غفل وقلد من لا يكون واجداً للشرائط كالكافر والفاسق ، كما أن كون رأي الحي جواز

(مسألة ٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرة مثلاً في التسبيحات الاربع واكتفى بها أو قلد من يكتفي فى التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة (١) الأعمال السابقة ،

البقاء على تقليد الميت لا يجعله صحيحاً إذ لا يكون به جاريا على الموازين اللازمة في التقليد . نعم لو كان قد اجتهد في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت فأدى رأيه الى ذلك كغيره من المجتهدين كان تقليده بذلك صحيحاً ، لأن التقليد الصحيح لابد أن يكون من مباديه الاجتهاد لما عرفت آنفاً من أن حجية التقليد لابد أن تنتهي الى الاجتهاد لئلا يلزم الدور أو التسلسل . وعلى هذا لا بأس باستثناء هذه الصورة من حكم المسألة لكن المنصرف من العبارة غيرها .

(١) هذا إما مبني على اقتضاء موافقة الأمر الظاهري للاجزاء ، لكن المحقق فى محله خلافه لقصور أدلته عن إثبات ذلك ، وإطلاق دليل الواقع محكّم ، أو على دعوى قيام الدليل عليه بالخصوص وهو إما ظاهر الاجماع ، بل نسب الى بعض دعوى صريح الاجماع بل الضرورة عليه . لكن مع أنه غير ثابت ، أن المحكي عن العلامة والعميدي (قدهما) دعوى الاجماع على خلافه . وإما لأنه لولاه لم يبق وثوق بالفتوى ، لكنه جار في كثير من موارد الأحكام الظاهرية التي يحتمل قيام أمارة فى المستقبل على خلافها . وإما لدعوى قيام السيرة عليه لكنها غير ثابتة أيضاً . وإما لدعوى كونه مقتضى نفي العسر والحرج ، لكنها غير مطّردة فى جميع فروض المسألة . وإما لأن ما دل على جواز العدول أو وجوبه إنما دل عليه بالاضافة الى الوقائع اللاحقة ، إذ العمدة فيها الاجماع أو أصالة التعيين فى الحجية عند الدوران بينه وبين التخيير ، وكلاهما لا يثبتان الحجية بالاضافة الى الوقائع السابقة لاهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقن ولاسيما مع تصريح جماعة من الأعاظم بالرجوع في الوقائع السابقة الى فتوى

الأول وعدم وجوب التدارك بالاعادة أو القضاء ، ولورود استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصالة التعيين لانها أصل عقلي لا يجري مع جريان الأصل الشرعي . وبالجملة : استصحاب الحجية لفتوى الميت بالاضافة الى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع . نعم لو كان دليل حجية فتوى الحي بعينها دليلاً لفظياً أمكن التمسك باطلاقه بالاضافة الى جميع الوقائع لاحقة وسابقة لكنه غير ظاهر كما عرفت في مسألة جواز تقليد الميت . وكذا الحال في جميع الموارد التي يكون فيها العدول الى مجتهد مخالف في الفتوى للمرجع فى الزمان السابق إذا كان دليله لبياً لا يمكن التمسك باطلاقه بالاضافة الى الوقائع السابقة فان القدر المتيقن في حجية فتوى اللاحق لما كان خصوص الوقائع اللاحقة كان المرجع فى الوقائع السابقة استصحاب الحجية لفتوى السابق بلا مانع ، فاذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط فعدل المقلد الى غيره المخالف له في الفتوى اقتصر في العدول على الوقائع اللاحقة لا غير . نعم لو كان العدول لأجل أعلمية المعدول اليه فوجوب العدول اليه يقتضي تدارك الأعمال السابقة لاطلاق دليل حجية فتوى الأعلم حتى بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقة كاللاحقة . أما فى غير ذلك من موارد العدول فالحكم فيه كما تقدم . وكذلك الحكم لو عدل المجتهد عن الفتوى بالطهارة الى الفتوى بالنجاسة مثلا فان المقلد يجب عليه العمل بالفتوى اللاحقة فى الوقائع المتجددة اللاحقة ولا يجب عليه التدارك بالاعادة أو القضاء بالاضافة الى الوقائع السابقة لعين الوجه المتقدم . اللهم إلا أن يقال : اعتراف المفتى بخطئه فى فتواه الأولى مانع من صحة الاعتماد عليها من أول الأمر ، لأن حجيتها مشروطة بعدم الاعتراف بالخطأ ولو بعد حين ، فالفتوى التي يعلم بلحوق الاعتراف بالخطأ فيها ليست موضوعاً لدليل الحجية ولا مشمولة لعمومه . نعم لو كان العدول لنسيان المستند من دون

وكذا لو أوقع عقداً (١) أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني . وأما اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والاعمال السابقة محكومة بالصحة وان كانت مع استعمال ذلك الشيء وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً

اعتراف منه بخطئه واحتمل صحته كان استصحاب الحكم الظاهري الثابت سابقاً في محله ، فتأمل جيداً . وأما حكم المجتهد نفسه بالاضافة الى أعماله السابقة على العدول الى خلاف ما أفتى به أولاً ، فالظاهر وجوب التدارك عليه ، لأن الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقة لا فرق فيه بين الوقائع السابقة واللاحقة فمقتضى وجوب العمل به لزوم التدارك بالاعادة أو القضاء . ودليل الفتوى الأولى بعد نسيانه أو اعتقاده الخطأ فيه لا يصلح لاثبات صحة الأعمال السابقة كما هو ظاهر . هذا ومقتضى ما ذكرنا في وجه عدم لزوم التدارك في مفروض مسألة المتن أنه لو كان عمل العامي في مدة من عمره بلا تقليد غفلة أو عمداً ، فالمدار في صحة أعماله مطابقتها لفتوى من يجب الرجوع اليه حال العمل لا حال الالتفات أو النـــدم لحجية الفتوى السابقة في حقه دون اللاحقة . نعم لو فرض اختلاف الفتوى حال العمل فلأجل عدم حجية إحدى الفتويين بعينها قبل الاختيار يكون المدار في صحة العمل مطابقته لما يختاره من الفتويين ولو بعد العمل ، أما مع فرض اتفاق الفتاوى حال العمل أو انفراد المجتهد المفتي ، فالمدار في صحة العمل مطابقته للفتوى حينه لا غير ، وإن حدث الاختلاف في الفتوى بعد ذلك .

(١) لا فرق في جميع ما ذكرنا بين العبادات والمعاملات ، والتفصيل بينهما بوجوب التدارك في الثانية دون الأولى ، بدعوى اختصاص الاجماع

فلا يحكم بعـــد ذلك (١) بطهارته وكذا فى الحلية والحرمة فاذا أفتى المجتهد الاول بجواز الذبح بغير الحـــديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمته فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الاكل . وأما اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا .

على عدم التدارك بها دون الثانية ضعيف ، لما عرفت من منع الاجماع ، والمتعين العمل بما ذكرنا . والمتحصل منه أمور : (الأول) إذا عدل جوازاً أو وجوباً لا يجب عليه تدارك الأعمال السابقة المخالفة لفتوى المعدول اليه إلا إذا كان أعلم (الثاني) إذا عدل المجتهد عن فتواه الى ما يخالفها عملاً وجب على مقلديه تدارك الأعمال السابقة المخالفة للفتوى اللاحقة إذا كان يعترف بخطئه فى الفتوى (الثالث) أن حكم المجتهد نفسه لو عدل الى ما يخالف فتواه وجب تدارك الأعمال السابقة المخالفة للمعدول اليها (الرابع) أن العامل بلا تقليد المدار في صحة عمله الموافقة للفتوى حين العمل ، إلا إذا تعددت واختلفت ، فان المدار الموافقة للفتوى التي يختارها بعد ذلك (الخامس) أن الكلام في هذه الأمور يطرد في العبادات والمعاملات على نسق واحد .

(١) هذا غير ظاهر فان طهارة الماء من آثار عدم انفعاله بملاقاة النجاسة في مقام التطهير ، والملاقاة لما كانت سابقة كانت مورداً لتقليد الأول لا الثاني ، وكذا الحال في حليـة لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد ، فانها من آثار تذكيته بغير الحـــديد ، وهي واقعة سابقة يكون المرجع فيها فتوى الأول وتترتب عليها أحكامها ، فلا فرق بين الزوجة المعقود عليها بالفارسية التي تبقى على الحلية بعد العدول الى الثاني ، لأن حليتها من آثار صحة العقد بالفارسي الواقع فى حال تقليد الأول وبين المثالين المذكورين ، وكذا لو قلد الأول في تطهير الثوب والبدن بالماء مرة . ثم بعد وقوع التطهير قلد الثاني فان الطهارة في

حال تقليد الثاني من آثار التطهير السابق فهو واقعة سابقة يرجع فيها الى تقليد الأول ، وهكذا الحال في أمثال ذلك من الموارد . والمعيار أن الأثر الثابت حال تقليد الثاني إن كان من آثار السبب الواقع في حال تقليد الأول ، فالعمل فيه على تقليد الأول وإن كان من آثار أمر حاصل حين تقليد الثاني فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأول مثلا لو كان عنده مسكر فأفتى له الأول بطهارته فرتب عليه أحكام الطهارة ثم مات فقلد من يقول بنجاسته وجب عليه اجتنابه لأن الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة بخلاف حلية الزوجة المعقود عليها بالفارسية سابقاً ، أو اللحم المذبوح حيوانه بغير الحديد ، أو الثوب الذي طهره سابقاً بالماء مرة ، أو الماء الملاقي للنجس في مقام التطهير أو نحو ذلك ، فان الجميع يرجع فيها الى فتوى الأول لاستنادها الى امر سابق صحيح في نظر الأول وقد قلده فيه ، ولا فرق في الواقعة السابقة بين سببية شيء وعدمها ، واشتغال ذمة وفراغها ، وحصول امتثال وعدمه ، فلاحظ وتأمل .

﴿ تنبيه ﴾ قد تقدم في المسألة الاحدى والأربعين أنه إذا شك في صحة التقليد بنى على الصحة ، وذكرنا هناك أن جريان أصل الصحة مبني على اعتبار صحة التقليد في الاجزاء ظاهراً بعد العدول . وهـــذا المبنى لا يتم بناءً على ما ذكرنا ، لأن حجية الفتوى الأولى بالاضافة الى الأعمال السابقة حتى بعد العدول لم يشترط فيها التقليد . وحينئذ لو شك في صحة التقليد السابق فان رجع الى الشك في حجية الفتوى التي يطابقها العمل وجب عليه الفحص عن ذلك ، ليحرز الاجتزاء به ظاهراً ، ولا مجال لاجراء أصالة الصحة لعدم كونها موضوعاً لأثر عملي ، وإن رجع الى الشك في صحة المقدمات التي اعتمد عليها عند التقليد مثل صحة البينة القائمة على عدالة المجتهد أو اجتهاده أو نحو ذلك ، فلا أثر للشك المذكور بعد أن أحرز بعد العدول شرائط الحجية (وبالجملة)

(مسألة ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو ايقاع أو اعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه (١) إذا كانا مختلفين ، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً فى استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميت .

المدار في عدم وجوب التدارك حجية الفتوى السابقة التي كان العمل على طبقها سواء أكان اعتماداً عليها أم لا ، وسواء أكان اعتماده على حسب الموازين أم لا ، فلاحظ .

(١) لا ينبغي التأمل في أن إطلاق الوكالة يقتضي إيكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل ، فاذا وكله على شراء فرس بدرهم وكان نظر الوكيل أن المطابق لمفهوم شراء الفرس بالدرهم هو كذا كان موضوعاً للتوكيل ونافذاً في نظره . نعم إذا اتفق التفات الموكل الى الاختلاف في التطبيق فقد يشكل ذلك من جهة أن نظر الموكل مانع من عموم التوكيل لمورد الاختلاف . ويدفعه أنه وإن كان يمنع من عمومه بنظر الموكل تفصيلا لكن لا يمنع من عمومه إجمالا وهو كاف فى جواز العمل ، مثلا إذا وكله في أن يعقد له على امرأة ، وكان الموكل يعتقد فساد العقد بالفارسية والوكيل يعتقد صحته فان موضوع الوكالة وهو العقد الصحيح باطلاقه الاجمالي ينطبق على العقد بالفارسية وإن كان لا ينطبق باطلاقه التفصيلي بنظر الموكل . نعم إذا كانت قرينة على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل أو كان ما يصلح أن يكون قرينة على ذلك لم يصح عمل الوكيل بنظره المخالف لنظر الموكل ، وإن لم يكن كذلك فاطلاق التوكيل يقتضي جواز عمل الوكيل بنظره ، ومجرد التفات الموكل الى الاختلاف غير كاف فى تقييد إطلاق التوكيل ، ففي مقام الاثبات لا مانع من الأخذ بالاطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة . وكذلك الكلام فى الوصي إذ هو كالوكيل من

هذه الجهة ، فان الوصاية استنابة فى التصرف بعد الممات ، والوكالة استنابة في حال الحياة . وأما المتبرع عن الغير فى عبادة كصلاة وصوم ، أو غير عبادة كوفاء دَين ، فلا ينبغي التأمل فى جواز عمله بنظره حتى مع التفات المتبرع عنه الى خطأ المتبرع فى التطبيق ، ومنعه عن العمل ، لأن عمل المتبرع ليس منوطاً بأمر المتبرع عنه ، ولا باذنه ، وإنما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع ، فاذا علم بحصولها صح منه التبرع وإن كان يخالفه المتبرع عنه ويخطؤه بنظره التفصيلي . وأما الأجير على عمل فيجوز أن يستأجر على العمل بنظره ، كما يجوز أن يستأجر على العمل بنظر المستأجر ، وعلى العمل بنظر شخص ثالث وإن كان نظرهما مخالفاً لنظره ، لأنه يكفي فى صحة الاجارة ترتب أثر عقلائي على العمل ، وكل ذلك مما يترتب عليه أثر عقلائى ولو كان هو الفراغ الاحتياطي . نعم مع علم الأجير ببطلان العمل العبادي لا تصح الاجارة ، لعدم القدرة على التقرب . أما إذا لم يكن العمل عبادة يكون الأجير قادراً على العمل حتى مع اعتقاد البطلان ، وكذا لو كان عبادة مع احتمال كونه موضوعاً للأمر ، وحينئذ لا مانع من صحة الاجارة إذا كان يترتب عليه تفريغ ذمة المنوب عنه احتياطاً ولو بنظر المستأجر حتى لو كان الأجير يعتقد عدم ترتب الأثر المذكور عليه ، فان أمان المستأجر من الخطر كاف في كونه أثراً مصححاً للاجارة وأخذ الاجرة .

هذا حال الاجارة فى مقام الثبوت ، أما في مقام الاثبات فان كانت قرينة على تقييد العمل بنظر شخص معين تعين العمل عليها ، وإلا كان مقتضى إطلاق الاجارة العمل بنظر الأجير على نحو ما تقدم في الوكيل . ومن ذلك تعرف حكم الوصي عن الميت في الاستنابة عنه فى صلاة أو صيام ، فانه إن كانت قرينة على تقييد الوصية بالعمل بنظر شخص معين فالعمل عليها ، وإلا كان مقتضى

(مسألة ٥٥) اذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا ، أو العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لا يصح البيع بالنسبة الى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين (١) فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا فى كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ، ومذهب الأخر صحته .

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار (٢) تعيين الحاكم بيد المدعي إلا اذا كان مختار المدّعى عليه أعلم بل مع وجود الأعلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً .

إطلاقها الاستنابة فى العمل المطابق لنظر الوصي ، وكذلك الحال فى الوكيل عن الحي فى الاستنابة عنه في العبادات التي تجوز فيها النيابة عن الحي ، فان مقتضى إطلاق التوكيل أن يكون عمل الأجير صحيحاً بنظره لا بنظر الأجير ، ولا بنظر الأصيل . ومن ذلك تعرف الاشكال فى بعض الحواشي على المقام .

(١) هذا غير ظاهر ، فان وجود العقد وإن كان متقوماً بالطرفين كما ان حكمه الواقعي في مقام الثبوت متقوم بهما أيضاً ، فلا يكون إلا صحيحاً للمتعاقدين معاً أو فاسداً كذلك إلا أن حكمه الظاهري يمكن التفكيك فيه بين الطرفين فيكون صحيحاً في حق أحدهما فاسداً فى حق الآخر ، كما أنه يمكن اختلافه بالنظر فيكون صحيحاً بنظر أحدهما فاسداً بنظر الآخر وتختلف الآثار بالنسبة اليهما ، ولا مانع من مثل هذا التفكيك فان الماء الواحد يمكن أن يكون طاهراً في حق أحد المكلفين ونجساً في حق الآخر . نعم ربما يؤدي ذلك الى النزاع والمخاصمة فيتعين الرجوع الى الحاكم فى حسمها .

(٢) الكلام تارة فى صورة تساوي الحكام في الفضيلة وأخرى في صورة اختلافهم ، وكل منهما إما يكون الخصمان فيها مدعياً ومنكراً أو متداعيين ، ففي الأول من الأولى لا إشكال عندهم في كون الاختيار بيد

المدعي ، وفي المستند دعوى الاجماع عليه وهو العمدة فيه المعتضد بالاجماع على انه لو رفع أحد الخصمين أمره الى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجب عليه الاجابة ، وهذا لا يطرد في المنكر لأنه لو رفع أمره الى الحاكم لا يسمع منه انكاره وإن طلب تخليصه من دعوى المدعي لا تجب على الحاكم إجابته . هذا وقد استدل على الحكم المذكور بان المدعي له الحق ، فان كان المقصود منه الاشارة الى الاجماع المذكور فهو وإلا توجه عليه الاشكال بان المراد من الحق إن كان الحق المدعى فهو غير ثابت وإن كان حق الدعوى فهو لا يوجب كون اختيار الحاكم له . وفي الثاني من الأولى لا يكون الاختيار لواحد معين منهما بل أذا سبق أحدهما الى رفع أمره الى الحاكم فحكم له نفذ حكمه ، ولو رفعا أمرهما الى حاكمين ينفذ حكم من سبق بالحكم لدخوله تحت أدلة النفوذ بلا مانع ، ولو اقترنا لم ينفذ أحدهما لعدم المرجح ونفوذهما معاً ممتنع للتنافي ، وفي كفاية سبق حضور أحدهما عند الحاكم في تعينه إشكال والأظهر عدمه لعدم الدليل عليه . نعم وجوب طلب الحاكم لغير الحاضر ووجوب اجابته عليه يقتضي تقديم الحاكم الذي يسبق الحضور عنده بعد الطلب لا تقديم الحاكم بمجرد الحضور عنده وإن لم يطلب لعذر . وأما الصورة الثانية بقسميها فالمشهور المدعى عليه الاجماع وجوب الرجوع الى الأعلم لما في مقبولة ابن حنظلة من قوله : فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم ، فقال (ع) : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما . . . الحديث . لكن موردها صورة اختلاف الحكمين والتعدي عنه الى غيرها محتاج الى قرينة مفقودة . بل هو خلاف ظاهر إطلاق ما في صدر الرواية ، فالعمل عليه متعين ولاسيما وأن البناء على الترجيح بذلك يستدعي الترجيح بغيره من المرجحات المذكورة في رتبة المرجح المذكور

(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه (١)

وفى غيرها من الرتب وهو مما لم يلتزم به أحد . نعم إذا كانت الشبهة حكمية وكان الأعلم قد تعين تقليده على المتخاصمين وجب الترافع عنده ، لما عرفت من وجوب تقليد الأعلم ، أما إذا كانت الشبهة موضوعية أو كان الخصمان مجتهدين أو مقلدين لمن هو أعلم منه مع الاتفاق فى الفتوى جاز الترافع الى غير الأعلم (وبالجملة) . ما دام لم يلزم من رفع المدعي أمره الى غير الأعلم مخالفة لفتوى الأعلم (الحجة) : لا مانع من الرجوع الى غير الأعلم ويجب على الخصم متابعته . بل بناء على ما يأتي من حجية الحكم بنحو يجوز نقض الفتوى به ، ومن وجوب سماع الدعوى غير الجازمة يجوز لمن يقلد الأعلم فى عدم استحقاق الحبوة أن يدعي الاستحقاق عند من يرى استحقاقها ، فاذا حكم له بها جاز له أخذها وإن كان مذهب مقلده عدم جواز أخذها ، لأن حكم الحاكم مقدم في الحجية على الفتوى فلاحظ .

(١) كما لعله المشهور ، وفي الجواهر : لما هو المعلوم ، بل حكى عليه الاجماع بعضهم من عدم جواز نقض الحكم الناشىء عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك ، وإنما يجوز نقضه بالقطعي من اجماع أو سنة متواترة أونحوهما انتهى . وكأنه لما فى مقبولة ابن حنظلة من قوله (ع) : فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله .

لكن أطلق جماعة جواز النقض عند ظهور الخطأ (ففي الشرائع) : كل حكم قضى به الأول وبان للثاني فيه الخطأ فانه ينقضه ، وكذا لو حكم به ثم تبين الخطأ ، فانه يبطل الأول ويستأنف الحكم بما علمه . ونحوها ما في القواعد ، والارشاد ، فيحتمل أن يكون مرادهم صورة العلم بوقوع الخطأ فيه سواء أعلم بخطأه للواقع أم بخطأه في طريق الواقع وإن احتمل موافقته للواقع ،

ولعله مقتضى إطلاق العبارة ، وحملها بعضهم على ما إذا كان الحكم ناشئاً عن اجتهاد غير صحيح . واحتمل في الجواهر حملها على ما إذا تراضى الخصمان بتجديد الدعوى عند حاكم آخر ، لكن كلاً من الحملين مشكل ، فان الثاني خلاف إطلاق ما دل على حرمة رد الحكم ، ووجوب تنفيذه ، الشامل لصورة تراضي الخصمين برده ، وليس هو من حقوق المحكوم له ، كي يكون منوطاً برضاه وعدمه (والأول) مبني على أن الحكم الصادر عن اجتهاد صحيح حكم بحكمهم (ع) دون غيره ، وهو غير ظاهر مع ثبوت الخطأ في الاستناد ، كما إذا حكم اعتماداً على بينة غير عادلة مع اعتقاد عدالتها ، أو على رواية اعتقد ظهورها في الحكم مع عدم ظهورها لدى الحاكم الآخر ، أو ثبوت الخطأ في المستند ، كما إذا اعتمد على ظاهر رواية لم يعثر على قرينة على خلافه وقد عثر عليها الحاكم الآخر ، أو على بينة تزكي الشهود مع علم الحاكم الثاني بفسقهم ونحو ذلك ، فان القضاء الصادر من الحاكم وإن كان عن مبادىء مشروعة واجتهاد صحيح إلا انه مخالف للواقع في نظر الحاكم الثاني ، لقيام حجة عنده على الخلاف ، وحينئذ لا يكون حكماً بحكمهم (ع) (وبالجملة) : الحكم الصادر من الحاكم الجامع لشرائط الحكم الصادر عن اجتهاد صحيح وإن كان طريقاً شرعاً الى الواقع لكل أحد ، لكن كما يسقط عن الطريقية عند العلم بمخالفته للواقع ، كذلك يسقط عن الطريقية عند العلم بوقوع الخطأ في طريقه وفي مباديه ، وقيام الحجة على خلافه ، وإن احتمل موافقته للواقع . وعلى هذا فاطلاق ما ذكره الجماعة من جواز نقض الحكم مع وقوع الخطأ فيه في محله . اللهم إلا أن يقال قوله (ع) : فاذا حكم بحكمنا . لا يراد منه الحكم الواقعي الآلهي ، لأن لازمه عدم وجوب تنفيذ الحكم مع الشك في كونه كذلك ، لعدم إحراز قيد موضوعه ، وكذا مع العلم ، لأن العلم حينئذ حجة ، ولا معنى

لجعل حجية الحكم حينئذ ، بل المراد منه الحكم الواقعي بنظر الحاكم فيكون النظر موضوعاً لوجوب التنفيذ ، فالمعنى أنه إذا حكم بما يراه حكمهم (ع) وجب قبوله وحرم رده ، ومقتضى إطلاقه وجوب القبول ولو مع العلم بالخطأ فى مباديه . نعم ينصرف عن الحكم الجاري على خلاف موازين الاستنباط عمداً أو سهواً أو نسياناً ، ويبقى غيره داخلا في عموم الدليل وإن علم فيه الخطأ فى بعض المبادىء الذي يكثر وقوعه من المجتهدين ، ولذا وقع الاختلاف بينهم فى كثير من المسائل (نعم) قد يشكل ذلك بأن الارتكاز العقلائي في باب الحجية يساعد على اعتبار عدم العلم بالخطأ فيها ، فمعه تنتفي الحجية ، (ويدفعه) أن حجية الحكم ليست من قبيل حجية الخبر عن حس أو حدس ، بل فيه نحو من الموضوعية وشبه بها ، لأنه منصب وولاية ، فحكم الحاكم نظير حكم الوالي والأمير واجب الاتباع ولو مع العلم بالخطأ ما دام يحتمل موافقته للواقع (وبالجملة) : فرق واضح — فى نظر العرف — بين جعل قول المجتهد : حكمت بأن هذا نجس ، حجة ، وجعل قوله : هذا نجس ، حجة ، فانه مع العلم بالخطأ فى طريق الأول لا يسقط عن الحجية ، وفي الثاني يسقط . وإن شئت قلت : مقتضى إطلاق ما دل على نفوذ الحكم نفوذه مطلقاً على نحو الموضوعية ، ولذا صرّح المصنف (ره) في قضائه تبعاً لما في الجواهر بوجوب تنفيذ الحكم وإن كان مخالفاً لدليل قطعي نظري كاجماع استنباطي ، وخبر محفوف بقرائن وأمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول انتهى .

وهذا لا يتم إلا على السببية المحضة والموضوعية الصرفة ، وإلا فلا معنى لجعل الطريقية فى ظرف العلم بالخلاف أو الوفاق فكيف يكون الحكم حجة مع القطع بخلافه ؟ وإن كان الالتزام بذلك صعباً جداً ، لأنه حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى فكيف يحتمل وجوب قبوله وحرمة رده ؟ ويكون الراد عليه الراد على

الله تعالى . وأنه على حد الشرك بالله تعالى . وفي صحيح هشام بن الحكم قال رسول الله (ص) : إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار . فان هذا صريح في عدم موضوعية للحكم ، وموردة وإن كان الشبهات الموضوعية ، لكن دليل وجوب القبول وحرمة الرد ، إذا حمل على الطريقية فى الشبهات الموضوعية لابد أن يحمل عليها في الشبهات الحكمية ، لعدم إمكان التفكيك عرفاً بين الموردين في الدليل الواحد ، فيتعين حمل الدليل على الطريقية والحجية . ولأجل أنه يمتنع جعل الطريقية فى ظرف العلم بالواقع يمتنع العمل بالدليل مع العلم بمخالفة الحكم للواقع . أما مع احتمال الموافقة للواقع فيجب العمل بدليل حجيته وإن علم بوقوع الخطأ في طريقه ، لما عرفت من أنه سنخ آخر فى قبال سنخ الخبر والفتوى ، ولم يثبت عند العقلاء قدح مثل هذا العلم بالخطأ فى الحجية عندهم على نحو يكون كالقرينة المتصلة التي يسقط بها إطلاق المطلق ، فالعمل بالاطلاق متعين (فان قلت) : سلمنا عموم دليل الحجية لجميع صور احتمال الموافقة للواقع حتى مع العلم بالخطأ فى الاستناد ، أو المستند ، أو قيام حجة على خلافه ، لكن العموم المذكور معارض بدليل حجية الحجة القائمة على الخلاف فما الوجه في تقديم دليله على دليل تلك الحجة ؟ . (قلت) : مورد دليل حجيته — وهو مقبولة ابن حنظلة — صورة التنازع فى الميراث الظاهر في التنازع فى الحكم الكلي على وجه الجزم ، وهو إنما يكون مع الحجة فلو بني على العمل بالحجة فى مقابل الحكم لزم تخصيص المورد وهو غير جائز ، فيتعين البناء على الأخذ بالحكم ورفع اليد عن الحجة . نعم مقتضى إطلاق مورد المقبولة العموم لصورة العلم بالخلاف ، لكن يجب الخروج عن الاطلاق في الصورة المذكورة بقرينة امتناع جعل الحجية فى صورة العلم بالخلاف .

ولو لمجتهد آخر إلا اذا تبين خطؤه (١) .

(مسألة ٥٨) اذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ، ثم تبدل رأي المجتهد فى تلك المسألة ، لا يجب على الناقل (٢) إعلام من سمع منه الفتوى الأولى ، وان كان أحوط ، بخلاف ما اذا تبين له خطؤه في النقل فانه يجب عليه الاعلام .

(مسألة ٥٩) اذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا (٣) ، وكذا

هذا والمتحصل مما ذكرنا أن الحكم إذا كان معلوم المخالفة للواقع لا يجوز الأخذ به ، ومتى كان محتمل الموافقة للواقع يجوز الأخذ به ، بل يجب سواء أعلم بالخطأ في طريق ذلك الحكم في الاستناد أو المستند أم لا ، وسواء أقامت حجة على خلافه أم لا . نعم إذا كان الخطأ ناشئاً عن تقصير فى الاجتهاد عمداً أو سهواً ، بحيث كان جارياً على خلاف الموازين اللازمة فى الاجتهاد ، فلا يجوز العمل به لانصراف دليل حجيته عن مثل ذلك . (نعم) يشكل ذلك بأن لازمه أن لو كان المختصمان عالمين بالواقع ، لا مجال لحكم الحاكم مع قيام الاجماع على فصل الخصومة به . (ويدفعه) أن الاجماع المذكور هو المستند لا المقبولة ونحوها ، بل ما في ذيل المقبولة من الرجوع الى المرجحات ظاهر فى اختصاصها بصورة عدم العلم بالواقع .

(١) بناء على ما عرفت منا لا يصح هذا الاستثناء إلا إذا حمل على تبين خطأ المجتهد فى مخالفة الواقع تبيناً علمياً ، وبناء على ما ذكره المصنف (ره) — تبعاً لصاحب الجواهر — لا يصح إلا إذا حمل على تبين الخطأ على نحو لا يكون الاجتهاد صحيحاً .

(٢) الظاهر أن هذا التفصيل بين الفرضين مبني على حرمة التسبيب الى الوقوع فى الحرام ، وكون الفرض الثاني منه دون الأول ، وقد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثامنة والأربعين فراجع .

(٣) لأصالة التساقط في المتعارضين ، لكن عرفت فيما سبق تقريب

البينتان ، وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع (١) ، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع (٢) وفي تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما فى الرسالة (٣) مع الأمن من الغلط (٤) .

عموم أدلة الترجيح والتخيير للمقام ، فلاحظ المسألة العشرين . هذا مع العلم بعدم العدول فلو احتمل وكان التاريخ مختلفاً تعين العمل بالمتأخر ، وكذا الكلام فيما يأتي من صور التعارض .

(١) لأن النقل طريق الى السماع ، فالعمل بالسماع يستوجب العلم بمخالفته للواقع . هذا مع وحدة التاريخ ، وأما مع اختلافه وعدم احتمال العدول ، فانه وإن كان التعارض ـ بدواً ـ حاصلاً بينهما ، لكن العرف يقدم السماع على النقل ، بل يمكن دعوى انصراف دليل الحجية عن مثله .

(٢) إذا لم تكن الرسالة بخط المجتهد كان الفرض راجعاً الى الفرض السابق ، لأن الكاتب للرسالة بمنزلة المخبر عن المجتهد ولو بواسطة حكاية الكاتب عن خط المجتهد الحاكي عن قوله . وأما إذا كانت الرسالة بخط المجتهد فيشكل الترجيح ، لأن الخط حاكٍ عن الفتوى ، فيكون التعارض قائماً بين خطه وقوله . وأصالة عدم الخطأ فيهما على حد واحد . نعم لو ثبت عند العقلاء ترجيح الأوثق منهما كان العمل عليه أيهما كان ، وكذا فى الفرض الآتي .

(٣) إن كانت الرسالة بخطه كان الفرض نظير تعارض السماع والنقل ، لأن الخط بمنزلة القول ، وإن كانت بغير خطه كان من قبيل تعارض النقلين فيجري عليه حكمه .

(٤) يعني بالمقدار اللازم فى جريان أصالة عدم الخطأ ، ويحتمل أن يكون المراد الوثوق التام ، ويكون هو الوجه في الترجيح على النقل لعدم حصول ذلك فيه .

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ، ولم يكن الأعلم حاضراً فان أمكن تأخير الواقعة الى السؤال ، وجب ذلك (١) وإلا فان أمكن الاحتياط تعين(٢)وإن لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم،وان لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل(٣) بقول المشهور بين العلماء اذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور ، وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء (٤) وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الاموات ، وإن لم يمكن ذلك أيضاً ، يعمل بظنه ، وإن لم

---

(١) قد عرفت في أوائل المبحث أنه لا مانع من العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، وعليه فلا يجب التأخير إلا حيث يتعذر الاحتياط .

(٢) هذا مبني على عدم عموم الاجماع على عدم لزوم الاحتياط على العامي مع إمكان التقليد للمقام ، وإلا جاز له الرجوع الى غير الأعلم ، وعلى عدم إطلاق يدل على حجية الفتوى ، وإلا تعين العمل به بالنسبة الى فتوى غير الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة للأعلم تفصيلا أو إجمالا ، كما أشرنا الى ذلك فى مبحث وجوب الفحص عن الأعلم ، فراجع المسألة الثانية عشرة ، فكأن موضوع كلام المصنف (ره) صورة العلم بالاختلاف وأن الاجماع على جواز الرجوع الى غير الأعلم مختص عنده بصورة تعذر الاحتياط .

(٣) كما تقتضيه مقدمات الانسداد الجارية في الواقعة الخاصة المقتضية للأخذ بالظن الأقوى ، فالأقوى ، فلو بني على عدم تماميتها جاز عقلاً الأخذ بأحد المحتملات على التخيير ، وكذا الحال في الرجوع الى أوثق الأموات وما بعده .

(٤) بناء على أن مقدمات الانسداد الجارية في الواقعة إنما تقتضي حجية الظن بنحو الحكومة لا الكشف ، وإلا جرى ما تقدم في المسألة الثالثة والخمسين ، وكذا الحال في صورة الرجوع الى غير الأعلم ، فانه لو بني على

يكن له ظن بأحد الطرفين ، يبني على أحدهما ، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة أو القضاء .

(مسألة ٦١) اذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات ، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني ؟ الأظهر الثاني (١) والأحوط مراعاة الاحتياط .

حجية فتواه شرعاً — ولو بتوسط مقدمات الانسداد بناء على الكشف — كان الحكم ما تقدم في المسألة المذكورة . أما بناء على خلاف ذلك ، فيتعين التدارك بالاعادة أو القضاء .

(١) لأن تقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني المفروض الصحة ، فالرجوع الى الأول بعد تقليد الثاني ليس من البقاء على التقليد ، بل هو من التقليد الابتدائي ، فاذا كان رأي الثالث وجوب البقاء تعين البقاء على تقليد الثاني ، وإذا كان رأيه جواز البقاء وجواز العدول تخير المكلف بين البقاء على تقليد الثاني والعدول الى الثالث . هذا بناء على ما تقدم في المسألة الثالثة والخمسين من عدم انتقاض التقليد الصحيح الواقع في زمان بتقليد مجتهد آخر في زمان لاحق ، لعدم حجية رأي المجتهد اللاحق بالاضافة الى الوقائع السابقة المطابقة لرأي المجتهد في ذلك الزمان . أما بناء على الانتقاض ، فان كان رأي المجتهد الثالث وجوب البقاء على تقليد الميت ، تعين على المكلف البقاء على تقليد الأول ، لأن عدوله السابق الى الثاني — بعد موت الأول — في غير محله في نظر المجتهد الثالث ، وإن كان رأيه جواز العدول وجواز البقاء جاز للمكلف البقاء على تقليد الثاني ، والعدول الى الثالث ، وإن كان رأيه وجوب العدول تعين العدول من الثاني اليه . وعلى هذا ما استظهره المصنف (ره) مبني على ما تقدم منه في المسألة الثالثة والخمسين .

(مسألة ٦٢) يكفي فى تحقق التقليد أخذ الرسالة (١) والالتزام بالعمل بما فيها ، وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء ، وان كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم ، عدم البقاء ، والعدول الى الحي ، بل الاحوط استحبابًا على وجهٍ (٢) عدم البقاء مطلقًا ولو كان بعد العلم والعمل .

---

(١) قد عرفت أن أخذ الرسالة ، والالتزام ، ونحوهما ، مما لا يرتبط بالتقليد ، بل ليس هو إلا العمل اعتماداً على فتوى المجتهد ، كما لا ينبغي التأمل فى كفاية ثبوت حجية الرأي آناً ما في جواز الاستصحاب الذي هو الوجه في وجوب البقاء وجوازه ، ولا يتوقف على العمل ، ولا على الالتزام . نعم بناء على ما ذكرنا من كون التقليد هو العمل برأي الغير مع عدم العمل حال الحياة يكون العمل بعد الوفاة برأي المجتهد من قبيل التقليد الابتدائي للميت الذي حكي الاجماع على المنع عنه ، وإن كان الاستصحاب ، وبناء العقلاء ، يقتضيان عدم الفرق بين العمل وعدمه ، ولكن عموم الاجماع لمثل الفرض لا يخلو من تأمل . وأشكل منه ما لو تحقق الالتزام فقط بلا عمل ، فان وجود القول بجواز البقاء في مثله مانع عن انعقاد الاجماع على المنع عنه وإن لم يتحقق التقليد ، ومثله ما لو تحقق العمل بلا اعتماد على الفتوى ، فانه وإن لم يتحقق التقليد لكن انعقاد الاجماع على المنع عن بقاء الحجية في مثله غير واضح ، وإن كان قريباً فراجع وتأمل . كما أنك عرفت في المسألة الثالثة والخمسين أن صحة الاعمال السابقة تتوقف على مطابقتها للفتوى الحجة حال العمل ، ولا تتوقف على الاعتماد على الفتوى حال العمل الذي هو من مقومات التقليد ، فالصحة ليست موقوفة على تحقق التقليد ، بل موقوفة على الحجية واقعاً فلاحظ .

(٢) كأن المراد بهذا الوجـــه احتمال عموم معاقد الاجماعات على عدم

(مسألة ٦٣) في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير (١) المقلد بين العمل بها ، وبين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم .

(مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي ، وهو ما إذا كان مسبوقا أو ملحوقا بالفتوى ، وإما وجوبي ، وهو ما لم يكن معه فتوى ، ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير (٢) المقلد بين العمل به ، والرجوع الى مجتهد آخر . وأما القسم الأول، فلايجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع الى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى ، وبين العمل به .

(مسألة ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعيض (٣) حتى فى أحكام العمل الواحد ، حتى أنه لو كان ـ مثلا ـ فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة ، واستحباب التثليث فى التسبيحات الاربع وفتوى الأخر بالعكس ، يجوز أن يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة .

جواز تقليد الميت للحدوث والبقاء ، وإن كان يعارض هـذا الاحتمال احتمال المنع ، كما نسب إلى أكثر القائلين بجواز البقاء . فالعدول موافق للاحتياط فى وجه ، مخالف له في وجه آخر .

(١) هذا التخيير موقوف في العبادات على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، فلو قيل بعدمه تعين التقليد لغير الاعلم ، ولا يجوزله العمل بالاحتياط مع التمكن من تقليد غيره الأعلم .

(٢) قد عرفت أنه لا يتم على إطلاقه ، بناء على عدم جـواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

(٣) قد عرفت في المسألة الثالثة والثلاثين الاشكال فى جواز التبعيض ، ولا سيما في العمل الواحد ، فقد (يشكل) بالخصوص بأن الصلاة الفاقدة لجلسة

(مسألة ٦٦) لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي ، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلابد من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى إشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط ، مثلاً الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر ، لكن اذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضؤ به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً ، والاحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم وأيضاً الاحوط التثليث فى التسبيحات الاربع ، لكن اذا كان في ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت ، فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط التيمم به ، وان كان عنده الطين ـ مثلا ـ فالاحوط الجمع ، وهكذا .

الاستراحة المقتصر فيها على تسبيحة واحدة باطلة فى نظر كل واحد منهما ، فالاقتصار عليها فى مقام الامتثال مخالفة لهما معاً (وفيه) أنه ـ بعد البناء على جواز التبعيض فى التقليد ـ لا تقدح مخالفة كل واحد من المجتهدين مستقلا ، لعدم تقليد كل واحد منهما كذلك ، بل لما كان التقليد لهما معاً على نحو الانضمام فالقادح مخالفتهما كذلك وهي منتفية ، لأن الصلاة المذكورة موافقة لهما معاً (فان قلت) كما انها موافقة لهما كذلك مخالفة لهما (قلت) هذا مسلم ، لكن مخالفتهما في غير مورد التقليد لهما . أما فى مورد التقليد لهما ، فهي موافقة لهما لا غير ، كما يظهر من مقايسة المقام بالتبعيض فى عملين كالصلاة والصيام (فان قلت) المجتهد المفتي بعدم وجوب جلسة الاستراحة إنما يفتي بذلك في الصلاة المشتملة على التسبيحات الثلاث ، كما أن المفتي بالاقتصار على تسبيحة واحدة إنما يفتي بذلك فيما اشتمل على جلسة الاستراحة ، فترك جلسة الاستراحة ،

(مسألة ٦٧) محل التقليد ومورده هو الاحكام الفرعية العملية ، فلا يجري في اصول الدين (١)

والاقتصار على تسبيحة واحدة ليس عملا بفتوى المجتهدين ولو على نحو الانضمام (قلت) الارتباط بين الاجزاء في الثبوت والسقوط لا يلازم الارتباط بينها في الفتوى ، فان مرجع الفتويين إلى عدم جزئية الجلسة ، وعدم جزئية مازاد على التسبيحة الواحدة ، وليس هو ارتباطياً . فالعمدة في الاشكال على جواز التقليد للمجتهدين فى العمل الواحد هو إشكال التبعيض الذي تقدمت الاشارة اليه .

(١) إجماعاً ادعاه جماعة ، بل ادعي إجماع المسلمين عليه ويقتضيه ـ فى معرفة الله جل شأنه ، وفي معرفة نبيه الكريم «ص» ـ أن الوجه في وجوب المعرفة عقلا من مناط وجوب شكر المنعم ، وفى وجوبها فطرة من مناط وجوب دفع الضرر المحتمل لايحصل بالتقليد ، لاحتمال الخطأ في الرأي ، فلا يحصل الأمن من الخطر ، ولا الأمن مما ينافي الشكر ، وحجية الرأي تعبداً إنما توجب الأمن من ذلك على تقدير المعرفة فيمتنع أن تثبت بها ولو تعبداً . وأما باقى الأصول فعدم جواز التقليد فيها للاجماع المتقدم (وأما) ما دل على وجوب العلم والمعرفة من الآيات ، والروايات ، فلا يقتضي ذلك ، لأن دليل حجية الرأي ـ لو تم ـ يوجب حصول المعرفة بها تعبداً تنزيلا ، ولا يتوجه الاشكال المتقدم هنا ، لأن المعرفة فى ما عدا الأصلين الأولين ليست شرطاً في الحجية ، وإنما الشرط المعرفة بها لا غير ، والمفروض حصولها ، فاذاً العمدة في عدم جواز التقليد هو الاجماع (فان قلت) تكفي فى عدم جواز التقليد أصالة عدم الحجية (قلت): لا مجال للأصل المذكور مع الدليل ، وهو ما دل على حجية الرأي في الفروع ، كبناء العقلاء ، وقوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر » وقوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » ونحوهما من أدلة التقليد فى الفروع ، فانها ـ لو تمت

وفى مسائل أصول الفقه (١) ولا فى مبادىء الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما (٢)

دلالتها على جوازه فى الفروع ـ دلت على جوازه في الأصول ـ بنحو واحد، فليس الموجب للخروج عن عموم الادلة إلا الاجماع المستفيض النقل ، وتمام الكلام فى هذا المقام موكول إلى محله ، كالكلام في وجوب كون المعرفة عن النظر والدليل ـ كما هو المنسوب إلى جمع ، وعدم وجوبه ـ كما نسب إلى آخرين ـ وحرمته ـ كما نسب إلى غيرهم ـ وإن كان الأظهر الأول مع خوف الضلال بدون النظر ، والأخير مع خوف الضلال به ، والثاني مع الأمن من الضلال على تقدير كل من النظر وعدمه . فراجع وتأمل .

(١) لخروجها عن محل الابتلاء للعوام المقلدين فلو فرض كونها محلا للابتلاء ـ ولو بتوسط النذر ونحوه ـ لم يكن مانع من عموم أدلة التقليد لها ، ولذا جزم المصنف ـ رحمه الله ـ فى صدر المسألة السادسة والأربعين بأنه يجب على العامي أن يقلد الأعلم ، في مسألة وجوب تقليد الاعلم وفى المسألة الخامسة عشرة بوجوب رجوع العامي إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه . ويظهر منه ـ قدس سره ـ ومن غيره كونها من المسائل الأصولية وإن كان التحقيق أنها من المسائل الفرعية ، لا من الأصولية ، لعدم وقوعها في طريق استنباط الأحكام كما أشرنا إلى ذلك آنفاً .

(٢) هذا يتم في ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلي ، أما ما يقع فى طريق تطبيق الحكم الكلي ، وتشخيص موضوع الامتثال ، مثل كثير من مسائل النحو والصرف المحتاج اليها في تصحيح القراءة والذكر ، والاذان ، والاقامة ، وصيغ العقود ، والايقاعات ، مثل مسائل الادغام ، والمد والوقف على الساكن ، والتحريك فى الدرج ، وغير ذلك من المسائل الموقوفة على نظر لا يتمكن منه العامي مما سيتعرض له المصنف « ره »

ولا في الموضوعات المستنبطة (١) العرفية أو اللغوية ، ولا في الموضوعات الصرفة فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل ـ مثلا ـ وقال المجتهد انه خمر ، لا يجوز له تقليده . نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله ، كما في إخبار العامي العادل ، وهكذا ، وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالاحكام العملية .

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الاعلميـــة (٢) في ما أمره راجع الى المجتهد

في مباحث القراءة فلا بد فيها من التقليد ، لعموم أدلته . نعم المسائل التي لا يحتاج اليها إلا في مقام استنباط الحكم الكلي لا مجال للتقليد فيها ، لخروجها عن محل الابتلاء بالنسبة إلى العامي .

(١) موضوعات الاحكام الشرعية قسمان : (الأول) ما يكون مفهومه شرعياً مخترعاً للشارع الأقدس سواء قلنا بالحقيقة الشرعية أم لا كالصلاة والصيام ونحوهما (الثاني) مالا يكون كذلك بأن كان عرفياً أو لغوياً ، وكل منهما إما أن يكون المفهوم بذاته وحدوده واضحاً لا يحتاج إلى نظر واجتهاد ، وإما أن يكون محتاجاً إلى ذلك ، فالأول من كل منهما لا يحتاج إلى تقليد ، لوضوحه لدى العامي كالمجتهد ، فلا معنى لحجيـة رأي المجتهد فيه ، والثاني من كل منهما محتاج إلى التقليد ، لعموم أدلته كالصلاة والصيام ، والصعيد والغناء ، والاناء ، والجذع ، والثني ، ونحوها ، والبناء على عدم جواز التقليد فيها يقتضي البناء على وجوب الاجتهاد أو الاحتياط فيها ، ولا يظن الالتزام به من أحد ـ فضلا عن المصنف «ره» ـ فقد أدرج ـ كغيره ـ بيان مفهوم مثل هذه الموضوعات في هذه الرسالة وغيرها من رسائله المعـــدة للفتوى والعمل بها فلاحظ .

(٢) الظاهر أن هذا مما لا إشكال فيه ، لاطلاق مثل التوقيع الشريف .

إلا فى التقليد . وأما الولاية على الايتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية . نعم الأحوط فى القاضي (١) أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه

(مسألة ٦٩) إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟ فيه تفصيل (٢) فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط ، فالظاهر عدم الوجوب وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام ، بل لا يخلو عن قوة .

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد إجراء (٣) أصالة البراءة أو الطهارة

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، وما دل على أن العلماء ورثة الأنبياء ، وأنهم كانبياء بنى اسرائيل ، وأنهم خلفاء النبي «ص» ، ونحو ذلك . لكن قد تعرضنا في (نهج الفقاهة) للمناقشة فى تمامية ما ذكر لاثبات الولاية للفقيه ، لقصور سند بعضها ، ودلالة الآخر ، وذكرنا هناك أن العمدة فى إثبات الولاية ما دل على كون المجتهد قاضياً وحاكما ، الظاهر في ثبوت جميع ما هو من مناصب القضاة والحكام له ، فحينئذ يشكل الحكم فيما لم يثبت كونه من مناصب القضاة والحكام ، فان ثبوت ولاية المجتهد فيه إنما يكون من جهة العلم باذن الشارع فى التصرف أو عدم رضاه بتركه وإهمال الواقعة . لكن الدليل المذكور لما كان لبياً تعين الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، وهو ولاية الأعلم عند التمكن منه ، كالاقتصار على المتيقن وهو ولاية المجتهد عند التمكن منه . فالعمدة إذاً فى عدم اعتبار الأعلمية ظهور الاجماع عليه .

(١) تقدم الكلام فى هذا فى المسألة السادسة والخمسين .

(٢) تقدم الكلام في هذا فى المسألة الثامنة والأربعين وغيرها .

(٣) لأن إجراءها مشروط بالفحص ، وهو عاجز عنه ، فاجراؤها بدونه مخالفة لدليل الشرطية ، وهذا بخلاف الشبهات الموضوعية ، فان

أو الاستصحاب فى الشبهات الحكمية . وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهده فى حجيتها . مثلاً إذا شك فى أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ؟ ليس له إجراء أصل الطهارة ، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا ، يجوز له اجراؤها بعد أن قلد المجتهد فى جواز الاجراء .

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجهول الحال ، لا يجوز تقليده (١) وإن كان موثوقاً به فى فتواه ، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه ، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته فى الامور العامة ، ولا ولاية له فى الاوقاف والوصايا وأموال القصَّر والغيَّب .

(مسألة ٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي فى جواز العمل إلا إذا كان حاصلاً من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من ألفاظه ، في رسالته ، والحاصل أن الظن ليس حجة (٢) الا إذا كان حاصلاً من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل .

اجراءها ليس مشروطاً بالفحص ، ولو فرض اشتراطه به فليس هو بماجز عنه ، فلا مانع من رجوعه اليها عند اجتماع الشرائط كالمجتهد .

(١) يعني لا يجوز تقليده واقعاً في الأول لفقد الشرط ، وظاهراً في الثاني ، لعدم ثبوت حجية رأيه ، وكذا الحال في باقي الأحكام .

(٢) لما دل على نفي حجيته من الأدلة الشرعية ، والعقلية من دون ثبوت مخصّص . والله سبحانه ولي التوفيق ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، والحمد لله رب العالمين .

فصل فى المياه

الماء إما مطلق (١) أو مضاف كالمعتصر من الاجسام ، أو الممتزج بغيره مما يخرجه عن صدق اسم الماء . والمطلق أقسام الجاري ، والنابع (٢) غير الجاري

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الطهارة

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الغر الميامين . واللعنة على أعدائهم أجمعين .

(١) وعرّف بما يصح إطلاق لفظ الماء عليه من غير إضافة (يعني يصح بلا تجوز ولا عناية) وهذا بخلاف الماء المضاف كماء الرمان ، وماء الورد ، فان اطلاق لفظ الماء ـ مفرداً بلا إضافة ـ عليه مجاز ، والذي يكون اطلاقه عليه حقيقة ، ماء الرمان ، أو ماء الورد . كما أن إطلاق ماء الورد على ماء الرمان مجاز وكذا اطلاق ماء الرمان على ماء الورد . ومن هنا ظهر أن تقسيم الماء إلى المطلق والمضاف بلحاظ المسمى ، كما ظهر أن مفهوم الماء جامع حقيقي بين أفراده ، ومفهوم الماء المضاف جامع انتزاعي بين أفراده فانها حقائق متباينة .

(٢) الموجود فى كلام جماعة تقسيمه إلى جار ، ومحتقن ، وماء بئر ، وتقسيم المحتقن إلى كثير وقليل . وكأن موضوع القسمة ماء الأرض ، ولذا لم يذكر في أقسامه ماء المطر ، وعدم ذكر النابع في الأقسام إما لدخوله في الجاري ـ كما صرح به بعض ـ حيث عرفه بالنابع غير البئر . أو فى البئر ـ كما هو ظاهر آخرين ـ بل عن المحقق البهبهاني : « أن النابع الراكد عند الفقهاء فى حكم البئر » . والأمر سهل .

والبئر ، والمطر ، والكر ، والقليل ، وكل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهر (١) من الحدث والخبث .

---

(١) إجماعاً مستفيض النقل ، بل وضوحه أغنى عن الاستدلال عليه بالآيات الشريفة مثل قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » بناء على أن المراد من لفظ الطهور فيها إما المطهّر بناء على أنه أحد معانيه ـ كما عن بعض ـ فيدل على طهارته في نفسه بالالتزام ، أو الطاهر المطهّر ـ كما عن جمع أنه أحد معانيه ـ أو ما يتطهّر به كالسَّحور والفَطور ـ كما هو أحد معانيه قطعاً ـ فيدل أيضاً بالالتزام على طهارته في نفسه . هذا ولكن من المحتمل إرادة المبالغة منه فان (فعول) أيضاً من صيغ المبالغة كالصبور والحسود ، فان الطهارة ذات مراتب متفاوتة ، ولذا صح التفضيل فيها بلفظ (أطهر) ومع هذا الاحتمال يشكل الاستدلال . وأشكل منه الاستدلال به على المطهّرية لغيره ـ حتى بناء على حمل الهيئة على المبالغة ـ بدعوى أن المبالغة لا معنى لها إلا بلحاظ المطهرية لغيره ، إذ فيه ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أن هذا المعنى من المبالغة مجاز لا يجوز ارتكابه في الاستدلال . وإن كان الأقرب الحمل على المعنى الثالث لعدم ثبوت المعنيين الأولين ، ولكونه أقرب من الحمل على المبالغة ، لخفاء وجهها . وأما قوله تعالى : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به » فدلالته على المطلوب سالمة عن الاشكال المتقدم وإن كانت لا عموم فيها ، لوروده في واقعة خاصة ، إلا أن يتمسك بالاجماع على عدم الفرق ، كالاجماع على عدم الفرق بين ماء السماء وغيره . ثم إنه لا تخلو النصوص الشريفة من الدلالة على طهارته ومطهريته ، ففي رواية السكوني عن علي عليه السلام : « الماء يُطهر ولا يطهّر » . وفي صحيح ابن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام : « كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض

(مسألة ١) الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر (١) لكنه غير مطهر لا من الحدث (٢) ولا من الخبث (٣)

وجعل لكم الماء طهوراً » ، وفي غيرها : « إنه تعالى جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً » . ومورد الأخير الحدث ، كما أن مورد ما قبله الخبث . بل هو ظاهر رواية السكوني بقرينة المقابلة بالنفي ، كما أنه لا عموم في الجميع بالاضافة إلى ما يتطهر به ، فلا بد من تتميم الدلالة بالاجماع المحقق في الجملة .

(١) يعني مع طهارة أصله ، ويكفي في ذلك الاستصحاب وأصالة الطهارة.

(٢) كما هو المشهور ، ويقتضيه الكتاب المجيد مثل قوله تعالى : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً » والسنة التي هي بمضمونه وبغير مضمونه كما ستأتي في محلها إن شاء الله . وعن الصدوق : « جواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد لخبر يونس عن أبي الحسن « ع » قلت له : « الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ، قال « ع » : لا بأس بذلك » ، لكن عن الشيخ أنه خبر شاذ أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره » انتهى . وكفى بهذا موهناً له ومانعاً عن الاعتماد عليه . وعن الحسن جواز استعمال مطلق المضاف عند عدم الماء . ولم يظهر له مستند .

(٣) كما هو المشهور أيضاً ، ويقتضيه ظاهر كثير من النصوص الواردة في الموارد المتفرقة مثل قوله « ع » : « لا يجزىء من البول إلا الماء » ، وقوله عليه السلام في تطهير الاناء من الولوغ : « اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء » ، ونحوهما غيرهما وهو كثير . وقد تقدم صحيح ابن فرقد الظاهر ـ بقرينة الامتنان ـ في انحصار المطهّر بالماء . وعن المفيد والسيد ـ قدهما ـ جواز رفع الخبث به . وعن الأول الاستدلال عليه بالرواية . وعن الثاني الاستدلال عليه بالاجماع . لكن الرواية مرسلة والاجماع معلوم العدم . وأما اطلاق الامر

بالغسل والتطهير ، فقيد بالنصوص المشار اليها مع قرب دعوى انصراف الأول إلى الغسل بالماء ، لارتكاز مطهريته عرفاً وشرعاً دون غيره من المايعات . كما لا تبعد دعوى اجمال الثاني ، وحصوله بغير الماء يحتاج إلى دليل ، ولو بني على اطلاقه كان مقتضاه الاكتفاء بزوال العين . وأما رواية غياث : « لا بأس أن يغسل الدم بالبزاق » فلعلها المشار اليها في كلام المفيد لكنها ـ مع أنها مهجورة ـ أخص من المدّعى ـ لو كان البصاق من المضاف ـ وإلا كانت أجنبية عنه مع أن ظاهر رواية غياث الأخرى : «لا يغسل بالبصاق شيء غير الدم »، مناف له ، فلا مجال لتتميمها بعدم القول بالفصل ونحوه . ثم إن المحكي عن السيد « ره » الاستدلال على ما ذكرنا بأن الغرض إزالة عين النجاسة ، وهو يحصل بالغسل بالمضاف ، ومقتضى هذا الاستدلال عدم وجوب تطهير المتنجس بما لا تبقى عينه ، وحصول الطهارة بمجرد زوال عين النجاسة بكل مزيل وإن لم يكن مضافاً ، ولكنه كما ترى خلاف النصوص المتقدمة الآمرة بالغسل والتطهير فضلا عن النصوص الظاهرة في تعيين الماء . وعن الكاشاني « ره » التفصيل بين الموارد التي وردفيها ذلك فلا بد من الماء وبين غيرها فيكفي زوال العين . وفيه أن هذا خلاف استصحاب النجاسة من دون دليل عليه ـ مضافاً إلى أنه خلاف ما ثبت إجماعاً وارتكازاً من عدم الفرق بين الموارد . وانكار سراية النجاسة إلى الجسم ـ ليسقط الاستصحاب ـ خلاف ظاهر النصوص الموافق للارتكاز العرفي من سراية أثر عين النجاسة إلى ملاقيها . فلاحظ ما ورد في المرق والعجين اللذين أصابها قطرة من خمر أو نبيذ . وقوله (ع) : « ما على الميل ينجس حباً من الماء» ، ويشير الى ذلك ما في رواية عمر بن شمر الواردة في طعام ماتت فيه الفارة قال (ع) « إنما استخففت بدينك حيث أن الله تعالى حرم الميتة من كل شيء »وما ورد في التطهير من البول من أن الغسلة الثانية لازالة الأثر ، وغير ذلك ، فلاحظ .

ولو فى حال الاضطرار (١) وان لاقى نجساً تنجس (٢) وإن كان كثيراً بل وإن كان مقدار (٣) الف كر فانه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة ولو بمقدار رأس ابرة في أحد أطرافه فينجس كله . نعم إذا كان جارياً من العالي الى السافل ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي (٤) منه كما إذا صب الجلاب من ابريق على يد كافر فلا ينجس ما في الابريق وان كان متصلاً بما فى يده .

---

(١) لعدم الفرق بين الحالين فيما ذكرنا ، وعن ابن أبي عقيل : مطهرية المضاف حينئذ . ودليله غير ظاهر كما تقدم في رفع الحدث .

(٢) إجماعاً محكياً عن كتب الفاضلين ، والشهيدين ، وغيرها . وعن السرائر نفي الخلاف فيه . وقد تدل عليه الأخبار الواردة في نجاسة الزيت والسمن والمرق ونحوها بملاقاة النجاسة ، لأنها وإن لم تكن من المضاف إلا أنها مثله في الميعان الموجب لسراية النجاسة حسب الارتكاز العرفي ، فالتعدي عنها الى المضاف نظير التعدي منها الى المايعات التي ليست من المضاف ، بل قد عرفت أنه يظهر من رواية عمر بن شمر المتقدمة أن ذلك من أحكام النجاسة .

(٣) كما يقتضيه اطلاق معاقد الاجماعات والكلمات ، لكنه لا يخلو من تأمل لعدم السراية عرفاً في مثله نظير مايأتي من عدم السراية الى العالي الجاري الى السافل والنصوص الواردة في السمن ، والمرق ، ونحوهما غير شاملة لمثله . وثبوت الاجماع على السراية في الكثرة المفرطة غير ظاهر . ومن هنا يسهل الأمر فى عيون النفط المستخرج في عصرنا المعلوم غالباً مباشرة الكافر له بالرطوبة المسرية .

(٤) كما هو المشهور ، بل قيل : الظاهر أنه مذهب الكل عدا السيد فى المناهل . لعدم ثبوت سراية النجاسة كلية فى المايعات ، وإنما الثابت منها فى غير مثل ذلك . والرجوع الى العرف الذي هو مقتضى الاطلاقات المقامية يقتضي البناء على عدم السراية للنجاسة من السافل الى العالي ، فانه المطابق لمرتكزاتهم . ومثله الكلام في

(مسألة ٢) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد (١) عن اطلاقه . نعم لو مُزج معه غيره وصُعد كماء الورد يصير مضافاً .

(مسألة ٣) المضاف المصعد مضاف (٢) .

(مسألة ٤) المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد لاستحالته بخاراً (٣) ثم ماءً

(مسألة ٥) اذا شك في مايع أنه مضاف أو مطلق ، فان علم حالته السابقة أخذ بها (٤)

سراية النجاسة من العالي الى السافل مع تدافع السافل عليه كما في الفوارة . أما مع عدم التدافع من أحدهما الى الآخر فلا إشكال في السراية من كل منهما الى الآخر

(١) لصدق الماء عليه عرفاً الذي هو المعيار في الاطلاق .

(٢) لما تقدم من الصدق العرفي ، لكن في اطراده في جميع الموارد تأملا .

(٣) الموجبة لمغايرته له عرفاً على نحو لا يجري معه استصحاب الحكم لتعدد الموضوع . وهذا هو المدار في مطهرية الاستحالة ، لجريان اصالة الطهارة حينئذ بلا معارض ، كما سيأتي في محله انشاء الله ، فاذا انقلب البخار ماءً كان المرجع في حكمه أصالة الطهارة أيضاً ، لا استصحابها ، لتعدد الموضوع عرفاً كما في البخار

(٤) للاستصحاب ، هذا إذا كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية . أما لو كان بنحو الشبهة المفهومية ، للشك في حدود المفهوم ، وقيوده على نحو يستوجب الشك في صدقه على المورد ، أشكل جريان الاستصحاب ، لأنه من الاستصحاب الجاري في المفهوم المردد كالجاري في الفرد المردد . وأما استصحاب الحكم السابق فلا مانع منه مثل استصحاب كونه مطهراً من الحدث ، والخبث ، إذا علم أنه كان مطلقاً ، أو استصحاب انفعاله بالملاقاة ، إذا علم كونه مضافاً كثيراً . لكنه من الاستصحاب التعليقي المعارض بالاستصحاب التنجيزي غالباً ، فلو لم يكن معارضاً أو بنينا على حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي ، أو كان الحكم

وإلا فلايحكم(١) عليه بالإطلاق ، ولا بالإضافة ، لكن لا يرفع الحدث (٢) والخبث وينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً وإن كان بقدر الكر لا ينجس ، لاحتمال كونه مطلقاً ، والأصل الطهارة (٣) .

(مسألة ٦) المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مرّ ، وبالاستهلاك (٤) في الكر أو الجاري .

السابق تنجيزياً فلا بأس بجريانه .

(١) إذ لا موجب للحكم بذلك من دليل أو أصل .

(٢) لاستصحاب بقائها .

(٣) يعني استصحابها . نعم ربما يكون بعض الوجوه الموجبة للنجاسة في فرض الملاقاة مع الشك فى الكرية مقتضياً للحكم بالنجاسة في المقام فانتظر .

(٤) بتفرق أجزائه فيه على نحو لا يبقى له وجود محفوظ في نظر العرف يجري فيه الاستصحاب ، نظير الاستحالة فى الأعيان النجسة المطهرة للمستحيل بالمناط المذكور . وأما المطلق المستهلك فيه فالمرجع فيه دليل اعتصامه كراً كان أو جارياً ، أو ماء بئر ، بناءً على اعتصامه وبعضده بعض النصوص الواردة في طهارة الماء الذي وقع فيه بول أو دم أو خمر أو نحوها بعد حملها على المعتصم . ولو انقلب المضاف مطلقاً ، بقي على نجاسته للاستصحاب ، إذ لا دليل على مطهرية الانقلاب كلية وحينئذ يطهر بكل ما يطهر القليل النجس الآتي بيانه إنشاء الله . وعن العلامة رحمه الله القول بطهر المضاف بمجرد الاتصال بالكثير ، لكن لا دليل عليه ، وقول علي (ع) « الماء يطهّر ولا يطهَر » لا عموم له لكل متنجس ، كما أشرنا اليه آنفاً مع أن العموم غير كاف فى ذلك ، إذ لا إطلاق له في كيفية التطهير . وليس بناء العرف على كفاية مجرد الاتصال فى مثل ذلك . وأما ما عن الشيخ (ره) من اعتبار عدم تغير المطلق المستهلك فيه المضاف بصفات المضاف ، ومع التغير يتنجس المطلق

(مسألة ٧) إذا ألقي المضاف النجس في الكر ، فخرج عن الاطلاق الى الاضافة ، تنجس ان صار مضافاً قبل الاستهلاك ، وإن حصل الاستهلاك والاضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه (١) ، لكنه مشكل .

(مسألة ٨) إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ، ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتى يصفو ويصير الطين الى الأسفل ، ثم يتوضأ على الاحوط(٢) وفي ضيق الوقت يتيمم ، لصدق الوجدان مع السعة ، دون الضيق .

(مسألة ٩) الماء المطلق بأقسامه ـ حتى الجاري منه ـ ينجس اذا تغير (٣) بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة من الطعم ، والرائحة ، واللون ، بشرط

فغير ظاهر إلا بناءً على نجاسة المطلق بصفات المتنجس الملاقي له وسيأتي الكلام فيه

(١) إذ في حال وجود المضاف كان المطلق الملاقي له معتصماً ، وبعد انقلاب المطلق مضافاً لا مضاف نجس كي ينجس بملاقاته . (نعم) قد تشكل صحة الفرض ، بأن الاستهلاك يلازم صدق المطلق على الجميع فكيف يكون الماء حينئذ مضافاً ؟ والاضافة والاطلاق ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد . (وفيه) ما عرفت من أن الاستهلاك عبارة اخرى عن ذهاب الموضوع بنحو يمتنع أن يجري استصحاب نجاسته ، ولا ملازمة عقلا بين ذلك وبين صدق الماء المطلق على المستهلك فيه كي يلزم اجتماع الضدين . نعم في الغالب يكون انقلاب المطلق الى المضاف ناشئاً من غلبة المضاف النجس عليه بنحو يمتنع صدق استهلاكه مع غلبته على المطلق ولكن هذا المقدار لا يوجب امتناع الفرض .

(٢) بل الأقوى ، بناءً على أن المصحح للتيمم والمسقط لوجوب الطهارة المائية عدم القدرة عليها ، لا مجرد عدم وجود الماء كما سيأتي إنشاء الله .

(٣) إجماعاً محصلاً ومنقولاً كاد يكون متواتراً ، كما في الجواهر ، ويدل

أن يكون بملاقاة النجاسة ، فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة (١) كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً ، وأن يكون التغير باوصاف النجاسة (٢) دون أوصاف المتنجس (٣) فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر ، أو أصفر ، لا ينجس إلا إذا

عليه الأخبار الكثيرة منها النبوي المتفق على روايته ـ كما عن السرائر ـ المتواتر عن الصادق (ع) عن آبائه ـ كما عن ابن ابي عقيل ـ الذي عمل به الامة وقبلوه ـ كما عن الذخيرة ـ « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه ، أو طعمه ، أو ريحه » ونحوه غيره . ولا يقدح عدم ذكر اللون في جملة منها ، فقد ذكر في بعضها الآخر كمعتبر شهاب وفيه : « قلت : وما التغيّر ؟ قال : الصفرة » ومعتبر العلاء بن الفضيل : « سألت أباعبدالله (ع) عن الحياض يبال فيها قال (ع) : لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول » وقريب منهما غيرهما .

(١) لعله لاخلاف فيه ، بل مجمع عليه ، كذا في الجواهر . لأنه خارج عن مورد أكثر النصوص ومنصرف الباقي .

(٢) سيأتي بيان المراد منه في المسألة الحادية عشرة .

(٣) كما صرح به جماعة كثيرة ، بل في الجواهر : « يمكن استنباط الاجماع عند التأمل عليه » إذ مورد أكثر النصوص نجس العين كالميتة ، والدم ، والبول . وأما النبوي ونحوه فهو وإن كان لفظه عاماً للمتنجس ، إلا أن منصرفه خصوص وصف نجس العين ، إذ هو الذي يساعده الارتكاز العرفي من اختصاص النفرة بذلك لا غير عندهم ، للفرق بين ظهور أثر النجس بالذات في الماء ، وبين ظهور أثر الطاهر بالذات فيه ، وإن كان نجساً بالعرض ، فان الأول يناسب البناء على نجاسة الماء دون الثاني ، لأن النفرة الذاتية في الأول تستوجب النفرة عن الأثر ، بخلاف الثاني لعدم النفرة الذاتية فيه ، والنفرة العرضية زائلة بزوال موضوعها ، لفرض الاستهلاك فتأمل جيداً .

صيره (١) مضافاً . نعم لا يعتبر أن يكون (٢) بوقوع عين النجس فيه ، بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيره بوصف النجس تنجس أيضاً ،

---

(١) يعني مع بقاء الدبس بنحو يصح استصحاب نجاسته ، أما لو صيّره مضافاً بعد الاستهلاك أو مقارناً له ، فقد تقدم أن للطهارة وجهاً وجيهاً .

(٢) كما صرح بذلك جماعة . وقد يشكل بأن المعيار في التنجس إن كان ظهور أثر النجاسة في الماء ـ ولو لم تكن ملاقاة لها ـ فاللازم الاكتفاء بذلك ولو مع المجاورة ، وإن كان بشرط الملاقاة ، فالتغيّر بالمتنجس الحامل لصفات عين النجاسة لا يوجب النجاسة لعدم الملاقاة . نعم إذا كان المتنجس حاملا لأجزاء النجاسة ـ ولو كانت متفرقة فيه ـ كانت الملاقاة للنجاسة ، لكنه ليس من محل الكلام ، أو أنه ليس كذلك دائماً ﴿ فان قلت ﴾ : المتنجس اذا كان حاملا لأوصاف النجاسة فلا بد أن يكون حاملا لأجزائها لامتناع انتقال العرض من محل الى محل آخر ، وحينئذ فالملاقي له ملاق لعين النجاسة حقيقة . ﴿ قلت ﴾ : هذا المقدار غير كافٍ في التنجس لأن قوله (ص) : « لا ينجسه شيء إلا ما غيّر . . . » الحديث . قد عرفت أنه منصرف الى المتغير بملاقاة النجاسة عرفاً ، وهو غير حاصل في جميع أفراد المتغير بالمتنجس وإن كان حاصلاً عقلا . اللهم إلا أن يبنى على عموم الموصول في النبوي ونحوه للنجس والمتنجس ، وعلى انصرافه الى خصوص صورة الملاقاة ، وكون التغير بوصف النجس ذاتاً ، لمساعدة الارتكاز العرفي عليه كما أشرنا الى ذلك آنفاً . ويؤيده أن الغالب في التغير بالجيفة ونحوها سراية التغير مما حولها الى ما يتصل به وهكذا . ومن هذا يظهر الاشكال فيما في الجواهر من اختصاص الحكم بالنجاسة بصورة استناد التغير الى النجاسة التي تغير بها المتنجس دون غيرها من الصور وإن كان التغير بصفة النجاسة . فانه مبني على اختصاص الموصول في النبوي ونحوه بالنجس دون المتنجس ، ولكنه خلاف الاطلاق فلاحظ . وقد يقرر الوجه في

وأن يكون التغير حسياً (١) فالتقديري لا يضر ، فلو كان لون الماء أحمر ،

النجاسة بأن المتغير بعين النجاسة اذا امتزج بالكثير فغيره فاما أن يطهر المتنجس ، وهو خلاف النص والاجماع على اعتبار زوال التغير في طهارة المتغير ، أو يبقى كل على حكمه ، وهو خلاف الاجماع على اتحاد الماء الواحد فى الحكم ، أو ينجس الطاهر وهو المطلوب . ويتم الحكم في غير الممتزج بالاجماع على عدم الفصل .

(١) المراد بالحسي ﴿ تارة ﴾ ما يقابل الواقعي الذي لا يدركه الحس ، ﴿ واخرى ﴾ الفعلي ما يقابل التقديري . واعتبار الحسي بالمعنى الأول مقتضى النصوص الدالة على الطهارة بملاقاة البول والدم وغيرهما إذا لم يتغير الماء ، فانه لابد من وجود التغير واقعاً لاختلاف اللونين . وأما اعتباره بالمعنى الثاني فهو المشهور ، بل لم ينسب الخلاف فيه إلا الى العلامة في القواعد وغيرها وبعض من تأخر عنه ، ويشكل بأن التغير كغيره من العناوين المذكورة في القضايا الشرعية ظاهر فى الوجود الفعلي ، ولاسيما بملاحظة الارتكاز العرفى فلا يشمل التقديري الفرضي ﴿ ودعوى ﴾ كون التغير ملحوظاً طريقاً الى كمّ النجاسة لا موضوعاً ليدور الحكم مداره ، (مندفعة) أولاً بأنه خلاف الظاهر كما عرفت ، وثانياً بأن لازمه عدم نجاسة المتغير اذا كان كمّ النجاسة قليلا ووصفها شديداً ، وثالثاً بأن تحديد الكم المقتضي للتغير مجهول لا طريق الى معرفته ، ولازمه أنه مع الشك يرجع الى استصحاب الطهارة ولو مع العلم بالتغير . اللهم إن يُدعى أن التغير طريق شرعي الى حصول الكم المنجس ، فتكون النصوص المتضمنة للنجاسة مع التغير واردة فى مقام جعل الحكم الظاهري لا الواقعي ، ولكنه كما ترى . وعن البيان وجامع المقاصد الاكتفاء بالتقدير فيما لو كان عدم ظهور أثر النجاسة لوجود وصف فى الماء ، معللاً بأن التغير فيه حقيقي مستور ، ووافقها عليه جماعة من الأساطين . بل فى الحدائق نسبه الى قطع المتأخرين من دون خلاف ظاهر معروف . وفيه ما لا يخفى ، لامتناع

أو أصفر ، فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك ، لم ينجس . وكذا إذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيره . وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيره لو لم يكن جائفاً ، وهكذا ، ففي هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الاطلاق (١) محكوم بالطهارة ، على الاقوى .

(مسألة ١٠) لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة مثل الحرارة ، والبرودة ، والرقة ، والغلظة ، والخفة ، والثقل ، لم ينجس ما لم يصر (٢) مضافاً .

(مسألة ١١) لا يعتبر في تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس (٣) بعينه ، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس كما لو أصفر الماء مثلا بوقوع الدم تنجس . وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتها ، فالمناط تغير (٤) أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة وإن كان من غير سنخ وصف النجس .

اجتماع المثلين كالضدين ، فاذا كان الماء متلوناً بمثل لون النجاسة كيف يتلون بلونها ؟ وأشكل من ذلك ما عن المحقق الخونساري من التفصيل في اعتبار التقدير بين الصفات العارضية كما في المصبوغ بطاهر أحمر ، فيعتبر فيه التقدير ، وبين الصفات الأصلية كما في المياه الكبريتية ، فلا يعتبر فيه التقدير ، فانه بلا فاصل ظاهر .

(١) يعني مع عدم استهلاك النجاسة ، أما لو كان الخروج عن ذلك بعد الاستهلاك فالحكم الطهارة ايضاً .

(٢) إجماعاً محكياً عن غير واحد ويقتضيه الحصر المستفاد من النبوي وغيره

(٣) يعني قبل الملاقاة .

(٤) محتملات التغير بدواً أربعة : (الأول) التغير بمثل وصف النجاسة ، (الثاني) التغير بسنخ وصفها قبل الملاقاة ، مثل التغير بالصفرة من وقوع الدم

(مسألة ١٢) لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العرضي فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس . وكذا إذا زال طعمه العرضي أو ريحه العرضي .

(مسألة ١٣) لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس ، فان كان الباقي أقل

الأحمر ، (الثالث) التغير بوصف النجاسة في الجملة ، ولو كان وصفاً لها بعد ملاقاة الماء ، نظير الحناء التي وصفها الخضرة فاذا لاقت الماء صار وصفها الحمرة ، والزاج الذي وصفه البياض فاذا لاقى الماء الذي فيه شيء من الدباغ صار وصفه السواد ، (الرابع) التغير مطلقاً ولو بوصف أجنبي عن وصف النجاسة مطلقاً أو بزوال وصفه . هذا وقد يظهر من الجواهر أحد الأولين للتبادر ، أو لأنه المتيقن ، ويرجع فى غيره الى استصحاب الطهارة ، كما أن مقتضى الاطلاق في النبوي وغيره الأخير . اللهم إلا أن يناقش فى الاطلاق بأن الارتكاز العرفى يساعد على اعتبار ظهور وصف النجاسة في الماء ، لاختصاص الاستقذار العرفى بذلك . وطروء وصف أجنبي أو زوال وصف الماء لا يوجب النفرة . ويعضده ظهور جملة من النصوص في ذلك ففي صحيح شهاب الوارد فى الجيفة تكون فى الغدير قال (ع) : « إلا أن يغلب الماء الريح فينتن . . . الى أن قال : قلت : فما التغير ؟ قال (ع) : الصفرة » . وفي موثق سماعة : « إن كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب » . وفى خبر العلاء : « لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول » . وفي صحيح ابن بزيع : « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » . فان ظاهر الجميع اعتبار التغير بوصف النجاسة فى الجملة ولو كان ثبوته لها في حال الملاقاة للماء كما عرفت فى الاحتمال الثالث . وعلى هذا يكون هو المتعين . ومن ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف رحمه الله في المسألة اللاحقة بقوله : « لا فرق بين » ، فلاحظ وتأمل .

من الكر ، تنجس الجميع (١) ، وإن كان بقدر الكر ، بقي على الطهارة ، واذا زال تغير ذلك البعض ، طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الاقوى (٢) .

---

(١) لانفعال الباقي بملاقاة المتغير .

(٢) كما نسب الى الأكثر . وعن المحقق والشهيد الثانيين وأكثر من تأخر عنهما التصريح به . بل قيل : لم يعرف القول بالامتزاج من قبل المحقق في المعتبر . وإن كان ذلك لا يخلو عن نظر ، لصحيح ابن بزيع عن الرضا (ع) : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة » ومحصل ما ينبغي أن يقال في تقريب الاستدلال : ان قوله عليه السلام : « واسع » . وإن كان يحتمل أن يراد منه الكثير ، لكن لما كان ذلك أمراً خارجياً عرفياً ، كان خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع . فيتعين أن يكون المراد منه أنه واسع الحكم ، ولاسيما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة . وعليه فيكون قوله (ع) : «لا يفسده شيء» . من قبيل التفصيل بعد الاجمال فترجع الجملتان الى مضمون واحد ، ورجوع التعليل اليه محتمل . وأما الاستثناء فلا معنى لرجوع التعليل اليه . أما قوله : « فينزح » . فرجوع التعليل اليه وإن كان ممكناً عقلاً إلا أنه بعيد جداً ، خلوه عن المناسبة العرفية . وأما قوله (ع) «حتى يذهب الريح . . . الخ ». فلما كان المستفاد منه أمرين أحدهما عرفي خارجي ، وهو ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح ، والثاني حصول الطهارة بذلك ، كما هو مفاد حرف الانتهاء ، لم يكن مانع عقلي من رجوعه الى كل منهما ، لكن رجوعه الى الأول يبعده امور « الأول » أنه أمر عرفي واضح التحقق ، فيكون تعليله في لسان الشارع تعليلاً على خلاف وظيفته وبياناً للواضح ، « الثاني » أن ذهاب الريح لا يترتب على مجرد وجود المادة ، وانما يترتب على ذلك منضماً الى تزايد الماء النقي ، ونقص المتغير ، وغلبة الأول على الثاني ، فلو رجع التعليل اليه لزم الاقتصار

على بعض العلة في التعليل وهو خلاف الظاهر . « الثالث » أن المفاد المذكور ليس مدلولاً عليه بالكلام ، ولا مما سيق لأجله ، وانما هو متصيد . وهذا بخلاف المفاد الثاني كما لايخفى . ومن ذلك يظهر لك الاشكال فيما عن الشيخ البهائي « ره » في الحبل المتين من اجمال التعليل ، لاحتمال رجوعه الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح ، نظير قولك : لازم غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمتك . وعلى ما ذكرنا فالمتعين إرجاع التعليل إما الى المفاد الثاني للفقرة الأخيرة وحده أو مع الفقرة الاولى ، فيكون تعليلا لمجموع المفادين ، والأول متيقن ، والأظهر الأخير . واحتمال ارجاعه الى مفاد الفقرة الاولى فقط ـ فيكون تعليلا للدفع فقط ـ بعيد ، لأن الكلام السابق عليه مشتمل على الدفع والرفع معاً وكون الرفع أقرب اليه ، فيكون تعليل الدفع الذي هو أبعد إيهاماً لخلاف المقصود ، فهو خلاف الظاهر . بل عرفت أن رجوعه الى الرفع الذي هو أقرب متيقن ، ورجوعه اليه والى الدفع الأبعد أظهر لأن تخصيصه بأحدهما دون الآخر مع احتياج كل منهما اليه بلامخصص فهو خلاف الظاهر . وكون الثاني من متعلقات الأول ـ لو تم ـ فأولى أن يقتضي الرجوع اليهما معاً لا إلى أحدهما وحده . على أن تعلق الثاني بالأول من جهة عطفه عليه بالفاء ، والتعلق بالعطف لا يمنع من كون الثاني متيقناً في مرجعية التعليل . ثم إن مقتضى ظهور التعليل في العموم للمورد وغيره عدم الفرق بين ماء البئر وغيره فيشمل المقام وإن لم يصدق عرفاً على مقدار الكر أنه مادة ، لأن الارتكاز العرفي يقتضي كون المراد من المادة مطلق المعتصم وان لم يسم بالمادة . ولو بني على الاقتصار في التعليل على خصوص ما يسمى بالمادة كان تعليلا تعبدياً وهو خلاف الظاهر .

(فان قلت) : مورد التعليل صورة امتزاج ما في المادة بالماء المتغير على نحو يزول تغيره بتوسط النزح ، لأن الحكم المعلل مطهرية زوال التغير بتوسط النزح ، وهو إنما يكون مع الامتزاج لا بدونه فكيف يستفاد من التعليل مطهرية الاتصال مطلقاً

(مسألة ١٤) إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ، ثم تغير بعد مدة ، فان علم استناده الى ذلك النجس تنجس ، وإلا فلا (١) .

(مسألة ١٥) إذا وقعت الميتة خارج الماء ووقع (٢) جزء منها في الماء ، وتغير بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجس (٣) بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء .

(قلت) : خصوصية النزح ليست معتبرة (أولا) للاجماع على كفاية الامتزاج ولو لم يكن نزح . (وثانياً) لأجل أن البناء على اعتبارها تعبداً يوجب حمل التعليل على التعبدي لعدم دخل النزح في الطهارة في مرتكز العرف ، وإنما الدخيل مجرد زوال التغير بأي سبب كان ، فاذا بني لذلك على إلغاء خصوصية النزح كان المدار على مجرد زوال التغير . وأما الامتزاج وغيره من الخصوصيات الموجودة في ماء البئر عند ذهاب تغيره فالغاؤها لازم ، للاقتصار في التعليل على ذكر المادة فلو كانت خصوصية غيرها دخيلة في الطهارة عند زوال الريح كان اللازم ذكرها ، فعدم التعرض لذلك دليل على عدم اعتباره ﴿ والمتحصل ﴾ مما ذكرنا : أن ظاهر الصحيح الشريف رجوع التعليل الى الدفع والرفع معاً ، فكما أن الاتصال بالمادة موجب لاعتصام الماء حدوثاً ، كذلك يوجب ارتفاع النجاسة عند زوال التغير الموجب للنجاسة .

(١) للأصل .

(٢) يعني بعضها في الماء وبعضها في الأرض .

(٣) كما استظهره شيخنا (١) الأعظم (ره) لاطلاق النصوص مع أن الغالب في الجيفة التي تكون في الماء بروز بعضها والتفكيك بينه وبين فرض المسألة في الحكم بعيد عن المرتكز العرفي . والبناء على الطهارة فيهما معاً في صورة الاستناد الى الداخل

---

(١) المراد به المحقق الأنصاري .

(مسألة ١٦) إذا شك في التغير وعدمه أوفي كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بالنجاسة (١) .

(مسألة ١٧) إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته (٢) .

(مسألة ١٨) الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجاري لم يطهر (٣) . نعم الجاري والنابع إذا زال تغيره بنفسه طهر ، لاتصاله

والخارج كما ترى ، بل من المحتمل شمول الاطلاقات لصورة الاستناد الى ماهو خارج فقط بلا مشاركة ما هو في الماء . نعم لو كانت الجيفة في الخارج وبعضها اليسير في الماء كطرف رجلها وذنبها ونحوهما لم تبعد دعوى الانصراف عن مثله .

(١) لاصالة عدم التغير ، وعدم الملاقاة ، وعدم التغير بالنجس .

(٢) بل ينبغي الحكم بها لو كان بعض مراتب الحمرة مستنداً الى الدم ، وبعضها مستنداً الى الأحمر ، لتحقق التغير بالنجاسة عرفاً على سبيل الاستقلال . نعم لو كان التغير بمرتبة ضعيفة بحيث كان أثر الدم استقلالاً غير محسوس لم يبعد ما في المتن ، لظهور الأدلة في الاستناد الاستقلالي .

(٣) إجماعاً في القليل كما قيل ، وعلى المشهور في الكثير ، وعن يحيى بن سعيد : القول بالطهارة فيه . لاصالة الطهارة ، وللنصوص الدالة على إناطة النجاسة بالتغير وجوداً وعدماً ، وللخبر « اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً » ، ولقول الرضا (ع) في صحيح ابن بزيع المتقدم : « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » بناءاً على كون (حتى) تعليلية مع رجوع التعليل الى الأمر العرفي كما سبق احتماله في الحبل المتين . وفيه أن أصل الطهارة محكوم باستصحاب النجاسة . (والاشكال) على الاستصحاب بأن موضوع اليقين فيه المتغير وموضوع الشك غير المتغير فيتعدد فيه الموضوع ، ومع تعدد الموضوع لا يجري الاستصحاب ،

بالمادة . وكذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكر كما مر (١) .

فصل

الماء الجاري وهو النابع (٢)

(مندفع) بأن التغير وعدمه من قبيل الأحوال التي لا يوجب اختلافها تعدداً في الموضوع عرفاً كما حقق في محله ، (وأما) النصوص فظاهرها إناطة النجاسة حدوثاً بالتغير وعدمه لا ما يعم الحدوث والبقاء كي تصلح حجة في المقام . وأما الخبر فسيأتي إنشاء الله تعالى في حكم المتمم كراً الاشكال فيه ، لضعف سنده ، وهجره عند المشهور ، ومعارضته بما دل على انفعال الماء القليل . نعم لو جاز العمل به هناك تعين العمل به هنا لأن خروج الماء عنه حال التغير إنما يقتضي تقييد اطلاقه الأحوالي لا تخصيص عمومه الأفرادي فاذا وجب الخروج عنه في حال تعين الرجوع اليه في غيره من الأحوال لوجوب الرجوع الى المطلق مع الشك في التقييد فاذا شك في طهارته في حال زوال التغير كان اطلاقه الدال على الطهارة مرجعاً رافعاً للشك فلا مجال لاستصحاب النجاسة . وأما صحيح ابن بزيع : فكون (حتى) فيه تعليلية غير ظاهر ، وإنما تتعين (حتى) لذلك إذا لم يمكن استمرار ما قبلها بدون ما بعدها ، مثل : أسلم حتى تسلم ، أما إذا أمكن استمراره كذلك فهي فيه للغاية . نعم ربما يكون مدخولها علة غائية وربما لا يكون والحمل على واحد منهما بعينه يحتاج الى قرينة وهي مفقودة في المقام . وقد عرفت ضعف احتمال رجوع التعليل الى الأمر العرفي .

(١) ومر وجهه في شرح المسألة الثالثة عشرة .

فصل في حكم الماء الجاري

(٢) بلا خلاف فيه كما عن جماعة . وفي جامع المقاصد : « إن الجاري

السائل (١) على وجه الأرض ، فوقها ، أو تحتها ، كالقنوات لا ينجس بملاقاة (٢)

لا عن نبع من أقسام الراكد يعتبر فيه الكرية اتفاقاً ممن عدا ابن أبي عقيل » انتهى . ويساعده المتفاهم العرفي ، فان الاستعداد للجريان مقوم لمفهوم الجاري ، وما لا يكون له نبع فاقد لذلك الاستعداد . نعم الجاري لغة أعم من ذلك .

(١) كما نص عليه جماعة ، لكن في المسالك : « إنه النابع غير البئر سواء جرى أم لا » انتهى . فان أراد أنه كذلك لغةً أو عرفاً فممنوع ، وإن أراد أنه كذلك إصطلاحاً ففير ظاهر . لما عرفت من تصريح جمع بخلافه .

(٢) أما نجاسته مع التغير فمتفق عليها نصاً وفتوى ، وأما عدم نجاسته بالملاقاة — وإن كان قليلاً — فظاهر محكي عبارات جماعة أنه إجماعي ، بل عن حواشي التحرير نقل الاجماع عليه صريحاً . وفي الجواهر : « يمكن للمتروي في كلمات الأصحاب تحصيل الاجماع على عدم اشتراط الكرية » انتهى . ويشهد له التعليل في صحيح ابن بزيع المتقدم على ما عرفت من عمومه للمقام ، وصحيح داود بن سرحان : « قلت لأبي عبدالله (ع) : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال (ع) : بمنزلة الماء الجاري » لكن يشكل باجمال الحكم الملحوظ في التنزيل ، إذ يحتمل أن لا يكون هو الاعتصام ، ولا قرينة في الكلام على تعيينه (وأما الاشكال) بأنه على خلاف المطلوب أدل — بناء على اشتراط بلوغ المادة ولو مع ما في الحياض كراً — لأن مقتضى التنزيل مساواة الشيئين في الحكم (فيدفعه) أن التنزيل إنما يقتضي ثبوت حكم ذي المنزلة لما جعل بمنزلته أعني حكم الجاري لماء الحمام لا حكم ماء الحمام للجاري ، ولو سلم فغاية ما يقتضي ذلك اعتبار الكرية في مادة الجاري — ولو بضميمة الخارج عنها — ولا مضايقة في ذلك . لكن حينئذ يدل على عدم اعتبار الكرية في الماء الجاري ، كما ذهب اليه العلامة (ره) ومن تبعه . نعم من هنا يظهر أنه لو فرض ظهور الرواية في كون التنزيل بلحاظ الاعتصام

لا حكم آخر مجهول فلا يظهر منها التنزيل في الاعتصام مطلقاً ، بل من الجائز أن يكون التنزيل . بلحاظ الاعتصام فى حال كون المادة كراً ، وعدمه عند كونها دون الكر ، فاعتصام الجاري مطلقاً مما لا يمكن إثباته من الرواية بوجه . نعم لا يتوجه هذا الاشكال على رواية ابن أبي يعفور المتضمنة أن ماء الحمام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً ، للتصريح فيها بكون الاعتصام هو الملحوظ فى التنزيل . كما لا يتوجه عليها الاشكال بمنع عموم النهر للقليل ، إذ هو خلاف الاطلاق ، كالاشكال بمنع اختصاص النهر بما له نبع ، إذ هو لا يقدح في الاستدلال بها على حكم ذي النبع . نعم تشكل هذه الرواية بأن ظاهر قوله (ع) : « يطهر بعضه بعضاً » أن الاعتصام يكون لماء النهر بنفسه ، لا بالمادة ، وحيث عرفت الاتفاق على أن ما لا مادة له بحكم المحقون يتعين له حمل الرواية على النهر المشتمل على الكر ، وتكون أجنبية عما نحن فيه (ودعوى) أن حملها على الكر يستوجب إلغاء خصوصية النهرية (يدفعها) أن ارتكاب ذلك أولى من التصرف في ظاهر قوله عليه السلام : يطهر . . . الخ بحمله على التطهير بالمادة . وأما الاشكال عليها بأن مقتضى المماثلة المساواة من الطرفين . . . الى آخر ما تقدم في صحيح ابن سرحان فقد عرفت ما فيه ، وأنه لا مضايقة فى الالتزام باعتبار الكرية فى المادة في الجاري وغيره ولو بضميمة ما في الحياض . بل لا يبعد اعتبار الكرية فيها مستقلة وإن قيل : « إنه لا قائل به ظاهراً » لانصراف إطلاق المادة في التعليل الى ما كانت كراً بقرينة الارتكاز العرفى المتعين حمل التعليل عليه . فان البناء على الأخذ بالاطلاق يوجب كون التعليل تعبدياً ، إذ لا ارتكاز عرفى يساعد على كون المادة — مطلقاً — عاصمة لغيرها فلاحظ . ثم إن اعتبار الكرية في المادة مستقله ، أو بضميمة ما فى الحياض ، أجنبي عن مذهب العلامة (ره) ، فدعوى أنه عين مذهب العلامة في الجاري غير ظاهرة . ومن ذلك تعرف وجوه

النجس ما لم يتغير ، سواء كان كراً أو أقل ، وسواء كان بالفوران أو بنحو الرشح (١) .

النظر فى كلمات شيخنا الأعظم (ره) في طهارته فراجع (وأما) صحيحة ابن مسلم فى الثوب يصيبه البول : « وإن غسلته في ماء جار مرة واحدة » فالاستدلال بها يتوقف إما على اعتبار التعدد في غير المعتصم ، أو على اعتبار ورود الماء في غير المعتصم مع ظهورها فى ورود النجاسة على الماء ، وكلا المبنيين الأولين غير ظاهر . نعم ورد في البول وجوب التعدد ، لكن لا مانع من تخصيصه بغير الجارى ، عملاً بالصحيح المذكور . ومن هذا كله يظهر لك أن العمدة فى اعتصام الجاري — وإن كان قليلا — عموم التعليل فى صحيح ابن بزيع ، وكفى به حجة على ذلك . وبه يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة (ره) في أكثر كتبه ، وتبعه عليه الشهيد الثاني (ره) في المسالك ، والروض ، والروضة ، من اعتبار الكرية فيه ، تمسكا بعموم ما دل على انفعال القليل ، إذ هو مخصص بالتعليل المذكور حتما ، لأن ظهور التعليل فى العموم أقوى من ظهور ذلك الدليل فيه ، ولو سلم التساوي ، فلأجل أن بينهما عموماً من وجه ، يتعين الرجوع الى عموم النبوي الدال على اعتصام الماء مطلقاً ولو كان قليلا ما لم يتغير ، أو الى أصالة الطهارة .

(١) لاطلاق المادة ، وفي الحدائق عن والده (ره) عدم تطهير الآبار التي فى بعض البلدان بالنزح بل بالقاء كر ، لأن ماءها يخرج رشحاً انتهى . وفيه أن ذلك لا يأبى شمول إطلاق المادة له . نعم بناء على ما عرفت من اتفاقهم على اعتبار النبع في الجاري قد يشكل صدقه إذا كانت المادة راشحة لخروج الرشح عن النبع ، لكن الظاهر أن المراد من النبع ما هو أعم من الرشح مقابل ما لا مادة له ، ولو سلم ذلك فلا يهم بعد ما عرفت من أن العمدة في دليل حكم

ومثله كل نابع (١) وإن كان واقفاً .

(مسألة ١) الجاري على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة (٢) . نعم إذا كان جارياً من الأعلى الى الأسفل لا ينجس أعلاه (٣) بملاقاة الأسفل للنجاسة ، وإن كان قليلا .

(مسألة ٢) إذا شك في أن له مادة أم لا وكان قليلا ، ينجس بالملاقاة (٤) .

الجاري ما دل على عاصمية المادة وهي أعم من الرشح ، بل قد قيل : إن الغالب في الآبار الرشح .

(١) لما عرفت من عموم التعليل في صحيح ابن بزيع .

(٢) لعدم شمول التعليل له ، ونصوص الجاري لو تمت دلالتها على اعتصامه ، فهي غير واضحة الشمول للفرض كما عرفت .

(٣) كما تقدم في المسألة الأولى من الفصل السابق . نعم لو لم يكن الجريان بقوة ودفع تعين البناء على سراية النجاسة الى العالي لموافقته للمرتكز العرفي .

(٤) لأن الجمع بين ما دل على انفعال القليل ، وما دل على اعتصام ذي المادة يقتضي كون موضوع الانفعال القليل الذي ليس له مادة . فاذا أحرزت قلة الماء ، وجرت أصالة عدم المادة ، فقد أحرز موضوع الانفعال بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل ، فيترتب حكمه .

ثم إن الشك في وجود المادة (تارة) يكون في وجودها المقارن لوجود الماء (وأخرى) في وجودها اللاحق بعد وجود الماء . وفي الصورة الثانية إن علم بانتفائها قبل زمان الشك بني على استصحاب عدمها ، فيترتب الحكم بلا إشكال ، وإن علم بوجودها قبل زمان الشك بني على استصحاب وجودها ، ويترتب حكمه وهو الاعتصام بلا إشكال أيضاً . أما في الصورة الأولى فأصالة

العدم فيها من قبيل استصحاب العدم الأزلي الثابت قبل وجود الموضوع ، وهو محل كلام بين الأعلام وإن كان الأظهر جريانه ، لعموم الأدلة بعد اجتماع أركانه من اليقين والشك (ودعوى) أن العدم الأزلي مغاير للعدم اللاحق للوجود ، لكون الأول عدماً لعدم الموضوع ، والثاني عدماً لعدم المقتضي أو لوجود المانع ، وليس عدم الموضوع دخيلا فيه ، لفرض وجوده (مندفعة) بأن هذا الاختلاف لا يستوجب اختلافهما ذاتاً ، وإنما يستوجب اختلافهما منشأً وعلةً ، وذلك لا يمنع من اجراء الاستصحاب ، ولا يوجب التعدد عرفاً ، كما يظهر من ملاحظة النظائر ، فانه يجوز استصحاب ترك الأكل والشرب للصائم بعد الغروب ، مع أن الترك الى الغروب كان بداعي الأمر الشرعي — وهو منتف بعد الغروب — والترك بعده لا بد أن يكون بداع آخر (فان قلت) : عدم العارض لما كان نقيضاً لوجود العارض ، ولا بد من وحدة الرتبة بين النقيضين ، ومن المعلوم أن وجود العارض متأخر رتبة عن وجود المعروض ، فعدم العارض المأخوذ قيداً في الحكم لا بد أن يكون متأخراً رتبة عن وجود الموضوع ، والعدم الأزلي ليس كذلك ، لأنه سابق على وجود الموضوع (قلت) : السبق الزماني على وجود الموضوع لا ينافي التأخر الرتبي عنه ، فان وجود المعروض وعدمه نقيضان ، وهما في رتبة واحدة ، ووجود العارض وعدمه نقيضان وهما في رتبة واحدة أيضاً ، فعدم العارض لما كان بمنزلة المعلول لعدم المعروض كان متأخراً عنه رتبة ، وهو عين تأخره عن وجود المعروض المتأخر زماناً ، لكون وجود المعروض فى رتبة عدمه . فالمتأخر عن أحدهما متأخر عن الآخر ، وتأخر وجود المعروض زماناً لا ينافي ذلك .

(وبالجملة) : ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، ومقتضى الفرعية الانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع . فاذا وجد

(مسألة ٣) يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة (١) فلو كانت

زيد بعدالعدم صح أن يقال : لم يكن زيد موجوداً — يعني قبل أن يوجد — كما يصح أن يقال : لم يكن زيد هاشمياً . وبعد ما تبدل الأول بنقيضه وصح أن يقال : وجد زيد . فاذا شك في تبدل الثاني بنقيضه يبنى على بقائه فيقال بعد ما وجد زيد : لم يكن هاشمياً . بالاستصحاب ، وقد عرفت أن السلب بانتفاء الموضوع عين السلب بانتفاء المحمول لا غيره ، فلا مانع من استصحابه عند الشك فيه (ودعوى) أن التقابل بين عدم المحمول ووجوده المأخوذين في موضوع الحكم الشرعي مثل القرشية واللاقرشية تقابل العدم والملكة ، لا تقابل النقيضين ، وعدم العارض عند عدم المعروض يقابل وجود العارض عند وجود المعروض تقابل النقيضين ، فلا يكون أحدهما عين الآخر ، كي تكون القضية المتيقنة عين القضية المشكوكة كي يصح الاستصحاب (لا مأخذ) لها ظاهر ، فان المذكور فى كلامهم أن نقيض الجزاء يثبت مع نقيض الشرط . ففي قوله عليه السلام : « فان له مادة » يكون المفهوم : (إذا لم يكن له مادة) الذي هو نقيض : كان له مادة . وكذلك مثل قوله : « إن كانت المرأه قرشية تحيض الى الستين » يكون المفهوم : إذا لم تكن المرأة قرشية لا تحيض الى الستين . فشرط المفهوم نقيض شرط المنطوق . وبالجملة : الوحدة بين العدمين — عرفاً — لا مجال لانكارها ، وهي كافية في صحة الاستصحاب . ومن ذلك كله يظهر أن استصحاب العدم الأزلي لاثبات القيد السلبي فى محله . وقد أطال بعض الأعاظم من مشايخنا (١) في تقريب المنع من جريان الأصل المذكور بترتيب مقدمات غير واضحة في نفسها ، ولا فى صلاحيتها لنفي الاستصحاب المبني على صدق الشك في البقاء عرفاً وإن لم يصدق عقلا .

(١) هذا مما لا ريب فيه ، فانه منصرف الدليل لمطابقته للمرتكز العرفي .

---

(١) الميرزا النائيني قدس سره .

المادة من فوق تترشح وتتقاطر ، فان كان دون الكر ينجس . نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس .

(مسألة ٤) يعتبر فى المادة الدوام (١) فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الارض ويترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجاري .

---

(١) قال الشهيد (ره) في الدروس : «ولا يشترط فيه — أي في الجاري — الكرية على الأصح . نعم يشترط دوام النبع » انتهى . وظاهر العبارة غير مراد قطعاً . فيحتمل أن يكون المراد الاحتراز عن العيون التي لا يتصل نبعها لضعف الاستعداد فيه فتنبع آناً وتقف آناً كما عن المحقق الكركي احتماله ، أو الاحتراز به عن العيون التي يقف نبعها لسد المادة ، أو الاحتراز عن العيون التي يقف نبعها لوصول الماء إلى حد مساو لسطح النبع ، فاذا نقص من الماء شيء نبعت حينئذ . أو الاحتراز عن العيون التي تنبع في الشتاء وتجف في الصيف فلا يدوم في فصول السنة كما عن كثير احتماله . بل عن المحقق الكركي أن أكثر المتأخرين عن الشهيد ـ رحمه الله ـ ممن لا تحصيل لهم فهموا هذا المعنى من كلامه انتهى . والأظهر منها الأول كما أن الحكم بعدم الاعتصام فى الثانية ظاهر . لعدم الاتصال . وفي الأخيرتين مشكل لأنه خلاف الاطلاق . وأما الأولى فان كان الآن الذي يكون فيه النبع مما يعتد به عرفاً في صدق أن له مادة . كان الماء معتصما في ذلك الآن لاغيره . وإن كان لا يعتد به فلا اعتصام للماء حينئذ دائماً . وأما الدوام في عبارة المتن فالمراد منه غير ظاهر . نعم فى الجواهر : « ان المدد وهو ما يتحقق تحت الرمل من ماء المطر ـ كما عن الاصمعي وغيره ـ الأقوى الحاقه بالمحقون مطلقاً جرى أو لم يجر ، للاستصحاب مع الظن أو القطع بعدم شمول ذي المادة له ، لا أقل من الشك فيبقى على حكم المحقون من القليل أو الكثير ، اللهم الا أن يفرض كونه على وجه يصدق ذو المادة عليه . أو يقال

(مسألة ٥) لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد (١) فان أزيل الطين لحقه حكم الجاري وان لم يخرج من المادة شيء فاللازم مجرد الاتصال .

(مسألة ٦) الراكد المتصل بالجاري كالجاري (٢) فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه ، وكذا أطراف النهر ، وان كان ماؤها واقفاً .

(مسألة ٧) العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً وتنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان (٣) نبعها .

إنه مطلقاً من ذي المادة أو بحكمه ولو مع الشك كما ستعرف» انتهى . وأشار بما ذكره أخيراً إلى ما ذكره بعد ذلك : «من أن عموم الادلة يقتضي اعتصام كل ماء والخارج عنه القليل المعلوم عدم المادة له كالحياض والغدران ونحوهما» انتهى. وحاصل وجه الاشكال في اعتصام الثمد ونحوه التشكيك في شمول ذي المادة له . لكنه غير ظاهر لصدق المادة فيه كغيره . واما ما ذكره أخيراً من وجه الاعتصام ، فهو على خلاف إطلاق أدلة انفعال القليل . واختصاصه بالمعلوم عدم المادة له غير ظاهر الوجه . بل إطلاقه شامل للمعلوم وجود المادة له . غاية الأمر يجب الخروج عنه بما دل على الاعتصام بالمادة فاذا شك في صدق المادة بنحو الشبهة الموضوعية يتعين الرجوع إلى الأصول . بناء على التحقيق من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وكيف كان فالدوام في عبارة المصنف رحمه الله لا يخلو من إجمال .

(١) لما عرفت من ظهور دليل الاعتصام بالمادة في اعتبار الاتصال بها . فاذا انقطع الاتصال لا يدخل المورد تحت ذلك الدليل . ويتعين الرجوع الى عموم انفعال القليل .

(٢) لصدق أن له مادة .

(٣) قد تقدم أن المحكي عن جماعة ممن تأخر عن الشهيد رحمه الله ، أنهم

(مسألة ٨) اذا تغير بعض الجاري دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة (١) وان كان قليلا (٢) والطرف الآخر حكمه حكم الراكد إن تغير (٣) تمام قطر ذلك البعض المتغير ، والا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة .

فهموا من اعتبار الدوام في النبع في اعتصام الجاري المذكور في عبارة الدروس الاحتراز عن العيون التي تنبع في الشتاء وتجف في الصيف . وعن المحقق الثاني إنكاره . وأنه لا شاهد له من الأخبار ولا يساعد عليه الاعتبار . وأنه تخصيص لعموم الدليل بمجرد التشهي . وجعل من فهم ذلك من عبارته ممن لاتحصيل له . وأنه منزه عن أن يذهب إلى مثله فانه تقييد لاطلاق النص بمجرد الاستحسان وهو أخش أغلاط الفقهاء .

(١) لاتصاله بالمادة .

(٢) لما عرفت من عدم اعتبار الكرية في اعتصام المتصل بالمادة . بل عن بعض الحكم بعدم الانفعال مع القلة وان اعتبرنا الكرية في الجاري . لأن جهة المنبع في الجاري أعلى سطحاً فلا تسري النجاسة اليه من المتغير السائل عنه . وفيه أن العلو الموجب للجريان لا يمنع من سراية النجاسة الى العالي .

(٣) يعني يعتصم إن كان كراً . لعموم اعتصام الكر وينفعل إن كان قليلا لعموم انفعال القليل . واحتمال طهارته ـ عملا باطلاق ما دل على اعتصام المتصل بالمادة ـ يندفع بانصراف الاطلاق إلى صورة اتصال الأثر . لا بنحو يكون منفصلا كالطفرة . فان ذلك خلاف المرتكز العرفي المنزل عليه التعليل . ومن ذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره في الجواهر ، فانه ـ بعدما جزم بأن الحكم بالطهارة في غاية الضعف ـ قال : «والمسألة لا تخلو من تأمل لأنه يمكن أن يقال إن تغير بعض الجاري لا يخرج البعض الآخر عن هذا الاطلاق ، وأيضاً

فصل

الراكد بلا مادة إن كان دون الكر ينجس بالملاقاة (١) من غير فرق بين النجاسات حتى برأس إبرة

احتمال الدخول تحت الجاري معارض باحتمال الخروج فيبقى أصل الطهارة سالماً فيحكم عليه بالطهارة» انتهى. إذفيه أن الانصراف موجب للخروج عن الاطلاق، وأن معارضة احتمال الدخول باحتمال الخروج مرجعها الى اجمال دليل اعتصام الجاري ، والمتعين الرجوع حينئذ إلى عموم انفعال القليل لا أصالة الطهارة .

فصل الراكد بلا مادة

(١) اجماعاً صريحاً وظاهراً حكاه جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين ومتأخريهم ، وبعضهم استثنى ابن أبي عقيل ، وكأن اطلاق غيرهم لعدم اعتنائهم بخلافه . وعن صاحب المعالم والعلامة المجلسي والمحقق البهبهاني أن الأخبار بذلك متواترة . وفي الرياض : « جمع منها بعض الأصحاب مائتي حديث » وعن العلامة الطباطبائي قدس سره ـ في اثناء تدريسه في الوافي ـ أنها تزيد على ثلاثمائة رواية . منها الطائفة المتضمنة قولهم (ع) : « اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء » الوارد بعضها ابتداء ، وبعضها جواباً عن السؤال عن الماء الذي تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ، وتدخله الدجاجة ـ وقد وطئت العذرة ـ والمناقشة فيها بعدم عموم الشيء في المفهوم لأن نقيض السلب الكلي هو الايجاب الجزئي ـ لو سلمت ـ فلا تقدح في الاستدلال فيما نحن فيه ، لأن المقصود هو الايجاب الجزئي في مقابل مذهب ابن أبي عقيل من السلب الكلي . وما ورد في سؤر الكلب والخنزير مثل صحيح ابن مسلم عن

أبي عبدالله (ع) « قال : سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال (ع) : اغسل الاناء» وصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) « قال : سألته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به ؟ قال (ع) : يغسل سبع مرات » وما ورد في الاناءين المشتبهين كموثق سماعة عن أبي عبدالله (ع) « عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو ؟ وليس يقدر على ماء غيره قال (ع) : يهريقهما جميعاً ويتيمم » ونحوه موثق عمار وموثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام « قال (ع) : إذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس الا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة . فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء » ونحوه غيره مما ورد في الجنب وغيره إلى غير ذلك من النصوص الواردة في ابواب الماء المحقون . والجاري . والحمام . والبئر . ومباحث النجاسات . وغير ذلك . هذا ولم يُعرف الخلاف في ذلك الا من ابن أبي عقيل وتبعه عليه الكاشاني والفتوني واستدل لهم بروايات هي ما بين مطلق قابل للتقييد بما سبق كالنبوي ونحوه . أو ظاهر في الكثير كالروايات الواردة في الغدير الواقع فيه جيفة . وأنه لا بأس به إذا غلب الماء ريح الجيفة . أو مجمل مثل صحيح زرارة في الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أيتوضأ من ذلك الماء ؟ قال (ع) : لا بأس . إذ لا يعلم أن السؤال كان لأجل تقاطر الماء من شعر الخنزير في ماء الدلو . أو من جهة الشك في التقاطر . أو من جهة انفعال ماء البئر . أو من جهة استعمال شعر الخنزير في الوضوء العبادي . فعلى الاحتمالات الثلاثة الاخيرة يكون أجنبياً عما نحن فيه . واما خبر محمد بن ميسر « عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال (ع) : يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » فغير ظاهر في القليل بمعنى ما لم يكن كراً بل من الجائز أن

يكون المراد منه ما لا يمكن الاغتسال بنحو الارتماس فيه ولا سيما بملاحظة الاستدلال بآية نفي الحرج فان اقتضاءه لاعتصام ما دون الكر خفي بخلاف اقتضائه اعتصام مراتب الكر فان لزوم الحرج من عدم اعتصامها ظاهر كما لا يخفى مع أن ذكر الوضوء مع الغسل خلاف المذهب . نعم خبر زرارة عن أبي جعفر (ع) « قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فارة أو جرذ أو صعوة ميتة قال (ع) اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها واذا كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من أوعية الماء وقال أبو جعفر (ع) اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ الا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء » ، لا مجال للاشكال في دلالته على الاعتصام ، لكن التفصيل فيه بين التفسخ وعدمه مما لم يقل به أحد ، وكذلك التفصيل بين الراوية وما زاد عليها . وحمل التفسخ على التغير يأباه ما في ذيله . كما أن حمل ما زاد على الراوية على الكر غريب لانه خلاف المعهود من مقدار الراوية ولا يناسبه التعبير المذكور كما يظهر بأقل تأمل ومثله في الدلالة خبر أبي مريم الانصاري « كنت مع أبي عبدالله (ع) في حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلواً للوضوء من ركي له فخرجت عليه قطعة عذرة باقية فاكفأ رأسه وتوضأ بالباقي » بناء على أن المراد بالعذرة عذرة الانسان كما هو الظاهر ، لكن قال شيخنا الاعظم (ره) : ان أحداً لا يرضى أن يتوضأ الامام (ع) من هذا اه بل لا يرضى أحد أن يستعمل الامام (ع) هذا الماء في مطلق الانتفاع فضلا عن الوضوء . بل قد ورد الأمر بالاراقة لمثله في جملة من النصوص ، فلا بد من توجيه الرواية قلنا بالنجاسة أو الطهارة . فلا يبعد إذاً حمل العذرة فيه على الروث الطاهر ، أو الحمل على خطأ الراوي في اعتقاده أنها عذرة . وليس ذلك بأبعد من حمل الفعل على ارادة بيان الجواز على تقدير القول بالطهارة . ومثلها

في الدلالة خبر علي بن جعفر (ع) «عن جنب أصابت يده جنابة فمسحها بخرقة . ثم أدخل يده في غسله هل يجزؤه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال (ع) : ان وجد ماء غيره فلا يجزؤه أن يغتسل . وان لم يجد غيره أجزأه» لكن التفصيل المذكور فيه مما لم يقل به أحد ـ مع أن مورده المتنجس . ولو أغمض النظر عن هذه المناقشات في الروايات المذكورة لم يجز الاعتماد عليها ، بعد اعراض جماهير الأصحاب عنها ، وصيرورة الحكم بالانفعال من الواضحات المتسالم عليها عند الامامية ، فضلا عن معارضتها لما عرفت ، ليلتزم بالجمع العرفي ، بحمل نصوص الانفعال على الكراهة ، أو اختلاف مراتب النجاسة والطهارة ، فانه تأباه نصوص الانفعال باختلاف مواردها وأحكامها وألسنتها . كما لعله ظاهر بالتأمل فيها ، وليس ورود مثل هذه النصوص الا كورود غيرها في كثير من المسائل المعلوم حكمها نصاً وفتوى ، مما علم وقوع الخطأ فيه إما في أصالة الجهة أو في أصالة صحة النقل ، أو غير ذلك . ولو بني على اعمال قواعد التعارض في مثله ، لزم تأسيس فقه جديد . ومنه سبحانه نستمد التأييد وهو حسبنا ونعم الوكيل .

هذا وقد فصّل استاذنا(١) الأعظم قدس سره بين النجس والمتنجس ، فبنى على طهارة الماء بملاقاة الثاني ، إذ لا إجماع على الانفعال بملاقاته ، ولا خبر دل عليه خصوصاً أو عموماً ، منطوقاً أو مفهوماً ، لاختصاص الاخبار الخاصة بعين النجاسة وانسباقها من الشيء في الأخبار العامة ـ كما ادعي في خبر : خلق الله الماء . . . الخ ـ ولا أقل من أنه القدر المتيقن ، ولو سلم شمول المنطوق له فلا عموم في المفهوم . فان الظاهر أن يكون مثل : «اذا بلغ الماء» لتعليق العموم ، لا لتعليق كل فرد من أفراد العام ، فيكون مفهومه إيجاباً جزئياً ، والمتيقن عين النجاسة . ولو سلم عدم ظهوره في تعليق العموم . فلا ظهور له في تعليق أفراد العام ، وعموم : «خلق الله» يكون مرجعاً — مضافاً الى استصحاب الطهارة أو قاعدتها .

(١) المحقق الخراساني «ره» .

(أقول) : أما نفي الاجماع ، فهو خلاف إطلاق معاقد الاجماعات المدعاة على انفعال الماء القليـــل ، وستأتي أيضاً حكاية الاجماع على تنجيس المتنجس — مطلقاً — من جماعة كثيرة . وفي المحكي في جملة من عباراتهم دعوى الضرورة عليه (وأما) أنه لا خبر يدل عليه (ففيه) أنه ظاهر جملة من النصوص كصحيح شهاب عن أبي عبدالله (ع) في الرجل يسهو فيغمس يده في الاناء قبل أن يغسلها : « انه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء » وقوية أبي بصير عنه (ع) عن الجنب يحمل الركوة أوالتور فيدخل اصبعه فيه قال (ع) : « إن كانت يده قذرة فاهرقه وإن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج » ونحوهما حسنة زرارة وموثقة سماعـة وخبر علي بن جعفر (ع) . وفي صحيح البزنطي : « سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة . قال (ع) : يكفيء الاناء » نعم قد يعارضها موثق أبي بصير المتقـدم في أخبار الانفعال ، فان صدره وإن كان موافقاً لما سبق إلا ان التقييد في ذيله بقوله (ع) : « وفيها شيء من ذلك » يقتضي اشتراط الانفعال بمـلاقاة عين النجاسة ، وكذا خبر ابن جعفر المتقدم في أخبار الاعتصام . لكن لا يبعد أن يكون المراد من الأول : « وقد كان فيها » ولو بقرينة ظهور كون الذيل تصريحاً بمفهوم الشرط السابق في الصدر ، أو بقرينة ظهور الاجماع على الانفعال بالمتنجس . وأما الثاني فلو لم يدل على النجاسة لم يدل على الطهارة أيضاً ، إذ التفصيل لا يقول به أحـد كما عرفت (وأما) أن الشرط في أخبار الكر لتعليق العموم (ففيه) أنه لوسلم كونه مقتضى التركيب في نفسه ، فالظاهر منه في المقام كونه لتعليق الأفراد بقرينـة وروده مورد بيان حكم النجاسات المختلفة من بول الدواب ، وولوغ الكلاب ، واغتسال الجنب ، ودخول الدجاجة ، والحمامة ، وقـد وطئ

من الدم الذي لا يدركه الطرف (١)

العذرة ، التي قصد السؤال عن انفعال الماء بها ، وبأمثالها من النجاسات والمتنجسات التي من شأنها التنجيس ، وليس وارداً في خصوص النفي في مقابل الاثبات في الجملة ، ولا في خصوص الأعيان المذكورة كما يظهر بالتأمل . وعلى هـــذا فلا مجال للرجوع الى عموم : « خلق الله الماء . . . الخ » ولا الى استصحاب الطهارة ، أو قاعدتها .

(١) عن الشيخ في الاستبصار طهارة الماء القليل عند ملاقاة ما لا يدركه الطرف من الدم كرؤوس الابر . وعن غاية المراد نسبته الى كثير من الناس ، لصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه ؟ فقال (ع) : إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه » والطعن في سنده بأن فيه محمد بن احمد العلوي المجهول غير ظاهر لو سلم ، فانه مروي في الكافي بطريق صحيح ليس فيه العلوي الموجود في طريق الشيخ . ومثله الطعن في دلالته بأن إصابة الاناء لا تقتضي إصابة الماء . فان الظاهر منه إصابة نفس الماء ، كما قد يشهد به لسان الجواب . نعم مورده أخص من المدّعى ومعرضٌ عنه عند المشهور ، فيسقط بذلك عن الحجية ، إلا أن يقال : إن ظاهره عدم الانفعال بما لا يكون مرئياً من أجزاء الدم . وهذا هو مقتضى الأصل ، إذ لا دليل على نجاسة الذرات الدموية التي لا يدركها الطرف ، لعدم ثبوت كونها دماً عرفاً ، نظير الأجزاء المائية المنتشرة في البخار لا أقل من انصراف دليل النجاسة عنها ، أو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، وعلى هذا فان كان هذا هو مراد الشيخ « ره » فلا بأس به ، وفي المبسوط : جزم بعدم انفعاله بما لا يمكن التحرز منه مثل رؤوس الابر من الدم وغيره ، لأنه لا يمكن التحرز عنه ، انتهى

سواء كان مجتمعاً أم متفرقاً مع (١) اتصالها بالسواقي فلو كان هناك حفر متعددة ، فيها الماء واتصلت بالسواقي ، ولم يكن المجموع كراً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع ، وان كان بقدر الكر لا ينجس ، وإن كان متفرقاً على الوجه المذكور ، فلو كان ما في كل حفرة دون الكر وكان المجموع كراً ولاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية .

(مسألة ١) لا فرق في تنجس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة(٢) أو مورداً .

(مسألة ٢) الكر بحسب الوزن ألف ومائتا رطل (٣) بالعراقي ،

فان أراد ما ذكرنا ففي محله ايضاً ، وإن أراد غيره فهو خلاف إطلاقات الانفعال . والتعليل الذي ذكره غير ظاهر صغرى وكبرى .

(١) لاطلاق الأدلة ، خلافاً للمحكي عن المعالم من اعتبار الاجتماع . وكأنه لدعوى الانصراف ، لكنه على تقدير ثبوته بدوي لا يرفع الاطلاق . هذا مع تساوي السطوح ، أما مع الاختلاف فسيأتي .

(٢) خلافاً للسيد المرتضى « ره » في الناصريات ، والحلي في السرائر ، بل جعله الصحيح المستمر على أصل المذهب وفتاوى الأصحاب . قال السيد (ره) : « والوجه فيه : أنا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لأدى ذلك الى أن الثوب لا يطهر إلا بايراد كر من الماء عليه ، وذلك يشق فدل على أن الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة ، كما يعتبر في مايرد عليه النجاسة » انتهى . لكنه ليس في الحقيقة تفصيلا بين الوارد والمورود ، بل هو قول بطهارة خصوص المستعمل في التطهير ، ولو كان مورداً — بناء على عدم اعتبار الورود فيه — وسيأتي إن شاء الله تعالى في حكم ماء الغسالة التعرض للوجه الذي ذكره .

