

مجلد  
فی شرح العمود الثمینی

تالیف  
شیخ الحدیث مولانا محمد رفیع  
طالب دہلی







---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*

---

--	--



بِحَوِّهِ

فِي سَبْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

لِلْجَمْعِ الْأَوَّلِ

تَأليف

وَالشَّهِيدِ السَّعِيدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بَاقِرِ الْهَنْدِ

طَابَ ثَرَاهُ

(Arabic)

BP184

.4

.S227

1987

Juz' 1

● اسم الكتاب:	بحوث في شرح العروة الوثقى
● المؤلف:	آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر
● الناشر:	مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي
● الطبعة:	الثانية
● طبع على مطابع:	اسماعيليان
● تاريخ النشر:	محرم الحرام ١٤٠٨ هـ
● طبع منه:	٣٠٠٠ نسخة

حقوق الطبع محفوظة للناشر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على الرسول الاعظم وآله الطاهرين حماة الشريعة  
الخاتمة وقادة البشرية الصالحة .

وبعد : فان هذا الجزء من هذا الكتاب يعبر في بحوثه عن ممارسة  
علمية لفترة زمنية بدأت يوم الاربعاء العاشر من شهر جمادى الثانية عام الف  
وثلاثمائة وخمسة وثمانين تناولت عدداً من مسائل المياه من العروة الوثقى  
بالشرح والاستدلال بأساليب البحث العلمي السائد وبنفس صيغته التي تعارف  
عليها علماءنا الأبرار انسجاماً مع الظروف التدريسية العامة .

وواضح لدي - وأنا ألاحظ بحوث هذا الكتاب - ان المنهج بحاجة الى  
تطوير أساسي يعطي للبحث الفقهي ابعاده الكاملة ، كما أن عبارة الكتاب  
بحكم انها لم تعد لغرض التأليف وانما تمت صياغتها وفق متطلبات الموقف  
التدريسي ، تتسم بقدر كبير من استهداف التوضيح والتوسع في الشرح ،  
وبهذا فقدت جانب الاختزال والتركيز اللفظي الذي يميز الكتاب الفقهي عادة .  
وهذه النقاط إن كان لابد من الاعتراف بها فالمبرر لها هو ان الكتاب  
يمثل - كما ذكرنا - ممارسة تدريسية قد خضعت لنفس الاعراف المتبعة في مجال  
التدريس السائد من ناحية المنهج ولغة البحث والتوسع في الشرح والتوضيح  
واتجهت الى تعميق المحتوى والمضمون كلما اتيح لها ذلك تاركة تطوير المنهج  
ولغة البحث الى حين تتوفر الظروف الموضوعية التي يتطلبها ذلك ، وحافظت

على نفس العبارة التي استعملت خلال تلك الممارسة عن طريق تسجيلها  
- مع شيء من التغيير والتهذيب - .

ولئن فات هذا الكتاب ان يبرز بالعبائر المضغوطة التي تستوعب المعنى  
بأصغر حجم لفظي ممكن ، فقد استطاع ان يوفر بدلاً عن ذلك درجة كافية  
من الوضوح لما عبر عنه من أنظار ومباني .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

محمد باقر الصدر



## الحمد لله والصلوة والسلام على محمد وآله المصومين

وبعد : فقد كان من توفيقاته الله سبحانه وتعالى  
ومننه علي ما شرفني به سيدي المفدى واستاذي الكبير  
- دامت ظلاله الوارفة - من خدمة هذا السفر الفقهي  
الجليل ، حيث أولاني سماحته شرف القيام بتحقيقه  
وتخريج احاديثه ومصادر الروايات التي يشار اليها في  
مجال البحث والاستدلال دونما تعرض لتفاصيلها ،  
وتفصيل بعض المباني الاصولية التي افادها سماحته في  
ابحاثه في علم الاصول ، والتي اكتفى في متن الكتاب  
بالاشارة اليها على سبيل الايجاز ، فكان من الجدير ان  
تشرح تلك المباني في الحدود التي تتناسب مع المقام  
وتسنع بها الفرص . ومن الله نستمد العون إنه ولي  
التوفيق .



كِتَابُ الطَّهَّارَةِ



## الماء المطلق والمضاف

( تعريف الماء المطلق والمضاف . طهارة الماء المطلق ومطهريته . طهارة الماء المضاف . عدم مطهريته من الحدث والخبث . إنفعاله بملاقة النجاسة . صور الشك في الاطلاق والإضافة . فروع وتطبيقات ) .



## فصل

### ( في المياه )

الماء إما مطلق أو مضاف (١) كالمعتصر من الأجسام  
او الممتزج بغيره مما يخرج منه عن صدق اسم الماء .

(١) قسم المصنف - قدس سره - تبعاً للفقهاء في بحث المياه عنوان الماء  
الى قسمين : مطلق ومضاف ، حيث ان كلمة « إما » هنا للتقسيم وليست  
للتريد ، ولهذا لا بد من فرض قدر جامع يكون مقسماً وجامعاً بين المطلق  
والمضاف ليخصص الى هاتين الحصتين . ومن هنا توهم في المقام أن لفظ  
الماء بنفسه موضوع لمعنى شامل للماء المطلق والمضاف ، واستدل على ذلك  
بنفس صحة التقسيم ، بدعوى أنها تكشف عن ان لفظ « الماء » يدل على  
سنخ معنى قابل للانقسام الى هاتين الحصتين ، وهو مساوق مع فرض كونه  
موضوعاً للجامع ، فيكون اطلاق لفظ « الماء » على ماء الرمان اطلاقاً  
حقيقياً . وهذا الاستدلال سنخ ما وقع في علم الأصول من الاستدلال في  
عدة موارد على عمومية المعنى بصحة التقسيم ، فقد استدل بصحة تقسيم  
الأمر الى الوجوب والاستحباب على انه موضوع للأعم ، واستدل الأعمي  
في بحث الصحيح والأعم بصحة تقسيم الصلاة الى الصحيحة والفاصلة على  
وضعها للأعم . . وهكذا .

وفي مقابل ذلك : ذهب المشهور الى ان لفظ « الماء » موضوع  
لخصوص المطلق ، وأن إطلاقه على الماء المضاف مجاز ، ولهذا يحتاج في مقام  
استعماله في الماء المضاف الى قرينة ، وهي اضافة الماء الى ما يبين المقصود

ففي قولنا « ماء الرمان » تكون كلمة الرمان هي القرينة على التجوز ،  
ككلمة « يرمي » بالنسبة الى « الأسد » .

وهناك وجه ثالث يترأى من بعض كلمات السيد الاستاذ - دام ظله - (١)  
وحاصله هو : أن كلمة « ماء الرمان » مثلا هي بنفسها موضوع لهذه  
الخصبة من المائع المعتصر من حبات الرمان ، فاستعمال كلمة الماء في قولنا  
« ماء الرمان » في هذا المائع المعتصر يكون استعمالا حقيقياً لأنها موضوع  
له ، غاية الأمر إنها موضوع على وجه التقييد . فالفرق بين المضاف والمطلق  
- مع ان لفظة الماء موضوع لكل منهما - هو أن لفظة « الماء » بلا قيد  
موضوع للمطلق ، ومع قيد الرمان موضوع لهذا المائع المخصوص .

فهذه وجوه ثلاثة ، يتلخص أولها في تخيل دلالة التقسيم على ان لفظ  
الماء موضوع للمعنى الجامع بين المضاف والمطلق ، بحيث يكون إطلاق لفظ  
الماء على المضاف حقيقياً . ويتلخص ثانيها في أن المطلق معنى حقيقي  
والمضاف معنى مجازي ، ويحتاج استعمال اللفظ فيه الى نصب قرينة . والوجه  
الثالث كأنه متوسط بين الوجهين ، وهو أن لفظة الماء حقيقة في كل من  
المطلق والمضاف ، لأنه مجاز في المضاف كما هو الحال على الوجه الثاني ،  
ولكنها لا تكون حقيقة في كل منهما بلا قيد كما هو على الوجه الأول ،  
بل هي بلا قيد موضوع للمطلق ومع قيد الرمان مثلا موضوع للمقيد .

وكل هذه الوجوه محل نظر في المقام :

أما الوجه الأول ، فيرد عليه : أن صحة التقسيم متفرعة على أن المعنى  
الذي استعمل فيه لفظ المقسم من جملة التقسيم عام ، وليست متفرعة على  
عموم المعنى الموضوع له . وكون المعنى المستعمل فيه اللفظ عاماً أحياناً



لا يثبت عموم المعنى الموضوع له ، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة .  
وتصوير معنى جامع يستعمل فيه لفظ الماء عند تقسيمه الى المطلق  
والمضاف لا ينافي كون احدهما حقيقياً والآخر مجازياً ، إذ يمكن أن يتم ذلك  
إما بتقريب انزاع عنوان جامع في طول المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ،  
كعنوان ما يطلق عليه اللفظ ويقسم الى المطلق والمضاف . وإما بتقريب : أن  
يكون الجامع معنى مجازياً في عرض المعنى المجازي الذي يراد تقسيم الجامع  
اليه ، بأن يؤخذ عنوان المائع مثلاً ، لكن لا بعرضه العريض ، بل بنحو  
من التصديق ، فنستعمل لفظة الماء في طبيعي المائع المحدد ويقسم الى المطلق والمضاف .  
وأما الوجه الثاني الذي ذهب اليه المشهور ، فحاصله كما عرفنا : أن  
لفظ الماء له معنيان : حقيقي وهو الماء المطلق ، ومجازي وهو الماء المضاف  
وفي استعمال لفظ الماء في الماء المضاف نحتاج الى ذكر المضاف اليه ليكون  
قرينة على الاستعمال المجازي . وهذا الكلام بحاجة الى تدقيق وتوسيع .

وتوضيح ذلك : أنه في باب استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع  
له مجازاً يكون مقوم المجازية هو المشابهة التي تصحح الاستعمال المجازي ثبوتاً  
وهذه المشابهة تارة تكون قائمة بين المعنى الحقيقي للفظ ومعنى آخر مستقل  
في نفسه ، من قبيل ان نستعمل كلمة « القلب » في الصورة المرسومة على  
الورقة باعتبار وجود مشابهة بين هذه الصورة وقلب الانسان . وهذا الاستعمال  
يكون صحيحاً ، سواء أقيمت قرينة على ذلك أولاً ، فان صحة الاستعمال  
المجازي مقومة بالمشابهة ، وهي موجودة في المقام ، فلا يستهجن هذا  
الاستعمال . غاية الأمر انه في صورة عدم قيام القرينة لا يفهم المطلب لمن  
لا يكون ملتفتاً الى النكات ، لأنه يجري أصالة الحقيقة ويتخيل أن اللفظ  
استعمل في معناه الحقيقي ، ولكن الإفهام وعدم الإفهام شيء وكون الاستعمال  
المجازي في نفسه صحيحاً شيء آخر . هذا نحو من المجاز .

وأخرى ، يكون التجوز بصورة اخرى ، إذ قد نفرض أننا نستعمل كلمة « القلب » مجازاً في شيء لو خلدنا نحن وهو فلا شباهة بينه وبين قلب الانسان اصلاً ، وإنما الشباهة باعتبار الاضافة ، كما نقول مثلاً : « الصحن الشريف هو قلب النجف الأشرف » . فنحن اذا لاحظنا الصحن الشريف بما هو لا نجد أي شباهة بينه وبين قلب الانسان كذلك الشباهة التي كنا نجدها بين قلب الانسان والصورة المرسومة له على الورق . ففي هذه الحالة لو أردنا أن نستعمل كلمة « القلب » في الصحن الشريف من دون إضافة كان الاستعمال غلطاً ولا يكون صحيحاً لا حقيقة ولا مجازاً ، لعدم المشابهة بينهما ، وإنما يصبح الاستعمال بهذه الصورة صحيحاً اذا استعملت كلمة « القلب » مضافة الى كلمة « البلد » فيقال مثلاً : « الصحن قلب البلد » ، فحينئذ يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً صحيحاً . والنكتة في ذلك هي : أن المشابهة هنا قائمة بالاضافة لا بذات المضاف بما هو ، ففي قولنا : « الصحن قلب البلد » استعملنا كلمة « القلب » في شيء تكون نسبته الى البلد كنسبة القلب الى بدن الانسان ، فالمشابهة هنا بين النسبتين لا بين ذات المعنيين المضافين بما هما معنيان اسميان قائمان بأنفسهما .

فبهذا نعرف : أن المجازية تحتاج دائماً الى المشابهة التي هي المصحح الثبوتي للتجوز ، وهذه المشابهة تارة تكون قائمة بمعنى نفسي بحد ذاته ، وأخرى تكون قائمة بالاضافة . فنحتاج في مقام تصحيح الاستعمال المجازي الى الاضافة ، فالاضافة في قولنا « قلب البلد » ليس من قبيل كلمة يرمى في قولنا « اسد يرمى » ، فان كلمة يرمى ليست مقومة لصحة الاستعمال المجازي لكلمة اسد في الرجل الشجاع ، بل هي قرينة على التجوز في مقام التفهيم ، فلو لم تكن هذه الكلمة واستعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع بدونها لكان استعمالاً مجازياً صحيحاً ، غاية الأمر ان المتكلم لم يفهم مقصوده . وأما

لو استعملت كلمة « القلب » في الصحن دون ان تلاحظ الاضافة كان استعمالا غير صحيح ، لأن المصحح الاستعمال المجازي هو المشابهة ، والمشابهة قائمة بالاضافة ، فما لم تلاحظ اضافة الصحن الى البلد لا توجد مشابهة مصححة للاستعمال المجازي .

فاذا استطعنا أن نفرق بين هذين النحويين من المجازية نقول : إن كل ما نطلق عليه اسم الماء المضاف فهو مجاز بالنحو الثاني ، بمعنى أنه واجد لملاك النحو الثاني من التجوز ، وهو المشابهة بين الاضافتين . وقد يكون اضافة الى ذلك واجداً لملاك النحو الأول من التجوز ، وهو المشابهة بين ذات الشيتين ، وقد لا يكون واجداً لملاك النحو الأول اصلا ، ففي قولنا « ماء الرمان » و « ماء الذهب » و « ماء الوجه » و « ماء الورد » يكون استعمال لفظ الماء مجازياً على أساس المشابهة بين اضافتين ، فماء الرمان او ماء الذهب يعني شيئاً نسبته الى الرمان او الى الذهب من حيث ان له ذوباناً كنسبة ماء العين الى العين ، فهو من قبيل استعمال قلب البلد واردة الصحن به . وكلمة الرمان او الذهب ليست مجرد قرينة على التجوز في مقام التفهيم ككلمة يرمي ، بل هي مقومة للملاك المصحح للتجوز في هذه الاستعمالات وهو المشابهة بين الإضافتين والنسبتين ، فبدون ذكر المضاف اليه لا يكون محط المشابهة ملحوظاً .

وأما المشابهة بين ذات الشيتين فهذا كثيراً ما لا يكون متحققاً ، كما في « ماء الذهب » و « ماء الفضة » و « ماء الوجه » ونحو ذلك ، ولهذا نجد ان استعمال كلمة الماء بدون اضافته الى الذهب او الفضة او الوجه واردة ماء الذهب وماء الفضة وماء الوجه منها ليس استعمالاً صحيحاً أصلاً ولو نصب المستعمل قرينة على مراده ، لأن المشابهة قائمة بين الإضافتين لا بين الذاتين .

نعم في بعض أقسام المياه المضافة زائداً على المشابهة القائمة بين الاضافتين توجد مشابهة أخرى قائمة بنفس الذات بلا اضافة من قبيل ماء الرمان ، فيصح عرفاً إطلاق لفظ الماء عليه بلا قيد على سبيل التجوز ، فيقال عنه « ماء » بلحاظ المشابهة في الميعان والصفات بينه وبين الماء المطلق بينما لا يصح ولو مجازاً إطلاق لفظ الماء من دون لحاظ الاضافة على ما انحصرت المشابهة فيه بالمشابهة في الاضافة . كما انه بالنسبة الى بعض أقسام الماء المجازي قد يكون التجوز بلحاظ المشابهة في نفسه ، بحيث يكون مركزها نفس الذات لا الاضافة ، فلا تصح فيه الاضافة . وذلك كما في الماء المخروط بمقدار من التراب بحيث يخرج منه عن صدق اسم الماء المطلق عليه ، فانه لا يصح ان يقال له « ماء التراب » وان كان اطلاق لفظ الماء عليه مجازاً صحيحاً بدون اضافة ، لأن المشابهة المصححة للتجوز هنا بين الذاتين لا بين الاضافتين .

وبهذا ظهر أن الماء المجازي له ملاكان ، ولكل منهما مركز غير مركز الآخر ، والنسبة بينهما هي العموم من وجه . فأحد الملاكين هو المشابهة القائمة بين النسبتين والاضافتين ، وتكون اضافة كلمة الماء الى المعتصر منه والمأخوذ منه مصححة للاستعمال المجازي ثبوتاً ، لأنها مجرد قرينة كاشفة اثباتاً . والملاك الآخر هو المشابهة بين الذاتين ، من دون ان يكون للاضافة دخل في تميم هذه المشابهة ، وانما هي مجرد قرينة على المقصود . ويجتمع الملاكان في مثل « ماء الرمان » و « ماء الورد » ، ويفترق الملاك الأول في مثل « ماء الذهب » و « ماء الوجه » ، ويفترق الملاك الثاني في مثل الماء المخروط بمقدار من التراب .

وكل ما نطق عليه اسم الماء المضاف ونستعمل لفظ الماء فيه مضافاً الى مصدره المأخوذ منه فهو جار وفق الملاك الأول ، وكل ما يصح أن

نطلق عليه لفظ الماء المجرد عن الاضافة على سبيل التجوز فهو جار وفق الملاك الثاني ، وما كان جارياً وفق الملاك الأول كثيراً ما لا يصح اطلاق اسم الماء المجرد عليه ولو على سبيل التجوز فضلاً عن ان يكون إطلاقاً حقيقياً . وعلى هذا الأساس نعرف أن المقصود من الماء المضاف الذي يقع الكلام فقهيًا في شمول بعض أحكام الماء المطلق له وعدم الشمول ليس ما يصح اطلاق لفظ الماء عليه مع الاضافة ، إذ قد يصح اطلاق لفظ الماء مع الاضافة على شيء مع عدم وجود أي مشابهة نفسية بينه وبين الماء المطلق ومثل هذا لا معنى للتكلم عن إسراء أحكام الماء المطلق اليه . بل المقصود من قسم الماء المطلق الذي يقع الكلام فيه فقهيًا ما يصح إطلاق لفظ الماء مجازاً عليه بلا اضافة ، بحيث تكون الاضافة مجرد قرينة على المعنى المجازي لا مقومة لملاك التجوز ، فيشمل الماء المخاوط بالتراب ، فإنه يصح إطلاق لفظ الماء المجرد عليه مجازاً مع انه لا يطلق عليه الماء المضاف ، فلا يقال « ماء التراب » ولا يشمل « ماء الذهب » مثلاً ، لانه لا يصح إطلاق لفظ الماء المجرد عليه ولو مجازاً ، بالرغم من كونه ماءً مضافاً ، بمعنى صحة اطلاق لفظ الماء عليه مع الاضافة . فالنسبة بين الماء المقابل للماء المطلق الذي يقع الكلام فقهيًا في شمول أحكام المطلق له ، وبين الماء المضاف هي العموم من وجه ، واطافة كلمة الماء الى المصدر المأخوذ منه الشيء هي في استعمال الماء المضاف دخيلة في تنميط ملاك الاستعمال المجازي وتصحيحه ثبوتاً وليست مجرد قرينة عليه اثباتاً ، كما هو الحال في كلمة « يرى » في قولنا : « رأيت اسداً يرى » .

وأما الوجه الثالث : وحاصله ان اطلاق لفظ « الماء » على ماء الرمان ان كان بلا إضافة الى الرمان فهو مجاز ، واذا كان معها فهو اطلاق حقيقي ، لأن كلمة « الماء » بما هي مضافة تدل حقيقة على ماء الرمان ، فان أريد

بهذا دعوى كبرى كلية في باب المجاز والحقيقة ، وهي أن كل لفظ له وضع لمعناه المجازي ولكنه وضع نوعي ، وبذلك يختلف عن المعنى الحقيقي . فالكلام في ذلك كبروياً موكول الى بحث تصوير الحقيقة والمجاز كلية ، وقد حققنا في علم الأصول عدم احتياج المجاز الى الأوضاع النوعية .

وان اريد بيان مطلب يختص بالمقام - بعد الاعتراف بأن التجوز كلية لا يحتاج الى الوضع - فيرد عليه : ان هذا لا يستقيم على المباني المشهورة في باب الوضع ، إذ يكون وضع كلمة « الماء » المضافة الى الرمان بما هي مضافة لماء الرمان لغواً ، لأنه إن أريد بهذا الوضع تصحيح الاستعمال واخراجه عن كونه غلطاً ، فالمفروض ان صحة الاستعمال المجازي كلية لا تحتاج الى وضع ، وهذا استعمال مجازي فلا يحتاج تصحيحه الى وضع ، وان اريد بهذا الوضع جعل الاستعمال مستغنياً عن القرينة وفي عرض المعنى الحقيقي الأول فهذا أيضاً غير صحيح ، لأن الموضوع مقيد بفرض وجود القرينة ، لأن كلمة « الرمان » هي القرينة في المقام ، وقد قيدت بها كلمة الماء ، فكيف يطلب من هذا الوضع الاستغناء عن القرينة مع أنه مقيد بوجودها . فالذي ينبغي أن يقال مستخلصاً من مجموع ما ذكرناه : أن لفظ « الماء » حقيقة في الماء المطلق واستعماله في غيره مجاز ، غير أن التجوز تارة يكون بلحاظ المشابهة بين الاضافتين ، وأخرى يكون بلحاظ المشابهة بين الذاتين ففي الأول تكون الاضافة مقومة لصحة الاستعمال المجازي ثبوتاً ، وفي الثاني تكون مجرد قرينة على تفهيم المقصود اثباتاً . وما يقع الكلام في إسراء احكام الماء المطلق اليه إنما هو الماء المجازي بالنحو الثاني لا الماء المجازي بالنحو الأول ، والنسبة بين الماءين المجازيين العموم من وجه .

والمطلق أقسام : الجاري ، والنباع غير الجاري ، والبئر ،  
والمطر ، والكر ، والقليل (١) .

(١) بعد أن قسم الفقهاء الماء الى مطلق ومضاف ، قسموا المطلق بدوره الى أقسام : الجاري ، والبئر ، والمحقون . ثم قسموا المحقون الى : القليل ، والكثير . واعترض عليهم باهمال ماء المطر مع انه من اقسام الماء المطلق ، وباهمال الماء النابع الذي له مادة وليس له عمق في الأرض . وقد تدارك المصنف - قدس سره - ذلك فقسم الماء المطلق الى : الجاري ، والنباع غير الجاري ، والبئر ، والمطر ، والكر ، والقليل .

وقد ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - في مقام الاشكال على هذا التقسيم : أنه مادام الملحوظ في هذا التقسيم بيان أحكام هذه الأقسام - من حيث الاعتصام والانفعال - فلا بد من اضافة قسم آخر اليه ، وهو ماء الحمام لأنه يتميز بالاعتصام رغم كونه ماءً قليلاً (١) .

والتحقيق : أننا اذا بنينا في ماء الحمام على أن تقوي السافل بالعالي على القاعدة ، كما هو المختار ، فماء الحمام يدخل في الكر حقيقة ، ولا موجب لجعله قسماً برأسه . وإذا بنينا على ان هذا التقوي ثابت بأخبار ماء الحمام - بدعوى : أنها تتكفل تنزيل مجموع السافل والعالي منزلة الماء الواحد وإلغاء شرطية تساوي السطوح ، كما ذكر السيد الاستاذ في أخبار الحمام - فعنى ذلك أن ملاك اعتصام ماء الحمام هو الكرية ايضاً ، ولكن بعناية التعبد الشرعي فهو مصداق لأحد الأقسام المعتصمة المذكورة في التقسيم ، وهو الكر ، بعد فرض لإعمال العناية في توسعته ، فلا ضرورة لجعل ماء الحمام قسيماً له .

هذا مضافاً الى أن الظاهر أنه ينبغي أن يكون المراد من أمثال هذا التقسيم بيان اقسام واقعية مستوعبة للماء استطرافاً الى الحديث عن أحكامها ،

وكل واحد منها مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر مطهر  
من الحدث والخبث (١) .

وتحقيق ما يناسب كل قسم من الحكم بالانفعال أو الاعتصام أو التفصيل ،  
وليس التقسيم بالمحاذ تحديد موضوعات الأحكام ابتداءً ، فحتى لو فرض  
أن ماء الحمام موضوع مستقل للاعتصام لا موجب لجماعه قسماً .  
(١) لا اشكال في طهارة الماء في نفسه ، وكذا مطهرته في الجملة .  
وذلك واضح بالضرورة ، بل يمكن أن يقال بأن مطهارة الماء هي مقتضى  
الاطلاق المقامي لنفس أدلة النجاسات الواردة بلسان « هذا قذر » أو  
« نجس » ، لأن ظاهرها بيان فرد اعتباري وجعلي للمفهوم العام المعلوم عند  
العرف من القذر والنجس ، ويفهم العرف بالاطلاق المقامي لهذا البيان أنه  
يجب أن يصنع به في مقام دفعه ما يصنع بالقذر الحقيقي من غسله بالماء .  
وانما يقع البحث حول تحصيل أدلة خاصة من الكتاب أو السنة على  
الطهارة والمطهارة ، لأجل الحصول على اطلاق في دليل الطهارة والمطهارة  
يرجع اليه في موارد الشك ، اذ لا إطلاق للضرورة لحالة الشك . وقد  
استدل على ذلك بالآيات والروايات :

### الدليل من الآيات :

أما الآيات ، فهناك آيات يستدل بها على ذلك :

( الآية الأولى ) :

فالآية الأولى قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً » (١) .



والتقريب الابتدائي للاستدلال بها واضح ، وتحقيق ذلك يكون بلحاظ الموضوع تارة ، وبلحاظ الحكم اخرى ، فهنا جهتان :

« الجهة الأولى » - من ناحية الموضوع وشمول الماء في الآية الكريمة لتام أقسام الماء ، والوجه في دعوى شمولها لجميع المياه هو إطلاق كلمة « ماء » في الآية الشريفة . وقد استشكل في ذلك بوجهين :

الوجه الأول - أن الموضوع فيها خصوص ماء المطر ، بقريته كلمة الانزال ، فلا تشمل مطلق المياه .

ويمكن الجواب على ذلك بوجوه :

الأول : ما في الجواهر ، من تتميم الاستدلال بها بالاجماع المركب (١) . وفيه : انه إن صح التمسك بالاجماع المركب في عدد من الموارد ، فلا يصح التمسك به في مثل هذا المورد ، لأن الاجماع على مطهريه تمام أقسام المياه التي لم يقع فيها خلاف إنما هو اجماع بسيط فعلي ، ولم يثبت اجماع على مطهريه سائر المياه غير المطر على تقدير مطهريه ماء المطر ، بحيث لو لم يقم دليل الا على طهارة ماء المطر لحكموا بطهارة باقي المياه . فان اريد التمسك بذلك الاجماع البسيط الفعلي ، فهو خروج عن الاستدلال بالآية وان اريد التمسك بهذا الاجماع التعليقي ، فهو لم يثبت .

هذا مضافاً إلى أنه لو فرض تمامية ذلك لم يتحصل لنا إطلاق نتمسك به في موارد الشك والخلاف اذا انفقت ، لأن المفروض تتميم الآية بالاجماع الذي هو دليل لبي لا إطلاق له .

الثاني : دعوى أنه ليس المراد من « الانزال » و « السماء » الانزال والسماء الحسينين بل المعنويين ، فقد أطاق لفظ السماء على المعنوي في قواه

تعالى : « وفي السماء رزقكم وما توعدون » (١) ، وأطلق لفظ الانزال على المعنوي في قوله تعالى : « قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم » (٢) فليكن الانزال من السماء جمعاً بين المعنويين ، فيراد الانزال المعنوي من السماء المعنوية .

وفيه : أن هذا - وان لم يكن بعيداً عن اللغة ، اذ يمكن القول بأن معنى الانزال والسماء أعم لغة من المصداق الحسي ، وإنما ينصرف ذهننا الى خصوص المصداق الحسي بدلا عن المعنوي لشدة أنس ذهننا بالماديات - لكن ليس للآية ظهور على أي حال في ارادة الانزال والسماء المعنويين ، ان لم نقل بظهورها في ماء المطر ، باعتبار شدة أنس الذهن بأن «ماء السماء» هو المطر ، وشيوع استعماله في ذلك عرفاً . وبكفي مجرد الاجمال وتردد الانزال بين المادي والمعنوي لتثبيت الاشكال والمنع عن الاطلاق ، لأنه يكون محفوفاً بما يحتمل قربينته ، فيبتلى بالاجمال ولا ينعقد للآية ظهور في الاطلاق .  
الثالث : أن جميع المياه نزلت من السماء ، كما تدعيه بعض الفرضيات الحديثة ، فلا تكون كلمة الانزال موجبة للتقييد .

وفيه : ان هذا - وإن كان ممكناً في نفسه - لكن التصديق به يحتاج الى دليل عقلي او نقلي ، وكلاهما مفقود في المقام :  
أما الأول ، فلأن الدليل العقلي المتصور في المقام هو الأدلة العلمية القائمة على أساس التجربة ، ولم يقم أي دليل علمي على ذلك ، وإنما هي فرضية فرضها بعض العلماء في مقام تفسير تكون المياه ، وانه بشدة الحرارة حصل البخار وأدى الى هطول المطر ، فتكوّن الماء على الأرض .  
وأما الثاني ، فقد استدل السيد الأستاذ دام ظله على نزول المياه بأجمعها

(١) الذاريات ٥١ : ٢٢ .

(٢) الاحراف ٧ : ٢٦ .

من السماء بآيات (١) منها قوله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » (٢) ، ومنها قوله تعالى « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فسلكه بنابيع في الأرض » (٣) ، ومنها قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماءً بقدر فأسكنناه في الأرض وانا على ذهاب به لقادرون » (٤) .

والظاهر أنه لا دلالة في هذه الآيات الكريمة على نزول المياه بأجمعها من السماء :

أما الآية الأولى ، فهي أجنبية عن محل الكلام ، لأن المراد من التنزيل فيها التنزيل المعنوي لا التنزيل من السماء ، لأن التنزيل من السماء لا يمكن أن يشمل جميع الأشياء ، وقد صرح في الآية بشمول التنزيل لجميع الأشياء ، فلا تدل إذن على أن المياه نازلة من السماء .

وأما الآية الثانية ، فهي مخصوصة بماء المطر ، ولا تدل على أن جميع المياه حتى البحار مثلاً قد أنزلت من السماء ، بقريته قوله تعالى : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً » ، فإن الآية بصدد التنبيه على حادثة اعتيادية يراها الانسان في حياته ، وهي نزول المطر وما يترتب عليه من آثار تدل على الحكمة والتدبير .

وأما الآية الثالثة ، فليس فيها إطلاق ، بل هي لإخبار عن إنزال ماء من السماء بقدر ، وكلمة « ماء » نكرة في سياق الاثبات ، فلا يمكن التمسك باطلاقها لاثبات أن جميع المياه نازلة من السماء . ودعوى أن التهديد في

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٣ .

(٢) الحجر ١٥ : ٢١ .

(٣) الزمر ٣٩ : ٢١ .

(٤) المؤمنون ٢٣ : ١٨ .

ذيل الآية المستفاد من قوله تعالى : « وإنا عن ذهاب به لقادرون » يدل على إرادة مطلق الماء لا خصوص ماء المطر ، لأن الذهاب بماء المطر وحده لا يوجب بلاء ، لا مكان اكتفاء الناس بسائر المياه . مدفوعة بأن إرادة ماء المطر وحده كافية في صحة التهديد ، لأن لماء المطر آثاراً عظيمة في حياة الانسان ، وزراعته لا يمكن الحفاظ عليها بدونيه . هذا مضافاً الى أن قرينة التهديد لا توجب لإثبات الاطلاق ، بل كون النازل من السماء مقداراً يصح التهديد بذهابه ، وهذا لا يكفي لإثبات أن جميع المياه حتى ماء البحر مثلاً نازل من السماء ، لأننا اذا افترضنا أن المقصود بالماء المتوقع بذهابه هو غير ماء البحر من بقية المياه مثلاً لكفى ذلك في صدق التهديد ، فلا يمكن جعل التهديد قرينة على الاطلاق .

على اننا يمكننا ان نفرض تبخير ماء وصيرورة البخار ماءً ، فان سلمنا أن الماء الأول كان نازلاً من السماء ، لانسلم كون الماء المستحيل اليه البخار عين الماء الأول ، بل يعد ماءً جديداً وليس نازلاً من السماء ، فلا يشملها الاطلاق . ولهذا فان نفس من يستدل بقوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماءً » يعترف بأن الماء النجس يستحيل بالتبخير ويكون الماء الحاصل من بخاره طاهراً .

الرابع : ان الطهورية المستفادة من الآية إنما هي ثابتة لماء المطر بما هو ماء بقطع النظر عن مطربته وإنزاله من السماء ، فانها جعلت صفة للماء الذي جعل موضوعاً للانزال ، فالانزال تعلق بالماء الطهور لا أن الطهورية تعلقت بالماء النازل ، وهذا يعني ان الطهورية ثابتة للماء في المرتبة السابقة على الانزال ، واذا ثبتت طهارته بما هو ماء. ثبتت طهارة جميع المياه .  
وفيه : أن هذا غاية ما يدل عليه أن الانزال من السماء ليس بما هو إنزال دخيلاً في موضوع الحكم بالطهورية ، ولكنه لا ينفي دخالة أمر آخر

يكون الانزال معروفاً عنه ومساوقاً له ، وحيث أن الموضوع لا اطلاق فيه لغير النازل فلا يمكن نفي دخالة ذلك الأمر الآخر بالاطلاق .

ثم لو قطع النظر عن كل هذه المناقشات ، وفرض شمول الآية الكريمة لتام أقسام المياه ، فغاية ما تدل عليه طهورية الماء حين إنزاله بمعنى كونه طاهراً بطبعه ، وليس لها اطلاق أحوالي يسدل على دوام طهوريته ، ففي موارد الملاقة مع المنتجس ونحو ذلك - التي هي موارد الشك في الطهارة والمطهرة - لا يمكن التمسك بالاطلاق .

الوجه الثاني - ان كلمة « ماء » في الآية الشريفة نكرة في سياق الاثبات ، فلا تفيد العموم .

وأجيب عن ذلك بوجهين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ - مد ظله - من أن الآية الشريفة في مقام الامتنان على جميع العباد ، وفي كل بلد من بلادهم يوجد قسم من المياه ، فلكي يكون الامتنان على الجميع لابد أن يراد بالماء تمام تلك الاقسام (١) . وفيه : ان هذا إنما يتم لو لم يكن قسم من المياه مشتركاً بين تمام البلاد والعباد ، لكن ماء المطر مشترك بين تمامها ، فيكفي إرادته من الآية لتصحيح الامتنان على الجميع .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ ايضاً ، من أن الآية في مقام الامتنان كما تقدم ، وثبوت ماء طهور لاندرى أنه أي الاقسام ليس فيه امتنان ، إذ لا فائدة فيه ، فيظهر بذلك ان جميع أقسام الماء طهور حتى يمكن الاستفادة من الماء الطهور (٢) .

وفيه : أن هذا إنما يتم لو لم يكن هناك قدر متيقن ولو من الخارج ،

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٤ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

كالماء الكثير في مقابل القليل ، أو ماء العيون . فان هذه المياه المتيقنة التي لاشك في ارادتها تكفي لتصحيح الامتنان من دون حاجة الى افتراض الاطلاق الذي يصلح أن يكون مرجعاً في موارد الشك . والحاصل ان الامتنان بطهورية الماء بنحو القضية المهمة إنما لايتأتى فيما اذا لم يكن للقضية المهمة قدر متيقن ، وإلا فالامتنان في محله ، فلا قرينة على الاطلاق .

لايقال : إن وجود القدر المتيقن من الخارج - بل وحتى في مقام التخاطب - لا يضر بالاطلاق والتمسك بمقدمات الحكمة ، كما حقق في محله . لأنه يقال : إن هذا إنما هو في الاطلاق اللفظي الثابت بالقرينة العامة المسماة بـ « مقدمات الحكمة » . وأما الاطلاق الذي يراد إثباته بدلالة الاقتضاء تصحيحاً للسان الامتاني للآية الكريمة ، فهو يتوقف على عدم إمكان تصحيح اللسان الامتاني بدون افتراض الاطلاق ، مع أنه ممكن مع فرض وجود القدر المتيقن ، إذ يصح الامتنان بالحكم بطهورية الماء بنحو القضية المهمة القابلة للتعين والتطبيق بلحاظ القدر المتيقن .

ولنا جواب ثالث على الاشكال الذي نشأ من كون كلمة « ماء » نكرة في سياق الاثبات ، وحاصله : إن الاشكال المذكور مبني على أن يكون التنوين في كلمة « ماء » للتنكير ، لكي تكون الكلمة نكرة في سياق الاثبات ، ودالة على قيد الوحدة المانع عن الشمول لتام الأفراد . ولكن قد يقال في مقابل ذلك : إن التنوين هو تنوين التمكين لا التنكير ، وتنوين التمكين يؤتى به لاشباع حاجة الكلمة المعربة ، لأن الكلمة المعربة في لسان العرب تستند الى اللام في أولها او الى التنوين في آخرها ، ولا تستقر مجردة عن ذلك ، فحال هذا التنوين التمكيني حال اللام لايقيد الكلمة بقيد الوحدة وإنما أريد من الكلمة نفس الماهية ، فيتم الاطلاق الشمولي لكلمة « ماء » في الآية ، كما لو كانت الكلمة معرفة باللام ببركة مقدمات الحكمة .

ومما يشهد لكون التنوين في كلمة « ماء » للتمكين لا للتنكير ، قوله تعالى بعد تلك الجملة : « لنحيي به بلدة ميتاً » ، فان المراد من هذه العبارة الامتنانية جنس البلدة لابلدة واحدة ، وإلا لم تكن امتناناً على جميع الناس . وبمقتضى قرينة وحيدة السياق يظهر كون المراد من التنوين في « ماء » هو التمكين أيضاً لا التنكير .

وهذا هو الجواب الصحيح عن الإشكال ، ولكن هنا نكتة توجب ارتفاع موضوع أصل الاشكال وأجوبته ، بما فيها هذا الجواب الذي حققناه . وبيان هذه النكتة هو : أن المستشكل والحجيب كأنها اتفقا على أن كلمة « ماء » في الآية الكريمة لو كانت مع اللام بدلا عن التنوين لم الاطلاق الشمولي لجميع المياه ، وإنما المانع عن ذلك هو التنوين ، فيتكلم في مانعيته وعدمه .

ولكن التحقيق أن الاشكال الثابت في المقام أعمق من هذا ، بحيث يوجب عدم تمامية الاطلاق ولو كانت كلمة « ماء » في الآية غير مبتلاة بالتنوين ، وهو أن الحكم بالطهورية لم يسند في الآية الكريمة الى الماء بنسبة تامة ، حتى يقال بأن مقتضى الاطلاق انه حكم على طبيعة الماء بلا قيد ، وإنما اسند اليه بنحو التوصيف والنسبة الناقصة التحصيلية ، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتمام أفراد الموصوف بالاطلاق ، ففرق كبير بين أن نقول : « الماء طهور » وبين أن نحكم على الماء الطهور بأنه نازل من السماء مثلاً . ففي الجملة الأولى كانت الطهورية منسوبة الى الماء بالنسبة التامة ، ويمكن حينئذ التمسك باطلاق كلمة « الماء » لإثبات طهورية تمام أقسامه ، وأما في الجملة الثانية فقد أخذت الطهورية قيدا للماء على نهج النسبة الناقصة لاحكاما للماء على نهج النسبة التامة ، فلا معنى للتمسك بالاطلاق لإثبات طهورية تمام أقسام المياه . فالجملة الأولى من قبيل قولنا « الغيبة محرمة » ، والجملة الثانية من قبيل

قولنا « إن الله يعاقب على الغيبة المحرمة » ، فكما أن التمسك بالاطلاق لإثبات حرمة تمام أقسام الغيبة إنما يصح في الجملة الأولى دون الثانية كذلك في المقام ، فالاشكال على التمسك بالاطلاق إذن ليس من ناحية التنكير ، حتى يجاب عليه بأن التنوين للتمكين ، بل من ناحية أن الطهورية نسبت الى الماء بنسبة ناقصة تخصيصية لابنسبة تامة حكيمية ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق هذا هو تمام الكلام في الجهة الاولى - اي في ناحية الموضوع .

وأما الكلام في الجهة الثانية ، وهي ناحية الحكم ، فهناك أربع احتمالات لكلمة « طهور » في الآية الشريفة :

الأول : كونها مفيدة لمعنى المطهريه باعتبار وضع كلمة « طهور » لنفس النسبة التأثيرية التطهيرية التي تدل عليها كلمة « مطهر » ، إما بأن تكون هذه النسبة هي احد معاني هيئة فعول الموضوعه لها بالوضع النوعي ، وإما بأن تكون كلمة « طهور » بالخصوص موضوعه بالوضع الشخصي للنسبة التي تدل عليها كلمة « مطهر » .

الثاني : كونها مفيدة معنى الآلية ، وفرقه عن الأول كالفرق بين الفاتح والمفتاح ، أو مطلق اسم الفاعل واسم الآلة ، حيث أنه طعم في الثاني معنى التهيؤ والآلية .

الثالث : كونها مفيدة معنى المبالغة .

الرابع : كونها مفيدة معنى طاهر .

وحيث ان السيد الاستاذ - دام ظله - رأى أن المعنيين الأخيرين لا يتناسبان مع الإستدلال بالآية الكريمة على مطهريه الماء ، تصدى لإبطال الاحتمال الثالث والرابع لتنميم الاستدلال بها (١) .

أما الاحتمال الثالث ، فقد أفاد في ابطاله : أن المبالغة فيما نحن فيه



غير معقولة ، لأن الطهارة أمر اعتباري ، فلا تقبل المبالغة والشدة .  
 وأما الاحتمال الرابع ، فأبطله : بأن كلمة « طهور » لو كانت بمعنى  
 « طاهر » لصح إطلاقها على كل طاهر ، فيقال « ثوب طهور » و « فراش  
 طهور » ، مع أنه لا يصح ذلك .

أما ما أفيد في إبطال الاحتمال الثالث ، فيرد عليه :  
 أولاً : أنه ليس من اللازم تطعيم الاعتبار في مادة طهور ومبدأ اشتقاقه  
 حتى يقال بعدم إمكان طرو المبالغة على الاعتبار مثلاً ، بل يمكن طرو  
 الاعتبار على المبالغة ، وطرو المبالغة على الطهارة الحقيقية القابلة للشدة  
 والضعف ، فكلمة « طهور » بمادتها تدل على الطهارة الحقيقية القابلة للشدة  
 وبهيتها تدل على المبالغة في تلك الطهارة ، وبطراً الاعتبار على الطهارة  
 المبالغ فيها ، ويكون الدال على الاعتبار نفس هيئة الجملة الدالة على نسبة  
 الطهور الى الماء . فهذا أمر معقول ، لأن مرجعه الى اعتبار الطهارة الشديدة ،  
 لا الى شدة اعتبار الطهارة .

وثانياً : أنه يمكن المبالغة حتى مع تطعيم الاعتبار في مادة طهور ،  
 وذلك بأن تكون المبالغة بلحاظ شدة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية  
 بالماء بنحو لا يزول عنه بسهولة ، كما في سائر الأشياء التي يزول عنها وصف  
 الطهارة بملاقة النجس أو المتنجس ، فالمبالغة منتزعة بلحاظ شدة التصاق  
 الوصف الاعتباري بالموصوف وبطء زواله عنه .

لا يقال : إنه لو صح ذلك لصح إطلاق « طهور » على باطن الانسان  
 وظاهر الحيوان ، بلحاظ انه لا يتنجس بالملاقة وشدة التصاق وصف الطهارة  
 الاعتبارية به .

لأنه يقال : إنما تنتزع المبالغة بهذا للحاظ إذا كان الالتصاق على  
 أساس شدة النكته التي أوجبت أصل اعتبار الطهارة لذلك الشيء ، كما في

الماء لا على اساس شيء آخر ، كالتوسعة على الخلق . ومن هذا القبيل عنوان المعتصم والواسع ، فانه يطلق على الماء انه « واسع » او « معتصم » ولا يطلق على باطن الانسان .

وأما ما أفيد في إبطال المعنى الرابع ، فتحقيق الحال فيه أنه لو كان المقصود في الاحتمال الرابع ، من كون « طهور » بمعنى « طاهر » ، أن طهور بمعنى طاهر بدون نكته زائدة ، فبرد عليه ما أفيد من استلزامه صحة إطلاق طهور على كل شيء طاهر .

ولكن يمكن أن يبين الاحتمال الرابع بتقريب آخر لا يتجه عليه هذا الايراد . وحاصله : أن طهور بمعنى طاهر مع ملاحظة نكته زائدة تتميز بها كلمة « طهور » على « طاهر » ، وهي أن التصاق الطهارة بالماء يكون من قبيل التصاق الشيء بمنبعه ومعدنه ، فكأن الماء فرض معدناً للطهارة ومفيضاً لها ولو بالنسبة الى نفسه ، حيث أنه كلما أقيمت فيه القذارة والنجاسة تغلب عليها بما ينبع منه من الطهارة ويبقى نفسه طاهراً ، فهذا معنى محتمل في كلمة « طهور » وهو سنخ معنى لا يناسب اطلاقه على أشياء طاهرة من قبيل الفراش والثوب ، لعدم صدق تلك النكته الزائدة عليها بحسب النظر العرفي . بل قد يدعى أن باقي المعاني لكلمة « طهور » أو لصيغة فعول عموماً

- أعني النسبة التأثيرية والآلية والمبالغة - راجعة الى هذا المعنى ، بأن يقال : إن صيغة فعول ليست بمعنى النسبة التأثيرية تارة ، وبمعنى الآلية اخرى ، وبمعنى المبالغة ثالثة ، وبمعنى المعدنية وفيضان تلك المادة من ذلك الشيء رابعة . بل هي دائماً بهذا المعنى الرابع ، أعني اتصاف الشيء بوصف مع كونه بنحو يعد معدناً لذلك ومنبعاً له ، غاية الأمر أن معدنيته لذلك الوصف ينتزع عنها ويفهم منها بنظر العرف أمور مختلفة باختلاف المناسبات : فقد يستفاد منها الآلية ، وقد يستفاد منها المبالغة والشدة ، وقد يستفاد منها

الإفاضة بالنسبة الى غيره . فكون الشيء معدناً ومنبعاً لمبدأ الاشتقاق يفيد واحدة من هذه الخصوصيات حسب اختلاف المناسبات .

ومن هنا قد يقال : إن « طهور » تدل على معدنية الماء للطهارة ومنبعيته لها ، وهذه المعدنية والمنبعية تناسب في باب الطهارة المطهرية ، فتدل كلمة « طهور » بهذا اللحاظ على مطهارة الماء ، وفي طول ذلك تستفاد الآلية باعتبار أن الماء عادة يستعمله شخص في التطهير لا أنه بنفسه يطهر . لكن هذا لا يصير كلمة « طهور » قريبة من الجوامد ، كما لو فرضناها اسم آلة ، ولذا ترى انه لافرق بحسب الذوق في صحة التوصيف وحسنه بين أن نصف الماء بطهور أو بمطهر ، مع أن التوصيف باسم الآلة لا يخلو من حزاظة ، وأدعي المنع عنه .

وعلى أي حال فهذا مجرد احتمال ، ولا يصح الاستدلال بالآية الكريمة على المطهرية ، لأن في مقابل احتمال دلالتها على المطهرية يوجد احتمال دلالتها على المبالغة وشدة الطهارة ، إما بمعنى كون المبالغة بنفسها مدلولاً لهيئة فعول ، كما هو مقتضى الاحتمال الثالث الذي تبين أنه معقول في المقام ، وإما بمعنى كون مفاد فعول هو معدنية الذات ومنبعيتها للصفة ، فطهور بمعنى طاهر ولكن مع نكتة المعدنية والمنبعية ، كما هو مقتضى الاحتمال الرابع . وتكون المبالغة والشدة من الخصوصيات المستفادة من نفس نكتة المعدنية والمنبعية ، دون ان يفترض فيها إفاضة المبدأ على الغير كما هو الحال في « فكور » .

وما دام من المحتمل أن تكون « طهور » للمبالغة ، فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة على المطهرية ، لأنها على تقدير إرادة المبالغة منها لا يستفاد منها المطهرية .

ودعوى أنه على تقدير إرادة المبالغة قد يكون الكلام دالاً على المطهرية

أيضاً ، لأن المبالغة كما قد تفيد الشدة من حيث التلبس بالشيء « كطوال » بمعنى شديد الطول ، وتفيد أحياناً الكثرة من حيث كمية التلبس بالمبدأ « كضراب » بمعنى كثير الضرب ، كذلك قد تفيد كثرة إيجاد المبدأ في غيره ، « كظهور » بمعنى كثير المطهرة . مدفوعة : بأن كلمة « طهور » إن كانت مبالغة في معنى اسم الفاعل وهو طاهر فلا تفيد إلا معنى كثرة الطهارة وشدتها ، وتكون المطهرة أجنبية عن مفاد الكلمة ، إلا أن تكون افادة الشدة في الطهارة بعناية كون الماء مطهراً ، بحيث يكون المدلول الاستعمالي - وهو الشدة في الطهارة - كناية عن المطهرة ، بدعوى أن التناسب العرفي بين شدة انصاف الذات بالمبدأ وصلاحتها لايجاده في الغير يجعل بالامكان الكناية بالمعنى الأول عن المعنى الثاني . غير أن هذه عناية بحاجة إلى قرينة ، ولا قرينة عليها بعد أن تعقلنا الشدة في نفس الطهارة والمبالغة فيها ، فلا موجب إلى جعل ذلك استطرافاً وكناية لافادة المطهرة .

وان كانت كلمة « طهور » مبالغة في المعنى المتعدي - وهو التطهير - فهذا خلاف القاعدة ، فإن مقتضى القاعدة كون فعول مبالغة في معنى فاعل ، وغير ذلك يحتاج إلى دليل .

بقيت هنا نقطتان :

الأولى - أنه لو سلمنا دلالة « طهور » في الآية الكريمة على المطهرة فنحن كما نحتاج إلى الاطلاق من حيث أقسام الماء وأحواله ، نحتاج أيضاً إلى الاطلاق من حيث المتعلق حتى يثبت بذلك مطهريه الماء لكل متنجس بالرجوع إلى ذلك الاطلاق ، وما يتوهم كونه دالاً على الاطلاق من هذه الناحية حذف المتعلق ، بدعوى أن حذف المتعلق يدل على العموم . وهذا لو فرض تسليم كبراه ، فهو إنما يتم صغرياً في المقام ، إذا أثبتنا كون المقصود من « طهور » المطهريه ابتداءً أو الطهارة مع المعدنية ، بناءً

على أن العرف ينزع من ذلك المطهريّة، بحيث تكون مدلولاً عرفياً للفظ  
 واما إذا فرض كون « طهور » بمعنى اسم الآلة فلا يكون له متعلق  
 محذوف ، بناءً على ان اسم الآلة يعامل معه في الاستعمالات العربية معاملة  
 الجوامد ، فلا يؤخذ له متعلق حتى يقال بأن حذفه دليل العموم . وكذلك  
 الأمر ايضاً بناءً على أن يكون المدلول الاستعمالي لكلمة « طهور » المبالغة  
 في نفس الطهارة ، وان تكون استفادة المطهريّة بنحاظ جعل المدلول  
 الاستعمالي استطرافاً إلى إفادة المطهريّة على سبيل الكناية ، فإن المدلول  
 الاستعمالي حينئذ لا يكون له متعلق محذوف ، ليكون حذفه منشأ لانعقاد  
 ظهور في الاطلاق من هذه الناحية .

الثانية - إننا إذا استفدنا من كلمة « طهور » في الآية الشريفة  
 المطهريّة ببعض الوجوه السابقة ، يقع الكلام في أنه هل المراد من المطهريّة  
 المعنى المقصود - وهو الرافعية للنجاسة بالمعنى الشرعي - أو ما يشمل هذا  
 المعنى ، أو أن المراد المطهريّة التكوينية بمعنى الرافعية للاوساخ الظاهرة ؟  
 وقد أبدى السيد الاستاذ - دام ظله - احتمال أن يكون المراد بالمطهريّة  
 المطهريّة التكوينية ، لعدم الجزم بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان نزول  
 الآية ، بل وعدم الجزم بأن أحكام النجاسات التعبدية كانت قد شرعت  
 وقتئذ (١) .

والتحقيق أن بالامكان إبداء قرينة على أن المراد بالمطهريّة المطهريّة التكوينية  
 لا التشريعية ، وهي أن الآية الكريمة وردت في سياق الحاجة مع الكفار  
 وبيان أن الله تعالى كيف يسبغ عليهم النعم ويقابلونها بالكفران والعصيان  
 والمناسب لهذا المقام إنما هو ذكر النعم المعترف بكونها نعماً من قبل  
 الكفار ، كما هو الحال في الماء ومطهرته للاوساخ الظاهرة . وأما مطهرته

من النجاسة الشرعية فليست نعمة في نظر من لا يتعبد بتلك النجاسة .  
 وقد يتوهم تتميم الاستدلال بالآية على المطهريسة التشريعية - بالرغم  
 من حملها على المطهريسة من القدر التكويني - إما بدعوى إطلاق المطهريسة  
 لكلتا المطهريستين ، وإما بدعوى حكومة أدلة التعبد بقذارة النجاسات الشرعية  
 على الآيه الشريفه . بتقريب : أن الآيه تدل على أن الماء مطهر من القدر  
 الحقيقي التكويني ، ودليل جعل النجاسة مفاده التعبد بكون النجس الشرعي  
 فرداً من القدر الحقيقي ، لأن مرجع النجاسة الشرعية إلى اعتبار القذارة  
 الحقيقية للشيء ، وبذلك يوجد دليل جعل النجاسة بالحكومة والتعبد فرداً  
 من القدر الحقيقي الذي تكفلت الآيه باثبات مطهريسة الماء له .  
 وكلتا الدعويين غير تامه :

أما الأولى فلأن كلمة « طهور » في قولنا « الماء طهور » تقع محمولاً ،  
 والمحمول يدل على صرف الوجود ، ولا معنى للتمسك باطلاقه لاثبات  
 اتصاف الموضوع بتمام أفراده ، وإنما يجري الاطلاق في طرف الموضوع .  
 فاذا قلنا مثلاً « الشيخ المقيسد عالم » لا معنى للتمسك باطلاق المحمول  
 لاثبات أن المقيسد عالم بتمام العلوم ، بخلاف ما إذا وقع العالم موضوعاً فقلنا  
 « العالم يقيسد البشرية » فإن بالامكان التمسك بالاطلاق في جانبه ، بوصفه  
 موضوعاً لاثبات أن تمام افراد العالم مقيدون .