(٣) على المشهور لمرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله (ع) :

« الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومائتا رطل » بحمل الرطل فيها على العراقي بقرينة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله « ع » قال : « والكر ستمائة رطل » بحمل الرطل فيها على المكي الذي هو ضعف العراقي ، بقرينة المرسلة الاولى ، حيث يدور الأمر بين الجمع بينهما بذلك وبين طرح إحداهما ، والأول متعين عرفا فان الأخذ بالتعيين حيث يدور الأمر بينه وبين الطرح ، أولى من الأخذ بالتخصيص حيث يدور الأمر بينه وبينه ، إذ التخصيص لا يخلو من ارتكاب خلاف الظاهر بخلاف تعيين المشترك في أحد معانيه . (فان قلت) : كل واحدة من الروايتين ليس لها ظاهر حجة ، كي يدور الأمر بين طرحه وبين التعيين . (قلت) : بلى كل واحدة منهما نصٌ في أحد المعاني على البدل ، وإنما لا يكون لها ظاهر في واحد بعينه ، فلو حُملت المرسلة على غير الرطل العراقي كانت الصحيحة منافية لها على أي معنى حمل الرطل فيها ، فيتعين حمل الرطل فيها على العراقي . وكذا القول في الصحيحة ، فانها لو حُملت على غير المكي لنافتها المرسلة على أي معنى حمل الرطل فيها ، فيتعين حمل الرطل فيها على المكي . فيكون تعيين أحد المحتملات في كل واحدة منهما لئلا يلزم طرح النص من الاخرى . هذا مضافاً الى ما قيل من دعوى الاجماع على عدم كون الكر ستمائة رطل بالعراقي والمدني ، وهو قرينة على حمل رواية الستمائة على المكي ، فتكون هي قرينة على حمل المرسلة على العراقي ، بل لا حاجة الى الحمل المذكور ، لأن الستمائة بعد حملها على المكي تكون ألفاً ومائتين بالعراقي ، وإن بقيت المرسلة على اجمالها . نعم رواية ابن جعفر (ع) الواردة في ألف رطل وقع فيها أوقية من بول ، المتضمنة أنه لا يصلح شربه ولا الوضوء منه — بناء على ظهورها في الرطل المدني بقرينة كونه مدنياً — تنافي حمل المرسلة على العراقي ، وكأنه لذلك ذهب الصدوقان والمرتضى قدس سرهم — على ما حكي — الى كون الكر ألفاً ومائتين بالمدني . لكن هذه القرينة غير ظاهرة ،

وبالمساحة ثلاثة وأربعون (١) شبراً إلا ثمن شبر .

إذ من المحتمل استعمال الرطل شائعاً في المدينة في العراقي ، كما يستعمل في المدني . بل قد يظهر من رواية الكلبي النسابة أن الاستعمال في العراقي أشيع (فتأمل) وأشكل من ذلك دعوى تعين حمل المرسلة على الرطل العراقي ، بقرينة أن ابن أبي عمير كوفي ، ومشايخه من أهل الكوفة ، وحمل الصحيحة على الرطل المكي بقرينة أن ابن مسلم من أهل الطائف . وجه الاشكال (أولاً) ما عرفت من احتمال استعمال الرطل شائعاً في كل من المقادير الثلاثة (وثانياً) أنه لم يثبت وجوب حمل الكلام على عرف السامع في قبال عرف المتكلم — مع أن ابن مسلم من أهل الكوفة ، كما يظهر بمراجعة ترجمته في كتب الرجال . وكون المراد من بعض أصحابنا في كلام ابن أبي عمير بعض الكوفيين غير واضح .

(١) على الأشهر ، أو المشهور ، لموثق أبي بصير أو صحيحه : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الكر من الماء كم يكون قدره ؟ قال (ع) : إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصفاً (ونصف خ ل) في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء » والمناقشة في السند لا تهمّ بعد كون الحديث موثقاً ، ولا سيما بعد اعتماد المشهور عليه . نعم تشكل دلالته بعدم التعرض فيه للبعد الثالث ﴿ ودعوى ﴾ حذفه من العمق لدلالة ما قبله عليه (غير ظاهرة) كدعوى أن قوله عليه السلام (ثانياً) : ثلاثة أشبار . ليس بدلاً من قوله : «مثله» ، بل هو معطوف على (مثله) والتقدير : « وفي ثلاثة أشبار ... الخ فيكون بياناً لتقدير العمق ، بل في الجواهر : « أنه عثر على نسخة مقروءة على المجلسي الكبير مصححة هكذا : « في ثلاثة أشبار ونصف في عمقه » ، إذ تشكل بأن تقدير العاطف خلاف الأصل . والنسخة التي عثر عليها في الجواهر لا يعتمد عليها في قبال النسخ المعروفة ، حتى أن المجلسي الكبير (ره) صار في مقام

توجيه الدلالة بجعل : ثلاثة أشبار . الثانية ، خبراً ثانياً لـ « كان » ، لا بدلاً من « مثله » على ما حكاه عنه ولده الأعظم (قده) في « مرآة العقول » ولو كانت هذه النسخة صحيحة ، لما احتاج الى هذا التوجيه الذي هو خلاف الظاهر ، كغيره من التوجيهات التي اعترف في « مرآة العقول » : بأن ارتكابها إنما يسوغ بعد البناء على كون المراد بيان تحديد الجهات الثلاث ، إذ تحديد البعض وإهمال الباقي لا معنى له . والحمل على القطر المبني على فرض نادر الوقوع وهو الحوض المدوّر بعيد غاية البعد ، وأنه لو لا ذلك لكان من الاستدلال المبني على الاحتمال انتهى . (أقول) : بل هو من الاستدلال بخلاف الظاهر . وأما ندرة الشكل المدوّر في الماء فغير ظاهرة ولاسيما بملاحظة أن المدور مقتضى طبع الماء (فتأمل) مع أن تساوي خطوط السطح لاتختص بالمربع ، بل تكون في المسدس ، والمثمن ، وغيرها من الاشكال . فالحمل على المربع بخصوصه غير ظاهر ، ولا قرينة عليه . ومقتضى اطلاق الكلام الحمل على المدور ، فانه الذي تستوي فيه الخطوط من جميع النقاط ، بخلاف غيره من المضلّعات ، فان الخطوط فيه لا تستوي إذ هي بين الزوايا أطول منها بين الأضلاع . فاطلاق الاقتصار على بيان بُعد واحد يقتضي الحمل على الأول — مع أن المدور ليس له — عرفا — إلا بُعد واحد ، لأن تمايز أبعاده بمجرد الفرض العقلي بخلاف المضلع ، فان تمايز أضلاعه يستوجب تمايز أبعاده سواء أ تساوت كالمربع والمسدس ونحوهما ، أم اختلفت كالمستطيل . وهذه جهة أخرى تستوجب حمل الكلام على المدوّر دون غيره من الأشكال ﴿ وبالجملة ﴾ تساوي الخطوط في المدوّر من جميع النقاط — مع كونه عرفاً له بعد واحد — يستوجبان حمل الكلام غير المتعرض إلا لبعد واحد عليه دون غيره ، لفقد كل من الأمرين المذكورين فيه ، كما لعله ظاهر بالتأمل (وأما) ما ذكره في الجواهر من أن الحمل على المدور حمل على ما لا يعرفه

إلا الخواص من علماء الهيئة فيمتنع (ففيه) أنه إنما يتم لو كان المقصود بيان نتيجة ضرب الأبعاد بعضها ببعض ، لكنه غير ظاهر ، بل المراد ذكر علامة على الكر ، وهي أن يكون قطره ثلاثة ونصفاً وعمقه كذلك ، وهو شيء يعرفه أجهل العوام ، ولو كان المراد بيان حاصل ضرب الأبعاد كان المناسب ، بل المتعين أن يقول (ع) : « ثلاثة وأربعون شبراً إلا ثمن شبر » فانه أصرح ، وأخصر ، وأفيد . هذا وقد يستدل على المشهور أيضاً برواية الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبدالله (ع) : « إذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء ، قلت : وكم الكر ؟ قال (ع) : ثلاثة أشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها » بناء على ما تقدم في تقريب الأول من الاكتفاء بذكر أحد البعدين عن ذكر الآخر ، الذي عرفت ما فيه من أنه خلاف الظاهر ، أو لأن الطول إما مساويا أو أكثر ، والمتيقن الأول (وفيه) أن هذا لا يقتضي الظهور في الأقل — مع أن الطول لا يكون مساوياً للعرض . واستعماله فيه مبني على المسامحة ، فالعرض في الرواية الشريفة بمعنى السعة نظير قوله تعالى : « وجنة عرضها كعرض السماء والأرض » وقد عرفت أن اطلاق كون سعة السطح ثلاثة ونصفاً منزل على المدوّر ، ولا سيما في الرواية التي موردها الركية التي هي — غالباً — من المدور ، كما قيل وإن كان لا يخلو من تأمل . وعلى هذا يكون ظاهر الروايتين حصول الكر في ثلاثة وثلاثين شبراً ، وخمسة أثمان الشبر ، ونصف ثمنه ، بمقتضى ما ذكر في معرفة مقدار المدور من أنه ينقص عن المربع بسبع ونصف سبع ، فان التفاوت بين ما ذكرناه وما هو المشهور سبع ونصفه ، لا ما ذكر في الجواهر من أن تنزيلها على المدور يقتضي كون الكر اثنين وثلاثين شبراً ، وثمناً ، وربع ثمن . وكأنه لتوهم كون قطر الدائرة ثلث محيطها — مع أن المذكور في محله أن المحيط ثلاثة أمثال القطر وسبع ، فيكون محيط الدائرة

التي يكون قطرها (ثمانية) خمسة وعشرين وسبعاً ، لا أربعة وعشرين . فاذا كان قطر سطح الماء المدور الشكل ثلاثة أشبار ونصفاً ، فُضرب نصفه في نصف المحيط الذي هو أحد عشر شبراً ، ثم ضُرب الحاصل في العمق الذي هو ثلاثة ونصف ، كان الحاصل ما ذكرنا ، الذي ذكره الوحيد (ره) لا ما في الجواهر .

هـــذا وفي المدارك استوجه العمل بصحيحة اسماعيل بن جابر : « قلت لابي عبدالله (ع) الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال (ع) : ذراعان عمقـه في ذراع وشبر سعته » مستظهراً من اعتبار الذراع والشبر في السعة اعتبارهما في كل من البعدين ، ولم يتعرض لمقدار الذراع ، فان كان شبرين كما يظهر من بعض أخبار المواقيت ، ويساعده الاختبار، يكون الكر ، ستة وثلاثين شبراً ، حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، والحاصل في اربعة العمق . وإن كان الذراع قدمين ، كما يظهر من جملة من أخبار ذلك الباب ، يكون الكر، اثنين وخمسين شبراً تقريباً ، لأن القدم يزيد على الشبر بسدس تقريباً . هذا ولما عرفت ظهور مثل هذا التحديد في تحديد بعدين لا غير ، وأنه منزل على الشكل المدور ، تعرف أن مقتضاها كون الكر ثمانية وعشرين شبراً أو سبعين، بناء على أن الذراع شبران ،وسبعة وأربعين شبراً تقريباً ، بناء على أنه قدمان .

والمحكي عن القميين وجماعة من المتأخرين ، كالعلامة في المختلف ، والشهيد الثاني في روض الجنان والروضة ، والأردبيلي في مجمع البرهان ، والسيد بحر العلوم في سياق أخبار القلتين في المصابيح(١) وغيرهم : أنه سبعة وعشرون شبراً . لرواية اسماعيل بن جابر : « سألت أباعبد الله عليه السلام عن قدر الماء الذي لا ينجسه شيء . فقال (ع) : كر ، قلت : وكم الكر ؟ قال (ع) : ثلاثة أشبار في

(١) لكن السيد في مفتاح الكرامة بعد أن قال :وهو (يعني تحديد الكر بسبعة وعشرين شبراً) مختار الأستاذ الشريف أيده الله تعالى حيث قال : « والإنصاف ترك الأنصاف » قال : لكن عدل عنه في الهداية . فراجع .

ثلاثة أشبار » وقد وصفت هـذه الرواية بالصحة فى كلام جماعة . بل عن البهائى « أنها موصوفة بالصحة من زمن العلامة رحمه الله إلى زماننا » انتهى . والظاهر أن الوجه فى ذلك أن الشيخ (ره) رواها فى الاستبصار ، وموضع من التهذيب عن عبدالله بن سنان . لكن في الكافي رواها عن ابن سنان . وقد استظهر غير واحد أنه محمد . وعن موضع من التهذيب ، أنه رواها عن محمد بن سنان . ومن المستبعد كونهما معاً رواياها . ولأجل ذلك يشكل الحكم بصحة الرواية ، كما يشكل انجبارها بعمل الجماعة بعد ظهور خطئهم في اعتقادهم صحة سندها . كما يشكل انجبارها بعمل القميين ، لعدم ثبوته ، فان مضمونها وإن نسب الى القميين في كلام جماعة كالحلي والعلامة والشهيدين ، وغيرهم — على ما حكي — لـكنه فى المنتهى خصه بابن بابويه ، وفي الخلاف نسبة الأول الى جميع القميين وأصحاب الحديث . فالعمدة أن الظاهر جواز العمل باخبار محمد بن سنان لثبوت وثاقته ، فلا ينبغي التوقف عن العمل بها من جهة السند . وأما الطعن فى دلالتها فيندفع بشيوع الاكتفاء بذكر البعدين عن ذكر البعد الثالث فيما لم ينص على بعد بعينه . وبذلك افترقت هذه الرواية عن السوابق ، للتنصيص فيها على العمق والعرض والسعة ، بخلاف هذه الرواية مع تأيدها أو اعتضادها بالمرسل عن المجالس والأمالي : أنه ثلاثة طولاً فى ثلاثة عرضاً فى ثلاثة عمقاً . وبالاجماع على عدم كون الكر أقل من سبعة وعشرين ، فيمتنع حملها على المدور . واحتمال سقوط لفظ النصف منها لا يعتد به ، لأنه خلاف الأصل . كما أن إعراض المشهور عنها لا يصلح موهناً لها ، لاحتمال أن يكون لبعض الوجوه المرجحة لغيرها عليها في نظرهم . نعم لو بني على اعمال قواعد التعارض بين النصوص لتعذر الجمع العرفي بينها ، يتعين العمل بصحيحة اسماعيل بن جابر المتضمنة للذراع والشبر التي تقدم ظهورها في المستدير ، لأنها أصح الأخبار — كما قيل — لو لا أن تسقط

عن الحجيـة باعراض الأصحاب عنها ، قال فى المنتهى — بعد ذكر الصحيحة المذكورة — : « وتأولها الشيخ على احتمال بلوغ الأرطال وهو حسن لأنه لم يعتبر أحد من أصحابنا هذا المقدار » انتهى . فيبقى التعارض بين خبر أبي بصير المتقدم فى دليل المشهور وبين رواية اسماعيل التي هي مستند ابن بابويه . ولا يبعد كون سند الأول أوثق فيترجح . وقد عرفت ظهوره في المدور . وأنه عليه يكون الكر أربعـة وثلاثين شبراً إلا ثمنين ونصف ثمن . هذا بناء على تعذر الجمع العرفي بين النصوص لورودها في مقام التقدير الذي يمتنع فيه الاختلاف للزوم وحدة القدر ، فاختلافها فيه يستوجب التعارض . لـكن هذا المبنى غير ظاهر في المقام لتحقق الاختلاف بين نصوص الوزن ونصوص المساحة اختلافاً واضحاً . إذ المحكي عن الأمين الاسترابادي انه وزن ماء المدينة فكان يساوي ستة وثلاثين شبراً تقريباً ، وظاهر « مرآة العقول » للمجلسي (ره) : أن وزنه يساوي ثلاثة وثلاثين شبراً تقريباً ، ووزن ماء النجف في هذه الأزمنة جماعة فكان وزنه يساوي ثمانية وعشرين شبراً تقريباً ، وبعض الأفاضل منهم ذكر أنه يساوي سبعة وعشرين شبراً . وهذه الأوزان لا توافق المشهور في المساحة . ومن العجيب أن المشهور ذهبوا الى أن الرطل في التقدير بالوزن عراقي وأن مساحة الكر ثلاثة وأربعون إلا ثمناً مع ما بينهما من التفاوت الظاهر ، وأن الصدوقين ذهبا الى أن الرطل مدني وأن مساحة الكر سبعة وعشرون مع ما بينهما أيضاً من التفاوت الظاهر . وقد كان الأنسب للمشهور فى المساحة الرطل المدني والأنسب لمذهب القميين فى المساحة الرطل العراقي ، فجمع كل من المشهور وغيرهم بين المذهبين في تقديري الوزن والمساحة جمعٌ بين المتنافيين ، ولابد من علاج هذا التنافي كالتنافي بين نصوص التقديرين . والتنافي في الفتاوي أشكل وأبعد . والظاهر انحصار العلاج بجعل الأكثر عندهم علامة على وجود الأقل

نظير ما ذكرنا في تقدير حد الترخص (بخفاء الجدران) و(خفاء الاذان) حيث اخترنا أن الحد خفاء الآذان وأن خفاء الجدران علامة على تحقق الحد ولو قبله ، فيكون مراد المشهور من تقدير الكر بالمساحة كونها علامة على وجود الكر ، وأن قدره الحقيقي هو الوزن لا غير ، فيكونون قد تصرفوا باخبار المساحة بحملها على كونها علامة على وجود المقدّر ، كما أن مراد القائلين بالقول الآخر من تقديري الكر بالوزن كونه علامة على وجود الكر ، وأن قدره الحقيقي ما كان بالمساحة ، فيكونون قد تصرفوا بأخبار الوزن بحملها على كونه علامة على وجود المقدّر . فاذا كان بناء الأصحاب على التصرف فى نصوص التقدير على كل حال ، لم تكن نصوص التقدير بالمساحة فى نفسها متعارضة ، لا مكان أن يكون كل واحد من تلك التحديدات المشتملة عليها علامة ، ولا يقدح في ذلك اختلافها بالقلة والكثرة ، بدعوى لغوية جعل الأكثر علامة فى ظرف جعل الأقل . لأن ذلك الاختلاف فى نتيجة ضرب الأبعاد ، لا في نفس الاشكال المختلفة ، وإلا فهي متباينة ، والمجعول علامة ليس هو النتيجة . ويؤيد ذلك أنك لاتجد رواية من روايات الباب تعرضت لذكر النتيجة ، بل الجميع تضمن التقدير بخصوص المساحة الخاصة ، ولو كان المقصود التقدير بالنتيجة كان ذكرها هو المتعين فانه أصرح وأخصر وأفيد كما عرفت . لكن لما كان تطبيق النتيجة من الأمور الصعبة على أكثر الناس أهمل التعرض لها ، فلم تجعل بياناً للمقدار ولا علامة على وجود المقدّر أصلا . وإنما ذكر فى البيان الشكل الخاص لسهولة معرفته وترتب الفائدة على بيانه ، والأشكال كلها متباينات ، فلا مانع من أن يكون كل واحد منها علامة على وجود الكر المقدّر حقيقة بالوزن ، لا أنه تقدير للكر . وعلى هذا لا مانع من العمل بجميع نصوص المساحة بعد ما كان كل واحد منها جامعاً لشرائط الحجية . نعم قد يُشكل الأمر في رواية اسماعيل التي هي معتمد

القميين ، من جهة أن المساحة المذكورة فيها ، ربما تكون أقل من الوزن ، فلا تكون علامة عليه ، وحينئذ لا يبعد الالتزام بأن الوزن المذكور أيضاً علامة ، فيكون مقدار الكر الأصلي ما يساوي سبعة وعشرين شبراً ، والوزن علامة عليه ، كما تقدم في مذهب الصدوقين في التقديرين . ويؤيد ذلك أن المرتكز عند العرف أن الوزن الخاص لا يكون عاصما ، وإنما العاصم كثرة الماء وسعة وجوده بحيث تكون الجهة العاصمة عندهم فيما يساوي السبعة والعشرين شبراً هو الكم الخاص سواء كان وزنه ألفاً ومائتي رطل أم ألفاً وخمسمائة رطل ، وثقل الماء وخفته ليسا دخيلين في الاعتصام وعدمه . نعم لو ثبت أن بعض المياه الثقيلة وزنها المساوي لألف ومائتي رطل أقل من سبعة وعشرين شبراً ، أشكل ما ذكرنا من كون الوزن علامة على بلوغ الأشبار المذكورة لتخلفه عنها . فلا بد إما من الالتزام بكونها علامة عند الشك ، فتكون أمارة على قدر الأشبار المذكورة مع الجهل بوجوده لا مع العلم بعدم وجوده ، بل العمل حينئذ يكون على العلم ، لامتناع جعل الامارة بخلافه . وإما من الالتزام بأن الكرية العاصمة عبارة عن الجامع بين بلوغ الأشبار السبعة والعشرين وبين بلوغ المقدار الخاص من الوزن . فالماء الواجد لأحدهما يكون كراً وإن فُقد الآخر ، ولا يبعد البناء على الثاني ، فان حمل الدليل عليه أولى من التصرف فيه بحمله على الحكم الظاهري أو تقييد كل منهما بالآخر .

(والمتحصل) مما ذكرنا أمور : (الأول) أن تقدير الأصحاب للكر بالوزن يغاير تقديره بالمساحة (الثاني) أن المقدر الواحد لا يقبل تقديرين فيتنافى الدليلان المشتملان على التقديرين (الثالث) أنه لا بد من علاج هذا التنافي في الفتاوى ، وأن الأظهر فيه حمل التقدير المساحتي المشهوري على العلامة ، والتقدير الوزني على الحد الحقيقي الأصلي ، والعكس يكون الحمل على مذهب الصدوقين

فبالمن الشاهي(١) ـ وهو الف ومائتان وثمانون مثقالا ـ (٢) يصير أربعة(٣) وستين

(الرابع) أن هذا التصرف بعينه جارٍ في النصوص المتضمنة للمساحة التي هي أكثر من الوزن ، وفي الوزن الذي هو أكثر من المساحة . لكن لو ثبت أن بين أقل المساحات وبين الوزن عموماً من وجه ، كمساحة السبعة والعشرين شبراً ، فالمتعين كون القدر هو الجامع بين الوزن وبينه ، فاذا حصل أحدهما حصل الكر ، وإن لم يحصل الآخر . ومما ذكرنا تعرف مواقع النظر في كثير من الكلمات في المقام . ومنه سبحانه نستمد الاعتصام ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(١) المشهور أن الرطل العراقي مائة وثلاثون درهما ، وتدل عليه رواية ابراهيم بن محمد الهمداني في مكاتبة أبي الحسن صاحب العسكر (ع) اليه في الفطرة : « انها ستة أرطال برطل المدينة ، والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما » بضميمة رواية جعفر بن ابراهيم المذكور في مكاتبته إلى أبي الحسن (ع) وفيها : « الصاع ستة أرطال بالمدني ، وتسعة أرطال بالعراقي » ورواية علي بن بلال في مكاتبته إلى الرجل في الفطرة أنها : « ستة أرطال من تمر بالمدني ، وذلك تسعة أرطال بالبغدادي » وعن النهاية وفي المنتهى : انه مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع . ولم يعرف له مستند . نعم يظهر من رواية المروزي ـ المتضمنة كون المد مائتين وثمانين درهما ـ أنه مائة وأربعة وعشرون درهما وأربعة أتساع . لكنه لم يحك العمل بها إلا من المقنع ، فالعمل على المشهور ، وعليه يكون الكر مائة وخمسين ألف درهم . ومقتضى ما ذكروه من أن العشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية ، يكون الكر مائة الف وتسعة آلاف ومائتين مثقالا شرعياً . ومقتضى أن المثقال الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي ، يكون الكر واحداً وثمانين الفاً وتسعمائة مثقال صيرفي .

(٢) يعني صيرفياً .

(٣) لأنه إذا ضرب عدد الأمنان في عدد المثاقيل المذكور ، يكون

منّا إلا عشرين مثقالا .

(مسألة ٣) الكر بحقة الاسلامبول وهي ـ مائتان وثمانون مثقالاً ـ مائتا حقة ، واثنتان وتسعون حقه ، ونصف حقة .

(مسألة ٤) اذا كان الماء أقل من الكر ولو بنصف مثقال ، يجري عليه (١) حكم القليل .

(مسألة ٥) اذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالي (٢) بملاقاة السافل ، كالعكس . نعم لو كان جاريا من الأعلى الى الأسفل لا ينجس العالي (٣) بملاقاة السافل ، من غير فرق بين العلو التسنيمي والتسريحي .

الحاصل زائداً على مقدار الكر من المثاقيل الصيرفية بعشرين مثقالا ، ومنه يعلم ما ذكر في المسألة الآتية .

(١) إذ ظاهر أدلة التقدير بالوزن ، أو المساحة ، كونه تحقيقيا لا تقريبيا ، فلا مجال للمسامحة فيه حينئذ .

(٢) بلا إشكال ، لاطلاق أدلة الانفعال المنزل على المرتكز العرفي .

(٣) إجماعا حكاه جماعة فى روض الجنان ، ومصابيح العلامة الطباطبائى (ره) ومقابيس المحقق التستري (ره) ، والجواهر وغيرها ـ على ماحكي عن بعضهم ـ بل عن الأول : أن سراية النجاسة إلى العالي غير معقولة . وإن كان فيه تأمل ظاهر ، ضرورة معقوليتها لو قام دليل عليها ، ولعل المراد — كما قيل — أنها غير مفهومة من الدليل الدال على انفعال القليل ، لعدم مساعدة الارتكاز العقلائى عليه فى القذارات العرفية ، كما أشرنا اليه آنفا ، وهو واضح مع العلو التسنيمي والتسريحي الشبيه به ، أما في غير ذلك فلا يخلو من تأمل . والرجوع الى العموم مع الشك — كما استوضحه شيخنا الأعظم (ره) — غير واضح ، لأن دليل الانفعال إنما يدل على سراية النجاسة إلى جميع أجزاء الماء ، بتوسط الارتكاز العرفي ،

(مسألة ٦) إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كراً ، ينجس بالملاقاة ولا يعصمه ما جمد (١) . بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس ايضاً ، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فانه ينجس بالملاقاة ، ولا يعتصم بما بقي من الثلج .

(مسألة ٧) الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل (٢) على الاحوط ،

والانفجاسة الماء بملاقاة النجاسة أعم من نجاسة الجزء الملاقي فقط ـ كما في الجامدات ـ ومن نجاسة الجميع بالسراية ، وحمله على الثاني إنما كان بقرينة الارتكاز العرفي فاذا كان الارتكاز مجملا كان الحكم بالسراية بلا قرينة ، فيرجع إلى عموم اعتصام الماء او استصحاب الطهارة .

(١) لأن السيلان معتبر في مفهوم الماء عرفا ، فمع الجمود لا يصدق ، لا اقل من انصراف مفهوم الماء عنه ، فلا يدخل في اطلاق ادلة احكام الماء . ومنه يظهر ضعف ما عن المنتهى : من الحاق الجامد بالمائع ، وعن حواشي الشهيد : أنه الأقوى . وما فى القواعد وعن التحرير من التوقف فيه .

(٢) إما لأنه يستفاد من النصوص أن الملاقاة مقتضية للانفعال والكرية مانعة عنه فمع الشك فى المانع يرجع إلى أصالة عدمه . وإما لأن إناطة الرخصة تكليفية كانت أووضعية بأمر وجودي ، يدل بالالتزام العرفى على إناطة الرخصة باحراز ذلك الأمر ، وانتفائها بعدم إحرازه . (وإما) لأن مقتضى العمومات انفعال الماء الا الكر ، فمع الشك في كرية الموجود يشك في مصداق الخاص ، والعموم مرجع في الشبهات المصداقية . (وإما) لأن أصالة عدم وجود الكر في المكان المعين كافية ، في اثبات عدم كرية الماء الموجود ، فيترتب حكمه وهو عدم الاعتصام . (وإما) لإصالة عدم الكرية الأزلي ،

نظير أصالة عدم القرشية ، لأن الكرية وصف زائد على صرف وجود الماء كوصف القرشية ، وقد عرفت فيما سبق صحة جريان الأصل في العدم الأزلي . لكن (الأول) مبني على تمامية قاعدة الاقتضاء ، والمحقق في محله عدمها (والثاني) إن كان المراد منه أن اناطة الرخصة بالأمر الوجودي ، مرجعها إلى إناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر ، وإناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده ، فيكون المجعول حكمين : واقعياً منوطاً بوجود ذلك الأمر الواقعي ، وظاهريا منوطاً بالشك فيه ، فذلك مما لا يقتضيه ظاهر الدليل أصلا ، وليست إناطة الرخصة بأمر إلا كاناطة المنع بأمر ، ليس المقصود منها إلا جعل حكم واقعي لموضوعه الواقعي . وإن كان المراد أن هناك قاعدة عقلائية ظاهرية نظير جواز الرجوع إلى العام عند الشك في وجود الخاص ، فهو أيضاً غير ثابت . نعم إذا كان الأصل يقتضي انتفاء الأمر المنوط به الجواز ، كان الأصل النافي له نافياً لحكمه وهو الجواز ، ولكن هذا وجه آخر يأتي ، ويتوقف على جريان الأصل النافي للكرية ، (والثالث) يتوقف على أن مقتضى العموم انفعال الماء والخارج منه الكر . وهذا ليس بأولى من القول بأن مقتضى العموم الاعتصام والخارج عنه القليل ، كما يشهد به النبوي المشهور ، وجملة من النصوص المتقدمة في انفعال الماء القليل ـ مضافاً إلى أن التحقيق ، عدم مرجعية العام في الشبهات المصداقية (والرابع) يتوقف على القول بالأصل المثبت . لأن موضوع الانفعال الماء الذي ليس بكر ، الذي هو مفاد ليس الناقصة ، لا عدم وجود الكر الذي هو مفاد ليس التامة ، وإثبات الأول بالأصل الجاري لاثبات الثاني ، من العمل بالأصل المثبت (والخامس) يتوقف على أن الكرية من عوارض وجود الماء عرفاً ، بنحو تصدق في الأزل السالبة بانتفاء الموضوع ، وليس كذلك ، فانها نحو سعة في مرتبة الطبيعة، فلا يصح أن تشير

وان كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة . نعم لا يجري عليه حكم الكر ، فلا يطهر ما (١) يحتاج تطهيره الى القاء الكر عليه ، ولا يحكم بطهارة (٢) متنجس غسل فيه . وان علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة (٣) .

الى كر من الماء وتقول هذا قبل وجوده ليس بكر ، كما لا يصح أن تقول: هؤلاء العشرة من الرجال قبل وجودهم ليسوا بعشرة ، وهذا المثقال من الدقيق قبل وجوده ليس بمثقال . وليست الكرية منتزعة من صفات عارضة على وجود الماء مثل الحمرة والصفرة ونحوهما . فليس المقام من موارد جريان الأصل في العدم الأزلي الذي عرفت فيما سبق صحة جريانه .

(١) لأن التطهير من أحكام الكر ، فلا يترتب مع الشك في موضوعه ، بل يرجع إلى استصحاب النجاسة . نعم لو قام اجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم الظاهري ، وقد كان الماءان ممتزجين على نحو يصدق أنهما ماء واحد ، أمكن القول بحصول الطهارة للملقى عليه ، لأنه بعد تعارض استصحاب الطهارة في مشكوك الكرية ، واستصحاب النجاسة فيما القي عليه ، يرجع الى قاعدة الطهارة فيهما . لكن الاجماع غير ثابت ، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في المتمم كراً بطاهر .

(٢) يعني إذا بنينا على الفرق بين الكر وغيره ، في شرائط التطهير من علو المطهر ، والتعدد ، والعصر ، ونحوها ، وقد فقد بعض تلك الشرائط عند التطهير بمشكوك الكرية، لا يحكم بالطهارة، للشك في حصولها الموجب للرجوع إلى استصحاب النجاسة .

(٣) لاستصحابها . والاشكال في الاستصحاب بتعدد الموضوع ، يندفع بأن الكثرة والقلة من قبيل الحالات المتبادلة على موضوع واحد عرفا . وهو كاف في صحة الاستصحاب .

(مسألة ٨) الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكرية إن جهل تاريخهما ، أو علم تاريخ الكرية ، حكم بطهارته (١) وان كان الأحوط التجنب . وان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته (٢) واما القليل المسبوق بالكرية الملاقي لها ، فان جهل التاريخان أوعلم تاريخ الملاقاة ، حكم فيه بالطهارة (٣)

---

(١) أما في صورة الجهل بالتاريخين . فلأصالة الطهارة، التي هي المرجع بعد تعارض أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية المقتضية للطهارة ، مع أصالة عدم الكرية الى زمان الملاقاة المقتضية للنجاسة . هذا على المشهور ، من جريان الأصل ذاتاً في مجهول التاريخ، إذا كان الأثر مترتباً على عدمه في زمان الآخر، وإن كان يسقط للمعارضة . أما بناء على التحقيق من عدم جريانه ذاتاً ، لأن الشك فيه ليس في امتداد المستصحب وعدمه ، بل في اتصال المستصحب بوجود الحادث الآخر ، من جهة الشك في التقدم والتأخر ، ودليل الاستصحاب قاصر عن اثبات هذه الجهة ، كما سيجيء في أواخر مباحث الوضوء ، فالمرجع أصالة الطهارة ابتداءً ، بناء على أنها المرجع في ملاقاة النجاسة لمشكوك الكرية كما تقدم في المسألة السابقة ، وبعض الوجوه المتقدمة للحكم بالنجاسة جار هنا أيضاً . وأما في صورة العلم بتاريخ الكرية ، والجهل بتاريخ الملاقاة ، فلأصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية فانها تقتضي الطهارة .

(٢) لاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، فيثبت موضوع النجاسة وهو ملاقاة ما ليس بكر ، ولا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ، لعدم الشك في الملاقاة بالنسبة الى الأزمنة التفصيلية ، وبالنسبة الى الزمان الاجمالي ، وإن كانت الملاقاة مشكوكة ، لكن الشك فيها ليس من الشك في البقاء، الذي هو قوام الاستصحاب كما عرفت .

(٣) أما مع الجهل بتاريخهما ، فلما تقدم من أن المرجع أصالة الطهارة .

مع الاحتياط المذكور وإن علم تاريخ القلة حكم بنجاسته .

(مسألة ٩) إذا وجد نجاسة (١) فى الكر ولم يعلم أنها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته ، إلا إذا علم تاريخ الوقوع .

(مسألة ١٠) إذا حدثت الكرية والملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته (٢) وإن كان الأحوط الاجتناب .

وأما مع العلم بتاريخ الملاقاة ، فلاستصحاب الكرية الى زمان الملاقاة ، وقد عرفت أنه لا مجال لمعارضته باصالة عدم الملاقاة الى زمان القلة — مع أنه لو جرى لم يثبت الملاقاة فى حال القلة ، فلا يثبت النجاسة . ومنه يظهر أنه لو علم تاريخ القلة ، فاصالة عدم الملاقاة الى زمان القلة وإن كان صحيحاً في نفسه ، لكنه لا يثبت النجاسة إلا إذا أثبت الملاقاة حال القلة ، وذلك موقوف على القول بالأصل المثبت ، لأن ثبوت الملاقاة حال القلة من اللوازم العقلية لعدم الملاقاة الى زمان القلة . وأصالة تأخر الحادث لا أصل لها ، إلا بمعنى أصالة عدم وجود الحادث في زمان الشك في وجوده ، لا بمعنى أصالة وجوده في الزمان اللاحق . ومنه يشكل ما في المتن من الحكم بالنجاسة في الفرض ، فان مقتضى ما ذكرنا هو الطهارة .

(١) هذا مثل ما قبله فى الحكم ، بل هو هو ، بتفاوت يسير لا يوجب فرقاً في الحكم .

(٢) لاطلاق قولهم (ع) : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » الشامل للملاقاة المقارنة واللاحقة . والتخصيص بالثانية — مع انه خلاف الاطلاق ، المؤيد بالارتكاز العقلائي في المانع ، فانه يكفي عندهم فى مانعية المانع عن أثر المقتضي مقارنته المقتضي حدوثاً ، وليس سبق حدوث المانع دخيلا في مانعيته ، كما هو ظاهر — أنه لو حمل الدليل المذكور على الكرية السابقة

(مسألة ١١) إذا كان هناك ماءان أحدهما كر ، والآخر قليل ، ولم يعلم أن أيهما كر ، فوقعت نجاسة فى أحدهما معيناً أو غير معين لم يحكم بالنجاسة (١) وان كان الأحوط في صورة التعين (٢) الأجتناب .

على الملاقاة حدوثاً ، لزم اعتبار (١) اللحوق في الملاقاة ، يعني (لم ينجسه شيء لو لاقاه بعد صيرورته كراً) وتقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة يستلزم تقييد المفهوم بها ، لأن حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق ، فاذا قيد الحكم في المنطوق بقيد تعين تقييد الحكم فى المفهوم به ، فيكون مفهوم القضية المذكورة : إذا لم يكن الماء قدر كر فى زمان ينجّسه الشيء الملاقي له بعد ذلك . فتكون صورة المقارنة خارجة عن كل من المنطوق والمفهوم ، والمرجع فيها إما عموم طهارة الماء أو استصحاب الطهارة . فتأمل جيداً . نعم لو كان لسان الدليل هكذا : كل ماء ينفعل بملاقاة النجاسة إلا ما كان كراً قبل الملاقاة ، كانت صورة المقارنة داخلة فى المستثنى منه ، لكنه ليس كذلك .

(١) للشك فى ملاقاتها للقليل . والمرجع استصحاب الطهارة ، سواء أكانت الملاقاة لمعين أم لغير معين . هذا إذا كانت الحالة السابقة مجهولة . أما إذا كانا معلومي الكرية سابقاً ، فاستصحاب الكرية المقتضي للطهارة هو المرجع . كما أنه لو كانا معلومي القلة فاستصحابها كاف في الحكم بالنجاسة .

(٢) تخصيص الاحتياط بهذه الصورة غير ظاهر الوجه ، لأن أكثر الوجوه المقتضية للحكم بالنجاسة المتقدمة في المسألة السابعة من قاعدة المقتضي

---

(١) فان الملاقاة غير مصرح بها فى الدليل فضلا عن وصف كونها لاحقة للكرية ، وإنما تستفاد الملاقاة من انصراف الشيء فى (الجزاء) الى الملاقى ، فاللحوق إن تمت استفادته من الدليل ، فهو أيضاً الانصراف الى الملاقى ملاقاة لاحقة فيكون مفاد الشرطية : اذا كان الماء قدر كر فى زمان لا ينجسه شيء لاقاه بعد ذلك . ومفهومها : اذا لم يكن قدر كر فى زمان ينجسه شيء يلاقيه بعد ذلك . فتكون صورة التقارن خارجة عن المنطوق والمفهوم . « منه عفى عنه » .

(مسألة ١٢) إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس ، فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس ، أو الطاهر ، لم يحكم بنجاسة الطاهر (١) .

(مسألة ١٣) إذا كان كر لم يعلم أنه مطلق أو مضاف ، فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (٢) ، واذا كان كران أحدهما مطلق والآخر مضاف ، وعلم وقوع النجاسة فى أحدهما ، ولم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما (٣) .

(مسألة ١٤) القليل النجس المتمم كراً بطاهر أو نجس ، نجس على الاقوى (٤)

والمانع ، والتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وغيرها جار في صورتي تعين الملاقي وعدمه .

(١) لانحلال العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما المردد ، بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين . فلا مانع من الرجوع الى استصحاب الطهارة .

(٢) للشك فيها ، من جهة احتمال الاطلاق ، والمرجع استصحاب الطهارة . نعم بعض الوجوه المتقدمة في المسألة السابعة للقول بالنجاسة مقتض له هنا أيضاً .

(٣) أما المطلق فطهارته معلومة ، لأنه كر بالفرض . وأما المضاف فيحكم بطهارته ظاهراً ، للشك في ملاقاته للنجاسة ، فيرجع الى استصحاب الطهارة .

(٤) كما هو المشهور — كما عن جماعة — وعن الوسيلة : الطهارة إن تمم بطاهر ، ونسبه فى المبسوط الى بعض الأصحاب وقال : إنه قوي . أما إذا تمم بنجس ففي المبسوط : « لا شك أنه ينجس الكل » . لكن عن رسيات السيد والمراسم وجواهر القاضي وغيرها : الطهارة أيضاً . وهو صريح السرائر . والعمدة من أدلتهم المرسل فى المبسوط من قولهم (ع) : « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجاسة » وفى السرائر : « قول الرسول (ص) المجمع عليه عند المخالف والمؤالف : إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » وأرسله السيد (ره) فيما عن المسائل الرسية ، واستدل — مضافاً اليه — بالاجماع على أن الماء المعلوم وقوع النجاسة

فيه المشكوك سبقه على الكرية ولحوقه لها طاهر . فلولا بناؤهم على طهارة المتنجس ببلوغ الكرية ، لم يكن لذلك وجه . لكن الاجماع المذكور على تقدير ثبوته وحجيته ، فانما يثبت الطهارة فيما نحن فيه ، لو كان إجماعاً على الطهارة واقعاً في مورده . أما لو كان على الطهارة ظاهراً ، فهو أجنبي عن المقام ، لامكان أن يكون الوجه فى مورده أصالة الطهارة — كما عرفته في المسألة الثامنة — أما المقام ، فلا مجال فيه لأصل الطهارة ، أما في المتمم بنجس فواضح ، لحكومة استصحاب النجاسة عليها . وأما في المتمم بطاهر ، فلأن مقتضى عموم انفعال القليل نجاسة المقدار الطاهر المتمم للنجس كراً ، لملاقاته لذلك النجس . وأدلة اعتصام الكر مختصة بالكر الملحوظ موضوعاً للملاقاة ، فلا بد من ثبوت كريته في رتبة سابقة على الملاقاة ، فلا يشمل ما نحن فيه . ومن ذلك يظهر أنه لا مجال في المقام للرجوع الى عموم : « خلق الله الماء طهوراً . . . الخ » لأنه مخصص بأدلة انفعال القليل ، كما لا مجال لمعارضة استصحاب الطهارة فى المقدار الطاهر ، لاستصحاب النجاسة فى المقدار النجس — بناء على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً — والرجوع الى قاعدة الطهارة ، وذلك لأن الرجوع الى الأصل إنما يكون مع عدم الدليل ، وقد عرفت الدليل على النجاسة — مع أن ذلك إنما يتم بعد امتزاج الماءين لا قبله بمحض الاتصال ، لعدم ثبوت وحدة حكم الماءين حينئذ ، كما يظهر مما ذكروه فى الجاري والكثير إذا تغير بعضهما ، حيث ذكروا اختصاص النجاسة بالمتغير لا غير ، كما تضمن ذلك النص فى الكثير أيضاً — مع أن الاجماع على الوحدة في الحكم ظاهراً غير ثابت ، والمتيقن الوحدة في الحكم واقعاً . وأما المرسل فضعف سنده بالارسال ، وإعراض المشهور عنه يمنعان عن العمل به . وعمل ابن ادريس به مبني على اعتقاده رواية المؤالف والمخالف له . وقد قال المحقق : « الذي رواه مرسلا السيد والشيخ وآحاد ممن

جاء بعده ، وكتب الحديث عن الأئمة (ع) خالية عنه أصلا . وأما المخالفون فلم أعرف به عاملاً سوى ما يحكى عن ابن حي — وهو زيدي منقطع المذهب — وما رأيت أعجب ممن يدعي إجماع المخالف والمؤالف فيما لا يوجد إلا نادراً » انتهى . وأما السيد (ره) فلم يظهر منه الاعتماد عليه لو لا الاجماع الذي ادعاه . بل من المحتمل أن يكون ذلك الاجماع قرينة عنده على صحته وثبوته . وكذلك القاضي في جواهره ، فانه وإن رواه عنهم (ع) لكنه استدل على الطهارة في المتمم بطاهر الذي هو موضوع كلامه : بان الطاهر لا ينجس بالملاقاة للنجس ، لضرورته كراً ، و بضميمة الاجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم بحكم بطهارة النجس . وأطال في النقض والابرام في إثبات ذلك . ومن الجائز أن أن يكون اعتماده عليه لذلك — مع أن اعتماد مثله غير كاف في حجية الخبر . وأما الشيخ فانه وإن ظهر من كلامه في المبسوط الميل الى الطهارة ، لكن ظاهر عبارة المبسوط أن النجاسة أقوى ، فلاحظ كلامه .

(وبالجملة) وجود هذه الضمائم في كلمات الجماعة مانعة من الوثوق باعتمادهم على الخبر ، بحيث يخرج به عن القواعد . هذا مضافاً إلى تأتي المناقشة في دلالته لأن قوله (ع) : « لم يحمل خبثاً » يحتمل — بدواً — أن يراد منه تشريع اعتصام الكر عن حدوث النجاسة ، وانفعال ما دونه ، فيكون مفاده منطوقاً ومفهوماً مفاد الرواية المشهورة : « إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء » ويحتمل أن يراد منه الرفع يعني : إذا بلغ الماء النجس كراً ارتفعت عنه النجاسة الثابتة له قبل البلوغ . ومفهومه — على هذا — دال على انحصار مطهرية الماء النجس بالبلوغ كراً ، وبقاء النجاسة للماء بدون أن يبلغ كراً ، فيكون حجة على بقاء نجاسته مهما شك في ارتفاعها لطروء أمر ما غير الكرية ، ولا مجال للرجوع إلى استصحابها إذ لا مجال للاستصحاب مع الدليل . وعلى هذا المعنى تكون الرواية واردة في

مقام تشريع البقاء والارتفاع ، المترتب على تشريع الحـــدوث والعدم الذي هو مفاد الرواية المشهورة (وبالجملة) على هذا المعنى يكون قد صدر من الشارع المقدس تشريعان (أحدهما) تشريع الانفعال وعدمه منوطين بالقلة والكثرة ، وهو مفاد الرواية المشهورة (وثانيهما) تشريع بقاء الانفعال وارتفاعه منوطين بطروء الكرية وعدمه ، وهذان التشريعان مترتبان ، لترتب البقاء والارتفاع على الحدوث ، وتفرعهما عليه ، فيكون كل من منطوق القضية الشرطية ومفهومها على المعنى الثاني متفرعاً على مفهومها بالمعنى الأول . ولأجل ذلك يمتنع عرفاً أن تكون الجملة المذكورة في مقام إنشاء الحكمين المذكورين ، بأن يراد من قوله عليه السلام : « لم يحمل خبثاً » أنه إن كان كراً لم ينفعل ، وإلا انفعل ، وأنه إن كان كراً لم يبق فيه الانفعال ، وإلا بقي . فحمل الرواية على إنشاء الحكمين معاً متعذر . وحينئذ يدور الأمر بين حملها على الأول ـ وهو الدفع ـ فتتحد مع الرواية المشهورة في المفاد ، وبين حملها على الرفع فتخالفها فيه ، وتكون متضمنة للتشريع الثاني ، والأظهر الحمل على الأول ، لأن الحمل على الثاني يتوقف على تقييد الماء بالماء النجس قبل البلوغ كراً ، والعبارة المناسبة له أن يقال : اذا بلغ الماء النجس كراً طهر ، لا مثل العبارة المذكورة . نعم لو كانت الجملة الشرطية المذكورة في الحديث خبرية ، أمكن أن يراد منها المفادان معاً ، لكنه خلاف الظاهر . ومن ذلك يظهر عدم صلاحية الحديث المذكور لاثبات طهارة المتمم كراً بطاهر ، فضلا عن المتمم بالنجس . كما يظهر أن التفصيل بينهما — كما عن الجماعة اعتماداً على الحديث المذكور — ضعيف ، فانه لو تمت دلالته لم يكن فرق بين الفرضين ، كما اختاره الحلي . اللهم إلا أن يكون الوجه في الفرق بينهما الاجماع على عدم الطهارة في النجس المتمم بنجس ، كما يظهر من المبسوط ، حيث نفى الشك في النجاسة فيه . لكن خلاف ابن ادريس

فصل

ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري (١) ، فلا ينجس ما لم يتغير

قادح في جواز الاعتماد عليه فتأمل . (وأما) معارضته ـ على تقدير تمامية دلالته ـ بما دل على انفعال القليل المقتضي للحكم بنجاسة الطاهر المتمم ، المنافي للحكم بطهارته حين الملاقاة المقتضية للكرية ، لامتناع الحكم بالطهارة والنجاسة لموضوع واحد في زمان واحد ، ومجرد اختلاف مفاد الدليلين من أجل أن أحدهما في مقام الدفع والآخر في مقام الرفع ، لا يجدي في رفع المنافاة المذكورة (فيدفعها) أنه يمكن الجمع بين الدليلين بحمل الثاني على مجرد الاقتضاء دون الفعلية فلا ينافي فعلية الطهارة ، ويكون نظير الجمع بين دليلي العنوان الاولي والثانوي ، كما يظهر بالتأمل . والجمع بينهما بذلك أقرب من غيره من وجوه الجمع . وأشكل من ذلك معارضته بما تضمن النهي عن غسالة الحمام ، كموثق ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال (ع) : « واياك أن تغتسل من غسالة الحمام ، ففيها يجتمع غسالة اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرهم فان الله تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب وإن الناصب لنا ـ أهل البيت ـ لأنجس منه » إذ يدفعها قصور الدلالة على النجاسة مع بلوغ الكرية ، لاجمال المراد من الغسالة ، لأن موردها من قبيل قضايا الأحوال بقرينة ذكر اليهودي وأخوته ، ومن الجائز أن يكون مورد السؤال ما لا يبلغ الكر ـ مع أن العمل بهذه الأخبار لا يخلو من اشكال كما يأتي . فلاحظ .

فصل في ماء المطر

(١) بذلك طفحت عباراتهم . بل استفاض نقل الاجماع عليه في الجملة صريحا وظاهرا

وان كان قليلا سواء جرى من الميزاب(١) ، أو على وجه الأرض ، أم لا .

---

(١) كما هو المشهور . ويشهد له مرسلة الكاهلي عن ابى عبد الله (ع) في حديث: « قلت : يسيل علي من ماء المطر أرى فيه التغير وأرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات علي وينتضح علي منه. والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا. قال (ع) : ما بذا بأس لا تغسله . كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» وصحيح هشام بن سالم : « سأل أبا عبدالله (ع) عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب . فقال (ع) : لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه» فان الوكوف في الثاني وإن كان ملازماً للجريان غالباً ، فلا يكون له اطلاق يشمل صورة عدم الجريان ، إلا أن التعليل بقوله (ع) : «ما أصابه . . الخ» ظاهر في الاكتفاء بالمسمى إذا كان غالباً على النجاسة ، والأخذ به لازم . وكذلك السيلان في الأول ، وإن كان لا يعم صورة عدم الجريان . وقوله عليه السلام : « كل شيء يراه .. الخ » غير ظاهر في الاعتصام لأن المطهرية أعم منه ، ولذا يقال بنجاسة ماء الغسالة ولوطهر المحل بها ، ولذلك قد تشكل دلالته على المشهور إلا أن قوله (ع): «كل شيء يراه ...الخ» لما كان مسوقاً مساق الكبرى الكلية للجواب بنفي البأس، دل على عموم نفي البأس لكل ما يسمى ماء المطر وإن لم يكن جارياً . هذا وقد ينسب إلى ابن حمزة اعتبار الجريان . وإلى التهذيب والمبسوط والجامع اشتراط الجريان من الميزاب ، ولعل ذكر الميزاب في كلامهم من باب المثال ، فيرجع إلى القول الأول ، ويشهد له حينئذ صحيح ابن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى (ع) : « سألته عن البيت يبال على ظهره ، ويغتسل من الجنابة ، ثم يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة ؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به » وخبره المروي عن قرب الاسناد : « سألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب ، أيصلى فيها قبل

أن تغسل ؟ قال (ع) : اذا جرى من ماء المطر فلا بأس » ونحوه خبره المروي عن كتابه في المطر يجري في المكان فيه العذرة . وظاهرها اعتبار الجريان الفعلي . فيشكل الأمر في المطر الواقع على الأرض الرملية ، وفي البحر ، ونحوها مما يمتنع فيه الجريان . وحملها على الجريان بالقوة — كما عن المحقق الأردبيلي قدس سره — لا قرينة عليه . وأشكل منه ما تقدم عن ظاهر الشيخ وغيره من اعتبار الجريان من ميزاب ، فانه تقييد للنصوص المذكورة بلا مقيد ، ويلزمه القول بعدم اعتصام المطر الواقع فى الصحاري والبحار ، وهو كما ترى . ومن هنا يظهر الاشكال في هذه الفتاوى ، كالاشكال فى النصوص . ولا يبعد ما ذكره بعض مشايخنا (قده) من كون مراد الجماعة الحاق ماء المطر الجاري على وجه الأرض بماء المطر النازل من السماء ، لدفع توهم اختصاص الحكم بماء المطر حال نزوله ، وأنه بعد نزوله واستقراره فى الأرض يكون بحكم المحقون . وعبارة بعضهم لا تأبى ذلك . ففي الوسيلة ـ بعد أن ذكر أن الماء الجاري طاهر ومطهر ـ قال (ره) : « وما يكون فى حكم الجاري هو ماء الحمام . . . إلى أن قال : وحكم الماء الجاري من الشعب من ماء المطر كذلك » انتهى . وعن التهذيب والاستبصار : « ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجاري » انتهى . وكيف كان فالنصوص المتقدمة المستدل بها على اعتبار الجريان فى اعتصام ماء المطر يعارضها التعليل فى صحيح هشام المتقدم ، الظاهر فى الاكتفاء بالكثرية ماء المطر على المتنجس ، الظاهر فى غلبته عليه ، كما هو اللازم في مطهرية الماء . لأن المراد من البول الذي يكون المطر أكثر منه هو الأثر الموجود فى السطح ، ولعدم السنخية بينه وبين الماء يتعين حمل الأكثرية على الأغلبية ، ولأجل ذلك يجب أن تحمل نصوص الجريان على أن اعتباره في موارد السؤال فيها ، للمحافظة على الغلبة المذكورة ، كما يساعده مواردها .

بل وان كان قطرات بشرط صدق (١) المطر عليه ، واذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وان كان (٢) قليلا . لكن ما دام يتقاطر عليه (٣) من السماء .

---

(١) بأن يكون له نحو كثرة بها يتحقق صدق الاسم ، وإن كان الملاقي للنجس قطرات منه ، فلو كان مجموع ما نزل من السماء قطرات يسيرة فلم يصدق عليها ماء المطر لم يترتب الحكم . وفي روض الجنان : « كان بعض من عاصرناه من السادة الفضلاء يكتفي فى تطهير الماء النجس بوقوع قطرة واحدة عليه وليس ببعيد وإن كان العمل على خلافه » انتهى . واشكاله ظاهر ، لمنع الصدق ، أو عدم ثبوته . ولعل مراده الاكتفاء فى التطهير بالقطرة من المطر النازل لا الاكتفاء بها في صدق المطر . وعليه فهو فى محله . والفرق بين المقامين واضح — كما فى الجواهر — فلاحظ .

(٢) ولا يحتاج إلى وروده على النجس فى حصول طهارته به ، لاختصاص اعتبار الورود فى التطهير بغير المعتصم ، أما المعتصم فلا يعتبر فيه ذلك . هذا بناء على اعتبار الورود فى التطهير بغير المعتصم ، اما بناء على عدم اعتباره فلافرق بين ماء المطر وغيره في الحكم المذكور في المتن .

(٣) أما اعتبار التقاطر من السماء — فى الجملة — فى الاعتصام فالظاهر أنه لا أشكال فيه ، وفي كشف اللثام وظاهر غيره الاتفاق عليه . وأما اعتبار كون التقاطر عليه ، فهو ظاهر محكي مصابيح العلامة الطباطبائي (قده) ، بل في الجواهر أنه صريحه ، وأنه لم يتعرض لذلك سوى العلامة المزبور في الكتاب المذكور . وأما غيره فاطلق بل هو نفسه في منظومته كذلك أيضاً ، ومال في الجواهر إلى الاكتفاء في اعتصام المجتمع في الأرض بوجود التقاطر من السماء وإن لم يكن عليه ، وجعله ظاهر صحيح ابن الحكم ، وصحيح ابن سالم ، ومرسل الكاهلي ، وغيرها ، بل جعله ظاهر جميع ما ورد في ماء المطر ، وأن

ماء المطر كما يصدق على النازل حال نزوله ، يصدق على المستقر في الأرض ، وأن اعتصام الثاني لأنه ماء مطر لا لأنه متصل بالنازل . نعم يشترط في ثبوت الحكم له — مضافاً إلى وجود التقاطر — أن يكون متهيئاً للتقاطر عليه ، فلو وضع في خابية وترك في بيت مثلا لم يجر الحكم المذكور عليه . وفيه أن ماء المطر (تارة) يراد منه النازل من السماء (وأخرى) يراد منه ما كان أصله كذلك وإن كان فعلا في خابية أو مصنع أو نحوهما ، ولا ريب أن موضوع النصوص والفتاوى هو الأول ، لا الثاني ، فان جملة من نصوص انفعال القليل موردها الحياض والغدران التي أصلها من المطر ، ولا يتوهم المعارضة بينها وبين نصوص الباب ، لما عرفت أن موردها المعنى الأول ، وكونه جارياً على السطح أو من ميزاب، اونحو ذلك لا ينافي هذا المعنى ، لأن اتصاله بالنازل بتوالي القطرات عليه يوجب الوحدة العرفيه بينهما ، فالنازل من السماء قبل الجريان وبعده مع توالي القطرات عليه اطلاق المطر أو ماء المطر عليه في الحالين بمعنى واحد . وكذلك الكلام في أمثال المقام مثل ماء النهر وماء البئر ، فانه أيضاً يطلق (تارة) على ما كان فى النهر أوفي البئر (وأخرى) على ما كان أصله منهما فاذا قيل ماء النهر يطهّر بعضه بعضاً ، وماء البئر واسع لا يفسده شيء ، يكون ظاهراً في المعنى الأول ، فاذا سئل عن ماء البئر الجاري على جوانبها ، أو ماء النهر كذلك لا يحمل على المعنى الثاني . بل هو ظاهر في الأول كما لا يخفى . هذا مضافاً إلى أن الحمل على الثاني في المقام يقتضي عموم الحكم لصورة انقطاع التقاطر بالمرة ، وصورة وضعه في خابية ونحوها ، فاخراج الصورتين المذكورتين لا وجه له ، اللهم الا أن يكون من جهة الاجماع ، ولكن الاجماع تعبداً على خروجهما غير واضح . وأما التمسك باستصحاب حكم الجاري ، فيدفعه أن عموم انفعال القليل حاكم عليه — مع أنه من الاستصحاب التعليقي ، وهو وان كان معتضداً — بالنسبة الى اعتصامه —

(مسألة ١) الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر ، ونفذ في جميعه طهر ، ولا يحتاج الى العصر أو (١) التعدد واذا وصل الى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه . هذا اذا لم يكن فيه عين النجاسة ، والا فلا يطهر الا اذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (٢) .

(مسألة ٢) الاناء المتروس بماء نجس كالحب والشربة ونحوهما اذا تقاطر عليه طهر ماؤه واناؤه (٣) بالمقدار الذي فيه ماء . وكذا ظهره وأطرافه ان وصل

باستصحاب الطهارة ، لكنه معارض — بالنسبة الى مطهريته لغيره — باستصحاب النجاسة ، وان كان المرجع بعد التعارض قاعدة الطهارة ، فتتحد النتيجة ، فالعمدة في البناء على انفعاله بانقطاع التقاطر ، عموم أدلة انفعال القليل التي مورد بعضها ماء المطر بعد انقطاع تقاطره ، وبها يخرج عن نصوص الباب .

(١) لاطلاق مرسلة الكاهلي المتقدمة (ومعارضتها) بما دل على اعتبار العصر أو التعدد بالعموم من وجه ، المقتضية للرجوع الى استصحاب النجاسة (مندفعة) بأنه لو تم اطلاق دليلها بنحو يشمل المقام فرفع اليد عن اطلاق المرسلة وتقييدها بدليلها يوجب الغاء خصوصية المطر ، وذلك خلاف ظاهر الرواية جداً ، فيتعين العكس ، اعني تقييد دليلي العصر والتعدد ، والأخذ باطلاقها — مع أن العمدة في دليل اعتبار العصر هو ارتكاز العرف من جهة انفعال الماء المغسول به ، ومع اعتصام الماء — كما في المقام — لا مجال له وكذا في كل ماء معتصم .

(٢) لعل مقتضى صحيح ابن سالم المتقدم الاكتفاء بغلبة المطر على عين النجاسة حتى يزيلها . بل لعل اطلاق رواية الكاهلي دال على ذلك ، فلا يحتاج الى التقاطر بعد زوال عين النجاسة .

(٣) ليس في نصوص الباب ما هو ظاهر في ذلك ، ودعوى صدق الرؤية الواردة في المرسلة بمجرد التقاطر غير ظاهرة إلا بالاضافة الى السطح الملاقي للقطرات

لا غير — مع أنه لو تم ذلك هنا اقتضى طهارة المضاف بذلك أيضاً ، والظاهر عدم القول به من أحد وإن كان مقتضى ما عن العلامة (ره) في طهر المضاف باتصاله بالجاري ، قوله به هنا أيضاً ، للاجماع على أنه بحكم الجاري ، لكنه لم ينقل ذلك عنه هنا (اللهم) إلا أن يدعى خروج المضاف عن القاعدة من جهة الاجماع . فالعمدة الاشكال الأول ، وهو عدم ثبوت صدق الرؤية لتمام أجزاء الماء بمجرد التقاطر على سطحه . وما في الجواهر من أنه لا ينبغي الاصغاء الى هذه الدعوى غير واضح . بل يشكل الحكم بالطهارة حتى مع الامتزاج ، لأن انفصال القطرات بعضها عن بعض موجب لانفعال كل قطرة بعد الاستقرار . ولا ينافي هذا ما تقدم من أن ماء المطر الجاري على الأرض معتصم بنفسه ما دام التقاطر عليه ، لاختصاص النصوص الدالة على ذلك بغير الممتزج ، ورواية الميزابين محمولة — جزماً — على صورة استهلاك البول في ماء المطر ﴿ وبالجملة ﴾ : لا دليل على أن القطرات الممتزجة بالماء النجس معتصمة ما دام التقاطر ، ولا سيما مع استهلاكها فيه (فالعمدة) إذاً في طهارة الماء المتنجس بتقاطر المطر عليه الاجماعات المستفيضة على أنه بحكم الجاري . وقد عرفت آنفاً طهارة الماء النجس بمجرد اتصاله بالجاري . هذا مضافاً الى الاجماع المحكي على طهارته بوقوع المطر عليه كما عن المفاتيح والروضة . ويمكن الاستدلال له بما في مرسلة الكاهلي — على ما في بعض نسخ الكافي — وفي نسخة الوافي عن بعض المتبحرين (١) من مشايخنا المعاصرين (قده) تصحيحها هكذا : « يسيل على الماء المطر » بجر الماء ورفع المطر ، على أن يكون الضمير في قول السائل : أرى فيه . راجعاً الى الماء لا الى المطر . وكأنه بقرينة قوله (ع) في الجواب : كل شيء يراه ... الخ إذ لو كان راجعاً الى المطر كان المراد من الجواب انه مطهر لنفس القذر ، وهو ممتنع . والذي يشهد لهذا التصحيح أن مجرور (على) لو كان ياء المتكلم ،

(١) شيخ الشريعة الإصفهاني « ره »

اليه المطر حال التقاطر ، ولا يعتبر فيه الامتزاج ، بل ولا وصوله الى تمام سطحه الظاهر ، وان كان الأحوط ذلك (١) .

(مسألة ٣) الأرض النجسة تطهر بوصول المطر اليها بشرط أن يكون من السماء ، ولو باعانة الريح . وأما لو وصل اليها بعد الوقوع على محل آخر كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكاناً آخر لا يطهر (٢) . نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل الى مكان مسقف بالجريان اليه طهر (٣) .

(مسألة ٤) الحوض النجس (٤) تحت السماء يطهر بالمطر ، وكذا اذا كان تحت السقف وكان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض ، بل وكذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقع في الحوض ، وكذا اذا جرى من ميزاب فوقع فيه .

(مسألة ٥) إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً (٥) ، بل وكذا اذا

لكان فرض السيلان عليه منافياً لفرض ورود القطرات عليه ، كما لا يخفى .

ثم إن الظاهر أنه لا كلام عندهم في طهارة الاناء بطهارة الماء ، لأن ملاقاته للماء المعتصم مطهرة له ، ولو لاستفادته من عموم مرسلة الكاهلي الدالة بعمومها على أن ملاقاة المطر للاناء مطهرة له ، فيتعدى منه الى كل ماء معتصم ، كما يأتي ذلك فى محله إن شاء الله تعالى . ومنه يظهر الحكم في طهارة ظهره وأطرافه .

(١) لأنه المتيقن من معاقد الاجماع على مطهريته للماء ، واختاره في المستند .

(٢) للشك في ذلك من دون دليل عليه . بل عموم انفعال القليل يقتضي انفعال الماء الواصل اليه . وقد عرفت أن هذا العموم مقدم على استصحاب الاعتصام الثابت له حال النزول .

(٣) لاطلاق نصوص الباب الواردة فى ماء المطر الجاري فلاحظ ماسبق .

(٤) يعلم الحكم المذكور مما سبق فى المسألة الثانية .

(٥) لما تقدم في المسألة الثانية . ولا فرق بين السقف وورق الشجر وغيرهما

وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض . نعم لو لاقى في الهواء شيئاً كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضر ، اذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض . فبمجرد المرور على الشيء لا يضر (١) .

(مسألة ٦) اذا تقاطر على عين النجس ، فترشح منها على شيء آخر لم ينجس (٢) ، اذا لم يكن معه عين النجاسة ، ولم يكن متغيراً (٣) .

(مسألة ٧) اذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر ، ونفذ ، وتقاطر من السقف ، لا تكون تلك القطرات نجسة وان كان عين النجاسة موجودة على السطح ووقع عليها ، لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء . وأما اذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً ، وكذا الحال اذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس .

(مسألة ٨) اذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً اذا كان التقاطر حال نزوله من السماء ، سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً .

(مسألة ٩) التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه اذا وصل الى أعماقه

من الوسائط . نعم لو كان يجري من الواسطة الى غيرها مع توالي التقاطر عليه كان معتصما ومطهراً .

(١) لاطلاق الأدلة .

(٢) يعني ما دام متصلا بماء السماء بتوالي تقاطره عليه ، كما هو مورد النصوص المتقدمة فانه معتصم حينئذ ، ولا يضر أن يكون معه عين النجاسة ، فانه لا ينجس بها كما هو مورد مرسلة الكاهلي .

(٣) إذ لا إشكال في نجاسته بذلك . كما يستفاد من صحيح ابن سالم . ومما ذكرنا هنا تعرف وجه الحكم في المسألة السابعة والثامنة .

حتى صار طيناً (١) .

(مسألة ١٠) الحصير النجس (٢) يطهر بالمطر ، وكذا الفراش المفروش على الأرض ، واذا كانت الأرض التي تحتها أيضاً نجسة تطهر إذا وصل اليها . نعم اذا كان الحصير منفصلا عن الأرض ، يشكل طهارتها (٣) بنزول المطر عليه اذا تقاطر منه عليها ، نظير ما مر من الاشكال فيما وقع على ورق الشجر وتقاطر منه على الأرض .

(مسألة ١١) الاناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه . نعم إذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون (٤) التعفير ، لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد .

---

(١) يدل على ذلك اطلاق ما دل على مطهريته — مضافا الى المرسل عن أبي الحسن (ع) عن طين المطر : « انه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر » فتأمل .

(٢) يستفاد ذلك كله من مرسلة الكاهلي وغيرها .

(٣) تقدم منه (قده) الجزم بالعدم .

(٤) لأن قوله (ع) : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » ليس بأقوى مما دل على اعتبار التعفير ، لقرب دعوى ظهوره فى تميز ماء المطر عن سائر أفراد الماء ، فلا يعتبر فى مطهريته ما يعتبر فى مطهرية غيره ، لا جعله مطهراً لما لا يطهره الماء ، كالتراب ، فاطلاق ما دل على اعتبار التعفير محكم ، لا أقل من تساويهما في الظهور ، فيرجع بعد المعارضة الى استصحاب النجاسة .

فصل

ماء الحمام بمنزلة الجاري(١) بشرط (٢) اتصاله بالخزانة ، فالحياض الصغار

فصل فى ماء الحمام

(١) في الجواهر : «الاجماع محصّلا ومنقولا عليه » ويشهد له صحيح داود ابن سرحان : « قلت لأبي عبدالله (ع) : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال (ع) : هو بمنزلة الجاري » . وخبر ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله (ع) : « ان ماء الحمام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً » وقريب منهما غيرهما .

(٢) اجماعاً كما في الجواهر ، ويقتضيه الجمع بين ما تقدم وبين رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر (ع) : « ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة » وضعفها بجهالة بكر منجبر بعمل المشهور ، بل في الحبل المتين : « ان جمهور الأصحاب تلقوا روايته هذه بالقبول » انتهى . هذا مضافا الى رواية صفوان عنه الذي هو من أصحاب الاجماع ، وممن لا يروي الا عن ثقة — كما عن الشيخ (ره) في العدة — وأما ما في طهارة شيخنا الاعظم (ره) : من أن الظاهر أنه بكر بن محمد بن حبيب الذى ظاهر المحكي عن النجاشي وصريح الخلاصة أنه من علماء الامامية ، وحكى ابن داود عن الكشي انه ثقة ، فغير ظاهر ، فان ذلك ابو عثمان المازني المتوفى سنة ثمان وأربعين ومائتين ، وتمتنع روايته عن أبي جعفر (ع) الذي هو الباقر (ع) بقرينة وقوع منصور فى السند فلاحظ . ثم إن الظاهر من ماء الحمام في النصوص ما فى الحياض الصغار ، كما هو الظاهر من الأصحاب والمصرح به في كلام جماعة ، ويكون تشبيهه بالجاري فى النص والفتوى بملاحظة كونه ذا مادة جارية عليه . فيدل على اعتصامه ما تقدم من عموم اعتصام كل ماله

فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما في الخزانة وحده أو مع ما فى الحياض بقدر (١) الكر ، من غير فرق بين تساوي سطحها مع الخزانة ،

مادة . وكأن الوجه فى إهمال تقييد الماء بكونه دون الكر أن القضية لوحظ فيها الأفراد الخارجية ، وهي فى عصر صدور النصوص كلها قليلة لا تبلغ الكر . لا قضية حقيقية ليلزم تقييد موضوعها بما دون الكر ، لوضوح أن الماء البالغ كراً لا بأس به وإن لم يكن له مادة إجماعاً نصاً وفتوى .

(١) المنسوب إلى الأكثر ، أو المشهور ، اعتبار بلوغ المادة كراً . وعن جماعة الاكتفاء ببلوغ المجموع كراً . وفى الحدائق عدم اعتبار الكرية في المادة ولا في مجموع ما فيها وما في الحياض . ونسبه إلى جملة من المتأخرين ومتأخريهم ، واختاره أيضاً في الكفاية ، ونسبه الى ظاهر كلام المحقق ، وعن بعض التفصيل بين تساوي السطوح — فيكفي بلوغ المجموع كراً — وبين اختلافها — فلا بدمن بلوغ المادة كراً — وعن بعض التفصيل بين الرفع — فالأول — وبين الدفع — فالثانى .

(ومختصر) الكلام في تحقيق هذه الأقوال : أنه إن كانت نصوص الباب من قبيل القضية الحقيقية ، فمفادها أن عنوان ماء الحمام كعنوان ماء المطر، دخيل في ثبوت الحكم المذكور فيها ، فمها تحقق ماء الحمام كان بمنزلة الجاري إذا كانت له مادة . ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون ما في المادة وذي المادة بالغاً كراً وعدمه، ومقتضى وجوب العمل بهذا الاطلاق البناء على ماذكره فى الكفاية والحدائق وغيرهامن عدم اعتبار الكرية أصلا لافي المادة ولافي مجموع مافي المادة وذي المادة (وإن كانت) من قبيل القضية الخارجية التى حكم فيها على الافراد الخارجية لا غير ، لم يكن لها اطلاق يصلح أن يتمسك به ، لعدم اعتبار الكرية في المادة فضلا عن مجموع مافي المادة والحياض ، لأن القضية الشرعية — على هذا —

من قبيل قضايا الأحوال المكتسبة ثوب الاجمال ، ولا يجوز الخروج بها عن القواعد العامة الا فيما يكون متيقن الدخول في مواردها مثل الحوض الصغير الذى تجري عليه المادة ، فانه لو لم يكن دليل على اعتصامه أمكن أن تكون هذه الروايات دليلا عليه ، لأنه متيقن دخوله في موردها ، وعلى هذا الاحتمال تبتني بقية الأقوال . وحينئذ نقول : إن بني على تقوي السافل بالعالي اكتفي بكون المجموع كراً ، ولو مع اختلاف السطوح . وان بني على عدمه تعين التفصيل بين صورة تساوي السطوح ـ فيكفي كون المجموع كراً ـ وبين صورة اختلافها ـ فلا بد من كون المادة وحدها كراً ـ ولعل اطلاق المشهور اعتبار بلوغ المادة كراً مبني على كون محل كلامهم صورة اختلاف السطوح . ثم على القول بتقوي السافل بالعالي إن قلنا بأن المتمم كراً بطاهر طاهر ، لم يفرق بين الدفع والرفع في كفاية كون المجموع كراً وإن لم نقل بطهارة المتمم بطاهر تعين التفصيل بين الدفع فيكفي فيه كون المجموع كراً وبين الرفع فلا يكفي فيه ذلك ، بل لا بد من كون المادة وحدها كراً ، كما اختاره المصنف (ره) في المتن . هذا ولا ينبغي التأمل في لزوم حمل القضية الشرعية في الروايات المذكورة على القضية الخارجية (أولاً) من جهة أن خصوصية الحمام من قبيل خصوصية الدار والخان ونحوهما من الامكنة مما لا يساعد العرف على دخلها في الحكم المذكور ، والمنسبق إلى الذهن ملاحظتها مرآة للافراد الخارجية (وثانياً) أن لازم أخذ العنوان المذكور موضوعاً للحكم ، هو انفعال ماء الحمام اذا لم يكن له مادة ولو كان كثيراً ، وعدم انفعاله لو أخذ منه مقدار وجعل مادة ، وذلك ـ مع انه خلاف المرتكز العقلائي ـ مما لم يقل به أحد. فاذا دار الأمر بين حمل القضية على الحقيقية والتصرف فيها باخراج ذلك ، وبين حملها على الخارجية ، فالثاني أولى (وثالثا) أنه يظهر منهم الاتفاق على أن المراد من ماء الحمام في النصوص

هو ما في الحياض الصغار ، ولا يظهر وجه لذلك الا حمل القضية على الخارجية . فاذا حمل ماء الحمام على الحياض الصغار التي كانت متعارفة في زمن صدور الروايات فلم لا تحمل المادة على المادة المتعارفة في ذلك الزمان أيضاً ؟! . وحينئذ لايسوغ الأخذ باطلاق المادة الشامل لما دون الكر ، لأن الحمل على ذلك من قبيل الحمل على الفرد الخارجي الذي لا يقبل الاطلاق والتقييد ، بل عمومها لما دون الكر موقوف على وجود ذلك الفرد في ذلك الزمان ، وهو غير معلوم . وبالجملة لا وجه للتفكيك بين ماء الحمام وبين المادة ، بحمل الاول على الفرد الخارجي وحمل الثاني على الكلي ثم يتمسك باطلاقه ، فاما أن يحملا معا على الفرد الخارجي أو معا على الكلي ، كما لعله ظاهر بالتأمل . فما في الحدائق من الجمع بين تمسكه باطلاق المادة ، وبين استظهاره أن المراد من ماء الحمام ما في الحياض الصغار بعد نسبة ذلك الى الأصحاب كما ترى .

وأما تقوي السافل بالعالي ، وعكسه ، وعدمها ، فقد اختلفت فيها كلمات الجماعة ، ولعل أول من تعرض لذلك العلامة (ره) في التذكرة قال : « لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا إن اعتدل الماء ، وإلا ففي حق السافل ، فلو نقص الأعلى عن كر نجس بالملاقاة » انتهى . وظاهره تقوي السافل بالعالي دون العكس . ومثله محكي كلام غيره . ومقتضى ما ذكره في القواعد وغيرها من اعتبار الكرية في مادة الحمام عدم تقوي السافل بالعالي . وظاهر محكي جامع المقاصد عدم تقوي كل منهما بالآخر . وصريح جماعة من المتأخرين التقوي من الطرفين . لاطلاق أدلة اعتصام الكر الشامل لمختلف السطوح ومتساويها . وقد يستشكل فيه (تارة) باختصاصها بالماء الواحد ، ومع اختلاف السطوح يتعدد وجود الماء (وفيه) أن التعدد يتوقف على الانفصال وتخلل العدم ، وهو خلاف المفروض (وأخرى) باختصاص مورد تلك الأدلة

بالحياض والغدران ونحوها مما يتساوى فيه السطوح (وفيه) مع أن بعضها لا مورد له معين ، أن المورد لا يخصص الوارد ولا يقيده (وثالثة) بأن مادل على اعتبار المادة في ماء الحمام ـ المنصرف إطلاقها بحكم الغلبة إلى الكر ـ يكون مقيداً لذلك الاطلاق حتى فى غير الحمام ، لالغاء خصوصية مورده عرفاً ، (وفيه) أن الغلبة لا تصلح للانصراف المعتد به . وقد عرفت أن أدلة ماء الحمام مجملة لأن مضمونها من قبيل القضية الخارجية (ورابعة) من جهة انصرافه إلى خصوص متساوي السطوح (وفيه) أن الانصراف المذكور بدوي ، لأن منشأه أنس الذهن بذلك (وخامسة) بأن الاعلى لا ينجس بنجاسة الأسفل اتفاقاً فلا يطهر بطهارته (وفيه) أنه لا ملازمة بين الأمرين ، ولذا لا اشكال فى سراية النجاسة من الأعلى الى الأسفل ـ مع أن المستشكل ممن لا يقول بتقوي الأعلى بالأسفل . وعمدة الفرق بين المقامين أن أدلة السراية قاصرة عن شمول الاعلى عند نجاسة الاسفل بخلاف أدلة اعتصام الكر فانها شاملة لمختلفي السطحين ، ومتساويهما ، كما عرفت . نعم الذي ينبغي أن يقال : انه لا ريب فى أن المرتكز العرفي عدم تقوي كل من العالي والسافل بالآخر . وهذا الارتكاز موجب لانصراف المطلقات الدالة على اعتصام الكر الى مستوي السطوح ، فيكون موضوع الاعتصام مقيداً بذلك ، ومقتضاه انتفاؤه بانتفائه . وليس هذا الانصراف ناشئاً من أنس الذهن بالمقيد لسبب من الأسباب الخارجية ، من غلبة أو محبة أو نحوهما ليكون من الانصرافات البدوية التي لا يعول عليها فى رفع اليد عن الاطلاق . بل هو ناشىء من المناسبات الارتكازية العرفية التي يعول عليها فى تقييد المطلق ، كما يظهر من ملاحظة النظائر التى يطول الكلام بذكرها فلاحظ ، ولا فرق بين العلو التسنيمي والتسريحي الذي لا يلحق بالمساوي عرفاً . هذا كله مع اختلاف السطوح وجريان الماء ، فلو كان الماء

أوعدمه ، وإذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال(١) بالخزانة ، بشرط كونها كراً ، وإن كانت أعلى وكان الاتصال بمثل (المزملة) ويجري هذا الحكم في غير الحمام أيضاً ، فاذا كان فى المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد ، وكان تحته حوض صغير نجس ، واتصل بالمنبع بمثل (المزملة) يطهر ، وكذا لو غسل فيه شيء نجس ، فانه يطهر مع الاتصال المذكور .

سا كنا كما لو عمل ظرف من نحاس على هيئة المنبر فالظاهر أنه لا إشكال في تقوي كل من الاعلى والأسفل بالآخر . كما انه مع تساوي السطوح ، وضعف الاتصال كما لو وصل بين الغديرين بساقية ضعيفة جداً ، فالتقوي حينئذ لايخلو من اشكال ، لأنه خلاف الارتكاز العرفى . وكذا لو كان الماء في أنبوب ضيق طوله فرسخ أو فرسخان ، لعين ما ذكر من الاشكال (وأما) ما عن المعالم من الاشكال في اعتصام الكر مع تساوي السطوح ، إذا لم يكن مجتمعا متقارب الاجزاء (فان رجع) الى ما ذكرنا ففي محله ، وإلا فهو خلاف الاطلاق ، كما عرفت . هذا ولو كان العالي وحده كراً ، فالمعروف تقوي السافل به ، بل عن شارح الدروس الاتفاق عليه ، لكن قد يظهر من بعض العبارات الاشكال فيه . نعم لا اشكال فيه ، فى ماء الحمام ، لأنه المتيقن من النصوص ، وقد عرفت أن احتمال الخصوصية فيه خلاف المرتكز العرفي ، فالتعدي منه إلى غيره في محله . ويدل عليه صحيح ابن بزيع عن الرضا (ع) ، سواء أرجع التعليل الى قوله عليه السلام : « لا يفسده شيء » فيدل على ما نحن فيه بالصراحة ، أم إلى قوله (ع) : « حتى يذهب الريح ويطيب . . . الخ » فيدل على ما نحن فيه بالفحوى ، لأن الدفع أهون من الرفع .

(١) كما يستفاد من صحيح ابن بزيع - بناء على ما تقدم فى مبحث الماء الجارى من رجوع التعليل فيه إلى الغاية - فيعم الحكم كل ماله مادة ، ويستفاد

فصل

ماء البئر النابع بمنزلة الجاري ، لا ينجس إلا بالتغير (١) ، سواء كان

ايضا من نصوص نفي البأس في ماء الحمام ، إذا كان له مادة ، فان اطلاقها يشمل ما إذا تنجس الماء ثم وصل بالمادة . اللهم إلا أن يحتمل أن الحمامات في عصر صدور هذه النصوص ما كانت المادة تنقطع فيها عن الحياض ، وقد عرفت أن النصوص محمولة على الأفراد الخارجية لا غير ، ومع هذا الاحتمال ـ وان بعد ـ تكون النصوص مجملة . فالعمدة صحيح ابن بزيع ، ومنه يستفاد حكم غير الحمام ، لعموم التعليل وإن كان مورده البئر . فلاحظ وتأمل .

فصل فى ماء البئر

(١) على المشهور بين المتأخرين ، ونسب الى العماني ، والحسين بن الغضائري ، ومحمد بن جهم ، للنصوص الدالة عليه كصحيح ابن بزيع عن الرضا (ع): «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزح حتى يذهب الريح ، ويطيب طعمه لأن له مادة » وصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : «قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة، أو زنبيل من سرقين، أيصلح الوضوء منها ؟ قال (ع) : لا بأس» وصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) : «قال سمعته يقول : لا يغسل الثوب ، ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر ، الا أن ينتن ، فان أنتن غسل الثوب واعاد الصلاة ونزحت البئر » الى غير ذلك من النصوص الكثيرة ، وقد عقد لها في الوسائل باباً طويلا ، وان كان بعضه لا يخلو من خدش في الدلالة ، أو السند . والمشهور بين القدماء النجاسة بمجرد الملاقاة ، بل عن الاقتصاد والغنية وغيرهما ، الاجماع صريحاً او ظاهراً عليه ، وتبعهم عليه جماعة من المتأخرين ، لما دل على وجوب النزح بملاقاة النجاسة الظاهر في كونه

مطهراً لها . بل هو المصرح به في بعضها كصحيح ابن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام : « عن البئر تقع فيها الحمامة ، والدجاجة ، والفارة ، والكلب والهرة ، فقال (ع) : يجزؤك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى » وصحيح ابن بزيع : « عن البئر تكون في المنزل للوضوء فتقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة ؟ فوقع (ع) بخطه في كتابي : ينزح منها دلاء » وفيه أنها لا تصلح لمعارضة ما عرفت ، مما هو أقوى دلالة ، فيجمع بينها بالحمل على الاستحباب ، ولاسيما بملاحظة ما فيها من الاختلاف الكثير ، وورود بعضها فيما ميتته طاهرة كالوزغ والعقرب ، الموجب ذلك لحمل كثير منها على الاستحباب . ومما يؤيد ذلك أنها لو انفعلت مع كثرة مائها لزم دوران النجاسة مدار المادة ، وهو غريب كما قيل .

نعم قد تُشكل نصوص الطهارة من جهة إعراض القدماء عنها ، وعدم اعتمادهم عليها . لكنه يندفع بأنه لم يثبت كونه إعراضاً موهناً لها ، بل من الجائز أن يكون لبنائهم على عدم الجمع العرفي بينها وبين نصوص النجاسة ، مع ترجح الثانية بموافقتها للاحتياط وكونها أكثر عدداً . ومجرد احتمال كونه لأجل اطلاعهم على قرينة تنافي أصالة الظهور فيها ، أو أصالة الجهة ، لا يكفي في رفع اليد عنها ، كما لا يخفى . فانه خلاف الأصل العقلائي المقتضي لنفي ذلك الاحتمال . هذا وأما صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) : « قال : إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف فيه فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم » فغير ظاهر في النجاسة ، لعدم التعرض فيه لنجاسة بدن الجنب ، فلعل المراد من الافساد فيه القذارة العرفية . بل لو كان المراد به النجاسة ، كان اللازم التعبير بأن لا يفسد الماء .

فلا يمكن الاغتسال به ويتنجس البدن به ، لا بافساد الماء على أهله فلاحظ . وأما ما ورد في تقارب البئر والبالوعة فلا يأبى الحمل على صورة التغير بالنجاسة ، فلا يقوى على صرف ما تقدم فلاحظ . هذا ونسب الى الشيخ (قده) القول بالطهارة ووجوب النزح تعبداً . وتبعه عليه في المنتهى والموجز وغيرهما ، وكأنه للأخذ بظاهر الدليلين . فان الأصل في الأمر أن يكون مولوياً فيحمل الأمر بالنزح عليه . أو لأن المقام وإن كان مقام الارشاد الى النجاسة . فيكون الأمر بالنزح إرشادياً اليها ، لكنه حيث لا يمنع عنه مانع وأخبار الطهارة مانعة عنه . (وفيه) أن قرينية المقام على الارشاد الى النجاسة إذا لم يمكن الأخذ بها من جهة نصوص الطهارة ، يتعين حمل الأمر بالنزح على الارشاد الى مرتبة ضعيفة من النجاسة ، لا تثبت لها أحكام النجاسة ، لاختصاص تلك الأحكام بالمرتبة القوية ، فانه هو الذي يساعده الجمع العرفي ، كما استقر عليه ديدنهم في أمثال المقام ، فان الأمر بجملة من المستحبات في الصلاة مثل الاقامة والتكبير وغيرهما ، ظاهر في الارشاد الى الجزئية أو الشرطية . لكن لما لم يمكن الأخذ به لما دل على الصحة بدونه ، حمل على الارشاد الى خصوصية راجحة في الصلاة ولم تحمل على الوجوب المولوي . وعن البصروي : التفصيل في الانفعال بين الكر وغيره . وكأنه لموثق عمار : « قال : سئل ابو عبدالله (ع) عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة أو رطبة فقال (ع) : لا بأس إذا كان فيها ماء كثير » وخبر الحسن ابن صالح المتقدم في تحديد الكر . ولقوله (ع) في صحيح ابن بزيع : « ماء البئر واسع » بناء على ظهوره في أنه كثير . ولغلبة الكرية في البئر ، الموجب ذلك لحمل نصوص الطهارة عليه عند الجمع بينها وبين عموم انفعال القليل ، فيكون عموم انفعال القليل بلا معارض . أو لأنه لا يمكن الأخذ بنصوص الانفعال إذا كان الماء كراً ، لما تقدم من امتناع أن تكون المادة سبباً للانفعال (وفيه) أنه

بقدر الكر أو أقل ، وإذا تغير ، ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر ، لأن له مادة(١)

لم يثبت للشارع الأقدس اصطلاح في الكثرة بمعنى الكرية كي يحمل في الموثق عليها . بل الظاهر من الكثرة الكثرة العرفية . واعتبارها في الموثق لأجل المنع من حصول التغير في الماء من وقوع الزنبيل من العذرة فيه . فالكثرة معتبرة في مورد السؤال شرطاً في عدم التغير الخارجي ، لا شرطاً مطلقاً في عدم الانفعال شرعا . والمراد بها كثرة خاصة تزيد على الكر بكثير . وأما خبر الحسن — مع ضعفه في نفسه — مهجور . وحمل السعة في الصحيح على الكثرة — مع أنه لا يجدي كما عرفت — خلاف الظاهر . لا أقل من الاجمال ولو بملاحظة التعليل المحتمل رجوعه الى السعة ، أو الى عدم الافساد . إذ على كلا التقديرين لا يناسب حمل السعة على الكثرة . إذ لا دخل للمادة في الحكمين المذكورين ، كما لعله ظاهر . وغلبة الكرية في ماء البئر ممنوع ، ولو سلم ، فالجمع بين نصوص اعتصام البئر وانفعال الماء القليل يكون بحمل الثانية على غير ماء البئر ، لظهور الأولى في خصوصية لماء البئر امتاز بها عن غيره . وإذا بني على التقييد بالكثير فلا خصوصية لماء البئر ، وذلك خلاف الظاهر . وصحيح ابن بزيع كالصريح في ذلك ، بناء على أن المراد من قوله (ع) : « واسع » أنه واسع الحكم — كما هو الظاهر — وأن التعليل بالمادة راجع اليه ، كما تقدم في مبحث الماء الجاري . هذا وعن الجعفي اعتبار ذراعين في الابعاد الثلاثة في الاعتصام . وليس له دليل ظاهر ، ويمكن أن يكون راجعاً الى ما قبله ، ففيه حينئذ ما فيه .

(١) إشارة الى التعليل في صحيح ابن بزيع الظاهر رجوعه الى جميع الأحكام السابقة عليه المناسبة له ، كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا في مبحث الماء الجاري فراجع .

ونزح المقدرات فى صورة عدم التغير مستحب (١) . وأما إذا لم يكن له مادة نابعة فيعتبر فى عدم (٢) تنجسه الكرية ، وان سمي بئراً ، كالآبار التي يجتمع فيها ماء المطر ولا نبع لها .

(مسألة ١) ماء البئر المتصل بالمادة اذا تنجس بالتغير فطهره بزواله ، ولو من قبل نفسه (٣) ، فضلا عن نزول المطر عليه أو نزحه حتى يزول . ولا يعتبر (٤) خروج ماء من المادة في ذلك .

(مسألة ٢) الماء الراكد النجس كراً كان أوقليلا يطهر بالاتصال (٥) بكرّ

---

(١) حملا لنصوص النزح على ذلك ، لما عرفت .

(٢) لما تقدم من عموم انفعال القليل . ومجرد التسمية مجازاً أو اصطلاحاً لا يجدي بعد ما لم يكن مصداقاً حقيقياً لموضوع الأحكام الخاصة — مع أنه لو فرض كون اطلاق البئر عليه حقيقياً ، فالتعليل حاكم على اطلاقه ومانع من الأخذ به .

(٣) لما تقدم من أن الارتكاز العرفي مانع من اعتبار خصوصية النزح في الطهارة .

(٤) لاطلاق التعليل .

(٥) للتعليل في الصحيح الذي يجب التعدي عن مورده الى المقام . وتعضده أخبار ماء الحمام بناء على أن نفي البأس فيها يعم حالتي الدفع والرفع ، لكثرة الابتلاء بالحالين . وبعد إلغاء خصوصية موردها عرفاً يتعدى منه الى كل ما له مادة . فتأمل . وهذا هو العمدة فى كفاية الاتصال بالمادة في التطهير . وما عن بعض الأفاضل من الاستدلال له بالأصل غير ظاهر . إذ الأصل يقتضي النجاسة . وكذا فى الاشكال ما عن آخر من الاستدلال له بعموم مطهرية الماء ، أو خصوص الماء المعتصم ، من قوله (ص) : « خلق الله الماء طهوراً » وقوله

عليه السلام : « الماء يطهّر ولا يطهَّر » وقوله (ع) : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » وقوله (ع) : « ماء الحمام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً » وقوله (ع) — مشيراً الى غدير ماء — : « ما أصاب هذا شيئاً إلا طهّره » فان اطلاق الأول لو تم فلا اطلاق له فى كيفية التطهير . وليس مجرد الاتصال كافياً عند العرف فى حصول الطهارة لينزّل الاطلاق عليه . ومن ذلك يظهر الاشكال في الثاني — مضافاً الى إهماله من حيث المتعلق ، وحصول الرؤية لجميع أجزاء الماء بمجرد اصابته للسطح الظاهر ممنوع ، كما يظهر ذلك من ملاحظة الجامدات التي يصيبها المطر ضرورة عدم إصابته لجميع الأجزاء بمجرد اصابة بعضها ، ولذا لا يطهر الجميع بمجرد اصابة المطر لبعضها . ومن ذلك يظهر الاشكال في الأخير . وروايات ماء الحمام ليست بذلك الوضوح في الدلالة على ذلك . فالعمدة إذاً فى كفاية الاتصال بالمادة في التطهير ما ذكرنا .

(والمتحصل) من النصوص : أن المعتصم نوعان : معتصم بنفسه ، وهو الكر وماء المطر ، ومعتصم بغيره ، وهو المتصل بأحدهما ، والمتصل بالأول هو ذو المادة الذي هو محل الكلام ، فان كانت المادة أعلى فلا بد أن يكون ما في المادة زائداً على الكر بالمقدار الخارج منها ، إلى القليل النازل اليه — بناء على ما عرفت آنفاً من عدم تقوّي العالي بالسافل — ولا فرق في المادة العاصمة بين الكر ، ومادة الجاري ومادة البئر ، والعيون الراكدة ، والثمد ، وغيرها مما يسمى مادة . فالاتصال بالمادة فى جميع ذلك دافع للنجاسة ورافع لها ، ولولا الصحيح وأخبار ماء الحمام لوجب اعتبار الامتزاج في حصول التطهير ، للشك فيه بدونه الموجب للرجوع إلى استصحاب النجاسة ، ومع الامتزاج لا شك فى الطهارة للاجماع القطعي — كما قيل — وللقاعدة المجمع عليها : من أن الماء الواحد لا يختلف حكم أبعاضه . فانه لو بني على نجاسة المعتصم مع الامتزاج لزم مخالفة دليل اعتصامه ، فيتعين البناء على

طاهر ، أو بالجاري ، أو النابع غير الجاري ، وإن لم يحصل الامتزاج على الأقوى وكذا بنزول المطر (١) .

(مسألة ٣) لا فرق بين (٢) انحاء الاتصال في حصول التطهير ، فيطهر

طهارة المتنجس . ومخالفة استصحاب النجاسة لا تهم ، بعد دلالة دليل اعتصام المعتصم على طهارة المتنجس بالدلالة الالتزامية ، كما لا يخفى . والمراد من الواحد في القاعدة ما يكون واحداً في الاشارة ، فلا تمكن الاشارة إلى بعض منه دون بعض ، ولا يحصل ذلك إلا بالامتزاج ، فان الاتصال وإن كان يحصّل الوحدة في الوجود والفردية ، لكنه لا يحصّل الوحدة فى الاشارة . هذا ، ولأجل ماذكرنا فى وجه كفاية الاتصال فى التطهير، يظهر خفاء الوجه في اعتبار علو المطهر كما يستفاد من قولهم : « يطهر الماء النجس بالقاء كر عليه دفعة » وأما اعتبار الدفعة، فيمكن أن يكون لأجل تحقيق الامتزاج المعتبر عندهم ، ويحتمل أن يكون من جهة أن عدم الالقاء دفعة يوجب انقسام الماء إلى قسمين: عال وسافل، ولا يتقوّى أحدهما بالآخر ، ويحتمل أن يكون تعبدياً للنص — كما عن المحقق الثاني (ره) تعليله بذلك — وإن لم يعثر على هذا النص كما اعترف به جماعة . وكيفما كان ، فقد عرفت أن الماء إذا زاد على الكر بمقدار ما به يتحقق الاتصال بين الماء النجس والكر طهر النجس ، ولو لم يلق تمام الكر ، فضلا عن أن يكون دفعة .

(١) العمدة في دليل هذا الاجماع على أن ماء المطر بمنزلة الجاري ، بضميمة ما دل على أن الاتصال بالجاري مطهر ، لصدق ذي المادة على المتصل به . وأما الاستدلال بمثل : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » فقد عرفت الاشكال فيه .

(٢) لصدق المادة في الجميع . نعم تقدم أنه بناء على عدم تقوي العالي بالسافل إذا كان المطهر أعلى لا بد من زيادته على الكر بمقدار النازل منه إلى المتنجس ، لئلا ينقص عن الكر بنزول شيء منه فيخرج عن العاصمية .

بمجرده ، وإن كان الكر المطهر مثلا أعلى والنجس أسفل . وعلى هذا فاذا ألقي الكر لا يلزم نزول جميعه ، فلو اتصل ثم انقطع كفى . نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل ، والماء النجس يجري عليه من فوق لا يطهر الفوقاني (١) بهذا الاتصال .

(مسألة ٤) الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر (٢) ولا يلزم صب مائه وغسله .

(مسألة ٥) الماء المتغير إذا ألقي عليه الكر فزال تغيره به يطهر ، ولا حاجة الى إلقاء كر (٣) آخر بعد زواله ، لكن بشرط (٤) أن يبقى الكر الملقى على حاله من اتصال أجزائه ، وعدم تغيره ، فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقياً على حاله تنجس ، ولم يكف فى التطهير . والأولى ازالة التغيير أولا ثم إلقاء الكر أو وصله به .

---

(١) لعدم صدق المادة ، وعدم تحقق الامتزاج ، وقد عرفت انحصار المطهر بهما .

(٢) يعني نفس الكوز لتحقق انغساله بالكثير . وسيأتي أنه كاف في التطهير للأواني ، وإن قلنا باحتياجها إلى التعدد في القليل .

(٣) لتحقق الاتصال بالمادة ، ولا وجه لاعتبار كون الاتصال بها بعد زوال التغير ، فان مورد صحيح ابن بزيع الذي هو العمدة في دليل كفاية الاتصال في التطهير صورة حصول الاتصال قبل زوال التغير .

(٤) تحقق هذا الشرط ـ غالباً ـ موقوف إما على زيادة الماء على الكر لتحصل الغلبة منه على المتغير ، أو لكون التغير بمرتبة ضعيفة تذهب بمجرد اتصال الكر ، وإلا فالاتصال يوجب تغير بعض أجزاء الكر الطاهر ، فينجس الجميع بعضه بالتغير والباقي بالاتصال به ، لأنه قليل .

(مسألة ٦) تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم ، وبالبينة (١) ،

(١) على المشهور . وفي الجواهر : « ينبغي القطع به ، بل لا أجد فيه خلافاً إلا ما يحكى عن القاضي وظاهر عبارة الكاتب والشيخ ولا ريب في ضعفه » انتهى . لعموم ما دل على حجية البينة . وخصوص خبر عبدالله بن سليمان المروي عن الكافي والتهذيب عن الصادق (ع) في الجبن : « كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة » لكن قد يستشكل في الرواية بضعف السند ، واختصاصها بما فيه الميتة ، وأنها لا تدل على ثبوت النجاسة ، وإنما تدل على ارتفاع الحل وثبوت الحرمة . وأما العموم فهو وإن ادعاه جمع من الأعاظم — وفيهم شيخنا الأعظم (ره) — في رسالة الجماعة — لكنه غير ظاهر إذ دليله إن كان هو الاجماع المحكي عن الزاقي والسيد الاصبهاني (قدهما) فهو ينافيه الخلاف في المقام ممن عرفت وغيرهم ، من متأخري المتأخرين ، وكذا الخلاف في مقام آخر . وإن كان قوله (ع) : « إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم » فالمراد من التصديق فيه التصديق النفسي ولو ببعض مراتبه ، لا التعبدي بترتيب آثار الواقع شرعاً الذي هو محل الكلام . ويشهد بذلك ملاحظة مورده ، فان العمل فيه ليس موضوعاً لأثر شرعي . هذا مضافاً إلى أنه لو تم اقتضى حجية خبر المسلم مطلقاً من دون اعتبار العدد والعدالة فيه . ومثله قوله تعالى : « يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » إذ المراد منه الايمان الصوري . وإن كان آية النبأ ، فيتوقف الاستدلال بها على ثبوت المفهوم لها ، وهو محل الاشكال مع عدم اعتبار العدد فيها ، وإن كان ما ورد في جواز شهادة العبد ، والمكاتب ، والصبي ، بعد البلوغ ، والاعمى ، والاصم ، ونحوهم ، ففيه أنه لا إطلاق له من حيث المورد ، ولا تعرض فيه لاعتبار العدد والعدالة . وإن كان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة ففيه أن بين خبر الثقة وبين البينة عموماً

من وجه ، وإن كان الاستقراء ، فثبوته وحجيته معاً ممنوعان . وإن كان رواية مسعدة بن صدقة : « كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قِبَل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه ، أو خُدع فبيع ، أو قهر فبيع ، أو امرأة تحتك ، وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة » فالبينة فيها إنما جعلت غاية للحل الذى هو المراد من اسم الاشارة ، وكونها حجة على الحرمة لا يقتضي حجيتها على الموضوع ، فضلا عن عموم الحجية لما لم يكن مورداً للحل والحرمة من موضوعات سائر الاحكام. اللهم إلا أن يقال : المراد من قيام البينة بالحرمة أعم من كونها مدلولا مطابقياً وتضمنياً ، والتزامياً ، فاذا شهدت بكون الثوب سرقة فقد قامت بحرمته ، وكذا إذا شهدت بكون المرأة رضيعة ، فقد قامت بحرمتها ، فليس المراد من قيام البينة بالحرمة شهادتها بها فحسب بل أعم من ذلك ومن شهادتها بموضوع خارجي تلزمه الحرمة ، أو لازم لها ، أو ملازم ، مثل كون المائع خمراً أو بولا أو دماً أو نحوها ، وكذا أعم من شهادتها بعنوان اعتباري مثل أخوة امرأة ، أو نجاسة مائع ، أو حرية رجل ، اذا كان بينه وبين الحرمة ملازمة ، فان البينة في جميع ذلك قائمة بالحرمة ، فلا يختص موردها بما إذا شهدت البينة بالحرمة لا غير .

ثم إن البينة لما كانت من سنخ الامارات العرفية كان الظاهر من ثبوت الحرمة عند قيامها بها ، كونها طريقاً إلى مؤداها ، لا تعبداً كما في موارد الاصول ، فاذا شهدت البينة بكون الثوب سرقة فثبوت الحرمة ظاهراً لثبوت موضوعها ، وقيام الامارة عليه ، وعليه لا فرق بين الحرمة وغيرها من الاحكام المترتبة على السرقة ، فكما تثبت الحرمة تثبت تلك الأحكام ، لأن طريقيتها

بنظر العرف لا تختص بجهة دون جهة ، فيحمل الدليل على اطلاق الحجية ، ومقتضى ذلك حجية البينة مطلقاً عند قيامها بالحرمة ، فيترتب عليها جميع الاحكام والآثار فلم يبق مورد خارج عن الرواية الا مالا يترتب عليه أثر الحرمة أصلا ، بحيث لا تدل عليه البينة أصلا ولو بالالتزام . لكنه نادر ، ولا يبعد التعدى اليه بعدم القول بالفصل ، أو لعدم التفكيك عرفاً بينه وبين مورد الرواية ، بحيث تكون البينة حجة حيث يكون في موردها حكم الحرمة ، ولا تكون حجة في غير ذلك فلاحظ .

والمتحصل أن الرواية المذكورة صالحة لاثبات عموم الحجية بتوسط امور : (الأول) ان المراد من قيام البينة بالحرمة كونها مدلولا للكلام ولو بالالتزام (الثاني) أن طريقية البينة عرفاً تقتضي كون المفهوم من الدليل عموم الحجية (الثالث) امتناع التفكيك بين الموارد التي تكون الحرمة فيها مدلولا للكلام ـ ولو التزامياً ولو باللزوم غير البين ـ وبين غيرها من الموارد مما هو نادر إما لعدم القول بالفصل ، أو لالغاء الخصوصية عرفاً . ويعضد العموم المذكور الاجماع المدّعى ممن عرفت على عموم الحجية ، ولا ينافيه الخلاف في بعض الموارد ، لأنه لشبهة ، كما يظهر ذلك من استدلال المخالف في المقام بأن البينة ليست من العلم الذي جعل غاية للحل فى قولهم (ع) : « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر » ونحوه ، وكذا المخالف فى حجية البينة في الاجتهاد ، استدل بأن الاجتهاد من الامور الحدسية التي لا تكون مورداً للشهادة مع تيسر العلم . ولو كان الوجه فى الخلاف عدم ثبوت العموم الدال على الحجية كان المناسب الاستدلال به أيضاً ، ولكان اللازم الخلاف فى كل مورد لم يقم دليل بالخصوص على الحجية وهو مما لا يحصى كثرة — مع أن الخلاف لم ينقل إلا في موارد خاصة . هذا وبعين هذا التقريب يمكن اثبات عموم الحجية في اثبات

وبالعدل الواحد (١) على اشكال لا يترك فيه الاحتياط وبقول ذي اليد (٢).

النجاسة من رواية عبدالله بن سليمان المتقدمة في صدر المسألة ، بناء على ظهورها في كون ذكر الميتة فيها من باب المثال .

(١) كما عن ظاهر التذكرة ، وقواه في الحدائق ، لما دل على جواز الصلاة بأذان الثقة ، وثبوت عزل الوكيل باخباره ، وكذا ثبوت الوصية بقوله ، وثبوت استبراء الأمة إذا كان بائعاً ، وغير ذلك . بل قيل : إن ثبوت حكم النجاسة به دون المتنجس متنافيان (وفيه) أن الموارد المذكورة موضوعها خبر الثقة ، وبينه وبين خبر العادل عموم من وجه ، مع أن استفادة الكلية من الموارد المذكورة غير ظاهرة ، ولا سيما عند الاخباريين ، وأنه خلاف ظاهر الحصر في رواية مسعدة . واما التنافي بين الحجية في اثبات الحكم دون موضوعه ، فأوضح اشكالا كما لا يخفى . وأما آية النبأ فدلالتها على حجية خبر العادل محل اشكال مشهور ، ولو سلمت فيتعارض مفهومها مع الحصر في رواية مسعدة . ورفع اليد عن المفهوم فيها أولى من تخصيص الرواية ، لأن عطف خبر العدل على البينة مستهجن ، لأن العدل جزء البينة ، ولو كان خبره حجة تعين الاقتصار عليه دون البينة ، كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر أن عموم حجية خبر الثقة في الأحكام والموضوعات — لو تم من بناء العقلاء وغيره — فتخصيصه أولى من تخصيص الرواية . على أنها بالنسبة إلى بناء العقلاء رادعة واردة لا معارضة . وكذا الكلام في خصوص رواية عبدالله بن سليمان في إثبات النجاسة ، بناء على ما عرفت من استفادة عموم حجية البينة فيها فلاحظ وتأمل . ومن ذلك تعرف الوجه في قول المصنف : « على اشكال » وأن المتعين المنع من القبول .

(٢) على المشهور بين المتأخرين ، وعن الحدائق أن ظاهر الأصحاب

الاتفاق عليه . ويشهد له السيرة ، وهى العمدة فيه . وأما الاستدلال عليه بما في خبر اسماعيل بن عيسى عن أبي الحسن (ع) إذسأله عن جلودالفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل . . . إلى أن قال (ع) : « عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك » فلا يخلو من إشكال ، لعدم ظهور الأمر بالسؤال في وجوب القبول ، مع أنه خال عن التقييد بذي اليد . ومثله الاشكال فى الاستدلال بالنهي عن السؤال فى صحيح البزنطي الوارد في شراء الفراء من السوق ، وفي رواية عمار الواردة في شراء الجبن من المسلم . وأضعف من ذلك الاستدلال بالنهي عن الاعلام في رواية ابن بكير الواردة فيمن أعار ثوباً لايصلّى فيه حيث قال (ع) : « لا يعلمه ذلك قلت : فان أعلمه قال (ع) يعيد » إذلايظهرمنه أن المرادمن الاعلام مجرد الخبر ولولم يعلم بمضمونه، ولا كون عدم الصلاة من جهة النجاسة — مع أنه مبني على وجوب اعادة الجاهل بالنجاسة وهو خلاف التحقيق ، كما يأتي إن شاء الله . وكأنه لذلك كان ما عن الذخيرة وشرح الدروس من عدم الوقوف له على دليل . نعم في صحيح معاوية بن عمار : « عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج (١) ويقول : قدطبخ على الثلث . وأنا أعرفه أنه يشربه على النصف ، فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال (ع) : لا تشربه ، قلت : فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه أنه يشربه على الثلث ، ولا يستحله على النصف يخبر أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه ؟ قال (ع) : نعم » وظاهره حجية الخبر مع عدم ما يوجب اتهام المخبر . ولعله يحمل صحيح معاوية بن وهب : « عن البختج اذا كان هو يخضب الاناء ، وقال صاحبه : قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث . فاشربه » فان عدم كونه يخضب الاناء امارة على عدم ذهاب الثلثين . لكن في موثق عمار فيمن يأتي بالشراب ويقول : هو مطبوخ على الثلث : « فقال

(١) البختج : العصير المطبوخ . « مجمع »

وإن لم يكن عادلا ، ولا تثبت بالظن (١) المطلق على الأقوى .

(مسألة ٧) إذا أخبر ذو اليد بنجاسته ، وقامت البينة على الطهارة ، قدمت البينة (٢) ،

عليه السلام : ان كان مسلماً ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب » وفى صحيح ابن جعفر (ع) : « لا يصدّق إلا أن يكون مسلماً عارفاً » والمتعين حملها على الاستحباب ، لصراحة الصحيح الأول بعدم اعتبار الورع والايمان ، والتفكيك بينها وبين الاسلام بعيد . فلا يبعد كون المستفاد من هذه النصوص حجية قول ذي اليد إذا لم يكن ما يوجب اتهامه ، ولكن موردها خصوص الاخبار بالتطهير . ومثلها في الدلالة على الحجية ما دل من المستفيضة على أن من أقر بعين في يده لغيره فهي له . وليس ذلك من باب حجية الاقرار لاختصاص ذلك بما كان اقراراً على نفسه وهو نفي الملكية عن نفسه لا ثبوت الملكية لغيره ، فان ذلك من باب حجية الخبر كما لا يخفى ، لكن موردها أيضاً خصوص الاخبار بالملك .

(١) كما هو المشهور المعروف ، بل لا ينقل فيه خلاف إلا عن ظاهر النهاية ، وصريح الحلبي . لابتناء أكثر الأحكام على الظنون ، وامتناع ترجيح المرجوح ، ولما في بعض النصوص من الأمر بغسل الثوب المأخوذ من يد الكافر ، ولما تضمن إلقاء السجاد (ع) الفراء إذا أراد الصلاة ، لأن أهل العراق يستحلون الميتة بالدباغ . والجميع كما ترى لمنع الأول إن أريد مطلق الظن — كما هو محل الكلام — كمنع الثاني إذا كان لحجة شرعية من أصل الطهارة أو استصحابها ، ومعارضة الثالث بما دل على جواز الصلاة فيما يعمله الكافر ، وعدم وجوب غسله وإلقاء السجاد الفراء أعم من الوجوب — مع أن في لبسه دلالة على خلاف المطلوب — مع أنه لو بني على حجية الظن بالنجاسة لزم الهرج والمرج إذ قل ما ينفك مورد عن الظن بالنجاسة ولو للسراية .

(٢) لقصور دليل حجية قول المالك عن صورة التعارض المذكور .

وإذا تعارض البينتان تساقطتا (١) ، إذا كانت بينة الطهارة مستندة الى العلم (٢) ، وإن كانت مستندة الى الأصل (٣) تقدم بينة النجاسة .

مضافاً الى ما يستفاد مما دل على القضاء بالبينة في مقابل دعوى ذي اليد الملكية لنفسه أو لغيره . نعم إذا كان مستند البينة الأصل — بناء على جواز ذلك — قدم إخبار ذي اليد لأنه مقدم على الأصل ، وإذا بطل مستند الشهادة امتنع قبولها .

(١) لأصالة التساقط في المتعارضين ، ودليل الترجيح مع وجود المرجح ، والتخيير مع عدمه ، يختص بتعارض الأخبار الحاكية عن الحكم الكلي ، ولا يعم البينات الحاكية عن الموضوع أو الحكم الجزئي .

(٢) يعني وكانت بينة النجاسة كذلك . أما لو كانت هذه مستندة الى الأصل قدمت بينة الطهارة ، لأنها تقدم على الأصل الذي هو مستند بينة النجاسة ، فتسقط لبطلان مستندها كما هو كذلك في عكس ذلك المفروض في المتن ، بأن كانت بينة الطهارة مستندة الى الأصل ، وبينة النجاسة الى العلم ، فانه تقدم فيه بينة النجاسة لأنها تقدم على الأصل الذي هو مستند بينة الطهارة فتبطل هي لبطلان مستندها . فالتساقط يختص بصورة لا تكون فيه إحدى البينتين رافعة لمستند الأخرى ، فانه تبطل الأخرى لبطلان مستندها ، فتبقى الأولى بلا معارض ، فتكون واردة على الأخرى لا معارضة بها ، إذ مع الخطأ في المستند تنتفي الحجية ، لقصور أدلة الحجية عن شمول ذلك ، من دون فرق بين حجية الخبر والفتوى والبينة وغيرها من الحجج ، سواء أكانت حجة على الحكم الكلي أم الجزئي . نعم في حكم الحاكم نوع تفصيل أشرنا اليه آنفاً في مسائل التقليد .

(٣) لا ينبغي التأمل في أن جواز الشهادة بشيء ليس من آثار ثبوته واقعاً كي يكون الشك في ثبوته مستلزماً للشك في جواز الشهادة به ، فيبنى على

جوازها لأصالة البراءة . بل هو من آثار العلم بالثبوت ، والظاهر أنه مما لا خلاف فيه فى الجملة . ويشهد به جملة من النصوص مثل ما رواه المحقق فى الشرائع عن النبي (ص) من قوله — وقد سئل عن الشهادة — : « هل ترى الشمس ؟ على مثلها فاشهد أو دع » وفي خبر علي بن غياث : « لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك » ونحوهما غيرهما . والظاهر منها — ولو بقرينة مناسبة الحكم والموضوع — اعتبار العلم موضوعاً على نحو الطريقية ، لا الصفة الخاصة ، لأن الحمل عليه فى أمثال المقام يحتاج الى عناية خال عنها الكلام ، بخلاف الحمل على الأول — مع أن البناء على الصفتية يوجب الاشكال في كثير من الموارد التي استقرت السيرة فيها على الشهادة ، اعتماداً على امارة أو قاعدة أو إقرار أو نحو ذلك ، مثل الشهادة بالنسب اعتماداً على قاعدة الفراش ، والشهادة بالزوجية وبالملك اعتماداً على قاعدة الصحة في عقد النكاح وعقد البيع . وكذا الشهادة بالطلاق اعتماداً على قاعدة صحة الطلاق ، وبالحرية اعتماداً على قاعدة صحة العتق ، والشهادة بالدَّين اعتماداً على الاقرار ، أو قاعدة الصحة في عقد الضمان . وكذا الحال فى أمثال ذلك مما هو كثير لا يحصى ﴿ ودعوى ﴾ أن الشهادة إنما هي بالسبب ، وهو معلوم ، والقاعدة إنما يُجريها المشهود عنده (مندفعة) بأنها خلاف قوله (ع) : « إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان » ويشير الى ذلك الصحيح الآتي ، فانه يدل على أن القاضي لا يستصحب ، وإنما الذي يعمل بالاستصحاب هو الشاهد ، والقاضي إنما يعمل بشهادته .

﴿ وبالجملة ﴾ : فالتأمل قاض بأن سيرة المتشرعة على الشهادة اعتماداً على الامارة أو القاعدة التي هي بمنزلتها ولو بالاضافة الى حيثية الشهادة — مثل قاعدة الصحة — مما لا مجال لانكارها . فلابد من التصرف في الحديثين المذكورين — لو تم ظهورهما في اعتبار العلم على نحو الصفتية — بحملهما على ما لا ينافي ذلك ،

بأن يكون المراد منهما الردع عن الشهادة اعتماداً على الظن والحدس والتخمين ، ويشهد بذلك ما ورد من جواز الشهادة بالملك اعتماداً على اليد وهي رواية حفص ابن غياث عن أبي عبدالله (ع) قال له : « إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن أشهد أنه له ؟ قال (ع) : نعم . قال الرجل أشهد أنه في يده ، ولا أشهد أنه له ، فلعله لغيره ، فقال أبو عبد الله (ع) : أ فيحل الشراء منه ؟ قال : نعم . فقال أبو عبدالله (ع) : فلعله لغيره من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك : هو لي . وتحلف عليه ، ولا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك . ثم قال أبو عبدالله (ع) : لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق » فانها تدل على أن اليد لما كانت امارة على الملك كانت بمنزلة العلم به ، فيترتب عليها أحكامه ، ومن تلك الأحكام جواز الشهادة به .

وما رواه معاوية بن وهب قال : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل يكون في داره ، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ، ويدع فيها عياله ، ثم يأتينا هلاكه ، ونحن لا ندري ما أحدث في داره ، ولا ما أحدث له من الولد ، إلا انا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ، ولا حدث له ولد ، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدلٍ ان هذه الدار دار فلان بن فلان ، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان ، أو نشهد على هذا ؟ قال (ع) : نعم . قلت : الرجل يكون له العبد ، والأمة ، فيقول أبق غلامي ، أو أبقت أمتي ، فيؤخذ بالبلد فيكلفه القاضي البينة ، ان هذا غلام فلان ، لم يبعه ولم يهبه ، أفنشهد على هذا إذا كُلِّفناه ؟ ونحن لم نعلم أنه أحدث شيئاً فقال (ع) : كلما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به ؟! » وروى في الصحيح أيضاً قال : « قلت له : إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً ، وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له . فقال : إشهد

(مسألة ٨) إذا شهد اثنان بأحد الأمرين ، وشهد أربعة بالآخر ، يمكن ، بل لا يبعد (١) تساقط الاثنين بالاثنين ، وبقاء الآخرين .

بما هو علمك . قلت : إن ابن أبي ليلى يحلفنا اليمين الغموس فقال (ع) : احلف إنما هو على علمك » وروى أيضاً في الموثق : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل يكون له العبد والأمه قد عرف ذلك ، فيقول : قد أبق غلامي أو أمتي . فيكلفونه القضاة شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته ، لم يبع ولم يهب ، أفنشهد على هذا إذا كلفنا ؟ قال (ع) : نعم » وما في ذيل الأول محمول على بعض المحامل ، أو مطروح ، لترجح غيره عليه ، كما أن ما في الصحيح من جعله علماً مبني على الادعاء ، كما هو ظاهر دليل الاستصحاب . (وكيف كان) فالمراد من الأصل في عبارة المتن الاستصحاب ، لا أصالة الطهارة ، فانها لا تكون مستنداً للشهادة بالطهارة الواقعية . لعدم كونها علماً بها ، لا حقيقة ولا تنزيلا ، والطهارة الظاهرية في حق الشاهد ليست موضوعاً للحكم في حق المشهود عنده ، بل هو إن كان شاكاً كان موضوعاً لها ، لقيام الدليل الدال عليها عنده إن كان مجتهداً ، أو لفتوى مجتهده إن كان مقلداً بلا توسط شهادة الشاهد . ثم إنه مما يتفرع على ذلك جواز الشهادة بالواقع اعتماداً على البينة إذا شهدت به ، كما حكي عن الشيخ (ره) لكن المعروف بين الأصحاب عدم القبول . ولعله لما ورد من عدم قبول شهادة الفرع إلا في موارد خاصة ، لكن عدم القبول لا يقتضي عدم جواز الشهادة نفسها . فلاحظ .

(١) هذا غير ظاهر فان دليل حجية البينة كدليل حجية الخبر نسبته الى الواحد والكثير نسبة واحدة ، وانطباقه على الجميع في رتبة واحدة . فاذا امتنع انطباق الدليل على المتعارضين كان مقتضاه سقوط الطرفين عن الحجية . وما في المتن من التبعيض في أحد الطرفين ، يحتاج الى معين مفقود . نعم لو كانت

(مسألة ٩) الكرية تثبت بالعلم ، والبينة (١) ، وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه ، وإن كان لا يخلو عن اشكال (٢) . كما أن في إخبار العدل الواحد أيضاً إشكالا (٣) .

أبعاض أحد الطرفين مترتبة في انطباق الدليل ، سقط ما يكون في الرتبة الأولى للمعارضة . وانفرد المتأخر بالحجية ، كما هو كذلك في الأصول المترتبة ، لكن المقام ليس كذلك . نعم لو بني على الترجيح في البينات المتعارضة كالترجيح في الأخبار المتعارضة ، كان اللازم في الفرض ترجيح شهادة الأربعة على شهادة الاثنين لا ما ذكر في المتن ، وكذا ترجيح شهادة الثلاثة على شهادة الاثنين لو فرض شهادة ثلاثة بأحد الأمرين وشهادة اثنين بالآخر . لكن الترجيح غير واضح ، لعدم الدليل عليه والترجيح بالأشهرية مختص بالخبرين المتعارضين ، والترجيح بالاكثرية ، مختص ببعض صور تعارض البينتين عند القاضي في مقام المرافعة اليه . والتعدي الى المقام محتاج الى دليل مفقود .

(١) لما تقدم من عموم حجية البينة .

(٢) كأنه لندرة الابتلاء بالسؤال عن الكرية في عصر المعصومين (ع) فلم تحرز سيرة على قبول خبر ذي اليد فيه ، أو لعدم دليل بالخصوص فيه ، بخلاف السؤال عن النجاسة ، فقد ورد فيه بعض النصوص ، وادعي الاتفاق عليه (وفيه) أن العمدة في الدليل على القبول في النجاسة هو السيرة ، لما عرفت من الاشكال في دلالة النصوص عليه ، ولم يثبت إجماع معتبر على القبول . والسيرة العملية في المقام وإن كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء ، لكن السيرة الارتكازية محققة ، فانه لا ريب عند المتشرعة في جواز الاعتماد على خبر ذي اليد في الكرية والنجاسة وغيرها مما يتعلق بما في اليد ، من دون فرق بين الجميع ، والسيرة الارتكازية حجة كالعملية فلاحظ .

(٣) تقدم أن الاشكال قوي جداً .

(مسألة ١٠) يحرم شرب (١) الماء النجس إلا فى الضرورة ، ويجوز سقيه (٢) للحيوانات ، بل وللأطفال (٣) أيضاً ، ويجوز بيعه (٤)

---

(١) إجماعاً ، نصاً وفتوى . بل لعله من ضروريات الدين . نعم في حال الضرورة يجوز شربه بلا إشكال ، لأدلة نفي الضرر والحرج وغيرها .