وأما الدعوى الثانية فيردها : ان الحكومة إنما تم لو كان المحكوم  
 مبيئاً لحكم شرعي لا إخباراً عن أمر تكويني ، لأن الحكومة توسعة مولوية  
 وتعبدية لموضوع الدليل المحكوم مثلاً ، وهذا إنما يعقل فيما إذا كان مفاد  
 الدليل المحكوم مجعولاً تشريعياً تحت سلطان المولى بما هو مولى . وأما إذا  
 كان مفاده امراً تكوينياً فلا معنى لاعمال المواوية والعناية التعبدية في توسعة  
 موضوعه ، والمفروض في المقام أن الآيه الكريمة في مقام الاخبار عن أمر

تكويبي امتناني ، فلا تتم الحكومة .

( الآية الثانية ) :

والآية الثانية التي استدل بها على مطهريه الماء المطلق فهي قوله تعالى  
« وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به » (١) .

ويقع الكلام حول هذه الآية الكريمة من جهتين : من ناحية الموضوع  
تارة ، ومن ناحية الحكم أخرى .

« اما الجهة الأولى » - وهي من ناحية الموضوع ، فقد يدعى الاختصاص  
ويمنع عن الاطلاق من ناحيتين :

احدهما - ان الآية الكريمة وردت في طائفة خاصة ، وهم المسلمون  
الذين كانوا يحاربون الكفار في وقعة بدر ، ومع اختصاص المورد لا يمكن  
التعدي عنه .

والناحية الأخرى بلحاظ كناية « ماء » لاختصاصها بماء المطر ، بقرينة  
قوله « وينزل عليكم » ، فلا إطلاق يشمل سائر أقسام المياه الأخرى ، أو  
باعتبارها نكرة في سياق الاثبات فلا ينعقد لها الاطلاق .

أما الناحية الأولى من دعوى الاختصاص ، فقد أجاب عليها السيد  
الأستاذ - دام ظله - بأن هناك روايات دللتنا على أن ورود آية من آيات  
الكتاب في مورد أو تفسيرها بمورد خاص لا يوجب اختصاص الآية بذلك ،  
لأن القرآن يشمل جميع الأطوار والأعصار ، ولا يختص بقوم دون قوم ،  
فببركة هذه الروايات التي تسمى أخبار الجري ندفع دعوى الاختصاص  
المزبورة (٢) .

والتحقيق عدم إمكان المساعدة على هذا الجواب ، لأن المدعى في

(١) الانفل ٨ : ١١ .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ١٥ .

دعوى الاختصاص المزبورة أن الآية تكفأت بيان حكم قوم وهم المجاهدون مع الكفار ، فلا يمكن لإسراء الحكم إلى قوم آخرين . ومن المعلوم أن أخبار الجري ليس معناها أن الآية إذا وردت في مقام بيان حكم قوم - كالفقراء مثلاً أو كالمجاهدين للكفار - فلا بد من تعميم الحكم المستفاد منها للاغنياء أيضاً أو للقاعدين ، بدعوى أنها لا تختص بقوم دون قوم . بل إن أخبار الجري لا يستفاد منها تشريع أحكام غير مشرعة في القرآن الكريم ، فاذا ورد حكم في القرآن الكريم على قوم لا تقتضى أخبار الجري إعطاء الآية إطلافاً ليس ثابتاً فيها بحد ذاتها وتعميم الحكم لأقوام آخرين ، مالم يحصل بقطع النظر عن أخبار الجري جزم بعدم الفرق بين قوم وقوم بلحاظ ذلك الحكم ، وإنما معنى أخبار الجري انه اذا ورد حكم عام او مطلق فلا ينبغي فرض تخصيصه وتقييده بخصوص الظروف والملابسات التي اشتمل عليها المصداق الذي كان سبب النزول لذلك الحكم العام ، فاذا ورد حكم على طبيعي المجاهدين يلتزم باطلاقه وشموله لتمام المجاهدين عملاً باطلاق الآية ، ولا نخصه بخصوص المجاهدين في غزوة بدر مثلاً ، مجرد أن الآية نزلت بمناسبة غزوة بدر . كما أنه إذا ورد تفسير الآية المطلقة بحصة خاصة من حصص الموضوع المأخوذ فيها التزمنا بأنه من باب التطبيق لامن باب الحصر . والحاصل : إن أخبار الجري ليست في مقام إعطاء اطلاقات للآيات القرآنية غير ثابتة لتلك الآيات في حد أنفسها ، وإنما هي في مقام الحفاظ على الاطلاقات الثابتة للآيات القرآنية في حد أنفسها ، وتوضيح أن تلك الاطلاقات لا ينبغي رفع اليد عنها مجرد كون مورد النزول خاصاً او لحيء روايات تفسيرية تتكفل بعض المصاديق .

فهذا يظهر أن أخبار الجري لا تنفع في دفع دعوى الاختصاص المزبورة في المقام ، لأن المدعى أن الآية خطاب للمجاهدين ، فعمل المطهريه حكم



خاص بالمجاهدين ، وليس في الكلام القرآني إطلاقاً ليمسك به .  
 والتحقيق في الجواب على هذه الشبهة : أن احتمال اختصاص الحكم  
 بالمخاطبين - وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفار في وقعة بدر - إن  
 كان بلحاظ أشخاصهم فهو خلاف قاعدة الإشتراك ، وإن كان بلحاظ  
 وصفهم وكونهم مجاهدين فلا يشترك في الحكم إلا من كان مشتركاً في  
 الوصف ، فهو وإن لم يكن خلاف قاعدة الإشتراك ولكنه غير صحيح ،  
 لأن خصوصية الجهاد ملغية بحسب الارتكاز العرفي لمناسبات الحكم والموضوع ،  
 فإن مناسبات التطهير بالماء المركوزة في الذهن العرفي تأتي عن أن يكون  
 لخصوصيات نفس الانسان المطهر دخل في التطهير ، وإنما ترى المطهرية  
 بحسب الارتكاز العرفي من يؤوون الماء ومما يرتبط بخصوصياته ، فدخل  
 خصوصية من خصوصيات الماء في المطهرية - من قبيل كونه كثيراً أوذا  
 مادة - ليس على خلاف الارتكاز ، ولكن دخل خصوصية من خصوصيات  
 الانسان المطهر في الحكم بالمطهرية فهو على خلاف الارتكاز العرفي لمناسبات  
 الحكم والموضوع ، فبقريئة هذا الارتكاز ينعقد الآية الشريفة ظهور في  
 الاطلاق ، وتندفع بذلك دعوى الاختصاص من الناحية الأولى .

وأما الناحية الثانية من دعوى الاختصاص : فهي أن الآية مختصة  
 ببعض أقسام الماء ، إما بلحاظ كلمة « وينزل عليكم » التي تكون قرينة  
 على الاختصاص بماء المطر ، وإما بلحاظ أن كلمة « ماء » نكرة في سياق  
 الاثبات ، فلا إطلاق لها .

وقد أجاب السيد الأستاذ - دام ظله - على اللحاظ الأول من هذه  
 الدعوى : بأن المياه كلها نازلة من السماء . وأجاب على اللحاظ الثاني منها :  
 بأن اللسان الامتناعي قرينة عدم الاختصاص بقسم من الماء دون آخر ، على

النحو الذي تقدم نقله عنه في الآية الأولى (١).  
 أما ما أفيده من الجواب على اللحاظ الأول ، فهو - بعد تسليم أن كل المياه نازلة من السماء - إنما يتم لو فرض أن الآية الكريمة فيها إطلاق يدل على مطهريّة كل ماء نازل من السماء ، من قبيل أن يقال « إن الماء النازل من السماء مطهر » ، فحينئذ إذا أمكننا أن نثبت أن كل المياه نازلة من السماء أثبتنا بذلك إطلاق الدليل لسائر أقسام المياه ، ولكن الكلام في أصل وجود إطلاق في الآية الكريمة يدل على أن الماء النازل من السماء يتّام أقسامه مطهر ، فإن الآية لم ترد بإسنان الإخبار عن مطهريّة الماء النازل من السماء لكي ينعقد لها إطلاق في كل ماء نازل ، بل بإسنان الإخبار عن أن الله تعالى ينزل من السماء الماء المطهر . وكونه ينزل من السماء الماء المطهر لا يعني أن كل ماء ينزل من السماء مطهر ، فهناك فرق مثلاً بين أن يقال « اكتب لسكّم ما فيه شفاء » أو يقال « ما اكتبه لكم فيه شفاء » ، فإن الأول لا يدل بالإطلاق على أن كل ما يكتبه القائل فيه شفاء ، بخلاف الثاني فإنه يدل على ذلك بالإطلاق . وتركيب الآية الكريمة من قبيل الأول لامن قبيل الثاني ، فغاية ما تدل عليه أن الله سبحانه ينزل من السماء الماء المطهر ، لا أن كل ماء ينزله من السماء فهو ماء مطهر .

هذا كله مضافاً إلى أن السياق القرآني للآية الكريمة واضح في أنه بصدد استعراض الأحداث الجزئية التفصيلية التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر وما تفضل به الله تعالى على المسلمين ، قال تعالى « إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين . . . إذ يغشاكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان » . وهذا السياق الاستعراضي للأحداث واللسان الامتناني بنفسه قرينة على أن المراد بقوله « وينزل عليكم » التفضل بالمطر ، وليس المراد منه التنزيل

الثابت لتمام أقسام المياه المساوق لايجاد الماء ولوضوح أن تمام المنة الربانية إنما حصل بنزول المطر على المسلمين بعد ابتلائهم بالأحتلام في نومهم ، فالمطر ونزوله عليهم بعنوانه هو مصب التفضل والامتنان ، وليس مصب التفضل والامتنان وجود الماء في العالم النازل من السماء بمقتضى أصله وطبعه ، فكأمة « وينزل عليكم » - بقرينة السياق الاستعراضي لاحداث غزوة بدر واللسان الامتنائي على المسلمين وقتئذ - تكون مساوقة لـ « ويمطركم » ، فيختص بالمطر المتعارف الذي هو قسم من أقسام المياه .

وإن شئت قلت : إن الوارد في الآية الكريمة ليس مجرد تنزيل الماء المطهر من السماء حتى يقال إن كل ماء منزل من السماء ، بس « ينزل عليكم » أي التنزيل على الناس ، وهذا يختص بماء المطر المتعارف ، ولا يشمل ماء البحر ولو فرض كونه نازلاً من السماء .

وأما ما أفيد من الجواب على المحاذ الثاني ، فإضافة إلى ما تقدم بشأنه في بحث الآية السابقة يمكن التنظر فيه باعتبار أنه مبني على دعوى كون الامتنان بالمطهرية امتناناً على جميع العباد ، وحيث أنهم مختلفون في أقسام المياه الموجودة عندهم فلكي يكون الامتنان عاماً لا بد أن يشمل تمام الأقسام . ومن الواضح أن عمومية الامتنان في الآية الثانية أول الكلام ، بعدما عرفت من ظهور سياقها في كونها استعراضاً للاحداث التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر وامتناناً عليهم بما حباهم الله من نعم .

ويبدو أن الاستاذ - دام ظله - قد التزم في موضع متأخر من بحثه بالاشكال ، واعترف باختصاص الآية الثانية بماء المطر ، فقد ذكر أن الآية الثانية تزيد على الآية الأولى بمناقشة أخرى ، وهي اختصاصها بماء المطر ، لأنها نزلت في وقعة بدر حيث لم يكن عند المسلمين ماء ، فأنزل الله الماء عليهم من السماء ليتطهروا به ، فتختص الآية بماء المطر . ولكن مع هذا

يمكن استفادة مطهريه طبيعي الماء على إطلاقه من الآية الكريمة : إما بتقريب أن الغالب في استعمال ماء المطر استعماله في التطهير بعد وقوعه على الأرض واجتماعه في الغدران ، ومن الظاهر أن حكم ماء المطر بعد نزوله حكم سائر مياه الأرض ولا يختلف حكمه عن حكمها . وإما بتقريب أن الضمير في قوله تعالى « ليطهركم به » إنما يرجع إلى الماء لا إلى الماء بقيد نزوله من السماء ، فيدل على مطهريه جميع أفراد المياه .

هذا خلاصة ما أفاده السيد الاستاذ ، بعد أن التزم باختصاص الآية

الثانية بماء المطر (١) .

والتحقيق أن ما أفيد من اختصاص الآية الكريمة بماء المطر صحيح بل هو المتعين ، حتى يقطع النظر عن نزول الآية في وقعة بدر ، لما عرفت سابقاً من أن قوله تعالى « وينزل عليكم » قرينة على الاختصاص بماء المطر وعدم الشمول لسائر أقسام المياه ، وان قيل بأنها نازلة من السماء ، لأن مجرد النزول من السماء بالمعنى المدعى لتمام أقسام مياه الأرض لا يصحح التعبير بـ « ينزل عليكم » فكون الماء منزلاً على الناس مساوق لماء المطر بالمعنى المتعارف المقابل لسائر المياه ، سواء كانت الآية واردة في غزوة بدر أولاً .

وأما ما أفيد من إمكان الاستدلال بالآية على عموم المطهريه حتى على تقدير إختصاصها بماء المطر ، فلا يخلو عن نظر بكلا تقريبيه :  
أما التقريب الأول - وهو دعوى أن ماء المطر بعد تجمعه في الغدران حكمه حكم سائر المياه ، فإذا ثبتت مطهريته ثبتت مطهريتها - ففيه : ان المقصود العلمي من الاستدلال بالآية تحصيل مطلق دال على المطهريه ، بحيث يرجع إليه في غير ما هو المتيقن مطهريته من أقسام المياه من قبيل ماء البحر

الذي وقع الخلاف في مطهريته في الجملة . ومن المعلوم عدم الجزم بالمساواة في الحكم بين ماء المطر ولو بعد تجمعه على الأرض وبين ماء البحر ، فكيف يمكن الاستدلال باطلاق الآية .

وأما التقريب الثاني - وهو دعوى أن الضمير راجع إلى ذات الماء لا إلى الماء بما هو نازل - فيرد عليه : أن مرجع الضمير وإن كان كلمة « ماء » بذاتها ، ولكن الماء الذي رجع الضمير اليه بعد فرض كونه مفعولاً لـ « ينزل » يستحيل أن يكون له إطلاق لغير الحصة المنزلة ، فلو قال شخص لآخر « أرسل إليك العالم فأكرمه » يكون مرجع الضمير هو العالم ، ولكن يستحيل أن يكون مرجع الضمير إطلاقاً يشمل الأفراد غير المرسل من قبل القائل .

نعم يمكن بيان هذا التقريب بنكتة أخرى ، وهي : ان التنزيل - وإن كان قد أخذ في الآية الكريمة - ولكن التنزيل باعتباره من مبادئ إيجاد الماء يختلف عن باقي خصوصيات الماء التي تكون من شؤونه وأوصافه لامن مبادئ إيجادها ، فهو كما يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية بحيث يكون بعنوانه دخيلاً في موضوع الحكم بالمطهرية ، كذلك يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقية وبما هو طريق محض إلى إيجاد الماء ، بحيث يكون تمام الموضوع للحكم بالمطهرية هو ذات الماء ، ولا يكون للانزال دور إلا بوصفه طريقة في إيجاد الماء الذي هو تمام الموضوع . وبعد التردد بين الموضوعية والطريقية يمكن تعيين الطريقية بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي ، فان المرتكز بمناسبات الحكم والموضوع العرفية أن موضوع المطهرية العرفية طبيعي الماء ، وأن الانزال من السماء ليس له دخل في المطهرية العرفية الا بوصفه طريقاً لإيجاد ذات المطهر الذي هو الماء . وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لبية ومنشأ لظهور الآية في كونه مأخوذاً على

نحو الطريقة الصرفة إلى وجود ذات الماء ، وبذلك ينعقد للآية الكريمة ظهور في مطهريه طبيعي الماء .

هذا هو تمام الكلام في الجهة الأولى التي تبحث عن تحديد الموضوع في الآيه الكريمة .

وأما الجهة الثانية من ناحية الحكم : فهذه الآيه أحسن حظاً من الآيه السابقة ، لأن الكلمة فيها صريحة في المطهريه ، ولا تتطرق إليها الاشكالات التي كانت في كلمة « طهور » وتحقيق مفاد هيئة فعول .

والكن السيد الأستاذ - دام ظله - أثار بشأن هذه الآيه ما نقلناه عنه في بحث الآيه السابقة ، من إبداء احتمال ان تكون المطهريه في كلتا الآيتين مطهريه تكوينيه ، فلا يستفاد منها رافعية الماء للنجاسة ، إذ لم يثبت انعقاد الحقيقه الشرعيه في عصر صدور الآيتين ، بل لم يثبت أن أحكام النجاسة الخبيثه كانت مشرعه (١) .

وقد انتهى السيد الأستاذ الى القول بأن الآيتين تدلان على طهارة الماء في نفسه وعلى مطهريته من الجنابه ، ولا تدلان على المطهريه من النجاسة (٢) .

أما دلالتها على طهارة الماء في نفسه فلأنها في مقام الامتنان بتكوين الماء ومطهريته التكوينية للاقتدار ، ولا معنى للامتنان في إزالة القدر بالنجس ، فيستكشف من ذلك طهارته .

وأما دلالتها على مطهريه الماء من الحدث فلأن الحدث كان مشرعاً ومعتبراً منذ ابتداء الشريعة المقدسه ، باعتبار اشمال الشريعة منذ البدء على الصلاة ، ولا صلاة الا بطهور .

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨ .

وأما عدم دلالتها على مطهريّة الماء من النجاسة ، فلما تقدم من عدم إحراز كونها مشرعة في ذلك الوقت ، فضلاً عن صيرورة الطهارة حقيقة في المعنى الشرعي .

وما أفيد في دلالة الآيتين على الطهارة وعدم دلالتها على المطهريّة من النجاسة متين ، فإن احتمال إرادة المطهريّة التكوينيّة لا دافع له في كلتا الآيتين ، وإن كان هو في الآية الأولى أقوى منه في الثانية ، لأن الأولى في سياق استعراض النعم للجاحدين ، فتناسب المطهريّة التكوينيّة كما أشرنا سابقاً ، وأما الثانية فهي في سياق استعراض النعم للمؤمنين ، وهم يناسب شأنهم أن ينبهوا إلى نعمة المطهريّة التشريعيّة .

وأما دلالة الآيتين على المطهريّة من الحدث إلى جانب المطهريّة التكوينيّة ، فهي محل اشكال . لأن كلمة « طهوراً » في الآية الأولى وكلمة « يطهركم » في الآية الثانية إنما تدل على صرف المطهريّة ، ولا يمكن إجراء الإطلاق فيهما لاثبات فردين من المطهر ، لأن الإطلاق إنما يمكن إجراؤه في جانب موضوع الحكم لاثبات شموله لتمام أفراده ، لافي جانب المحمول . فإذا قلنا « الماء طهور » أو « الماء يطهر » فلا يمكن أن نثبت بإطلاق المحمول كونه واجداً لنحوين من المطهريّة ، لأن مفاد المحمول - بحسب التفاهم العرفي دائماً - هو صرف الوجود ، فكما أننا إذا قلنا « العلم نافع » لا يمكن أن نثبت بإطلاق كلمة « نافع » ترتب تمام المنافع على العلم ، وإنما نثبت بإطلاق الموضوع ترتب صرف المنفعة على تمام أفراد العلم ، كذلك في المقام .

نعم لا بأس بدلالة الآية الثانية على المطهريّة من الجنابة بلحاظ ما علمناه من ورودها بشأن المجاهدين في غزوة بدر ، إذ احتملوا فمّن الله عليهم بالمطر فاغتسلوا به . ومن هنا قد يتوهم دلالة الآية الثانية التزاماً على المطهريّة

من الخبث أيضاً ، لأن الجنب لا تنفك جنابته في حال الاحتلام عن نجاسة في بدنه او ثوبه ، فتكون الآية دالة بالدلالة الالتزامية العرفية على المطهريّة من الخبث أيضاً .

ولكن هذا التوهم لا مجال له بعد فرض عدم إمكان إحراز تشريع نجاسة المني في ذلك الوقت ، ومع فرض عدم تشريعها في ذلك الوقت فلا ملازمة عرفاً بين التطهير من حدث الجنابة والتطهير من الخبث .

ومطهريّة الماء من الحدث يمكن استفادتها أيضاً من قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ... وان كنتم جنباً فاطهروا » (١) فان مقتضى الاطلاق في الغسل كفاية مطلق الماء ، سواء قيل باختصاص صدق عنوان الغسل بالماء أو شموله لمطلق المائع . كما أن مقتضى الاطلاق المقامي لقوله « فاطهروا » هو كون المأمور به التطهير بالماء ، لركوزية مطهريّة الماء عرفاً ، ويشهد له قوله بعد ذلك « فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً » .

### الدليل من الروايات :

والاستدلال بالروايات يقع في جهتين :

« الجهة الأولى » - في الاستدلال بالروايات على طهارة الماء بتمام

أقسامه ، وقد استدلل على ذلك بعدد من الطوائف :

منها ، ما ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - من الروايات الدالة على أن الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر ، فانها تدل على الطهارة الواقعية لطبيعي الماء : أما بناءً على تكفلها لاثبات الطهارة الواقعية ابتداءً فواضح ، وأما بناءً على تكفلها لقاعدة الطهارة وتمحضها في ذلك ، فانها تدل حينئذ على الطهارة



الواقعية بالالتزام ، إذ لو كان الماء نجساً واقعاً فلا يعقل جعل قاعدة الطهارة ظاهراً (١) .

والتحقيق أنه بناءً على نمحض هذه الروايات في قاعدة الطهارة : إما أن يبني على شمولها للشبهة الحكمية للطهارة والشبهة الموضوعية معاً ، كما هو المعروف في قاعدة الطهارة ، وإما أن يبني على الاختصاص بالشبهة الموضوعية فان بني على الاختصاص بالشبهة الموضوعية أمكن الاستدلال بروايات هذه القاعدة على الطهارة الواقعية الذاتية لطبيعي الماء مطلقاً .

وأما اذا بني على عدم الاختصاص - كما هو المعروف - وكون محصل الروايات : أن كل ما لا يعلم بكونه قذراً من الماء فهو طاهر ، سواء شك فيه بنحو الشبهة الموضوعية أو بنحو الشبهة الحكمية . فلا يمكن الاستدلال بروايات القاعدة حينئذ على الطهارة الذاتية واقعاً لمطلق الماء ، ولا تكون دالة على ذلك بالالتزام ، لأن جعل قاعدة الطهارة على الماء المشكوك بهذا المعنى يلائم مع فرض انقسام طبيعي الماء واقعاً الى قسمين احدهما نجس والآخر طاهر ، اذ يكفي ذلك في تعقل جعل قاعدة الطهارة ، ولا يتوقف جعلها على أن تكون تمام أقسام المياه محكومة بالطهارة الذاتية واقعاً . فلا تحقق هذه الطائفة الدليل المطلق المطلوب ، وإنما تثبت طهارة الماء بنحو القضية المهمة التي تتكفل الضرورة لإثباتها .

ومنها ما ذكره السيد الاستاذ وغيره من الروايات الدالة على مطهريّة الماء ، فإنها تدل على طهارة الماء في نفسه ، اذ لا يمكن تطهير المتنجس بالنجس (٢) .

والتحقيق في حال هذه الطائفة أن الدليل المتكفل مثلاً للأمر بالغسل

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠ .

بالماء مدلوله المطابقي هو مطهريه الماء ، وهذا المدلول المطابقي مقيد بدليل لبي كالأجماع او بالأدلة اللفظية بغير الماء النجس ، لأن الماء النجس لا يصح الغسل به اجماعاً ونصاً : فالدليل على عدم مطهريه الماء النجس يكون مقيداً لإطلاق قوله « اغسله بالماء » . ومعه فاذا شك بعد ذلك في ماء أنه نجس أو طاهر لا يجوز التمسك بإطلاق قوله « اغسله بالماء » لاثبات مطهريته ، لأنه تمسك بالعام أو بالمطلق في الشبهة المصدقية ، حيث أن معنى الشك في طهارة ماء ونجاسته هو احتمال كونه فرداً للموضوع الخارج بالتخصيص ، وهو عنوان الماء النجس . ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في نجاسة الماء بنحو الشبهة الموضوعية أو بنحو الشبهة الحكمية ، فان الشك على أي حال يعتبر بلحاظ العنوان الخارج بالتخصيص - وهو طبيعي الماء النجس - شبهة مصداقية ، وهذا يعني أن أي قسم من الماء شك في طهارته الذاتية لا يمكن التمسك بإطلاق دليل المطهريه لاثبات مطهريته وبالتالي طهارته ، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

وهذا الكلام تام بناءً على مباني المحقق الثاني « ره » والسيد الاستاذ - دام ظلّه - القائلين بعدم جواز التمسك بالعام المخصص في الشبهة المصدقية للعنوان الخارج بالتخصيص مطلقاً . ولكن يمكن دفعه بناءً على المختار في تلك المسألة ، فان المختار في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للعنوان الخارج بالتخصيص هو التفصيل ، وحاصله : إن الفرد المشكوك في كونه فرداً للعنوان الخارج بالتخصيص : تارة يفرض أن نسبة المولى إلى الشك فيه بما هو مولى كنسبة المكلف بحيث لا يكون لمولوية المولى دخل في نفي الشك ، كما إذا قيل « اكرم كل عالم » وقيل « لا تكرم فساق العلماء » وشك في عالم أنه فاسق اولاً ، فهنا ليس من شأن المولى بما هو مولى أن يكون عالماً بواقع حال هذا الفرد ، بل نسبته بما هو مولى - لا بما هو

علام الغيوب - إلى حال هذا الفرد كنسبة المكلف . وأخرى يكون حال المولى بما هو مولى بالنسبة إلى الفرد المشكوك مختلفاً عن حال المكلف ، بمعنى أن نفس مولوية المولى تقتضي أن يكون أعرف بحال ذلك الفرد ، كما لو كانت الشبهة المصدقية لدليل التخصيص شبهة حكيمية في نفسها ، فإن المولى بحكم كونه مولى أعرف بحكم الشبهة الحكيمية ، كما إذا قيل « كل بيع صحيح » وقيل في دليل مخصص « ان البيع إذا وقع في وقت وجوب صلاة الجمعة على البائع فلا يصح » ، وشك في أن البائع المسافر هل تجب عليه صلاة الجمعة أولاً ؟ . فهذه شبهة حكيمية في نفسها ولكنها شبهة مصداقية بالنسبة إلى دليل التخصيص . وقد اخترنا في الأصول ان عدم جواز التمسك بالعام المخصص في الشبهة المصدقية لدليل التخصيص يختص بالنحو الأول ، لأن نكتة عدم الجواز لا تنطبق إلا عليه . وأما في النحو الثاني من الشبهة المصدقية فيجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، وتحقيق الكلام في المبني موكول إلى علم الأصول . والشبهة المصدقية التي نبهنا عليها في المقام من قبيل النحو الثاني ، فيتمسك فيه بالعام أو المطلق (١).

(١) والوجه الذي أفاده سماحته - دامت ظلالة الوارفة - في علم الأصول : أنه مهما كان الشك في الشبهة المصدقية للمخصص ذا اعتبارين : فبلحاظ المخصص شبهة مصداقية بينه وبين العام ، وبلحاظ نفسه شبهة حكيمية - كما في مثال مطهريه الماء الذي يشك في حكم الشارع عليه بالنجاسة - ففي مثل ذلك يجوز التمسك بعموم مطهريه كل ماء لاثبات مطهريه ذلك الصنف من الماء المشكوك في نجاسته وطهارته ، لأن الخطاب العام بحسب ظهوره شامل له ، فيكون حجة بمقتضى أصالة العموم .

ولا يرد عليه ما أوردناه على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية التي لا تكون شبهة حكيمية في نفسها ، بل تكون متمحضة في المصدقية كما -

– في مثل « اكرم كل عالم » الذي خصص بالمنفصل بغير الفساق ، وشك في عالم هل هو فاسق أم لا ، فانه لا يجوز فيه التمسك بعموم « اكرم كل عالم » لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه .

فان المانع الذي تصورناه هناك هو أن خطاب « اكرم كل عالم » لو أراد الدلالة على وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه ، فهل يدل على وجوب اكرامه ولو كان فاسقاً ، بأن يدل على وجوب إكرامه لأنه عالم سواء كان فاسقاً في الواقع أم عادلاً ، أو يدل على وجوب اكرامه لأنه هادل ، بأن يدل مطابقة على وجوب إكرامه والتزاماً على أنه عادل ؟ . فهناك نحوان من وجوب الاكرام يتصور ثبوتها للفرد المشكوك ، وكلاهما لا يمكن اثباته بالعام .

أما النحو الأول : فلأنه يقطع بعدمه بعد ورود المخصص الدال على أن موضوع الحكم ليس هو العالم فقط ، بل العالم العادل ، فلو كان الحكم ثابتاً على الفرد المشكوك فلا بد وأن يكون بعنوان أنه عالم عادل .

وأما النحو الثاني : بأن يتمسك بظهور العام وشموله للفرد المشكوك لاثبات وجوب الإكرام بالمدلول المطابقي واستكشاف أنه وجوب بملاك كونه عادلاً ، فيكون إخباراً عن تحقق موضوع الحكم بالمدلول الالتزامي . فهذا أيضاً غير صحيح ، لأن الشارع عند بيانه للأحكام على نحو القضايا الحقيقية ليس في مقام الإخبار عن تحقق أفراد الموضوع خارجاً وأن زيدا عالم عادل أم فاسق ، فانه ليس إلا في مقام تشريع أصل الحكم وجعله على موضوعه بنحو القضية الحقيقية ، فهو في هذا المقام لا يعلم بعدالة زيد أو فسقه حتى يجبر عن تحققها . نعم ربما يعلم بذلك من باب أنه عالم بالغيب ولكن هذا ليس البناء على إعماله في مقام بيان الأحكام الشرعية ، فالشارع –

– بما هو متكلم بالكلام العام لا يمتاز عنا في تشخيص الموضوعات حتى يكون في كلامه ظهور في أنه يثبت وجوب الاكرام له لأنه عادل ، فنسبة المولى إلى هذه الجهة كنسبتنا اليها تماما ، فكما نشك في وجوب إكرامه لكونه عادلاً كذلك المولى شك في ذلك ، فلا يمكن التمسك بخطابه لاثبات هذا النحو من الوجوب . فكلا النحوين من الحكم لا يمكن اثباته للفرد المشكوك وليس في المقام نحو ثالث من الوجوب حتى يثبت بالعام .

هذا ملخص الوجه المختار في مقام المنع عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصه المنفصل ، وهو كما ترى مخصوص بما إذا كانت الشبهة ذات اعتبار واحد ، بحيث تكون نسبة المولى اليها كنسبتنا اليها . وأما إذا كانت الشبهة المصدقة شبهة حكمية في نفس الوقت - كما في مثال الماء الذي يشك في طهارته ونجاسته بنحو الشبهة الحكمية لا الموضوعية - فلا يتم فيها هذا البيان ، بل يكون ظهور العام الدال على مطهريه كل ماء شاملاً للفرد المشكوك ودالاً بالالتزام على طهارته ، لأن بيان الشبهة الحكمية من وظيفة المولى نفسه ، فهو بما هو مولى أعرف بحدودها وشؤونها ، وليست نسبتها اليه كنسبتها اليها . والمفروض أن خطاب المولى ظاهر بنفسه في شمول هذا الفرد المشكوك واثبات حكم العام له ، لأن العموم يثبت الحكم على كل فرد فرد بحيث يكون الشك في خروج فرد شكاً في تخصيص زائد ، فلا بأس ان يتمسك بأصالة العموم وعدم التخصيص الزائد ، ويكون دالاً بالتزام على تحقق الموضوع - وهو الطهارة - فيه ، وأن ثبوت الحكم انها هو لكونه واجداً للموضوع ، بعد أن كان أمر هذا الموضوع بيد المولى نفسه جعلاً ورفعاً وسعة وضيقاً . وأما الوجوه الأخرى التي ذكرها للمنع عن حجج العام في الشبهة المصدقية ، فغير تامة في نفسها فضلاً عن تهايتها في أمثال المقام ، حيث -

— تكون الشبهة المصدقية حكمية أيضاً ، كما هو موضح في البحث الأصولي .  
 هذا كله في العام ، وأما الخطاب المطلق الذي وقع الشك فيه بنحو  
 الشبهة المصدقية بينه وبين مقيده فلا يتم في حقه هذا البيان ، باعتبار أن  
 المطلق ليس فيه دلالة على ثبوت الحكم لكل فرد فرد من أفراد الموضوع  
 كي يتمسك بهذا الظهور بالنسبة إلى الفرد المشكوك ، وإنما الحكم قد انصب  
 في المطلق على الطبيعة ابتداءً ، وانطباقها على الأفراد ليس إلا بحكم العقل  
 لا بدلالة اللفظ ، والمفروض إحراز التقييد في المطلق وان الحكم بالمطهرة  
 مثلاً مرتب على الماء الطاهر لاطبيعي الماء ، فعند الشك في فرد من المياه  
 هل هو طاهر أم نجس لا يمكننا اثبات الحكم فيه لا بدلالة اللفظ في المطلق  
 لأنه لم يكن شاملاً للأفراد ، ولا بدلالة العقل وتطبيق الطبيعة على أفرادها  
 لأننا احرزنا أن الطبيعة المأخوذة في موضوع الحكم مقيدة بالطاهر ، وهو  
 مشكوك الانطباق حسب الفرض .

ومن هنا نحتاج إلى تقريب آخر بوصولنا إلى نفس النتيجة في المطلقات  
 عند الشك بنحو الشبهة المصدقية بينها وبين مقيداتها . وحاصل ذلك  
 التقريب هو : أننا - وان احرزنا التقييد وان الماء النجس ليس بمطهر في  
 المثال - غير أن هذا لا يتعين في أن يكون تقييداً لاطلاق مطهرة كل ماء  
 طالما نحتمل طهارة جميع المياه كما هو المفروض . والوجه في ذلك : هو  
 أننا نحتمل أن يكون المولى قد أحرز تحقق القيد والملاك في تمام أفراد  
 الطبيعة ، بمعنى أنه أحرز مساواة الطبيعة المطلقة خارجاً مع الطبيعة المقيدة .  
 وهذا من شؤونه ، وهو أعرف به باعتبار أن القيد حكم شرعي في  
 نفسه والشبهة حكمية بهذا الاعتبار ، وليست نسبتها إليه كنسبتها إلينا على  
 ما تقدم . وبهذا الاعتبار قد جعل الحكم بالمطهرة على طبيعي الماء ، فيكون -

– الظهور الاطلاقي في المطلق كاشفاً عن ثبوت الملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة ، وان المطهريّة ثابتة فيها لثبوت الطهارة فيها جميعاً . وهكذا ثبت بنفس الظهور الاطلاقي تحقق القيد في الفرد المشكوك كما كنا نثبت في باب العموم .

نعم هذا البيان لا يتم فيما إذا أحرزنا تحقق مصداق للمقيد خارجاً ، كما لو أحرزنا نجاسة ماء البحر مثلاً ، فإنه حينئذ لا يمكننا إثبات الحكم في ماء آخر نشك في طهارته ونجاسته ، لأننا علمنا في مثل ذلك أن الطبيعة المطلقة ليست مساوية مع الطبيعة المقيدة التي هي موضوع الحكم واقعاً . ومعها لا معنى للتمسك بالظهور الاطلاقي لأثبتات تحقق القيد ، والملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة ليثبت به ذلك في الفرد المشكوك . وهذا بخلاف الحال في العام المخصص ، فإنه حتى لو علمنا فيه بتحقيق مصداق للمخصص خارجاً وان الطبيعة المطلقة لا تساوي المقيدة ، مع ذلك يصح التمسك بالعموم في الفرد المشكوك ، لأنه مشمول بنفسه لدلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد فرد ، فيكون الشك فيه لا محالة شكاً في تخصيص زائد بالمحاذ هذا الظهور منفيّاً بأصالة العموم ، لا باحتمال مساواة الطبيعة المطلقة مع المقيدة حتى لا يتم ذلك في مورد القطع بعدم المساواة .

الا أن هذا الفارق بين المطلق والعام غير مؤثر في المقام ، فإن خطابات الأمر بالغسل ومطهريّة الماء عن القسدر - وإن كانت دلالتها بالاطلاق لا بالعموم وقد علمنا من الخارج بعدم مطهريّة الماء النجس واشتراط الطهارة فيها - غير أنها لا نعلم بثبوت ماء نجس خارجاً ، بل كل ما ينطبق عليه طبيعة الماء نحتمل وجدانه لملاك الحكم وقيد ، وهو الطهارة الذاتية . وعليه فلا مانع من التمسك بالظهور الاطلاقي في هذه الخطابات -

ومنها ما دل على اعتصام طبيعي الماء وأنه لا ينفعل إلا بالتغير ، من قبيل قوله في صحيح حرير : « كلما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب » (١) ، فإنه - وإن كان مسوقاً لبيان الاعتصام وعدم الانفعال بمجرد الملاقاة - غير أنه يدل ضرورة على ثبوت الطهارة الذاتية للماء في نفسه ، إذ لا معنى للاعتصام بدون طهارة ذاتية .

وهذه الطائفة - وإن كانت تامة دلالة كما بينا وتامة موضوعاً ، لأن الموضوع فيها طبيعي الماء فيتحصل منها إطلاق يثبت طهارة تام أقسام

---

- لاثبات طهارة كل ماء .

إن قيل : اشتراط الطهارة في المطهر أمر ارتكازي عرفاً ومشرعياً ، فيكون خروج الماء النجس عن دليل المطهارة بمثابة المخصص المتصل لا المنفصل . وعليه فن أول الأمر ظهور الخطاب لم يشمل غير الماء الطاهر ، والمفروض الشك في انطباقه على الماء المشكوك ، فيكون التمسك به من التمسك بالعام أو المطلق في الشبهة المصدقية لنفسه لا بينه وبين المخصص أو المقيد ، وهذا مما لا يصح بلا إشكال .

قلنا : ارتكازية عدم مطهارة الماء النجس لا تكون مقيدة لإطلاق أدلة مطهارة المياه ، بعد افتراض أننا احتملنا طهارة جميع أقسام المياه في نفسها ، وأن حكم الشارع بالمطهارة على مطلق المياه كان بملاك إحراز تحقق قيد الطهارة فيها ، فإن هذا الظهور الإطلاقي يكون رافعاً لموضوع المقيد ودالاً على أن القيد - وهو الطهارة - محفوظ في تمام موارد انطباق الطبيعة المطلقة ، وليس منافياً مع نفس التقييد واشتراط الطهارة في المطهر حتى يرتفع بعد ثبوت التقييد .

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق ، حديث - ١ -

ص ١٠٢ ج ١ من الطبعة الجديدة .



المياه - ولكن مع هذا يشكل الاستدلال بها ، لأن المدلول المطابقي لها هو الاعتصام والمدلول الالتزامي هو الطهارة الذاتية ، ونحن قد علمنا بلحاظ أدلة عدم اعتصام الماء القليل أن هذه الطائفة مخصصة ، وأن الماء القليل خارج عن نطاق المدلول المطابقي وهو الاعتصام تخصيصاً ، وبعد سقوط المدلول المطابقي لهذه الطائفة بالنسبة إلى غير المعتصم من المياه ، فلا يمكن التمسك بمدلوله الالتزامي لاثبات الطهارة الذاتية لذلك القسم الذي خرج عن مدلوله المطابقي تخصيصاً ، لأن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية كما حققناه في الاصول . فاذا لم تكن هذه الطائفة حجة في إثبات الاعتصام للماء القليل لا تكون حجة في اثبات الطهارة الذاتية له ، إلا إذا ضم إلى ذلك ارتكازية عدم دخل القلة والكثرة في اصل النجاسة الذاتية . ومنها ما دل على الانفعال بالملاقاة أو بالتغير ، فانه يتضمن لاحالة إفادة الطهارة الذاتية للماء ، لأن ما يكون نجساً بالذات لا معنى للحكم بانفعاله بالملاقاة أو بالتغير . ودليل الانفعال بانحاء يستوعب تمام أقسام المياه ، لأن أدلة إناطة الانفعال بالتغير تشمل بمجموعها مجموع المياه المعتصمة ، وأدلة الانفعال بمجرد الملاقاة تشمل الماء القليل غير المعتصم . بل ان دليل الانفعال بالملاقاة يدل بمفرده على طهارة جميع أقسام المياه : أما القليل فلأنه مورد الدليل ، وأما غيره فلأنه أولى بالطهارة الذاتية من القليل . وبهذا تتحصل طهارة تمام أقسام المياه بلحاظ ما ذكرناه من الروايات وغير ما ذكرناه من سائر الأخبار التي تدل على طهارة الماء بأنحاء من الدلالة .

« الجهة الثانية » - في دلالة الروايات على مطهريه الماء من الحدث

والخبث :

أما المطهريه من الحدث فهى مفاد الأخبار البيانية في باب الوضوء والغسل ، وأما المطهريه من الخبث فيدل عليها ما دل على مطهريه الماء بعنوانها

من قبيل ماورد من أن بني اسرائيل كانوا إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله تعالى عليكم وجعل لكم الماء طهوراً (١) . فان المراد من الطهورية هنا المطهريّة بقرينة صدر الرواية . وما دل على الامر بالغسل إما مطلقاً وإما مقيداً بالماء ، فان الأمر بالغسل ارشاد الى نجاسة المغسول منه ومطهريّة الغسل كما سيأتي انشاء الله تعالى ، وكثير من النجاسات انما استفيد نجاستها من الأدلة المتكفلة للامر بالغسل . وقد أشرنا سابقاً الى أن الأدلة التي استفيدت منها نجاسة الشيء بعنوانها تدل أيضاً على مطهريّة الماء بلحاظ إطلاقها المقامي .

ونستفيد من أدلة مطهريّة الماء أن كل ماء مطهر ، وانه مطهر لكل جسم قابل للغسل ، وانه مطهر ومزيل للنجاسة العرضية مهما كان القذر المسبب لها . أما أن كل ماء مطهر فللتمسك بالاطلاق اللفظي لكلمة « الماء » فيما دل على طهورية الماء بمعنى مطهريته ، والاطلاق اللفظي للامر بالغسل فيما دل على الامر بالغسل من النجاسات ، والاطلاق المقامي لنفس أدلة النجاسات .

وأما أن كل جسم قابل للغسل يطهر بالماء ، فلقوله في موثقة عمار : « ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء » (٢) ، فان مقتضاه قابليّة كل جسم للتطهير بالغسل ، مضافاً الى استفادة ذلك من الروايات الواردة في موارد خاصة بعد إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي .

وأما أن الماء رافع للنجاسة العرضية الناشئة من أي نوع من القذر ،

(١) وسائل الشيعة باب : ١ من ابواب الماء المطلق حديث - ٤ - ص ١٠٠ جزء ١ من الطبعة الجديدة .

(٢) وسائل الشيعة باب : ٤ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ - ص ١٠٦ من الجزء الاول الطبعة الجديدة .

( مسألة - ١ ) الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر لكنه غير مطهر لا من الحدث ولا من الخبث ولو في حال الاضطرار (١) .

فهذا ما يقتضيه الاطلاق الناشئ من حذف المتعلق فيما دل على طهورية الماء بمعنى مطهرته ، والاطلاق اللفظي للامر بالغسل الوارد في مورد افتراض القدر الشامل باطلاقه لتام أنواع النجاسة ، والاطلاق المقامي لنفس أدلة تنجس الأشياء ، فان مركوزية كون الماء مطهراً للشيء عند تقدره توجب ظهور الدليل الدال على تنجس الشيء عند سكوته عن كيفية تطهيره في أنه يطهر بنفس الطريقة المركوزة - أي بالغسل بالماء .  
وأما كيفية الغسل المطهر وشرائطه فبحث ذلك موكول الى فصل المطهرات .

(١) الكلام في الماء المضاف يقع في مسائل :

### المسألة الاولى : في طهارة الماء المضاف في نفسه .

فنقول : إنه في مقام إثبات الطهارة له لا بد من ملاحظة أصله ، حيث أن المضاف يحصل : إما بالاعتصار ونحوه ، وإما بالمزج والتركيب . ولا يخلو حال الأصل : إما أن يكون مورداً للدليل اللفظي الدال على الطهارة أو النجاسة ، أو يكون مورداً للدليل اللبي الدال على حكمه ، أو يكون مورداً للأصل العملي متمثلاً في استصحاب الطهارة أو النجاسة ، أو يكون مورداً للأصل العملي متمثلاً في قاعدة الطهارة .

فان فرض أن الأصل كان مورداً للدليل اللفظي الدال على الطهارة أو النجاسة ، فنفس هذا الدليل يثبت به بقاء الحكم بعد الاعتصار وبعد

الامتزاج ، بلا حاجة الى الرجوع الى الاصول العملية . وذلك لأن الدليل اللفظي إما أن يكون له إطلاقي لفظي من أول الامر بحيث يشمل الرمان مثلاً في حالتي اعتصاره وما قبل اعتصاره - كما لو فرض ان الدليل قال « ما يكون أصله من هذه الشجرة فهو طاهر » . فهذا عنوان مطلق يشمل الرمان قبل العصر والرمان بعد العصر ، وإما أن نفرض أن الدليل اللفظي قد حكم بالطهارة أو النجاسة على عنوان يزول بعد العصر ، كما لو قال « الرمان طاهر » . ومن المعلوم ان ماء الرمان لا يصدق عليه أنه رمان : فعلى الأول لا اشكال في التمسك باطلاق الدليل اللفظي لاثبات الحكم ، وأما على الثاني فالدليل وان لم يكن له إطلاق - او خلي وحده - ولكن يعتقد له الاطلاق بضم القرائن الارتكازية المتصلة ، لأن خصوصية كون الرمان غير معتصر مثلاً ملغاة بحسب الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع لا بمعنى أننا ندعي القطع بالملاكات الشرعية وان الحكم الشرعي ليس منوطاً بتلك الخصوصية واقعاً ، وإنما ندعي أن ارتكازية عدم دخول هذه الخصوصية في النظر العرفي بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع تكون منشأ لظهور الدليل في إلغائها وكونها مجرد مورد ، مع تعلق الحكم بالجامع المحفوظ حتى بعد الاعتصار ، وذلك نتمسك بالاطلاق .

وأما إذا افترضنا أن الأصل كان محكوماً بالطهارة أو النجاسة بدليل لبي ، فان فرض شموله لما بعد الاعتصار - كما اذا كان الدليل اللبي اجماعاً وكان لمعقده إطلاق - أخذ به والا فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل ، لأن الدليل هنا لبي وارتكاز إلغاء الخصوصية في الذهن العرفي إنما ينفع في باب الأدلة اللفظية ، لأنه يكون من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة لانعقاد ظهورات فيه ، وهذه الظهورات هي الحججة بمقتضى دليل حجية الظهور . وهذا على خلاف الأدلة اللبية من قبيل الاجماع مثلاً ، فانه بعد فرض عدم

إحراز شموه في نفسه لما بعد الاعتصار لان تكون ارتكازية إلغاء الخصوصية بالنظر العرفي موجبة لتوسعة دائرة الاجماع . نعم لو ادعي القطع الوجداني بالمساواة بين حالة ما بعد الاعتصار وحالة ما قبله ، بدعوى الاطلاع على الملاكات الواقعية ، أفاد ذلك في اثبات الحكم .

والحاصل : إن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ليست بنفسها موضوعاً للحجية ، وإنما هي منشأ لايجاد الظهور في الدليل اللفظي بوصفها من القرائن اللبية المتصلة به ، وهذا الظهور هو موضوع الحجية . ومن المعلوم أن هذا لا يتصور في الأدلة اللبية ، وحينئذ فلا بد من الرجوع في هذه الحالة الى الأصول العملية اذا لم يحصل القطع الوجداني بالملاك الواقعي واستمراره ، فان بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وفرضنا ان الاعتصار والامتزاج لا يوجب تغير الموضوع جرى في المقام استصحاب الحكم السابق واذا اختلف احد هذين الامرين فيرجع الى أصالة الطهارة .

وأما اذا فرضنا أن الأصل كان محكوماً بأصل عملي ، فان كان هذا الأصل العملي أصالة الطهارة فهنا نرجع بقاءً بعد الاعتصار والشك في أن المعتصر طاهر أو نجس الى أصالة الطهارة كما كنا نرجع اليها حدوثاً . ولا معنى هنا للرجوع الى الاستصحاب ، لأنه إن أريد به استصحاب الطهارة الواقعية ، فهي غير متيقنة حدوثاً حتى تستصحب ، وإن أريد به استصحاب الطهارة الظاهرية المحمولة في أصالة الطهارة فهذه لاشك في بقائها بل هي مقطوعة البقاء ، لأن الطهارة الظاهرية المحمولة في أصالة الطهارة موضوعها عدم العلم بالنجاسة ، وعدم العلم ثابت بعد الاعتصار أيضاً ، فلا شك في بقائها ، فالطهارة الواقعية لا يقين بحدوثها ، والطهارة الظاهرية لاشك في بقائها ، فلا معنى للرجوع الى الاستصحاب ، بل يتعين الرجوع الى أصالة الطهارة .

وأما لو فرض أن الأصل كان محكوماً بالاستصحاب ، فهذا يتصور فيما إذا فرضنا أن الماء المضاف قبل الاعتصار والامتزاج كانت له حالتان : حالة أولى دل الدليل على طهارته أو نجاسته فيها ، وحالة ثانية شك في بقاء الحكم الذي دل عليه ذلك الدليل فيها . ولم يكن هناك ارتكاز عرفي يقتضي انعقاد الاطلاق في الدليل ، فيتمسك حينئذ باستصحاب بقاء الحكم ، فبعد صيرورته مضافا يجري استصحاب نفس ذلك الحكم الذي دل عليه الدليل الاجتهادي في الحالة الأولى ، بمعنى أن نفس الاستصحاب الذي كان جارياً في الحالة الثانية قبل الاضافة بنفسه يجري في حالة الاضافة بعد فرض عدم تغير الموضوع بالنظر العرفي .

### المسألة الثانية : في مطهريه الماء المضاف من الحدث

وفي ذلك أقوال ثلاثة : أحدها لابن عقيل ، وهو التفصيل بين من كان واجداً للماء المطبق فلا يجوز له رفع الحدث بالماء المضاف ، ومن كان فاقداً للمطلق فيجوز له ولا ينتقل الى التيمم . وثانيها ، ما ذهب اليه الشيخ الصدوق من التفصيل في الجواز بين ماء الورد وغيره ، ووافقه على ذلك السيد الاستاذ مع اخراج ماء الورد عن دائرة الماء المضاف في الجملة (١) . وثالثها عدم جواز رفع الحدث بالماء المضاف مطلقا لاحال الاختيار ولا حال الانحصار ، لاجاء الورد ولا بغيره .

وقبل تحقيق حال هذه الأقوال لابد من تنقيح ما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة ، اذا شك في مطهريه الماء المضاف من الحدث فنقول : إن الشك في مطهريه الماء المضاف من الحدث تارة يفرض في فرض عدمه

انحصار الماء في المضاف ، واخرى في فرض انحصاره في المضاف :  
 أما في القسم الأول ، فرجع الشك فيه الى العلم بأصل وجوب الوضوء  
 والشك في تقيد الوضوء الواجب بتقيد زائد وهو الغسل بالماء المطلق ، فتجري  
 البراءة عن التقيد الزائد بناءً على كون الشك في الشرطية والجزئية في الوضوء  
 والغسل من باب الأقل والأكثر الارتباطيين ، لامن باب الشك في المحصل  
 وكون الطهور الواجب في الصلاة عبارة عن نفس الفعل لا أمراً مسبباً عنه  
 مغايراً له في الوجود ، وسياً في تحقيق ذلك في محله . فعليه يجوز الاكتفاء  
 بالوضوء بالمضاف استناداً الى الأصل المذكور .

وقد يتوهم عدم كون هذا الأصل مجدياً في تصحيح الصلاة ، لأن  
 البراءة عن التقيد الزائد لا تثبت رافعية الأقل للحدث ، فيجري استصحاب  
 الحدث المتيقن سابقاً بدون محذور ، ومعه لا يجوز الدخول في الصلاة .

ولكن هذا التوهم مدفوع : بأن رفع الحدث السابق بعنوانه ليس  
 واجباً ، وانما الثابت من الأدلة أمران : أحدهما أن المحدث يجب عليه أن  
 يصلي بطهور ، فتعلق الأمر هو الصلاة والطهور لاعتوان ارتفاع الحدث ،  
 والمفروض أن الطهور هو نفس الغسلات والمسحات لأمرأ مسبباً عنها مغايراً  
 لها وجوداً ، فاذا تردد بين الأقل والأكثر وجرت البراءة عن التقيد الزائد  
 وأتى بالصلاة مع الأقل فقد خرج عن عهدة التكليف المعلوم اجمالاً .  
 والأمر الآخر أن إيقاع الحدث في أثناء الصلاة يوجب بطلانها لكونه قاطعاً ،  
 ولهذا يحكم ببطلان الصلاة حتى لو وقع في الأكوان المتخللة ، والمفروض  
 في المقام عدم وقوع الحدث في الأثناء ، فالصلاة صحيحة .

وأما في القسم الثاني - وهو فرض انحصار الماء بالمضاف - فتارة  
 نفرض كون المكلف واجداً للتراب ايضاً ، واخرى يفرض عدم كونه  
 واجداً له :

فان فرض الأول تشكل علم اجمالي بوجود الموضوع بالمضاف أو التيمم ، وهو منجز ، ففقتضى الأصل انه يجب عليه الجمع بينهما . ويمكن دعوى انحلال العلم الاجمالي بوجهين :

الاول : ان تنجز هذا العلم الاجمالي فرع تعارض الأصلين في طرفيه ، مع أن أصالة البراءة عن وجوب الموضوع حاكمة على أصالة البراءة عن وجوب التيمم ، لكونها منقحة لموضوعه ، حيث أن التيمم وظيفة من لا يكون الموضوع وظيفة له ، فلا يتعارض الأصلان ، بل تجري البراءة عن الموضوع ويتعين التيمم .

وهذا الوجه مدفوع ، أولاً : بأن وجوب التيمم مترتب على عدم وجدان الماء لا على عدم وجوب الموضوع ، فلا ينتقح موضوعه بالأصل النافي في طرف الموضوع ، بل يتعارض الأصلان . وثانياً : بأننا لو سلمنا كون موضوع وجوب التيمم عدم وجوب الموضوع ، فع هذا لا تكفي أصالة البراءة عن وجوب الموضوع لتتقيد موضوع وجوب التيمم ، لأن موضوعه إنما هو عدم الوجوب واقعاً لاعدم الوجوب ولو ظاهراً ، والعدم الواقعي للوجوب لا يمكن أن يثبت ولو تعبدت بأصل البراءة ، بناءً على كونه من الأصول غير التنزيلية . نعم لو بني على كونه أصلاً تنزيهاً مثبتاً للواقع تعبدت أو أبدل بأصل تنزيلي من هذا القبيل كالاستصحاب فلا بأس .

الثاني : ان تنجز العلم الاجمالي فرع عدم إمكان إثبات طرف معين من طرفيه بمنجز تعيني واصل مثبت ، وإلا انحل العلم الاجمالي بجريان الأصل المثبت في أحد طرفيه والنافي في الطرف الآخر . وفي المقام يتمسك بأصالة البراءة عن شرطية إطلاق الماء ، فيثبت بذلك وجوب الموضوع ، فينحل العلم الاجمالي .

وفيه : أن أصالة البراءة عن شرطية أو جزئية شيء إنما تجري فيما



إذا كان أصل وجوب المركب في الجملة معلوماً بالفعل ودار أمر المركب بين الأقل والأكثر ، فتجري البراءة عن الزائد جزءاً أو شرطاً ، فالبراءة هنا ليست وظيفتها المطلوبة منها لإحراز وجوب الأقل ، لأن وجوب الأقل إما مستقلاً أو في ضمن الأكثر معلوم على كل حال ، وإنما وظيفتها التأمين من ناحية وجوب الأكثر . وأما لو فرض في مورد عدم إحراز وجوب الأقل الجامع بين الاستقلالي والضميني من أجل تعذر القيد المشكوك ، فالأمر دائر بين وجوب الأقل مستقلاً وسقوط الوجوب رأساً . ففي مثل ذلك لا يمكن اثبات وجوب الأقل بأصالة البراءة عن شرطية القيد المشكوك المفروض تعذره ، لأنه إن أريد بالبراءة عن هذه الشرطية البراءة عن وجوب القيد بذلك القيد فعلاً فهو باطل ، لأن وجوب القيد معلوم الانتفاء وجداناً بعد فرض تعذر القيد ، فلا معنى لإجراء البراءة عنه ، مضافاً إلى أنه لا يمكن أن يثبت به وجوب الأقل . وإن أريد بالبراءة عن هذه الشرطية البراءة عن دخل القيد المشكوك في حق القادر عليه . فيرد عليه : أن دخل القيد المشكوك في حق القادر على القيد لا يتضمن إلزاماً بالنسبة إلى العاجز عن القيد ، فلا يعقل للعاجز إجراؤه البراءة عما لا يكون متضمناً للإلزام والكلفة بالنسبة إليه ، مضافاً إلى أن ذلك لا يمكن أن يثبت وجوب الأقل على العاجز عن القيد ، لأن عدم دخل القيد المشكوك في حق القادر ملازم لسعة دائرة التكليف بالأقل وشمولها للعاجز عن القيد ، ومثل هذا الملازم لا يثبت بالأصل كما هو واضح .

هذا كله إذا فرضنا تمكن المكلف الذي انحصر الماء عنده بالمضاف من التراب ، وأما إذا فرضنا الفرض الثاني - وهو عدم التمكن من التراب - فإن قلنا في فاقد الطهورين بوجود الصلاة عليه بلا طهارة فالأمر هنا دائر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، إذ لو كان الوضوء بالمضاف صحيحاً وجب

عليه الصلاة مع الطهارة ، وإلا فيكون فاقداً للطهورين وتجب عليه الصلاة بلا طهارة ، فأصل الصلاة معلوم الوجوب على كل حال ، والوضوء بالمضاف مشكوك الوجوب ، فتجري البراءة عن الزائد ، وهي الطهارة - أي الوضوء بالمضاف - ويكتفى في مقام الامتثال بالاقل المعلوم وجوبه ، وهو جامع الصلاة .

وأما إذا قلنا بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورين فيكون المقام من موارد الشك في أصل التكليف ، لأنه لو كان الوضوء بالمضاف جائزاً فالصلاة واجبة وإلا فلا وجوب رأساً . وهذا يعني أن أصل وجوب الصلاة مع ذلك الوضوء مشكوك ، فتجري البراءة عنه .

وقد يتوهم في المقام تشكيل علم إجمالي ، وهو العلم الاجمالي بأنه إما يجب عليه فعلاً الصلاة مع الوضوء بالماء المضاف في داخل الوقت ، وإما يجب عليه مستقبلاً الصلاة مع الوضوء بالماء المطلق قضاء خارج الوقت ، فأصالة البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية معارض بأصالة البراءة عن وجوب الصلاة القضائية .

ويندفع هذا التوهم بأن وجوب القضاء على فرض عدم الاتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت معلوم وجداناً ، فلا معنى لجعله طرفاً لعلم إجمالي ولا لإجراء البراءة عنه ، وإنما المشكوك من وجوب القضاء وجوب القضاء على تقدير الاتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ، فصيغة العلم الاجمالي هي أن المكلف يعلم اجمالاً إما بوجوب الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت وإما باطلاق وجوب القضاء بصورة ما إذا أتى بتلك الصلاة في داخل الوقت . ومثل هذا العلم الاجمالي ليس منجزاً ولا مانعاً عن جريان الأصول المؤمنة في أطرافه ، فتجري البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية المقرونة بالوضوء بالمضاف ، وتجري البراءة عن وجوب القضاء على تقدير وقوع

الصلاة مع الوضوء بالمضاف منه في داخل الوقت ، إذ لا يلزم من إجراء الأصول كذلك الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي الذي هو ملاك التعارض بين الاصول ، لأن الجمع بين الاصلين المذكورين لا يعني الترخيص في الجمع بين التركيبين ، لأن الأصل الثاني إنما يتضمن الترخيص في ترك القضاء على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ، فلا يؤدي الجمع بين الاصلين الى الترخيص في الجمع بين التركيبين .

وعليه فاذا ترك المكلف الصلاة الادائية المقرونة مع الوضوء بالمضاف اعتماداً على البراءة عن وجوبها تعين عليه القضاء للعلم الوجداني التفصيلي بوجوب القضاء حينئذ . واذا أتى المكلف بالصلاة الادائية المقرونة مع الوضوء بالمضاف أمكنه أن يجري بعد ذلك أصالة البراءة عن وجوب القضاء نعم يمكن تصوير العلم الاجمالي المنجز في بعض الفروض ، كما اذا فرضنا أن هذا الشخص الذي انحصر عنده المضاف وكان فاقداً للتراب قد أتى بالصلاة الادائية مع الوضوء بالمضاف احتياطاً ، ثم استمرت به حالة الانحصار والفقدان الى وقت فريضة أخرى ، فانه يعلم علماً إجمالياً بأنه : إما يجب عليه فعلاً الاتيان بالفريضة الأخرى التي حل وقتها مع الوضوء بالمضاف ، وإما يجب عليه قضاء الصلاة السابقة التي صلاها مع الوضوء بالمضاف ، لأن الوضوء بالمضاف إن كان صحيحاً فتجب عليه الصلاة أداءً الآن ، وإلا فقضاء الصلاة السابقة واجب . والقضاء - وان لم يكن وجوبه فعلياً لعدم القدرة فعلاً على الماء المطلق - ولكننا نفرض أن المكلف يحرز قدرته في المستقبل على الماء المطلق ، فيكون من العلم الاجمالي في التدرجيات فأصالة البراءة عن وجوب إيقاع الفريضة الأخرى التي حل وقتها فعلاً مع الوضوء بالمضاف معارضة بأصالة البراءة عن وجوب قضاء الصلاة السابقة التي أداها مع الوضوء بالمضاف .

وبعد هذا يقع الكلام في تحقيق الأقوال الثلاثة المتقدمة :  
 أما القول الأول فهو التفصيل بين حال الاختيار وحال الاضطرار ،  
 وما يستدل به على ذلك وجهان :

« الأول » - رواية عبدالله بن المغيرة عن بعض الصادقين ، قال :  
 إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن ،  
 إنما هو الماء أو التيمم ، فان لم يقدر على الماء وكان نبيذ فاني سمعت حريزاً  
 يذكر في حديث أن النبي (ص) قد نوضأ بنبيذ ولم يقدر على الماء (١) .  
 فهذه الرواية تدل على جواز الوضوء بالمضاف ، حيث أن النبيذ ماء  
 مضاف . ولكن يخصص الجواز المستفاد منها بفرض عدم القدرة على الماء ،  
 وهو معنى التفصيل في جواز رفع الحدث بالمضاف بين حالي الاختيار  
 والاضطرار .

غير أن هذه الرواية لو تمت دلالتها في نفسها وتم سندها فينبغي  
 الاقتصار على موردها في مقام الخروج عن مقتضى القاعدة ، فان مقتضى ما سوف  
 نشير إليه من الأدلة الاجتهادية عدم جواز رفع الحدث بالمضاف ، فاذا  
 تمت رواية عبدالله بن المغيرة تكون مخصصة ، ولكن يقتصر في التخصيص  
 على موردها ، فلا يتعدى من النبيذ الى غيره من المضاف ، ولا من  
 الوضوء الى الغسل ، فلا يثبت بالرواية تمام المدعى في القول الأول ، فكأن  
 القائل بهذا القول ألغى خصوصية المورد باعتبار أنه لم يحتمل الفرق بين  
 النبيذ وغيره ولا بين الوضوء وغيره .

وعلى أي حال ، فقد استشكل في الاستدلال بهذه الرواية بعدة اشكالات  
 أحدها : ان رواية حريز عن رسول الله صلى الله عليه وآله إن كانت جزءاً

(١) وسائل الشريعة ، باب ٢ من أبواب المضاف ، حديث ١ - .

من المنقول عن الامام عليه السلام فلا بد من البناء على حجبتها ، وان كانت في نفسها مرسله - لأن نقل الامام لها ظاهر عرفاً في الاستناد اليها في اثبات الحكم الشرعي - فتكون حجة باعتبار إمضاء الامام لها ، وأما إذا لم تكن جزءاً من المنقول عن الامام فلا تكون حجة ، لأنها رواية مرسله .  
وحيث انه لم يثبت كونها جزءاً من المنقول لاحتمال أن يكون كلام الامام المنقول قد انتهى بقوله « إنما هو الماء أو التيمم » وان يكون مابعد كلاماً للراوي ابتداءً فلا حجبية في خبر حريرز .

وهذا الاحتمال - وان كان خلاف ظهور الكلام في نفسه ، لأن اتصال الجمل بعضها ببعض بدون إشعار بتغير السياق ظاهر في انها بتامها مقولة لبعض الصادقين - ولكن توجد قرينة تعين ذلك الاحتمال وتوجب رفع اليد عن الظهور ، وهي أن المناسبات التاريخية وطبقة حريرز لا تسمح عادة بأن يروي عنه الامام الصادق عليه السلام رواية ، فان حريرزاً وإن روى نادراً عن الامام الصادق إلا أنه عادة يروي عن أصحاب الامام الصادق ، ومن يروي عن الامام بالواسطة غالباً كيف يفترض أن الامام يروي عنه .

وهذا الاشكال قابل للدفع ، لأن هذه القرينة التاريخية لا توجب رفع اليد عن ظهور الكلام في أنه بتامه مقول لبعض الصادقين ، فان ظاهر الكلام المبدوء بكلمة « قال » ما لم يشعر بالعدول عن مقتضيات تلك الكلمة هو ان تمام الجمل المتعاطفة هي من مقول « قال » ، غاية الأمر إن هذه القرينة التاريخية تكشف عن أن المراد ببعض الصادقين غير الامام الصادق عليه السلام من سائر الأئمة عليهم السلام ، فليكن الامام الكاظم مثلاً .  
والحاصل - بعد تسليم أن المراد ببعض الصادقين بعض الأئمة - فلماوجب لحماه على خصوص الامام الصادق عليه السلام ، فلا تكون القرينة التاريخية المذكورة كاشفة عن انفصال الجزء الثاني من الكلام عن الجزء الأول .

ثانيها : إننا لو سلمنا صدور الجزء الثاني من الكلام المشتمل على رواية حريز من الامام فلا بد من حمله على التقية ، لوضوح أن الامام لا يحتاج في مقام إثبات الحكم الشرعي وبيانه إلى رواية مرسلة لحريز عن النبي صلى الله عليه وآله ، فان هذا لا يناسب مقامه ووضعه ، فاعتماده على هذه الرواية المرسلة بضم قرينة شأن الامام يكون ظاهراً في أنه في مقام التقية لا في مقام الجدل .

وهذا الاشكال ايضاً قابل للدفع ، لأن ظاهر كلام الامام الافتاء بجواز الوضوء بالنيبذ والاعتماد في ذلك على خبر حريز ، والقرينة المذكورة إننا تكشف عن عدم الجديسة في الأمر الثاني ، وهو الاعتماد والاستدلال بخبر حريز ، وأما الأمر الأول - وهو الافتاء بجواز الوضوء - فتبقى فيه أصالة الجدل على حالها . والحاصل إن سقوط اصالة الجهة بقرينة ما في الاستدلال بالرواية لا يستلزم سقوطها في نفس الحكم المستدل عليه بذلك الدليل . ومرجع التقية في الاستدلال دون الحكم المستدل عليه إلى ان الامام لو خلي وطبعه لأفتى بالحكم دون أن يستدل بخبر حريز ، لأن فتواه بحكم كونه إماماً مستغنية عن هذا الاستدلال ، ولكن حيث أنه كان في مقام إثبات الحكم للغير مع اتقائه من حيث وصف الامامة فاستدل بخبر حريز ، فالانقضاء من حيث وصف الامامة اقتضى سلوك نهج غير طبيعي في مقام الاستدلال ، لاسلوك نهج غير طبيعي في أصل الإفتاء بالحكم .

ثالثها : ان هذه الرواية دلت على جواز التوضي بالنيبذ ، والنيبذ لو كان متمحضاً في النيبذ المضاف لكانت هذه الرواية أخص مطلقاً مما دل على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء المطلق ، من قبيل قوله تعالى « فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً » (١) ولكن النيبذ ليس كذلك ، فانه ببعض مراتبه

وان كان مضافاً ولكنه ببعض مراتبه ماء مطلق متغير ، والماء المتغير غير الماء المضاف فتكون دلالة الرواية على جواز الوضوء بالنيبذ المضاف بالاطلاق ، وبهذا تكون النسبة بينها وبين ما دل على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء - كالأية الكريمة - العموم من وجه ، وتسقط الرواية حينئذ في مادة الاجتماع عن الحجية لمخالفتها للكتاب الكريم ، وتختص بالنيبذ الباقي على إطلاقه .

وهذا الاشكال قابل للدفع ايضاً ، لما اشار اليه السيد الاستاذ - دام ظله - (١) من أن النيبذ في نفسه وان كان يشمل حالة التغير مع بقاء الاطلاق ، إلا أنه في خصوص هذه الرواية فرض عدم القدرة على الماء ، حيث قال « ولم يقدر على الماء » ، ففرض ذلك مساوق لفرض أن النيبذ قد وصل الى درجة بحيث يخرج عن كونه ماءً مطلقاً ، فتكون الرواية أخص مطلقاً من دليل عدم الجواز .

رابعها : إن النيبذ البالغ الى حد الاضافة مسكر ، والمسكر نجس ، والنجس لا يجوز الوضوء به جزماً . فان ادعينا قطعة هاتين القضيتين وجداناً ( نجاسة المسكر وعدم جواز الوضوء بالنجس ) فهذا يعني أن مفاد الرواية معلوم البطلان في موردها - وهو النيبذ المضاف - ومع سقوطها في شخص موردها لا يمكن العمل بها في سائر المضافات المحكومة بالطهارة شرعاً . وان لم ندع القطعية الوجدية لنجاسة النيبذ المسكر - وان كان عدم جواز الوضوء بالنجس قطعياً ، وإنما تثبت نجاسة النيبذ المسكر بالدليل الاجتهادي - فهذا الدليل الاجتهادي يكون طرفاً للمعارضة مع رواية عبدالله بن المغيرة ، لأن الرواية تدل بالالتزام على طهارة النيبذ المسكر ، للعلم وجداناً بأن النجس لا يجوز الوضوء به . واذا حصل التعارض وفرض التساقط فلا يبقى دليل على جواز الوضوء بالنيبذ المضاف .

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٢٩ .

ويتم هذا الوجه حتى بناءً على مبنى من يرى طهارة المسكر ، بدعوى التعارض بين الأخبار الدالة على الطهارة والأخبار الدالة على النجاسة ، والرجوع بعد تساقط الطائفتين الى أصالة الطهارة ، فانه على هذا المبنى تكون رواية عبدالله بن المغيرة واحدة من الأخبار الدالة على الطهارة ، وتسقط بالمعارضة مع سقوط سائر الأخبار الدالة على الطهارة .

نعم ، اذا بنينا على أن بطلان الوضوء بالنبيذ المسكر على تقدير نجاسته ليس قطعياً وجداناً ، وإنما ينحصر مدركه باطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ، فلا تقع المعارضة بين رواية عبدالله بن المغيرة وما دل على نجاسة النبيذ المسكر ، إذ لا علم لنا بأن النجاسة في النبيذ تستلزم بطلان الوضوء ، فلا يكون خبر عبدالله بن المغيرة دالاً بالالتزام على الطهارة لكي يعارض الروايات الدالة على النجاسة ، بل مقتضى القاعدة حينئذ العمل به وبها ، فيحكم بجواز الوضوء بالنبيذ وبنجاسته .

لا يقال : بل تقع المعارضة بينها بعد التمسك باطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ، فاننا بهذا الاطلاق نثبت أن كل نجس لا يجوز الوضوء به ، فيكون دليل جواز الوضوء في النبيذ معارضاً بدليل نجاسته . لأنه يقال : إن إطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس لا يمكن التمسك به في المقام ، لأن رواية عبدالله بن المغيرة - بعد فرض حجيتها - توجب إحراز سقوط ذلك الاطلاق إما تخصيصاً وإما تخصصاً ، بمعنى أنها تدل على أن النبيذ إما نجس يجوز الوضوء به وهو معنى التخصص ، وإما طاهر رأساً وهو معنى التخصص . فاطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ساقط بهذا الاعتبار ، فلا موجب لإيقاع التعارض بين رواية ابن المغيرة والروايات الدالة على نجاسة المسكر . ولكن الصحيح هو ان عدم جواز الوضوء بالنبيذ على تقدير نجاسته ثابت ، للعلم الوجداني بأن النجس



لا يطهر ، ولا يحتاج في اثباته الى التمسك باطلاق الدليل ، ليقال إن أمره دائر بين التخصيص والتخصص ، ومع ذلك العلم الوجداني لا محالة تقع المعارضة بين رواية عبدالله بن المغيرة والروايات الدالة على نجاسة النبيذ . ولكن هذا الوجه إنما يتم إذا بنينا على عدم وجود نبيذ مضاف غير مسكر ، وادعينا أن الاضافة تلازم دائماً اعادة الإسكار ، وأما إذا فرضنا وجود مرتبة متوسطة شائعة واقعة بين التغير والإسكار - بمعنى أن النبيذ يكون ماءً مطلقاً متغيراً ثم يكون ماءً مضافاً غير مسكر ثم يكون ماءً مضافاً مسكراً - فلا يتم الوجه المذكور ، لأننا حينئذ نقيد إطلاق النبيذ في رواية عبدالله بن المغيرة بغير القسم المسكر النجس منه ، ولا موجب لابقاع المعارضة بينها وبين ما دل على نجاسة المسكر .

وخامسها : أهم الاشكالات وبوجسقوط الاستدلال بهذه الرواية ، وهو أن بعض الصادقين الذي يروي عنه ابن المغيرة لم يعلم أنه هو الامام ، لأن غاية ما يقال في تعيين أنه الامام أحد امرين : الأول ان المقام الفقهي لعبدالله بن المغيرة لا يناسب أن يروي عن غير الامام ، والثاني ان اللام في بعض الصادقين عهدية ، ومع كونها عهدية فلا يوجد من يناسب الاشارة اليه باللام لمعهديته ولو نوعاً إلا الأئمة .

ويرد على الاول : ان نقل ابن المغيرة عن غير الامام في المقام لعلمه ليس من أجل التعبد بكلامه حتى لا يكون مناسباً لمقام ابن المغيرة ، بل لمحاظ احتمال المنقول على الرواية النبوية ، ولأجل إثبات النقل عن حريز وصف الواسطة بأنه صادق ، فلا يكون في ذلك ما ينافي شأن عبدالله بن المغيرة . ويرد على الثاني : ان احتمال العهد - وان كان موجوداً بل لعل ذلك مظنون - ولكن الظن وحده لا يجدي ما لم ينعقد ظهور عرفي للام في العهدية ، وبدون هذا الظهور لا يمكن التعويل على الظن الناشئ من القرائن

الخارجية ، لأن في مقابله احتمال كون اللام للجنس ، فتسقط الرواية عن الحجية .

هذا كله في الوجه الأول الذي يستدل به على القول الأول مع مناقشاته .  
« الوجه الثاني » - لاثبات جواز رفع الحدث بالمضاف عند تعذر المطلق التمسك بقاعدة الميسور ، بدعوى أن الوضوء بالمضاف ميسور من الواجب فيجب .

وهذا الوجه :

يتوقف أولاً : على التسليم بكبرى قاعدة الميسور . وقد ذكرنا في الأصول عدم تماميتها .

ويتوقف ثانياً : على أن يكون الوجوب متعلقاً بالمركب ، أي بنفس الأغسال والمسحات ، وأما إذا قيل بأن الطهارة التي تعلق بها الوجوب عنوان بسيط مسبب عن الغسل والمسح أو عنوان بسيط ينطبق عليه على حد انطباق العنوان الانتزاعي على منشأ انتزاعه ، فلا يمكن التمسك بقاعدة الميسور ، لأن الواجب إذا كان عنواناً بسيطاً فلا يتصور فيه التبعض في التعسر والتيسر ، بحيث يكون مقدار منه ميسوراً ومقدار معسوراً لتجرى قاعدة الميسور ، بل امر الواجب دائر بين التعسر بقول مطلق والتيسر بقول مطلق ، لبساطته وتردده بين الوجود والعدم ، فهو من قبيل ما إذا وجب عنوان التعظيم وفرض أن هذا العنوان لا يحصل الا بثلاثة أمور مجتمعة وتعذر واحد منها ، فان قاعدة الميسور لا تجري حينئذ ، إذ لا يتصور التبعض في التيسر في عنوان التعظيم .

ويتوقف ثالثاً ، بعد فرض تمامية قاعدة الميسور وكون الواجب امراً مركباً لاعنواناً بسيطاً : على أن يكون فاقد القيد ميسوراً عرفاً من واجده . وتوضيحه : إن المقيد يرجع بالتحليل إلى مركب من جزئين تحليليين ،

وهما ذات المقيد والتقييد ، وفاقد القيد يشتمل على أحد هذين الجزئين ، فهو يمثل جزء الواجب بالنظر الدقي ، وبهذا النظر يكون ميسوراً من الواجب ، ولكنه بالنظر العرفي قد لا يكون ميسوراً من الواجب وجزءاً منه ، بل يعد مباحيناً له ، من قبيل ما إذا وجب إكرام الانسان العالم وتعذر إكرامه ولكن تيسر إكرام الانسان الجاهل ، فهنا لا يرى العرف ان إكرام الانسان الجاهل ميسور من إكرام العالم باعتباره مشتملاً على جزء المركب التحليلي ، بل يرى أنه مباحين للواجب . ففي المقام إذا كان الوضوء بماء الرمان بالنسبة إلى الوضوء بالماء المطبق كإكرام الانسان الجاهل بالنسبة إلى إكرام الانسان العالم ، فلا تجري قاعدة الميسور .

ثم لو غرض النظر عن كل ذلك وفرضنا شمول إطلاق دليل قاعدة الميسور للمقام ، فع هذا لا يتم المدعى ، لوقوع التعارض بين إطلاق قاعدة الميسور وإطلاق دليل وجوب التيمم .

وتوضيح ذلك : ان مقتضى إطلاق قاعدة الميسور - بعد فرض التنزل عن الملاحظات السابقة - هو الشمول لباب الوضوء ، بمعنى أنه إذا تعذر منه شيء كخصوصية الماء المطلق وجب البسائي ، اي الوضوء بالمضاف . ومقتضى دليل وجوب التيمم وهو قوله تعالى « فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً » بعد فرض أن الماء فيه بمعنى الماء المطلق ، أنه في فرض عدم وجدان الماء المطلق يجب التيمم ، سواء كان هناك مائع آخر يمكن التوضي به أولاً ، ولا يمكن العمل بكلا الاطلاقين - أي باطلاق دليل الميسور وإطلاق دليل التيمم - لأن لازم ذلك الالتزام بواجبين : احدهما الوضوء بالمضاف بمقتضى الاطلاق الأول ، والآخر التيمم بمقتضى الاطلاق الثاني ، مع العلم بعدم وجوب كلا الأمرين معاً في الواقع ، فتقع المعارضة بنحو العموم من وجه بين إطلاق دليل التيمم وإطلاق قاعدة الميسور ،

لأنها يجتمعان في مورد تعذر الماء المطلق وتيسر المضاف ، فهذا المورد هو مادة الاجتماع والتعارض للدليلين ، ومادة الافتراق للدليل وجوب التيمم ما إذا فرض عدم تيسر الماء المطلق والمضاف معاً ، ومادة الافتراق للدليل قاعدة الميسور ما إذا كان التعسر في غير الوضوء من الواجبات التي لم يجعل لها بدل .

وهنا قد يتوهم - بعد الاعتراف بالمعارضة بنحو العموم من وجه بين قاعدة الميسور والآية الكريمة الدالة على وجوب التيمم - ان قاعدة الميسور حاكمة في المقام على دليل بدلية التيمم ، لأن دليل البدلية أخذ في موضوعه عنوان تعذر الواجب ، وقاعدة الميسور تثبت أن الواجب غير متعذر مادام قد بقي منه ميسور ، فقاعدة الميسور ترفع عنوان التعذر الذي أخذ في موضوع دليل البدلية ، وبهذا تكون حاكمة عليه .

إلا أن هذه الحكومة في غير محلها ، وذلك لأن دليل البدلية وان أخذ في موضوعه تعذر الواجب ، ولكن قاعدة الميسور لا تنفي تعذره ولا تثبت تيسره ، فهي لا تنزل الباقي منزلة التام ، وانما تثبت الوجوب للباقي ، وفرق بين اللسانين - أي بين لسان أن الميسور من الوضوء مصداق للوضوء التام بتنزيل الباقي منزلة تمام المركب ، وبين لسان أن الباقي واجب بعد سقوط الوجوب عن المركب بالتعذر - ، وما يكون من شأنه الحكومة هو اللسان الأول ، وما يكون مفاد قاعدة الميسور هو اللسان الثاني . فوضوح دليل البدلية وهو تعذر الوضوء التام محقق في المقام ، كما أن موضوع قاعدة الميسور ثابت بحسب الفرض ، فيقع التعارض ، ولا بد من تطبيق قواعد باب التعارض ، وبهذا تقدم دليل التيمم على دليل الميسور في مقام التعارض . والوجه في هذا التقديم أن دليل التيمم قرآني ، فهو قطعي السند ، ودليل الميسور لو تم فهو رواية من أخبار الآحاد ، وقد ذكرنا في محله أن خبر

الواحد إذا عارض الدليل القطعي السند كالقرآن الكريم بنحو العموم من وجه يسقط عن الحجية في مادة الاجتماع ، ومعه يتعين العمل باطلاق الآية الدالة على تشخيص الوظيفة في التيمم .

هذا تمام الكلام في إبطال ما ذهب اليه ابن أبي عقيل - قدس سره - .  
وأما القول الثاني ، وهو جواز رفع الحدث بماء الورد مطلقاً ولو في حال الاختيار ، فقد استدل له بما رواه الشيخ باسناده إلى الكليني ، والكليني عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : قلت له : الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ؟ قال : لأبأس بذلك (١) .

والبحث في هذا الحديث يقع نارة من ناحية الدلالة ، واخرى من ناحية السند :

أما الكلام من ناحية الدلالة ، فتقريب الاستدلال بهذا الحديث هو : انه عليه السلام أجاز الاغتسال والتوضي بماء الورد ، والمراد بهما المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي ، لأن الحمل على المعنى اللغوي خلاف الظاهر في نفسه وخلاف ظهور الاضافة الى الصلاة الدالة على أن المراد بالغسل والوضوء ما هو دخيل في الصلاة .

ومهم المناقشة في دلالة هذا الحديث وجهان :

« الوجه الأول » ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله - من أن ماء الورد يشمل عدة أقسام المعتصر من الورد والمجاور المخلوط به والمصعد ، والقسم الاول ماء مضاف ، والقسم الثاني ماء مطلق ، وكذلك الثالث حيث أن تصعيد الماء المخلوط بالورد لا يجعله مضافاً بل يجعله معطراً ومتغيراً ،

وانما يصير مضافاً اذا خلطه الورد بمقدار اكثر من الماء كما في ماء الرمان ،  
ومن الواضح ان المصعد ليس كذلك ، فان اكثره ماء (١).

وعلى هذا فيكون الحديث دالا على جواز الوضوء بالمضاف من ماء  
الورد باطلاقه للقسم الأول ، وهذا الاطلاق معارض مع اطلاق قوله تعالى  
« فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً » ، والمعارضة بنحو العموم من وجه ،  
ومادة الاجتماع هي وجدان المضاف من ماء الورد دون غيره ، ومادة الافتراق  
للحديث غير المضاف من أقسام ماء الورد ، ومادة الافتراق للآية حالة عدم  
وجدان الماء ولا ماء الورد ، ويقدم إطلاق الآية على إطلاق الرواية في  
مادة الاجتماع ، لما دل على سقوط الحجية عن الخبر المخالف للكتاب الكريم  
ولو بنحو العموم من وجه في مورد المخالفة .

ويرد عليه اولاً : ان هذا لا يتم على مباني السيد الأستاذ ، لأنه يبي  
في الخبر المخالف للكتاب الكريم بنحو العموم من وجه على التفصيل بين  
ما اذا كان شمول الرواية والآية لمادة الاجتماع بالعموم الوضعي أو بالاطلاق  
الثابت بمقدمات الحكمة ، فان كان شمولها لمادة الاجتماع بالعموم الوضعي  
صدق على الرواية عنوان الخبر المخالف للكتاب ، فيسقط عن الحجية بمقدار  
المخالفة . وان كان شمولها لمادة الاجتماع بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة  
فلا يصدق على الخبر عنوان الخبر المخالف للكتاب ، لأن الاطلاق ليس  
مدلولاً للفظ القرآني ، وإنما هو مدلول لمقدمات الحكمة ، فلا يصدق  
على الخبر أنه مخالف للكتاب (٢) .

وبناءً على هذا التفصيل لا تتم المناقشة المذكورة في حديث بونس ،  
لأن شمول كل من خبر بونس وآية التيمم لمادة الاجتماع إنما هو بالاطلاق

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) مباني الاستنباط ج ٤ ص ٥٠٣ .

ومقدمات الحكمة، فيازم من التفصيل المذكور أن لا يصدق على خبر يونس عنوان الخبر المخالف للكتاب الكريم، فلا موجب لتقديم الآية عليه، وإنما يتعين التساقط بين الإطالقين من مادة الاجتماع على ما هو المعروف، وبعد التساقط قد ينتهي إلى القول بجواز الوضوء بماء الورد المضاف، فيما إذا كان الدليل الاجتهادي الدال على عدم الجواز منحصراً باطلاق آية التيمم، وما كان من قبيله مما يسقط بالمعارضة مع اطلاق رواية يونس، فانه يتعين حينئذ الرجوع إلى الأصل العملي، وهو ينتج جواز الوضوء بالمضاف على ما تقدم في تأسيس الأصل.

ولكن التحقيق في الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه سقوطه عن الحجية في مادة الاجتماع مطلقاً، سواء كان شمول الدليلين لمادة الاجتماع بالوضع أو بمقدمات الحكمة، فالمبنى الأصولي للمناقشة المذكورة في خبر يونس تامة (١).

(١) وتوضيح تامة هذا المبنى الأصولي ان دعوى عدم صدق عنوان الخبر المخالف على الخبر المخالف للكتاب بنحو العموم من وجه فيما إذا كان عموم الكتاب بالاطلاق ومقدمات الحكمة يمكن بيانها بأحد تقريرين، وكلاهما قابل للدفع:

الأول - ان الاطلاق ليس مدلولاً للفظ القرآني لكي يصدق عنوان المخالفة للقرآن، لأن اسم الجنس إنما يدل على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد، وإنما يكون الاطلاق مدلولاً لمقدمات الحكمة - أي لعدم نصب المتكلم قرينة على التقييد مع كونه في مقام البيان - فعدم القرينة على التقييد هو الدال على الاطلاق لاسم الجنس المصرح به في الكلام. وهذا الأمر العدمي ليس قرآناً ليكون المخالف له مخالفاً للكتاب الكريم، ففي مسألتنا مثلاً يكون خبر يونس منافياً لالما تدل عليه كلمة «ماء» القرآنية -

— في آية التيمم ، لأن هذه الكلمة تدل على المهمل لا المطلق ، بل هو ينافي ما يدل على عدم نصب القرينة على التقييد من ارادة الاطلاق ، فما يكون الخبر مخالفاً له - وهو الأمر العدمي - ليس قرآناً ، وما يكون قرآناً وهو كلمة « ماء » لا ينافيه الخبر ، لأنه لا يدل على الاطلاق .

ويرد على هذا التقريب : انه لو سلم كون الخبر المخالف مخالفاً بالدقة للأمر العدمي وكون هذا لا يكفي بالنظر العرفي لاضافة عنوان المخالفة إلى نفس القرآن ، فهو لا يكفي لاثبات المدعى . وذلك لأن المستظهر من الدليل الدال على إسقاط الحجية عن الخبر المخالف للكتاب ، أن جعل هذه المزية للكتاب ليس باعتباره قرآناً بل باعتباره دليلاً قطعي الصدور والسند ، ولهذا يتعدى من المخالفة للكتاب إلى المخالفة للسنة القطعية ، فالميزان إذن مخالفة الخبر الواحد للدليل القطعي السند ، سواء كان قرآناً أو سنة ، وسواء كان قولاً أو تقريراً أو فعلاً . ومن الواضح أن عدم نصب المولى للقرآنية على التقييد في الكلام القرآني أمر قطعي السند ، اذ لا يحتمل النقصان في النص القرآني ، فكما أن وجود كلمة « ماء » في القرآن قطعي كذلك عدم وجود كلمة دالة على التقييد قطعي أيضاً ، فالخبر الواحد مخالف للدليل القطعي على أي حال ، وكون هذا الدليل القطعي قولاً أو سكوتاً لا دخل له في ملاك إسقاط الخبر الواحد عن الحجية .

الثاني - أن يقال : إن الاطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة ليس مدلولاً للفظ القرآني ، بل لأمر عدمي ، وهو عدم القرينة على التقييد ، ولكن هذا الأمر العدمي ليس بمعنى عدم نصب القرينة في نفس الكلام على التقييد لكي يقال إن عدم نصب القرينة المتصلة في نفس الكلام القرآني قطعي ، بل بمعنى عدم القرينة ولو منفصلة ، فعدم مطلق ما يدل على التقييد -



.. ولو منفصلاً هو الدال على الاطلاق . ومن المعلوم ان العدم بهذا المعنى ليس قرآناً ولا قطعياً ، لأننا لا نعلم وجداناً بعدم صدور قرينة منفصلة ، فالخبر المخالف للاطلاق لا يكون حينئذ مخالفاً للدليل القطعي .

ويرد عليه : ان هذا المبنى ساقط كما حقق في محله ، فان الظهور الاطلاقي يتم بمجرد انتهاء الكلام من قبل المتكلم بدون أن ينصب قرينة على التقييد ، ومجيء القرينة المنصلة لا يكشف عن عدم الدلالة على الاطلاق من أول الأمر ، بل يوجب سقوط حجية الظهور الاطلاقي بعد انعقاده ، والا لما أمكن اثبات الاطلاق ، لأن استفادة الاطلاق لو كانت متوقفة على عدم مطاق ما يكون بياناً للتقييد متصلاً او منفصلاً فلا يمكن إحراز هذا العدم، بل ينسد حينئذ اثبات الاطلاق بمقدمات الحكمة . ولا يتوهم امكان احرازه بأصالة عدم القرينة ، لأن أصالة عدم القرينة إنما تجري فيما إذا كان هناك ظهور في مقام الاثبات يقتضي إفادة معنى واحتمل ورود القرينة على خلاف هذا الظهور ، ففي مثل ذلك تجري أصالة عدم القرينة ، ومرجعها لباً وروحاً إلى أصالة الظهور وعدم جواز رفع اليد عن كشفه النوعي لمجرد الاحتمال . وأما في المقام فلا يوجد - بقطع النظر عن مقدمات الحكمة - أي ظهور يقتضي إفادة الاطلاق ، بل اللفظ يدل على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد ، فلا معنى لأصالة عدم القرينة .

وإن شئت قلت : إن أصالة عدم القرينة إنما تجري فيما إذا كانت القرينة المنفية بالأصل موجبة لتكذيب ظهور متحقق في مقام الاثبات ، لأن هذا الظهور بنفسه يكون كاشفاً نوعياً عن عدمها . وأما إذا لم تكن موجبة لذلك ، فلا كاشف نوعي عن عدمها . ومعه لا يجري العقلاء أصالة عدم القرينة ، لأنهم إنما يجرون أمثال هذا الأصل بلحاظ الطريقية والكاشفية

— لا من باب التعبد الصرف .

وربما يبين هذا التقريب ببيان سليم عن هذه المناقشة ، بأن يقال : إن عدم البيان المأخوذ في مقدمات الحكمة هو عدم مطلق البيان ، سواء كان متصلًا أو منفصلاً . ولكن لا بأن يكون عدم القرينة المنفصلة المتأخرة شرطاً في انعقاد الإطلاق كي يبتلى بمحذور الاجمال وعدم امكان إحراز الاطلاق ، بل بأن يكون الظهور الإطلاقي في كل زمان يتوقف على عدم بيان القيد إلى ذلك الزمان ، فعندما يتكلم المولى بالخطاب المطلق ولم ينصب قرينة على التقييد ، ينعقد بذلك ظهور وكاشف فعلي عن إرادة الاطلاق ، وهذا الظهور الكاشف يبقى مستمراً مادام لا قرينة على خلافه ، فاذا جاءت القرينة ارتفع هذا الظهور لمحبيء البيان الكاشف عن أن المراد الجدّي هو المقيد لا المطلق .

وبهذا التوجيه يتفادى محذور الاجمال عند احتمال القرينة المنفصلة ، فيمكن إحراز الاطلاق ، لأن الظهور في الخطاب المطلق فعلي مع قطع النظر عن القرينة المنفصلة ، فيكون مكذباً لاحتمال وجود القرينة وكاشفاً عن عدمها عند الشك فيها ، فتجري أصالة عدم القرينة ، كما انه يتم بهذا الوجه المقصود في المقام ، حيث يكون الخبر المخالف رافعاً لموضوع الاطلاق القرآني ، فلم يبق ظهور في القرآن كي يصدق على الخبر عنوان المخالفة مع الكتاب .

غير أن هذا التقريب أيضاً لا يمكن قبوله ، فانه إذا كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي بالقرينة المنفصلة ارتفاع حجتيه لأصل وجوده وكاشفيته فهذا صحيح وهو المختار أيضاً ، لكنه ينتج عكس المقصود تماماً ، فان معناه أن المطلق قد انعقد ظهوره التصديقي في إرادة الاطلاق بمجرد —

– انتهاء الخطاب ، والمفروض أنه يبقى على حاله حتى بعد ورود البيان المنفصل ، فيصدق عليه أنه مخالف مع القرآن إذا ما كان المطلق قرآنياً .  
وإن كان المقصود من ارتفاع الظهور الفعلي ، أن القرينة المنفصلة تزيل أصل الظهور التصديقي في إرادة الاطلاق من الخطاب - ولعل هذا هو الظاهر من بعض كلماتهم - فعندئذ لا يبقى معنى معقول لهذا التقريب ، بحيث يكون مجيء القرينة في كل زمان موجباً لارتفاع الظهور التصديقي بلحاظ ذلك الزمان .

إذ المتكلم : إما أن يكون ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بشخص خطابه المطلق ، فهذا يعني أن مجرد عدم نصب القرينة متصلاً بالمطلق كافٍ في انعقاد الظهور الاطلاقي للخطاب ، ولا يكون هذا الظهور مرفوعاً بمجيء البيان المنفصل ، لأن ملاكته هو ظهور حال المتكلم في أنه بـين تمام مراده بشخص خطابه ، والمفروض انه أم خطابه وأوقعه مجرداً عن القرينة ، فقد تحقق ملاك الظهور وانعقد الاطلاق ، فلا يتغير عما وقع عليه .

وإما أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدي من مجموع خطاباته لا بشخص خطابه المطلق ، فهذا معناه أنه لا ينعقد للمطلق ظهور في الاطلاق إلا بعد ملاحظة مجموع ما يصدر عنه من خطابات ، لأنه لا يفصح عن مراده دفعة واحدة بل تدريجاً ، فيرجع إلى التقريب السابق الذي كان يبنتى بمحذور الاجمال عند احتمال وجود بيان منفصل ولو متأخراً .  
وليس هناك حالة وسطى بين الحالتين ، كي يقال مثلاً : إننا نفترض كون ظاهر حال المتكلم في كل زمان أنه يفصح عن مراده بلحاظ مجموع ما صدر عنه إلى ذلك الزمان .

— لأن ذلك يعني أن للمتكلم في كل زمان مراداً يختلف عن مراده في الزمان الآخر باختلاف ما صدر منه . وهذا خلاف المفروض ، إذ المفروض أن هناك حكماً واقعياً واحداً ثابتاً يكشف المخصص متى ما جاء عن حدوده من أول الأمر .

هذا مضافاً إلى أن هذا التقريب يرد في حقه تساؤل آخر ، حاصله : إن الراجع للظهور الاطلاقي بالنسبة لكل زمان هل هو وصول البيان والقيود إلى المكلف أو يكفي وجوده الواقعي لذلك ؟ .  
أما الأول : فلا معنى لادعائه في المقام ، إذ من الواضح أن خصوصية الوصول غير دخيلة في تكون الاطلاق الكاشف عن مراد المتكلم ، وإنما هو دخيل في الحجية والتنجز والتعذير .

وأما الثاني : فيلزم منه أننا لو احتملنا ورود بيان منفصل في الزمان الثاني يبتلى المطلق بالاجمال بلحاظ ذلك الزمان ، لأنه على تقدير صدور البيان واقعاً يكون الاطلاق مرفوعاً في ذلك الزمان ، ولا يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة ، لأنه فرع وجود كاشف فعلي كما قلنا فيما سبق ، فلا يحصى الا عن التمسك باستصحاب بقاء الظهور الاطلاقي المنعقد في الزمان الأول . وبين هذا الأصل وأصالة عدم القرينة العقلانية فوارق بحسب الأثر والنتيجة تظهر بالتأمل .

وهكذا لا بد من الالتزام بأن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يكفي فيه عدم القرينة المتصلة ، لكي ينعقد الظهور الاطلاقي بنفس فراغ المتكلم من الكلام وخلوه من القيد . وعايه فيكون الخبر المخالف لاطلاق الكتاب الكريم مخالفاً لدليل قطعي الصدور والثبوت ، وهذا يكفي في سقوطه عن الحجية ، سواء تمثل هذا الدليل القطعي الثبوت في لفظ او في سكوت .

ويرد على هذه المناقشة ثانياً : ان هيئة الاضافة في كلمة «ماء الورد» لا بد أن تكون دالة على نسبة معينة بين الماء والورد ، وهذه النسبة قد تكون هي المجاورة بماهي معنى حرفي ، فيكون ماء الورد بمعنى الماء المجاور للورد ، وقد تكون هي نسبة المنبعية بما هي معنى حرفي ، أي كون الورد منبوعاً للمضاف والمضاف نابعاً ومأخوذاً من الورد على حد نابعة الماء المطلق من عيونه ومصادره . وهاتان النسبتان متباينتان مفهوماً ، والمدعى في المقام أن المنساق من اضافة كلمة «الماء» الى شيء يصلح أن يكون مصدراً ومنبوعاً للماء المضاف بالعصر ونحوه ، هو ارادة المنبعية بما هي معنى حرفي من تلك الاضافة ، فحينما نقول « ماء الورد » أو « ماء الرمان » أو « ماء البرتقال » لا يشك عرفاً في أن المستظهر من الاضافة لإرادة المائع الذي يكون الورد والرمان والبرتقال بمثابة المنبع له . وعلى هذا لا يكون عنوان ماء الورد المأخوذ في رواية يونس شاملاً للماء الذي يجاور الورد . وإن شئت قلت : إن عنوان الاضافة الى الورد اذا أخذناه بمفهومه الاسمي فقلنا « الماء المضاف الى الورد » كان لهذا العنوان إطلاق يشمل الماء المنتسب الى الورد بالمجاورة كما يشمل الماء المنتسب الى الورد بالمنبعية ، ولكن المأخوذ في رواية يونس ليس عنوان الماء المضاف الى الورد ، بل واقع الماء المضاف الى الورد . بمعنى أن هيئة الاضافة مستعملة في واقع نسبة معينة بين الماء والورد ، فاذا استظهرنا من الاضافة أن هذه النسبة هي نسبة المنبعية فلا يكون للكلمة إطلاق يشمل الماء المجاور للورد . ومع خروج الماء المجاور عن مدلول الكلمة يبقى نحوان من ماء الورد : الماء المعتصر ، والماء المصعد . أما الماء المعتصر فهو المتيقن من الكلمة ، وأما الماء المصعد فان ادعينا أنه لم يكن متعارفاً في تلك الأيام فينحصر المدلول الواقعي للكلمة بالماء المعتصر ، وهو ماء مضاف ، فتكون رواية يونس أخص مطلقاً من الآية لامعارضة بنحو العموم من وجه .

وقد يقرب دعوى أن المصعد لم يكن متعارفاً الى زمان الشيخ الطوسي - قدس سره - أن الشيخ في التهذيب عند التعليق على رواية يونس تعرض لقسمين من ماء الورد ، وهما المعتصر والمخلوط به الورد ، ولم يتعرض للمصعد اصلاً (١) . فان استظهر من ذلك عدم تعارف المصعد في زمان الشيخ وما قبله انحصر المدلول الواقعي للكلمة بالماء المعتصر ، وإن فرض تعارف المصعد أيضاً كانت الرواية شاملة للمعتصر والمصعد ، لأن كلا منهما واجد لنسبة النبعية بلحاظ الورد : أما المعتصر فواضح ، وأما المصعد فلاشأنه على ما يكون مصعداً من ماء الورد ، فنسبة الورد الى المصعد منه نسبة النبعية ، فهو ماء الورد بهذا المحاظ .

ويطلق هذا الاسم على المجموع المركب من المصعد من الماء والمصعد من الورد رغم كون المصعد من الورد أقل بكثير من المصعد من الماء ، ونكتة هذا الاطلاق أن اسم الجزء قد يطلق على المركب بلحاظ أهمية ذلك الجزء في المركب إما لكثرة وإما لامتيازه وتوجه النظر اليه بالخصوص ، فهنا ماء الورد وان كان هو الجزء إلا أن هذا العنوان يطلق على المجموع ، لا لغالبية ذلك الجزء من الناحية الكمية بل لغالبية من الناحية الكيفية والنوعية وتوجه النظر اليه بالخصوصية . ومن هنا يعرف انه ليس ماءً مطلقاً ، ومجرد كون الماء فيه أكثر بمراتب من ماء الورد لا ينافي خروجه عن الاطلاق ، بعد فرض أن الخصوصيات الكيفية يتفق أحياناً أن يكون لها تأثير يساوي

---

(١) فقد ذكر في التهذيب ص ٢١٩ الجزء الأول : « . . . ويحتمل أيضاً أن يكون أراد عليه السلام بقوله « ماء الورد » الماء الذي وقع فيه الورد ، لأن ذلك قد يسمى ماء ورد وان لم يكن معتصراً منه ، لأن كل شيء جاور غيره فانه يكسبه اسم الاضافة اليه وان كان المراد به المجاورة ألا ترى أنهم يقولون « ماء الحب » و « ماء المصغ » و « ماء القرب » وان كانت هذه الاضافات انها هي اضافات المجاورة دون غيرها ، وفي هذا إسقاط ما ظنوه . . . » .

تأثير الغلبة الكمية ، فمقدار من النفط قد يؤثر في إخراج الماء البالغ أضعافه من الاطلاق . وعليه فتكون الرواية أخص مطلقاً من الآية .  
هذا كله في الوجه الأول من الاعتراض الذي وجه الى الاستدلال برواية يونس .

وأما الوجه الثاني للاعتراض على هذا الاستدلال ، فهو ما أبداه بعض الفقهاء من إبداء احتمال أن تكون لفظة «ورد» بكسر الواو وسكون الراء بمعنى الماء الذي ترد عليه الدواب وغيرها للشرب ، فتكون الرواية أجنبية عن الماء المضاف .

وقد رد السيد الاستاذ - دام ظله - على هذا الاعتراض (١) بأنه اعتراض ساقط ، لأنه إنما يتجه فيما لو كانت الأخبار الواجب اتباعها مكتوبة في كتاب وواصلت الى أرباب الحديث بالكتابة ، فيما أنها ليست معربة يمكن أن يتطرق اليها لإحتمال الكسر ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فانهم أخذوا الأخبار عن روايتها الموثوق بهم بالقراءة ووصلت اليهم سماعاً عن سماع وقراءة بعد قراءة ، وحيث أن راوي هذه الرواية - وهو الصدوق - قدس سره - قد نقلها بفتح الواو حيث استدل بها على جواز الوضوء بالماء المأخوذ من الورد فيجب إتباعه في نقله .

والتحقيق أن الرواية وصلت اليها عن طريق الكليني والشيخ لاعن طريق الصدوق ، وغاية مانعرف عن الصدوق أنه أفق بمضمونها مثلاً ، ولا دليل على أن الرواية قد تلقاها بالقراءة ، فقد يكون وجدها في أصل من الأصول فأخذها منه .

نعم ، يمكن أن يدعى أن الشيخ الطوسي - قدس سره - تلقى الرواية بالقراءة ، بقريئة ما ذكره في مشيخة التهذيب من طريقه الى مصنفات وأحاديث

الكليني ، فقد صرح في بعض تلك الطرق أنه تلقى جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة (١) وحيث أن الشيخ كان بانياً على فتح الواو - بقرينة أنه اعتبر الرواية واردة في الماء المأخوذ من الورد - فيثبت بذلك فتح الواو . ولكن الصحيح أن ثبوت ذلك يتوقف على إحراز أن تمام أفراد السلسلة قد تلقوا الرواية بالقراءة ، وهذا لا طريق له بالنسبة الى الكليني ومن قبله ، ومجرد غلبة التلقى بالقراءة لا يكفي مالم يوجب الاطمئنان الشخصي ، فمن المحتمل اذن أن يكون الكليني أو من قبله قد تلقى الرواية في كتاب .

فان قيل : إنا اذا أثبتنا أن الراوي عن الكليني مثلاً قد أخذ الرواية منه على سبيل القراءة وقد سمع منه الواو مفتوحاً ، فهذا يكشف عن أن الكليني قد أخذها من قبله على سبيل القراءة أيضاً ، لأنه لو كان قد أخذها من الكتاب لما أمكنه أن يشهد بفتح الواو ، فشهادته بفتح الواو كاشفة عن تلقيه للرواية من قبله قراءة ، وهكذا إلى ان نصل الى الامام نفسه .

فلنا : بل من المحتمل أن يكون الكليني مثلاً أو شخص قبله قد تلقى الرواية عن طريق الكتاب ، ومع هذا نقل الرواية قراءة بفتح الواو وأخذت منه هكذا ، وذلك بسبب غفلته عن وجود وجه آخر في قراءة كلمة « الورد » ، وتحويل انحصار طريقة نطقها وقراءتها العربية بذلك . فان مثل هذه الغفلة محتملة ولا يمكن نفيها بأصالة عدم الغفلة التي هي من الأصول

(١) حيث ورد في المشيخة قوله :

« . . . وأخبرنا به أيضاً احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر ، عن احمد بن ابي رافع وابي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البراز بتيسر وبغداد ، عن ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الكوفة بدرج السلسلة سنة سبع وعشرين وثلاثمائة . . . » .



العقلانية ، لأن العقلاء إنما يبنون على أصالة عدم الغفلة فيما اذا كانت الغفلة المشكوكة التي يراد نفيها بالأصل غفلة عن شيء محسوس أو قريب من المحسوس ، كما اذا احتملنا أن يكون المتكلم قد قال كلاماً غير أن السامع غفل عن الاستماع الى جزء منه فنقل لنا بعضه مدعيّاً انه كل الكلام الذي صدر من ذلك المتكلم . ففي مثل ذلك ننفي احتمال هذه الغفلة بالأصل ، لأنها غفلة عن امر محسوس ، وأما الغفلة عن أمر معنوي عقلي ومطلب فكري فليس الأصل عدمه . والمقام من هذا القبيل ، لأن قابلية الكلمة لأن تقرأ على وجهين ليست من قبيل الأمور المحسوسة وإنما هي أمر معنوي ، ولا يوجد أصل ينفي الغفلة عن هذا المستوى من الأمور المعنوية ، فلا يوجد إذن دافع صناعي وفي لاحتمال الكسر في كلمة « الورد » إلا الاستبعاد المحرد والظن .

وعلى كل حال ، فسواء تمت دلالة الرواية أو لم تتم ، فالاشكال الوارد في السند من ناحية عدم ثبوت وثيقة سهل بن زياد لا يمكن دفعه ، فالخبر إذن ساقط عن الحجية .

وبعد إبطال كلا القولين ننتهي الى القول الثالث للمشهور ، وهو عدم جواز رفع الحدث بالمضاف مطلقاً .

وقد استدلل على ذلك السيد الأستاذ وغيره من الفقهاء (١) باطلاق قوله تعالى « فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً » (٢) ، فان مقتضى الاطلاق هو الانتقال الى التيمم ولو كان الماء المضاف ميسوراً . ونجبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلاة؟ قال : لا ، إنما هو الماء والصعيد (٣) .

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٢٤ .

(٢) المائدة ٥ : ٦ .

(٣) وسائل الشريعة باب ٤ من ابواب الماء المضاف حديث - ١ - .

والعمدة في المقام الاستدلال باطلاق قوله « فلم تجدوا ماءً » ، وبه يقيد اطلاق الأمر بالغسل الوارد في أول الآية اذا قيل بصدقه على الغسل بالمضاف ، فانه يعتبر عرفاً قرينة على أن المراد بالغسل الغسل بالماء .  
وأما خبر أبي بصير فهو غير تام سنداً ، لأن فيه ياسين الضرير ، وهو لم يثبت توثيقه .

ويمكن التعويض عنه بالروايات الدالة على طلب الماء غلوة او غلوتين بالنسبة الى فاقد الماء والآمرة بالتييم على تقدير عدم وجدانه (١) فانها باطلاقها تنفي كفاية الماء المضاف ، وإلا لما وجب طلب الماء مع وجوده ولما انتقل الى التيمم .

وقد يستأنس لذلك بالأخبار البيانية الواردة في مقام تعليم كيفية الوضوء ، حيث ورد فيها الأمر بصب الماء ، الظاهر في لزوم كون الغسل بالمطابق (٢) غير أن هذا مبني على عدم كون أخذ قيد الماء جارياً على المتعارف ، بحيث يكون هذا التعارف بنفسه مانعاً عن ظهور القيد في المولوبة .

(١) من قبيل رواية زرارة عن احدهما عليها السلام قال : اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت ، فاذا خاف أن يفوته الوقت فليتييم وليصل . وقد نقلها الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير عن ابن أذينة عن زرارة . . والسند صحيح .  
وسائل الشيعة باب - ١ - من أبواب التيمم .

(٢) من قبيل ما ورد في رواية زرارة وبكبير أنها سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فدعا بطست أو تور فيه ماء ، ففعل يده اليمنى ففرف بها غرفة فصبها على وجهه ففعل بها وجهه . . الى آخر الحديث .

وسند الحديث صحيح حيث ينقله الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن عبد الله عن زرارة وبكبير . وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب الوضوء حديث - ٣ - .