(٢) يكفي فيه الأصل . وفى خبر أبي بصير عن الصادق (ع) : « عن البهيمة البقرة وغيرها تُسقى أو تُطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكره ذلك ؟ قال (ع) : نعم يكره ذلك » وظاهره الجواز على كراهية .

(٣) للأصل . وما ورد من تحريم سقي المسكر لهم لا يمكن استفادة حكم المقام منه ، لاحتمال خصوصية للمسكر . وما تضمن الأمر باراقة الماء المتنجس الظاهر في عدم الانتفاع به لا يقتضي المنع في المقام أيضاً بتوهم أنه لو جاز سقيه للأطفال لكان له منفعة معتد بها لكثرة الابتلاء بهم ، بل ربما كانوا أكثر العيال . وذلك لأن جواز سقيه لا يوجب كونه ذا منفعة معتد بها عرفاً إذا كان يؤدي الى نجاسة الطفل وثيابه غالباً ، السارية الى غيره ، فان ذلك أمر مرغوب عنه . ولعله لذلك لم يذكر الطفل في بعض الروايات الآمرة باراقة المرق المتنجس أو إطعامه أهل الكتاب أو الكلب (وما يقال) من أن أدلة المنع عن شرب النجس لما كانت عامة للصبي كانت دالة على وجود المفسدة في شربه ، وأدلة رفع القلم عن الصبي ليست مخصصة لها ، بل نافية لمحض الاستحقاق برفع الالزام ، ولذا بنينا على شرعية عبادات الصبي لعموم أدلة الأحكام . فاذا كان شرب الصبي مشتملا على المفسدة كان سقيه إيقاعاً له في المفسدة فيحرم (مندفع) بأن المفسدة التي يحرم ايقاع الصبي فيها من الولي وغيره لا تشمل مثل ذلك .

(٤) إذا كان له منفعة معتد بها ، لعموم دليل صحة البيع ، ووجوب الوفاء بالعقود . وأما النبوي : « اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه » فظاهره التحريم

مع الاعلام (١) .

المؤدي الى سلب المنفعة المعتد بها لا مطلقا ، وإلا لزم تخصيص الأكثر .

(١) العمدة فيه قول الصادق (ع) في صحيح معاوية الوارد في بيع الزيت المتنجس قال (ع) : « ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به » فانه لما لم يكن ترتب بين الاعلام والاستصباح ، وإنما الترتب بين الاعلام وعدم أكل الزيت ، بلحاظ أن الاعلام يستوجب حدوث الداعي الى ترك الأكل ، لكن لأجل انحصار الفائدة بهما غالباً كان ترك الأكل ملازماً للاستصباح ، فالتعليل بالاستصباح يكون عرضياً والعلة الأصلية ترك الأكل . ويشير الى ذلك أن الاستصباح ليس مأموراً به ، كي يمكن أن يترشح الأمر الغيري الى مقدمته ، وهو الاعلام والتنبيه . هذا ولأجل حمل التعليل على التنبيه على أمر عرفي ، لزم التعدي عن مورده الى غيره ، وإلا كان تعبدياً ، وهو خلاف الأصل في التعليلات الشرعية ، فتكون العلة في وجوب الاعلام الفرار من الوقوع في الحرام ، وهي حاصلة فيما نحن فيه وغيره . وعلى هذا فوجوب الاعلام مولوي ، لا إرشادي الى شرطيته للبيع ، كما أنه لو علم عدم شربه للنجس لم يجب الاعلام ، وكذا لو علم عدم تأثير الاعلام في إحداث الداعي ، بأن كان مقدماً على شربه على كل حال . وقد يستدل على وجوب الاعلام بأن تركه تسبيب الى فعل الحرام ، كمن قدم الى غيره محرماً ، فانه فاعل للحرام ، لأن استناد الفعل الى السبب أقوى ، فنسبة الفعل اليه أولى . وفيه (أولاً) أن مجرد ترك الاعلام لا يكون من قبيل السبب إلا اذا كان شرب النجس اعتماداً على فعل البائع ، ليكون من قبيل من قدم الى غيره محرماً . أما لو كان اعتماداً على أصل الطهارة فلا تسبيب فيه أصلا ، كما لو رأى نجساً في يد غيره يريد أكله ، فان ترك إعلامه من قبيل ترك إحداث الداعي الى ترك الحرام ، لا من قبيل فعل السبب الى الحرام (وثانياً) أنه

لا دليل على تحريم التسبيب كلية ، ونسبة الفعل الى السبب — حقيقة — ممنوعة — ومجازاً — غير مجدية ، ولذا كان التحقيق ضمان المباشر للأكل فيما لو قدم الى غيره طعاماً ، وأن رجوع الآكل عند الخسارة على من قدم الطعام له ، ليتدارك خسارته ، لقاعدة الغرور ، لا لقاعدة من أتلف . ولذا لم يعرف قائل منا برجوع المالك على من قدم الطعام لا غير ، ولو كان هو أولى بنسبة الاتلاف كان هو المتعين في الرجوع عليه بالبدل (وثالثاً) أنه لو سلمت صحة النسبة في باب الضمان بالاتلاف أمكن الاشكال فى صحة مقايسة المقام عليه ، لأن الاتلاف المأخوذ موضوعا للضمان مطلق الاتلاف الحاصل ولو بواسطة غير المتلف ، بأن يكون غيره كالآلة فى الاتلاف ، بخلاف شرب النجس المأخوذ موضوعاً للحرمة ، فانه خصوص شرب المكلف نفسه ، وإدخاله الى جوفه ، وهو غير حاصل فى الفرض . وكذا لو أدخل الماء النجس الى جوف غيره قهراً . نعم يحرم ذلك من جهة التعدي على نفسه وبدنه ، لا من جهة تحقق شرب النجس . وبالجملة التارك للاعلام لا يصدق عليه أنه شارب للنجس . نعم لو قام دليل على تحريم شرب النجس مطلقاً ولو كان من غير من يقوم به الشرب ، كان التحريم فى المقام في محله . ثم إنه لو بني على وجوب الاعلام من هذا الوجه الأخير فهو مولوي أيضاً ، لا ارشادي ، الى شرطية الاعلام للبيع ، فلو باع بلا اعلام صح البيع وان أثم البائع بترك الاعلام المؤدي الى الوقوع في النجس . لكن الذي يتراءى من عبارة المتن كون الاعلام شرطاً في البيع فلا يصح بدونه . ولعله لأنه لولا الاعلام لكان قصد المشتري الانتفاع المحرم ، فيكون أكل الثمن بازائه أكلاً للمال بالباطل . وفيه — مع أن الجهل مانع من التحريم لحصول الرخصة معه — أن قصد المشتري نفسه لا يكفي في صدق الأكل بالباطل بالنسبة الى البائع مع عدم قصده ذلك ، كما لا يخفى .

فصل

الماء المستعمل في الوضوء طاهر ، مطهر (١) من الحدث ، والخبث ، وكذا المستعمل (٢) في الأغسال المندوبة . وأما المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته (٣) ورفعه للخبث (٤) ، والأقوى جواز (٥) استعماله

فصل فى الماء المستعمل

(١) إجماعاً ، بل ادعي على الأول ضرورة المذهب ، ويكفي فيه الأصل وفي الثاني اطلاقات مطهرية الماء ، وبعض النصوص كما سيأتي . نعم في المستدرك عن أبي حنيفة : « أنه نجس نجاسة مغلظة » .

(٢) إجماعاً ، كما في القواعد ، وعن التذكرة ، وظاهر غيرها ، وفي الحدائق : « نفى جملة من المتأخرين الخلاف فيها » لاشتراكه مع ما قبله فيما ذكر دليلا على حكميه .

(٣) اتفاقاً نصاً وفتوى ، بل لعله ضروري ، ويكفي فيه الأصل . نعم ظاهر عبارة الوسيلة عدم رفع الخبث به ، بل قد يستظهر منها القول بنجاسته ، وهو غريب .

(٤) إجماعاً ، كما عن غير واحد ، للعمومات ، ويقتضيه الأصل ، لكنه تعليقي .

(٥) كما هو الأشهر ، بل نسب الى مشهور المتأخرين ، وحكي عن السيدين والعلامة والشهيدين وغيرهم ، خلافا للمقنعة والمبسوط والصدوقين وابني حمزة والبراج — على ما حكي عنهم — لخبر ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) : « قال : لا بأس بان تتوضأ بالماء المستعمل فقال (وقال خ ل) : الماء الذى يغسل به الثوب ، أو يغتسل به الرجل من الجنابة ، لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه ،

وأما الماء الذي يتوضأ به الرجل ، فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف ، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به » لظهوره في عطف (وأشباهه) على الضمير المجرور فيدل على المنع من الوضوء بكل مستعمل في رفع الأكبر ، جنابة كان أو غيرها (والطعن) في السند باشتماله على أحمد بن هلال العبرتائي الذي رجع عن التشيع الى النصب — كما عن سعد بن عبد الله الأشعري — والملعون المذموم — كما عن الكشي — والغالي المتهم في دينه — كما عن الفهرست — والذي لا يُعمل بما يختص بروايته — كما عن التهذيب — وروايته غير مقبولة — كما عن الخلاصة — (مدفوع) بأن اعتماد المشايخ الثلاثة وغيرهم على روايته كاف في جبر ضعفه ، ولا سيما بملاحظة أن الراوي عنه بواسطة الحسن بن علي سعد بن عبدالله ، وهو أحد الطاعنين عليه ، وأن رواية أحمد للخبر كانت عن الحسن بن محبوب والظاهر أنها عن كتابه . وعن ابن الغضائري أنه لم يتوقف في روايته عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب ، لأنه قد سمع كتابهما جل أصحاب الحديث واعتمدوه فيهما . وأما رواية الحسن بن علي فانما تصلح جابراً — كما قيل — لو كان هو ابن فضال كي تدخل في قول العسكري (ع) : « خذوا ما رووا » ولكنه بعيد ، بل قيل : « يكاد يقطع بخلافه » لأن ابن فضال أعلى طبقة من العبرتائي ، ولأنه لم تعرف رواية سعد عن ابن فضال بلا واسطة ، بل يروي عنه بواسطتين . على أن الظاهر من قوله (ع) : « خذوا ما رووا » صحة رواياتهم لا صحة رواية من يروون عنه . ومثل ذلك الطعن في الدلالة ، لاحتمال كون المنع من جهة نجاسة بدن الجنب — كما هو الغالب — كما يظهر مما ورد في كيفية غسل الجنابة وغيره . إذ فيه أن ذلك خلاف ظاهر العبارة المذكورة في الخبر ، ولاسيما بملاحظة العطف على ما يغسل به الثوب . ومثله المناقشة باحتمال إرادة إزالة الوسخ من غسل الثوب لا النجاسة ، فيتعين حمل النهي على مطلق

المرجوحية المجامعة للكراهة . إذ فيها أنه إن بني على الجمود على ما تحت العبارة فالمراد مجرد غسل الثوب ، وإن لم يكن عن وسخ ، وإن أريد الغسل المشروع فليس إلا الغسل لازالة النجاسة . وقد يستدل على المنع بصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) : « سألته عن ماء الحمام ، فقال (ع) : ادخله بازار ولا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيه جنب أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب » وفيه (أولاً) ما عرفت آنفاً من إجمال المورد ، للجهل بكيفية تمايز ماء الحمام عن الماء الآخر والجهل بما يكون وجهاً للمنع عن الاغتسال بماء الحمام عند مايوجد الجنب فيه ، وأنه من جهة اختلاط ماء غسله بماء الحمام أو غير ذلك ، ولا سيما بملاحظة كثرة وجود الجنب فيه ، وندرة حصول العلم بعدمه . فلو منع من الاغتسال مع احتمال الجنب لزم الهرج . ولعله لذلك يتعين حملها على ماء الخزانة المتعارف فى زماننا ، وحينئذ يتعين حملها على الكراهة ، لعدم الخلاف في الجواز في الكثير إلا من شاذ كما سيأتي (وثانياً) أنها معارضة بصحيحته الأخرى : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره أغتسل من مائه ؟ قال (ع) : نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب ، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي وما غسلتها إلا مما لزق بها من التراب » ومثله في الاشكال الاستدلال بصحيح ابن مسكان : « حدثني صاحب لي ثقة أنه سأل أباعبدالله عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ، ويريد أن يغتسل ، وليس معه اناء ، والماء فى وهادة ، فان هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : ينضح كفاً بين يديه ، وكفاً من خلفه ، وكفاً عن يمينه ، وكفاً عن شماله ، ثم يغتسل » بناء على ظهوره في كون محذور رجوع الغسل في الماء عدم صحة الغسل به ، ولكنه غير ظاهر — مع أن نضح الأكف لا يمنع من رجوع الماء ، فاطلاق الأمر بالغسل بعد النضح يدل على جواز الغسل بالماء وإن

رجع اليه ماء الغسل ، فيكون رادعاً عما في ذهن السائل . فالرواية على الجواز أدل ، ويؤيد ذلك أنه ورد مثل هذا النضح في الوضوء من الماء القليل ، لا من جهة منع رجوع الماء ، بل تعبداً ، ولعله من آداب الوضوء والغسل من الماء القليل .

وأشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) : « وسئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب قال (ع) : إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » إذ ظاهرها نجاسة الماء باغتسال الجنب ، ولا يقول به الخصم ، فلتحمل على صورة تلوث بدنه بالمني . فالعمدة في المنع الخبر الأول . ويؤيده ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام ، معللا بأن فيها غسالة الجنب ، وإن كان قد يظهر من تلك الروايات أن المنع من جهة النجاسة لا من جهة الجنابة . نعم يظهر الجواز من صحيح ابن جعفر عن أخيه (ع) الوارد في الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أيغتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة ؟ قال (ع) ـ في ذيله ـ : « وإن كان في مكان واحد ، وهو قليل لا يكفيه لغسله ، فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه فان ذلك يجزؤه » وهو — في بدو النظر — وإن كان مختصاً بصورة عدم وجدان غيره ، لكن الظاهر منه بعد التأمل عموم الحكم ، لأن الماء الذي يغسل فيه بعض الأعضاء ، ويرجع إلى الساقية أو المستنقع مما يكفي في تحصيل مسمى الغسل لجميع البدن ، بأن يؤخذ قليلا قليلا ، ويمسح به البدن بنحو يتحقق مسمى الغسل . ويؤيد ذلك قوله (ع) — في صدره — : « فان خشي أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات » فالمراد من عدم كفايته عدم كفايته اذا اغتسل به على نحو الصب على الاعضاء على ما هو المتعارف . وعلى هذا يكون قرينة على ارادة جواز الاغتسال به ولو بعد رجوعه الى الموضع فى صحيح ابن مسكان السابق ، كماعرفت وبها يرفع اليد عن ظاهر خبر ابن سنان المتقدم ،

في رفع الحدث أيضاً ، وإن كان الأحوط مع وجود غيره (١) التجنب عنه . وأما المستعمل في الاستنجاء ، ولو من البول (٢)

فيحمل على ارادة صورة نجاسة بدن الجنب كما هو الغالب . ويشير اليه ما ورد في كيفية غسل الجنابة ، وما ورد في اعتصام الكر ، وغير ذلك . وهذا الجمع أقرب من الجمع بالحمل على الكراهة ، أو على المنع عن اغتسال غير المغتسل لا عن اغتسال نفسه ثانياً ، أو عن غير ذلك الغسل أو اذا لم يقصد ذلك حين الاغتسال به أولاً ، فان هذه الخصوصيات وان اشتمل عليها صحيحا الرخصة ، لكنها — عرفاً — ملغية ، فلا يخص بها الدليل ، ويتعين في الجمع العرفي ما عرفت ، ولذا يكون ما في المتن هو الأقوى .

(١) لأن فرض عدم وجود غيره متيقن من صحيح ابن جعفر (ع) ، وإن كان هذا المقدار لا ينافي الاحتياط ايضاً فيه ، خروجاً عن شبهة خلاف القائلين بالمنع مطلقاً . نعم الاحتياط فيه بالجمع بين استعماله والتيمم .

الماء المستعمل فى الاستنجاء

(٢) كما صرح به جماعة ، بل لا يعرف فيه خلاف ، وفي جامع المقاصد نسبته الى الأصحاب ، وفي المدارك وعن الذخيرة أنه مقتضى النص وكلام الاصحاب . ولعل هذا المقدار كاف في الحجية عليه . واما اطلاق النص فلا يخلو من تأمل ، لأن الاستنجاء في الأصل غسل موضع النجو ، وهو الغائط — كما قيل — اللهم الا ان يكون تعميمهم الحكم شهادة بعموم معناه ، ويساعده العرف اليوم ، أو لأن الدليل لما كان وارداً في جواب السؤال عن القضية الخارجية ، وكان لا ينفك ماء الاستنجاء من الغائط عن ماء الاستنجاء من البول الا نادراً جداً ، فالدليل يكون ظاهراً في طهارتهما معاً كما لا يخفى .

فمع الشروط الآتية طاهر (١) ، ويرفع الخبث أيضاً ، لكن لا يجوز استعماله

---

(١) كما نص عليه جماعة كثيرة ، وفي بعض العبارات انه لا بأس به . وفي آخر انه لا ينجّس الثوب . وفي ثالث انه معفو عنه . ولعل مراد الجميع الطهارة ، كما قد يشهد به نقل الاجماع على كل واحد من التعبيرات الثلاثة الأول ، فيكون الوجه في اختلاف التعبير اختلاف عبارات النصوص . وان كان الظاهر من النصوص المفاد الأول والثاني لا غير . فالمشتمل على المفاد الأول رواية العلل عن يونس عن رجل عن العنزار عن الأحول أنه قال لابي عبدالله عليه السلام في حديث : « الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ، فقال (ع) : لا بأس اوتدري لم صار لا بأس به ؟ قال : قلت : لا والله فقال (ع) : إن الماء اكثر من القذر » فان الظاهر من التعليل طهارة الماء . والمشتمل على المفاد الثاني بقية النصوص مثل صحيح عبدالكريم بن عتبة الهاشمي : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجّس ذلك ثوبه ؟ فقال (ع) : لا » ومصححة الأحول : « قلت لأبي عبدالله (ع) : أخرج من الخلا ، فأستنجي بالماء ، فيقع ثوبي فى ذلك الماء الذي استنجيت به ، فقال (ع) : لا بأس به » ونحوه مصححته الأخرى . فان الظاهر رجوع الضمير إلى الثوب لا إلى الماء . نعم قد يشكل الاعتماد على المرسل وإن كان المرسل يونس الذي هو من أصحاب الاجماع ، لعدم تحقق الاجماع على قبول روايتهم ولو مع الارسال . ولذا كان الخلاف في قبول مراسيل ابن أبي عمير معروفاً ، مع انه ممن لا يرسل إلا عن ثقة — كما قيل — فكيف بمراسيل يونس ؟! مع أن العنزار مجهول ، مضافاً إلى أن البناء على عدم التعدي عن مورد التعليل يستوجب البناء على إجماله ، وعدم ارادة ظاهره . وأما بقية النصوص فدلالتها على طهارة الماء أو نفي البأس به غير ظاهرة ، لعدم الملازمة ، فعموم انفعال

القليل كعموم ما دل على تعدي نجاسة كل متنجس المقتضي لنجاسة الماء محكّم . اللهم إلا أن تستفاد الطهارة بالملازمة العرفية بين طهارة ملاقى الشيء وطهارته ، كالملازمة بين نجاسة الملاقي ونجاسته . ولذا بني على نجاسة بعض الأعيان لدلالة الدليل على نجاسة ملاقيه ، وعلى طهارة بعض الأعيان لدلالة الدليل على طهارة ملاقيه . ولهذه الدلالة الالتزامية اللفظية يخصص ما دل على انفعال القليل ، كما يخصص ما دل على تنجيس النجس . ومن ذلك تعرف الاشكال فى كلام شيخنا الأعظم (ره) حيث ذكر ـ أولا ـ أن البناء على نجاسة الماء يقتضي تخصيص قاعدة نجاسة ملاقي المتنجس ، والبناء على طهارته يقتضي تخصيص عموم انفعال الماء القليل ، ولأجل أن الثاني أولى تعين البناء على الطهارة . ثم استشكل فيه بأن قاعدة نجاسة ملاقي المتنجس ساقطة على كل حال ، للعلم الاجمالي بتخصيصها إما بالنسبة إلى ملاقي الماء ـ بناء على نجاسته ـ أو بالنسبة إلى نفس الماء الملاقي البول ، أو الغائط ، وبعد سقوطها عن الحجية ، للعلم الاجمالي المذكور ، يبقى عموم انفعال الماء القليل بلا معارض ، فيتعين الحكم بنجاسة الماء . ووجه الاشكال فيه (أولا) ما أشرنا اليه، من أن تخصيص عموم الانفعال ليس لتقديم قاعدة نجاسة ملاقي النجس عليه، بل للدلالة الالتزامية العرفية و(ثانياً) أن عموم انفعال الماء القليل فى رتبة قاعدة نجاسة ملاقي النجس ، فاذا فرض معارضة أصالة العموم فى القاعدة بالنسبة إلى ملاقى ماء الاستنجاء ، مع أصالة العموم فيها بالنسبة إلى ماء الاستنجاء فهذه المعارضة بعينها حاصلة بين أصالة العموم فى القاعدة في الأول وأصالة العموم فى عموم انفعال الماء القليل في الثانى ، فالعلم الاجمالي يوجب سقوط العمومين معاً عن الحجية . و (ثالثاً) أن المعارضة بين أصالة العموم في القاعدة بالنسبة إلى الفردين غير ظاهرة ، لسقوط أصالة العموم فى القاعدة بالنسبة الى ملاقي ماء الاستنجاء جزماً للعلم الاجمالي بالتخصيص أو التخصص ، فتبقى أصالة العموم

فى القاعدة بالنسبة الى ماء الاستنجاء الملاقي للبول والغائط بلا معارض . وكذا عموم انفعال الماء القليل . بل لو فرض ملاقاة ماء الاستنجاء لماء آخر فلا معارضة فى عموم انفعال الماء القليل بالنسبة الى تطبيقه ، لأن تطبيقه بالنسبة الى الماء الثاني معلوم البطلان إما للتخصيص أو للتخصص ـ على نحو ما عرفت في عموم نجاسة ملاقي النجس ـ ومثله في الاشكال ما ذكره الفقيه المقدس الهمداني (قده) في مصباحه : « من أن البناء على طهارة ماء الاستنجاء ، وتخصيص عموم انفعال الماء القليل ، أهون من البناء على نجاسته ، وتخصيص ما دل على عدم جواز استعمال الماء النجس في المأكول والمشروب والوضوء والصلاة وغيرها » وجه الاشكال أن العموم الثاني ساقط عن الحجية ، إما بالتخصيص أو التخصص فيبقى العموم الأول بحاله بلا معارض . ومن هنا يظهر أن المتعين إما القول بالطهارة ، وإما القول بالنجاسة مع طهارة الملاقي ، فان أريد من العفو في كلام بعض هذا المعنى فله وجه ، ولو اريد منه كونه نجساً بحكم الطاهر مطلقاً أو في خصوص عدم وجوب الاجتناب عنه ، مع ترتب بقية احكام النجس عليه فغير ظاهر الوجه . ثم انه حيث كان الأظهر الطهارة فمقتضى الاطلاقات جواز رفع الحدث والخبث به ، لكن يجب الخروج عنها بالاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى على عدم جواز رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقاً . وفي مفتاح الكرامة : « اعترف بهذا الاجماع جماعة كصاحب المدارك والمعالم والذخيرة وغيرهم » انتهى . بل عن المعالم دعواه فى خصوص المقام ، ويقتضيه خبر ابن سنان المتقدم في المستعمل في رفع الحدث الأكبر ـ بناء على جواز التعدي من مورده إلى المقام ـ ولو بناء على نجاسة ماء الغسالة . فيبقى رفع الخبث به على مقتضى الاطلاقات السليمة عن المعارض . ومما ذكرنا يظهر ضعف ما في الحدائق : من جواز رفع الحدث به ، لعدم حجية الاجماع المنقول على المنع . فان الاجماع

في رفع الحدث ولا في الوضوء والغسل(١) المندوبين . وأما المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء فلا يجوز استعماله في (٢) الوضوء والغسل . وفي طهارته ونجاسته خلاف (٣) . والأقوى أن ماء الغسلة المزيلة للعين نجس (٤) ، وفي الغسلة غير المزيلة الأحوط الاجتناب .

الذي يحكيه الفاضلان ويتلقاه الأعاظم بعدها بالقبول، ليس من الاجماع المنقول . نعم ذكر في المدارك ـ في مبحث الغسالة ـ وجود القائل بكون ماء الغسالة باقياً على ما هو عليه من الطهورية . لكن هـــذا القائل غير معروف كما في مفتاح الكرامة . نعم في الحدائق حكى ذلك عن المحقق الأردبيلي (قده) ، فليلحظ كلامه .

(١) للاجماع والخبر إذا كانا رافعين للحدث ، وللخبر وحـــده إذا لم يكونا كذلك . فان اطلاق الخبر شامل للواجب والمندوب فتأمل .

(٢) لما تقدم من الاجماع والخبر أيضاً فتأمل .

(٣) هذا الخلاف بعد البناء على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة . أما بناء على الطهارة فلا مجال للقول بالنجاسة هنا . ومنه يظهر أن نسبة القول بالطهارة في المقام إلى مثل العماني في غير محلها . وكذا نسبته إلى مثل السيد والحلي (قدهما) فانهما قائلان بطهارة الوارد ولو على النجاسة العينية . اللهم إلا أن يكون مفاد دليلهما الطهارة في المقام بالخصوص كما تقدم .

(٤) كما هو المنسوب إلى المشهور بين المتأخرين ، وأشهر الأقوال ولاسيما بين المتأخرين ، بل لعله إجماع في خصوص المورد . لاطلاق ما دل على انفعال القليل بملاقاة النجاسة ، مثل قولهم (ع) : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » والمناقشة فيه بأنه من تعليق العموم ـ لو سلمت ـ لم تقدح في الاستدلال به على المقام ، لأن الكلام فيه بعد الفراغ عن انفعال الماء بتلك النجاسة . ويكفي في اثبات الانفعال حينئذ الاطلاق الأحوالي . على أنك عرفت في مبحث انفعال

القليل ضعف المناقشة المذكورة ، لوجود القرائن في نصوص المفهوم المذكور على ثبوت العموم الافرادي له . أما ما ذكره شيخنا الأعظم (ره) في طهارته : من تقريب العموم بأن السلب الكلي لما كان منحلا إلى السلب عن كل واحد من الافراد ، فاذا كان مفاد الشرطية كون الشرط علة منحصرة ، رجع ذلك إلى علية الشرط بالاضافة إلى كل واحد من الأفراد ، ولازمه انتفاء الحكم عن كل واحد منها عند انتفاء الشرط ، نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم (وبعبارة أخرى) : علة لعموم الحكم ، كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم بوصف العموم ، فيكفي ثبوته لبعض الأفراد ، لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب » انتهى . (فيشكل) بأن ذلك خلاف ما ذكروه في محله : من أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، وأن مفهوم القضية الشرطية قضية شرطية شرطها نقيض الشرط وجزاؤها نقيض الجزاء . إذ — على هذا — يكون مفهوم قولنا : « إذا بلغ الماء كراً لم ينجسه شيء » إذا لم يبلغ كراً ينجسه بعض الشيء . وما ذكره (قده) يبتني على تحليل القضية إلى قضايا شرطية متعددة بتعدد افراد الشيء ، وهو غير واضح . ومثله في الاشكال ما ذكره — ثانياً — بعد تسليم عدم دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم وحاصله : أن المراد من الشيء في الجزاء ليس كل شيء ، بل خصوص ما كان مقتضياً للتنجيس ، فاذا فرض أن الشيء مقتض للتنجيس ، وأن الكرية مانعة ، لزم عند انتفاء الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء باقتضائه السليم من منع المانع (وجه) الاشكال أنه إذا سلمنا كون الجزاء سالبة كلية ، فمفاد القضية الشرطية ليس إلا انحصار علية السلب الكلي بالكرية ، فاذا انتفت انتفى ، وقد عرفت أنه لا ملازمة بين انتفاء السلب الكلي والايجاب الكلي ، بل اللازم له هو الايجاب الجزئي لاغير .

فاذاً العمدة في إثبات العموم الافرادي ، القرائن الخاصة التي اشتملت عليها النصوص كما أشرنا اليه آنفاً . وقد عرفت أن استفادة نجاسة ماء الغسالة لايتوقف عليه ، بل على العموم الأحوالي ، ولما لم يتعرض الشارع لكيفية التنجيس فلا بد أن يكون ذلك اتكالا منه على ما عند العرف ، ولا ريب أنهم لا يفرقون في تنجيس النجاسات بين الوارد والمورود ، وبين ما يكون مستعملا في مقام التطهير وبشرايطه ، وبين غيره فيكون مقتضى الاطلاق ذلك أيضاً . ومما يدل على النجاسة رواية العيص بن القاسم المروية في الخلاف والمعتبر والمنتهى والذكرى : « سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء ، فقال (ع) : إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه وإن كان من وضوء الصلاة فلا بأس » وحملها على الطشت الذي يكون فيه عين البول والقذر خلاف الاطلاق . كما أن الطعن فى السند من جهة عدم كونها مروية فى كتب الحديث ، وانما رويت فى كتب الفقهاء المذكورة مرسلة عن العيص ، من دون ذكر طريقهم اليه ، بل قيل : «من المقطوع به أن رواية المنتهى انما كانت تبعاً للخلاف » مع أن الرواية مضمرة (مندفع) بأن الظاهر من نسبة الرواية الى العيص وجدانها فى كتابه — كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) وغيره — وطريق الشيخ اليه حسن كما يظهر من الفهرست . وأما الاضمار فغير قادح ، فانه ناشىء من تقطيع الأخبار وتبويبها والافليس من شأن العيص أن يودع في كتابه الموضوع للرواية عن المعصوم (ع) رواية عن غيره ، ولا من شأن الشيخ (ره) ذلك أيضاً . نعم ظهور رواية الشيخ وغيره في وجدانها في كتابه ليس على نحو يحصل الوثوق به لتدخل الرواية في موضوع الحجية . وكأنه لذلك رماها في المعتبر بالضعف ، وفي الذكرى بالقطع ، لاحتمال أن يكون الشيخ رواها من غير كتابه . وقد يستدل أيضاً بموثق عمار الوارد في الكوز والاناء يكون قذراً كيف يغسل ؟ وكم مرة

يغسل ؟ وأنه يغسل ثلاث مرات في كل مرة يصب فيه الماء ، فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه . ويشكل بأن من الجائز أن يكون افراغه لاعتبار انفصال ماء الغسالة في التطهير في جميع الغسلات ، لا لأجل النجاسة . ومن الغريب استدلال المحقق في المعتبر على النجاسة بخبر ابن سنان المتقدم في المستعمل في رفع الأكبر ، فان عدم جواز الوضوء به لا يدل على النجاسة بوجه . ومما ذكرنا تعرف أن العمدة في القول بالنجاسة الاطلاق الأحوالي لعموم انفعال الماء القليل . والظاهر أنه لا اشكال في وجوب العمل به في الغسلة المزيلة ، بل في السرايز والمنتهى دعوى الاجماع عليه ، ولعله ظاهر المعتبر أيضاً . أما في غيرها من الغسلات فقد يشكل العمل به فيها بدعوى انصرافه الى النجاسات العينية ، كما تقدم في مبحث انفعال القليل ، وما تقدم من النصوص الدالة على تنجسه بالمتنجس فانما هو في موارد خاصة ليس منها المقام . فيكون المتعين الرجوع الى الأصل المقتضي للطهارة . وكأنه لاحتمال هذا الانصراف قال المصنف (ره) : « وفي الغسلة غير المزيلة الاحوط الاجتناب » بل قد يستدل على الطهارة فيها ، بأن البناء على النجاسة يستلزم تخصيص ما دل على عدم مطهرية النجس ، وليس هو أولى من تخصيص مادل على انفعال القليل ، وحيث لا مرجح يسقطان معاً ويرجع الى استصحاب الطهارة . وقد يرد بمنع هذه القاعدة ، والمتيقن منها عدم مطهرية النجس قبل الاستعمال لا ما صار نجساً به ، لأن النجاسة بالاستعمال من اللوازم التي يكون اشتراط عدمها موجباً لتعذر التطهير بالقليل . بل يمكن منع كون المتيقن ذلك ، لأن الماء يرد على بعض الموضع النجس ثم يسري منه الى الباقي منه . فيكون تطهيره للباقي بعد انفعاله بملاقاة الأول ، فيلزم مطهرية النجس قبل الاستعمال . بل يمكن أن يقال انه يلزم من القول بالنجاسة تخصيص ما دل على تنجيس المتنجس ، فان الماء يسري من المحل النجس الى المحل الطاهر

المتصل به ، فاما أن ينجسه فيلزم سراية النجاسة الى تمام الجسم المتنجس بعضه ، أولا فيلزم المحذور ، من تخصيص قاعدة تنجيس المتنجس ، بل يلزم من القول بالنجاسة في الغسلة الأخيرة تخصيص قاعدة ثالثة ، وهي (إما) اختلاف حكم الماء الواحد لوكان المتخلف طاهراً قبل انفصال ماينفصل ، لأن الماء الوارد على المحل واحد بعضه نجس وهو المنفصل وبعضه طاهر وهو المتخلف (وإما) طهارة الماء بدون مطهّر لوكان المتخلف يطهر بعد انفصال المنفصل (ودعوى) أنه يطهر بالتبعية (فيها) ـ مع أن التبعية ليست من المطهرات ـ أنها ممنوعة ، لأن المحل يطهر بمجرد انفصال الماء عنه ، والمتخلف يطهر بعد انفصال الماء عن العضو وإن تأخر عن الانفصال عن المحل ، مثلا إذا تنجس أعلى الكف فصب عليه الماء ، وجرى عليه حتى انفصل من أطراف الأصابع ، فهذا الانفصال من أعلى الكف متقدم على الانفصال من أطراف الأصابع ، وطهارة المحل مقارنة للأول وطهارة المتخلف مقارنة للثاني ، وعلى هـــذا نقول : يلزم في المقام إما تخصيص قاعدة انفعال القليل ، أو تخصيص هذه القواعد الثلاث كلها ، ولا ريب أن تخصيص واحدة أولى من تخصيص جملة ، ولا سيما مع ورود التخصيص على الواحدة بمثل ماء الاستنجاء ، وماء المطر ، وذي المادة ، ولم يثبت تخصيص غيرها ، لا أقل من التساقط والرجوع إلى استصحاب الطهارة . ولكن قد عرفت الاشكال في هذه المعارضة ، من جهة أن القواعد المذكورة ـ غير قاعدة انفعال القليل ـ مما يعلم إجمالا بسقوطها عن الحجية ، إما للتخصيص أو للتخصص ، بخلاف قاعدة انفعال القليل ، فانها يشك في تخصيصها ، فيرجع فيها إلى أصالة عدم التخصيص بلا معارض ، واستبعاد تخصيص هذه القواعد غير ظاهر ، إذ هو الموافق للمرتكزات العرفية في القذارات العرفية ، فان بناءهم على استقذار الماء وإن لزم فيه المحاذير المذكورة . ثم إن هذه المعارضة على تقدير تماميتها ، فانما

تقتضي الطهارة في غير الغسلة المزيلة ، أما هي فيمكن الالتزام بالعمل بجميع القواعد فيها بلا تخصيص . هذا (وربما) يستدل للطهارة بالتعليل المتقدم في ماء الاستنجاء . (وفيه) — مع ما عرفت من ضعف سند الرواية — أن الأخذ بظاهر التعليل يستوجب البناء على عدم انفعال الماء القليل ، والكلام في المقام بعد البناء على انفعاله اللازم للبناء على اجمال التعليل ، والاقتصار به على مورده . (وقد يستدل) أيضاً بخبر عمر بن يزيد : « قلت لأبي عبدالله (ع) : أغتسل في مغتسل يبال فيه ، ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض ، فقال (ع) : لا بأس به » (وفيه) — مع ضعف السند ، واحتمال كون السؤال من جهة احتمال إصابة القطرة الموضع الذي أصابه البول ، لا صورة العلم بذلك ، وظهور السؤال فى نجاسة ماء الغسل من الجنابة ، وحمله على ما يستعمل في تطهير القبل من المني يستوجب البناء على نجاسة ماء الغسالة — أنه مختص بالقطرة غير المستقرة مع النجاسة ، وكونها مما نحن فيه غير معلوم ، مع أن التعدي إلى غيرها غير ظاهر . (وقد يستدل) بما ورد من تطهير النبي (ص) المسجد من بول الأعرابي بالقاء ذنوب من الماء . (وفيه) أنها رواية أبي هريرة لا يعوّل عليها — مع أنها في واقعة مجملة . (وبما) ورد فى صحيح ابن مسلم من غسل الثوب في المركن مرتين . (وفيه) أنه لا تعرض فيه للطهارة . نعم بناء على نجاسة الغسالة لا بد من الالتزام بعدم نجاسة الثوب بالماء المغسول به ، وقد عرفت أنه لا ضير فى الالتزام به . (وبما) ورد في صحيح الأحول : « قلت له : استنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب قال (ع) : لا بأس » بناء على ظهوره فى الاستنجاء من المني ، أو أنه محتمل لذلك ، فيكون ترك الاستفصال دليلا على العموم . (وفيه) أن ظاهر الرواية الاستنجاء من البول والغائط في حال الحدث ، ومن المحتمل أن يكون السائل توهم دخل خصوصية الحدث الخاص في اختلاف حكم الاستنجاء

(مسألة ١) لا إشكال في القطرات (١) التي تقع في الاناء عند الغسل ، ولو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الأكبر .

مع أنه لو سلم ما ذكر فغاية ما تدل عليه إلحاق الاستنجاء من المني بالاستنجاء من البول ، لا طهارة ماء الغسالة كلية (وبمنع) شمول الاطلاق الاحوالي للغسالة المطهرة ، لأن الماء فيها مزيل للنجاسة وغالب عليها ، فلا يكون مغلوباً . (وفيه) أن ذلك خلاف الارتكاز العرفي ، فان المرتكز عند العرف أن الماء المزيل للقذارة كأنه يحمل القذارة وينقلها الى نفسه فلاحظ . ومما ذكرنا تعرف الاشكال في استدلال السيد (ره) على عدم انفعال الماء الوارد ، بأن البناء على نجاسته يؤدي الى انحصار التطهير بالكر الراجع الى اعتبار طهارة ماء التطهير حتى بعد التطهير ، إذ فيه أنه لا دليل على ذلك عقلاً ولا عرفاً ، وعموم انفعال الماء القليل قاض بخلافه ﴿ والمحصل ﴾ من جميع ما ذكرنا ، أن الأدلة المستدل بها على النجاسة مخدوشة ، عدا عموم انفعال القليل ، والأدلة المستدل بها على الطهارة التي يخرج بها عن عموم الانفعال أيضاً غير سالمة عن الاشكال . والمناقشة في العموم الأفرادي قد عرفت ضعفها ، كالمناقشة في العموم الأحوالي . نعم احتمال انصراف الشيء في روايات الكر الى نجس العين قريب ، لكنه خلاف إطلاق الشيء . فالعمل على الاطلاق متعين . ومن هنا يظهر أن القول بالنجاسة في جميع الغسلات أقرب الى ظاهر الأدلة الشرعية والأذواق العرفية وهو سبحانه ولي التوفيق .

(١) كما نص عليه جماعة . وعن ظاهر المنتهى جريان الخلاف فيها . ولكنه غير واضح ، للنصوص الكثيرة النافية للبأس فيه ، مثل صحيح الفضيل عن أبي عبدالله (ع) : « في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء ، فقال (ع) : لا بأس ما جعل عليكم في الدين من حرج » ونحوه غيره .

(مسألة ٢) يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء أمور : « الأول » عدم تغيره (١) في أحد الأوصاف الثلاثة « الثاني » عدم وصول (٢) نجاسة اليه من

والظاهر منه السؤال عن جواز الاغتسال مما في الاناء لا خصوص الطهارة ، ولاسيما مع وضوح طهارة ماء الغسل ، ومع عدم التنبيه على عدم جواز الاغتسال به مع كون الغالب في التقاطر كونه في أول الأمر . ومن ذلك يظهر ضعف المناقشة في دلالة النصوص ، من جهة احتمال كون الجهة المسؤول عنها الطهارة . نعم لا يبعد هذا الاحتمال في بعض نصوص الباب ، كرواية عمر بن يزيد المتقدمة في ماء الغسالة . ثم إن مقتضى الجمود على مورد النصوص عدم التعدي الى غير القطرات من أجزاء ماء الغسل . اللهم إلا أن يدعى قصور الاطلاق المانع عن شموله ، فان الأجزاء اليسيرة المنبثة في الماء لا يصدق الوضوء بها ، كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) بل احتمل (قده) الجواز مع تساويها في المقدار ، بدعوى ظهور دليل المنع في انحصار الغسل به . ولكنه يشكل بمنع ذلك ، كما يظهر من ملاحظة نظائره من الأحكام ، فانها شاملة لصورة الامتزاج جزماً ، بل لا فرق فيها بين اليسير والكثير ، إذ لا اضمحلال للجزء اليسير ، ولا استهلاك مع وحدة الجنس فكيف لا يشمله الاطلاق ؟! ولا سيما بملاحظة ما في الصحيح السابق من تمسك الامام (ع) بآية نفي الحرج الظاهر في وجود مقتضي المنع في القطرات كغيرها .

(١) بلا خلاف ظاهر . بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، ومنهم شيخنا الأعظم . ويقتضيه ما دل على نجاسة المتغير ، ولا تصلح لمعارضته نصوص المقام ، لقرب انصرافها الى حيثية الملاقاة لا مطلقاً . ولو سلم إطلاقها فلا أقل من كون التصرف فيها بالحمل على ذلك أسهل من التصرف فى عموم نجاسة المتغير . بل التعليل كالصريح فى الاختصاص بغير المتغير . لكن عرفت الاشكال في سنده .

(٢) لاهمال نصوص الطهارة بالاضافة الى ذلك ، فيتعين الرجوع الى

خارج « الثالث » عدم التعدي الفاحش على وجه لا يصدق (١) معه الاستنجاء « الرابع » أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى مثل الدم (٢) . نعم الدم الذي يعد (٣) جزءاً من البول أوالغائط لا بأس به « الخامس » أن لا يكون فيه (٤) الأجزاء من الغائط بحيث يتميز . أما إذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغذاء ، أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به (٥) .

عموم الانفعال .

(١) فلا يدخل فى نصوص الباب ، بل في عموم الانفعال .

(٢) كدم البواسير ، لما سبق من اهمال نصوص الباب بالاضافة الى هذه الجهة ، فيتعين الرجوع الى عموم الانفعال .

(٣) في خارجية الفرض اشكال ، إذ البول والغائط مغايران مفهوماً للدم ، فاذا خرج مع أحدهما ، فان كان مستهلكا فلا موضوع له ، وإن لم يكن مستهلكا امتنع أن يكون جزءاً ، بل يكون ممازجاً لأحدهما ، وملاقاته موجبة لنجاسة ماء الاستنجاء على ما عرفت .

(٤) إذ لو كانت فيه فهي بمنزلة النجاسة الخارجية في اهمال النصوص بالاضافة اليها ، لكونها متعرضة لحكم الماء من حيث الملاقاة في المحل لا غير ، فلا تشمل الملاقاة فى خارجه ، والمرجع حينئذ عموم الانفعال .

(٥) كما نص عليه بعض ، وفي الجواهر قوى النجاسة بعد أن ذكر أن فيه وجهين . وجزم بها شيخنا الأعظم ، لأن المتنجس كالنجس الأجنبي الذي عرفت نجاسة الماء به ، لقصور أدلة الطهارة عن شموله . لكنه يشكل بأن غلبة وجود ذلك مع كونه مغفولا عنه ، لكون نجاسته بالتبع ، وعدم التنبيه على حكمه في النصوص ، يوجب ظهورها في عموم الحكم . نعم لو لاقاه بعدالانفصال عن المحل لم يبعد الحكم بالنجاسة ، لقصور النصوص عن شمول ذلك .

(مسألة ٣) لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء (١) على اليد وإن كان أحوط .

(مسألة ٤) إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ، ثم أعرض ، ثم عاد لا بأس ، إلا إذا عاد بعد مدة ينتفي معها صدق التنجس (٢) بالاستنجاء ، فينتفي حينئذ حكمه .

(مسألة ٥) لا فرق في ماء (٣) الاستنجاء بين الغسلة الأولى والثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدد .

(مسألة ٦) إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي ، فمع الاعتياد كالطبيعي ، ومع عدمه حكمه حكم سائر (٤) النجاسات ، في وجوب الاحتياط من غسالته (٥) .

---

(١) لجريان العادة بسبق كل منهما ، فترك الاستفصال يقتضي المساواة في الحكم .

(٢) فانه موضوع نصوص الطهارة ، فاذا انتفى انتفى حكمه .

(٣) للاطلاق .

(٤) لانصراف الأدلة عنه ، فيرجع فيه الى عموم الانفعال ، إلا أن يقال : إن كان الموجب للانصراف الغلبة ، فمع أن المحقق في محله أن الانصراف للغلبة بدوي لا يعتد به ، أن لازمه النجاسة في غير الطبيعي ولو مع الاعتياد ، وإن كان مجرد عدم الاعتياد مع قطع النظر عن الغلبة فغير ظاهر . (فالأولى) أن يقال : إن الاستنجاء يختص بغسل الموضع المعد لخروج النجو كان الاعداد أصلياً أو عرضياً ، فلو كان الموضع معداً لذلك كان غسله استنجاء سواء أكان متكرراً خروجه ليكون عادياً أم لا ، وإذا كان خروجه بلا إعداد بل بمحض الاتفاق ، لم يكن غسله استنجاء .

(٥) يعني غير المزيلة .

(مسألة ٧) إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أوغسالة سايرالنجاسات يحكم عليه بالطهارة (١) ، وإن كان الأحوط الاجتناب .

(مسألة ٨) إذا اغتسل فى كر كخزانة الحمام ، أو استنجى فيه لا يصدق عليه غسالة (٢) الحدث الأكبر ،

---

(١) لاستصحاب الطهارة . اللهم إلا أن يبنى على الرجوع الى العام فى الشبهة المصداقية ، فيرجع حينئذ الى عموم الانفعال ، لكنه خلاف التحقيق ، أو على أن مقتضى الجمع بين العام والخاص كون موضوع حكم العام الفرد الذي ليس بخاص ، فيكون موضوع الانفعال في المقام الماء الملاقي للنجاسة ، وليس ماء الاستنجاء ، ولما كان مقتضى الأصل عدم كون الماء مستعملاً في الاستنجاء مع العلم بملاقاته للنجاسة فقد أحرز موضوع الانفعال ، بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل ، وليس هذا الأصل من قبيل الأصل الجاري في العدم الأزلي ، لأن عدم الاستعمال فى الاستنجاء عدم فى حال وجود الماء كما لا يخفى ، فلا إشكال في صحة استصحابه ، أو يبنى على أن إناطة الرخصة بالأمر الوجودي يقتضي البناء على عدمها عند الشك فى ثبوته ، لكن عرفت الاشكال في هذه القاعدة .

(٢) قال في الحدائق : « يظهر الاختصاص بالقليل من كلمات جمع » وفي الجواهر : « الظاهر أن النزاع مخصوص في المستعمل إذا كان قليلا أما لو كان كثيراً فلا » انتهى . وفى طهارة شيخنا الأعظم (ره) : « لا ينبغي الاشكال فى الجواز فى الماء الكثير وإن قلنا بالمنع في غيره ، لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به لا فيه ، قال فى المعتبر : ولو منع هنا لمنع ولو اغتسل في البحر » انتهى (أقول) : الباء فى قوله (ع) فى رواية ابن سنان : « يغتسل به الجنب » باء الاستعانة ، وهي كما تصدق في القليل تصدق في الكثير ، ولو بني على انصرافها الى ما يصب على المحل لزم دخول الكثير ، إذا كان الاغتسال به بنحو

أو غسالة الاستنجاء (١) أو الخبث .

(مسألة ٩) إذا شك فى وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبني على العدم (٢) .

الصب ، وخروج القليل الذي يرتمس فيه الجنب ، ولم يقل به أحد ، وإن اختلفوا فى صدق الاستعمال بمجرد النية مطلقاً ، أو يتوقف على الخروج من الماء كذلك ، أو يفصل بين نفسه وغيره على أقوال . فراجع . فالعمدة إذاً في خروج الكثير — مضافا الى الاجماع — صحيح صفوان الجمال : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الحياض التي ما بين مكة والمدينة تردها السباع ، وتلغ فيها الكلاب ، وتشرب منها الحمير ، ويغتسل فيها الجنب ، ويتوضأ منه . قال (ع) : وكم قدر الماء ؟ قال : الى نصف الساق والى الركبة . فقال : توضأ منه » وصحيح اسماعيل الوارد في الغدير الذي يُستنجى فيه ، ويغتسل فيه الجنب . فقال (ع) : « لا تتوضأ من مثل هذا إلا من ضرورة » بناء على الاجماع على عدم التفصيل في المنع بين الضرورة وغيرها . فيكون ذلك قرينة على الكراهة ، وقد يستفاد أيضاً مما ورد فى الاغتسال في ماء الحمام .

(١) لأن العمدة في المنع عن طهوريته الاجماع ، وهو مفقود في الكثير . وأما خبر ابن سنان ، فقد تقدمت الاشارة الى الاشكال في الاستدلال به على ذلك ، بناء على طهارة ماء الاستنجاء ونجاسة الغسالة ، ولو فرض ظهوره في مطلق ما يلاقي النجاسة وجب الخروج عنه بما ورد من جواز الوضوء من الماء الكثير الذي تكون فيه العذرة ، أو البول ، أو الجيفة ، أو تلغ فيه الكلاب ، أو نحو ذلك . ومنه يظهر أيضاً عدم جريان حكم الغسالة على الكثير المغسول به الخبث . فلاحظ .

(٢) لاستصحاب العدم .

(مسألة ١٠) سلب الطهارة والطهورية عن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاء أو غيره ، إنما يجري في الماء القليل دون الكر (١) فما زاد ، كخزانة الحمام ونحوها .

(مسألة ١١) المتخلف في الثوب (٢) بعد العصر من الماء طاهر ، فلو أخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة . وكذا ما يبقى في الاناء بعد إهراق ماء غسالته .

(مسألة ١٢) تطهر اليد تبعاً بعد التطهير ، فلا حاجة الى غسلها . وكذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب ونحوه .

(مسألة ١٣) لو أجري الماء على المحل النجس زائداً على مقدار يكفي في طهارته ، فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر ، وإن (٣) عد تمامه غسلة واحدة ولو كان بمقدار ساعة ، ولكن مراعاة الاحتياط أولى .

(مسألة ١٤) غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول — مثلا — إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها التعدد (٤) ، وإن كان أحوط .

---

(١) مضمون هذه المسألة متحد مع مضمون المسألة الثامنة .

(٢) يأتي الكلام في هذه المسألة ولاحقتها في مبحث الطهارة بالتبعية في مبحث المطهرات .

(٣) لأن ظاهر الدليل كون الغسل المطهر بنحو صرف الوجود الصادق على الحدوث ، فاذا تحقق طهر المحل ، فما يلاقيه من الماء المنصب طاهر ، لعدم ملاقاته للنجس .

(٤) قد اختلفوا في ملاقي الغسالة بناء على نجاستها ، وأنه كالمحل بعدها ، أو كالمحل قبلها ، أو كالمحل قبل الغسل . وقد ذكروا وجوهاً لا تخلو من تأمل ،

(مسألة ١٥) غسالة الغسلة الاحتياطية استحباباً يستحب الاجتناب (١) عنها

فصل

الماء المشكوك نجاسته طاهر (٢)

لكونها مبنية على ظن وتخمين . وينبغي أن يكون مبنى هذا الخلاف وجود إطلاق يرجع اليه وعدمه ، فعلى الأول ، يكتفى فى تطهير الملاقي بالمرة ، ولو كانت من الغسلة الأولى فيما يجب فيه التعدد . وعلى الثاني ، يجب التعدد للاستصحاب حتى إذا كانت مما لا يجب فيه التعدد ، أو كانت من الغسلة الأخيرة . هذا ، ولا يحضرني إطلاق في خصوص ملاقي الغسالة يُرجع اليه ، عدا رواية العيص المتقدمة ، وقد عرفت الاشكال في سندها . نعم يأتي في مبحث المطهرات إن شاء الله تعالى تقريب اطلاق مطهرية الماء من مثل النبوي : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » وأنه كما يرجع الى العرف في كيفية التنجيس يرجع اليهم فى كيفية التطهير . ومن المعلوم أن الكيفية عند العرف هي الغسل مرة ، ومقتضى ذلك الاكتفاء بالمرة فى التطهير مالم يقم دليل على التعدد ، كما في البول والأواني — بناء على وجوب التعدد فيها — وسيأتي إن شاء الله ما له نفع في المقام .

(١) لاشتراك المناط ، وهو احتمال النجاسة مع كون الحجة على خلافه .

فصل فى الماء المشكوك

(٢) لقاعدة الطهارة الجارية في كل ما يحتمل أنه طاهر ، المستفادة من موثق عمار عن أبي عبدالله (ع) — في حديث — قال (ع) : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، فاذا علمت فقد قذر ، ومالم تعلم فليس عليك » وللقاعدة الجارية في خصوص الماء المشكوك ، التي يدل عليها ما رواه حماد بن عثمان

إلا مع العلم بنجاسته سابقاً (١) ، والمشكوك إطلاقه ، لا يجري عليه (٢) حكم المطلق ، إلا مع سبق (٣) إطلاقه ، والمشكوك إباحته محكوم بالاباحة (٤) ، إلا مع

عنه (ع) : « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر » .

(١) لاستصحاب النجاسة المقدم على قاعدة الطهارة ، كما حقق في الاصول

(٢) إذ لا قاعدة تقتضي ذلك ، فلا بد من الرجوع إلى الأصول الجارية في أحكامها والعمل بما يقتضيه الأصل في كل منها .

(٣) فحينئذ يستصحب اطلاقه كسائر العوارض المشكوكة الارتفاع ، فيجري عليه حكم المطلق .

(٤) لقاعدة الاباحة المستفادة من خبري مسعدة بن صدقة ، وعبدالله بن سنان . نعم روى في الوسائل ـ في باب وجوب ايصال حصة الامام من الخمس اليه ـ عن الكافي عن محمد بن الحسن ، وعلي بن محمد جميعاً ، عن سهل بن زياد ، عن أحمد بن المثنى ، عن محمد بن زيد الطبري : « كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا (ع) يسأله الاذن في الخمس فكتب (ع) : بسم الله الرحمن الرحيم . . . إلى أن قال (ع) : لايحل مال إلا من وجه أحله الله . . . » الحديث . ومقتضاه أصالة الحرمة في الأموال إلا مع العلم بوجود السبب المحلّل ، لأنه مع الشك في السبب المحلل يرجع إلى أصالة عدمه . والأمر في سهل سهل ، لكن أحمد بن المثنى مهمل ، ومحمد بن زيد الطبري مجهول ، ولأجل ذلك يشكل الاعتماد على الخبر ، والخروج به عن قاعدة الحل . وما اشتهر من أصالة الحرمة في الأموال لا يصلح جابراً له ، لعدم ثبوته بنحو الكلية الشاملة لما لم يكن أصل موضوعي يقتضي الحرمة ، من استصحاب ملكية الغير ، أو عدم اذن المالك في التصرف ، أو نحو ذلك ، كما لو شك في ثمر أنه ثمر شجره أو ثمر شجر غيره ، أو في ماء أنه ماؤه المتولد في بئره ، أو المتولد في بئر غيره ، أو في

سبق ملكية الغير (١) ، أو كونه في يد الغير (٢) المحتمل كونه له .

(مسألة ١) إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور — كاناء في عشرة — يجب الاجتناب (٣) عن الجميع ، وإن اشتبه في غير المحصور — كواحد في ألف مثلا — لا يجب الاجتناب عن شيء منه .

(مسألة ٢) لو اشتبه مضاف في محصور يجوز أن يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه ، فاذا كانا إثنين يتوضأ بهما ، وإن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضؤ باثنين ، إذا كان المضاف واحداً ، وإن كان المضاف إثنين في الثلاثة يجب استعمال الكل ، وإن كان إثنين في أربعة تكفي الثلاثة . والمعيار أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد . وإن اشتبه فى غير المحصور(٤) جاز استعمال كل منها ، كما إذا كان المضاف واحداً فى ألف ، والمعيار أن لا يعد

حيوان أنه متولد من حيوانه ، أومن حيوان غيره . فان مقتضى أصالة الحل الحل في مثل ذلك ولم يثبت ما يوجب الخروج عنها . ثم إنه لو بنى على العمل بالخبر المذكور فذلك اذا لم يكن سابقاً من المباحات الأصلية وقد احتمل بقاؤه عليها ، وإلا جرى استصحاب عدم ملك غيره له ، المقتضي لحليته بالحيازة . وكذا لو كان مملوكا سابقاً لغير محترم المال واحتمل بقاؤه على ذلك ، فانه يجري فيه استصحاب ملكيته السابقة ، فيجوز تملكه والتصرف فيه بأي نحو .

(١) فتستصحب الملكية ، ولا يحل إلا بطيب نفس المالك ، ولو شك فالأصل عدمه كما عرفت .

(٢) فتكون اليد حجة على الملكية ، فيجري عليه حكم معلوم ملكية الغير .

(٣) للعلم الاجمالي الذي تحقق في محله أنه حجة كالعلم التفصيلي .

(٤) الضابط فى الفرق بين المحصور وغير المحصور يختلف باختلاف الوجه فى عدم حجية العلم الاجمالي إذا كانت أطرافه غير محصورة (ولأجل) أن

العلم الاجمالي علماً ، ويجعل المضاف (١) المشتبه بحكم العدم ، فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً ، ولكن الاحتياط أولى .

المحقق في محله عدم الفرق في حجية العلم المردد متعلقه بين الكثير والقليل من حيث هما ، وأن العبرة في سقوط العلم عن الحجية في الكثير وجود بعض الموانع عن تأثيره ، ولو كان بين أفراد قليلة من لزوم الحرج ، أو الضرر ، من الاحتياط أو خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء (يكون) المدار في كون الشبهة غير محصورة كونها بالغة في الكثرة حداً يكون فيه أحد الموانع المذكورة ، وإن كان الأظهر اختصاصها عند الأصحاب بالكثرة ، مع خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ، وإن اشتركت بقية الموانع معه في الحكم . فراجع كلماتهم .

وبعض الأعاظم جعل ضابط غير المحصور ، أن تبلغ الأطراف حداً من الكثرة لا يتمكن المكلف عادة من جميعها وإن تمكن من كل واحد على البدل . وفيه — مع أنه خلاف المصطلح عليه ظاهراً — أن الترخيص في مثل ذلك لا يخلو من خفاء ، فان العجز عن المخالفة القطعية لا يوجب سقوط العلم بالتكليف عن المنجزية عند العقلاء ، كيف ؟! والاضطرار إلى المخالفة الاحتماليه — مع كونه منافياً لمقتضى العلم — لا يوجب سقوط العلم عن المنجزية ، كما لو اضطر إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهة ، فأولى أن لا يوجب العجز عن المخالفة القطعية ذلك ، لعدم منافاته لمقتضى العلم . فمن علم بغصبية أحد المكانين في زمان قصير يجب عليه اجتنابهما معاً ، وإن لم يمكنه التصرف فيهما معاً في ذلك الزمان . وبالجملة العجز عن المخالفة القطعية لا ينافي مقتضى العلم ، فلا يمنع عن منجزيته .

(١) كأنه لدعوى أن كثرة الأطراف موجبة لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الأطراف ، فكل طرف وإن كان يحتمل كونه مضافاً ومطلقاً ، إلا أن العقلاء لا يعتنون باحتمال كونه مضافاً

(مسألة ٣) إذا لم يكن عنده إلا ماء مشكوك اطلاقه واضافته ولم يتيقن أنه كان فى السابق مطلقاً ، يتيمم للصلاة (١) ونحوها . والأولى الجمع بين التيمم والوضوء به .

ومطلقاً ، إلا أن العقلاء لا يعتنون باحتمال كونه مضافاً ، فيجوز استعماله فى كل ما يجوز استعمال المطلق فيه ، ومرجع ذلك إلى حجية الغلبـــة . إلا أنه شيء لا أصل له ، ولا دليل عليه ، فالاحتياط فى الفرض ـ عملا بقاعدة الاحتياط ـ متعين . فلو فرض إجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة ، فانما هو بالنظر إلى العلم الاجمالى بالتكليف المتعلق بالمشتبه بين الأطراف لا بالنظر إلى علم آخر كالعلم بوجوب الوضوء بالماء ، فان مقتضاه عقلا وجوب العلم بتحقق الوضوء بالماء ، ولا يكفي الشك في ذلك، لأنه شك في الفراغ يجب فيه الاحتياط كما لو كانت الشبهة بدوية ليست مقرونة بعلم إجمالي .

(١) يعني ولا يحتاج إلى الوضوء ، فان التردد فى المائع بين كونه ماء مطلقاً ومضافاً وإن كان يستلزم العلم الاجمالي بوجوب الوضوء ، أوالتيمم ، إلا أن أصالة عدم وجدان الماء كافية فى إثبات وجوب التيمم ، فينحل بذلك العلم الاجمالي

(فان قلت) إذا كان وجدان الماء شرطاً فى وجوب الوضوء ، كما أن عدم الوجدان شرط في وجوب التيمم ، يتم ما ذُكر ، لأن الأصل المذكور كما يثبت وجوب التيمم ، ينفي وجوب الوضوء . أما اذا كان وجوب الوضوء مطلقاً غير مشروط بالوجدان ـ كما هو الظاهر حسبما يأتي فى محله تحقيقه ـ فأصالة عدم الوجدان وإن اقتضت مشروعية التيمم وسقوط العلم الاجمالي ، الا أنه لما كان ملاك وجوب الوضوء مطلقاً ، فالشك في الوجدان يوجب الشك فى القدرة على امتثال وجوب الوضوء فيجب ، بناء على التحقيق من وجوب الاحتياط عند الشك فى القدرة .

(قلت) أصالة عدم الوجدان إذا جرت وثبتت مشروعية التيمم لاموجب

(مسألة ٤) إذا علم اجمالا أن هذا الماء إما نجس أو مضاف ، يجوز شربه (١) ، ولكن لا يجوز التوضؤ به (٢) ، وكذا إذا علم أنه إما مضاف أو مغصوب (٣) ، واذا علم أنه إما نجس أو مغصوب ، فلا يجوز شربه أيضاً (٤) ، كما لا يجوز التوضؤ به (٥) ،

للاحتياط ، لحصول الأمن من جهة العلم بمشروعية البدل ظاهراً ، فلا خوف كي يجب عقلا وفطرة تحصيل المؤمّن وهو الاحتياط . نعم قد يشكل اطلاق الاكتفاء بالتيمم بأن أصالة عدم الوجدان انما تجري مع اليقين بفقد الماء قبل الابتلاء بالمشكوك ، فلو كان مسبوقاً بوجود الماء المعلوم ، ثم فُقد ذلك ، لا مجال لجريانها . بل قد يقال بجريان استصحاب وجود الماء ، وان كان ذلك خلاف التحقيق ، فانه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، والأصل الجاري فيه استصحاب العدم .

(١) لأصالة الطهارة .

(٢) للعلم التفصيلي بفساده ، الناشيء من العلم الاجمالي بفوات الشرط ، اما الطهارة أو الاطلاق .

(٣) يعني يجوز شربه ، لأصالة الاباحة ، ولا يجوز الوضوء به ، اذ لا أصل يقتضي الاطلاق ، والشك فيه كاف في وجوب الاحتياط ، لقاعدة الاشتغال .

(٤) للعلم بحرمته إما للنجاسة أو للغصبية .

(٥) للعلم إجمالا إما بفساد الوضوء به على تقدير النجاسة ، أو بحرمة التصرف فيه على تقدير الغصبية ، وكل منهما أثر شرعي . وجواز الوضوء بالماء النجس تكليفاً — بمعنى عدم ترتب العقاب عليه — لا ينافي كون الفساد أثراً شرعياً ، لأن مرجعه إلى بقاء الأمر بالوضوء ، فمرجع العلم الاجمالي المذكور إلى العلم بالأمر بالوضوء بغيره ، أو بالنهي عن التصرف فيه ، وكلاهما شرعي ،

والقول بأنه يجوز التوضؤ به ضعيف (١) جداً .

(مسألة ٥) لو أريق أحد الاناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية

فيكون العلم منجزاً للمعلوم ، ولا مجال للرجوع إلى الأصل في الأطراف كأصالة الطهارة ، ولذا نقول لا يجوز رفع الخبث به أيضاً ، بمعنى عدم الحكم بطهارة ما يغسل به ، بل مقتضى استصحاب النجاسة البناء على بقاء نجاسته. نعم لا يبعد جواز التصرف فيه ، لأن فساد الوضوء به مقتضى الأصل ، كاستصحاب بقاء الأمر أو بقاء الحدث ، فينحل بذلك العلم الاجمالي - بناء على التحقيق من أن الأصل المثبت للتكليف في أحد الأطراف مانع من تنجيز العلم لمتعلقه — فيرجع في الطرف الآخر الى أصالة البراءة ، بعد سقوط أصالة الحل واصالة الطهارة بالمعارضة ، نعم لو كان مقتضى الأصل الحرمة ، كما لو كان الشك في إذن المالك ، أو في بقائه على ملك المالك ، لم يجز التصرف به لا بالوضوء ، ولا بالشرب ، ولا بغيرهما من أنواع التصرف ، ولكن لو غسل به المتنجس يطهر ، لعدم المانع من جريان أصالة الطهارة فيه بعد انحلال العلم الاجمالي بالاصل المانع من التصرف ، لكونه مثبتاً للتكليف . ومن هنا تعرف اختلاف الحكم باختلاف الفرض فلاحظ .

(١) لضعف وجهه وهو (إما) عدم منجزية العلم الاجمالي مع عدم اتحاد سنخ التكليف ، لكن المحقق في محله خلافه (وإما) لأن فساد الوضوء لا يوجب حكماً تكليفياً ، وقد عرفت إشكاله (وإما) لأن عدم الغصبية ليست من الشرائط الواقعية لصحة الوضوء ، وانما هو شرط علمي ، فالعلم الاجمالي به لا أثر له (وفيه) أنه كذلك الا أنه بالنسبة الى حرمة التصرف شرط واقعي ، كما يقتضيه قولهم (ع) : « لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيبة نفسه » وقولهم (ع) : « لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره الا باذنه » فيكون طرف المعلوم بالاجمال .

لا يجوز التوضؤ بالآخر (١) وإن زال العلم (٢) الاجمالي . ولو اريق احدالمشتبهين

---

(١) لأنه لا يخرج عن كونه طرفاً للمعلوم بالاجمال المنجّز بالعلم الاجمالي الحاصل بين التدريجيين ، وهما الباقي بعد الاراقة ، والمراق قبل الاراقة ، نظير وجوب صوم احد اليومين ، فانه بعد انتهاء اليوم الأول لا مجال للرجوع الى الأصل في اليوم الثاني ، لأن العلم الاجمالي حين حدوثه لما كان متعلقاً بالتكليف نجّزه ، وهذا التنجز باق ببقاء العلم فاذا انقلب شكا — كما في موارد الشك الساري — بطل التنجز ، واذا بقي على حاله بقي التنجز بحاله ، وبعد إراقة أحد الأطراف فالطرف الآخر وان لم يعلم بتعلق التكليف به ، لكن يحتمل كونه موضوعاً للتكليف المنجز فيجب الاحتياط فيه ، كما يجب الاحتياط فيه قبل اراقة صاحبه لاطراد المناط في الحالين . هذا على التحقيق من أن العلم الاجمالي مانع من جريان الأصول في كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن معارضتها ، بحيث لو فرض عدم المعارضة لم تجر أيضاً ، للزوم التناقض ونقض الغرض ، أما بناءً على أن المانع هو المعارضة فيشكل وجوب الاجتناب عن الباقي ، لعدم المعارضة بعد الاراقة ، والمعارضة قبلها لا توجب سقوط الأصل في الفرد الباقي إلى الابد ، إذ لا دليل عليه ، بل هو خلاف إطلاق أدلتها ، ولعل ملاحظة المرتكز العقلائي في مثل هذا المورد من وجوب الاحتياط ، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل مما يدل على ضعف المبنى المذكور ، وتحقيق المقام في الأصول .

(٢) لا يخفى أن العلم لم يزل باقياً ، ولو زال لم يجب الاحتياط في الباقي ، لارتفاع المنجز للمعلوم بالاجمال المحتمل الانطباق على الباقي ، فلا يحتمل كون الباقي مورداً للتكليف المنجز ، كي يجب فيه الاحتياط ، فالمراد زوال العلم بالتكليف فعلا ، لامتناع حصول هذا العلم مع احتمال كون المراق هو النجس ، وزوال هذا العلم لا يقدح في وجوب الاحتياط ، للوجه المتقدم ، ولذا لو علم

من حيث الاضافة لا يكفي الوضوء بالآخر (١) ، بل الأحوط الجمع (٢) بينه وبين التيمم .

(مسألة ٦) ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة (٣) لكن الأحوط الاجتناب .

تفصيلا بوجوب الصلاة ، فاذا شك بعد ذلك في الوجوب ، فان كان من قبيل الشك الساري لا يجب الاحتياط ، لعدم احتمال التكليف المنجّز ، لما عرفت من أن التنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءً فاذا زال زال التنجز ، وإن كان من جهة الشك فى الفراغ بأن يكون الزائل العلم بالتكليف فعلا مع بقاء العلم بالتكليف سابقاً وجب الاحتياط ، لقاعدة الاشتغال .

(١) لأن احتمال الاضافة كاف في المنع عن الوضوء به ، والعلم الاجمالي باضافة أحدهما لا أثر له . نعم لو كان كل من الطرفين مستصحب الاطلاق كان وجوب الاحتياط في الباقي من أجل العلم الاجمالي كما في الفرض الأول .

(٢) يعني حيث لا يجد ماء سواه للعلم الاجمالي بوجوب الوضوء بالباقي ، أو وجوب التيمم ، وأصالة وجدان الماء وإن كانت في نفسها صحيحة ، لأنها من قبيل الاستصحاب في القسم الثاني ، من أقسام استصحاب الكلي ، إلا أنها لا تثبت كون الباقي ماء ، فالوضوء به لا تحرز به الطهارة المعتبرة كما قبل اراقة صاحبه ، وكذا الاشكال في احتمال الاقتصار على التيمم ، بدعوى صدق عدم الوجدان في هذه الحال ، لأن المراد منه عدم العلم ، ولذا قيل : عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . إذ فيها أن المراد من عدم الوجدان ما يساوق الفقدان وهو مع احتمال كونه ماء غير محرز ، فلا دليل على مشروعية التيمم . ومن ذلك يظهر أن الأقوى الجمع وأن احتمال كفاية الاقتصار على التيمم ضعيف ، وأضعف منه احتمال كفاية الاقتصار على الوضوء .

(٣) هذا مما لا ينبغي الاشكال فيه ، إذ لا وجه له مع احتمال طهارة

ما لاقاه ، ومجرد وجوب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية لا يوجب نجاسته ولا نجاسة ملاقيه . نعم قيل بوجوب الاجتناب عنه كالأصل الذي لاقاه ، والعمدة فيه أنه طرف للمعلوم بالاجمال ، فانه يعلم إما بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر ، فيكون الحال كما لو قسم أحد الاناءين الى قسمين ، فانه كما يعلم إجمالاً بنجاسة القسمين أو الطرف الآخر ، يعلم إجمالا إما بنجاسة المتلاقيين أو الطرف الآخر ، فيجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ كالملاقى ـ بالفتح ـ . وقد يدفع — كما في كلام شيخنا الأعظم (ره) — بأن نجاسة الملاقي لما كانت متفرعة على نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ الذي هو طرف العلم الاجمالي ، فالأصل الجاري فيه مسببي ، والأصل الجاري في الملاقى ـ بالفتح ـ سببي والأصل السببي مقدم رتبة على الأصل المسببي ، ففي رتبة الأصل المسببي لا معارض له ، لأن ما يتوهم معارضته له هو الأصل الجاري فى طرف الملاقى ـ بالفتح ـ وهو الاناء الثالث والمفروض سقوطه بالمعارضة في الرتبة السابقة مع الأصل الجارى في الملاقى ـ بالفتح ـ وإذ لا معارض له لا مانع من جريانه ، ومقتضاه الطهارة وجواز الارتكاب . لكن فيه أن هذا مبني على أن المانع من جريان الأصل المرخص في طرف العلم الاجمالي هو المعارضة ، وقد عرفت أنه خلاف التحقيق ، بل المانع نفس العلم من جهة اقتضائه تنجيز متعلقه المردد بين الأطراف ، فالترخيص فى ارتكاب طرف منها مخالفة لمقتضى العلم ، وذلك يؤدي الى احتمال التناقض . وقد يدفع أيضاً — كما فى كلام غير واحد من الأعيان — بأن العلم الاجمالي القائم بين الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقى ـ بالفتح ـ ناشىء من العلم الاجمالي القائم بين الأصلين ، ففي الرتبة السابقة يكون ذلك العلم منجزاً للطرفين فيكون العلم الثاني قائماً بين طرفين أحدهما منجز بالعلم الأول ، فينحل بذلك العلم الثاني ، ويمتنع أن ينجز متعلقه لاحتمال انطباقه على ما هو متنجز بالعلم الأول ، وإذا سقط العلم

الثاني عن المنجزية كان الفرد الملاقي ـ بالكسر ـ بلا منجز ، فلا مانع من الرجوع الى الأصل فيه . لكن فيه أن العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقى ـ بالفتح ـ ليس منجزاً ، لعدم تعلقه بالحكم ، بل بالموضوع ، وكذلك العلم بنجاسة أحد الأصلين فانه أيضاً غير منجز لتعلقه بالموضوع ، وإنما المنجز العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأصلين المتولد من العلم بالنجاسة في أحدهما ، والعلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأمرين من الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقى ـ بالفتح ـ المتولد من العلم بنجاسة أحدهما ، والعلم بالوجوب في المورد الثاني ليس متولداً من العلم به في المورد الأول ، فلا ترتب بينهما ، وأن الترتب بين علتيهما وهما العلمان بالموضوع ، لكنهما لا أثر لهما ، ترتبا أو لم يترتبا . وقد يدفع أيضاً — كما في كلام الأستاذ (قده) في كفايته — بأن العلم الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ متأخر عن العلم الذي أحد طرفيه الملاقى ـ بالفتح ـ فيكون حادثاً بعد تنجز طرفي العلم السابق ، فيكون أحد طرفيه متنجزاً قبل حدوثه ، فينحل بذلك ويسقط عن التأثير . وقد يشكل بأنه إنما يتم لو بني على أن العلم بحدوثه يوجب تنجز المعلوم الى الأبد ، لكنه خلاف التحقيق وإلا لزم بقاء التنجز ولو ارتفع العلم ، كما لو طرأ الشك الساري ، أو علم بالخطأ ، ولكنه خلاف المقطوع به ، فلابد أن يكون التنجز منوطاً بالعلم حدوثاً وبقاءً ، فبحدوث العلم يتنجز المعلوم وببقائه يبقى التنجز — كما أشرنا الى ذلك كله آنفاً — وحينئذ فلا أثر لسبق أحد العلمين ، فان السابق إنما ينجز في الزمان السابق ، فاذا حدث العلم الثاني يكون استناد التنجز في الأصلين — اللذين يكون أحدهما طرفاً للعلم الثاني — الى خصوص الأول ترجيحاً بلا مرجح ، فلابد أن ينجزا معاً ، وتكون الحال كما لو علم بنجاسة اناءين أو نجاسة اناء ثالث ، فكما يجب الاجتناب عن الجميع هنا ، كذلك يجب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف الثالث جميعاً فيما نحن فيه .

هذا ويمكن دفع هذا الاشكال ، بأن اناطة التنجز بالعلم حدوثاً وبقاء غاية ما تقتضيه أن التنجز في حال حدوث العلم الثاني مستند الى وجود العلم في ذلك الآن ، لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما لو علم بنجاسة اناءين أواناء ثالث ، إذ في هذا الفرض لما كان أحد العلمين سابقاً والآخر لاحقاً ، كان السابق موجباً لانحلال اللاحق به ، وسقوطه عن التأثير ، بخلاف فرض اقتران العلمين ، فانه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر لأنه ترجيح بلا مرجح ، فان انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقياً ، بل هو حكمي — كما أشرنا اليه في بعض المباحث السابقة — وليس عقلياً ، بل هو عقلائي ، لأن البرهان المذكور في الاستدلال على كونه عقلياً مدخول فيه ، إذ لا مانع من كون كل من العلمين منجزاً لمتعلقه ، واحتمال انطباقهما على فرد واحد لا يقدح في ذلك ، بل يكون من باب اجتماع علتين على معلول واحد ، فيستند الأثر اليهما معاً كما لو اقترن العلمان ﴿ ودعوى ﴾ أن التنجز في صورة الاقتران مستند الى علم ثالث وهو القائم بين طرفين وطرف ثالث (فيها) أن هذا العلم عين العلمين لانحلاله اليهما ، فيكون حاله بالنسبة اليهما حال الكل بالنسبة الى أجزائه ، كما يظهر بالتأمل . فالانحلال في جميع موارده ليس عقلياً ، بل هو عقلائي بمعنى أن العقلاء لا يرون اللاحق حجة على مؤداه ، بل يرون السابق هو الحجة لاغير. ولا مانع من الالتزام به في المقام ، فانه الذي بنى عليه العقلاء . فاذا كان العلم السابق هو المنجز للأصلين اللذين أحدهما طرف الملاقى — بالفتح — يكون العلم اللاحق حادثاً وأحد طرفيه منجزاً سابقاً ، فينحل ولا يجب الاحتياط في الطرف الآخر ، وهو الملاقي — بالكسر — بل يُرجع فيه الى أصل الطهارة . ولو بني على الاشكال في الانحلال فيما نحن فيه أشكل الأمر في موارد الانحلال الذي لا يكون بين العلم السابق واللاحق ترتب عقلي . وبالجملة : بعد ما كان الاناء

الثالث الذي هو طرف الملاقى ـ بالفتح ـ متنجزاً بالعلم الاجمالي بالتكليف بينهما ، وكان باقياً على تنجزه الى زمان حصول العلم الثاني القائم بينه وبين الملاقي ـ بالكسر ـ لا يكون العلم الثاني منجزاً له عند العقلاء ، لا ضمناً ولا استقلالاً ، بل يستند بقاء تنجزه الى العلم الأول المنجز له سابقاً ، فيكون الملاقي ـ بالكسر ـ بلا منجز . وعلى هذا يتعين الفرق بين صورة حدوث العلم الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ بعد العلم الذي أحد طرفيه الملاقى ـ بالفتح ـ وبين صورة تقدمه عليه ، وبين صورة اقترانهما . ففي الأولى لا يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ لما ذكر ، وفي الثانية لا يجب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ لأن طرفه قد تنجز بالعلم السابق ، فالعلم القائم به لا ينجز ، وفي الثالثة يجب الاجتناب عنهما ، لأن استناد تنجز الطرف الثالث إلى أحد العلمين دون الآخر بلا مرجح ، فيستند اليهما معاً ، ويكون الحال كما لو قسم أحد الاناءين قسمين (ودعوى) الفرق بينهما بعدم الترتب بين العلمين في مثال القسمة ، بخلاف ما نحن فيه فان العلمين فيه مترتبان ، لأن نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ناشئة من نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ (قد) عرفت اندفاعها فانه لا ترتب بين العلمين المتعلقين بوجوب الاجتناب عن المعلوم ، إذ ليس وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ مترتباً على وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ ولما لم يكن بينهما ترتب لم يكن أحدهما موجباً لانحلال الآخر مع الاقتران ، وإلا كان بلا مرجح . نعم العلم بنجاسة أحد الأصلين متقدم رتبة على العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو طرف الملاقى ـ بالفتح ـ إلا أن كلا منهما لما كان علماً بالموضوع لم يكن منجزاً على كل حال (فان قلت) إذا كان العلم الاجمالي الذي طرفه الملاقي ـ بالكسر ـ متقدماً زماناً على العلم الذي طرفه الملاقى ـ بالفتح ـ فهذا العلم المتأخر وإن كان بوجوده متأخراً ، إلا أن الميزان في منجزية العلم كونه طريقاً وكاشفاً ، ومقتضى ذلك ملاحظة زمان

المعلوم ، فاذا كان سابقاً لزم ترتيب الأثر من ذلك الزمان ، دون زمان حدوثه فلو علم بنجاسة أحد الاناءين يوم السبت ، ثم يوم الاحد علم إجمالا بوقوع نجاسة يوم الجمعة فى واحد معين من ذينك الاثنين أو في اناء ثالث ، يكون التنجز فى يوم السبت مستنداً إلى العلم الحاصل فيه ، فاذا جاء يوم الأحد ، يستند التنجز إلى العلم الحاصل فيه ، ويجب الاحتياط فى أطرافه لا غير — إذ به يخرج العلم الأول عن كونه علماً بالتكليف الفعلي (قلت) سبق المعلوم إنما يقتضي سبق أثره ، فيجب حين العلم ترتيب آثار وجوده سابقاً — لا أنه يقتضي ترتيب آثار نفس العلم سابقاً ، لأن فرض تأخره يوجب تأخر أثره إلى زمان حدوثه ، والتنجز من آثار نفس العلم ، فلا وجه لأن يترتب سابقاً في زمان ثبوت المعلوم ، وإلا لزم ثبوت الحكم بلا موضوع (ودعوى) كون العلم اللاحق يخرج به العلم السابق عن كونه علماً بالتكليف الفعلي ، ليست بأولى من دعوى العكس ، بل هي المتعينة ، لما عرفت من استناد التنجز إلى أسبق العلمين ، وقد عرفت أن انحلال اللاحق بالسابق ليس حقيقياً — بمعنى أنه يخرج عن كونه علماً بالتكليف الفعلي — بل هو حكمي عقلائي — بمعنى أنه لا يكون حجة عند العقلاء — وإلا فالانحلال قد يكون بحجة غير العلم ، من أمارة ، أو أصل ، فكيف ترفع العلم بالتكليف الفعلي ؟ ! وكيف يكون العلم السابق رافعاً للاحق دون العكس ؟! ولم لا ينحل أحدهما بالآخر مع اقترانهما ؟ كما لو علم بنجاسة اناءين معينين أو اناء ثالث ، فانه ينحل إلى علمين إجماليين مشتركين في طرف ، ومفترقين في طرف . وبالجملة : العلم إنما يتعلق بالصور الذهنية ، ولا يسري الى الخارج ، فكيف يرفع أحد العلمين الآخر مع اختلاف الصورتين ؟! ومن ذلك تعرف تمامية ماذكره الاستاذ (قده) وضعف المناقشات فيه . ثم إن مقتضى الوجه الثاني الذي ذكره غير واحد من الأعيان ، فى تقريب جواز الرجوع الى الأصل فى الملاقي ،

أنه لو كان العلم الاجمالي الذي احد طرفيه الملاقى ـ بالفتح ـ ناشئاً من العلم الاجمالي الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ لوجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ كما لو علم بنجاسة أحد اناءين ثم علم أن نجاسة أحدهما المعين ان كانت فهي ناشئة من ملاقاته لاناء ثالث ، فانه حينئذ يحصل علم اجمالي بنجاسة ذلك الاناء الثالث أو طرف الاناء الملاقي ، لكنه لا ينجز ، لتأخره رتبة عن العلم الأول ، وان كان المعلوم متقدماً رتبة على المعلوم بالعلم الأول لأن العلم بالعلة ، كما قد يكون علة للعلم بالمعلول ، كذلك قد يحصل من العلم بالمعلول ، كالعلم بوجود النار الحاصل من العلم بوجود الدخان . كما انه لو فرض عدم حصول أحد العلمين من الآخر ، بأن حصلا من سبب آخر ، وجب الاجتناب عن المتلاقيين معاً ، لعدم انحلال أحدهما بالآخر ، كما لو علم بنجاسة اناءين أو اناء ثالث ، ثم علم بأن الاناءين على تقدير نجاستهما فهي من ملاقاة أحدهما للآخر ، فهذا التفصيل يكون نظير التفصيل الذي ذكره الاستاذ (قده) في (كفايته) غايته أن هذا تفصيل بين صور تقدم أحد العلمين رتبة على الآخر ، وتأخره عنه ، وكونهما في رتبة واحدة ، وذلك تفصيل من حيث تقدم أحدهما على الآخر زماناً وتأخره واقترانهما . هذا وشيخنا الأعظم (ره) في رسائله فصّل بين صورة حصول العلم بالملاقاة بعد فقد الملاقى ـ بالفتح ـ وبين صورة حصوله في حال وجوده ، ففي الثانية لا يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ لما تقدم من عدم معارضة أصل الطهارة الجاري فيه بأصل آخر ، وفي الأولى يجب الاجتناب عنه ، لمعارضة الأصل الجاري فيه بالاصل الجاري في الطرف الآخر ولكنه يُشكل بأنّ فقد الملاقى ـ بالفتح ـ لا يوجب عدم جريان أصل الطهارة فيه لاثبات طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ بل يجري فيه ، ويتعارض مع الاصل الجاري في الطرف الآخر ، وبعد التعارض والتساقط يُرجع الى الأصل في الملاقي

ـ بالكسر ـ بلا معارض ، والفقدان لا يمنع من جريان الأصل في المفقود اذا كان الأثر المقصود منه ثابتاً لموضوع موجود ، فلو غسل ثوبه النجس بماء يعتقد نجاسته ثم شك بعد الغسل في طهارة الماء المغسول به ، جرى استصحاب الطهارة في الماء لاثبات طهارة الثوب وان كان الماء معدوماً حين إجراء الاستصحاب فيه . وكذا الحال في اجراء استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في الاناء المفقود ، بلحاظ أثره في الاناء الملاقي له ، فلا فرق بين صورة فقد الملاقى ـ بالفتح ـ حال العلم بالملاقاة ، وبين صورة وجوده ، في كون الأصل الجاري في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض ، فلو بني على جواز العمل بالأصل المرخص في أحد أطراف العلم الاجمالي كان اللازم البناء على طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ مطلقاً .

هذا والذي تحصل مما ذكرنا أمور (الاول) أن العلم الاجمالي كما هو حاصل بين الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه كذلك هو قائم بين الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقى (الثاني) أنه لا يجوز اجراء الاصل المرخص في الملاقي ولو لم يكن له معارض ، لأن العلم الاجمالي مانع من اجرائه في كل واحد من الاطراف مع قطع النظر عن المعارض لأنه علة لوجوب الموافقة القطعية (الثالث) أنه لو بني على جواز اجراء الأصل المرخص فى كل واحد من الأطراف لم يكن فرق بين صورة فقد الملاقى ـ بالفتح ـ قبل العلم بالملاقاة وعدمه ، لجواز إجراء الأصل في الفرد المفقود إذا كان يترتب عليه الأثر في ملاقيه الموجود (الرابع) أن ترتب أفراد العلم المتعلق بالموضوعات لا أثر له في باب الانحلال مالم يكن ترتب بين أفراد العلم المتعلق بالأحكام ، وأن التنجز إنما يستند عقلا اليه لا الى العلم بالموضوع ، فانه علم بالصغرى وهو لا ينجز ، كما ان العلم بالكبرى كذلك وإنما المنجز العلم بالنتيجة (الخامس) أن سبق زمان المعلوم على زمان العلم إنما يقتضي سبق أثر المعلوم لا سبق أثر العلم ، فان أثر العلم مقارن له زماناً وإن كان بينهما ترتب

(مسألة ٧) إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعين التيمم (١) ، وهل يجب اراقتهما (٢) أو لا ؟ الأحوط ذلك ، وإن كان الأقوى العدم (٣) .

طبعي ، كما هو الحال في الموضوع وحكمه (السادس) أن الانحلال فى جميع موارده حكمي ، لا حقيقي (السابع) أن هـذا الانحلال الحكمي عقلائي ، ولا يساعده برهان عقلي (الثامن) أن المدار في انحلال أحد العلمين بالآخر السبق واللحوق الرتبيان ، فان لم يكونا فالزمانيان ، وأن السابق يوجب انحلال اللاحق ، وأن مسألة الملاقاة لأحد أطراف العلم الاجمالي من موارد الثاني لا الأول . هذا وظاهر عبارة المتن التوقف فى المسألة ، لأن الاحتياط الذي ذكره لم يكن مسبوقاً بالفتوى بالجواز ، لأن عدم الحكم بالنجاسة لا يقتضي الطهارة . نعم لو كانت العبارة : « انه محكوم بالطهارة » كان الاحتياط استحبابياً . وقد خرجنا فى هذا الباب عن وضع الكتاب ، لما رأيناه من رغبة بعض اخواننا الحاضرين في مجلس الدرس في ذلك . ومنه سبحانه نستمد العناية والعصمة ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب .

(١) لموثق سماعة عن أبي عبدالله (ع) : « فى رجل معه اناءان وقع في أحدهما قذر ولا يدري أيهما هو ؟ وليس يقدر على ماء غيرهما . قال (ع) : يهريقهما ويتيمم » ونحوه رواية عمار عنه (ع) المعمول بهما عند الأصحاب — كما عن المعتبر — المقبولان عندهم — كما عن المنتهى — بل ظاهر جماعة الاجماع على العمل بهما . قال شيخنا الأعظم (ره) فى طهارته : « لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء فى المشتبهين لأجل النص والاجماع المتقدمين » .

(٢) كما عن القواعد .

(٣) لأن الظاهر من الأمر بالاراقة الارشاد الى عدم الانتفاع بهما ، كما هو كذلك في أمثاله من الموارد .

(مسألة ٨) إذا كان اناءان أحدهما المعيّن نجس ، والآخر طاهر ، فأريق أحدهما ، ولم يعلم أنه أيهما ، فالباقي محكوم بالطهارة . وهذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين وأريق أحدهما ، فانه يجب الاجتناب عن الباقي . والفرق أن الشبهة فى هذه الصورة بالنسبة الى الباقي بدوية (١) بخلاف الصورة الثانية ، فان الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأول ، وقد حُكم عليه (٢) بوجوب الاجتناب .

(مسألة ٩) إذا كان هناك اناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو ، والمفروض أنه مأذون من قِبَل زيد فقط في التصرف في ماله ، لا يجوز له استعماله (٣) ، وكذا إذا علم أنه لزيد — مثلا — لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو

(مسألة ١٠) في الماءين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل ، وغسل بدنه من الآخر ، ثم توضأ به ، أو اغتسل ، صح وضوؤه أو غسله على الأقوى (٤)

---

(١) لأن العلم الاجمالي حدث بعد الاراقة ، والعدام أحد الطرفين ، فالشك في الطرف الباقي شبهة بدوية ، والمرجع في الشبهة البدوية أصالة الطهارة .

(٢) فانه طرف للعلم الاجمالي القائم بين التدريجيين وهما الباقي بالاضافة الى كل واحد من الأزمنة اللاحقة ، والمراق قبل زمان إراقته ، فيكون الحال كما لو علم بوجوب صوم أحد اليومين ، فانه يجب الاحتياط بالصوم فى اليوم الثاني ولو بعد انتهاء اليوم الأول ، وخروجه عن محل الابتلاء ، كما أشرنا اليه آنفاً .

(٣) لاستصحاب حرمة التصرف فيه . وأما أصالة عدم إذن المالك فهو من الأصل الجاري في الفرد المردد الذي هو محل الاشكال ، كما أوضحناه فى « حقائق الاصول » وليس كذلك فى الفرع الآتي ، فان المرجع فيه أصالة عدم إذن زيد .

(٤) قد عرفت النص والاجماع على خلافه — مع أنه خلاف ما تقدم منه في المسألة السابعة . نعم يقع الاشكال في أن النص على طبق القواعد — فيتعدى

لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة ، ومع الانحصار الأحوط ضم التيمم ايضاً .

من مورده الى غيره — أو لا — فيقتصر عليه — ويرجع في غيره اليها ربما قيل بالأول .

(إما) لأنه لو بنى على العمل بما في المتن ابتلي باستصحاب النجاسة للعلم بنجاسة أعضائه والشك في ارتفاعها ، ولأجل ذلك أمر بالتيمم ، لأن الطهارة من النجاسة الخبثية — ولو ظاهرية — أهم من الطهارة المائية ، ولا يعارضه استصحاب الطهارة ، لأن الطهارة المستصحبة إن كان المراد بها الطهارة قبل الاستعمال ، فهي زائلة قطعاً ، وإن كان غيرها ، فهي مشكوكة الثبوت ، لاحتمال كون الاناء النجس هو المستعمل ثانياً ، ولذا كان المشهور بين المتأخرين الأخذ بضد الحالة السابقة فيمن تيقن الطهارة والحدث وشك في المتقدم منهما . (وفيه) أن الطهارة المستصحبة هي الطهارة الثابتة حال استعمال الطاهر المرددة بين بقاء الأولى وحدوث غيرها ، وهي معلومة الثبوت مشكوكة البقاء — مضافاً الى أن جريان الاستصحاب ذاتاً مع الجهل بالتقدم والتأخر محل اشكال محرر في محله ، ولعله يأتي في أواخر مبحث الوضوء ، فكيف يكون مثل ذلك مانعاً من الطهارة المائية ؟ .

(وإما) لأنه بعد تطهير بعض الأعضاء يعلم إجمالاً بنجاسة أحد العضوين إما العضو المطهر لنجاسة الاناء الثاني أو العضو الذي لم يطهر لنجاسة الاناء الأول ، فتستصحب النجاسة الى ما بعد تطهير الباقي . (وفيه) أنه يتوقف على كون المانعية من آثار للكلي ليجري استصحابه ، أما لو كانت من آثار الفرد ، فقد عرفت أن استصحاب الفرد المردد محل اشكال .

(وإما) لأن ملاقاة الثاني للأعضاء عند تطهيرها به قبل حصول شرائط

التطهير من الغلبة ، والانفصال ، والتعدد ، توجب العلم بالنجاسة حينئذ إما لملاقاتها للماء الأول ، أو للماء الثاني قبل أن تحصل شرائط التطهير ، فتستصحب النجاسة الى ما بعد حصول الشرائط ، ولا يعارضه استصحاب الطهارة ، للجهل بتاريخها ، بخلاف النجاسة ، فان تاريخها معلوم وهو أول أزمنة مماسة الماء الثاني للأعضاء ، ولا فرق في صحة الاستصحاب المذكور بين كون الأثر للفرد والكلي ، لصحة جريان استصحاب كل منهما . نعم يشكل هذا التوجيه وماقبله أيضاً — مع الغض عما تقدم — بأن غاية مقتضاهما ثبوت النجاسة ظاهراً بعد التطهير بالثاني ، وهو إنما يمنع من الاجتزاء بالصلاة بعد ذلك ، لكن لو كرر الصلاة عقيب كل من الوضوءين فقد أحرز الصلاة الصحيحة الواجدة لشرط الطهارة من الحدث والخبث ، فيكون الأمر بالاراقة والتيمم خلاف مقتضى القواعد . هذا ولعل الوجه فيه أن تطهير الأعضاء وتطهير ما يترشح عليه ماء الوضوء من مواضع بدنه وثيابه مما يتعسر غالباً ، وتكرار الصلاة عقيب كل من الوضوءين وإن كان يوجب العلم بصحة الصلاة إجمالاً ، إلا انه يُبتلى بالنجاسة الظاهرية لأعضائه ، ولكل ما يترشح عليه ماء الوضوء ، المؤدي ذلك الى نجاسة ما يلاقيها والى عدم جواز الدخول فيما يعتبر فيه الطهارة من الخبث ، وذلك ضيق ومشقة غالباً . فلا يبعد إذاً حمل الأمر على الرخصة ، ولاسيما وكون المورد مظنة الحظر ، وإلا فمن المستبعد جداً أن يكون مثل هذا الاشتباه مانعاً من صحة الوضوء ، أومن صحة التقرب به تعبداً بحيث لوتوضأ بأحدهما برجاء كونه طاهراً ثم انكشف طهارة ما توضأ به كان وضوؤه باطلا ، وعليه يكون المقام من قبيل الموارد التي يكون الوضوء فيها حرجياً ، فان التحقيق — كما سيأتي في محله إن شاء الله — جواز التيمم فيها ، لكن لو توضأ صح وضوؤه واجتزأ به ، وكذا في المقام يجوز التيمم . ولو توضأ على النحو المذكور في المتن ، وكرر الصلاة عقيب كل

(مسألة ١١) إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل ، وبعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجساً ولا يدري أنه هو الذي توضأ به أو غيره ، ففي صحة وضوئه أو غسله اشكال ، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال (١) . وأما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين ، وطهارة الآخر فتوضأ ، وبعد الفراغ شك فى أنه توضأ من الطاهر أو من النجس ، فالظاهر صحة وضوئه ، لقاعدة الفراغ . نعم لو علم أنه كان حين التوضؤ غافلا عن نجاسة أحدهما يُشكل جريانها .

من الوضوءين صحت صلاته ، وإن كان محكوماً عليه بالخبث ظاهراً عملاً بالاستصحاب ، وكذا الحال لو كان كل من الماءين كراً ، وإن كان التوجيه الآخر لا يتأتى فيه ، لأن الطهارة من الأول تحصل بمجرد ملاقاة الثاني بلاشرط ، فلا تكون النجاسة معلومة التاريخ كي يصح استصحابها . ومن هنا يشكل التعدي الى هذا الفرض ، فان لفظ الاناء فى الموثقين لو سلم عمومه لمثل الكر فقول السائل : « معه اناء » غير واضح الشمول له ، ولاسيما بملاحظة قوله : « وقع في أحدهما قذر » الذي هو كناية عن النجاسة بملاقاة القذر ، فان ذلك لا يشمل الكر ، ولو سلم فلا يشمل النص ماء الغدير ونحوه مما لا يسمى اناءً قطعاً ، فالبناء في مثله على وجوب تكرار الصلاة بعد كل من الوضوءين مع تطهير جميع ما أصابه بالثاني متعين إذا لم يكن حرجياً ، واطلاق معاقد الاجماع على لزوم التيمم على نحو يشمل ذلك كله غير ثابت .

(١) ينشأ من ظهور بعض نصوص القاعدة في اعتبار الالتفات حال العمل ، مثل ما في موثق ابن بكير : « قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ . قال عليه السلام : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » ومن أن النصوص الباقية مطلقة ، والارتكازيات العقلائية تساعد إطلاقها ، فان الظاهر بناؤهم على عدم

(مسألة ١٢) إذا استعمل أحـــد المشتبهين بالغصبية ، لا يحكم عليه

الاعتناء مطلقاً ، بل ظاهر حسن الحسين بن أبي العـــلاء جواز المضي ولو مع النسيان قال : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الخاتم إذا اغتسلت . قال (ع) : حوّله من مكانه . وقال في الوضوء : تدره ، فان نسيت حتى تقوم الى الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة » ولأجل ذلك يتعين حمل ما في الموثق على الحكمة لا العلة التي يطرّد معها الحكم وجوداً وعدماً . نعم يتم ما ذكر لو فقد الطرف الآخر ، أما لو كان موجوداً فالعلم الاجمالي بنجاسته أو وجوب الوضوء ثانياً يقتضي الاحتياط باعادة الوضوء بالماء الطاهر ، فان الوضوء بمنزلة الملاقي ـ بالكسر ـ الذي يمتنع جريان الأصل المرخّص فيه ، إذا كان العلم الاجمالي القائم بينه وبين طرف الملاقى ـ بالفتح ـ حاصلا بعد العلم بالملاقاة . ومن هنا يظهر أنه لا فرق بين أن يكون الماء المتوضأ به قد جُمع في اناء ، وبين أن يكون مفقوداً . نعم — بناءً على تفصيل شيخنا الأعظم (ره) المتقدم بيانه في المسألة السادسة — يجوز الرجوع الى قاعدة الفراغ في صورة جمع الماء ، دون صورة فقده ، كما أنه — بناءً على أن ترتب العلمين القائمين بالموضوع ، دون الحكم كاف في انحلال اللاحق بالسابق المتقدم بيانه في تلك المسألة — يكون التفصيل المذكور بين الصورتين أيضاً في محله . وأما التفصيل بين وجود بقية من الاناء المتوضأ منه ، وعدمها ، فلا وجه له ، إذ لا سببية بين نجاسة تلك البقية وبطلان الوضوء ، وإنما السببية بين المقدار المتوضأ به وبطلان الوضوء ، ولذلك أمكن التفصيلان المذكوران آنفاً . لكن عرفت الاشكال في جميع ذلك فراجع . ثم إنه كما لا مجال لجريان قاعدة الفراغ في الوضوء في صورة وجدان الطرف الآخر ، لا مجال أيضاً لجريان أصالة الطهارة الخبثية في أعضاء الوضوء ، وجميع ما يترشح عليه ماؤه ، لعين الوجه المتقدم .

بالضمان إلا (١) بعد تبين أن المستعمل هو المغصوب .

فصل

سؤر نجس العين كالكلب والخنزير

---

(١) هذا إذا كان العلم قبل التصرف ، أما لو كان بعده حكم عليه بالضمان ، للعلم الاجمالي إما بالضمان أو بعدم جواز التصرف في الآخر ، فهذه المسألة من قبيل مسألة الملاقاة ، والضمان بالتصرف حكمه حكم الملاقي في وجوب الاحتياط فيه ، إذا لم ينحل العلم الاجمالي القائم به ، وعدمه إذا كان منحلاً بعلم سابق عليه زماناً أعني العلم بالغصبية ، فلاحظ . والله سبحانه الهادي الى سواء السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

فصل فى الاسئار

جمع السؤر ، وهو بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء أو الحوض — كما عن (المغرب) وغيره — أو البقية بعد الشرب — كما عن الجوهري — أو البقية من كل شيء — كما عن القاموس — بل عن الأزهري : اتفاق أهل اللغة على أن سائر الشيء باقيه قليلا كان أو كثيراً . انتهى . وعن الشهيد ومن تأخر عنه : أنه ماء قليل لاقى جسم حيوان . ونُسب في كلام غير واحد الى ظاهر الفقهاء . وكأن الوجه في ذلك ذكرهم له في باب المياه ، وحكمهم بنجاسة السؤر مع نجاسة ذي السؤر . لكنه لا يصلح قرينة على عموم الحكم لمطلق الملاقي لجسم الحيوان وإن كان يشهد به بعض النصوص ، كرواية العيص عن الصادق (ع) عن سؤر الحائض : « قال (ع) : توضأ منه ، وتوضأ من سؤر الجنب ، إذا كانت مأمونة ، وتغسل يديها ، قبل أن تدخلها الاناء » كما يشهد

والكافر نجس (١) ، وسؤر طاهر العين طاهر ، وإن (٢) كان حرام اللحم ،

بعضها بعمومه للطعام مثل ما في صحيح زرارة عن أبي عبدالله (ع) : « قال عليه السلام : في كتاب علي (ع) أن الهر سبع ، ولا بأس بسؤره ، وإني لأستحي من ربي أن أدع طعاماً ، لأن الهر أكل منه » وفي حديث المناهي : النهي عن أكل سؤر الفارة .

(١) لما يأتي مما دل على نجاسة المذكورات ، بضميمة عدم الخلاف في سراية النجاسة الى الملاقي إلا في الماء القليل ، وتقدم ضعفه ، وأن الأقوى انفعاله بملاقاة النجاسة . وفي رواية معاوية بن شريح : « سأل عذافر أبا عبدالله (ع) — وأنا عنده — عن سؤر السنور ، والشاة ، والبقرة ، والبعير ، والحمار والفرس ، والبغل ، والسباع ، يشرب منه أو يتوضأ منه ؟ فقال (ع) : نعم اشرب منه وتوضأ منه . قلت له : الكلب . قال (ع) : لا . قلت : أليس هو سبع ؟ قال (ع) : لا والله ، إنه نجس ، لا والله ، إنه نجس » ونحوه صحيح أبي العباس الآتي .

(٢) كما هو المشهور ، ويقتضيه الأصل ، والنصوص ، في جملة من الموارد ، وكذا رواية معاوية المتقدمة بناء على ظهورها — كما هو غير بعيد — في دوران نجاسة السؤر مدار نجاسة ذي السؤر . ونحوها صحيح البقباق ، فيدلان على الكلية المذكورة . وعن السرائر : نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير المأكول اللحم والطير . وعن المبسوط : المنع من الاستعمال . ولا وجه له ظاهر عدا ما في موثق عمار عن الصادق (ع) : « سئل عما تشرب منه الحمامة ، فقال (ع) : كل ما أكل لحمه ، فتوضأ من سؤره واشرب ، وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ، فقال (ع) : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه » الحديث . ومرسل الوشا عنه (ع) : « كان يكره

أو كان من المسوخ (١) ، أو كان جلّالا (٢) .

سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه » وموثق سماعة : « هل يُشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه ؟ قال (ع) : أما الابل والبقر والغنم فلا بأس » لكن الجميع معارض بمثل خبر معاوية المتقدم ، وصحيح أبي العباس : « سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة ، والشاة ، والبقرة ، والابل ، والحمار ، والخيل ، والبغال ، والوحش ، والسباع ، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه . فقال (ع) : لا بأس به . حتى انتهيت الى الكلب . فقال : رجسٌ نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء » مضافاً الى قصور دلالته ، إذ الأول جملة خبرية ليس لها مفهوم ، واشتمال الخبر على الفاء لا يلحقها بالشرطية ، فان الظاهر أن الفاء في الجملة الخبرية إنما تدل على ترتب الخبر على المبتدأ نحو ترتب المعلول على علته ، في مقابل مفاد جميع الجمل الحملية الخالية عن الفاء ، فانها تدل على ترتب الخبر على المبتدأ ترتب العارض على معروضه ، ولا تدل الفاء على انحصار العلة بالمبتدأ ليدل على المفهوم كالجملة الشرطية . ولفظ (يكره) في الثاني أعم من الحرمة ، والحصر في الأخير لما لم يمكن الأخذ به لوجوب تخصيصه بكثير من الأفراد ، كان الأولى عرفاً حمله على الحصر الاضافي ، أو حمل البأس المنفي فيه على ما يعم الكراهة .

(١) بلا إشكال ظاهر ، بناء على طهارتها كما يأتي إن شاء الله . وإنما تعرض له المصنف (ره) لأجل الخلاف في طهارته ونجاسته ، وإلا فعلى القول بالطهارة لا خلاف في طهارة سؤره .

(٢) على المشهور ، لاطلاق نصوص الطهارة المتقدمة ونحوها ، الشامل لحال الجلل وغيره . وعن السيد والشيخ وابن الجنيد المنع من سؤره ، واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة ، وهو كما ترى ممنوع مع انه يختص بملاقي الفم

نعم يكره سؤر (١) حرام اللحم ما عدا المؤمن (٢) ، والهرة على قول (٣) ، وكذا يكره سؤر مكروه اللحم (٤) كالخيل ، والبغال ، والحمير ، وكذا سؤر الحائض المتهمة (٥) ، بل مطلق المتهم .

ولا يطرد فيما يلاقي بقية أجزاء الجسم .

(١) لما تقدم دليلاً لما في السرائر .

(٢) فقد ورد في النصوص أن سؤره شفاء ، وفي بعضها أنه شفاء من سبعين داء ، وفي آخر استحباب التبرك به .

(٣) اختاره في الوسائل . ويشهد له جملة من النصوص كصحيح زرارة عن أبي عبدالله (ع) : « قال في كتاب علي (ع) أن الهر سبع ولا بأس بسؤره وإني لأستحي من الله تعالى أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه » وبه ترفع اليد عن اطلاق ما دل على كراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه الموافق له اطلاق الفتاوى .

(٤) على المشهور ، وليس عليه دليل ظاهر . نعم تقدم ما في موثق سماعة لكنه على تقدير حمله على الكراهة شامل لغير مكروه الأكل ، ولذا أنكر هذا الحكم غير واحد . اللهم إلا أن يبنى على قاعدة التسامح في أمثال المقام .

(٥) وهي غير المأمونة ، لموثق ابن يقطين عن أبي الحسن (ع) في الرجل يتوضأ بفضل الحائض : « قال (ع) : إذا كانت مأمونة فلا بأس » ونحوه غيره ، وبها يقيد إطلاق ما دل على المنع من سؤرها . نعم في صحيح العيص : « سألت أبا عبد الله (ع) عن سؤر الحائض ، فقال (ع) : لا تتوضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة » ومقتضاه عموم الكراهة . نعم عن التهذيب روايته باسقاط كلمة (لا) من صدر الجواب فيكون قيد الأمانة راجعاً الى الحائض والجنب معاً . لكن مع أن الكليني أضبط لا يناسب إفراد قيد المأمونة . فلاحظ . وعليه يتعين الجمع بخفة الكراهة مع الأمانة . ثم ان

فصل

النجاسات اثنتا عشرة « الأول والثاني » البول ، والغائط ، من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه (١) انساناً او غيره برّياً او بحرياً ، صغيراً او كبيراً .

في خبر عنبسة عن أبي عبدالله (ع) : « اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضأ منه » ونحوه غيره . فتعميم الكراهة لغير الوضوء لابد أن يكون مبنياً على قاعدة التسامح ، أو على الاجماع — كما قيل — وإلا فلا دليل عليه ظاهراً . اللهم إلا أن يستفاد من تعليق الحكم على الأمانة عمومه لغير الوضوء ، بل عمومه لكل متهم . ولعل من ذلك يستفاد أن في الحائض كراهتين احداهما خاصة بالوضوء ناشئة من حدث الحيض ، والأخرى عامة له وللشرب ، مختصة بالاتهام . والله سبحانه العالم .

فصل فى النجاسات

(١) إجماعاً في الجملة حكاه جماعة كثيرة ، وفى بعض الكلمات : انه اجماع علماء الاسلام . ويدل عليه جملة وافرة من النصوص كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « سألته عن البول يصيب الثوب قال (ع) : اغسله مرتين » ونحوه صحاح كثيرة ، وصحيح عبدالله بن سنان : « قال أبو عبدالله (ع) : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » وفي خبره : « اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه » ويتم الحكم فى الغائط بالاجماع على عدم الفصل بينه وبين البول — كما عن الناصريات وروض الجنان والمدارك والذخيرة — مضافا الى الاجماع عليه بالخصوص ، والى النصوص الواردة في الموارد الخاصة مثل ما ورد في الاستنجاء من الغائط ، وفى العذرة ، يطؤها الرجل ، من الأمر بمسحها حتى يذهب أثرها ، أو بغسل ما أصابه ، وفي خرء الفأر يصيب الدقيق ، من الأمر

بشرط أن يكون (١) له دم سائل حين الذبح . نعم في الطيور المحرمة الأقوى عدم النجاسة (٢) . لكن الأحوط فيها ايضاً الاجتناب ،

بالقائه ، وغير ذلك من الموارد مما هو كثير (والمنع) من دلالة الأمر بالغسل على النجاسة — كما ترى — خلاف المنصرف اليه عرفا . هذا ومقتضى إطلاق النصوص ، ومعاقد الاجماع ، عدم الفرق بين أنواع ما لا يؤكل لحمه مما ذكر في المتن وغيره . نعم عن الاسكافي القول بطهارة بول الرضيع أو الصبي الذكر قبل أكله اللحم أو الطعام — على اختلاف النقل عنه — لما في رواية السكوني عن أبي عبدالله (ع) : « ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل أن يطعم » . وفيه مع إمكان الجمع بينها وبين غيرها ، بالحمل على عدم احتياج تطهيره الى الغسل المعتبر فيه العصر أو نحوه — كما تضمنه غيرها من النصوص — أنها مهجورة عند الأصحاب ، فلا مجال للاعتماد عليها ، ولا سيما مع اشتمالها على نجاسة لبن الجارية .

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى وجهه .

(٢) كما هو المحكي عن الجعفي ، والعماني ، والصدوق في الفقيه ، والشيخ في المبسوط ، مستثنياً بول الخشاف ، وعليه جماعة من المتأخرين ، ومستندهم مصحح أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه » وعن خط محمد بن علي الجعفي نقلا عن جامع البزنطي عن أبي بصير عنه (ع) : « خرء كل شيء يطير وبوله لا بأس به » وعن المقنع — مرسلا — أنه لا بأس بخرء ما طار وبوله . (ودعوى) كون التعارض بينها وبين روايتي ابن سنان بالعموم من وجه ، اللازم في مثله الرجوع في مورد المعارضة إلى حجة أخرى ، وهي في المقام الأخبار الآمرة بغسل الثوب من البول مرتين ، الدالة على نجاسته مطلقاً — مضافاً إلى ما عن المختلف عن كتاب عمار من قول الصادق (ع) : « خرء

الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه ولكنه كره أكله ... » الحديث . بناء على ظهوره في كون العلة فى نفي البأس في خرء الخطاف كونه مما يؤكل لحمه ، لا الطيران ، إذ لو كان الطيران دخيلا فى الطهارة كان اللازم التعليل به (مندفعة) بأن الرجوع فى مورد تعارض العامين من وجه إلى حجة أخرى موقوف على عدم إمكان الجمع العرفي بينهما ، بأن لا يكون أحدهما أقوى دلالة من الآخر فى مورد المعارضة ، وليس كذلك فى المقام ، فان رواية أبي بصير أقوى فيه ، لندرة الابتلاء ببول الطير المأكول اللحم لو فرض وجوده ، ولاشعارها بكون وصف الطيران دخيلا في الحكم ، فيكون حملها على الطير المأكول حملا على فرد نادر ، أو غير معلوم التحقق ، وموجباً لالغاء خصوصية الطيران عن الدخل في الحكم بالمرة ، بل ادعى السيد المحقق البغدادي (قده) العلم بعدم البول لغير الخفاش ، وعليه فالرواية نص في الطير غير المأكول اللحم ، وروايتا ابن سنان ظاهرتان فيه ، فلا مجال لاعمال المعارضة بينهما فيه ، بل لابد من تخصيص الثانية بالأولى . وأما رواية الخطاف — مع أنها معارضة برواية الشيخ (ره) لها باسقاط لفظ الخرء — أنها لم يظهر منها التعليل بمأكولية اللحم بنحو يصح الاعتماد عليه ، ولو سلم فيمكن أن يكون تحريم الأكل مقتضياً للنجاسة ، والطيران مانعاً عنها ، والتعليل بعدم المقتضي في ظرف وجود المانع شائع في لسان العرف ، بل ادعى بعض الأعاظم من مشايخنا ، أن اعتبار المانعية إنما يكون في ظرف وجود المقتضي ، فعدم المعلول يستند عقلا الى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع (فتأمل) وقد يخدش في رواية أبي بصير بما يوجب خروجها عن موضوع الحجية ، فعن السرائر : « رويت رواية شاذة لا يعوّل عليها أن ذرق الطائر طاهر ، سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكوله ، والمعول عند محققي أصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية ، لأنه هو الذي تقتضيه

خصوصاً الخفاش (١)

أخبارهم المجمع عليها » وفي التذكرة : « وقول الشيخ (ره) في المبسوط بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية أبي بصير ضعيف ، لأن أحداً لم يعمل بها » انتهى . لكن صحة الرواية في نفسها ، واعتماد الصدوق والشيخ عليها ، يمنع من وهنها بمثل ذلك ، وما ذكره في التذكرة ينافيه ماذكره في المنتهى من نسبة القول بالطهارة الى الشيخ ، والصدوق ، اعتماداً منهما على مصححة أبي بصير ، وأنها حسنة ، ومال الى العمل بها ، لأنها وإن كانت معارضة برواية ابن سنان إلا انها أظهر ، لأن دلالتها على الطهارة بالمنطوق ، ودلالة رواية ابن سنان على النجاسة بالمفهوم ، ودلالة المنطوق أقوى . وما في المعتبر : « ان الرواية حسنة والعامل بها قليل » نعم مخالفة الرواية للمشهور محققة ، ولكنه لايقدح في حجيتها ، لاحتمال كون الوجه في عدم اعتمادهم عليها ترجيح غيرها عليها سنداً أو دلالة أو نحو ذلك ، فلاحظ كلماتهم قال في روض الجنان : « أخرج جماعة من الأصحاب الطير وابن الجنيد بول الرضيع قبل أكله اللحم استناداً الى روايات معارضة بأشهر منها أو قابلة للجمع » وبالجملة لا يظهر من المشهور أن الرواية المذكورة قامت القرينة القطعية عندهم على خلافها فوجب طرحها والاعراض عنها كي تسقط بذلك عن موضوع الحجية .

(١) فانه قال بنجاسة بوله من لايقول بنجاسة غير المأكول من الطير ، وقد ورد فيه بالخصوص رواية داود الرقي : « أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه ولا أجده . قال (ع) : اغسل ثوبك » ويظهر من المختلف الاجماع على نجاسته فانه أجاب عن رواية أبي بصير المتقدمة بأنها مخصصة بالخفاش إجماعاً فتخصص بما يشاركه في العلة . نعم يعارضها رواية غياث :

وخصوصاً بوله (١) . ولا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع ونحوها أو عارضياً (٢)

« لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف » وقريب منها ما عن الجعفريات ونوادر الراوندي عن موسى (ع) لكن رماها الشيخ بالشذوذ ، وكأنه لمخالفتها لما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، ولأجل ذلك حملها على التقية . نعم هي معتضدة بصحيحة أبي بصير المتقدمة ، بل لو ثبتت دعوى عدم البول للطير غير الخفاش كان التعارض محكماً بين رواية أبي بصير ورواية الرقي ، والجمع العرفي يقتضي حمل الثانية على الكراهة ، ورواية الرقي في نفسها ضعيفة السند فلا تصلح لاثبات المنع — لو سلمت عن المعارض — وجبرها بالعمل غير ظاهر ، إذ بناء المشهور على نجاسة فضلة الخشاشيف كان عملا منهم بروايات نجاسة ما لا يؤكل لحمه التي عرفت معارضتها في الطير ، والاجماع في المختلف على تخصيص رواية الطير بالخفاش لا يبعد أن يكون المراد منه الاجماع من الشيخ وخصمه ، بقرينة أنه كان في مقام رد استدلال الشيخ على ما ذهب اليه في المبسوط ، وليس المراد إجماع العلماء على نجاسته بالخصوص ، وإلا فلم يُعرف مأخذ هذا الاجماع ، إذ أن المشهور إنما ذهبوا إلى النجاسة في الخشاف لكونهم يرون النجاسة في كل ما لا يؤكل لحمه ولو كان طيراً ، وأما غيرهم فلم ينص على النجاسة فيه إلا الشيخ ، فالاجماع على خصوصية الخشاف غير ظاهر . هذا كله مضافاً إلى ما يأتي من الاجماع على طهارة الفضلتين مما لا نفس له سائلة ، فان منه الخشاف حسب ما اختبرناه واختبره جماعة .

(١) فانه مورد نص النجاسة وإن عرفت حكاية الاجماع عن جماعة على عدم الفرق بينه وبين الخرء .

(٢) إجماعاً ، كما عن جماعة ، على اختلاف منهم في معقده ، فمنهم من

حكاه على النجاسة في الجلال ، وآخر في الموطوء ، وثالث فيهما ، ورابع في الدجاج الجلال ، وخامس فيما هو حرام بالعارض ، وذلك كله مما يقتضيه إطلاق مصححة ابن سنان المتقدمة ، إذ ما لا يؤكل لحمه أعم مما كان بالعارض قطعاً (ودعوى) معارضته بما دل على طهارة بول الغنم والبقر ونحوهما ، لشموله لحال الجلل أو الموطوئية ، والمرجع في مورد المعارضة أصالة الطهارة (مندفعة) أولاً بأن موضوع دليل النجاسة من قبيل العنوان الثانوي، وموضوع دليل الطهارة من قبيل العنوان الأولي ، وفي مثل ذلك يكون دليل الأول — عرفاً — مقدماً على دليل الثاني ، فيحمل الثاني في المقام على كون الطهارة لعدم المقتضي في العنوان الأولي ، فلا ينافيه ثبوت النجاسة لوجود المقتضي في العنوان الثانوي ، فيكون التصرف في دليل حكم العنوان الأولي في الحكم ،ويحتمل أن لا يكون التصرف في الموضوع، لأن منافاته لدليل حكم العنوان الثانوي إنما هو بالاطلاق الأحوالي ،أعني اطلاق الغنم — مثلا — الشامل للمحلّل والمحرم، فيحمل على خصوص المحلل، والتصرف في هذا الاطلاق بالحمل على خصوص المحلل أهون من التصرف في الاطلاق الافرادي ، لما لا يؤكل لحمه ، بالحمل على ما كان محرم الأكل بالعنوان الأولي ، لأن نسبة الحكم إلى أفراد الاطلاق الثاني نسبة واحدة في مرتكز العرف، بخلاف نسبة الحكم إلى الأحوال التي يشملها الاطلاق الأحوالي ، فانها مختلفة في ارتكاز العرف ، فان النجاسة للغنم الحلال ليست كالنجاسة للغنم الحرام، فان الأولى على خلاف الارتكاز والثانية على طبقه ، كما يظهر بأقل تأمل ، ولأجل ذلك يكون التصرف في الاطلاق الأحوالي عند العرف أقرب من التصرف في الاطلاق الافرادي عندهم ، (وثانياً) أنه لو بني على تحقق التعارض بين الدليلين فالمرجع عموم ما دل على نجاسة البول مطلقاً ، المقدّم على أصل الطهارة (فان قلت) لو بني على العمل باطلاق ما يحرم أكله ولو للعنوان الطارىء لأشكل الأمر فيما حرم للضرر أو الغصب

كالجلال (١) ، وموطوء (٢) الانسان ، والغنم الذي شرب لبن خنزيرة (٣) .

أو النذر أو نحو ذلك من العناوين الثانوية ، إذ لا مجال لتوهم النجاسة في أمثال ذلك ، ولو ادعي أن الظاهر من حرمة الأكل النوعية اختص الاشكال بما كان حراماً كذلك كالمضر نوعاً ، وغير المأذون فيه كذلك (قلت) الظاهر مما لا يؤكل ما يحرم أكله بما هو حيوان على أن تكون الحيوانية دخيلة في الموضوعية للحكم ، كالموطوء والجلال ، فلا يشمل ما يحرم ، لأنه مغصوب أو مضر أو منذور ترك أكله ، لا من حيث كونه حيواناً ، فلا مجال لهذا الاشكال .