### المسألة الثالثة : في مطهريّة الماء المضاف من الخبث

فقد وقع الكلام في ذلك ، وذهب المشهور الى عدم جواز رفع الخبث بالمضاف ، وذهب البعض الى الجواز .  
 ودعوى الجواز إن كانت بلحاظ انكار أصل سراية النجاسة الى الملاقى والاكتفاء بازالة العين ، فرجعها الى مطهريّة زوال العين مطلقاً . وتحقيق هذه الدعوى وإبطالها يأتي في بحث المطهرات في مطهريّة زوال العين . وإنما يقع الكلام هنا بعد الفراغ عن سراية النجاسة الى الملاقى واحتياجها الى المطهر التعبدى ، اذ قد يدعى كفاية الغسل بالمضاف في تحصيل هذا المطهر التعبدى .  
 والكلام في تحقيق هذه الدعوى يقع في مقامين : أحدهما في تحقيقها بلحاظ الاصول العملية الجارية في المقام ، والآخر في تحقيقها بلحاظ الأدلة الاجتهادية .

« اما المقام الاول » - فلا بد أولاً من ملاحظة دليل الاستصحاب ، ويمكن تقريب التمسك به بأحد وجهين :  
 الأول - إجراء استصحاب النجاسة في الشيء المغسول بالماء المضاف ، حيث يشك في ارتفاعها بمثل هذا الغسل بعد الفراغ عن ثبوتها حدوداً فتستصحب .

الثاني - إجراء استصحاب المطهريّة للماء المضاف ، فاذا ألقي في الماء دواء مخصوص صيره مضافاً يقال : إن هذا المائع كان مطهراً قبل الاضافة ، فتستصحب مطهريته .

أما الوجه الثاني لاجراء الاستصحاب ، فهو غير تام ، بناءً على عدم جريان الاستصحاب التعليقي ، لأن المطهريّة ليست حكماً شرعياً مجعولاً

بعنوانها ، وإنما هي منترزة عن قضية تعليلية ، وهي « أنه لو غسل الشيء المنجس به لظهر » . فبعد صيرورة الماء مضافاً يشك في بقاء هذه القضية التعليلية ، فيبتنى استصحابها على جريان الاستصحاب التعليلي ، ولو فرض جريانه فهو لا يفيد إلا في المضاف المسبوق بالاطلاق . وعليه فالمتعين هو الوجه الأول في إجراء الاستصحاب ، أي استصحاب نجاسة المغسول ، ولكنه استصحاب في الشبهة الحكمية ، فإذا قلنا به - كما هو الصحيح - فهو ، وإلا فلا مجال للتمسك بالاستصحاب في المقام .

فإذا بنى على عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فلا بد من النزول إلى أصل آخر : فهل يمكن التمسك بقاعدة الطهارة عملاً باطلاق « كل شيء نظيف حتى تعلم بأنه قذر » بناءً على شمول القاعدة للشبهة الموضوعية والحكمية معاً ، فيحكم بطهارة الشيء المغسول المضاف لأنه شيء لا يعلم بنجاسته ، فتجربى فيه أصالة الطهارة بعد فرض عدم وجود استصحاب حاكم ؟

والتحقيق أن دليل قاعدة الطهارة إذا قلنا بأنه في نفسه له إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، وإنما لا يؤخذ به لحكومة دليل الاستصحاب عليه ، فلا مانع في المقام من الأخذ به ، لأن المفروض عدم شمول دليل الاستصحاب للمقام باعتباره شبهة حكمية .

ولكن التحقيق أن دليل قاعدة الطهارة في نفسه ليس له إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، فعدم جريان القاعدة في هذه الموارد لقصور المقتضي لا لوجود الحاكم ، كما سوف ننبه عليه في مورده .

ونكتة ذلك : ان كلمة « قذر » الواردة في قوله « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر » مرددة في حركتها بين أن تكون بالمعنى الوصفي وأن تكون بمعنى الفعل ، فعلى الأول يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشك في بقاء

النجاسة ، لأن محصلها هو أن كل ما لا يعلم بأنه موصوف بالقذارة فهو نظيف ، وهذا يشمل ما يشك في بقاء النجاسة . وعلى الثاني لا يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، لأن محصلها : أن كل شيء نظيف حتى يعلم بحدوث القذارة فيه . والشيء الذي يعلم بنجاسته سابقاً يعلم بحدوث القذارة فيه ، فالغاية المحمولة لقاعدة الطهارة على هذا التقدير معلومة الحصول ، فلا تشمله القاعدة .

وحيث أن كلمة « قدر » غير متعينة في أحد الوجهين ، لأن الذال قد تكون مكسورة مع فتح ما قبلها فتكون بالمعنى الوصفي ، وقد تكون مضمومة مع فتح ما قبلها فتصلح أن يراد بها الفعل ، فيكون الدليل مجملًا وبالآخرة لا ينعقد له إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، فعدم الشمول لهذه الموارد لقصور المقتضي ، فلا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة .

وإذا تعذر الرجوع إلى الاستصحاب وقاعدة الطهارة معاً فلا بد من الانتقال إلى المرتبة الثالثة من الأصول ، أي الأصول الحكمية الجارية في مرتبة آثار الطهارة وأحكامها ، كأصالة البراءة عن حرمة الأكل . وفي هذه المرتبة لا بد من التفصيل .

وتحقيق ذلك : انه بلحاظ حرمة الأكل تجري البراءة ، لأنه شك في أصل التكليف ، فإذا تنجس شيء قابل للأكل وغسلناه بالمضاف جرت البراءة عن حرمة أكله . وأما بلحاظ جواز التيمم بالتراب المتنجس اذا غسل بالماء المضاف وما كان من قبيله من الآثار فتجري أصالة الاشتغال ، لأن الثابت بالدليل اشتراط الطهارة في التراب ، فيكون الشك في طهارة التراب من موارد الشك في حصول الشرط ، ومرجعه إلى الشك في الإتيان بالمكلف به بعد الفراغ عن التكليف ، فتجري أصالة الاشتغال . وأما بلحاظ جواز الصلاة في الثوب المتنجس إذا غسل بالمضاف فتجري أصالة البراءة ، بناءً

على ان المجعول هو مانعية الثوب المتنجس لاشربطية الطاهر . وحيث أن المانعية انحلالية ومتعددة بعدد المتنجس خارجاً ، فاذا شك في شيء أنه متنجس أولاً فقد شك في فرد زائد من المانعية ، فتجري البراءة عنها على ما هو المحقق في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .  
 وأما الكلام في المقام الثاني - اي في تحقيق المسألة بالمحاذ الأذلة الاجتهادية - فقد استدل على كل من نفي المطهريه وإثباتها بالدليل الاجتهادي :  
 أما ما استدل به على نفي مطهريه المضاف من الخبث ، فهو وجوه :  
 « الوجه الأول » - التمسك لاثبات النجاسة بعد غسل المتنجس بالمضاف باطلاق ما دل على نجاسته ، فان إطلاق دليل نجاسته يقتضي ثبوت النجاسة له واستمرارها حتى بعد الغسل بالمضاف . وهذا الاطلاق حاكم على الأصول المؤمنة التي تنتج الطهارة بعنوانها أو بآثارها ، كقاعدة الطهارة أو البراءة .

ولكن التمسك بهذا الاطلاق غير تام :

أما أولاً : فلأن دليل النجاسة في كثير من الموارد إنما جاء بلسان الأمر بالغسل من تلك النجاسة ، وعدم صدق الغسل على الغسل بالمضاف أول الكلام عند الخصم ، فانه يدعي صدقه عليه ، فلا تكون النجاسة الثابتة بارشادية الأمر بالغسل ذات إطلاق حتى لما بعد وقوع الغسل بالمضاف .  
 وثانياً : إن هذا الاطلاق لا يتم حتى في ملاقي نجس ورد الحكم بنجاسته بعنوانها لا بعنوان الأمر بالغسل ، لأن ارتكازية وجود المطهر في الجملة بحسب الأذهان العرفية والمتشرعية تكون كالتقرينة للبية المتصلة على تقييد مفاد الدليل بما قبل التطهير ، فلا يمكن التمسك به في موارد الشك في وقوع التطهير وصحته .

ولو سلم وجود الاطلاق وقطع النظر عن كلا هذين الاعتراضين فهو

لا يقاوم دليل الخصم إذا تم في نفسه ، لأنه يستدل على مطهريّة المضاف بإطلاق الأمر بالغسل ، ومن المعلوم أن هذا الإطلاق لو تم يكون مقدماً على إطلاق دليل النجاسة في الشيء المغسول ، لأنه مقيد له .

« الوجه الثاني » - التمسك برواية ابن فرقد (١) الظاهرة بقريضة الامتنان في انحصار المطهر بالماء ، كما ذكر السيد - قدس سره - في المستمسك (٢) فقد جاء في رواية ابن فرقد قوله « وقد وسع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً » .

ويرد عليه : أن الرواية تدل على مطهريّة الماء ، ومطهريّة الماء لا تنفي مطهريّة المضاف ، واستفادة الانحصار من اللسان الامتثاني لا أعرف لها وجهاً إلا دعوى أن المطهر لو كان أوسع من الماء لكان المناسب للسان الامتثاني ذكر الجامع الأوسع لأنه أكثر امتثاناً ، فالانحصار على الماء دليل الانحصار . وهذه الدعوى مدفوعة : بأن ندرة الماء المضاف وكونه معداً بطبعه لفوائد أخرى غير التطهير - كالاستعمال في الطعام والشراب - يمنع عن كون الحكم بمطهريّة المضاف كماء الرمان مثلاً موجباً في النظر العرفي لمرتبة زائدة من الامتنان ملزمة عرفاً للعدول في مقام البيان عن ذكر المساء إلى ذكر الجامع الأوسع .

« الوجه الثالث » - الاستدلال بالروايات الواردة فيمن انحصر ثوبه السائر بالنجس مع عدم التمكن من الماء ، فإن في بعضها الأمر بالصلاة فيه ، وفي بعضها الأمر بالصلاة عرباناً وانه إذا وجد الماء غسل ثوبه (٣)

(١) وسائل الشيعة ، باب ١ من ابواب الماء المطلق الحديث - ٤ - .

(٢) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ٩٢ من الطبعة الثانية .

(٣) فلقد ورد من علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألت عن رجل مريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم ، يصلي فيه أو يصلي مرياناً ؟ قال : إن وجد -

فان مقتضى الاطلاق في هذه الروايات أن الوظيفة المحبوبة فيها ثابتة ، سواء كان المضاف موجوداً أولاً ، وهذا يقتضي عدم مطهريه المضاف . وهذا الاطلاق إذا تم فيصالح أن يكون معارضاً لدليل الخصم ، وهو إطلاق الأمر بالغسل لو سلم اطلاقه وشموله للمضاف ، والنسبة بين الاطلاقين العموم من وجه ، وبعد التساقط يرجع إلى ما هو مقتضى الأصل العملي في المقام الأول . « الوجه الرابع » - ما دل على الأمر بالغسل بالماء بعنوانه ، فانه ظاهر في الارشاد إلى مطهريه الغسل وكون الماء قيماً في الغسل المطهر . وبذلك يقيد الاطلاق الذي يتمسك به الخصم إذا تم في نفسه ، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك عند مناقشة أدلة القول بمطهريه المضاف .

وأما ما استدل به على اثبات المطهريه للمضاف فوجوه :

الأول : التمسك باطلاقات الأمر بالغسل ، فانه في جملة من الروايات ورد الأمر بالغسل من دون تقييد بالماء ، والغسل كما يتحقق بالماء المطلق كذلك يتحقق بالمائعات الأخرى ، فمقتضى هذه المطلقات مطهريه الغسل بالمضاف .

وقد يورد على هذا الوجه باعتراضين :

أحدهما - أن مقتضى إطلاق دليل انفعال المضاف بالملاقاة انه ينجس بالملاقاة للشيء المتنجس الذي يراد غسله بذلك المضاف ، ومقتضى إطلاق دليل نجاسة الشيء الملاقي للمائع المتنجس أن الشيء المغسول ينجس ، ونتيجة مجموع هذين الاطلاقين هو الحكم بنجاسة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً ، وهذا يعارض مع اطلاق الأمر بالغسل للمضاف الذي يقتضي طهارة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً .

---

— ماء أه غسله ، وإن لم يجد ماء أه صلى فيه ولم يصل عريانياً .

وسائل الشريعة باب ٤٠ من أبواب النجاسات حديث - ٥ - .



وهذا التقريب واضح البطلان ، وذلك لأنه لا يمكن التمسك بمجموع الاطلاقين المزبورين لاثبات نجاسة الشيء المغسول بالمضاف ، وذلك للعلم الوجداني بأن الشيء المغسول لا يمكن أن يتصف بالنجاسة من ناحية ملاقاته للماء المضاف ، لأن المضاف إن كان مطهراً فلا معنى للحكم بمنجسيته ، وإن لم يكن مطهراً فالشيء المغسول به نجس في نفسه بالنجاسة السابقة ، ولا معنى لتنجسه مرة أخرى بالمضاف المتنجس بسببه . فمنجسية الماء المضاف للشيء المغسول به معلومة العدم وجداناً ، فلا يبقى إلا الشك في بقاء النجاسة السابقة الثابتة قبل الغسل ، فيكون إطلاق الأمر بالغسل كافياً لاثبات ارتفاعها .

نعم ، يمكن أن نبدل الاطلاق الثاني باطلاق ما دل على أن النجس لا يكون مطهراً ، فانه لو فرض وجود دليل له إطلاق على هذا المعنى وضممناه إلى الاطلاق الأول الدال على انفعال المضاف بالملاقاة للشيء المغسول به استنتجنا من ذلك عدم كون المضاف مطهراً ، فيعارض ذلك مع إطلاق الأمر بالغسل وشموله للمضاف .

لا يقال : إن الكلام نفسه يأتي بالنسبة إلى الغسل بالماء ، فإن مقتضى الجمع بين دليل انفعال الماء بالملاقاة ودليل عدم مطهريه النجس هو عدم مطهريه الماء ايضاً ، وهذا يعني أن الجمع بين إطلاق هذين الدليلين يوجب إلغاء مطهريه الغسل رأساً ، ومعنى ذلك أن دليل مطهريه الغسل أخص من مجموع الدليلين ، فيؤخذ به على إطلاقه ، لأن إطلاق الدليل الأخص مقدم على الدليل الأعم المعارض له ، فيثبت مطهريه المطلق والمضاف معاً .

لأنه يقال : إن الماء القليل لا يوجد ما يبدل على انفعاله بالمتنجس الخالي عن عين النجس كما سيأتي في محله ، وأما المضاف القليل فينفعّل بملاقاة المتنجس بمقتضى دليله ، فلا يكون الماء القليل المغسول به المتنجس في غير الغسلة المزيلة ماءً متنجساً ليشمله ما دل على عدم مطهريه النجس .

وأما المضاف التليل المغسول به المتنجس فيتمسك باطلاق ما دل على انفعال المضاف بالمتنجس لاثبات نجاسته ، فيشمله ما دل على عدم مطهريه النجس ، ويكون حينئذ معارضاً لاطلاق الأمر بالغسل الدال على مطهريه المضاف . ولكن هذا التقريب لو تم لا يثبت عدم جواز استعمال المضاف في الغسلة الأولى ، لأن ما دل على عدم مطهريه النجس يختص بخصوص الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في بحث ماء الغسالة . والشأن في وجود إطلاق في دليل انفعال المضاف بالمتنجس بحيث يشمل حالة غسله به ، وسيظهر حال ذلك في مسألة انفعال الماء المضاف . والاعتراض الثاني على التمسك باطلاقات الغسل : أنها مقيدة بالروايات العديدة في الموارد المختلفة التي أخذت قيد الماء بنحو يستفاد منها لزوم كون الغسل بالماء في مقام التطهير ، فيرفع اليد بها عن تلك الاطلاقات . وينبغي أن يكون المراد بالروايات التي أخذ فيها قيد الماء الأخبار المتكفأة للأمر بالغسل بالماء ، فإن شأنها مع مطلقات الأمر بالغسل شأن المقيد مع المطلق ، بعد العلم بأنها في مقام بيان حكم واحد ، وهو ما هو المطهر . فأحدهما ذكر أن المطهر هو الغسل ، والآخر ذكر أن المطهر هو الغسل بالماء ، فتمتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد .

نعم لو أريد من الروايات التي أخذ فيها قيد الماء الأخبار التي وردت في الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي تقدمت للقول بعدم المطهريه فهي ليست أخص مطلقاً من روايات الأمر بالغسل ، بل النسبة بينها العموم من وجه كما أشرنا إليه .

ثم إنه قد استشكل تارة في المطلقات وأخرى في المقيدات ، فقيل في المقيدات : إنها ليس لها ظهور في التقييد ، لأن القيد - وهو الماء - وارد مورد الغالب ، فكون القيد غالباً ومحمولاً بمقتضى الطبع والعادة لا يبقى لأخذه ظهوراً في

التقييد المولوي . وقيل في المطلقات أيضاً : إن الماء حيث أنه قيد غالبي للغسل والغسل بغير الماء حيث أنه نادر فالمطلق ينصرف عن الفرد النادر ، فالإطلاق غير ثابت ، فكون الماء قيماً غالبياً جعل تارة إبطالاً لظهور المقيد في التقييد وأخرى لظهور المطلق في الإطلاق .

والتحقيق في المقام أن يقال : إن غالبية هذا القيد وندرة ما يقابله : إما أن يكون موجباً لهدم الظهور في كل من الدليلين ، أي هدم ظهور دليل الخصم في الإطلاق وهدم ظهور دليل المشهور في التقييد ، وإما أن لا يكون صالحاً لهدم أي واحد منها ، وإما أن يكون موجباً لهدم ظهور المطلق في الإطلاق دون ظهور المقيد في التقييد ، وإما بالعكس .

فعلى التقدير الأول ينهدم ظهور كلا الدليلين ، وبذلك يبطل دليل الخصم على مطهريه المضاف ، وحينئذ نرجع في مقام إثبات قول المشهور ونفي المطهريه إلى الأصول العملية ، ومقتضاه إجراء استصحاب النجاسة بعد فرض بطلان الإطلاق الذي استدل به على المطهريه .

وعلى التقدير الثاني يتم كل من الظهورين في نفسه : فالمطلق ظاهر في الإطلاق ، والمقيد ظاهر في التقييد . وبمقتضى قانون حمل المطلق على المقيد واقوائية ظهور الدليل المقيد في التقييد من ظهور الدليل المطلق في الإطلاق ، لا بد من تقييد المطلق ورفع اليد عن إطلاقه ، وبذلك يثبت أيضاً قول المشهور وتبطل دعوى مطهريه المضاف .

وعلى التقدير الثالث يبطل الدليل المدعى للمطهريه ، وهو الإطلاق ، ويكون ظهور المقيد في التقييد ثابتاً ، فيثبت المطلوب .

والتقدير الرابع هو الذي يكون في صالح القول بالمطهريه ، ولكن يمكن أن يقال : إنه في نفسه غير محتمل ، لأن ظهور المقيد في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، ولهذا كان مقدماً عليه في مقام الجمع ، فلا يحتمل

أن تكون نكتة هادمة للظهور الأقوى في دلائل التقييد ، ولا تكون صالحة لهدم ظهور المطلق في الاطلاق .

ولكن التحقيق أن هذا إنما يتم فيما اذا كانت نكتة مانعية كون القيد غالباً عن انعقاد الظهور الاطلاقي نفس نكتة مانعيته عن انعقاد الظهور التقيدي . ولكن الصحيح أن كلاً من المانعتين بنكتة : فقد تكون نكتة مانعيته عن الظهور التقيدي قوية بحيث تغلب عليه وتهدمه ، وأما نكتة مانعيته عن الظهور الاطلاقي فليست قوية ، فلا تغلب الظهور الاطلاقي بالرغم من أن الظهور الاطلاقي أضعف من الظهور التقيدي .

وتوضيح ذلك : أنه يوجد في كلام المولى ظهور عام ، وهو ظهوره في التطابق بين المقدار المبين مولوياً بحسب مقام الاثبات والمقدار المجعول مولوياً بحسب مقام الثبوت . وهذا الظهور هو أساس انعقاد الظهور الاطلاقي في الدليل المطلق ببركة مقدمات الحكمة ، وانعقاد الظهور التقيدي في الدليل التقييد . فاذا قال المولى « اكرم عالماً » فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبين في مقام الاثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً أن مصب الحكم بوجود الإكرام هو ذات العالم ، من دون أن يؤخذ فيه أي خصوصية زائدة ، فكما لم تؤخذ خصوصية زائدة اثباتاً لم تؤخذ خصوصية زائدة ثبوتاً وهذا معنى الاطلاق ، فرجعه إذن الى التطابق بين العلم اثباتاً والعدم ثبوتاً وإذا قال المولى « أكرم عالماً عادلاً » فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبين في مقام الاثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً ، ان العدالة مأخوذة في مصب الحكم بوجود الإكرام ، فكما أنها أخذت إثباتاً أخذت ثبوتاً ، وهذا معنى الظهور التقيدي ، فرجعه إذن الى التطابق بين الأخذ اثباتاً والأخذ ثبوتاً .

وهكذا نعرف ان الظهور في التطابق بين مقام الاثبات المولوي ومقام

الثبوت المولوي هو منشأ استفادة الاطلاق من المطلق ومنشأ استفادة التقييد من المقيد . وهذا الظهور هو في المقيد أقوى منه في المطلق ، أي ان كون ما يصرح به المولى اثباتاً مأخوذاً بثبوتاً أوضح من كون ما يسكت عنه المولى اثباتاً غير مأخوذ بثبوتاً .

وبعد معرفة ملاك الظهور الاطلاقي والتقييدي يجب أن نعرف ان كون القيد غالبياً كيف يزعم استفادة الاطلاق واستفادة التقييد ؟  
أما زعمته لاستفادة الاطلاق فلها أحد وجهين :

الأول : أن يكون القيد غالبياً ، ويكون فقده نادراً بدرجة لا يرى العرف الطبيعة مقسماً للواجد والفاقد ، بل يراها مختصة بالواجد لندرة الفاقد . ومن المعام أن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يتوقف على أن يكون مدلول اللفظ مقسماً بين الواجد والفاقد ليصح فيه الاطلاق ، وليس المراد بالمقسمة المقسمة بالنظر الدقي العقلي بل المقسمة بالنظر العرفي ، فاذا أدت ندرة الفاقد وغلبة الواجد الى خروج الطبيعة عن كونها مقسماً في النظر العرفي تعذر اثبات الإطلاق .

الثاني : أن لا تكون غالبية القيد سبباً في خروج الطبيعة عن المقسمة ، ولكن الغلبة بمرتبة يحتمل الاعتماد عليها في مقام التقييد ، فلا نفترض خروج الطبيعة عن المقسمة عرفاً ، ولكن غلبة القيد تكون صالحة للاعتماد عليها في مقام إفادة التقييد ، لأن المتكلم كما قد يعتمد في إفادة التقييد على قرينة خاصة كذلك قد يعتمد على قرينة عامة ، نظير الاعتماد على الشهرة في موارد الحجاز المشهور ، ومعه يكون اللفظ مجملاً ، ولا ينعقد للكلام ظهور فعلي في الاطلاق . فبهذا تكون غالبية القيد مؤثرة في إبطال الاطلاق .

وأما مانعيتها عن ظهور الدليل المقيد في التقييد فتوضيحتها : أن مقتضى ظهور التناظر بين أخذ القيد مولوياً في مقام الإثبات وأخذه مولوياً في مقام

الثبوت ، هو كون القيد دخيلاً في موضوع الحكم كما تقدم ، غير أن هذا الظهور التطابقي فرع أن يكون المولى قد أخذ القيد في لسانه بما هو مولى ، وأما إذا كان قد أخذه لايماً هو مولى فيكون خارجاً عن موضوع ذلك الظهور التطابقي المزبور . ولا شك أن الظهور المقامي والحالي للمولى حينما يأخذ قيداً في كلامه أن يكون أخذه له بما هو مولى ، فيوجد عندنا في الحقيقة ظهوران أحدهما ظهور أخذ المولى للقيد في كلامه في كونه قد أخذه بما هو مولى ، والآخر ظهور أخذ المولى بما هو مولى للقيد اثباتاً في كونه مأخوذاً في موضوع الحكم ثبوتاً .

والظهور الأول يحقق الصغرى للظهور الثاني . وغالبية القيد وكون وجوده أمراً عادياً طبيعياً قد يؤدي الى اختلال الظهور الأول من هذين الظهورين ، إذ يحتمل أن يكون أخذ المولى للقيد لايماً هو مولى بل بلحاظ طبع القضية ، فحينما يقول « اغسل بالماء » حيث ان الغسل عادة يكون بالماء فقد لا يبقى لأخذ قيد الماء ظهور في أنه أخذ مولوي ، بل قد يكون من ناحية طبع القضية ، وبهذا يتعذر التمسك بالظهور الثاني - أي ظهور التطابق - لأن التمسك به فرع إحراز صغراه .

ويتلخص من ذلك كله : ان نكته مانعية القيد الغالبي والطبعي عن انعقاد الظهور الاطلاقي غير نكته مانعيته عن انعقاد الظهور التقييدي ، بمعنى أن مانعيته ليست في كل منها بمعنى الإخلال بالظهور التطابقي ، حتى يقال : إن الظهور التطابقي في المقيد أقوى منه في المطلق ، فلا يحتمل الإخلال بالأقوى دون الأضعف . بل عرفت أن مانعية غالبية القيد عن استفادة التقييد ليست بلحاظ الإخلال بالظهور التطابقي ، بل بلحاظ الإخلال بالظهور الذي يحقق الصغرى لذلك الظهور التطابقي ، وهو ظهور حال المولى في أنه يأخذ القيد في لسانه اثباتاً بما هو مولى ، فبالامكان أن يدعى أن

عرفية القيد وكونه أمراً عادياً في مقام الغسل يوجب الاخلال بهذا الظهور، وإن كان قد لا يوجب الاخلال بالظهور الاطلاقي .

والصحيح في رد استدلال الخصم بمطلقات الأمر بالغسل هو إنكار الاطلاق في نفسه ، بلا حاجة الى التفتيش عن الروايات المقيدة . وذلك لأن كلمة « الغسل » مختصة بالغسل بالماء ، ولا تشمل الغسل بمثل ماء الرمان، إن لم يكن وضعاً فانصرفاً .

والوجه في هذا الانصراف هو : أن الأوامر الواردة في مقام الأمر بالغسل ليس المنساق منها الأمر تعبداً بالغسل ، وإنما المتفاهم منها عرفاً الأمر بالغسل بما هو تنقية وتنظيف . والمركوز في ذهن العرف أن الماء الذي ينقى به وينظف الشيء بغسله فيه إنما هو المطلق ، وإن الماء المضاف كسائر الأشياء الأخرى مما ينقى منه لا مما ينقى به ، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة وملاكاً لانصراف الأمر بالغسل الوارد في مقام التنقية والتنظيف الى الغسل بالماء المطلق .

الثاني من الوجوه التي استدلت بها على مطهريّة المضاف قوله تعالى : « وثيابك فطهر » (١) بدعوى : ان التطهير هنا بمعنى التنقية والإزالة ، فيكون الأمر أمراً بازالة القذر عن الثياب ، والازالة كما تتحقق بالماء المطلق كذلك بالمضاف .

ويرد عليه أولاً : انه لو سلمت دلالة الآية على ذلك فتكون باطلاقها دالة على كفاية الازالة بأي مزبل ، سواء كان بالغسل أو بغير ذلك . وهذا يعني أن جميع ما دل على الأمر بالغسل يكون أخص مطلقاً من الآية الكريمة ، فبعد تقييد الآية بما دل على الأمر بالغسل يكون العمل عليه لاعايبها ، فلا يمكن التمسك باطلاقها . فان فرض في الغسل إطلاق يشمل الغسل بالمضاف فيكون

ذلك استدلالاً بأدلة الأمر بالغسل لا باطلاق الآية .

نعم ، تظهر فائدة الاستدلال بالآية فيما لو فرض أن إطلاق الأمر بالغسل تعارض بنحو العموم من وجه مع إطلاق آخر يقتضي عدم الاكتفاء بالغسل ، كما هو الحال على بعض التقادير كما تقدم ، فانه حينئذ لأبأس بالرجوع الى إطلاق الآية لاثبات كفاية الغسل بالمضاف باعتبارها عاماً فوقانياً بعد تساقط إطلاق الدليل المخصص مع معارضه ، أو باعتبارها مرجحاً لاحد المتعارضين على الآخر - لو قيل بالترجيح حتى في المتعارضين بالعموم من وجه - .

ويرد عليه ثانياً : ان الاستدلال بالآية الكريمة لا يكفي فيه مجرد حمل التطهير على الازالة ، بل لابد مع ذلك من ضم أحد أمرين :  
الأول - ان المأمور بازالته ليس هو النجاسة الحكمية التعبدية ، بل أعيان النجاسة من قبيس الدم والبول ونحوهما . وذلك لأن المراد لو كان الأمر بازالة النجاسة الحكمية لما كان في الآية تعرض لما تتحقق به الازالة ، فقد لا يكفي في إزالتها مجرد الغسل بالمضاف ، ومن المعلوم أن دليل الحكم لا يتعرض لاثبات موضوعه .

الثاني - ان الأمر بالازالة ليس امراً نفسياً ، وإنما هو أمر ارشادي ، بمعنى كونه إرشاداً الى نجاسة الأعيان التي أمر بازالتها ، وإلى سراية النجاسة إلى الثياب بملاقاتها ، وإلى كون الازالة لتلك الأعيان مطهرة للثياب . وأما إذا كان الأمر نفسياً بنحو الوجوب أو الاستحباب لأجل تحصيل النظافة من القذارات العينية ، فلا يكون للآية نظر إلى كيفية إزالة النجاسة الحكمية الحاصلة بالملاقاة وانها تحصل بمطلق ما يزيل العين .

وعلى أي حال ، فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه صحة ما ذهب اليه المشهور من عدم مطهريه المضاف ، ولا يفرق في ذلك بين حالتي الاختيار



والاضطرار ، خلافاً لما نسب إلى ابن أبي عمير من التفصيل الذي يمكن أن يدعى في تصوير مدركه أن مقتضى مطلقات الأمر بالغسل كفاية الغسل بالمضاف . وهذه الاطلاقات مقيدة بما دل على الأمر بالغسل بالماء ، غير أن هذا الأمر مختص بالقادر على الماء ، إذ لا معنى لأمر فاقد الماء بالغسل بالماء ، فيرفع اليد عن إطلاق تلك المطلقات في خصوص حال القدرة على الماء ، ويبقى إطلاقها على حاله في غير تلك الحالة .

ويرد عليه : أن الأمر بالغسل ليس امراً تكليفيّاً ، بل هو أمر ارشادي ، فهو إرشاد وبيان لما هو المطهر ، فيكون للأمر بالغسل بالماء إطلاق ، حتى لفرض فقدان الماء .

### المسألة الرابعة : في انفعال الماء المضاف بالنجاسة

ويمكن أن نصنف هذه المسألة إلى أربعة فروع :

الفرع الأول : في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة .

الفرع الثاني : في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة .

الفرع الثالث : في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجس .

الفرع الرابع : في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة المتنجس .

(أما الفرع الأول) : وهو انفعال المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة ، فهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه ، بعد البناء على ما هو الصحيح من أن الماء القليل يتفعل بملاقاة عين النجاسة ، كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى ، فان نفس أدلة انفعال الماء القليل تكفي لاثبات انفعال المضاف ، إذ لا يحتمل أن الماء بخروجه عن الاطلاق إلى الاضافة يصبح أكثر عصمة . نعم لو بني

على عدم انفعال الماء المطلق القليل بملاقاة عين النجاسة لاحتملنا في اثبات انفعال المضاف بها إلى بحث ودليل مستقل ، ويظهر حال ذلك من كلامنا في الفروع الآتية .

( الفرع الثاني ) : في انفعال المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة .  
ومرادنا بالماء المضاف الكثير هو المضاف الذي لو كان مطلقاً لكان معتصماً ، بأن كان بالغاً حد الكرية او كانت له مادة . وقد يشمل الكلام في هذا الفرع بعض المائعات التي ليست بماء مضاف عرفاً ، كالنفظ الذي له مادة ، فانه مائع كثير بالمعنى الذي ذكرناه ، فيقع الكلام في انفعاله بملاقاة عين النجاسة .

وقد استدل على الانفعال في المقام بوجوه :

« الوجه الاول » - ما أفاده السيد الأستاذ من الاستدلال بأخبار السور (١) ، وحاصل الاستدلال بها : أن هذه الأخبار فرض فيها سور النجاسة كسور الكلب والخنزير وغيرهما ، فحكم عليه بالنجاسة ، وعنوان السور عنوان مطلق يشمل الماء المضاف الذي ساوره الحيوان كما يشمل المطلق الذي يساوره ويشمل القليل والكثير معاً ، غاية الأمر خرج منه الماء المطلق الكثير بلحاظ أدلة اعتصامه ، وغيره يبقى تحت إطلاقات السور ، فيحكم بانفعال المضاف بالملاقاة لعين النجاسة ولو كان كثيراً .

والتحقيق أن الاستدلال بأخبار السور على انفعال المضاف بعين النجاسة - ولو كان كثيراً - لا يخاو عن إشكال ، لأن بعض أخبار السور مخصوصة بخصوص الماء صريحاً ، من قبيل رواية العباس حيث جاء فيها حينما سأله عن سور الكلب « وأصيب ذلك الماء » (٢) فان هذا قرينة على أن السور

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة ، الباب ١ من أبواب الأثثار ، حديث - ٤ - .

المسؤول عنه ماء ، والماء عبارة عن الماء المطابق ولا يشمل المضاف .  
 وبعض الروايات - وإن لم تكن صريحة في توصيف السؤر بالماء -  
 ولكنها ظاهرة في ذلك عرفاً ، من قبيل رواية معاوية بن شريح حيث سأل  
 الامام عليه السلام عن سؤر السنور واشباهه ؟ فقال عليه السلام : نعم  
 اشرب منه وتوضأ . وسأل عن الكلب ؟ فقال : لا (١) فان عنوان الماء  
 وإن لم يذكر صريحاً ولكن بقرينة عطف الوضوء على الشرب والحكم  
 بجوازهما معاً في سؤر السنور وعدم جوازهما في سؤر الكلب ، يعرف أن  
 محل الكلام سنخ سؤر صالح في نفسه للشرب والوضوء وليس هو الا الماء  
 المطلق . وحمل الشرب على أنه بلحاظ طبيعي السؤر ، وحمل الوضوء على أنه  
 بلحاظ حصة منه بخلاف الظاهر ، ولأقل من أن يكون عطف الوضوء  
 على الشرب محتملاً للقرينية ، بحيث يوجب الاجمال وعدم انعقاد الاطلاق (٢)

(١) وسائل الشيعة ، الباب ١ من ابواب الأستار ، حديث - ٦ - .

(٢) لا يقال : اختصاص هذه الأخبار بالماء المطلق لا يضر الاستدلال بها على انفعال الماء  
 المضاف الكثير ، لأنها لو دلت على انفعال الماء المطلق بالملاقاة مع عين النجاسة فتدل بالأولوية على  
 انفعال المضاف أيضاً ، لأنه أولى بالانفعال من المطلق ، والمفروض أن المقدار الثابت بالتخصيص  
 امتصاصه هو المطلق الكثير فقط ، فيبقى الماء المطلق القليل والمضاف القليل أو الكثير مشمولاً لدليل  
 الانفعال وباقياً تحت إطلاقه ، فهذه الأخبار يصح الاستدلال بها على انفعال المضاف ، سواء قيل  
 باختصاصها منطوقاً بالمطلق أم لا .

فانه يقال : شمول هذه الأخبار للمضاف لو كان باطلاق المنطوق والدلالة المطابقة تم ما ذكر ،  
 وأما اذا لم تشمل بالمنطوق وإنما كانت تدل عليه بالأولوية والدلالة الالتزامية - حيث أن انفعال  
 المطلق القليل يلزم انفعال المضاف القليل وانفعال المطلق الكثير يلزم انفعال المضاف الكثير - فهذه  
 الدلالة الالتزامية على انفعال المضاف الكثير لا تكون حجة بمد سقوط مدلولها المطابقي - في المطلق  
 الكثير - من الحجية بالتخصيص ، بل هي تسقط أيضاً تبعاً ، بناءً على ما هو الصحيح في أمثال  
 المقام من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية . إذن فلا استدلال بهذه الأخبار على انفعال  
 المضاف الكثير يتوقف على أن تكون بمنطوقها ومدلولها المطابقي شاملة للمضاف ، ولا يكفي شمولها  
 له بالدلالة الالتزامية والأولوية .

وبعض أخبار السور معارضة في موردها بروايات أخرى ، فتسقط بالمعارضة ، من قبيل أخبار سؤر الكافر واليهودي والنصراني (١) ، فانها معارضة بما دل على طهارتهم ، ولا يوجد جمع عرفي في صالح ما يدل على النجاسة : فإما ان يلتزم بالتساقط ، أو بالجمع العرفي الموجب لتقديم دليل الطهارة ، وعلى التقديرين لا يمكن الاستدلال حينئذ بأخبار السور المزبورة لاثبات انفعال المضاف .

وبعض أخبار السور ليس في مقام بيان انفعال السور ليطمسك باطلاقه وانما هو في مقام بيان حكم آخر ، كرواية علي بن جعفر قال : سألته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات (٢) فان الظاهر من السؤال المفروغية عن الانفعال ، ولنا السؤال عن تشخيص الوظيفة تجاه الاناء وكيفية تطهيره ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية أصل الحكم بالانفعال ليطمسك باطلاقه .

وبعض أخبار السور يعلم وجداناً باختصاصها بالماء المطلق ، من قبيل ما ررد في سؤر الناصب في أخبار ماء الحمام ، كرواية ابن ابي يعفور التي ورد فيها قوله « وإياك ان تغتسل من غسالة الحمام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوس والناصب » (٣) فان من الواضح أن ماء الحمام هو الماء المطلق لا المضاف .

وبعض أخبار السور لايشمل المائع الكثير : إما بتمام أقسامه ، وإما ببعض أقسامه على الأقل ، من قبيل الروايات التي ورد فيها عنوان الاناء ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاستار .

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الاستار حديث - ٢ - .

(٣) وسائل الشيعة باب ١١ من ابواب الماء المضاف حديث - ٥ - .

كرواية محمد بن مسلم في اناء يشرب منه الكلب ؟ قال : يغسل الاناء (١) فان موردها بقريئة كلمة « الاناء » لا يشمل ماله مادة جزماً ، بل قد لا يشمل المائع البالغ كراً ، بناءً على انصراف كلمة « الاناء » إلى الاواني المتعارفة التي لا تحمل كراً .

وأحسن أخبار السور حالاً من حيث الاستدلال بها في المقام رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب ، ولا يشرب سور الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه (٢) لأن موضوع الحكم في هذه الرواية عنوان سور الكلب وهو يشمل المطلق والمضاف القليل والكثير ، وبالإستثناء المتصل خرج منه المطلق الكثير ، لأن الحوض الكبير الذي يستقى منه إنما هو المطلق الكثير ، بقريئة الاستقاء الذي هو من شؤون المطلق لا المضاف ، فيبقى المضاف الكثير تحت اطلاق المستثنى منه فيحكم بنجاسته .

ولكن تمامية هذا الاطلاق لا يخلو من إشكال أيضاً ، وذلك لأن كلمة « يستقى منه » المأخوذة قيماً في المستثنى إذا كان المراد به أخذ الاستقاء قيماً في موضوع الحكم بالاعتصام على وجه الموضوعية ، فلا بأس بعمله قريئة على اختصاص المستثنى بخصوص الماء المطلق ، سواء أريد بالاستقاء فعلية الاستقاء أو كونه في معرض أن يستقى منه ، لأن الاستقاء فعلية ومعرضية لا يشمل الماء المضاف ، والظهور الأولي لأخذ القيد - وان كان يقتضي دخله بنحو الموضوعية - ولكن يرفع اليد عن هذا الظهور في المقام بقريئة الارتكاز المبني على مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العربي ، فان كون الماء مما يستقى منه أو في معرض الاستقاء ليس بعنوانه دخيلاً في اعتصام الماء وعدم انفعاله بحسب ماهو المركوز عرفاً من المناسبات الدخيلة في الاعتصام ،

(١) و(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الاستار حديث - ٧٤٣ - .

فارتكازية عدم دخل الاستقاء بعنوانه تكون قرينة على رفع اليد عن الظهور الأولي للقييد في الموضوعية وحمله على الطريقية ، بمعنى أن كون الحوض مما يستقى منه يكون دخيلاً بما هو معروف لخصوصية من الخصوصيات ، فالمأخوذ في موضوع الحكم حقيقة تلك الخصوصية لا الاستقاء .

وهناك ثلاث خصوصيات يصاح الاستقاء ان يكون مأخوذاً بما هو معرف لها : الأولى كون الماء كثيراً لوضوح ان الاستقاء لا يكون الا من الكثير . الثانية كونه مطلقاً ، لأن المياه المضافة لا يستقى منها للزرع والحيوانات ولو كان كثيراً . الثالثة كونه بصفة معينة من حيث الطعم والعدوية ، لوضوح أن المياه المالحه من قبيل مياه البحر غير صالحه للاستقاء منها . فان كان المراد بقوله « يستقى منه » أخذه معروفاً لمجموع الخصوصيات الثلاث اختص المستنى بقسم من الماء المطلق ، وان كان المراد أخذه معروفاً للخصيصتين الأوليين خاصة اختص المستنى بالماء المطلق ، وان كان المراد أخذه معروفاً للخصوصية الأولى فقط فلا يختص المستنى بالمطلق ، بل يكون قوله « يستقى منه » توضيحاً لقوله « حوضاً كبيراً » ، فكأنه قال : إلا أن يكون حوضاً كبيراً بحيث يناسب كبره مع الاستقاء منه ، فيشمل المستنى مطاق الحوض الكبير ، سواء كان مطلقاً أو مضافاً .

وبكفي لابطال الاستدلال بالرواية - بعد رفع اليد عن ظهور القيد في الموضوعية - الإجمال والتردد في ما أخذ القيد معروفاً له ، لأن الإجمال يوجب تردد المستنى بين مطلق الكثير وقسم خاص من الكثير ، ويسري هذا الإجمال الى المستنى منه ، لأن إجمال الاستثناء المتصل يسري الى المستنى منه ، فلا يمكن التمسك باطلاق المستنى منه لاثبات انفعال المضاف الكثير .

هذا اذا لم نقل بأن المستنى منه ابتداءً تختص بالماء المطلق ، بدعوى ان المراد بسؤر الكلب نفس ما أريد بفضلة الهرة ، اذ قيل « ليس بفضل

السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب ولا يشرب سؤر الكلب » ، فكأنه في مقام التفرقة بين السنور والكلب بلحاظ موضوع واحد . وحيث أن المراد بفضل السنور خصوص الماء المطلق بقربة عطف الوضوء على الشرب فليكن المراد من سنور الكلب ذلك أيضاً .

« الوجه الثاني » - الاستدلال بما ورد في بعض الأخبار من أن الفارة إذا وقعت في السمن فانت فيه : فان كان جامداً فألقها ومايلها وكل ما بقي وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به ، والزيت مثل ذلك (١) .

وقد ذكر السيد الأستاذ - دام ظله - في تقريب الاستدلال بذلك (٢) ان الحكم بانفعال السمن والزيت يدل على انفعال المضاف بالملاقاة ، لأنها وان لم يكونا من المضاف ولكن بعد أن عرفنا أن الانفعال مستند الى ميعانها وذوبانها ، فكل مائع له ذوبان يحكم بنجاسته اذا لاقى نجساً ، بلا فرق في ذلك بين قلته وكثرته .

أقول : يوجد لدينا حكمان بالانفعال : أحدهما الحكم بانفعال السمن والزيت في مقابل ان يحكم باعتصامها على حد اعتصام الكر والجاري ، والآخر بعد فرض ثبوت الحكم الأول بالانفعال يحكم بانفعال تمام السمن والزيت في مقابل ان يختص الانفعال بخصوص موضع الملاقاة كما في الجوامد . وعلى هذا فما أفيد من معلومية أن المستند للحكم بانفعال السمن والزيت

(١) وقد ورد هذا المضمون في رواية زرارة من ابي جعفر عليه السلام المروية في باب هـ من

ابواب الماء المضاف من الوسائل حديث - ١ - .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ٤٤ .

هو ذوبانها وميعانها فيحكم بانفعال كل مائع : إن أريد بذلك أن الحكم الأول بالانفعال مستند الى الذوبان - أي أن أصل الانفعال في مقابل الاعتصام مستند الى الذوبان والميعان - فهذا غير معلوم ، بل معلوم العدم ، لأن الحكم بالانفعال في مقابل الاعتصام لا يختص بالمائعات وليس بمسلاك الميعان ، لأنه ثابت في الجوامد أيضاً .

وإن أريد بذلك أن الحكم الثاني - وهو أن الانفعال لا يختص بموضع الملاقاة - مستند الى الذوبان والميعان فهو صحيح ، ولهذا نسري الحكم الثاني الى كل مائع ، ولكن هذا لا يثبت المقصود ، لأن كلامنا في الماء المضاف ليس في أن الانفعال يختص بموضع الملاقاة منه أو يشمله بتمامه ، بل الكلام في أصل الانفعال في مقابل الاعتصام .

والحاصل : ان الحكم الذي يكون الذوبان مناطاً له ليس هو محل الكلام ، وما هو محل الكلام - وهو أصل الانفعال في مقابل الاعتصام - ليس الذوبان مناطاً له حتماً ، لأنه ثابت في الاجسام الجامدة أيضاً .

فان قيل : إن قوله « وان كان ذائباً فلا تأكله » يتكفل بجزائه مجموع الحكمين ، أي أصل الانفعال وشموله لتام الجسم ، وحيث أنه علل ذلك بالذوبان فيستفاد منه انه متى وجد الذوبان ترتب مجموع الحكمين .

قلنا : إن المعلق على الذوبان والمعلل به في هذه الجملة هو الحكم الثاني لا الأول ، لأن أصل الانفعال قد حكم بثبوته على كل حال ، وإنما فصل بين حالتي الانجذاب والذوبان بلحاظ الحكم الثاني .

ولو سلم كون أصل الحكم بالانفعال معاقماً على الذوبان ، فلا يمكن أن يستفاد من ذلك إسراء الحكم إلى كل ذائب ، لأن الذوبان ذكر شرطاً في ثبوت الانفعال للسمن لانعابلاً لثبوته له ، ففرق بين أن يقول « السمن يتفعل لأنه ذائب » وبين أن يقول « السمن إذا كان ذائباً يتفعل » ، فان القول



الأول يقتضي التعدي الى كل ذائب ، لأن مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وجعل الحكم دائراً مدار العلة . وأما القول الثاني فهو لا يقتضي التعدي لأنه إنما يدل على أن الذوبان شرط في ثبوت الانفعال للسمن ، وهذا لا يعني أنه يستتبع نفس الحكم في موضوع آخر ، بل هو من قبيل قولنا « إذا كان العالم عادلاً فأكرمه » فان هذا لا يدل على أن غير العالم إذا كان عادلاً يجب إكرامه أيضاً . والوارد في الرواية هو القول الثاني لا الأول ، فلا موجب للتعدي .

نعم ، لو كان الارتكاز العرفي قاضياً بعدم الفرق بين السمن والزيت وبين الماء المضاف لصح التعدي بتوسط الارتكاز ، ولكن هذا الارتكاز ممنوع ، لأن مائة الماء المضاف من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في تميز الماء المضاف عن السمن والزيت .

« الوجه الثالث » - الاستدلال برواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبهه ذلك يموت في البثر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس (١) وتقريب الاستدلال بهذه الرواية له وجهان :

احدهما - استفادة النجاسة من مفهوم قوله « كل ما ليس له دم فلا بأس » فان مفهومه يدل على الانفعال عند ملاقة ميتة ذي النفس السائلة ، وموضوع الحكم هو الزيت والسمن وشبههما ، فيشمل كل ما يكون شبيهاً بالزيت والسمن ، وبهذا يعم كل أقسام الماء المضاف .

ويرد عليه : ان قوله : « كل ما ليس له دم فلا بأس » لو كان مشتملاً على أداة الشرط - من قبيل ان يقال إذا لم يكن له دم فلا بأس - فهو يدل منطوقاً على عدم الانفعال ويدل مفهوماً على الانفعال ، ومقتضى

إطلاق المنطوق عدم الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت ، ومقتضى إطلاق المفهوم ثبوت الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت ، إذا وقعت فيه مية ماله نفس سائلة . ولكن الجملة الواردة في الرواية ليست مشتملة على أداة الشرط ، وإنما هي مشتملة على التفريع بقريئة الفاء ، إلا أن هذا بمجردة لا يكفي في إثبات مفهوم من سنخ مفهوم الشرط للجملة . نعم ، يستفاد من الجملة ثبوت الحكم بالانفعال ولو في الجملة فيما له دم ، إذ لو كان حكم ماله دم وما ليس له دم واحد لكان أخذ عنوان ما ليس له دم لغواً ، فيثبت بهذا الملاحظ أن ماله دم منجس ولو في الجملة دفعاً للغوية واعطاء للتفريع حقه ، فلا يمكن التمسك باطلاقه لاثبات أن ماله دم منجس لكل ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت .

والوجه الآخر لتقريب الاستدلال ما ذكره السيد الاستاذ (١) من أن المستفاد من جواب الامام لإقرار السائل على ما هو المركوز في ذهنه من أن وقوع ماله نفس سائلة في شيء من المائعات يقتضي نجاسته .

أقول : إن تخصيص السائل سؤاله بالخنفساء والذباب وأمثالها - وإن كان يشعر أو يدل على أن المركوز في ذهنه منجسية ماله نفس سائلة من الميتة - ولكن هذا الارتكاز حيث أن الراوي لم يكن في مقام بيانه ، فلا يمكن ان نحدد أن المركوز في ذهنه هل كان هو انفعال كل ما يكون شبيهاً بالسمن في الذوبان والميعان بوقوع الميتة النجسة فيه ، او انفعال ما يكون شبيهاً بالسمن في بعض المراتب بحيث لا يشمل كل مائع . وحيث ان الراوي لم يكن ابتداءً في مقام إفادة هذا الارتكاز وإنما استفيد بقريئة تخصيصه للسؤال بأمثال الخنفساء والجراد ، فلا يمكن التمسك باطلاق او ظهور في كلامه لاثبات ان ارتكاز منجسية الميتة النجسة كان يشمل كل ما يكون

شبيهاً للسمن. في أصل الميعان والذوبان ، ومع تردد ارتكاز الراوي وعدم تبين حدوده لا يمكن أن يستكشف من سكوت الامام وعدم رده عنه امضاء الموجبة الكلية لانفعال كل مائع بالملاقاة ، سواء صدق عليه أنه ماء أولاً ، وسواء كان قليلاً أو كثيراً .

« الوجه الرابع » - ما دل من الروايات على نجاسة المرق في القدر إذا وقعت فيه نجاسة من قبيل رواية السكوني عن جعفر عن أبيه أن علياً سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة ؟ قال : يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل (١) .

والاستدلال بذلك على المطلوب يتم بدعوى : أن المرق يشمل ماء اللحم الذي هو ماء مضاف ، وكلمة « القدر » تشمل القدر الكبير الذي يحتوي كراً من المرق أو أزيد ، فيكون للدليل إطلاق يقتضي انفعال المضاف الكثير بملاقاة النجاسة .

ولكن رواية السكوني ضعيفة ، وكذلك رواية زكريا بن آدم القريبة منها (٢) .

« الوجه الخامس » - التمسك بالقاعدة العامة ، وهي « ان كل شيء ينفع بملاقاة النجاسة إلا ما خرج بالدليل » وحيث لا دليل على عدم انفعال المضاف فيحكم بانفعاله عملاً بالقاعدة .

وقد قرب السيد الأستاذ هذا الوجه (٣) باثبات هذه القاعدة العامة بموثقة عمار التي ورد فيها « اغسل كل ما أصابه ذلك الماء » (٤) ، فقد

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الماء المضاف حديث - ٣ - .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ٣٨ من أبواب النجاسات ، حديث - ٨ - .

(٣) التنقيح الجزء الاول ص ٤٣ .

(٤) وسائل الشيعة ، باب ٤ من أبواب الماء المطلق ، حديث - ١ - .

جعل من هذه الموثقة دليلاً على أن كل شيء ينفعل بالملاقاة ، فإذا ادعي في شيء أنه لا ينفعل فلا بد من دليل على عدم الانفعال ، ولا دليل على عدم الانفعال في المضاف الكثير .

والتحقيق أن الاستدلال على انفعال المضاف الكثير بالقاعدة العامة يتطلب منا أن نتساءل عن الدليل الذي به نثبت تلك القاعدة العامة :  
فإن كان مدرك القاعدة المدعاة هو موثقة عمار المشار إليها ، فيرد عليه :  
ان القاعدة المستفادة من موثقة عمار لا يمكن أن تكون أوسع من مدلول هذه الموثقة ، وهذه الموثقة - وإن دلت على الأمر بغسل كل ما أصابه النجس ، وحيث أن الأمر ارشاد إلى النجاسة فتدل على انفعال الملاقى للنجس مطلقاً - ولكن حيث أن الارشاد إلى النجاسة كان بالأمر بالغسل فلا يكون الدليل شاملاً لما لا يقبل الغسل من الأجسام من قبيل الماء المضاف ، فإن الماء المضاف لا معنى للأمر بغسله ، فلا يصح الارشاد إلى نجاسته بلسان الأمر بالغسل ، والدليل الدال على نجاسة الملاقى بلسان الأمر بالغسل لا يشمل الماء المضاف ، ولا يكون دليلاً على انفعاله بالملاقاة مادام لا يعقل بشأنه الغسل .  
وإن شئت قلت : كما لا يمكن ورود الدليل الخاص على انفعال الماء المضاف عند ملاقاته النجس له بلسان « إغسل ماء الرمان » كذلك لا يمكن شمول الدليل الدال على الانفعال بلسان الأمر بالغسل له .

وإن كان مدرك القاعدة هو الاجماع ، وفرض انعقاد الاجماع على الإنفعال في كل ملاقي حتى المضاف ، فهذا في الحقيقة استدلال بالاجماع ، وحيث أنه مدركي وليس تعديلاً فقد يقال بعدم حججته، لاحتمال استناده الى بعض الوجوه السابقة .

وإن كان مدرك القاعدة مجموع الأخبار الواردة في الانفعال ، بمعنى كونها قاعدة متصيدة من مجموع الأخبار . فلا يمكن تطبيقها على مورد إلا

إذا كان هذا المورد داخلاً في نطاق الاطلاق اللفظي للأخبار، أو كان الارتكاز العرفي يلغي خصوصية الفرق بينه وبين ما هو داخل في نطاق الاطلاق اللفظي للأخبار. واما إذا لم يكن المورد داخلاً تحت الأخبار - لا لفظاً ولا ارتكازاً - فلا معنى لتطبيق القاعدة عليه ، والماء المضاف في المقام كذلك : أما عدم دخوله تحت الأخبار لفظاً فقد اتضح حاله عند الكلام في الوجوه السابقة، وأما عدم دخوله تحتها بتوسط الارتكاز فلأن الارتكاز العرفي لا يلغي خصوصية الفرق بين المضاف وبقيه الأجسام ، لأن مائة المضاف من المحتمل دخلها في اعتصامه وتميزه من هذه الناحية على سائر الأجسام .

### الفرع الثالث : في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجس

وحاصل الكلام في ذلك انه : إذا قلنا أن الماء المطلق القليل ينفعل بملاقاة المتنجس كفى نفس الدليل الدال على ذلك دليلاً على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجس أيضاً ، إذ لا يحتمل كون الاضافة سبباً للزيادة في العصمة . وأما إذا بنينا على أن الماء القليل المطلق لا ينفعل بملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس فلا بد من بحث مستقل في هذا الفرع ، بقصد الحصول على دليل يدل على الانفعال بملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس في الماء المضاف القليل بعد الفراغ عن انفعاله بملاقاة عين النجس .

والأخبار المتقدمة كلها واردة في مورد ملاقاة المضاف أو شبه المضاف لعين النجاسة ، فلا يمكن أن نستفيد منها الانفعال بملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس ، إذ لا ملازمة بين الانفعال بعين النجس والانفعال بالمتنجس ، بعد البناء على التفكيك بينهما في الماء المطلق القليل كما هو المفروض . ويمكن أن يستدل على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجس بأحد

وجهين :

الأول - التمسك بأخبار سؤر الكتابي ، من قبيل قوله : سألته عن سؤر اليهودي ؟ قال : لا تشرب منه (١) بناءً على احد المحتملات الثلاثة لهذه الأخبار ، فان هذه الأخبار قد تحمل على النجاسة الذاتية للكتابي بوصفه كافراً كما هو المشهور ، وقد تحمل على التنزه والاستحباب جمعاً بينها وبين ما دل على طهارة أهل الكتاب ، وقد تحمل على أنها في مقام الحكم بأصالة النجاسة العرضية في الكتابي ، فالكتابي وان لم يكن نجساً ذاتاً ولكن بلحاظ مساورته للنجاسات أخرجته الشارع عن عموم قاعدة الطهارة وحكم بأن الأصل فيه هو النجاسة العرضية ما لم يتفق العلم بانتفائها . وقد جعل بعض الفقهاء هذا الاحتمال الثالث وجه جمع بين ما دل على النجاسة وما دل على الطهارة .

فإن بني على الاحتمال الأول فروايات السؤر أجنبية عن محل الكلام، لأن موردها حينئذ هو فرض الملاقاة لعين النجس .  
وإن بني على الاحتمال الثالث أمكن الاستدلال بها في المقام ، بدعوى أن الكتابي بناءً على هذا الاحتمال محكوم عليه شرعاً بأنه متنجس لآعين النجس ، وقد حكم بنجاسة سؤره ، والسؤر شامل للمضاف ، فهذا يدل على أن المضاف ينفعل بملاقاة المتنجس ، إذ لولا ذلك لما حكم بنجاسة سؤره مع عدم كونه نجساً ذاتاً .

وأما إذا بني على الاحتمال الوسط - أي الثاني - فالرواية لا تدل على نجاسة السؤر لئتمسك بها في المقام ، إلا أن يقال : إن النهي فيها عن سؤر الكتابي - وإن كان تنزيهياً على هذا الاحتمال - ولكن المتفاهم عرفاً أن نكته التنزيه هي احتمال كون الكتابي متنجساً بالنجاسات التي يساورها عادة ، وهذا يعني لزوم الاجتناب عن السؤر لو علم بتنجس الكتابي . ولكن يمكن

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات ، وكذلك في باب ٣ من ابواب الأسار .

أن يكون التنزه بلحاظ مرتبة من الحزازة الذاتية في نفس الكتابي من دون نظر إلى النجاسة العرضية ، فلا تكون أخبار السؤر دالة على أن المضاف يتفعل بالمتنجس .

الثاني - التمسك برواية عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كامخ أو زيت ؟ قال : إذا غسل فلا بأس (١) فانه سواء قلنا بأن مراد السائل بقوله « الدن يكون فيه الخمر » فعلية وجود الخمر في الدن ، أو كون الدن مستعملاً سابقاً ظرفاً للخمر وان لم يكن الخمر موجوداً بالفعل ، وسواء قلنا بأن مراد السائل بقوله « هل يصلح أن يكون فيه خل » السؤال عن صلاحية الخل الموضوع في دن الخمر كما هو الظاهر ، أو السؤال عن صلاحية وضعه في دن الخمر بما هو استعمال لظروف الخمر على أي حال ، نستفيد من تعليق نفي البأس على الغسل أنه مع علم الغسل وازالة النجاسة عن الدن يكون هناك محذور ، ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن المتشعري والعرفي تعين هذا المحذور في سرابة النجاسة من الدن إلى المائع ما لم يغسل الدن ، وهذا دليل باطلاقه على انفعال المائع بملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس .

ويتوقف تنعيم هذا الوجه على عدم الالتزام بسقوط هذه الرواية بالمعارضة مع الروايات الدالة على طهارة الخمر ، وإلا فلا مجال للاستدلال بها ، لأن مفادها - وهو الحكم بانفعال المضاف الموضوع في الدن قبل غسله - لازم لمجموع أمرين : أحدهما نجاسة الخمر ، والآخر انفعال المضاف بملاقاة المتنجس . وبعد فرض ابتلاء الرواية بالمعارض بلحاظ الأخبار الدالة على طهارة الخمر فلا يمكن بقاء هذه الرواية على الحجية في مفادها ، لأنه

(١) وسائل الشيعة باب ٥١ من ابواب النجاسات حديث - ١٠١ .

لازم لنجاسة الخمر ، ولا يمكن الالتزام بحجيتها في أحد ملزومي مفادها مع رفع اليد عن حجيتها بالنسبة إلى مفادها لكي يثبت بها انفعال المضاف بملاقاة المنتجس دون نجاسة الخمر ، لأن هذا تفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجية .

### الفرع الرابع : في انفعال المضاف الكثير بملاقاة المنتجس .

ولو حصلنا على دليل يدل على انفعال المضاف الكثير بملاقاة المنتجس لكان بنفسه دليلاً على الانفعال في الفرع الثاني ، لأن انفعال المضاف الكثير بالمنتجس يستلزم انفعاله بعين النجس .

ولا بد في تحقيق الحال في ذلك من الالتفات إلى الفرع الثالث ، فإن لم يكن قد تم فيه دليل على انفعال المضاف القليل بملاقاة المنتجس فلا دليل في المقام أيضاً ، وإن تم في الفرع السابق أحد الوجهين المتقدمين فلا بد من ملاحظة مدى شمولها للمضاف الكثير .

أما الوجه الأول - وهو أخبار سور الكتابي بناءً على الاحتمال الثالث المتقدم فيها - فقد يقال : إنها إذا تمت دلالتها على انفعال المضاف بملاقاة المنتجس فلا يفرق في ذلك بين القليل منه والكثير ، لصدق عنوان السور على كل منها ، وستأتي تنمة تحقيق لذلك .

وأما الوجه الثاني - وهو رواية الدن - فقد يدعى الاطلاق فيها للمضاف الكثير ، على أساس أن الدن من الظروف الكبيرة ، وفرض سعته للكر فرض اعتيادي يشمل الاطلاق . ولكن هنا نكتة في خصوص رواية الدن توجب الاشكال في الاستدلال بهذا الاطلاق على انفعال المضاف الكثير بالملاقاة ، وهي : إن الرواية لو كانت تفرض دنأ ملبثاً بالمضاف ثم



تقع فيه النجاسة أو المتنجس لأمكن الالتزام باطلاقها لا ثبات أن المضاف الكثير ينفع أيضاً ، ولكن الرواية تفرض دناً متنجساً بالخمير ويوضع فيه المائع المضاف . ومن المعام أن المائع المضاف حينما يوضع في الدن المتنجس بسبب سابق يكون حين صبه في الدن غير متساوي السطوح عادة ، بمعنى أنه يتشكل أسفل وأعلى ، من قبيل ما إذا أردت أن تصب ماءً من الابريق ، فإذا قلنا إن تقوي السافل بالعالي ليس على مقتضى القاعدة وإنما هو حكم تعبدى ثبت بلحاظ أخبار ماء الحمام - كما هو مبنى السيد الاستاذ - دام ظله - فلا يكون الحكم بانفعال المضاف الذي يوضع في الدن المتنجس كاشفاً باطلاقه عن أن المضاف الكثير ينفع بالملاقاة أيضاً ، بل لعله بلحاظ أن الملاقاة في مورد الرواية لا تكون مع المضاف الكثير الا مع اختلاف سطوحه ، أي ان الملاقي هو الجزء السافل ، فإذا لم نقل بتقوي السافل بالعالي على القاعدة - وقلنا ان مقتضى القاعدة هو الانفعال وإنما خرجنا عنها في خصوص الماء المطلق لأخبار ماء الحمام - فلا يكون الحكم بنجاسة المضاف في مورد الرواية كاشفاً عن عدم اعتصام المضاف الكثير ، بل المتيقن استكشافه من ذلك عدم تقوي السافل بالعالي ، والمفروض أن هذا هو مقتضى القاعدة حتى في الماء المطلق . وأما فرض إلقاء المضاف في الدن المتنجس بنحو لا تختلف سطوحه ولا يحصل له عال وسافل ، فهو فرض نادر لا معنى للتمسك بالاطلاق بلحاظه .

بل يمكن أن يدعى أكثر من ذلك ، فيقال بعدم الاطلاق في الرواية للماء المضاف الكثير الملاقي مع النجس أو المتنجس ، لأنه من غير المتعارف عادة وضع الخل أو غيره في الدن دفعة واحدة عن طريق الصب المستمر بنحو الاتصال بأنبوب أو نحوه ، بحيث يكون المضاف حين ملاقاته مع الدن كبراً . وإنما المتعارف أن يفرغ الخل أو الزيت أو غيرها مما يحفظ في

الذن منقطعاً بواسطة الأواني الصغيرة . فافتراض تفريغ المضاف الكر في الذن بنحو يكون متصلاً حين الملاقاة ، هذا الافتراض الذي هو المطلوب في المقام نادر جداً ، فلا معنى لدعوى الاطلاق بلحاظه .

بقيت نقطة مهمة مرتبطة بالاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف الكثير بعين النجاسة في الفرع الثاني وعلى انفعال المضاف الكثير بالمتنجس في الفرع الرابع بالتقريب المتقدم ، وهذه النقطة مبنية على تحقيق مطلب كلي له نفع في المقام وفي كثير من المقامات التي وقع فيها الاستدلال على نجاسة شيء من الأشياء بالروايات .

وتوضيح الحال في ذلك المطلب الكلي : أننا إذا لاحظنا حال السائل الذي يسأل عن حكم شيء من حيث النجاسة والطهارة عند ملاقاته لشيء آخر ، فهو بحسب مقام الثبوت يحتمل ثلاثة احتمالات :

الأول : أن يكون نظره في السؤال متجهاً محضاً إلى حيثية أن الملاقى - بالفتح - هل هو نجس بحيث تسرى منه النجاسة بالملاقاة أولاً ، مع فراغه عن أن الشيء الملاقى - بالكسر - قابل للانفعال في نفسه وليس معتصماً .  
الثاني : أن يكون نظر السائل في السؤال متجهاً محضاً إلى حيثية أن الملاقى - بالكسر - هل هو معتصم أو قابل للانفعال بملاقاة النجس ، مع فراغه عن أن الشيء الملاقى - بالفتح - نجس في نفسه ومنجس لما لا يكون محكوماً بالاعتصام .

الثالث : أن يكون نظر السائل متجهاً إلى كلتا الجهتين ، فهو لا يدري أن الملاقى - بالفتح - نجس أولاً ، ولا يدري ان الملاقى - بالكسر - هل هو معتصم أو قابل للانفعال بالنجس ، فلم يفرغ عن كل من الجهتين . هذا بحسب مقام الثبوت ، وأما بحسب مقام الاثبات فقد يستظهر الاحتمال الأول ، ومناط استظهاره أن يكون اعتصام الملاقى - بالكسر -

خلاف الارتكاز العام ، فبقريئة ارتكازية أن الملاقي - بالكسر - لا يتميز عن سائر الأشياء التي تنفعل بالنجاسة يستظهر عرفاً أن نظر السائل ليس إلى اعتصام الملاقي - بالكسر - بل إلى نجاسة الملاقي - بالفتح - مع الفراغ عن عدم اعتصام الملاقي له في حد نفسه . ومثاله : ما إذا ورد السؤال عن حكم الثوب الذي أصابه دم البراغيث ، فإن المستظهر عرفاً من هذا السؤال أن الملحوظ للسائل حيثية أن دم البرغوث نجس أولاً ، لا حيثية أن الثوب هل هو معتصم كاعتصام الجاري وماء المطر أولاً ، لأن احتمال الاعتصام في الثوب حيث أنه على خلاف الارتكاز فيوجب الارتكاز انساب الحيثية الأخرى ، فيكون كلام السائل ظاهراً في الاحتمال الأول .

وقد يستظهر الاحتمال الثاني ، ومناطق هذا الاستظهار أن يكون الملاقي - بالكسر - مما يناسب بحسب الارتكاز العرفي احتمال كونه بعنوانه معتصماً ، بحيث لا يوجد ارتكاز على عدم اعتصامه ومساواته لغيره من الأجسام ، وان يكون الملاقي - بالفتح - مما انعقد الارتكاز المتشعري والعرفي على نجاسته . ففي مثل ذلك ينعقد للكلام ظهور في أن نظر السائل الى حيثية الاعتصام اثباتاً ونفياً مع الفراغ عن نجاسة الملاقي - بالفتح - ومثاله : ما اذا سأل السائل عن كرماء الماء وقع فيه البول أو الميتة ، أو عن الماء الجاري يقع فيه البول أو الميتة . لأن احتمال اعتصام الكرماء أو الماء الجاري ليس على خلاف الارتكاز ، بينما نجاسة البول أو الميتة مركوزة ، فينسب الى الذهن العرفي من السؤال الاحتمال الثاني .

وقد لا يستظهر شيء من الاحتمالين الأوليين ، بأن تكون نسبة كلتا الجهتين الى نظر السائل واحدة بحسب الفهم العرفي ، وذلك فيما إذا لم يكن هناك ارتكاز لعدم اعتصام الملاقي - بالكسر - بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك ، ولم يكن هناك ارتكاز لعدم طهارة الملاقي

- بالفتح - بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك . ومثاله ما اذا وقع السؤال عن غدِير من الماء تبول فيه الدواب ، فان افتراض توجه نظر السائل الى حيثية أن بول الدواب هل هو نجس ومنجس في نفسه يساوي في النظر العرفي افتراض توجه نظر السائل الى أن مياه الغدران هل تنفعل بالملاقاة أو معتصمة لانفعال بذلك .

وتعيين ماهو المستظهر من الاحتمالات الثلاثة له دخل في مقام استنباط الحكم بالنجاسة والطهارة من الأدلة ، وذلك لأن السؤال : ان استظهر منه الاحتمال الأول - وهو أن السائل يسأل عن نجاسة الملاقى بالفتح مع فراغه عن كون الملاقى بالكسر قابلاً للانفعال في نفسه - فيمكن حينئذ التمسك بالاطلاق لاثبات نجاسة الملاقى بالفتح بتمام افراده ، فاذا قيل « ثوبي وبدني اصابه دم » وأجيب بأنه « أغسله » ، واستظهر من ذلك الاحتمال الأول أمكن التمسك بالاطلاق لاثبات نجاسة كل دم ، لأن المفروض أن السؤال متجه الى التعرف على حكم الدم ، فيكون الجواب في مقام بيان نجاسة الدم فيتمسك باطلاقه لاثبات نجاسة الدم مطلقاً .

وعلى العكس من ذلك إذا قيل « ماء البئر تقع فيه الميتة » فأجيب بأنه « انزحه » ، واستظهر من ذلك الاحتمال الثاني ، فانه لا يمكن التمسك بالاطلاق فيه لاثبات نجاسة الميتة بتمام أقسامها حتى ما ليس له نفس سائلة مثلاً ، لأن المفروض أن السؤال متجه الى التعرف على حكم البئر من حيث الاعتصام وعدمه ، مع الفراغ عن نجاسة الملاقى - بالفتح - ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية نجاسة الميتة ليمسك باطلاقه لاثبات نجاستها مطلقاً .

اذا عرفت ذلك أتينا بعد ذلك الى تطبيقه على اخبار سؤر الكتابي التي استدلت بها السيد الاستاذ على انفعال المضاف الكثير تمسكاً باطلاقها كما

تقدم في الفرع الثاني ، والتي تمسكنا بها لاثبات انفعال المضاف الكثير بملاقاة المنتجس في الفرع الرابع تمسكاً باطلاقها ، فنقول : إن ماجاء في هذه الروايات من أنه سئل عليه السلام عن سؤر اليهودي فقال « لا تشرب منه » ، إنما يمكن التمسك باطلاقه لاثبات انفعال المضاف الكثير إذا لم نستظهر أو نحتمل استظهار الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة المتقدمة .

توضيح ذلك : إن نظر السائل في هذه الرواية إذا استظهرنا أنه متجه الى حيثية أن اليهودي نجس أولاً مع الفراغ عن أن السؤر يجد ذاته مما ينفعل بملاقاة النجاسة ، فيكون المدلول العرفي للسؤال هو : أن اليهودي نجس أولاً . ويكون الجواب في مقام بيان نجاسته ، ولا يكون في مقام بيان أن السؤر متى ينفعل بملاقاة النجاسة ليمسك باطلاقه من هذه الناحية لاثبات انفعال المضاف الكثير ، فالسؤال عن نجاسة اليهودي ، كما قد يكون بلسان أن اليهودي نجس أولاً يكون بلسان أن سؤر اليهودي ما هو حكمه . وكما لا يكون للجواب على اللسان الأول نظر إلى أن المضاف الكثير ينفعل بملاقاة النجاسة ، كذلك لا يكون للجواب على اللسان الثاني نظر الى ذلك ، لأن اللسانين أسلوبان في الاستفهام عن مطلب واحد . نعم ، لو قلنا إن نظر السائل الى حيثية كون السؤر معتصماً أولاً ، أو ان نظره شامل لهذه الحيثية على الأقل ، فيكون الجواب في مقام البيان من ناحية نفى الاعتصام ايضاً ، فيتمسك باطلاقه لاثبات عدم اعتصام المضاف الكثير ايضاً .

ولكن لا ينبغي الاشكال في أن الظاهر من الرواية هو الاحتمال الأول ، لأن المناط الذي ذكرناه لاستظهار الاحتمال الأول موجود في المقام ، وهو أن احتمال كون السؤر معتصماً في نفسه ليس احتمالاً عرفياً ، فإن الطعام والشراب الذي يساوره اليهودي حاله بحسب الارتكاز العرفي حال سائر الأجسام في قابلية الانفعال . نعم ، المضاف الكثير بعنوان كونه كثيراً

لا ارتكاز على عدم اعتصامه . ولكنه غير ما هو المفروض في السؤال ، فان المفروض السؤر ، فبقريئة ارتكازية عدم عصمة السؤر بما هو ينصرف كلام السائل عرفاً إلى ان السؤال عن حيثية نجاسة الكتابي لا عن حيثية اعتصام السؤر وعدمه ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية عدم الاعتصام ليتمسك باطلاقه .

وهذا بخلاف ما لو فرض أن السائل سأل عن مضاف كثير ساوره اليهودي ، بحيث أخذ قيد الكثرة عنوانا لمورد السؤال ، ففي مثل ذلك لا بأس بدعوى أن نظر السائل متجه او شامل لحيثية الاعتصام في الملاقى - بالكسر - ، لأن احتمال اعتصام المضاف الكثير بما هو كثير احتمال عرفي لا يوجد ارتكاز على خلافه ، فلا ينعقد ظهور على صرف السؤال عنه . ولكن هذا مجرد فرض .

فإن قيل : أليس من المحتمل أن يكون السائل شاكاً في أصل سراية النجاسة من عين النجس إلى الملاقى ، فهو يحتمل أن سؤر اليهودي طاهر ، لا لاحتمال كونه متميزاً عن سائر الأشياء بالاعتصام حتى يقال إن هذا احتمال غير عرفي ، بل لأنه يحتمل أن النجاسة لا تسري أصلاً بالملاقاة من عين النجس إلى الملاقى لها ، فيكون الجواب في مقام بيان أن النجاسة تسري من اليهودي إلى سؤره ، ومقتضى اطلاقه حينئذ أنها تسري إليه ، سواء كان قليلاً أو كثيراً .

قلنا : إن الاحتمال المذكور - وان كان ثابتاً بما هو احتمال عقلي - ولكن ارتكازية أصل سراية النجاسة عرفاً ومنتشعياً من عين النجس إلى ملاقيه إلى جانب معهودية كون نجاسة الكتابي في نفسه مورداً للشك والسؤال والاثبات والنفي ، يوجب الانسباق وظهور الكلام عرفاً في كونه متجهاً إلى تلك الجهة المعهودة دون جهة أخرى ، على خلاف الارتكاز العرفي والمتشعري .

ثم انه بعد الفراغ عن قيام الدليل على انفعال المضاف بالملاقاة ، ينبغي أن يقع الكلام فيما قد يقدم بوصفه معارضاً لدليل الانفعال من الروايات التي قد يستدل بها على عدم الانفعال :

فمن ذلك رواية سعيد الأعرج ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر أوقية من دم أبوك ؟ قال نعم ، فان النار تأكل الدم (١) .

ويتوقف الاستدلال بهذه الرواية على أمرين :

الأول - دعوى أن الدم منصرف الى الدم النجس ، اذ لو كان مطلقاً وشاملاً للطاهر فيكون مادل على انفعال المضاف بملاقاة النجس الدم وغيره أخص مطلقاً من هذه الرواية ، فيقيسها بخصوص الدم الطاهر ، بخلاف ما لو ادعي انصراف الدم فيها الى النجس .

الثاني - دعوى أن قوله في مقام تعليل جواز الاكل « فان النار تأكل الدم » ليس المراد منه بيان مطهريّة النار ، والا لم تكن الرواية دالة على عدم الانفعال ، وإنما تدل حينئذ على أن المضاف ينجس وان النار تطهره ، فلا بد من دفع احتمال أن الرواية بصدد بيان مطهريّة النار . وذلك بتقريب : ان مطهريّة النار لا يناسبها التعليل بأن النار تأكل السدم ، لأن الدم لو كان منجساً للمرق لما أفاد أكل النار وافناؤها له في رفع النجاسة الواقعة بسببه ، لوضوح أن النجس اذا نجس شيئاً بالملاقاة فلا يرتفع أثره بمجرد اعدام ذلك النجس . فهذا التعليل لا يناسب المطهريّة بهذه القرينة ، وإنما يناسب بيان أن المكلف لا يبتلى إذا تناول من المرق بشرب الدم المحرم شربه ، لأن الدم قد أكلته النار ، فلم يبق دم يبتلى بمحذور شربه . فالرواية اذن أجنبية عن جعل المطهريّة للنار ، وإنما هي بصدد دفع المحذور النفسى

(١) وسائل الشريعة باب ٤٤ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث - ٢ - .

في شرب الدم بوصفه محرماً في نفسه ، فتكون الرواية دليلاً على عدم انفعال الماء المضاف بملاقاة عين النجس ، اذ لو كان ينفع لتنجس ما في القدر ولحرم تناول منه ، لامن أجل محذور شرب الدم بل من أجل محذور أكل النجس .

ولكن الصحيح مع هذا عدم إمكان الاستدلال بهذه الرواية ، لأن الرواية حكمت بجواز الأكل من الجزور - أي من اللحم - ولم تقتصر على تجويز شرب المرق فحسب . وعليه فاذا حملنا الدم فيها على الدم النجس فلا بد من الالتزام بأحد أمرين : إما أن الأوقية من الدم لم تصل الى الجزور أصلاً بحيث انها استهلكت قبل ان يصل شيء منها الى الجزور ، وإما أن الجزور لا يتنجس بملاقاة الدم ايضاً .

وكلا الأمرين غريب : أما الأول فلائن من البعيد جداً أن يستهلك الدم كله دون أن يلاقي مع الجزور ، وأما الثاني فلائن الكلام إنما هو في انفعال المضاف وعدم انفعاله بعد الفراغ عن انفعال غيره من الأجسام . ويتعين على هذا الأساس رفع اليد عن الأمر الأول الذي بنينا عليه الاستدلال بالرواية ، وحمل الدم فيها على الدم الطاهر الذي ينحصر محذوره في شربه ، وهو محذور يرتفع بسبب اكل النار للدم .

ومن ذلك رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن قدر فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية من دم هل يصلح أكله ؟ فقال : اذا طبخ فكل فلا بأس (١) .

وحيث أن الرطل في هذه الرواية مجمل فلا يعلم أن المراد به دمل



نعم إذا كان جارياً من العالي إلى السافل ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي منه (١) ، كما إذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس ما في الإبريق وإن كان متصلاً بما في يده

الرطل العراقي ليكون المائع أقل من الكر ، أو الرطل المكي أو المدني ليكون أكثر من الكر ، فينعقد للجواب إطلاق بملاك ترك الاستفصال بعد فرض اجمال الكلمة ، ومقتضى الإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال عدم انفعال المضاف بالملاقاة ، سواء كان قليلاً أو بالغاً حد الكر . وحينئذ يعارض مع ما دل على انفعال المضاف بالملاقاة مطلقاً لو كان ، غير أن بالإمكان تصوير حل هذا التعارض بناءً على انقلاب النسبة ، بأن يقال : إن ما دل على عدم الانفعال له مقيد أخص منه مطلقاً ، وهو ماورد في انفعال ما في الأناء ونحو ذلك مما هو مختص بالقليل ، فيختص دليل عدم الانفعال بالكثير ، وبذلك تنقلب نسبته إلى ما دل على انفعال طبيعي المضاف الشامل باطلاقه للكثير ، إذ يكون أخص منه مطلقاً ، فيخصصه وينتج التفصيل بين القليل والكثير من المضاف في الانفعال بناءً على تمامية انقلاب النسبة .

ولكن هذا كله لو استظهر انصراف الدم في الرواية إلى خصوص الدم النجس ، وأما مع فرض الإطلاق والشمول للطاهر فتكون جميع أدلة انفعال المضاف أخص مطلقاً من الرواية ، فتحمل على السدم الطاهر . بل عرفت أن الحمل على السدم النجس فيه محذور أحد أمرين كلاهما لا يلتزم به ، كما تقدم في رواية سعيد الأعرج .

وهناك روايات أخرى قد يظهر الحال فيها من مجموع ما تقدم .

(١) توضيح الحال في ذلك : أن عدم سريّة النجاسة من السافل إلى العالي هو المشهور في الماء المضاف مع نقل الخلاف عن بعض ، كما أنه هو

المشهور في الماء المطلق بنحو لم ينقل الخلاف فيه .

ولابد قبل تحقيق هذه المسألة من توضيح مدرك سرية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه بمجرد ملاقاته النجس لجزء منه ، لكي يرى أن ما هو مدرك السرية في المائع الساكن هل يشمل الماء الجاري ويقتضي سرية النجاسة إلى جزئه العالمي بملاقاته النجس لجزئه السافل ، فالكلام إذن يقع في مقامين :

( المقام الأول ) في توضيح مدرك سرية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه ، على عكس الجامد الذي لا ينفصل بالملاقات إلا موضع الملاقات منه . فقد يقال في بادئ الأمر : إن دليل الانفعال بالملاقات واحد ، وهو يشمل المائع والجامد على السواء ، فكيف اقتضى في المائع انفعال تمام أجزائه بملاقاته النجس لجزئه ، واقتضى في الجامد انفعال موضع الملاقات منه خاصة ؟ فان كان عنوان الملاقاة المحكوم بالانفعال في هذا الدليل ينطبق على الجزء خاصة ، فلماذا تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء في المائع ، وان كان ينطبق على الكل لزم سريان الانفعال إلى تمام الجامد ايضاً عند ملاقاته النجس لشيء منه .

وقد يجاب على ذلك بعدة وجوه :

« الوجه الأول » - إن دليل الانفعال العام لا يقتضي في المرتبة الأولى إلا انفعال الجزء الملاقى من المائع للنجس ، إلا ان أجزاء المائع لما كانت تتحرك وتنفذ فبتحرك الجزء الملاقى ونفوذه ينجس سائر الأجزاء .

ويرد على هذا الوجه - بقطع النظر عما سوف يأتي - ان لازم تفسير السرية على هذا الأساس احتياج استيعاب الانفعال لتمام المائع إلى مرور برهة من الزمن ، مع ان السرية المدعاة لا تتوقف على ذلك .

« الوجه الثاني » - ان دليل الانفعال العام لا يقتضي في المرتبة الأولى

ولا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس ، غير أن هذا الجزء ينجس بدوره الجزء الثاني ، لحصول الملاقاة بينهما في الآن الأول ، ويتنجس الثالث بالثاني وهكذا تحصل نجاسات مترتبة . ولكن ترتباً رتيباً لازمانياً ، لأن الملاقاة بين الأجزاء كلها حاصلة في الآن الأول ، فلا حاجة إلى نفوذ وتحرك ومرور زمان .

وقد اعترض في كلمات المحقق الهمداني - قدس سره - وغيره على هذا التفسير للسراية ، وذهبوا إلى أن المائع عند ملاقاة النجس لجزء منه يتنجس كله في عرض واحد . ويتحصل من كلماتهم توجيه اعتراضين إلى التفسير المذكور للسراية :

الاعتراض الأول - ان صاحب هذا المبنى يفترض أن الجزء الأول من المائع الملاقي للنجس يتنجس بملاقاة النجس ، ثم يتنجس الجزء الثاني بملاقاة الجزء الأول ، وهكذا . ولكننا نستشكل في نفس تنجس الجزء الأول ، وذلك لأن الجزء الأول له سطحان : أحدهما ملاق للنجس ، والآخر ملاق للجزء الآخر من الماء . فإذا أردنا أن تقتصر على التطبيق الدقيق لدليل الانفعال بالملاقاة دون إدخال أي توسعة عرفية فلا بد أن نلتزم ان الملاقي للنجس إنما هو أحد السطحين للجزء الأول ، فتختص النجاسة به ولا تسري إلى السطح الآخر ، ومع عدم تنجس السطح الآخر فلا موجب لسراية النجاسة من الجزء الأول إلى الجزء الثاني . وهكذا يبدو أن التطبيق الدقيق لدليل الانفعال بالملاقاة لا يمكن أن يفسر سراية النجاسة إلى السطح الآخر من الجزء الأول فضلاً عن سائر الأجزاء .

وأما إذا أريد لإعمال العناية العرفية وتبرير نجاسة السطح الآخر من الجزء الأول . بدعوى أن العرف يرى الجزء الأول بتمام سطوحه مصداقاً لعنوان الملاقي للنجس فيحكم بنجاسته ، فلتعمل هذه العناية العرفية بالنسبة

الى مجموع المائع ابتداءً ، ويقال : إنه بتمامه مصداق لعنوان الملاقي للنجس وفرد واحد من موضوع دليل الانفعال ، فيحكم بنجاسة تمام اجزائه في عرض واحد بسبب الملاقة للنجس ، بلا حاجة إلى تفسير السراية على أساس انفعال الجزء الثاني بالجزء الأول ، والثالث بالثاني ، وهكذا .

الاعتراض الثاني - انا لو قطعنا النظر عن الاعتراض السابق وفرضنا عدم التمييز بين سطحي الجزء الاول ، وان نجاسة السطح الملاقي منه للنجاسة مساوقة لنجاسة الجزء الاول بتمام سطوحه ، نقول : إن هذا المبني يتوقف على القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، فانه حينئذ يمكن أن يدعى أن المقدار الذي يتنجس مباشرة بملاقة النجس هو الجزء الذي لا يتجزأ من الماء ، ثم تسرى النجاسة منه إلى الجزء المجاور له وهكذا . وأما بناءً على استحالة الجزء الذي لا يتجزأ وقابلية كل ما يفرض جزءاً للانقسام إلى جزئين ، فهذا يعني أن أي جزء يفرضه فهو له جزء أيضاً . وعلى هذا الأساس نقول لصاحب ذلك المبني - القائل بأن الذي يتنجس مباشرة هو الجزء الأول - إن أي جزء يفرض انه الجزء الأول فهو بحسب الحقيقة يمكن تقسيمه إلى جزء أقرب إلى النجاسة وجزء أبعد عنها ، فهل ان الجزء الأبعد يتنجس بنفس ملاقة النجس مباشرة في عرض الجزء الأقرب ، أو انه يتنجس بملاقة الجزء الأقرب ؟

فان قيل : إنه يتنجس بنفس النجس ، فهذا لا يمكن أن يتم على أساس التطبيق الدقيق لدليل الانفعال ، بل يتوقف على إعمال المؤونة العرفية التي تجعل المجموع مصداقاً لعنوان الملاقي ، ومعه نعمل المؤونة لجعل مجموع المائع بتمام اجزائه مصداقاً لعنوان الملاقي .

وان قيل بأن الجزء الأبعد لا ينجس بنفس النجس بل بالملاقة للجزء الأقرب ، نقلنا الكلام إلى الجزء الأقرب ، فانه بدوره ينقسم إلى جزئين

ايضا : احدهما اقرب ، والآخر أبعد . وكررنا الكلام السابق في جزئه الأبعد ، وهكذا حتى لا ننتهي إلى النتيجة .

أما تحقيق الحال في الاعتراض الأول من هذين الاعتراض ، فهو : ان تصوير السراية على اساس تنجس الجزء الأول من المائع بالنجس وتنجس الجزء الثاني بالجزء الأول وهكذا ، إن اريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها في حدود التطبيق الدقيق العقلي لدليل الانفعال بالملاقاة ، فيرد عليه الاعتراض الأول من الاعاضين السابقين ، لأن التطبيق العقلي لدليل الانفعال لا يفسر نجاسة السطح الآخر من الجزء الأول . واما إذا أريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها بتطبيق دليل الانفعال على ضوء المؤونات العرفية المرتكزة ، بأن يقال : إن المركوز في الذهن العرفي أن الجزء الأول يتأهم مصداق لعنوان الملاقى وفرد من موضوع دليل الانفعال فتثبت النجاسة لتأهم سطوحه ، وينجس الجزء الثاني بسببه ، فهو تصوير معقول ثبوتاً ومحتاج إلى البحث اثباتاً ، ولا يكفي في الابراد عليه أن يقال : ما ورد في الاعتراض الأول من أنه بعد فرض الاحتياج إلى المؤونة العرفية فلنعمل المؤونة لجعل مجموع المائع مصداقاً لعنوان الملاقى ، لأن البحث ليس في الصور المعقولة ثبوتاً لإعمال المؤونة حتى يقال : إنه إذا تعقلنا إعمالها بالنسبة إلى الجزء الأول فن المعقول إعمالها بالنسبة إلى تمام المائع . وانا البحث في تحليل ما هو الواقع من الارتكازات والمؤونات العرفية ، إذ بالامكان أن يدعى ان العرف يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى الجزء الأول ، ويرى بارتكازه ان النجاسة تسرى إلى الجزء الثاني بتوسط الجزء الأول ، ولا يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى المائع بتأهم أجزائه .

فالبحت إذن من هذه الناحية إثباتي ، لا بد فيه من تحليل الارتكاز العرفي في باب السراية الذي لا يبعد أن يكون منعقداً على الوجه المذكور ،

بحيث ينفعل كل جزء من المائع بسبب ملاقاته للجزء السابق ، لأن السراية فيما يستقدره العرف ثابتة في أذهانهم العرفية على هذا النحو ، فمن الطبيعي أن يفهموا من دليل الانفعال بالملاقاة هذا النحو نفسه .

والسر في ثبوت السراية في أذهانهم العرفية بذلك النحو : انهم لا يرون تقدر المائع الملاقي للقدر أمراً تعدياً ، ليمكنهم ان يفترضوا تقدر المائع بنامه في عرض واحد بملاقاة جزئه للنجس ، وانما هو بملاك نفوذ أثر تلك القذارة التكويني في تمام المائع . ومن المعلوم أن نفوذ هذا الأثر انما هو بتوسط الجزء الملاقي للقدر ، لأن أثر القذارة يطفر بطفرة لا يتعلها العرف الى تمام أجزاء المائع ، بل ينفذ هذا الأثر الى كل جزء أبعد بتوسط الجزء الذي هو اقرب .

ويشهد لذلك خفة القذارة في نظر العرف مهما بعد الجزء عن النجاسة ، ولهذا لو فرضنا أن المائع موضوع في انبوب طويل جداً ولاقت القذارة مع الجزء الأول منه نجد ان استقدار العرف من الجزء الأبعد أخف من استقداره من الجزء الأقرب ، لأن تنجس الجزء الأبعد إنما يكون بالجزء الأقرب لا بالقذارة العينية مباشرة .

واما الاعتراض الثاني المتقدم الذي وجهه المحقق الهمداني وغيره ، وركزوا فيه على ان الوجه المذكور للسراية يتوقف على القول بالجزء الذي لا يتجزأ مع انه مستحيل ، فيرد عليه : انه لا يربط لمسألة استحالة الجزء الذي لا يتجزأ فلسفياً بتحليل السراية من وجهة نظر الارتكاز العرفي ، لأن تحليلها من وجهة النظر هذه يستدعي فرض أصغر جزء من المائع ، بحيث يقبل أن يكون موضوعاً للحكم بالنجاسة في نظر العرف ، لأن قابلية اتصاف الأجسام بالنجاسة عرفاً تتوقف على حد أدنى من الحجم ، ولهذا لا يتعل العرف اتصاف البخار بالنجاسة مع أنه جسم بالنظر الدقيق ، ولكن صغر

الذرات البخارية يجعلها غير صالحة عرفاً للحكم عليها بالنجاسة ، فالجزء الأول الذي يتنجس بملاقاة النجس وينجس بدوره الجزء الثاني هو ذلك المقدار الذي لا يتعمل العرف اتصاف ما هو أصغر منه حجماً بالنجاسة ، سواء قام برهان فلسفي على إمكان تجزئته أم لا .

فالوجه المذكور في تفسير السراية سليم إذن عما وجه إليه من اعتراضات ، غير أنه محتاج على أي حال إلى ضم عناية عرفية ارتكازية إلى دليل الانفعال بالملاقاة ، لكي نبرر على أساسها شمول الانفعال الناشئ من ملاقاة النجس مع جزء المائع لتام أعماق ذلك الجزء وسطوحه ، إذ لو بقينا نحن ودليل الانفعال العام بمجرد ما استفدنا إلا إنفعال السطح الملاقي للنجس من ذلك الجزء فقط .

ولاشك في وجود تلك العناية العرفية الارتكازية ، غير أن الكلام يقع في تحليل نكتتها ، وتوضيح ذلك : إن الملاقاة على نحوين في نظر العرف : أحدهما ملاقاة يرى فيها العرف نحواً من التسلط للنجس أو المنتجس على ملاقيه ، وهذا التسلط ينتزعه النظر العرفي من صلاحية النجس للنفوذ في أعماق ملاقيه ، من قبيل ملاقاته للمائع . والآخر ملاقاة مجردة عن هذا النحو من التسلط في النظر العرفي لعدم وجود تلك الصلاحية ، من قبيل الملاقاة للجامد الذي لا يصلح النجس للنفوذ فيه عرفاً .

والعرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة لديه يرى ان الانفعال الذي ينشأ من النحو الأول من الملاقاة أوسع دائرة من الانفعال المسبب عن النحو الثاني ، وعلى هذا الأساس يرى وقوف الانفعال على خصوص السطح الملاقي للنجس في الجامد ، وسريانه إلى تمام الجزء المائع الملاقي ، وشموله لسائر سطوحه وأعماقه .

« الوجه الثالث » - ان دليل الانفعال العام يتكفل الحكم بنجاسة

الملاقي للنجس ، وعنوان الملاقي في باب المائعات ينطبق على تمام المائع ، لأنه فرد واحد . وأما في باب الجوامد فلا ينطبق إلا على الجزء الملاقي من الجامد للنجس ، لأن كل جزء فرد مستقل ، فلا يصدق عنوان الملاقي إلا على ذلك الجزء خاصة .

ويرد عليه : ان المقصود بدعوى التفرقة بين المائع والجامد من ناحية صدق عنوان الملاقي على السكل في الأول وعلى الجزء في الثاني ، ان كان دعوى التفرقة بينهما في نفسيهما بقطع النظر عن دليل الانفعال ووقوعهما موضوعين له ، فهذا واضح البطلان ، لأننا لانجد فرقاً بين المائع والجامد من هذه الناحية ، فبنظر دقيق في مقام تطبيق عنوان الملاقي يمكننا أن نقول حين نمس بأصبعنا جسماً جامداً ومائعاً « ان الملاقي للأصبع ليس الا الجزء » حقيقة وبنظر توسعي مساحي ، كما يصدق القول « بأن اصبعي لاقى ماء الإناء » كذلك يصدق انه لاقى ثوب زيد . وان كان المقصود دعوى التفرقة بالمحاذ وقوع الجامد والمائع موضوعين في دليل الانفعال ، فهذا يعني ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، وتحكيمها في كيفية تطبيق الدليل على المائع والجامد ، وهو رجوع في الحقيقة الى العناية العرفية الارتكازية التي تقدم الكلام عنها في الوجه السابق .

« الوجه الرابع » - ان يعترف بأن دليل الانفعال العام لا يقتضي في المائع والجامد معاً إلا نجاسة موضع الملاقاة خاصة ، وإنما يلتزم السراية في المائع على أساس دليل خاص ، وهو إما الاجماع وإما الروايات الخاصة الواردة في الماء القليل والمضاف والسمن إذا كان ذائباً ، حيث نهى عن استعماله والوضوء منه أو الأكل منه عند ملاقاته للنجس له ، وحيث أن موضوع النهي فيها أوسع من خصوص موضع الملاقاة فيعرف من ذلك أن الانفعال في المائعات يسري الى تمام المائع .



ويرد عليه : انا اذا لاحظنا الارتكاز العرفي القاضي بالسراية في باب المائعات ، فسوف يكون بنفسه قرينة على فهم السراية من هذه الروايات ، ولكن مع هذا الارتكاز لاحاجة الى هذه الروايات ، بل يثبت المقصود بنفس الدليل العام للانفعال مع تحكيم الارتكاز في فهمه . وأما إذا قطعنا النظر عن ذلك الارتكاز وافترضنا أن العرف لا يرى السراية اثباتاً ولا نفيّاً ، فيشكل اثبات السراية بالمعنى المقصود من الروايات الخاصة المشار اليها ، لأن النهي فيها - وإن كان يستفاد منه النجاسة - ولكن كما يمكن أن يكون بلحاظ نجاسة المائع بتمامه ، يمكن أن يكون بلحاظ اشتماله على النجس وعدم امكان تميز النجس عن غيره عادة .

فان قيل : بالامكان تعيين الأول على أساس ظهور الدليل في الحكم الواقعي ، فاننا اذا حملنا النهي عن المجموع على السراية كان واقعياً ، وإذا حملناه على الاختلاط كان ظاهرياً .

قلنا : إن نفي الظاهرية وتعيين الواقعية إنما يكون باطلاق الدليل لغير صورة الشك ، فان هذا الاطلاق هو الذي ينفي الظاهرية ، لتقوم الحكم الظاهري بالشك . وهذا الاطلاق غير موجود في المقام ، لأن التمييز بين الجزء المنتجس وغيره غير ممكن عادة .

وعلى أي حال فقد اتضح أن النجاسة تسري الى تمام المائع ، بلحاظ دليل الانفعال العام مع تحكيم الارتكاز .

( المقام الثاني ) بعد الفراغ عن سراية النجاسة الى تمام المائع لا بد أن نلاحظ ان النجاسة هل تسري الى الجزء العالى اذا كان الماء جارياً ولاقت النجاسة الجزء الاسفل كما لو كان ساكناً ، اولا ؟

وما يقرب به عدم السراية الى الجزء العالى وجوه :  
« الأول » - انه لم يتحصل لدينا دليل لفظي على انفعال الماء أو المضاف

وإنما العمدة في إثبات انفعاله والخروج عما هو مقتضى القاعدة من الحكم بالطهارة هو الاجماع . ومن المعلوم أن الماء أو المضاف إذا كان بعضه عالياً وبعضه سافلاً ، ولأقت النجاسة مع السافل منه في حالة الجريان ، فلا إجماع على نجاسة تمامه بهذه الملاقاة ، وإنما الاجماع على نجاسة الجزء السافل منه فحسب . وهذا الوجه لا يتوقف على دعوى ان النجس لا يصدق عليه عرفاً انه لاقى الماء أو المضاف بتمامه ، بل حتى لو سلم صدق ملاقاته للمضاف بتمامه يقال : بأنه لا دليل على الحكم بنجاسة الجزء العالمي منه ، لعدم شمول الاجماع له .

وهذا الوجه غير تام ، بناءً على ان الدليل اللفظي على انفعال الماء القليل والمضاف بالملاقاة تام كما تقدم ، فلا بد من ملاحظة إطلاقه .  
 « الثاني » - أن يبني في تفسير السراية في المقام الأول على الوجه الرابع ، وذلك بأن يقال - بعد فرض تسليم وجود دليل لفظي يدل على انفعال المضاف بالملاقاة - : إن هذا الدليل بمجرد سرية النجاسة الى غير السطح الذي حصلت معه الملاقاة ، فالسراية إنما هي بدليل خاص كالاجماع والروايات الخاصة ، وهذا الدليل الخاص لا يشمل محل الكلام ، ولا يقتضي السراية الى الجزء العالمي ، لعدم الاجماع على ذلك وخروجه عن مورد الروايات .

ويرد عليه ما تقدم : من أن السراية في باب المائعات ثابتة بنفس دليل الانفعال بقريئة الارتكاز العربي ، فلا بد من ملاحظة كيفية استفادة السراية منه لئلا يرى مدى شمولها لمحل الكلام .

« الثالث » - ان يبني على الوجه الأول للسراية في المقام السابق ، وذلك بأن يقال - بعد الفراغ عن أن كلاماً من الانفعال والسراية ثابت بالدليل اللفظي - : إن النجس الملاقى للمائع ينجس الجزء الملاقي له ، وإنما

تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء بتحريك هذا الجزء وتغلغله في باقي الأجزاء وهذا الوجه للسراية لا ينطبق على محل الكلام ، لأن الجزء السافل - بحكم كونه سافلاً - لا يمكن أن يتحرك نحو العالي وينفذ فيه ، لكي تسري النجاسة إليه . وهذا الوجه غير صحيح ، لما تقدم في المقام الأول من أن مدرك السراية ليس هو هذا الوجه .

« الرابع » - ما ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - (١) من أن الماء الجاري يتدفق يعتبر مائين لا ماءً واحداً ، فالسافل منه ماء والعالي ماء آخر ، ومع فرض كونها مائين فلا موجب لنجاسة العالي منها عند ملاقاته السافل منها للنجاسة .

ولأجل كونها مائين لا يتقوى أحدهما بالآخر على القاعدة ، فالعالي لا يفعل بملاقاة السافل للنجاسة ولا يتقوى السافل به ، إذا فرض ان المجموع من السافل والعالي كان كراً لأنها ماءان ، فلا موجب للانفعال ولا للتقوى على القاعدة . وإنما قيل بتقوى السافل بالعالي على أساس التعبد بلحاظ أخبار ماء الحمام ، ولا تعبد بانفعال العالي عند ملاقاته السافل للنجاسة ، فيبقى على ما يقتضيه تعدد الماء من عدم السراية . وهذا خلافاً للهاء الساكن فإنه بمجموعه يعتبر فرداً واحداً من الماء ، فينجس بتمام اجزائه عند ملاقاته النجس لجزء منه ، كما أن بعضه يتقوى ببعض . هذا خلاصة ما أفاده - دام ظله - .

ولنا حول هذا الوجه كلامان :

أحدهما - إن مجرد إبراز تعدد الماء عرفاً وكون العالي ماءً في مقابل السافل ، لا يكفي لاثبات طهارة العالي ، لأن كونها مائين ينفي تنجس العالي بنفس ملاقاته السافل للنجاسة ، ولكن يبقى مع ذلك سؤال انه : لماذا!

لا يتنجس بملاقاته للسافل نفسه الذي تنجس: بالنجس ، لأن المفروض اتصال السافل بالعالي ، وهذا الاتصال - لو سلم أنه لا يوجب وحدة العالي والسافل - فهو يوجب على الأقل ملاقة أحدهما للآخر ، فلا بد من استئناف نكتة أخرى لتفسير عدم انفعال العالي بالملاقة للسافل .

والكلام الآخر - إن كون الماء الساكن ماءً واحداً بحيث يصدق عنوان الملاقى عليه بتمامه ، وكون الماء الجاري مائين بحيث لا يصدق عنوان الملاقى عليه بتمامه عند ملاقة النجس للجزء الأسفل منه ، بحاجة إلى بحث ، لأنه :

إن أريد اختلاف صدق عنوان الملاقى فيها بقطع النظر عن وقوعها موضوعين لدليل من الأدلة - بمعنى اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقة عرفاً بصورة منفصلة عن وقوع الملاقة موضوعاً للحكم في الدليل الشرعي - فهو غير واضح ، لأن الملاقة بما هي ليست إلا بمعنى المماسه ، ونحن كثيراً ما لا نجد أي فرق بين ما إذا لاقى الشيء مع الجزء السافل من الماء الساكن أو مع الجزء السافل من الماء المتحرك . فإذا أدخلت يدي في نهر جاري وأدخلت أخرى في ماء ساكن أمكنني بالعناية أن أضيف كلتا الملاقاتين إلى مجموع الماء ، ولا يمكنني بالدقة إلا أن أقتصر على اضافتهما إلى الجزئين المماسين لليد من الماء .

وان أريد بذلك التكلم عن دائرة صدق عنوان الملاقة عرفاً بلحاظ وقوعها موضوعاً للحكم بالانفعال في الدليل الشرعي ، فهو يعني إدخال مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، فبالامكان حينئذ أن يقال مثلاً : إننا نفهم بقربينة ارتكازية السراية في باب المائعات أن الملاقة للمائع الساكن ملحوظة موضوعاً للحكم بالانفعال والتنجيس بما هي منسوبة إلى مجموع المائع ، ونفهم بقربينة ارتكازية عدم السراية من السافل إلى العالي

في الماء الجاري ، أن الملاقاة للمائع الجاري ماحوطة . موضوعاً للتنجيس بما هي منسوبة إلى الجزء لا إلى مجموع المائع . ولكن هذا لا يعني تعدد الماء الجاري عرفاً ووحدة الماء الساكن عرفاً في نفسيهما ، بل تعدد ذلك ووحدة هذا بالمحاذ دليل الانفعال وبضم مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية التي تعين مدلول هذا الدليل ، فيرجع في الحقيقة إلى دعوى ان ارتكازية السراية اثباتاً ونفيّاً هو الذي يحدد دائرة الانفعال المجهول في دليل الانفعال بالملاقاة . وبذلك يظهر النظر فيما أفاده السيد الاستاذ من جعل عدم إنفعال العالي بالسافل وعدم تقوي السافل بالعالي على القاعدة بنكته واحدة ، وهي تعدد الماء عرفاً .

وحاصل ما يقال في توضيح ما أفاده - دام ظله - إن النجس الملاقى للجزء السافل من الماء الجاري إن صدق عليه أنه ملاق للمجموع من أجل وحدة الماء ، فيلزم انفعال المجموع لو كان قليلاً وعدم انفعال الجميع حتى السافل لو كان المجموع كراً . وإن لم يصدق على النجس أنه ملاق للمجموع من أجل تعدد الماء فيلزم عدم انفعال العالي ولو كان المجموع قليلاً ، وعدم اعتصام المجموع ولو كان كراً .

ولكن ظهر بما ذكرناه أن اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقى باختلاف الماء - من حيث الجريان والسكون - إن أريد بذلك أن دائرة الصدق تختلف عرفاً بقطع النظر عن ضم مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، فقد عرفت أن دائرة الصدق بهذا المعنى لا تختلف ، وإن أريد بذلك أن دائرة الصدق تختلف حينها تلحظ الملاقاة بما هي موضوع للحكم بالانفعال لا بذاتها ، فهذا رجوع إلى المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع . ومعه لاملزمة بين أن يكون دائرة الصدق واحدة بالمحاذ مسألة انفعال العالي بملاقاة السافل ، ومسألة تقوي السافل بالعالي ، إذ يوجد في كل من المسألتين

دليل ، فهناك دليل انفعال الشيء بالملاقاة ، وهناك دليل اعتصام الماء اذا بلغ كراً . وما دام اختلاف دائرة الصدق بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، فلا تلازم بين الدليين في دائرة الصدق ، بل قد تكون مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الانفعال تقتضي عدم سراية النجاسة من الجزء السافل إلى العالي وتطبيق عنوان الملاقاة بما هو موضوع للانفعال على خصوص الجزء السافل ، لعدم تعقل العرف صعود النجاسة من السافل إلى العالي ، ومناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الاعتصام تقتضي تقوي السافل بالعالي ، وتطبيق عنوان الكر المأخوذ موضوعاً لدليل الاعتصام على المجموع المركب من السافل والعالي ، بل قد يفرق بين السافل والعالي ، فيبنى على تقوي الأول بالثاني دون العكس .

« الخامس » - من وجوه عدم سراية النجاسة إلى الجزء العالي ، وهو مبني على أن سراية الانفعال إلى تمام المائع بالملاقاة مستفادة من نفس دليل الانفعال العام بضم قرينة الارتكاز ، وذلك إما بإعمال العناية الارتكازية في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الأول بأعماقه ومختلف سطوحه ، ثم تسري النجاسة من الجزء الأول إلى الثاني بالملاقاة بينهما مع إعمال العناية مرة أخرى في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الثاني ، وهكذا على ما تقدم في الوجه الثاني من وجوه السراية في المقام الأول . وإما بإعمال العناية الارتكازية في إسراء الانفعال إلى تمام المائع في عرض واحد ، كما اختاره المحقق الهمداني بحيث ينجس بتمامه بنفس الملاقاة للنجس .

فان افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الأول ، فنقول في تقريب الوجه الخامس : إن تلك العناية التي تقتضي سراية النجاسة بالملاقاة إلى تمام الجزء بالملاقاة وعده وقوفها على سطحه الملاقى فقط ، لا تنطبق على الجزء العالي ، فلا موجب لنجاسته ، لا من ناحية الملاقاة الأصلية مع

النجس ولا من ناحية ملاقاته الجزء العالي للجزء السافل المتنجس بالنجس:  
 أما من الناحية الأولى فلأننا نتكلم على افتراض ان النجس بالملاقاة لا ينجس  
 بصورة مباشرة إلا الجزء دون المانع بنامه ، وأما من الناحية الثانية فلأن  
 الجزء العالي - وان كان ملاقياً للسافل المتنجس ومتصلاً به - إلا أن هذه  
 الملاقاة ليست مورداً للعناية الارتكازية التي تقتضي انفعال تمام الجزء الملاقى ،  
 لأن نكتة هذه العناية - كما تقدم في الوجه الثاني من المقام الأول - هي تحقق  
 الملاقاة بنحو التسلط في النظر العرفي المنتزع عن صلاحية الشيء للنفوذ في  
 ملاقيه ، فالملاقاة التسلطية هي ملاك سرية الانفعال إلى تمام الجزء الملاقى  
 في المانع ، ولما كانت الملاقاة للجامد غير تسلطية فلا توجب إلا انفعال  
 السطح خاصة . ومن الواضح ان ملاقاته الجزء السافل المتنجس للجزء العالي  
 من المانع هي على حد ملاقاته النجس للجامد ليست تسلطية ، لعدم صلاحية  
 الجزء السافل للنفوذ في العالي ، فالنكتة الارتكازية لسرية الانفعال وتعديه  
 عن السطح إلى تمام الجسم غير موجودة في ملاقاته السافل للعالي .

وإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الثاني الذي استقر به  
 المحقق الهمداني ، فنقول أيضا : إن العناية العرفية التي تستوجب سريان  
 النجاسة إلى تمام المانع في عرض واحد من قبل ملاقاته النجس لجزئه مباشرة ،  
 مردها إلى كون النجس ملاقياً للمانع بنحو التسلط ، ومن الواضح أن الملاقاة  
 بهذا النحو تختص بالجزء السافل ولا تشمل الجزء العالي ، بخلاف ما لو كان  
 الماء ساكناً ، فان تساط النجس بالملاقاة حينئذ يضاف إلى المانع بنامه .

وهكذا يتضح أن الملاك في عدم سريان النجاسة إلى الجزء العالي هو  
 أن العناية الارتكازية التي بضمها إلى دليل الانفعال استخلصنا دلالة على  
 سريان النجاسة في المانع ، لا تقتضي اسراء النجاسة إلى الجزء العالي من  
 الماء الجاري .

- ( مسألة - ٢ ) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه .  
 نعم لو مزج معه غيره وصعد - كما ورد - ينصير مضافاً .  
 ( مسألة - ٣ ) المضاف المصعد مضاف (١)

وليس المراد بالعالي والسافل العلو والسفل المكانيين بل المعنويين ،  
 ففي الفوارات يعتبر المتدفع منه عالياً والمتدفع إليه سافلاً .

(١) تعرض الماتن - قدس سره - في هذه المسألة والمسألة السابقة  
 عليها إلى ثلاثة فروع :

الفرع الأول - هو أن المصعد من المطلق مطلق ، تعرض لذلك في  
 المسألة الثانية .

الفرع الثاني - أن المصعد من المضاف مضاف ، تعرض لذلك في  
 المسألة الثالثة .

الفرع الثالث - أن الماء المطلق إذا مزج معه غيره ثم صعد يكون  
 مضافاً ، تعرض لذلك في ذيل المسألة الثانية .

أما الفرع الأول ، فلا اشكال فيه ، لأن مجرد تصعيد الماء المطلق  
 لا يوجب إضافة شيء إليه من الخارج كي يترقب خروجه من الاطلاق .

وأما الفرع الثاني ، فكأن الماتن - قدس سره - يريد أن يقدم بهذا  
 الفرع والفرع السابق ميزاناً كلياً في تشخيص إضافة المصعد وإطلاقه . ودو  
 ملاحظة أصله ، فان كان أصله مطلقاً فالمصعد منه مطاق أيضاً ، وان كان  
 أصله مضافاً فالمصعد منه مضاف أيضاً .

ويستشكل في هذا الميزان الكلي بأنه غير مطرد ، فان المصعد من  
 المضاف قد يكون مطلقاً ، وتفصيل ذلك : أنه لا بد من النظر إلى الجهة  
 التي صار بها المضاف مضافاً ، وملاحظتها من حيث أنها هل تقبل التبخر أولاً :  
 فان فرض أن تلك الجهة لا تقبل التبخر أصلاً فلا يكون المصعد



من ذلك المضاف مضافاً : بل مطاقاً دائماً ، كما هو الحال في الماء الذي صار مضافاً باضافة كمية من التراب إليه ، فإذا صعد صار مطلقاً ، لأن التراب لا يقبل التبخر .

وإن فرض أن العنصر الآخر الذي به صار المضاف مضافاً كان قابلاً للتبخر ، فلا بد من ملاحظة درجة قابليته للتبخر : فلو فرض كونها بدرجة قابلية الماء للتبخر ، فالمصعد من مثل هذا المضاف مضاف دائماً ، لأن نفس النسبة بين الماء والعنصر الآخر سوف تكون ثابتة في المصعد منه أيضاً ، وإذا فرض أن قابلية العنصر الآخر للتبخر أبطأ من قابلية الماء ، فقد يتفق أن يكون المقدار المستحصل أولاً بالتصعيد مطلقاً لغلبة الماء فيه على العنصر الآخر ، وقد يبقى مطلقاً ، وقد يصبح مضافاً في مراحل متأخرة من التصعيد حسب درجة قابلية العنصر الآخر للتبخر .

وأما الفرع الثالث الذي فرض فيه مزج شيء من الماء ثم تصعيده ، فإما أن يريد بالمزج الحقيقي ، من قبيل إلقاء عصير الرمان في الماء ، وإما أن يريد به المزج بمعنى الاضافة والجمع ، كما هو الحال في إلقاء كمية من الورد في الماء . فإن اريد الأول فاللازم ان يلاحظ الماء الممزج قبل تصعيده ، فإن كان قد خرج بذلك عن الاطلاق دخل في الفرع الثاني ، وإلا دخل في الفرع الأول ولا يكون هذا فرعاً برأسه . وإن أريد الثاني فما في المتن من أن المصعد منه محكوم بالاضافة ليس على اطلاقه صحيحاً ، لأن خروج الماء عن الاطلاق الى الاضافة له ميزانان بحسب الارتكاز العرفي كمي وكيفي ، فالميزان الكمي هو عبارة عن غلبة العنصر الآخر على الماء بكميته وكثرته ، فيخرج المائع عن كونه متمحضاً في الماء ويصبح مضافاً ، والميزان الكيفي هو أن يكون العنصر الآخر واجداً لكيفية مخصوصة تجعل القليل منه يحكم الكثير بحسب الارتكاز العرفي ، فيخرج الماء عن الاطلاق إلى الاضافة .

( مسألة - ٤ ) المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد  
لاستحالاته بخاراً ثم ماءً (١) .

ففي المقام إذا أضفنا إلى الماء شيئاً ثم صعدناه واستحصلنا بالتصعيد  
على ماء يحتوي على أجزاء مائة من ذلك الشيء الذي أضفناه إلى الماء ،  
فلا بد من ملاحظة تلك الأجزاء المائة : فان كانت بكمية معتد بها خرج  
الماء عن الاطلاق إلى الاضافة ، وكذلك اذا كانت بكمية مخصوصة تعوض  
عن الجهة الكمية ، كما قد يقال ذلك في المصعد من الماء الملقى فيه الورد ،  
فان كمية المائع الوردي في المصعد وان كانت قليلة ولكنها بلحاظ رائحتها  
وتأثيرها قد توجب خروج المائع المصعد في نظر العرف عن التمحض في  
الماء ، فيصبح مضافاً . واما إذا لم تكن الأجزاء المائة الموجودة في المصعد  
متميزة لا بجهة كمية ولا بجهة كيفية تعوض عن السكم ، فلا موجب للحكم  
بالاضافة على المصعد ، بل يكون مطلقاً كأصله .

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في جهتين : احدهما في حكم البخار  
الحاصل بتبخير المائع المتنجس حالة كونه بخاراً ، والأخرى في حكم البخار  
بعد تحوله الى الماء .

( أما الجهة الأولى ) فالترامى من كلماتهم جعل البخار الحاصل بتبخير  
المائع المتنجس من مصاديق الاستحالة ، وبناء الحكم بالطهارة فيه على مطهريه  
الاستحالة . والتحقق أن الحكم بارتفاع النجاسة وعدم ثبوتها في البخار  
- الحاصل بتبخير المائع المتنجس - ليس من صغريات مطهريه الاستحالة  
ومن فروعها ، بمعنى أننا حتى لو بنينا على أن الاستحالة في المتنجسات  
لا توجب الحكم بالطهارة نلتزم في المقام بعدم نجاسة البخار الحاصل من تبخير  
المائع المتنجس ، فان هناك خلافاً في أن الاستحالة هل توجب ارتفاع النجاسة  
في المتنجسات اولاً ، كما إذا استحال الخشب رماداً على ما يأتي تفصيله في

محله ان شاء الله تعالى :

ومنشأ الخلاف أن ماهو موضوع الحكم بالنجاسة ، هل يكون محفوظاً بعد الاستحالة أولاً؟ فالقائل بعدم ارتفاع النجاسة بتحول الخشب الى رماد يقول : إن موضوع الحكم بالنجاسة في المنتجس إنما هو الجسم ، ولا دخل لخصوصية الخشبية والرمادية فيه ، وحيث أن الجسم لا يزال محفوظاً فالنجاسة باقية . والقائل بارتفاع النجاسة عن المنتجس بالاستحالة يصور للنجاسة موضوعاً بنحو لا يكون محفوظاً بعد الاستحالة .

ولكن في مسألتنا - وهي عدم الحكم بنجاسة البخار الحاصل من المائع المنتجس - ينبغي الإلتزام بعدم النجاسة على كلا ذينك القولين في مسألة استحالة المنتجسات ، وليس عدم النجاسة للبخار في المقام متوقفاً على القول بعدم النجاسة في سائر موارد استحالة المنتجسات . وذلك لأن كبرى البحث في مطهريه الاستحالة في المنتجسات والنزاع في ذلك بين القولين المزبورين إنما هو في مورد يكون المستحال اليه في نفسه قابلاً للاتصاف بالنجاسة في نفسه ، كما هو الحال في مورد استحالة الخشب الى رماد ، فان الرماد قابل للاتصاف بالنجاسة في نفسه ، ولهذا لو لاقته النجاسة مع الرطوبة وهو رماد لحكم بنجاسته بلا إشكال . وإنما الكلام - بعد الفراغ عن قابليته للنجاسة - في أن النجاسة التي كانت ثابتة له سابقاً حال الخشبية هل ترتفع عنه بزوال الخشبية أولاً؟ فمن يقول بأن النجاسة الثابتة له سابقاً لا ترتفع عنه ، يدعى أن الخشبية لا دخل لها في موضوع تلك النجاسة ، وأن موضوعها محفوظ بعد الرمادية أيضاً .

وأما في مسألتنا - أي في البخار الحاصل من المائع المنتجس - فهو خارج عن موضوع ذلك النزاع ، ويتعين فيه الإلتزام بعدم نجاسة البخار حتى لو قيل بنجاسة الرماد في تلك المسألة ، لأن البخار في نفسه لا يقبل

الحكم بالنجاسة عليه بالارتكاز العرفي كسائر الغازات . وهذا هو الفرق بينه وبين الرماد ، ولهذا لو لاقت النجاسة المرطوبة مع البخار حال كونه بخاراً لا يحكم بنجاسته . ولا يصح التمسك باطلاق أدلة الانفعال بالملاقاة ، لأنها منزلة على الارتكاز العرفي القاضي بعدم قابلية الأجزاء البخارية للانفعال والتنجس ، وهذا يعني أننا حتى لو فرض أننا التزمنا بنجاسة الخشب المتنجس بعد تحوله الى رماد - بدعوى أن نفس الموضوع للنجاسة محفوظ فتكون النجاسة باقية تمسكاً باطلاق دليلها او بالاستصحاب - لا يمكننا أن نلتزم بذلك في البخار الحاصل من المائع المتنجس ، لا بدعوى أن اطلاق دليل نجاسة المائع المتنجس يشمل حالة كونه بخاراً أيضاً ، كما يفترض شمول إطلاق دليل نجاسة الخشب المتنجس لحالة كونه رماداً ، ولا بدعوى استصحاب النجاسة الثابتة قبل تحول المائع الى بخار .

أما الدعوى الأولى فيدفعها : أن دليل نجاسة المائع المتنجس إنما هو دليل الإنفعال بالملاقاة ، وهو منزل على الارتكاز العرفي ، وحيث أن البخار لا يقبل الحكم عليه بالنجاسة والقذارة بحسب الارتكاز العرفي فلا يكون للدليل الإنفعال إطلاقاً ليشمل البخار ، والالزام التمسك باطلاقه لاثبات أن البخار يتنجس ابتداءً عند ملاقاته النجاسة له بما هو بخار . وهذا بخلاف الخشب المتنجس المستحيل رماداً ، اذ قد يتوهم هناك بعد فرض أن الرماد في نفسه قابل للنجاسة وجود إطلاق في دليل الإنفعال بالملاقاة يشمل الخشب بعد صيرورته رماداً ، لانحفاظ الموضوع ، وهو عنوان الجسم مثلاً .

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها : ان معنى عدم قابلية البخار بما هو غاز للحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفي ، أن الحالة المقابلة للبخارية والغازية دخيلة في موضوع الحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفي ومقومة له ، فمع زوالها لا يكون الموضوع العرفي محرزاً بقاءً ليجري الاستصحاب .

وهكذا اتضح أن المتعين هو الالتزام بعدم نجاسة البخار ، وأن هذا ليس متوقفاً على قبول كبرى المطهريّة في الاستحالة في باب المنتجسات ، وإن كنا نقبل تلك الكبرى أيضاً ، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى .  
 ( وأما الجهة الثانية ) وهي في حكم البخار الحاصل من الماء المنتجس بعد تحوله إلى ماء ، فقد ذكر السيد - قدس سره - في المستمسك (١) وغيره من الفقهاء : أن هذا الماء بعد فرض مغاييرته للماء المنتجس الأصلي عرفاً ، لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة فيه ، بل يرجع إلى قاعدة الطهارة .  
 والتحقيق أنا إذا فرضنا أن البخار حقيقة نوعية مغاييرة للماء المتبخر عرفاً ، فلا محالة يكون البخار المتحول إلى الماء فرداً جديداً من الماء غير الفرد السابق من الماء الذي تحول إلى بخار ، وفي هذه الحالة لا حاجة إلى قاعدة الطهارة ، بل يرجع في إثبات طهارة هذا الفرد الجديد من الماء إلى الأدلة الاجتهادية ، أي إلى الاطلاقات الدالة على طهارة الماء - على القول بوجودها - لأن الشك في طهارة الفرد الجديد من الماء هو في الحقيقة شك في تخصيص زائد لتلك الاطلاقات ، وليس شبهة مصداقية .

وبكلمة أخرى : يوجد ماءان : أحدهما الماء المنتجس المتبخر ، والآخر الماء المتحول إليه ذلك البخار . والاطلاقات تشمل كلا المائتين في نفسها ، ولكن الأول خرج بدليل انفعال الماء بالملاقاة ، وأما الثاني فلا موجب لخروجه ، فيتمسك بنفس الاطلاقات لإثبات طهارته .

هذا كله على فرض الالتزام بأن البخار حقيقة نوعية مغاييرة عرفاً للماء كما اشرنا إليه ، وأما لو قيل بأن البخار ليس حقيقة نوعية مغاييرة وإنما هو نفس الأجزاء المائية ، غاية الأمر أن هذه الأجزاء لشدة صغرها وتشتتها خرجت عرفاً عن القابلية للحكم بالنجاسة عابها ، وتحول البخار إلى ماء

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ٩٦ الطبعة الثانية .

معناه تجمع تلك الأجزاء الصغيرة مرة أخرى . لو قيل بهذا ، فالماء المتكوّن من البخار نفس الماء السابق الذي تحول إلى البخار ، فهناك ماء واحد دقت أجزاؤه وتشتت ثم تجمعت ، من قبيل ما إذا استهلك المتنجس في المعنص ثم أمكن استخراجها وعزل تمام أجزائه وتجميعها مرة أخرى . والمرجع عندئذ نفس الاطلاق في دليل انفعال الماء بالملاقاة ، إذ بعد فرض أن هذا الماء هو نفس ذلك الماء الذي حكم بانفعاله قبل التبخر بدليل الانفعال فيشمه الاطلاق الأحوالي لدليل الانفعال ، إذا كان فيه إطلاق أحوالي ، وإذا لم يكن فيه إطلاق أحوالي - كما لو فرض أن دليل الانفعال كان لياً مثلاً وكان القدر المتيقن منه انفعال الماء قبل التبخر - فإن كان في الأدلة الاجتهادية الدالة على طهارة الماء إطلاق إحوالي ، فيقال : إن المرجع هو إطلاقها الأحوالي ، لأن الخروج عنها إنما يكون بمقدار القدر المتيقن من الدليل اللبي على الانفعال ، وفيما زاد عليه يرجع إلى الاطلاق الأحوالي لتلك الأدلة الاجتهادية الدالة على طهارة الماء .

وإذا فرضنا عدم الاطلاق في دليل الانفعال وعدم الاطلاق الأحوالي في أدلة طهارة الماء ، فالماء المتنجس بعد رجوعه مرة أخرى إلى المائية غير مشمول لكل من الدليلين ، فتنتهي النوبة حينئذ إلى الأصل العملي ، ويقع الكلام عندئذ في أن المرجع هل هو الاستصحاب أو أصالة الطهارة . وهكذا يتضح بما ذكرناه أن ما تقدم عن سيدنا الحكيم - قدس سره - من الاستناد في الحكم بالطهارة إلى دعوى جريان قاعدة الطهارة في الماء المتحول إليه البخار وعدم جريان استصحاب النجاسة لتعدد الموضوع عرفاً ، لا يخلو عن نظر . لأننا إذا كنا نتكلم على تقدير كون البخار حقيقة نوعية في مقابل الماء عرفاً - كما هو المفروض عنده - فالمرجع هو الدليل الاجتهادي ، أي الاطلاق الأفرادي في دليل طهورة الماء ، لأن الشك في طهارة الماء

( مسألة - ٥ ) إذا شك في مائع أنه مضاف أو مطلق :  
فان علم حالته السابقة أخذ بها ، والا فلا يحكم عليه بالاطلاق  
ولا بالاضافة ، لكن لا يرفع الحدث والخبث وينجس بملاقاة  
للنجاسة إن كان قليلاً ، وإن كان بقدر الكبر لا ينجس ،  
لاحتمال كونه مطلقاً ، والأصل الطهارة (١)

المتحول اليه البخار شك في تخصيص زائد ، ولا حاجة للرجوع إلى قاعدة  
الطهارة . وإذا كنا نتكلم على تقدير كون البخار ماءً عرفاً غاية الأمر ان  
دقة أجزائه وصغر حجمها يمنع عن صلاحيتها لتقبل النجاسة عرفاً ، فلا بد  
من الرجوع بعد صيرورة البخار ماءً إلى اطلاق دليل انفعال الماء لو كان ،  
وإلا فالاطلاق الأحوالي لأدلة طهارة الماء لو كان ، وإلا فيللى الأصل .

وعلى هذا التقدير فالأصل هو قاعدة الطهارة لاستصحاب النجاسة ،  
ولكن لا لتعدد الموضوع ، لأن المفروض أن الماء محفوظ عرفاً - حتى في  
حال البخارية - بل لأن الشك في الحقيقة شك في حدوث النجاسة بعد  
العلم بارتفاعها ، فلا معنى لاستصحاب النجاسة .

(١) الكلام فيما إذا شك في مائع أنه مطلق أو مضاف يقع في مقامين :  
( المقام الأول ) فيما إذا كانت الشبهة مفهومية ، كما إذا كان هناك  
مقدار معلوم من الماء ألقينا فيه مقداراً معلوماً من الزعفران ، فأوجد فيه  
درجة محددة من التغير في رائحته وطعمه ولونه ، وشككنا في أن هذه  
الدرجة من التغير هل تخرج الماء عن الإطلاق رأساً ، أو أن الماء يبقى في  
نظر العرف - رغم ذلك التغير - على الاطلاق ، غاية الأمر انه ماء متغيرلاماء  
مضاف ، فهذه شبهة مفهومية . والكلام فيها يقع في جهات :

« الجهة الأولى » - في جريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو  
استصحاب الإطلاق في المثال السابق . وهذا مبني على جريان الاستصحاب

في الشبهات المفهومية ، والتحقيق عدم جريانه ، لأن ما هو مصب اليقين والشك ليس هو الموضوع للحكم الشرعي ، وما هو الموضوع للحكم الشرعي ليس مصباً لها ، فان موضوع الأحكام الشرعية ليس هو الشيء المسمى بالماء بما هو مسمى بهذا اللفظ ، بحيث تكون التسمية مأخوذة في موضوع الحكم ، بل الموضوع ذات المسمى بما هو . وما هو المشكوك في المقام إنما هو بقاء المسمى بما هو مسمى ، وأما بقطع النظر عن التسمية فلا شك في شيء ، للعلم بكمية الماء وكمية الزعفران ودرجة التغير الحاصلة ، فذات ما هو المسمى بلفظ الماء ليس مشكوكاً ، بل هو مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع . وعنوان المسمى - وإن كان مشكوكاً - ولكن لم يقع هذا العنوان موضوعاً للحكم الشرعي ليشمله دليل الاستصحاب . وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأصول .

« الجهة الثانية » - انه بعد فرض تعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي في نفس الاطلاق والاضافة ، تنتهي النوبة إلى الحديث عن الأصول الحكيمية التي تكون جارية في مرتبة آثار الاطلاق والاضافة . وآثار الاطلاق هي : أولاً جواز الوضوء والغسل به ، وثانياً كونه مطهراً للشوب المتنجس مثلاً ، وثالثاً أنه لو كان كراً فهو معتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة ، ورابعاً أنه يطهر بالاتصال بالمعتصم ، لأن الماء المطلق إذا تنجس يطهر بالاتصال مع المعتصم ، بخلاف المضاف فإنه لا يجوز الوضوء والغسل به ، ولا يكون مطهراً ولا معتصماً ولا يطهر بالاتصال بالمعتصم إذا تنجس .

فهذه آثار أربعة يقع الكلام في إجراء الاستصحاب فيها ، والصحيح عدم جريان الاستصحاب ، لا لما افاده السيد الأستاذ - دام ظله - (١) من أن الاستصحاب الحكمي في الشبهات المفهومية لا يجري في نفسه دائماً



من ناحية الشك في بقاء موضوع الحكم وارتفاعه ، وما لم يجرز بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب .

فان ما افيد لا يمكن تسليمه كقرار عام في الاستصحابات الحكيمة في الشبهة المفهومية ، لأن المفهوم المحمل قد يكون دخله في الحكم بنحو الحيثية التعاليمية ، وقد يكون دخله فيه بنحو الحيثية التقييدية بالنظر العرفي . فعلى الأول يكون الموضوع العرفي محرز البقاء على أي حال ، سواء كان المفهوم المحمل واسعاً او ضيقاً ، وعلى الثاني لا يكون الموضوع العرفي محرز البقاء . وعليه فحال الشبهات الحكيمة المفهومية حال الشبهات الحكيمة غير المفهومية ، غاية الأمر أننا في الشبهات المفهومية نعلم بدخل خصوصية مفهومية وتكون مرددة عندنا بين الواسع والضيق ، وفي الشبهات الحكيمة الأخرى نشك في أصل دخل تلك الخصوصية . فني كل مورد نلتزم فيه بجريان الاستصحاب الحكي في نفسه إذا شك في أصل دخل خصوصية نلتزم بجريانه إذا كان الشك في سعتها وضيقها مع العلم بأصل دخلها ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأصول .

بل المهم في المنع عن جريان الاستصحاب في مرتبة تلك الآثار الأربعة انه استصحاب تعليمي ، فلا يجري بناءً على عدم جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية ، لأن مرجع جواز الوضوء والغسل بالماء إلى أنه لو توضحاً به لارتفع الحدث ، ومرجع جواز غسل الثوب بالماء إلى انه لو غسل به الثوب لارتفعت عنه النجاسة ، واعتصام الماء منزوع عن أنه لو لاقى النجاسة لم ترتفع طهارته ، وكونه يطهر بالاتصال بالمعتصم مرجعه إلى أن الماء المتنجس لو اتصل بالمعتصم لظهر ، فالآثار الأربعة إذن كلها قضايا تعليلية .

« الجهة الثالثة » - في أنه إذا لم يجرز الاستصحاب الموضوعي ولا الاستصحاب الحكي في مرتبة آثار نفس الاطلاق الأربعة المتقدمة ، فيجب

علينا أن نفكر في مرتبة: الثالثة لاجراء الأصل ، أي في اجراء الأصول الحكيمة في مرتبة أدنى من ذلك ، وهي مرتبة الثوب المغسول بهذا الماء ، ومرتبة المحدث المتوضئ أو المغتسل به ، أو مرتبة الطهارة الفعلية لهذا الماء. وقد ذهب السيد الاستاذ - دام ظله - الى أنه يجري في المقام استصحاب بقاء الحدث ، لتوضئ الانسان أو اغتسل بهذا المائع الذي يشك في إطلاقه لانه يشك في بقاء الحدث فيستصحبه ، ويجري استصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول بذلك الماء ، وأما لو لاقى هذا الماء المشكوك مع النجاسة وكان كراً فتجرى أصالة الطهارة ، لأنه محتمل الطهارة فعلا ، لاحتمال كونه مطلقاً ومعتصماً ، وليس عندنا أصل موضوعي يثبت كونه مطلقاً أو ينفي ذلك ، فتجرى أصالة الطهارة .

هذا هو ما ذكره السيد الاستاذ في تشخيص الأصول الجارية في هذه المرتبة (١) الا أن ما أفيد فيه بعض المواقع للنظر ، وهي كما يأتي :

الأول - إن استصحاب بقاء الحدث في الانسان المتوضئ والمغتسل بذلك الماء لا يمكن للسيد الاستاذ التمسك به ، لأنه من الاستصحابات الجارية في الشبهة الحكيمة ، وهو لا يقول بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكيمة . وتوضيح ذلك : أن الشبهة المفهومية قسم من الشبهة الحكيمة ، والمحدث المتوضئ أو المغتسل بالماء المشكوك - وإن كان يشك في بقاء حدثه - ولكن هذا الشك يعبر عن شبهة حكيمة بلحاظ دليل جعل الحدث لاشبهة موضوعية لأنه لا يدري أن الحدث المجهول في دليله هل جعل بنحو وسيع وباق حتى بعد التوضي والاعتسال بمثل ذلك الماء ، أو بنحو محدد ومقيد بعدمه . وهذه شبهة حكيمة ، فيكون استصحاب بقاء الحدث الى ما بعد التوضئ والاعتسال بذلك الماء معارضاً باستصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الحدث . فكان

(١) التنقيح ص ٥٢٠٥١ الجزء الاول .

اللازم على مباني السيد الاستاذ رفض هذا الاستصحاب والرجوع الى أصول  
حكيمية أحسن منه وفي طوله .

الثاني - إنا لو افترضنا بناء السيد الأستاذ - دام ظله - على جريان  
الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، تصحيحاً للتمسك باستصحاب بقاء الحدث  
في الانسان المتوضيء أو المغتسل بذلك الماء المشكوك ، فهل يكون استصحاب  
الحدث كافياً لتنجز تمام الآثار الالزامية الثابتة واقعاً على تقدير عدم كون  
الماء المشكوك مطلقاً أولاً ؟

وتفصيل ذلك : أنه على تقدير عدم كون الماء المشكوك مطلقاً في  
الواقع ، فهناك آثار إلزامية متعددة : منها أن المغتسل بذلك الماء المشكوك  
يحرّم عليه المكث في المساجد مثلاً لأنه لا يزال جنباً ، ومنها أن صلاته باطلة  
أما الاثر الأول - وهو ما كان من قبيل حرمة المكث في المساجد - فقد  
يقال : إنه يترتب على استصحاب بقاء الحدث ويتنجز به ، لأن استصحاب  
الحدث ينقح الموضوع الشرعي لذلك الاثر الالزامي . وأما الاثر الثاني - وهو  
بطلان الصلاة - فلو بني على أن استصحاب بقاء الحدث في أمثال المقام  
يكفي للحكم ببطلان الصلاة ، بدعوى أن الصلاة من الحدث باطلة ، وهذه  
صلاة من المحدث بلحاظ استصحاب بقاء الحدث ، للزم من ذلك كون  
الأصل العملي في باب الوضوء والغسل والتيمم اذا شك في شرط او جزء زائد  
مقتضياً دائماً للاحتياط من ناحية الصلاة لا للبراءة عن المشكوك .

توضيح ذلك : إن الشبهة المفهومية في المقام مرجعها الى الشك في  
تقييد زائد في الوضوء والغسل ، لأن المكلف يعلم بوجود الوضوء أو الغسل  
عليه ، واكنه لا يدري أن الغسل والوضوء هل هو مقيد بأن يكون بمائع  
أصفى من هذا المائع ، أو بأن يكون بمائع شامل لهذا المائع ايضاً . فالشك  
في الحقيقة شك في التقييد الزائد ، كما لو شك في أنه هل بشرط في

الوضوء أن يكون بماء غير مستعمل في الوضوء سابقاً، أو شك في أن المسح في الوضوء هل يجب أن يكون بنهات الكف أولاً . فكما أن الشك في هذه الموارد شك في التقييد الزائد ، كذلك في المقام . فان بني في المقام على جريان استصحاب الحدث بعد التوضي والاعتسال بالماء المشكوك - كما ذكره السيد الاستاذ - للزم من ذلك إجراء استصحاب الحدث في سائر موارد الشك في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل والتيمم . فاذا شك في وجوب كون المسح بنهات الكف يجري استصحاب بقاء الحدث لو اقتصر على الأقل ومسح بأقل من الكف، ويؤدي ذلك إلى غلق باب البراءة في باب الطهارات الثلاث والالتزام بأن موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر في باب الوضوء والغسل والتيمم، لا بد فيها من الإتيان بالأكثر تحليلاً من استصحاب الحدث ، ولا تجرى البراءة عن الزائد، مع ان المعروف عند السيد الاستاذ وغيره من المحققين جريان البراءة عن الزائد في موارد الوضوء والغسل والتيمم بناءً على كون الطهارة هي نفس هذه الأفعال لا أمراً مسبباً عنها . وهذا يعني أن استصحاب الحدث لا يجري بنحو يقتضي الحكم ببطان الصلاة ، فبأي نحو نوجه به عدم اقتضاء هذا الاستصحاب للحكم ببطان الصلاة في سائر موارد الشك في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل ، نوجه به أيضاً عدم إمكان الحكم ببطان صلاة من توضأ واغتسل بالماء المشكوك في المقام استناداً إلى استصحاب الحدث .

والحاصل : إن المقام من موارد الشك في التقييد الزائد ، فعاله حال الشك في التقييد الزائد بنحو الشبهة الحكمية في سائر الموارد ، فمن يبني في سائر الموارد على أن هذا الشك داخل في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ويتمسك بالبراءة لنفي الزائد ولجواز الاقتصار على الأقل ، لا بد له أن يبني في المقام أيضاً على إجراء أصالة البراءة عن

عن التقييد الزائد وجواز الاقتصار على الأقل ، ومعنى الأقل في المقام هو التوضي بالماء المشكوك إطلاقه بنحو الشبهة المفهومية .

وأما تحقيق كيفية التخلص من دعوى بطلان الصلاة الواقعة مع ما هو الأقل من الوضوء أو الغسل استناداً إلى استصحاب الحدث ، فيمكن أن يكون بأحد وجهين :

الأول - أن يدعى حكومة أصالة البراءة عن التقييد الزائد في الوضوء أو الغسل على استصحاب الحدث ، بتقريب : ان الشك في بقاء الحدث مسبب عن الشك في تقييد الوضوء بالقييد الزائد ، فالأصل النافي لهذا التقييد يكون حاكماً على الأصل المتعبد ببقاء الحدث .

ويرد على هذا الوجه أن مفاد أصالة البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ليس إلا نفي الالزام التكلفي بالزائد والتأمين من ناحيته دون أن يكون له نظر إلى اثبات الإطلاق في الواجب . ولهذا فان الأقل بحده - أي الأقل لا بشرط - لا يثبت بالبراءة ، وأنا البراءة تنفي الأقل بشرط شيء - أي الزائد - والعلم الاجمالي يثبت الأقل الجامع بين المطلق والمقيد ، فيجزئ عقلاً حينئذ الاتيان بالمطلق ، لأن التكليف بأزيد منه مؤمن عنه بالبراءة . وعلى هذا فلا معنى لدعوى حكومة البراءة على استصحاب الحدث ، لأن الشك في بقاء الحدث مسبب عن الشك في حصول غايته ، حيث أن الحدث مغني بالوضوء والغاية مرددة بين المطلق والمقيد ، ولا يوجد أصل يعين فيها الاطلاق ليؤدي إلى التعبد بتحققها في ضمن الأقل .

الثاني - اننا إذا قلنا بأن الحديثة إعتبار شرعي قائم بالحدث ، وقد أخذ مانعاً عن الصلاة ، بمعنى أن الصلاة أخذت مقيدة بعدمه مضافاً إلى تقييدها بالطهارة ، فباستصحاب بقاء الحديثة يثبت اقتران الصلاة بالمانع ، فيحكم ببطلانها . ولا ينفع لتصحیحها أصالة البراءة عن التقييد الزائد ،

لأن هذا الأصل ينفي الالتزام التكليفي ، ولا يقتضي التعبد بارتفاع الحدث .  
وأما إذا قلنا بأن المحدثية بهذا المعنى لم تؤخذ مانعة عن الصلاة ، وإنما أخذ  
الوضوء شرطاً ، غاية الأمر إن الشرط هو الوضوء الذي لا يتعقبه ولا ينقضه  
حدث ، كما أن وقوع الحدث في أثناء الصلاة قاطع لها وموجب لبطلانها  
ولو كان في كون من أكونها ، فالمكلف لا بد له أن يحرز وقوع الصلاة  
مع وضوء غير منقوض وعدم تحلل الحدث القاطع في أثناءها ، فلا يكون  
استصحاب بقاء الحدث الذي يراد إجراؤه بعد الاقتصار على ما هو الأقل  
في الوضوء موجباً للحكم ببطلان الصلاة ، وتكون البراءة عن التقييد الزائد  
في الوضوء كافية لتجوز الاقتصار على الصلاة الواقعة مع ما هو الأقل في الوضوء .  
فاتضح من مجموع ما ذكرناه : أن الحكم ببطلان الصلاة الواقعة ممن  
توضأ بالماء المشكوك في المقام استناداً إلى استصحاب الحدث ، لا يتم على  
مباني السيد الأستاذ - دام ظله - :

اولاً : لأنه استصحاب للحكم في الشبهة الحكمية الكلية .

وثانياً : لأن مرجع الشك في المقام الى دوران أمر الوضوء أو الغسل  
الواجب بين الأقل والاكثر ، والمختار في موارد دوران الأمر بين الأقل  
والاكثر في الوضوء والغسل إجراء البراءة عن الزائد والحكم بصحة الصلاة  
الواقعة مع الأقل .

ولو كان استصحاب بقاء الحدث في المقام موجباً لعدم جواز اكتفاء  
المصلي بالوضوء من الماء المشكوك للزم من ذلك عدم جواز اكتفاء المصلي  
بالوضوء الفاقد لأي شيء يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً ، ولانسد باب  
البراءة في تمام الشبهات الحكمية للجزئية والشرطية للغسل والوضوء .

الثالث - ان ما تمسك به السيد الأستاذ من استصحاب بقاء النجاسة  
في الثوب المغسول بالماء المشكوك ، لا يلائم أيضاً ما بنى عليه - دام ظله -

من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة ، فإن الثوب عند غسله بالماء المشكوك - وإن كان يشك في بقاء النجاسة فيه - إلا أن هذا الشك يعبر عن شبهة حكيمة في دليل نجاسة الثوب ، إذ لا يعلم بأن النجاسة المجعولة في ذلك الدليل على الثوب هل هي وسيعة بحيث تبقى بعد الغسل بذلك الماء المشكوك أو ضيقة ، فكان اللازم على القول بعدم جريان الاستصحاب في شبهة الحكيمة رفض هذا الاستصحاب والرجوع إلى أصول حكيمة أخس منه وفي طوله ، فما هو المرجع بعد رفض هذا الاستصحاب على مباني السيد الاستاذ ؟

وتحقيق الحال في ذلك : أن دليل نجاسة ذلك الثوب المغسول : إما ان يلتزم بأن له إطلاقاً في نفسه ، بحيث لو خيلنا نحن معه لحكمنا بمقتضى هذا الاطلاق ببقاء النجاسة حتى مع الغسل بالماء المطلق ، وإنا خرجنا عنه بلحاظ المخصص المنفصل الدال على مطهريّة الغسل بالماء المطلق . وإما أن يلتزم بأن دليل نجاسة الثوب ليس له في نفسه إطلاق بهذا النحو ، وإنا مفاده هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء ، وليس له نظر إلى نفي مطهريّة الغسل بالماء .

فبناءً على الأول يتعين في المقام الرجوع إلى إطلاق دليل نجاسة الثوب الحاكم على الاستصحاب ، لأن المقام من قبيل موارد المخصص المنفصل الدائر أمره بين الأقل والأكثر ، لأن مقتضى دليل نجاسة الثوب بحسب الفرض أن الثوب نجس مطلقاً حتى لو غسل بالماء ، ومقتضى المخصص المنفصل الدال على مطهريّة الماء رفع اليد عن ذلك الاطلاق ، غير أن الماء حيث أنه مردد بين الأقل والأكثر - أي بين ما لا يشمل هذا المانع المشكوك وما يشمله - فحالة الغسل بالمانع المشكوك لا يعلم بدخولها في المخصص المنفصل ، فيتمسك فيها باطلاق دليل نجاسة الثوب الحاكم على استصحاب النجاسة ،

لو قيل بجريانه في المقام .

وبناءً على الثاني لا يمكن التمسك بدليل نجاسة الثوب ، لأن المفروض أن مفاده هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء ، ونحن نشك في أن هذا غسل بالماء فلا يمكن التمسك به ، كما لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة على مبنى الأستاذ ، فيتعين له الرجوع إلى قاعدة الطهارة . نعم الرجوع إلى قاعدة الطهارة لا يخلو من اشكال على أساس نكتة نبهنا عليها سابقاً ، وهي أن دليل القاعدة ليس له إطلاق في نفسه لموارد الشك في بقاء النجاسة ، بمعنى أن عدم شمول القاعدة لموارد الشك في بقاء النجاسة ليس بلحاظ حكومة دليل الاستصحاب على دليلها ، ليختص ذلك بموارد جريان الاستصحاب ، بل بلحاظ القصور في المقتضى وعدم وجود إطلاق في دليل القاعدة شامل لتلك الموارد ، كما تقدم وجهه . فعلى هذا الأساس لا تجري في المقام قاعدة الطهارة أيضاً ، بل لابد من الرجوع إلى أصول حكيمة طولية أدنى منها مرتبة .

الرابع - من مواقع النظر يرتبط بما أفاده السيد الأستاذ - دام ظله - (١) من أن هذا المانع المشكوك إذا كان كراً ووقعت فيه النجاسة جرى فيه استصحاب الطهارة أو قاعدتها ، ونفس الشيء ذكره غيره من الفقهاء كالسيد - قدس سره - في المستمسك (٢) .

والتحقيق أن المورد ليس من موارد الرجوع إلى أصالة الطهارة ، وبناءً على ما هو مختارهم من وجود العمومات أو الاطلاقات الدالة على الانفعال ، فإننا إذا بنينا مثلاً على أن أخبار السور تدل على انفعال السور مطلقاً - قليلاً كان أو كثيراً - بملافة النجاسة كما ذكر السيد الأستاذ في

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٥٢ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى الجزء الاول ص ٩٧ الطبعة الثانية .



مسألة انفعال المضاف ، غاية الأمر أن المطلق الكثير خرج بمخصص منفصل ، وهو أدلة اعتصام الكر ، فيكون المقام من موارد المخصص المنفصل الدائر أمره بين الأقل والأكثر مفهوماً ، حيث أن الخارج بالتخصيص هو الماء المطلق الكر ، ولما كان المطلق مردداً مفهوماً بين ما يشمل المائع المشكوك في مفروض المسألة وما لا يشملها ، فيتمسك باطلاق أداة الانفعال لإثبات أن هذا المائع المشكوك بفعل بملاقاة النجاسة ، لأن احتمال عدم انفعاله يرجع إلى احتمال تخصيص زائد على المقدار المتيقن خروجه بالتخصيص من دليل الانفعال ، فلا مجال إذن على هذا الأساس للرجوع إلى أصالة الطهارة .

بقي الكلام في أثر آخر أشرنا إليه سابقاً من آثار الاطلاق ، وهو : أنه لو تنجس لظهر بالاتصال بالمعتصم ، فلو فرضنا أن هذا المشكوك الاطلاق بنحو الشبهة المفهومية تنجس ثم اتصل بالمعتصم على نحو بقي الشك في إطلاقه على حاله ، فتحقيق الحال فيه أن دليل نجاسة المائع - ماء أو غيره - بالملاقاة ، إن فرض فيه اطلاق يقتضي ثبوت النجاسة حتى لما بعد الاتصال بالمعتصم ، وإنما خرجنا عن هذا الاطلاق في الماء المطلق لدليل منفصل دال على المطهية بالاتصال ، كرواية ابن بزيع (١) مثلاً ، فيكون المقام من موارد المخصص المنفصل المردد بين الأقل والأكثر مفهوماً ، فيتمسك في الزائد بالعام ، فنحكم ببقاء النجاسة في الماء المشكوك بعد الاتصال بالمعتصم ، تمسكاً باطلاق دليل النجاسة . وإذا لم نفرض في دليل نجاسة المائع - ماء أو غيره - إطلاقاً من هذا القبيل ناظراً إلى إثبات النجاسة لما بعد الاتصال بالمعتصم ، فالرجوع هو استصحاب النجاسة ، بناءً على جريان الاستصحاب

(١) عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال : ماء البشر واسع لا يفسده شيء .

الا ان يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأن له مادة .

وسائل الشريعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق حديث ٧٤٦ .

في الشبهات الحكمية .

( المقام الثاني ) فيما إذا كانت الشبهة موضوعية ، وللشبهة الموضوعية أربع صور :

« الصورة الأولى » - ما إذا كانت الحالة السابقة هي الاطلاق ، ولا اشكال عندهم في استصحاب الاطلاق حينئذ وترتيب آثار الاطلاق على الماء المشكوك بسبب إحراز موضوعها بالاستصحاب .

ولكن التحقيق لزوم التفصيل ، وذلك أن الماء الذي يشك في خروجه عن الاطلاق إلى الاضافة بنحو الشبهة الموضوعية لا يتصور فيه هذا الشك إلا مع احتمال طرو شيء يوجب خروجه عن الاطلاق . ومن المعلوم أن الشيء الذي يوجب خروج الماء عن الاطلاق : تارة يكون موجباً لذلك بالكمية ، وأخرى يكون موجباً لذلك بالخاصية . أما الموجب بالكمية فهو من قبيل إلقاء كمية من الحليب في الماء ، بحيث لا يستهلك فيه ، فيكون موجباً لخروجه عن الاطلاق ، نظراً إلى عدم تمحضه في المائسة . وأما الموجب بالخاصية فهو من قبيل أن نلقى قطرة من مادة كياوية معينة في ماء لها خاصية بموجبها يتحول الماء عن خصائصه ويخرج عن الاطلاق إلى الاضافة . ففي الموجب بالخاصية لا يلزم أن يكون له مقدار معتد به ، بل قد يكون ضئيلاً جداً ، بخلافه في الموجب بالكمية ، فإنه لا يخرج الماء عن الاطلاق إلا إذا كان بمقدار لا يقبل الاستهلاك في الماء .

وعلى هذا الأساس نقول : إن الشك في صيرورة الماء المطلق مضافاً إن كان لاحتمال طرو ما يكون موجباً لذلك بالخاصية ، فأركان الاستصحاب تامة ، إذ يمكن أن نشير إلى نفس الماء الفعلي ونقول « هذا كان مطلقاً ونشك في بقائه على الاطلاق فنستصحب اطلاقه » . وأما إذا كان الشك في صيرورة الماء المطلق مضافاً لاحتمال طرو ما يكون موجباً لذلك بالكمية ،

ففي جريان الاستصحاب إشكال ، وذلك لأننا حينما نلقي كمية من الحليب في الماء فلا يخلو من احد فروض ثلاثة : إما أن يكون الحليب قليلاً بنحو يستهلك في الماء وينعدم عرفاً ، وإما أن يكون كثيراً جداً بحيث يستهلك الماء فيه فيكون المتحصل بعد المزج حليباً كله ، وإما أن يكون حالة متوسطة فلا يستهلك كل منهما في الآخر . وهذا يعني تكون مائع ثالث لا هو ماء مطلق محضاً ولا هو حليب محضاً ، بل هو مزيج من الماء والحليب .

فالمائع الذي يتحصل بعد مزج الماء بالحليب هو ماء مطلق في الفرض الأول ، وحليب مطلق في الفرض الثاني ، وماء غير مطلق في الفرض الثالث لأن المفروض أن الحليب لم يستهلك ، ومع كونه موجوداً بالفعل ضمن المائع لا يكون المائع متمحضاً في المائة ، فلا يكون ماءً بقول مطلق . وفي هذا الضوء نعرف أن الشك في خروج الماء عن الاطلاق عند إضافة كمية من الحليب إليه إنما يعقل فيما إذا لم تقطع باستهلاك الحليب في الماء ، وأما مع القطع بذلك فلا شك في بقاء الاطلاق .

وهكذا يكون الشك في الاطلاق مساوياً لاحتمال أن يكون المائع الفعلي بعد المزج مشتملاً على حليب له وجود عرفي غير مستهلك ، وعليه فلا يمكن أن نشير إلى هذا المائع الفعلي ونقول : إنه كان مطلقاً فنستصحب اطلاقه . لأننا نحتمل أن يكون الحليب جزءاً من المشار إليه ، ومن المعلوم أن الحليب لم يكن مطلقاً سابقاً ليستصحب إطلاقه ، فالمائع المتحصل بعد المزج ليس له حالة إطلاق محرزة سابقاً ليجري استصحابها .

نعم يمكننا أن نشير إلى ذات الماء السابق المحفوظ فعلاً في المائع بعد المزج ، فنقول : إن هذا كان مطلقاً سابقاً ولا ندري هل خرج من الاطلاق أولاً ، لأن الحليب إن كان بقدر مستهلك فهو باق على الاطلاق ، وإن كان بقدر لا يستهلك ولا يهلك فهو خارج عن الاطلاق ، ولكن لا ينفعنا

اجراء الاستصحاب لاثبات إطلاقه ، لأن ذلك لا يثبت إطلاق المائع المتحصل فعلاً بعد المزج ، لكي نرتب عليه آثار المطلق ، إلا بناءً على الأصل المثبت ، لأن بقاء ذلك الماء على إطلاقه يستلزم استهلاك الحليب المساق لفرض كون المائع الفعلي بتمامه ماءً مطلقاً .

فاتضح أن ما نريد إثبات الإطلاق له وترتيب أحكام المطلق عليه - وهو المائع الفعلي المتحصل بعد المزج - ليس الإطلاق حالة سابقة محرزة له ، لاحتمال أن يكون الحليب جزءاً منه ، وذلك على فرض عدم الاستهلاك والحليب لم يكن مطلقاً سابقاً ، وما يكون الإطلاق حالة سابقة محرزة له لا ينفع استصحاب إطلاقه في ترتيب أحكام المطلق على المائع الموجود فعلاً إلا بالملازمة العقلية .

وعليه فينبغي أن يفصل في إثبات إطلاق المائع المشكوك بالاستصحاب: بين ما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الإطلاق بالخاصية ، وما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الإطلاق بالكمية ، فالاستصحاب يجري في الأول دون الثاني .

« الصورة الثانية » - ان تكون الحالة السابقة هي الاضافة ، فيجري استصحابها عندهم . والتحقق أن احتمال خروج المضاف عن الاضافة إلى الإطلاق : إن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالخاصية فلا بأس باستصحاب عدم الإطلاق وترتيب آثاره لتامة أركانه ، وإن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالكمية فنن المعلوم على ضوء ما تقدم أن ما يوجب خروج المضاف إلى الإطلاق بالكمية إنما هو إلقاء ماء عليه بنحو يستهلك فيه المضاف وينعدم عرفاً . إذ بدون ذلك لا يوجد الإطلاق ، فاحتمال الإطلاق يكون مساوفاً لاحتمال استهلاك المضاف السابق واندكاكه فيما ألقى عليه من ماء ، ومع احتمال ذلك لا يكون هناك مائع محفوظ بقاءً يشار إليه

ويقال « إن هذا كان مضافاً فتستصحب إضافته » ، لأننا إلى ماذا نشير ونقول « هذا كان مضافاً » ونجري فيه استصحاب الاضافة : فان كنا نشير إلى المائع الفعلي الحاصل بعد مزج المضاف بالمطلق ، فمن الواضح أننا نحتمل أن يكون الغالب على هذا المائع هو الماء الملقى على المضاف ، فكيف نستصحب إضافته . وإن كنا نشير إلى نفس المائع الذي كان مضافاً جزءاً وألقينا عليه الماء فنستصحب اضافته .

فبرد عليه : أن هذا الاستصحاب لا يثبت أن المائع الفعلي المتحصل بعد المزج مضاف إلا بالملازمة العقلية ، بل قد يقال : انه لا معنى لهذا الاستصحاب مع احتمال انعدام المضاف واستهلاكه ، حيث لا يكون الموضوع محفوظاً بقاءً لتستصحب صفته - وهي الاضافة .

والحاصل : انه إذا كان لدينا ماء رمان وألقينا عليه ماءً مطلقاً ، فان جزمنا باستهلاك ماء الرمان في الماء الملقى عليه فلا شك في الاطلاق ولا موضوع للاستصحاب حينئذ ، وإن جزمنا بعدم استهلاك ماء الرمان في الماء الملقى عليه فلا شك في الاضافة ولا موضوع للاستصحاب ، سواء جزمنا باستهلاك الماء الملقى أم لم نجزم بذلك . وأما إذا لم نجزم باستهلاك ماء الرمان في الماء الملقى - لا إثباتاً ولا نفيًا - فهذا يعني أن المائع المتحصل بعد إلقاء الماء المطلق في ماء الرمان يحتمل اندكك المضاف فيه وفناؤه في المطلق . ومع هذا الاحتمال كيف نشير اليه ونقول « هذا كان مضافاً والآن كما كان بالاستصحاب » ، لأننا من المحتمل أن نشير بهذا إلى الماء الملقى لا إلى ماء الرمان ، والماء الملقى ليس له حالة إضافة سابقة ، فلا معنى لاستصحاب الاضافة .

« الصورة الثالثة » - أن لا يكون للمائع المشكوك حالة سابقة أصلاً كما لو وجد مائع مردد من حين تكوونه بين الاطلاق والاضافة ، فان بني

على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية جرى استصحاب العدم الأزلي للاطلاق وترتب على ذلك نفي تمام آثار الاطلاق . ولا يعارض باستصحاب العدم الأزلي للاضافة ، لأن الآثار الشرعية مترتبة وجوداً وهدماً على الاطلاق وجوداً وهدماً لا على الاضافة وهدماً .

وأما إذا بني على عدم جريان هذا الاستصحاب ، فلا بد من الرجوع إلى الاصول الطولية ، وحينئذ يتعين بلحاظ الشك في بقاء الخبث عند الغسل بذلك الماء المشكوك الرجوع إلى استصحاب بقاء الخبث فيما غسل به ، ويتعين بلحاظ الشك في بقاء طهارة الماء المشكوك إذا لاقى النجس وكان كراً لإجراء استصحاب الطهارة وقاعدتها ، ويتعين بلحاظ الشك في بقاء النجاسة في الماء المشكوك إذا اتصل بعد تنجسه بالماء المعتصم الرجوع إلى استصحاب النجاسة . وأما بلحاظ الشك في صحة الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك فتجري أصالة الاشتغال ، لأن تقيد الوضوء الواجب بالماء معلوم وإنما الشك في انطباق القيد المعلوم على الماء المشكوك خارجاً ، فيكون من الشك في الامثال لا من الشك في أصل التكليف ، فلا يقاس بالمائع المشكوك الاطلاق على نحو الشبهة المفهومية ، فان الشك هناك في أصل سعة القيد وضيقة في عالم الجعل ، فهو شك في التقييد الزائد والتكليف الزائد ، وأما في المقام فالقيد محدود معلوم ، وإنما الشك في انطباقه ، فمقتضى أصالة الاشتغال عدم جواز الإكتفاء بالصلاة الواقعة مع الوضوء بالماء المشكوك في المقام .

هذه هي الأصول التي تحدد المرجع في المقام بعد فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي ، ويوجد حول مرجعية هذه الأصول ثلاث نقاط :  
النقطة الأولى : إن السيد الاستاذ - دام ظله - تمسك في المقام باستصحاب بقاء الحدث إذا توضع المحدث أو اغتسل بالماء المشكوك ، فان

أريد بهذا الاستصحاب تنجيز الوضوء بغيره للصلاة وإثبات أن الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك غير مجزية في مقام الامتثال ، فقد عرفت آنفاً أن عدم الاجتزاء بهذه الصلاة يثبت بنفس أصالة الاشتغال ، وأما لو قطع النظر عن أصالة الاشتغال وفرض أن المورد من موارد البراءة عن التقييد الزائد ، لما كان استصحاب الحدث كافياً للتعبد ببطان الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك ، على ما تقدم من التفصيل والتوضيح في الشبهة المفهومية للماء المشكوك الاطلاق .

فان قيل : لماذا لا تتمسكون في المقام لإبطال الصلاة باستصحاب عدم وقوع الوضوء بماء مطلق ، فان الصلاة مشروطة بوقوع الوضوء بماء مطلق ، والوضوء بالماء المشكوك الاطلاق على نحو الشبهة الموضوعية يشك في كونه مصداقاً للشرط ، فيستصحب عدم وقوع الوضوء بالماء المطلق .

قلنا : إن عنوان الوضوء بالماء المطلق تارة نأخذه بنحو التركيب ، بأن نفترض كونه مركباً من جزئين - وهما الوضوء بشيء وان يكون ذلك الشيء ماءً مطلقاً - وأخرى نأخذه بنحو التقييد ، بأن يكون امراً واحداً تقييدياً . فعلى الأول لا يتم لإجراء الاستصحاب المذكور ، لأن العنوان بعد فرض كونه مركباً من جزئين فلا بد من اجراء الأصول في كل جزء بما هو لافي المجموع بما هو مجموع . وفي المقام الجزء الأول - وهو الوضوء بشيء - محقق وجدانا ، والجزء الثاني - وهو أن يكون ما توضع به ماءً مطلقاً - فهذا ليس له حالة سابقة اثباتاً ولا نفيّاً ، فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ، ومجموع الجزئين بما هو مجموع ليس مورداً للأثر ليجري استصحاب عدمه . وعلى الثاني لا بأس باجراء استصحاب عدم ذلك الأمر الواحد التقييدي ، ولكن لازم هذا المبني أن الماء لو كانت حالته السابقة الاطلاق لما أجدى استصحاب الاطلاق لتصحيح الوضوء به ، لأن استصحاب

الاطلاق لا يثبت ذلك الأمر الواحد التقيدي إلا على نحو الأصل المثبت ، لأن معنى أخذ الوضوء بالماء المطلق بما هو أمر واحد تقيدي : أن الوضوء مقيد بالماء المطلق بما هو مطلق ، وهذا التقييد لا يمكن إثباته ، لأن ما هو الثابت وجداناً إنما هو الوضوء بذات هذا المانع ، وما هو الثابت استصحاباً أن هذا المانع مطلق . وأما تقييد الوضوء بالماء المطلق فهو لازم عقلي لمجموع ما ثبت بالوجدان وبالاستصحاب .

وهذا بخلاف ما إذا كان الوضوء بالماء المطلق مأخوذاً بنحو التركيب ، بحيث يرجع إلى الوضوء بشيء وكون هذا الشيء ماءً ، فلو توضع بمائع مستصحب الاطلاق فالجزء الأول ثابت وجداناً والجزء الثاني ثابت بالاستصحاب .