(١) فان المشهور حرمة لحمه ، وعن الاسكافي والشيخ الكراهة ، بل ظاهر عبارة الثاني نسبته إلى أصحابنا ، إلا أن مورد كلامه ما كان أكثر علفه العذرة ، والظاهر أنه غير مورد كلام الأصحاب من الجلال الذي يكون تمام علفه العذرة ، ومن ذلك تشكل نسبة الخلاف اليه . نعم الظاهر تحقق الخلاف من الأول ، وإن كان ظاهر النصوص الحرمة من دون ظهور معارض يوجب حملها على الكراهة ، ففي صحيح هشام عن أبي عبدالله (ع) : « لا تأكلوا من لحوم الجلالات وإن أصابك من عرقها فاغسله » ونحوه غيره .

(٢) فان المعروف حرمة لحمه ، ويقتضيه ظاهر النصوص ، ففي خبر مسمع عن أبي عبد الله (ع) : « ان أمير المؤمنين (ع) سئل عن البهيمة التي تُنكح فقال (ع) : حرام لحمها وكذلك لبنها »

(٣) بلا خلاف ظاهر ، ويقتضيه جملة من النصوص وفيها الموثق عن أبي عبدالله (ع) « عن جدي رضع من لبن خنزيرة ، حتى شب وكبر واشتد عظمه ، ثم إن رجلا استفحله في غنمه فخرج له نسل فقال (ع) : أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه ، وأما مالم تعرفه فكله » ومورده أخص من فتوى الأصحاب ، وغيره أعم منها ، فكأن العمدة الاجماع على

وأما البول والغائط من حلال اللحم فطاهر (١) حتى الحمار والبغل والخيل (٢) .

اعتبار الاشتداد وكفايته .

(١) عن الخلاف والناصريات والغنية والتذكرة والبيان الاجماع على طهارة فضلة المأكول ، ويقتضيه جملة من النصوص كصحيح زرارة انهما (ع) قالا : « لاتغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه » وفي موثق عمار عن أبي عبدالله (ع) : « كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه »

(٢) فان المشهور حليّة لحمها وكراهته ، وعن المفيد (ره) تحريم الاولين والهجن من الثالث ، وعن الحلبي تحريم الثاني ، ويشهد لهما بعض النصوص ، لكن حمله على الكراهة للنصوص الظاهرة في الحل ، والمصرحة بالكراهة ـ جمعاً عرفياً ـ متعين . والمشهور أيضاً طهارة فضلة المذكورات ، لعموم ما دل على طهارة فضلة ما يؤكل لحمه ، ويشهد له جملة وافرة من النصوص بالخصوص ، كرواية أبي الأعز النخاس : « قلت لابي عبدالله (ع) : إني أعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت ، فيضرب أحدها برجله أويده فينضح على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه . فقال (ع) : ليس عليك شيء » ورواية المعلى وابن أبي يعفور : « كنا خرجنا في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا ، فدخلنا على أبي عبدالله (ع) فأخبرناه ، فقال (ع) : ليس عليكم بأس » وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) : « لا بأس بروث الحمر واغسل أبوالها » وقريب منه رواية أبي مريم في الدواب ، ورواية عبدالأعلى بن أعين في الحمير والبغال ، إلى غير ذلك . وضعف السند — لو كان في جميعها — فهو منجبر بعمل الأصحاب ، وعن الأسكافي والشيخ وجماعة من متأخري المتأخرين كالاردبيلي وتلميذيه القول بالنجاسة ، ويشهد لهم كثير من النصوص كصحيح محمد بن مسلم : « عن أبوال الدواب و البغال والحمير ،

وكذا من حرام اللحم الذي ليس له دم (١) سائل كالسمك المحرم ونحوه .

(مسألة ١) ملاقاة الغائط في الباطن لا توجب النجاسة (٢) كالنوى الخارج من الانسان أو الدود الخارج منه ، إذا لم يكن معه 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

فقال: اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله ، فان شككت فانضحه » وفي رواية الحلبي : « عن أبوال الخيل والبغال ، قال (ع) : اغسل ما أصابك منه » ونحوها غيرها ، لكن يجب حمله على الكراهة جمعاً عرفياً . واما ما ظاهره التفصيل بين البول والروث فمحول على اختلاف مراتب الكراهة بقرينة غيره .

(١) بلا خلاف ، كما عن الحدائق وشرح الدروس ، للاصل ، وقصور أدلة النجاسة عن شموله ، لانصرافها إلى غيره ، ولطهارة ميتته ودمه فصارت فضلاته كعصارة النبات ، لكن الجميع كما ترى ، وكأنه لذلك تردد في الشرائع وكذا في المعتبر ، في رجيع الذباب والخنافس ، لكن قال بعد ذلك : « والاشبه الطهارة » بل عدم تقييد موضوع النجاسة بذي النفس السائلة في كلام جماعة ظاهر في عموم النجاسة له ولغيره ، ومن هنا يشكل الاعتماد على ظهور الاجماع المدعى . نعم يختص الاشكال بالبول مما له لحم أما الخرء فقد عرفت انه لا عموم يدل على نجاسته ، وأن العمدة فيه الاجماع وهو منتف في غير ذي النفس ، فالمرجع فيه أصل الطهارة ، ولذلك قال في المدارك : « أما الرجيع فلا أعرف للتردد في طهارته وجهاً » لأن الطهارة مقتضى الأصل ، ولا معارض له ، وكذا الحال في بول ما لا لحم له ، فانه لا يشمله عموم النجاسة والأصل فيه الطهارة .

(٢) ملاقاة النجاسة في الداخل (تارة) يكون المتلاقيان من الداخل ، كالدم الخارج من بين الاسنان الملاقي لها وللريق ، وللثة (واخرى) يكون أحدهما

شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة ، فلو خرج ماء الاحتقان ولم يعلم خلطه بالغائط ولا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته .

من الخارج فيدخل الى الداخل سواء أكان الداخل النجاسة ، كالماء النجس يتمضمض به ، ام الملاقي لها ، كالماء الطاهر يتمضمض به مع وجود اجزاء الدم في الفم ، ففي الصورة الاولى لا إشكال عندنا في عدم الانفعال ، وعن ابى حنيفة نجاسة جميع ما يخرج من القبل والدبر ، لأنه خرج من مجرى النجاسة ، قال فى المعتبر : « وليس بشيء لأن النجاسات لا يظهر حكمها إلا بعد خروجها عن المجرى » انتهى . وظاهره أن ذلك من المسلمات ، وعن ظاهر شرح الروضة نفي الخلاف فيه ، ويشهد له ماورد فى طهارة المذي والودي وبلل الفرج ، والظاهر أن الحكم في الصورة الثانية كذلك ، وعن ظاهر شرح الروضة أيضاً نفي الخلاف فيه ، ويشهد له ماورد فى طهارة بصاق شارب الخمر مثل خبر عبدالحميد : « قلت لأبي عبدالله (ع) : رجل يشرب الخمر فيبصق فأصاب ثوبي من بصاقه . فقال (ع) : ليس بشيء » وفي طهارة بلل الفرج مع كون المرأة جنباً كرواية ابراهيم بن أبي محمود : « سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة عليها قميصها أو أزارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب أتصلي فيه ؟ قال (ع) : إذا اغتسلت صلت فيهما » فانه شامل لصورة كون جنابتها بالوطء ، وانزال الرجل فى فرجها ، بل هو الغالب . نعم يمكن الاشكال فى الدلالة على عدم الانفعال ، لاحتمال كون زوال العين مطهراً ، فالعمدة في اثبات عدم الانفعال ما يأتي من قصور الأدلة وأما الصورة الثالثة فهي وإن كانت داخلة في كلام المعتبر المتقدم ، لكن لم أعثر على نص فيها ، وكأنه لذلك كانت محلا للاشكال (من جهة) قاعدة سراية النجاسة إلى الملاقي (ومن) أن القاعدة المذكورة ليس عليها دليل لفظي له إطلاق أحوالي يشمل صورة الملاقاة في الداخل ، وإنما هي مستفادة من الحكم

(مسألة ٢) لا مانع من بيع البول ، والغائط (١) ، من مأكول اللحم .

بالنجاسة في الموارد المتفرقة التي كلها تكون الملاقاة فيها في الخارج ، فالتعدي منها إلى الملاقاة فى الداخل لا دليل عليه ظاهر ، إذ لا إجماع عليه ، والارتكاز العرفي ، وإن كان يقتضي التعدي ، لعدم الفرق عند العرف بين الداخل والخارج ، لكنه معارض بالارتكاز الموجب للتعدي من المتكون في الجوف إلى الداخل اليه ، ومن الصورة الأولى والثانية ، إلى الثالثة ، فان التفكيك بينهما خلاف الارتكاز وبعد تعارض الارتكازين يبنى على الاقتصار على موارد الادلة ، ويرجع فى غيره إلى أصالة الطهارة ، ومقتضى ذلك البناء على عدم نجاسة باطن الانسان ، ومايتكون فيه من الرطوبات ، كما سيأتى التعرض له من المصنف فى المطهرات ، بل لولا ظهور التسالم على الحكم بنجاسة الأعيان النجسة في الداخل ، لأمكن القول بطهارتها ما لم تخرج ، لأن أدلة نجاستها لا إطلاق فيها يشمل حال كونها في الداخل . ومن ذلك يظهر الحكم بطهارة السن الصناعي الذي يوضع في الفم بدل السن الطبيعي عند ملاقاته للدم ، الذى يخرج من اللثة أو اللهاة ، بل لا يبعد الحكم بعدم سراية النجاسة في المتلاقيين إذا كانا معاً من الخارج ، وكانت الملاقاة في الداخل ، كما فى السن الصناعي عند المضمضة بالماء المتنجس ، وإن كان الحكم فى هذه الصورة الرابعة أخفى ، وحسن الاحتياط فيها وفي الثالثة واضح .

(١) أما البول فلعدم دليل على المنع فيه ،فعمومات صحة البيع بلامخصص. نعم لا بد أن يكون مالاً عرفاً ، بحيث يكون مما يتنافس عليه العقلاء ، لئلايكون أكل المال بازائه أكلا للمال بالباطل ، ومجرد الطهارة لا يوجب ذلك ، بل يتوقف على وجود منفعة معتد بها عند العقلاء ، مع عزة الوجود ، فلو لم يكن له منفعة أو كان مبذولا كالماء فى شاطىء النهر ، لم يجز بيعه ، والبول الطاهر بعد كونه مستقذراً عند العرف ، لا يكون له منفعة ، ولا فيه غرض يوجب التنافس عليه ، فلا

وأما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز (١) . نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد ونحوه (٢) .

يكون مالاً ، ولأجل ذلك يشكل جواز بيع بول الابل أيضاً وإن حكي الاجماع عليه ، لكنه غير ظاهر مطلقاً ، وجواز شربه للاستشفاء لا يوجب ماليته ما لم يكن الداعي الى شربه عاماً ، وكذا بول البقر والغنم الذي ورد جواز شربه للتداوي به . وأما الغائط فالظاهر كونه مالاً عرفاً — غالباً — لكثرة الحاجة اليه في الاشعال ، والتسميد ، ونحوهما من الانتفاعات العامة ، فهو من الأموال ، ولذا جرت السيرة على بذل الأموال الطائلة بازائه ، فلا مانع من بيعه من هذه الجهة ، والعمومات الدالة على صحة البيع دالة على صحة بيعه .

(١) أما البول فالظاهر أنه لا اشكال في عدم جواز بيعه ، وقد نفي الخلاف فيه ، ويقتضيه النهي عنه في رواية تحف العقول — مضافاً الى ما عرفت من عدم كونه مالاً عرفاً . وأما الغائط فنقل الاجماع عليه مستفيض ، وتقتضيه رواية تحف العقول ، وخبر يعقوب بن شعيب : « ثمن العذرة سحت » . نعم في رواية محمد بن مضارب عن الصادق (ع) : « لا بأس ببيع العذرة » لكنها مهجورة ، مخالفة للاجماع ، فيتعين طرحها أو تأويلها ، وجمع بينها بحملها على عذرة غير الانسان أو على بلاد ينتفع بها فيها ، لكنه جمع بلا شاهد . وأما الجمع بحمل الأول على الكراهة فبعيد جداً عن لفظ السحت — مع أنه موقوف على اجتماع شرائط الحجية في الثانية ، وقد عرفت خلافه .

(٢) ظاهر جماعة كونه من المسلمات ، وفي محكي المبسوط : « سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الانسان وخره الكلب لا يجوز بيعها ، ويجوز الانتفاع بها في الزروع والكروم وأصول الشجر بلا خلاف » انتهى . وقريب منه ما عن غيره ، وفي رواية وهب بن وهب عن علي (ع) : « أنه كان لا يرى بأساً أن

(مسألة ٣) إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أولا ، لايحكم بنجاسة (١) بوله وروثه . وإن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل (٢) .

تطرح في المزارع العذرة » . نعم في رواية تحف العقول : المنع من جميع التقلبات في النجس . ولعل المراد الانتفاع المحرم ، أو ما يدل على عدم المبالات في الدين ، كما عن الشيخ الأكبر (ره) والأمر سهل بعد عدم ثبوت الجابرلها . وإن حكي عن فخرالدين والمقداد دعوى الاجماع على أصالة حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً ، لكنه غير ظاهر ، بل ظاهر كلمات جماعة خلافه ، والاستدلال له ببعض الآيات الكريمة والروايات الشريفة أشكل ، لقصور الدلالة أو السند . فراجع كلمات شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه ، جزاه الله تعالى عن العلم وأهله خير جزاء المحسنين .

(١) لأصالة الطهارة .

(٢) تردد الحيوان بين محلل الأكل ومحرمه (تارة) يكون من جهة الشبهة الحكمية ، كأن لا يعلم أن الارنب محرم الأكل أو محلل الأكل . (وأخرى) من جهة الشبهة الموضوعية ، كأن لا يعلم أن الحيوان الخارجي شاة أو ذئب ، وكل منهما تارة يعلم بقبوله للتذكية وطهارته على تقدير وقوعها عليه ، وأخرى لا يعلم ذلك . فهنا مسائل :

﴿ الأولى ﴾ في حكم الحيوان المعلوم عنوانه ، كالارنب غير المعلوم كونه محلل الأكل أو محرمه — مع العلم بقبوله للتذكية ، فنقول : مقتضى استصحاب الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية عليه الى ما بعدها هي حرمة أكله ، وهو حاكم أو وارد على أصالة الاباحة (والاشكال) على الاستصحاب المذكور من جهة عدم بقاء الموضوع (تارة) لأن موضوع الحرمة المعلومة الحيوان ، وموضوع الحرمة المشكوكة اللحم ، وهما متغايران عرفاً (وأخرى) من جهة

أن الحرمة الثابتة قبل التذكية موضوعها غير المذكى والمشكوك ثبوتها بعد التذكية موضوعها المذكى (مندفع) بأن المعيار في وحدة الموضوع — المعتبرة فى جريان الاستصحاب — الوحدة في نظر العرف ، بحيث يصدق الشك في البقاء عرفاً ، والاختلاف بين الحيوان واللحم لا يوجب التعدد في نظر العرف ، ولا ينتفي لأجله صدق الشك في بقاء الحرمة ، ولأجل ذلك نقول : لا مانع من جريان استصحاب نجاسة الكلب بعد موته ، ولا من استصحاب جملة من أحكام الزوجية بعد موت الزوج أو الزوجة . وبذلك يندفع الاشكال من الجهة الثانية أيضاً ، ولذا بني على استصحاب نجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره ، واستصحاب حكم الحاضر بعد سفره ، وحكم المسافر بعد حضره ، وأمثال ذلك « ومثله » فى الاندفاع الاشكال أيضاً بأن الحرمة الثابتة قبل التذكية معلولة لعدم التذكية ، والمشكوك ثبوتها بعد التذكية ناشئة من خصوصية في الحيوان ، وتعدد العلة يوجب تعدد المعلول عرفا (إذ فيه) المنع من ذلك أيضاً ، فان البقاء عين الحدوث وجوداً ، مع انه قد يختلف معه في العلة ، كما فى الأمور القارة التي يستند بقاؤها الى استعداد ذاتها ، وحدوثها الى علة أخرى ، كالجدار المبني ، فان حدوثه بفعل البناء ، وبقاؤه باستعداد ذاته ، وصدق البقاء فيه من ضروريات العرف . نعم يمكن أن يقال : إن الحرمة الناشئة من الخصوصية الذاتية لما لم تكن في رتبة الحرمة الناشئة من الجهة العرضية — أعني عدم التذكية — لترتب موضوعيهما امتنع أن تكون احداهما مؤكدة للأخرى ، ولا وجود احداهما بقاء للأخرى ، لأن البقاء عين الحدوث وجوداً ، فلا يكون بينهما اختلاف رتبة . وحينئذ فالمعلوم وجودها حال الحياة ، الحرمة التي موضوعها اللامذكى ، وهي زائلة قطعاً بعد التذكية ، والمحتمل وجودها بعد التذكية هي الحرمة الثابتة للذات نفسها ، وهو وجود آخر يحتمل مقارنته لوجود الحرمة الزائلة ، وبقاؤه بعد زوالها ،

فيكون الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، الذي ليس بحجة على التحقيق . هذا وهذا التقريب يبتني على كون وصف اللامذكى مأخوذاً في موضوع الحرمة على نحو الجهة التقييدية عرفا ، ووصف التغير فى مسألة نجاسة المتغير مأخوذاً في موضوع النجاسة على نحو الجهة التعليلية عرفاً ، ولكنه غير واضح ، فالبناء على عدم جريان الاستصحاب لأجله غير ظاهر . نعم لا بأس بالرجوع فى إثبات الحل الى عمومات الحل مثل قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إليَّ محرماً » الآية . وقوله تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات » وقوله تعالى : « يسألونك ماذا أحلّ لهم قل أحل لكم الطيبات » ونحوها ، الحاكم على الاستصحاب — لو سلم جريانه — واستصحاب حكم المخصص في مثله غير جار ، لكون التخصيص من أول الأمر كما لا يخفى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى حكم الحيوان المعلوم العنوان مع الشك في حله وحرمته ، وفى قبوله للتذكية وعدمه ، فنقول : لا ينبغي التأمل في أن المستفاد من ملاحظة موارد استعمال لفظ التذكية أنها عبارة عن صفة خاصة تحدث فى الحيوان من أسباب معينة ، مثل الذبح الخاص ، والنحر كذلك ، وغيرهما من الأسباب . وما في القاموس وعن كاشف اللثام : من أنها الذبح . في غير محله ، أو ليس على ظاهره ، وحينئذ إذا شك فى قبول الحيوان للتذكية ، كان مقتضى الأصل عدمها (وربما) يتوهم أنها الطهارة ، فاذا شك في ثبوتها بعد الموت كان المرجع استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة ، إذ فيه أن التذكية وإن كانت هي الطهارة ، لكنها طهارة خاصة ، ولذا يحكم بطهارة ميتة ما لا نفس له سائلة ، مع أنها غير ذكية ، ويحكم بطهارة الحيوان حال الحياة ، وهو غيرذكي ، فالمراد من التذكية طهارة خاصة ، لا الطهارة مقابل النجاسة التي هي مفاد قاعدة الطهارة . نعم ادعى غير واحد أن الأصل قابلية كل حيوان للتذكية ، بل في

الحدائق : « لا خلاف بين الأصحاب (رض) فيما أعلم أن ما عدا الكلب والخنزير والانسان من الحيوانات الطاهرة يقع عليه الذكاة » انتهى . وقد استدلوا على ذلك بالآيات والنصوص المتضمنة لحلية ما أمسك الكلاب ، وما ذكر اسم الله تعالى عليه ، ولحلية ما يصطاد بالسيف أو الرمح ، أو نحوهما . وبما دل على حلية كل حيوان إلا ما خرج ، مثل قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً » الآية . وما في موثق ابن بكير من قوله (ع) : « ذكاه الذابح أو لم يذكه » لكن الجميع كما ترى ، إذ الأول في مقام بيان السبب الذي تكون به التذكية بعد المفروغية عن قابلية الحيوان لها . والثاني مقيد بما دل على اعتبار التذكية في حل الحيوان ، مع أن الآية الشريفة قد استثني فيها الميتة وهي غير المذكى ، كما يفهم من جملة من النصوص ، وما في الموثق غير ظاهر الدلالة على ذلك ، لأن عدم تذكية الذابح أعم من عدم القابلية للتذكية ، ولا سيما بناء على ما في بعض النسخ من قوله (ع) : « ذكاه الذبح » بدل (ذكاه الذابح) فان الجمود على العبارة يقتضي أن يكون الذبح موجباً للذكاة تارة ، وغير موجب لها أخرى . ومثل ذلك في الاشكال الاستدلال — كما في الجواهر — بصحيح علي بن يقطين : « سألت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء ، والسمور ، والفنك والثعالب ، وجميع الجلود . قال (ع) : لا بأس بذلك » إذ لو لم تقبل الجلود التذكية كانت ميتة لا يجوز لبسها ، ونحوه صحيح الريان بن الصلت ، إذ فيه أنه إن ثبت عدم جواز لبس الميتة كان ذلك مخصصاً للصحيح المذكور ، ونحوه بالمذكى ، والعام المخصص بمخصص منفصل لا يدل على انتفاء الخاص ، واللازم الرجوع الى الأصل . اللهم إلا أن يقال : إنما لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا لم يكن بيان المصداق من وظيفة الشارع ، وإلا كان العام حجة في الفرد المشكوك ، لأن دليل التخصيص إنما يعارض العام إذا كان عنوان الخاص

منطبقاً على عنوان العام ، ومقتضى العام عدم الانطباق ، لأنه يدل بالمطابقة على ثبوت حكم العام فى كل فرد ، ويدل بالالتزام على نفي عنوان الخاص عن كل فرد ، وهذه الدلالة الالتزامية وإن لم تكن حجة فى إثبات ذلك إذا كان خارجاً من وظيفة الشارع ، لكنها حجة إذا كان النفي من وظائفه ، فان كان الشك في التذكية من جهة الشك في وجود السبب الشرعي يكون المرجع أصالة عدم التذكية ، وإن كان من جهة وجود القابلية التي من وظائف الشارع بيانها ، فالتمسك بعموم الصحيح ونحوه لاثباتها في محله . نعم يختص الصحيح ونحوه بالحيوانات ذوات الجلود ، فيبقى غيرها على مقتضى الأصل . نعم يمكن أن يقال : إن الذكاة من المفاهيم العرفية ، وهي في الحيوان من الأفعال التوليدية التي لها أسباب خاصة عندهم . فاطلاق أدلة أحكام التذكية من الطهارة وحل الأكل وجواز الانتفاع وغيرها ينزّل — بمقتضى الاطلاق المقامي — على ما هو عند العرف . فاذا دل دليل على قيد أخذ به ، ومع الشك فيه يرجع الى ما عند العرف — عملاً بالاطلاق المقامي — وعلى هذا ما يكون قابلا عند العرف للتذكية محكوم بذلك شرعاً ، وما علم بعدم قابليته لها عندهم أو شك فيها يُرجع فيه الى أصالة عدم التذكية . وهـذا نظير ما يقال فى مثل : « أحل الله البيع » ونحوه من أدلة العقود والايقاعات : من وجوب الحمل على المفاهيم العرفية وأسبابها وشرائطها — ومنها قابلية المحل — فيكون تطبيق العرف حجة مالم يرد عنه رادع ، ويشير الى ما ذكرنا خبر علي بن أبي حمزة : « قال : سألت أبا عبدالله أو أبا الحسن (ع) عن لبس الفراء والصلاة فيها . فقال : لا تصل فيها إلا فيما كان منه ذكياً . قال : قلت : أوليس الذكي ما ذكي بالحديد ؟ قال : بلى إذا كان مما يؤكل لحمه » الحديث . فان ظاهره السؤال عن صحة حمل المراد على المعنى العرفى ، ولزوم العمل على تطبيقهم وقوله (ع) : « إذا كان مما . . . الخ » ليس لبيان

اعتبار المأكولية في مفهوم التذكية ، بل لبيان اعتبارها فى جواز الصلاة بالمذكى ، كما يشهد به ما في ذيله — مضافاً الى النصوص والاجماع على وقوع التذكية على غير مأكول اللحم . هذا ولو بُني على أن التذكية عبارة عن الأفعال الخاصة من فري الأوداج وغيرها مع القابلية — على أن تكون القابلية جزءاً لمفهومها — فلا مجال لجريان أصالة عدمها إذا شك فيها للشك في القابلية ، إذ القابلية لم يُحرز لعدمها حالة سابقة ، لأنها من لوازم الماهية فلا يجري فيها أصل العدم — حتى لو بني على جريانه في إثبات العدم الأزلي — لاختصاص القول بجريانه بعوارض الوجود ، ولا يجري في عوارض الماهية . وكذا الكلام لو قيل بأن التذكية عبارة عن نفس الأفعال الخاصة بشرط القابلية ، فانه لو شك في التذكية للشك فى القابلية — مع تحقق الأفعال الخاصة — لا مجال لجريان أصالة عدم الوجود الخاص ، إذ لا شك في الوجود ، وإنما الشك في الخصوصيـــة ، وهي ليست مجرى لأصل العدم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى حكم الحيوان المشكوك كونه محلل الأكل ، من جهـة الشبهة الموضوعية ، لتردده بين عنوانين أحدهما محلل والآخر محرم ، مع العلم بقبوله للتذكية على كل حال . والكلام فيها هو الكلام في المسألة الأولى بعينها ، وليس الفرق إلا من جهة عدم جواز التمسك هنا بعموم الحل لعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ، ولأجل أنك عرفت عدم وضوح المناقشات في استصحاب الحرمة ، فالرجوع اليه في محله فتأمل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في حكم الحيوان المردد بين المحلل الأكل كالشاة ، والمحرم كالخنزير ، الذي لا يقبل التذكية . والكلام فيها هو الكلام في المسألة الثانية ، فيرجع فيه الى أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة . وكيف كان فالحرمة الثابتة للحيوان بالاستصحاب لا تقتضي نجاسة البول والغائط ، لأن

وكذا إذا لم يعلم أن له دماً سائلا أم لا (١) ، كما أنه إذا شك في شيء انه من فضلة حلال (٢) اللحم أو حرامه ، او شك في انه من الحيوان الفلاني — حتى يكون نجساً — او من الفلاني — حتى يكون طاهراً — كما إذا راى شيئاً لا يدري انه بعرة فار او بعرة خنفساء ، ففي جميع هذه الصور يبني على طهارته .

(مسألة ٤) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية ، لعدم العلم بأن دمها سائل .

حرمة الأكل المأخوذة موضوعاً للنجاسة ، هي ما كانت لخصوصية في الحيوان ، والاستصحاب لا يثبتها . وكذا لو ثبتت الحرمة بأصالة عدم التذكية ، فان الحرمة لعدم التذكية غير الحرمة المذكورة ، كما هو ظاهر .

(١) لأصالة الطهارة من دون معارض . نعم في الجواهر : « هل يحكم بطهارة فضلته حتى يعلم أنه من ذي النفس ، للأصل ، واستصحاب طهارة الملاقي . أو يتوقف الحكم بالطهارة على الاختبار ، لتوقف امتثال الأمر بالاجتناب عليه ، ولأنه كسائر الموضوعات التي علق الشارع عليها أحكاماً كالصلاة للوقت والقبلة . أو يفرق بين الحكم بطهارته وبين عدم تنجيسه للغير ، فلا يحكم بالأول إلا بعد الاختبار بخلاف الثاني ؟ وجوه لم أعثر على تنقيح شيء منها في كلمات الأصحاب » انتهى ملخصاً (وفيه) أن وجوب الاجتناب عن النجس لا يقتضي الاحتياط في موارد الشك — كما حرر في محله — والقياس على مثل القبلة والوقت غير ظاهر ، لكون الشك فيها شكاً في الفراغ وما نحن فيه شك في التكليف .

(٢) لما تقدم من جريان أصالة الطهارة فيها . نعم يفترق هذا الفرض عن الفرض الأول ، أنه في هذا الفرض لا مجال للرجوع الى استصحاب الحرمة ، أو أصالة الحل ، أو غيرهما في نفس الحيوان ، لأنه من الفرد المردد بين معلوم الحل ومعلوم الحرمة ، والمردد ليس مجرى للأصول .

نعم حكي عن بعض السادة (١) : أن دمها سائل . ويمكن اختلاف الحيّات في ذلك ، وكذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح ، للشك المذكور وإن حكي عن الشهيد : أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح . لكنه غير معلوم ، والكلية المذكورة أيضاً غير معلومة . « الثالث » المني من كل حيوان(٢) له دم سائل ، حراماً كان أو حلالا ، برّيّاً أو بحريّاً . وأما المذي ، والوذي ،

---

(١) قد صرّح في المعتبر — في أحكام البئر — : « ان الحية دمها سائل وأن ميتتها نجسة » انتهى . ونسب ذلك الى المعروف بين الأصحاب ، وعن المبسوط دعوى الاجماع على نجاستها بالقتل . وفي المدارك : « أن المتأخرين استبعدوا وجود النفس لها » .

(٢) إجماعاً ، حكاه جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين ومتأخريهم ، وفي جملة من كلماتهم تقييد معقده بكونه من ذي النفس السائلة ، وكأنه لقصور النصوص عن شمول غيره ، لانصرافها الى مني الانسان — كما عن جماعة من الأعيان — بل عن بعض أنها ظاهرة كالعيان ، وإن منعها بعض من تأخر . ولكنه محل نظر كما يظهر من ملاحظة سياقها ، وكون مورد جميعها المني يصيب الثوب ، فان عدم الابتلاء بغير مني الانسان يوجب انصرافه الى مني الانسان ، ولا سيما بملاحظة ما في القاموس : من أنه ماء الرجل والمرأة . وما عن الصحاح : من أنه ماء الرجل . فلا يكون ترك الاستفصال فيه مقتضياً للعموم . وأما ما في صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) : « قال : ذكر المني فشدده وجعله أشد من البول . ثم قال : إن رأيت المني قبل . . . الخ » فالظاهر منه شدة النجاسة وتأكدها ، لا عمومها . ومن ذلك يظهر أن التعدي الى مطلق ذي النفس مأكولا أو غيره لأجل الاجماع ، كما أن الظاهر انعقاده على طهارته من غير ذي النفس ، وتردد المحقق في الشرائع والمعتبر غير قادح ، لأنه اختار فيهما الطهارة

والودي ، فطاهر (١) من كل حيوان

بعد ذلك ، ولأجل ذلك لا يكون للاهتمام فى إثبات عموم النصوص مزيد فائدة . ولأجله أيضاً يخرج عن اطلاق موثق عمار عن أبي عبدالله (ع) : « كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه » واطلاق موثق ابن بكير الوارد في جواز الصلاة في كل ما يكون مما يؤكل لحمه أو يخرج منه . كما يجب الخروج عما قد يدل على طهارته كصحيح زرارة : « عن الرجل يجنب فى ثوبه أيتجفف فيه من غسله ؟ فقال : نعم لا بأس به إلا أن تكون النطفة فيه رطبة فان كانت جافة فلا بأس » .

(١) كما هو المعروف ، بل لا يعرف الخلاف في ذلك منا ، وإنما حكي عن بعض العامة . نعم عن ابن الجنيد القول بنجاسة المذي الذي يخرج عقيب الشهوة ، ويشهد له حسن الحسين ابن أبي العلاء : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المذي يصيب الثوب . قال (ع) : إن عرفت مكانه فاغسله ، وإن خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله » وفى خبره الآخر : « يغسله ولا يتوضأ » لكن مع عدم اختصاصها بالشهوة ، وإعراض الأصحاب عنها ، يعارضها كثير من النصوص كصحيح زرارة عن أبي عبدالله (ع) : « إن سال من ذكرك شيء من مذي أو وذي ، وأنت في الصلاة فلا تغسله ، ولا تقطع له الصلاة ، ولا تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقبك ، فانما ذلك بمنزلة النخامة » ونحوه غيره . فيتعين لذلك حملها على الاستحباب ، ويشهد به صحيح محمد عن أحدها : « سألته عن المذي يصيب الثوب . فقال (ع) : ينضحه بالماء إن شاء » وحسن الحسين بن أبي العلاء الآخر : « سألت أبا عبدالله (ع) عن المذي يصيب الثوب . قال (ع) : لا بأس به . فلما رددنا عليه ، قال (ع) : ينضحه بالماء » هذا ويكفي فى طهارة الوذي والودي — مضافاً الى الأصل ، ظهور الاجماع ، والأخبار

إلا نجس العين (١) ، وكذا رطوبات (٢) الفرج ، والدبر (٣) ، ما عدا البول والغائط . « الرابع » الميتة من كل ما له دم سائل (٤) ، حلالا كان أو حراماً .

الواردة فى البلل المشتبه بالبول ، ومرسل ابن رباط : « وأما الودي فهو الذي يخرج بعد البول ، وأما الوذي فهو الذي يخرج من الأدواء ولا شيء فيه » .

(١) لما دل على نجاسته الظاهر في نجاسة جميع ما يخرج منه .

(٢) بلاخلاف ظاهر . ويدل عليه صحيح ابراهيم بن أبي محمود : « سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة عليها قميصها أو أزارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب أتصلي فيه ؟ قال (ع) : إذا اغتسلت صلت فيهما » .

(٣) بلا خلاف ظاهر . ويقتضيه ما فى مصحح زرارة المتقدم من قوله عليه السلام : « وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل ، أو من البواسير فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقذره » .

(٤) إجماعاً محصلا ومنقولا فى الغنية ، والمعتبر ، والمنتهى ، والذكرى ، وكشف اللثام ، وعن نهاية الأحكام ، والتذكرة ، وكشف الالتباس وغيرها . بل فى المعتبر والمنتهى : إنه إجماع علماء الاسلام . كذا في الجواهر . ويشهد له طوائف من النصوص (منها) ما ورد في نزح البئر لموت الدابة ، والفأرة ، والطير ، والحمامة ، والحمار ، والثور ، والجمل ، والسنور ، والدجاجة ، والشاة ، ومطلق الميتة كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) : « عن البئر تقع فيها الميتة قال : إن كان لها ريح نزح منها عشرون دلواً » وغيره . نعم قد يشكل ذلك من جهة ما دل على عدم انفعال ماء البئر ، لكنه يندفع بأن الروايات المذكورة تدل على انفعاله وعلى نجاسة الميتة ، فاذا قام دليل على عدم الانفعال تعين رفع اليد عن إحدى الدلالتين ، فتبقى الأخرى على حجيتها ، والتلازم بين الدلالتين وجوداً لا يوجب التلازم بينهما فى الحجية ، فان الخبرين المتعارضين مع سقوطهما

عن الحجية في المدلول المطابقي باقيان على الحجية في نفي الدليل الثالث (فان قلت) : إذا قام دليل على وجوب غسل الثوب عند ملاقاة البول — مثلا — وقام دليل آخر على عدم وجوب غسله عند ملاقاة البول ، لا يحكم بنجاسة البول لو بني على الأخذ بظاهر الدليل الثاني فما الفرق بينه وبين المقام ؟! (قلت) : الفرق أن التفكيك بين نجاسة البول ونجاسة الثوب ممتنع عرفاً ، فانتفاء أحد المدلولين يلازمه انتفاء الآخر فيكون التعارض فى الدلالتين الالتزاميتين ، وليس كذلك في مثل ماء البئر ، فان دليل طهارته عند ملاقاة النجاسة إنما يدل على اعتصامه في نفسه من تأثير النجاسة فيه ، فلا يدل بالالتزام على طهارة الشيء الواقع في البئر ، كي يقع التعارض بين الدلالتين . نعم قد يشكل الاستدلال المذكور بعدم ظهور أوامر النزح في كونه مطهراً ، لأن مطهرية النزح ليست موافقة للارتكاز العرفي ، فدلالة النصوص على نجاسة الماء من هذه الجهة لا تكون ظاهرة كي تلازمها الدلالة على نجاسة الميتة فتأمل جيداً . (ومنها) ما ورد فى السمن ، أو العسل ، أو الطعام ، أو الشراب ، تموت فيه الفأرة ، أو الجرذ ، أو الدابة ، أو تقع فيه الميتة : من الأمر بالقائها وما يليها إن كان جامداً ، والاستصباح به إن كان ذائباً . وفي المرق : من الأمر باهراقه وغسل اللحم . فلاحظ صحاح معاوية بن وهب ، وزرارة بن أعين ، والحلبي ، وسعيد الأعرج ، وموثق سماعة ، وغيرها . (ومنها) ما ورد في الماء القليل تكون فيه الفأرة الميتة : من الأمر بغسل الثوب منه واعادة الوضوء . وفى الجرذ يموت في الاناء : من الأمر بغسله . وما ورد فى الماء تكون فيه الجيفة : من الأمر بالوضوء من الجانب الآخر ، والنهي عن الشرب والوضوء إذا غلب ريحها على ريح الماء . (اللهم) إلا أن يقال إن كان المراد مطلق الجيفة كان موضوع الحكم الجيفة لا الميتة ، وبينهما عموم من وجه ، وإن أريد جيفة مخصوصة امتنع الاستدلال بذلك على ما نحن فيه ، لامكان

اختصاصه بجيفة نجس العين (وفيه) أن الحمل على نجس العين بعيد ، فانه خلاف إطلاق النصوص ، ولا سيما مع ندرة جيفة نجس العين ، والجمود على معنى الجيفة وإن كان يقتضي العموم للمذكى لكن الداعي الى تذكية الحيوان داع الى الانتفاع به ، وعدم وضعه في الماء كي يصير جيفة كما لا يخفى . فالجيفة منصرفة في النصوص الى الميت من الحيوان (ومنها) ما ورد في أهل الكتاب : من النهي عن الأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير — كما في صحيح ابن مسلم — (ومنها) ما ورد في الثوب تصيبه أغماد السيوف المعمولة من جلود الحمر الميتة : من الأمر باتخاذ غيره للصلاة . وما ورد فيما لا نفس له سائلة : من قول الصادق (ع) في موثق عمار لما سأله عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والسمن وشبهه . قال (ع) : « كل ما ليس له دم فلا بأس » فتأمل . وقول أبي جعفر (ع) : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة » (ومنها) ما ورد في الاستصباح باليات الغنم المقطوعة : من قول أبي الحسن (ع) : « أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام » (ومنها) ما ورد فيما لا تحله الحياة المأخوذ من الميتة : من قول أبي عبدالله (ع) لزرارة ومحمد : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه » وحمل الغسل على أنه لازالة الأجزاء الملتصقة ، خلاف الظاهر ، من الأمر بالغسل تعييناً . وما في رواية تحف العقول : من قول الصادق (ع) : « والبيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو الخمر أو شيء من وجوه النجس » وما في رواية جابر في فارة وقعت في خابية فيها سمن أو زيت . قال أبو جعفر (ع) : « لا تأكله . فقال له الرجل : الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي من أجلها . فقال له أبو جعفر (ع) : إنك لم تستخف بالفأرة إنما استخففت بدينك ، إن الله تعالى حرم الميتة من كل شيء » والمناقشة في جميع ذلك في غير محلها ، ولا سيما وقد

عدّ الحكم بالنجاسة عداد الضروريات الدينية ، فضلاً عن الضروريات المذهبية ، وضروريات الفقه . ومن هنا أنكر جماعة من الأساطين على السيد في المدارك لمّا استشكل في النجاسة ، إذ لم يجد عليها نصاً يعتد به ولا إجماعاً محققاً عليها . ولأن الصدوق (ره) روى مرسلا في الفقيه عن الصادق (ع) : « سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى ؟ قال (ع) : لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن وتوضأ منه واشرب ولكن لا تصل فيه » ومقتضى ما ذكره في صدر كتابه من أنه لا يورد فيه إلا ما يفتي به ويكون حجة بينه وبين ربه ، أنه يفتي بطهارة جلد الميتة . إذ فيه (أولاً) عدم تأتي المناقشات في جميع ما عرفت من النصوص التي فيها الصحيح والموثق ومعتبر الاسناد في نفسه المعوّل عليه عند الأصحاب (وثانياً) أنك عرفت حكاية الاجماعات الكثيرة على النجاسة المقبولة عند جميع الأصحاب ، فان الاجماع المنقول إذا كان مقبولا عند الأصحاب يخرج عن كونه منقولا ويكون متواتراً ، فكيف بالاجماعات الكثيرة إذا كانت مقبولة عند الطائفة ؟! بل عرفت دعوى الضرورة على النجاسة من بعضهم ، وإيراد الصدوق (ره) للمرسل في كتابه لا يدل على اعتقاده بمضمونه لأنه عدل عما ذكر في صدر كتابه — كما عن المجلسي (ره) — وإن كان يشكل ذلك بأن الواجب التنبيه منه على ذلك ، لئلا يكون تدليساً وهو بعيد عن مقامه الأقدس — مع أن حصول البداء له في ذلك مستبعد جداً ، ولا سيما بالنسبة الى هذه الرواية المذكورة في أوائل الكتاب ، فالأولى حمل المرسل المذكور على ميتة ما لا نفس له سائلة لقرينة على ذلك اعتقدها الصدوق ، فأورده في سلك الأخبار التي يجوز التعويل عليها . فلاحظ وتأمل . هذا كله في ميتة غير الآدمي من ذي النفس السائلة . أما ميتة الآدمي فالاجماعات المتقدمة محكية على نجاستها أيضاً ، ويشهد لها صحيح ابن ميمون : « سألت أبا عبدالله

وكذا أجزاؤها المبانة (١) منها ،

عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت . قال (ع) : إن كان غُسِّل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يُغسَّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت » وصحيح الحلبي عنه (ع) : « عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت . قال (ع) : يغسل ما أصاب الثوب منه » والتوقيع : « في إمام حدثت عليه حادثة قال : ليس على من نحاه إلا غسل اليد » ونحوه الآخر بتفاوت لا يضر في المقصود . وما في موثقة عمار : من الأمر بنزح سبعين دلواً لموت الانسان في البئر . هذا والظاهر من الأمر بغسل الثوب واليد في التوقيع هو النجاسة بالمعنى المعروف . وظاهر محكي المفاتيح أن النجاسة هنا بمعنى الخباثة فلا تسري الى الملاقي ، وأن المراد من غسل الثوب غسل ما لصق به من رطوبة الميت وقذارته . ولكنه — كما ترى — خلاف الظاهر . واستدلاله بأن الميت لو كان نجس العين لم يطهر بالتغسيل اجتهاد في مقابلة النص كما في الجواهر .

(١) بلا خلاف يعرف . وعن المدارك : أنه مقطوع به في كلام الأصحاب . وقريب منه ما عن غيره ، لظهور الأدلة في ثبوت النجاسة للاجزاء بلا دخل للاتصال فيها . ومن ذلك يظهر ضعف ما في المدارك : من أن الأدلة دلت على نجاسة الميتة وهي لا تصدق على الأجزاء قطعاً ، نعم يمكن القول بنجاسة القطعة المبانة من الميت استصحاباً لحكمها حال الاتصال ، ولا يخفى ما فيه . انتهى والاشكال على الاستصحاب غير ظاهر لوحدة الموضوع عرفاً ، ولذا لم يوافقه في ذلك أحد إلا بعض تلامذته — مع أنه لم يلتزم به في غير المقام . فان المحكي عنه القول بنجاسة أجزاء الكلب المنفصلة ، لنفس أدلة نجاسة الكلب — مضافا الى تعليل جواز الصلاة في صوف الميتة ، بأنه ليس فيه روح — كما في صحيح الحلبي — وتعليل طهارة الانفحة ، بأنها ليس لها عرق ولا فيها دم ولا لها عظم

وإن كانت صغاراً (١) عدا ما لا تحله الحياة (٢) منها كالصوف ، والشعر ، والوَبَر والعظم ، والقرن ، والمنقار ، والظفر ، والمخلب ، والريش ، والظلف ، والسن ، والبيضة ، إذا اكتست القشر (٣) الأعلى ، سواء كانت من الحيوان الحلال

— كما في خبر الثمالي — بل نصوص استثناء ما لا تحله الحياة ظاهرة في خصوصية له يمتاز بها عن بقية الأجزاء كما لا يخفى .

(١) لعدم الفرق في استفادة الحكم من الأدلة بين الصغير والكبير .

(٢) بلا خلاف فيه ، بل حُكي الاتفاق عليه . وفي صحيح صفوان عن الحسين بن زرارة : « قال أبو عبدالله (ع) : العظم والشعر والصوف والريش كل ذلك نابت لا يكون ميتاً » وفي صحيح حريز : « قال أبو عبد الله (ع) لزرارة ومحمد : اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يُفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » وصحيح زرارة وفيه : « قلت : والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة . فقال (ع) : كلٌّ هذا ذكي لا بأس به » ومرسل الفقيه : « قال الصادق (ع) : عشرة أشياء من الميتة ذكية : القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض » وفي رواية الفتح بن يزيد أيضاً ذكر القرن فيها ، وفي رواية محمد بن جمهور ذكر الظفر والمخلب فيها ، ولم أعثر على ذكر المنقار بالخصوص ، لكن يستفاد حكمه من العموم في صحيح حريز ، ومن التعليل في صحيح الحلبي وخبر الثمالي ، المتقدمة .

(٣) باتفاق كما قيل وان اختلف في التعبير عنه بما في المتن ، وبالقشر الصلب ، وبالجلد الفوقاني ، وبالجلد الغليظ ، وهو المذكور في رواية غياث عن أبي عبدالله (ع) : « في بيضة خرجت من أست دجاجة ميتة . قال (ع) : إن كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها » وبها يقيد إطلاق غيرها ،

أو الحرام (١) وسواء أخذ ذلك بجز أو نتف أو غيرهما (٢) . نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة ويلحق بالمذكورات الإنفحة (٣) .

وضعف السند منجبر بالعمل . وعليه فلا وجه لاعتبار الصلابة إلا أن يكون المراد بها الغلظ .

(١) خلافاً للعلامة (ره) في المنتهى ومحكي النهاية ، فقد أفتى بنجاسة بيض ما لا يؤكل لحمه . وفي المدارك : « هو مطالب بدليله » وفي الجواهر : « لم نعرف له دليلا ولا موافقاً ، كما اعترف بذلك بعض من تأخر عنه » . أقول : كأن وجهه ما في جملة من النصوص من التنصيص على جواز الأكل المختص بأكول اللحم فيحمل غيره عليه ، ولكنه غير واضح ، لعدم التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد .

(٢) خلافاً للشيخ في محكي النهاية ، فخص الطهارة بالجزّ ، وكأنه ، لأن أصولها المتصلة باللحم من جملة أجزاء الميتة ، ولا دليل على استثنائها لعدم كونها شعراً أو صوفاً أو غيرهما . ولما في رواية الفتح بن يزيد الجرجاني : « وكل ما كان من السخال الصوف — إن جز — والشعر ، والوبر ، والانفحة ، والقرن ، ولا يتعدى الى غيرها » وفيه أنه لو سلم عدم صدق الشعر — مثلا — كفى في استثنائه ما في صحيح حريز من قوله (ع) : « وكل شيء يفصل . . . الخ » لصدق ذلك عليه ، وكذا التعليل في صحيح الحلبي وخبر الثمالي المتقدمين . وأما رواية الجرجاني — مع أنها ضعيفة السند ، وأنها لا تخلو من اضطراب لعدم ظهور خبر قوله (ع) : « كل ما كان . . . الخ » — مختصة بالصوف ، ولا يخلو ما فيها من التخصيص بالسخال ، ومن عدم التعدي عن الأمور المذكورة فيها من الاشكال . ولعل مراد الشيخ (ره) عدم الانتفاع بالمنتوف إلا بعد غسله ، كما تقدم في صحيح حريز ، ولا بأس به حينئذ عملا بالدليل كما ذكر في المتن .

(٣) بكسر الهمزة وتشديد الحاء وقد تخفف ، وبكسر الفاء وقد تفتح .

حكى جماعة الاجماع على طهارتها ونفى الخلاف فيها آخرون ، وإنما نقلوا الخلاف عن الشافعي واحمد — كما عن الذخيرة — ويشهد لذلك جملة من النصوص كصحيح زرارة عن أبي عبدالله (ع) : « سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت . قال (ع) : لا بأس به . قلت : اللبن يكون فى ضرع الشاة وقد ماتت قال (ع) : لا بأس به » ونحوه فيما تضمنه من طهارة الانفحة خبر أبي حمزة معللاً بأن الانفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم . وخبر يونس عنهم عليهم السلام ، وخبر الفتح بن يزيد ، وموثق ابن بكير عن الحسين بن زرارة ، ومرسل الصدوق (ره) ، وقد تقدم بعضها . هذا والمصرّح به في كلام جماعة — منهم العلامة (ره) فى القواعد — أن الانفحة لبن مستحيل فى جوف السخلة ، كما لعله ظاهر رواية الثمالي . وفي كشف اللثام : « أنه المعروف » . وعن السرائر وغيرها : أنها كرش الحمل أو الجدي ما لم يأكل فاذا أكل فهي كرش . وظاهره أنها اسم للظرف لا للمظروف . وكلمات اللغويين لا تخلو من اضطراب ، فعن الصحاح عن أبي زيد وعن غيره : أنها كرش الحمل . وفي القاموس : « أنه شيء يستخرج من بطن الراضع أصفر فيعصر في صوفة مبتلة ، فيغلظ كالجبن فاذا أكل الجدي فهو كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو » وقال في مادة (كرش) : « واستكرشت الانفحة صارت كرشاً ، وذلك إذا رعى الجدي النبات » وصريحه — كظاهر محكي المغرب — وقوع الخلاف في معناه ، وأنه الكرش أو ما يكون فيه ، وقوّى في الجواهر اتحاد التفسيرين بأن يراد بالشيء الأصفر فى التفسير الأول هو ما يصير كرشاً للجدي بعد أن يأكل فهو قبل أكله انفحة ، وبعده كرش ، واستشهد على ما ذكر بما تقدم عن المغرب . لكنه يشكل بأن ما عن المغرب ظاهر في وقوع الخلاف فى معناه — كما عرفت — مع أن ظاهر التفسير الأول أنه المظروف ، وليس هو ما يكون كرشاً ، فان الكرش

— كما عرفت — نفس الظرف ، ولذا قال في المدارك : « إن الأول أولى اقتصاراً على موضع الوفاق ، وإن كان طهارة نفس الكرش غير بعيدة ، تمسكا بمقتضى الأصل » . والظاهر أن مراده من كون الأول موضع الوفاق أن طهارته موضع وفاق ، لأنه على تقدير كون الانفحة هي الكرش ، فالمراد من طهارتها طهارتها بما فيها ، لا أنه موضع وفاق من المفسرين ، كي يتوجه عليه أنه لا وفاق بعد تباين التفسيرين . وعلى هذا فما ذكره (قده) في محله ، لأن إجمال الأدلة الناشيء من اختلاف الفقهاء واللغويين في معنى الكلمة يوجب الاقتصار على المتيقن في الخروج عن عموم نجاسة الميتة ، ضرورة أن الكرش جزء منها . ومن ذلك يشكل ما ذكره — أخيراً — في المدارك : من طهارة الكرش عملا بالأصل . فانه لا مجال للأصل مع الدليل . هذا ولو كانت هي اللبن المائع فهي طاهرة ذاتاً وعرضاً ، كما يقتضيه ظاهر النصوص . أما لو كانت هي الظرف فظاهر النصوص طهارتها ذاتاً في قبال أجزاء الميتة ، فلا ينافي ذلك نجاسة بعض سطوحها بملاقاة رطوبة الميتة ، كما هو ظاهر ما تقدم في الصوف والشعر . ثم إن صريح ما تقدم عن الفقهاء واللغويين في معنى الانفحة اختصاصها بما قبل الأكل ، لكن في الذكرى : « والانفحة طاهرة من الميتة والمذبوحة وإن أكلت السخلة » وهو مشكل ، إلا أن يرجع القيد الى المذبوحة ، أو يريد الأكل اليسير الذي لا يعتد به — كما في الجواهر — وعليه فلو شك في مقداره بنحو الشبهة المفهومية كان اللازم البناء على النجاسة ، لعموم نجاسة الميتة ، واستصحاب الطهارة لا يدافع العموم ، إذ ليس هذا من موارد العمل باستصحاب حكم الخاص ، لكون التخصيص من أول الأمر . وأما استصحاب كونها إنفحة فهو من الاستصحاب الجاري في المفهوم المردد ، وليس هو بحجة ، ولو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية ، فاستصحاب الموضوع — أعني كونها إنفحة — في محله ، فيترتب عليها

وكذا اللبن في الضرع (١) ، ولا ينجس بملاقاة الضرع النجس ، لكن الأحوط

حكمها وهو الطهارة .

(١) على المشهور ، كما عن البيان واللمعة . بل عن الخلاف نقل الاجماع عليه ، وهو المحكي عن الصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة والطوسي والشهيدين في الدروس والمسالك والروضة وغيرهم . ويشهد له مصحح حريز المتقدم فيما لا تحله الحياة ، وصحيح زرارة المتقدم في الانفحة ، وموثق ابن بكير عن الحسين بن زرارة ، ومرسل الصدوق ، المتقدمان ونحوه مسنده في الخصال الى ابن أبي عمير مرفوعاً الى الصادق (ع) . وعن جماعة القول بالنجاسة ، بل عن السرائر نسبته الى المحصلين وإن ناقشه الآبي في كشف الرموز — على ما حكي — : بأن الشيخين مخالفان والمرتضى وأتباعه غير ناطقين ، فما أعرف من بقي معه من المحصلين . انتهى . نعم في المنتهى وعن جامع المقاصد : أنه المشهور . وعن غاية المرام : أنه مذهب المتأخرين . وليس له وجه ظاهر غير قاعدة نجاسة ملاقي النجس . وخبر وهب : « ان علياً (ع) سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن . فقال (ع) : ذلك الحرام محضاً » ومكاتبة الجرجاني المتقدمة في حكم التتف ، والجميع محل تأمل . إذ لا مجال للقواعد العامة مع وجود المخصص ، ولا سيما مع ملاحظة كون الملاقاة في الداخل فتأمل . ولضعف الخبر سنداً ، ولما عرفت سابقاً من وجوه الاشكال في المكاتبة . فاذاً لا مانع من تخصيص القاعدة بما عرفت من النصوص كتخصيصها في غير اللبن قطعاً . ثم إن نصوص الطهارة بعضها خاص بالمأكول ، وبعضها مطلق ، والعمل بالأخير متعين ، إذ لا تنافي بينهما لكونهما مثبتين ، إلا أن يُدعى الانصراف الى المأكول ، ولكنه بدوي وإن كان لازم تخصيص البيض بالمأكول تخصيصه هنا . نعم قد يتأمل في اطلاق الميتة على ميت الانسان ، فانه يقال له : ميت وميتة

في اللبن الاجتناب، خصوصاً إذا كان من غير مأكول اللحم . ولابد من غسل ظاهر (١) الانفحة الملاقي للميتة . هذا في ميتة غير نجس العين . وأما فيها فلا يستثنى شيء (٢) .

(مسألة ١) الأجزاء المبانة من الحي مما تحله الحياة كالمبانة من الميتة (٣)

— بالتشديد — وعليه فيشكل عموم النصوص له ، ولكنه خلاف المتسالم عليه فلا يبعد إذاً العموم ، ولو لأجل بعض التعليلات والمناسبات العرفية الموجبة لالغاء خصوصية المورد . فتأمل جيداً .

(١) هذا بناء على أنها الجلد ، إذ لو كانت هي اللبن فقد عرفت أن ظاهر كلماتهم أنه مائع ، وظاهر الأدلة طهارته عرضاً كطهارته ذاتاً . نعم لو كان جامداً — كما يتفق كثيراً — فلا يبعد طهارته أيضاً بلا حاجة الى تطهيره ، لاتحاد ظاهر النصوص فى الجميع وهو الطهارة العرضية .

(٢) لأن ظاهر النصوص الاستثناء من نجاسة الميتة ، لا من النجاسة الذاتية .

(٣) بلا خلاف ظاهر . وفي المدارك : « أنه مقطوع به فى كلام الأصحاب » ويشهد له النصوص الواردة فى باب الصيد المتضمنة أن ما قطعت الحبالة فهو ميتة ، كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلا فذروه فانه ميت ، وكلوا مما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه » ونحوه غيره (والمناقشة) فى دلالتها بأنه إن كان المراد أنها ميتة حكماً فالمتبادر من التشبيه إرادة حرمة الأكل ، وإن كان المراد أنها ميتة حقيقة فدلالتها على النجاسة تتوقف على وجود دليل عام يعم المورد ، وهو غير ثابت (مندفعة) بأن حمل التنزيل على ملاحظة خصوص الحرمة دون النجاسة خلاف إطلاق دليله ، كما لا يخفى ، فان النجاسة ليست من الأحكام الخفية كي يدعى انصراف لسان التنزيل عنها . ومن ذلك يظهر

إلا الأجزاء الصغار (١) ، كالثالول والبثور ، وكالجلدة التي تنفصل من الشفة

أنه لو بني على إرادة بيان الفرد الحقيقي يتعين البناء على عموم الحكم له ولو كان دليل الحكم قاصر الشمول له ، لأن بيان الأفراد الحقيقية ليس من وظيفة الشارع فتعرضه لذلك إنما يكون لأجل تعميم الحكم ، وليس الحال كما لو علم بفردية فرد له لا من قبل الشارع ، فانه لا يعمه الحكم إلا إذا كان الدليل في نفسه عاماً له ، فبيان الشارع للفرد الحقيقي كبيانه الفرد التنزيلي يقتضي عموم الحكم له ولو كان الدليل قاصراً عن اثبات ذلك . ومن ذلك تعرف ما في كلمات المقدس الفقيه الهمداني (قده) في مصباحه من النظر . وأشكل من ذلك ما ذكره : من الفرق بين النصوص المذكورة والنصوص الواردة في باب الأطعمة في أليات الغنم ، وأن هذه النصوص لا قصور في دلالتها على النجاسة بخلاف النصوص الأول ، لما تقدم . فانه لم يتضح الفرق المذكور مع وحدة لسان الجميع ، ففي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) أنه قال (ع) في أليات الغنم تقطع وهي أحياء : « انها ميتة » ونحوها غيرها فلاحظ . هذا في العضو المقطوع من غير الآدمي . وأما المقطوع منه فيدل على نجاسته — مضافا الى الاتفاق ونفي الخلاف المحكيين — مرسلة أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله (ع) : « إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة ، فاذا مسها انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل ، فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه » وضعف السند منجبر بالعمل ، والظاهر عدم الفرق بين ما خرجت منه الروح قبل القطع وبعده ﴿ ودعوى ﴾ الانصراف الى الثاني (ممنوعة) فعضو المشلول إذا مات قبل الانفصال ثم انفصل نجس . ثم انه قد يستدل على الحكم المذكور بصدق الميتة على العضو المقطوع — كما في المنتهى — وفيه أنه غير واضح ، فان الميتة — عرفاً — نفس الحيوان ذي الأعضاء ، فلا تصدق على كل عضو في نفسه .

(١) فقد حكي الاجماع على طهارتها . وعن الحدائق : « الظاهر أنه

أو من بدن الأجرب عند الحك ، ونحو ذلك .

(مسألة ٢) فارة المسك المبانة من الحي طاهرة على الأقوى (١) ، وإن

لا خلاف فيها » والعمدة فيه انصراف النصوص الى ما يعد جزءاً من البدن عرفا ، وليست هي كذلك ، فانها بمنزلة الأوساخ المتولدة فيه — مضافاً الى دعوى السيرة على معاملتها معاملة الطاهر ، والى لزوم الحرج لو لا ذلك . وقد يستدل له تارة بانصراف النصوص الى الجزء الكبير ، ولكنه — كما ترى — انصراف بدوي لا يعوّل عليه فى رفع اليد عن الاطلاق ، ولذا كان بناء الأصحاب على عدم الفرق بين الجزء الكبير من اللحم والصغير . وأخرى بصحيح ابن جعفر (ع) : « عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو في صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه ؟ قال (ع) : إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس وإن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعل » ويشكل بأن قطع الثالول لا يستلزم حمله آناً ما في الصلاة ولا مسه برطوبة ، وليس فيه اطلاق يشمل ذلك ، لوروده لبيان قادحية الفعل المذكور في الصلاة لا غير . اللهم إلا أن يكون تعرض الامام (ع) لسيلان الدم قرينة على كونه (ع) في مقام بيان الجواز من جميع الجهات التي هي فى معرض الابتلاء — ومنها نجاسة الجزء الموجبة لنجاسة اليد الماسة له مع الرطوبة — ولذلك استحسن شيخنا الأعظم (ره) الاستدلال به على المقام ، كما عن نهاية الأحكام والمعالم . ولأجل ذلك يظهر وجه طهارة الثالول وإلا فالوجوه المتقدمة غير جارية فيه ، لعدم الانصراف عن مثله من الأجزاء الصغيرة اللحمية ، ولم تثبت سيرة فيه ولا حرج يقتضي طهارته . فلاحظ .

(١) مسك الفارة — على ما ذكر جماعة — دم يجتمع فى أطراف سرة الضبي ثم يعرض للموضع حكة يسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له ، وهذه الجلدة هي فارة المسك ، فان كان الضبي مذكى فلا إشكال ولا خلاف في طهارتها .

أما إذا لم يكن مذكى ، حياً كان حين سقطت منه أو ميتاً ، فقد اختلف الأصحاب في طهارتها ونجاستها . فالمعروف المشهور الطهارة مطلقاً . وفى كشف اللثام : أنها نجسة مطلقاً . وفي المنتهى : الطهارة إذا انفصلت عن الحي والأقرب النجاسة إذا انفصلت من الميت . وكأن الوجه في الطهارة — على ما يظهر من كلماتهم — أحد الوجوه : إما عدم كونها جزءاً من الظبي ، أو عدم كونها مما تحله الحياة ، أو الاجماع والنص على طهارة المسك الدال على طهارة الجلدة بالالتزام ، أو الاجماع المدعى على طهارتها كما عن ظاهر التذكرة والذكرى ، أو صحيح علي ابن جعفر (ع) : « سأل أخاه عن فأرة المسك تكون مع من يصلي وهي فى جيبه أو ثيابه . قال (ع) : لا بأس بذلك » والجميع لا يخلو من اشكال . إذ الأول ينافيه اتصالها بالبدن ، وكذلك الثاني ، فان الجلد مما تحله الحياة ، غاية الأمر أنها طرأ عليها الموت ، فكيف تكون مما لا تحله الحياة ؟! وكذلك الثالث لامكان عدم سراية نجاستها الى المسك ، لعدم الرطوبة المسرية ، من جهة انجماد الدم حين صيرورته مسكا . وأما الاجماع على طهارتها فلا مجال للاعتماد عليه بعد مخالفة حاكيه في المنتهى ، وذهابه الى التفصيل المتقدم ، وحكي أيضاً عن غيره . وأما الصحيح فمع قصور دلالته على الطهارة ، لأن جواز الحمل فى الصلاة أعم منها ، معارض بمكاتبة عبدالله بن جعفر الى أبي محمد (ع) : « هل يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة مسك ؟ قال (ع) : لا بأس إذا كان ذكياً » والجمع يقتضي تقييد الصحيح بها ، ولأجل ذلك اختار في كشف اللثام النجاسة مع أخذها من غير المذكى . اللهم إلا أن يقال : كما يحتمل فى المكاتبة رجوع الضمير المذكر الى الظبي المفهوم من الكلام أو الى الفأرة بتقدير كونها مما مع المصلي فيترتب على ذلك اعتبار الذكاة فيها ، يحتمل أيضاً رجوع الضمير الى المسك ، وهذا الاحتمال إن لم يكن أقرب — كما هو الظاهر — لأن التقدير اللازم للاحتمالين

السابقين خلاف الأصل ، فلا أقل من الاحتمال الموجب للاجمال المانع من الاستدلال بهما على التقييد ، فاطلاق طهارة الفارة المستفاد من الصحيح بلامقيد . نعم دلالته على الطهارة تتوقف على عدم جواز حمل النجس في الصلاة كما عرفت ، وهو وإن كان محل إشكال ، لكن كفى بالمكاتبة دليلا عليه ، بناء على ما هو الظاهر من رجوع الضمير الى المسك ، وعلى أن المراد من كونه ذكياً أنه طاهر والظاهر أن المراد طهارته الذاتية في قبال ما لا يكون كذلك ، وهو المسك المعمول من دم الظبي على ما ذكره بعض كما سيأتي ، لا الطهارة العرضية ، إذ لو كان المراد الطهارة العرضية لم يكن وجه لتخصيصه بالقيد المذكور . بل كان اللازم اعتبار الذكاة فيه وفي الفارة معاً . ومن ذلك يظهر لك وجه ما عن الذكرى : من أن المراد طهارة المسك ، والاشكال فيما ذكره بقوله : « ويحتمل أمرين أحدهما التحرز من نجاسة عارضة له ، والثاني التحرز مما يؤخذ من الظبي في حال الحياة بجلده ، لأن السؤال عن فارة المسك » . فان الاحتمالين المذكورين كلاهما خلاف ظاهر إرجاع القيد الى المسك فقط . هذا والمتحصل مما ذكرنا أن العمدة في البناء على طهارة الفارة مطلقاً صحيح ابن جعفر الذي لم يثبت تقييده ، وأنه لو بني على الغض عنه فالوجوه المذكورة للطهارة مطلقاً غير ظاهرة ، بل اللازم العمل بالقواعد العامة ، ولا يبعد أن مقتضاها التفصيل (بين) المأخوذة من الحي فطاهرة ، للأصل ، وليس ما يتوهم عليه إلا ما دل على نجاسة القطعة المبانة من الحي ، لكن شموله للمقام غير ظاهر ، لانصرافه الى ما هو مستعد للاتصال ، فلا يشمل ما هو مستعد للانفصال حتى انفصل ولعله ظاهر (وبين) المأخوذة من الميت فنجسة ، لعموم ما دل على نجاسة الميتة الشامل لجميع أجزائها وقد عرفت الاشكال في نفي الجزئية عرفاً أو كونها مما لا تحله الحياة . هذا كله مبني على ما نسب الى المشهور من كون الفارة ملتحمة بالظبي ومتصلة به . قال الدميري :

كان الأحوط الاجتناب عنها . نعم لا اشكال في طهارة (١) ما فيها من المسك . وأما المبانة من الميت ففيها اشكال (٢) ، وكذا فى مسكها (٣) . نعم إذا أخذت

« المشهور أنها ليست مودعـــة في الظبية بل هي خارجة ملتحمة » . أما بناء على غير المشهور من كونها مودعة فيها كما عن كاشف الغطاء في شرح القواعد : من أنها تتكون في جوف الضبي فيلقيها كالبيضة . وحكي أيضاً ذلك عن ابن فهد الطبري . بل عن بعضهم : أن هذا القسم هو الشائع الغالب من المسك ، وإطلاقه ينصرف اليه . انتهى . فلا اشكال فى طهارتها سواء أخذت من الحي أم من الميت ، لعدم كونها جزءاً من الحيوان ، فلا تشملها أدلة نجاسة القطعة المبانة من الحي ، ولا أدلة نجاسة أجزاء الميتة ، والأصل فيها الطهارة . وكذا الحال لو شك فى ذلك بنحو الشبهة الموضوعية .

(١) إجماعاً حكاه غير واحد ، بل لعله ضروري ، وتقتضيه سيرة النبي صلى الله عليه وآله ، والمسلمين ، وفى صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله (ع) : « كانت لرسول الله (ص) ممسكة إذا هو توضأ أخذها بيده وهي رطبة فكان إذا خرج عرفوا أنه رسول الله » وذلك إما لخروجـه بالاستحالة عن مفهوم الدم عرفاً ، أو لتخصيص ما دل على نجاسة الدم ، ولو بني على كون الفارة تتكون فى جوف الظبي فالطهارة أوضح ، لاحتمال خروج الدم المتكون فيها عن كونه دم ذي النفس ، والمرجع أصل الطهارة . وقـد عرفت أن المكاتبة محمولة على الذكاة الذاتية فى مقابل النجاسة كذلك ، الناشئة عن كون المسك مغشوشاً بالمعمول النجس كما سيأتي .

(٢) قد عرفت وجهه وضعفه .

(٣) كأنه لأنه دم ذي نفس ، ولم تثبت استحالته ، ولا اطلاق يدل على طهارة المسك ، كي يتمسك به ، ولذا قيل : « لا إشكال في نجاسة بعض أقسامه

كالتركي والهندي » نعم يظهر من كلماتهم الاجماع على طهارة المسك مطلقاً . قال في التذكرة : « المسك طاهر إجماعاً لأن رسول الله (ص) كان يتطيب به ، وكذا فأرته عندنا سواء أخذت من حي أو ميت » . وقال في نهاية الأحكام : « إن المسك طاهر وإن قلنا بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة » وقال في كشف اللثام : « وعندي أن فارته نجسة إذا لم تؤخذ من المذكى وكذا ما فيها من المسك مع رطوبته عند الانفصال » . ولذا قال في الجواهر : « أطلق غير واحد حكاية الاجماع على طهارة المسك ثم أعقبه بذكر الفارة وظاهره بل كاد يكون صريحه طهارة المسك مطلقاً وإن قلنا بنجاسة فارته » . وبالجملة السيرة والاجماع يقتضيان طهارة المسك في نفسه مطلقاً . نعم المتيقن من موردهما مسك الفارة . وأما غيره فمشكوك ، فعموم نجاسة الدم فيه محكم ، إلا إذا ثبت كونه مستحيلا . هذا ولكن الذي حكاه بعض عن محققي الفن في هذه الأعصار : أن المسك مفهوم مباين للدم كالمني ، والبول ، ونحوهما من فضلات الحيوان ، وإن كانت المواد المسكية يحملها دم الظبي ، فاذا وصلت الى الفأرة أفرزت عن الأجزاء الدموية ، لاشتمال الفأرة على آلة الافراز ، وهذا الافراز يكون تدريجياً الى أن تمتلىء الفارة من المسك . فالمسك ليس دماً فعلا ولا كان أصله دماً فاستحال مسكا ، وقد حُلل وجزّىء فكانت أجزاؤه أجنبية عن أجزاء الدم ، وما تقدم في كلماتهم من أن المسك دم حتى نظم في الشعر : « فان المسك بعض دم الغزال » مما لا أصل له ، كما يشهد بذلك العرف أيضاً . هذا هو المسك الأصلي ، وهو معقد الاجماع والسيرة على الطهارة . وأما غيره — كالمعجون من دم الظبي وروثه وكبده ، أو الدم الذي يخرج من الظبي كدم البواسير ، أو غير ذلك ، فليس مسكاً حقيقة ، وإنما فيه أجزاء مسكية ، ولأجلها كانت رائحته رائحة المسك — فليس موضوعاً للاجماع على الطهارة ، ولا للسيرة ، وطهارته غير

من يد المسلم يحكم بطهارتها (١) ، ولو لم يعلم أنها مبانة من الحي أو الميت .

(مسألة ٣) ميتة ما لا نفس له طاهرة (٢) كالوزغ ، والعقرب ، والخنفساء

ظاهرة ، لأنه دم فيه أجزاء مسكية ، فعموم نجاسة الدم يكون فيه محكما ، واستحالته — بنحو تمنع من استصحاب النجاسة — ممنوعة جداً وهذا هو المشار اليه فى مكاتبة الحميري المتقدمة . والمتحصل مما ذكرنا طهارة الفأرة مطلقاً ، وطهارة مسكها كذلك .

(١) كأنه لأجل أن يد المسلم أمارة على الطهارة ، للنصوص الآتية فى مسألة الجلود المبيعة في أسواق المسلمين . لكن مورد تلك النصوص ما يعتبر في طهارته التذكية بحيث لولا يد المسلم كان المرجع فيه أصالة عدم التذكية ، المقتضية لنجاسته ، وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل ، فان الفأرة المأخوذة من الحي طاهرة مع العلم بعدم التذكية ، فلو بني على نجاسة المأخوذة من الميتة ، فالمرددة بين المأخوذة من الحي الطاهرة وبين المأخوذة من الميتة النجسة يكون المرجع فيها أصالة الطهارة ، إذ لا أصل موضوعي يمكن إثبات أحد العنوانين فيه . وأصالة عدم الأخذ الى حين الموت معارض باصالة عدم الموت الى حين الأخذ — مع أن الجهل بالتاريخ يستوجب الاشكال فى جريان الأصل ذاتاً . نعم لو علم تاريخ الأخذ وشك فى تاريخ الموت فأصالة عدم الموت الى حين الأخذ يثبت موضوع الطهارة . ومن هذه الجهة لا فرق بين المأخوذة من يد المسلم والكافر ، لعدم الفرق فى جريان الأصول المذكورة وعدمه ، كما لا فرق بين الأمرين فى جريان أصالة الطهارة . نعم لو بني على نجاسة الفأرة المأخوذة من غير المذكى — كما تقدم عن كشف اللثام — كان البناء على طهارة ما تؤخذ من المسلم دون الكافر في محله ، لأن يد المسلم أمارة على التذكية دون يد الكافر ، بل يرجع فيما فى يده الى أصالة عدم التذكية .

(٢) إجماعاً — كما عن جماعة — وفي الذخيرة : « قد تكرر في كلام

الأصحاب نقل الاجماع على طهارته » . ويشهد له موثق حفص عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام : « قال (ع) : لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة » وموثق عمار عنه (ع) : « قال : سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر ، والزيت ، والسمن ، وشبهه . قال (ع) : كل ما ليس له دم فلا بأس » (والاشكال) في دلالة الأول بعدم التصريح فيه بالميتة ، واختصاصه بالماء (يندفع) بانصرافه الى الميتة ، وبعدم القول بالفصل بين الماء وغيره ، كالاشكال على الثاني باختصاصه بما له ليس له دم ، وبمعارضة مفهومه بمنطوق الأول بالعموم من وجه الموجب للرجوع فى مورد المعارضة — وهو ميتة ما له دم غير سائل — الى عموم نجاسة الميتة ، فانه أيضاً يندفع بعدم الفصل بين ما لا دم له وما له دم غير سائل . والمعارضة بالعموم من وجه إنما توجب الرجوع الى دليل آخر ، حيث لا يكون أحد الدليلين أقوى ، والمنطوق في المقام أقوى ، لأن تخصيصه بما لا دم له أصلا بعيد جداً — مضافا الى ماعرفت سابقاً من أن (الفاء) ظاهرة في مجرد ترتب الخبر على المبتدأ ترتب العلية ، ولا تدل على الانحصار ، فلا مفهوم للقضية الحملية المذكورة كي يكون معارضاً لغيره من الأدلة . كما أن ما فى موثق سماعة « سألت أبا عبدالله (ع) عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت . قال (ع) : ألقه وتوضأ منه ، وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضأ من ماء غيره » محمول على التنزه من السم أو نحوه ، بشهادة خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن العقرب والخنفساء وأشباههن تموت فى الجرة أو الدن يتوضأ منه للصلاة . قال (ع) : لا بأس » ومنه يظهر ضعف ما عن المهذب من استثنائه العقرب من الحكم المذكور كالوزغ أيضاً . لكن عن بعض عباراته نجاسة الثاني حياً كما عن القواعد والنهاية ذلك فيه وفي العقرب . وكأنه لظاهره — كما ذكر فى العقرب — ولرواية الغنوي فى الوزغ فلايكون

والسمك ، وكذا الحية ، والتمساح ، وإن قيل (١) بكونها ذا نفس ، لعدم معلومية ذلك — مع أنه إذا كان بعض الحيّات كذلك لا يلزم الاجتناب (٢) عن المشكوك كونه كذلك .

(مسألة ٤) إذا شك في شيء أنه من أجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة (٣) . وكذا إذا علم أنه من الحيوان ، لكن شك في أنه مما له دم سائل أم لا .

(مسألة ٥) المراد من الميتة (٤) أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعي .

مما نحن فيه من نجاسة الميتة .

(١) تقدمت حكايته عن المعتبر وغيره في الحية ، وعن الشهيد في التمساح في المسألة الرابعة .

(٢) لكون الشبهة موضوعية والأصل فيها الطهارة . بل لا يبعد جريان الأصل الموضوعي ، وهو أصالة عدم كونها ذات نفس سائلة ويثبت به موضوع الطهارة .

(٣) لاصالة الطهارة ، ولا أصل موضوعي على خلافها ، ولاحكمي ، وكذا الحال فى الفرض الآتي والشبهة موضوعية في الفرضين .

(٤) الميتة (تارة) تستعمل صفة من الموت المقابل للحياة (وأخرى) بمعنى ما مات حتف أنفه فى مقابل المقتول بالأسباب الموجبة للتذكية وغيرها ، كما في قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » الآية . وقوله تعالى : « أفإن مات أو قتل انقلبتم » و(ثالثة) بمعنى ما لم يذكّ ذكاة شرعية ، كما ذكر شيخنا الأعظم (ره) وغيره مستشهداً عليه بجملة من النصوص كموثق سماعة : « إذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا » وما فى رواية علي بن ابي حمزة

(مسألة ٦) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم (١) أو الشحم أو الجلد محكوم

« قال (ع) : وما الكيمخت ؟ قال : جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة ، فقال (ع) : ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه » وما في رواية الصيقل : اني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ... إلى أن قال : فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية » الى غير ذلك وبهذا المعنى صارت موضوعاً للنجاسة والحرمة وسائر الاحكام ولا يهم تحقيق ذلك ، فان ما ليس بمذكى بحكم الميتة شرعاً ، إجماعاً ونصوصاً سواء أكان من معاني الميتة أم لا .

(١) النصوص الواردة في هذا الباب طوائف (منها) ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقاً ما لم يعلم بعدمها كموثق سماعة : « سأل أبا عبدالله (ع) عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الغراء (*) والكيمخت ، فقال (ع) : لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة » ورواية علي بن ابي حمزة المتقدمة في المسألة السابقة ، ونحوهما غيرهما (ومنها) ما يدل على المنع من ترتيب الأثر مطلقاً حتى يعلم أنه مذكى كموثق ابن بكير الوارد في المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه قال (ع) فيه : « فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره ، وبوله ، وشعره ، وروثه ، وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح » (ومنها) ما يدل على جواز ترتيب الأثر في موارد خاصة مثل أن يباع في السوق كصحيح الحلبي : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الخفاف التي تباع في السوق فقال (ع) : اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه » وصحيح البزنطي : « سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها ؟ قال (ع) : نعم ليس عليكم المسألة ، إن أبا جعفر (ع) كان يقول : ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ، إن الدين أوسع من ذلك » ونحوه صحيحه الآخر ،

(*) الغراء — بكسر الغين المعجمة — : الذي يلصق به الشيء . نهاية ابن الأثير .

وصحيح سليمان بن جعفر الجعفري ، وخبر الحسن بن الجهم ، أو يكون مما صنعه المسلمون كصحيح إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (ع) : « لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام ، قلت : فان كان فيها غير أهل الاسلام ، قال (ع) : إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » أو يبيعه المسلمون ، أو يصلون فيه كخبر اسماعيل بن عيسى : « سألت أبا الحسن (ع) عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال (ع) : عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه » أو ما كان مضموناً ، كخبر محمد بن الحسين الأشعري : « كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني عليه السلام : ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال (ع) : إذا كان مضموناً فلا بأس » والجمع العرفي يقتضي حمل الطائفة الأولى على موارد الأخيرة ، وحمل الثانية على غيرها . والمتحصل من ذلك الحكم بعدم التذكية مع الشك فيها إلا مع قيام أمارة عليها كبيع المسلم أو صنعه أو صلاته فيه ، ونحوها من التصرفات الدالة على كونه مذكى ، أو إخباره بالتذكية — كما هو الظاهر من الضمان في مكاتبة الأشعري — والظاهر أن هذا هو المشهور . نعم في التذكرة وعن المنتهى : المنع فيما يكون في يد المستحل للميتة ، بل نسب اليهما ذلك حتى لو أخبر ذو اليد بالتذكية . وعن الشيخ في النهاية : « ولا يجوز شراؤها ممن يستحل ذلك أو كان متهما » علله في التذكرة بعدم حصول الظن بالتذكية ، بخلاف من لا يستبيح الميتة ، فان إسلامه مانع عن الاقدام على الحرام غالباً . واستدل لهم أيضاً بخبر أبي بصير : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الصلاة في الفراء . فقال عليه السلام : كان علي بن الحسين (ع) رجلا صرداً لا يدفؤه فراء الحجاز ، لأن دباغها بالقرظ ، فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا

حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته ، وكان يسأل عن ذلك فيقول : إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته » وخبر عبد الرحمن بن الحجاج : « قلت لأبي عبدالله (ع) : إني أدخل سوق المسلمين — أعني هذا الخلق الذي يدّعون الاسلام — فأشتري منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها : أليس هي ذكية ؟ فيقول : بلى . فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية ؟ فقال (ع) : لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول : قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية . قلت : ما أفسد ذلك ؟ قال (ع) : استحلال أهل العراق للميتة ... » الحديث . ويُشكل الأول بأنه إن بني على ملاحظة نصوص الباب المتقدمة فاطلاقها يقتضي الجواز مطلقاً ، وإن بني على غض النظر عنها فالظن المستند الى الغلبة لا دليل على حجيته . وأما الروايتان فمع ضعف سندهما قاصرا الدلالة ﴿ إذ الأولى ﴾ واردة في مقام بيان جواز الصلاة في الفراء من حيث الشبهة الحكمية — كما يقتضيه ظاهر السؤال — وعليه فحكاية إلقاء الامام (ع) الفرو حال الصلاة لا يدل على المنع ، لجواز أن يكون للاحتياط الاستحبابي أو للكراهة ، كما يشير اليه مصحح الحلبي : « تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة » نعم لو كان السؤال من حيث الشبهة الموضوعية فحكاية الالقاء عن الامام (ع) تدل على المنع ، لكنه خلاف الظاهر . ﴿ وأما الثانية ﴾ فليس فيها تعرض لما نحن فيه ، وإنما هي في مقام بيان عدم جواز الاخبار بالتذكية اعتماداً على إخبار البايع بها ، وذلك أجنبي عما نحن فيه — مضافا الى أن تضمنها للبيع والشراء دليل على الجواز ، لما يأتي من عدم جواز بيع الميتة إجماعاً ونصوصاً ، وأن من البعيد جداً أن الامام (ع) كان يلبس الفراء وهو متحرز عن مساورته . فلاحظ . هذا وعن الذكرى والبيان : الجواز فيما في يد المستحل إذا أخبر بالتذكية . ويظهر من الدروس الميل اليه .

وكأنه لرواية محمد بن الحسين الأشعري المتقدمة . لكن مع عدم اختصاصها بالمستحل ينافيها صحيحا البزنطي المتقدمان وغيرهما ، لقوله (ع) فيهما : « ليس عليكم المسألة » فيتعين حمل الرواية على الاستحباب . أو على ما إذا لم يكن البائع مسلماً ، كما يشهد للأخير رواية اسماعيل بن عيسى المتقدمة ، لكن سندها لا يخلو من ضعف ، ويحتمل أن يكون وجه القول المذكور أن الاعتماد على خبر الكافر مقتضى قاعدة حجية خبر ذي اليد من دون معارض لها فى خصوص الباب ، إذ لا تعرض فيها لنفي حجية إخبار الكافر بالتذكية . نعم فى رواية عيسى بن عبدالله : « سألت أباعبدالله عن صيد المجوس . فقال (ع) : لا بأس إذا أعطوكه حياً والسمك أيضاً ، وإلا فلا تجوز شهادتهم إلا أن تشهده » لكن سندها لا يخلو من اشكال ، لاشتراك عيسى ، ولأجل ذلك يشكل الخروج عن قاعدة حجية إخبار ذي اليد ، لكن لو تم ذلك فليس هو عملا برواية الأشعري ، بل هو عمل بالقاعدة ، والرواية في موردها محمولة على الاستحباب . هذا ومقتضى الجمود على لفظ السوق المذكور في النصوص ، البناء على تذكية ما يباع في السوق مطلقاً ولو كان سوقاً للكافرين ، لكن المنصرف منه من فيه من المسلمين ، وأوضح منه ما في صحيح الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم : « أنهم سألوا أباجعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون . فقال عليه السلام : كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه » فقد قيد فيه السوق بسوق المسلمين بعناية كون البيع تصرفاً من المسلم ، ويشهد به ما تقدم من مصحح إسحاق المتضمن للحكم بتذكية ما صنعه المسلمون أو صنع فى بلاد الاسلام ، وأنه مع وجود غير المسلم يبنى على ذلك إذا كان الغالب المسلمين ، فالمراد من السوق فى هذه النصوص الاشارة الى تصرف المسلم ، ولو لم يكن في السوق . ومن ذلك يشكل القول بجواز البناء على تذكية ما في سوق المسلمين ولو

كان مأخوذاً من يد الكافر — كما يظهر من الجواهر وجود القائل به — وإن كان ظاهر المستند عدمه كما يأتي . وعلى ما ذكرنا يترتب أنه إذا كان البائع في السوق كافراً فالنصوص المذكورة قاصرة عن شموله ، والمرجع فيه أصالة عدم التذكية ، وكذا الحال في مجهول الحال إذا لم تقم أمارة على اسلامه . ومن ذلك تعرف ضعف ما في المستند من الحكم بتذكية ما أخذ من مجهول الحال إذا كان في سوق المسلمين ، عملا منه باطلاق نصوص السوق المقتصر في الخروج عنه بالاجماع ، على ما أخذ من يد الكافر في سوق المسلمين ، فيبقى المجهول داخلا في الاطلاق . وأشكل من ذلك ما في الحدائق حيث حكى عن المشهور نجاسة الجلد المطروح لأصالة عدم التذكية ، وردّه بأنه خلاف القاعدة المتفق عليها نصاً وفتوىً : من أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر . وقد ذكروا أنه يجب رفع اليد عن الأصل بالدليل ، فترجيحهم العمل بالأصل المذكور على هذه القاعدة المنصوصة خروج عن القواعد ، ويعضد هذه القاعدة جملة من النصوص ، ثم ذكر النصوص الواردة في الجلد المشترى من السوق ، ثم ذكر وجوهاً أخرى من الاشكال فيما حكاه عن المشهور . إذ فيه أن قاعدتي الحل والطهارة محكومتان لأصالة عدم التذكية ، والدليل الذي يجب الخروج عن الأصل لأجله لا يراد به مثل القاعدتين المذكورتين ، والنصوص التي ذكرها ليس موردها الجلد المطروح ، وكان الأولى له أن يذكر مثل موثق سماعة وخبر علي بن أبي حمزة الدالين على إلغاء أصالة عدم التذكية ، لكن عرفت أنهما معارضتان أيضاً بغيرهما ، وأن الجمع العرفي يقتضي حملهما على خصوص ما كان فيه أمارة التذكية ، وهو غير الجلد المطروح . وأما وجوه الاشكال الباقية في كلامه فيعلم حالها بمراجعة الحدائق والتأمل فيها فراجع . ومنه يظهر ما فيما في المدارك حيث بنى على طهارة الجلد المطروح واستشكل في أصالة عدم التذكية

بعدم حجية الاستصحاب ، وأنه يتعين الرجوع الى أصالة الطهارة ، واستشهد له بصحيح الحلبي وخبر على بن أبي حمزة المتقدمين . إذ فيه — مع أن المحقق في محله حجية الاستصحاب — أن صحيح الحلبي مختص بالسوق ، ورواية ابن أبي حمزة معارضة بغيرها ، كموثق ابن بكير المتقدم ، والجمع العرفي يقتضي البناء على نجاسة الجلد المطروح كما عرفت . هذا وفي الجواهر مال الى كون يد الكافر أمارة على عدم التذكية مستظهراً له من روايتي اسحاق واسماعيل بن عيسى . لكن دلالتها لا تخلو من خفاء . لأن مجرد الحكم بكون ما في يد الكافر ، أو المصنوع فى أرض لا يكون الغالب عليها المسلمين ميتة ، أعم من ذلك ، ومن كونه لأجل أصالة عدم التذكية ﴿ ودعوى ﴾ أن أصالة عدم التذكية غير جارية في مورد الروايتين ، لأن كون الجلد فى أرض المسلمين أمارة على التذكية ، فالحكم بعدم كون الجلد مذكى لا بد أن يكون من جهة يد الكافر لا غير (مندفعة) بأن مجرد كون الجلد في أرض المسلمين لم يثبت كونه أمارة على التذكية ، ولا دليل عليه ، بل لعل الأمر بالسؤال فى رواية ابن عيسى ظاهر في خلاف ذلك ، لأن السؤال إنما يناسب الجهل لا العلم — ولو تنزيلاً — وأما رواية السكوني الواردة في السفرة المطروحة في الطريق كثير لحمها ، وخبزها ، وجبنها ، وبيضها ، — وفيها سكين — حيث قيل له : يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي . فقال (ع) : « هم في سعة حتى يعلموا » فالمحتمل — لو لم يكن ظاهراً — أن السؤال فيها من جهة النجاسة العرضية للأمور المذكورة من جهة مساورة المجوسي ، لا من جهة الشك فى التذكية ، فلا تكون مما نحن فيه .

﴿ والمتحصل ﴾ مما ذكرنا لزوم الحكم بعدم التذكية إلا فى الموارد الخاصة كبيع المسلم ، وصنعه ، وصلاته فيه ، ونحو ذلك من التصرفات التي كان بناء المسلمين على عدم إيقاعها في الميتة . وعليه يلزم تقييد عبارة المتن بما إذا كانت

يد المسلم عليه بما أنه معدّ لتصرفه الذي يكون أمارة — نوعاً — على التذكية ، لا مجرد كونه تحت يده ولو بقصد الالقاء في المزبلة ، أو التصرف الذي لا يرتبط — بوجه — بالتذكية ، كالقرب المعدة لنقل القذارات ، فان ذلك لا يكون أمارة على التذكية شرعاً . هذا ولو كانت يد المسلم مسبوقة بيد الكافر — كما في الجلود المجلوبة في هذه الأزمنة من بلاد الكفار — فالظاهر كونها أمارة أيضاً ، كما يقتضيه اطلاق كلماتهم ، وصرّح به غير واحد . قال في كشف الغطاء : « وما يؤتى به من بلاد الكفار كالبرغال والقضاعي ونحوه لا بأس به إذا أخذ من أيدي المسلمين » . وقال قبل ذلك : « وكل ما يوجد في أيدي المسلمين من الجلود مما لم يعلم حاله يبنى على تذكيته علم بسبق يد الكفار عليه أو لا » وفي الجواهر — بعد أن ذكر النصوص المتقدمة — : « يستفاد منها طهارة ما يؤخذ من يد المسلم وإن علم سبقها بيد كافر » ، وما ذكره قدس سره من الاستفادة في محله . ﴿ ودعوى ﴾ احتمال كون أيدي المسلمين في عصر صدور النصوص الشريفة مما لا يعلم بكونها مسبوقة بيد الكافر ، وترك الاستفصال إنما يفيد العموم حيث يمكن وقوع الواقعة المسؤول عنها على نحوين ، أما اذا قامت القرينة على وقوعها على حال واحدة معينة فلا يكون ترك الاستفصال دليلا على العموم ، لاحتمال كونه لوضوح الحال وعدم الحاجة الى الاستفصال (مندفعة) أولاً : بأن ما ذكر لا يجري في النصوص الدالة على العموم بالاطلاق لا بترك الاستفصال مثل موثق إسحاق ، فان ما صنع في أرض الاسلام أعم مما كان مجلوباً من بلاد الكفر أو مأخوذاً من الكافر . وثانياً بأنه لا مجال للاحتمال المذكور ، للعلم بوجود الكفار في بلاد المسلمين ، وتداول ذبحهم للحيوانات ، وأكلهم لها ، وبيع جلودها ، ولا سيما مع البناء على كفر الخوارج والنواصب والغلاة مع بناء المخالفين على استحلال ذبائح الكافرين ، وبنائهم على طهارة الميتة بالدبغ ، فضلا

بالطهارة ، وإن لم يعلم تذكيته ، وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال (١) ، لكن الأحوط الاجتناب .

(مسألة ٧) مايؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة (٢) إلا إذا علم سبق يد المسلم (٣) عليه .

(مسألة ٨) جلد الميتة لا يطهر بالدبغ (٤) ،

عن استحلالهم شراء الجلود منهم مع احتمال كونها مذكاة ، إذ ـ بعد ذلك ـ لا مجال لاحتمال عدم وجود صورة يعلم فيها بسبق يد الكافر على يد المسلم ، بحيث لا يحسن التقييد بغير تلك الصورة كما لعله ظاهر .

(١) يعني الأثر الظاهر في تحقق التذكية كما عرفت آنفاً ويشهد له مصحح إسحاق المتقدم . وأما رواية السكوني الواردة في السفرة المطروحة فقد عرفت قصور دلالتها على ذلك ، لعدم مناسبة السؤال والجواب له كما يظهر بالتأمل .

(٢) لاصالة عدم التذكية ، لا لأن يد الكافر أمارة على عدمها .

(٣) فتكون يد المسلم أمارة على التذكية من دون معارض .

(٤) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ، بل قيل : تواتر نقل الاجماع عليه . بل عدّ من ضروريات المذهب كما عن شرح المفاتيح . نعم حكي القول بالطهارة عن ابن الجنيد ، وعن المحدث الكاشاني الميل اليه . ويشهد للأول روايتا أبي بصير وابن الحجاج المتقدمتان في المسألة السادسة ، ولا دليل بالخصوص على النجاسة غيرهما — مع ما هما عليه من ضعف السند — ولكن حكي عن التذكرة دعوى تواتر الأخبار بذلك ، وكأنه أراد النصوص المتضمنة عدم الانتفاع بالميتة ، فان إطلاقها شامل لما بعد الدبغ ، ويشهد لابن الجنيد رواية الحسين بن زرارة « عن جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء أفأشرب منه وأتوضأ ؟ قال (ع) : نعم » وقد يدبغ فينتفع به ، ولا يصلى فيه ، ومرسلة

ولا يقبل الطهارة (١) شيء من الميتات سوى ميت المسلم ، فانه يطهر بالغسل (٢) .

(مسألة ٩) السقط قبل ولوج الروح نجس ، وكذا (٣) الفرخ في البيض .

الصدوق المتقدمة في طهارة الميتة — بناء على حملها على ما بعد الدبغ — لكن لا ينبغي التأمل في طرحها بعد حكاية الاجماع على خلافها ، وكفى بالأصل دليلا على المشهور

(١) للاطلاق أو الأصل بعد عدم الدليل على الطهارة .

(٢) للروايات المتقدمة المفصلة في لزوم غسل الثوب الذي يلاقي جسد الميت بين ما قبل الغسل وبعده .

(٣) اتفاقاً — كما عن شرح المفاتيح — وبلا خلاف — كما عن لوامع النراقي — لكن الدليل عليه غير ظاهر ، إذ هو إما لأنه ميتة لأن الموت يقابل الحياة تقابل العدم والملكة ولا يعتبر في صدقه سبق الحياة ، أو لأنه من قبيل القطعة المبانة من الحي فيشمله دليل نجاستها ، أو لأن قوله (ع) : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » يقتضي كونه ميتة بموت أمه ، فاذا ثبت نجاسته من الميتة ثبت نجاسته من الحية ، لعدم القول بالفصل ، أو لأنه قبل ولوج الروح فيه حي بحياة أمه لا بحياة مستقلة ، فاذا انفصل عنها صار ميتة ، فيلحقه حكمها ، والجميع لا يخلو من نظر ، إذ لو سلم كونه ميتة فلا اطلاق لأدلة نجاستها يشمله ، والقطعة المبانة مختصة بالجزء ، وليس هو منه ، وقوله (ع) : « ذكاة الجنين » الخ ، لا إطلاق له في موضوع الذكاة ، لوروده في مقام بيان الاكتفاء بذكاة الام في تحقق ذكاة الجنين ، فيمكن اختصاصه بما ولجته الروح ، ولأنه لا يصح تطبيق الحي والميت على كل جزء من أجزاء البدن ، ولا على مثل الحمل ، ولذا لا نقول بنجاسة العضو الميت في حال اتصاله بالبدن ، والحكم بنجاسته بعد الانفصال إنما كان للأخبار الخاصة المتضمنة أنه ميتة ﴿ ودعوى ﴾ الاتفاق وعدم الخلاف المتقدمة من شرح المفاتيح واللوامع (غير ظاهرة) لعدم تعرض

(مسألة ١٠) ملاقاة الميتـــة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى (١) ، وإن كان الأحوط غسل الملاقي ،

الأكثر للحكم المذكور : اللهم إلا أن يستفاد من مذاق الأصحاب ، وهو غير بعيد ، ويساعده ارتكاز المتشرعة ، وبذلك يكون الخروج عن مقتضى قاعدة الطهارة .

(١) كما هو المشهور ، وعن العلامة والشهيدين وغيرهما (رض) سراية نجاستها الى الملاقي ولو مع اليبوسة ، لاطلاق ما دل على نجاسة ملاقيها الوارد بعضه في ميتة الانسان ، وبعضه فى ميتة غيره ، مثل التوقيع الوارد فى إمام حدثت عليه حادثة ، قال (ع) : « ليس على من نحاه إلا غسل اليد » وموثق عمار : « اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ سبع مرات » لكنه يشكل ذلك بأن اعتبار الرطوبة في سراية النجاسة عند العرف مما يصلح أن يكون قرينة على صرف الاطلاق ، فلا مجال للاعتماد عليه مضافاً الى موثق ابن بكير « كل يابس ذكي » الظاهر فى الحكومة على اطلاق مادل على سراية النجاسة مع الجفاف . ولو بني على عدم ظهوره في الحكومة فبينه وبين إطلاقات المقام عموم من وجه ، والمرجع فى مورد المعارضة — وهو صورة الجفاف — الى أصالة الطهارة . ويشير الى ذلك ما في الصحيح الوارد في الثوب الذي يقع على جسد الميت : « اغسل ما أصاب ثوبك منه » وفى الآخر : « يغسل ما أصاب الثوب منه » فان الظاهر من التعبير المذكور لزوم غسل الأثر الحاصل من ملاقاة الثوب للميت الذي لا يكون إلا مع الرطوبة . هذا وفى صحيح علي بن جعفر (ع) : « سأل أخاه عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ قال(ع) : ليس عليه غسله وليصلّ فيه ولا بأس » ولأجله قيل بتعين حمل الاطلاقات في ميت غير الانسان على صورة الرطوبة ، وحمله على صورة اليبوسة . لكن الجمع بذلك ليس عرفياً ولا شاهد له ، فلو بني على العمل بالصحيح يتعين حمل أدلة لزوم الغسل

خصوصاً في ميتة (١) الانسان قبل الغسل .

(مسألة ١١) يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده ، فلو مات بعض الجسد ولم تخرج الروح من تمامه لم ينجس (٢) .

(مسألة ١٢) مجرد خروج الروح يوجب النجاسة وإن كان قبل البرد(٣)

على الاستحباب مطلقاً . وما أبعد ما بين هذا القول ، وبين القول المحكي عن الحلي (ره) : من عدم نجاسة ملاقي الميت مطلقاً . وضعفه ظاهر ، لما عرفت من النصوص الآمرة بغسل الملاقي له ، ولو بني على غض النظر عنها أو عن ظاهرها لم يبق دليل على نجاسة الميت كما لا يخفى .

(١) لأن الخلاف فيها أظهر .

(٢) كما هو المعروف . وعن شرح الدروس التردد فيه ، لاحتمال صدق الميتة عليه لكنه ضعيف لأن موضوع الموت والحياة المأخوذ موضوعاً للطهارة والنجاسة هو البدن بلحاظ اتصاله بالروح على نحو خاص وانفصاله عنها ، فاتصاف الأجزاء بها بعين اتصاف البدن ، لأنها عينه ، ولا تتصف الأجزاء بهما مستقلا ، فلا يمكن تطبيق الميتة على الجزء مستقلا ، وتطبيقها على الجزء المبان في النصوص مجاز بلحاظ الاحكام

(٣) كما عن صريح المبسوط ، والتذكرة ، والذخيرة ، وظاهر غيرها . لاطلاق صحيح الحلبي وخصوص التوقيعين ، وقد تقدمت في مبحث نجاسة الميت ، ولا معارض لها غير ما في صحيح ابن ميمون من قوله : « يعني إذا برد الميت » ، لكنه لم يثبت كونه من المعصوم فلا يصلح للمعارضة . وعن الجامع ، ونهاية الاحكام ، والدروس ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، والمدارك ، وغيرها الطهارة حينئذ ، بل نسب الى الأكثر ، بل عن الشيخ الاجماع عليه ، للاستصحاب ، وللمنع من تحقق الموت قبل البرد وللتلازم بين الغسل ـ بالضم ـ والغسل ـ بالفتح ـ والأول لا يكون قبل البرد فكذا الثاني ، ولما دل على أنه لا بأس بالمس مع الحرارة ، كصحيح ابن مسلم

من غير فرق بين الانسان وغيره . نعم وجوب غسل المس للميت الانساني مخصوص (١) بما بعد برده .

(مسألة ١٣) المضغة نجسة (٢) ، وكذا المشيمة ، وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل .

(مسألة ١٤) إذا قطع عضو من الحي وبقي معلقاً متصلا به فهو طاهر (٣) ما دام الاتصال ، وينجس (٤) بعد الانفصال . نعم لو قطعت يده — مثلا — وكانت معلقة بجلدة رقيقة فالأحوط الاجتناب (٥) .

عن ابي جعفر (ع) : « مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها بأس » وحمله على بيان الحكم التكليفي خلاف الظاهر ، لكن الاشكال فيما عدا الأخير ظاهر ، والأخير محمول على نفي الغسل ـ بالضم ـ جمعاً بينه وبين التوقيعين ، حملا للمطلق على المقيد . اللهم إلا أن يشكل الاحتجاج بها لعدم روايتها إلا في كتاب الاحتجاج ، ولا يخلو سندها عن إرسال .

(١) كما سيأتي في محله .

(٢) الوجه في نجاستها ، ونجاسة المشيمة ، وقطعة اللحم ، هو بعض ما أشرنا اليه في نجاسة السقط ، والفرخ ، قبل ولوج الروح فيه ، بل المضغة داخلة في اطلاق السقط الذي لم تلجه الروح . وفي المنتهى : « المشيمة التي فيها الولد نجسة لأنها جزء حيوان أبين منه » وفي كشف الغطاء : « وما يخرج من بطن المرأة أو الحيوان حين الولادة من لَمم ونحوه محكوم بنجاسته » .

(٣) للأصل . بل لما دل على طهارة الحيوان إذا فرض صدق الجزء عليه .

(٤) لما تقدم في القطعة المبانة من الحي .

(٥) لاحتمال دخولها في القطعة المبانة من الحي ، وإن كان الشك كافياً في الرجوع الى أصل الطهارة .

(مسألة ١٥) الجند المعروف كونه خصية كلب الماء إن لم يعلم ذلك واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر ، وحلال (١) ، وإن علم كونه كذلك فلا إشكال (٢) في حرمته ، لكنه محكوم بالطهارة ، لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس .

(مسألة ١٦) إذا قلع سنه أو قص ظفره فانقطع معه شيء من اللحم ، فان كان قليلا جداً فهو طاهر (٣) ، وإلا فنجس .

(مسأ ١٧) إذا وجد عظماً مجرداً وشك في أنه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة (٤) حتى لو علم أنه من الانسان ولم يعلم أنه من كافر أو مسلم (٥) .

(مسألة ١٨) الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذي له نفس

---

(١) لأصالة الطهارة والحل .

(٢) لحرمة حيوانه .

(٣) إما لدعوى انصراف أدلة نجاسة القطعة المبانة من الحي عن الجزء الصغير ، أو لدعوى سيرة المتشرعة عليه ، ولكن كلتيهما محل اشكال .

(٤) لأصالة الطهارة .

(٥) إذا كان التقابل بين الكفر والاسلام تقابل العدم والملكة فأصل عدم الاسلام الجاري في الانسان يثبت الكفر ، فيحكم بنجاسة العظم وهو — لكونه أصلاً موضوعياً — حاكم على أصل الطهارة الذي هو أصل حكمي . نعم لو تردد العظم بين كونه لمعلوم الاسلام (كزيد) وكونه لمعلوم الكفر (كعمرو) فأصالة عدم إسلام الانسان المردد بين معلوم الوجدان ومعلوم الفقدان غير جارية كما عرفت ذلك غير مرة .

أو من غيره كالسمك — مثلا — محكوم بالطهارة (١) .

(مسألة ١٩) يحرم بيع الميتة (٢)

---

(١) إما لأصالة عدم كون حيوانه ذا نفس سائلة — بناء على جريان أصالة العدم الأزلي في مثله مما كان من عوارض الوجود — أولأصالة الطهارة — بناء على عدم جريان أصل العدم الأزلي فيه .

(٢) على المعروف من مذهب الأصحاب . بل عن التذكرة والمنتهى والتنقيح نقل الاجماع عليه ، وعن الخلاف نقل الاجماع على عدم ملكيتها . وفي رواية السكوني عن أبي عبدالله (ع) : « السحت ثمن الميتة » وعن جامع البزنطي عن الرضا (ع) : « في الغنم يقطع من أليتها وهي أحياء أيصلح له أن ينتفع بما قطع ؟ قال (ع) : نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها » ونحوه رواية علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) ، وفى روايته الأخرى « عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها ، يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها ؟ قال عليه السلام : لا ولو لبسها فلا يصل فيها » وفي رواية تحف العقول النهي عن بيع الميتة — مضافاً الى ما ذكر في محله من اعتبار المالية في كل من العوضين في البيع ، وكون الميتة مالاً موقوف على تحقق المنفعة لها المعتد بها ، وهو غير حاصل ، إما لحرمة الانتفاع بها كلية ، أو لأن جواز الانتفاع بها فى بعض الموارد ليس بنحو يعتد به فى صدق المال لندرته . نعم فى رواية أبي القاسم الصيقل وولده : « كتبوا الى الرجل : جعلنا الله تعالى فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ، ونحن مضطرون اليها وإنما علاجنا (غلافها ظ) جلود الميتـــة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ؟ ونحن محتاجون الى جوابك في هـــذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا . فكتب (ع) : اجعل ثوباً

لكن الأقوى جواز (١) الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة .

للصلاة » ... الحديث . لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط ، لا تصلح للخروج بها عن تلك النصوص التي لا يبعد تواترها معنىً ، ومجمع على العمل بها ، المعتضدة بقاعدة لزوم كون العوضين مالاً في البيع فلاحظ . فما عن المجلسي من الجواز ضعيف ، بل في الجواهر : انه غريب .

(١) كما يظهر من محكي عبارات جماعة منهم العلامة والشهيدان ، لعموم الحل الموافق لأصالة الحل ، ولخبري البزنطي وعلي بن جعفر (ع) المتقدمين ، ورواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به . وروايته الأخرى في شعر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر — بناء على عدم الفرق بين أنواع نجس العين في الحكم — ورواية الصيقل المتقدمة . ورواية الوشّا المتقدم اليها الاشارة في نجاسة الميتة عن أبي الحسن (ع) في أليات الغنم المقطوعة : « فقلت : جعلت فداك فيستصبح به ؟ فقال (ع) : أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام » لظهورها في جواز الانتفاع بالميتة من حيث هو ، وإنما يمنع عنه إصابة الثوب واليد ، وقوله (ع) : « وهو حرام » إما أن يراد به أنه نجس ، فيكون المقصود الارشاد الى ما يترتب على الاستصباح من نجاسة اليد والثوب المؤدي الى لزوم التطهير ، أو بطلان الصلاة ، أو انه حرام تكليفاً مع تعاطيه تعاطي الطاهر ، وعلى كل حال فالرواية دالة على جواز الانتفاع من حيث هو ، وإلا فمن الضروري جواز مماسة النجس بنحو يؤدي الى نجاسة الجسم الماس له . وأما رواية ابن جعفر (ع) الثانية المتقدمة فالظاهر من قول السائل : « ودباغها ولبسها » السؤال عن مطهرية الدبغ ، فالمراد من لبسها اللبس على أنها طاهرة ، فقول الامام عليه السلام : (لا) ظاهر في عدم مطهرية الدبغ ، لا النهي عن اللبس . وأما ما في صحيح الكاهلي في قطع أليات الغنم : « قال أبو عبدالله (ع) : إن في

كتاب علي (ع) أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به » وما في رواية علي بن المغيرة : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الميتة ينتفع منها بشيء ؟ فقال : (لا) » ونحوهما ما في غيرهما . فالظاهر أن المقصود منها الارشاد الى النجاسة كالأمر بإراقة الماء ، أو المرق ، عند ملاقاة النجاسة ، وليس المقصود منه بيان حكمه من عدم الانتفاع مطلقاً ، والمصحح للكناية بمثل هذا التعبير عنها — ولو مع جواز الانتفاع بالنجس في الجملة — أن النجس مما يُرغب عن الانتفاع به حتى الانتفاع الجائز ، لما يترتب على الانتفاع به من الابتلاء بالنجاسة ، وليراجع الانسان نفسه إذا أُهدي اليه لباس نجس ، أو فراش ، أو غطاء ، أو سرج دابة ، أو نحو ذلك ، فانه لا يرى من نفسه الاقدام على اللبس أو الافتراش أو التغطي أو الركوب ، كما تقدم في رواية الوشا . ولو سلم ثبوت عمومه لمطلق الانتفاع تعين حمله على نوع خاص — جمعاً بين النصوص — ورواية تحف العقول قد تقدم في مبحث الانتفاع بالعذرة محملها فراجع . نعم قد يشكل ما ذكر بأن النصوص المتقدمة الدالة على جواز الانتفاع بالميتة — مع عدم صحة أسانيدها — انها مهجورة عند قدماء الأصحاب ، بل قد حكى الاجماع على عدم جواز الانتفاع بالميتة جماعة ، حتى أن الحلي — بعد ما روى في مستطرفات السرائر رواية البزنطي المتقدمة — ذكر : « أنها من نوادر الأخبار ، والاجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال ، إلا أكلها للمضطر » مضافاً الى مخالفتها لقاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة المستدل عليها بالآيات والروايات والاجماع ، فكيف يصح لأجلها التصرف في غيرها ؟! — بناء على ظهوره في المنع عن مطلق الانتفاع — ويمكن أن يدفع بأن النصوص المذكورة لايخلو بعضها من الاعتبار وإن لم تكن صحيحة . وأما الهجر فلم يثبت على نحو يقدح في جواز العمل بها ، لجواز أن يكون لبنائهم على قاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة التي

« الخامس » الدم من كل ما له نفس (١) سائلة إنساناً أو غيره ، كبيراً أو صغيراً ،

استفادوها من ظاهر بعض الآيات مثل قوله تعالى : « والرجز فاهجر » وقوله تعالى : « رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه » وقوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » وبعض الروايات مثل ما فى رواية تحف العقول : من تعليل حرمة بيع وجوه النجس ، بحرمة الأكل والشرب والامساك وجميع التقلبات . لكن دلالتها على ذلك لا تخلو من اشكال — كما أوضح ذلك شيخنا الأعظم (ره) فى مكاسبه — فلم يثبت الهجر الموجب للخروج عن الحجية ، وعليه لو سلمت الدلالة لأمكن الخروج عنها بالنصوص المذكورة ، إذ يجوز تخصيص العام — ولو كان من الكتاب — بالخاص — ولو كان من السنة — وأما الاجماع المدعى على القاعدة فهو — وإن حكي عن جماعة من الأكابر — لا مجال للاعتماد عليه ، بعد مخالفة جملة من أعيان المتأخرين فيها — مع تأتي المناقشة فى كون مراد بعض الحاكين له ذلك . فراجع كلمات شيخنا الأعظم (قده) ﴿ وبالجملة ﴾ : بعد عدم ثبوت قاعدة عدم جواز الانتفاع بالنجاسات ، لقصور الأدلة المستدل بها عليها ، ينحصر الاستدلال على عدم جواز الانتفاع بالميتة بالخصوص بمثل صحيح الكاهلي المتقدم ، وتقدم الاشكال في دلالته ، إذ من البعيد أن يكون المراد منه النهي عن كل انتفاع ، ولو كان مثل إطعام جوارح الطير ، أو تسميد الزرع ، ونحوهما مما لا يعتبر فيه الطهارة بوجه ، فان بيان هذا المعنى يحتاج الى مزيد عناية ، ولا يكفي فيه مثل هذا الكلام ، بل هذا المعنى مقطوع بخلافه في مثل رواية علي ابن المغيرة ، فان السائل إنما عنى بقوله : « الميتة ينتفع بها » أنها كما ينتفع بالمذكى ، وليس المراد ما يعم إطعام الجوارح ، ولو سلم إطلاقٌ في عدم الانتفاع ، فهو مقيد بالنصوص المتقدمة ، فيحمل على الانتفاع المؤدي الى الوقوع فى الحرام كما أشير اليه فى رواية الوشا المتقدمة على ما عرفت .

(١) إجماعاً صريحاً وظاهراً محكياً عن جماعة كثيرة ، وإن اختلفت عباراتهم

في معقده ، ففي بعضها مطلق دم ذي النفس ، وفي بعضها دم ذي العرق ، وهو راجع الى الأول ، وفى بعضها الدم المسفوح ، والمسفوح هو المصبوب ، وعليه يكون بين هذا العنوان وما قبله عموم من وجه ، لعمومه لمثل دم السمك ، وعدم شموله للمتخلف في اللحم ونحوه من أجزاء الحيوان ، ويجب تفسيره — كما في كلام بعضهم — بما ينصب من العرق فيكون أخص مطلقاً من الأول ، ولا يشمل مثل دم السمك . وفي المنتهى : « الدم المسفوح من كل حيوان ذي نفس سائلة يكون خارجاً بدفع من عرق نجس وهو مذهب علماء الاسلام » ونحوه كلام غيره من الأعاظم ، لكن ادعى غير واحد من الأجلاء أن المراد مطلق دم ذي النفس بقرينة تعرضهم لطهارة دم غير ذي النفس ، والمتخلف في الذبيحة ، دون ما عداها من دم ذي النفس غير المسفوح ، ولورود النصوص الكثيرة الظاهرة في نجاسة غير المسفوح من دم ذي النفس كدم الرعاف ، أو ما يوجد فى الأنف ، وعند قطع الثآلول ، ونتف لحم الجرح ، وحك الجلد ، وقلع السن ، ودم الجروح ، والقروح ، والحيض ، والنفاس ، والاستحاضة ، وغير ذلك — مع عدم تعرضهم لرد هذه النصوص ، وبيان الوجه فيه من ضعف دلالة أو سند أو غير ذلك ، بل لا ريب في بنائهم على قبولها ، فان ذلك كله شاهد بارادة العموم — كما ادعاه جماعة — لكنه لا يخلو من إشكال ، لاباء كلماتهم عن الحمل على ذلك ، ولا سيما بملاحظة تعليلهم طهارة المتخلف بأنه ليس بمسفوح ، وأن طهارته لعدم المقتضي للنجاسة ، والبناء على نجاسة الدم فى الموارد المذكورة المنصوصة يمكن أن يكون لبنائهم على أنه من المسفوح ، لخروجه من العروق الدقاق ، أو لكون المراد منه مطلق الخارج من البدن ، أو غير ذلك ﴿ وبالجملة ﴾ : ثبوت كلية نجاسة دم ذي النفس بالاجماع غير واضح ، وإن كان يساعدها ارتكاز المتشرعة من غير فرق بين الانسان الذي هو مورد النصوص المتقدمة وغيره ، لكن

الرجوع الى هذا الارتكاز في موارد الخلاف والاشكال محل تأمل ونظر . وأما النصوص فدلالتها على عموم النجاسة لا تخلو من اشكال ، لورودها في موارد خاصة ، وإلغاء خصوصية موردها عرفاً — لو تم — معارض بمثله بالاضافة الى ماتضمن نفي البأس عن دم البق والبراغيث والسمك . بل الالغاء على نحو الكلية غيرواضح . نعم قد ذكر لفظ الدم في بعض النصوص غير مقيد ، لكن ذلك غير كاف في إطلاقه ، لعدم كونه وارداً لبيان نجاسة الدم ، وإنما ورد في مقام بيان حكم آخر بعد الفراغ عن نجاسته . كموثق عمار : « كل شيء يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دماً ، فان رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ ولا تشرب منه » فانه وارد في مقام جعل الحكم الظاهري عند الشك في وجود الدم المفروغ عن نجاسته ، لا في مقام تشريع نجاسة الدم ، ومثله في الاشكال الروايات الواردة في نزح البئر لوقوع الدم فيها كصحيح ابن بزيع : « عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم ... » الحديث . فان الأمر بالنزح فيه وفي أمثاله وإن دل على النجاسة — كما تقدم في مبحث نجاسة الميتة — لكن الظاهر من السؤال في جميع هذه النصوص علم السائل بالنجاسة ، والسؤال إنما كان عن تأثيرها في البئر ، فترك الاستفصال فيه لا يقتضي العموم ، وكذا الاشكال فيما لو ورد الأمر بالنزح ابتداء من المعصوم ، فانه أيضاً وارد في مقام بيان حكم آخر (وأما النبوي) المروي في الذكرى وغيرها من كتب الفروع : « إنما يغسل الثوب من البول والدم والمني » فالحصر فيه — على إشكاله — يحتمل قريباً وروده لبيان عقد النفي لا مع عقد الاثبات ، فلا اطلاق له — مضافا الى ضعف الخبر وعدم ثبوت الجابر له ، لعدم ثبوت الاعتماد عليه ، وكذا خبر زكريا بن آدم : « سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر . . . الى أن قال : قلت : فان قطر فيه الدم ؟ قال (ع) : الدم تأكله

قليلا كان الدم ، أو كثيراً (١) . وأما دم ما لا نفس له فطاهر كبيراً كان (٢)

النار . قلت : خمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم . قال (ع) : فسد ... » الحديث . فان الظاهر وروده فى مقام السؤال عن التأثير في القدر التي فيها اللحم الكثير ، والمرق الكثير ، ولذا سأل ثانياً عن وقوع الدم في العجين ، فالسؤال فيه ليس عن النجاسة بل عن حال الملاقي . هذا ويمكن أن يقرّب عموم النجاسة بأن الذي يظهر من النصوص الواردة فى دم الانسان وفى دم الحيوان — على اختلاف مواردها — المفروغية عن نجاسته على وجه العموم . ولذا ورد نفي البأس عن دم البق والبراغيث والسمك الظاهر كونه من قبيل الاستثناء من عموم النجاسة ، لكن هذا المقدار من الاشعار لم يبلغ حد الحجية الرافع لأصالة الطهارة مع الشك .

(١) فيه إشارة الى احتمال خلاف الشيخ (ره) فيما لا يدركه الطرف من الدم ، حسب ما تقدم في مبحث المياه مع دليله ، والى خلاف الصدوق (ره) فيما دون الحمصة الذى يشهد له خبر المثنى بن عبد السلام عن الصادق (ع) : « إني حككت جلدي فخرج منه دم . فقال (ع) : إذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله وإلا فلا » والى خلاف ابن الجنيد فيما دون سعة الدرهم من الدم وغيره من النجاسات ، وكأنه اعتمد فى الدم على ما سيأتي من النصوص المتضمنة للعفو عما دون الدرهم ، وفى غيره على القياس عليه . ويحتمل أن يكون مرادهما مجرد العفو كظاهر دليل الثاني ، ومحمل دليل الأول ، فلا يكون خلاف في المسألة .

(٢) إجماعاً محكياً فى كلام السيدين ، والحلي ، والمحقق ، والعلامة ، في جملة من كتبه ، والشهيدين ، والسيد في المدارك — على ما حكي عنهم — وكفى به دليلا على الطهارة — مع أنك عرفت أنها مقتضى الأصل ، لفقد العموم الدال على نجاسة الدم الشامل لما نحن فيه . أما خبر السكوني عن أبي عبدالله (ع) : « إن علياً (ع) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ يكون فى الثوب فيصلي فيه الرجل

أو صغيراً كالسمك ، والبق ، والبرغوث ، وكذا ما كان من غير (١) الحيوان كالموجود تحت (٢) الأحجار عند قتل سيد الشهداء — أرواحنا فداه — ويستثنى من دم الحيوان ، المتخلف في الذبيحة (٣) بعد خروج المتعارف ، سواء كان في العروق (٤) ، أو في اللحم ، أو في القلب ، أو الكبد ، فانه طاهر . نعم إذا

— يعني دم السمك » ومكاتبة محمد بن ريان : « قال كتبت الى الرجل : هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث ؟ وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث فيصلي فيه ؟ وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به ؟ فوقّع (ع) : تجوز الصلاة والطهر أفضل » فالمستفاد منها مجرد العفو في الصلاة . نعم ظاهر خبر غياث عن جعفر (ع) عن أبيه : « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف » الطهارة لكن لا عموم فيه . ومثله صحيح ابن أبي يعفور في دم البراغيث . هذا وقد يوهم المحكي في مفتاح الكرامة من عبارات الجمل والمبسوط والمراسم نجاسة الدم المذكور والعفو عنه . ولعله محمول على الطهارة ، ولا سيما ما في الأولين بقرينة ما في الخلاف : من النص على طهارة دم السمك . فلاحظ .

(١) كما نص عليه في الجواهر وغيرها ، ويقتضيه أصالة الطهارة بعد ما عرفت من عدم عموم يقتضي نجاسة الدم .

(٢) ومثله ما خلق آية لموسى بن عمران (ع) .

(٣) إجماعاً ، كما عن المختلف ، وآيات الجواد ، وكنز العرفان ، والحدائق وبلا خلاف كما عن البحار ، والذخيرة ، والكفاية ، وغيرها . وقد يستدل عليه بما دل على نفي الحرج ، وبالسيرة ، وبما دل على حل الذبيحة ، وبعدم المقتضي للنجاسة ، لأنه ليس من المسفوح ، وغير ذلك مما لا يخلو بعضه من المناقشة .

(٤) المذكور في بعض معاقد الاجماع على طهارة المتخلف خصوص العروق وفي بعض آخر خصوص اللحم ، وفي ثالث ، هما معاً ، وكأن ذكر ذلك من باب

رجع دم المذبح الى الجوف لرد النفس ، أو لكون رأس الذبيحة في علوّ كان نجساً (١) . ويشترط في طهارة المتخلف أن يكون مما يؤكل لحمه على الأحوط ،

المثال . إذ لا ينبغي التأمل في عموم الحكم لجميع ما في المتن وغيره من الشحم ، والعظم ، والمخ . وعن شرح الدروس : إجماع الأصحاب ظاهراً على طهارة ذلك كله . وما عن أطعمة المدارك من قوله (ره) : « وفي إلحاق ما يتخلف في القلب والكبد وجهان » مما ظاهره التردد ، في غير محله ، ولذا جزم في الروضة بطهارته فيهما . ويشهد بذلك — مضافاً الى ظهور الاجماع عليه ، لعدم تعرضهم للخلاف فيه ، والى اطراد الوجوه المذكورة آنفاً فيه من السيرة ودليل نفي الحرج وغيرها — أنه مقتضى أصالة الطهارة بعد عدم وضوح دخوله في معقد الاجماع على النجاسة .

(١) كما نص عليه جماعة ، منهم المحقق والشهيد الثانيان ، والمقداد ، والصيمري — على ما حكي عنهم — والوجه فيه (أما) في صورة الرجوع من الخارج بالنفس ونحوه — كما هو ظاهر المفروض في المتن — فلأن الدم الخارج نجس قطعاً ، فاذا رجع الى الجوف بقي على نجاسته ، بل ينجس به كل ما يلاقيه من دم وغيره . وحينئذ فان علم المتخلف بعينه ، ولم تعلم ملاقاته للخارج الداخل اليه فهو طاهر ، ولو علم بملاقاته له فهو نجس ، ولو لم يعلم بعينه — فتردد بين كونه من المتخلف وكونه من الداخل اليه — فان كان طرفاً لعلم إجمالي جرى عليه حكم الشبهة المحصورة ، وإلا جرى عليه حكم الشبهة البدوية الآتي في المسألة السابعة (وأما) في صورة الرجوع من الداخل فالمظنون أنه لا كلام في نجاسة الراجع . نعم عن شرح الدروس : أنه قد يقال : « إنه إذا خرج منه دم يحكم بنجاسته ، وإذا لم يخرج ولم يظهر فهو طاهر ، وإن كان في اللحم » ولكنه بعيد جداً وإن كان مقتضى ما عرفت من الاشكال في ثبوت

فالمتخلف من غير المأكول نجس ، على الأحوط (١) .

(مسألة ١) العلقة المستحيلة من المني نجسة (٢) ، من إنسان كان

عموم نجاسة الدم الرجوع فيه الى أصالة الطهارة . نعم في صحيح الشحام : « إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس » ومقتضى ظهوره فى خروج الدم على النحو المتعارف حرمة الذبيحة فى الفرض ، وكونها ميتة .

(١) بل عن الذخيرة ، والكفاية ، والبحار ، وشرح المفاتيح : الظاهر اتفاق الأصحاب على النجاسة . وكأن وجه ذلك ما في محكي المعالم : من اطلاقهم نجاسة الدم سوى المتخلف فى الذبيحة . وأن المتبادر من الذبيحة خصوص المأكولة . لكن التبادر غير ظاهر إلا أن يكون من جهة استدلال بعضهم على طهارة المتخلف بالسيرة ، وأدلة نفي الحرج ، وحل الذبيحة ، لعدم اطراد الوجوه المذكورة في غير المأكول . بل عدم اطرادها في الجزء غير المأكول كالطحال من الذبيحة المأكولة ، لكنه معارض باستدلال بعضهم على طهارته بعدم كونه مسفوحاً ، لعدم الفرق فى ذلك بين المأكول وغيره مطلقاً . ولذا نسب شيخنا الأعظم (ره) الطهارة في الجزء غير المأكول الى ظاهر الأصحاب ، فلا يبعد الحكم بالطهارة فى المقام — كما عن كشف اللثام والعلامة الطباطبائي (ره) في منظومته — بل فيها نسبة الطهارة فيه الى المعظم ، لما عرفت من عدم ثبوت عموم نجاسة الدم ، والأصل الطهارة المعتضد بخلو النصوص من التعرض للنجاسة — مع أنها مما يغفل عنها ، لكون المرتكز عرفاً أن تذكية غير المأكول بحكم تذكية المأكول فى طهارة المتخلف ، وأنهما سواء في ذلك .

(٢) إجماعاً محكياً عن الخلاف ، وتبعه عليه كثير ممن تأخر عنه ، بل في الجواهر : « لم يعرف من جزم بالطهارة إلا صاحب الحدائق » نعم تأمل فيه جماعة كالشهيد فى الذكرى ، والأردبيلي وكاشف اللثام . وفي المعتبر استدل

على النجاسة بأنها — يعني العلقة — دم حيوان له نفس ، ورده جماعة بأن تكوّنه في الحيوان لا يستلزم كونه جزءاً منه ، بل فى كشف اللثام : « منع بعضهم الدخول فى اسم الدم عرفاً خصوصاً التي في البيضة » لكنه — كما ترى — خلاف النظر العرفي ، غاية الأمر أنها عندهم دم غليظ . وأما ما ذكره الجماعة فمبني على كون المراد من دم الحيوان ذي النفس ما يكون جزأه ، فالاضافه من قبيل إضافة الجزء الى الكل . أما لو أريد ما يعم المتكون فيه فلا تتجه ، والمعنى الأول وإن كان أظهر من العبارة المذكورة ، لكن إجماع الخلاف على النجاسة ، وقبول من تأخر عنه له ، يدل على أن المراد منه المعنى الثاني . ويشهد لذلك ما عن الخلاف : من الاستدلال على النجاسة — مضافاً الى إجماع الفرقة — بأن ما دل على نجاسة الدم دل على نجاسة العلقة . فانه لو لا أن يكون المراد ما ذكرنا من المعنى لم يكن الاستدلال متجهاً كما لا يخفى . لكن يشكل الحكم بالنجاسة بعدم ثبوت عموم النجاسة لدم ذي النفس ، فضلا عن الدم المتكون فيه ، وإجماع الخلاف لا يبعد أن يكون مستنده دعوى عموم النجاسة له ، كما يظهر من استدلاله عليه به ، وأشكل من ذلك ما في المعتبر ، والتذكرة ، والقواعد وعن النافع ، والجامع ، وكشف الرموز ، وغيرها : من الحكم بنجاسة علقة البيضة . فانه يتوقف على عموم النجاسة لما يكون مبدأ لشيء حيوان ذي نفس وإن لم يكن جزءاً منه ، ولا متكوناً فيه ، فان علقة البيضة تتكون فيها غالباً بعد خروج البيضة من الحيوان ، فان ثبوت مثل هذا العموم كما ترى ، وإن كان ظاهر استدلال المعتبر على النجاسة فيها بأنها من الدم النجس ظاهر في ذلك . ولكنه غير واضح .

﴿ وبالجملة ﴾ الظاهر من دم الحيوان ذي النفس الذي هو موضوع النجاسة — بناءً عليه — هو ما يعد جزءاً منه ، والبناء على نجاسة العلقة المستحيلة من المني

أو من غيره ، حتى العلقة في البيض ، والأحوط الاجتناب (١) عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض ، لكن إذا كانت في الصفار وعليه جلدة رقيقة ، لا ينجس معه البياض إلا إذا تمزقت (٢) الجلدة .

يتوقف على ارادة مطلق ما يتكون في الحيوان ، والبناء على نجاسة علقة البيضة أيضاً يتوقف على ارادة الأعم منه ومما يكون مبدأ نشء الحيوان ، وفتوى الشيخ بحل علقة البيضة الملزومة للقول بالطهارة فيها تنافي المعنى الأخير ، وفتوى الجماعة بنجاستها تقتضي ارادته ، فالقرائن على كل من المعنيين متدافعة ، وأدلة النجاسة في نفسها قاصرة عن شمول ذلك كله ، كما عرفت آنفاً . وعليه يشكل التمسك بها في كل من العلقتين . وأما إجماع الخلاف فيشكل الاعتماد عليه ، لما عرفت من الظن بمستنده الذي لم يثبت . وعلى هذا فالبناء على النجاسة في كل من العلقتين غير ظاهر وإن كان هو الموافق لمذاق المتشرعة .

(١) فانه — وإن لم يتضح دليل على النجاسة من إجماع أو غيره ، لقصور أدلة النجاسة عن شمولها ، فان دم الحيوان ذي النفس — على أي معنى من المعاني الثلاثة المتقدمة حمل — لا يشملها ، ولو أريد منه ما يكون منسوباً الى الحيوان — ولو بلحاظ كون أصله متكوناً في جوف الحيوان ولو لم يكن جزءاً منه — كان شاملا لها ، إلا أنه مما لا يمكن الالتزام به — غير أن الطهارة خلاف ذوق المتشرعة ، وإلا فأصل الطهارة محكم بلا شبهة .

(٢) فينجس البياض من ملاقاة الصفار المتنجس بملاقاة الدم . لكن في المستند : استشكل في تنجس الصفار . وكأنه لأن الغلظ والكثافة الموجودين فيه يمنعان من سراية النجاسة الى تمام أجزائه ، وسيأتي تحقيق ذلك في شرائط التنجيس . نعم من المحتمل أن يكون على النقطة غشاء يمنع من سراية نجاستها الى الصفار ، فيتعين الرجوع الى أصالة الطهارة .

(مسألة ٢) المتخلف في الذبيحة وإن كان طاهراً لكنه حرام (١) إلا ما كان في اللحم مما يعد جزءاً منه (٢) .

---

(١) في الحدائق : « انه طاهر حلال من غير خلاف يعرف ، واستدل له — مضافاً الى اتفاق الأصحاب من غير خلاف ينقل — بما دل على حصر المحرمات فى الآيات المستلزم للطهارة . لأنه متى كان حلالا كان طاهراً . وبالروايات الدالة على عدّ محرمات الذبيحة ولم تذكره منها ، وإن كانت الدلالة لا تخلو من ضعف مع اعتضاد ذلك بأصالة الطهارة » (أقول) المراد من آية الحصر قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً ... » الآية . فان مقتضى الحصر حلّية غير المسفوح ، ومنه المتخلف . وفيه انه لو تم ذلك لحل كل دم غير مسفوح ، ولا يختص بالمتخلف وهو مما لم يقل به أحد ، والوجه فيه عموم تحريم الدم فى الآيات والروايات ، والحصر المذكور لابد من توجيهه ، ضرورة كثرة المحرمات المطعومة من الحيوانات فضلا عن غيرها ، فلو بني على عمومه لزم التخصيص المستهجن . فاما أن يحمل على الاضافي أو على زمان نزول الآية — كما قيل — أو غير ذلك من وجوه الجمع . ومن ذلك يظهر الاشكال فى التمسك بمفهوم الوصف — مع أن التحقيق عدم حجية مفهوم الوصف ، ولعل النكتة في التقييد بالمسفوح كثرة الابتلاء به في الجاهلية — مضافاً الى النصوص الكثيرة المتضمنة لذكر محرمات الذبيحة وقد عدّ فيها الدم ، وعقد لها في الوسائل باباً طويلا فراجع . وحمل الدم فيها على ما يخرج بالذبح خلاف إطلاقها . وأشكل من ذلك ما ذكره فى الفرع الأول من فروع المسألة من حلية العلقة حتى التي في البيضة ، لعدم كونها من المسفوح .

(٢) بأن يكون مستهلكا عرفاً في اللحم ، والأظهر حلية ما جرت السيرة على أكله مع اللحم تبعاً ، مما يحتاج فى تخليصه من اللحم الى عمل وعناية من غسل

(مسألة ٣) الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دماً نجس ، كما (١) في خبر فصد (٢) العسكري — صلوات الله عليه — وكذا إذا صب عليه دواء غيّر لونه الى البياض .

(مسألة ٤) الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس ، ومنجس (٣) للبن .

(مسألة ٥) الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح ويكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر (٤) ، ولكنه لا يخلو عن إشكال .

وعصر ونحوهما ، وإن لم يكن مستهلكاً في اللحم .

(١) كأنه لاطلاق بعض النصوص الواردة في بعض الموارد الخاصة ، وترك الاستفصال في بعض آخر . وبضميمة عدم القول بالفصل تثبت النجاسة على وجه العموم — مضافاً الى إطلاق معاقد الاجماع على نجاسة الدم الشامل للأبيض والأصفر وغيرهما .

(٢) روى في الوسائل حديثاً في ذلك عن الكافي . وفي البحار حديثاً آخر عن الخرائج والجرائح ، روى في الوسائل بعضه ، وفي الأول : « خرج دم أبيض كأنه الملح » وفي الثاني : « كاللبن » فراجع .

(٣) لأنه دم مسفوح من حيوان ذي نفس ، غاية الأمر أنه لضعف آلة الافراز يحصل الاختلاط . وعليه ينجس اللبن بملاقاته له في الخارج .

(٤) كما لم يستبعده في الجواهر ، وجزم به في كشف الغطاء . ولكنه غير ظاهر — كما قيل — فان دم الجنين لا يدخل في المتخلف في الذبيحة المستثنى من الدم النجس (وكون) المراد من الذبيحة مطلق المذكى ، ولذا يشمل المذكى بالنحر (مسلّم) ولا يجدي في المقام ، لأن طهارة المتخلف موضوعها المتخلف بعد خروج الدم من المذكى ، وهو مفقود في الجنين إلا بعد ذبحه وخروج دمه . ولذا قال المصنف (ره) : « ولكنه لا يخلو عن إشكال » إلا أن يدفع

(مسألة ٦) الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال ، وإن كان لا يخلو عن وجه (١) . وأما ما خرج منه فلا إشكال في نجاسته .

(مسألة ٧) الدم المشكوك في كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة (٢)

بفقد العموم الدال على نجاسته . والاجماع عليها غير ثابت بنحو يشمل المقام ، الذي نص بعضهم على طهارته ، والأصل يقتضي الطهارة . ولأنه لو بني على نجاسة دمه المتخلف بطل الانتفاع به غالباً ، وهو خلاف ظاهر الأدلة ، بل خلاف المقطوع به منها .

(١) الكلام فيه هو الكلام في دم الجنين .

(٢) قد عرفت أنه لا عموم لفظي يدل على عموم نجاسة الدم ، وأن العمدة فيه الاجماعات المدعاة على عموم نجاسة دم الحيوان من ذي النفس السائلة في الجملة ، فاذا شك في الدم أنه دم حيوان أو غيره ، أو علم أنه دم حيوان وشك في أنه دم ذي نفس سائلة أو غيره ، فلما لم يحرز عنوان العام الذي هو شرط في التمسك به — إجماعاً — كان المرجع فيه أصالة الطهارة . وأولى منه بذلك ما شك في كونه دماً أو صبغاً . وقد يدعى كون الأصل النجاسة فيما أحرز أنه دم وإن لم يعلم أنه من حيوان أو من ذي النفس ، لما في موثقة عمار المتقدمة من قوله (ع) : « فان رأيت في منقاره دماً فلا تشرب ولا تتوضأ » لكن عرفت في أول المبحث أن الرواية في مقام جعل الحكم الظاهري للسؤر عند الشك في نجاسته وطهارته ، للشك في وجود الدم على منقار الطائر وعدمه ، بعد المفروغية عن نجاسة الدم . كما يشهد به كون السؤال فيها عن سؤر السباع من الطير التي تأكل الميتة ، وليست في مقام جعل الحكم الظاهري بنجاسة الدم الذي يكون على منقار الطير مع الشك في كونه من الدم الطاهر أو النجس . هذا مضافاً

كما أن الشيء الأحمر الذي يشك في أنه دم أم لا كذلك . وكذا إذا علم أنه من الحيوان الفلاني ولكن لا يعلم أنه مما له نفس أم لا كدم الحية والتمساح . وكذا إذا لم يعلم أنه دم شاة أو سمك . فاذا رأى في ثوبه دماً لا يدري أنه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة . وأما الدم المتخلف في الذبيحة إذا شك في أنه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته — عملاً بالاستصحاب — (١) وإن كان لا يخلو عن إشكال (٢) . ويحتمل التفصيل بين

الى معارضتها بذيلها المروي في الاستبصار ، بل وفي الفقيه — كما قيل — في ماء شربت منه دجاجة : « إن كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب وإن لم يعلم أن في منقارها قذراً توضأ منه واشرب » وكما يمكن تخصيص الثانية بغير الدم ، يمكن تقييد الأولى بصورة العلم بنجاسة الدم ، وحيث لا مرجح يكون الصدر بمنزلة المجمل ، والمرجع عموم قاعدة الطهارة . بل لعل تقييد إطلاق الصدر — لكونه أحوالياً — أولى من تقييد إطلاق الذيل ، لكونه أفرادياً .

(١) كأنه يريد استصحاب النجاسة الثابتة قبل التذكية ، إذ الشك يكون في ارتفاع النجاسة بصيرورة الدم من المتخلف .

(٢) لعدم وضوح الدليل على نجاسة الدم الموجود في الجسد قبل التذكية ، وكذا نجاسة بقية الأعيان من البول والمني والغائط ، كما أشرنا الى ذلك في المسألة الأولى من مبحث نجاسة البول . نعم قد يظهر من كلماتهم الاجماع عليها ، ولكن الاعتماد عليه مشكل ، لاحتمال كون مستنده عدم الفرق في مرتكز العرف بين الخارج والداخل ، فيتعدى من مورد الأدلة — وهو الخارج — الى الآخر لكنه غير ظاهر ، ولا سيما في مثل الدم الذي هو ما دام في الباطن له نحو من الحياة ، وبه قوام الحياة البشرية ، وأنه غذاء الجنين في بطن أمه ، ولأن البناء على ذلك يستلزم البناء على مطهرية التخلف ، وهو مما لا يوافق الارتكاز

ما إذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لأصالة عدم الرد (١) وبين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علوّ فيحكم بالنجاسة ، عملا بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف .

العرفي ، وكذا لا يوافق الارتكاز بناؤهم على عدم نجاسة ما يلاقيه من الداخل ، فالارتكاز متدافع ، فلا مجال للعمل به ، بل ما في كشف الغطاء : من قوله (ره) : « والأقوى أن المني ، والدم ، والبول ، والغائط ، محكوم بنجاستها مع استمرارها في الباطن ، انتقلت عن محالها أو لا ، لكنها لا تؤثر تنجيساً في الباطن . . . » الخ . يشعر بوجود الخلاف فى نجاستها فى الداخل . اللهم إلا أن يكون نظره فى قوله : « الأقوى » الى الحكم الأخير ، ويحتمل أن يكون وجه الاشكال فى المتن احتمال تبدل الموضوع المانع من جريان الاستصحاب ، ويحتمل أن يكون وجه الاشكال لزوم الرجوع الى الأصول الموضوعية — كما سيذكره (ره) — وهذا الاحتمال هو الأظهر فى العبارة .

(١) لا يخفى أن اشتراط خروج الدم فى طهارة الدم المتخلف ليس على حد اشتراط عدم رد النفس . فان الأول إذا انتفى انتفت طهارة المتخلف بالمرة ، بخلاف الثاني ، فانه لو انتفى بقي المتخلف على طهارته ، ويكون النجس الدم الراجع لا غير . وعليه إذا شك في نجاسة الدم للشك فى تحقق الخروج فالشبهة بدوية ، للشك في تحقق شرط الطهارة ، فأصالة عدم الخروج محكمة ، لأنها أصل سببي موضوعي ، فيقدم على قاعدة الطهارة ، أو استصحاب النجاسة المتقدم ، لأنه أصل حكمي مسببي ، وإذا شك في نجاسة الدم للشك في تحقق الرد ، فقد علم بوجود الدم الطاهر ، واحتمل وجود الدم النجس ، فالشك فى نجاسة دم معين ناشىء من الشك فى أنه الدم الطاهر المعلوم ، أو النجس المشكوك ، وأصالة عدم الرد لا تصلح لتعيين حال الدم المعين إلا بناء على الأصل المثبت ، فيتعين الرجوع

(مسألة ٨) إذا خرج من الجرح أو الدمّل شيء أصفر يشك في أنه دم أم لا محكوم بالطهارة (١) . وكذا إذا شك من جهة الظامة أنه دم أم قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام (٢) .

(مسألة ٩) إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة (٣) .

(مسألة ١٠) الماء الأصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر ، إلا إذا علم كونه دماً ، أو مخلوطاً به (٤) ، فانه نجس إلا إذا استحال جلداً .

الى الأصل الحكمي ، وهو ، إما استصحاب النجاسة المتقدم ، أو أصالة الطهارة . ثم إنه قد يشكل جريان أصالة عدم الخروج فى الفرض الأول ، بأن الخروج لم يذكر فى القضية الشرعية شرطاً للطهارة ، كي يكون مجرى للأصل الشرعي ، بل القدر الثابت من الاجماع ، والسيرة ، وغيرهما ، طهارة المتخلف بعد خروج الدم على النحو المتعارف ، أما كون الخروج شرطاً شرعياً ، أو أنه ملازم للشرط فغير معلوم . ومن ذلك يظهر أنه إن تم استصحاب النجاسة ، فهو المرجع فى الفرضين ، ويتعين البناء على النجاسة فيهما ، وإن أشكل بما سبق ، فالمتعين البناء على الطهارة ، لقاعدة الطهارة .

(١) لقاعدة الطهارة كما تقدم .

(٢) كما في سائر الشبهات الموضوعية ، لاطلاق أدلة الأصول الجارية فيها . نعم قيل بوجوبه فى موارد خاصة ، لقيام دليل عليه بالخصوص .

(٣) لما سبق .

(٤) يعني بنحو يكون ماءً ودماً ، لا بنحو يكون الدم مستهلكا عرفاً ، فيصدق عليه أنه ماء أصفر ، وإن كان حدوث الصفرة فيه لملاقاته للدم ، فان الملاقاة فى الداخل لا توجب النجاسة ، وفي الخارج لا ملاقاة للدم — عرفاً —

(مسألة ١١) الدم المراق في الأمراق حال غليانها نجس ، منجس(١) ، وإن كان قليلا مستهلكا ، والقول بطهارته (٢) بالنار — لرواية ضعيفة — (٣)ضعيف .

كما هو المفروض . ومجرد تغير المائع بلون الدم لا دليل على أنه يوجب النجاسة في أمثال المقام ، مما كانت الملاقاة في الباطن ، وكذا تغيره بريحه أو طعمه أو بغيره من النجاسات الداخلية مع كون الملاقاة في الداخل .

(١) لقاعدة سراية النجاسة الى الملاقي للنجس — مع شهادة بعض النصوص بها في خصوص الدم في الجملة .

(٢) كما عن المفيد ، والشيخ في النهاية ، والقاضي ، والديلمي . مع التقييد بالقليل في كلام النهاية ، والقاضي .

(٣) رواها الشيخ (ره) عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن يعقوب بن يزيد ، عن الحسن بن المبارك ، عن زكريا بن آدم : « قال سألت أبا الحسن(ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير . قال عليه السلام : يهراق المرق ، أو يطعمه أهل الذمة ، أو الكلب ، واللحم اغسله وكله . قلت : فان قطر فيه الدم ؟ قال (ع) : الدم تأكله النار إن شاء الله » ورواها الكليني عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن موسى ، عن الحسين بن المبارك ، عن زكريا بن آدم . وضعف الطريقين كان بابن المبارك سواء أكان الحسن — كما في بعض نسخ التهذيب — أم الحسين — كما في بعض آخر وفي الكافي — : فان الأول مهمل ، والثاني لم يتعرض له بمدح أو قدح . غير أن له كتاباً رواه البرقي عن أبيه عنه . وفي المختلف طعن في سند الرواية : بأن محمد بن موسى ، إن كان ابن عيسى السمان فقد طعن فيه القميون ، وتكلموا فأكثروا فيه قاله ابن الغضائري . انتهى . لكن طريق الشيخ (ره) ليس فيه محمد بن موسى . وروى الكليني عن أبي علي الأشعري ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن محمد بن

اسماعيل ، عن علي بن النعمان ، عن سعيد الأعرج : « قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قدر فيها جزور وقع فيها أوقية من دم أيؤكل ؟ قال (ع) : نعم فان النار تأكل الدم » ورواه الصدوق باسناده عن سعيد الأعرج . وفي المختلف : « ان سعيد الأعرج لا أعرف حاله ، والاحتجاج يتوقف على معرفة عدالته » وكأنه الى ذلك أشار في الدروس قال : « ولو وقع دم نجس في قدر تغلي على النار غُسل الجامد وحُرم المائع عند الحليين . وقال الشيخان يحل المائع إذا علم زوال عينه بالنار وشرط الشيخ قلة الدم ، وبذلك روايتان لم يثبت صحة سندهما مع مخالفتهما للأصل » (أقول) : قد نص النجاشي والروضة على وثاقة سعيد بن عبد الرحمن الأعرج ، والذي يظهر من جملة من القرائن أنهما واحد ، فان الفهرست اقتصر على ذكر سعيد الأعرج ، ورجال الشيخ على ذكر سعيد بن عبد الرحمن ، ولو كانا متغايرين لزم ذكرهما معاً في كل من الكتابين — مضافاً الى وحدة الراوي عنهما ، وهو صفوان ، والمروي عنه ، وهو أبو عبدالله (ع) والى أن الصدوق روى هذه الرواية عن سعيد الأعرج ، ولم يذكر طريقه اليه ، وإنما ذكر طريقه الى سعيد بن عبدالله الأعرج ، وهو ابن عبد الرحمن — كما ذكره النجاشي والعلامة وابن داود وغيرهم — ولأجل ذلك صحح الرواية المذكورة جمع كثير من الأعاظم ، بل من ذلك تظهر صحة حديث سعيد الأعرج . وفي كتاب علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال : « سألته عن قدر فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية دم . فقال (ع) : إذا طبخ فكل فلا بأس » فالرواية الدالة على هذا القول ليست ضعيفة . نعم يمكن المناقشة في دلالة الصحيح المذكور بعدم ظهوره في كون السؤال عن الدم النجس ، وأنه ينجس ما في القدر إذا كان يغلي ، بل من الجائز أن يكون السؤال من حيث حرمة أكل الدم الطاهر ، ومثلها رواية ابن جعفر .

(مسألة ١٢) إذا غرز إبرة ، أو أدخل سكّيناً في بدنه ، أو بدن حيوان فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فطاهر ، وإن علم ملاقاته ، ، لكنه خرج نظيفاً فالأحوط الاجتناب عنه (١) .

(مسألة ١٣) إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته ، بل جواز بلعه . نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فالأحوط الاجتناب عنه ، والأولى غسل الفم بالمضمضة أو نحوها .

(مسألة ١٤) الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن إن لم يستحل وصدق عليه الدم نجس ، فلو انخرق الجلد ووصل الماء اليه تنجس ، ويشكل معه الوضوء (٢) أو الغسل ، فيجب إخراجه إن لم يكن حرج ، ومعه يجب أن يجعل (٣) عليه شيئاً مثل الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل . هذا إذا علم أنه دم منجمد ،

نعم لا مجال لهذه المناقشة فى رواية زكريا بن آدم ، لأن قرينة السياق فيها تأبى ذلك ، كما أن الظاهر أنها هي المعتمد للشيخ والقاضي ، لا الصحيح ، بقرينة تقييد الحكم بالدم القليل المفهوم من قول السائل : « قطر فيه الدم » الذي لا يصدق على الأوقية . وكيف كان فالروايات المذكورة — لو صح سندها وتمت دلالتها — لا مجال للعمل بها ، لأن مضمونها من المستنكرات الواضحة عند المتشرعة . وهذا هو العمدة فى سقوطها عن الحجية ، لا إعراض المتأخرين عنها ، لأن عمل القدماء أولى بالعناية من إعراض المتأخرين ، ولا سيما مع بيان وجه الاعراض من ضعف السند ، وظهور الخطأ فيه ، كما عرفت .

(١) تقدم الكلام فيه في المسألة الأولى من نجاسة البول ، وكذا الكلام في المسألة الآتية . ولو قلنا بعدم نجاسة الدم في الداخل فلا إشكال .

(٢) لاحتمال وجوب غسل ما تحته وهو حائل .

(٣) يأتي إن شاء الله فى وضوء الجبائر الاشكال فى الاجتزاء بذلك إذا

وإن احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض — كما يكون كذلك غالباً — فهو طاهر (١) .

(السادس والسابع) الكلب والخنزير(٢) البريان ، دون البحري منهما(٣) .

كانت الخرقة الموضوعة لا تعد جزءاً من الحاجب الذي لا تمكن إزالته .

(١) لكن إذا بني على ما تقدم من وجوب وضع شيء عليه إذا كان دماً ، يجب عليه الجمع بين غسله في الوضوء أو الغسل وبين وضع شيء عليه ، والمسح على الجبيرة ، للعلم الاجمالي بوجوب أحد الأمرين .

(٢) إجماعاً كما عن الغنية ، والمعتبر ، والمنتهى ، والتذكرة ، والذكرى والدلائل ، وكشف اللثام ، وغيرها . والنصوص به مستفيضة ، بل لعلها في الأول متواترة ، ففي بعضها : الأمر بغسل الثوب الملاقي له برطوبة . وفي آخر: أنه رجس نجس . وفي ثالث : هو نجس — يقولها ثلاثاً — وفي رابع : الأمر بغسل الاناء الذي يشرب منه . وفي خامس : لا والله إنه نجس لا والله إنه نجس . وفي سادس : النهي عن الشرب من سؤره . وفي سابع : الأمر بغسل اليد عند مسه . . . الى غير ذلك . وفي الثاني : ورد الأمر بغسل الاناء الذي يشرب منه سبع مرات . والأمر بغسل الثوب الذي يصيبه فيكون فيه أثر . والأمر بغسل اليد عند مس شعره . . . الى غير ذلك . وما يظهر من بعض النصوص من طهارتها مؤول أو مطروح ، لمخالفته للاجماعات السابقة . وما عن الصدوق (ره) : من التفصيل بين كلب الصيد وغيره ، فيجب غسل الملاقي للثاني برطوبة ، ويجب رشه بالماء في الأول . ضعيف ، فانه — مع كونه خلاف اطلاق الأدلة — خلاف حسنة ابن مسلم : «عن الكلب السلوقي . قال (ع) : إذا مسسته فاغسل يدك»

(٣) عن المشهور (إما) لكونها حقيقة في خصوص البري منها — كما عن جماعة — وهو الأظهر ، فيجب حمل النصوص عليه (وإما) للانصراف

وكذا رطوباتها ، وأجزاؤها (١) ، وإن كانت مما (٢) لا تحله الحياة كالشعر ، والعظم ، ونحوهما . ولو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر ، فتولد منهما ولد ، فان صدق عليه اسم أحدهما تبعه (٣) ، وإن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الأخر ، أو كان مما ليس له مثل في الخارج ، كان طاهراً (٤) ، وإن كان الأحوط الاجتناب (٥) عن المتولد منهما ، إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة .

اليه دون البحري وإن كان حقيقة فيهما على الاشتراك اللفظي — كما فى المنتهى في الكلب — أو على الاشتراك المعنوى — كما هو المنسوب الى المشهور فيهما — وما عن الحلي من عموم النجاسة للبحري ضعيف .

(١) لدخولها فى معاقد الاجماعات ، وظاهر النصوص .

(٢) على المشهور . بل لم يُعرف الخلاف فيه إلا عن السيد ، وجده الناصر ، فذهبا الى طهارتها . وعن البحار متابعتهما في ذلك ، لصحيح زرارة : « عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر أيتوضأ من ذلك الماء؟ قال (ع) : لا بأس » وقريب منه موثق ابنه ، ولعمومات طهارتها من الميتة الشاملة لها منهما ، ولما عن الأول من حكاية الاجماع على الطهارة ، ومن دعوى نفي الجزئية ، وفيه أن الصحيح والموثق — مع أنهما غير ظاهرين في المدعى — أخص منه . وعمومات طهارتها من الميتة ظاهرة في نفي نجاسة الموت لا مطلقاً ، ونفي الجزئية والاجماع ممنوعان .

(٣) لاطلاق دليل نجاسة المتبوع منهما .

(٤) لاطلاق دليل طهارة المتبوع لو كان ، ولأصالة الطهارة لو لم يكن ، أو لم يكن له مثل أصلا .

(٥) لامكان دعوى كون المرجع فيه استصحاب النجاسة الثابتة له قبل ولوج الروح فيه ، باعتبار كونه جزءاً من الأم ، وهو مقدم على أصالة الطهارة ،

بل الأحوط الاجتناب (١) 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 منهما اسم الشاة ، فالأحوط الاجتناب عنه ، وإن لم يصدق عليه اسم الكلب

ومجرد ولوج الروح فيه لا يوجب تعدد الموضوع — عرفاً — كما تقدم نظيره . ومنه يظهر الاكتفاء في نجاسة الولد بنجاسة الأم ، كما يظهر أيضاً اطراد الحكم فيما لو صدق عليه أحد الحيوانات الطاهرة ، إذا لم يكن لدليل طهارته إطلاق يشمل الولد المذكور . هذا ولكن عرفت الاشكال في جزئية الجنين للأم ، فدليل نجاستها لا يقتضي نجاسته ، فلا مجال للاستصحاب ، ليحكم على أصالة الطهارة . وعن جماعة — منهم الشهيدان والمحقق الثاني — نجاسة المتولد منهما معاً مطلقاً ، ومال اليه شيخنا الأعظم (ره) لعدم خروجه عن حقيقتهما وإن كان مبائناً لهما في الصورة ، أو للعلم بوجود مناط النجاسة فيه (وفيه) أن الأول — لو سلم — لا يقتضي ثبوت النجاسة ، لأنها ليست تابعة للحقيقة في نظر العقل ، ولذا بني على الفرق بين البول والبخار المتصاعد منه ، مع اتحادهما في الحقيقة ، كما لا يظن أيضاً الالتزام بطهارة الكلب المتولد من طاهرين ، والعلم بوجود مناط النجاسة ممنوع جداً .

(١) وجه الاحتياط ظاهر ، لو كان أحدهما الأم ، لاحتمال الجزئية منها — كما تقدم — بل بالنسبة الى السطح الظاهر قد يجري استصحاب النجاسة — بناء على نجاسة بدن الحيوان — لأنه يخرج متلوثاً برطوبة الأم ، ويشك في طهارته بزوال عين النجاسة ، فيرجع الى استصحاب النجاسة . لكنه — بناء على ثبوت النجاسة العرضية للنجس بالذات — يكون من استصحاب الكلي من القسم الثالث ، وبناء على عدمها ، يكون من القسم الثاني ، ويتوقف جريانه على ثبوت الحكم للكلي لا للفرد ، وإلا كان من استصحاب الفرد المردد

(الثامن) الكافر بأقسامه (١)

فتأمل جيداً . أما لو كان الأب فالاحتياط غير ظاهر ، إلا من جهة احتمال جريان استصحاب النجاسة الثابتة له حين كان علقة ، لكنه لو تم لم يفرّق بين أن يصدق عليه الطاهر وعدمه . نعم يمكن الفرق بين أن يكون الطاهر الصادق عليه مما ثبتت طهارته بدليل مطلق وغيره ، ففي الأول يرجع الى إطلاق الطهارة ، وفي الثاني الى استصحاب النجاسة ، وكيف كان يشكل الاستصحاب المذكور بتعدد الموضوع — عرفاً — للاستحالة .

(١) إجماعاً محكياً في جملة من كتب الأعيان ، كالناصريات ، والانتصار ، والغنية ، والسرائر ، والمعتبر ، والمنتهى ، والبحار ، والدلائل ، وكشف اللثام ، وظاهر التذكرة ، ونهاية الأحكام — على ما حكي عنها — بل عن التهذيب إجماع المسلمين ، لكن القول بالطهارة هو المعروف عند المخالفين . وكيف كان فاستدل للنجاسة بقوله تعالى : « إنما المشركون نجَس فلا يقربوا المسجد الحرام ... » الآية . لكن استشكل فيه (تارة) بأن النجس مصدر ، ولا يصح حمله على العين إلا بتقدير (ذو) ويكفي في الاضافة التي تحكيها (ذو) أدنى ملابسة — ولو من جهة النجاسة العرضية الحاصلة لهم من مباشرتهم للأعيان النجسة — فلا تدل على النجاسة الذاتية (وفيه) كما في المعتبر وغيره أنه يصح حمل المصدر على العين للمبالغة نحو (زيدٌ عدلٌ) وهو وإن كان مجازاً لكنه أقرب من التقدير — مضافاً الى أن المحكي عن جماعة من أهل اللغة — كما صرّح به في القاموس — أن النجس ـ بالفتح ـ وصف كالنجس ـ بالكسر ـ وهو ضد الطاهر . فيصح حمله على العين على الحقيقة ، بدون شائبة تجوّزٍ ، ولو سلم أن المراد (ذو نجاسة) أمكن الاستدلال باطلاقه على النجاسة الذاتية ، إذ النجاسة العرضية إنما تكون بملاقاة الأعيان النجسة مع عدم استعمال المطهر ، فاطلاق كونهم ذا نجاسة — حتى

مع عدم ملاقاة الأعيان النجسة ، ومع استعمال المطهر — يدل على كون النجاسة ذاتية بالالتزام (وأخرى) بأن لفظ النجس ـ بالفتح ـ لم يثبت كون المراد منه النجس بالمعنى الذي هو محل الكلام ، لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، فمن الجائز أن يكون المراد منه معنى آخر غيره ، بل ذكر بعض أهل اللغة : أن النجس : المستقذر . وبعضهم : أنه ضد الطاهر . ومرادهم من الطهارة المعنى اللغوي ، وهو غير الطهارة الشرعية . وهذا الاشكال ذكره جماعة منهم الأردبيلي في شرح الارشاد ، وتلميذه في المدارك ، وتلميذه في الذخيرة ، وغيرهم (وأجيب عنه) بأن الحمل على النجس العرفي — مع أنه خلاف وظيفة الشارع ، وأنه مخالف للواقع في كثير من المشركين ، وأنه لا يختص بهم بل يشاركهم فيه غيرهم من المسلمين — أنه لا يناسب الحكم المفرّع عليه ، ومثله حمله على الخباثة النفسانية — كالحدث — فانها وإن صح التعبير عنها بالقذارة ، وعبر عن ضدها بالطهارة ، لكنها قائمة بالنفس ، فانها منقصة في النفس ، وظاهر الآية الشريفة نجاسة البدن — أعني الهيكل الخاص — فيتعين حملها على ثبوت القذارة في البدن على نحو ما ورد في الكلب وغيره من النجاسات العينية الجعلية (واحتمال) إرادة معنى آخر غير ما ذكر ، فيراد منه نوع خاص من الخباثة قائم بالبدن غير النجاسة ، وغير الخباثة المرادة من قوله تعالى : « وحرّم عليكم الخبائث » — مع أنه خلاف أصالة وجوب حمل اللفظ على أقرب المعاني المجازية بعد تعذر الحقيقة — (بعيد جداً) لعدم معهودية ذلك ، ولو جاز التشكيك المذكور في الآية لجاز مثله فيما ورد في الكلب : من أنه نجس . لعين ما ذكر في تقريب الاشكال ، ولم يحتمله أحد ، بل عدّ التعبير المذكور من أصرح التعبيرات عن النجاسة . والعمدة في ذلك أن الحقيقة الشرعية ، وإن لم تثبت ، لكن الاستعمال الشرعي في تلك المفاهيم ثابت ، ولأجله جرت الاستعمالات عند المتشرعة عليه حتى صارت حقيقة عند

المتشرعة ، فيكون المفهوم عند المتشرعة هو المراد من اللفظ . وكذا الكلام في أمثال المقام من الألفاظ المستعملة في لسان الشارع إذا تعذر حملها على المعنى العرفي ، فانها تحمل على المفهوم عند المتشرعة ، وإن كان في الأزمنة المتأخرة . ولو لا ذلك كان الحمل على الخباثة النفسانية أقرب (واستشكل فيه ثالثاً) بأن مفاد الآية أخص من المدعى ، لاختصاصه بالمشرك . وأجيب بأن الدليل يتم بضميمة عدم القول بالفصل . لكنه خروج عن التمسك بالآية ، أو بضميمة ما دل على كون اليهود والنصارى مشركين من قوله تعالى : « وقالت اليهود عزير . . . الى قوله تعالى : سبحانه عما يشركون » ويُشكل بأن نسبة الاشراك اليهم ليست على الحقيقة ، فان ذلك خلاف الآيات ، والروايات ، وخلاف المفهوم منها عند المتشرعة والعرف ، فيتعين حمله على التجوز في الاسناد ، وليس الكلام وارداً في مقام جعل الحكم ، ليؤخذ باطلاق التنزيل كي يثبت حكم المشركين لهم — مع أنه لا يطرد في من لا يقول منهم بذلك ، ولا في المجوس ، ولا في غيرهم من الكفار غير المشركين . واستُدلّ أيضاً على النجاسة بالنصوص الظاهرة في ذلك ، وهي جملة وافرة ، منها مصحح سعيد الأعرج : « سألت أبا عبدالله (ع) عن سؤر اليهودي والنصراني . فقال (ع) : لا » وخبر أبي بصير عن أحدهما (ع) : في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني . فقال (ع) : « من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك » وصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة وأرقد معه على فراش واحد وأصافحه . قال (ع) : لا » ورواية هارون بن خارجة : « قلت لأبي عبدالله (ع) : إني أخالط المجوس فآكل من طعامهم ؟ قال (ع) : لا » . . . الى غير ذلك . وهي وإن كانت واردة في المجوسي ، واليهودي ، والنصراني ، لكن يمكن إثبات الحكم في غيرهم بعدم القول بالفصل ، أو بالأولوية ، وإن كانت قد تشكل

في المحكوم بكفره من فرق المسلمين .

هذا ولكن يعارض النصوص المذكورة نصوص أخرى (منها) ماورد في جواز الصلاة في الثياب التي يعملها المجوس ، وأهل الكتاب ، كصحيح معاوية : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها ؟ قال (ع) : نعم . قال معاوية : فقطعت له قميصاً ، وخطته ، وفتلت له أزراراً ورداء من السابري ، ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار ، فكأنه عرف ما أريد فخرج بها الى الجمعة » ونحوه غيره . وقد عقد لها في الوسائل باباً في كتاب الطهارة . لكن حملها (قده) على صورة عدم العلم بتنجيسهم لها ، وهو غير بعيد ، كما يشهد به ما ذكر في جملة منها : من أنهم يشربون الخمر ، ويأكلون الميتة ، ولا إشكال في نجاستها ، فلو كانت شاملة لصورة العلم بالملاقاة برطوبة كانت دالة على طهارة الميتة والخمر أيضاً ، ويشير الى ذلك ما في صحيح ابن سنان : « سأل أبي أبا عبدالله (ع) وأنا حاضر : إني أعير الذمي ثوباً ، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ، ويأكل لحم الخنزير ، فيرده علي فاغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال أبو عبدالله (ع) : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه » ومن ذلك يظهر عدم دلالة ما تضمن جواز الصلاة في الثوب الذي يُشترى من اليهود والنصارى والمجوس — قبل أن يغسل — على طهارتهم .

(ومنها) ما تضمن جواز مؤاكلتهم مثل صحيح العيص : « سألت أبا عبدالله (ع) عن مؤاكلة اليهود والنصارى والمجوس . فقال (ع) : إن كان من طعامك وتوضأ فلا بأس » ونحوه غيره . ودلالتها على الطهارة أيضاً غير ظاهرة ، لقرب احتمال كون الملحوظ في جهة السؤال مجرد المؤاكلة لا المساورة ،

ولا ينافيه ما ذكر من غسل اليد ، لاحتمال كونه دخيلا فى ذلك بما أنه من آداب الجلوس على المائدة ، لا من حيث كونه دخيلاً في طهارة السؤر .

(ومنها) ما دل على جواز الأكل من طعام أهل الكتاب ، وآنيتهم ، والوضوء من سؤرهم ، كصحيح إسماعيل بن جابر : « قلت لأبي عبدالله (ع) : ما تقول في طعام أهل الكتاب ؟ فقال (ع) : لا تأكله . ثم سكت هنيئة ثم قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة ثم قال : لا تأكله . ثم قال : لا تأكله ولا تتركه تقول إنه حرام ، ولكن تتركه تنزهاً عنه ، إن فى آنيتهم الخمر ولحم الخنزير » .

وخبر زكريا بن إبراهيم : « دخلت على أبي عبدالله (ع) فقلت : إني رجل من أهل الكتاب وإني أسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد فآكل من طعامهم ؟ فقال (ع) لي : يأكلون الخنزير ؟ فقلت : لا ولكنهم يشربون الخمر . فقال (ع) لي : كل معهم واشرب » .

وصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « سألته عن آنية أهل الكتاب فقال (ع) : لا تأكل فى آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » .

وموثق عمار عن أبي عبدالله (ع) : « عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب على أنه يهودي ؟ قال (ع) : نعم . قلت : فمن ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال (ع) : نعم » .

وصحيحة إبراهيم بن أبي محمود : « قلت للرضا (ع) : الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة . قال (ع) : لا بأس تغسل يديها » .

وصحيحته الأخرى : « قلت للرضا (ع) : الخياط أو القصار يكون يهودياً أونصرانياً وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله ؟ قال (ع) : لا بأس » .

وصحيحة علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) وفيها : « وسألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال (ع) : لا إلا أن يضطر اليه » .

ولكن يمكن أن يناقش في صحيح إسماعيل : بأن تكرار النهي عن الأكل ، الدال على مزيد الاهتمام به ، لا يناسبه كونه تنزيهياً ، فبيانه عليه السلام أن النهي تنزيهي مما يوجب الارتياب في وجه الحكم ، ومعه يشكل العمل به . وفي خبر زكريا : بضعف السند وعدم الجابر . وفي صحيح ابن مسلم : بأن الشرطية فيه ليست لها مفهوم . وفي موثق عمار : بأن الحكم فيه يمكن أن يكون مبنياً على عدم انفعال الماء القليل ، فيكون كغيره مما ورد في سائر النجاسات — كما تقدم في ذلك المبحث — فتأمل . وفي صحيحة إبراهيم الأولى : بأن الظاهر أن مورد السؤال فيها قضية خارجية ، لأن الظاهر من قول السائل : « الجارية النصرانية تخدمك » خصوص الجارية المعينة التي كانت تخدم الرضا (ع) ولم يعلم أن هذا الاستخدام كان باختياره ، أو باختيار سلطان الجور بأن كان — سلام الله عليه — مجبوراً على ذلك . فيكون السؤال عن حاله مع هذه الجارية في ظرف اضطراره الى خدمتها ، ولو كان المراد السؤال عن القضية الكلية لكان المناسب التعبير بقوله : الجارية تخدم الانسان . أو تخدمني . كما لعله ظاهر . وحينئذ يشكل الاستدلال بها على ما نحن فيه ، لاجمال الواقعة التي هي موضوع السؤال . وصحيح ابن جعفر (ع) قد تقدم نظيره منه في مبحث انفعال القليل ، ومورده اليد المتنجسة بالجنابة ، ولعل المراد من الضرورة فيهما خصوص التقية التي ترفع الوضع كما ترفع التكليف ، فيكون اليهودي والنصراني طاهرين في حال التقية ، ولا بأس بالالتزام به . نعم تشكل موثقة عمار المتضمنة تغسيل النصراني للمسلم إذا لم يوجد مسلم أو مسلمة ذات رحم ، وتغسيل النصرانية للمسلمة كذلك . فان البناء على وجوب التغسيل بالماء النجس بعيد جداً ، لأنه

يزيد الميت نجاسة ، وحمله على التغسيل بالكثير أبعد . ولأجل ذلك رد الموثقة المذكورة بعضهم لمخالفتها للقواعد . لكن المشهور بين القدماء والمتأخرين العمل بها ، وإن كان الاشكال فيها لا يختص بهذه الجهة ، لأن عبادة الكافر أيضاً باطلة بالاجماع .

وكيف كان نقول : إن أمكن البناء على المناقشات المذكورة في هذه النصوص — ولو للجمع بينها وبين ما دل على النجاسة — فهو المتعين ، وإن لم يمكن ذلك ، لبعد المحامل المذكورة ، وإباء أكثر النصوص عنها ، فالعمل بنصوص الطهارة غير ممكن ، لمخالفتها للاجماعات المستفيضة النقل — كما عرفت — بل للاجماع المحقق — كما قيل — فان مخالفة ابن الجنيد — لو تمت — لا تقدح في الاجماع ، فكم لها منه (ره) من نظير محكي عنه ؟! وما عن ابن أبي عقيل من طهارة سؤر الذمي ، لعله مبني على مذهبه : من عدم انفعال الماء القليل . وما عن المفيد (ره) من التعبير بكراهة سؤري اليهودي والنصراني لعل مراده منه الحرمة ، كما يشهد به — كما قيل — عدم نسبة الخلاف اليه من أحد أتباعه الذين هم أعرف بمذهبه من غيرهم . وما عن الشيخ (ره) في النهاية : من أنه يكره للانسان أن يدعو أحداً من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يده . لعل المراد منه مجرد المؤاكلة لا مع المساورة — كما تقدم احتماله في النصوص — ويشهد لذلك — مضافاً الى ما هو المعروف من أن النهاية مؤلفة من متون الأخبار لا كتاب فتوى — أنه حكي عنه أنه ذكر قبل ذلك بقليل : أنه لا تجوز مؤاكلة الكفار . . . الى أن قال : « لأنهم أنجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم إياه » ﴿ ودعوى ﴾ أن مخالفة الاجماع إنما تقدح في نصوص الطهارة إذا كانت كاشفة عن خلل فيها ، من جهة السند ، أو جهة الصدور ، وهو غير ظاهر في المقام ، فان المذكور في كلام غير واحد أن الوجه

في إعراضهم عنها ترجيح نصوص النجاسة عليها ، لموافقتها للاحتياط وللكتاب ومخالفتها العامة ، فاذا تبين الخطأ فى ذلك ، لأن الرجوع الى المرجحات يكون مع تعذر الجمع العرفي مع أنه ممكن هنا ، بحمل نصوص النجاسة على الكراهة ، كما تقدم فى صحيح إسماعيل بن جابر ﴿ مندفعة ﴾ بأن ذلك الخطأ لو جاز على بعضهم فلا يجوز على جميعهم ، كيف ولم يزل بناؤهم على الجمع العرفي في أمثال المقام — كما يظهر بأدنى تتبع في المسائل الفقهية — فالأشبه أن يكون التعليل بما ذكر من قبيل التعليل بعد الورود ، والعمدة في الحكم عندهم الاجماع ، واحتمال أن هذا الاجماع حدث فى العصر المتأخر عن عصر المعصومين (ع) فلا يقدح بالعمل بنصوص الطهارة بعيد جداً ، فان كثرة الابتلاء بموضوع الحكم مما يمنع التفكيك بين الأزمنة في وضوحه وخفائه ، بحيث يكون بناء أصحاب الأئمة (ع) على الطهارة ، وخفي ذلك على من تأخر عنهم ، فتوهموا بناءهم على النجاسة ، فبنوا عليها تبعاً لهم ﴿ وبالجملة ﴾ الوثوق النوعي المعتبر في حجية الخبر لا يحصل في أخبار الطهارة بعد هذا الاجماع . وأما آية حل طعام أهل الكتاب فلا مجال للاستدلال بها على الطهارة بعد ورود النصوص الصحيحة المفسرة له بالحبوب — مع أن ظهورها في الطهارة غير ظاهر ، لأن الظاهر من الحل فيها الحل التكليفي ، بقرينة السياق مع قوله تعالى : « وطعامكم حل لهم » وهذا الحل كما لا يعارض ما دل على حرمة المغصوب لا يعارض ما دل على حرمة النجس . والظاهر من الاضافة إضافة الملك لا إضافة العمل والمباشرة المؤدية الى سراية النجاسة . ولعل الوجه في إنشاء التحليل المذكور دفع توهم الحرمة من جهة عدم حجية أيديهم على الملكية ، لأنهم يستحلون الأموال بالمعاملات الفاسدة التي لم يشرعها الاسلام ، أو لعدم مبالاتهم فى الأسباب المملّكة ، فالتحليل المذكور ظاهري ، لحجية اليد ، لا واقعي ، فمع العلم بالبطلان وعدم صحة اليد لا تحليل ، بل يجب العمل على العلم .

حتى المرتد(١) بقسميه ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس ، وكذا رطوباته وأجزاؤه سواء كانت مما تحله (٢) الحياة أو لا . والمراد بالكافر من كان منكراً للألوهية ، أو التوحيد ، أو الرسالة (٣) ،

هذا (وقد يستشكل) فى القول بالنجاسة بأن كثرة اختلاط الكتابيين مع المخالفين — مع اعتقاد أكثرهم طهارتهم الموجب ذلك لمساورتهم يوجب سراية النجاسة ، وذلك حرج عظيم (وفيه) أن حال الكتابيين حال سائر الأعيان النجسة التي كان بناؤهم على طهارتها ، ولا حرج يلزم من البناء على نجاستها ، ولا سيما مع البناء على مطهرية غيبة المسلم ظاهراً — مطلقاً — كما سيأتي . ومن ذلك تعرف أن الأقوى ما عليه الأصحاب من النجاسة ، والله سبحانه ولي التوفيق .

(١) قال شيخنا الأعظم (ره) فى طهارته : « ربما يتأمل فى تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر بناءً على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فتقوى لذلك طهارته ، وهو ضعيف » لكن الأدلة اللفظية التي قد عرفت دلالتها على النجاسة شاملة له أيضاً كغيره .

(٢) كما هو المعروف ، بل لم يعرف الخلاف من أحد فيه صريحاً . نعم لازم خلاف السيد (ره) المتقدم فيما لا تحله الحياة من أجزاء الكلب والخنزير الخلاف هنا أيضاً ، لاطراد دليله في المقامين ، لكن عرفت ضعفه . نعم عن المعالم الاستشكال فى تعميم الحكم لها فى المقام ، للاستشكال فى دلالة الآية ، وقصور النصوص عن إثباته في مثل الشعر ، لأن موردها السؤر ، والمؤاكلة ، والمصافحة ونحو ذلك مما لا يشمل المقام . لكن يكفي فى عموم الحكم إطلاق معاقد الاجماع — مضافاً الى أن التفكيك في النجاسة الذاتية بين أجزاء الانسان خلاف المرتكز العرفي . ولذا تعرضت نصوص طهارة الأجزاء المذكورة من الميتة لبيان وجه التفكيك بينها وبين غيرها من الأجزاء في النجاسة . فلاحظ .

(٣) بلا خلاف ولا إشكال ، فان الجميع داخل في معاقد الاجماعات ،

أو ضرورياً من ضروريات (١) الدين مع الالتفات الى كونه ضرورياً ، بحيث يرجع إنكاره الى إنكار الرسالة ، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري

ولكون الثاني هو المشرك ، والأول أسوأ منه ، وأكثر أفراد الثالث موضوع نصوص النجاسة .

(١) بلا خلاف ظاهر فيه — فى الجملة — بل ظاهر جماعة من الأعيان كونه من المسلمات ، وظاهر (مفتاح الكرامة) حكاية الاجماع عليه في كثير من كتب القدماء والمتأخرين . بل عن التحرير: « الكافر كل من جحد مايعلمه من الدين ضرورة سواء كانوا حربيين أو أهل كتاب أو مرتدين وكذا النواصب والغلاة والخوارج » نعم الاشكال في أنه سبب مستقل للكفر تعبداً ، أوأنه راجع الى إنكار النبوة في الجملة . ظاهر الأصحاب — كما في مفتاح الكرامة — الأول ، وتبعه فى الجواهر ، لعطفه فى كلامهم على من خرج عن الاسلام ، وظاهر العطف المغايرة ، ولعدم تقييده بالعلم ، ولتقييدهم إياه بالضروري ، إذ لوكان راجعاً الى إنكار الرسالة لجرى في كل ما علم أنه من الدين وإن لم يكن ضرورياً ، ولتمثيلهم له بالخوارج والنواصب مع عدم علم أكثرهم بمخالفتهم فى ذلك للدين ، بل يعتقدون أنه من الدين ، فيتقربون به الى الله سبحانه . واستشهد له بجملة من النصوص كمكاتبة عبد الرحيم القصير : « قال (ع) : ولا يخرجه الى الكفر إلا الجحود والاستحلال ، بأن يقول للحلال : هذا حرام ، وللحرام : هذا حلال » ونحوها صحيح الكناني عن أبي جعفر (ع) قال (ع) فيه : « فما بال من جحد الفرائض كان كافراً » وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : « قال (ع) : من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال أخرجه ذلك عن الاسلام » وصحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر (ع) : « سألته عن أدنى مايكون به العبد مشركا . قال (ع) : من قال للنواة إنها حصاة ،

وللحصاة إنها نواة ، ثم دان به » ونحوها غيرها . (ويمكن) أن يخدش في جميع ذلك ، بأن الظاهر من الخارج عن الاسلام في كلامهم الخارج عنه بالكلية ، وبذلك تحصل المغايرة التي يقتضيها العطف ، وعدم التقييد بالعلم في كلامهم ، لعله للاكتفاء منهم بتقييده بالضروري ، لأن المراد به المعلوم . ومنه يظهر احتمال أن ذكر الضرورة باعتبار كونها سبباً للعلم ، لا لخصوصية فيها ، والتمثيل والاستدلال إنما كانا من بعض ، فيجوز أن يكون ناشئاً عن اعتقاده السببية المستقلة ، أو بالاضافة الى بعض كل من الفرقتين ، لا جميعهم . (وأما النصوص) فهي ما بين مشتمل على الجحود المحتمل الاختصاص بصورة العلم ، ومطلق لا يمكن الأخذ باطلاقه ، لعمومه للضروري وغيره ، وتخصيصه بالضروري ليس بأولى من تخصيصه بصورة العلم ، بل لعل الثاني أولى — بقرينة ما اشتمل منها على التعبير بالجحود المختص بالعلم — ولو فرض التساوي فالمتيقن الثاني . هذا مع إمكان معارضة ذلك كله — على تقدير تماميته — بالتعبير بالجحود في كلام كثير أو الأكثر ، المختص بصورة العلم . ومثله التعبير بالانكار — بناء على إرادة الجحود منه — كما استظهره فى الجواهر . وبما اشتهر — كما قيل — من استثناء صورة الشبهة . وبعدم التعرض له من كثير من القدماء الظاهر في اكتفائهم عنه بذكر الكفر . وكأنه لذلك قال المحقق الأردبيلي (قده) : « الضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين ولو بالبرهان ، ولو لم يكن مجمعاً عليه إذ الظاهر أن دليل كفره هو إنكار الشريعة ، وإنكار صدق النبي (ص) فى ذلك . . . » الخ كلامه . ونحوه ما عن جماعة ممن تأخر عنه . هذا وشيخنا الأعظم (قده) (*) فصل بين المقصر والقاصر ، فبنى على الكفر في المقصر إذا أنكر بعض الأحكام الضرورية — عملاً باطلاق النصوص والفتاوى فى كفر

(*) المحقق الأنصارى « قده » .

مطلقاً ، وإن لم يكن ملتفتاً الى كونه ضروريا . وولد الكافر يتبعه (١) في النجاسة إلا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلاً مميّزاً ، وكان

منكر الضروري — وعلى عدمه فى القاصر ، لعدم الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك الحكم ، ولا بالعمل بمقتضاه — كما هو المفروض — ويبعد أن لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته . لكن عرفت الاشكال فى إطلاق النصوص والفتاوى فى ذلك ، ولوسلم فعدم التكليف به — عقلاً — لا يمنع من سببية ترك التدين به للكفر ، ولو لم يكن فرق ظاهر بين الأمور الاعتقادية والعملية . هذا كله فى الأحكام العملية التي يجب فيها العمل ولا يجب فيها الاعتقاد . وأما الأمور الاعتقادية التي يجب فيها الاعتقاد لا غير فالحكم بكفرمنكرها — ضرورية كانت أونظرية — يتوقف على قيام دليل على وجوب الاعتقاد بها تفصيلا ، على نحو يكون تركه كفراً ، ومجرد كونه ضرورياً لا يوجب كفر منكره إلا بناءً على كون إنكار الضروري سبباً مستقلا للكفر، وقد عرفت عدم ثبوته ، فالمتبع الدليل الوارد فيه بالخصوص .

(١) على المشهور — كما عن الكفاية — بل لم يُعرف مخالف صريح فيه . نعم قد يشعر قول العلامة (ره) في النهاية : « الأقرب تبعية أولاد الكفار لهم » بوجود الخلاف فيه ، أو بعدم انعقاد الاجماع عليه . لكن عن جملة من الكتب دعواه صريحاً على تبعية الولد المسبي مع أبويه لهما في الكفر والنجاسة . وفي الجواهر في كتاب الجهاد : « وحكم الطفل ذكراً وأنثى تابع لأبويه في الاسلام والكفر ، وما يتبعهما من الأحكام ، كالطهارة والنجاسة وغيرهما بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه » وفى وسائل المحقق الكاظمي (ره) : « لا كلام في جريان أحكام آبائهم في الدنيا من نجاسة وغيرها عليهم وهو إجماع » وقد يستدل لذلك (تارة) باستصحاب نجاسة الولدالثابتة

إسلامه عن بصيرة على الأقوى (١) . ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال

قبل ولوج الروح فيه بناء على كونه جزءاً من الأم (وأخرى) بتنقيح المناط عند المتشرعة ، فانهم يتعدون من نجاسة الأبوين الى نجاسة الولد ، نظير ما تقدم فى المتولد بين الكلب والخنزير ، وقد تقدم الاشكال فيهما (وثالثة) بصحيحة ابن سنان : « سألت أبا عبدالله (ع) عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث . قال (ع) : كفار والله أعلم بما كانوا عاملين ، يدخلون مداخل آبائهم » ونحوه غيره . لكن الظاهر منها حكمهم فى الآخرة ، ومضمونها مخالف لقواعد العدلية ، فلا بد من حملها على بعض المحامل الموافقة للقواعد ، ويمكن الاستدلال له بخبر حفص بن غياث : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم فى دار الحرب فظهر عليه المسلمون بعد ذلك . فقال عليه السلام : إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار وولده ومتاعه ورقيقه له . فأما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك » مضافاً الى أنّ تقابل الكفر والاسلام تقابل العدم والملكة فعدم الاسلام يكفي فى صدق الكفر . لكن هذا الوجه يختص بالولد المميز الذي لم يُسلم ، لأن غير المميز لا شأنية فيه للاسلام ، فلا يصدق عليه الكافر ، ولا المسلم ، فالتبعية للوالد فيه تحتاج الى دليل بالخصوص ، وكفى بالاجماع المحقق والخبر دليلا عليها — مضافاً الى السيرة القطعية على معاملتهم معاملة آبائهم . وبذلك كله يُخرج عن أصالة الطهارة المقتضية للحكم بطهارة الولد مطلقاً ولو لم يكن مميزاً .

(١) لاطلاق الأدلة الشارحة لمفهوم الاسلام الشامل للبالغ والصبي بنحو واحد . ومقتضاه ثبوت أحكام الاسلام لاسلام الصبي كثبوتها لاسلام البالغ وإن لم يكن عن بصيرة ، بل قيل بوجوبه عليه كوجوبه على البالغ . وحديث رفع القلم لا مجال له ، لأن وجوب الاسلام عقلي أو فطري بمناط وجوب دفع

أو من الزنا (١) ، ولو في مذهبه ،

الضرر المحتمل ، ومثله لا يرتفع بحديث رفع القلم ، لاختصاصه بما يكون رفعه ووضعه بيد الشارع (وفيه) أن احتمال الضرر الذي هو موضوع الحكم العقلي أو الفطري يرتفع بالحديث المذكور ، وكذا الحال في بقية المعارف الدينية سواء أكان وجوبه عقلياً أم شرعياً ، فانه يمكن رفع وجوبه بحديث رفع القلم ، إلا أن الرفع بحديث رفع القلم لا يمنع من صحة وقوعه من الصبي لأنه يرفع الالزام لا الصحة كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر لك أنه لا حاجة في إثبات نجاسة ولد الكافر إذا كان متديناً بدين والده الى دليل على النجاسة بالخصوص ، بل تكفي فيها الأدلة العامة لنجاسة الكافر التي لا فرق فيها بين الصبي والبالغ ، وحديث رفع القلم عن الصبي لا يرفع النجاسة ، لوضوح اختصاصه برفع المؤاخذة وليس هو مثل حديث رفع التسعة كي يتوهم عمومه لرفع النجاسة ، حتى ادعى بعضهم عمومه لرفع التكليف والوضع ، وذلك لاختلاف لساني الحديثين ، فان حديث رفع القلم إنما رفع فيه القلم ، والمراد قلم السيئات ، بخلاف حديث رفع التسعة ، فان المرفوع فيه نفس الفعل ، ويمكن توهم رفع جميع أحكامه ، كما لا يخفى بأقل تأمل .

(١) كما قواه في كشف الغطاء ، ويقتضيه إطلاق معاقد الاجماعات . وفي الجواهر : « قد يمنع الاجماع فيه وإن كان لا يخلو من إشكال » وكأن وجه الاشكال عدم تعرضهم لاستثناء ولد الزنا ، واحتمال الاجتزاء بما ذكروه في محل آخر : من نفي ولد الزنا ، بعيد ، ولا سيما مع عدم وضوح دليل على نفي ولديته مطلقاً ، والثابت إنما هو في موارد خاصة ، كالتوارث وغيره ، والمرجع في غيرها إطلاق أدلة حكم الولد ، وإن كان هذا المقدار غير كاف في وضوح الاجماع على الالحاق في المقام . وعليه يشكل الحكم بالنجاسة إلا أن يتمسك لها بالسيرة والخبر المتقدم . هذا لو لم يكن مميزاً ، أما المميز غير المتدين بالاسلام ، فلا إشكال

ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له (١) إذا لم يكن عن زنا ، بل مطلقاً على وجه (٢) مطابق لأصل الطهارة .

فى نجاسته كما عرفت .

(١) كما هو المعروف ، لأصالة الطهارة بعد عدم دليل على النجاسة من إجماع أوغيره — لو لم يكن إجماع على الطهارة — كما قد يظهر من نسبته الى الأصحاب فى محكي شرح المفاتيح — مع أنه مقتضى خبر حفص المتقدم في خصوص إسلام الأب . لكن الخروج في غير مورد الخبر عن عموم ما دل على نجاسة الكافر الصادق على الولد المميز غير ظاهر .

(٢) لكن جزم فى كشف الغطاء وغيره بالكفر لو كان الزنا من طرف المسلم والحمل من طرف الكافر ، لالحاقه بالكافر دون المسلم ، لنفي ولديته له . لكن عرفت الاشكال فى ذلك ، لا أقل من عدم ثبوت الاجماع على النجاسة في غير مورد الكفر من الطرفين ، والأصل الطهارة . نعم يتم ما ذكره في الولد المميز ، لما عرفت من العموم . هذا ولو بلغ ولد الكافر مجنوناً كان مقتضى الاستصحاب النجاسة ، وكذا لو بلغ عاقلا ، وكان في فسحة النظر (والاشكال) فيه بتعدد الموضوع لتبدل الصبا بالبلوغ والتبعية بالاستقلال (مندفع) بعدم قدح مثل ذلك في وحدة الموضوع عرفا — مع أن الظاهر صدق الكافر عليه حقيقة ، فتشمله معاقد الاجماعات على النجاسة ، فلو جنّ بعد ذلك بقي على النجاسة ، للاستصحاب . ولو سبي ولد الكافر ، فان كان مع أبويه أو أحدهما فهو على النجاسة ، إجماعاً محكياً عن جملة من كتب الأصحاب ، ويقتضيها الأصل المتقدم ، ولو سبي منفرداً فالمعروف الطهارة . بل عن المعالم وشرح المفاتيح : أنها ظاهر الأصحاب . نعم قد يظهر من الشهيد في محكي الذكرى وجود الخلاف ، لم يعن التلخيص و شرح الروضة : الجزم ببقاء التبعية لأبويه . ومال اليه

(مسألة ١) الأقوى طهارة ولد الزنا (١) من المسلمين ، سواء كان من طرف أو طرفين ، بل وإن كان أحد الأبوين مسلماً كما مر .

فى المسالك . لعدم الدليل القاطع للأصل الحاكم على أصالة الطهارة ، وقد عرفت أن الاشكال فى الأصل بتعدد الموضوع في غير محله وإن صدر عن جماعة من الأعيان . نعم تمسك للطهارة شيخنا الأعظم (ره) — تبعاً لكاشف الغطاء — بالسيرة القطعية على معاملتهم معاملة المسلمين من حيث الطهارة . لكنّ فى ثبوتها — بنحو يعتمد عليها — إشكالا ، والتمسك بأدلة الحرج أشكل ، وسيأتي إن شاء الله في مبحث الطهارة بالتبعية بعض الكلام في المقام .

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة ، بل لم يعرف الخلاف فيها إلا من الصدوق والسيد والحلي — بناء منهم على كفره — بل عن الأخير نفي الخلاف فيه . وكأنه للنصوص المتضمنة للنهي عن الاغتسال من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام ، معللاً بأنه يسيل منها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرهم . وفى بعضها أنه لا يطهر الى سبعة آباء . ولمرسلة الوشا : انه (ع) كره سؤر ولد الزنا ، واليهودي ، والنصراني ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام . ولما تضمن أنه رجس ، وأنه شر ، وأنه لا خير فيه ، ولا في بشره ، ولا فى شعره ، ولا فى لحمه ، ولا فى دمه ، وأن لبن اليهودية ، والنصرانية ، والمجوسية ، أحب من لبن الزانية . لكن الجميع قاصر عن إثبات النجاسة ، فضلا عن الكفر ، فان نصوص النهي غير ظاهرة فيها ، بقرينة اشتمالها على الجنب ، وعلى التعبير بقوله (ع) : « وهو شرهم » وأنه لا يطهر الى سبعة آباء ، فان الشرية تناسب الخباثة النفسية ، وكذلك عدم طهر أبنائه ، للاجماع على عدم تعدي نجاسته على تقدير ثبوتها اليهم ، فيتعين حملها على نفي الطهارة النفسية ، والكراهة أعم من الحرمة ، والسياق غير كاف في إثبات

(مسألة ٢) لا إشكال في نجاسة الغلاة (١) ،

الحرمة ، لجواز ثبوت الخباثة النفسية في الجميع ، ويكون السياق بلحاظها ، وقصور الباقي ظاهر ، فأصالة الاسلام والطهارة محكمة .

(١) بلا كلام — كما عن جامع المقاصد — وعن ظاهر جماعة ، وصريح روض الجنان ، والدلائل ، الاجماع عليه ، وهو واضح جداً لو أريد منهم من يعتقد الربوبية لأمير المؤمنين (ع) أو أحد الأئمة (ع) — كما في كشف الغطاء — لأنه إنكار لله تعالى ، وإثبات لغيره ، فيكون كفراً بالذات فيلحقه حكمه من النجاسة .

أما لو أريد منهم من يعتقد حلوله تعالى فيهم : أو في أحدهم — كما هو الأظهر عند شيخنا الأعظم (ره) — فالنجاسة مبنية على أن إنكار الضروري كفر تعبدي ، فان لم يثبت أشكل الحكم بها ، ودعوى الاجماع لعلها مبنية على ذلك المبنى ، فيشكل الاعتماد عليها . وكذا الحال لو أريد من الغلو تجاوز الحد في صفات الأنبياء والأئمة (ع) ، مثل اعتقاد أنهم خالقون ، أو رازقون أو لا يغفلون ، أو لا يشغلهم شأن عن شأن ، أو نحو ذلك من الصفات . ولذا حكي عن ابن الوليد : أن نفي السهو عن النبي (ص) أول درجة الغلوّ . فالنجاسة في مثل ذلك أيضاً مبنية على الكفر بانكار الضروري . ودعوى القطع بعدم الكفر بمثل ذلك غير واضحة ، وكأن وجهها إنكار كون مثل ذلك إنكاراً للضروري ، ولكنها كما ترى ، لوضوح كون اختصاص الصفات المذكورة به جلّ شأنه ضرورياً في الدين . نعم ما لم يبلغ اختصاصه حد الضرورة فالدعوى المذكورة فيه في محلها . وقد يستدل للنجاسة في الغلاة بما ورد في فارس بن حاتم القالي عن الهادي (ع) : من الأمر بتوقي مساورته . لكن فيه — مع إجمال غلوّه لعنه الله — أن النسخة الصحيحة (مشاورته) بالشين المعجمة ،

والخوارج (١)، والنواصب (٢)، وأما المجسمة، والمجبّرة، والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية إذا التزموا بأحكام الاسلام فالأقوى عدم نجاستهم (٣)،

لا بالسين المهملة، فلا يكون مما نحن فيه.

(١) بلا كلام — كما عن جامع المقاصد — وعن ظاهر جماعة وصريح روض الجنان، والدلائل الاجماع عليه. والمراد بهم من يعتقد ما تعتقده الطائفة الملعونة التي خرجت على أمير المؤمنين (ع) في صفين، فاعتقدت كفره، واستحلت قتاله. واستدل له برواية الفضل: «دخل على أبي جعفر (ع) رجل ... الى أن قال: فلما قام. قال (ع): هذا من الخوارج كما هو. قلت: مشرك. قال (ع): مشرك» لاطلاق التنزيل الشامل للنجاسة، ولأنهم من النواصب فيدل على نجاستهم ما دل على نجاستهم.

(٢) بلا كلام — كما عن جامع المقاصد والدلائل — ولا خلاف على الظاهر فيه — كما عن شرح المفاتيح — وعن الحدائق والأنوار للجزائري الاجماع صريحاً عليه. ويشهد له ما رواه الفضيل عن الباقر (ع): «عن المرأة العارفة أيزوّجها الناصب؟ قال (ع): لا لأن الناصب كافر» وما في رواية ابن أبي يعفور: «إن الله تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا — أهل البيت — أنجس منه» (والخدشة) في الدلالة، بأن النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية (مندفعة) بمنع ذلك ضرورة، كالخدشة بأنه مسوق مساق ولد الزنا والجنب ممن كانت الخباثة فيه باطنية (وجه الاندفاع) أنه لامانع من كون النجاسة الخارجية العينية أيضاً موجبة للخباثة المعنوية، فيكون الجميع بنحو واحد وإن اختلفت الموارد، فالسياق المذكور لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الفقرة في النجاسة العينية الخارجية (فتأمل) هذا وسيجيء الكلام في المراد من الناصب فانتظر.

(٣) لعدم الدليل عليها، فيرجع فيها الى أصالة الطهارة، وإن حكي

القول بالنجاسة — مطلقاً — عن المبسوط ، والمنتهى ، والدروس ، وظاهر القواعد ، وغيرها . بل عن جامع المقاصد : لا كلام فيها . أو في خصوص المجسمة بالحقيقة — كما عن البيان والمسالك وغيرها — وعن روض الجنان : لا ريب في نجاستهم . إذ المستند إن كان هو الاجماع فهو ممنوع جداً ، فقد حكي عن ظاهر المعتبر ، والتذكرة ، وصريح النهاية ، والذكرى الطهارة . وإن كان إنكارهم للضروري فهو — مع أنه مختص بالمجسمة بالحقيقة ، ومبني على الاكتفاء في تحقق إنكار اللازم بانكار الملزوم . إذ عدم التجسيم ليس ضروريا من الدين ، لابهام كثير من الآيات والأخبار له ، وإنما الضروري القدم وعدم الحاجة اللذان يكون إنكارهما لازماً لاعتقاد الجسمية — أنك قد عرفت عدم ثبوت الاجماع على كون الانكار سبباً مطلقاً ولو مع عدم العلم بكون المنكر من الدين . نعم استدل على نجاستهم بخبر ياسر الخادم عن الرضا (ع) : « من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن نسب اليه ما نهى عنه فهو كافر » وخبر الحسين ابن خالد عنه (ع) : « من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك » وخبر داود ابن القاسم عنه (ع) : « من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمكان فهو كافر ، ومن نسب اليه ما نهى عنه فهو كاذب » وخبر محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق (ع) : « من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن أنكر قدرته فهو كافر » بناء على أن التجسيم نوع من التشبيه ، لكن دلالتها لاتخلو من خدش ، لأن الظاهر من التنزيل فيها — بقرينة التفصيل بين المشرك والكافر — كونه بلحاظ الأحكام الخاصة لا المشتركة كما لعله ظاهر . نعم في رواية الهروي عن الرضا (ع) : « من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر » دلالة على ذلك ، لاطلاق التنزيل ، لكن التجسيم غير التشبيه إذ بينهما عموم من وجه . وأما المجبرة فالنجاسة فيهم محكية عن المبسوط ، وكاشف اللثام ،

واختاره في كشف الغطاء . وإذ لا إجماع مدعى هنا ، ولا إنكار لضروري — إلا بناء على تحقق إنكار اللازم بانكار الملزوم ، فيكون إنكار الاختيار إنكاراً للثواب والعقاب وهو ممنوع — فالبناء على النجاسة ضعيف . نعم استدل عليها ببعض النصوص المتقدمة في المجسمة ، ومثلها خبر يزيد بن عمر الشامي عن الرضا عليه السلام : « والقائل بالجبر كافر ، والقائل بالتفويض مشرك » وقد عرفت الاشكال في دلالتها على النجاسة . نعم في رواية حريز عن أبي عبدالله (ع) : « الناس في القدر على ثلاثة أوجه : رجل زعم أن الله أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله تعالى في حكمه ، فهو كافر . ورجل يزعم أن الأمر مفوّض اليهم ، فهذا قد وهّن الله تعالى في سلطانه ، فهو كافر » ودلالتها على النجاسة باطلاق التنزيل ظاهرة ، فالبناء على النجاسة في المشبهة ، والمجبّرة ، قوي . وكذا في المفوّضة — كما في كشف الغطاء — للرواية المذكورة .

نعم قد يشكل ذلك بما عن شرح المفاتيح : من أن ظاهر الفقهاء طهارتهم . فتكون الرواية مخالفة للمشهور . لكنه لم يثبت بنحو تسقط به الرواية عن الحجية ، ولا سيما بناء على اندفاع المناقشة في نصوص التفصيل ، لكثرة الروايات الدالة على نجاسة المفوّضة حينئذ ﴿ ودعوى ﴾ أن ذلك خلاف سيرة الأئمة (ع) وأصحابهم من معاشرة المخالفين ، وأكثرهم في جملة من العصور مجبرة أو مفوّضة ﴿ يدفعها ﴾ — مع ورود ذلك في النواصب في زمان الأمويين الملعنين بسب أمير المؤمنين (ع) على منابرهم في جميع الآفاق الاسلامية — أنّ وضوح بطلان الجبر والتفويض مما يوجب بناء العامة على خلافهما ، إذ من البعيد اعتقاد متعارف الناس عدم الاختيار في العبد ، ضرورة ثبوت القدرة له ، كضرورة ثبوت الارادة ، ولا نعني من الاختيار إلا هذا المقدار ، فالاختيار في العبد ضروري ، وكذا بطلان التفويض — بمعنى استقلال العبد في القدرة في قبال

إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم (١) مذاهبهم من المفاسد .

(مسألة ٣) غير الإثنا عشرية من فرق (٢) الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين

قدرته سبحانه — فان كل شيء تحت قدرته تعالى ، ومنه قدرة العبد ، وإذا كان الأمر بين الأمرين ضرورياً وجدانياً يبعد بناء عامة الناس على خلافه ، إلا على نحو التقليد الأعمى ، والانتساب الى مثل هـذه المذاهب الفاسدة بمجرد اللسان لا بالجنان ، وإن كان الظاهر أن النصوص واردة بالاضافة اليهم ، فيشكل دفع الدعوى المذكورة . وكذا الاشكال فى النواصب والخوارج .

أما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فقد ذكرهم جماعة — ومنهم السبزواري في تعليقته على الأسفار — قال : « والقائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً ، واعتقاداً بها إجمالاً ، وأكثر الناس في هذا المقام . وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً ، وهو مذهب بعض الصوفية . وإما أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود ، وهو المنسوب الى أذواق المتألهين — وعكسه باطل — وإما أن يقول بوحدة الوجود والموجود فى عين كثرتها ، وهو مذهب المصنف والعرفاء الشامخين ، والأول توحيد عامّي ، والثالث توحيد خاصّي ، والثاني توحيد خاصّ الخاص ، والرابع توحيد أخص الخواص » ﴿ أقول ﴾ حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص ، والحمل على الصحة المأمور به شرعاً ، يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها ، وإلا فكيف يصح على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق ، والآمر والمأمور ، والراحم والمرحوم . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب .

(١) مطلقاً ، أو مع العلم بكون خلافها من الدين على ما تقدم من القولين : من كون إنكار الضروري مكفراً تعبداً ، أو لرجوعه الى إنكار الرسالة فلاحظ .

(٢) أما الفرق المخالفة للشيعة ، فالمشهور طهارتهم ، ويُحكى عن السيد

القول بنجاستهم ، وعليه بعض متأخري المتأخرين كصاحب الحدائق ، وحكاه عن المشهور في كلمات أصحابنا المتقدمين ، واستشهد لذلك بما في كتاب (فص الياقوت) للشيخ الجليل ابن نو بخت (ره) من قوله : « دافعوا النص كفرة عند جمهور أصحابنا ومن أصحابنا من يفسقهم » وبما في المقنعة : من أنه لا يجوز تغسيل المخالف للحق في الولاية ، ولا الصلاة عليه . ونحوه ما عن ابن البراج . وبما في (التهذيب) — بعد نقل ما في المقنعة — : « الوجه فيه أن المخالف لأهل الحق كافر ، فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار إلا ما خرج بالدليل » وبما في السرائر من الاستدلال على ذلك : بأن المخالف لأهل الحق كافر بلاخلاف بيننا . انتهى . ثم حكى عن الصالح المازندراني (ره) في شرح أصول الكافي التصريح بكفرهم . وكذا عن الشريف القاضي في (إحقاق الحق) وأبي الحسن الشريف في (شرح الكفاية) لكن جميع العبارات المذكورة إنما تضمنت التصريح بكفرهم ، من دون تعرض فيها لنجاستهم فلاحظ . نعم في بعضها الاستدلال على ذلك بانكار الضروري الموجب للكفر والنجاسة .

وكيف كان فالاستدل على النجاسة (تارة) بالاجماع المحكي عن الحلي على كفرهم ، المؤيد بنسبته الى جمهور أصحابنا في كتاب (فص الياقوت) للشيخ الجليل ابن نو بخت كما عرفت ، والى أكثر أصحابنا في شرحه للعلامة (ره) وبارساله في (التهذيب) إرسال المسلمات كما تقدم (وأخرى) بالنصوص المتجاوزة حد الاستفاضة ، بل قيل : إنها متواترة . المتضمنة كفرهم كرواية أبي حمزة : « سمعت أبا جعفر (ع) يقول : إن علياً (ع) باب فتحه الله تعالى من دخله كان مؤمناً ، ومن خرج عنه كان كافراً » ونحوها روايات مروان بن مسلم ، وسدير ويحيى بن القاسم ، وأبي خالد الكابلي ، وأبي سلمة ، والفضيل ابن يسار ، وغيرها ، فلاحظ حدود الوسائل (وثالثة) بأنهم ممن أنكر

ضروري الدين كما فى محكي (المنتهى) في مسألة اعتبار الايمان فى مستحق الزكاة وفى شرح كتاب (فص الياقوت) وغيرها ، فيعمهم ما دل على كفرمنكر الضروري (ورابعة) بما دل على نجاسة الناصب من الاجماع المتقدم وغيره ، بضميمة ما دل على أنهم نواصب ، كخبر معلى بن خنيس : « سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت ، لأنك لا تجد أحداً يقول : إني أبغض آل محمد (ص) . ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا ، وتبرؤون من أعدائنا » ونحوه خبر عبد الله بن سنان — مع تفاوت يسير . ومكاتبة محمد بن علي بن عيسى الى الهادي (ع) يسأله عن الناصب هل يحتاج في امتحانه الى أكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاد إمامتهما ؟ فرجع الجواب : « من كان على هذا فهو ناصب » وهذه الروايات مذكورة فى الوسائل في كتابي الخمس والحدود . وخبر عبدالله بن المغيرة المحكي عن الروضة — كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) — : « قلت لأبي الحسن (ع) : إني ابتليت برجلين أحدهما ناصب ، والآخر زيدي ، ولابد لي من معاشرتهما فمن أعاشر؟ فقال (ع) : هما سيان . . . الى أن قال : هذا نصب لك ، وهذا الزيدي نصب لنا » .

وفي الجميع خدش ظاهر ، إذ الكفر المدعى عليه الاجماع في كلام الحلي وغيره إن كان المراد منه ما يقابل الاسلام فهو معلوم الانتفاء ، فان المعروف بين أصحابنا إسلام المخالفين ، وإن كان المراد به ما يقابل الايمان — كما هو الظاهر — بقرينة نسبة القول بفسق المخالفين الى بعض أصحابنا في كتاب (فص الياقوت) في قبال نسبة الكفر الى جمهورهم ، لم يُجدِ في إثبات النجاسة ، لأن الكافر الذي انعقد الاجماع ، ودلت الأدلة على نجاسته ماكان بالمعنى الأول كما تشهد به الفتوى بالطهارة هنا ، من كثير من نقلة الاجماع على نجاسة الكافر . وأما النصوص فالذي يظهر منها أنها فى مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للايمان ، كما

يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن . فراجعها . وقد ذكر في الحدائق كثيراً منها . ويشهد لذلك النصوص الكثيرة الشارحة لحقيقة الاسلام كموثق سماعة : « قلت لأبي عبدالله (ع) : أخبرني عن الاسلام والايمان أهما مختلفان ؟ فقال (ع) : إن الايمان يشارك الاسلام ، والاسلام لا يشارك الايمان . فقلت : فصفهما لي . فقال (ع) : الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله ، والتصديق برسول الله (ص) به حقنت الدماء ، وعليه جرت المناكح والمواريث ، وعلى ظاهره جماعة الناس ، والايمان الهدى ، وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل به » وصحيح حمران عن أبي جعفر (ع) : « سمعته يقول : الايمان ما استقر في القلب ، وأفضي به الى الله تعالى ، وصدقه العمل بالطاعة والتسليم لأمره ، والاسلام ما ظهر من قول أو فعل ، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها ، وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح . . . » الحديث . وخبر سفيان بن السمط : « سأل رجل أبا عبدالله (ع) عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما ؟ . . . الى أن قال : فقال (ع) : الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس ، شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت ، وصيام شهر رمضان ، فهذا الاسلام . وقال (ع) : الايمان معرفة هذا الأمر مع هذا ، فان أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً ، وكان ضالاً » ويشهد لذلك أيضاً النصوص الكثيرة الواردة في طهارة ما يؤخذ من أيديهم من المائعات والجامدات التي يعلم مباشرتهم لها كالأدهان ، والألبان ، والعصير الذي قد ذهب ثلثاه ، والجبن ، والجلود ، واللحوم ، وغير ذلك مما يتجاوز حد التواتر ﴿ وبالجملة ﴾ فالقرائن الداخلية والخارجية قاضية بكون المراد من الكفر في النصوص السابقة ما لا يكون موضوعاً للنجاسة ، والظاهر أنه هو المراد من الكفر في كلمات أصحابنا (رض) وحينئذ

لا وجه لنسبة القول بالنجاسة اليها . نعم يأبى ذلك ، التعليل بانكار الضروري في كلام بعضهم كالعلامة فى شرح (فص الياقوت) والمنتهى ، وغيره . لكن لابد من توجيه ذلك ، إذ من البعيد — جداً — بناء مثل العلامة (ره) على النجاسة ، ولا سيما مع وضوح منعه . نعم هو من إنكار ضروري المذهب ، لكن إنكار مثل ذلك لا يقتضي النجاسة . ومن ذلك يظهر لك الاشكال في الاستدلال به على النجاسة ، ولا سيما بناء على ما عرفت من عدم كون إنكار الضروري مكفراً مطلقاً (وأما النصوص) الدالة على نصبهم — مع عدم صحة أسانيدها ، ومخالفتها للمشهور بين الأصحاب ، وتعارضها فيما بينها ، لدلالة المكاتبة على كون النصب مجرد الاعتقاد بامامة الجبت والطاغوت ، ودلالة غيرها على كونه معاداة الشيعة ، ولاشكال مضامينها فى نفسها . فان قوله (ع) فى الخبرين : « لأنك لا تجد ... الخ » مخالف للواقع ، لكثرة المبغضين لهم ، والمستحلين لقتلهم وقتالهم ، ومخالف للنصوص المشتملة على حكم الناصب لهم أهل البيت . فلاحظ ما ورد فى غسالة الحمام وغيرها — أن قوله (ع) في رواية ابن المغيرة : « هذا نصب لك ... الخ » غير ظاهر ، إذ لا فرق بين الزيدي وغيره ، فان الزيدي قد ينصب لهم (ع) لاعتقاده تقصيرهم (ع) في أداء ما يجب عليهم من الأمر بالمعروف ، وقد لا ينصب لهم لاعتقاده عذرهم ، وإنما ينصب للشيعة لاعتقاده خطأهم في اعتقاد إمامتهم (ع) وكذلك الحال في المخالف فقد يكون ناصباً لهم (ع) لادعائهم الامامة الخاصة التي يعتقد بطلانها ، وقد لا يكون ناصباً لهم ، لاعتقاده عدم ادعائهم ذلك ، وإنما ينصب لشيعتهم لاعتقاده بطلان مذهبهم. ﴿ وبالجملة ﴾ : لا يظهر وجه الفرق بين الزيدي والناصب (وأما المكاتبة) فيحتمل قريباً فيها — لو لم يكن هو الظاهر — أنها واردة في مقام الشك في تحقق النصب وعدمه فهي في مقام جعل الحكم الظاهري ، لا فى مقام بيان معنى للناصب غير ما هو

المعروف . ثم لو سلم ذلك كله فغاية مدلولها أن المخالف ناصب . ولكن هذا المقدار لا يقتضي ثبوت النجاسة ، إذ لا دليل على نجاسة كل ناصب ، إذالأدلة المتقدمة على نجاسة الناصب منحصرة بالاجماع ، والنص ، والموضوع فيهما لايشمل المخالف ، ضرورة اختصاص النص المتضمن لنجاسة الناصب بالناصب لهم (ع) لا مطلق الناصب ، فراجعه . ورواية الفضيل الدالة على أنه كافر موردها التزويج ولابد أن تحمل على غير المخالف ، للنصوص الدالة على جواز تزويج المخالف ، وكلمات الأصحاب المدعين للاجماع ، وغيرهم ، في تفسير الناصب مختلفة ، ومع ذلك ليس فيها ما يشمل المخالف ، فان المنسوب الى أكثر الأصحاب : أنه من نصب العداوة لأهل البيت (ع) . بل ظاهر الحدائق : أنه لا خلاف فيه . وعن المعتبر والمنتهى : أنه الذي يقدح في علي (ع) . وعن القاموس : أنه المتدين ببغض علي (ع) . وعن شرح المقداد : « الناصب يطلق على خمسة وجوه : ﴿ الأول ﴾ القادح فى علي (ع) ﴿ الثاني ﴾ من ينسب الى أحدهم (ع) ما يسقط العدالة ﴿ الثالث ﴾ من ينكر فضيلتهم لو سمعها ﴿ الرابع ﴾ من يعتقد فضيلة غير علي (ع) ﴿ الخامس ﴾ من أنكر النص على علي (ع) بعد سماعه ، أو وصوله اليه بوجه يصدّقه » فلو بني فى نجاسة الناصب على الاعتماد على الاجماع كان اللازم الاقتصار على المتيقن ، وهو المعادي لعلي (ع) متديناً به . ولو بني على الاعتماد على النص ، فالموضوع مطلق المعادي لهم (ع) . هذا ولأجل أن دلالة النص لا تخلو من شبهة وإشكال كما سبق ، وأن العمدة الاجماع ، يسهل الخطب فى حال كثير من المعادين لهم (ع) الذين عُلم بمساورة النبي (ص) لهم ، ومساورة مَن بعده من الأئمة (ع) وشيعتهم لهم ﴿ ودعوى ﴾ أن ذكر علي عليه السلام في كلام القاموس والمعتبر والمنتهى لأنه (ع) سيد الأئمة (ع) لا لخصوصية لبغضه في صدق مفهوم الناصب عرفاً ﴿ غير ظاهرة ﴾ اللهم إلا أن

ومعادين لساير الأئمة ولا سابّين لهم طاهرون . وأما مع النصب ، أو السب للأئمة (١) الذين لا يعتقدون بامامتهم ، فهم مثل سائر النواصب .

يقال : بعد البناء على نجاسة الناصب — ولو للاجماع — يكون الاختلاف فى مفهومه من قبيل اختلاف اللغويين فى مفهوم اللفظ ، ويتعين الرجوع فيه الى الأوثق ، وهو ما عن المشهور : من أنه المعادي لهم (ع) . فيكون هو موضوع النجاسة ، ولا سيما وكونه الموافق لموثقة ابن أبي يعفور — لو تمت دلالتها على النجاسة — ولروايتي ابن خنيس وسنان المتقدمتين بعد حملها على ما عليه المشهور ، بأن يراد منها بيان الفرد الخفي للناصب لهم (ع) وهو الناصب لشيعتهم (ع) من حيث كونهم شيعة لهم من باب : صديق العدو عدو ، وهذا هو المتعين . فلاحظ وتأمل . ومما ذكرنا يظهر حكم فِرق الشيعة غير (الاثنا عشرية) كالكيسانية ، والزيدية ، والفطحية ، والاسماعيلية ، والواقفية وغيرهم ، وأن مقتضى الأصل طهارتهم ، ولا دليل يقتضي الخروج عنه إلا أن ينطبق عليه أحد العناوين النجسة المتقدمة . وما عن الجواد (ع) : من أن الزيدية والواقفة والنصاب بمنزلة واحدة . محمول على وحدة المنزلة في الآخرة . ومثله ما عن الكشي عن عمر بن يزيد من قول الصادق (ع) : « إن من شيعتنا بعدنا من هم شر من النصاب . . . الى أن قال (ع) : إنهم قوم يُفتنون بزيد ، ويُفتنون بموسى (ع) » وما في (الخرائج) عمن كتب الى أبي محمد (ع) يسأله عن الواقفة : من قوله (ع) : « سواء من جحد إماماً من الله تعالى أو زاد إماماً ليست إمامته من الله تعالى . أو قال : ثالث ثلاثة . . . » الحديث .

(١) كما فى كشف الغطاء ، وكأنه لكون السب طريقاً الى تحقق النصب — بناءً على ما عرفت من عموم نجاسة الناصب للناصب لهم (ع) — وإلافليس في الأدلة ما يدل على نجاسة الساب من حيث صدور السب منه .

(مسألة ٤) من شك في إسلامه وكفره طاهر (١) ، وإن لم يجر (٢) عليه سائر أحكام الاسلام .

(التاسع) الخمر بل (٣) كل مسكر مائع بالاصالة

---

(١) لقاعدة الطهارة ، ولا مجال لاستصحاب عدم الاسلام الثابت حال الصغر ، لأن ذلك العدم ليس كفراً سواء أكان الكفر وصفاً وجودياً أم عدمياً إذ على الثاني يكون من قبيل عدم الملكة — أعني العدم عما من شأنه أن يكون مسلماً — وهذا المعنى من العدم ليس له حالة سابقة حال الصغر .

(٢) للشك في موضوعها ، ولا طريق الى إحرازه من أمارة أو أصل . نعم تقدم فى مبحث الجلد المشكوك الحكم باسلام المشكوك إذا كان فى بلد يكون الغالب عليها المسلمين . لكن التعدي عن مورده الى غيره لا يخلو من إشكال .

(٣) على المشهور شهرة عظيمة ، بل عن جماعة الاجماع عليه صريحاً أوظاهراً منهم السيدان ، والشيخ ، والمحقق . بل الظاهر أنه إجماع فى جملة من الطبقات إذ لم ينقل الخلاف إلا عن جماعة من القدماء كالصدوق ، وأبيه في الرسالة ، والجعفي ، والعماني ، وجماعة من متأخري المتأخرين ، أولهم المقدس الأردبيلي وتبعه عليه جماعة ممن تأخر عنه . وعن الحبل المتين : أنه قال : « أطبق علماء الخاصة والعامة على نجاسة الخمر ، إلا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم » وتدل على النجاسة جملة وافرة من النصوص قيل : تقرب من عشرين حديثاً . منها صحيح ابن سنان : « سأل أبي أبا عبدالله (ع) — وأنا حاضر — إني أعير الذمي ثوبي ، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ، ويأكل لحم الخنزير ، فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال أبو عبدالله (ع) : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه » وصحيحه الآخر : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الذي

يُعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجرّي ، أو يشرب الخمر ، فيرده ، أيصلي فيه قبل أن يغسله ؟ قال (ع) : لا يصلي فيه حتى يغسله » فان الأمر فيه ، وإن كان محمولا على الاستحباب لكنه يدل بالتقرير على نجاسة الخمر (وصحيح) ابن حنظلة : « قلت لأبي عبدالله (ع) : ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ؟ فقال (ع) : لا والله ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب » وما ورد في نزح البئر من وقوعه فيها . وما ورد في النهي عن استعمال أواني الكافرين لو كانوا يشربون فيها الخمر . وما في موثق عمار عن أبي عبدالله (ع) من قوله : « ولا تصلّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل » وموثقه الآخر عنه (ع) من الأمر بغسل القدح ، أو الاناء الذي يشرب فيه الخمر ثلاث مرات ، وأنه لا يجزؤه حتى يدلكه بيده . وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) في النبيذ : « ما يبلُّ الميل ينجس حباً من ماء . يقولها ثلاثاً » وخبر زكريا بن آدم : « سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير . قال (ع) : يهراق المرق ، أو يطعمه أهل الذمة ، أو الكلب ، واللحم اغسله وكله » الى غير ذلك

نعم يدل على الطهارة جملة أخرى قيل : تزيد على عشرين حديثاً ، كصحيح علي بن رئاب : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي أغسله أو أصلي فيه ؟ قال (ع) : صل فيه إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر ، إن الله تعالى إنما حرم شربها » ونحوه مرسل الفقيه ، ومسنده في العلل — بطريق صحيح — عن بكير عن أبي جعفر (ع) ، وعن أبي الصباح ، وأبي سعيد ، والحسن النبال ، عن أبي عبدالله (ع) ، وكذا مصحح الحسن بن أبي سارة — معللا بأن الثوب لا يسكر — وصحيح الحسن بن موسى الخناط : « عن الرجل يشرب الخمر ، ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي . قال

عليه السلام : لا بأس » وموثق الحسن بن سارة : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنا نخالط اليهود ، والنصارى ، والمجوس ، وهم يأكلون ويشربون فيمر ساقيهم فينصب على ثيابي الخمر . فقال (ع) : لا بأس به إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره » الى غير ذلك . والجمع العرفي يقتضي حمل الأولى على الاستحباب ولو فرض تعذره فالترجيح مع نصوص الطهارة ، لمخالفتها للمشهور بين العامة — كما قيل — وقد تقدم عن البهائي (ره) . وأما معارضة ذلك بموافقة نصوص النجاسة للكتاب العزيز لقوله تعالى فيه : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » فمندفعة بأنه لو تم كون الرجس بمعنى النجاسة العينية ، فلا يناسبه السياق ولا قوله تعالى : « من عمل الشيطان » والشهرة الفتوائية وإن كانت مع نصوص النجاسة ، لكنها ليست من المرجحات ، وحمل نصوص الطهارة على التقية من سلاطين ذلك الوقت غير ظاهر ، إذا كان القول بالنجاسة مشهوراً عند المخالفين ، لأن مخالفة العامة التي هي من المرجحات يراد منها المخالفة للمذهب ، لا للعمل — ولو كان عمل السلطان — بل للمذهب العام ، لا الخاص ، وإن كان الخاص يسوغ التقية في القول والعمل ، لكنه لا يكفي في كون المخالفة له مرجحاً تعبداً . ومن ذلك يظهر وهن ترجيح أخبار الطهارة بمخالفتها لمذهب ربيعة الرأي — كما قيل — نعم تشكل نصوص الطهارة (باشتمال) مصحح ابن أبي سارة على التعليل بأن الثوب لا يسكر ، الظاهر في نجاسة الخمر المسكر وحينئذ يكون دالاً على نجاسة الخمر لا على طهارته . نعم يدل على طهارة الثوب الملاقي له ، وهو مما لم يقل به أحد ، وليس محلاً للكلام هنا . فان الكلام هنا في نجاسة الخمر لا في سراية نجاسته الى الملاقي (وبكون) مورد موثقه الخمر الواقع على الثوب من الكأس الذي شرب منه اليهودي والنصراني والمجوسي فيدل على طهارة الخمر وطهارة الأصناف المذكورة من الكفار

(وباشتمال) مرسل الفقيه ومسنده فى العلل على طهارة ودك الخنزير ، وجواز الصلاة فيه مع الاتفاق على نجاسته ، وعلى عدم جواز الصلاة فيه ، وإن قلنا بطهارته ، لأنه غير مأكول اللحم (وبأن الكليني) روى في الصحيح عن علي ابن مهزيار : « قال : قرأت فى كتاب عبدالله بن محمد الى أبي الحسن (ع) : جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر (ع) وأبي عبدالله (ع) في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالا: لا بأس بأن يصلي فيه إنما حرم شربها . وروى (غير . خ ل) زرارة عن أبي عبدالله (ع) أنه قال : إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ — يعني المسكر — فاغسله إن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك ، فأعلمني ما آخذ به . فوقع (ع) بخطه وقرأته : خذ بقول أبي عبدالله (ع) » وروى أيضاً عن خيران الخادم : « قال كتبت الى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا ؟ فان أصحابنا قد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صل فيه ، فان الله تعالى إنما حرم شربها . وقال بعضهم : لا تصل فيه . فكتب (ع) : لا تصل فيه ، فانه رجس » ولا ريب فى دلالة الروايتين المذكورتين على أن التعارض بين روايتي الطهارة والنجاسة مستحكم على نحو لا مجال للجمع العرفي بينهما ، وأن الترجيح لرواية النجاسة ، فلو اقتضت عمومات الترجيح ترجيح رواية الطهارة كانت الروايتان المذكورتان إما مخصصة لها أو حاكمة عليها . ومن ذلك يظهر وهن الجمع العرفي المتقدم ، كوهن الترجيح لأخبار الطهارة (ومعارضة) ذلك باحتمال كون ترجيح رواية النجاسة فى هاتين الروايتين لأجل التقية (مندفعة) بأن ذلك خلاف الأصل — مضافاً الى ما قيل من اشتهار العفو عن قليلها عندهم ، الذي هو مورد أكثر نصوص النجاسة . فلاحظ .

هذا ومورد نصوص النجاسة وإن كان هو الخمر والنبيذ ، لكن يتعدى

وإن صار جامداً بالعرض (١) لا الجامد كالبنج (٢) وإن صار مايعاً بالعرض .

(مسألة ١) ألحق المشهور بالخمر العصير (٣) العنبي

منها الى كل مسكر ، للتنصيص على العموم في معاقد الاجماعات الصريحة والظاهرة . فعن الناصريات : « كل من قال بأنه محرم الشرب ذهب الى أنه نجس كالخمر . . . الى أن قال : لا خلاف في أن نجاسته تابعة لتحريم شربه » ونحوه كلام غيره — مضافاً الى بعض النصوص الواردة فى مطلق المسكر ، كموثق عمار ، وصحيحة ابن حنظلة المتقدمين ، أو في خصوص النبيذ الذي قيل : إنه يعمل من عامة الأشربة . وما ورد من أن الخمر كل مسكر من الشراب . وأن كل مسكر خمر . ويساعده كلام جماعة من اللغويين ، وصحيح ابن الحجاج قال رسول الله (ص) : « الخمر من خمسة العصير من الكرم ، والنقيع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمزر من الشعير ، والنبيذ من التمر » ونحوه غيره . فاذاً لا فرق بين الخمر وسائر المسكرات في الحكم ، ولا في الخلاف والوفاق . والله سبحانه العالم .

(١) كما نص عليه العلامة والشهيد وغيرهما . بل الظاهر التسالم عليه كما يظهر من عدم عدّ الجمود من المطهرات . ويقتضيه إطلاق أدلة النجاسة . ولو فرض الشك في صدق الموضوع مع الجمود ، أو انصراف الأدلة عنه ، فالاستصحاب كافٍ فى إثبات النجاسة .

(٢) إجماعاً صريحاً وظاهراً عن جماعة . قيل : للأصل بعد اختصاص أدلة النجاسة بالمائع . ولكن يشكل بأن بعض تلك الأدلة شامل للجامد كموثق عمار ، وخبر ابن حنظلة المشتملين على التعبير بالمسكر — مضافاً الى مثل قوله (ع) : « كل مسكر خمر » ودعوى انصراف مثل الأولين الى غير الجامد ، والأخير الى التنزيل بلحاظ حرمة الشرب . غير ظاهرة . فالعمدة فى الطهارة الاجماع كما اعترف به فى محكي شرح الدروس .

(٣) حكى الشهرة المذكورة جماعة ، بل عن كنز العرفان دعوى الاجماع

وفي مجمع البحرين : « هو نجس حرام نقل عليه الاجماع » وعن أطعمة التنقيح : الاتفاق على أنه بحكم المسكر . وكيف كان فمستند النجاسة (إما) الاجماعات المذكورة (أو ما دل) على نجاسة المسكر — بناء على أنه منه — كما عن العلامة الطباطبائي وغيره (أو الأخبار) الدالة على أن الخمر من خمسة ، أو ستة — وعدّ منها العصير من الكرم — بضميمة ما دل على نجاسة الخمر (أو الأخبار) المتضمنة لنزاع آدم ونوح عليهما السلام مع إبليس لعنه الله تعالى — كما عن التنقيح الاستدلال بها على النجاسة — وقد تضمنت هذه أن الثلث لآدم ونوح عليهما السلام والثلثين لابليس لعنه الله (أو مصححة) معاوية بن عمار المروية في التهذيب : « قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق ، يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث . وأنا أعرف أنه يشربه على النصف ، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال (ع) : خمر لا تشربه . . . » الحديث . لكن الجميع لا يخلو من إشكال ، أما الاجماعات ، فمع أنها معارضة بما عن الذكرى ، فانه — بعد ما حكى القول بالنجاسة عن ابن حمزة والمحقق ، وحكى توقف العلامة في النهاية — قال (ره) : « ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة » وفي مفتاح الكرامة فانه — بعد ما حكى عن المختلف نسبة النجاسة الى أكثر علمائنا ، كالمفيد ، والشيخ ، والسيد ، وأبي الصلاح ، وسلار ، وابن إدريس — قال (ره) : « ولعله ظفر به في كتبهم ولم نظفر به » وفي المستند قال : « الذي يظهر لي أن المشهور بين الطبقة الثالثة — يعني طبقة متأخري المتأخرين — الطهارة ، وبين الثانية — أي المتأخرين — النجاسة . وأما الأولى — يعني القدماء — فالمصرح منهم بالنجاسة إما قليل أو معدوم » .

وكيف كان فلا مجال للاعتماد على دعوى الاجماع مع شهرة الخلاف ، ولاسيما وأن المحكي عن كنز العرفان : دعوى الاجماع على النجاسة بعد غليانه واشتداده ،

وأما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام ، إجماعاً منا ، وأما النجاسة فعند بعضنا أنه نجس وعند آخرين أنه طاهر . انتهى . ومن المحتمل أن المراد بالاشتداد ما يساوق الاسكار — كما يظهر من محكي كلامه فى تفسير الخمر — قال (ره) : « الخمر في الأصل مصدر خمره إذا ستره ، سمي به عصير العنب والتمر إذا غلى واشتد ، لأنه يخمر العقل ، أي يستره ، كما سمي مسكراً لأنه يسكره أي يحجزه » فحينئذ لا يكون مدّعياً للاجماع فيما نحن فيه . وأما كونه مسكراً ، فهو خلاف ظاهر القائلين بالطهارة والنجاسة حيث جعلوه مقابلا للخمر وسائر المسكرات ، ومع الشك في الاسكار به لا مجال للرجوع الى عموم نجاسة المسكر . وأما عدّ العصير من أنواع الخمر فلا يجدي ، لاجمال المراد به ، وليس المراد به مطلق المفهوم اللغوي ، ولذا لا يتوهم التمسك باطلاقه من حيث الغليان وعدمه ، فالمقصود بهذه الروايات الاشارة الى أصول الأنواع فى الجملة . وأما الأخبار المتضمنة لنزاع آدم ونوح عليهما السلام مع إبليس ، فهي أجنبية عن الدلاله على النجاسة . وليس فيها أقل إشارة الى ذلك ، وإنما تدل على الحرمة التكليفية — في الجملة — وليست في مقام بيان حدود الموضوع وقيوده فلاحظها . وأما مصححة معاوية فمع أنها مروية في الكافي خالية عن ذكر الخمر ، وهو أضبط كما اشتهر ، والتحقيق لزوم إجراء حكم تعارض الخبرين فى أمثال المقام ، فيؤخذ برواية الأوثق ، وليس المقام من باب معارضة أصالة عدم الزيادة ، بأصالة عدم النقيصة ليبنى على ترجيح الأولى على الثانية — كما هو كذلك عند العقلاء حيث يتعين الترجيح — ولا من باب اشتباه الحجة بغير الحجة — كي يسقط الخبران معاً عن الحجية — وإن كان البناء عليه فى المقام أيضاً يكفي فى البناء على الطهارة للأصل ، لكنه خلاف التحقيق ، فيتعين البناء على ثبوت رواية الكليني ، وسقوط لفظ الخمر ، ولاسيما بملاحظة ما في الوسائل والوافي عن التهذيب حيث رويا عنه سقوط لفظ الخمر ،

الدال على أن بعض نسخ التهذيب يوافق نسخة الكافي ، وحينئذ كيف يجوز الاستدلال ببعض نسخ التهذيب في مقابل بعضها الآخر ، ونسخة الكافي ؟ ولاسيما بملاحظة كون المناسب للسؤال تركه في الجواب ، كما يظهر بأدنى ملاحظة . هذا مضافاً الى أنه لو سلم وجود لفظ الخمر في الرواية ، فلا مجال للتمسك باطلاق التنزيل فيه ، لأنه ليس وارداً في مقام بيان الحكم الواقعي ، بل في مقام بيان الحكم الظاهري ، بعد فراغ السائل عن معرفة حكمه لو كان بحيث لم يذهب ثلثاه . فقوله (ع) : « خمر » ليس المراد أنه بمنزلة الخمر — كي يكون إطلاقه مقتضياً لثبوت النجاسة — بل المراد أنه لما كان قبل أن يذهب ثلثاه بمنزلة الخمر ، فاذا شك في ذهاب ثلثيه كان مقتضى الاستصحاب بقاءه على حكمه قبل ذهاب ثلثيه من أنه خمر تنزيلا ، فهو خمر تعبداً ظاهراً ، وكونه كذلك أعم من النجاسة لأن الكلام ليس في مقام البيان من هذه الجهة — كي يؤخذ باطلاقه — بل في مقام إثبات الخمرية التنزيلية الواقعية له ظاهراً تعبداً ، وثبوت الخمرية التنزيلية الواقعية لم يعلم أنه كان على أي نحو ، هل كان على نحو عموم الأحكام ، أو على نحو خصوصها ؟ فلاحظ وتأمل فانه دقيق — مضافاً الى أن إطلاق التنزيل منزلة الخمر وإن كان يقتضي النجاسة ، إلا أنه كذلك لو لم يكن مقروناً بما يصلح للقرينية . وقوله (ع) : « لا تشربه » صالح للقرينية ، فيكون المتيقن هو الحرمة لا غير فتأمل . وأيضاً فان لفظ (البختج) لم يعلم أنه مطلق العصير المطبوخ ، فمن الجائز أن يكون نوعاً خاصاً منه بحيث يسكر بمجرد غليانه . وقول بعضهم : إنه العصير المطبوخ . غير ظاهر في التعريف المساوي . وأما مرسل محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبدالله (ع) : « قال : سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه ، حتى يذهب ثلثاه ، ويبقى ثلثه » وموثق

إذا غلى (١) قبل أن يذهب ثلثاه ، وهو الأحوط ، وإن كان الأقوى طهارته . نعم لا إشكال في حرمته سواء غلى بالنار ، أو بالشمس ، أو بنفسه (٢) ، وإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً .

أبي بصير : « قال : سمعت أبا عبدالله (ع) — وسئل عن الطلا — فقال (ع) : إن طبخ حتى يذهب منه إثنان ويبقى واحد فهو حلال ، وما كان دون ذلك فليس فيه خير » فلا دلالة فيه على النجاسة . والمتحصل من جميع ذلك عدم ثبوت ما يوجب الخروج عن استصحاب الطهارة .

(١) كما عن التحرير ، والمختلف ، والنزهة ، وغيرها ، أو إذا غلى ، أو اشتد ، كما فى القواعد ، والارشاد ، وغيرها . ويرجع أحدهما الى الآخر ، بناء على كون المراد من الاشتداد الغليان — كما في محكي شرح الارشاد للفخر — بل ظاهر قوله : « وعندنا أن يصير أسفله أعلاه بالغليان » الاجماع عليه . لكن عن روض الجنان وغيره : تفسيره بالقوام ، أو الثخانة . وكيف كان فاعتبار أمر زائد على الغليان في النجاسة تابع لدليلها ، فان كان هو الاجماع ، أو مثل مصححة معاوية اعتبر ذلك ، لاجمالها من هذه الجهة ، وإن كان مثل خبري ابن الهيثم وأبي بصير لم يعتبر ، لاطلاقها ، وإن كان دليل نجاسة المسكر ، توقف اعتباره على دخله في الاسكار . هذا وأما الاكتفاء بمجرد الغليان في التحريم فالظاهر أنه لا إشكال فيه ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه . والنصوص به مستفيضة كصحيح حماد عن أبي عبدالله (ع) : « لا يحرم العصير حتى يغلي » وفي خبره عنه (ع) : « تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه » الى غير ذلك .

(٢) لاطلاق النص و الفتوى — كما قيل — بل لم يحك الخلاف فيه صريحاً ، واختلاف بعض العبارات فى ذلك غير ظاهر فى الخلاف . نعم عن ابن حمزة فى الوسيلة : تخصيص النجاسة بالغليان بنفسه لا بالنار . وكأن الوجه فيه

سواء كان بالنار ، أو بالشمس ، أو بالهواء (١) ، بل الأقوى حرمته بمجرد النشيش (٢) وإن لم يصل الى حد الغليان . ولا فرق بين العصير ونفس العنب ،

بناؤه على صيرورته خمراً في الأول . كما يشهد به قوله (ره) : « إلا أن يصير خلاً » لكن عهدة ذلك عليه ، وإن كان يشهد له الرضوي : « إن نش العصير من غير أن تمسه النار فدعه حتى يصير خلا » لكنه لم تثبت حجيته . ويشير اليه موثق عمار الوارد في العصير المطبوخ ، الظاهر في قدح نشيش عصير الزبيب . ولو كان من جهة أنه يقتضي الحرمة — فقط — لم يضر في المقصود للأمر باذهاب ثلثيه بعد ذلك ، فلابد أن يكون من جهة النجاسة ، التي لا يُجدي في رفعها ذهاب الثلثين كما سيأتي . نعم يحتمل أن يكون الوجه في الخشية من النشيش عدم حصول المقصود منه — أعني العلاج به — وقوله في السؤال : « كيف يطبخ حتى يكون حلالاً » وإن كان ظاهراً في السؤال عما يعتبر في الحل لا غير . لكن الخصوصيات المذكورة في الجواب لما لم يمكن البناء على اعتبار أكثرها في الحل ، يتعين البناء على كون الامام (ع) في مقام بيان ما يعتبر في الحل ، وما يعتبر في حصول المقصود . فتأمل جيداً .

(١) للاطلاق أيضاً .

(٢) كما تقتضيه موثقة ذريح : « سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : إذا نش العصير أو غلى حرم » والظاهر من النشيش : الأثر الحاصل قبل الغليان — كما يقتضيه العطف بـ (أو) — وكأنه المراد لمن فسره بصوت الغليان ، كما يظهر من القاموس وغيره — يعني الصوت الذي يكون قبل الغليان — نعم تشكل الرواية بأن التحريم بالنشيش قبل الغليان يوجب استدراك عطف الغليان عليه ، لحصول التحريم قبله دائماً ، بل يكون تعليق التحريم على الغليان في سائر الأخبار في غير محله ، فاللازم حمل النشيش على ما يكون بغير مورد الغليان ،

فاذا غلى نفس العنب من غير أن يعصر كان حراماً (١) . وأما التمر والزبيب

ولا يبعد حمله على النشيش بغير النار ، بقرينة مرسل محمد بن الهيثم المتقدم في الحاشية الأولى ، لاختصاصه بالغليان بالنار ، ولعله الظاهر أيضاً من خبر حماد عن أبي عبدالله (ع) : « سألته عن شرب العصير . قال (ع) : تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه . قلت : أي شيء الغليان ؟ قال (ع) : القلب » فان الظاهر إدارة الغليان بالنار ، لعدم حصول القلب بغيرها — غالباً — فالروايتان المذكورتان تدلان على الحل قبل الغليان بالنار ، ولو مع النشيش ، فتحمل رواية الحرمة بالنشيش على النشيش بغيرها . ويشهد بذلك الرضوي والموثق المتقدمان في كلام ابن حمزة . لكن عرفت أن مقتضاهما النجاسة لا مجرد الحرمة .

(١) قال المحقق الأردبيلي (ره) — في محكي شرح الارشاد — : « وظاهر النصوص اشتراط كونه معصوراً فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه أنه عصير غلى ، ففي تحريمه تأمل ، ولكن صرحوا به فتأمل ، والأصل والعمومات وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل » . وأشكل عليه جماعة ممن تأخر عنه — منهم شيخنا الأعظم (ره) — : بأن التعبير بالعصير من باب التعبير بالغالب ، وإلا فلا بد أن لا يحكم بالحرمة إذا استخرج ماء العنب لا بالعصر ، بل بالغليان وهو واضح الفساد . انتهى . وفيه أن التعدي من الخارج بالعصر الى الخارج بغيره لا يقتضي التعدي في المقام ، للفرق بينهما بالوضوح والخفاء ، فما لم تكن قرينة على العموم لا مجال للتعميم ، والارتكاز العرفي لا يساعد على الالحاق ، لاختلاف الخارج والداخل في طروء الفساد وعدمه ، اختلافاً واضحاً . وهذا بخلاف التعدي من الخارج بالعصر الى الخارج بغيره ، فان العرف يأبى عن دخل العصر ، فالتعدي يكون في محله . ثم الظاهر أن محل الكلام فيما إذا كان داخل حبة العنب ماءً ، أما إذا كان رطوبة كرطوبة

وعصيرهما ، فالأقوى عدم حرمتهما (١) أيضاً بالغليان ، وإن كان الأحوط

الخيار والبطيخ فغليان مثلها لا إشكال فيه ، لعدم كونها ماء عنب . فتأمل جيداً .

(١) على المشهور شهرة عظيمة فى الأول ، وفى الحدائق : « كاد أن يكون إجماعاً ، بل هو إجماع في الحقيقة » وعن غير واحد حكاية نفي الخلاف فيه عن بعضهم . نعم في حدود الشرائع : « وأما التمر إذا غلى ، ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والأشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ » ونحوه عن القواعد . وهذا قد يشعر بوجود الخلاف . وفي شرح الدروس : « أما عصير التمر فقد أحله بعض الأصحاب ما لم يُسكر ، وفى رواية عمار » ثم ذكر رواية عمار الآتية ، وظاهره الميل الى الحرمة . وفي الحدائق : أنه حدث القول بالحرمة في الأعصار المتأخرة . انتهى . وهو ظاهر الوسائل ، وحكي عن ظاهر التهذيب ، والشيخ سليمان البحراني ، والسيد الجزائري ، والشيخ أبي الحسن والأستاذ الأكبر ، فانهم اعتبروا في حله ذهاب الثلثين . وقد يستدل له بمثل صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) : « كل عصير أصابته النار فهو حرام ، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه » وموثقة عمار عن أبي عبدالله (ع) : « أنه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل ؟ قال (ع) : خذ ماء التمر فأغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر » وموثقته الأخرى المذكورة في الدروس عن أبي عبدالله (ع) : « سألته عن النضوح . قال (ع) : يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ، ثم يتمشطن » . ولكنه يشكل بأن الصحيح لم يثبت عمومه لما نحن فيه ، لاختصاص العصير بماء العنب ، كما يظهر من النصوص ، وكلمات أهل اللغة ، وأوضحه في الحدائق — شكر الله سعيه — فراجعه . مع أنه لو فرض عمومه فى نفسه ، فليس بمراد في المقام ، للزوم تخصيص الأكثر المستهجن ، فلا بد من حمله على عصير العنب ، ويكون المقصود من كلمة (كل)

التعميم بلحاظ الأفراد أو الأحوال . وأما موثقة عمار الأولى فهي مجملة باجمال النضوح ، إذ من المحتمل أن يكون فيه من الأجزاء ما يوجب صيرورة النبيذ مسكراً لو لم يذهب ثلثاه ، كما قد يشهد به خبر عيثمة : « قال : دخلت على أبي عبدالله (ع) ، وعنده نساؤه ، فشم رائحة النضوح . فقال (ع) : ما هذا ؟ قالوا : نضوح يجعل فيه الضياح . قال : فأمر به فاهريق فى البالوعة » مع أن وصفه بالمعتق كاف فى إجماله ، إذ من المحتمل أن يصير خمراً بمرور مدة طويلة عليه لو لم يذهب ثلثاه . ومن هنا يشكل الاستدلال أيضاً بما ورد في حرمة النبيذ الذي فيه (القعوة) أو (العكر) ولا سيما وفي بعضها الاستدلال بقول النبي (ص) : « كل مسكر حرام » مضافاً الى أن ظاهرها اعتبار الغليان فى حل ماء التمر ، وأنه لا يحل بدونه . وهذا خلاف الضرورة ، فضلا عن أنه خلاف الاجماع والنصوص . فتعين توجيهها بالحمل على ما يصير مسكراً — لو لم يغل حتى يذهب ثلثاه — وليس هو محل الكلام . ومن ذلك يظهر الاشكال فى الأستدلال بالموثقة الثانية ، وإن خلت عن التوصيف بالمعتق ، وسلمت من الاشكال اللازم من التوصيف به كما تقدم . نعم قد تشكل أيضاً بأن الأخذ بحاق العبارة يقتضي كون السؤال فيها عن مفهوم النضوح ، فلا تكون في مقام بيان الحكم . وإن شئت قلت : إن كان السؤال فيها عن الموضوع ، فهي أجنبية عما نحن فيه ، وإن كان عن الحكم — كما هو الظاهر منها وصريح الموثقة الأولى — فالموضوع فيها مجمل ، والحكم المذكور فيها من لزوم بقاء الثلث ، لا أكثر ، مما لم يقل به أحد ، إلا أن يكون اعتبار بقاء الثلث للتبعية لذهاب الثلثين ، فالمدار يكون على ذهاب الثلثين مطلقاً . لكن لو تم ذلك فاجمال الموضوع كاف فى سقوط الحجية . هذا مضافاً الى أن المسؤول عنه في الرواية حل التمشط بالنضوح وحرمته . فان دلت الروايات على حرمته قبل ذهاب الثلثين

فذلك مما لم يقل به أحد سواء أكانت حرمة التمشط تعبدية أم من جهة النجاسة ، للاجماع على الطهارة ، وعلى جواز الانتفاع به بالتمشط ونحوه . والمدعى إنما هو حرمة شربه ، وهو مما لا تدل عليه ولا تشعر به ، فالمدعى لا تدل عليه الرواية وما تدل عليه الرواية لم يقل به أحد كما لا يخفى . ويشهد للحمل روايات منها صحيح صفوان : « كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به . فقلت لأبي عبدالله (ع) : أصف لك النبيذ . فقال (ع) : بل أنا أصفه لك . قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام » ونحوه صحيح معاوية بن عمار ، ودلالتها على كون المدار في الحل والحرمة ، الاسكار وعدمه ظاهرة . وفي خبر محمد بن جعفر الوارد فى وفد من اليمن : « سألوا النبي (ص) عن النبيذ . فقال (ص) لهم : وما النبيذ ؟ صفوه لي . قال : يؤخذ التمر فينبذ في الماء . . . الى أن قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : يا هذا قد أكثرت علي أفيسكر ؟ قال : نعم . فقال : كل مسكر حرام » ودلالته على حلية النبيذ . مع عدم الاسكار واضحة ، ونحوها فى ذلك غيرها ، فلاحظ باب ما أسكر كثيره فقليله حرام . وباب تحريم النبيذ من الوسائل .