النقطة الثانية : ان استصحاب بقاء الحدث في المتوضيء والمغسل بذلك الماء المشكوك ، واستصحاب بقاء الخبث في الثوب المغسول به ، واستصحاب بقاء النجاسة في الماء المشكوك اذا تنجس ثم اتصل بالمتعصم ، كلها استصحابات حكيمية جزئية وليست استصحابات موضوعية ، لأن المفروض في المقام أنه لا توجد حالة سابقة بالنسبة إلى نفس الاطلاق وعدمه ، فالمستصحب هو نفس الحكم الجزئي بالخبث أو الحدث ، وحينئذ فان بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام بوجه عام - كما هو المختار - فلا اشكال ، وإذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية من أجل التعارض بين استصحاب المجهول واستصحاب عدم الجعل الزائد ، فلا بد من ملاحظة هذا التعارض المدعى ، فان ادعى في الشبهات الحكيمية الكلية فقط فلا بأس بجريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية ، وأما إذا عممنا التعارض بين الاستصحابين للشبهات الحكيمية الجزئية أيضاً ، فلا يمكن في المقام التمسك بالاستصحابات المزبورة ، لأنها كلها استصحاب للحكم الجزئي وليست جارية في موضوعه ، فتكون مبتلاة - بحسب الفرض -



باشكال المعارضة بين استصحاب المجهول واستصحاب عدم الجعل الزائد . وقد حققنا في الأصول ان الصحيح هو جريان الاستصحاب في الأحكام مطلقا ، ولا يكون استصحاب عدم الجعل معارضا لاستصحاب المجهول ، كما أننا هنا نرى أن التعارض بين الاستصحابين - لو فرض صحته - يختص بالشبهات الحكمية الكلية ، ولا يشمل الشبهات الحكمية الجزئية . وبما أشرنا إليه هنا ظهر وجه النظر فيما ذكره السيد الاستاذ في المقام ، من التمسك باستصحاب بقاء الحدث واستصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول ، مع تصريحه في الأصول بأن إشكال المعارضة بين الاستصحابين الذي بنى عليه كما يجري في الأحكام الكلية كذلك يجري في الأحكام الجزئية وان دليل الاستصحاب يختص بالموضوعات (١)

فان مقتضى ذلك عدم إجراء الاستصحاب في الحدث والخبث ، لأن الحدث والخبث - وان كانا موضوعين للأحكام الشرعية - ولكنها بأنفسها حكمان مجعولان أيضاً ، فيتطرق اليها أيضاً اشكال المعارضة بين الاستصحابين . النقطة الثالثة : عرفت أن الماء المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية في المقام إذا بنينا على جريان استصحاب عدم الأذى فيه فيحكم بانفعاله عند ملاقاته النجاسة له ، وإلا فتجري فيه أصالة الطهارة واستصحابها .

ولكن قد يقال بوجود قاعدة حاكمة على هذه الأصول ، وهي القاعدة التي ادعاها المحقق النائيني - قدس سره - (٢) . وحاصلها : أنه إذا انشأ المولى حكماً إلزامياً على عنوان عام ، ثم استثنى منه عنوان وجودي وشك في مصداقية فرد للعنوان الوجودي ، فلا يجوز في مقام العمل رفع اليد عن حكم العام لمجرد احتمال دخول الفرد في العنوان الوجودي المستثنى . فإذا قال

(١) مباني الاستنباط الجزء الرابع ص ٧٠ .

(٢) فوائده الأصول الجزء الثالث ص ١٤٠ .

المولى « لا تدخل علي أحداً إلا أصدقائي » فلا يكفي لجواز إدخال شخص مجرد احتمال أن يكون صديقاً له ، بل لا يجوز إدخال أحد ما لم يجرز كونه صديقاً . وفي المقام قد علق الحكم بالانفعال على عام ، وهو طبيعي المانع أو الشيء مثلاً ، واستثنى منه عنوان وجودي ، وهو الماء المطلق الكر ، فإذا شك في إطلاق كر لم يكف ذلك لرفع اليد عملاً عن الحكم بالانفعال . ولكن التحقيق أن هذه القاعدة التي ادعاها المحقق الثاني - قدس سره -

لا يمكن المساعدة عليها ، سواء رجعت إلى دعوى أن الخارج من دليل العام واقعاً هو خصوص الحصّة المعلومة ، بحيث يكون الفرد الذي لا يعلم بدخوله تحت عنوان المستثنى باقياً تحت العام حقيقة ، أو رجعت إلى دعوى أن الخارج بالاستثناء - وإن كان واقع الحصّة - ولكن الدليل له مدلولان عرفيان : أحدهما مدلول مطابقي يتكفل الحكم الواقعي ، وفي هذا المدلول قد استثنى واقع الصديق ، أو واقع الماء الكر مثلاً لابقيد أن يكون معلوماً . والآخر مدلول إلزامي يتكفل الحكم الظاهري بوجود الاحتياط في موارد الشك في دخول الفرد تحت العنوان المستثنى .

أما الدعوى الأولى فواضحة البطلان ، لأن لفظ « الصديق » أو « الماء المطلق » مثلاً موضوع للمعنى لابقيد المعلومية ، فلا موجب لدعوى اختصاص الاستثناء واقعاً بالحصّة المعلومة .

وأما الدعوى الثانية فلا منشأ لها ، إلا أن يدعى مثلاً أن المرتكز عقلاً معاتبة العبد إذا أدخل على مولاه في المثال السابق كل من يحتمل كونه صديقاً ، وصحة هذا العتاب عقلاً كاشفة عن استفادة خطاب طولي ثانوي من كلام المولى يتكفل جعل حكم ظاهري بوجود الاحتياط ، وإلا لم يكن هناك مصحح لذلك العتاب عقلاً .

ولكن يندفع باحتمال أن تكون المعاتبة العقلية للعبد المزبور بلحاظ

( مسألة - ٦ ) المضاف للنجس يطهر بالتصعيد كما مر  
وبالاستهلاك في الكر أو الجاري (١)

ارتكازية الاستصحاب وعقلايته ، والاستصحاب يقضي بعدم كون المشكوك  
صداقته صديقاً ، فعمل العتاب بهذا للحاظ .

« الصورة الرابعة » - أن نفرض مائعاً مشكوك الاطلاق بنحو الشبهة  
الموضوعية ، وقد تواردت عليه كلتا الحالتين الاطلاق والاضافة ، ولا يعلم  
المتقدم والمتأخر منها . فان فرض أن ماوجب الاطلاق وما أوجب الضافة  
كان موجباً بالخاصية لا بالكمية تعارض الاستصحابان ، وبعد التعارض  
والتساقت يرجع إلى الأصول التي بينها في الصورة السابقة .

(١) طهارة المضاف للنجس بالاستهلاك في الماء المعتصم تقرّب بعده

وجوه :

« الوجه الأول » - ما هو المترامى من كلمات جملة من الفقهاء ، وحاصله:  
إن الاستهلاك مطهر بملك السالبة بانتفاء الموضوع ، فنجاسة المضاف المستهلك  
ترتفع باعتبار انعدام النجس وزواله ، لأننا إذا ألقينا مضافاً قليلاً متنجساً  
في كر من الماء ، فهو - وان لم يكن منعماً بالنظر الدقيق العلمي - ولكنه  
منعّم بالنظر العرفي ، ومع انعدامه ترتفع النجاسة .

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ - دام ظله - أن عد الاستهلاك مطهراً  
مبني على المسامحة ، فان فرض المطهر هو فرض انخفاض ذات النجس وزوال  
النجاسة عنه ، وهنا لم ينحفظ ذات النجس في مورد الاستهلاك بل هو منعّم  
عرفاً (١) .

وهذا الوجه لو تم لايفرق فيه بين ما إذا فرض الاستهلاك في المطلق  
المعتصم أو في المطلق غير المعتصم ، إذا بني على عدم انفعال الماء القليل

بملاقاة المنتجس مطلقاً ، أو فرض استهلاك الجامد النجس في الجامد الطاهر ، كفضلة الفارة المستهلكة في كمية كبيرة من الطحين ، فان السالبة بانتفاء الموضوع لايفرق فيها بين مورد ومورد ، والنظر العرفي للاستهلاك لايفرق فيه بين استهلاك واستهلاك .

إلا أن هذا الوجه بظاهره مما لا محصل له ، وذلك لأنه :

إن أريد باستهلاك النجس وزوال ذاته ، أن المضاف النجس بما هو مضاف يزول ويستهلك ، فراجع ذلك إلى زوال صفة الاضافة واستهلاكها مع بقاء ذاته ، فهذا صحيح ، لأن المضاف بما هو مضاف لم يبق محفوظاً بل خرج بالاستهلاك عن كونه مضافاً الى كونه مطلقاً ، إلا أن مجرد خروج المضاف عن الاضافة لا يوجب بمجرده الحكم بالطهارة . ولهذا لو فرض أنه اخرج عن الاضافة بعملية كيمياوية فصار ماءً مطلقاً لاتزول عنه النجاسة عند القائلين بمطهرية الاستهلاك بلا اشكال ، فانعدام المضاف بما هو مضاف الذي يرجع الى انعدام صفة الاضافة مع بقاء ذات الموصوف ليس بنفسه ملاكاً للتطهير ، بل لا بد من إبراز نكتة إضافية لاثبات المطهرية ، ولو كان هذا ملاكاً للتطهير لما كانت مطهرية الاستهلاك من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، كما صرح به السيد الاستاذ وغيره .

وإن أريد باستهلاك المضاف وانعدامه زوال ذات المضاف ، بمعنى أن ذات المائع منعدم وان انعدام أوصافه من الاضافة والنجاسة إنما هو بتبع انعدام ذات الموصوف ، فهذا مما لانسلم موافقة النظر العرفي عليه ، فان دعوى أن العرف - بما هو عرف - يرى أن ذات المضاف الملقى في الكر قد فني وانعدم لقلته وضآلته ، عهدتها على مدعيها . ولا يمكن التسليم بها ، بل إن العرف يرى أن ذات المضاف لايزال محفوظاً في الكر ، وإنما المستهلك صفة الاضافة فيه لاداته ، ومجرد كونه قليلاً جداً بالنسبة الى الكر

لا يصحح كونه منعدماً وفانياً في النظر العرفي .

وقولنا : ان المضاف القليل الملقى في الكر يستهلك فيه ، وان كان قولاً صحيحاً في نظر العرف ، ولكن العرف لا يعنون بذلك أن ذات المضاف قد انعدم انعداماً مطلقاً ، إذ فرق بين أن نقول إن المضاف الملقى منعدم ومستهلك ، وبين أن نقول إنه منعدم ومستهلك في الكر بحيث يجعل الكر ظرفاً للانعدام والاستهلاك . وما يراه العرف صحيحاً إنما هو الثاني لا الأول ، ويعنون بالاستهلاك في الكر تحول خصائصه وصفاته إلى نفس خصائص الكر وصفاته ، ولهذا يجعل الكر ظرفاً لهذا الاستهلاك ، لأنه انعدم ذاتاً .

والشاهد على أن المنعدم في النظر العرفي هو الصفة لا الذات : أنا لو فرضنا أن القليل الملقى كان متحداً في الصفة مع الكثير الملقى عليه ، بأن نفرض أننا بدلاً عن إلقاء ربع كيلو من ماء الرمان في ماء مطلق كثير ألقينا ربع كيلو من الماء المطلق في ماء مطلق كثير ، أو ربع كيلو من ماء الورد في ماء الورد الكثير ، فهل يقال باستهلاك القليل الملقى أولاً ؟ فان قيل بعدم استهلاكه فهذا منه على أننا حينما نلقى ربع كيلو من ماء الرمان في ماء مطلق كثير لا يستهلك إلا صفة ، إذ لو كانت الذات تستهلك لقلتها لم يكن فرق في استهلاكها بين ما إذا كانت من جنس الملقى فيه أو من غير جنسه وإن قيل بأن القليل الملقى في كثير من جنسه يستهلك ذاتاً ايضاً ، فهذا خلاف الوجدان العرفي ، ويمكن الاتيان بمنبهات على هذا الوجدان .

فتلا : إذا كان لدينا ماء مطلق أقل من الكر بمقدار ربع كيلو فألقينا فيه ربع كيلو من الماء ، فلا شك في أن العرف يرى أن هذا الماء قد أصبح أزيد من السابق ، ويطبق عليه عنوان الكر ، ويبني على انطباق دليل اعتصام الكر عليه . واعترافه بما هو عرف بهذه الزيادة هو بنفسه دليل على أنه لا يرى الماء القليل الملقى منعدماً وفانياً في نفسه ، بل يرى

أن هذه الزيادة هي نفس ذلك الماء القليل الملقى لأنها من خلق الساعة . بل يمكن ان نفرض أننا ألقينا في ذلك الماء الذي يقل عن الكروبيح كيلو من ماء الرمان الطاهر ، إذ قد يلتزم بالاعتصام لصدق عنوان الكر المطلق على ما هو الموجود فعلاً ، مع أن هذه الزيادة ليست في نظر العرف من خلق الساعة ، بل هي نفس ماء الرمان ، وهذا يعني أنه لم يستهلك ولم ينعدم ذاتاً ، وإنما استهلك صفة ، بمعنى أن إضافته انعدمت لاذاته .

ومثال آخر يمكن جعله منها إلى الوجدان العرفي المدعى ، وهو : انا لو ألقينا قنينة من ماء الورد في ماء ورد كثير يبلغ ألف قنينة مثلاً ، فلا ينبغي الاشكال في أن الملقى لا يعتبر تالفاً عرفاً وإلا لزم اشتغال الذمة بقيمته على فرض ان يكون قيمياً إذا كان القليل مملوكاً للغير وأخذه مالك الماء الكثير وألقاه في ماء ورده ، لأن الميزان في الانتقال إلى القيمة هو التلف العرفي للمال وان كان محفوظاً دقة ، كما لو غسل الانسان بدنه بماء الغير ، فان الماء يعتبر تالفاً عرفاً وتشتغل ذمة الغاسل بقيمته وان كان الماء محفوظاً دقة في الرطوبات المتبقية ، فلو التزم في المقام بأن الملقى مستهلك ذاتاً يلزم اشتغال الذمة بالقيمة ، مع انه لا ينبغي الاشكال في أن الارتكاز العرفي قاض بالشركة في ماء الورد الخارجي بكسر خارجي يناسب نسبة أحد المائتين إلى الآخر .

والحاصل : انه ينبغي الاعتراف بأن المضاف المنتجس الملقى في المعتمم محفوظ في النظر العرفي ذاتاً ، ولكنه غير محفوظ صفة . وعلى هذا الأساس تقرب مطهريه الاستهلاك ببيان آخر ، وحاصله : إن من جملة الصفات التي يفقدها المضاف المنتجس الملقى هي القابلية للحكم بالنجاسة ، لأن انتشاره في ما ألقى فيه وتشتت أجزائه يوجب وصول كل جزء من أجزائه إلى درجة من الصغر ، بحيث لا تصلح بحسب الارتكاز العرفي لأن تكون موضوعاً

للاستقذار والنجاسة ، وبهذا يكون الاستهلاك مطهراً ، لأن قابلية الجسم للاستقذار عرفاً يتوقف على حد أدنى من الحجم ، وبهذا لا يحكم بالنجاسة على الأجزاء العقلية غير المحسوسة المتبقاة في موضع النجاسة ، لأن صغرها يأبى عن استقذارها عرفاً . وهذا الوجه يطابق الوجدان العرفي ، ولا يتوقف على دعوى كون المضاف الملقى مستهلكاً ذاتاً ، كما انه يتم في تمام فروض المسألة ، فيكون مدركاً للحكم بمطهريه الاستهلاك لو ألقى مقدار ملعقة من المضاف المنتجس في الف رطل عراقي من الماء المطلق ، لو بني على أن الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المنتجس ، كما أنه يكون مدركاً للحكم بمطهريه الاستهلاك لو ألقى الجامد في جامد آخر كثير .

وإن شئت قلت : إن المضاف الملقى بعد أن ينتشر وتصغر أجزائه وتدق يكون للعرف نظرتان اليه : فهو حين ينظر الى كل جزء من تلك الأجزاء بمفرده يراه مستهلكاً وفانياً ، وحين ينظر إلى المضاف الملقى المنتشر بنظرة جمعية يراه موجوداً . ولكن اعترافه بوجوده بالنظرة الجمعية لا يوجب أن يحكم عليه بالنجاسة ، لأن الأجزاء واصلة إلى درجة من الصغر بحيث لا تقبل الاستقذار عرفاً .

« الوجه الثاني » - لتقريب مطهريه الاستهلاك : ان المضاف المنتجس بعد فرضه استهلاك صفته - بمعنى زوال الاضافة عنه كما بينا في مناقشة الوجه الأول - يصبح ماءً مطلقاً منتجساً ، والماء المطلق المنتجس يطهر بالاتصال بالمتعصم ، فيحكم بطهارته في المقام ، لاتصاله بالكر أو الجاري .  
وهذا الوجه يختلف عن الوجه السابق ملاكاً ونتيجة :

أما من ناحية الملاك ، فلأن الوجه السابق لم يكن بحاجة الى ضم دليل مطهريه الاتصال بالمتعصم للماء المطلق المنتجس كصحيح ابن بزيع مثلاً - لو قبل بدلالته على ذلك - بخلاف هذا الوجه الذي يرجع في الحقيقة إلى

جعل المقام صغرى لدليل مطهريّة الاتصال بالمعتصم للماء المطلق المنتجس ، لأن المضاف بعد تحوله إلى الاطلاق بسبب الاستهلاك يصبح من صغريات ذلك الدليل ، فالمطهر ليس هو الاستهلاك بل الاتصال بالمعتصم ، والاستهلاك يحقق الصغرى لهذا المطهر ، لأنه يحول المضاف إلى ماء مطلق .

وأما من ناحية النتيجة ، فقد عرفت أن مطهريّة الاستهلاك بالوجه الأول لا تختص باستهلاك المائع في الكر والجاري ، وأما مطهريّة الاستهلاك بهذا الوجه فيختص بذلك ولا يشمل مثل استهلاك الجامد في الجامد أو المائع في ماء غير معتصم ، حتى على القول بعدم انفعال الماء بملاقاة المنتجس مطلقاً ، لأن دليل مطهريّة الاتصال إنما ورد في اتصال الماء المطلق المنتجس بالماء المطلق المعتصم خاصة .

« الوجه الثالث » - هو استفادة ذلك من الأخبار الدالة على نفي البأس عن الكر إذا وقع فيه البول مثلاً (١) . وبيان ذلك باحد تقرّيبين : أحدهما : ان البول إذا وقع في الكر فالأجزاء المحيطة بهذا البول تتغير لاحتمال فتصير من المضاف المنتجس ، والمفروض أن تلك الأخبار دلت على طهارتها ونفي البأس عن تمام ما في الكر . وهذا الوجه يتوقف على إحراز كون الغالب في الأجزاء المجاورة للبول أن تصبح مضافة ، وأما إذا لم يحرز ذلك وقيل إن المتيقن حصول التغير فيها لا الاضافة ، فلا يتم هذا التقريب .

والتقريب الآخر : هو التمسك بالأولوية ، بأن يقال : إن ظاهر نفي البأس في تلك الأخبار هو نفي البأس عن المتحصل بعد الملاقاة لاعما كان

(١) من قبيل رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : « وسئل عن الماء تبول فيه

الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء . »

وسائل الشيعة ، كتاب الطهارة باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث - ١ - .



ماء قبل الملاقاة فقط ، وجينئذ يدل باطلاقه على طهارة نفس البول بالاستهلاك لأن البول جزء من المتحصل بعد الملاقاة ، فاطلاق نفي البأس يشمله ، وإذا طهر عين النجس بالاستهلاك فيطهر المضاف المتنجس بالأولوية العرفية وهذا الوجه يختص أيضاً بالاستهلاك في المعتصم ، لأن مورد الروايات طهارة عين النجس بالاستهلاك في المعتصم ، فهي إنما تدل بالأولوية على طهارة المتنجس بالاستهلاك في المعتصم ولا تشمل الاستهلاك في غيره .

ثم إن ظاهر العبارة المنقولة عن الشيخ - قدس سره - في باب تطهير المضاف المتنجس ، أنه يشترط في ذلك أن لا يتغير الماء المطلق الذي يراد تطهير المضاف به من ناحية أوصاف المضاف المتنجس ، فان تغير بأوصافه لا يحكم بالطهارة .

وقد بنى السيد - قدس سره - في المستمسك (١) والسيد الاستاذ - دام ظله - (٢) هذا الكلام على مسألة في بحث التغير ، وهي : ان تغير الماء المعتصم بأوصاف المتنجس هل يوجب نجاسة الماء أولاً ؟ فان بنى على أنه يوجب النجاسة فهذا الشرط صحيح ، والا فلا موجب له .

والتحقيق أنه لا بد لدى دراسة هذا الشرط من الرجوع إلى مدرك مطهريّة الاستهلاك ، فقد تقدم أن مطهريّة الاستهلاك يمكن أن يستدل عليها بأحد وجوه ثلاثة ، فعلى بعض تلك الوجوه يتعين هذا الشرط الذي ذكره الشيخ ، حتى لو لم نقل بأن التغير بأوصاف المتنجس منجس . وذلك لاجل قصور دليل المطهريّة عن الشمول ، لفرض فقدان ذلك الشرط . وعلى بعض تلك الوجوه لا قصور في دليل المطهريّة في نفسه عن الشمول لفرض فقدان ذلك لشرط ، فتكون المسألة رهناً بما يختار في تغير المعتصم بأوصاف

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الاول ص ٩٧ الطبعة الثانية .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ٥٧ .

المتنجس . وعلى بعض تلك الوجوه يمكن أن يدعى قصور دليل المطهريه في نفسه عن الشمول لفرض فقدان ذلك الشرط ، كما يمكن أن يدعى الشمول فيه ، بمعنى احتياج لإثبات القصور أو الشمول إلى بحث واستظهار . وتوضيح الكلام في ذلك : إن الدليل على مطهريه الاستهلاك إن كان منحصراً بالوجه الثالث - من الوجوه الثلاثة السابقة - فيتعين المصير إلى ذلك الشرط لقصور الدليل عن الشمول لفرض فقدانه .

وبيانه : إن الوجه الثالث هو التمسك بالاختبار الواردة في بول يقع في كره والنافية للباس عنه ، فإن هذه الروايات لها مدلول مطابقي ، وهو طهارة نفس البول بالاستهلاك في الكره ، ومدلول التزامي ، وهو طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك في الكره ولا إشكال في أن المدلول المطابقي مختص بصورة ما إذا لم يتغير الماء بأوصاف البول المستهلك لان الماء لو تغير بأوصافه يتنجس بلا اشكال ولو استهلك البول فيه ، لان كل ماء معتصم يتنجس بالتغير بأوصاف عين النجاسة ، وإذا ثبت أن المدلول المطابقي مختص بخصوص هذه الصورة فالمدلول الالتزامي إنما يثبت بقانون الاولوية طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك أيضاً ، مع حفظ صورة عدم تغير الماء المطلق بأوصاف المستهلك إذ في غير هذه الصورة لاجزم لنا بالاولوية ، فلو قارنا بين صورة استهلاك البول في الماء مع عدم تغير الماء بأوصافه وصورة استهلاك المضاف المتنجس في الماء مع تغير الماء بأوصاف المضاف المتنجس ، فلا قطع لنا بأولوية الصورة الثانية بالطهارة من الصورة الاولى ولا بالمساواة بين الصورتين . وإنما يحصل القطع بالاولوية فيما إذا تحفظنا على تمام القيود المأخوذة في المدلول المطابقي التي منها : أن لا يكتسب الماء صفات ما يستهلك فيه في جانب المدلول الالتزامي ، وقارنا بين حالة

بول يستهلك في ماء دون أن يكتسب صفته وحالة مضاف متنجس يستهلك في ماء دون أن يكتسب صفته . وهكذا يتضح أنه مع فرض تغير الماء بوصف المضاف المتنجس لا إطلاق في دليل المطهريه يقتضي طهارة الماء المضاف في هذا الفرض . هذا إذا كان دليل المطهريه منحصرأ بالوجه الثالث .

وأما إذا قبلنا الوجه الثاني وقلنا : إن المضاف المتنجس يتحول بالاستهلاك إلى ماء مطلق متنجس ، فيطهر بالاتصال بالمعتم ، كما هو الحال في كل ماء مطلق متنجس . فلا قصور في دليل مطهريه الاستهلاك حينئذ عن الشمول لفرض تغير الماء المعتم بأوصاف المضاف المتنجس المستهلك فيه ، وذلك انا إذا بنينا في مسائل التغير على أن تغير الماء المعتم بأوصاف المتنجس لا ينجسه فلا يبقى أي قصور في التمسك باطلاق دليل مطهريه الاستهلاك للحكم بطهارة المضاف المتنجس المستهلك حتى مع فرض تغير الماء المعتم بأوصافه ، لأن المضاف المتنجس قد خرج بالاستهلاك عن الاضافة الى الاطلاق عرفاً بحسب الفرض ، غاية الأمر انه أوجب صيرورة الماء المستهلك فيه ماءً متغيراً ، إلا أن هذا التغير لم يخرج الماء المستهلك فيه عن الاعتصام ، لأنه تغير بأوصاف المتنجس لا بأوصاف النجاسة ، فعلى الوجه الثاني ينحصر مدرك الشرط الذي ذكره الشيخ في البناء في مسائل التغير على أن التغير بأوصاف المتنجس يوجب تنجس المعتم ايضاً .

وأما إذا كان المدرك لمطهريه الاستهلاك الوجه الأول : إما بتقريبه المشهور وهو ان المضاف منعدم في النظر العرفي ، وإما بتقريبه الذي أوضحناه وهو أن اجزاء المضاف تصبح بدرجة من الضآلة تجعل النظر العرفي - رغم اعترافه بوجودها - يلحقها بالمعدوم من ناحية عدم الاستقدار ، فقد يشك بناءً على هذا الوجه في شموله لفرض تغير الماء المعتم بأوصاف المضاف المتنجس المستهلك فيه ، إذ قد يدعى - عل أساس التقريب الأول - أن

ظهور وصف المضاف المتنجس في الماء يكون بنفسه منبهاً للعرف وما نعلمه له عن إعمال المسامحة في رؤيته فانياً ومنعدماً . وقد يدعى على أساس التقريب الثاني أن انفعال الشيء بملاقاة النجس وتأثره به وإن كان يتوقف على حد أدنى من الحجم لذلك الشيء فلا يتعقل العرف تأثر ما هو أصغر من ذلك حجماً كما لا يتعقل تأثر الجامد اليابس بالملاقاة بسبب عدم الرطوبة ولكن إذا توفر الحجم المطلوب وانفعل الشيء ببقاء النجاسة ليس رهنماً ببقاء ذلك الحجم ، كما أن الرطوبة إذا توفرت لدى الملاقاة فلا يكون بقاء الانفعال رهنماً ببقائها ، وإنما بقاء القذارة في القدر عرفاً رهن بأن يكون لوجوده مظهر متمثل إما في حجم معتد به أو في الصفات التي هي مرتبة معتد بها من وجوده عرفاً .

ثم ينبغي أن يعلم أن استهلاك المضاف المتنجس في الماء المعتصم هو إحدى حالات اتصال المضاف المتنجس بالمعتصم ، فإن اتصال أحدهما بالآخر له حالات :

الأولى - أن يستهلك المضاف المتنجس في المعتصم ، وهي الحالة التي درسناها .

الثانية - أن تستهلك الخصوصية التي بها صار المضاف المتنجس مضافاً دون أن يستهلك هو ، كما إذا كان مضافاً بمقدار من الأجزاء الترابية فألقى على خمسة أضعافه من الماء المطلق ، فإن تلك الكمية من التراب سوف تتوزع في مجموع الماء ، وبذلك تضمحل عرفاً ويخرج الماء الذي كان مضافاً بسببها عن الإضافة إلى الإطلاق نتيجة لاضمحلالها . فالاستهلاك هنا للخصوصية لالذات المضاف ، لأن نسبة الواحد إلى الخمسة لا توجب ضالة أجزائه إلى درجة الاستهلاك .

وفي هذه الحالة لا ينطبق الوجه الأول ، وهو انعدام المضاف ،

لوضوح أن المستهلك خصوصيته التي بها صار مضافاً لأنفسه ، ولا ينطبق الوجه الثالث ، لأن الأولوية غير موجودة مع فرض عدم الاستهلاك .  
وأما الوجه الثاني فقد يقال بانطباقه لأن المضاف المتنجس بعد استهلاك الخصوصية التي بها صار مضافاً يصبح مطلقاً متنجساً فيظهر بالاتصال بالمعتم .  
وهذا صحيح إذا أمكن افتراض أن الماء الذي ألقى فيه لم يتجزأ ولم ينفصل بهضه عن بعض ما ألقى فيه على نحو ينقص عن الكربة .

الحالة الثالثة - أن يلقي الماء المضاف في الماء المعتمس بنحو لا يستهلك أحدهما في الآخر ، ولكن يؤدي إلى خروج الماء المطلق عن كونه مطلقاً إلى كونه مضافاً . وهذا يتصور بأحد وجهين :

أحدهما : أن يفترض للماء المضاف من الناحية الكيفية خواص وصفات شديدة التأثير ، بحيث يخرج الماء المطلق عن الاطلاق بالتأثير الكيفي لا الكمي أي التأثير بالخاصية لا بالكمية . وفي مثل ذلك لا ينبغي الاشكال في الحكم بنجاسة الجميع وعدم انطباق شيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

والآخر : أن يفترض تساوي الماء المضاف والماء المطلق أو تقاربها في الخواص والكمية معاً ، فحينما يلقي أحدهما في الآخر تدق وتصغر أجزاء كل من المضاف والمطلق بنسبة واحدة ، فلا جزء المطلق يتغلب على جزء المضاف ولا العكس ، بل إن جزء كل من المضاف . ولنفرضه ماء الرمان مثلاً ، والمطلق يبلغ بالتفرق والتشابك الحاصل بين المطلق والمضاف إلى درجة من الصغر والفضالة بحيث لا يتوجه العرف إليه توجهاً استقلالياً ، لأن هناك حداً أدنى من الحجم للشيء الذي يتوجه إليه العرف توجهاً استقلالياً ، وهذا يعني أن أدنى ما يتوجه إليه العرف من أجزاء هذا المائع هو مركب من جزء من المضاف وجزء من المطلق . وأما الجزء المتمحض في كونه جزءاً للمطلق أو في كونه جزءاً للمضاف فلا يتوجه إليه العرف

توجهاً استقلالياً لصغره . ويؤدي ذلك إلى صيرورة المائع بمجموعه ماءً مضافاً ، لأن العرف - بما هو عرف - كيفما نظر إلى أجزاء هذا المائع لا يرى ماءً متمحضاً في المائة ، بل يرى ماءً وشيئاً آخر . وهو معنى خروج الماء عن التمحض في المائة ، أي عن الاطلاق . وفي مثل ذلك يحكم بنجاسة الجميع لعدم تطرق شيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة في الاستهلاك . الحالة الرابعة - أن يلتقي الماء المضاف على الماء المطلق بنحو يبقى المضاف مضافاً والمطلق مطلقاً ، ويصدق العرف بأن لكل منهما وجوداً صالحاً لأن يقع موضوعاً مستقلاً للحكم بالطهارة أو النجاسة .

وهذه الحالة تحصل : إما في فرض تكون الملاقاة فيه بين المضاف المتنجس والماء بمجرد اتصال أحدهما بالآخر دون امتزاج ، وإما في فرض حصول الامتزاج ولكن بدرجة من الامتزاج الناقص الذي يتيح للعرف أن يميز نقاط تجمع الماء المطلق .

ففي الفرض الثاني يحكم بنجاسة الجميع ، إذا فرض أن الامتزاج أدى إلى تقطع أو صال الكر ، بحيث لم يعد هناك خط اتصال بين نقاط التجمع للماء المطلق ، إذ يصبح الماء المطلق الكر عبارة عن عدة مياه مطلقة قليلة ، فتتفعل بالملاقاة بناءً على انفعال الماء القليل ، ويبقى المضاف على انفعاله ، فيحكم بنجاسة الجميع .

وأما في الفرض الأول فكل من المضاف والمطلق يبقى على حكمه : أما المضاف فيبقى نجساً ، لأن الوجوه الثلاثة لمطهرة الاستهلاك كلها لاتأتي ، وأما المطلق فيبقى طاهراً ، لأنه لا يزال ماءً مطلقاً كراً ، فلا يتفعل بالملاقاة والأحكام التي بينها للحالات الأربع مبنية على عدم قيام دليل على مطهارة الماء المطلق للماء المضاف المتنجس بالاتصال ، وأما إذا بني على قيام دليل على أن الماء المطلق يطهر المضاف المتنجس بالاتصال كما يطهر

المطلق المنتجس بالاتصال - على ما ذهب إليه العلامة قدس سره - فلا بد من الحكم بطهارة المضاف في الحالة الرابعة ، بل وفي الحالة الثالثة ايضاً : لأن الماء المطلق لا يصبح في الحالة الثالثة مضافاً بمجرد الاتصال بالمضاف المنتجس ، فيمكن أن نفرض وقوع الاتصال مع الماء المطلق بما هو مطلق ثم تحول المطلق إلى المضاف ، فيكون التحول إلى الاضافة بعد وقوع المطهر وزوال النجاسة .

ومن هنا يقع الكلام فعلاً في تلك الدعوى المنسوبة إلى العلامة ، وهي مطهريّة الماء المطلق للماء المضاف بالاتصال ، على حد مطهريته للمطلق المنتجس عند اتصاله بالمعتصم .

وما يستدل به على ذلك وجهان :

الوجه الأول : التمسك بمطابقات مطهريّة الماء .

الوجه الثاني : التمسك بما دل على حصول التطهير بالماء بمجرد الإصابة أو الرؤية ، من قبيل ما ورد من قوله مشيراً إلى ماء المطر « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » (١) أو مشيراً إلى غدِير من الماء « إن هذا لا يصيب شيئاً الا وطهره » (٢) . وسوف نشير إلى نكته امتياز هاتين الروايتين على المطلقات المستدل بها في الوجه الأول .

« أما الوجه الأول » - فان أريد بالمطلقات إطلاق ما دل على الأمر بالغسل من قبيل قوله في موثقة عمار « اغسل كل ما أصابه » (٣) ، بتقريب

(١) وهي رواية الكاهلي المروية في وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق حديث - ٥ .  
 (٢) وهو ما رواه العلامة في المختلف مرسل ، عن بعض علماء الشيعة . انه كان بالمدينة رجل يدخل الى ابي جعفر محمد بن علي عليه السلام وكان في طريقه ماء فيه العذرة والجيفة كان يأمر الفلام يحمل كوزاً من ماء يغسل رجله اذا أصابه ، فأبصره يوماً ابو جعفر عليه السلام فقال : إن هذا لا يصيب شيئاً الا طهره فلا تعد منه غسلاً . ص ٣ .

(٣) وسائل الشيعة باب : ٤ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ .

أن الأمر بالغسل إرشاد إلى مطهوية الماء ، فيدل بعمومه على عموم المطهوية فيرد عليه : ان الأمر بالغسل ليس له إطلاق لما لا يعقل فيه الغسل كالمائع المتنجس ، فلا معنى لإثبات مطهوية الماء له بلسان الأمر بغسله بعد فرض عدم صلاحيته للغسل ، فالأوامر بالغسل مختصة بغير المائعات .

وإن أريد بالمطلقات ما دل على طهوية الماء ، بتقريب : أن ما دل على طهوية الماء - وإن لم يتعرض بلسانه اللفظي لما يكون الماء مطهوراً له - إلا أن مقتضى حذف المتعلق هو انعقاد الإطلاق من هذه الناحية ، فيثبت كونه مطهوراً لكل ما يتنجس . فيرد عليه : أن بعض ما دل على طهوية الماء لا يعلم بأن المراد من الطهوية فيه المطهوية ليطمسك باطلاقه ، لاحتمال أن يكون المراد بالطهوية فيه الشدة في النقاء والطيب المساوقة للاعتصام ، وذلك كالحديث النبوي المعروف « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » (١) . فان الطهوية فيه يحتمل أن تكون بمعنى شدة النقاء المساوقة للاعتصام ، ويكون قوله « لا ينجسه شيء » بمثابة التفسير للطهوية وتكرار معناها ، ولهذا لم يعطف بالواو .

وبعض ما دل على طهوية الماء لم يكن في مقام بيان طهوية الماء ابتداءً ليطمسك باطلاقه من هذه الناحية ، كما في قوله « إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً » (٢) ، فان هذه الرواية مسوقة لبيان طهوية التراب وتشبيهه في الطهوية بطهوية الماء المفروغ عنها في نفسها والمرتكزة ارتكازاً نوعياً .

فلو لم نقل بأن هذا التشبيه بنفسه يكون قرينة على أن المراد بطهوية الماء المطهوية من الحدث خاصة ، لأن هذا هو الشأن البارز للتراب في مقام

(١) وسائل الشريعة باب : ١ من أبواب الماء المطلق حديث - ٩ - .

(٢) وسائل الشريعة باب : ١ من أبواب الماء المطلق حديث - ١ - .



المطهريه ، فلا أقل من القول بعدم إمكان التمسك باطلاق الرواية لاثبات مطهريه الماء لكل شيء ، لأنها غير مسوقة لبيان ذلك ، بل هي متفرعة على المفروغية عنه ، وفي مقام تقريب طهوية التراب وتشبيها بطهوية الماء المفروغ عنها .

وبعض ما دل على طهوية الماء ورد باسان « إن الماء يطهر ولا يطهر » (١) والمستظهر من مثل هذا اللسان - بقرينة التقابل بين يطهر ولا يطهر - أنه في مقام بيان التقابل بين المطهريه بالكسر والمطهريه بالفتح ، فهو من قبيل قولنا « يرزق ولا يرزق » او « يعلم ولا يعلم » ، فان ما يستفاد من نظائر هذا اللسان أن هذا شأنه وذاك ليس شأنه ، وأما أن هذا الذي هو شأنه ما هي حدوده وسعته ؟ فليس في مقام البيان من هذه الناحية ليمسك باطلاقه .

وبعض ما دل على طهوية الماء يقترن بما يصلح أن يكون حاكماً على الإطلاق الناشيء من حذف المتعلق ، من قبيل قوله في رواية داود ابن فرقد « كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً » (٢) . فان كلمة « لكم » تصلح أن تكون بياناً لمتعلق الطهوية ، فكأنه قال . بناءً على هذا الاحتمال وجعل الماء طهوراً لكم . فيدل على مطهريه الماء للانسان في مقابل بني اسرائيل الذين كان الماء لا يطهرهم اذا أصابهم البول بول يقرضون لحومهم بالمقاريض ، ومع احتمال ذلك لم يجرز حذف المتعلق لينعقد للدليل ظهور في الاطلاق . وهكذا يظهر أن كثيراً مما يستدل به على إطلاق المطهريه في الماء غير

(١) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث - ٧٦٦ - .

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث ٤ .

خال من المناقشة في المقام ، ولو تم لدينا ما يسلم عن كل المناقشات السابقة فإفرد أيضاً على الاستدلال به :

أولاً - إن حذف المتعلق إنما يدل على الاطلاق لو لم توجد قرينة على تعيين هذا المتعلق ، إذ مع وجودها لا مجال لإجراء مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق . والقرينة في المقام موجودة ، وهي الارتكاز العرفي ، فان ارتكازية كون الماء مطهراً بالملاقاة والماسة لا بالمجاورة مثلاً أو غير ذلك من الأشياء ، تكون قرينة على أن المتعلق المحذوف هنا هو عنوان الملاقاة . ومعها يكون الدليل دالاً على مطهريه الماء لما يلاقيه ، والمضاف المنتجس المتصل بالمتعصم تختص ملاقاة المتعصم بالسطح المماس منه للمتعصم ، فلا موجب للحكم بطهارة سائر سطوحه غير الملاقية للمتعصم ، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

وثانياً - ان هناك بحثاً كلياً في كون حذف المتعلق ملاكاً للاطلاق فان هذا كلام مشهور لا أساس له ، وإنما ادعاه جماعة ، لأنهم يرون في كثير من موارد حذف المتعلق استظهار الاطلاق عرفاً ، فخيّل لهم أن منشأ ذلك هو كون حذف المتعلق ملاكاً للاطلاق ، مع أن منشأه في الحقيقة قرينية الارتكاز بمناسبات الحكم والموضوع على ما هو المحذوف .

وأما مع فرض غض النظر عن الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع : فتارة يفرض أن الكلمة المحذوفة معينة مفهوماً ، ولكن لا ندري أن المراد هل هو مطلقها أو مقيدها ، فيثبت الاطلاق في ذلك . من قبيل ما إذا قال « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه » ، وفرضنا العلم بأن الكلمة المحذوفة التي هي متعلق لا يحل كلمة « التصرف » ، فرجع الكلام - بعد فرض تثبيت المحذوف وإبراز المستتر - لا يحل التصرف في مال امرئ مسلم . فإذا تردد الأمر بين أن يكون المراد تحريم التصرف مطلقاً أو خصوص

التصرف المقيد بكونه متلفاً للسال تمسكتنا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، إذ لا فرق في التمسك بمقدمات الحكمة بين الكلمة المذكورة صريحاً والكلمة المحذوفة والموجودة تقديراً .

وأخرى يفرض أن الكلمة المحذوفة مرددة أساساً بين كلمتين ومفهومين كما لو فرض أن متعلق « لا يحل » في المثال السابق مردد بين « الأكل » بالمعنى المساوق للتملك وبين « التصرف » ، وهما مفهومان متباينان من الناحية المفهومية ، وبينهما عموم وخصوص مطلق . ففي مثل ذلك لا يمكن لمقدمات الحكمة أن تعين كون المراد للمتكلم أعم المفهومين ، ففرق كبير بين ما إذا تعين كون مفهوم ما مراداً للمتكلم ودار الأمرين أن يريد مطلقه أو مقيده ، وبين ما إذا لم يتعين كون مفهوم ما مراداً للمتكلم ودار الأمر بين أن يريد مفهوماً أعم أو مفهوماً أخص . ففي الأول الدال على أصل ارادة المفهوم مفروض ، والدال على إطلاقه هو نفس عدم نصب القرينة على التقييد ، لكون التقييد مؤونة زائدة عرفاً ، كما هو مقتضى مقدمات الحكمة . وأما في الثاني فلا يوجد ما يدل على إرادة ذات المفهوم الأعم في نفسه لكي تصل النوبة إلى اثبات إطلاقه . ومجرد كون أحد المفهومين أعم من الآخر لا يجعل إرادة المفهوم الآخر ذا مؤونة زائدة عرفاً ، بعد فرض كونها مفهومين متباينين في عالم المفهومية عرفاً ، بمعنى أن المفهوم الأعم غير محفوظ ضمن المفهوم الأخص على حـسب انخفاض ذات المطاق ضمن المقيد ، ليكون الأمر في المؤونة دائراً عرفاً بين الأقل والأكثر ، كما في موارد جريان مقدمات الحكمة .

وعلى هذا الأساس ففي موارد حذف المتعلق إذا تعينت الكلمة المحذوفة مفهوماً - بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية - وشك في إطلاقها وتقييدها أمكن إثبات الاطلاق بمقدمات الحكمة ، لأن الأمر في المؤونة دائر بين

الأقل والأكثر ، فثبوتها لحاظ ذات المطلق متيقنة ومؤونة لحاظ القيد الزائد لاقرينة عليها ، فتنفى بالاطلاق . وأما إذا لم تتعين الكلمة المحذوفة وترددت بين كلمتين لكل منهما مفهوم وأحد المفهومين أعم مطلقاً من المفهوم الآخر فلا يمكن تعيين المفهوم الأعم ونفي الأخص بمقدمات الحكمة ، لأن المفهوم الأعم حيث أنه ليس محفوظاً بذاته في ضمن المفهوم الأخص فلا يكون متيقناً ليؤخذ به وينفى الزائد عليه بالاطلاق ، وإنما هو مبين للمفهوم الأخص ولا معين لأحدهما . فيكون المقام من قبيل ما إذا كان المولى قد صرح بالمتعلق ونحن لم نسمع الكلمة وتردد أمرها بين كلمتين أحدهما أعم مفهوماً من الأخرى ، فكما لا إشكال هنا في عدم جواز التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات أن مراده هو المفهوم الأعم ، كذلك لو قدر المولى المتعلق تقديراً ونحن لم نعرف ماذا قدر وتردد بين مفهوم أعم ومفهوم أخص .

ومن أجل هذا البيان قلنا بالاجمال في قوله « لا يجل مال امرئ مسلم » بحيث لا يتمسك بإطلاقه لإثبات حرمة غير الأكل من أنحاء التصرفات ، لأن المحذوف مردد بين كلمتين ولا معين لأحدهما بحسب الارتكاز العرفي ، وهما « الأكل » و « التصرف » ، لا أن المحذوف معين في كلمة بالذات ، ويكون التردد في إطلاقها وتقييدها .

هذا كله فيما يتعلق بالاستدلال باطلاقات مطهريّة الماء ، أي الوجه الأول .

وأما الوجه الثاني فيمتاز على الوجه الأول : بأننا لو منعنا الاطلاق بملاك حذف المتعلق فيما يستدل باطلاقه على مطهريّة الماء لجميع الأشياء في الوجه الأول لما أمكن إسماء المنع إلى ما استدل به في الوجه الثاني ، لأن قوله « ان هذا لا يصيب شيئاً إلا وطهره » لا يشتمل على الاطلاق بملاك حذف المتعلق بل بملاك التصريح بالمتعلق ، ولكنه يشترك مع روايات طهوريّة الماء في الوجه الأول

في اعتراض واحد ، وهو : أن مناط المطهريّة فيها جميعاً هو رؤية الماء وإصابته وملاقاته ، غاية الأمر إن هذا العنوان مصرح به في روايات الوجه الثاني ومستفاد بقريظة الارتكاز من روايات طهورية الماء في الوجه الأول ، وحينئذ فلا بد من ملاحظة أن الماء المضاف هل يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل المطهريّة ، فيكون الملاقي لأي جزء منه ولأي سطح ملاقياً لمجموع ذلك الماء ، أو يعتبر أفراداً متعددة ، فإذا لاقى بسطح أو يجزء الماء المطلق اختص أثر الرؤية والاصابة بذلك السطح والجزء خاصة : فعلى الأول يمكن التمسك بدليل المطهريّة لاثبات أن المضاف المتنجس يطهر بالاتصال بالمتعصم ، وعلى الثاني لا يمكن التمسك بذلك لاثبات المطهريّة ، لأن المتعصم لا يلاقي إلا سطحاً معيناً ، فلا موجب لمطهرته لسائر السطوح والأجزاء .

وما يمكن أن يتوهم دليلاً على إثبات الأول وكون الماء المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل المطهريّة : انه لا إشكال في أن الماء المضاف يتفاعل بتمامه عند ملاقاته النجاسة لأي جزء منه ، وليس ذلك إلا لأن الماء المضاف يلحظ عرفاً فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال ، بحيث تنسب ملاقاته النجاسة إلى مجموع الماء المضاف ، وان كانت النجاسة بالدقة لم تلاق إلا جزءه . فكما يلحظ المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال على هذا النحو ، كذلك لا بد أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهريّة .

وإن شئت قلت : إن الماء المضاف - بما هو معروض للملاقات - إن كان يلحظ عرفاً بما هو فرد واحد فلا فرق في ذلك بين ملاقاته النجس وملاقاته المتعصم ، فكما ينسب كله بملاقاته جزئه للنجاسة لأنه ملحوظ بالنسبة إلى الملاقات بما هو فرد واحد ، كذلك يطهر كله بملاقاته جزئه للمتعصم ، وإن كان الماء المضاف بالنسبة إلى الملاقات يلحظ عرفاً بما هو أفراد متعددة

كالجوامد ، فكما يلزم من ذلك أن لا تكون ملاقة المعتصم له مطهرة كذلك يلزم أن لا تكون ملاقة النجس منجسة له بتمامه .  
ولكن هذا البيان غير تام ، وذلك :

أما أولاً : فلأن كون الماء المضاف ملحوظاً - بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال - لا يلزم منه أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهريه ، لأننا أوضحنا سابقاً أن معنى كونه فرداً واحداً بالمحاذ موضوع دليل تحكيم مناسبات الحكم والموضوع التي ترتبط بالحكم المجمعول في ذلك الدليل ، فقد تكون مناسبات الحكم والموضوع المركوزة التي ترتبط بالحكم المجمعول في دليل الانفعال مقتضية للملاحظة المضاف بما هو فرد واحد من موضوعه ، بخلاف مناسبات الحكم والموضوع المركوزة التي ترتبط بالحكم المجمعول في دليل المطهريه ، فالمعول على الارتكاز العرفي في كل من الدليلين .

وأما ثانياً : فلأنك عرفت فيما سبق أن سراية النجاسة إلى تمام الماء المضاف لم تكن بملاك ملاحظة الماء المضاف بتمامه بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ، ليقال اعمالوا نفس الملاحظة بالنسبة إلى دليل المطهريه ، بل كانت بملاحظة أن الجزء الصغير الملاقي للنجاسة من الماء المضاف يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال فينجس . وبملاقاة الجزء الثاني له تسري النجاسة إلى الجزء الثاني ، وهكذا إلى ان تشمل تمام أجزاء المضاف بنحو التسلسل الترتبي من دون تحلل زمان .

وهذا البيان لا يأتي في جانب دليل المطهريه ، بمعنى أننا لا يمكن أن نسرى المطهريه من الجزء الأول الى الثاني ، وهكذا بنفس الطريقة التي تصورنا بها سريان النجاسة من جزء إلى جزء ، لأننا لو ساوينا بين النظرة العرفية في باب التطهير والنظرة العرفية في باب الانفعال ، وقلنا : إن

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

الاتصال بالمتعصم بوجوب تطهير الجزء الصغير المتصل بالمتعصم من الماء المضاف كما كان الاتصال بالنجاسة موجباً لتنجيس ذلك الجزء ، غير أنه لا موجب بعد ذلك لفرض سريان المطهرة والطهارة من الجزء الأول إلى الجزء الثاني، لأن المطهر هو الاتصال بالماء المتعصم والملافة له ، والجزء الثاني من المضاف متصل بالجزء الأول المضاف وملاق له وليس ملاقياً لنفس الماء المتعصم ، ومجرد طهارة الجزء الأول من المضاف لا يكفي لجعله مطهراً لما يلاقيه . وهذا بخلاف باب الانفعال ، فان انفعال الجزء الأول من المضاف بملافة النجاسة يكفي لصيرورة هذا الجزء منجساً للجزء الثاني من المضاف المتصل به ، وهكذا حتى تسري النجاسة إلى تمام المانع .

(١) عرفنا فيما سبق أن المضاف المتنجس يطهر بالاستهلاك في الماء المتعصم ، وان الماء المتعصم يتنجس إذا أُلقي عليه المضاف فتحول بسبب ذلك إلى الاضافة ، وهذا يعني وجود حالتين مترقتين عند إلقاء المضاف المتنجس في المتعصم : استهلاك المضاف ، وإضافة المتعصم . وقد تقدم الكلام عن حكم كل من الحالتين إذا كانت هي الموجودة دون الأخرى ، وفي هذه المسألة تعرض الماتن - قدس سره - لحكم وجود الحالتين معاً ، وهذا يتصور بثلاث صور : إذ تارة تفرض الاضافة ثم الاستهلاك ، وأخرى الاستهلاك ثم الاضافة ، وثالثة يفرض الاضافة والاستهلاك في وقت واحد .

والكلام في تحقيق حال هذه الصور الثلاث يقع في مقامين : احدهما في البحث عن معقوليصة الفرض في كل واحدة من هذه الصور في نفسه ،

والآخر في البحث عن حكمه الشرعي من حيث الطهارة والنجاسة بعد البناء على معقولية الفرض .

( أما المقام الأول ) فتفصيل الكلام فيه : انا تارة نفترض انحصار العامل المؤثر في جعل المعتصم مضافاً أو جعل المضاف مستهلكاً في الجانب الكمي ، بمعنى أن إضافة المعتصم نشأت من اندكاه الكمي في جنب المضاف ، واستهلاك المضاف نشأ من اندكاه الكمي في جنب المعتصم ، دون أن ندخل في الفرض أي تأثير آخر غير مستند إلى الكمية . وأخرى نتصور إلى جانب العامل الكمي عاملاً كيفياً له تأثير في إضافة المعتصم .

فعلى فرض حصر التأثير بالعامل الكمي والاندكاه الكمي لأحدها في الآخر ، فالصور الثلاث كلها غير معقولة ، لأن فرض استهلاك المضاف في المعتصم على هذا هو فرض اندكاه في جنب المعتصم لكونه أقل منه بكثير ، ومعه لا يعقل أن نفرض في نفس الوقت ولا في وقت سابق ولا في وقت لاحق صيرورة المعتصم مضافاً ، لأن هذا يناقض فرض اندكاه المضاف في جنب المعتصم .

وإن شئت قلت : إننا بعد قصر النظر على الجانب الكمي نواجه ثلاثة

احتمالات عند إلقاء الحليب المتنجس في المعتصم :

الأول - أن يكون الحليب أقل بكثير ، فيندك ويستهلك في المعتصم .

الثاني - أن يكون المعتصم أقل بكثير ، فيندك ويستهلك في الحليب .

الثالث - أن لا يكون كل منهما أقل من الآخر بكثير ، فيكون المائع

مركباً منهما ويخرج بذلك عن الاطلاق إلى الاضافة وإن لم يصدق عليه عنوان الحليب بالخصوص .

وهذه التقريرات الثلاثة متنافية ومتقابلة ، وفرض استهلاك المضاف في

المعتصم هو فرض التقدير الأول ، وفرض صيرورة المعتصم مضافاً هو فرض



أحد التقديرين الأخيرين . وهذا يعني أن فرض الاستهلاك والاضافة معاً هو فرض اجتماع التقدير الأول مع أحد التقديرين الأخيرين ، وهو محال . ولا يفرق في استحالة هذا الفرض بين افتراض الاستهلاك والاضافة في زمان واحد أو في زمانين ، لأننا متى فرضنا اندك المضاف من الناحية الكمية في جنب الماء المعتصم ، فلا يمكن أن نفرض عدم اندكاه في نفس الوقت ولا في وقت لاحق ، ما لم نفترض إلقاء كمية جديدة من المضاف في المعتصم ، كما اننا متى فرضنا أن المضاف حين إلقائه في المعتصم لم يندك وبقي له وجود ، لعجز الكمية المفروضة للماء المعتصم عن التسبب الى استهلاكه ، فلا يمكن أن نفترض أيضاً استهلاك المضاف واندكاه من الناحية الكمية في جنب الماء ، لاني نفس الوقت ولا في وقت لاحق ما لم نفرض ازدياداً طارئاً في كمية الماء المعتصم .