وأما عصير الزبيب فالمعروف فيه الحل . وفي الحدائق : « الظاهر أنه لا خلاف فيه » وعن جماعة حكاية الشهرة على ذلك ، بل قيل : لم نعثر على قائل بالتحريم . وإن نسبه الشهيد الى بعض مشايخه ، والى بعض فضلائنا المتقدمين . لكنه غير معروف ، وعن جماعة من المتأخرين : الحرمة قبل ذهاب الثلثين . واختاره العلامة الطباطبائي (قده) فى مصابيحه ، ناسباً ذلك الى الشهرة بين الأصحاب ، وأنها بين القدماء كشهرة الحل بين المتأخرين . ولكن فى الجواهر : فيه نظر وتأمل . واستدل له بالاستصحاب ، لأنه — حين كان عنباً — كان يحرم على تقدير الغليان ، فهو — حين صار زبيباً — باقٍ على ما كان .

واستشكل فيه (تارة) بأن موضوع الحرمة — حال العنبية — الماء المتكون فيه ، وهو معدوم — حال صيرورته زبيباً — وإنما يقصد إثبات الحرمة للماء المختلط بأجزائه . ومع تعدد الموضوع لا يجري الاستصحاب (وأخرى) بأنه من الاستصحاب التعليقي ، وليس هو بحجة .

ولا بأس بالاشارة الى بعض الجهات الموجبة لصحة جريان الاستصحاب المذكور وعدمها (فنقول) : إذا ورد في لسان الشارع الأقدس : « العنب إذا غلى ينجس » — مثلاً — فهناك أمور : (أحدها) سببية الغليان للنجاسة ، ولزوال الطهارة الثابتة للعنب قبل الغليان (وثانيها) الملازمة بين الغليان والنجاسة (وثالثها) نفس النجاسة المعلقة على الغليان .

فان كان مرجع الاستصحاب التعليقي في المقام — مثلاً — الى استصحاب نفس سببية الغليان للنجاسة ، فهو من الاستصحاب التنجيزي ، وتوقفت صحته على كون السببية من المجعولات الشرعية المتأصلة ذوات الآثار ، مثل الطهارة ، والنجاسة ، والملكية ، ونحوها . ولكنه خلاف التحقيق كما حرّر في محله . وكذا الكلام لو كان مرجعه الى استصحاب الملازمة ، فانه من الاستصحاب التنجيزي أيضاً ، كما أن الملازمة غير مجعولة شرعاً ، وإنما هي منتزعة من جعل الحكم الشرعي على تقدير وجود الشرط .

وإن كان مرجعه الى استصحاب نفس الحكم الشرعي ، المعلّق على الغليان — كما هو الظاهر — فان قلنا بأن المنوط به الحكم وجود الشرط خارجاً ، فلا حكم قبل وجوده ، فلا مجال للاستصحاب ، لعدم اليقين بالمستصحب ، بل المتيقن عدمه . أما إذا كان الحكم منوطاً بوجود الشرط اللحاظي — كما هو التحقيق — لئلا يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول ، الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلة والمعلول ، لأن الجعل عين المجعول حقيقة ، وإنما يختلف معه اعتباراً

فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض ، واجتماع الوجود والعدم ، فعليه لا مانع من الاستصحاب ، لليقين بثبوت الحكم ، والشك في ارتفاعه ، وكون المجعول حكما منوطاً بشيء لا يقدح في جواز استصحابه ، بعد ما كان حكما شرعياً ، ومجعولاً مولوياً ، وإن كان منوطاً .

نعم استشكل فيه بعض الأعاظم من مشايخنا ، بأن الشرط المنوط به الحكم — كالغليان في المثال المذكور — راجع في الحقيقة الى قيد الموضوع ، ومرجع قولنا : « العنب إذا غلى ينجس » الى قولنا : « العنب الغالي ينجس » فاذا وجد العنب ، ولم يغل فلا وجود للحكم ، لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده ، فلا مجال لاستصحابه . نعم يمكن فرض قضية تعليقية — حينئذ — فيقال : « العنب لو انضم اليه قيده — وهو الغليان — تنجّس » لكن ذلك — مع أنه لازم عقلي ، مقطوع البقاء ، في كل مركب وجد أحد جزءيه ، لا أنه مشكوك ، كي يجري فيه الاستصحاب .

وقد يشكل ماذكره ، بأن إرجاع القضايا الشرطية الى القضايا الحملية ، للبرهان القائم على أن موضوعات الأحكام علل تامة لها ، لو تم في نفسه ، لا يتضح ارتباطه بما نحن فيه ، ضرورة أن المدار في صحة جريان الاستصحاب على المفاهيم التي هي مفاد القضايا الشرعية سواء أكانت نفس الأمر الواقعي ، أم لازمه ، أم ملازمه ، أم ملزومه . ولذلك يختلف الحال في جريان الاستصحاب وعدمه ، باختلاف ذلك الأمر المتحصل (مثلا) لو كان الدليل قد تضمن أنه إذا وجد شهر رمضان ، وجب الصوم ، جرى استصحاب رمضان عند الشك في هلال شوال ، وكفى في وجوب الصوم يوم الشك . ولو كان الدليل تضمن وجوب الصوم في رمضان ، لم يجد استصحاب شهر رمضان ، في وجوب صوم يوم الشك لأنه لا يثبت كون الزمان المعين من شهر رمضان ، فهذا المقدار من الاختلاف

في مفهوم الدليل كاف في تحقق الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه ، مع أنه — في لب الواقع ونفس الأمر — لا بد أن يرجع المفاد الأول الى الثاني ، لأنه مع وجود شهر رمضان لا يكون الصوم في غيره ، ولا بد أن يكون فيه . وكذلك مثل : « إذا وجد كر في الحوض » و : « إذا كان ما في الحوض كراً » فان الأول راجع الى الثاني ، ومع ذلك يختلف الحكم في جريان الاستصحاب باختلاف كون أحدهما مفاد الدليل دون الآخر ، فالمدار في صحة الاستصحاب على ما هو مفاد القضية الشرعية سواء أكان هو الموافق للقضية النفس الأمرية أم اللازم لها ، أم الملازم . نعم لو كان المراد من الارجاع الى القضية الحملية ، كون المراد من القضية الشرطية هو القضية الحملية — مجازاً أو كناية — على نحو لا يكون المراد من الكلام إلا مفاد القضية الحملية ، كان لما ذكر وجه . لكن هذا خلاف الظاهر . وكيف تمكن دعوى أن معنى قولنا : « العنب إذا غلى ينجس » هو معنى قولنا : « العنب الغالي ينجس » ؟! مع وضوح الفرق بين العبارتين مفهوماً ﴿ وبالجملة ﴾ إن كان المدعى أن معنى القضية الشرطية هو معنى القضية الحملية ، فذلك خلاف الظاهر ، وإن كان المدعى أن مفاد القضية اللبية هو المطابق لمفاد القضية الحملية ، وأن مفاد القضية الشرطية لازم له — كما يظهر من بعض عبارات تقرير الاشكال — فالمدار في جريان الاستصحاب على مفاد القضية الشرعية ، وإن كان لازماً للقضية اللبية أو ملازماً له . ولو كان المدار على ما في لب الواقع ، لأشكل الأمر في جريان الأصول في موضوعات الأحكام ، وقيودها — غالباً — للعلم بأنها ليست موضوعاً للقضية اللبية (مثلا) المذكور في لسان الأدلة الشرعية أن النجاسة منوطة بالغليان . ولكن إذا تدبرنا قليلاً علمنا أن الغليان ليس هو المنوط به النجاسة ، بل الاسكار — ولو الاستعدادي — ثم إذا تدبرنا قليلا علمنا أن مناط النجاسة شيء وراء الاسكار الاستعدادي ، مثل

الخبائة النفسانية ، وربما نتدبر قليلا فنعلم أن المناط شيء وراء ذلك ، ومع ذلك لا يصح رفع اليد عن ظاهر الدليل في قضية جريان الأصل ، بل يكون هو المدار في جريانه ، لأن أدلة الاستصحاب ناظرة الى تنقيح مفاد الأدلة الشرعية لاغير ، وبذلك افترق الأصل المثبت عن غيره ، فان الأصل المثبت هو الذي يتعرض لغير مفاد الدليل الشرعي ، وغير المثبت ما يتعرض لمفاد الدليل الشرعي ، من حكمه ، وموضوعه ، وقيودهما ، وقيود قيودهما ، وسائر ما يتعلق بهما ، مما كان مذكوراً في الدليل .

وأما عدم جريان الأصل التعليقي ، فيما لو حدث في أثناء المركب مايحتمل قطعه ، أو رفعه ، أو منعه . فيقال : كان المقدار المأتي به من الأجزاء ، بحيث لو انضم اليه الباقي لأجزأ . فلأن القضية التعليقية المذكورة ، وإن كانت مستفادة من الدليل بنحو الدلالة الالتزامية ، فهي قضية شرعية ، إلا أن الملازمة لما كانت عقلية ، والعقل لا يحكم بها مطلقاً ، وإنما يحكم بها بشرط أن لا يحدث ما يحتمل قدحه ، فان أريد استصحاب هذا المعنى ، فلا مجال له ، للعلم ببقائه ، وإن أريد استصحاب مضمون القضية التعليقية من دون الشرط المذكور ، فلاحالة له سابقة ، إذ لا يحكم به العقل ، ولا طريق اليه غيره . هذا كله — مضافاً الى أن إرجاع شرط الحكم الى شرط الموضوع غير ظاهر ، فان شرط الحكم دخله في الحكم من قبيل دخل المقتضي في الأثر ، ودخل شرط الموضوع فيه من قبيل دخل المعروض في العارض ، والفرق بينهما نظير الفرق في باب الحكم التكليفي بين شرط الوجوب ، وشرط الواجب ، فان شرط الوجوب دخيل في كون الواجب مصلحة ، وشرط الواجب دخيل في وجود تلك المصلحة خارجاً ، نظير الفرق بين المرض وشرب المنضج ، بالاضافة الى شرب المسهل ، فان المرض دخيل في كون شرب المسهل مصلحة ، بمعنى أنه لو لا المرض كان شرب المسهل بلا مصلحة ،

بخلاف شرب المنضج قبل المسهل ، فانه دخيل في ترتب المصلحة المقصودة من شرب المسهل . فما ذكره بعض الأعاظم من مشايخنا في درسه : من رجوع شرط الحكم الى شرط الموضوع غير واضح ، وهو نظير ما صدر من شيخنا الأعظم (قده) حيث التزم برجوع الواجب المشروط الى الواجب المعلق ، وأن قيد الهيئة راجع الى قيـــد المادة ، وتحقيق ذلك يطلب من مباحث الواجب المشروط من الأصول . فراجع .

هذا وقد يشكل الاستصحاب التعليقي بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي ، فانه كما يجري استصحاب النجاسة للزبيب على تقدير الغليان ، لثبوتها حال العنبية ، كذلك يجري استصحاب الطهارة الثابتة قبل الغليان ، فيقال : الزبيب قبل أن يغلي كان حلالا طاهراً ، فهو كذلك بعد أن يغلي . وبعد ابتلائه بالمعارض دائماً يسقط عن الحجية .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم (ره) في رسائله ، بحكومته على الاستصحاب التنجيزي ، ولم يتضح وجه الحكومة المذكورة ، فان الشك في الحرمة — على تقدير الغليان — عين الشك في الحلية — على تقدير الغليان — لأن الشك يتقوم بطرفين هما الحرمة والحل ، فالشك في الحرمة معناه الشك في الحل ، كما أن الشك في الحركة عين الشك في السكون ، فيمتنع أن يكون الاستصحاب الجاري لاثبات أحد طرفي الشك حاكماً على الاستصحاب الجاري لاثبات الطرف الآخر . وهـذا معنى التعارض بين استصحاب الحل التنجيزي ، واستصحاب الحرمة التعليقية (فان قلت) إن من القطعيات أصالة عدم النسخ الذي لا فرق فيه بين الحكم التنجيزي والتعليقي ، ولو تمت المعارضة المذكورة ، كان استصحاب عدم النسخ في الأحكام التعليقية معارضاً باستصحاب الحكم التنجيزي الذي هو خلاف الحكم التعليقي ويسقط حينئذ عن الحجية (قلت) أصالة عدم النسخ

ليست من قبيل الاستصحاب ، بل هي أصل لنفسه حجيته لبناء العقلاء عليه ، ولو كان من باب الاستصحاب لم يجر لوشك فى نسخ الاستصحاب ، ولجاء فيه الخلاف الجاري فى حجية الاستصحاب ، كما لا يخفى .

وربما يظهر من بعض عبارات شيخنا الأعظم (ره) في رسائله أن الوجه في الحكومة : هو أن الشك في الحل والحرمة ناشىء من الشك في بقاء الملازمة بين الغليان والنجاسة والحرمة ، فالاستصحاب المثبت لبقاء الملازمة حاكم على استصحاب الحل (وفيه) ما عرفت من أن الملازمة ليست مجعولاً شرعياً ، وإنما هي متفرعة من الحكم بالحرمة والنجاسة — على تقدير الغليان — فلا يجري الاستصحاب فيها — مضافاً الى أن الكلام في الاستصحاب التعليقي ، والاستصحاب الجاري فى الملازمة تنجيزي ، ولو جرى كان حاكما على استصحاب الحكم التعليقي والتنجيزي معاً .

وقد ذكر بعض الأعاظم فى درسه فى توجيه الحكومة ما لا يخلو من إشكال ونظر (وحاصل) ما ذكر : أن الشك في الحل والطهارة بعد الغليان وإن كان عين الشك في الحرمة والنجاسة على تقدير الغليان ، لكن الشك المذكور ناشىء من الشك فى كيفية جعل النجاسة والحرمة ، وأنه هل يختص بحال العنبية ، أو يعمها وسائر الأحوال الطارئة عليها ؟ كالزبيبة — مثلاً — ولما كان الاستصحاب التعليقي يقتضي كون الجعل على النحو الثاني ، كان حاكما على استصحاب الحل والطهارة ، لأنه معه لا يبقى مجال للشك في الحل والطهارة (فان قلت) كيف يكون حاكما على الاستصحاب المذكور مع أن الشرط في الأصل الحاكم أن يكون مجراه موضوعاً لمجرى الأصل المحكوم ؟ كما في استصحاب طهارة الماء ، الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به ، وليس الحل والطهارة التنجيزيان فى المقام من أحكام الحرمة والنجاسة التعليقيتين (قلت) هذا يختص بالأصول

الجارية فى الشبهات الموضوعية . وأما الشبهات الحكمية فيكفي فيها أن يكون التعبد بالأصل السببي مقتضياً لرفع الشك المسبب ، إذ لا معنى للتعبد بالحرمة والنجاسة التعليقيتين إلا إلغاء احتمال الحلية والطهارة ، فاستصحاب الحرمة والنجاسة يكون حاكما على استصحاب الحلية والطهارة .

هذا ولكن يشكل بأنه لم يتضح الوجه في كون الاستصحاب التعليقي مقتضياً ، لكون جعل الشارع للحرمة والنجاسة فى العنب إذا غلى شاملا لحال الزبيبية ، ولا يكون استصحاب الحل والطهارة التنجيزى مقتضياً ، لكون الجعل على نحو يختص بالعنب ، ولا يشمل الزبيب ، كما لم يتضح الوجه في كون الشك في الحل والحرمة ، ناشئاً من الشك في عموم الجعل ، وشموله لحال الزبيبية ، وعدمه ، ولِمَ لا يكون العكس ؟ بأن يكون الشك فى العموم ناشئاً من الشك في ثبوت الحرمة على تقدير الغليان . وأيضاً فهذا النشء عقلي ، فكيف يكون الأصل الجاري فى الناشىء مثبتاً للمنشأ ؟! مع أن المنشأ ليس موضوعاً لأثر عملي ، وإنما الأثر للناشىء لا غير . كما لم يتضح الوجه في الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية فى شرط الحكومة ، ولا في كون الأصل التعليقي رافعاً للشك في الطهارة والحلية ، ولا يكون الاستصحاب الجاري فيهما رافعاً للشك في الحرمة والنجاسة التعليقيتين ، مع كون مجريي الأصلين فى رتبة واحدة ، ومقوَّمين لشك واحد ، وكيف يكون الأصل مثبتاً لحكم ليس هو مجرى له ولا أثراً لمجراه ؟! وهل الأصل المثبت إلا هذا ؟ مع أنه لو سلم فهو مطرد فى كل من الأصلين فما الوجه المميز لأحدهما عن الآخر ؟! بحيث يكون الأصل التعليقي موجباً للتعبد بخلاف الأصل التنجيزي ، ولا يكون الأصل التنجيزي موجباً للتعبد بخلاف الأصل التعليقي ، مع أن دليلهما واحد ، وموردهما طرفا شك واحد ، متقوم بهما على نحو واحد ، فما ذكره مما لم يتضح وجهه ، على نحو

يصح الخروج به عن القواعد المقررة بينهم المبرهن عليها عندهم .

هذا والأستاذ (قده) في الكفاية أجاب عن إشكال المعارضة ، بأن الحلية الثابتة قبل الغليان ، كانت مغيّاة بالغليان ، لأن الغليان في حال العنبية كما كان سبباً للحرمة كان رافعاً للحلية ، فبعد حدوث وصف الزبيبية يشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان ، وفي بقاء الحلية المغياة بالغليان ، وبقاء الحلية المغياة بالغليان لا ينافي الحرمة المعلقة عليه ، بل هما متلازمان ، فلا يكون الأصلان الجاريان فيهما متعارضين ، فان قوام المعارضة في الأصول أن يعلم بكذب أحدهما إجمالاً وهو غير حاصل في المتلازمين .

ولكنه يشكل ، بأن ذلك يتم بالاضافة الى حلية العنب التي كانت قبل صيرورته زبيباً ، لا بالاضافة الى الحلية الشخصية الموجودة في عصير الزبيب قبل غليانه ، فانها معلومة التحقق حينئذ ، فاذا غلى يُشك في ارتفاعها ، ومقتضى الاستصحاب بقاؤها ، فيتعارض هو واستصحاب الحرمة التعليقية ، وكذا مع استصحاب الحلية المغياة ، إذ هو لا يثبت كون هذه الحلية مغياة ، كما أن استصحاب بقاء الكر في الحوض لا يثبت أن ماء الحوض كر ، فان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة كما لا يخفى . وقد يستشكل في الأصل التعليقي بأن غاية مفاده إثبات الحرمة على تقدير الغليان ، وهذا لا يثبت الحرمة الفعلية إلا بناء على القول بالأصل المثبت (وفيه) أن فعلية الحرمة لازمة لثبوت الخطاب التعليقي عند ثبوت المعلق عليه ، أعم من أن يكون ثبوته بالوجدان ، أو بالأصل ، فهي من اللوازم العقلية التي تترتب على الأعم من الواقع والظاهر ، كوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، فلا يحتاج في إثباته بالأصل الى إثبات كونه من اللوازم الشرعية لمجرى الأصل .

هذا وقد يستدل على الحرمة بجملة من النصوص كصحيح ابن سنان المتقدم :

« كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه » لكن عرفت الاشكال في شموله للمقام . وكرواية ابن جعفر (ع) : « عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ، ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ، ثم يرفع فيشرب منه السنة ؟ فقال (ع) : لا بأس به » لكن لو دلت على ثبوت البأس لو لم يذهب ثلثاه ، فهي في ظرف بقائه سنة ، ومن المحتمل قريباً أنه يختمر في أثناء السنة . وكموثقي عمار الواردين في الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالا ؟ وقد ذكرهما في الوسائل في باب حكم ماء الزبيب وغيره وكيفية طبخه من كتاب الأشربة . ولكن يشكل — مضافاً الى أن الخصوصيات المذكورة فيهما مما لا يحتمل دخلها في الحل — أنه لم يظهر من السؤال إرادة الحل في قبال التحريم الحاصل بالغليان — كما هو المدعى — أو في قبال التحريم الحاصل بالنشيش والتغير ، الملازم للبقاء غالباً ، الذي هو موردهما ، بقرينة المقادير المذكورة فيها ، وما في ذيل أحدهما من قوله (ع) : « فاذا أردت أن يطول مكثه عندك فروّقه » بل الثاني أقرب بقرينة ما في رواية إسماعيل بن الفضل من قول الصادق (ع) : « وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله تعالى » وبرواية زيد النرسي في أصله : « سئل أبو عبدالله (ع) عن الزبيب يُدق ويلقى في القدر ، ثم يُصب عليه الماء ويوقد تحته . فقال (ع) : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ، ويبقى الثلث ، فان النار قد أصابته . قلت : فالزبيب كما هو يُلقى في القدر ، ويصب عليه الماء ، ثم يطبخ ويصفى عنه الماء . فقال (ع) : كذلك هو سواء ، إذا أدّت الحلاوة الى الماء ، وصار حلواً بمنزلة العصير ، ثم نشّ من غير أن تصيبه النار فقد حرم ، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد » لكن استشكل فيها (أولاً) بعدم ثبوت وثاقة زيد النرسي ، ورواية محمد بن أبي عمير عنه لا توجب ذلك ، وإن قيل : إنه لا يروي

إلا عن ثقة . إذ لا يبعد كون المراد منه الوثاقة فى خصوص الخبر الذي رواه — ولو من جهة القرائن الخارجية — لا كون الراوي ثقة فى نفسه ، وإلا لأشكل الأمر فى كثير من الموارد التي روى فيها محمد بن أبي عمير عن المضعفين — مضافاً الى بنائهم على عدم كفاية روايته في توثيق المروي عنه ، كما يظهر من ملاحظة الموارد التي لا تحصى ، ومنها المقام ، فانهم لم ينصوا على وثاقة زيد بمجرد رواية محمد بن أبي عمير عنه . وأيضاً فان الظاهر أن عدم الرواية إلا عن الثقة ، ليس مختصاً بمحمد والبزنطي وصفوان الذين قيل فيهم ذلك بالخصوص ، فقد قال الشيخ (ره) في عدته فى مبحث الخبر المرسل : « سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير ، وصفوان بن يحيى ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر ، وغيرهم من الثقات الذين عُرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به ، وبين ما أسنده غيرهم ، ولذلك عملوا بمراسيلهم » بل الظاهر أن كثيراً من رواة الحديث كذلك ، لاختصاص الحجية عندهم بخبر الثقة ، وليس نقلهم للروايات من قبيل نقل القضايا التاريخية ، وإنما كان للعمل والفتوى ، فما لم يحصل لهم الوثوق بالرواية لا ينقلونها ، بل يطعنون على من ينقلها . فلاحظ ما حكي عن أحمد ابن محمد بن عيسى من إخراجه البرقي من (قم) لأنه يروي عن الضعفاء ، ويعتمد المراسيل ، فلو كان هذا المقدار كافياً فى البناء على وثاقة الراوي لم يبق لنا راوٍ إلا وهو ثقة إلا نادراً . نعم الرواية عن شخص تدل على الوثوق بروايته ، لكن ذلك قد لا يوجب الوثوق لغيره ، وبذلك اتضح الفرق بين الشهادة بوثاقة الراوي والرواية عنه ، فتكفي الأولى في قبول خبره ، ولا تكفي الثانية فى قبوله ، فضلا عن إثبات وثاقة الراوي في نفسه ، لأن الظاهر في الأولى الاستناد الى الحس أو ما يقرب منه ، فيكون حجة ، ولا يظهر من الثانية ذلك ، ولذلك نجد أكثر الروايات الضعيفة غير مقبولة عند الأصحاب وفي سندها الثقات والأجلاء ،

لعدم حصول الوثوق لهم من مجرد ذلك ، لاحتمال كون وثوق رجال السند حاصلا من مقدمات بعيدة يكثر فيها الخطأ .

ومن ذلك يظهر الاشكال في إثبات وثاقة زيد النرسي برواية جماعة من الاجلاء لكتابه — كما قيل — ومثله في الاشكال ما قيل من أن محمد بن أبي عمير من أصحاب الاجماع ، والمعروف بينهم أن المراد به الاجماع على قبول الرواية ، إذا كان أحدهم في سندها ، وإن رواها بواسطة المجهول ، كما يدل على ذلك عبارة العدة المتقدمة ، فان المراد من غيرهم من الثقات ما يشمل أصحاب الاجماع قطعاً . ولأجلها يضعف احتمال أن المراد من الاجماع المتقدم صحة روايتهم فقط . وعلى هذا فرواية النرسي يجب العمل بها ، لرواية محمد بن أبي عمير إياها وإن لم تثبت وثاقة النرسي .

(وجه الاشكال) أن الاجماع المذكور وإن حكاه الكشي (ره) وتلقاه من بعده بالقبول ، لكن ثبوته وحجيته بهذا المقدار محل تأمل . كيف وجماعة من الأكابر توقفوا عن العمل بمراسيل ابن أبي عمير ؟! وأما غيره من أصحاب الاجماع فلم يُعرف القول بالاعتماد على مراسيله ، حتى استشكل بعضهم في وجه الفرق بينه وبين غيره في ذلك ، وما ذكره الشيخ (ره) في عبارته المتقدمة غير ظاهر عندهم . وأيضاً فان الظاهر أن الوجه في الاجماع المذكور ما عُلم من حال الجماعة من مزيد التثبت ، والاتقان ، والضبط ، بنحو لا ينقلون إلا عن الثقات — ولو في خصوص الخبر الذي ينقلونه — فيجيء فيه الكلام السابق من أن الوثوق الحاصل من جهة القرائن الاتفاقية غير كاف في حصول الوثوق لنا على نحو يدخل الخبر في موضوع الحجية كلية ﴿ وبالجملة ﴾ لو كان الاجماع المدعى ظاهراً في ذلك فكفايته في وجوب العمل بالخبر الذي يرويه أصحاب الاجماع مع عدم ثبوت وثاقة المروي عنه أو ثبوت ضعفه ، لا يخلو من إشكال .

فلاحظ وتأمل . ومثل ذلك دعوى ثبوت وثاقة النرسي بعدّ كتابه من الأصول — كما في الفهرست وغيره — إذ فيه عدم وضوح كون المراد بالأصل الكتاب الذي يجوز الاعتماد عليه ، والعمل بما فيه ، لاحتمال كون المراد معنى آخر . فلاحظ كلماتهم في الفرق بين الكتاب والأصل ، فقد ذكروا فيه وجوهاً واحتمالات ليس على واحد منها شاهد واضح . وأيضاً فان المحكي عن الصدوق في فهرسته — تبعاً لشيخه محمد بن الحسن بن الوليد — أن أصل زيد النرسي وأصل زيد الزراد ، وكتاب خالد بن عبدالله بن سدير موضوعات ، وضعها محمد بن موسى الهمداني . وهذه الدعوى وإن غلطها فيها ابن الغضائري وغيره بأن الأصلين الأولين قد رواهما محمد بن أبي عمير ، لكنها توجب الارتياب ، إذ من البعيد أن يكون الصدوق وشيخه مما خفي عليهما ذلك ، فجزما بالوضع . ومما يزيد الارتياب أن الشيخ (ره) في الفهرست — مع اعترافه بأن زيداً النرسي له أصل ، وأنه رواه محمد بن أبي عمير عنه ، لم يرو عن زيد النرسي في كتابي الأخبار — على ما قيل — إلا حديثاً واحداً في باب وصية الانسان لعبده ، رواه عن علي بن الحسن بن فضال ، عن معاوية بن حكيم ، ويعقوب الكاتب عن ابن أبي عمير عنه ، والظاهر من عادته أنه أخذ الحديث المذكور من كتاب ابن فضال لا من الأصل المذكور . وكذلك الكليني (ره) فانه لم يرو عنه إلا حديثين أحدهما في باب التقبيل عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن زيد النرسي ، عن علي بن مزيد صاحب السابري قال : دخلت على أبي عبدالله (ع) . . . الحديث . والثاني في كتاب الصوم في صوم يوم عاشوراء عن الحسن بن علي الهاشمي ، عن محمد بن عيسى ، قال حدثنا محمد ابن أبي عمير عن زيد النرسي . قال : سمعت عبيد بن زرارة يسأل أبا عبدالله عليه السلام . . . الحديث . ولا يظهر منه أنه أخذ الحديثين المذكورين من أصل

النرسي ، أو من أصل غيره ، ممن روى عنه . فلو كان كتاب النرسي من الأصول المعول والمعتمد عليها عنده لما كان وجه للاعراض عن الرواية عنه كما لا يخفى .

واستشكل فيها (ثانياً) بعدم صحتها عن أصل النرسي ، لأن العلامة المجلسي « قده » — وهو الذي رواها في باب العصير من أواخر كتاب السماء والعالم — ذكر في مقدمة البحار أن كتاب زيد النرسي أخذه من نسخة عتيقة مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، وهو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي ، وكان تاريخ كتابتها سنة أربع وسبعين وثلاثمائة ، ومنصور بن الحسن الآبي غير معلوم الحال . نعم ذكر المامقاني (قده) في كتابه (تنقيح المقال) منصور بن الحسين الآبي ، وحكى عن منتجب الدين أنه فاضل عالم فقيه ، وله نظم حسن ، قرأ على شيخنا المحقق أبي جعفر الطوسي ، واحتمال أنه صاحب النسخة ينفيه أن تاريخها لا يناسب ذلك ، فان المذكور في ترجمة الشيخ الطوسي (قده) أن ولادته كانت في خمس وثمانين وثلاثمائة ، وذلك لا يناسب تاريخ كتابة النسخة المتقدم . وكأنه لذلك توقف في الوسائل عن النقل عنه ، وإلا فالمعلوم من طريقته — كغيره من المحدثين — جواز النقل عنه لو صحت النسخة ، وإن كان المحكي عن السيد صدر الدين العاملي في تعليقته على (منتهى المقال) في ترجمة زيد النرسي : أنه وجد بخط الحر العاملي ما صورته : « زيد النرسي روى عن أبي عبد الله (ع) وأبي الحسن (ع) له كتاب يرويه جماعة ، أخبرنا علي بن أحمد بن علي بن نوح ، قال : حدثنا محمد بن أحمد الصفواني ، قال : حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن ابي عمير عن زيد النرسي بكتابه . قاله النجاشي » . اللهم إلا أن يكون المانع عن النقل عدم العثور على الأصل المذكور .

هذا ولو فرض الغض عما ذكرنا كله كفى في وهن الرواية ، وعدم صلاحيتها

الاجتناب عنها أكلاً ، بل من حيث النجاسة أيضاً (١) .

(مسألة ٢) إذا صار العصير دبساً بعد الغليان ، قبل أن يذهب ثلثاه ، فالأحوط حرمته ، وإن كان لحليته وجه (٢) . وعلى هذا فاذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه ، فالأولى أن يُصبّ عليه مقدار من الماء ، فاذا ذهب ثلثاه ، حل بلا إشكال .

للحجية إعراض المشهور عنها ، وما تقدم عن العلامة الطباطبائي (قده) من دعوى شهرة الحرمة عند القدماء مبني — كما قيل — على أن رواية القدماء لاخبار التحريم تدل على اعتقادهم بمضمونها ، وهو كما ترى ، لما عرفت من منع دلالة الاخبار على التحريم ، ولو سلمت فمجرد الرواية أعم من اعتقاد مضمونها ، لجواز عدم وضوح دلالتها على ذلك فى نظر الراوي كما لا يخفى . ومن ذلك كله يظهر لك أن القول بحرمة عصير الزبيب إذا غلى ضعيف ، لمخالفته لاستصحاب الحل أو قاعدته ، أو عموم ما دل على حلّ ما ليس بمسكر وعموم الحل المطلق بلا موجب ظاهر . والله سبحانه أعلم .

(١) فان ظاهر من ألحقه بالعصير العنبي إلحاقه حتى في النجاسة — بناءً عليها فيه — كما أن مقتضى الاستدلال على الحرمة بالاستصحاب ذلك أيضاً ، بناء على نجاسة العصير العنبي .

(٢) قال فى المسالك : « لا فرق مع عدم ذهاب ثلثيه فى تحريمه بين أن يصير دبساً وعدمه ، لاطلاق النصوص باشتراط ذهاب الثلثين . . . الى أن قال : ويحتمل الاكتفاء بصيرورته دبساً قبل ذلك — على تقدير إمكانه — لانتقاله عن اسم العصير ، كما يطهر بصيرورته خلا لذلك » وفيه أن الطهارة بالانقلاب خلاف الاطلاق ، وثبوتها بالانقلاب خلا كان بالاجماع ، وهو غير حاصل هنا . ويحتمل أن يكون الوجه دعوى كون المقصود من ذهاب الثلثين حاصلا بصيرورته

(مسألة ٣) يجوز أكل الزبيب (١) ، والكشمش ، والتمر ، في الأمراق والطبيخ ، وإن غلت ، فيجوز أكلها بأي كيفية كانت على الأقوى .

(العاشر) الفقاع (٢)

دبساً ، وضعفها ظاهر ، لعدم وضوح ذلك ، وإطلاق الأدلة ينفيه . وأما دعوى انصراف مطهرية ذهاب الثلثين الى ما لم يصر دبساً ، فلا تجدي في إثبات الطهارة بصيرورته دبساً ، لأن الانصراف المذكور وإن أوجب سقوط الاطلاق الدال على النجاسة عن الحجية ، لكن الاستصحاب كاف في اثبات النجاسة .

(١) هذا ظاهر — بناء على القول بحل عصير الزبيب والتمر اذا غلى بل وكذا بناء على حرمته — لعدم صدق العصير على المرق والطبيخ والدهن الذي يغلي فيه المذكورات . نعم لو كان غليانها يؤدي الى صدق العصير على قليل مما حولها من المرق أو الدهن تنجس ، وسرت نجاسته الى جميع المائع ، وحينئذ لا يطهر بذهاب ثلثيه لعدم الدليل عليه ، بل تبقى نجاسته الى أن يستهلك كما في سائر المائعات المتنجسة .

(٢) اجماعاً — كما عن جماعة — كالسيدين ، والشيخ ، والعلامة ، والمقداد وغيرهم (قدهم) ويدل على ذلك موثق ابن فضال : « كتبت الى ابي الحسن (ع) أسأله عن الفقاع . فقال : هو الخمر ، وفيه حد شارب الخمر » وموثق عمار : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الفقاع . فقال (ع) : هو خمر » ونحوه روايات الوشا ، وحسين القلانسي ، ومحمد بن سنان ، وهشام بن الحكم ، وغيرهم . وفي خبر الحسن بن الجهم وابن فضال : أنه خمر مجهول . وظاهره أنه خمر حقيقي فالتنزيل حقيقي ، وثبوت النجاسة عليه ظاهر . وكذا لو كان التنزيل ادعائياً ، فانها مقتضى اطلاقه . بل في خبر هشام : « واذا أصاب ثوبك فاغسله » ولا ينافيه ما في خبر زكريا بن آدم : « قلت : والفقاع هو بتلك المنزلة

اذا قطر في شيء من ذلك ؟ قال « ع » : أكره أن آكله اذا قطر فى شيء من طعامي » لامكان حمل الكراهة على الحرمة ، وان كان اختلاف التعبير فيه مع التعبير في الخمر والنبيذ والدم بالفساد ربما يوجب الظهور فى الكراهة الاصطلاحية ، ولكن لا مجال للأخذ به فى قبال ما عرفت من النصوص والاجماعات مع ما هو عليه من ضعف السند .

هذا والمحكي عن غير واحد اعتبار النشيش فى التحريم والنجاسة ، وفى محكي كلام بعضهم اعتبار الغليان ، بل عن حاشية المدارك : « صرحوا - يعني الاصحاب - بأن الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم والغليان دون الاسكار » ويشهد له مصحح ابن ابي عمير عن مرازم « قال : كان يعمل لأبي الحسن عليه السلام الفقاع فى منزله » قال ابن ابي عمير : « ولم يعمل فقاع يغلي » فان قول مرازم : « كان يعمل » ظاهر في الاستمرار ، فيدل على الحل ، لبعد الضرورة المقتضية للجواز لو كانت ممكنة في حقه « ع » . ويشهد له اعتذار ابن أبي عمير ، الذي هو حجة ، وما رواه عثمان بن عيسى : « قال : كتب عبد الله ابن محمد الرازي الى أبي جعفر الثاني (ع) : إن رأيت أن تفسر لي الفقاع ، فانه قد اشتبه علينا أمكروه هو بعد غليانه أم قبله ؟ فكتب (ع) : لا تقرب الفقاع الا ما لم تضر آنيته ، أو كان جديداً . فأعاد الكتاب اليه : كتبت أسأل عن الفقاع ما لم يغل . فأتاني أن اشربه ما كان فى اناء جديد أو غير ضار . ولم أعرف حد الضراوة والجديد . وسأل أن يفسر ذلك له ، وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الأواني ؟ فكتب (ع) : يفعل الفقاع فى الزجاج ، وفي الفخار الجديد الى قدر ثلاث عملات ، ثم لا يعد منه بعد ثلاث عملات إلا في إناء جديد ، والخشب مثل ذلك » وفى مصحح علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي (ع) : « سألته عن شرب الفقاع الذي يعمل في السوق

وهو شراب متخذ من الشعير (١) على وجه مخصوص ، ويقال : إن فيه (٢)

ويباع ، ولا أدري كيف عمل ؟ أيحل أن أشربه ؟ قال (ع) لا أحبه » .

(١) كما صرح به جماعة ، منهم السيد في الانتصار ، وحكاه عن ابي هاشم الواسطي ، وفي مجمع البحرين : « الفقاع كرمان شيء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط » ونحوه ما عن غيرهم . نعم في سؤال المهنا بن سنان : « أن أهل بلاد الشام يعملون من الشعير ، ومن الزبيب ، ومن الرمان ، ومن الدبس ، ويسمون الجميع فقاعاً » وظاهره كونه حقيقة في الجميع ، إلا أن يحكم بحدوث هذا الاصطلاح ، جمعاً بينه وبين ما سبق ، بل لعل ظاهر العبارة حدوث الاصطلاح في خصوص بلاد الشام ، فلا اشكال حينئذ . لكن في كشف الغطاء : « أنه يتخذ من الشعير غالباً ، أو أدنى منه في الغلبة ما يكون من الحنطة ، ودونهما ما يكون من الزبيب ، ودونهما ما يكون من غيرها » وفي روض الجنان : « والأصل في الفقاع ما يتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى في الانتصار ، لكن لما ورد النهي عنه معلقاً على التسمية ، ثبت له ذلك سواء عمل منه أم من غيره اذا حصل فيه خاصيته وهي النشيش » ونحوه عن الروضة والمسالك . ويشكل بأنه يتم لو كان المسمى لوحظ فيه معنى وصفي – وهو النشيش – وهو غير ظاهر ، بل ممنوع ، لا أقل من الشك الموجب للرجوع الى أصالة الحل والطهارة ، ونقل العموم ضعيف في مقابل نقل الخصوص ، لأنه أشهر ، وقد يشهد لذلك ما في الانتصار : « روى أصحاب الحديث بطرق معروفة أن قوماً من العرب سألوا رسول الله (ص) عن الشراب المتخذ من القمح . فقال رسول الله (ص) يسكر ؟ قالوا : نعم . فقال (ص) : لا تقربوه . ولم يسأل (ص) في الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار ، بل حرم ذلك على الاطلاق » .

(٢) كما قد يظهر من بعض النصوص المتضمنة أنه خمر ، أو خمر مجهول ،

سكراً خفياً ، وإذا كان متخذاً من غير الشعير فلا حرمة ، ولا نجاسة ، إلا إذا كان مسكراً .

(مسألة ٤) ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال (١) .

(الحادي عشر) عرق الجنب من الحرام (٢) ،

أو خمرة استصغرها الناس ، لكن عن جماعة : أنه ليس بمسكر . بل لعله ظاهر من عطفه على الخمر والمسكرات في النجاسة . ولعل ذلك لخفاء إسكاره ، وعدم ظهوره كغيره .

(١) كما صرح به جماعة — منهم كاشف الغطاء — معللا له : بأن الظاهر أنه يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر ، وليس ذلك فى ماء الشعير . انتهى . والعمدة أن الفقاع متخذ على نحو خاص من العمل ، لا مجرد غليان الشعير كما في ماء الشعير .

(٢) على المشهور بين المتقدمين — كما قيل — وحكي عن الصدوقين والمفيد فى المقنعة والشيخ فى الخلاف والنهاية والقاضي وغيرهم ، بل عن الأمالي : « من دين الامامية الاقرار بأنه اذا عرق الجنب في ثوبه وكانت من حلال حلت الصلاة فيه ، ومن حرام حرمت » وعن الخلاف نقل الاجماع على النجاسة . ويدل عليه مرسل المبسوط حيث قال فيه : « وإن كانت الجنابة من حرام ، وجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض أصحابنا » وما فى الذكرى من رواية محمد بن همام باسناده الى ادريس بن زياد الكفرثوثي : « أنه كان يقول بالوقف ، فدخل سر من رأى فى عهد أبي الحسن (ع) وأراد أن يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلي فيه ؟ فبينما هو قائم فى طاق باب لانتظاره (ع) حركه أبو الحسن عليه السلام بمقرعة ، وقال — مبتدئاً — : إن كان من حلال فصلّ فيه ، وإن كان من حرام فلا تصلّ فيه » ونحوه ما في مناقب ابن شهراشوب عن كتاب

المعتمد فى الاصول للشيخ المفيد عن علي بن مهزيار . وما في البحار عن كتاب يظنه (مجمع الدعوات) لمحمد بن موسى بن هارون التلعكبري ، عن أبي الفتح غازي بن محمد الطرائفي ، عن علي بن عبد الله الميموني ، عن محمد بن علي بن معمر ، عن علي يقطين بن موسى الأهوازي ، عنه (ع) وضعف السند منجبر بالعمل لكن المنسوب الى أكثر المتأخرين ، بل المشهور بينهم الطهارة ، بل عن الحلي : دعوى الاجماع عليها ، وأن من قال بالنجاسة في كتاب رجع عنه فى كتاب آخر . انتهى . وكأنه لقصور سند الروايات المذكورة عن الحجية بنحو يجوز لأجلها رفع اليد عن عموم ما دل على طهارة عرق الجنب (وفيه) ما عرفت من انجبار الضعف بالعمل . نعم هي قاصرة الدلالة على النجاسة ، إذ هي إنما تضمنت المنع من الصلاة في الثوب الذي أصابه عرق الجنب من الحرام ، وهو أعمّ من النجاسة ، بل ذلك ظاهر عبارة الأمالي المتقدمة ، وعبارة الفقيه ، ورسالة ابن بابويه — على ما حكي — وحينئذ تشكل نسبة القول بالنجاسة اليهم . نعم عبارة المبسوط المتقدمة ظاهرة في النجاسة ، ونحوها عبارة النهاية ، ومختصر ابن الجنيد . اللهم إلا أن يقال : ظاهر الروايات المتقدمة المنع من الصلاة في الثوب الذي أصابه عرق الجنب من الحرام ، وإن جف وذهبت عينه . ومقتضى الجمود على ذلك المنع من الصلاة في الثوب المذكور دائماً وإن غسل ، لعدم الدليل على زوال الحكم المذكور بالغسل ولأجل عدم إمكان الالتزام بذلك تعين إما الحمل على صورة وجود العرق حال الصلاة أو الحمل على عدم الغسل بالماء ، والثاني أقرب ، بقرينة أن الظاهر من السؤال — بمناسبة الارتكاز العرفي — السؤال عن النجاسة والطهارة لعرق الجنب ، كما يظهر ذلك من الروايات الواردة في نفي البأس عن عرق الجنب ، وعلى هذا فالروايات تكون دالة على النجاسة ، وكأنه لذلك لم يفرقوا فى نسبة القول بالنجاسة بين التعبيرين المتقدمين . هذا وأما ما ورد

سواء خرج حين الجماع (١) أو بعده ، من الرجل أو المرأة ، سواء كان من زنا ، أو غيره ، كوطء البهيمة ، أو الاستمناء ، أو نحوهما مما حرمته ذاتية . بل الأقوى ذلك في (٢) وطء الحائض والجماع في يوم الصوم الواجب المعين ، أو في الظهار قبل التكفير .

(مسألة ١) العَرَق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس (٣) ،

في النهي عن غسالة الحمام ، معللاً بأنه يغتسل فيه من الزنا وولد الزنا والناصب ، فهي أجنبية عن المقام ، لأنها إن دلت على النجاسة فهي نجاسة بدن الزاني لا عرقه ، وليست هي محل كلام .

(١) كل ذلك للاطلاق . نعم لو كان خارجاً قبل الجماع فهو طاهر ، لخروجه عن الاطلاق .

(٢) في المنتهى : « أما الوطء في الحيض والصوم فالأقرب الطهارة ، وفي المظاهرة إشكال » وفي طهارة شيخنا الأعظم (ره) : « لعل وجه الحكم بالطهارة في الوطء في الصوم والحيض أن المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل ، أو القابل ، لا من جهة نفس الفعل » ويشكل بأن الحرمة في الأول من جهة القابل ، وفي الثاني من جهة الفاعل ، والحرمة من جهة الفعل تختص بصورة نذر ترك الوطء ، أو كونه مضراً أو نحوهما ، ولعل منه وطء المظاهرة ، لأن الظهار نحو من العهد أمضاه الشارع على نحو خاص ، ومن ذلك يظهر أن وطء المظاهرة أظهر في الطهارة من الوطء في الحيض والصوم لا العكس — كما تقدم في المنتهى — وكيف كان فمقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق بين الحرمة من جهة الفاعل والقابل ونفس الفعل ، وإن كانت دعوى الانصراف الى خصوص الزنا لا تخلو من وجه فتأمل .

(٣) لكونه جنباً حينئذ ، وإنما ترتفع جنابته بتمام الغسل .

وعلى هذا فليغتسل في الماء البارد ، وإن لم يتمكن فليرتمس في الماء الحار ، وينوي الغسل حال الخروج (١) ، أو يحرّك بدنه تحت الماء بقصد الغسل .

(مسألة ٢) إذا أجنب من حرام ، ثم من حلال ، أو من حلال ، ثم من حرام ، فالظاهر نجاسة عرقه (٢) أيضاً ، خصوصاً في الصورة الأولى .

(مسألة ٣) المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه (٣) ، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل ، وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس ، لبطلان تيممه بالوجدان .

(مسألة ٤) الصبي غير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه إشكال (٤) ، والأحوط أمره بالغسل ،

---

(١) سيأتي في مبحث الغسل أن الغسل الارتماسي إنما يكون في حال التغطية تحت الماء ولا يكون حال الخروج .

(٢) لا يخلو من إشكال في الصورة الثانية ، لعدم الدليل على تحقق الجنابة من الحرام بالوطء الحرام ، وظاهر أدلة تحقق الجنابة بالوطء أو الانزال كونها ملحوظين بنحو صرف الوجود ، لا الطبيعة السارية ، ولذا لا يظن الالتزام بتحقق جنابتين من حلال أو من حرام . اللهم إلا أن يتمسك باطلاق أدلة السببية مع الاختلاف في الآثار والأحكام كما في المقام .

(٣) لاطلاق دليل بدلية التيمم .

(٤) كما في الجواهر وعن المنتهى ، ينشأ من عدم الحرمة في حقه ، لحديث رفع القلم عن الصبي ، ومن ثبوت الحرمة في حد ذاته . لكن الأقوى الطهارة وإرادة الحرمة في حد ذاته ممنوعة جداً ، ولذا لا يظن الالتزام في مثل وطء الشبهة ، بل لازمه النجاسة في وطء الزوجة ، لأنه حرام في حد ذاته ، وإنما صار حلالا بالعرض بطروء عنوان الزوجية (فتأمل) .

إذ يصح منه قبل البلوغ على الأقوى (١) .

(الثاني عشر) عرق الابل الجلالة (٢) ، بل مطلق ، الحيوان الجلال على الأحوط .

---

(١) لأن مقتضى أدلة التكاليف ثبوت المناطات في فعل الصبي كفعل البالغ . وحديث رفع القلم إنما يقتضي رفع الالزام ، فيبقى المناط الموجب للمشروعية بحاله كما تقدم غير مرة .

(٢) كما عن الشيخين والقاضي والمنتهى . وعن الأردبيلي ، وتلميذه في المدارك ، وتلميذه في الذخيرة ، الميل اليه . بل نسب الى مشهور القدماء لصحيح حفص بن البختري عن أبي عبدالله (ع) : « لا تشرب من ألبان الابل الجلالة وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله » وصحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله (ع) : « لا تأكلوا لحوم الجلالة وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله » والمحكي عن المتأخرين الكراهة ، لما دل على طهارتها ، وطهارة سؤرها ، الملازم لطهارة عرقها ، المؤيد باستبعاد الفرق بينها وبين سائر ما لا يؤكل لحمه ، بل بين سائر الحيوانات الجلالة ، لعدم الخلاف في طهارة عرقها إلا ما حكي عن (نزهة) ابن سعيد . بل بين باقي فضلات نفسه عدا البول والغائط . هذا ولكن العموم مخصص ، والاستبعاد لا يدخل في أدلة الأحكام الشرعية . نعم الاجماع على طهارة غير الابل من الجلال ربما يوجب حمل الأمر في الصحيح على الاستحباب ، حتى في الابل ، لوحدة السياق ، فيحمل الأمر في المصحح عليه . لكنه ليس بلازم ، إذ من الممكن حمل الأمر في الصحيح على الأعم من الوجوب والاستحباب . فلا ينافي الأخذ بظاهر الأمر في المصحح — مضافا الى إمكان حمل الجلالة في الصحيح على العهد ، ويكون المعهود خصوص الابل الجلالة ، أو أن الجلالة كما تستعمل وصفاً مؤنث الجلال ، تستعمل اسماً بمعنى

(مسألة ١) الأحوط الاجتناب عن (١) الثعلب ، والأرنب ، والوزغ ،

الابل الجلالة أيضاً . وهذا وإن كان خلاف الظاهر ، لكن احتماله كاف في عدم جواز رفع اليد عن ظاهر المصحح ، فالعمل به متعين . هذا مضافاً الى أن الاجماع المذكور مما لم يتضح جواز رفع اليد به عن ظاهر الصحيح المقتضي لنجاسة عرق الجلال مطلقاً . فان القائلين بالطهارة مطلقاً — كأكثر المتأخرين — قد عرفنا خطأهم ، كما سبق . والقائلون بالنجاسة فى الابل لم يتضح لنا وجه تخصيصهم الحكم بالابل ، والخطأ جائز عليهم ، فلا يكون تخصيصهم حجة . نعم لو ثبت إجماع تقديري بأن كان القائلون بالطهارة مطلقاً يقولون بتخصيص النجاسة بالابل على تقدير عدولهم عن الطهارة أمكن حينئذ لزوم رفع اليد عن ظاهر الصحيح ، لكنه غير ثابت . اللهم إلا أن يقال : يكفي فى وهن الصحيح إعراض القدماء عن ظاهره ، لأنه يوجب ارتفاع الوثوق المعتبر في حجيته . وكأنه لعدم وضوح ذلك لم يجزم المصنف (ره) بالطهارة في غير الابل .

(١) ظاهر المحكي عن المقنعة في باب لباس المصلي ومكانه نجاسة الثعلب والأرنب ، وفي موضع آخر منها نجاسة الفأرة والوزغة . وكذا عن النهاية والوسيلة في الأربعة كلها . وعن مصباح السيد النجاسة فى الأرنب . وعن الحلبيين ذلك فيه وفي الثعلب . وعن القاضي ذلك فيهما وفي الوزغ ، وعن موضع من الفقيه والمقنع ذلك في الفأرة . ويشهد للنجاسة في الأولين وعامة السباع مرسل يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله (ع) : « سألته هل يحل أن يمس الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً ؟ قال (ع) : لا يضره ولكن يغسل يده » وللنجاسة في الفأرة صحيح ابن جعفر في الفارة تقع في الماء وتمشي على الثياب . قال (ع) : « إغسل ما رأيت من أثرها » وفي صحيحه الآخر فى الفارة والكلب إذا أكلا من الخبز أو شماه . قال (ع) : « يترك ما شماه »

والعقرب ، والفأر . بل مطلق المسوخات(١) ، وإن كان الأقوى طهارة الجميع(٢)

وفى خبره فيما إذا أكلا من الخبز . قال (ع) : « يطرح منه ما أكل » ونحوه حديث عمار . وللنجاسة في الوزغ خبر هارون بن حمزة الغنوي قال (ع) فيه : « لا ينتفع بما يقع فيه » وصحيح معاوية بن عمار في الفارة والوزغة تقع فى البئر قال (ع) : « ينزح منها ثلاث دلاء » وللنجاسة في العقرب موثق سماعة الوارد في الخنفساء تقع في الماء . قال (ع) : « وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضأ من ماء غيره » .

(١) فعن أطعمة الخلاف نجاستها كلها وكذا عن بيعه وبيع المبسوط وفى الجواهر : لم نعرف له دليلا على النجاسة بالمعنى المعروف .

(٢) كما هو المشهور ، بل الظاهر إجماع المتأخرين عليه . ويشهد له صحيح أبي العباس البقباق عن الصادق (ع) : « سألت أبا عبدالله (ع) عن فضل الهرة والشاة ، والبقرة ، والابل ، والحمار ، والخيل ، والبغال والوحش ، والسباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه . فقال (ع) : لا بأس . حتى انتهيت الى الكلب فقال (ع) : رجس نجس . . . » الحديث . وغيره من النصوص المتقدم بعضها في الأسئار ، وخصوص ما ورد في الفارة التي تقع في السمن ، والزيت ، أو الدهن ، أو الماء ، مما دل على طهارة ما تقع فيه ، وما ورد في الوزغ يقع فى الماء — كصحيح ابن جعفر — والعقرب — كخبر هارون بن حمزة الغنوي — وغيرها ، مما ورد في كثير من المسوخات . نعم لم أعثر عاجلاً على ما يدل على طهارة الأولين صريحاً . وعموم صحيح البقباق المتقدم قابل للتخصيص بغيرهما قبوله للتخصيص بغير الخنزير . نعم يمكن استفادة طهارتهما مما دل على قبولهما للتذكية من النصوص الواردة في الصلاة في جلدهما منعاً وجوازاً ، لعدم وقوع التذكية على نجس العين قطعاً ، إلا أن الذي يهوّن الخطب عدم حجية مرسل

(مسألة ٢) كل مشكوك طاهر (١) سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة ، أو لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة ﴿والقول﴾ بأن الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أوالنجس محكوم بالنجاسة ﴿ضعيف﴾ (٢)

يونس ، لضعفه في نفسه ، وإعراض الأصحاب عن العمل به . فالمرجع فيها أصل الطهاره . وكذا في عامة المسوخات مع ورود النص بطهارة كثير منها ، وكون الطهارة في بعضها ضرورية . وقد وردت جملة من النصوص في تعدادها فلاحظ أول أطعمة الوسائل .

(١) بلاخلاف ظاهر ، لموثق عمار المروي في أبواب النجاسات من الوسائل عن التهذيب عن ابي عبد الله (ع) : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، فاذا علمت فقد قذر ، وما لم تعلم فليس عليك » وفي خبر حفص بن غياث عن جعفر عليه السلام عن أبيه (ع) عن علي (ع) : « ما أبالي أبول أصابني أو ماء اذا لم أعلم » وفي موثق عمار فيمن رأى في إنائه فأرة ، وقد توضأ منه مراراً ، أو اغتسل ، أو غسل ثيابه . فقال (ع) : « إن كان رآها فى الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ، ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه أن يغسل ثيابه ، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ، ويعيد الوضوء والصلاة ، وإن كان إنما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله ، فلا يمس من الماء شيئاً ، وليس عليه شيء ، لأنه لا يعلم متى سقط فيه . ثم قال (ع) : لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها » فان المورد وإن كان مورد قاعدة الفراغ ، لكن التعليل يشهد بأن احتمال الطهارة كاف في البناء عليها مع قطع النظر عن القاعدة . هذا ومقتضى إطلاق الأول عدم الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية ، وبين النجاسة الذاتية والعرضية ، كما أشار اليه في المتن .

(٢) كما تقدم هو ووجهه وضعفه في المسألة السابعة من بحث الدم .

نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات ، أو بعد خروج المني قبل الاستبراء بالبول ، فانها — مع الشك — محكومة بالنجاسة (١) .

(مسألة ٣) الأقوى طهارة غسالة الحمام ، وإن (٢) ظن نجاستها ، لكن الأحوط الاجتناب عنها .

---

(١) لظهور النصوص الآتي ذكرها في محله ، في كونه بولا ، أو منياً تعبداً ، فيترتب عليه جميع آثاره ، وإن كان مقتضى الأصل فيه الطهارة .

(٢) كما عن المنتهى ، وجامع المقاصد ، ومجمع البرهان ، والمعالم ، والدلائل بل عن روض الجنان ذلك إلا أنه قال : « إن لم يثبت اجماع على خلافه » وعن الارشاد النجاسة ، وعن حاشيته للكركي أنه المشهور ، وكذا عن روض الجنان وفي الكفاية ، وعن الصدوقين ، المنع من جواز التطهير بها ، وعن النهاية والسرائر : « لا يجوز استعمالها على حال » بل عن السرائر : « أنه اجماع ، وقد وردت به عن الأئمة آثار معتمدة ، قد أجمع الأصحاب عليها لا أجد من خالف فيها » وقد استظهر من عبارتي النهاية والسرائر الطهارة ، كما أن عبارات المعتبر لا تخلو من اضطراب فبعضها ظاهر في النجاسة ، الا أن يعلم بخلوها عن النجاسة وبعضها ظاهر في الطهارة الا أن يعلم بملاقاة النجاسة . وكيف كان فلا ينبغي التأمل في النجاسة اذا علم بملاقاتها للنجاسة ، كما لا ينبغي التأمل فى الطهارة مع العلم بعدم ملاقاتها لها . وما فى عبارة النهاية والسرائر من قولهما : « لا يجوز استعمالها على حال » غير ظاهر فى المنع حتى مع العلم بعدم الملاقاة للنجاسة ، وان كان ظاهر المعتبر أنه فهم ذلك ، لكنه ينافيه تمسك السرائر بالرواية ، وليس في الروايات ما يدل على ذلك ، فكأن المراد من قولهما : على حال . يعني حال الاختيار والضرورة ، أو نحو ذلك . وكيف كان فالروايات الواردة فى الباب

كرواية حمزة بن أحمد ، عن أبي الحسن الأول (ع) وفيها : « ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام ، فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا والناصب لنا — أهل البيت — وهو شرهم » ونحوها رواية محمد بن علي بن جعفر ، ورواية علي بن الحكم ، عن رجل عن ابي الحسن (ع) ومرسلة الكافي عن ابن جمهور ، عن محمد بن القاسم ، عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) وموثقة ابن أبي يعفور عنه (ع) ، مع اشتمال بعضها على الجنب من الحرام ، أو من الزنا ، وبعضها على غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي ، غير صالحة لاثبات النجاسة . للاقتصار فيها على النهي عن الاغتسال ، وهو أعم من النجاسة ولاسيما بملاحظة أن ماء غسل الجنب حتى من الحرام طاهر ، ولاسيما ايضاً بملاحظة اشتمالها على التعليل بأن ولد الزنا لا يطهر الى سبعة آباء ، فان ذلك كله شاهد على الخبث المعنوي ، لا النجاسة ، ولا ينافي ذلك ذكر الناصب واليهودي والنصراني والمجوسي فيها ، لامكان طهارة الماء المجتمع لاتصاله بما يجري عليه من أرض الحمام المتصل بما في الحياض المتصل بالمادة . ولو بني على الغض عن ذلك ، كانت الروايات مختصة بصورة الملاقاة للنجاسة ، فالاستدلال بها على النجاسة في صورة الشك في ملاقاة النجاسة غير ظاهر ، فضلا عن صورة العلم بعدم الملاقاة لها ، ولو فرض كون موردها صورة مظنة الملاقاة — كما لا يبعد — اختصت الدلالة على النجاسة بالصورة المذكورة ، فلا تشمل صورة الاحتمال البعيد ، فضلا عن صورة العلم بالعدم . هذا كله مضافاً الى معارضتها بمرسلة أبي يحيى الواسطي ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي الحسن الماضي (ع) : « سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب . قال (ع) : لا بأس » اللهم الا أن يشكل بضعف السند بالارسال ، وعدم ثبوت الجابر ، فالعمدة حينئذ مفاد النصوص المتقدمة

والمتحصل مما ذكرنا أن مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النصوص ، أنها

في مقام جعل حكم واقعي للماء الذي يغتسل به الجنب من الحرام وغيره من الموارد المذكورة فيها ، وهو النهي عن الاغتسال به ، ولو مزج بغيره ، واتصل بالمادة ، لخباثته المعنوية . ونجاسة بعض الموارد المذكورة فيها لا تقدح ، لاحتمال طهارة الماء المجتمع منها ، لاتصاله بالمادة ، فان الاحتمال كاف في ذلك لاجمال حال الحمامات الكائنة في زمان صدور النصوص الشريفة المذكورة ، التي هي الملحوظة ظاهراً في هذه النصوص — كما تقدم ذلك في مباحث ماء الحمام — ولا سيما مع جريان العادة بذلك ، فانها قاضية باتصال ماء الغسالة بالمادة غالباً ، وقد يظهر ذلك من بعض النصوص أيضاً . ويشهد بذلك أنه قد تقدم عدم جواز الاغتسال بما يغتسل به الجنب مطلقاً ، ولو كان من الأولياء الصالحين ، فتعليل النهي عن الاغتسال بما ذكر من الجهة العرضية ، يقتضي عدم وجود الجهة الذاتية لخلو مورد النصوص عنها .

وبالجملة : لو كان المانع هو النجاسة لم يكن وجه لذكر الجنب ولو من الحرام ، فان غسالته طاهرة إجماعاً ، ولو كان من جهة أنه ماء غسل الجنابة ، لم يكن وجه للتعليل بكونه غسالة الناصب واليهودي ونحوهما ، فلا بد أن يكون المنع لجهة أخرى ، ولا يكون ذلك إلا لخروجها عن مورد الحكمين المذكورين — أعني : عدم جواز الاغتسال بالنجس ، وعدم جواز الاغتسال بغسالة الجنب — بأن تكون الغسالة متصلة بالمادة معتصمة ، فلا تكون مورداً للحكمين المذكورين ، ولو بُني على ملاحظة المناسبات الخارجية العرفية المقتضية لصرف الكلام عن صورة العلم ، وأن موردها صورة المعرضية لذلك ، ففادها حكم ظاهري ، وهو أيضاً مجرد المنع عن الاغتسال ظاهراً ، فالاستدلال بها على النجاسة غير واضح . ويحتمل — قوياً — أن يكون المراد من الاغتسال مجرد غسل البدن ، ويكون المقصود من النهي الردع عما كان عليه بناء المخالفين ، من الاستشفاء بذلك الماء المجتمع

(مسألة ٤) يستحب رش الماء (١) إذا أراد أن يصلي في معابد اليهود والنصارى (٢) مع الشك في نجاستها ، وإن كانت محكومة بالطهارة .

(مسألة ٥) في الشك في الطهارة والنجاسة لا يجب الفحص (٣) ، بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة . ولو أمكن حصول العلم بالحال في الحال .

— كما ذكر في بعض الروايات — ويؤيد ذلك أن من البعيد جداً أن يحصل داع الى الاغتسال العبادي بذلك الماء المجتمع ، مع ما هو عليه من الاستقذار والاستنفار مع تهيؤ الماء النزيه — كما هو الغالب — لو لم يكن دائماً ، فليس الغسل بهذا الماء إلا لدواع أخرى من العلاج ، أو الاستشفاء . وقد شاهدنا كثيراً من الناس في الأيام القريبة يعتقدون أن في ماء خزانة الحمام علاج القروح والجروح ، فالمظنون — قوياً — أن النصوص المذكورة واردة للزجر عن هذا التوهم ، وليست في مقام جعل حكم شرعي فلاحظ .

(١) في صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) : « سألته عن الصلاة في البيع ، والكنائس ، وبيوت المجوس . فقال (ع) : رُش وصل » ونحوه غيره . والظاهر التسالم على استحباب الرش كاختصاصه بصورة توهم النجاسة .

(٢) وبيوت المجوس ، كما في النص المتقدم .

(٣) الظاهر أنه إجماع ، لاطلاق موثق عمار المتقدم ، ونحوه ، مما دل على قاعدة الطهارة من دون مايوجب تخصيصه بما بعد الفحص كما ثبت في بعض الموارد .

فصل

طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجداني ، أو البينة العادلة (١) . وفي كفاية العدل الواحد إشكال (٢) . فلا يترك مراعاة الاحتياط ، وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد (٣) بملك ، أو إجارة ، أو إعارة ، أو أمانة ، بل أو غصب . ولا اعتبار بمطلق الظن (٤) ، وإن كان قوياً ، فالدهن ، واللبن ، والجبن المأخوذ من أهل البوادي ، محكوم بالطهارة (٥) ، وإن حصل الظن بنجاستها . بل قد يقال بعدم رجحان (٦) الاحتياط بالاجتناب عنها ، بل قد يكره ، أو يحرم إذا

فصل

(١) بناء على عموم حجيتها للمقام كما تقدم تقريبه في مباحث المياه .

(٢) تقدم وجهه هناك أيضاً .

(٣) تقدم في مباحث المياه الكلام في وجهه . وأن العمدة فيه السيرة — مضافاً — في بعض الموارد — الى بعض النصوص الواردة فيه ، كالنصوص الواردة في البختج ، والواردة في إقرار ذي اليد بأن ما في يده لغيره فراجع .

(٤) لأصالة عدم الحجية ، وقد تقدم في مباحث المياه نقل القول باعتباره عن النهاية والحلبي ، وتقدم وجه ذلك وضعفه .

(٥) لاستصحاب الطهارة .

(٦) لإشكال في رجحان الاحتياط عقلا ، لأنه انقياد الى المولى سبحانه . نعم قد يزاحم الاحتياط من جهة الاحتياط من جهة أخرى ، مساوٍ له ، فلا يكون الاحتياط راجحاً عقلا ، أو أهم ، فيكون الأول مرجوحاً عقلا ، وقد ينطبق عليه عنوان مكروه ، أو يؤدي الاحتياط اليه فيكون مكروهاً شرعاً ،

كان في معرض حصول الوسواس (١) .

(مسألة ١) لا اعتبار بعلم (٢) الوسواسي في الطهارة والنجاسة .

أو ينطبق عليه عنوان محرّم ، أو يؤدي اليه ، فيكون حراماً شرعاً . ومنه أن يؤدي الى الوسواس المؤدي الى العمل على طبقه ، فان الظاهر أنه لا إشكال في حرمة العمل على طبق الوسواس ، فيحرم الوسواس نفسه إذا كان يؤدي الى العمل على طبقه ، كما هو القاعدة فى كل فعل يعلم بترتب الحرام عليه ولو بالاختيار . مثل : ما إذا علم أنه إذا دخل مجلس الشراب يختار شرب المسكر ، فانه يحرم الدخول الى المجلس حينئذ . وكذلك فى المقام إذا علم أنه إذا حصل له الوسواس عمل على طبقه ، فيحرم عليه حصول الوسواس فيحرم ما يؤدي اليه .

(١) مجرد المعرضية للمقدمية للحرام لا توجب حرمة المقدمة إلا أن يكون الحرام بالغاً فى الاهتمام حداً يستوجب الحذر من الوقوع فيه ، ومنه الضرر في النفس ، فان الظاهر التسالم على حرمة ما يظن ترتب الضرر عليه . فلاحظ كلماتهم في كتاب الصوم . بل ظاهر صحيحة حريز : « الصائم إذا خاف على عينه من الرمد أفطر » وجوب الافطار بمجرد احتمال الضرر ، احتمالاً معتداً به ، بنحو يصدق معه الخوف . اللهم إلا أن يكون الأمر بالافطار للرخصة ، لكون المورد من موارد توهم الحرمة ، فلا تدل الصحيحة على الوجوب . هذا وثبوت الأهمية لحرمة الوسواس على نحو يستوجب الحذر غير ظاهر ، كما أن كون الوسواس من قبيل الضرر على النفس الذي يحرم الوقوع فيه لا يخلو من تأمل .

(٢) الوسواس من الحالات النفسانية ذات المراتب المختلفة ، والظاهر أن أول مراتبه يمنع من إذعان النفس بالمعلومات مع حصول العلم بها ، وأعلى منه أن يمنع من حصول العلم من أسبابه الحاصل له في المتعارف ، وأعلى منه أن يوجب حصول العلم بالخلاف من أسباب خيالية غير حاصلة فى الخارج ، مثل ما يحكى

(مسألة ٢) العلم الاجمالي كالتفصيلي (١) ، فاذا علم بنجاسة أحد الشيئين

عن بعض أهل الوسواس : من أنه يطهّر يده من فوق السطح الى أرض الدار ، فيعلم أن الماء النازل من يده الى الأرض قد نزى فأصاب بعض جسده . ومثل هذا العلم هو محل الكلام فى هذه المسألة .

فنقول : قد تحقق في محله أن العلم بذاته حجة — عقلاً — تستوجب مخالفته استحقاق العقاب في نظر العقل ، ويمتنع الردع عنه فى نظر العالم ، وإن كان مخالفاً للواقع فى نظر الرادع ، فالردع عن العمل بعلم الوسواسي بالنسبة الى عمل نفسه لابد أن يكون من جهة طروء عنوان يستوجب تبدل الواقع عن حكمه الى حكم آخر ، فيكون الواقع موضوعا للحكم إلا في حال الوسواس ، فيكون له حكم آخر : نظير العناوين المأخوذة موضوعات للأحكام الثانوية . فشرب النجس — مثلا — فى نفسه حرام . لكن كما أنه إذا اضطر اليه ، يجب كذلك إذا كان المكلف وسواسياً ، فانه يجب عليه أن يشرب النجس ، وإن علم أنه نجس . وأما بالنسبة الى عمل غيره فمرجع عدم اعتبار علمه الى عدم اعتبار شهادته ، فاذا شهد بالنجاسة — مثلا — لم تكن شهادته حجة . والعمدة في الأول — مضافاً الى ظهور الاجماع — ما ورد من النصوص المتضمنة لقولهم عليهم السلام : « لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة » وهي مذكورة فى حكم كثير الشك من مباحث الخلل . وفي صحيح ابن سنان : « ذكرت لأبي عبدالله (ع) رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة ، وقلت : هو رجل عاقل . فقال أبو عبدالله (ع) : وأي عقل له وهو يطيع الشيطان ؟! فقلت له : وكيف يطيع الشيطان ؟! فقال (ع) : سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو ؟ فانه يقول لك : من عمل الشيطان » والوجه في الثاني انصراف دليل حجية الشهادة عن مثل ذلك .

(١) يعني في كونه طريقاً عند العقلاء لاثبات متعلقه ، بنحو تكون

يجب الاجتناب عنهما ، إلا إذا لم يكن أحدهما محلاً (١) لابتلائه ، فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً .

مخالفته معصية موجبة لاستحقاق العقاب عندهم ، والترخيص فيها ترخيصاً في المخالفة للواقع المنجز . فيمتنع للزوم التناقض ، ونقض الغرض . بل الظاهر كونه علة تامة في وجوب الموافقة القطعية ، والتفكيك بينه وبين حرمة المخالفة القطعية في غير محله . لأن الترخيص في أحد الأطراف ترخيص في محتمل الواقع المنجز ، وهو ممتنع ، كالترخيص في معلوم الواقع كذلك ، غاية الأمر أن الثاني مناف لذات الخطاب ، والأول مناف لاطلاق الخطاب المعلوم كذات الخطاب . كما هو موضح في محله من كتابنا (حقائق الأصول) فراجع .

(١) قد ذكر في محله أن من شرائط تنجيز العلم الاجمالي للتكليف أن يكون كل من الأطراف في محل الابتلاء ، فاذا كان أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء لا يكون المعلوم بالاجمال متنجزاً ، ولا يجب الاحتياط في الطرف الذي هو محل الابتلاء .

والوجه فيه أن الموضوع الخارج عن محل الابتلاء مما لا يصح اعتبار التكليف والتحميل من الخطاب بالاجتناب عنه ، ولأجل ذلك لا يحسن أن يخاطب به ، لأن الغرض من الخطاب إحداث الداعي العقلي في نفس العبد ، على نحو يرى نفسه لأجل الخطاب بالاجتناب مكلّفاً ومثقلاً به ، ومشغول الذمة والعهدة ، وهذه الاعتبارات غير حاصلة بالنسبة الى ما هو خارج عن الابتلاء . فهذا الشرط في الحقيقة راجع الى كونه شرطاً في اشتغال الذمة ، لا شرطاً للتكليف (وتوضيح) ذلك أن انتفاء التكليف (تارة) لعدم المقتضي ، كما في المباحات الخالية عن المفسدة (وأخرى) لوجود المانع ، كما اذا كان الشيء فيه مفسدة ، ولكن فيه مصلحة مزاحمة لها ، وتشترك الجهتان في أن انتفاء التكليف لقصور فيه وفي

ملاكه ، ولا فرق فى المصلحة المزاحمة بين أن تكون نفسية : بأن كان ينطبق على الحرام عنوان واجب ، وأن تكون غيرية : بأن كان الحرام مقدمة لواجب ، كما في موارد الاضطرار الى الحرام . أما اذا كانت المصلحة ليست موجودة في نفس الحرام ، بل كانت في ضده ، كان المورد من موارد التزاحم ، ودخل في حكم مسألة الضد التي لاقصور في حصول الملاك في كل من الطرفين فيها (وثالثة) لقصور في المكلّف كما فى موارد انتفاء القدرة ، فان الموضوع وإن كان مشتملاً على مفسدة بلا مزاحم ، إلا أن العجز عنه مانع عن حدوث التكليف به وإن كان التكليف واجداً لملاكه . (ورابعة) يكون لقصور فى المكلف به ، لخروجه عن محل الابتلاء ، وتشترك هاتان الجهتان الأخيرتان في أن دخلها في الحقيقة في باعثية التكليف لا فى ذاته ، وبخلافهما الجهتان الأوّلتان ، فان دخلها فى ذاته ، فالدخول فى محل الابتلاء والقدرة ليس لهما دخل فى ذات التكليف ، وإنما دخلها في الاشتغال والثبوت فى العهدة ، فينتفي ذلك عند انتفاء أحدهما ، وإن كان التكليف بحاله ، نظير وجود الحجة على التكليف ، فكما أنه لا يتوقف عليه التكليف نفسه ، وإنما يتوقف عليه اشتغال الذمة به ، كذلك الدخول في محل الابتلاء والقدرة ، فالخطاب بالاجتناب عن النجس نسبته الى الداخل فى الابتلاء وغيره ، والمقدور وغيره ، نسبة واحدة ، وكما أنه حاكٍ عن الكراهة فى الأول منهما حاكٍ عنها في الثاني أيضاً ، فهما لا يختلفان من حيث تعلق التكليف ، وإنما يختلفان من حيث أن العلم بالتكليف موجب في الأول منهما للاشتغال ، بحيث يرى المكلف نفسه في كلفة ، وعهدة مشغولة ، وليس كذلك فى الثاني ، بل يكون حاله بعد العلم حاله قبل العلم (فان قلت) : الخارج عن الابتلاء خارج عن القدرة ، فشرطية عدم الخروج عن الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي راجع الى شرطية القدرة على كل من الطرفين ، فما الوجه فى جعله مقابلاً له ؟ (قلت) : ما ذكر ممنوع

(مسألة ٣) لا يعتبر في البيّنة حصول (١) الظن بصدقها .

فان البعد الموجب لخروج الشيء عن محل الابتلاء للمكلف لا يوجب سلب قدرته عليه ، لأن المقدور بالواسطة مقدور . ولذا صح التكليف بالحج لأهل الصين ، ولا يصح نهيهم عن استعمال الاناء الذي في مكة ، اذا لم يكونوا فى مقام السفر الى الحج . أما اذا كانوا في مقام السفر الى الحج كان الاناء الذي فى مكة محل ابتلائهم ، فيصح نهيهم عنه . هذا وإذ عرفت أن خروج بعض أطراف المعلوم بالاجمال عن محل الابتلاء مانع من تنجيز العلم لذلك المعلوم بالاجمال ، يكون الطرف الآخر المعلوم بالاجمال من قبيل الشبهة البدوية ، فيتعين الرجوع فيه الى الأصل الموضوعي أو الحكمي . ثم إنه اذا شك في حصول شرط القدرة أو كونه محل الابتلاء ، فاطلاق الخطاب لايصلح لنفي الشك المذكور ، لأن منع العجز والخروج عن محل الابتلاء عن التكليف ليس شرعياً بل هو عقلي ، فالخطاب الشرعي لا ينفيه ، ولا يتعرض له بوجه ، فمع الشك في المانعين المذكورين ونحوهما ، لا مجال للرجوع الى إطلاق الخطاب . نعم الأصل العقلائي يقتضي الاحتياط حينئذ (فان قلت) : اذا خرج بعض أطراف الشبهة عن محل الابتلاء فقد شك في خروج المعلوم بالاجمال عن محل الابتلاء ، ويجب الاحتياط حينئذ فى الفرد الذي هو محل الابتلاء (قلت) : الشك فى مثل الفرض ليس موضوعاً لأصالة الاحتياط العقلائية المتقدمة ، لاختصاصها بصورة الشك البدوي فى الخروج عن محل الابتلاء ، فلا تشمل مثل الفرض فلاحظ . نعم بناءً على أن المرجع الاطلاق يشكل الفرق بين الفرضين ، ومثله الكلام مع خروج بعض الأطراف عن القدرة . اللهم إلا أن يقال : الاطلاق حجة عند الشك في أصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية ، لا فى مثل الفرض مما علم فيه بوجود الخاص وشك في انطباقه على المورد .

(١) لاطلاق دليل الحجية .

نعم يعتبر عدم معارضتها (١) بمثلها .

(مسألة ٤) لا يعتبر في البينة ذكر (٢) مستند الشهادة . نعم لو ذكرا مستندها ، وعلم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة (٣) .

---

(١) لامتناع عموم الدليل للمتعارضين لتكاذبهما ، فيكون جعل الحجية لهما موجباً للتعبد بالنقيضين ، وهو ممتنع ، ولأجل ذلك كان الأصل فى المتعارضين التساقط إلا أن يقوم دليل على خلافه كما ورد فى الخبرين المتعارضين حيث دلت الأدلة الخاصة على الترجيح مع وجود المرجح وعلى التخيير مع عدمه .

(٢) كما هو ظاهر كل من أطلق اعتبار البينة . وفى التذكرة : « لا تقبل إلا بالسبب لجواز أن يعتقد أن سؤر المسوخ نجس » وعن أبي العباس والصيمري ذلك أيضاً (وفيه) أن احتمال الخطأ في المستند ملغىً باصالة عدم الخطأ المعوّل عليها عنـــد العقلاء فى مقام العمل بالخبر ، كما يشهد به استقرار سيرة العقلاء والمتشرعة على عدم الفحص والسؤال عن مستند الخبر ، بينة كان أو خبر واحد وموضوعاً كان المخبر به أو حكماً (فان قلت) : اصالة عدم الخطأ فى الحدسيات لا يعوّل عليها عندهم إلا فى موارد خاصة ، كباب رجوع العامي الى المجتهد فى الأحكام الكلية ، وباب الرجوع الى أهل الخبرة في التقويم ، ونحو ذلك ، وليس منه المقام (قلت) أصالة عدم الخطأ في الحدس (تارة) يرجع اليها لاثبات الواقع المجهول فتكون طريقاً اليه (وأخرى) يرجع اليها لاثبات أن ما يعتقده المخبر هو الواقع مع العلم بالواقع (فتارة) تكون طريقاً الى معرفة الواقع المجهول مع العلم بالمعتقد (وأخرى) تكون طريقاً الى معرفة المعتقَد المجهول مع العلم بالواقع ، والتي لا تكون حجة إلا فى الموارد المخصوصة هي الأولى أما الثانية فهي حجة مطلقاً كما عرفت من سيرة العقلاء والمتشرعة .

(٣) لأن العلم بالخطأ مانع من الرجوع الى أصالة عدم الخطأ ، كما أنه

(مسألة ٥) إذا لم يشهدا بالنجاسة ، بل بموجبها ، كفى ، وإن لم يكن موجباً عندها أوعند أحدهما . فلو قالا : إن هذا الثوب لاقى عرق الجنب من حرام أوماء الغسالة . كفى عند من يقول (١) بنجاستهما ، وإن لم يكن مذهبهما النجاسة .

(مسألة ٦) إذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما كفى في ثبوتها (٢) ،

مانع من عموم دليل الحجية لو كان متكفلاً لالغاء احتمال الخطأ ، كما هو متكفل لالغاء احتمال تعمد الكذب .

(١) لأنه يكفي في وجوب العمل بالحجية كون مؤداها ذا أثر شرعي في نظر من قامت عنده الحجة بل في الامارات يكفي ثبوت مدلول التزامي يترتب عليه الأثر الشرعي وإن كانت الدلالة الالتزامية بنظر من قامت عنده لا غير فعدم الأثر الشرعي للمشهود به في نظر الشاهد وعدم الدلالة الالتزامية في نظره لا يقدح فى وجوب العمل بالشهادة ، اذا كان المشهود عنده يرى ذلك .

(٢) المراد من البينة التى هي موضوع الحجية شهادتا العدلين ، ويعتبر فيها أن تكون كل منهما حاكية عن الواقع الذي تحكيه الشهادة الاخرى ، فلابد أن تكون قضية واقعية محكية بكل من الشهادتين ، فاذا تحقق ذلك وجب العمل بالشهادة سواء أكان هناك اختلاف بين الشاهدين فى بعض الخصوصيات الخارجية الزائدة على ما به الاتفاق بينهما أم لا ، فاذا اتفقا على وقوع قطرة من الدم في الاناء ، واختلفا في كون ذلك الدم أسود أو أصفر ، أو انه كان من الرعاف ، أو من الأسنان ، أو في الليل كان وقوعه أو فى النهار ، أو فى غير ذلك من الخصوصيات لم يضر هذا الاختلاف في وجوب العمل على ما به الاتفاق ، لكون القضية الخارجية الواقعية — أعني ملاقاة الماء للدم — تحكيها كل من شهادة الشاهدين فتكون مؤدى البينة التي هي حجة (وأما) اذا كان الواقع الذي يحكيه أحدهما ويشهد به غير ما كان يحكيه الآخر ويشهد به ، فلم يكن الواقع محكياً بالبينة ،

وإن لم تثبت الخصوصية ، كما إذا قال أحدهما : إن هذا الشيء لاقى البول . وقال الآخر : إنه لاقى الدم . فيحكم بنجاسته ، لكن لا تثبت النجاسة البولية ولا الدموية ، بل القدر المشترك بينهما . لكن هذا إذا لم ينف (١) كلٌّ منهما قول

بل كان واقعان ، أحدهما يشهد به أحد الشاهدين ، وثانيهما يشهد به الشاهد الآخر ، فلا يجوز العمل بالشهادتين حينئذ ، لعدم قيام البينة على شيء ، ومجرد جواز انتزاع أمر واحد من ذينك الواقعين المحكيين غير كاف في تحقق البينة على شيء ، لأن ذلك الأمر الانتزاعي ليس مشهوداً به ، ولا مخبراً عنه ، فلو شهد أحدهما بوقوع قطرة من رعافه في إناء ، وشهد الآخر بوقوع قطرة من رعاف نفسه أيضاً فى ذلك الاناء ، لا يحكم بنجاسة الاناء ، لعدم حكاية الشهادتين عن أمر واحد ، إذ شخص النجاسة الذى يشهد به أحدهما غير الشخص الذي يشهد به الآخر ، والقضية الواقعية التي تحكيها إحدى الشهادتين غير القضية التي تحكيها الشهادة الاخرى ، والأمر الانتزاعي من القضيتين الخارجيتين غير مشهود به ، فالشهادات المختلفة (تارة) تنحل الى قضيتين إحداهما متفق عليها بين الشهود ، وتحكيها الشهادتان جميعاً ، وثانيتهما مختلف فيها (وأخرى) لا تنحل الى ذلك ، بل ليس المحكي بها إلا قضية واحدة ، وقع الاختلاف فيها ، فأحد الشاهدين يشهد بواقع لها ، والآخر يشهد بواقع آخر ، وكل واحد من الواقعين ليس مورداً لشهادتين ، بل هو مورد لشهادة واحدة لا غير ، ومن ذلك تعرف تعين التفصيل في الفرض المذكور ، وأنه إن كان الاختلاف على النحو الأول حكم بالنجاسة ، وإن كان على النحو الثانى لا يحكم بها .

(١) قد عرفت المعيار في القبول وعدمه ، ولا دخل للنفي وعدمه فيه . نعم اذا كان الاختلاف على النحو الأول فلا بد أن يكون كل من الشاهدين نافياً لما يشهد به الآخر لأن الواقعة الواحدة لا تقبل اجتماع الخصوصيتين المتنافيتين ،

الآخر ، بأن اتفقا على أصل النجاسة . وأما إذا نفاه كما إذا قال أحدهما : إنه لاقى البول . وقال الآخر : لا بل لاقى الدم . ففي الحكم بالنجاسة إشكال .

(مسألة ٧) الشهادة بالاجمال كافية أيضاً (١) كما إذا قالا : أحد هذين نجس . فيجب الاجتناب عنهما . وأما لو شهد أحدهما بالاجمال والآخر بالتعيين ، كما إذا قال أحدهما : أحد هذين نجس . وقال الآخر : هذا — معيّناً — نجس .

فاذا شهدا بوقوع قطرة من دم زيد في الاناء ، واختلفا في أنها غليظة أو رقيقة فالشهادة بالأول شهادة بنفي الثاني بالالتزام ، كما أن الشهادة بالثاني كذلك ، فنفي الأول (تارة) يكون مصرحاً به بأن يقول أحدهما : القطرة ليست غليظة بل رقيقة (وأخرى) يكون مدلولاً عليه بالالتزام لا غير ، فان لازم كونها غليظة أنها ليست رقيقة . (وأما) اذا كان الاختلاف على النحو الثاني ، فقد يكون أحدهما نافياً لقول الآخر بأن يحصل لأحد الشاهدين من باب الاتفاق العلم بخطأ صاحبه وقد لا يحصل بأن يحتمل صدقه وكذبه ، ومن ذلك يظهر أن قول المصنف (ره) : « هذا اذا لم ينف » قرينة على كون الاختلاف المفروض في هذه المسألة ما هو من النحو الثاني الذي لا تقبل فيه شهادة الشاهدين .

(١) مع اتحاد الواقعة كما اذا كانا حاضرين في مكان — مثلا — ووقعت قطرة بول في اناء مردد عندهما بين اناءين . (أما) مع تعدد الواقعة ، كما اذا كان أحد الشاهدين في مكان وعلم بوقوع قطرة من البول في أحدهما المردد ، ثم حضر الآخر في ذلك المكان ، واعتقد وقوع قطرة من البول في أحدهما المردد أيضاً ، فالظاهر عدم قبول الشهادتين ، لعدم تصادقهما كما عرفت ، وكذا لو علم أحدهما بنجاسة إناء زيد ، وعلم الآخر بنجاسة اناء عمرو ، واشتبه كل من الاناءين بالآخر في نظر كل منهما ، فشهادة كل منهما بأن أحد الاناءين ، نجس لا أثر لها ، لعدم الاتفاق بينهما .

ففي المسألة وجوه (١) ، وجوب الاجتناب عنهما ، ووجوبه عن المعين فقط ، وعدم الوجوب أصلا .

(مسألة ٨) لوشهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً ، والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلا ، فالظاهر وجوب الاجتناب (٢) ، وكذا إذا شهدا معاً

---

(١) كأن وجه الأول أن خصوصية المعين لما لم تثبت بخبر الواحد اقتصر على غير المعين فيجب الاحتياط . ووجه الثاني أن الطرف الآخر لم يقم ما يوجب تنجزه ، لأن الشهادة بالمعين لا تقتضيه ، والشهادة بالمردد واحدة ، لا بينة . ووجه الثالث عدم قيام الحجة لا على المعين ولا على المردد ، وما تقدم من أن عدم ثبوت التعيين يقتضي الاقتصار على غير المعين غير ظاهر . لكن هذه الوجوه كلها ضعيفة ، والمتعين التفصيل بين أن تكون الشهادتان حاكيتين عن واقعة واحدة ، بأن يكون الشاهدان فى مكان واحد — مثلا — فتقع قطرة من الدم فى أحد الاناءين ، ويكون أحد الشاهدين جاهلا بالتعيين والآخر عالماً به فيجب الاحتياط حينئذ ، والاجتناب عن جميع الأطراف ، لرجوع شهادة الثاني الى تعيين ما يشهد به الأول مع موافقته في الشهادة به ، فقد تحقق قيام البينة على الواحد المردد ولم يثبت تعيينه . وان كانتا حاكيتين عن واقعتين ، بأن شهد أحدهما بأنه وقع من دم رعافه قطرة في إناء معين من دون علم الشاهد الآخر بذلك ، بل هو يشهد بأنه وقع من دم رعاف نفسه قطرة في أحد الاناءين المردد عنده بينهما ، والشاهد الأول لا يعلم بهذه الواقعة ، فلا يجب الاحتياط لعدم قيام حجة على واقعة من إحدى الواقعتين .

(٢) كأن وجهه أن لازم شهادة الثاني نجاسته فعلا بالاستصحاب ، ومؤدى شهادة الأول نجاسته واقعاً فعلا ، فيكون مجموع الشهادتين حاكياً عن أحد الأمرين من النجاسة الفعلية الواقعية والظاهرية ، واللازم المشترك بينهما وجوب

بالنجاسة السابقة ، لجريان الاستصحاب (١) .

الاجتناب . هذا إذا لم يعلم ببقاء نجاسته فعلا على تقدير ثبوت نجاسته سابقاً ، وإلا كان لازم شهادة الثاني نجاسته فعلا ، فتكون النجاسة في الحال مشهوداً بها لهما ، لأحدهما بالمطابقة ، وللآخر بالالتزام (وفيه) أن شهادة كل من الشاهدين لما كانت حاكية عن واقعة لا تحكيها شهادة الآخر لم تكن كل من الواقعتين محكية بالبينة ، بل كانت محكية بخبر الواحد ، فلم تقم عليها حجة . نعم لو كانت كل من الشهادتين منحلة الى الشهادة بأمرين ، بأن اتفقا على نجاسة الاناء واختلفا في تعيين الزمان ، فأحدهما يشهد بأنها في الزمان السابق ، والآخر بأنها في الزمان الحالي ، فقد عُلم تعبداً بنجاسة الاناء سابقاً أو فعلا ، وحينئذ يجري الاستصحاب في إثباته فعلا ، وإن كان يُشكل ذلك بعدم اليقين بالثبوت سابقاً كي يستصحب . إلا أن يقال : يكفي اليقين الاجمالي به . وفيه تأمل ظاهر ، لأن اليقين الاجمالي إنما يصحح الاستصحاب في الأمر الاجمالي اذا كان مشكوك البقاء على كل من احتمالاته ، ولا يصحح الاستصحاب بالنسبة الى أحد الاحتمالات بعينه ، لعدم اليقين بالاضافة اليه . أما لو كان الشاهد بالنجاسة فعلا يشهد بالنجاسه سابقاً أيضاً ، كان المورد من قبيل الفرض الآتي ، كما أنه في صورة العلم بالبقاء على تقدير الثبوت سابقاً التي ذكرناها آنفاً ، لا يبعد القبول من جهة انضمام الشهادة الالتزامية الى الشهادة من الآخر بالمطابقة ، كما عرفت ، وإن كان لايخلو من إشكال لاحتمال اختصاص الحجية في المدلول الالتزامي بصورة تحقق الحجية ، وهي مفقودة في شهادة الواحد .

(١) لأن البينة بمنزلة اليقين ، فيتحقق ركنا الاستصحاب — أعني اليقين بالثبوت والشك فى البقاء — وكذا لو بُني على أن مفاد أدلة الاستصحاب إثبات الملازمة بين الحدوث والبقاء ، وإن لم يحصل اليقين بالحدوث — كما ذكره

(مسألة ٩) لو قال أحدهما : إنه نجس . وقال الآخر : إنه كان نجساً

الاستاذ (قده) في الكفاية — فاذا قامت البينة على النجاسة سابقاً فقد دلت بالالتزام على النجاسة ظاهراً فعلا ، فتكون حجة فى إثبات النجاسة الظاهرية فعلا ، لكنه خلاف ظاهر أدلة الاستصحاب المستفاد منها اعتبار اليقين بالثبوت في جريانه ، فما لم يحصل اليقين لا تكون ملازمة بين الحدوث والبقاء . كما أنه لا إشكال فى جريانه لو قيل بأن مفاد أدلة الحجية ثبوت أحكام ظاهرية هي عين الواقع على تقدير المصادفة للواقع ، فان قيام البينة على النجاسة السابقة يستدعي ثبوت نجاسة ظاهرية هي عين الواقع على تقدير المصادفة ، وغيره على تقدير المخالفة ، فان كانت غيره فهي مرتفعة ، لعدم قيام الحجة في الزمان اللاحق ، وإن كانت عينه فهي باقية قطعاً ، أو محتملة البقاء والارتفاع ، وحينئذ يجري الاستصحاب الجاري فى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي ، لكنّ في كون الأثر للكلي إشكالا ، لأن التنزيل يقتضي كون الأثر لخصوص ذي المنزلة ولخصوص المنزل منزلته ، إذ لا معنى للتنزيل فيما اذا كان الأثر للجامع بين ذي المنزلة والمنزل منزلته ، فيكون المقام من استصحاب الفرد المردد بين فردين أحدهما معلوم الزوال ، والآخر معلوم البقاء ، أو محتمله ، وقد تحقق فى محله عدم جريانه .

هذا ولو قيل بأن الأحكام الظاهرية مجعولة فى قبال الأحكام الواقعية على تقدير المخالفة والمصادفة ، امتنع جريان الاستصحاب ، لأن استصحاب الحكم الواقعي ممتنع ، لعدم اليقين بالثبوت ، واستصحاب الحكم الظاهري ممتنع ، للعلم بالارتفاع ، لما عرفت من أن المجعول الظاهري موافق لمفاد الحجة والمفروض أن الحجة — أعني البينة — إنما تضمن الثبوت سابقاً لا أكثر ، فالمجعول ظاهراً هو الثبوت سابقاً لا أكثر ، ففي الحال لا جعل فلا مجعول ، فالحكم الظاهري

والآن طاهر . فالظاهر عدم الكفاية (١) ، وعدم الحكم بالنجاسة .

معلوم الارتفاع ، فاجراء الاستصحاب يكون من قبيل إجرائه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي المحقق في محله عدم جريانه — مضافاً الى الاشكال المتقدم في كون الأثر للكلي .

والمتحصل مما ذكر أن جريان الاستصحاب فيما لو قامت البينة على الحدوث سابقاً يتوقف . إما على القول بكون دليل حجية البينة يدل على كونها بمنزلة العلم ، أو على القول بكون مفاد دليل الاستصحاب محض الملازمة بين الحدوث والبقاء ، وإن لم يعلم الحدوث ، أو على جريان الاستصحاب في الفرد المردد ، أو على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي — بناء على أن الأثر في المقام للكلي — على اختلاف المباني في ثبوت الأحكام الظاهرية وكيفية جعلها . هذا والمحقق في محله أن أدلة حجية الامارات تدل على كونها بمنزلة العلم ، ويشهد به قول العسكري (ع) حينما سئل عن العمري وابنه (قدهما) « ما أديا اليك عني فعني يؤديان ، وما قالا لك عني فعني يقولان » فانه ظاهر في تنزيل نفس الأداء والقول ، زائداً على تنزيل المؤدى والمقول — مضافاً الى كونه الموافق للمرتكزات العقلائية المنزل عليها الخطاب ، فان الطرق عندهم بمنزلة العلم ، فيتعين الوجه الأول في تصحيح جريان الاستصحاب ، والوجوه الاخر كلها محل نظر وإشكال . والله سبحانه ولي التوفيق .

(١) لازم ما ذكره سابقاً هو الحكم بالنجاسة ، ومجرد إخبار أحدهما بالطهارة فعلا لا أثر له في الفرق ، لأنه ليس بحجة لأنه خبر واحد ، فيكون كما لو كان الشاهد جاهلا بحاله فعلا الذي تقدم منه (قده) الحكم بنجاسته . نعم يفترق الفرضان بأن الجاهل يجري في حقه الاستصحاب ، والعالم لا يجري في حقه لانتفاء الشك ، لكنه ليس بفارق ، لأن الاستصحاب جار في حق المشهود

(مسألة ١٠) إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى في الحكم (١) بالنجاسة . وكذا إذا أخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثيابه . بل وكذا لو أخبر المولى (٢) بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو في بيته .

عنده فى الفرضين ، وهو المدار في قبول الشهادة بالتقريب المتقدم في المسألة الماضية ، فالفرق بين المسألتين غير ظاهر . فاذاً التحقيق ما عرفت من أنه إن كانا حاكيين عن واقعة واحدة وقد اختلفا في زمانها فأحدهما يقول : أمس وهو اليوم طاهر . والآخر يقول : اليوم . كانت شهادتهما حجة على ثبوت النجاسة في أحد الزمانين ، كما لو شهدا بأنه نجس إما اليوم أو أمس . وقد تقدم الاشكال فيه في المسألة السابقة ، ولو كان مرجع شهادة الشاهد بنجاسته فعلا الى الشهادة بنجاسته سابقاً وبقائها فعلا ، فهما معاً يشهدان بالنجاسة سابقاً ، ويختلفان في بقائها فعلا وارتفاعها ، فالحكم فيه النجاسة ، كما لو شهدا بها سابقاً وجهلا معاً ببقائها ، كما تقدم أيضاً في المسألة السابقة ، والاختلاف في البقاء والارتفاع لا أثر له في الفرق ، لعدم الحجية فيما به الاختلاف ، ولو كانا حاكيين عن واقعتين فقد عرفت أنه لا ينبغي التامل في عدم الكفاية ، وعدم الحجية على النجاسة

(١) لما عرفت في مبحث المياه من الدليل على حجية إخبار ذي اليد بما في يده . ومنه تعرف الحكم في ما بعده الذي نص عليه فى الجواهر ، والظاهر أنه لا فرق بين المربية وغيرها من أمه وأبيه وسائر من في البيت الذي هو فيه .

(٢) لا يخلو من إشكال ، إذ مجرد الملكية لا يكفي فى صدق اليد التي هي موضوع حجية الخبر ، لاعتبار التابعية والمتبوعية ، وهو غير حاصل في مثل العبد والجارية العاقلين ، ولو كانا في بيته ، فهما نظير زوجته وسائر عياله . نعم لا يبعد ذلك بالنسبة الى ثوبهما ونحوه إذا كان في بيته ، كثوب زوجته

(مسألة ١١) إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول (١) كل منهما في نجاسته . نعم لو قال أحدهما : إنه طاهر . وقال الآخر : إنه نجس ، تساقطا (٢) ، كما أن البينة تسقط مع التعارض ، ومع معارضتها بقول صاحب اليد تُقدم عليه (٣) .

(مسألة ١٢) لا فرق في اعتبار (٤) قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً ، بل مسلماً أو كافراً .

وسائر عياله ، فان الظاهر أنه في يده ، كما أنه أيضاً في يد غيره من ذوي الأيدي في البيت ، من غير فرق بين ما أعده للبسه وغيره . نعم لو كان الثوب ملبوساً فهو في يد لابسه لا غير ، لاستقلال يده عليه حين لبسه إياه كما تقدم في الطفل .

(١) لأن اليد المأخوذة موضوعاً لحجيـــة خبر صاحبها أعم من الضمنية والاستقلالية ، ومع الاشتراك تكون اليد لكل من الشريكين ضمنية ، بمعنى أن مجموع المال يكون تحت مجموع اليدين اللتين هما بمنزلة اليد الواحدة .

(٢) لاصالة التساقط في المتعارضين التي عرفت الاشارة الى وجهها آنفاً .

(٣) كما تقدم في مبحث المياه ، وتقدم فيه لزوم التفصيل بين الصور فراجع .

(٤) لعموم دليل الاعتبار . نعم قد يشكل ذلك في الكافر ، لما في بعض نصوص البختج من اعتبار الاسلام ، وكأنه لذلك جعل في الجواهر حجية قول الكافر أحد الوجهين ، وإن كان يشهد له خبر اسماعيل : « عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك » بناء على ظهوره في قبول خبر البائع تعبداً ، وقد تقدم ما يعارضه ، مما دل على عدم قبول خبر الكافر بالتذكية في السمك ، كما قد يشكل الحكم أيضاً فيما لو كان المخبر محفوفاً بما يوجب اتهام المخبر ، وقد تقدم الكلام في ذلك كله في مبحث المياه فراجع ما تقدم هناك .

(مسألة ١٣) في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبياً إشكال (١) ، وإن كان لا يبعد إذا كان مراهقاً .

(مسألة ١٤) لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال — كما قد يقال — (٢) فلو توضأ شخص بماء مثلا ، وبعده أخبر ذواليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه . وكذا لا يعتبر أن يكون ذلك (٣) حين كونه في يده ،

---

(١) لا يبعد القبول إذا كان مميزاً كاملا ، لعموم السيرة التي بها يُخرج عن أصالة عدم الحجية .

(٢) نسبه في الجواهر الى التذكرة ، ومال اليه ، وفي وسائل المقدس البغدادي الى جماعة . وكأنه لخروجه بالاستعمال عن اليد ، أو لأنه خارج عن المتيقن من مورد السيرة ، أو لصحيحة العيص : « سئل الصادق (ع) عن رجل صلى في ثوب رجل أياماً ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي فيه . فقال (ع) : لا يعيد شيئاً من صلاته » لكن الأول — مع أنه يختص بمثل الماء ونحوه مما تذهب عينه بالاستعمال ، ولا يشمل مثل الثوب ونحوه — يشكل بأن المراد من ذي اليد ذو اليد حال النسبة المحكية ، لا حال الحكاية ، والثاني غير ظاهر ، لعدم الفرق في السيرة بينه وبين غيره . وأما الصحيحة فنفي الاعادة فيها أعم من عدم الحجية ، لاحتمال كون عدم الاعادة لسقوط الشرطية في حال الجهل — مع أنها معارضة بموثقة ابن بكير الآمرة بالاعادة في فرض السؤال ، وقد تقدم الاشكال في الاستدلال بها على الحجية في مبحث المياه . فراجع .

(٣) الكلام فيه هو الكلام في ما قبله . غير أن قيام السيرة العملية على الحجية فيه غير واضح ، لندرة الابتلاء بمثل ذلك . نعم السيرة الارتكازية غير بعيدة ، ولا سيما في اليد القريبة ، كما لو دفع المبيع الى المشتري ثم أخبره بنجاسته ، ونحوه .

فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده ، يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان ، ومع الشك في زوالها تستصحب (١) .

فصل في كيفية تنجس المتنجسات

يشترط في تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس أن يكون فيهما ، أو في أحدهما ، رطوبة مسرية . فاذا كانا جافين لم ينجس (٢) ، وإن كان ملاقياً لميتـــة (٣) . لـكن الأحوط غسل ملاقي ميت الانسان قبـل الغسل

---

(١) الاستصحاب هنا كاستصحاب ما قامت عليه البينة في الزمان السابق ، الذي عرفت وجهه في المسألة الثامنة .

فصل في كيفية تنجس المتنجسات

(٢) إجماعاً محكياً عن المختلف ، وكشف اللثام ، والذخيرة ، والدلائل ، وفي الجواهر . بل قد يدّعى تحصيله . ويشهد به جملة من النصوص ، كموثق عبدالله بن بكير : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء ، فيمسح ذكره بالحائط . قال (ع) : كل شيء يابس ذكي » وصحيح البقباق : « قال أبو عبدالله (ع) : إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسه جافاً فاصبب عليه الماء » ومصحح ابن مسلم : « إن أبا جعفر (ع) وطىء على عذرة يابسة فأصاب ثوبه ، فلما أخبره قال (ع) : أليس هي يابسة ؟ قال : بلى . فقال : لا بأس » ونحوها غيرها مما ورد في الخنزير ، والكلب ، والعذرة ، والمني ، والبول . فلاحظ الباب المعقود له في الوسائل — مضافاً الى الارتكاز العرفي المنزّل عليه الخطابات والاطلاقات المقامية .

(٣) كما تقدم الكلام فيه في نجاسة الميتة . فراجع .

وإن كانا جافين . وكذا لا ينجس إذا كان فيها أو في أحدهما رطوبة غير مسرية (١) . ثم إن كان الملاقي للنجس أو المتنجس مائعاً تنجس كله (٢) ، كالماء

---

(١) قال في الجواهر : « والمراد باليابس في المتن وغيره ما يشمل الندي الذي لا تنتقل منه رطوبة بملاقاته ، لعدم حصول وصف التنجيس به . كما صرّح به العلامة الطباطبائي (ره) في منظومته ، للأصل ، وصدق الجاف عليه — يعني المذكور في بعض النصوص — ومفهوم صحيح البقباق السابق » والعمدة أن الارتكاز العرفي قرينة على ذلك ، فلا يمكن الأخذ باطلاق اليابس والرطب . ومن ذلك يظهر أن الرطوبة قسمان مسرية وسارية (فالأولى) هي التي يحصل بها التنجيس بالملاقاة ، وهي التي يكون لها وجود ممتاز ينتقل من أحد المتلاقيين الى الآخر بمجرد الملاقاة ، ويقابلها الجفاف (والثانية) ما لا تكون كذلك وإن انتقلت من أحد المتلاقيين الى الآخر كالرطوبة التي تكون في الأرض الندّية التي تنتقل الى الفراش الموضوع عليه ، ولا يكون لها وجود ممتاز يظهر للعيان ، بل تكون منبثة في الجسم ، فمثل هذه لا تكون منجّسة . ومن ذلك يظهر أن جدران المساجد التي تكون مجاورة لمثل الكنيف والبالوعة ليست نجسة وإن سرت رطوبة الكنيف اليها ، وكذا الحال في أمثال ذلك ، ويقابل هذه الرطوبة اليبوسة . فلاحظ .

(٢) بلا خلاف ولا إشكال ، للنصوص الواردة في الماء القليل الملاقي للنجاسة ، وفي المرق الذي وقعت فيه قطرة خمر أو نبيذ مسكر . وصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي وإن كان ذائباً فلا تأكله ، واستصبح به ، والزيت مثل ذلك » ونحوه صحيح الحلبي وموثق سماعة وغيرها الموافق ذلك للارتكاز العرفي .

القليل المطلق ، والمضاف مطلقاً (١) ، والدهن المائع ، ونحوه من المائعات . نعم لا ينجس العالي (٢) بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي ، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل ، كالفوارة ، من غير فرق في ذلك بين الماء وغيره من المائعات . وإن كان الملاقي جامداً اختصت النجاسة (٣) بموضع الملاقاة سواء كان يابساً ، كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه . أو رطباً كما في الثوب المرطوب ، أو الأرض المرطوبة ، فانه إذا وصلت النجاسة الى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجس ما يتصل به (٤) ، وإن كان فيه

---

(١) يعني : ولو كان كثيراً . وقد تقدم التأمل في عموم الحكم للكثير البالغ في الكثرة حداً يمنع من تحقق الاستقذار ، مثل البحيرات النفطية التي تكون تحت الأرض ، لقصور الأدلة اللفظية عن شمولها . وفي عموم الاجماع على الانفعال لمثله تأمل .

(٢) كما تقدم وجهه في المياه .

(٣) بلا إشكال كما تقدم في صحيح زرارة وغيره .

(٤) لعدم ملاقاته للنجاسة ، والرطوبة — لضعفها — لا تصلح في نظر العرف لسراية النجاسة ، والأدلة اللفظية في نفسها قاصرة عن إثباتها ، ولم يقم دليل عقلي على السراية في المائعات كي يعتمد عليه في المقام ، إذ لا طريق عقلي الى سراية النجاسة من السطح الملاقي الى السطح الآخر غير الملاقي ﴿ وبالجملة ﴾ لا مخرج عن أصالة الطهارة من عقل أو شرع أو عرف ، فالعمل بها متعين — مضافاً الى أنه لو بني على سراية النجاسة الى جميع أجزاء الجسم بتوسط الرطوبة لزم نجاسة جميع الأرض المبتلة بنزول المطر بمجرد ملاقاة جزء منها للنجس ، فتنجس أرض جزيرة العرب — مثلا — بمجرد وقوع قطرة من البول في موضع منها وهو كما ترى — مضافاً الى النصوص الواردة في السمن والزيت والعسل إذا

رطوبة مسرية ، بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة . ومن هـذا القبيل الدهن والدبس الجامـدان . نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة (١) منه ، فالاتصال قبل الملاقاة لا يؤثر في النجاسة والسراية ، بخلاف الاتصال بعد الملاقاة . وعلى ما ذكر فالبطيخ والخيار ونحوهما مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزءاً منها ، لا تتنجس البقية ، بل يكفي غسل موضع الملاقاة إلا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل .

(مسألة ١) إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين ، أو علم وجودها وشك في سرايتها لم يحكم بالنجاسة . وأما إذا علم سبق وجود المسرية وشك في بقائها

كانت جامدة الدالة على اختصاص النجاسة بموضع الملاقاة منها لا غير .

(١) يعني بتوسط تلاقي الرطوبتين ، فان الرطوبة التي على الجزء الطاهر الطاهرة قبل الاتصال تنجس بملاقاة الرطوبة التي على الجزء النجس ، فينجس محلها من الجسم ، وليس ذلك بتوسط تلاقي الجسمين ، إذ السطح الطاهر لم يلاقِ السطح النجس أصلا ، إذ التلاقي إنما كان بين السطحين الحادثين بالانفصال ، وهما معاً طاهران . والوجه في هذه النجاسة عموم ما دل على نجاسة الجزء الملاقي للنجس . ومما ذكرنا يندفع الاشكال في الفرق بين الاتصال بين الرطوبتين قبل ملاقاة النجاسة ، وبينه بعد ملاقاة النجاسة ، في عـدم اقتضاء الأول سراية النجاسة واقتضاء الثاني سرايتها . وحاصل وجه الفرق أن سراية النجاسة من الرطوبة النجسة الى الطاهرة لا دليل عليها في الأول ، بل الدليل على خلافها كما عرفت ، بخلاف السراية في الثاني ، إذ يدل عليها ما دل على النجاسة بملاقاة النجس ، والعمـدة اختلاف نظر العرف في الصورتين . لـكن قد يشكل الحـكم فيما لو كانت الرطوبة التي على الجسم قليلة ، فان صدق التلاقي عرفاً بينها وبين رطوبة الجزء الموصول بعد الانفصال غير ظاهر ، لـكونها في نظر العرف بمنزلة العرض .

فالأحوط الاجتناب(١) ، وإن كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه (٢) .

(مسألة ٢) الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص ، وإن كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته (٣) إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس ، ومجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها ، وعلى فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات (٤) .

---

(١) لاستصحاب بقاء الرطوبة التي هي شرط التنجيس كاستصحاب طهارة الماء التي هي شرط التطهير به ، فكما أن أثر الثاني طهارة المغسول به تعبداً كذلك أثر الأول نجاسة الملاقي له تعبداً .

(٢) مبني على أن الشرط ليس وجود الرطوبة ، بل سرايتها من أحد المتلاقيين الى الآخر ، واستصحاب بقاء الرطوبة لا يصلح لاثبات سرايتها الى الملاقي إلا بناءً على الأصل المثبت . وقد يحتمل التفصيل بين كون المشكوك الرطوبة في النجس فالثاني ، لما ذكر ، والرطوبة في الطاهر الملاقي له فالأول ، لعدم اعتبار سرايتها من الطاهر الى النجس في تنجيس الطاهر به ، لعدم الدليل على ذلك . نعم لا بد فيها أن تكون قابلة للانتقال الى الملاقي بمجرد الملاقاة ، ولا يعتبر الانتقال الفعلي . فاذا شك في بقاء الرطوبة القابلة للانتقال يبنى على بقائها بالاستصحاب ، ويترتب عليه أثره وهو الانفعال (وفيه) أنه خلاف ما دل على اعتبار الرطوبة المسرية — بمعنى المنتقلة — بمجرد الملاقاة . ولذا لا نقول بالنجاسة إذا كانت عين النجاسة لا تقبل التلوث بالرطوبة التي على العين الطاهرة .

(٣) للاستصحاب .

(٤) لما سيأتي إن شاء الله تعالى في المطهر العاشر من المطهرات . نعم لو شك في زوال عين النجاسة فقد شك في طهارة عضو الحيوان ، واستصحابها لاثبات نجاسته ، ليترتب عليها نجاسة ملاقيه محكم ، إلا أن يقال : لا أثر لنجاسة

(مسألة ٣) إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه (١) وإلقاء ما حوله ، ولا يجب الاجتناب عن البقية ، وكذا إذا مشى الكلب على الطين ، فانه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله ، إلا اذا كان وحلا . والمناط في الجمود والميعان (٢) أنه لو أخذ منه شيء فان بقي مكانه خالياً حين الأخذ وإن امتلأ بعد ذلك فهو جامد ، وإن لم يبق خالياً أصلا فهو مائع .

عضو الحيوان في الفرض . لاستناد نجاسة الملاقي له الى ملاقاة عين النجاسة التي عليه ، لأنها أسبق زماناً من الملاقاة لنفس العضو ، ومع تعدد العلل واختلافها فى الزمان يكون الأثر للسابق مستقلا ، فلا أثر لنجاسة العضو نفسه كي يجري الاستصحاب لاثباتها .

(١) كما عرفت .

(٢) قد ذكر الجمود والذوبان موضوعين لسراية النجاسة الى جميع أجزاء الجسم فى صحيح زرارة المتقدم . ولكن في صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله (ع) : « قلت : جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل . فقال : أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله ، والزيت يستصبح به » ونحوه صحيح سعيد الأعرج ، وموثق سماعة . وفى صحيح الحلبي في الفأرة والدابة تموت في الطعام والشراب . قال (ع) : « إن كان سمناً أو عسلا أو زيتاً فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله ، وإن كان الصيف فارفعه حتى تسرج به ، وإن كان برداً فاطرح الذي كان عليه ولا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه » ويمكن إرجاع الأخير الى الأول ، لغلبة الجمود في أيام الشتاء والذوبان فى أيام الصيف ، كما لعل الوجه في مثل صحيح معاوية : أن السمن والعسل يغلب فيهما الغلظة والثخانة بخلاف الزيت ، فان الغالب فيه الرقة . وعلى هذا يكون هو المعيار في السراية وعدمها لا الجمود والذوبان . والظاهر أن ذلك

(مسألة ٤) إذا لاقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرّق لا يسري الى سائر أجزائه إلا مع جريان العرق (١) .

(مسألة ٥) إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة ، وكان في أسفله ثقب يخرج منه الماء ، فان كان لا يقف تحته ، بل لا ينفذ في الأرض أو يجري عليها فلا يتنجس ما فى الابريق (٢) من الماء ، وإن وقف الماء بحيث

هو المرتكز العرفي في سراية القذارة وعدمها ، وحينئذ يتعين حمل الأول عليه ، ويشير اليه ما فى صحيح الحلبي من ذكر الشتاء والبرد فانهما لا يوجبان مطلقاً الجمود فى العسل ، بل ولا فى السمن ، وإنما يوجبان الغلظة والكثافة . وبالجملة اختلاف النصوص يستوجب حملها — بقرينة الارتكاز العرفي — على كون المعيار مرتبة خاصة من الغلظة والكثافة ، فان حصلت انتفت السراية ، وإن انتفت حصلت السراية . هذا وتفسير الميعان والجمود بما ذكر المصنف لا يخلو من إشكال ، بل الظاهر من المائع لغة وعرفاً ما اقتضى بطبعه استواء سطحه ، وإن لم يحصل إلا بعد حين ، والجامد بخلافه . فلاحظ .

(١) يعني العرق المتنجس ، فينجس ما جرى عليه العرق لا غير .

(٢) لأن التدافع الحاصل من الجريان من العلو الى السفل مانع من سراية النجاسة كما تقدم فى المياه ، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه هنا ، إذا كان سمك الابريق ضخما بحيث يكون الماء المتدافع في فضاء نفس الثقب حائلا بين الأرض النجسة وبين الماء الواقف الواقع في فضاء الابريق . أما إذا كان السمك رقيقاً بنحو يكون الماء الواقف فى فضاء الابريق متصلا بالأرض النجسة ، وإن كان الخارج منه متدافعاً في عمق الأرض أو جاريا عليها ، فيشكل الحكم بالطهارة ، لاتصال الماء الواقف بالأرض النجسة فتنجسه . ومجرد كون الجزء المتصل بالأرض متدافعاً غير كاف — عرفاً — فى عدم سراية النجاسة . ولكنه يندفع بأن

يصدق اتحاده مع ما في الابريق بسبب الثقب تنجس (١) ، وهكذا الكوز والكأس والحب ونحوها .

(مسألة ٦) إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة ، وكان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما (٢) عدا محله من سائر أجزائها . فاذا شك في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله . وكذا الحال في البلغم الخارج من الحلق .

(مسألة ٧) الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه (٣) ولايجب غسله ، ولايضر احتمال بقاء (٤) شيء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن .

الأجزاء المتصله بالأرض هي الأجزاء الخارجة من الثقب . فاذا كانت متدافعة لم تسر نجاستها الى ما فى الابريق ، وإن كانت متصلة به .

(١) لايخلو من إشكال إذا كان الخروج بقوة بواسطة الضغط الدافع ، فانه مانع من سراية النجاسة الى ما في الابريق نظير ما في العوارة المندفع على النجاسة . نعم لو تقارب سطح ما فى الابريق مع سطح الواقف يضعف الاندفاع فحينئذ تسري النجاسة مع صدق الاتصال بين الماءين عرفاً لسعة الثقب ، أما مع ضيقه المانع من صدق الاتصال عرفاً ، وإن كان حاصلا عقلا فلا سراية . وليس المدار على اتحاد الماءين وتعددهما ، بل على ما ذكرنا . فلاحظ .

(٢) لما عرفت .

(٣) يعني فى معاملته معاملة الطاهر . ويدل عليه — مضافاً الى ما دل على عدم سراية النجاسة مع الجفاف — ما رواه علي بن جعفر (ع) في كتابه عن أخيه (ع) : « عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة ، فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة ، فيصيب ثوبه ورأسه أيصلي قبل أن يغسله ؟ قال (ع) : نعم ينفضه ويصلي فلا بأس » .

(٤) هذا إذا كان ما علم وجوده فى الثوب قد علم زواله بالنفض ، والزائد

(مسألة ٨) لا يكفي مجرد الميعان في التنجس ، بل يعتبر أن يكون مما يقبل التأثر . وبعبارة أخرى : يعتبر وجود الرطوبة (١) في أحد المتلاقيين . فالزيبق إذا وضع في ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس ، وإن كان مائعاً . وكذا إذا أذيب الذهب أو غيره من الفلزّات في بوتقة نجسة ، أو صُبّ بعد الذوب في ظرف نجس لا ينجس ، إلا مع رطوبة (٢) الظرف أو وصول رطوبة نجسة اليه من الخارج .

(مسألة ٩) المتنجس لا يتنجس ثانياً ولو (٣) بنجاسة أخرى ، لكن

عليه مشكوك الوجود ، فيرجع الى أصالة عدمه ، وأما إذا شك في زوال ما علم وجوده فى الثوب ، بأن رأى في الثوب أجزاء النجاسة وشك في زوالها بالنفض فالمرجع استصحاب وجودها .

(١) والمراد بها مطلق ما ينتقل من أحد المتلاقيين الى الآخر ، بحيث يتلوث به ، كما في مثل السمن ، والعسل ، والزيت ، والنفط ، ونحوها من المائعات والجامدات . وقد عرفت أن الوجه في اعتبار ذلك الارتكاز العرفي المنزّل عليه الخطابات الشرعية .

(٢) وحينئذ يتنجس السطح الملاقي للرطوبة لا غير .

(٣) يعني ولو بنجاسة أخرى من غير نوع النجاسة الأولى . وهذا الحكم على خلاف أصالة عدم التداخل المعول عليها عند أكثر المحققين ، إذ مقتضاها أن تكون ملاقاة كل فرد من النجاسة موجبة لتنجس الملاقي بنجاسة غير ما تقتضيها ملاقاة الفرد الآخر ، كما أن مقتضاها أيضاً وجوب تعدد المطهر في حصول الطهارة له من جميعها ، وليس الوجه فيه امتناع اجتماع نجاستين لمحل واحد ، فان ذلك في النجاستين المحدودتين بحدين ، لا في المرتبتين المحدودتين بحد واحد ، على نحو تتأكد إحداهما بالأخرى ، وتكون فرداً واحداً شديداً أكيداً . بل العمدة

إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما ، فلو كان لملاقي البول حكم ، ولملاقي العذرة حكم آخر ، يجب ترتيبهما معاً ، ولذا لو لاقى الثوب دمٌ ، ثم لاقاه البول ، يجب عليه غسله مرتين ، وإن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم ، وقلنا بكفاية المرة في الدم . وكذا إذا كان في إناء ماء نجس ، ثم ولغ فيه الكلب يجب تعفيره وإن لم يتنجس بالولوغ . ويحتمل أن يكون (١) للنجاسة مراتب في الشدة والضعف ، وعليه فيكون

فيه ظهور الاتفاق عليه . ففي المدارك : « أنه قطع به الأصحاب ولا أعلم في ذلك مخالفاً » وفي الذخيرة : « لا أعلم مصرحاً بخلافه » وعن اللوامع : « الظاهر أنه وفاقي » وظاهر كلام شيخنا في الجواهر في أحكام البئر ، وفي مبحث الولوغ . وشيخنا الأعظم (ره) في أحكام البئر : المفروغية عنه . بل في المستند : أنه إجماع . نعم معقد الاجماعات المذكورة هو التداخل في الأثر المشترك ، لا في الخصوصية الممتاز بها بعض النجاسات عن بعض . قال في المنتهى — في الفرع الحادي عشر من مبحث الولوغ — : « وبالجملة إذا تعددت النجاسة فان تساوت في الحكم تداخلت ، وإن اختلفت فالحكم لأغلظها » ونحوه محكي كلام غيره . وظاهر عبارة المتن عدم ترتب النجاسة التي هي أشد ، وحينئذ فترتب حكمها غير ظاهر ، لأنه يكون بلا موضوع .

(١) كلمات الأصحاب في المقام مختلفة المفاد . فظاهر بعضها — كالمدارك والذخيرة وغيرهما — أن التداخل في الحكم ، لاستدلالهم عليه بصدق الامتثال وأصالة البراءة . وظاهر الجواهر — في مبحث الولوغ — وغيرها أن التداخل في نفس النجاسة ، فلا تأكد ولا اشتداد ، لاستدلالهم عليه بظهور الدليل في الجنسية بلا تفاوت بين القليل والكثير . وعلى هذا ينبغي البناء على التداخل في خصوص الحكم ، لأن البناء على التداخل في كل من النجاسة والحكم ، وإن كان خلاف الأصل . لكن حيث يتردد الأمر بينهما يتعين البناء على الثاني ، للعلم

كل منهما مؤثراً ولا إشكال (١) .

(مسألة ١٠) إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفي فيه غسله مرة ، وشك في ملاقاته للبول أيضاً مما يحتاج الى التعدد ، يكتفى فيه بالمرة ، ويبنى على عدم ملاقاته (٢) للبول . وكذا إذا علم نجاسة إناء وشك في أنه ولغ فيه الكلب أيضاً

بسقوط القاعدة فيه ، إما للتخصيص أو للتخصص ، فتبقى أصالة عدم التداخل في النجاسة بلا معارض ، كما هو الحكم في أمثاله من موارد الدوران بين التخصيص في الموضوع ، والتخصيص في الحكم ، ولازم ذلك أنه لو اضطر الى ارتكاب النجس ، ودار الأمر بين ارتكاب ما هو مورد السبب الواحد وماهو مورد السببين تعين — بحكم العقل — ارتكاب الأول لأنه أقل المحذورين .

(١) بل الاشكال بحاله ، فان التداخل في النجاسة ليس بأشكل من التداخل في المطهر . بل هما سواء في مخالفة أصالة عدم التداخل الجارية في المقامين . ولعل مراده نفي الاشكال اللازم مما ذكره سابقاً ، وهو ما أشرنا اليه من ثبوت الحكم بلا موضوع ، فانه على هذا الاحتمال يثبت حكم الأشد بتبع ثبوت الأشد ، وإن كان يدخل حكم أحدهما في حكم الآخر إذا اختلفا بالشدة والضعف .

(٢) لأصالة عدمها . ولا مجال لاستصحاب النجاسة الثابتة قبل الغسل مرة ، لأنه من الاستصحاب الجاري في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، للعلم بارتفاع النجاسة المعلومة الثبوت — وهي المستندة الى ملاقاة الدم — والشك في مقارنة نجاسة أخرى لها ، والمحقق في محله عدم جريانه (فان قلت) إذا غسل مرة لا يعلم بزوال النجاسة المستندة الى ملاقاة الدم ، إذ مع احتمال طروء نجاسة البول يحتمل أن يكون الغسل مرة مزيلاً للشدة الآتية من ملاقاة البول لا لنجاسة الدم ، وأصالة عدم ملاقاة البول لا تصلح لاثبات ذلك ، فيكون الاستصحاب من قبيل الجاري في القسم الأول من أقسام استصحاب الكلي

أم لا ، لا يجب فيه التعفير ، ويبنى على عدم تحقق الولوغ . نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم ، أو إما بالولوغ أو بغيره يجب إجراء حكم الأشد (١) من التعدد في البول ، والتعفير في الولوغ .

(مسألة ١١) الأقوى أن المتنجس منجّس (٢) كالنجس ، لكن

(قلت) بعد ما كان المستفاد من الأدلة أن نجاسة الدم تزول بالغسل مرة ، لابد من البناء على زوالها في المقام بالغسل مرة ، فيكون الشك في ثبوت غيرها ، والأصل يقتضي عدمه .

(١) لاستصحاب بقاء النجاسة حتى يعلم بارتفاعها باجراء حكم الأشد . نعم لو كان الأثر في المقام للفرد امتنع جريان الاستصحاب ، بناء على التحقيق : من عدم جريانه في الفرد المردد بين فردين أحدهما معلوم الارتفاع ، والآخر معلوم البقاء ، وسيأتي إن شاء الله تحقيق المبنى المذكور في أحكام النجاسة .

(٢) على المشهور شهرة عظيمة ، بل لا خلاف يعرف فيه إلا من الكاشاني وإن كان قد يظهر أيضاً من محكي السرائر ، بل عن جماعة نقل الاجماع عليه ، منهم القاضي في الجواهر ، والمحقق في المعتبر ، والفاضل الهندي فى كشف اللثام والوحيد البهبهاني ، والعلامة بحر العلوم ، والسيد المقدس الكاظمي ، والمحدث البحراني ، والمحقق القمي ، والشيخ الأكبر ، ونجله الحسن في أنوار الفقاهة ، والشيخ محسن الأعسم في كشف الظلام ، وشيخنا المعظم فى الجواهر ، والسيد المتبحر القزويني في البصائر ، وشيخنا الأعظم فى طهارته — قدس الله تعالى أرواحهم — على ما حكي عن جملة منهم . بل صريح المحكي من كلام جماعة منهم دعوى الضرورة عليه ، كما سيأتي إن شاء الله .

ويشهد به — مضافاً الى استفادته مما دل على سراية نجاسة الأعيان النجسة الى ملاقيها ، فان المرتكز في ذهن العرف أن السراية عرفاً من أحكام مطلق

النجاسة ، لا النجاسة الذاتية خاصة ، وكما لا نحتاج الى دليل على السراية فى كل واحدة من النجاسات بالخصوص ، بل يكتفى بما دل على السراية في بعضها إلغاءً لخصوصية المورد عرفاً ، كذلك فى المقام — جملة من النصوص :

منها النصوص المتقدمة في رفع التفصيل فى انفعال القليل بين ملاقاة النجس والمتنجس ، الظاهرة في نجاسة الاناء إذا أدخل يده في الاناء وقد أصابها القذر . ومثلها الروايات المانعة من إدخال الجنب أو المحدث يده في الاناء ، إلا أن تكون نظيفة .

ومنها رواية العيص المتقدمة فى مبحث الغسالة المتضمنة للأمر بغسل ماأصابه قطرة من طشت فيه وضوء من بول أو غائط .

ومنها موثقة عمار : « سأل أبا عبدالله (ع) عن رجل يجد فى إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الماء مراراً أو اغتسل أو غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخة فقال (ع) : إن كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الاناء فعليه أن يغسل ثيابه ، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة . . . » الحديث . وموثقته الأخرى عنه (ع) : « في البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها ؟ قال (ع) : إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها » ونحوها غيرها .

ومنها رواية المعلّى عنه (ع) : « في الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمرُّ عليه حافياً . قال (ع) : أليس وراءه شيء جاف ؟ قلت : بلى . قال (ع) : لا بأس إن الأرض يطهّر بعضها بعضاً » .

ومنها ما تضمن الأمر بتطهير الاناء الذي ولغ فيه كلب . فانه يدل على سراية النجاسة من الماء المتنجس الى الاناء ، ولاسيما بملاحظة التعليل بأنه نجس ، الظاهر في سراية نجاسة النجس مطلقاً الى الملاقي وإن تكثرت الوسائط .

ومنهاما تضمن كيفية تطهير الأواني والفرش مما لا يستعمل فى شيء يعتبر فيه الطهارة إذ لا موجب لتطهيرها ارتكازاً إلا الفرار عن سراية نجاستها الى ما يلاقيها ، وغير ذلك مما لا يسع استقصاؤه في هذا المختصر . وفيما ذكرنا كفاية فى الدلالة على ما عليه الأصحاب . نعم قد يستشهد لمذهب الكاشاني بروايات :

منها موثقة حنان بن سدير : « سمعت رجلا يسأل أبا عبدالله (ع) فقال : إني ربما بلت فلا أقدر على الماء ، ويشتد ذلك علي . فقال (ع) : إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك ، فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك » وفيه أن قول السائل : « ويشتد ذلك علي » إن كان من جهة خروج البول منه ، فلا دخل لعدم القدرة على الماء المذكور فى السؤال فى ذلك ، وإن كان من جهة خروج بلل آخر فليس الوجه في الاشتداد إلا أنه إذا خرج يتنجس بمخرج البول ، وحينئذ تكون الرواية دالة على تنجيس المتنجس . وأيضاً فان قوله (ع) : « امسح ذكرك بريقك » ليس ظاهراً فى مسح خصوص مخرج البول لا غير — مع أن الرواية لا تخلو من إشكال ، إذ الريق الذي يمسح به الذكر لقلته ليس بنحو يوجب دفع العلم بخروج الخارج ، فان الخروج قد يكون محسوساً وجداناً مهما كان الريق الموضوع على الذكر ولو كثيراً كما لا يخفى .

ومنها صحيحة العيص : « سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء ، فمسح ذكره بحجر ، وقد عرق ذكره وفخذاه . قال (ع) : يغسل ذكره وفخذيه . وسألته عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده ، فأصاب ثوبه يغسل ثوبه ؟ قال (ع) : لا » وفيه أنه لو سلم ظهور ذيلها فى مسح البول الذي على ذكره بيده ، وأن العرق كان فى موضع المسح من اليد ، فصدرها ظاهر فى تنجيس المتنجس ، والتنافى بين الصدر والذيل مانع من الأخذ بالذيل ، لأن التنافي يدل على وجود قرينة صارفة عن ظاهر أحدهما الى ما يوافق ظاهر

الآخر ، ومع هذا العلم الاجمالي يسقط ظهور كل منهما عن الحجية .

ومنها صحيحة حكم بن حكيم : « قلت لأبي عبدالله (ع) : أبول فلا أصيب الماء ، وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب ، ثم تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي ، أو يصيب ثوبي . فقال (ع) : لا بأس به » بناء على أن المسح بالموضع الذي فيه العرق الذي أصابه البول من اليد وأن نفي البأس بمعنى نفي نجاسة الممسوح ، لا مجرد الجواز التكليفي .

ومنها رواية سماعة : « قلت لابي الحسن موسى (ع) : إني أبول فاتمسح بالأحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي . قال (ع) : ليس به بأس » بناء على أن المراد نفي النجاسة لا نفي انتقاض الوضوء به ، وعلى أن خروج البلل الطاهر من الذكر يستوجب ملاقاته لحافة الذكر النجسة ، لكن لو سلم ذلك فظاهرها الاجتزاء بالأحجار في الاستنجاء من البول ، من دون ضرورة ، كما هو المنسوب الى جمهور المخالفين ، فلا بد أن تحمل على التقية ، وحينئذ يكون عدم تنجس البلل الخارج لعدم نجاسة مخرج البول ، فلا تدل على عدم تنجيس المتنجس — مع أن سند الرواية لا يخلو من إشكال ، لأن فيه الحكم بن مسكين ، ولم ينص أحد على توثيقه . فلاحظ .

ومنها رواية حفص الأعور : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف فيجعل عليه الخل ؟ قال (ع) : نعم » بناء على أن المراد أنه يُجفف على نحو تذهب منه الأجزاء الخمرية ، ولكنه بعيد . فالرواية ظاهرة في طهارة الأجزاء الخمرية المتخلفة في الدن ، ولذا حملها الشيخ — كما في الوسائل — على التجفيف بعد أن تغسل ثلاثاً .

ومنها رواية علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فينتضح على الثياب ما حاله ؟ قال (ع) : إذا كان جافاً فلا بأس »

وفيه أن من المحتمل أن يكون المراد من الكنيف الجاف ما لا يجتمع ما يقع فيه من قذر ، في مقابل ما يجتمع فيه القذر — كما هو الغالب في بلادنا — والأول مورد توارد الحالتين من الطهارة والنجاسة ، لأنه كما ينجس بملاقاة القذر ، كذلك يطهر بالماء المستعمل في الاستنجاء ونحوه من المياه الطاهرة . ولأجل ذلك يحكم على ملاقيه بالطهارة للأصل ، ومع هذا الاحتمال لا مجال للاستدلال بها على المدعى — مع أن الاستدلال بها موقوف على القول بانفعال الماء الوارد على النجاسة غير المستقر معها ، والبناء على عدمه أولى من البناء على عدم تنجيس المتنجس . وهناك روايات استدل بها على مذهب الكاشاني (ره) لم نذكرها ، لوضوح المناقشة في دلالتها ، وعلى هذا فالعمدة صحيحة حكم بناء على عدم تمامية المناقشات المتقدمة اليها الاشارة ، كما هو الظاهر . إلا أن الخروج بها عن ظاهر تلك النصوص الكثيرة القريبة من التواتر ، بل المدعى تواترها ، الواردة في موارد متفرقة مع احتمال ورودها في مقام الاجتزاء بازالة العين في الطهارة ، كما هو المنسوب الى السيد المرتضى (قده) ، فلا تكون منافية لقاعدة تنجيس المتنجس . بعيد عرفاً ، بل لا يمكن بعد دعوى الاجماع صريحاً أو ظاهراً ، بل والضرورة من كثير من الأجلاء على خلافها . منهم الوحيد (ره) في شرح المفاتيح ، ومنهم المقدس الكاظمي في وسائله حيث قال : « ان استباح بسوء رأيه — يعني صاحب المفاتيح — مخالفة الاجماع ، فما الذي أباح له الاقدام على مخالفة الضرورة ، وهو قاض بالخروج عن المذهب ، بل إن كان إجماعاً في المسلمين وضرورة — كما هو الظاهر — خرج عن الدين . . . » ومنهم الشيخ الأكبر في محكي شرح القواعد قال — بعد دعوى الاجماع والضرورة على تنجيس المتنجس — : « وقال في المفاتيح واستعيذ بالله من هذه المقالة » ثم حكى كلام الكاشاني ورواياته التي تشبث بها . . . الى أن قال : « ثم على تقدير

ظهورهن فيما قال ، كيف يمكن الاستناد اليهن في مقابلة إجماع الشيعة ، بل المسلمين ، بل الضرورة . . . الى أن قال : فسلام على الفقه وعلى الفقهاء ، بعد ظهور مثل هـــذه الأقوال ولا قوة إلا بالله » . وقال فى الجواهر في مسألة الاستنجاء من البول بالماء : « وقد تفرد الكاشاني بشيء خالف به إجماع الفرقة الناجية ، بل إجماع المسلمين ، بل الضرورة من الدين ، مستنداً الى هاتين الروايتين — يعني روايتي حنان وسماعة المتقدمتين — ونحوهما . . . الى أن قال : وهو بالاعراض عنه حقيق ، ولا يليق بالفقيه التصدي لرد مثل ذلك بعدما عرفت أنـه مخالف لاجماع المسلمين وضرورة الدين » ونحو ذلك كلام غيرهم ، ومن ذلك تعرف الاشكال فيما ادعاه بعض الاكابر من مشايخنا (قدهم) في كتاب (مصباح الفقيه) : من استقرار سيرة المتشرعة خلفاً عن سلف على المسامحة في الاجتناب عن ملاقيات المتنجس في مقام العمل ، بحيث لو تعدى أحد عن الطريقة المألوفة عندهم في اجتناب النجاسات ، بأن اجتنب مثلا عن أبنية البلاد معللاً بأن من عمرها استعمل فى تعميرها الآلات والأدوات التي لازال يستعملها فى تعمير الكنيف من غير أن يطهرها ، يطعنه جميع المتشرعة بالوسواس ويرونه منحرفاً عن الطريقة المعروفة عندهم في اجتناب النجاسات . . . الخ كلامه (قده)

وجه الاشكال أن الاجتناب في أمثال المقام ليس عن علم بالنجاسة ، وإنما هو عن الظن والتخمين ، وترتيب مقدمات عقيمة عن الانتاج ، لكثرة الأسباب الموجبة لقيام الاحتمال ، وانتفاء العلم بالسراية ، ولذا لو سئل (قده) عن طهارة طعامه ، وشرابه وفراشه ، لم يشهد بالنجاسة ، ولم يدّع العلم بملاقاته للمتنجس وكذا أكثر الناس . ومنه يظهر الاشكال فيما ذكره (قده) أيضاً : من أنه لو كان المتنجس منجساً لزم نجاسة جميع ما فى أيدي المسلمين وأسواقهم ، لأنا نعلم أن أغلب الناس لايتحرزون عن النجاسات ، ويخالطون غيرهم فيستوي حال الجميع

إذ لا يخفى أنه كما نعلم ذلك نعلم أيضاً بطروء الأسباب الموجبة للطهارة ، ولو من باب الاتفاق ، وذلك يوجب ارتفاع العلم بنجاسة ما يكون محل الابتلاء لكل مكلف ، والمرجع حينئذ أصالة الطهارة . نعم يعلم إجمالا بكذب أصالة الطهارة في كثير من الموارد المتعلقة بالمكلف وغيره ، أو المتعلقة به في وقائع بعضها صار خارجاً عن محل الابتلاء . لكن مثل هذا العلم الاجمالي غير قادح في الرجوع الى الأصل . ونظير هذا الاشكال وارد في النقود التي يأخذها السلطان الجائر ثم يعطيها في كل سنة مرات متعددة ، أو تؤخذ بالمعاملات الفاسدة أو بالسرقة أو الغيلة أو بدون دفع الخمس أو الزكاة ، ويجري عليها الأخذ والاعطاء في كل سنة أو في كل شهر مرة أو مرات ، واختلاط بعضها بالمملوك يوجب قصور سلطنة المالك عن القسمة ، وعدم جواز التصرف في الجميع إلا بمراجعة المالك أو الحاكم الشرعي عند جهل المالك ، فالصراف الذي يأخذ هذه النقود في كل يوم يخلطها مع أمواله ، ولا يزال يختلط بعضها ببعض ، وهكذا الحال في الأملاك القديمة الثابتة من الدور والبساتين فان تهاون الناس في أموال القاصرين والضعفاء والغائبين وغيرهم ، والعمل بحكم قضاة الجور أمر معلوم ، وذلك يستوجب العلم — في الجملة — بتحريم تلك الأموال بعد مضي مدة طويلة قد توارد فيها هذه الطوارىء وأمثالها مما يستوجب حرمة المال . فلو استوجب مثل ذلك رفع اليد عن القواعد الشرعية لاستوجب رفع اليد عن جملة من القواعد المسلمة في باب تحليل المال . والوجه في دفع الاشكال في ذلك ما عرفت : من أن ذلك لا يوجب خروج مورد الابتلاء عن مجرى أصالة الحل أو اليد أو نحوهما فلاحظ وتأمل . هذا وقد كتب بعض (١) الأجلاء المعاصرين (قده) رسالة في هذه المسألة ردّ فيها على بعض (٢) الأجلة من المعاصرين (قده) حيث ذهب

(١) المتبحر الشيخ محمد جواد البلاغي .
(٢) الشيخ محمد مهدي الخالصي .

لا يجري عليه جميع أحكام النجس (١) ، فاذا تنجس الاناء بالولوغ يجب تعفيره ، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الاناء ، أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب فيه التعفير (٢) وإن كان الأحوط ، خصوصاً في الفرض الثاني (٣) ، وكذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد (٤) الغسل . لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد (٥) ، وكذا إذا تنجس شيء بغسالة البول — بناءً على نجاسة الغسالة — لا يجب فيه التعدد .

(مسألة ١٢) قد مر أنه يشترط (٦) في تنجس الشيء بالملاقاة تأثره ، فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلا ، كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لا يتبلل أصلا يمكن أن يقال : إنه لا يتنجس بالملاقاة ولو مع الرطوبة

الى عدم تنجيس المتنجس الجاف ، وقد اشتملت الرسالة المذكورة على مطالب مهمة ، وفوائد جمة ، جزاه الله تعالى خير جزاء المحسنين ، كما نسأله الهداية والتوفيق ، إنه حسبنا ونعم الوكيل .

(١) يعني النجس الذي تنجس به ، لأن أدلة تلك الأحكام جعلت موضوعها النجس الخاص ، فلا موجب لثبوتها لما تنجس به ، لعدم ثبوت انطباقه عليه .

(٢) لأنه حكم للاناء الذي تنجس بالولوغ ، ولا ينطبق ذلك على الاناء الذي تنجس باناء الولوغ وهو واضح .

(٣) بل لعله الأقوى كما عن العلامة في النهاية ، والمحقق الثاني ، لظهور دليل وجوب التعفير في كون موضوعه الاناء الذى هو ظرف لماء الولوغ ، وخصوصية كونه ظرفاً لنفس الولوغ أيضاً ملغاة عرفاً فلاحظ صحيح الفضل وتأمل

(٤) كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

(٥) لما سيأتي إنشاء الله تعالى من عدم لزومه في تطهير المتنجس بغير البول

(٦) مرّ ذلك فى أول الفصل فراجع .

المسرية ، ويحتمل أن تكون رجل الزنبور ، والذباب ، والبق من هذا القبيل .

(مسألة ١٣) الملاقاة في الباطن لا توجب التنجيس (١) . فالنخامة الخارجة من الأنف طاهرة وإن لاقت الدم في باطن الأنف . نعم لو أدخل فيه شيء من الخارج ، ولاقى الدم في الباطن ، فالأحوط فيه الاجتناب .

فصل

يشترط في صحة الصلاة (٢) واجبة كانت أو مندوبة (٣) إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر ، والشعر (٤) ، واللباس (٥) ،

---

(١) تقدم الكلام في هاتين الصورتين وغيرهما في أول مسألة من مبحث نجاسة البول والغائط .

فصل

(٢) إجماعاً محققاً ، والنصوص به متجاوزة حد التواتر ، وسيذكر بعضها في شرح المسائل الآتية إنشاء الله تعالى .

(٣) لاطلاق الأدلة .

(٤) بلا إشكال ظاهر ، ويستفاد مما دل على مانعية نجاسة الثوب لو فرض قصور أدلة مانعية نجاسة البدن عن إفادته .

(٥) وكأنه المراد من الثوب المذكور في كثير من الفتاوى ، إما لأنه مرادف اللباس — كما يظهر من القاموس — أو لأن ذكر الثوب بالخصوص من باب المثال — لأنه الغالب — ويشير الى ذلك استثناء ما لا تتم به الصلاة فانه ليس من الثياب عرفاً . ويشهد لذلك من النصوص ما ورد في المنع عن الصلاة في جلد الميتة ، والصلاة في النجس ، كما سيأتي في مبحث المحمول النجس ،

ساتراً كان أو غير ساتر(١) عدا ما سيجيء من مثل (٢) الجورب ونحوه مما لا تتم الصلاة فيه . وكذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط (٣) ، وقضاء التشهد والسجدة (٤) المنسيين . وكذا في سجدتي السهو على الأحوط (٥) ، ولا يشترط في ما يتقدمها من الأذان والإقامة ، والأدعية (٦) ، التي قبل تكبيرة الاحرام ، ولا في ما يتأخرها من التعقيب ، ويلحق باللباس — على الأحوط — اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعاً إيماءً سواء كان متستراً به أو لا ، وإن كان

فلا فرق بين الثوب وبين الفرو والدرع ، وغيرها من أصناف الملبوس .

(١) إجماعاً ، لاطلاق النص والفتوى .

(٢) وسيجيء دليله .

(٣) إجماعاً ، لاطلاق النص والفتوى .

(٤) إجماعاً ، فان القضاء متحد مع المقضي في جميع الخصوصيات جزءاً كانت ، أو شرطاً ، وجودياً ، أو عدمياً ، وإنما الاختلاف في الزمان لا غير ، وكون الطهارة شرطاً للصلاة ليس معناه إلا كونها شرطاً لأجزائها ، ومنها التشهد والسجدة .

(٥) بل عن السرائر والنهاية والألفية وغيرها أنه الأقوى ، للاحتياط وانصراف دليلها الى ذلك ، وأنها جابرة لما يعتبر فيه الطهارة ، ولغير ذلك مما لا يخفى ضعفه . ولذا حكي عن السرائر وجواهر القاضي العدم ، بل لعله ظاهر كل من لم يتعرض لذكرها في شرائطها كالمحقق وغيره . نعم قد يستفاد مما دل على أنها قبل الكلام قدح جميع منافيات الصلاة فيها ومنها الحدث ، وإن كان لا يخلو من تأمل وإشكال . وتمام الكلام في مباحث خلل الصلاة فراجع .

(٦) لاطلاق أدلتها ، وكذا ما يتأخر . نعم يشكل ذلك في الاقامة كما سيأتي في محله .

الأقوى في صورة عدم(١) التستر به ، بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط . ويشترط في صحة الصلاة أيضاً إزالتها عن موضع السجود (٢) ، دون المواضع الآخر (٣) ،

---

(١) حيثية التستر ليس لها دخل فى اشتراط الطهارة ، لما سبق من عدم الفرق بين الساتر وغيره ، وحينئذ فاذا لم يكن في صورة عدم التستر به داخلا في اللباس الواجب فيه الطهارة ، لم يكن داخلا فيه فى صورة التستر به أيضاً ، كما هو الظاهر . نعم اذا كان ملتفاً فيه بنحو يصدق أنه صلى فيه وجبت طهارته ، وإلا فلا ، للأصل .

(٢) إجماعاً ، كما عن ابن زهرة ، والفاضلين ، والشهيد ، والمحقق الثاني ، والأردبيلي ، وغيرهم ، ولا يقدح فيه ما عن الوسيلة والراوندي من الخلاف فيه فان نسخ الوسيلة مختلفة ، ففي بعضها ما هو ظاهر فى موافقة الأصحاب كما حكاه فى مفتاح الكرامة ، وفى الجواهر ، فى مبحث مطهرية الشمس ، وحكياه عن نسخة الذخيرة ، والنسخة التي يظهر منها المخالفة ظاهرة في اعتبار تجفيف الشمس ، ولعله لكون التجفيف بمنزلة التيمم بدلاً عن الطهارة . ومن هذا يظهر لك حال المحكي عن الراوندى . ويشهد للمشهور من النصوص صحيح زرارة : « سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذى يصلى فيه . فقال (ع) : إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر » لكن فى كون المسجد مما يصلى فيه إشكال ظاهر ، وصحيح ابن محبوب عن الرضا (ع) : « أنه كتب اليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى يجصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب (ع) اليه : إن الماء والنار قد طهراه » لكن العمل بظاهره متعذر ، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث مطهرية الشمس ، ومبحث السجود ما له نفع فى المقام .

(٣) على المشهور كما عن جماعة . وعن السيد (ره) اعتبار طهارة ما يلاقيه

فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية الى بدنه (١) أو لباسه (٢) .

(مسألة ١) إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر وبعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب ، فلا يضر كون البعض الآخر نجساً ، وإن كان

بدن المصلي . وعن الحلبي اعتبار طهارة مساقط الأعضاء السبعة . ويشهد للأول موثق ابن بكير : « عن (الشاذكونه) يصيبها الاحتلام أيصلى عليها : قال(ع) لا » وموثق عمار : « عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ، ولكنه قد يبس الموضع القذر ، قال (ع) : لا يصلى عليه » لكن الأول معارض بصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) ، وبخبر محمد بن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع) ، المتضمنين نفي البأس في الصلاة على (الشاذكونه) تصيبها الجنابة . والثاني معارض بصحيح ابن جعفر (ع) : « عن البيت والدار لا يصيبها الشمس ويصيبها البول ويغتسل فيها من الجنابة أيصلى فيها إذا جفا ؟ قال (ع) نعم » فيتعين إما الحمل على الكراهة ، أو على خصوص موضع السجود بقرينة الاجماع . وأما القول الثاني فلم نجد له شاهداً سوى ما يتوهم من كون المراد من طهارة المسجد فى معاقد الاجماعات ما يعم مواضع سائر المساجد ، ولكنه كما ترى بعد كون العدم فيها هو المعروف .

(١) إجماعاً مستفيض النقل ، والظاهر — كما اعترف به جماعة — كون المورد من صغريات قاعدة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن ، فلا بأس بالنجاسة المتعدية إذا كانت معفواً عنها . نعم عن الايضاح حكاية الاجماع عن والده (ره) على المنع حتى فى المعفو عنها وأن ذلك شرط فى مكان المصلي . لكن ظاهر المحكي عن النهاية والتذكرة من أنه يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية ما لم يعف عنها إجماعاً . خلاف ذلك .

(٢) إذا كان مما تتم به الصلاة حسب ما عرفت .

الأحوط طهارة (١) جميع ما يقع عليه ، ويكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهراً ، وإن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجساً ، فلو وضع التربة على محل نجس ، وكانت طاهرة ولو سطحها الظاهر صحت صلاته (٢) .

(مسألة ٢) تجب إزالة النجاسة عن المساجد (٣) داخلها ، وسقفها ،

---

(١) لاطلاق معاقد الاجماعات على اشتراط طهارة محل الجبهة ، وإن كان الظاهر منها المقدار المعتبر ، إذ المقام نظير وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه .

(٢) كما فى الجواهر ، وعن كشف الغطاء ، والظاهر أنه من المسلمات ، لاختصاص دليل الطهارة بالسطح الماس للجبهة .

(٣) عن جماعة نقل الاجماع عليه كالشيخ ، والحلي ، والفاضلين ، والشهيد وغيرهم . ويشهدله قوله تعالى : « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » بضميمة عدم الفصل بين المسجد الحرام وغيره من المساجد (والمناقشة) فى دلالة الآية الشريفة على النجاسة تقدم دفعها في مبحث نجاسة الكافر . وقد يستدل أيضاً بما رواه في السرائر ، عن نوادر البزنطي ، عن محمد الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : « قلت له (ع) : إن طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه ، فربما مررت فيه وليس علي حذاء ، فيلصق برجلي من نداوته . فقال (ع) : أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة ؟ قلت بلى . قال (ع) : فلا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً » لكنه يشكل باحتمال كون المقصود نفي البأس من حيث الصلاة كما قد يظهر ذلك من ذيل الرواية . وكذا الكلام في موثقته الاخرى . وأما النبوي المروي فى كتب أصحابنا — كما فى الوسائل — : « جنبوا مساجدكم النجاسة » . فيشكل بأن من المحتمل أن يكون المراد منه مسجد الجبهة ، كما قد يشهد به إضافته الى ضمير الجمع — مع ضعف سنده ، وانجباره بالعمل غير معلوم . هذا ومقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين الدفع والرفع ، كما أن مقتضاه

وسطحها ، وطرف الداخل من جدرانها ، بل والطرف الخارج على الأحوط (١) إلا أن لا يجعلها الواقف جزءاً من المسجد ، بل لو لم يجعل مكاناً مخصوصاً منها جزءاً لا يلحقه الحكم (٢) ، ووجوب الازالة فوري (٣) ، فلا يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي . ويحرم تنجيسها أيضاً (٤) . بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها ، وإن لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها (٥) ، بل مطلقاً على الأحوط (٦) .

عدم الفرق بين أرض المسجد وسقفه ، وجدرانه ، وغيرها مما يعد جزءاً منه .

(١) كأنه لدعوى الانصراف عنه ، لكنه بدوي لا يجوز لأجله رفع اليد عن الاطلاق .

(٢) للأصل .

(٣) كما نص عليه غير واحد ، بل عن المدارك والذخيرة نسبته الى الأصحاب ويقتضيه ظاهر النهي ، بل وظاهر معاقد الاجماعات على وجوب الازالة ، إذ ليس المقصود وجوب الازالة ولو بعد حين ، وفي وقت من الأوقات ، بل الازالة على الفور ، ولو بقرينة مناسبة الاحترام والتعظيم كما لا يخفى . نعم ظاهر النهي في الآية الفور الحقيقي ، إلا أن يكون إجماع على خلافه .

(٤) لما عرفت من ظهور الأدلة فيما هو أعم من الرفع والدفع .

(٥) لحرمة هتكها إجماعاً ولو بغير التنجيس .

(٦) بل عند جماعة أنه الأقوى ، وعن اللوامع نسبته الى الحلبيين ، وعن الكفاية نسبته الى المشهور ، لظاهر الآية الشريفة ، وعن الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم ، بل عن روض الجنان نسبته الى الأكثر ، الاختصاص بالمتعدية ، للاجماع على جواز دخول الصبيان والحائض مع عدم انفكاكهم عن النجاسة — غالباً — وقد ذكر الأصحاب (قدهم) جواز دخول المسلوس والمستحاضة

وأما إدخال المتنجس فلا بأس به (١) ما لم يستلزم الهتك .

مع أمن التلويث ، وجواز القصاص في المسجد للمصلحة مع فرش ما يمنع التلويث بل دخول الحائض والمستحاضة مورد النصوص ، بل السيرة على دخول المجروح والمقروح ونحوهما ممن تلوّث بدنه ، أو لباسه بشيء من عين النجاسة . لكن إن تمّ دليل على ذلك أمكن الاقتصار عليه ، والرجوع في مورد الشك الى عموم الآية الشريفة المانع عن المتعدية وغيرها ، لا تخصيص النجاسة بالمتعدية ، لأنه من غير مخصص ، ومجرد ثبوت الجواز في الموارد المذكورة ونحوها مما كانت النجاسة من توابع الداخل ، وكونها قليلة غير ملتفت اليها لا يقتضي التخصيص المذكور ، ولا يقتضي حمل النهي في الآية على العرضي ، لأجل ما يترتب على دخول المشرك من تلويث المسجد ، فان ذلك خلاف الظاهر .

(١) عند جماعة ، لاختصاص الدليل بعين النجاسة ، والأصل في غيره الجواز (فان قلت) : مورد الآية الشريفة وإن كان المشرك ، وهو نجس ذاتاً ، لا متنجس . لكن قوله تعالى : « نجس فلا يقربوا » ظاهر في كون موضوع الحكم النجس ، وهو أعم من النجس بالعرض وهو المتنجس (قلت) : النجس لما كان مصدراً وحمله على العين لا يصح إلا على وجه المبالغة ، فالموضوع للحكم هو النجس على نحو المبالغة ، وصدقه على المتنجس غير واضح . بل لو أمكن الفرق بين النجاسات أشكل الاستدلال بالآية الشريفة على المنع من كل نجاسة . نعم ظاهر السرائر الاجماع على عموم الحكم للمتنجس حيث قال (ره) : « لا خلاف بين الأمة كافة في أن المساجد يجب أن تُنزّه و تُجنب النجاسات العينية ، وقد أجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على أن من غسل ميتاً له أن يدخل المسجد ويجلس فيه ، فضلا عن دخوله ومروره فلو كان نجس العين لم يجز له ذلك » وكذلك ظاهر المعتبر فانه — بعد ما حكى ذلك — أقره على الاجماع الأول

(مسألة ٣) وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائي (١) ولا اختصاص له بمن نجسها (٢) أو صار سبباً ، فيجب على كل أحد .

(مسألة ٤) إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة الى إزالتها (٣) مقدّماً على الصلاة مع سعة وقتها ، ومع الضيق قدمها ، ولو ترك الازالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصى ، لترك الازالة . لكن في بطلان صلاته

وأنكر عليه الاجماع الثاني . فقال : « فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة » لكن العمل بمثل هذا الاجماع بعد ما تقدم عن روض الجنان من مخالفة الأكثر غير ظاهر . لكن بناءً على الاشكال فى دلالة الآية على عموم الحكم للمتنجس يشكل الأمر في دلالتها على حرمة تلويث المسجد بالمتنجس ، فلا بد أن يكون الوجه فيه الاجماع . وأما الرواية فقد عرفت الاشكال في دلالتها .

(١) فان ظاهر الآية الشريفة عموم الخطاب للجميع . ولما لم يمكن فيه التكرار تعين كونه كفائياً .

(٢) وعن الذكرى الاختصاص به ، وهو غير ظاهر ، ولا سيما مع عجزه عن الامتثال ، فانه يلزم سقوط الخطاب رأساً .

(٣) الكلام في هذه المسألة يقع في أمور : ﴿ الأول ﴾ وجوب المبادرة الى الازالة على نحو لو تركها واشتغل بالصلاة عصى في ترك المبادرة الى الازالة ﴿ الثاني ﴾ أن الأمر بالازالة فوراً هل يقتضي النهي عن الصلاة أم لا ؟ ﴿ الثالث ﴾ أنه على تقدير اقتضائه النهي هل يقتضي مثل هذا النهي الفساد أم لا ؟ ﴿ الرابع ﴾ أنه على تقدير عدم اقتضائه النهي فهل يمنع من الأمر بالصلاة على نحو الترتب أم لا ؟ ﴿ الخامس ﴾ أنه على تقدير المنع من ذلك فهل تصح الصلاة بفعلها بداعي الملاك أم لا ؟

أما الكلام فى الأول فالظاهر أنه لا إشكال عندهم في حصول العصيان بترك الازالة ولو مع الاشتغال بالصلاة ، لأن ذلك مخالفة لدليل الفورية . لكن يظهر من كلام المستند العدم حيث قال : « ولا يبطل واجب موسّع أو مضيّق لو فعله قبل الازالة ، ولو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ، بل لم يثبت الاجماع على الوجوب الفوري حين دخول واجب موسع أو مستحب كذلك ، فلا يحكم ببطلانه إذا فعله على القول بالاقتضاء المذكور أيضاً ، ولا يختص ذلك بما إذا كان دليل وجوب الازالة الاجماع ، بل وكذا لو كان دليله الآية والأخبار لاستناد الفورية معهما الى الاجماع ، لعدم دلالة الأمر بنفسه على الفور ، بل وكذا لو قلنا بدلالته على الفور أيضاً ، لحصول التعارض بين دليل وجوب الازالة المستلزم للنهي عن غيرها ، وبين تلك العبادة بالعموم من وجه ، ولو فقد المرجح يحكم بالتخيير المستلزم للصحة . . . الخ » وفيه أنك عرفت ظهور الاجماع في الوجوب الفوري ، وأن دلالة الآية على الفورية من باب دلالة النهي على الفور التي لا خلاف فيها ، لا من باب دلالة الأمر على الفور التي هي محل الخلاف ، بل الأمر بالازالة الذي هو مفاد النبوي المتقدم مما لا ريب في أن المراد به الفور ، وإن قلنا بأن الأمر لا يدل على الفور ، لأن الدلالة فى المقام بقرينة مناسبة الحكم والموضوع ، وعلى تقدير الدلالة فالمقام من باب تزاحم الواجبين ، لاحراز مناط الوجوب فيهما معاً ، فلا بد من إعمال قواعد التزاحم المقتضية لترجيح المقتضي التعييني على المقتضي التخييري ، كما في جميع موارد تزاحم الواجبين إذا كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً ، لا من باب التعارض الذي لا يحرز فيه المناط في الطرفين ، كي يرجع الى المرجح أو التخيير مع عدمه — مع أنه لو سلم ذلك فالظاهر تعين الجمع العرفي بينهما بتقديم دليل الفورية على دليل التوسعة ، نظير موارد تعارض دليل الاقتضاء واللااقتضاء . فان العرف في مثل ذلك يقدّم الأول

على الثاني — مع أن المرجع في مورد المعارضة بين العامين من وجه الأصل ، وهو يقتضي البطلان وعدم المشروعية — مع أنه لو بني على الرجوع الى التخيير فالتخيير المذكور تخيير فى المسألة الأصولية ، فلا يحكم بصحة العبادة إلا إذا اختير دليل التوسعة ، لا تخيير فى المسألة الفرعية كي تصح العبادة مطلقاً (وكيف كان) فلا ينبغي التأمل في وجوب المبادرة الى الازالة فى الفرض ، وفي حصول العصيان بتركها ، بناء على ما عرفت من كون المقام من باب التزاحم ، لأن مقتضي الازالة في الزمان الأول تعييني ومقتضي الصلاة في الزمان الأول تخييري والمقتضي التخييري لا يصلح لمعارضة المقتضي التعييني ، لأنه لا اقتضاء له فى التعيين وما لا اقتضاء له لا يصلح لمزاحمة ما له الاقتضاء .

وأما الكلام في الأمر الثاني فهو أنه لا موجب لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ، إذ ليس فعل الضد مانعاً عن ضده ، ولا عدمه شرطاً لضده ، لأن الضدين فى رتبة واحدة ، فيمتنع أن يكون كل منهما مانعاً عن الآخر ، لأن المانع يكون في رتبة سابقة على الممنوع ، لأنه نقيض عدمه الذي هو شرط وجود الممنوع المقدم رتبة على المشروط ، والنقيضان في رتبة واحدة . فلو كان الضد مانعاً عن وجود الضد الآخر كان متقدماً عليه رتبة ومتأخراً عنه . وهو ممتنع .

وأما الكلام فى الأمر الثالث فهو أنه لا فرق بين النهي النفسي والغيري في كون مخالفته مبعّدة عن المولى ، فمن سل سيفه ليقتل مولاه كان سل سيفه بقصد قتل المولى مبعداً عنه ، لأنه تمرد عليه ، كما لا يخفى . وحينئذ يمتنع أن يكون عبادة لأن العبادية متقومة بصلاحية الفعل للمقربية ، والمبعد لا يصلح لذلك .

وأما الكلام في الأمر الرابع فهو أن الأمر بالضدين إنما يمتنع إذا كان الأمر بأحدهما مدافعاً ومطارداً للأمر بالآخر ، وذلك يختص بما إذا كان

الأمران في عرض واحد ، لأنهما لما لم تسعهما قدرة المكلف وإنما تسع واحداً منهما ، فالأمر المتعلق بأحدهما يستوجب صرف قدرة المكلف الى متعلقه ، والأمر المتعلق بالآخر يستوجب صرف قدرته اليه ، والمفروض أن القدرة لا تسعهما معاً ، فيلزم محذور المدافعة بينهما . أما لو كانا على نحو الترتب بأن كان الأمر بأحدهما مطلقاً ، والآخر مشروطاً بعدم امتثال الأول ، فلا يلزم المحذور ، لأن الثاني لا يستوجب صرف القدرة من متعلق الأول الى متعلقه ، لأن الأمر المشروط لا يقتضي حفظ شرطه ، وإنما يقتضي صرف القدرة الى متعلقه على تقدير حصول شرطه ، فلا يكون منافياً للأول ، كما أن الأول وإن كان يقتضي صرف القدرة من متعلق الثاني الى متعلقه ، لكن صرفها على النحو المذكور ليس إبطالاً لمقتضي الثاني ، بل هو رفع لشرط وجوده ، وقد عرفت أنه لا يقتضي حفظ شرطه ، فلا يكون أحد الأمرين منافياً لمقتضي الآخر ولا مدافعاً له ، ولأجل ذلك لا يبنى على سقوط الأمر بالمهم بالمرة إذا زاحمه الأمر بالأهم ، لأن ذاته لا تزاحم ذلك الأمر ، وإنما المزاحم إطلاقه ، فيسقط وتبقى ذات الأمر بالمهم مقيدة ، وبذلك يجمع العقل بين الأمرين ، ومثله ما لو كان الضدان في مرتبة واحدة في الاهتمام ، فان تزاحمهما لا يوجب سقوط أمريهما معاً ، لعدم التدافع بين ذاتي الأمرين ، وإنما التدافع بين إطلاقيهما ، فيسقطان معاً ، وتبقى ذاتا الأمرين مقيدتين ، فيجمع العقل بينهما بتقييد كل من الامرين بعدم امتثال الآخر ، ولازم ذلك سقوط الأمرين عند فعل أحد الضدين ، أما سقوط أمر الضد المأتي به فبالامتثال ، وأما سقوط أمر الآخر فبانتفاء شرطه ، وثبوت الأمرين معاً بترك الضدين معاً لحصول شرط كل من الأمرين ، ولازم ذلك استحقاق عقابين عليهما معاً .

وأما الكلام في الأمر الخامس ، فهو أن الملاك (تارة) يراد به المصلحة الموجبة لترجح الوجود على العدم ، أو المفسدة الموجبة لترجح العدم على الوجود

إشكال ، والأقوى الصحة . هذا إذا أمكنه الازالة . وأما مع عدم قدرته مطلقاً أوفي ذلك الوقت فلا إشكال فى صحة صلاته (١) ولا فرق في الاشكال في الصورة الأولى بين أن يصلي في ذلك المسجد أو في مسجد آخر (٢) . وإذا اشتغل غيره

(واخرى) يراد به نفس الترجح النفساني الموجب للميل الى الوجود أو النفرة عنه ، وإن لم يكن هناك إرادة ولا كراهة ، إما لعدم الالتفات الى الشيء ، أو لوجود المانع عن تعلقها به ، فان كان المراد به الاول ، فالظاهر أنه لايوجب عبادية العبادة ، فلو جيء بالعبادة لأجل المصلحة ، لم تكن عبادة للمولى ، ولا إطاعة له ، ولا منشأ لاستحقاق الثواب ، كما سيجيء إن شاء الله تعالى فى مباحث نية الوضوء ، وإن كان المراد به الثاني ، فالظاهر صحة العبادة لو كان هو الداعي الى فعلها ، بل الظاهر أن عبادية العبادات كلية إنما تكون لذلك وقصد الأمر إنما يصحح العبادة بلحاظ طريقيته الى الملاك المذكور ، لا من حيث هو هو ، ولذا لو علم بخلو الأمر عن الملاك لم يكن أمراً حقيقياً بل كان صورياً ، ولم تجب موافقته ، ولو علم بوجود الملاك بالمعنى المذكور وجب الفعل ، وإن علم بعدم الأمر لمانع منه ، فلو علم العبد أن ولد المولى قد غرق ، وجب إنقاذه وإن لم يعلم المولى بذلك ، أو علم ولم يأمر بانقاذه لجهله بوجود من يقدر على إنقاذه ، فهذا الدوران دليل على كون المعيار فى صحة العبادات هو الملاك — بالمعنى المذكور — من دون دخل فيها للأمر ، وتحقيق هذه المباحث موكول الى مبحث الضد ، وقد أوضحناها فى تعليقتنا (حقائق الاصول) فراجع .

(١) لأن العجز مانع عن الأمر بالمبادرة الى الازالة ، فلا مجال لتوهم المنع عن الصلاة .

(٢) لتحقق التضاد الموجب لورود الاشكال السابق .

بالازالة لا مانع من مبادرته (١) الى الصلاة قبل تحقق الازالة .

(مسألة ٥) إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجساً كانت صلاته صحيحة (٢) ، وكذا إذا كان عالماً بالنجاسة ، ثم غفل ، وصلى ، وأما إذا علمها

---

(١) لتحقق امتثال الواجب الكفائي بفعل غيره فلا مزاحمة . نعم لو كان ترك المعاونة له مفوّتاً للفورية العرفية جاء الاشكال السابق ، لتحقق التزاحم حينئذ بين وجوب المعاونة ووجوب الصلاة .

(٢) لا إشكال فيه ظاهراً ، إذ لا قصور في صلاته لتماميتها في نفسها ، ووقوعها على وجه العبادة ، ومجرد وجود المفسدة فيها — بناءً على كونها منهياً عنها — لا يمنع من صحة التعبد بها ، واستحقاق الثواب على فعلها ، بعد جهله بالنهي المانع من حصول البعد بمخالفته (وبالجملة) بعد ما كانت الصلاة تامة الأجزاء والشرائط ومأتياً بها على وجه العبادة ، وصلاحية الفعل للمقربية ، وصلاحية الفاعل للتقرب ، لا موجب للبطلان (فان قلت) اذا كان مبنى القول بالبطلان على تقدير الالتفات هو تقديم جانب النهي ، فلازم ذلك كون ترك الصلاة أرجح من فعلها ، وعدمها أولى من وجودها ، فكيف يمكن التقرب بفعلها ؟ وهل يمكن التقرب بالمرجوح ؟ (قلت) لا ريب فى بناء العقلاء على استحقاق الثواب بمجرد الانقياد الى المولى بفعل ما يعتقد محبوبيته ، وإن كان مبغوضاً ، فالبغض الواقعي لا يكون مانعاً من الانقياد ، الذي هو سبب القرب الى المولى ، واستحقاق ثوابه ، وانما يكون مانعاً اذا كان معلوماً للعبد ، على نحو يكون الفعل مبعّداً عن المولى ، لكونه تمرداً عليه ، ولذا أفتوا بصحة الصلاة مع الجهل بالغصب حتى بناءً على القول بالامتناع ، وتقديم جانب النهي وكذا مع النسيان وسائر الأعذار المانعة من صحة العقاب على الفعل المبغوض ، وتحقيق ذلك فى مبحث جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه فراجع .

أو التفت اليها في أثناء الصلاة ، فهل يجب إتمامها ثم الازالة ، أو إبطالها والمبادرة الى الازالة ؟! وجهان أو وجوه ، والأقوى (١) وجوب الاتمام .

---

(١) علله المصنف (ره) في مبحث عدم جواز قطع الفريضة بأن دليل الفورية قاصر الشمول عن مثل المقام ، فدليل حرمة القطع بلا مزاحم . ويشكل بأن دليل الفورية عين دليل وجوب الازالة ، لأن دليل وجوب الازالة مرجعه الى النهي عن وجود النجاسة في المسجد بنحو الطبيعة السارية ، التي لا فرق فيه بين زمان وآخر ، نظير ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس وغيره من المحرمات فاذا كان دليل الازالة شاملاً للمقام ، كان دليلا على الفورية أيضا .

وقد يعلل ما في المتن بأنه مقتضى استصحاب وجوب الاتمام وحرمة القطع (وفيه) أن الشك في المقام ليس في وجوب الاتمام ، للعلم بتحقق مناطه ، وإنما الشك في تقديمه في نظر العقل على وجوب الازالة لأهمية ملاكه أو تأخيره عنه لضعف ملاكه ، أو التخيير بينهما لتساويهما في الملاك ، فالشك في الحكم العقلي للشك في مناطه . نعم كان الاتمام واجباً تعيينياً في نظر العقل قبل الالتفات الى النجاسة ، لكن مثل هذا الحكم العقلي ليس مجرى للاستصحاب ، ولا فرق في ذلك بين صورة وقوعها في الأثناء ، والالتفات اليها ، وصورة وقوعها قبل الصلاة ، والالتفات اليها قبل الصلاة ، ثم الغفلة والشروع في الصلاة ، ثم الالتفات اليها في الأثناء ، وصورة وقوعها قبل الصلاة وعدم الالتفات اليها إلا في الأثناء ، فان الجميع مشتركة في توقف العقل عن الحكم بوجوب القطع والازالة ، أو وجوب الاتمام ، أو التخيير بينهما حين الالتفات اليها في الأثناء والابتلاء بالمزاحم . ومثلها صورة الالتفات اليها قبل الصلاة والشروع فيها عمداً فانه بعد البناء على صحة الصلاة يقع الاشكال في وظيفة المكلف أيضاً عقلا من حيث وجوب الاتمام وترك الازالة ، أو القطع والازالة ، أو التخيير بينهما

(مسألة ٦) إذا كان موضع من المسجد نجساً ، لا يجوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه (١) ، بل وكذا مع عدم التلويث إذا كانت الثانية أشد وأغلظ(٢) من الأولى ، وإلا ففي تحريمه تأمل ، بل منع (٣) ، إذا لم يستلزم تنجيسه ما يجاوره من الموضع الطاهر ، لكنه أحوط .

(مسألة ٧) لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز ، بل وجب (٤) ،

لعدم علمه بالمناط .

وقد يعلل أيضاً بأن مناط حرمة القطع أقوى من مناط وجوب الفورية في الازالة (وفيه) أنه غير ظاهر . هذا والمتعين وجوب الازالة وترك الاتمام لأن العمدة في الدليل على حرمة قطع الفريضة هو الاجماع ، والقدر المتيقن منه غير مثل المقام ، مما كان القطع فيه بداعي فعل واجب .

(١) قد تقدم — في مسألة أن المتنجس لا يتنجس ثانياً — احتمال كون المتنجس يتنجس ثانياً ، وأن التداخل في المزيل لا في المزال ، وعليه فحرمة التلويث في محلها أما بناء على ما هو ظاهرهم من كون التداخل في المزال ، فلا يظهر وجه لحرمة التلويث الا بناء على حرمة ادخال النجاسة غير المتعدية الى المسجد اذا كانت ملوثة ، كما يقتضيه اطلاق الآية الشريفة مع عدم مخرج عنها من سيرة أو نحوها ، وإن يحصل الهتك من مجرد التلويث ، لكنه على اطلاقه ممنوع

(٢) لأن التنجيس المحرَّم ملحوظ بنحو الطبيعة السارية في الأفراد ، والمراتب ، بقرينة الارتكاز العرفي .

(٣) هذا إذا بنينا على ما هو ظاهرهم من كون التداخل في الأثر لا في المزيل ، وإلا — كما تقدم احتماله — فالبناء على التحريم في الفرض في محله .

(٤) كأنه لاطلاق دليل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ، لكن يزاحمه ما دل على حرمة تخريب المسجد . اللهم إلا أن يقال حرمة تخريب المسجد تختص

وكذا لو توقف على تخريب شيء منه ، ولا يجب طم الحفر وتعمير الخراب (١) . نعم لو كان مثل الآجر مما يمكن رده (٢)

بما إذا لم يكن لمصلحة المسجد كالتوسعة ، وإحداث باب ونحوها ، مما يترتب عليه مصلحة عامة . وفى الجواهر : « أنه لا ريب في جواز ذلك » وتطهير المسجد من هذا القبيل ، فلا مزاحم لما دل على وجوب إزالة النجاسة عنه (وفيه) أن المراد بالمصلحة المسوغة للتخريب الفائدة العائدة الى المترددين ، والطهارة ليست منها ، ومجرد الوجوب لا يقتضي ذلك ، فالتزاحم بحاله . وحينئذ فالبناء على وجوب التخريب بحفر الأرض ، وهدم العمارة ونحوها ، يتوقف على إحراز أهمية الازالة بالنسبة اليه ، أو احتمال أهميتها من دون احتمال أهمية مفسدة التخريب ، وهو غير ظاهر كلية ، ومقتضى ذلك جواز كل من الأمرين . نعم تمكن دعوى أهمية الازالة في الحفر والهدم إذا كانا يسيرين . هذا مع الغض عن المناقشة في إطلاق دليل وجوب الازالة الشامل للنجس والمتنجس ، وإلا فقد عرفت المناقشة فى ذلك ، وأن العمدة الاجماع ، وعليه إذا شك يرجع الى أصالة البراءة ، ويكون دليل حرمة التخريب بلا مزاحم ولا معارض . هذا كله إذا لم يوجد باذل لتعميره . وأما لو وجد الباذل فلا ينبغي التأمل فى وجوب الازالة والتخريب ، لأهمية وجوب الازالة . واحتمال عدم وجوب الازالة فى الفرض وانتفاء ملاكه بعيد جداً ، لا يعتد به في قبال إطلاق معاقد الاجماع .

(١) لأصالة البراءة ، وقاعدة الضمان بالاتلاف غير جارية في المقام ، لا من جهة أن الوجوب ينافي الضمان ، لمنع ذلك ، ولذا يجب أكل طعام غيره عند المخمصة مع الضمان ، بل لاختصاص الضمان بصورة الاتلاف لا لمصلحة ذي المال وفى المقام إنما يكون الاتلاف لمصلحة المسجد .

(٢) يعني الى المسجد .

بعد التطهير وجب (١) .

(مسألة ٨) إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره (٢) ، أوقطع موضع النجس منه ، إذا كان ذلك أصلح (٣) من إخراجه وتطهيره ، كما هو الغالب .

(مسألة ٩) إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع ، كما إذا كان الجص الذي عمر به نجساً ، أو كان المباشر للبناء كافراً ، فان وجد متبرع بالتعمير بعد الخراب جاز ، وإلا فمشكل (٤) .

---

(١) كأنه لما ورد في وجوب رد ما أخذ من الحصى والتراب من البيت . ففي رواية معاوية : « أخذت سكاً من سكاك المقام ، وتراباً من تراب البيت ، وسبع حصيات . فقال (ع) : بئس ما صنعت أما التراب والحصى فرده » وقريب منها غيرها . لكن استفادة المقام منها غير ظاهرة ، فان موردها الأخذ المحرَّم بخلاف المقام ، فاحتمال عدم وجوب رده إذا لم يستلزم تضييعاً للوقف أنسب بالقواعد إلا أن يكون إجماع .

(٢) وكذا آلاته ، ذكره كثير ، ولم ينقل فيه خلاف ، بل عن مجمع البرهان والمدارك ما يشعر بالاتفاق عليه . وكأنه للبناء على المنع من إدخال النجاسة غير المتعدية إذا كانت من هذا القبيل ، كما يقتضيه إطلاق الآية الشريفة من دون مُخرج عنه ، من سيرة أو غيرها ، لاختصاصها على تقدير ثبوتها بغير ذلك . لكن يشكل ذلك هنا بما عرفت من اختصاص الآية بالنجاسة العينية فلا تشمل المتنجس — مضافاً الى أن غاية ما تقتضيه الآية حرمة التنجيس ما دام في المسجد فاذا أخرج من المسجد لا يجب تطهيره . نعم لو ثبت وجوب رده وجب تطهيره حينئذ ، فراراً من لزوم إدخال النجاسة الى المسجد .

(٣) وحينئذ يتعين .

(٤) قد عرفت أن المنع أظهر .

(مسألة ١٠) لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً (١) وإن لم يصلّ فيه أحد ، ويجب تطهيره إذا تنجس .

---

(١) فان المعروف عدم بطلان مسجديته بالخراب . بل الظاهر أنه لا خلاف فيه بيننا . نعم عن بعض العامة أنه يرجع ملكاً للواقف — قياساً على ما لو أخذ السيل ميتاً — فانه يرجع كفنه الى ملك الوارث . لكنه قياس مع الفارق ، فان الثاني تكليف يسقط بذهاب موضوعه ، والثاني وضع باق ببقاء موضوعه ، وهو الأرض وإن خربت . وقد ذكرنا في كتابنا (نهج الفقاهة) أقسام الوقف ، واختلاف أحكامها ، وأن وقف المساجد قسم برأسه ليس الوقف فيه على غاية معينة من صلاة أو عبادة ، حتى يبطل بالخراب ، لفوات الجهة المقصودة ، وإنما الوقف فيه لحفظ عنوان خاص ، وهو عنوان المسجدية ، والخراب لا يستوجب فواته ، لعدم الدليل عليه ، والأصل يقتضي بقاءه . لكن في المسالك : « هذا في غير المبني في الأرض المفتوحة عنوة حيث يجوز وقفها تبعاً لآثار التصرف ، فانه ينبغي حينئذ بطلان الوقف بزوال الآثار لزوال المقتضي ، للاختصاص ، وخروجه عن حكم الأصل . . . » الخ كلامه . وفيه أن الملك آناً ما — ولو تبعاً للآثار — يكفي في صحة الوقف ، وإذا صح كان مؤبداً ولو للاستصحاب . نعم يقع الاشكال في ثبوت الملكية ، ولو تبعاً للآثار ، فانه لا دليل عليه ، كما أشرنا الى ذلك في تعليقة المكاسب . وحينئذ يشكل أصل وقفها مسجداً ، لعدم الدليل على صحة التصرف فيها بذلك ، وإن ادعى شيخنا في الجواهر — في كتاب الوقف — السيرة القطعية على اتخاذ المساجد فيها . بل المعلوم من الشرع جريان أحكام المساجد على مساجد العراق ونحوه من البلاد المفتوحة عنوة ، وإن كان (قده) في كتاب البيع حكى عن المبسوط وغيره المنع من التصرف فيها ، حتى ببنائها مساجد وسقايات ، وأنه

(مسألة ١١) إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة ، لا مانع منه إن أمكن (١) إزالته بعد ذلك ، كما إذا أراد تطهيره بصب الماء ، واستلزم ما ذكر .

(مسألة ١٢) إذا توقف التطهير على بذل مال وجب (٢) ، وهل يضمن من صار سبباً للتنجس ؟ وجهان ، لا يخلو ثانيهما من قوة (٣) .

لو تصرف بذلك أو غيره كان باطلا ، وهو الذي تقتضيه القواعد الأولية ، والسيرة لم تثبت فى مورد علم بأن أرض المسجد مما كان عامراً حين الفتح ، وأنه لم يخرج عن ملك المسلمين ولو ببيع السلطان ، وأنه لم يكن ذلك التصرف باذنه ، وليس التصرف فيها بجعلها مسجداً إلا كسائر التصرفات التي ذكروا أنها لا تجوز في أرض المسلمين إلا بالاذن من وليهم ، كبنائها دوراً ومنازل وسقايات ونحو ذلك . والسيرة في جميع ذلك لم تثبت بنحو يخرج بها عن القواعد .

(١) لوجوب ارتكاب أقل المحذورين عند التزاحم .

(٢) لاطلاق الدليل ، إلا أن يكون ضرراً أو حرجا ، فيرتفع بما دل على نفي الضرر أو الحرج .

(٣) لأن التسبيب الموجب للضمان يختص بما يكون الاتلاف فيه مستنداً — عرفاً — الى السبب ، لا الى المباشر ، بأن كان المباشر غير مختار في الاتلاف كما لو وضع كأس غيره الى جنب نائم فانقلب عليه فكسره . فان الضمان على واضع الكأس لا على النائم المباشر ، وليس المقام من هذا القبيل ، بل من باب إحداث الداعي الى بذل المال بازاء عمل مقصود ، وإن كان قصده بتوسط السبب ، وفي مثله لا مجال للضمان كما يظهر من ملاحظة النظائر . فاذا وجد الشخص الزاد والراحلة وكان مديوناً بدين مانع من الاستطاعة ، فاذا أبرأه الدائن من الدين ، لا يكون ضامناً لما يصرفه فى طريق الحج .

(مسألة ١٣) إذا تغير عنوان المسجد بأن غصب وجعل داراً أو صار خراباً ، بحيث لا يمكن تعميره ولا الصلاة فيه ، وقلنا بجواز جعله (١) مكاناً للزرع

(١) حكى شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه عن بعض الأساطين (*) : « أنه مع اليأس من الانتفاع به يؤجره الحاكم ، ويصرف منفعته فيما يماثله من الأوقاف مقدماً للأقرب والأحوج والافضل احتياطاً . . . الخ » وذكر (ره) في كشف الغطاء : « أن جميع الأوقاف العامة من مساجد ومدارس ومقابر وربط إذا خربت وتعطلت جاز للحاكم إيجارها لوضع آخر » .

وفيه أنه يتم في مثل المدارس ونحوها مما يكون الخراب فيه موجباً لبطلان الوقف ، فانه إذا بطل بقي أصل التصدق بها على حاله ، فتكون تحت ولاية الولي العام ذاتاً ومنفعة ، وتكون منفعتها معنونة بعنوان الصدقة تبعاً لها ، فيصح للحاكم الشرعي إيجارها كما يصح له بيعها . أما مثل المساجد مما لا يكون الخراب موجباً لبطلان وقفها ، فيشكل بأن منافعها قد أهملها الواقف ، ولم يجعلها معنونة بعنوان الصدقة تبعاً لها ، كي تكون تحت ولاية الحاكم ، ولذا لا يصح له إجارتها في حال عمرانها ، إذا لم تكن الاجارة مزاحمة للوقف ، كأن يؤجرها في الليل أو في غيره من الأوقات التي لا ينتفع بها في الجهة المقصودة ، إذ لو كانت المنفعة مقصودة للواقف وجب على الحاكم الشرعي استيفاؤها ، والاحتفاظ بها كغيرها مما يكون تحت ولايته .

ومن ذلك يظهر أنه لا تجوز إجارة مثل المدارس العامرة المشغولة بأهل العلم في الأوقات التي لا ينتفع بها ، مثل أيام التعطيل أو في أيام الاشتغال بنحو لا يزاحم الطلبة . كما أن من ذلك يظهر أنه لو غصب المسجد أو بعض المدارس العامرة أو خانات الزوار غاصب لا يكون ضامناً ، لأن الضمان يتوقف على اعتبار

(*) كاشف الغطاء « قده » .

ففي جواز تنجيسه وعدم وجوب تطييره — كما قيل — إشكال (١) ، والأظهر عدم جواز الأول (٢) ، بل وجوب الثاني أيضاً (٣) .

مضمون له ، والمنافع المستوفاة للغاصب لم تكن ذات عنوان مثل كونها ملكاً لمالك ، أو صدقة ، أو نحو ذلك كي يقوم البدل مقامها في ذلك ، ويصح اعتبار الضمان لها . وقد أشرنا في تعليقة المكاسب الى أقسام الوقف ، واختلافها في الأحكام من حيث إرث الوارث ، وجواز المعاوضة عليها ، وثبوت الضمان باستيفائها على غير وجهها وغير ذلك . فراجع .

هذا كله في إجارة الحاكم الشرعي . وأما جواز نفس التصرف فيه بجعله مزرعة أو نحو ذلك مما لا يعلم منافاته للمسجدية فالظاهر أنه لا بأس به ، لأصالة البراءة . اللهم إلا أن يبنى على أصالة حرمة التصرف في الأموال إلا أن تعلم الاذن فيه ، كما تدل عليه بعض الروايات ، الضعيفة السند ، غير المجبورة بعمل . بل لو لا ذلك لم يبعد القول بذلك في المساجد العامرة مع عدم المزاحمة للمترددين . فلاحظ .

(١) كأنه ينشأ من أن تعذر الصلاة فيه مانع من صدق المسجدية ، فان المسجدية وإن كانت من الملكات إلا أن صدقها يتوقف على الاعداد ، وهو لا يكون مع تعذر الفعلية .

(٢) لما عرفت من أن المسجدية من الاعتبارات القائمة بالمكان ، التي يكفي فيها مجرد الصلاحية ، ولا تتوقف على الاعداد بوجه . فهي كالزوجية التي لا يتوقف اعتبارها على إعداد الاستمتاع .

(٣) لما عرفت من اتحاد الدليل على الحكمين ، فاطلاقه يقتضي ثبوتهما معاً . اللهم إلا أن يدعى الانصراف عن مثل المقام ، فيتعين الرجوع الى الأصول ، ومقتضى الاستصحاب حرمة التنجيس . وأما وجوب التطهير فلما كان استصحابه

(مسألة ١٤) إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فان أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة اليها (١) ، وإلا فالظاهر وجوب التأخير (٢)

من الاستصحاب التعليقي ، وحجيته محل إشكال — كما عرفت في مبحث حرمة العصير الزبيبي — فالمرجع فيه أصالة البراءة . لكنه لا يتم فيما لو كانت النجاسة موجودة فيه قبل طروء الخراب ، فان استصحاب وجوب التطهير منها تنجيزي ، ولا فيما لو كان الخراب قبل البلوغ ، فان استصحاب عدم حرمة التنجيس فيه محكم ، والانصاف يقتضي تعين الرجوع الى الأصول ، إذ لا إطلاق واضح الشمول للمورد ، لاختصاص الآية الشريفة بالمسجد الحرام ، والعموم لغيره كان بالاجماع ، والمتيقن من معقده غير المقام .

(١) بلا إشكال فيه في غير المسجدين . أما فيهما فالحكم كما لو توقف التطهير على المكث في غيرهما .

(٢) فان المقام من باب تزاحم حرمة المكث ووجوب الازالة ، والحكم في باب التزاحم لزوم العمل على الأهم لو كان ، والتخيير مع التساوي . والظاهر أهمية حرمة المكث بملاحظة أدلة حرمته ، لا أقل من احتمال الأهمية الذي هو كالعلم بالأهمية في لزوم الترجيح عقلا ، للدوران بين التعيين والتخيير الموجب للاحتياط عقلا . فلا يجوز التطهير وهو جنب ، بل تجب عقلا المبادرة الى الغسل لغاية من غاياته ، ثم التطهير ، ولا يجب شرعا ، لأن التطهير لا يتوقف على الغسل ، لامكان تحقق التطهير من الجنب ، وإنما يجب الغسل عقلا من باب لزوم الجمع بين الغرضين ، ونظيره وجوب استيجار الراحلة للمستطيع ، فان وجوبه ليس غيريا ، لعدم كونه مقدمة للحج ، فان الحج يصح من قاطع المسافة ولو بنحو الغصب ، وإنما يجب عقلا من باب لزوم الجمع بين غرضي الشارع الأقدس في تحريم الغصب ووجوب الحج . ولو فقد الماء وجبت المبادرة الى التيمم لغاية

الى ما بعد الغسل ، لكن يجب المبادرة اليه حفظاً للفورية بقدر الامكان ، وإن لم يمكن التطهير إلا بالمكث جنباً فلا يبعد جوازه ، بل وجوبه (١) ، وكذا إذا استلزم التأخير — الى أن يغتسل — هتك حرمته .

(مسألة ١٥) في جواز تنجيس مساجد اليهود والنصارى إشكال (٢) .

يشرع لها ، ثم التطهير .

هذا وربما يقال : إن الكون فى المسجد لما كان مستحباً فى كل آن ، فاذا لم يمكن الغسل فى الآن الأول لاحتياج إيقاعه الى زمان أكثر من زمان التيمم ، يشرع التيمم لغاية الكون فى الآن الأول ، وإن كان واجداً للماء . فاذا تيمم وجب عليه الدخول فى المسجد وتطهيره ، فلا يتوقف جواز التطهير على الغسل ، بل يجب فيه التيمم إذا كان زمانه أقصر (وفيه) أن مشروعية التيمم في مثل ذلك غير ثابتة ، بل معلومة الانتفاء وإلا لجاز التيمم للجنب ، ودخول المساجد مع وجود الماء في خارج المسجد والتمكن من استعماله .

(١) كأنه لأهمية إزالة النجاسة الباقية لو لم تُزل بالنسبة الى المكث ، ومثله ما بعده .

(٢) ينشأ من كونها مساجد حقيقة وإن سميت عندهم باسم آخر ، ومن عدم إطلاق لدليل الحكم كي يتمسك به لتعميم الحكم لها ، لاختصاص الآية الشريفة بالمسجد الحرام ، والاجماع على التعدي منه غير ثابت فيما نحن فيه . اللهم إلا أن يقال إن المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى ، ومسجد الكوفة ، ليست من المساجد الحادثة في زمان شريعتنا المقدسة ، بل هي قديمة ، ولا مجال للتفكيك بينها وبين غيرها من المساجد القديمة المستحدثة في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام فيلزم تعميم الحكم للجميع (وفيه) أنه لا يراد التفكيك بين الأفراد ، وإنما يراد التفكيك بين الأحوال — يعني حال كونها مساجد وكونها

وأما مساجد المسلمين فلا فرق فيها (١) بين فرقهم .

(مسألة ١٦) إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم (٢) من وجوب التطهير ، وحرمة التنجيس ، بل وكذا لو شك في ذلك (٣) ، وإن كان الأحوط اللحوق .

(مسألة ١٧) إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما (٤) .

(مسألة ١٨) لا فرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً . وأما المكان

بيعاً ، أو كنائس ، أو نحو ذلك — فانه لا إطلاق في الدليل يشمل الحالين ، فالرجوع في الثانية الى الأصل النافي متعين . وأوضح في ذلك المساجد المستحدثة لليهود في زمان شريعة عيسى (ع) وللنصارى في أيام شريعتنا ، لامكان كون وقفها باطلا ، لأنها موقوفة على العبادة الباطلة ، لكن عرفت أن وقف مثل ذلك ليس على العبادة ، بل لمجرد حفظ عنوان خاص ، وملاحظة العبادة صحيحة كانت أو باطلة ، أمر خارج عنه .

(١) بلا إشكال .

(٢) لعدم المقتضي ، وعدم الدليل ، بل الظاهر أنه إجماع ، والفرق بين المقام وفراش المسجد ، أن تنجيس الفراش إدخال للنجاسة الى المسجد ، لأن الفضاء الذي يشغله الفراش جزء من المسجد ، وليس كذلك المقام ، لأن خروجها عن المسجدية بمعنى خروج الفضاء الذي تشغله عن المسجدية .

(٣) للأصل إلا إذا علم أو احتمل منع المالك عن التنجيس على تقدير كونه ملكا ، لكن يبقى وجوب التطهير بلا مقتض ، إذ الأصل البراءة . هذا اذا لم تكن أمارة على المسجدية ، وإلا تعين العمل عليها .

(٤) لقاعدة الاحتياط اللازم من جهة العلم الاجمالي بالتكليف .

الذي أعده للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم (١) .

(مسألة ١٩) هل يجب إعلام الغير إذا لم يتمكن من الازالة ؟ الظاهر العدم (٢) إذا كان مما لا يوجب الهتك ، وإلا فهو الأحوط .

(مسألة ٢٠) المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس (٣) ، بل وجوب الازالة إذا كان تركها هتكا ، بل مطلقاً على الأحوط . لكن الأقوى

---

(١) لعدم كونه مسجداً ، ولا خارجاً عن الملكية ، وفى خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح له أن يجعله كنيفاً ؟ قال (ع) : لا بأس » ونحوه صحيح البزنطي المروي في مستطرفات السرائر .

(٢) كأنه للأصل ، لكن مقتضى إطلاق النهي فى الآية الشريفة وجوب الازالة ولو بنحو التسبيب ، فاذا علم بترتب الازالة على الاعلام وجب مقدمة لها وقد سبق منه (قده) وجوب بذل المال إذا توقف عليه تطهير المسجد ، ولو كان من قبيل الاجرة على التطهير ، فكيف لا يجب الاعلام اذا علم بالازالة على تقدير الاعلام ؟ (وبالجملة) بعد ما كان تطهير المسجد لا تجب فيه المباشرة وأنه يجب فيه الاستنابة . لامجال للتشكيك فى وجوب الاعلام اذا علم بترتب الازالة عليه ، وكذا الحكم لو احتمل ذلك ، لأن الشك فى القدرة على الامتثال موجب للاحتياط عقلاً . نعم لو علم بعدم إزالة غيره للنجاسة على تقدير إعلامه ، فلا موجب للاعلام ، للأصل ، وكذا الحكم فيما يوجب الهتك .

(٣) كذا ذكر جماعة ، بل لعله لا خلاف فيه ظاهراً ، لوجوب تعظيمها وعدم وجوب جميع أفراد التعظيم لاينافي ذلك ، إذ التنجيس مناف للتعظيم بجميع أفراده إلا أن يمنع وجوب التعظيم — ولو في الجملة — لعدم وضوح دليل عليه ، بل السيرة القطعية على خلافه فى الجملة ، فالعمدة إذاً ما دل على حرمة

عدم وجوبها مع عدمه (١) ، ولا فرق فيها بين الضرائح (٢) ، وما عليها من الثياب ، وسائر مواضعها ، إلا في التأكد وعدمه (٣) .

(مسألة ٢١) تجب الازالة عن ورق المصحف الشريف ، وخطه ، بل عن جلده وغلافه ، مع الهتك (٤) . كما أنه معه يحرم مسّ خطه أو ورقه بالعضو

المهانة لها ، كما تقتضيه مرتكزات المتشرعة التي هي نظير السيرة العملية لهم ، يصح الاعتماد عليها في إثبات الحكم الشرعي ، لكن عليه يدور الحكم في حرمة التنجيس ووجوب التطهير مدار صدق المهانة وعدمها . ومن ذلك يشكل الفرق بين حرمة التنجيس ووجوب التطهير ، لأن ما يكون إحداثه مهانة يكون بقاؤه كذلك ، لعدم التفارق بين الحدوث والبقاء ، إلا أن يكون التشكيك في حرمة مهانتها ومبغوضيتها مطلقاً ، والمتيقن خصوص الاحداث دون البقاء ، فانه الذي يساعده مرتكزات المتشرعة وهذا هو الأقرب . ثم إن حصول المهانة في النجاسة اليسيرة لا يخلو من إشكال ، فعموم الحكم حينئذ مشكل .

(١) أما معه فلا إشكال ، للعلم بمبغوضيته ، ولزوم صيانتها عنه ، من غير فرق بين الحدوث والبقاء .

(٢) لاطراد الدليل في الجمع على نهج واحد .

(٣) فان الحكم فيما هو أقرب آكد منه في الأبعد .

(٤) بلا إشكال ، إذ من المعلوم ضرورة لدى المتشرعة وجوب صيانته عن ذلك ، وفي خبر إسحاق بن غالب في القرآن : « فيقول الجبار عز وجل : وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لأكرمن اليوم من أكرمك ولأهينن من أهانك » وفي رواية أبي الجارود : « قال رسول الله (ص) : أنا أول وافد على العزيز الجبار يوم القيامة وكتابه وأهل بيتي ، ثم أمتي ، ثم أسألهم مافعلتم بكتاب الله تعالى وأهل بيتي » فتأمل . وأما اذا لم يحصل الهتك ففي وجوب ذلك إشكال إلا

المتنجس ، وإن كان متطهراً من الحدث ، وإما إذا كان أحد هذه بقصد الاهانة فلا إشكال في حرمته (١) .

(مسألة ٢٢) يحرم كتابة القرآن (٢) بالمركب النجس ، ولو كتب جهلاً أو عمداً وجب محوه ، كما أنه إذا تنجس خطه ، ولم يمكن تطهيره ، يجب محوه .

(مسألة ٢٣) لا يجوز إعطاؤه (٣) بيد الكافر ، وإن كان في يده يجب أخذه منه .

أن يستفاد من قوله تعالى : « لا يمسه إلا المطهرون » فانه وإن كان مورده الطهارة من الحدث ، بقرينة نسبتها الى الماس ، لا العضو الممسوس به إلا أنه يمكن استفادة المقام بالأولوية (وتوهم) اختصاص الآية بفعل الانسان نفسه ولا تقتضي المنع من تحقق المس من غيره ، فلا تدل على وجوب الازالة لو تحققت النجاسة (مندفع) بأن الظاهر من إطلاق الآية عموم المنع ، لعدم تقييد موضوع الخطاب بفعل المخاطب نفسه ، لكن ذلك يجري بالنسبة الى خطه ، ومنه يظهر الوجه في حرمة مس خطه بالعضو المتنجس . وأما مس ورقه فغير ظاهر ، إذ لا يستفاد من الآية ولا فيه هتك ، ولا فيه مهانة . هذا ولكن في ثبوت الأولوية بالنسبة الى الخبث إشكال ، ومقتضى الأصل العدم ، والحال في الورق أوضح .

(١) بل قد يؤدي الى الارتداد إذا كان عن استهانة بالدين . أما اذا كان بقصد الاهانة لخصوص الشخص المعين من القرآن لا غير فليس الا الحرمة .

(٢) لما تقدم من امكان استفادته من الآية الشريفة ، فانه وان لم يكن فيه ماس وممسوس لكن المناط موجود فيه بنحو آكد وان كان لا يخلو من اشكال كما عرفت ، وكذا الحكم في الفرع الآتي .

(٣) لا يخلو من اشكال اذا لم يستلزم هتكا ، ولا مهانة ، وكذا وجوب

(مسألة ٢٤) يحرم وضع القرآن (١) على العين النجسة ، كما أنه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه وإن كانت يابسة .

(مسألة ٢٥) يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية (٢) ، بل عن تربة الرسول وسائر الأئمة — صلوات الله عليهم — المأخوذة من قبورهم ، ويحرم تنجيسها . ولا فرق فى التربة الحسينية (٣) بين المأخوذة من القبر الشريف ، أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك ، والاستشفاء . وكذا السبحة والتربة المأخوذه بقصد التبرك لأجل الصلاة .

(مسألة ٢٦) إذا وقع ورق القرآن أوغيره من المحترمات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه ولو بأجرة (٤) .

أخذه منه . نعم اذا كان وضع يده عليه يقتضي مس خطه بعضو منه ، كان تحريم اعطائه ووجوب أخذه مبنياً على ما عرفت من حرمة مماسة النجس له .

(١) الكلام فيه هو الكلام فى المسألة السابقة .

(٢) لما عن التنقيح : « من أنه ورد متواتراً وجوب تعظيمها » وترك الازالة مناف للتعظيم . هذا ولكن الذي عثرنا عليه من النصوص مما تضمن الأمر بتعظيمها ، والنهي عن الاستخفاف بها ، ظاهر — بقرينة السياق والمقام — في اعتبار ذلك في الانتفاع بها فى الاستشفاء وغيره ، من فوائدها الجليلة ، وليس فيها دلالة على أن ذلك من أحكامها مطلقاً . نعم لا مجال للاشكال في حرمة إهانتها ومبغوضية هتكها ، فيكون حكمها حكم المشاهد الشريفة لا المصحف

(٣) لاطراد الدليل في الجميع . نعم يختص ذلك بما أخذ على وجه التبرك أما ما أخذ على وجه آخر مثل أن يضع آجراً ، أو خزفاً ، أو نحوهما ، فليس مورداً للكلام ، ولا تجري عليه تلك الأحكام .

(٤) لعدم الفرق في صيانته عن الهتك بين التوقف على الاجرة وعدمه .

وإن لم يمكن فالأحوط والأولى سد بابه (١) ، وترك التخلي فيه الى أن يضمحل .

(مسألة ٢٧) تنجيس مصحف الغير موجب لضمان (٢) نقصه الحاصل بتطهيره .

(مسألة ٢٨) وجوب تطهير المصحف كفائي ، لا يختص (٣) بمن نجسه ، ولو استلزم صرف المال وجب ، ولا يضمنه من نجسه إذا لم يكن لغيره (٤) ، وإن

---

(١) بل الأقوى ، لوجوب دفع الاهانة الزائدة على المقدار الحاصل أولاً

(٢) لم يظهر الفرق بينه وبين ما مضى ويأتي فى كون النقص إنما يكون بفعل المباشر بداعي امتثال التكليف ، والاتلاف إنما ينسب اليه لا الى السبب . نعم بينهما فرق من جهة أخرى ، وهي أن تنجيس المصحف يوجب نقصان ماليته غالباً ، بلحاظ وجوب تطهيره ، فالمضمون ينبغي أن يكون ذلك المقدار من المالية ، وإن لم يحصل التطهير ، والضمان يكون على المسبّب . هذا وقد عرفت فى المسألة السابعة أن التطهير وإن كان موجباً لنقص المسجد ، لا يكون مضموناً على المطهر وإن كان هو المباشر ، لأنه كان لمصلحة المسجد ، وكذا في المقام ، فالضمان الذي يكون على المنجس ضمان التفاوت بين قيمته طاهراً وقيمته نجساً يجب تطهيره ، بلا ضمان النقص الحاصل به ، لا ما بين قيمته طاهراً وقيمته نجساً ، يجب تطهيره على نحو يضمن النقص الحاصل به فلاحظ .

(٣) لاطلاق النهي فى الآية ، ولأن وجوب صيانته عن الهتك لا يختص بمكلف دون آخر ، وقد عرفت أن مقتضاها لا يختص بصورة عدم الحاجة الى المال

(٤) يعني اذا لم يكن المصحف لغير من نجسه ، بل كان له ، لكن التخصيص بهذه الصورة غير ظاهر ، فان المصحف لو كان لغير من نجسه أمكن — أيضاً — أن يكون ضامناً للمال المبذول من غيره ، مقدمة للتطهير — بناء على الضمان بالتسبيب — وكذا الاشكال لو كان أصل العبارة : « إذا كان لغيره »

صار هو السبب (١) للتكليف بصرف المال ، وكذا لو ألقاه في البالوعة ، فان مؤونة الاخراج الواجب على كل أحد ليس عليه ، لأن الضرر إنما جاء (٢) من قبل التكليف الشرعي ، ويحتمل ضمان المسبّب — كما قيل — بل قيل باختصاص الوجوب به ، ويجبره الحاكم عليه لو امتنع ، أو يستأجر آخر . ولكن يأخذ الأجرة منه .

(مسألة ٢٩) إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال(٣)

فانه — بناءً على الضمان بالتسبيب — يكون المنجس ضامناً للمال المذكور وإن كان المصحف لنفس المنجس . اللهم إلا أن يكون الضمير في — كان — راجعاً الى المال لا الى المصحف .

(١) لأن ذلك لا يوجب صحة نسبة الاتلاف اليه .

(٢) قد يُقال : إن الضرر وإن جاء من قبل التكليف ، لكن التكليف إنما جاء من قبل المسبب ، فيكون الضرر ناشئاً منه بالواسطة . فالعمدة في عدم الضمان أن موجب الضمان صحة نسبة الاتلاف ، وهو غير حاصل بالنسبة الى المسبب ، بعد كون الباذل باذلا باختياره ، الموجب لصحة نسبة الاتلاف اليه عرفاً ، لا الى المسبب كما عرفت .

(٣) ينشأ من الاشكال في أهمية وجوب التطهير ، من حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه ، بل مقتضى كثرة الاهتمام في بيان الحرمة المستفادة من كثرة الأدلة عليها أنها أهم ، فلا يجوز التطهير حينئذ بلا إذن . اللهم إلا أن يقال : إذا كان الاذن واجباً على المالك مقدمة للتطهير ، لادليل على توقف جواز التصرف عليه ، لانصراف أدلة الحرمة عن مثل ذلك ، ولا سيما وكون التطهير لمصلحة المصحف (وفيه) أن الانصراف ممنوع ، فالاطلاق محكّم . ثم إن الاشكال يختص بما إذا لم يكن المالك في مقام التطهير ، ولا الاذن لمن هو مقدم عليه ،

إلا إذا كان تركه هتكا (١) ، ولم يمكن الاستيذان منه ، فانه حينئذ لا يبعد وجوبه .

(مسألة ٣٠) يجب إزالة النجاسة عن المأكول (٢) ، وعن ظروف الأكل والشرب ، إذا استلزم استعمالها تنجس المأكول والمشروب .

(مسألة ٣١) الأحوط ترك الانتفاع (٣) بالأعيان النجسة ، خصوصاً الميتة ، بل والمتنجسة إذا لم تقبل التطهير إلا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعذرات وغيرها ، للتسميد والاستصباح بالدهن المتنجس . لكن الأقوى جواز

ولا كان يأذن لو استؤذن ، وإلا فلا تزاحم حينئذ بين وجوب التطهير وحرمة التصرف بلا إذن ، فلا مقتضي لرفع اليد عن الحرمة المذكورة ، فلا يجوز التطهير بلا إذن . ثم إن الكلام المذكور بعينه جار فيما لو توقف التطهير على استعمال الماء المغصوب ، أو الآلة المغصوبة ، فان التزاحم والترجيح جار هنا أيضاً .

(١) فلا ريب حينئذ في أهمية التطهير فيجب ، ولو بلا إذن المالك ، لكن ذلك حيث لا يمكن الاستيذان أو كان ممتنعاً عن التطهير وعن الاذن فيه ، أما لو كان مقدماً على التطهير ، أو على الاذن فيه ، وأمكن الاستيذان منه ، فلا بد من الاستيذان منه .

(٢) وكذا المشروب ، يعني لا يجوز أكله أو شربه مع النجاسة . ولعل هذا الحكم من الضروريات . ويستفاد من النصوص المتقدمة في الماء القليل والمضاف وفي الزيت والسمن والعسل ، إذا مات فيها جرذ أو فأرة وغير ذلك .

(٣) خروجاً عن شبهة الخلاف ، كما تقدمت الاشارة الى ذلك في مبحث نجاسة الميتة ، فراجعه يتضح لك وجه الأحكام المذكورة في هذه المسألة . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله من المكاسب المحرمة .

الانتفاع بالجميع حتى الميتة مطلقاً في غير ما يشترط فيه الطهارة . نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرّم ، وفي بعضها لا يجوز بيعه مطلقاً كالميتة والعذرات .

(مسألة ٣٢) كما يحرم الأكل والشرب للشيء النجس ، كذا يحرم التسبب لأكل الغير (١) أو شربه . وكذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه

---

(١) التسبب الى الشيء عبارة عن فعل الشيء بواسطة السبب ، فيعتبر فيه القصد الى المسبب ، بخلاف التسبيب فانه مجرد فعل السبب — ولو مع الغفلة عن ترتب المسبب عليه — وكيف كان فدليل الحرام إن كان ظاهراً في توجه الخطاب بتركه الى خصوص من قام به الفعل ، لم يحرم التسبب اليه من غيره ، فضلا عن التسبيب ، وإن كان ظاهراً في توجه الخطاب بتركه الى كل أحد حرم التسبب اليه ، والتسبيب مع الالتفات الى ترتبه على السبب ، بل يجب على كل أحد دفع وقوعه وإن لم يكن على وجه التسبيب . ولو لم يكن ظاهراً في أحد الوجهين كان مقتضي الأصل جواز التسبب اليه والتسبيب . وعلى هذا فحرمة التسبب الى أكل النجس وشربه من غير المتسبب تتوقف على ظهور الدليل في كون الخطاب بالحرمة على النحو الثاني وهو غير ظاهر . نعم قد يستفاد من صحيح معاوية الوارد في بيع الزيت المتنجس لقوله (ع) فيه : « وبينه لمن اشتراه ليستصبح به » من جهة أن الاستصباح ليس محبوباً ومأموراً به ، ولا مما يترتب على التنبيه والاعلام ، فلابد أن يكون التعليل به عرضياً ، والعلة في الحقيقة هي ترك الأكل فيكون ترك أكل المشتري واجباً على البائع ، كما تقدم بيان ذلك في مبحث الماء المتنجس ، وتقدم أيضاً الاستدلال على حرمة التسبب الى فعل غيره للحرام بأن استناد الفعل الى السبب أقوى ، فنسبة الفعل اليه أولى ، كما تقدم الاشكال فيه . فراجع . ثم إن الصحيح المتقدم وإن كان مورده الزيت المتنجس ، لكن يجب التعدي عنه الى مطلق المأكول والمشروب ، بقرينة التعليل ، المحمول على

الطهارة ، فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلا للتطهير يجب الاعلام (١) بنجاسته ، وأما

الارتكاز العرفي ، فان مقتضاه عدم الفرق بين الزيت وغيره . نعم يشكل التعدي عن المأكول والمشروب الى غيرهما من المحرمات ، لعدم مساعدة الارتكاز عليه ، فالاقتصار عليهما متعين . ويشير الى ذلك موثق ابن بكير المتضمن للنهي عن إعلام المستعير إذا أعاره ثوباً لا يصلي فيه . وعليه فلا يجب الاعلام إذا كان يتوقف ترك استعمال النجس في غير الأكل والشرب عليه ، وكذا في سائر المحرمات غير النجس إذا كان يتوقف تركها عليه . ومن ذلك يظهر لك الفرق بين مقتضى الصحيح المذكور ومقتضى الاستدلال المتقدم على حرمة التسبيب ، فان بينهما عموماً من وجه ، إذ مقتضى الصحيح وجوب الاعلام وإن لم يكن هناك تسبيب . ولكنه يختص بالنجس من حيث استعماله في الأكل والشرب ، فلا يشمل غير النجس ولا النجس بلحاظ استعماله فيما يعتبر فيه الطهارة غير الأكل والشرب . ومقتضى الاستدلال حرمة التسبيب مطلقاً الى فعل الحرام ، سواء أكان مورده النجس أم غيره ، وسواء أكان الحرام الأكل والشرب أم غيرهما . لكنه يختص بصورة التسبيب الموجب لقوة اسناد الفعل الى السبب ولا يشمل غيرها . هذا وقد يستدل على حرمة التسبيب بأن فيه تفويتاً لغرض الشارع وإيقاعاً في المفسدة (وفيه) — مع أن لازم ذلك عدم الفرق بين التسبيب وغيره — أن تفويت الغرض إنما يكون حراماً على من توجه اليه الخطاب بحفظه لا على من لم يتوجه اليه الخطاب به ، كما هو محل الكلام .

(١) تفريع وجوب الاعلام على حرمة التسبب باعتبار أن تمكين البائع ، أو المعير من العين للمشتري أو المستعير فعل وجودي يترتب عليه استعمال النجس ، وإن كان الاعتماد في طهارة المأخوذ من البائع أو المعير لم يكن على فعله ، وإنما كان اعتماداً على أصالة الطهارة . هذا ولكن في كون هذا المقدار من فعل الفاعل

إذا لم يكن هو السبب في استعماله بأن رأى أن ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلي فيه نجس ، فلا يجب إعلامه (١) .

(مسألة ٣٣) لا يجوز سقي المسكرات للأطفال (٢) ، بل يجب ردعهم ، وكذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرة لهم (٣) ، بل مطلقاً (٤) . وأما المتنجسات فان كان التنجس من جهة كون أيديهم نجسة فالظاهر عدم البأس به (٥)

كافياً في صدق التسبب إشكالاً . نعم يتضح ذلك في مثل الجلد ونحوه مما كان الأصل فيه النجاسة لولا أخذه من المسلم . فتأمل جيداً .

(١) قد عرفت أن مقتضى الصحيح وجوب الاعلام فيما يؤكل ويشرب .

(٢) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه ، كما استفاضت به النصوص . ففي خبر أبي الربيع الشامي : « سئل أبو عبدالله (ع) عن الخمر . . . الى أن قال (ع) : ولا يسقيها عبد لي صبياً صغيراً أو مملوكا إلا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة » ونحوه خبر العجلان وغيرهما .

(٣) وجوب الردع على الولي عن مثل ذلك ظاهر ، فانه مقتضى ولايته . أما وجوبه على غيره فغير ظاهر ، لعدم الدليل على وجوب دفع الضرر عن كل أحد ولو كان صبياً ، وكأنه لذلك خص الوجوب بالولي في مبحث قضاء الصلاة . نعم يجوز لغيره ردعهم لأنه إحسان محض ، وأما حرمة التسبب الى أكلهم وشربهم فأولى من حرمة الردع ، من غير فرق بين الولي وغيره لحرمة الاضرار بهم .

(٤) دليله غير ظاهر . بل النصوص الدالة على جواز استرضاع اليهودية والنصرانية والمجوسية والمشركة والناصبية ، تأباه . وإن كان ظاهر المحكي عن الأردبيلي (ره) من قوله : « والناس مكلفون باجراء أحكام المكلفين عليهم » يقتضي المفروغية عنه ، بل عدم الفرق بين النجس والمتنجس .

(٥) للأصل بل السيرة .

وإن كان من جهة تنجس سابق ، فالأقوى جواز (١) التسبب لأكلهم ، وإن كان الأحوط تركه . وأما ردعهم عن الأكل أو الشرب مع عدم التسبب فلا يجب من غير إشكال (٢) .

(مسألة ٣٤) إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجساً ، فورد عليه ضيف وباشره بالرطوبة المسرية . ففي وجوب إعلامه إشكال ، وإن كان أحوط ، بل لا يخلو عن قوة (٣) . وكذا إذا أحضر عنده طعاماً ثم علم بنجاسته ، بل وكذا إذا كان الطعام للغير وجماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة ، وإن كان عدم الوجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوة ، لعدم كونه سبباً (٤) لأكل الغير بخلاف الصورة السابقة .

(مسألة ٣٥) إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أوغيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه إعلامه عند الرد ؟ فيه إشكال ، والأحوط الاعلام بل لا يخلو عن قوة (٥) إذا كان مما يستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة .

---

(١) للأصل كما تقدم في المياه .

(٢) لعدم الدليل على الوجوب ، بل السيرة تنفيه . لكن كلام الأردبيلي المتقدم يقتضي ثبوت الاشكال .

(٣) لكونه من التسبيب باعتبار أن إذن المالك للضيف مقدمة لحصول الحرام ، وإن كان لا يخلو من إشكال ، ولا سيما في فرض نجاسة موضع من بيته بخلاف الفرض الذي بعده ، فانه من فروض التسبيب باعتبار أن إحضار الطعام طلب منه للأكل منه ، وإن كان معذوراً فيه قبل العلم ، لكنه لا يعذر فيه بعده

(٤) لكن عرفت أن صحيحة معاوية ظاهر في وجوب الاعلام في الفرض .

(٥) لأنه من التسبيب ، ومجرد الفرق بكونه معيراً أو مرجعاً للعارية ،

فصل

إذا صلى في النجس فان كان عن علم وعمد بطلت صلاته (١) ، وكذا إذا كان عن جهل بالنجاسة (٢) من حيث الحكم بأن لم يعلم أن الشيء الفلاني ، مثل

لا يوجب الفرق فى تحقق التسبيب . لكن عرفت الاشكال في وجوب الاعلام إذا لم يتعلق بالأكل أو الشرب .

فصل اذا صلى فى النجس

(١) إجماعاً محكياً نقله عن جماعة ، منهم الشيخ ، والفاضلان ، والشهيدان وغيرهم ، وتقتضيه نصوص المانعية البالغة حد التواتر الآمرة بغسل الثياب والبدن من النجاسات للصلاة ، والمانعة عن الصلاة فيها . وقد تقدم بعضها في أدلة النجاسة — مضافاً الى النصوص الخاصة بالعلم كصحيح ابن سنان : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم . قال (ع) : إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى » ونحوه غيره ، ويأتي بعضه .

(٢) على المشهور ، لاطلاق الأدلة المتقدمة من معقد الاجماع والنصوص ، والتشكيك فيها فى غير محله ، بل لعل الجاهل هو المتيقن . إذ من البعيد كون العالم موضوعاً للسؤال ، لوضوح وجوب الاعادة عليه ﴿ ودعوى ﴾ انتفاء التكليف بالطهارة في حقه ، لقبح تكليف الغافل عقلا . وأن المأتي به مع النجاسة لابد أن يكون مجزياً ، لأنه مأمور به شرعاً ، بشهادة استحقاق العقاب على تركه اختياراً (مدفوعة) وإن حكيت عن المحقق الأردبيلي (قده) وبعض من تأخر عنه ، بأن الغفلة إنما تمنع عقلاً عن باعثية التكليف وتنجزه ، لا عن

ملاكه ، ولذا ذهب المشهور الى تكليف الكفار بالفروع مع غفلتهم عنها . فالمأتي به مع النجاسة ليس مأموراً به ، ولا فرداً للواجب الشرعي ، ولا ينافي ذلك استحقاق العقاب على تركه ، لأن تركه ترك للواجب الواقعي ، اختياراً مع الالتفات الى وجوبه — ولو في الجملة — فاذا التفت في أثناء الوقت الى الوجوب الواقعي وجب عقلا امتثاله بالاعادة ، كما أنه لو التفت بعد خروج الوقت وجب القضاء لصدق الفوت — مع أنه لو سلم منع الغفلة عن ملاك التكليف فاقتضاء ذلك لنفي الاعادة والقضاء ، إنما يكون لو استمرت في تمام الوقت . أما لو التفت في أثنائه فاللازم الحكم بوجوب الاعادة أو القضاء لتحقق شرط التكليف . ومنع إجزاء المأتي به الناقص ، ومنع كونه مأموراً به ، إما لمنع العقاب على تركه من أصله أو للبناء على كونه للتجرؤ — مع أن البناء على صحة المأمور به الناقص وكونه مأموراً به لا يقتضي الاجزاء ، ولا ينافي وجوب الاعادة ، لجواز كون الوجوب على نحو تعدد المطلوب ، ولا دليل فيه على الاجزاء ، بل إطلاق دليل الوجوب الأولي ينفي الاجزاء ، ويقتضي الاعادة ، كما لعله ظاهر بالتأمل . نعم يمكن أن يقال : مقتضى إطلاق حديث (لا تعاد الصلاة) عدم وجوب الاعادة وهو حاكم على أدلة الجزئية والشرطية (وفيه) أنه يتوقف على كون المراد من الطهور فيه الذي هو أحد الخمسة ، خصوص الطهارة من الحدث ، لا ما يعم الطهارة من الخبث ، وإن كان مقتضاه الاعادة ، بل ويتوقف على عمومه للجاهل بالحكم ، وإلا فلا مجال له في المقام — مضافاً الى أن حكومته إنما هي بالاضافة الى أدلة تشريع الجزئية والشرطية ، لا بالاضافة الى ما دل على وجوب الاعادة في المقام ، كصحيح ابن سنان المتقدم ونحوه ، لوحدة اللسان فيهما ، بل تكون نسبة مثل الصحيح اليه نسبة العام الى الخاص ، فيختص به . اللهم إلا أن يقال : حديث (لا تعاد) لما لم يشمل العالم بالحكم يكون بينه وبين الصحيح عموم

عرق الجنب من الحرام نجس ، أو عن جهل بشرطية الطهارة للصلاة . وأما إذا كان جاهلا بالموضوع ، بأن لم يعلم أن ثوبه أو بدنه لاقى البول — مثلاً — فان لم يلتفت أصلا ، أو التفت بعد الفراغ من الصلاة ، صحت صلاته ، ولا يجب عليه القضاء (١) ،

من وجه ، لعموم الحديث لغير الطهارة من الخبث ، وعموم الصحيح للعالم بالحكم . لكن عليه يكون المرجع في الجاهل بالحكم إطلاقات الشرطية المقتضية للاعادة — مع أن خروج العالم عن حديث (لا تعاد) لا يوجب انقلاب النسبة ، إذ المدار في تعيينها على ما هو ظاهر الكلامين ، مع قطع النظر عن دليل آخر ، كما حقق في محله . إلا أن يقال : خروج العالم بالحكم عن حديث (لا تعاد) ليس لدليل آخر ، وإنما هو لقصوره عن شموله . لأن قوله (ع) : « لا تعاد » يراد منه نفي الاعادة في مقابل حدوث الداعي اليها ، وهذا لا يصدق في حق العالم ، لتحقق الداعي الى الاعادة فيه من أول الأمر . لكن هذا جار بعينه في الصحيح ، فيكون غير شامل للعالم ، ويكون أخص من الحديث . ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا كله بين صورتي الجهل عن قصور أو تقصير .

(١) إجماعاً محكياً صريحاً وظاهراً ، عن جماعة كثيرة . ويدل عليه خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به ، حتى إذا كان من الغد كيف يصنع ؟ فقال (ع) : إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء ، وإن كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة ، ثم ليغسله » وصحيح العيص : « سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل صلى في ثوب رجل أياماً ، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي فيه . قال (ع) : لا يعيد شيئاً من صلاته » فتأمل — مضافاً الى نصوص نفي الاعادة الآتية ، فانها دالة على نفي القضاء ، إما

بل ولا الإعادة في الوقت (١) ، وإن كان أحوط (٢) . وإن التفت

باطلاقها أو بضميمة عدم القول بالفصل ، أو بالأولوية .

(١) على المشهور ، للنصوص الكثيرة ، كصحيح عبد الرحمن : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال (ع) : إن كان لم يعلم فلا يعيد » ونحوه غيره ، ويأتي بعضه .

(٢) لذهاب جماعة كثيرة اليه ، كالشيخ في مياه النهاية ، وابن زهرة في الغنية ، والمحقق في النافع ، والعلامة في القواعد ، وغيرهم في غيرها — على ما حكي — لصحيح وهب بن عبد ربّه عن أبي عبدالله (ع) في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم بعد . قال (ع) : « يعيد إذا لم يكن علم » وخبر أبي بصير عنه (ع) : « عن رجل صلى وفي ثوبه بول أو جنابة . فقال (ع) : علم به أو لم يعلم فعليه الاعادة إعادة الصلاة إذا علم » ولأجلها حملوا الاخبار المتقدمة على نفي القضاء (وما قيل) من أنه جمع بلاشاهد (مدفوع) بأنه — بعد تقييدها بالاجماع ، والروايتين المتقدمتين في نفي القضاء — يدور الأمر بين طرحها ، وتقييد الأخبار السابقة بها ، بحملها على خصوص نفي القضاء ، والتقييد أولى من الطرح — كما هو محقق في محله — ولا يتوقف شاهد الجمع على كونه موجباً للتصرف في الدليلين معاً — كما في الجواهر — نعم يشكل ذلك لاباء نصوص نفي الاعادة مطلقاً عن حملها على خصوص نفي القضاء . فلاحظ صحيح محمد بن مسلم في الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي . قال (ع) : « لا يؤذنه حتى ينصرف » ورواية أبي بصير في من صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم . قال (ع) : « عليه أن يبتدىء الصلاة . قال : وسألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم . قال عليه السلام : مضت صلاته » وصحيح زرارة المعلل عدم الاعادة بأنه كان على

في أثناء الصلاة ، فان علم سبقها وأن وقع بعض صلاته مع النجاسة ، بطلت مع سعة الوقت (١) للاعادة ،

يقين فشك . . . الخ . فانك تجد أن حمل نصوص الاعادة على الاستحباب أولى من حمل هذه النصوص وغيرها على خصوص نفي القضاء . بل من التعليل في الصحيح الأخير وما فيه أيضاً من قوله (ع) : « قلت : فهل علي إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال (ع) : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك » يظهر ضعف ما عن الذكرى احتماله من التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهارة ثوبه فلا يعيد وغيره فيعيد . وعن الحدائق تقويته وحكايته عن ظاهر الشيخين في المقنعة والتهذيب وظاهر الصدوق في الفقيه للمرسل في الأخير : « روي في المني أنه إن كان الرجل حين قام فنظر وطلب ولم يجد شيئاً فلا شيء عليه ، وإن كان لم ينظر ولم يطلب فعليه أن يغسله ويعيد الصلاة » ونحوه خبر منصور (ميمون خ . ل) الصيقل ، ولعله هو المرسل بعينه ، وقد يظهر أيضاً من صحيح ابن مسلم عن الصادق (ع) : « إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك الاعادة إعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول » فان التعليل المذكور يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب — مضافاً الى إباء بعض نصوص نفي الاعادة عن التقييد بذلك — مع ضعف الأولين وإعراض الأصحاب عن الجميع ، فالعمل باطلاق نفي الاعادة متعين .

(١) كما عن جماعة لصحيح ابن مسلم ، ولرواية أبي بصير المتقدمين في الجاهل الى ما بعد الفراغ . ولصحيح زرارة الطويل وفيه : « قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . قال (ع) : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ، ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ،

ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك . . . » الحديث . وبها يخرج عما دل على نفي الاعادة في الجاهل سواء أكان دالاً على حكم المقام بالاطلاق أم بالأولوية . نعم يعارضها ما عن مستطرفات السرائر من رواية عبدالله ابن سنان عن أبي عبدالله (ع) : « إن رأيت في ثوبك دماً وأنت تصلي ولم تكن رأيته قبل ذلك ، فأتم صلاتك ، فاذا انصرفت فاغسله . قال (ع) : وإن كنت رأيته قبل أن تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد وأنت في صلاتك فانصرف فاغسله وأعد صلاتك » وموثقة ابن سرحان عنه (ع) : « في الرجل يصلي فأبصر في ثوبه دماً . قال (ع) : يتم » لكن الجمع العرفي بينها يقتضي حمل الأخيرتين على صورة ما لو احتمل وقوع النجاسة في الأثناء حين الرؤية ، كما تشير اليه الفقرة الثانية من صحيح زرارة المتقدم — مضافاً الى أن ظاهرها جواز الاتمام بلا تبديل ولا تطهير ، وهو مما لم يقل به أحد . هذا والمشهور تخصيص وجوب الاعادة بما إذا لم يمكن نزع الثوب أو تطهيره ، أو تبديله ، وإلا فعل ذلك وأتم صلاته ، حملاً للنصوص الأول على الأول ، والأخيرة على الأخير ، بشهادة حسن بن مسلم : « قلت له : الدم يكون في الثوب علي وأنا في الصلاة . قال عليه السلام : إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره ، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ، ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم ، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم تره . . . » الحديث . فيقيد بمنطوق الشرطية الأولى الدالة على صحة الصلاة مع إمكان الطرح ، الروايات الاول ، وبمفهومها الدال على البطلان مع عدم إمكان الطرح الروايتان الأخيرتان . بل يكفي في ثبوت الجمع العرفي تقييد الروايات الاول ، لأنه بعد حملها على صورة عدم إمكان الطرح تكون أخص مطلقاً من الروايتين الأخيرتين فيجب تقييدهما بها لئلا يلزم الطرح كما عرفت . هذا ولكنه يتوقف على كون مورد

وإن كان الأحوط الاتمام ثم الاعادة (١) ، ومع ضيق الوقت إن أمكن التطهير أو التبديل — وهو في الصلاة من غير لزوم المنافي — فليفعل ذلك ويتم ، وكانت صحيحة (٢) ، وإن لم يمكن أتمها وكانت صحيحة ، وإن علم حدوثها

الشرطية الأولى الدم الكثير ، وكون مورد الثانية مطلق الدم ، الأعم من القليل والكثير ، وجعل قوله (ع) : « مالم يزد » قيداً للثانية لا غير ، ويكون عليه السلام قد اكتفى عن بيان مفهوم الشرطية بالمفهوم المستفاد من القيد ، حيث يدل التقييد على وجوب الاعادة إذا لم يكن عليه غيره ، وقد زاد الدم على مقدار الدرهم ، وذلك كله خلاف الظاهر ، فان الظاهر كون الشرطية الثانية تصريحاً بمفهوم الأولى ، والقيد راجع اليهما معاً ، فيتعين حمل الأمر بالطرح في الشرطية على الاستحباب بقرينة قوله (ع) : « وما كان أقل . . . » الخ . فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن موردها الدم المعفو عنه — مضافا الى رواية الشيخ (ره) لها عن الكليني (ره) بزيادة (الواو) فيها قبل القيد ، وإسقاط قوله (ع) : « وما كان أقل من ذلك » فيكون قوله (ع) : « ومالم يزد » كلاماً مستقلا ، وما قبله من الشرطيتين اللتين ثانيتهما تصريح بمفهوم أولاهما موضوعهما الدم الكثير ، وعليه فمحمل الشرطية الأولى محمل روايتي ابني سنان وسرحان . وأما الشرطية الثانية فقد حكي الاتفاق على خلافها وسيأتي إن شاء الله .

(١) لاحتمال صحة الصلاة وحرمة قطعها واحتمال بطلانها ، وبالاتمام والاعادة يحصل العمل بكل المحتملات .

(٢) لانصراف نصوص وجوب الاعادة في الجاهل إذا التفت في الأثناء المتقدمة عن المورد ، والأصل يقتضي عذرية الجهل ، أو لما دل على أهمية الوقت من الطهارة الخبثية فيسقط اعتبار الطهارة إذا أدى الى فوات الصلاة في الوقت ، لكن دعوى انصراف نصوص الاعادة بنحو يعتد به ممنوعة ، ولذا لا يظن

في الأثناء مع عدم إتيان شيء من أجزائها مع النجاسة ، أو علم بها وشك في أنها كانت سابقاً أو حدثت فعلا ، فمع سعة الوقت وإمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما (١) ،

الالتزام به في غير الفرض من موارد الجزئية والشرطية ، ولأجل ذلك لا مجال للرجوع الى أصالة عذرية الجهل على أن مجرد عذرية الجهل لا تقتضي الصحة ، والتزاحم في أول الصلاة غير ثابت لامكان الصلاة حينئذ بالثوب الطاهر ، والتزاحم حين الالتفات وإن كان حاصلا بالاضافة الى ما وقع من الأجزاء ، لكنه إنما يقتضي الاجتزاء بالبدل الاضطراري ، لا تصحيح الجزء الباطل والاجتزاء به (فان قلت) الجهل بالنجاسة موجب لانتفاء القدرة على الطهارة من الخبث ، فلا مانع من إعمال التزاحم من أول الأمر (قلت) موضوع التزاحم الذي يقدم فيه الوقت العجز لا من جهة الجهل كمرض أو برد أو غيرهما ، فيبقى العجز من جهة الجهل باقياً تحت القاعدة المقتضية للبطلان معه عملاً بعموم الشرطية . اللهم إلا أن يقال : التعدي عن الأعذار المذكورة الى المقام مما يساعده المذاق العرفي ، فالبناء على إجراء حكم التزاحم من أول الأمر أظهر . ومن ذلك تعرف الوجه أيضاً في قول المصنف (ره) : « أتمها وكانت صحيحة » نعم بناءً على وجوب الصلاة عارياً إذا لم يتمكن من التستر إلا بالنجس ينبغي تقييد الحكم في المقام بما إذا لم يمكن النزع والصلاة عارياً ، وإلا تعين عليه ذلك إذا لم يمكن التبديل أو التطهير .

(١) إذ الطهارة من الخبث ليست شرطاً فى المصلي بحيث يقدح انتفاؤها في أثناء الصلاة ولو مع عدم الاشتغال بفعل من أفعالها ، إذ لا دليل على ذلك ، بل الدليل على خلافه ، كالنصوص الواردة في الرعاف في أثناء الصلاة — مضافاً الى صحيح زرارة المتقدم الآمر بغسل الثوب والبناء على ما مضى من الصلاة .

ومع عدم الامكان يستأنف (١) ، ومع ضيق الوقت يتمها (٢) مع النجاسة ولاشيء عليه . وأما إذا كان ناسياً فالأقوى وجوب الاعادة (٣)

---

(١) كما يستفاد من الأمر بتطهير الثوب في صحيح زرارة ، والتطهير من الرعاف في النصوص الكثيرة . فان ظاهر الأمر الارشاد الى اعتبار التطهير في صحة الأجزاء اللاحقة ، بل هو مقتضى إطلاق أدلة مانعية النجاسة — مضافا الى ما دل على وجوب الاستيناف مع عدم التمكن من التطهير من الرعاف . ففي مصحح الحلبي : « وإن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته » وفي صحيح ابن أذينة : « فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلاة » ونحوها غيرهما .

(٢) هذا بناء على صحة الصلاة في الثوب النجس مع عدم التمكن من غيره ، أما بناء على وجوب الصلاة عارياً يتعين إبقاء النجس والصلاة عارياً إن أمكن .

(٣) على المشهور ، بل حكي عليه الاجماع عن الغنية ، وشرح الجمل للقاضي وعن السرائر نفي الخلاف فيه ، ممن عدا الشيخ في الاستبصار خاصة ، والنصوص به مستفيضة كصحيح زرارة الطويل عن أبي جعفر (ع) : « أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلّمت أثره الى أن أصيب له الماء فأصبت ، وحضرت الصلاة ، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال (ع) : تعيد الصلاة وتغسله . . . » الحديث . وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) : « إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلاإعادة عليه ، وإن هو علم قبل أن يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة » وموثق سماعة عنه (ع) : « عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي قال (ع) : يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه » ونحوها صحيح ابن سنان ، وخبر الحسن بن زياد ، وابن مسكان ، ومنه ما ورد في ناسي

أوالقضاء (١) مطلقاً ،

الاستنجاء حتى صلى المتضمن للأمر بالاعادة .

هذا وربما نسب الى الشيخ القول بالصحة ونفي الاعادة ، وظاهر المعتبر الميل اليه ، وفي المدارك الجزم به ، ووافقه عليه غيره لصحيح العلاء عن أبي عبدالله (ع) : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلي فيه ثم يذكر أنه لم يكن غسله أيعيد الصلاة ؟ قال (ع) : لا يعيد قد مضت الصلاة وكتبت له » ونحوه جملة واردة فى ناسي الاستنجاء ، فان مقتضى الجمع العرفي حمل النصوص السابقة على الاستحباب ، كما تقدم نظيره ، ويشكل بإباء تلك النصوص عن الحمل على ذلك ، كما يظهر من ملاحظة التعليل في الموثق ، إذ العقوبة لا تكون بالأمر الاستحبابي ، وكذا التفصيل بين الجاهل والناسي ، فانه لا يناسب الاستحباب أيضاً ، إذ الجاهل أيضاً تستحب له الاعادة كما تقدم ، وإعمال قواعد التعارض بينها يوجب الأخذ بالنصوص السابقة ، لأنها أصح سنداً وأشهر مضموناً . وكأنه لذلك قال في محكي التهذيب : « إن رواية العلاء شاذة لا تعارض الأخبار التي ذكرناها » .

(١) وعن الشيخ فى الاستبصار ، والفاضل في بعض كتبه نفيه ، حملاً لنصوص نفي الاعادة عليه ، بشهادة صحيح ابن مهزيار : « كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال فى ظلمة الليل وأنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه ولم يره وأنه مسحه بخرقة ثم نسي أن يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى ؟ فأجاب بجواب قرأته بخطه : أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق ، فان حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم

سواء تذكر بعد الصلاة أو في أثنائها(١) أمكن التطهير أو التبديل (٢) أم لا .

(مسألة ١) ناسي الحكم تكليفاً أو وضعاً كجاهله في وجوب (٣) الاعادة والقضاء .

(مسألة ٢) لو غسل ثوبه النجس وعلم بطهارته ، ثم صلى فيه ، وبعد ذلك تبين له بقاء نجاسته ، فالظاهر أنه من باب الجهل (٤) بالموضوع ، فلا يجب عليه

يعد الصلاة إلا ما كان في وقت ، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لأن الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك إن شاء الله » لكن يشكل بأن ذيله وإن كان صريحاً في التفصيل بين الوقت وخارجه ، لكنه غير ظاهر في الناسي ، وموردة وإن كان هو الناسي ، لكنه لا يظهر منه كون الذيل حكماً له ، لما فيه من الاضطراب في المتن ، فان ظاهر صدره أن الخلل كان من الوضوء ، لا من مجرد النجاسة ، وذيله ظاهر في كون الخلل من جهة النجاسة ، ومع هذا الاضطراب لا يحصل الوثوق النوعي بعدم طروء الخلل من جهة الزيادة أو النقيصة ، بل قيل إنه يشبه أن يكون وقع فيه غلط من النساخ ، وحينئذ يشكل الاعتماد عليه في الشهادة على التفصيل المذكور .

(١) ففي صحيح ابن سنان في الدم : « وإن كنت رأيته قبل أن تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد وأنت في صلاتك فانصرف فاغسله وأعد صلاتك » ومثله في ذلك صحيح ابن جعفر (ع) ، وخبره الواردان في ناسي الاستنجاء ، ويمكن أيضاً استفادته مما دل على الاعادة في الجاهل إذا علم في الأثناء .

(٢) للاطلاق .

(٣) لاطلاق دليل الاعادة على العالم . وقد تقدم الكلام في عموم حديث (لا تعاد) للجاهل بالحكم ، ومثله الكلام في ناسي الحكم .

(٤) لصدق كونه لا يعلم بالنجاسة الذي أخذ موضوعاً لنفي وجوب

الاعادة أو القضاء . وكذا لو شك في نجاسته (١) ثم تبين بعد الصلاة أنه كان نجساً . وكذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل (٢) في تطهيره بطهارته ، أو شهدت البينة بتطهيره ثم تبين الخلاف . وكذا لو وقعت قطرة بول أو دم — مثلا — وشك في أنها وقعت على ثوبه أو على الأرض (٣) ، ثم تبين أنها وقعت على ثوبه وكذا لو رأى في بدنه أو ثوبه دماً ، وقطع بأنه دم البق أو دم القروح المعفو ،

الاعادة في النصوص ، ومجرد العلم بها قبل الغسل لا يجدي في دخوله تحت قوله عليه السلام : « إن كان علم . . . الخ » لأن المراد به العلم حين الصلاة ، ولا ينافيه وجوب الاعادة على الناسي ، لأنه من أفراد العالم ، أو لقيام الدليل عليه بالخصوص ، ومثل الفرض من علم بالنجاسة ثم تردد بنحو الشك الساري فصلى فانكشف ثبوت النجاسة .

(١) فان صدق عدم العلم فيه واضح . نعم لو علم نجاسته سابقاً كان استصحابها بمنزلة العلم ، ولذا يقوم مقام العلم المأخوذ موضوعاً في الحكم على نحو الطريقية .

(٢) فان حجية خبر الوكيل وكونه بمنزلة العلم يستوجب كون الفرض من قبيل الفرض الأول ، وكذا الكلام في البينة : نعم في حسنة ميسر : « قلت لأبي عبدالله (ع) : آمر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله ، فأصلي فيه فاذا هو يابس . قال (ع) : أعد صلاتك أما إنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء » ومواردها صورة العلم بوقوع الغسل ، وكون الحكم بالطهارة اعتماداً على أصالة الصحة ، فكان الرواية واردة للردع عن العمل بها ، فلا تنافي شيئاً مما في المتن .

(٣) العلم المأخوذ في النصوص وجوداً وعدماً موضوعاً للاعادة وعدمها (تارة) يراد به العلم التفصيلي (وأخرى) الأعم من الاجمالي مطلقاً (وثالثة)

أو أنه أقل من الدرهم ، أو نحو ذلك ، ثم تبين أنه مما لا يجوز الصلاة فيه . وكذا لو شك في شيء من ذلك ثم تبين أنه مما لا يجوز ، فجميع هـذه من الجهل بالنجاسة (١) لا يجب فيها الاعادة أو القضاء .

(مسألة ٣) لو علم بنجاسة شيء فنسي ولاقاه بالرطوبة ، وصلى ثم تذكر أنه كان نجساً ، وأن يده تنجست بملاقاته فالظاهر أنه أيضاً من باب الجهل بالموضوع

بشرط كونه منجزاً ، ولازم الأول صحة الصلاة مع العلم بنجاسة أحد الثياب التي عليه ، ولازم الثاني البطلان إذا صلى في أحد أطراف الشبهة غير المحصورة أو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء . وذلك كله — مع أنه خلاف ظاهر النصوص — مما لا يظن إمكان الالتزام به ، ولأجل ذلك يتعين المصير الى الثالث ، ولازمه التفصيل في الفرض المذكور بين كون الأرض مورداً لابتلاء المكلف وعدمه ، واختصاص الصحة بالثاني دون الأول ، إلا أن يدعى انصراف النصوص الى خصوص العلم بنجاسة الثوب أو البدن ولو اجمالاً لا غير ، ولكنه غير ظاهر .

(١) لأن موضوع النصوص النجاسة التي يجب إزالتها على تقدير العلم ، وهي مما لم تعلم في الأمثلة المذكورة . لكن قال في كشف الغطاء : « وفي إلحاق الجهل بموضوع العفو لزعم القلة فيما يعفى عن قليله أو زعم أنه مما يعفى عن قليله ، أو مما يعفى عن أصله ، أو يعفى عن محله ، أو عن أهله كالمربية ، أو لزعم اضطراره ، أو لزعم أنه من بول الطفل مع الاتيان بالصب عليه ، أو في تغذيته كذلك ، أو الجهل بالمحصورية بزعم أنه من غير المحصور ، أو أنه من المشتبه الخارج بعد أحد الاستبراءين إشكال ، ويقوى الافساد عملا بأصل بقاء شغل الذمة » ويظهر ضعفه مما عرفت من عموم أدلة العفو ، فلا مجال لقاعدة الاشتغال .

لا النسيان ، لأنه لم يعلم نجاسة يده سابقاً . والنسيان إنما هو في نجاسة شيء آخر غير ما صلى فيه . نعم لو توضأ أو اغتسل قبل تطهير يده ، وصلى كانت باطلة من جهة بطلان وضوئه (١) أو غسله .

(مسألة ٤) إذا انحصر ثوبه في نجس فان لم يمكن نزعه حال الصلاة لبرد أو نحوه صلى فيه (٢) ، ولا يجب عليه الاعادة أو القضاء (٣) ، وإن تمكن من

---

(١) بناءً على اشتراط طهارة محال الوضوء والغسل فى صحتها ، وسيأتي إن شاء الله تعالى .

(٢) بلا خلاف ولا إشكال ، بل قولاً واحداً — كما في الجواهر — لاطلاق جملة من النصوص الآتية ، وخصوص ما رواه محمد الحلبي : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يجنب فى الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره . قال (ع) : يصلي فيه إذا اضطر اليه » بناء على حمل الضرورة فيه على ما نحن فيه .

(٣) على المشهور شهرة عظيمة . وعن الشيخ وابن الجنيد وجوب الاعادة وربما حكي عن جمع لموثق عمار عن أبي عبدالله (ع) : « أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب ولا تحل الصلاة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : يتيمم ويصلي ، فاذا أصاب ماء غسله وأعاد الصلاة » وخلو النصوص الآمرة بالصلاة فيه عن الأمر بالاعادة ، لا يصلح قرينة على حمله على الاستحباب كما أن إعراض المشهور عنه لا يوجب سقوطه عن الحجية ، لامكان كونه لبنائهم على تعارض النصوص فى الباب ، ووجوب ترجيح غيره عليه . نعم لا يظهر منه كون الاعادة لأجل الصلاة في النجاسة ، أو لأجل التيمم الذي قد أمر في جملة من النصوص بالاعادة من أجله المحمولة على الاستحباب حسب ما يأتي في محله ، فلعل ذلك موجب لحمله على الاستحباب لذلك ، بقرينة خلو النصوص عن الأمر بالاعادة (فتأمل) .

نزعه ففي وجوب الصلاة فيه ، أو عارياً ، أو التخيير وجوه ، الأقوى الأول (١) والأحوط تكرار الصلاة .

ثم إن عدم وجوب الاعادة مبني على مشروعية البدار لذوي الأعذار ، كما يقتضيه إطلاق دليل البدلية ، لصدق عدم القدرة على الطبيعة المطلقة مع عدم القدرة عليها في أول الوقت ، وإن علم بالقدرة على بعض الأفراد في أثناء الوقت أو آخره إذ القدرة في الأثناء لا تنافي العجز أول الوقت . نعم في ثبوت الاطلاق لنصوص المقام تأمل ، لظهور كونها مسوقة مساق جعل البدل في ظرف عدم القدرة ، فى قبال سقوطه لا في مقام جعل البدلية بلحاظ جميع الأزمنة ، وحينئذ يجوز البدار منوطاً بعدم القدرة في تمام الوقت واقعاً ، فاذا انكشف ثبوت القدرة فى أثناء الوقت انكشف فساد البدل من أول الأمر ، ولعله يأتي توضيح ذلك إن شاء الله .

(١) كما عن البيان والمدارك ترجيحه . وعن المعالم وكشف اللثام تقويته ، للأخبار الآمرة بذلك ، كصحيح الحلبي : « سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره . قال (ع) : يصلي فيه ، فاذا وجد الماء غسله » ونحوه صحيحه الآخر في الثوب الواحد الذي فيه البول ، وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله في الثوب الذي يجنب فيه . وفي صحيح ابن جعفر عليه السلام : « عن رجل عريان ، وحضرت الصلاة ، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم يصلي فيه أو يصلي عرياناً ؟ قال (ع) : إن وجد ماء غسله ، وإن لم يجد ماء صلى فيه ، ولم يصل عرياناً » التي يجب ترجيحها على معارضها ، كرواية محمد الحلبي عن أبي عبدالله (ع) في رجل أصابته جنابة ، وهو في الفلاة ، وليس عليه إلا ثوب واحد وأصاب ثوبه مني . قال (ع) : « يتيمم ويطرح ثوبه فيجلس مجتمعاً فيصلي ويومىء إيماء » ونحوها موثق سماعة ، وموثقه الآخر .

لكن فيه أنه يصلي عرياناً قائماً يومىء إيماء ، لأنها أصح سنداً ، وأكثر عدداً — مع أن تفويت شرط الساتر أولى من تفويت نفسه ، ولا سيما ويلزم من الصلاة عاريا الاخلال بالأركان ، لابدال الركوع والسجود فيها بالايماء .

ولكنه يشكل ذلك ، بأن الترجيح يتوقف على عدم إمكان الجمع بحمل الأول على صورة الاضطرار والأخيرة على غيرها ، بشهادة رواية الحلبي المتقدمة فى المسألة السابقة ، وحمل « إذا اضطر » فيها على معنى عدم التمكن من ثوب آخر طاهر خلاف الظاهر . لأن ذلك مفروض في السؤال ، فذكره في الجواب يكون تأكيداً لا تأسيساً ، وهو خلاف الأصل — مع أن النجاسة مانعة عن الصلاة ، ولو كانت في غير الساتر أو في البدن فالدوران يكون بين شرطية الساتر ومانعية النجاسة ، والانتقال الى البدل لا بأس به إذا دل على بدليته الدليل ، ولأجل ذلك حكي عن المشهور وجوب الصلاة عارياً في مفروض المسألة — أعني صورة عدم الاضطرار الى لبس الثوب — ﴿ ودعوى ﴾ إباء النصوص عنه ، ولا سيما صحيح ابن جعفر (ع) ، ولأن قول السائل فيه : « أويصلي عرياناً ؟ » ظاهر في إمكان الصلاة عرياناً ﴿ ممنوعة ﴾ إذ المراد من الاضطرار هو العرفي الذي لا ينافي الامكان العقلي ، بل قيل ربما يومىء الى التفصيل المذكور كون مورد النصوص الثانية الفلاة التي لا تكون من موارد الاضطرار الى لبس الثوب .

ومن هذا كله يظهر لك ضعف القول بالتخيير كما هو المحكي عن المعتبر ، والمنتهى ، والمختلف ، والدروس ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، وغيرها ، جمعاً بين النصوص بالحمل عليه ، فانه بلا شاهد ، ولا مما يساعده العرف فى مثلها مما ظاهره السؤال عن كيفية الصلاة فى ظرف المفروغية عن وجوبها ، إذ — على هذا — لا معنى للوجوب التخييري ، لامتناعه بين الضدين اللذين لا ثالث لهما . نعم لو كان السؤال عن أصل وجوب الصلاة أمكن الوجوب التخييري لوجود

(مسألة ٥) إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما يكرر الصلاة (١) ،

الواسطة وهي ترك الصلاة ، لكنه خلاف ظاهر النصوص ، ولا سيما مثل صحيح ابن جعفر (ع) ، فان الجواب كالصريح فى نفي الوجوب التخييري — مع أن ارتكابه فرع عدم إمكان الجمع بالتفصيل المتقدم ، وقد عرفت إمكانه وقيام الشاهد عليه . هذا ولكن يشكل التفصيل بأن الاضطرار في رواية الحلبي غير ظاهر فى كونه من جهة البرد ونحوه ، بل من الجائز أن يكون من جهة الصلاة ، ومع إجماله من هذه الجهة لا يصلح للشهادة على الجمع ، ولا سيما وأن نصوص الصلاة فيه لو كان موردها الاضطرار بالمعنى المذكور كان المتعين ذكره في السؤال ، فانه مما له مزيد دخل فى الحكم ، فاهماله يدل على خلاف ذلك ، ولا سيما مثل صحيح ابن جعفر فان قول السائل : « أويصلي عرياناً ؟ » كالصريح فى عدم الاضطرار الى ذلك ، لا عرفاً ولا شرعاً . وأيضاً فان أحد موثقي سماعة المتضمن للايماء قاعداً لابد أن يكون مورده عدم الأمن من الناظر ، وهو من موارد الاضطرار ، فكيف يمكن حملها على غير الاضطرار ؟! فالأقوى إذاً ما في المتن ، ترجيحاً لنصوصه على معارضها كما سبق .

(١) كما هو المشهور ، وهو الذى تقتضيه قاعدة الاحتياط فيما علم التكليف به إجمالاً ، ويدل عليه صحيح صفوان : « أنه كتب الى أبي الحسن (ع) يسأله عن الرجل معه ثوبان ، فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو ، وحضرت الصلاة ، وخاف فوتها ، وليس عنده ماء كيف يصنع ؟ قال (ع) : يصلي فيهما جميعاً » وعن ابني إدريس وسعيد : وجوب الصلاة عارياً . لأن اعتبار الساتر الطاهر يوجب تعذر الجزم بالنية المعتبر فى الاطاعة الواجبة فى العبادات ، فيجب إما رفع اليد عن اعتبار الطهارة فيكتفى بالصلاة فى واحد منهما ، أو رفع اليد عن اعتبار الساتر مع البناء على اعتبار الطهارة ، والثانى هو المتعين ، لأن مانعية

وإن لم يتمكن إلا من صلاة واحدة ، يصلي في أحدهما (١) لا عارياً ، والأحوط القضاء خارج الوقت في الآخر أيضاً إن أمكن وإلا عارياً .

النجاسة أهم من شرطية الساتر بشهادة وجوب الصلاة عارياً لو دار الأمر بينها وبين الصلاة في النجس . ولمرسلة المبسوط : « روي أنه يتركها ويصلي عاريا » وفيه أنه لا دليل على اعتبار الجزم بالنية عند عدم التمكن منه ، بل مطلقاً — مع أنه اجتهاد في مقابلة النص الصحيح . ومرسلة المبسوط ضعيفة ومهجورة .

(١) أما بناء على وجوب الصلاة في النجس لو انحصر الساتر فيه — كما تقدم من المصنف — فالحكم المذكور واضح ، لأنه إذا بني على تقديم الموافقة القطعية لوجوب التستر وإن لزم المخالفة القطعية لمانعية النجاسة ، فأولى أن يبنى على تقديمها إذا لزم المخالفة الاحتمالية . أما بناء على وجوب الصلاة عاريا مع الانحصار فمشكل ، لاحتمال أهمية مانعية النجاسة على نحو تحرم المخالفة الاحتمالية لها وإن حصلت الموافقة القطعية لشرطية التستر ، كما يحتمل أهمية حرمة المخالفة القطعية لشرطية التستر وإن حصلت الموافقة القطعية لمانعية النجاسة ، ومع احتمال الأهمية من الطرفين يتخير بينهما عقلا . ومن ذلك يظهر أن القائل بوجوب الصلاة في النجس مع الانحصار ، يتعين عليه القول بوجوب الصلاة فيه هنا ، والقائل بوجوب الصلاة عارياً هناك يتعين عليه القول هنا بالتخيير بين الصلاة فيه والصلاة عاريا . وكون لازم القول بوجوب الصلاة عارياً أهمية مانعية النجاسة من شرطية التستر ، لايجدي في تعين الصلاة عارياً ، لما عرفت من أنه مع الانحصار فيه تكون الصلاة فيه مخالفة قطعية لمانعية النجاسة ، وموافقة قطعية لشرطية التستر ، ومن الجائز أن تكون أهمية المانعية من الشرطية إنما تقتضي رعايتها في ظرف لزوم المخالفة القطعية لها ، لا في ظرف لزوم المخالفة الاحتمالية لها — كما في الفرض — إذ يحتمل أن لا يكون لها من شدة الاهتمام ما يستوجب

رعايتها في ظرف الاحتمال ، بل تكون الأهمية لشرطية التستر ، ومع احتمال الأهمية لكل من الطرفين يتخير في نظر العقل . فالقائل بوجوب الصلاة عارياً مع الانحصار ، يلزمه القول بالتخيير هنا بين ذلك وبين الصلاة فيه .

هذا كله بالنظر الى وظيفة المكلف فى الوقت ، وأما بالنظر الى الاجزاء وعدم وجوب الاعادة ، فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء ، لعدم الدليل عليه ، وقيام الدليل على الاجزاء فى صورة الانحصار لو صلى فيه أو عارياً ، لا يقتضي البناء على الاجزاء هنا ، للفرق بينهما بالعجز عن امتثال الواجب الأولي هناك ، ولا كذلك هنا ، لوجود الثوب الطاهر عنده فالعجز إنما هو عن العلم بالامتثال لا غير .

تنبيه

إجراء قواعد التزاحم فى المقام من الترجيح بالأهمية ، أو احتمال الأهمية ، والتخيير مع التساوي فى الاهتمام ، أو لكون احتمال الأهمية موجوداً في الطرفين إنما يتم مع تعذر الجمع بين الأمرين ، لضيق الوقت أو نحوه . أما مع إمكان الجمع فاجراؤه كلية غير ظاهر ، لاختصاص ذلك بما إذا كانت الملاكات موجودة فى الطرفين ، بأن كان هناك واجبان تعذر الجمع بينهما ، مثل أن يدور الأمر بين إنقاذ الغريق ، وتطهير المسجد ، أو فعل الصلاة ، أو ترك التصرف في المغصوب ، أو نحو ذلك من موارد الدوران ، فانه لا قصور في وجود الملاك فى إنقاذ الغريق ، كما لا قصور في وجوده أيضاً في فعل الصلاة ، وفي تطهير المسجد ، وفى ترك التصرف في المغصوب ، ولما لم يمكن العمل بهما معاً ، يرجع الى القواعد العقلية الموجبة للتخيير أو الترجيح في الموافقة والمخالفة . أما إذا علم كون التكليف واحداً وكون الملاك موجوداً فى أحد الطرفين لا غير ، وكان الشك فى موضوعه ، فاللازم الجمع بين المحتملين عملا بالعلم الاجمالي . نعم العلم

(مسألة ٦) إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر ، لا يجوز أن يصلي فيهما (١) بالتكرار ، بل يصلي فيه . نعم لو كان له غرض عقلائي

بأهمية أحد الأمرين يكون موجباً للعلم بوجود الملاك فيه لا غير ، فلا يجب الآخر كما أنه مع التساوي في الاهتمام يعلم بوجود الملاك فى كل منهما تخييراً ، فيجب أحدهما على التخيير دون الآخر . كما أنه مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين بعينه يعلم بوجود الملاك فى محتمل الأهمية ، إما تعييناً أو تخييراً بينه وبين الآخر فيجب بعينه عقلاً دون الآخر . أما إذا كان احتمال الأهمية موجوداً في كل من الطرفين فلم يحرز وجود الملاك في كل منهما تخييراً ، فلا طريق للحكم بوجوب أحدهما تخييراً مع إمكان الجمع ، بل يجب الجمع بينهما عقلا ، للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما المردد بينهما ، وما ذكرناه مطرد فى جميع موارد الدوران بين ترك شرط وشرط آخر ، وبين ترك جزء وجزء آخر ، وبين ترك شرط وترك جزء ، مع العلم بوجوب الواجب ، وعدم سقوط وجوبه بتعذر جزئه أو شرطه ، مثل أن يدور الأمر بين ترك الطمأنينة فى الصلاة وترك القيام ، وبين ترك القيام فى الصلاة وترك الركوع ، وبين ترك القيام وترك الاستقبال ، الى غير ذلك من موارد الدوران ، والحكم فيه ما ذكرناه : من أنه إن علم بتساوي الأمرين في نظر الشارع فقد علم بوجود ذلك الملاك في كل منهما تخييراً ، فيتخير المكلف بينهما ، وإن علم بأهمية أحدهما بعينه ، فقد علم بوجود الملاك فيه لا غير ، وإن علم بأهمية أحدهما بعينه أو مساواته للآخر فقد علم بوجود الملاك في محتمل الأهمية ، وشك فى وجوده فى الآخر ، وإن احتمل الأهمية فى كل من الطرفين ، فلا طريق الى إحراز الملاك في أحدهما تعييناً . ومع تردده بينهما يجب الاحتياط بالجمع — مع إمكانه ، ومع عدم إمكانه يتخير بينهما . لكن في الحكم بالاجزاء وسقوط القضاء إشكال ، لعدم الدليل عليه .

(١) قد تقدم فى صدر مسائل التقليد تقريب المنع عن الامتثال الاجمالي

في عدم الصلاة فيه لا بأس بها فيهما مكرراً .

(مسألة ٧) إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفي تكرار الصلاة في إثنين سواء علم بنجاسة واحد و بطهارة الاثنين ، أو علم بنجاسة واحد وشك في نجاسة الآخرين ، أو في نجاسة أحدهما ، لأن الزائد على المعلوم محكوم بالطهارة (١) ، وإن لم يكن مميزاً ، وإن علم في الفرض بنجاسة الاثنين يجب التكرار باتيان الثلاث ، وإن علم بنجاسة الاثنين في أربع يكفي الثلاث ، والمعيار — كما تقدم سابقاً — التكرار الى حد يعلم وقوع أحدها فى الطاهر .

(مسألة ٨) إذا كان كل من بدنه وثوبه نجساً ، ولم يكن له من الماء إلا ما يكفي أحدهما فلا يبعد التخيير ، والأحوط تطهير البدن (٢) وإن كانت

مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، وتقدم الاشكال عليه فراجع .

(١) قد يشكل بأن غير المميز لا يجري فيه الأصل ، كما أشرنا اليه في بعض المباحث السابقة ، وحقق في محله ، من عدم جريان الأصل فى الفرد المردد (وفيه) أن الفرد المردد الذي لا يجري فيه الأصل ليس مطلق غير المتميز ، بل خصوص المردد بين المعلوم ثبوت الحكم له والمعلوم انتفاؤه عنه . أما المردد بين فردين إذا كان حاكياً عن فرد معين في الواقع ، وهو مشكوك ، مثل الثوب الذي لم يلاق النجاسة المعلومة — كما في الفرض — فلامانع من جريان الأصل فيه .

(٢) إن قلنا بوجوب الصلاة عارياً مع الانحصار ، فلا ينبغي الاشكال في وجوب تطهير البدن — عملاً بمانعية النجاسة — لأنه إذا طهر بدنه وصلى عارياً لم يصل في النجاسة ، بخلاف ما لو طهر الثوب وصلى فيه لأنه صلى وبدنه نجس قطعاً . أما بناءً على وجوب الصلاة في الثوب رعاية لشرطية التستر ، وإن لزمت المخالفة لمانعية النجاسة ، فلأجل أن النجاسة المأخوذة موضوعاً للمانعية ملحوظة بنحو الطبيعة السارية . فكما أن نجاسة البدن مانعة كذلك نجاسة الثوب

نجاسة أحدهما أكثر أو أشد لا يبعد ترجيحه (١) .

(مسألة ٩) إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه ، ولم يمكن إزالتهما ، فلايسقط الوجوب (٢) ، ويتخير إلا مع الدوران بين الأقل والأكثر ، أو بين الأخف والأشد ، أو بين متحد العنوان ومتعدده ، فيتعين الثاني في الجميع (٣) ، بل إذا كان موضع النجس واحداً وأمكن تطهير بعضه لا يسقط الميسور ، بل إذا لم يمكن التطهير

فيجب عليه رفع إحداهما مع الامكان فيتخير بينهما ، إلا أن يقال : نجاسة البدن مما يحتمل أولويتها في المانعية ، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير ، والأصل يقتضي التعيين هنا ، وإن قلنا بالتخيير إذا دار الواجب بين التعيين والتخيير . لأن الشك في المقام في السقوط للعلم بمانعية نجاسة البدن ، والشك في كون العجز المفروض مسقطاً ، بخلاف ذلك المقام ، فان الشك فيه في الثبوت . ومن هذا يظهر وجوب تطهير البدن على كل من القولين .

(١) إذا كان الأكثر أو الأشد في البدن فلا إشكال ، أما إذا كان في الثوب فالأكثرية أو الأشدية ، وإن كانت توجب الأهمية ، أو احتمال الأهمية لكن عرفت أن كون النجاسة في البدن أيضاً من المرجحات ، فيكون احتمال الأهمية في كل من الطرفين ومقتضاه التخيير . اللهم إلا أن يكون احتمال الأهمية فيها أقرب فيتعين عقلا . ثم إن المصنف (ره) لم يتعرض لاحتمال وجوب القضاء هنا ، لأنه على تقدير صرف الماء في التطهير يتحقق العجز الموجب للاجزاء جزما .

(٢) لأن الظاهر من دليل مانعية النجاسة كونها ملحوظة بنحو الطبيعة السارية ، فكل ما يفرض من وجود النجاسة مانع مستقل . فاذا أمكن رفع البعض تعين .

(٣) للأهمية في غير الأخير واحتمالها فيه .

لكن أمكن إزالة العين وجبت (١) . بل إذا كانت محتاجة الى تعدد الغسل ، وتمكن من غسلة واحدة ، فالأحوط عدم تركها ، لأنها توجب (٢) خفة النجاسة إلا أن يستلزم خلاف الاحتياط (٣) من جهة أخرى ، بأن استلزم وصول الغسالة الى المحل الطاهر .

(مسألة ١٠) إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي إلا لرفع الحدث ، أولرفع الخبث من الثوب أوالبدن تعين رفع الخبث (٤) ، ويتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل ، ، والأولى أن يستعمل في إزالة الخبث أولاً ثم التيمم ، ليتحقق عدم الوجدان حينه .

(مسألة ١١) إذا صلى مع النجاسة اضطراراً لايجب عليه الاعادة (٥) بعد التمكن من التطهير . نعم لو حصل التمكن في أثناء الصلاة استأنف في سعة الوقت والأحوط الاتمام والاعادة .

---

(١) كما يستفاد مما ورد من الأمر بنفض الثوب إذا هبت الريح فسفت عليه العذرة — مع أن احتمال الأهمية كاف في الوجوب .

(٢) إن كان الأمر كذلك تعين الغسل مرة . لكن يحتمل أن تكون الغسلة الأولى من قبيل شرط تأثير الغسلة الثانية في الرفع .

(٣) إن كان وصول ماء الغسالة الى المحل الطاهر بنحو ينجسه وإلا بأن كان يمر عليه ويتساقط عنه ، فلا يضر ، ولا يلزم خلاف الاحتياط ، لأن ماء الغسالة لا ينجس ملاقيه إلا بعد الانفصال .

(٤) هذا مما لا إشكال فيه عندهم ، والعمدة فيه أنه يستفاد من الأدلة الدالة على بدلية التيمم عن الوضوء أو الغسل مشروعية البدلية في كل مورد يلزم محذور من الطهارة المائية ، وسيأتي إن شاء الله في مبحث التيمم توضيح ذلك .

(٥) قد عرفت أن هذا يتوقف على جواز البدار لذوي الأعذار ، ولكنه

(مسألة ١٢) إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب إعادتها (١) بعد التمكن من الطاهر .

(مسألة ١٣) إذا سجد على الموضع النجس جهلاً أو نسياناً لا يجب عليه الاعادة (٢) ، وإن كانت أحوط .

خلاف التحقيق فراجع ما تقدم فى المسألة الرابعة ، ولا فرق بين ارتفاع العذر فى الأثناء وبعد الفراغ .

(١) لأن العمدة في دليل اعتبار طهارة المسجد الاجماع ، والمتيقن منه حال الاختيار ، فالمرجع فى حال الاضطرار أصل البراءة ، وعليه فلا مانع من جواز البدار .

(٢) لما تقدم في المسألة السابقة من عدم إطلاق لدليل الشرطية ، والمرجع أصل البراءة . نعم لو بني على ثبوت الاطلاق أشكل وجه الصحة ، لأن الطهارة إذا كانت من شرائط السجود لزم من فواتها فواته ، وحينئذ تكون الصلاة المفروضة فاقدة للركن فتبطل . نعم لو قيل إن الطهارة ليست شرطاً فى السجود بل هي واجب صلاتي فى حال السجود ، أمكنت دعوى الصحة لعموم حديث (لا تعاد الصلاة) بناء على كون المراد من الطهور في المستثنى الطهارة من الحدث لا ما يعم الطهارة من الخبث حتى طهارة المسجد ، ولازم ذلك أن لو سجد على النجس والتفت بعد رفع رأسه من السجدة لا يجب عليه تدارك السجدة ، لفوات المحل الموجب للمضي بحديث (لا تعاد الصلاة) وتحقيق ذلك فى مباحث الخلل .

فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة

وهو أمور :

﴿ الأول ﴾ دم الجروح والقروح ، ما لم تبرأ (١) في الثوب أو البدن ، قليلاً كان (٢) أو كثيراً أمكن الازالة أو التبديل بلا مشقة أم لا (٣) . نعم

فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة

(١) كما في مصححة أبي بصير : « دخلت على أبي جعفر (ع) — وهو يصلي — فقال لي قائدي : إن فى ثوبه دماً ، فلما انصرف (ع) قلت له : إن قائدي أخبرني أن بثوبك دماً . فقال (ع) : إن بي دماميل ، ولست أغسل ثوبي حتى تبرأ » ومرسل سماعة عن أبي عبد الله (ع) : « إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ ، وينقطع الدم » ومن الأخير يظهر أن المراد بالبرء انقطاع الدم انقطاع برء .

(٢) لاطلاق بعض النصوص ، وصريح بعضها ، كصحيح ليث وغيره كما يأتى .

(٣) المذكور في عبارات جماعة تقييد القروح والجروح بالدامية ، أو التي لا ترقأ ، أو اللازمة ، أو السائلة ، أو نحو ذلك ، وتقييد الحكم بالعفو بمشقة الازالة ، بل المنسوب الى الأكثر أو المشهور اعتبار قيدين في العفو (أحدهما) استمرار الدم بنحو لا تكون له فترة تسع الصلاة (وثانيهما) المشقة في التطهير . وكأن الوجه في اعتبار القيد الأول ما فى مرسل سماعة المتقدم من وصف الجرح بالسائل . وصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « عن الرجل تخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي ؟ فقال (ع) : يصلي وإن كانت الدماء

تسيل » ونحوه ما في مستطرفات السرائر ، عن نوادر البزنطي ، عن عبدالله ابن عجلان ، عن أبي جعفر (ع) .

ويشكل بأن الظاهر من التوصيف بالسيلان التوطئة ، لأن يترتب عليه إصابة الدم للثوب الذي هو موضوع الشرطية ، فالشرطية مسوقة لتحقيق الموضوع — مع أنه غير ظاهر فى الاستمرار بحيث لا تكون له فترة تسع الصلاة لصدق كون الجرح سائلا ، ولو مع الفترة المذكورة ، وإلا لكان ظاهراً فيما لا فترة له أصلا ، إذ لا موجب للفرق في الظهور بين الفترة التي تسع والتي لا تسع ويشير الى ما ذكرنا قوله (ع) : « حتى تبرأ وينقطع الدم » فانه لو كان المراد من السائل المستمر بلا فترة كان المناسب جعل الغاية الفترة . وأما صحيح ابن مسلم ونحوه فالقيد فيه مذكور في كلام السائل ، وغاية ما يقتضيه قصور الرواية عن شمول صورة الفترة . نعم لو كان مذكوراً في كلام الامام (ع) أمكن أن يكون له مفهوم يدل على انتفاء الحكم بانتفائه — بناءً على حجية مفهوم القيد — مع أنه خلاف التحقيق . وأما وجه القيد الثاني ، فالظاهر أنه موثق سماعة : « سألته عن الرجل به القرح والجرح ولا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه . قال (ع) : يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم إلا مرة ، فانه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كل ساعة » ورواية ابن مسلم المروية عن مستطرفات السرائر : « ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ، ولا حبس دمها ، يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم أكثر من مرة » .

وفيه أن الظاهر من قوله (ع) في الموثق : « ولا يغسل دمه » أنه معطوف على قوله : « يربطه » ويكون التقدير : « ولا يستطيع أن يغسل دمه » ولكنه ينافيه الأمر بغسل الثوب فى كل يوم مرة ، لامتناع التكليف بغير المستطاع ، فلابد أن تحمل إرادة نفي الاستطاعة على غسل الدم في تمام المدة ،

يعتبر أن يكون (١) مما فيه مشقة نوعية ، فان كان مما لا مشقة في تطهيره أو تبديله

على نحو العموم المجموعي ، فلا ينافي الاستطاعة على الغسل في كل يوم مرة . ويشهد به التعليل بقوله (ع) : « فانه لا يستطيع . . . الخ » فتدل الرواية على العفو عن الدم إذا كان التطهير في مجموع المدة غير مستطاع ، وهذا أجنبي عن اعتبار المشقة في كلامهم ، حتى لو حمل نفي الاستطاعة على المشقة ، لأن المشقة في تمام المدة غير ما يظهر من المشقة في كلامهم التي هي المشقة في كل وقت من أوقات الابتلاء مع قطع النظر عن غيره .

وأما رواية ابن مسلم فلا دلالة لها على اعتبار المشقة بوجه . نعم لو قيل بثبوت مفهوم الوصف دلت على اختصاص العفو بصورة عدم إمكان ربط الجرح وحبس دمه من دون فرق بين صورة المشقة في التطهير وغيرها ، وهذا شيء لا يقول به أحد ، وكأنه لذلك كان المحكي عن جامع المقاصد ، وحاشية الشرائع والمسالك ، والروضة ، والمدارك ، وغيرها عدم اعتبار المشقة ، وعن غيرهم عدم اعتبار الاستمرار وانتفاء الفترة أيضاً ، بل من المحتمل قريباً أن يكون المراد من السيلان في كلام جماعة ما يقابل الانقطاع للبرء ، عملا باطلاق غير واحد من النصوص ، كرواية أبي بصير المتقدمة ، وصحيح ليث المرادي : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل تكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوءة دماً وقيحاً ، وثيابه بمنزلة جلده . فقال (ع) : يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولاشيء عليه » وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي . فقال (ع) : دعه فلا يضرك أن لا تغسله » وموثق عمار عن أبي عبدالله (ع) : « سألته عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلاة . قال (ع) : يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض ولا يقطع الصلاة » .

(١) كأنه للتعليل المتقدم في موثق سماعة . لكن ظهر كون المحذور

على نوع الناس ، فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب . وكذا يعتبر أن يكون الجرح مما يعتد به (١) وله ثبات واستقرار ، فالجروح الجزئية يجب تطهير دمها ولا يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس (٢) . نعم يجب شدّه (٣) إذا كان في موضع يتعارف

الموجب للعفو تكرار الغسل في كل يوم ، فان أريد من المشقة النوعية هذا المعنى فهو ، ويكون المدار في العفو وعدمه لزوم التكرار وعدمه ، وإلا فلا دليل عليه . ثم إن وجه توقف المصنف (ره) عن الجزم باعتبار المشقة بالمعنى المذكور احتمال أن يكون التعليل المذكور من قبيل الحكمة ، لكنه خلاف الظاهر ، أو احتمال كونه تعليلا لخصوص الحكم فى مورد السؤال ، فلا ينافي ثبوته فى غيره لوجه آخر ، وهذا غير بعيد في أمثاله مما كان ظاهراً فى تطبيق الكبرى على المورد ، لا تعليل حكمه . وقد ذكرنا في مبحث قضاء المغمى عليه فرقاً بين التعليل بمثل (لأنه كذا) وبين قوله : (فانه كذا) وأن الأول ظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه دون الثانى . فتأمل جيداً .

(١) لقصور الاطلاقات عن شمول غيره . لكن التعليل فى الموثق لاقصور فيه ، فاجراء الحكم فيه في محله .

(٢) لاطلاق الأدلة .

(٣) كما عن بعض اقتصاراً على المتيقن من النصوص ، وللانصراف الى المتعارف ، ولمفهوم رواية ابن مسلم المروية في المستطرفات ، وللتعليل في موثق سماعة . ويشكل بأن الأول إنما يجوز إذا لم يكن إطلاق يقتضي العموم ، وإلا تعين العمل عليه ، والانصراف المعتد به ممنوع . ولو بني عليه لوجب الاقتصار على المتعارف في الجرح ، وفي سببه ، وفي علاجه ، وفي منعه عن التنجيس ، وغير ذلك من الجهات المتعارفة ، ولم يلتزم به المصنف (ره) ولا غيره في بعضها ، ومفهوم الوصف غير ثابت ، ولا سيما فى مثل المقام مما أمكن أن يكون مسوقاً

شده ، ولا يختص العفو بما في محل الجرح ، فلو تعدى عن البدن الى اللباس أو الى أطراف المحل كان معفواً . لكن بالمقدار المتعارف (١) في مثل ذلك الجرح ، ويختلف ذلك باختلافها من حيث الكبر والصغر ، ومن حيث المحل ، فقد يكون في محل لازمه بحسب المتعارف التعدي الى الأطراف كثيراً ، أو في محل لا يمكن شده ، فالمناط المتعارف بحسب ذلك الجرح .

(مسألة ١) كما يعفى عن دم الجروح ، كذا يعفى عن القيح (٢) المتنجس الخارج معه ، والدواء المتنجس (٣) الموضوع عليه ، والعرق المتصل به في المتعارف ،

لتنقيح الموضوع ، والتعليل لو دل فانما يدل على انتفاء العفو إذا لم يلزم تكرار الغسل من عدم العفو في مورده ، وهو فرض الاضطرار الى سراية الدم ، ولا يقتضي المنع عن السراية ، ولذا لم يجب المنع عن التنجيس ، فلو قال : « الخمر حرام لأنها مسكرة » دل على حلية الخمر غير المسكرة ، لا حلية كل ما ليس بمسكر .

(١) قد عرفت أن التعارف لا يوجب الانصراف المعتد به في رفع اليد عن الاطلاق ، بل العموم ظاهر موثق عمار المتقدم .

(٢) كما هو صريح صحيحي ليث وعبد الرحمن المتقدمين ، وظاهر غيرهما .

(٣) لتعارف الابتلاء به ، مع إهمال النصوص لبيان حكمه الدال على العفو . اللهم إلا أن يقال : يمكن أن يكون عدم التعرض لحكمه للاتكال على القواعد المانعة عنه . اللهم إلا أن يقال : لما لم تنفك عنه غالب الجروح التي لا ترقأ ويستمر سيلان الدم منها ، كما هو مورد النصوص ، فلو لم يُعف عنه لزم أن يكون العفو عن الدم اقتضائياً ، أو محمولاً على غير الغالب ، وكلاهما خلاف الظاهر . وكذا الكلام في الدواء الموضوع على القروح ، وفي العرق الذي لا ينفك عنه المقروح والمجروح غالباً في كثير من البلاد الذي هو مورد النصوص وحملها على الشتاء دون الصيف بعيد في الغاية .

أما الرطوبة الخارجية إذا وصلت اليه وتعدت الى الأطراف فالعفو عنها مشكل(١) فيجب غسلها إذا لم يكن فيه حرج .

(مسألة ٢) إذا تلوثت يده في مقام العلاج يجب غسلها ، ولا عفو ، كما أنه كذلك إذا كان الجرح مما لا يتعدى ، فتلوثت أطرافه بالمسح عليها بيده ، أو بالخرقة الملوثتين على خلاف المتعارف .

(مسألة ٣) يعفى عن دم البواسير (٢) خارجة كانت أو داخلة ، وكذا كل قرح أو جرح باطني خرج دمه الى الظاهر .

(مسألة ٤) لا يعفى عن دم الرعاف (٣) ولا يكون من الجروح .

(مسألة ٥) يستحب لصاحب القروح (٤) والجروح أن يغسل ثوبه من دمهما كل يوم مرة .

---

(١) بل مقتضى عموم المنع عن النجاسة عدم العفو .

(٢) عموم الحكم للجروح الباطنة غير ظاهر ، فان إطلاق لفظ الجرح ظاهر في الجرح الظاهر ، والجرح الباطن يحتاج الى التقييد بالباطن ، ولا يفهم من قول القائل : زيد فيه جرح أو قرح إلا الجرح والقرح الظاهران ، ولا يتوهم عموم الأدلة للدم الخارج من الصدر ، أو المعدة ، أو دم الاستحاضة ، أو نحوها مما يكون من الجروح أوالقروح الباطنية — مع أن في دخول البواسير فى القرح إشكالا ، فانها منابع للدم . فتأمل .

(٣) للأخبار الكثيرة الآمرة بالتطهير منه إذا حدث في أثناء الصلاة ، وبقطعها إن لم يمكن ، ولصحيح زرارة الطويل وغيره — مضافا الى قصور نصوص العفو عن شموله .

(٤) على المشهور بين من تعرض له ، بل لم يحك الخلاف فيه ، لموثق سماعة ورواية ابن مسلم المتقدمين المحمولين على الاستحباب ، بقرينة غيرهما من

(مسألة ٦) إذا شك في دم أنه من الجروح أوالقروح أم لا ، فالأحوط عدم العفو عنه (١) .

(مسألة ٧) إذا كانت القروح أو الجروح المتعددة متقاربة ، بحيث تعد جرحاً واحداً عرفاً ، جرى عليه حكم الواحد فلو برىء بعضها لم يجب غسله ، بل معفو عنه حتى يبرأ الجميع ، وإن كانت متباعدة لا يصدق عليها الوحدة العرفية ، فلكل حكم نفسه فلو برىء البعض وجب غسله ، ولا يعفى عنه (٢) الى أن يبرأ الجميع .

النصوص التي هي ما بين ناف له مطلقاً ، أو الى أن يبرأ ، فانها — ولا سيما الثاني منها — مما يأبى التصرف فيه بالتقييد بالغسل أكثر من مرة في اليوم ، كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر ضعف ما في الحدائق من الميل الى الوجوب ، أخذاً بظاهر الروايتين .

(١) وجزم به بعضهم ، لأصالة عدم كون الدم من الجروح أوالقروح ، بناءً على ما هو الظاهر من أن نفي عنوان الخاص بالأصل ، يكفي فى ثبوت حكم العام له ، وجزم بعضهم بالعفو ، وكأنه لأن الأصل المذكور من قبيل الأصل الجاري فى العدم الأزلي الممنوع حجيته عندجماعة من المحققين ، كما تقدم التعرض لذلك فى الشك فى وجود المادة ، ولما كانت الشبهة مصداقية لا يجوز الرجوع فيها الى العام ، كان المرجع أصل البراءة من المانعية (وفيه) أن كون الدم من جرح أو قرح ليس من عوارض الوجود حال حدوثه ، بل من عوارضه حال بقائه ، فان الدم الموجود في بدن الانسان إن خرج من الجرح أو القرح كان دم الجرح أوالقرح المعفو عنه ، وإلا فلا . فأصالة عدم الخروج من الجرح أو القرح بلا مانع ، وكأنه لعدم وضوح ما ذكرنا فى نظرالمصنف توقف عن الجزم .

(٢) لكن مقتضي صحيحة أبي بصير العفو عن الجميع حتى يبرأ الجميع .

﴿ الثاني ﴾ مما يعفى عنه في الصلاة الدم الأقل من الدرهم (١) ، سواء كان

(١) دون ما يساويه على المشهور ، وعن الخلاف الاجماع عليه ، وعن كشف الحق نسبته الى الامامية (رض) ويدل عليه صحيح ابن أبي يعفور: « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى أيعيد صلاته ؟ قال (ع) : يغسله ولا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة » ونحوه مرسل جميل ، وفى صحيح إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (ع) : « قال في الدم يكون في الثوب : إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة ، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلاته » وتقريب الاستدلال به أن عدم ذكر المساوي إما أن يكون إهمالاً لبيان حكمه ، أو لاستفادته من مفهوم الشرطية الأولى أو لاستفادته من مفهوم الشرطية الثانية ، والأول خلاف ظاهر الجواب عن السؤال ، وإذا دار الأمر بين الثاني — بحمل الشرطية الثانية على كونها تصريحاً بمفهوم الأولى — وبين الثالث — بحمل الشرطية الأولى على كونها تصريحاً بمفهوم الثانية — يتعين الثاني ، لأنه أقرب من الثالث ، لأن ترتيب البيان على حسب ترتيب الذكر أولى من عكسه . ثم إنه لو لم يتم هذا التقريب فالرواية تكون مجملة ، والعمل على غيرها متعين . وعن المراسم العفو عن المساوي ، ونسب الى الانتصار أيضاً . لكن عبارته توافق المشهور . ويشهد للعفو صحيح ابن مسلم : « قلت له : الدم يكون فى الثوب علي وأنا في الصلاة . قال (ع) : إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل فى غيره ، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم ، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم تره ، وإذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلاة

في البدن أو اللباس (١) من نفسه أو غيره (٢) ، عدا الدماء الثلاثة (٣) من الحيض

كثيرة فأعد ما صليت فيه » فانه يدل عليه بالمفهوم أو المنطوق فى الفقرات الثلاث . والجمع بينها بالتخصيص ، بحمل ما لم يزد على ما دون الدرهم ، أو كون المراد منه درهما فما زاد ، نظير قوله تعالى : « فان كن نساء فوق اثنتين . . . » الآية أو بغير ذلك ، بعيد عن مقام الجمع العرفي بين الأخبار الواردة فى مقام التحديد جوازاً أو منعاً ، فلا بد من المصير الى أحكام التعارض ، والترجيح يقتضي الاخذ بأخبار المنع لتعددها ، وموافقتها لعموم المنع .

(١) اللباس مورد النصوص . لكن يجب إلحاق البدن به للاجماع المحكي عليه عن الانتصار ، والتحرير ، والتذكرة ، وكشف الالتباس ، وبعض نسخ الخلاف ، بل وإطلاق معقد الاجماع على العفو المحكي عن المعتبر ، والمختلف والمنتهى ، والدروس ، والمدارك ، والدلائل ، والذخيرة . ولعل الاقتصار على الثوب فى جملة من كتب الصدوق والشيخ وغيرهما كان تبعاً للنصوص ، أو من باب المثال . وأما الاستدلال عليه برواية المثنى بن عبد السلام عن أبي عبدالله عليه السلام : « إني حككت جلدي فخرج منه دم . قال (ع) : إن اجتمع قدر الحمصة فاغسله وإلا فلا » فضعيف ، لقصور دلالتها على ذلك ، على أن سندها لا يخلو عن إشكال .

(٢) لاطلاق النصوص .

(٣) للاجماع المحكي نقله عن جماعة ، صريحاً وظاهراً فى الأول ، ولرواية أبي بصير : « لا تعاد الصلاة من دم تبصره إلا دم الحيض ، فان قليله و كثيره فى الثوب إن رآه ، وإن لم يره سواء » بناءً على ظهور القليل فيما دون الدرهم — كما هو الظاهر — بملاحظة ظهوره فى خصوصية لدم الحيض ، لا أنه مطلق كي يمكن تقييده بالدرهم فما زاد . ثم إنه لو منع الظهور المذكور كان بينه وبين

والنفاس والاستحاضة ، أو من نجس العين (١) ، أو الميتة (٢) ، بل أو غير المأكول (٣)

إطلاق العفو عما دون الدرهم عموم من وجه ، وبعد التعارض يرجع الى عموم المنع عن الدم ﴿ ودعوى ﴾ أن الرواية موقوفة لم يروها أبو بصير عن المعصوم (ع) ﴿ مدفوعة ﴾ بأن ذكرها فى الكافي والتهذيب مما يأبى ذلك ، كما تقدم فى نظيره . وأما وجه الحكم فى الأخيرين ، فاستدل عليه بما دل على أن النفاس حيض ، وبما دل على لزوم تبديل القطنة ﴿ لكن الأول ﴾ لم يثبت كونه رواية معتبرة — مع أنه غير ظاهر فى وروده مورد التنزيل الموجب لثبوت الأحكام ﴿ والثاني ﴾ لم يكن بناؤهم على التعدي من مورده الى موضع القطنة ، فكيف يتعدى عن مورده الى المقام ؟ . فتأمل . وأضعف من ذلك الاستدلال عليه في الذكرى بأن أصل النفاس حيض ، والاستحاضة مشتقة منه ، وبتساويهما فى إيجاب الغسل ، وهو يشعر بالتغليظ . فالعمدة فيه ظاهر الاجماع المحكي عن جماعة .

(١) كما ذكره جماعة ، لأن أدلة العفو إنما دلت على العفو عن النجاسة الدموية ، لا عن النجاسة من حيث كونه من نجس العين ، فيرجع من هذه الجهة الى عموم المنع ، وقد عرفت فى مبحث نجاسة المتنجس أن مقتضى القاعدة الالتزام باجتماع نجاستين في محل واحد ، ولا دليل على امتناعه — مضافاً الى كونه مما لا يؤكل لحمه ، فيدخل تحت ما دل على مانعية ما لا يؤكل لحمه ، ولو لم يكن نجساً ولادماً . هذا وعن الحلي أنه أنكر هذا الاستثناء كل الانكار ، وادعى أنه خلاف مذهب الامامية (رض) وكأنه أخذه من عدم تعرض القدماء له ، لكن الظاهر أن كلامهم كالنصوص مسوق للعفو عن الدم من حيث هو لا غير فراجع

(٢) لما تقدم في نجس العين .

(٣) لما تقدم أيضاً في نجس العين .

مما عدا الانسان (١) على الأحوط ، بل لا يخلو عن قوة ، وإذا كان متفرقاً في البدن أو اللباس أو فيهما ، وكان المجموع بقدر الدرهم ، فالأحوط عدم العفو (٢) ، والمناط سعة الدرهم (٣) لا وزنه ، وحدّه سعة أخمص الراحة (٤) .

---

(١) لاستثناء الانسان عن حكم ما لا يؤكل لحمه ، كما سيأتي في محله إن شاء الله .

(٢) وجزم بالعدم جماعة ، وعن كشف الالتباس نسبته الى المشهور ، لأن الظاهر من قوله (ع) : « مجتمعاً » في صحيح ابن أبي يعفور ، ومرسل جميل المتقدمين ، كونه حالا من الضمير في (كان) والمعنى : إلا أن يكون الدم في حال كونه مجتمعاً مقدار الدرهم . ولو بني على إجماله كفى إطلاق صحيح ابن مسلم واسماعيل الجعفي المتقدمين ، أو عموم المنع عن الصلاة فى الدم . وعن جماعة العفو عنه ، بل فى الذكرى نسبته الى المشهور ، بدعوى ظهور قوله (ع) : « مجتمعاً » فى الصحيح والمرسل ، كونه خبراً ثانياً في الصحيح ، وأولا في المرسل ، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً ، فالشرط فى عدم العفو أمران الاجتماع وكونه مقدار الدرهم ﴿ وفيه ﴾ أن الظاهر وإن كان ذلك في نفسه ، إلا أن استثناءه ، مما كان فى الثوب متفرقاً شبه النضح فى الصحيح وتقييداً لما كان نقطاً في الثوب ، يقتضي كون الاستثناء منقطعاً ، أو يكون تقييداً بأمر أجنبي ، وهو خلاف الظاهر جداً ، فيتعين حمله على كونه حالا لا خبراً ، ولا أقل من الاجمال الموجب للرجوع الى إطلاق صحيح ابن مسلم ، أو عموم المنع من الدم كما عرفت .

(٣) بلا خلاف كما عن لوامع النراقي ، لأن الظاهر من التقدير ذلك .

(٤) المحكي عن المتقدمين تفسير الدرهم المعفو عما دونه بالوافي ، وعن الانتصار والخلاف والغنية الاجماع عليه ، وعن كثير تفسيره بالبغلي ، وعن كشف الحق نسبته الى الامامية ، وعن بعض الأساطين فى شرحه أن كون الدرهم

هو البغلي من العلميات ، والاجماعات عليه لا تحصر ، وهو إما بفتح الباء والغين المعجمة وتشديد اللام — كما نسب الى المتأخرين — وأنه الذي سُمع من الشيوخ — كما عن المهذّب البارع — وإما باسكان الغين وتخفيف اللام — كما عن جماعة التصريح به — والظاهر رجوع التفسيرين الى أمر واحد . ويشهد به — مضافا الى دعوى الاجماع من كل من الطرفين على ما فسره به — عدم تعرضهم للخلاف فى التفسير ، بل عن بعض دعوى الاتفاق على الاتحاد . ولذا قال في المعتبر : « والدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ، وسمي البغلي نسبة الى قرية بالجامعين » وفى الذكرى : « عفي عن الدم في الثوب والبدن عما نقص عن سعة الدرهم الوافي ، وهو البغلي باسكان الغين ، وهو منسوب الى رأس البغل ضربه الثاني فى ولايته بسكة كسروية ، وزنه ثمانية دوانيق و (البغلية) كانت تسمى قبل الاسلام (الكسروية) فحدث لها هذا الاسم فى الاسلام . . . » الخ كلامه . نعم في السرائر — بعد أن فسر الدرهم بالوافي المضروب من درهم وثلث — قال : « وبعضهم يقولون دون الدرهم البغلي . . . الخ » لكن حكاية ذلك بعد كلامه المتقدم يدل على تضعيفه ، ويحتمل أن يكون مقصوده ذكر اختلاف العبارة لا اختلاف المراد (يعني أن المعفو عنه بعضهم يعبّر عنه بما دون الدرهم الوافي وبعضهم يعبر بما دون الدرهم البغلي) .

وبالجملة رجوع التفسيرين الى أمر واحد مما لا ينبغي الاشكال فيه ، وإنما الاشكال فى وجه حمل الدرهم المذكور فى النصوص على ذلك ، مع اختلاف الدراهم . بل مقتضى ما ذكروه : من هجر الدرهم المذكور في زمن عبد الملك حيث اتخذ الدرهم المتوسط بين الوافي والطبري الذي هو أربعة دوانيق ، فجعل وزنه ستة دوانيق ، واستقر أمر الاسلام عليه وجوب حمل الدرهم المذكور في الروايات عن الصادقين (ع) — المتأخر زمنهما عن زمن عبد الملك — على ما كان وزنه

ستة دوانيق ، لأنه الشائع والشياع قرينة الحمل عليه ، إذ الدرهم المذكور ليس من قبيل المطلق الصالح للانطباق على كل فرد ، لأن وروده مورد التحديد ينافي ذلك ، لامتناع التحديد بما كان صالحاً للانطباق على القليل والكثير ، كما لا يخفى .

ومن الغريب ما استوضحه في (مصباح الفقيه) : من أن موضوع المانعية إن كان مازاد على الدرهم — كما في صحيح ابن مسلم — فالعبرة في عدم العفو بالزيادة عن جنسها على الاطلاق ، فلا تضر زيادته عن بعض المصاديق دون بعض ، وإن كان الدرهم فما زاد ، فالعبرة بالعفو عما نقص عن جميع الأفراد فلا يجدي نقصانه عن بعض مصاديقه . انتهى . وبالجملة لا ينبغي التأمل في إرادة التقدير بدرهم معين ، والشياع قرينة على التقدير بالشائع ، فاذن العمدة في تعيين الوافي المسمى بالبغلي هو الاجماع .

ثم إن في سعة الدرهم — المحمول عليه التقدير — خلافاً ، فالمحكي عن أكثر عبارات الأصحاب تحديدها بأخمص الراحة . وعن المناهج السوية : أنه الأشهر . بل لا يعرف قول بخلافه ، لأن التحديد الآتي المحكي عن الاسكافي ليس تحديداً للدرهم البغلي الوافي ، وإنما هو تحديد للدرهم المعفو عن مقداره . وكذلك التحديدان الآخران كما يظهر ذلك من محكي عباراتهم جميعاً فراجعها ، فلم يعرف تحديد للدرهم الوافي إلا بذلك .

لكن الاشكال في مأخذ هذا التحديد ، ولم أجد له أثراً في كلام أحد ممن تتبعت كلماتهم . نعم في السرائر : « إن الدرهم البغلي منسوب الى مدينة قديمة من (بابل) يقال لها (بغل) متصلة ببلد الجامعين ، يجد فيها الحفرة دراهم واسعة ، وأنه شاهد واحداً منها فوجده يقرب من سعة أخمص الراحة » .

والذي يظهر من كلمات جماعة أن التقدير المشهور كان اعتماداً على شهادته (ره)

لكن كان المناسب أن يجعل التقدير المشهور قريباً من أخمص الراحة لا مساوياً لها — مع أن الاعتماد على شهادته لا يخلو من إشكال ، لاختلافهم فى وجه نسبة البغلي — كما تقدم عن الذكرى — وحكى فى السرائر قولاً بأنه منسوب الى رجل من كبار أهل الكوفة يسمى (ابن أبي البغل) ضربه للثاني فى أيام خلافته وردَّه بأن الدرهم البغلي موجود قبل الاسلام ، وقبل الكوفة . لكن تقدم فى الذكرى أن التسمية إسلامية ، وأنها قبل الاسلام كانت تسمى (كسروية) وفي مجمع البحرين : أنه منسوب الى ملك يسمى (رأس البغل) . ومع هذا الاختلاف كيف يحصل الوثوق بشهادته ؟! ولا سيما بعد ملاحظة ما فى المعتبر ، فانه بعد كلامه السابق قال : « وقال ابن أبي عقيل : ما كان سعة الدينار . وقال ابن الجنيد : ما كان سعته سعة العقد الأعلى من الابهام . والكل متقارب » فان أخمص الراحة يبعد عن العقد الأعلى من الابهام كثيراً ، فلا بد أن يكون الدرهم الوافي أقل من سعة أخمص الراحة ، وإن كان هذا الاشكال وارداً أيضاً فى تقدير الدينار ، فان الدينار الذي شاهدته أقل من ذلك كثيراً ، لأنه بقدر الفلس العراقي المسكوك فى هذا العصر ، الذي يساوي نصف عقد الابهام تقريباً فكيف يكون مقاربا لعقد الابهام ؟! فكأن المراد من التقارب ما يشمل مثل هذا التفاوت .

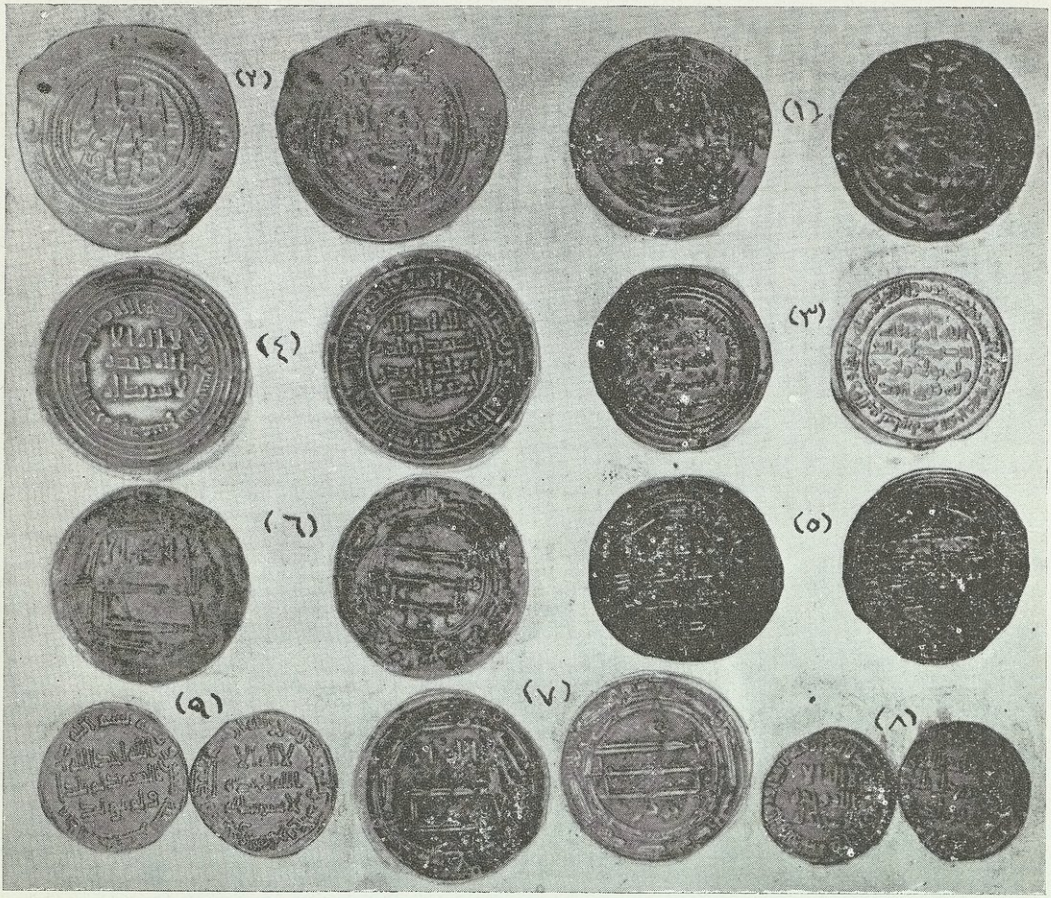
وقد أطلعني بعض من يقتني الآثار القديمة القيمة — مع خبرة كاملة ، واطلاع وافر — على خمسة دراهم قديمة إسلامية ، ودرهمين غير إسلاميين قد كُتب فى واحد من الدراهم الاسلامية فى دائرة أحد وجهيه : « بسم الله ضرب هذا الدرهم بالبصرة في سنة ثمانين » وفي وسطه : « لا آله إلا الله وحده لا شريك له » وفي دائرة وجهه الآخر : « محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » وفي وسطه : « الله أحد الله

الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » وكتب في آخر منها : « بسم الله ضرب هذا الدرهم بدمشق سنة تسع وثمانين » وتمام ما كتب فى الدرهم السابق . وكتب فى ثالث منها في دائرة أحد وجهيه : « بسم الله ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة مائة » وتمام ما كتب على وجهي الدرهمين السابقين . وكتب فى رابع منها فى دائرة أحد وجهيه : « بسم الله ضرب هـذا الدرهم بالكوفة سنة إحدى وأربعين ومائة » وعلى وسطه : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له » وعلى دائرة وجهه الآخر : « محمد رسول الله » وكتب فى الخامس منها فى دائرة أحد وجهيه : « بسم الله ضرب هـذا الدرهم بمدينة السلام سنة أربع وسبعين ومائة » وتمام ما كتب على الدرهم الرابع كل ذلك بالخط الكوفي .

كما أطلعني على دينارين اسلاميين قد كتب بالكوفي أيضاً فى أحدهما في دائرة أحد وجهيه : « بسم الله ضرب هذا الدينار سنة تسع وسبعين » وعلى وسطه : « الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد » وعلى دائرة وجهه الآخر : « محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله » وعلى وسطه : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له » وكتب في الآخر في دائرة أحد وجهيه : « بسم الله ضرب هذا الدينار سنة ثلاثين ومائة » وتمام ما كتب على الدينار السابق

ثم إن الدراهم الأربعة — عدا ما ضرب فى البصرة بتاريخ سنة مائة — لا يظهر تفاوتها بحسب المساحة إلا بالمداقة بمقدار يسير — كما ترى صورها في الصفحة المقابلة — وما ضرب في سنة مائة يزيد عليها مساحة بقليل — كما ترى صورته — وقد كان وزن الأول ومثله الأخير أربع عشرة حبة ، التي يساوي الأربع والعشرون منها مثقالاً صيرفياً ، والثلاثة الأخرى وزن كل واحد منها خمس عشرة حبة .

أما الدرهمان غير الاسلاميين فوزن أحدهما ثلاث عشرة حبة ، ونصف



(١) الدرهم غير الاسلامى المضروب فى **نهاوند** سنة ٥٩٨ م قطره ٢٧ (مم)

(٢) الدرهم غير الاسلامى (**الوافي**) المضروب فى **الري** سنة ٦٢٥ م ٠ قطره ٣٠ (مم)

(٣) الدرهم الاسلامى المضروب فى **البصرة** سنة ٨٠ هـ ٠ قطره ٢٥/٥ (مم)

(٤) الدرهم الاسلامى المضروب فى **دمشق** سنة ٨٩ هـ ٠ قطره ٢٨/٥ (مم)

(٥) الدرهم الاسلامى المضروب فى **البصرة** سنة ١٠٠ هـ ٠ قطره ٢٦ (مم)

(٦) الدرهم الاسلامى المضروب فى **الكوفة** سنة ١٤١ هـ ٠ قطره ٢٦/٥ (مم)

(٧) الدرهم الاسلامى المضروب فى **مدينة السلام** سنة ١٧٤ هـ ٠ قطره ٢٦/٨ (مم)

(٨) **الدينار** الاسلامى المضروب سنة ٧٩ هـ ٠ قطره ١٧/٥ (مم)

(٩) **الدينار** الاسلامى المضروب سنة ١٣٠ هـ ٠ قطره ٢٠ (مم)

ولما حده بعضهم (١) بسعة عقد الابهام من اليد وآخر بعقد الوسطى وآخر بعقد السبابة فالأحوط الاقتصار على الأقل (٢) وهو الأخير .

(مسألة ١) إذا تفشى من أحد طرفي الثوب الى الآخر فدم واحد (٣) ،

حبة تقريباً ، وهو يساوى الدرهم المضروب سنة مائة مساحة ، أو يزيد عليه يسيراً . وقد ذكر الخبير المذكور — وفقه الله تعالى — أنه المسمى بالطبري . لكن ينافيه ما ذكره الجماعة — قدس سرهم — من أن الطبري وزنه ثلثا المضروب في سنة ثمانين . ووزن الآخر منهما تسع عشرة حبة ، ومساحته تزيد على مساحة هذين الدرهمين الأخيرين بمقدار العشر أو أكثر ، وهو المسمى بالوافي والبغلي — على ما ادعاه الخبير المذكور — وهو قريب لزيادته على الدراهم المتقدمة أجمع مساحةً ووزناً ، ولا يقدح فيه عدم المطابقة لما ذكروه في الوزن بحسب المداقة ، لامكان أن يكون هذا التفاوت طارئاً من كثرة الاستعمال ، أو عدم الاتقان في الموازين . والله سبحانه العالم .

(١) قد تقدمت حكاية هذا التحديد عن الاسكافي ، كما تقدم أنه ليس غرضه تحديد الدرهم البغلي أو الوافي ، وإنما غرضه تحديد الدرهم المعفو عنه ، وكذلك التحديدان الآخران ، والقائل بهما غير معروف — كما اعترف بذلك جماعة — والتفاوت بينهما يسير جداً .

(٢) لا ريب أنه مع إجمال التقدير يقتصر على القدر المتيقن في الخروج عن عموم مانعية الدم — كما هو الشأن في العام المخصص بالمخصص المجمل — لكن عرفت ما يمكن الركون اليه في تقريب القول المشهور .

(٣) كما هو الأشهر . وعن الذكرى والبيان : أنه إثنان . وربما يفصل بين الصفيق فالثاني ، والرقيق فالأول . والمراد من الوحدة في كلامهم ليس وحدة الوجود ، إذ لا مجال لتوهم كون الدم المتفشي الى الجانب الآخر وجودين

والمناط في ملاحظة الدرهم أوسع الطرفين (١) . نعم لو كان الثوب طبقات فتفشى من طبقة الى أخرى ، فالظاهر التعدد (٢) ، وإن كانتا من قبيل الظهارة والبطانة ، كما أنه لو وصل الى الطرف الآخر دم آخر لا بالتفشي ، يحكم عليه بالتعدد (٣) ، وإن لم يكن طبقتين .

(مسألة ٢) الدم الأقل إذا وصل اليه رطوبة من الخارج ، فصار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد ،

بل المراد أن ظاهر نصوص التقدير ملاحظة السطح الظاهر ، فاذا تفشى كان له سطحان ظاهران ، فيكون مجموعها ملحوظاً للتقدير المعفو عنه ، فاذا زاد عن ذلك لم يكن موضوعاً للعفو ، ولكنه مشكل ، إذ الدم لا بد أن يكون له سطوح متعددة ، غاية الأمر قد يظهر السطح على ظاهر الثوب ، وقد لا يظهر فيكون فى عمقه ، وهذا المقدار من الفرق لا يوجب الفرق فى الحكم . فاذاً الأول أقوى .

(١) للاطلاق ، وتأمل فيه في الجواهر . وكأنه لاحتمال الانصراف الى الوجه الملاقي له أولاً ، ولكنه ممنوع .

(٢) هذا يتم مع انفصال الطبقات بعضها عن بعض الموجب لتعددها عرفاً ، إذ لا أقل من الشك فى شمول أدلة العفو له ، الموجب للرجوع الى عموم المنع ، أما مع الاتصال كالملبّد ، فلا يبعد عدم الضم ، للاطلاق .

(٣) لظهور النص فى وجوب ملاحظة المجموع في مثله ، لصدق أن فيه نقط الدم المذكور فى صحيحة ابن أبي يعفور ، لا أقل من الشك الموجب للرجوع الى عموم المنع . نعم يشكل ذلك لو تفشى الى الجانب الآخر ثم وقع عليه من الجانب الآخر دم آخر ، فان المتفشي بعد ما كان محكوماً بأنه دم واحد فاذا وقع عليه دم آخر يكون من قبيل وقوع الدم على الدم الذي لا يوجب التعدد فتأمل

لا إشكال في عدم العفو عنه (١) ، وإن لم يبلغ الدرهم ، فان لم يتنجس بها شيء من المحل — بأن لم تتعد عن محل الدم — فالظاهر بقاء العفو (٢) ، وإن تعدى عنه ولكن لم يكن المجموع بقدر الدرهم ، ففيه إشكال ، والأحوط عدم العفو .

(مسألة ٣) إذا علم كون الدم أقل من الدرهم ، وشك في أنه من المستثنيات أم لا ، يبني على العفو (٣) ، وأما إذا شك في أنه بقدر الدرهم ، أو أقل

---

(١) لأنه إما غير معفو عن الرطوبة ، وإن كانت دون الدرهم ، لاختصاص أدلة العفو بالدم ، وإما لأنها بحكم الدم لا يعفى عنها مع مساواة المجموع للدرهم ، لكن استظهر من قول الشهيد فى الذكرى : « وإن أصابه مائع طاهر فالعفو قوي » عدم اعتبار النصاب في المتنجس بالدم . اللهم إلا أن يكون نظره الى الحكم في الجملة .

(٢) يشكل العفو ، من جهة أن الرطوبة النجسة لما لم تكن بحكم الدم في العفو فالصلاة معها صلاة في النجس ، وإن لم يتنجس بها الثوب . نعم لو قلنا بالعفو عما تنجس بالدم — كما عن الذكرى وروض الجنان والمعالم والمدارك ، لأن الفرع لا يزيد على أصله — كان العفو عنها في الفرض فى محله ، لكن القاعدة المذكورة لا دليل عليها ، فعدم العفو — كما عن المنتهى والبيان والذخيرة وغيرها — فى محله ، ومن ذلك تعرف الوجه في قوله (ره) — في صورة التعدي — : « والأحوط عدم العفو » فانه الأقوى ، لتنجس الثوب بها ، فصدق الصلاة في النجس حينئذ ظاهر .

(٣) كما عن الدروس والموجز وشرحه ، وغيرها . بل قيل : « إن عليه بناء الفقهاء » لا لعموم العفو عما دون الدرهم ، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية — والتحقيق عدم جوازه — بل (إما) لأصالة عدم كون الدم من غير المعفو عنه ، دم حيض أو نفاس أو غيرهما — بناءً على صحة جريان الأصل في

العدم الأزلي كما تقدم في المياه — فاذا ثبت أنه ليس بحيض مثلاً ثبت العفو عنه لأن موضوعه الدم الذي ليس بحيض ، فيثبت الموضوع - وهو الدم - بالوجدان ووصفه بالأصل ، وقد عرفت أن الجمع بين الخاص والعام يقتضي — عرفاً — كون موضوع حكم العام عنوان العام الذي ليس بخاص . (وإما) لأصالة البراءة عن مانعية الدم المشكوك المانعية ﴿ ودعوى ﴾ أن المرجع في مشكوك الحيضية أو النفاسية — مثلا — عموم مانعية الدم الحاكم على أصالة البراءة ، أوالوارد عليها « مندفعة » بأن عموم المنع مخصص بعموم العفو عما دون الدرهم ، مما لم يكن حيضاً أو نفاساً — مثلا — فان بني على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، كان المرجع عموم العفو ، لأنه أخص من عموم المنع عن الدم ، وإن لم يبن على ذلك ، لا يجوز الرجوع الى كل واحد منهما ، بل يرجع الى الأصل المقتضي للبراءة .

ثم إنه يختص الدم المشكوك كونه من نجس العين ، أو من محرم الأكل بأصل موضوعي غير ما ذكر ، وهو أصالة الطهارة أو الحل في حيوانه ، فيثبت أنه دم حيوان طاهر أو محلل الأكل ، لكنه يختص ذلك بما إذا لم يكن الحيوان مرددا بين فردين أحدهما معلوم النجاسة أو الحرمة ، والثاني معلوم الطهارة أو الحل ، وإلا امتنع جريان الأصل ، لما ذكرنا غير مرة من عدم جريان الاصل في الفرد المردد ، بل قد يستشكل في جريان أصالة الحل المذكورة ، بأن حلية الحيوان المأخوذة شرطاً في صحة الصلاة في بعض أجزائه هي الحلية الواقعية ، ولا يجدي في إحرازها أصالة الحل الثابتة حال الشك ، فان مفادها مجرد الترخيص الظاهري بلا نظر الى إثبات آثار الحلية الواقعية كما ذكره استاذنا الأعظم (ره) ، لكنه يندفع بأنه خلاف ظاهر دليل أصالة الحل ، فان ظاهره إثبات الحلية المشكوكة حال الشك ، وليس الحلية المشكوكة إلا الحلية الواقعية (وإن شئت) قلت :

فالأحوط عدم العفو (١) إلا أن يكون مسبوقا بالأقلية ،

ظاهر قوله (ع) : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال » وقوله (ع) : « كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام » هو جعل الحلية المقابلة للحرمة المحتملة وليس المقابل للحرمة المحتملة إلا الحلية الواقعية . نعم هنا إشكال آخر وهو أن جواز الصلاة وعدمه ليس من آثار الحلية الواقعية وعـــدمها ، بل من آثار الأصناف الخاصة التي لوحظت موضوعاً للحلية والحرمة ، فالمراد من قوله (ع) : « لا تجوز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه » الأصناف الخاصة من الحيوان ، وحرمة الأكل لوحظت مرآة الى تلك الأصناف ، لا موضوعاً للمانعية ، فأصالة الحل لا تجدي في إثبات جواز الصلاة فى أجزائه ، ولـكنه يندفع أيضاً بأنه خلاف الظاهر ، ولعله يأتي التعرض لذلك في لباس المصلي إن شاء الله .

(١) لا يظهر الفرق بين هذا الفرض وما قبله ، في جريان أصالة البراءة من مانعية المشكوك ، المقتضية للعفو ظاهراً . نعم يفترق عنه في جريان الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم كون الدم درهما ، نظير أصالة عدم كون الدم من دم الحيض ، فانه لو قلنا بجريان الأصل في الفرض السابق — بناءً على جريانه في العدم الأزلي — لا يجري في المقام . لأن زيادة الدم ليست من قبيل عوارض الوجود المسبوقة بالعدم الأزلي ، بل هي منتزعة من نفس تكثر حصص الماهية ، فهـذه الـكثرة كثرة قبل وجودها وبعده ، لا أنها قبل الوجود لا كثرة ، وبعد الوجود صارت كثرة ، وقد أشرنا الى ذلك في مسألة الشك في كرية الماء ، فراجع . كما أنه يفترق هذا الفرض عما قبله بعدم إمكان التمسك بعموم العفو فيه ، وإن قلنا بجوازه فى الفرض السابق ، لأن موضوع العام هنا قـد أخذ معنوناً بما دون الدرهم ، ومع الشك في عنوان العام لا يجوز الرجوع اليه إجماعا . وفى صحيح ابن أبي يعفور وإن لم يؤخذ معنوناً بعنوان إلا أن الاستثناء فيه مانع عن التمسك

وشك في زيادته (١) .

(مسألة ٤) المتنجس بالدم ليس كالدم في العفو عنه (٢) ، إذا كان أقل من الدرهم .

(مسألة ٥) الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه (٣) .

(مسألة ٦) الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل ، ولم يتعد عنه ، أو تعدى وكان المجموع أقل ، لم يزل حكم العفو عنه (٤) .

(مسألة ٧) الدم الغليظ الذي سعته أقل ، عفوٌ (٥) وإن كان بحيث لو

بالعام في الشبهة المصداقية بلا كلام ، وكذا كل مخصص متصل . وكيف كان يكفي في الحكم بالعفو أصالة البراءة من المانعية .

(١) لاستصحاب عدم الزيادة .

(٢) كما عن المنتهى ، والبيان ، والذخيرة ، وغيرها ، خلافا لما عن الذكرى ، وروض الجنان ، والمعالم ، والمدارك ، لأن الفرع لا يزيد على أصله . وقد تقدم أنه لا دليل على هذه القاعدة .

(٣) كما عن شرح الموجز ، والنهاية ، والمدارك ، لاستصحاب العفو عنه الثابت له حال وجود الدم . لكنه — مع أنه من الاستصحاب التعليقي — مبني على جواز الرجوع الى الاستصحاب في مثله ، لا عموم العام أعني عموم المنع عن الصلاة فى النجس ، والتحقيق الرجوع الى العام مع كون التخصيص من أول الأمر — كما في المقام — بل ولو كان فى الأثناء ، على تفصيل ذكرناه في محله من تعليقتنا (حقائق الأصول) وأما دعوى العفو فى المقام للأولوية فغير ظاهرة .

(٤) لاطلاق الأدلة .

(٥) للاطلاق ، وقد عرفت أن منصرف النص التحديد بالسعة .

كان رقيقاً صار بقدره أو أكثر .

(مسألة ٨) إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول — مثلا — على الدم الأقل ، بحيث لم تتعد عنه الى المحل الطاهر ، ولم يصل الى الثوب أيضاً ، هل يبقى العفو أم لا ؟ إشكال (١) فلا يترك الاحتياط .

﴿ الثالث ﴾ مما يعفى عنه ما لا تتم فيه الصلاة (٢) من الملابس كالفلنسوة والعرقچين ، والتكة ، والجورب ، والنعل ، والخاتم ، والخلخال (٣) ونحوها ،

---

(١) ينشأ أولاً من الاشكال فى تنجس الدم بالنجاسة الطارئة عليه ، وثانياً من جهة صدق الصلاة فى النجس ، وقد عرفت فى مسألة تنجس المتنجس أن الأول مقتضى القاعدة ، كما أن الثاني غير بعيد ، فعدم العفو أقرب .

(٢) إجماعا صريحاً ، وظاهراً ، محكياً عن الانتصار ، والخلاف ، والسرائر والتذكرة ، والكفاية ، والذخيرة ، وغيرها . وبه استفاضت النصوص مثل ما رواه زرارة عن أحدهما (ع) : « كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء . مثل القلنسوة ، والتكة ، والجورب » ونحوه مرسل إبراهيم بن أبي البلاد . وفى مرسل حماد بن عثمان عن أبي عبدالله (ع) : « فى الرجل يصلي في الخف الذي قد أصابه القذر . فقال (ع) : إذا كان مما لا تتم فيه الصلاة فلا بأس » ومرسل عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) : « أنه قال : كل ما كان على الانسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلي فيه وإن كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك » وقريب منها غيرها .

(٣) ونحوها ، وإن لم يكن من جنس الساتر ، لأن العفو عنه مقتضى إطلاق النصوص ، ولا ينافيه التمثيل بما ذكر ، فانه لا يصلح للتقييد ، ولذا نص عليه جماعة . بل عن الحلي الاجماع عليه .

بشرط أن لايكون (١) من الميتة ، ولا من أجزاء نجس العين كالكلب وأخويه .

(١) لأن مورد النصوص المتقدمة المتنجس ، والتعدي الى النجس محتاج الى دليل مفقود ، فعموم المنع من الصلاة فى النجس محكم — مضافا الى النصوص الواردة في المنع عن الصلاة في الخف إذا كان من الميتة ، وفي السيف إذا كان فيه الميتة . وفى صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله (ع) : « فى الميتة قال (ع) : لا تصل في شيء منه ولا شسع » نعم يعارضها خبر الحلبي عن أبي عبدالله (ع) : « كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة الابريسم ، والقلنسوة ، والخف ، والزنار ، يكون في السراويل ويصلى فيه » وموثقة إسماعيل بن الفضل : « سألت أبا عبدالله (ع) عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم تكن من أرض المصلين . فقال عليه السلام : أما النعال والخفاف فلا بأس بها » لكن الأول مطلق شامل للنجس والمتنجس ، والجمع بينه وبين النصوص المتقدمة يقتضي تقييده بها ، فيحمل على خصوص المتنجس ، ولا يبعد جريان ذلك في الموثقة ، فان قول السائل : « إذا لم تكن من أرض المصلين » يعني المسلمين — كما هو الظاهر — محتمل للسؤال من حيث النجاسة الذاتية ، لعدم التذكية ، وللنجاسة العرضية من جهة أن عملها فى أرض الكفار يلازم غالباً نجاستها عرضاً ، وترك الاستفصال وإن كان يقتضي العموم ، لكنه مقيد بما تقدم من النصوص ، فيحمل على النجاسة العرضية . وهذا الجمع وإن كان خلاف الظاهر ، لكن ارتكابه أهون من حمل نصوص المنع على الكراهة مع كثرتها ، وتأكد دلالتها . فلاحظ صحيح ابن أبي عمير السابق . وصحيح البزنطي عن الرضا (ع) : « سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشترى الخف لا يدري أذكي هو أم لا ؟ ما تقول فى الصلاة فيه وهو لا يدري ؟ أيصلي فيه ؟ قال (ع) : نعم أنا أشتري الخف من السوق ويصنع

والمناط عدم إمكان (١) الستر (٢) بلا علاج فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لايستر العورة بلا علاج ، لكن يمكن الستر به بشده بحبل ، أوبجعله خرقاً لا مانع من الصلاة فيه . وأما مثل العمامة الملفوفة التي تستر العورة إذا فُلّت فلا يكون معفواً (٣) إلا إذا خيطت بعد اللف بحيث تصير مثل القلنسوة (٤) .

لي وأصلي فيه ، وليس عليكم المسألة » فان حمل مثل هذه الرواية على الكراهة بعيد جداً ، ونحوها غيرها ، فراجع . ولو أبيت عن إمكان الجمع العرفي بين هذه النصوص والموثقة ، فطرح الموثقة متعين . ومن هذا يظهر لك وضوح استثناء ما كان من نجس العين ، فانه — مع أنه ميتة ، لعدم قبول نجس العين للتذكية — أنه نجس أيضاً قبل الموت فأولى بالمانعية .

(١) فانه ظاهر النصوص ، بل قيل إنه ظاهر إطلاق الفقهاء .

(٢) يعني لصغره ، لا لأنه يحكي ما تحته كما نص عليه بعض الأعلام .

(٣) خلافاً للمحكي عن الصدوقين ، ويوافقهما الرضوي : « إن أصاب قلنسوتك أو عمامتك أو التكة أو الجورب أو الخف مني أو بول أو دم أو غائط فلا بأس بالصلاة فيه ، وذلك أن الصلاة لا تتم في شيء من هذه وحده » لكن الرضوي لا يصلح للخروج به عن أدلة المنع ، ولذا حكي عن الراوندي وغيره ، حملها على العمامة الصغيرة التي لا تستر العورتين ، كالعصابة ، ولعل ذيل الرضوي شاهد بذلك ، وإلا فالعمامة المتعارفة معدودة من الثياب قطعاً — كما في الجواهر — ومجرد اللف لا يخرجها عن كونها مما تتم بها الصلاة . ومن ذلك يظهر ما في المدارك من احتمال العفو عن العمامة ، لاختصاص الدليل بالثوب ، وليس منه العمامة إذا كانت على الكيفية المخصوصة .

(٤) في ارتفاع استعدادها العرفي للتستر بها ، ولا يكفي مجرد الخياطة في الجملة ، إذا لم تكن رافعة للاستعداد المذكور .

﴿ الرابع ﴾ المحمول المتنجس الذي لا تتم (١) فيه الصلاة مثل السكين والدرهم والدينار ونحوها . وأما إذا كان مما تتم فيه الصلاة كما إذا جعل ثوبه

---

(١) كما عن الذكرى ، والدروس ، وجامع المقاصد ، والمسالك ، والمدارك والذخيرة ، وغيرها . ونسبه في المدارك وغيرها الى المعتبر ، وظاهر الشرائع ، إما لعدم ثبوت المنع عن المحمول الذي تتم فيه الصلاة ، فضلا عما لا تتم فيه ، والأصل البراءة ، وإما لاستفادة العفو عنه من النصوص المتقدمة ، لاطلاقها الشامل للحمل واللبس ، وعن السرائر والنهاية والمنتهى والبيان والموجز عدم العفو . ونسب الى ظاهر الأكثر ، لعموم ما دل على المنع عن الصلاة في النجس الشامل للمحمول ، كرواية خيران الخادم : « كتبت الى الرجل (ع) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا ؟ فان أصحابنا قد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صل فيه فان الله تعالى إنما حرم شربها . وقال بعضهم : لا تصل فيه . فكتب (ع) : لا تصل فيه فانه رجس » وخبر موسى بن أكيل عن أبي عبدالله (ع) : « لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ » فان مقتضى التعليل فيها عموم الحكم للمحمول ، ولانصراف النصوص المتقدمة في العفو الى خصوص الملبوس ، بل خصوص ما كان في محله كما عن التذكرة والتحرير والمنتهى والبيان وغيرها .

هذا ولكن استفادة عموم المنع للمحمول المحض من مثل الروايتين محل إشكال ، فان الظرفية في قول القائل : « الصلاة في الشيء » بعد امتناع حملها على الظرفية المكانية يتعين جعلها حالاً للمصلي ، وظرفية المتنجس للمصلي لا بد أن تكون من جهة اشتمال الشيء عليه ، ولو لاشتماله على بعضه مثل الخاتم والقلادة وكذا الخرقة المشدودة على العضو المجروح ، أو المكسور ، أو على عين الأرمد ونحوها مما لا يكون ملبوساً ، ولا يشمل ما لو كان المتنجس معه بأن يكون في

المتنجس في جيبه مثلاً ففيه إشكال (١) ، والأحوط الاجتناب . وكذا إذا كان من الأعيان النجسة كالميتة والدم وشعر الكلب والخنزير ، فان الأحوط اجتناب (٢) حملها في الصلاة .

جيبه أو فى قبضته أو مغروزاً في عمامته أو نحو ذلك مما لا يكون مشتملا على بعض المصلي أو معدوداً جزءاً مما اشتمل عليه . وقوله (ع) فى موثق ابن بكير الوارد في ما لا يؤكل لحمه : « وبوله وروثه وكل شيء منه » باعتبار تلوث اللباس بها الموجب عدها جزءاً منه ، وما فى كلام بعض الأعاظم من وجوب حمل (فى) على معنى (مع) غير ظاهر بعد إمكان الحمل على الظرفية بلحاظ المصلي . هذا ولو سلم العموم فدعوى انصراف نصوص استثناء ما لا تتم به الصلاة الى خصوص الملبوس ممنوعة كدعوى انصرافها الى خصوص ما كان في محله .

(١) بل المنع ظاهر من عرفت ، ووجهه عموم المنع من الصلاة فى النجس . لكن عرفت الاشكال فيه ، ومقتضى أصالة البراءة عن مانعيته العفو عنه .

(٢) وعن المبسوط ، والاصباح ، والجواهر ، والسرائر ، والجامع ، وجملة من كتب العلامة (ره) وغيره : المنع . لما عن كتاب علي بن جعفر (ع) : « عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه أيصلي فيه قبل أن يغسله ؟ قال (ع) : نعم ينفضه ويصلي فلا بأس » وصحيح عبدالله بن جعفر الحميري : « كتبت اليه — يعني أبا محمد (ع) — : يجوز للرجل أن يصلي ومعه فارة المسك ؟ فكتب (ع) : لا بأس به إذا كان ذكياً » وصحيح علي بن جعفر (ع) : « عن الرجل يصلي ومعه دابة من جلد حمار أو بغل . قال (ع) : لا يصلح أن يصلي وهي معه إلا أن يتخوف ذهابها فلا بأس أن يصلي وهي معه » بناءً على حمله على الميت . لكن تشكل النصوص المذكورة — مضافاً الى اختصاص الأول بالأعيان

الملتصقة ببدن المصلي ولباسه على نحو تعد كجزء منه ، فلا يشمل المحمول المحض ، وأن الأخير غير ظاهر في الميتة ، ولا في المنع عنها — أنها معارضة بما اشتمل من نصوص العفو عما لا تتم به الصلاة على مثل قوله (ع) : عليه الشيء . أو : فيه القذر . مما هو ظاهر في وجود عين النجاسة ، والاختلاف في المورد لا يقدح في تحقق المعارضة ، لالغاء خصوصية المورد عرفا . فان الجمود فى كل على مورده بعيد عن الأذواق العرفية ، ولو سلم فغاية ما يقتضي الصحيح البناء على المنع عن حمل فأرة المسك إذا لم يكن ذكياً ، لا المنع عن حمل نجس العين مطلقاً . وقد عرفت في مبحث الميتة أن ظاهر الصحيح اعتبار ذكاة المسك لا ذكاة الفارة فى مقابل المأخوذة من الظبي الميت . وإن كان صريح بعض وظاهر آخر حمله على ذكاة الفارة ، ولذا منعوا من حمل الميتة في الصلاة دون غيرها من النجاسات ، لكنه خلاف الظاهر .

والمتحصل أنه إن بني على إلغاء خصوصية مورد الصحيح ومورد روايات العفو عما لا تتم به الصلاة كانت متعارضة في جواز حمل النجاسة وعدمه ، والجمع العرفي يقتضي الحمل على الكراهة . وإن لم يبن على ذلك وجب الأخذ بالصحيح في مورده والرجوع في غيره من موارد الحمل الى أصالة البراءة من المانعية بعد ما عرفت ، من منع العموم الدال على المنع عن حمل النجس . هذا كله بالنسبة الى حمل نجس العين . وأما بالنسبة الى لبسه إذا كان مما لا تتم فيه الصلاة فالظاهر أنه لا إشكال فى عدم جوازه ، لعموم ما دل على عدم جواز لبس النجس في الصلاة وأدلة العفو فيما لا تتم فيه الصلاة مختصة بالمتنجس فلا تشمله . ثم إنه لو قلنا بمانعية غير مأكول اللحم بالنسبة الى ما لا تتم به الصلاة — كما هو أحد القولين فى المسألة — ففي جواز كون النجاسة فيما لا تتم به الصلاة من فضلات غير مأكول اللحم إشكال ، ينشأ من إطلاق الشيء في رواية زرارة : « كل ما لا تجوز

(مسألة) الخيط المتنجس الذي خيط به الجرح يُعد من المحمول (١) ، بخلاف ما خيط به الثوب والقياطين والزرور والسفائف ، فانها تعد من أجزاء اللباس لا عفو عن نجاستها (٢) .

﴿ الخامس ﴾ ثوب المربية للصبي (٣)

الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء » الشامل لفضلة المأكول وغيره فيعارض ما دل على المنع عن الصلاة فى غير مأكول اللحم الشامل للمقام وغيره بالعموم من وجه ، فيرجع فى مورد المعارضة الى أصالة البراءة من المانعية ، ومن انصرافه الى حيثية النجاسة — كما يشهد به التصريح في غيرها من النصوص بالقذر — فان الظاهر كون النصوص جارية بمساق واحد . فتأمل .

(١) قد جزم فى الجواهر بعدم كونه من المحمول ، ولا مما تجب إزالته فى الصلاة ، وكذا الدم الذي أدخله تحت جلده ، والخمر الذي شربه ، والميتة التي أكلها . ثم استشكل في الفرق بينها وبين العظم النجس إذا جُبر به مع عدم ظهور الخلاف في عدم العفو عنه . وحكي عن المبسوط نفي الخلاف فيه ، وعن الذكرى والدروس الاجماع عليه ، وما جزم به (ره) أولاً فى محله بالنسبة الى الخمر والميتة أو الدم ، لصيرورتها من البواطن ، لكنه غير ظاهر في الخيط ، فانه وإن كان من المحمول ، لكن المنع عن مثله مستفاد من رواية ابن جعفر المتقدمة . ومن هنا كان الظاهر إلحاقه بالعظم النجس الذي جبر به — كما عن الذكرى وجامع المقاصد التصريح بذلك — ولو اكتسى العظم المذكور اللحم فهو معفو عنه — كما استوجهه في الجواهر حاكياً عن المدارك والذخيرة — لالتحاقه بالبواطن .

(٢) إلا أن تكون جزءاً مما لا تتم به الصلاة .

(٣) بلا خلاف يعرف كما في الحدائق ، وعن الدلائل ، ونسبه الى المشهور جماعة لرواية أبي حفص عن أبي عبدالله (ع) : « سئل عن امرأة ليس لها إلا

أمّا كانت أو غيرها (١) ، متبرعة أو مستأجرة ، ذكراً كان الصبي أو أنثى (٢) وإن كان الأحوط الاقتصار على الذكر (٣) ، فنجاسته معفوّة بشرط غسله (٤) في كل يوم مرة ، مخيرة بين ساعاته (٥) وإن كان الأولى غسله (٦) آخر النهار

قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع ؟ قال (ع) : تغسل القميص في اليوم مرة » وضعف سندها بمحمد بن يحيى المعاذي الذي ضعفه العلامة (ره) واستثناه الفميون من كتاب (نوادر الحكمة) لا يقدح بعد جبره بعمل الأصحاب ، فتوقف الأردبيلي والمدارك والمعالم والذخيرة — كما حكي — كأنه في غير محله .

(١) كما هو ظاهر الفتوى ، للتعبير فيها بالمربية . لكن الظاهر من قوله : « لها مولود » أنها أمه ، وليست اللام للاختصاص بلحاظ التربية ، كي تشمل غير الأم ، والقطع بعدم الفرق — كما حكاه في الجواهر عن جماعة — غير ظاهر

(٢) كما عن المعالم والذخيرة نسبته الى أكثر المتأخرين ، لشمول المولود للذكر ، وعن الذكرى والمسالك التصريح به .

(٣) كما عن الشيخ والأكثر ، بل نُسب الى فهم الأصحاب ، للشك في الشمول للأنثى أو منعه ، وللفرق بين بول الذكر والأنثى ، والجميع كما ترى .

(٤) لظاهر النص المتقدم .

(٥) كما عن غير واحد ، للاطلاق .

(٦) كما صرّح به جماعة منهم المحقق في الشرائع ، لما ذكر في المتن ، وعن التذكرة احتمال الوجوب لذلك ، لكنه تقييد للاطلاق من دون مقيد ظاهر ، وعن جامع المقاصد : « الظاهر اعتبار كونه في وقت الصلاة لأن الأمر بالغسل للوجوب ولا وجوب في غير وقت الصلاة » وفيه منع كونه للوجوب ، ولذا يجوز ترك الغسل والصلاة في ثوب آخر ، باجارة أو عارية أو غيرهما ، فالأمر

بالغسل فى المقام إرشادي الى الشرطية كالأمر به في أمثال المقام من موارد الأمر بغسل الثوب أو البدن .

هذا والذي ينبغي أن يقال : إن الكلام في المسألة يقع في أمور :

﴿ الأول ﴾ أنه يجب إيقاع الغسل في النهار ، إما لأن اليوم ظاهر فيه ، ولا ينافيه الاكتفاء بالغسل الواحد له ، والليل ، لأن ذلك كان بقرينة عدم التعرض لليل ، لا لظهور اليوم فيما يعمه والليل كما في المنتهى . وإما لاجمال اليوم الموجب لحمله على النهار ، لأنه القدر المتيقن في جواز الخروج عن القواعد العامة المقتضية لتكرار الغسل . ومن ذلك يظهر ضعف ما جزم به في الجواهر في أول كلامه : من أن المراد باليوم ما يشمل الليل . وإن تأمل فيه بعد ذلك .

﴿ الثاني ﴾ أن ظاهر الرواية أن الغسل المذكور شرطاً فى الرواية ملحوظ من حيث كونه يترتب عليه الطهارة فى الجملة سواء أبقيت الى حال الصلاة أم لا ، وليس المراد منه شرطية الطهارة حال الصلاة ، وإن كان هو الظاهر منه فى غيره من الموارد ، فان الظاهر من قول القائل : « اغسل ثوبك وصلّ » اعتبار الطهارة حال الصلاة ، ولا يكفي فى امتثاله مجرد الغسل ، وإن تنجس قبل الصلاة وهذا بخلاف المقام ، فان الظاهر أن المراد منه مجرد حصول طهارة الثوب فى الجملة والظاهر أن ما ذكرنا مما لا إشكال فيه عندهم . نعم في المدارك وجوب المبادرة الى الصلاة بعد الغسل مع الامكان ، لكنه غير محل الكلام ، لظهوره فى صحة الصلاة ولو مع نجاسة الثوب إذا بادرت الى الصلاة فيه . وكيف كان فظاهره الاجتزاء بالغسل وإن تنجس قبل الصلاة ، وكأن الوجه في الفرق بين المقام وغيره مما كان ظاهر الأمر بالغسل فيه اعتبار الطهارة حال الصلاة ، أن المقام مقام تخفيف ورفع اليد عن اعتبار الطهارة .

﴿ الثالث ﴾ أن الغسل المذكور هل هو شرط في جميع صلوات اليوم أو

شرط لواحدة منها على التخيير ؟ يتعين البناء على الأول ، إما لأنه الظاهر ، أو لأن الرواية مجملة فيقتصر في الخروج عن القواعد الأولية المقتضية لشرطية الطهارة للجميع على القدر المتيقن ، ومقتضى ذلك وجوب تقديم الغسل على صلاة الصبح لأن إطلاق الشرطية يقتضي الحمل على كونها بنحو الشرط المتقدم ، فيجب تقديمه على جميع صلوات اليوم ، لكن لا أعرف قائلا بذلك . نعم في الجواهر مال الى أنه شرط على نحو الشرط المتقدم بالنسبة الى صلوات اليوم في الجملة . إما بأن يراد من اليوم نفس الزمان ، فاذا أوقعته في زمان من اليوم يكون شرطاً في جميع الصلوات المشروعة من ذلك الزمان الى مثله من اليوم الثاني ، أو يراد من اليوم الصلوات الخمس ، فاذا أوقعته قبل الصبح كان شرطاً للخمس التي آخرها العشاء ، وإذا أوقعته بعد الصبح ، كان شرطاً للخمس التي آخرها الصبح ، وإذا أوقعته بعد الظهر كان شرطاً للخمس التي آخرها الظهر ، وهكذا . فهو مع التزامه بأنه على نحو الشرط المتقدم بالنسبة الى تمام الخمس اللاحقة التزم بالتخيير ، بناءً منه على أن المراد بالخمس كلي الخمس المنطبقة على الخمس في الصور المذكورة وغيرها . ولكنه فيه أنه خلاف ظاهر اليوم ، فانه ظاهر في غير الملفق . وبالجملة إطلاق الشرطية يقتضي كونها بنحو الشرط المتقدم ، فالبناء عليها بالنسبة الى جميع صلوات اليوم مع البناء على التخيير بين آنات اليوم غير ظاهر ، وحمل اليوم على الملفق بعيد جداً . فلا بد إما من رفع اليد عن الاطلاق المقتضي للتخيير بين آنات اليوم أو رفع اليد عن ظهور الشرطية في كونها على نحو الشرط المتقدم ، أو رفع اليد عن ظهور اليوم في غير الملفق ، أو رفع اليد عن الظهور في الشرطية بالنسبة الى جميع الصلوات ، ولا يبعد كون الأخير أهون ، ولذا اختار في المدارك كون الشرطية على نحو التخيير بين الصلوات على نحو الشرط المتقدم . وتبعه عليه في الذخيرة ، لقوة الاطلاق المقتضي للتخيير بين آنات الزمان . إذ لو كان المراد الشرطية بالنسبة

لتصلي الظهرين والعشاءين مع الطهارة ، أو مع خفة النجاسة ، وإن لم يغسل كل يوم مرة ، فالصلوات الواقعةفيه مع النجاسة باطلة (١) ، ويشترط انحصار(٢) ثوبها في واحد أواحتياجها الى(٣) لبس جميع ما عندها ، وإن كان متعدداً . ولا فرق في العفو (٤) بين أن تكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو استيجار أو استعارة أم لا ، وإن كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن (٥) .

(مسألة ١) إلحاق بدنها بالثوب في العفو عن نجاسته محل إشكال (٦) ،

الى جميع صلوات اليوم كان المناسب أن يقال : « تغسل القميص عند الصبح » فاهمال القيد المذكور يقوّي التخيير بين آنات الزمان ، الموجب للشرطية التخييرية على نحو الشرط المتقدم ، بل هو قريب جداً ، وإن كان إيقاع الغسل عند الصبح أحوط .

(١) هذا يتوقف على كون الغسل الواحد شرطاً لجميع الصلوات ، إذ لوكان شرطاً لواحدة منها على التخيير كان اللازم قضاء ما تختارها منها دون غيرها . اللهم إلا أن يكون اختيارها عملا شرطاً في صحة غيرها ، فاذا لم تختر واحدة منها ، أو اختارت واحدة ، ولم تغسل ثوبها لها ، لم تصح بقية صلواتها . وهـذا هو الذي يقتضيه الاقتصار على القدر المتيقن دلالة الدليل عليه فى الخروج عن عموم شرطية الطهارة المقتضي لوجوب القضاء إذا لم تغسل ثوبها .

(٢) كما هو المتيقن من النص .

(٣) كما هو الظاهر من النص ، فان ظاهره عدم وجود ما يكون به التبديل ولا سيما وكون الغالب احتياج المرأة فى صلواتها الى أكثر من ثوب واحد .

(٤) لاطلاق النص المؤيد بغلبة إمكان الاستيجار والاستعارة ونحوها .

(٥) لاحتمال انصراف النص اليه .

(٦) لاختصاص النص بالثوب ، وحكي عن بعض المتأخرين التعميم للبدن .

وإن كان لا يخلو عن وجه (١) .

(مسألة ٢) في إلحاق المربّي بالمربية إشكال(٢) ، وكذا من تولّد بوله (٣)

﴿ السادس ﴾ يعفى عن كل نجاسة في البدن أوالثوب في حال الاضطرار .

---

(١) لغلبة التعدي الى البدن مع خلو النص عن الأمر بتطهيره لكل صلاة — كذا فى الجواهر — ولعل لازمه عدم وجوب تطهيره أصلاً حتى مرة ، لخلو النص عن ذلك ، والاتكال فيه على الأمر بغسل الثوب ليس بأولى من الاتكال فيه على أدلة مانعية النجاسة مطلقاً ، ومع الاحتمال لا مجال للاستدلال ، فالرجوع الى مقتضى تلك الأدلة متعين .

(٢) بل المنع منسوب الى ظاهر الأكثر اقتصاراً على مورد النص ، وعن العلامة والشهيدين الالحاق ، للقطع بعدم الفرق ، لكنه لنا غير حاصل ، أو لقاعدة الاشتراك ، ولكنها غير ثابتة ، إذا كان الخطاب متوجهاً الى الأناث ، وكذا لو كان موجهاً الى صنف خاص من الذكور . مثلا إذا ثبت للأب حكم ، لا يتعدى الى الأم ، والقدر الثابت من القاعدة ما لو كان الخطاب موجهاً الى مطلق الذكور فانه يتعدى منهم الى الأناث ، وفى غير ذلك لا دليل على القاعدة .

(٣) وإن ألحقه به جماعة ، لمكاتبة عبد الرحيم القصير المحكية روايتها عن التهذيب مسندة ، وعن الفقيه مرسلة الى أبي الحسن (ع) : « يسأله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل . فقال (ع) : يتوضأ وينضح ثيابه فى النهار مرة واحدة » لكنها ضعيفة السند ، لعدم توثيق عبد الرحيم ، ولا سعدان بن مسلم الراوي عنه . كما اعترف بذلك جماعة ممن نسب اليهم القول المذكور ، فاعتمدوا على قاعدة الحرج دونها ، منهم العلامة ، والشهيد فى المنتهى ، والذكرى ، والدروس ، وإن أمكنت مناقشتهم (أولاً) من جهة أن الحرج لا يطرد في جميع فروض المسألة (وثانياً) من جهة إمكان

استفادة وثوق الرجلين المذكورين من القرائن ، كاعتماد جماعة من أصحاب الاجماع — ومنهم صفوان ومحمد بن أبي عمير — على الأول منهما ، وكثير من الأجلاء والأعيان عليهما جميعاً . نعم هي قاصرة الدلالة ، لعدم التصريح بكون البلل بولاً ، وعدم اشتمالها على الأمر بغسل الثوب ، ولا على التقييد بوحدة الثوب كما يدعيه مدعي الالحاق . والحمد لله رب العالمين .

فهرست الجزء الأول من مستمسك العروة الوثقى

مبحث الاجتهاد والتقليد

صفحة	
٢	الوجوب التخييري بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط عقلي فطري
٣	جواز العمل بالاحتياط مطلقاً
٤	الاستدلال على جواز الاحتياط مطلقاً
٥	لا حاجة الى التقليد في الضروريات والقطعيات
٦	التقليد هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد
٨	إذا اختلف المجتهدون في الفتوى فلابد من تعيين واحد منهم للتقليد
٩	جواز البقاء على تقليد الميت
١٦	لا يجوز تقليد الميت ابتداءً
١٨	لا يجوز العدول من الحي الى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم
١٩	يجب تقليد الأعلم
٢٤	إذا تساوى المجتهدان في الفضيلة تخير العامي بينهما
٢٥	لا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء وعدمه والاستدلال عليه
٢٧	لا يجتزأ عقلا بعمل الجاهل المقصر الملتفت
٢٩	يجوز تقليد المفضول في المسألة التي توافق فتوى الأفضل
٣٠	طرق ثبوت اجتهاد المجتهد
٣١	حكم العاجز عن معرفة الأفضل
٣٢	شرائط المجتهد
٣٧	المراد من العدالة
٤٤	طرق إثبات العدالة
٤٦	وجوب العدول عن المجتهد إذا فقد شرطاً من شرائط التقليد
٤٨	وجوب التقليد في كل فعل وترك عدا الضروريات والقطعيات
٥٠	العدول الى الأعلم في صورة عدم تجويز المفضول للعدول

صفحة	
٥٢	إذا قلد العامي شخصاً بتخيل أنه زيد فبان أنه عمرو
٥٣	طرق ثبوت الفتوى
٥٣	إذا قلد من ليس أهلا للفتوى ثم التفت أو قلد غير الأعلم وجب عليه العدول . وحكم أعماله السابقة . ويعدل إذا صار غير مقلده أعلم
٥٤	حكم ما إذا انحصر الأعلم في شخصين ولم يمكن التعيين
٥٤	حكم الشك في موت المقلد أو تبدل رأيه
٥٤	حكم عباداته مدة من الزمان بدون تقليد مع عدم العلم بمقدارها
٥٥	حكم الشك فى أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا
٥٦	إذا شك فى أن مقلده جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص
٥٦	لا يجوز الافتاء والقضاء لمن ليس أهلا لهما ولا ينفذ حكمه
٥٨ـ٥٩	لا يجوز الترافع ولا الشهادة عند من ليس أهلا للقضاء وحرمة المال المأخوذ بحكمه ، إلا مع انحصار استنقاذه بالترافع عنده والوجه في ذلك
٦٠	اشتراط العدالة في المفتي والقاضي وطرق ثبوتها
٦٠	إذا شك فى صحة تقليده بنى على الصحة فى عمله السابق ولزمه التصحيح فى اللاحق
٦٠	وجوب تقليد الأعلم فى مسألة تقليد الأعلم
٦١	فى تبعيض التقليد مع كون أحد المجتهدين أعلم فى العبادات والآخر أعلم في المعاملات
٦١	إذا نقلت الفتوى خطأً أو أخطأ المجتهد فى بيانها وجب الاعلام وتحقيق الوجه في ذلك
٦٣	إذا عرض له أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها بنى على أحد الطرفين حتى يسأل بعد الفراغ
٦٣	وجوب الاحتياط على العامي زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم
٦٣	وكيل المجتهد أو مأذونه ينعزل بموته دون من نصبه قيما أو ولياً

صفحة

على الأوقاف

٦٥ البقاء على تقليد الميت من دون مراجعة الحي فيه كالعمل بلا تقليد

٦٦ في حكم أعماله السابقة طهارة وعبادة وعقداً وإيقاعاً إذا كانت فتوى مقلده الذي مات تخالف فتوى مقلده الحي فعلا وتحقيق الحال في ذلك

٧١ الوكيل في عمل عن الغير وكذلك الوصي يعملان على طبق تقليد الموكل والميت الموصي أم لا

٧٣ حكم ما إذا اختلف البائع والمشتري في التقليد

٧٥ حكم الحاكم الجامع للشرائط لايجوز نقضه

٧٩ إذا نقل الفتوى لغيره ثم تبدل رأي المجتهد لا يجب على الناقل الاعلام بخلاف الخطأ في النقل

٧٩ حكم تعارض نقل الفتوى وتعارض البينة والنقل مع السماع من المجتهد وتعارض ما في الرسالة مع السماع

٨١ حكم ما إذا عرض له مسألة لا يعلم

صفحة

حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً وبيان صور المسألة

٨٢ في بيان وظيفة المكلف إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد ثالثاً يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت

٨٣ حكم ما إذا مات مقلده ولم يكن قد عمل بأقواله هل يجوز البقاء على تقليده أم لا يجوز إلا فيما عمل به من الفتوى

٨٤ في الاحتياطات التي لافتوى للأعلم فيها يجوز الرجوع الى غير الأعلم

٨٤ بيان الفرق بين الاحتياط الاستحبابي والوجوبي

٨٤ مع تساوي المجتهدين يجوز تقليد أيهما شاء ويجوز التبعيض

٨٦ التقليد إنما يجوز في الأحكام الفرعية ولا يجري في أصول الدين

٨٧ لا تعتبر الأعلمية في الولاية على الأوقاف والمجانين والايتام ونحو ذلك

٨٩ لا يجوز للمقلد إجراء الأصول في الشبهات الحكمية

صفحة	
	[كتاب الطهارة : فصل المياه]
٩١	أقسام المياه ومطهريتها من الحدث والخبث مع عدم ملاقاة النجاسة
٩٣	الماء المضاف وأحكامه
٩٦	المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد
٩٦	فى حكم المائع المشكوك كونه مطلقاً أو مضافا والأصل الجاري فيه
٩٧	المضاف النجس يطهر بالاستهلاك فى الكر والجاري
٩٨	حكم إلقاء الماء المضاف النجس في الكر
٩٨	إذا انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطين وجب الصبر حتى يصفو ويتوضأ
٩٨	أقسام الماء المطلق وتنجسه إذا تغير طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة دون المتنجس ويعتبر أن يكون التغير حسياً
١٠٢	لا يعتبر أن يكون التغير بوصف النجس بعينه بل كون التغير بسبب النجاسة وإن كان بغير وصفها
١٠٣	نجاسة الماء بالتغير يكفي فيها زوال وصفه ولو كان عرضياً
١٠٤	إذا زال التغير كفى الاتصال بماء معتصم في حصول الطهارة ولا يعتبر الامتزاج وتحقيق مفاد صحيح ابن بزيع
١٠٨	الماء الجاري
١١٢	إذا شك في أن للماء مادة وتحقيق جريان استصحاب العدم الأزلي
١١٤	الماء الجاري لا ينجس مادام متصلا بالمادة
١١٥	يعتبر فى المادة الدوام
١١٦	الراكد المتصل بالجاري كالجاري في الاعتصام وحكم العيون التي تنبع شتاءً وتنقطع صيفاً
١١٧	حكم تغير بعض الجاري دون بعضه الآخر
١١٨	الراكد بلا مادة يتنجس إذا لم يكن كراً وتحقيق الدليل في ذلك
١٢٣	الدم الذي لا يدركه الطرف وتحقيق لطيف في توجيه دليله

صفحة

١٢٤ مقدار الكر بحسب الوزن والمساحة مع تحقيق في دليله
١٣٥ فيما إذا لم تتساو سطوح القليل
١٣٦ الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل وتحقيق في الرد على بعض المعاصرين
١٣٨ حكمه إذا علم بحالته السابقة
١٣٩ إذا لاقت النجاسة الكر المسبوق بالقلة مع الجهل بتاريخ الملاقاة والكرية
١٤٠ إذا حدثت الكرية وملاقاة النجاسة في آن واحد
١٤١ حكم ما إذا اشتبه القليل بالكر وقد لاقت أحدهما نجاسة
١٤٢ إذا وقعت نجاسة في كر لم يعلم أنه ماء مطلق أو مضاف
١٤٢ حكم القليل النجس المتمم كراً بطاهر أو نجس
١٤٦ ماء المطر وأحكامه وما يتعلق به من الفروع
١٥٦ ماء الحمام بمنزلة الجاري بشرط اتصاله بالخزانة

صفحة

١٥٧ اعتبار كرية المادة في طهارة ما يتصل بها
١٥٧ مسألة تقوي العالي بالسافل وبالعكس وتحقيقها بشكل لطيف خال عن الفضول

[مباحث المياه]

١٦٢ ماء البئر النابع بمنزلة الجاري
١٦٤ حمل الأمر بالنزح على الارشاد الى نجاسة لا تثبت لها أحكام النجاسة
١٦٤ في الاشارة الى وجه حمله على الارشاد في المقام وفي غيره من موارد الماهيات والمركبات الشرعية الى الشرطية والجزئية
١٦٥ إذا تنجس بالتغير ثم زال التغير يطهر لاتصاله بالمادة
١٦٦ خلاصة البحث ان نزح المقدرات مع عدم التغير مستحب . الماء الراكد المتنجس كراً أو أقل يطهر باتصاله بكر طاهر أو بالجاري أو النابع وإن لم يحصل الامتزاج للتعليل في صحيح ابن بزيع

صفحة

١٦٨ لا يعتبر فى حصول التطهير الاتصال بالمطهر على نحو خاص بل يكفى أي نحو من الاتصال

١٧٠ طرق ثبوت النجاسة ، ثبوتها بالعلم والبينة

١٧١ دليل عموم حجية البينة فى الموضوعات

١٧٣ لا تثبت النجاسة ولا غيرها من الموضوعات بخبر العدل الواحد وثبوتها باخبار ذي اليد وإن لم يكن عادلا

١٧٥ عدم ثبوت النجاسة بالظن المطلق

١٧٥ إذا تعارض إخبار ذي اليد مع البينة قدمت عليه

١٧٦ تعارض البينات يسقطها مع استناد بينة الطهارة الى العلم واذا استندت الى الأصل قدمت بينة النجاسة

١٧٩ فيما إذا شهد اثنان بالطهارة مثلا وأربعة بالنجاسة

١٨٠ طرق ثبوت الكرية

١٨١ حرمة شرب الماء النجس إلا مع الضرورة وجواز سقيه للحيوانات

صفحة

والأطفال

١٨٢ جواز بيع الماء المتنجس مع الاعلام وتحقيق الوجه في ذلك

١٨٤ الماء المستعمل فى الوضوء والأغسال المندوبة طاهر مطهر من الحدث والخبث

١٨٤ المستعمل في رفع الحدث الأكبر طاهر مع طهارة البدن رافع للخبث وفى رفعه الحدث إشكال والرفع به أقوى

١٨٨ الماء المستعمل في الاستنجاء طاهر بشروطه مع تحقيق في ذلك وعدم جواز استعماله فى رفع الحدث

١٩٢ نجاسة ماء الغسالة في الغسلة المزيلة وغيرها

١٩٩ شرائط طهارة ماء الاستنجاء

٢٠١ فروع تتعلق بماء الاستنجاء وشرائط طهارته

٢٠٤ عدم الطهارة والطهورية فى الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث والاستنجاء إنما يكون فى القليل دون الكر فما زاد

صفحة	
٢٠٤	الماء الباقي في الثوب بعد العصر طاهر واليد تطهر بالتبع
٢٠٤	غسالة ما يحتاج الى تعدد في الغسل يتعدد غسل ملاقيها
٢٠٥	الماء المشكوك نجاسته طاهر إلا مع العلم بسبق النجاسة
٢٠٦	المشكوك إطلاقه لايحكم باطلاقه إلا مع الحالة السابقة له
٢٠٦	المشكوك إباحته محكوم بالاباحة
٢٠٧	النجس أو المغصوب إذا اشتبه في محصور وجب الاجتناب دون ما إذا اشتبه في غير محصور
٢٠٧	المضاف المشتبه في محصور يتوضأ أو يغتسل به مع التكرير الى أن يعلم أنه استعمل المطلق
٢٠٨	ضابط الشبهة الغير المحصورة
٢٠٩	في الماء المشكوك اضافته واطلاقه يتيمم إذا لم يكن مطلقاً سابقاً
٢١٠	الماء المتردد بين كونه نجساً أو مضافاً يجوز شربه ولا يتوضأ وكذلك المردد بين كونه مضافاً أو مغصوبا والمردد بين كونه نجساً أو مغصوبا لا يجوز شربه ولا الوضوء به
٢١١	لو أريق أحد الاناءين المشتبهين بالنجاسة أو الغصبية لايجوز الوضوء بالآخر ، ولو أريق أحد المشتبهين بالاضافة يتيمم
٢١٣	ملاقي الشبهة المحصورة لايحكم عليه بالنجاسة وتحقيق الوجه في ذلك
٢١٥	التنجز تابع لوجود العلم الاجمالي حدوثاً وبقاء
٢١٥	العلم الاجمالي بالموضوع لا يوجب التنجز بل الذي يوجبه هو العلم بالحكم
٢١٦	الانحلال في العلم الاجمالي حكمي غير حقيقي وبرهان ذلك
٢١٧	استناد التنجز الى أسبق العلمين الاجماليين بحسب الرتبة وإلا فالزمان وبيان الفرق بين صور اقترانهما وتقدم أحدهما على الآخر
٢١٨	سبق زمان المعلوم يقتضي سبق أثره على زمان العلم
٢١٩	فيما إذا حصل العلم بالملاقاة بعد فقد الملاقى بالفتح

صفحة	
٢٢٠	خلاصة البحث تتحقق في أمور
٢٢١	إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمم
٢٢٢	فروع أخرى في الاناءين المشتبهين
٢٢٥	إذا توضأ أو اغتسل بأحد إناءين ثم علم بنجاسة أحدهما
٢٢٦	إذا توضأ بأحد المشتبهين بالغصبية لا يضمن إلا في بعض الصور

[الأسئار]

٢٢٧	سؤر نجس العين نجسٌ
٢٢٨	سؤر طاهر العين طاهر وإن كان حرام اللحم
٢٣٠	ما يكره سؤره
٢٣١	النجاسات اثنتا عشرة
٢٣٢	في طهارة خرؤ وبول الطيور المحرمة الأكل
٢٣٥	طهارة خرؤ وبول الخشاف
٢٣٥	نجاسة الغائط والبول من الحيوان المحرم الأكل بالعرض
٢٣٨	البول والغائط من حلال اللحم طاهر وكذلك من حرام اللحم الذي لادم له سائل

صفحة	
٢٣٩	ملاقاة الغائط فى الداخل لا توجب النجاسة
٢٤١	يجوز بيع فضلات مأكول اللحم
٢٤٢	لا يجوز بيع فضلات ما لا يؤكل لحمه ويجوز الانتفاع بها
٢٤٣	ما لا يعلم أنه حيوان مأكول اللحم لا يحكم بنجاسة بوله وروثه ولا بجواز أكل لحمه إلا في بعض الصور الآتية
٢٤٤	تحقيق فى استصحاب حرمة اللحم قبل وقوع التذكية ودفع اشكالات ترد عليه
٢٤٥	إشارة الى بيان مفهوم التذكية
٢٤٦	في إثبات قابلية كل حيوان للتذكية عدا ما استثني
٢٤٩	لا يحكم بنجاسة فضلة الحية ولا النمساح
٢٥٠	المني من كل حيوان له نفس سائلة نجسٌ ، وأما المذي والودي والوذي فطاهر من كل حيوان غير نجس العين
٢٥٢	رطوبات الفرج والدبر طاهرة ماعدا

صفحة

البول والغائط

٢٥٢ الميتة من كل حيوان له نفس سائلة نجسة وكذا أجزاؤها المبانة منها

٢٥٧ أجزاء الميتة التي لا تحلها الحياة كالصوف ونحوه طاهرة وكذا البيضة إذا اكتست القشر الأعلى ويغسل محل النتف

٢٥٨ في طهارة الانفحة واللبن في الضرع

٢٥٩ في بيان معنى الانفحة التي هي موضوع الحكم

٢٦٢ يجب غسل ظاهر الانفحة الملاقي للميتة

٢٦٢ الأجزاء المبانة من الحي نجسة إذا كانت مما تحله الحياة

٢٦٣ طهارة الثالول والبثور ونحوه

٢٦٤ فارة المسك المبانة من الحي طاهرة أم لا وبيان ما هو موضوع الطهارة

٢٦٧ طهارة المسك الذي في الفارة

٢٦٧ طهارة الفارة المأخوذة من الميت وطهارة مسكها

٢٦٩ طهارة الفارة مطلقاً إذا أخذت من يد المسلم

صفحة

٢٦٩ ميتة ما لا نفس له طاهرة

٢٧١ المشكوك أنه من أجزاء الحيوان أو لا أو من أجزاء حيوان له نفس أو لا طاهر

٢٧١ المراد من الميتة

٢٧٢ اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد المسلم محكوم بطهارته

٢٧٣ أمارات التذكية كالتصرفات الدالة عليها أو الاخبار بها وغيرها مما يخرج بها عن أصالة عدم التذكية

٢٧٨ المراد من أمارية يد المسلم وانها ليست مجرد كون الشيء تحت يده

٢٧٩ ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بنجاسته إلا مع يد المسلم عليه

٢٧٩ جلد الميتة لا يطهر بالدبغ

٢٨٠ لا يقبل الطهارة شيء من الميتات إلا ميتة الانسان

٢٨٠ السقط قبل ولوج الروح فيه نجس وكذا الفرخ في البيض

٢٨١ ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة

صفحة	
٢٨٢	اشتراط نجاسة الميتة بخروج الروح من جميع الجسد
٢٨٢	المضغة والمشيمة وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل نجسة
٢٨٤	الجند المعروف انه خصية كلب الماء طاهر وحلال
٢٨٤	فروع تتعلق بالميتة
٢٨٥	حرمة بيع الميتة
٢٨٦	جواز الانتفاع بالميتة فيما لا يشترط فيه الطهارة
٢٨٨	نجاسة الدم من كل حيوان له نفس سائلة
٢٨٩	الاستدلال على كلية نجاسة دم ذي النفس
٢٩١	طهارة دم ما لا نفس له
٢٩٢	طهارة الدم المتخلف في الذبيحة بعد خروج المتعارف خروجه
٢٩٣	شرط طهارة الدم المتخلف
٢٩٤	في نجاسة العلقة المستحيلة من المني
٢٩٦	حكم نقطة الدم الذي يوجد في البيض
٢٩٧	الدم المتخلف في الذبيحة حرام وإن كان طاهراً
٢٩٨	فروع تتعلق بنجاسة الدم
٢٩٩	الدم المشكوك في أنه من الحيوان أو لا طاهر
٣٠٠	الدم المتخلف في الذبيحة إذا شك في أنه من القسم الطاهر أو النجس طاهر أم لا
٣٠٢	الشيء الأصفر الذي يخرج من الدمّل أو الجرح طاهر مع الشك في أنه دم أم لا
٣٠٥	فروع في الدم النجس
٣٠٦	نجاسة الكلب والخنزير البريين
٣٠٧	في الحيوان المتولد منهما
٣٠٩	نجاسة الكافر بأقسامه
٣١٣	البحث في طهارة أهل الكتاب
٣١٧	بيان المراد من الكافر
٣١٨	منكر الضروري كافر والمراد منه
٣٢٠	ولد الكافر يتبعه في النجاسة
٣٢٣	ولد المسلم يتبع المسلم من أبويه
٣٢٤	طهارة ولد الزنا من المسلمين
٣٢٥	نجاسة الغلاة والخوارج والنواصب

صفحة

٣٢٦ البحث في طهارة المجسمة والمجبرة وبقية الفرق
٣٣٢ البحث في طهارة الفرق المخالفة للشيعة والفرق الضالة من الشيعة
٣٣٦ نجاسة الخمر وكل مسكر مائع بالاصالة
٣٤٠ في نجاسة العصير العنبي وعدمها وحرمته بالغليان
٣٤٧ في نجاسة عصير التمر والزبيب وحرمتها
٣٥٠ في الاستصحاب التعليقي وبيان حجيته
٣٥٩ الاشكال على رواية زيد النرسي ومراسيل ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي وغيرهم من الثقات
٣٦٤ نجاسة الفقاع
٣٦٧ نجاسة عرق الجنب من الحرام
٣٧١ نجاسة عرق الحيوان الجلال
٣٧٢ في طهارة المسوخات
٣٧٤ مشكوك الطهارة طاهر
٣٧٥ في طهارة غسالة الحمام

صفحة

[فصل]

٣٧٩ طرق ثبوت النجاسة أو التنجس
٣٨٠ لا عبرة بعلم الوسواسي في الطهارة والنجاسة
٣٨١ العلم الاجمالي كالتفصيلي منجز وبعض شرائط تنجيزه
٣٨٤ البينة حجة وإن لم يحصل الظن بصدقها ولا يعتبر ذكر مستندها
٣٨٦ فروع في الشهادة بالنجاسة والطهارة يجدر مطالعة دليلها
٣٩٣ فيما لو أخبرت الزوجة أو الخادمة بنجاسة ما في يدها وفروع أخرى تتعلق باخبار ذي اليد

[كيفية تنجس المتنجسات]

٣٩٦ يشترط في تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية
٣٩٧ فروع تتعلق بتلاقي النجس والطاهر
٤٠١ المناط في الجمود والميعان
٤٠٣ فروع في سراية النجاسة

صفحة	
٤٠٤	المتنجس لا يتنجس بنجاسة أخرى
٤٠٧	المتنجس منجس كالنجس
	[فصل]
٤١٥	اشتراط صحة الصلاة بطهارة البدن واللباس وموضع السجود وفروع متعلقة بذلك
٤١٩	وجوب إزالة النجاسة عن المسجد وفروع متعلقة بذلك
٤٢٢	إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة
٤٢٥	الأمر بالصلاة والازالة على نحو الترتب
٤٣٢	عدم جواز تنجيس المسجد الذي صار خراباً وفروع أخرى
٤٣٩	المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس
٤٤٠	وجوب إزالة النجاسة عن ورق المصحف الشريف مع فروع أخرى
٤٤٥	وجوب إزالة النجاسة عن المأكول وظروف الأكل وجواز الانتفاع بالنجس والمتنجس

صفحة	
٤٤٧	وجوب الاعلام بالنجاسة وموارد وجوبه
٤٤٨	لا يجوز سقي المسكرات للاطفال ولا النجس والمتنجس
	[فصل]
٤٥٠	إذا صلى في النجاسة عمداً بطلت صلاته ولا تبطل إذا صلى جاهلاً بها وحكم الصلاة بها جاهلا بالحكم
٤٥٨	إذا صلى في النجاسة ناسياً وجب عليه الاعادة والقضاء
٤٦٣	حكم ما إذا انحصر ثوبه في النجس ولم يمكن نزعه لبرد ونحوه وحكم ما إذا أمكن نزعه وحكم فروع أخرى
٤٦٨	تنبيه في إجراء قواعد التزاحم وفروع أخرى تتعلق في الصلاة مع النجاسة
٤٧٣	إذا اضطر الى السجود على محل نجس أو صلى عليه جهلاً أو نسياناً لا تجب الاعادة

صفحة

[فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة]

٤٧٤ يعفى عن دم الجروح والقروح فى الثوب والبدن ما لم تبرأ

٤٧٨ يعفى عن القيح المتنجس والبواسير وفروع أخرى متعلقة بذلك

٤٨١ يعفى عن الدم الأقل من الدرهم ، وفيه فروع أخرى

٤٨٤ مقدار سعة الدرهم البغلي

٤٩١ فى الدم المشكوك أنه من المستثنيات

٤٩٥ ما لا تتم الصلاة به وحده يعفى عنه إذا لم يكن من الميتة وأجزاء نجس العين

٤٩٧ المراد مما لا تتم به الصلاة وحده

صفحة

عدم إمكان الستر به بلا علاج

٤٩٨ مما يعفى عنه فى الصلاة المحمول المتنجس الذي لا تتم به الصلاة وحده دون ما تتم به الصلاة كالثوب المتنجس المحمول في الجيب

٤٩٩ حكم المحمول من الأعيان النجسة

٥٠١ مما يعفى عنه في الصلاة ثوب المربية للصبي إذا كان متنجساً

٥٠٢ اشتراط غسل الثوب كل يوم مرة

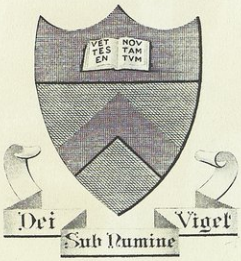
٥٠٣ تعيين وقت غسل الثوب

٥٠٥ إلحاق بدن المربية بثوبها والاشكال فيه

٥٠٦ إلحاق المربي بالمربية والاشكال فيه والعفو عن كل نجاسة حال الاضطرار

6134 70

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 077680096