وأما على فرض عدم انحصار التأثير بالعامل الكمي وفتح المجال لافتراض عوامل كيفية وخصوصيات تؤثر في جعل الماء المعتصم مضافاً بدون اندكاه كمي ، فلا اشكال في إمكان الصورتين الأوليين معاً وعدم استحالتها عقلاً ، وهما : صورة حصول الاستهلاك ثم الاضافة ، وصورة حصول الاضافة ثم الاستهلاك . وذلك لا يمكن أن نفرض أن مسحوقاً معيناً يبرز وينتشر في حالة كون الماء حاراً مثلاً ويستتر ويختفي في حالة كونه بارداً ، فاذا ألقى هذا المسحوق في ماء معتصم بارد استهلك فيه ، فاذا سلطت الحرارة بعد ذلك على الماء المعتصم برز المسحوق وأصبح الماء المعتصم مضافاً ، لأن الحرارة تجعل في ذلك المسحوق خواصاً تقتضي اضافة المعتصم . كما يمكن عقلاً أن نفترض العكس ، بأن يلقي هذا المسحوق في ماء معتصم حار فيبرز ويصبح الماء مضافاً ، ثم تسلب من الماء حرارته فيستتر المسحوق ويصبح مستهلكاً ، كما لو ألقى من أول الأمر في ماء بارد ، ويعود الماء الى اطلاقه .

وبما ذكرناه ظهر أن ما قد يقال (١) من امكان الصورة الأولى عقلاً واستحالة الصورة الثانية عقلاً ، لاستلزامها الخلف والتناقض ، لا يخلو من نظر . لأن المفروض إن كان هو الافتصار على العامل الكمي فقط بدون ادخال أي فرض زائد ، فكلتا الصورتين غير معقولة ، إذ كما لا يمكن للمضاف أن يستهلك ويندك بقاءً بعد فرض عدم اندكاه حدوداً ، كذلك لا يمكن للمضاف الذي يندك حدوداً في المعتصم أن يكتسب بعد ذلك حجماً أكبر ، فيخرج عن الاستهلاك ويصبح المجموع مضافاً . وإن لم تقتصر على العامل الكمي وفتحنا المجال لفرضيات التأثير بالخاصية ، فلا استحالة عقلية في كلتا الصورتين ، إذ كما لا محذور عقلي في أن نفرض مسحوقاً يخفى ويستهلك في البداية ثم يظهر ويطفو بسبب الحرارة أو غيرها حتى يصير المطلق مضافاً ، كذلك لا محذور في افتراض مسحوق يظهر ويطفو في البداية بسبب الحرارة أو غيرها حتى يصير المطلق مضافاً ، ثم يستتر ويتلاشى إلى أن يستهلك عندما يفقد الماء حرارته .

وأما الصورة الثالثة - وهي حصول الاستهلاك والاضافة في وقت واحد - فإن كان مراد السيد الماتن باستهلاك المضاف المتنجس استهلاكه في الماء المطلق ، فهذه الصورة غير معقولة ، سواء لوحظ العامل الكمي فقط أو لوحظت العوامل الكيفية أيضاً ، إذ كيف يفرض أن المضاف المتنجس يستهلك في المطلق بما هو مطلق ، مع أنه لا مطلق بحكم افتراض الاضافة في نفس الوقت . ففرضية استهلاك المضاف المتنجس في المطلق تعني أن هناك مطلقاً موجوداً بالفعل على صفة الاطلاق يستهلك فيه المضاف وفرضية حصول الاضافة في نفس الوقت تعني أنه لا مطلق بالفعل ، وهذا تهافت .

وإن كان المراد من استهلاك المضاف المتنجس ، استهلاكه واندكائه ولو لم يكن المستهلك فيه مطلقاً بالفعل ، فهذه الصورة مستحيلة عقلاً إذا لوحظ العامل الكمي فقط وممكنة عقلاً إذا لوحظ العامل الكيفي . أما أنها مستحيلة عقلاً إذا لوحظ العامل الكمي فقط فلأن كمية المضاف الملقى وكمية المعتصم الملقى عليه إن لم تكن إحدهما أقل من الأخرى بكثير ، فلا استهلاك لأي منهما في الآخر ، بل يتحصل مائع مركب منها معاً ، وهذا المائع مضاف ولا يصدق عليه العنوان التفصيلي لكل واحد من المائعين المختلفين . وإن كانت كمية المضاف أقل بكثير فيتعين استهلاك المضاف واندكائه كميّاً ، ولا يتصور في هذه الحالة خروج المعتصم من الاطلاق الى الاضافة بعامل كمي . وإن كانت كمية المطلق أقل بكثير تعين استهلاك المطلق في المضاف وامتنع استهلاك المضاف . فعلى كل حال لا يتصور استهلاك المضاف واطافة المطلق في وقت واحد .

وأما إذا فتح المجال لفرضيات العامل الكيفي أيضاً ، فهذه الصورة معقولة . وذلك لامكان أن نفترض أن المضاف أقل بكثير من المطلق ، وبهذا يندك ويعتبر مستهلكاً عند إلقائه فيه ، بمعنى أن أجزاءه تتوزع وتندق وتتضائل الى الدرجة التي تخرج عن كونها صالحة عرفاً للحكم بالنجاسة والطهارة عليها بصورة استقلالية ، ولكن المضاف يملك رغم قلة من الناحية الكمية خاصية تؤثر عند نفوذها في الماء تأثيرات كيفية توجب خروج الماء عن الاطلاق . فإذا فرضنا أن الزمان الذي يتطلبه انتشار أجزاء المضاف في المطلق وتضاؤلها الى درجة الاستهلاك هو نفس الزمان الذي يتطلبه تأثير تلك الخاصية الثابتة للمضاف في إخراج الماء عن الاطلاق ، فسوف تقرر الاضافة والاستهلاك في وقت واحد ، غاية الأمر إن الاستهلاك مستند الى العامل الكمي والاطافة مستندة الى العامل الكيفي .

( وأما المقام الثاني ) وهو في تحقيق حكم الصور الثلاث بعد الفراغ عن معقوليتها في نفسها ، فحاصل الكلام في ذلك :  
 إن الصورة الأولى - وهي فرض حصول الاضافة أولاً ثم الاستهلاك - لا اشكال في أن الحكم فيها هو النجاسة ، لأن المفروض فيها أن المضاف حينما ألقى في المعتصم بقي محتفظاً بوجوده ولم يستهلك وأثر في صيرورة المعتصم مضافاً ، وبذلك يصبح المعتصم بسبب الاضافة قابلاً للانفعال بالملاقاة ، فينفلج بالملاقاة مع المضاف المتنجس المفروض انحفاظ وجوده ، وبهذا يحكم بنجاسة تمام المائع . وليس استهلاك المضاف المتنجس بعد ذلك من المطهرات ، لأن الشيء بعد أن تنجس لا يطهر بمجرد فناء ذلك الشيء الذي نجسه ، كما هو واضح .

وأما الصورة الثانية - وهي فرض حصول الاستهلاك أولاً ثم الاضافة - فقد يقال (١) إنه لا اشكال في هذه الصورة في الحكم بالطهارة ، لأن الماء المطلق كان معتصماً مادام المضاف موجوداً ، وحين صيرورته مضافاً كان قد استهلك وانعدم ، فلم تحصل ملاقاة مع المضاف المتنجس حال عدم الاعتصام . والتحقيق أنا إذاً بينا على مطهريه الاستهلاك على أساس انعدام المستهلك في النظر العرفي او كونه ماحقاً بالمعدوم عرفاً ، فقد تكون الاضافة الحاصلة بعد الاستهلاك معبرة عن عودة المستهلك من جديد إلى الوجود عرفاً ، وذلك لأن فرض الاضافة بعد الاستهلاك في هذه الصورة له نحوان :

الأول : ان يفرض استهلاك أجزاء المضاف المتنجس أولاً ثم بفاعلية الحرارة او أي عامل آخر تبرز هذه الأجزاء من جديد وتمتد ، بحيث يصبح لها وجود عرفي بسبب صيرورة الماء المعتصم مضافاً .

الثاني : أن يفرض أن أجزاء المضاف بعد استهلاكها عرفاً لا تعود إلى الوجود العرفي ، ولكن نظراً إلى أنها موجودة واقعاً - رغم تفرقتها وتشتتها - تكون بوجودها المنتشت المستهلك جزء العلة ؛ لظهور صفات وخصوصيات في الماء تجعله مضافاً ، والجزء الآخر للعة هو العامل الكيفي كالحرارة مثلاً .

والحاصل ، إن الحرارة التي يفترض طروها على الماء المعتصم بعد استهلاك المضاف فيه وسببيتها لاضافة الماء : تارة تكون سبباً لاعادة نفس المضاف المستهلك إلى الوجود العرفي ، وبذلك تصير الماء مضافاً ، وأخرى يظل المضاف على استهلاكه ولكن المجموع من المضاف المستهلك والحرارة علة لظهور صفات في الماء تخرجه عن الاطلاق .

ففي النحو الأول يكون المقام من صغريات إعادة المنتجس المستهلك إلى الوجود العرفي بعد الاستهلاك ، والمختار في ذلك هو أن المنتجس إذا طهر بالاستهلاك وتشتت أجزاؤه ثم أمكن تجميعها من جديد بحيث عاد إلى الوجود عرفاً يحكم عليه بالنجاسة ، لأن مطهريه الاستهلاك ليست إلا بمعنى تشتت أجزائه وتضاعفها بحيث لا تصلح موضوعاً مستقلاً للاستقذار عرفاً ، فإذا تجمعت الأجزاء من جديد ثبتت له النجاسة بنفس دليل نجاسته سابقاً ، لأنه نفس ما كان قبل الاستهلاك .

وقد تعرض السيد الماتن في بحث الاستهلاك إلى ذلك وحكم بالنجاسة وفرق بين عود الشيء النجس بعد استهلاكه وعوده بعد استحالته ، فحكم بالنجاسة في الأول دون الثاني . وعليه فبعد طرو الحرارة مثلاً يعود المضاف المنتجس إلى الوجود العرفي ، فيحكم عليه بالنجاسة . وحيث أن الماء المطلق أصبح مضافاً أيضاً فينفع بالملاقاة ويحكم بنجاسة الجميع .  
وأما في النحو الثاني فالمضاف المنتجس غير بارز بذاته لا حدوثاً ولا

بقاءاً ، وإنما يبرز بقاءً عند طرو الحرارة اثره وفعاليتها في اخراج الماء عن الاطلاق الى الاضافة .

فان قيل : بأن استهلاك المضاف عرفاً متقوم بأن لا يكون له اثر محسوس ايضاً كما لا يكون له أجزاء محسوسة ، بدعوى أن العرف مع رؤيته للأثر لا يعمل المساعدة في البناء على انعدام المضاف واستهلاكه . فهذا يعني أن المضاف المتنجس بقاءً لم يعد مستهلكاً في نظر العرف ، فيصير الحال هو الحال على النحو الأول ، ويتعين الحكم بالنجاسة .

وان قيل : بأن استهلاك الشيء عرفاً متقوم بأن لا يكون له أجزاء محسوسة ، ولا يضر بالاستهلاك وجود أثر محسوس له . لزم الحكم بالطهارة لأن المضاف النجس مستهلك حدوثاً وبقاءً ، وعليه فحين خروج المعتصم من الاطلاق الى الاضافة لا وجود عرفي للمضاف النجس لكي ينفعل بملاقاته . هذا كله إذا كانت مطهريه الاستهلاك للمضاف المتنجس تقوم على أساس انعدامه بالاستهلاك عرفاً او كونه ملحقاً بالمعدوم ، وأما إذا كانت تقوم على أساس ان استهلاك المضاف في المطاق يحول المضاف إلى مطلق فيطهر بالاتصال بالمعتصم ، فلا يضر بعد ذلك بطهارته عوده مضافاً كما هو واضح .

وأما الصورة الثالثة - وهي فرض حصول الاضافة والاستهلاك في وقت واحد بالطريقة التي تعقلنا بها هذه الصورة - فوجه الحكم بالطهارة فيها هو : أن الماء المعتصم ما دام معتصماً لا يضره ملاقاته المضاف المتنجس ، وفي حال خروجه عن الاطلاق والاعتصام لا وجود للمضاف للمتنجس لكي ينفعل بملاقاته .

وتحقيق الحال في ذلك : أننا لا بد أن نلاحظ مدرك مطهريه المضاف المتنجس بالاستهلاك ، فقد تقدم أن مدرك ذلك أحد الوجوه الثلاثة التي

شرحناها في المسألة السابقة .

فإن كان المدرك هو الوجه الثالث من تلك الوجوه - وهو الاستدلال  
بفحوى ما دل على طهاره البول بالاستهلاك في الكر - فهذا الوجه لا يأتي  
في المقام ، لأن المفروض في ذلك الدليل عدم كون البول موجباً لخروج  
الماء الكر عن الاطلاق ، فهو إما يبدل بالفحوى على طهارة المضاف  
المتنجس بالاستهلاك في حالة عدم كونه موجباً لخروج الماء المستهلك فيه  
عن الاطلاق ، إذ لا أولوية إلا بلحاظ هذه الحالة .

وإن كان المدرك الوجه الثاني من تلك الوجوه - وهو أن المضاف  
المتنجس ينقلب بالاستهلاك ماءً مطلقاً فيشمله ما دل على طهارة الماء المطلق  
المتنجس بالاتصال بالمتعصم - فن الواضح أن هذا الوجه لا يأتي في المقام  
ايضاً ، لأن المفروض أن المضاف لم يصبح مطلقاً بالاستهلاك ، بل إن  
المطلق أصبح مضافاً ، فلا ينطبق عليه ما دل على طهارة الماء المتنجس  
بالاتصال بالماء المطلق المتعصم .

وإن كان المدرك الوجه الأول من تلك الوجوه - وهو دعوى إن  
المضاف ينعدم بالاستهلاك والتشتت أو تصبح أجزاؤه بدرجة من الصغر  
لا تصلح موضوعاً مستقلاً للاستقدير عرفاً - فالحكم بالطهارة متوقف على  
صدق الاستهلاك بمجرد الاندكالك الكمي للمضاف وإن كان له أثر محسوس ،  
فعه يحكم بالطهارة فيما إذا اقترن الاندكالك الكمي للمضاف بتحول المطلق  
المتعصم من الاطلاق الى الاضافة ، لأن تحول المطلق الى الاضافة - وإن  
كان اثرًا للمضاف وهو اثر محسوس - ولكن المفروض أن ذلك لا يمنع  
عن صدق الاستهلاك ، والا لما أمكن تعقل الصورة الثالثة رأساً .

والحاصل ، ان حكم الصورة الثالثة على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة  
هو حكم ما إذا استهلك المضاف المتنجس في المتعصم وتغير المتعصم بأوصافه

( مسألة - ٨ ) إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتى يصفو ويصير للطين الى الأسفل ثم يتوضأ على الأحوط ، وفي ضيق للوقت يتيمم ، لصدق للوجدان مع السعة دون الضيق (١) .

دون ان يصبح مضافاً :

فن يقول هناك بأن بروز اثر المضاف المتنجس متمثلاً في تغير المعتصم لا يضر بصدق الاستهلاك ، يمكنه أن يقول في المقام أيضاً ان بروز أثر المضاف المتنجس متمثلاً في صيرورة المعتصم مضافاً لا يضر بصدق الاستهلاك ، مادام المضاف مندكاً من الناحية الكمية في كمية الماء الملقى فيه .

وأما إذا قيل بأن ظهور أثر محسوس للمضاف الملقى يمنع عن صدق الاستهلاك عليه عرفاً - وان كانت اجزائه مندكة من الناحية الكمية - فهذا يعني أن الاستهلاك والاضافة لم يجتمعا في وقت واحد ، كما هو المفروض في الصورة الثالثة .

(١) إذا فرض الضيق فلا إشكال في وجوب التيمم على جميع المباني ، وإذا فرض سعة الوقت : فقد ذكر السيد - قدم سره - في المستمسك (١) ان الحكم في ذلك مبني على الخلاف في التيمم ، من حيث أن موضوعه هل هو عدم وجدان الماء أو عدم القدرة على الوضوء ؟ فعلى الأول يصح التيمم في المقام ، وعلى الثاني لا يصح .

وتحقيق الحال في المقام يتوقف على بيان أمرين :

« الأول » - ان في باب التيمم خلافين : احدهما ما أفيد ، والآخر أن العدم المأخوذ موضوعاً للتيمم - سواء كان عدم وجدان الماء أو عدم القدرة على الوضوء - هل هو العدم في حال ارادة الامتثال والقيام للصلاة



أو العدم إلى آخر الوقت ؟

« الثاني » أنه يتصور هنا فروع ثلاثة :

١ - أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً وأنه لا يصفو إلا بمضي

الزمان .

٢ - أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً وأنه يمكن تصفيته بمثل الثوب ونحوه ، فيكون الموضوع مقدوراً فعلاً بالقدرة على مقدمته ، بخلافه في الفرع السابق ، لأن الموضوع في الفرع السابق يتوقف على مرور الزمان ، وهو خارج عن القدرة .

٣ - أن يفرض أن الماء ليس مضافاً وإنما فيه شيء من التراب ، بنحو لو أريد استعمال الماء لتارت الأجزاء الترابية واشتد اختلاطها بالماء وأصبح مضافاً ، ولا بد للتخلص من هذا الخذور من مرور زمان .  
إذا عرفت هذين الأمرين فنقول :

أما الفرع الأول من هذه الفروع الثلاثة فهو غير مترتب على الخلاف الأول ، وإنما هو مترتب على الخلاف الثاني . فان فرض كفاية العدم حال إرادة الامتثال صح التيمم لثبوت هذا العدم ، سواء أريد به عدم وجدان الماء أو عدم القدرة على الموضوع ، لصدق كلا العدمين ، بلحاظ زمان إرادة الامتثال فعلاً . وان فرض اشتراط العدم الى آخر الوقت لم يصح التيمم مطلقاً ، سواء كان العدم بمعنى عدم وجدان الماء أو بمعنى عدم القدرة على الموضوع ، لأن كلا العدمين غير ثابت بلحاظ تمام الوقت .

وأما الفرع الثاني ، فان اختصار في الخلاف الثاني المبني الثاني - أي اشتراط العدم إلى آخر الوقت - لم يصح التيمم مطلقاً ، سواء كان العدم بمعنى عدم الوجدان أو عدم القدرة ، لأن العدم إلى آخر الوقت غير ثابت بكلاً معنيته . وان اختير في الخلاف الثاني المبني الأول - أي اشتراط العدم

حين إرادة الامتثال - فالمسألة تبنى حينئذ على الخلاف الأول : فان فرض أن المراد بهذا العدم عدم الوجدان صح التيمم ، لأن عدم الوجدان حين إرادة الامتثال فعلا محقق ، وإن كان المراد بهذا العدم عدم القدرة على الوضوء لم يصح التيمم ، لأن الوضوء مقدور بالقدرة على مقدمته .

وأما الفرع الثالث ، فان اختيار في الخلاف الثاني المبني الثاني لم يصح التيمم مطلقا كما في الفرع السابق ، وان اختيار في الخلاف الثاني المبني الأول - وهو كفاية العدم حين إرادة الامتثال - فان أريد بالعدم عدم القدرة على الوضوء صح التيمم ، لأن القدرة على الوضوء منتفية فعلا بعد فرض عدم التمكن من التصفية ، وإن أريد بالعدم عدم وجدان الماء فلا يصح التيمم ، لأن عدم الوجدان غير محقق فعلا ، حيث أن المفروض أن الماء المخلوط ماء مطلق فعلا ، غاية الأمر أن التوضي به غير متيسر إلا بعد مرور زمان . إلا أن يقال : إن عدم الوجدان إنما يؤخذ موضوعاً للتيمم ، بمعنى عدم وجدان ماء يمكن التوضي به ، فالماء المطلق الذي لا يمكن التوضي به وجدانه كلا وجدان .

ولعل الظاهر من عبارة السيد الماتن هو الفرع الأول من هذه الفروع الثلاثة ، وقد احتاط فيه بوجود الصبر والانتظار حتى يصفو ولم يفت بالجوب على سبيل الجزم ، مع أنه أفتى في مسائل التيمم بعدم جواز المبادرة مع العلم بحصول الماء في آخر الوقت .

وإذا أريد توجيه هذا الاحتياط بنحو لا يناقض تلك الفتوى ، فيمكن توجيهه بأحد تقريرين :

الأول - أن يقال بأن مقتضى ظهور الآية - لو خيلنا نحن وهي - ان المناط في التيمم عدم الوجدان حال القيام إلى الصلاة ، فلا يضر بصحة التيمم تبدل عدم الوجدان إلى الوجدان في آخر الوقت ، من دون فرق بين

أن يكون تبدل عدم الوجدان بالوجدان ناشئاً من تحول غير الماء إلى ماء ، أو من تحول المكلف من مكان بعيد عن الماء إلى مكان قريب . غير أن الروايات دلت على عدم جواز البدار إلى التيمم مع وجود الماء في آخر الوقت ، ولكن مورد هذه الروايات هو تبدل عدم الوجدان بالوجدان بسبب تحول المكلف من مكان بعيد عن الماء إلى مكان قريب ، كما هو الحال في المسافر ونحوه الذي يفقد الماء في الصحراء ويجده بعد مسيرة ساعة أو ساعات ، ولا تشمل حالة تبدل عدم الوجدان بالوجدان بسبب تحول غير الماء إلى ماء ، فنبقى في هذه الحالة على ظهور الآية المقتضى لجواز البدار .

وحيث أن دعوى عدم شمول الروايات لهذه الحالة - ولو بتوسط ارتكازية عدم الفرق بين الحالتين - ليست واضحة ، فيمكن المورد مورد الاحتياط . ولكن من البعيد أن يكون نظر الماتن إلى توهم هذا الوجه .

الثاني - أن يكون النظر في الحكم بالصبر والانتظار احتياطاً إلى إبداء احتمال عدم الوجوب ، لا بمعنى احتمال عدم وجوب الوضوء عليه مع فرض ابقاء المائع على حاله والاكتفاء بالتيمم فعلاً قبل تحوله إلى الاطلاق ، لكي يكون ذلك منافياً للفتوى بعدم جواز البدار في مسائل التيمم ، بل بمعنى احتمال جواز إراقة الماء المضاف فعلاً والاكتفاء بالتيمم ، لأن قول الماتن - قدس سره - « يجب عليه أن يصبر حتى يصفو » يستبطن أمرين بحسب الحقيقة : أحدهما وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقة ، والآخر أنه مع فرض بقاءه لا بد له أن يتوضأ به بعد صيرورته مطلقاً ولا يمكنه المبادرة إلى التيمم قبل ذلك . فلعل الاحتياط وعدم الجزم كان بلحاظ الأمر الأول ، وهو وجوب ابقاء الماء وعدم جواز إراقة ، وهو أمر يناسب حتى مع البناء جزماً على أن موضوع مشروعية التيمم بعدم في تمام الوقت لا العدم حين ارادة الامتثال . إذ قد يدعى أن إراقة هذا الماء المضاف في أثناء الوقت ليس

كاراقة الماء المطلق في الوقت مع فرض انحصار الماء به ، فان الثاني لا يجوز ،  
 لأنه تفويت للوضوء الواجب بعد تحقق شرط وجوبه وهو وجدان الماء ،  
 وأما الأول فقد يقال : إن إراقة الماء المضاف في مفروض المسألة توجب  
 عدم تحقق شرط وجوب الوضوء وهو الوجدان ، لأنه تعجيز عن الوضوء  
 بعد فعلية وجوبه بفعالية شرطه ، فيكون جائزاً .

## الماء المتغير

( انفعال الماء المعتصم بالتغير . شمول الحكم اسائر أقسام  
المعتصم . أنحاء التغير . التغير التقديري . فروع وتطبيقات .  
كيف يطهر الماء المتغير ) .



( مسألة - ٩ ) الماء المطلق - بأقسامه حتى الجاري منه -  
ينجس إذا تغير بالنجاسة (١) .

(١) الحكم بانفعال الماء المطلق عند تغيره بالنجاسة من الواضحات  
فقهاً ومشرعياً ، ومتسالم عليه بين الفقهاء في الجملة . وقد دلت عليه روايات  
كثيرة صنفها السيد الأستاذ إلى ثلاث طوائف : طائفة واردة في طبيعي  
الماء ، وطائفة واردة في الماء الراكد ، وطائفة واردة في ماء البئر (١) .  
( أما الطائفة الأولى ) فقد مثل لها برواية حريز عن أبي عبدالله  
عليه السلام : كلما غاب الماء على ربح الجيفة فنوضاً من الماء واشرب ،  
فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضاً منه ولا تشرب (٢) .  
والتحقيق أن رواية حريز لا يخلو سندها من إشكال ، وذلك لأنها  
بطريق الشيخ ، وإن كانت صحيحة ، لأنها تصل بسند معتبر إلى حماد بن  
عيسى عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام ، ولكنها في طريق الكليني  
تصل إلى حماد بن عيسى عن حريز عن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام  
فإن احتملنا أن هناك روايتين بنفس المتن سمع حريز إحداهما من الإمام  
وسمع الأخرى من شخص عن الإمام وقد اقتصر الشيخ على نقل الأولى  
والكليني على نقل الثانية ، فلا بأس بالبناء على الرواية حينئذ ، لأنها تامة  
السند . وأما إذا حصل الاطمئنان بوحدة الرواية بلحاظ أن متن الرواية  
واحد والإمام المنقول عنه واحد والراوي والراوي عن الراوي واحد - وهو

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٦٦ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث - ١ .

حماد بن عيسى عن حريز - وعدم تعرض كل من الشيخ والكليني إلا الى رواية واحدة . فعلى هذا تسقط الرواية عن الحجية ، إذ لا يمكن حينئذ أن نحز أن حريزاً نقل الرواية استناداً الى السماع من الامام - كما هو ظاهر نقل الشيخ - إذ لعله نقلها بتوسط واسطة مجهولة كما هو مقتضى نقل الكليني الاكثر ضبطاً .

ويمكن استبدال رواية حريز بروايات أخرى ، من قبيل النبوي « خلق الله الماء ظهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » (١) . ورواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت ؟ قال : اذا كان الثمن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا تشرب (٢) .

ورواية سماعة الأخرى قال : سألته عن الرجل يمر بالميتة في الماء ؟ قال : يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة (٣) .

بناءً على عدم انصراف الماء الذي يمر به الرجل الى الغدير والتقيع ونحوه ، وعلى أن الملحوظ في صرفه عن الوضوء من الناحية التي فيها الميتة هو التغير لا مجرد الملاقاة ، إذ على الثاني لا فرق بين الناحيتين كما هو واضح .

ولكن غير الرواية الأخيرة لا يخلو أيضاً من اشكال سندي ، كما هو الحال في رواية حريز :

أما النبوي فمستنده ابن ادريس ، إذ ذكره ووصفه بأنه متفق على روايته . ومن المحتمل أن يكون مقصوده من الاتفاق على نقله الاتفاق بين

(١) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث - ٩ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٦ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب الماء المطلق حديث - ٥ .



الغريبيين ، بمعنى كونه منقولاً في طرق السنة وطرق الشيعة ، لا بمعنى كونه متفقاً على روايته من قبل تمام أصحاب الحديث من الخاصة ، لكي يرجع الى دعوى الاستفاضة والتواتر .

وعاية ما يمكن ان يقال في تصحيح سند النبوي رغم كونه مرسلًا من قبل ابن ادريس انه - قدس سره - نسب الحديث إلى النبي ابتداءً ، وهذا يعني إخباره بذلك وجزمه بصدوره من النبي صلى الله عليه وآله ، وهذا الجزم - وان كان في نفسه مردداً بين الجزم الحدسي الاجتهادي الذي لا يكون الإخبار المستند اليه حجة ، والجزم الحسي أو ما يقرب من الحس المستند إلى استفاضة نقل الرواية وتواترها الذي يكون الإخبار المستند اليه حجة ، غير أن مقتضى أصالة الحس تعين الثاني .

إن قيل : إن أصالة الحس إنما تجري فيما إذا كان الإخبار متعلقاً بواقعة معاصرة قابلة للحس بالنسبة الى المخبر ، لا في مثل المقام مما يفرض فيه صدور الحديث قبل مدة طويلة من الزمان .

قلنا : إن الحسية بالنسبة إلى وقائع متقدمة من هذا القبيل ليست بمعنى الاحساس المباشر بها ، بل بمعنى يشمل وضوحها واشتهار نقلها . فهو من قبيل إخبار الشيخ الطوسي بوثاقة عمار الساباطي مثلاً أو غيره من الرواة المتقدمين عليه بأجيال ، فإن هذا الإخبار حجة بعد إجراء أصالة الحس ، لا بمعنى افتراض ان الشيخ عاشر عمار الساباطي بنفسه ، بل بمعنى افتراض أنه استند إلى مقدمات يكون انتاجها للعدالة وكشفها عنها انتاجاً وكشفاً عرفياً لا كشفاً اجتهادياً نظرياً . فكما يبنى على حجية إخبار الشيخ الطوسي بوثاقة عمار ، كذلك يبنى على حجية إخبار ابن ادريس بصدور الكلام من المعصوم . ولا فرق بين الموردین ، لأن احتمال كون الخبر مستنداً إلى وضوح المطلب ومدارك عرفية عليه إن كان كافياً للبناء على

حجية الخبر ، فيكون كلا الخبرين حجة ، وإن لم يكف فكلاهما يسقط عن الحجية .

ولكن هذا البيان إنما يتم لو كان يوجد احتمال عقلائي معتد به لوجود اشتهاار للحديث الذي نقله ابن ادريس واستفاضة في نقله ، ولكن هذا الاحتمال في نفسه غير موجود ، اذ كيف يحتمل احتمالاً معتداً به الاشتهار والوضوح في حديث لم يصل إلينا مسنداً ولو بطريق ضعيف من طرق الخاصة . ومع هذا لا يمكن التعويل على نقل ابن ادريس - قدس سره - .  
وأما رواية سماعه الأولى ، فقد صرح الشيخ الطوسي في متن التهذيب والاستبصار (١) بطريقه اليها ، فقال : أخبرني الشيخ عن أحمد بن محمد ، عن ابيه ، عن الحسين بن الحسن بن ابان ، عن الحسين بن سعيد ، عن عثمان بن عيسى ، عن سماعه .

وهذا الطريق غير تام ، ولو فرض البناء على وثاقة الحسين بن الحسن ابن ابان ، وذلك لأن أحمد بن محمد الذي أخبر عنه الشيخ المفيد لم يثبت توثيقه ، ولو أن الشيخ - قدس سره - بدأ بالحسين بن سعيد مثلاً وحذف طريقه إليه لصحت الرواية ، لأن معنى ذلك أنه - قدس سره - قد أخذ الرواية من كتب الحسين بن سعيد ، فتشمله جميع الطرق التي ذكرها في المشيخة للروايات التي نقلها عن الحسين بن سعيد ، فإذا كان بعضها صحيحاً وخالياً من أحمد بن محمد كفي ذلك في تصحيح الرواية . وأما مع التصريح بطريق مخصوص إلى الحسين بن سعيد مشتمل على أحمد بن محمد ، فهل يمكن مع هذا تطبيق الطريق الصحيح على الرواية ، بدعوى أن ذكر الطريق المشتمل على أحمد بن محمد كان من باب المثال ، أو يقال : إن هذا متعذر ، إذ مع التصريح بالطريق المشتمل على أحمد بن محمد لا يعلم بأن الرواية

مأخوذة من كتب الحسين بن سعيد لتشملها طرق المشيخة؟. في ذلك كلام وبحث مفصل نتعرض له في موضع انسب فيما يأتي ان شاء الله تعالى .  
 ( وأما الطائفة الثانية ) الواردة في الماء الراكد ، فقد مثل لها السيد الأستاذ - دام ظله - (١) برواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه ، وان لم تغيره أبوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه (٢) .

وقد جعل محل الاستشاد فيها قوله « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ، وأما صدرها الذي دل على نجاسة أبوال الدواب فلعله محمول على النقية ، لأن العامة ذهبوا إلى نجاسة بول البغال والحمير ونحوهما .  
 والظاهر أن رواية أبي بصير لا تخلو من إشكال سنداً ودلالة :  
 أما الاشكال السندي فبلحاظ ورود يامين الضرير فيها الذي لم يثبت توثيقه عندنا ، وبلحاظ ورود احمد بن الحسن على الكلام المتقدم .  
 وأما الاشكال الدلالي فلأننا إذا حملنا الجملة الأولى المتعلقة بأبوال الدواب على النقية كما صنع السيد الأستاذ ، فقد يمكن الاستدلال بالجملة الثانية وهي قوله « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ، ولكن إذا حملنا النهي في الجملة الأولى على التنزه فليس الأمر كذلك .  
 وتوضيح ذلك : إن قوله في الجملة الأولى « لا تتوضأ منه » إما أن يفرض كونه إرشاداً إلى النجاسة باسان النهي عن الوضوء منه ، فتكون النجاسة مستفادة منه ابتداءً . وإما أن يفرض كونه إرشاداً إلى بطلان الوضوء وحيث يعلم بأنه لا منشأ للبطلان الا النجاسة فتثبت النجاسة بالدلالة

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٦٧ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٣ - .

الالتزامية لقوله « لا تتوضأ منه » .

وعلى كل حال ، فبعد فرض معلومية طهارة أبوال الدواب وطهارة الماء المتغير بها وجواز الوضوء منه ، لا بد من أحد تصرفين في مدلول هذه الجملة : فإما أن نبقى المدلول الاستعمالي على حاله في افادة النجاسة أو بطلان الوضوء ونرفع اليد عن أصالة الجذب يحمل هذه الجملة على التقية ، وإما أن نتصرف في المدلول الاستعمالي بحمل النجاسة وبطلان الوضوء على مرتبة تنزهية من النجاسة أو البطلان ، جمعاً بينه وبين ما دل على نفى المرتبة اللزومية من النجاسة والبطلان .

ويظهر الأثر العملي بين هذين الوجهين بلحاظ الجملة الثانية ، وهي قوله « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ، لأن المدلول الاستعمالي للجملة الثانية ليس ناظراً إلا إلى اسراء المدلول الاستعمالي للجملة الأولى إلى مورد الدم وأشباهه ، فإذا بنينا على التصرف بالوجه الأول في الجملة الأولى ، فهذا يعني التحفظ على مدلولها الاستعمالي الأولي ، وهو النجاسة والبطلان ، ويكون المدلول الاستعمالي للجملة الثانية إسراء تلك النجاسة والبطلان إلى مورد الدم وأشباهه ، ومقتضى أصالة الجذب جديدة كلا المدلولين الاستعماليين ، فإذا علم بعدم جدية أحدهما فلا موجب مثلاً لرفع اليد عن أصالة الجذب في الآخر . وأما إذا بنينا على التصرف بالوجه الثاني في الجملة الأولى - يجعل دليل طهارة أبوال الدواب قرينة على أن مدلولها الاستعمالي مرتبة تنزهية من النجاسة - فيكون مفاد الجملة الثانية إثبات نفس تلك المرتبة في مورد الدم وأشباهه ، كما هو مقتضى قوله « وكذلك » المتكفل لاسراء المدلول الاستعمالي للجملة الأولى إلى مورد الدم وأشباهه ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية حينئذ على المطلوب في المقام .

ويمكن التعويض عن رواية أبي بصير بروايات أخرى ، من قبيل

رواية عبدالله بن سنان قال : سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - عن غدبير أتوه وفيه جيفة ؟ فقال : إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضأ (١) .

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا كان الماء أكثر من روية لم ينجسه شيء ، تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء (٢) .

( وأما الطائفة الثالثة ) فثالها صحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه - الخ (٣) وهناك طائفة رابعة وردت في ماء المطر لم يتعرض لها السيد الاستاذ وسوف تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى .

وعلى أي حال فلا إشكال في تمامية الدليل في نفسه على انفعال الماء المطلق بتمام أقسامه بالتغير ، ولكن يمكن أن يقال : إنه في مقام التمسك بهذا الدليل لاثبات انفعال كل قسم من أقسام الماء المعتصم بالتغير لا بد من ملاحظة النسبة بين دليل الانفعال بالتغير ودليل اعتصام ذلك القسم من الماء ، فقد تكون النسبة بينهما العموم من وجهه بنحو يتساقطان في مادة الاجتماع ويرجع إلى أصالة الطهارة ، ولهذا سوف نتكلم من أجل تحقيق هذه الناحية في عدة جهات :

« الجهة الأولى » - في تحقيق النسبة بين دليل انفعال الماء الراكد بالتغير ودليل اعتصام الماء الراكد المطلق ، فقد يقال : إن النسبة بينهما العموم من وجه ، لأن دليل الاعتصام المتمثل في مثل قوله « إذا بلغ الماء قدر

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث - ١١ - .

(٢) نفس المصدر والموضع حديث - ٩ - .

(٣) نفس المصدر والموضع حديث - ١٢ - .

كر لا ينجسه شيء « يقتضي باطلاقه عدم تنجس الكر بالملاقاة ، سواء تغير بسبب ذلك أولاً ، ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير يقتضي باطلاقه أن الكر يتفاعل بالتغير أيضاً . فإدانة الاجتماع هو الكر المتغير ، ومادة الافتراق لدليل الاعتصام الكر الملاقى للنجس بدون تغير ، ومادة الافتراق لدليل انفعال الماء الراكد بالتغير الماء القليل . وبعد سقوط العاملين من وجه في مادة الاجتماع يرجع إلى الأصول المقتضية للطهارة .

وما يمكن ان يجاب به على ذلك أحد وجوه :

الأول : أن يقال : إن دليل اعتصام الكر ليس مفاده قضية تعبدية تأسيسية يصح الجمود على اطلاقه ، لوضوح أن عصمة الكر ومانع الكثرة في الماء عن الاستقذار عند ملاقاته الماء للقدر أمر عرفي مركوز ، ومن أجل ذلك يكون للعرف نظر حسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في ذهنه . ومن المعلوم أن المركوز في الذهن أن مانعية الكثرة عن الاستقذار ليس بما هي كثرة في نظر العرف ، بل بما هي موجبة للغلبة على القدر والقاهرة عليه ، فمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية تكون قرينة عرفية على أن الكثرة المأخوذة موضوعاً للحكم بالاعتصام إنما أخذت بما هي مساوقة للغلبة والقاهرة على القدر الملاقى للماء ، فع فرض تغير الماء بالقدر وسيطرة القدر على لونه وطعمه وريحه لا إطلاق لدليل الاعتصام ليطمسك به .

الثاني : أنه مع فرض قطع النظر عن تحكيم المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع والتسليم بوجود إطلاق في دليل اعتصام الكر ، يقال : إن المعارضة تكون بنحو العموم من وجه بين دليل اعتصام الكر ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، وحيث دل دليل ثالث على أن الماء القليل يتفاعل بالملاقاة قبل حصول التغير ، فهذا الدليل الثالث يكون أخص مطلقاً من دليل إنفعال الماء الراكد بالتغير ، فيخرج عن موضوعه الماء القليل ، لأن الدليل

الثالث يثبت أن المنجس له هو مجرد الملاقاة لا التغير ، وإذا خرج الماء القليل عن موضوع دليل إنفعال الماء الراكد بالتغير أصبح هذا الدليل أخص مطلقاً من دليل اعتصام الكر ، فيقيد به .

ويرد عليه : أن هذا التقريب مبني على القول بانقلاب النسبة فيما إذا تعارض عامان من وجه ، ووجد خاص يخرج من نطاق أحد العامين مادة الافتراق له عن العام الآخر ، بحيث يصبح العام المخصص بعد تخصيصه مخصصاً بدوره للعام المعارض له . وقد حققنا في الأصول أن انقلاب النسبة غير تام . نعم لو فرض أن تنجس الماء القليل - بمجرد الملاقاة بلا حاجة إلى التغير - أمر ارتكازي في ذهن المشرعة ، بحيث يكون الارتكاز بمثابة المخصص اللبي المتصل بدليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، فهذا يعني أن دليل انفعال الماء الراكد بالتغير انعقد ظهوره من أول الأمر في خصوص السكر نتيجة لاتصال ذلك المخصص اللبي به ، فيكون أخص مطلقاً من دليل اعتصام الكر ، فيخصصه بلا حاجة إلى القول بانقلاب النسبة .

الثالث : الاستعانة بكبرى انقلاب النسبة أيضاً ، ولكن بوجه آخر . فقد كنا في الوجه السابق نفرض نشوء انقلاب النسبة من مخصص يخرج مادة الافتراق لأحد العامين من وجه ، وفي هذا الوجه يدعى إمكان انقلاب النسبة على أساس وجود مخصص لأحد العامين المتعارضين بنحو التساوي ، بأن يقال : إن لدينا دليلاً يدل بإطلاقه على عدم انفعال الكر بالملاقاة ، سواء حصل التغير أولاً ، ولدينا أيضاً دليل ثاني يدل بإطلاقه على انفعال الكر بالملاقاة ، سواء حصل التغير أولاً ، وهذا الدليل هو رواية أبي بصير قال : سألت عن كر من ماء مرت به وأنا في سفر قد بال فيه حمار أو بغل أو انسان ؟ قال : لا تتوضأ منه ولا تشرب منه (١) .

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث - ٥ - .

وهذان الدليلان متعارضان بنحو التساوي ، بمعنى أن كلاهما يشمل كلتا حالتَي التغير وعدمه . وهناك دليل ثالث ، وهو ماورد في نفي الانفعال عن الكر في مورد الملاقاة غير المغيرة ، من قبيل قوله في رواية أبي بصير « لا تشرب من سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه » (١) ، فإن العادة قاضية بأن شرب الكلب من حوض كبير لا يوجب تغيره ، فهذه الرواية مختصة مورداً بالملاقاة غير المغيرة ، فتكون أخص مطلقاً من الدليل الثاني الدال على انفعال الكر بالملاقاة ، فيقيد الدليل الثاني بما إذا أوجب البول تغير الماء ، وبذلك يصبح أخص مطلقاً من الدليل الأول الدال على أن الكر لا ينجسه شيء ، فينتج أن الكر ينجس بالتغير ولا ينجس بالملاقاة .

وهذا الوجه مبني على انقلاب النسبة أيضاً ، والتحقيق خلافه على ما بينا في الأصول . نعم لو استظهرنا من الدليل الثاني وروده في مورد التغير بحيث كان مختصاً بصورة التغير في نفسه لا بمخصص منفصل ، كان مختصاً للدليل الأول على القاعدة ، وذلك يتوقف على دعوى أن المستظهر من فرض السائل مروره وهو مسافر بكر قد بال فيه انسان أو حمار أو غيره ، انه لم ير الانسان أو الحمار يبول في الكر حين مروره عليه ، وإنما مر بكر قد بال فيه الانسان أو الحمار ، وهذا يعني أنه إنما عرف ذلك بتبين آثار ذلك في الماء ، فتكون الرواية واردة في مورد التغير .

الرابع : التمسك برواية شهاب بن عبد ربه (٢) ، حيث أنها وردت

(١) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق حديث - ٣ - .

(٢) وهي على ما في وسائل الشريعة : « محمد بن الحسن الصفار في كتاب ( بصائر الدرجات )

عن محمد بن اسماعيل يعني البرمكي ، عن علي بن الحكم ، عن شهاب بن عبد ربه قال : أتيت ابناً عداقه عليه السلام أسأله ، فابتدأني فقال : إن شئت فسل يا شهاب ، وإن شئت أخبرناك بما جئت -



في الكر بعنوانه ، ودلت على انفعاله بالتغير ، فيكون لها ميزة على سائر ما دل على انفعال الماء الراكد بالتغير ، وهي أنها أخص مطلقاً من دليل الاعتصام .

ويرد عليه : أن هذه الرواية - وإن عبر عنها بالصحيحة - (١) ولكن الصحيح أن سندها غير تام ، لأنها يرويه صاحب الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات ، وطريق صاحب الوسائل إلى بصائر الدرجات إنما هو بتوسط الشيخ ، والشيخ طريقه إلى الصفار - وإن كان صحيحاً - ولكن طريقه الصحيح إلى الصفار لا يشمل بصائر الدرجات ، وطريقه إلى بصائر الدرجات ليس صحيحاً ، فالرواية غير تامة سنداً .

الخامس : التمسك برواية العلاء بن الفضيل ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ؟ قال : لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول (٢) . وذلك بدعوى ان عنوان الحياض إن لم يكن منصرفاً إلى الكثير البالغ مقدار الكر فلا أقل من عدم إمكان تقييده بخصوص القليل ، فيكون بمفهومه أخص من دليل اعتصام الكر .

غير أن هذه الدعوى لو سلمت فالاشكال في سند الرواية ثابت على كل حال ، لأن في سندها محمد بن سنان .

نعم ، يمكن أن نستبدل رواية الحياض برواية الراوية المتقدمة عن

---

— له . قلت : أخبرني . قال : جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة أتوضأ منه أولاً ؟ قال : نعم . قال : توضأ من الجانب الآخر إلا أن يقلب الماء الريح فيتين . وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكر بما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبية . قلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة ، فتوضأ منه وكلمها غلب كثرة الماء فهو طاهر . « باب ٩ من ابواب الماء المطلق حديث - ١١ .

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٦٩ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٧ .

زرارة ، بعد فرض كون الراوية مساوقة أو مقاربة للكر بنحو لا يمكن تقييدها بما هو أقل من كر ، فان قوله في تلك الرواية « إذا كان الماء أكثر من راوية » الخ ، قد رواه الكليني بسند معتبر ، وان كان طريق الشيخ إليه غير نقي .

السادس : التمسك بصحيفة ابن بزيع (١) الواردة في البشر ، بعد ضم دعوى ان الغالب في ماء البشر أنه لا يقل عن كر ، فاذا كان الكر من ماء البشر ينفعل بالتغير مع ان له مادة فانفعال الكر المحرد عن المادة ثابت بالفحوى أو الأولوية العرفية .

ويرد عليه : أنا لم نحرز مثل هذه الغلبة في الآبار ، خصوصاً الآبار التي يخرج ماؤها بنحو الرشح . هذا مضافاً إلى أن النزاع الذي وقع بين الفقهاء في انفعال البشر بالملاقاة ولو كان كراً - مع التسالم على عدم انفعال الكر الراكد بالملاقاة - كأنه يكشف عن عدم التزامهم بهذه الأولوية ، فاذا كان من المحتمل أن ينفعل البشر البالغ كراً بالملاقاة مع أن الكر من غيره لا ينفعل بالملاقاة ، فليكن من المحتمل أن ينفعل البشر البالغ كراً بالتغير مع أن الكر من غيره لا ينفعل بالتغير .

السابع : أن يدعى عدم وجود إطلاق في دليل اعتصام الكر يقتضي نفي انفعاله بالتغير ، وذلك بتقريب أن المستظهر من هذا الدليل كونه ناظراً إلى ما ثبت كونه منجساً للماء لولا الكثرة ، ومسوقاً لبيان انه لا ينجس الماء مع الكثرة ، فيكون مرجع قوله « لا ينجسه شيء » بناءً على دعوى هذا الاستظهار ان الماء مع الكثرة لا ينجسه شيء مما كان منجساً له مع عدم الكثرة . وحيث أن ماهو المنجس للماء مع عدم الكثرة مجرد الملاقاة لا

(١) محمد بن يعقوب ، عن عدة من اصحابنا ، عن احمد بن محمد ، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع ، عن الرضا عليه السلام قال : ماء البشر واسع لا يفحده شيء الا ان يتغير به .  
وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ .

التغير ، لأن التغير بسبب الملاقاة مسبوق دائماً بالتنجس بالملاقاة ، فيكون مفاد قوله « لا ينجسه شيء » متجهاً إلى نفي منجسية الملاقاة ولا ينفي منجسية المتغير . والحاصل : انه ينفي كون المنجس للماء القليل منجساً للكثير ، وحيث أن التغير ليس منجساً للقليل بل المنجس للقليل هو الملاقاة السابقة على التغير دائماً ، فالنفي عن الكر هو التنجس بالملاقاة لا التنجس بالتغير . وهذا التقريب ان تم في بعض روايات الاعتصام فتتيممه في سائر الروايات في غاية الاشكال .

الثامن : أنا لو فرضنا التعارض بين دليل اعتصام الكر ودليل انفعال الماء الراكذ بالتغير ، وكان التعارض بالعموم من وجه ، وفرض التساقت في مادة الاجتماع ، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية المقتضية للظاهرة إذا أمكن الحصول على عام فوقاني يدل على انفعال الماء عند ملاقاته النجاسة بحيث يكون مطلقاً شاملاً للقليل والكثير والحالة التغير بالملاقاة وحالة عدم التغير بها . فان مثل هذا المطلق يكون دليل اعتصام الكر أخص مطلقاً منه ، لأن المطلق يشمل القليل والكثير بحسب الفرض ، بينما يختص دليل الاعتصام بالكثير ، كما أن دليل منجسية التغير أخص مطلقاً منه أيضاً ، لأن مقتضى إطلاق المطلق المفروض أن الملاقاة منجسة ، سواء انضم إليها تغير أولاً ، فما يدل على اناطة الانفعال بانضمام التغير إلى الملاقاة ، يكون أخص من ذلك المطلق . وعليه فيكون المطلق المفروض مرجعاً فوقانياً - بعد تساقت دليل اعتصام الكر مع معارضه في مادة الاجتماع - فان الملاقاة المغيرة للماء بين النجس والكر لم يثبت خروجها عن نطاق المفروض ، لأن خروجها فرع حجية إطلاق دليل اعتصام الكر ، والمفروض سقوطه بالمعارضة فيحكم بنجاسة الكر الملاقي للنجاسة بملاقاة مغيرة ، عملاً بإطلاق ذلك المطلق بوصفه مرجعاً فوقانياً بعد تساقت الخاصين .

وهذا التقريب تام إذا وجدنا مرجعاً فوقانياً من هذا القبيل ، ولكن الكلام في وجوده ، لأن وجود ما يبدل على انفعال الماء الشامل باطلاقه للقليل والكثير قد يكون متوفراً في كثير من الروايات ، ولكن الغالب فيها فرض أنحاء من الملاقاة التي لا تستلزم التغير عادة ، فتكون مختصة مورداً بالملاقاة المجردة عن التغير ، وبهذا لا يصلح أن تكون مرجعاً في المقام . وذلك من قبيل ماجاء في رواية عمار : سُئِلَ عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال : إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب (١) . فإن من المعلوم أن القدر الذي يقع على منقار الدجاجة لا يوجب التغير عادة .

نعم ، قد يدعى توفر شروط ذلك المرجع الفوقاني في رواية علي بن جعفر التي نقلها صاحب الوسائل عن كتابه ، قال : سألته عن جرة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح (٢) فإن كلمة « الرطل » لما كانت مجملة ومرددة بين العراقي وغيره فينعقد لجواب الامام لإطلاق بملاك ترك الاستفصال يقتضي أن الماء البالغ ألف رطل - سواء كان بالارطال العراقية أو غيرها - يخرج عن الصلاحية بوقوع أوقية بول فيه ، وبهذا يصبح الموضوع شاملاً للقليل والكثير ، لأن ألف رطل بالعراقي قليل والـ ألف رطل بالمكي أو المسدي كثير ، بناءً على المفروغية عن أن الكرهو ألف ومائتا رطل بالعراقي . كما أن وقوع أوقية من البول مناسب لكل من حالة التغير وحالة عدم التغير ، وهذا يعني أن الرواية تحفى شروط المرجع الفوقاني ، لأنها تدل على انفعال الماء بملاقاة البول ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، وسواء تغير أو لم يتغير . وخرج عن هذا الاطلاق مادة الافتراق للدليل اعتصام الكر ، أي الكثير عند ملاقاته

(١) وسائل الشريعة باب ٤ من أبواب الاشارة حديث - ٣ - .

(٢) وسائل الشريعة باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث - ١٦ - .

للبول بدون أن يتغير . وأما مادة التعارض بين دليل اعتصام الكبر ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير - وهي ملاقاته النجس للكثير المؤدية إلى التغير - فلا موجب لإخراجها عن إطلاق المطلق بعد تساقط دليل الاعتصام ودليل الانفعال في مادة الاجتماع .

والحقيقة أن مرجعية رواية علي بن جعفر المذكورة تتوقف على تحقيق أن إجمال الرطل في السؤال هل يوجب سريان الإجمال إلى الجواب ، فإن كان الإجمال يسري فلا يكون للجواب إطلاق يشمل القليل والكثير معاً ليكون مرجعاً فوقانياً ، وإن كان لا يسري بل ينعقد الإطلاق للجواب بملاك ترك الاستفصال فلا بأس بالمرجعية .

وسوف ندرس هذه النقطة بصورة أساسية في بعض البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى ، تحت عنوان : ان إجمال السؤال هل يسري إلى الجواب أولاً ؟ التاسع : أن دليل انفعال الماء بالتغير حاكم على دليل اعتصام الكبر ، فيقدم عليه بالحكومة ، لأن رواية حريرز مثلاً التي دلت على انفعال الماء بالتغير فرضت ماءً لا ينفعل بالملاقاة وحكمت عليه بأنه ينفعل بالتغير ، وفرض ماء لا ينفعل بالملاقاة هو فرض اعتصام الماء ، فتكون الرواية ناظرة إلى دليل الاعتصام ، ومُبيّنة ان الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة ينفعل بالتغير ، فتكون حاکمة بملاك النظر على دليل عدم الانفعال بالملاقاة .

وهذا الوجه غير تام ، لأن رواية حريرز لم تجعل الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة أمراً مفروضاً مفروضاً عنه ، بحيث تتجه فقط إلى بيان حيثية انه ينفعل بالتغير لكي يكون لها نظر إلى دليل الاعتصام ، بل أن الرواية بنفسها تصدت لبيان أن الماء لا ينفعل بالملاقاة وينفعل بالتغير . ففرق بين أن تكون رواية حريرز هكذا « الماء الذي لا ينفعل بالنجاسة يتنجس إذا تغير » ، وبين أن تكون هكذا « الماء لا ينفعل بالملاقاة وينفعل بالتغير » . فالعبارة الأولى

هي التي تقتضي حكومة رواية حريز على تمام أدلة الاعتصام ، دون العبارة الثانية التي لانستبطن افتراض حكم مفروغ عنه بالاعتصام وعدم الانفعال بالملاقاة ، وإنما تتصدى هي لبيان ذلك في عرض تصديها لبيان ان الماء ينفلج بالتغير .

العاشر : أن دليل اعتصام الكر ودليل الانفعال بالتغير - وان كانا متعارضين بالعموم من وجه - غير أن تقديم دليل الانفعال على دليل الاعتصام في مادة التعارض لايلزم منه إلغاء دليل الاعتصام رأساً ، بخلاف تقديم دليل الاعتصام على دليل الانفعال ، فإنه يلزم منه إلغاء دليل الانفعال رأساً ، وفي حالة من هذا القبيل يقدم دليل الانفعال .

وتوضيحه : ان مفاد رواية حريز مثلاً - التي تمثل دليل الانفعال بالتغير - هو إناطة النجاسة بالتغير ، بمعنى أن النجاسة تابعة للتغير نفيًا وإثباتاً ، فالماء لاينجس بالملاقاة غير المغيرة وينجس بالملاقاة المغيرة . وأما قوله « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » الذي يمثل دليل الاعتصام ، فله منطوق ومفهوم ، ومقتضى إطلاق منطوقه أن الكر لاينجس بملاقاة النجس مطلقاً ، سواء كانت مغيرة أولاً ، ومقتضى إطلاق مفهومه أن غير الكر ينجس بملاقاة النجس ، سواء كانت مغيرة أولاً (١) .

ومن الواضح أن كلاً من المنطوق والمفهوم او لوحظ بصورة مستقلة فهو معارض لرواية حريز بنحو العموم من وجه ، فالمنطوق ينفي باطلاقه تنجس الكر بالتغير ، بينما رواية حريز تثبت باطلاقها أن الكر ينجس بالتغير ، والمفهوم يثبت باطلاقه تنجس القليل بالملاقاة غير المغيرة ، بينما رواية حريز تنفي باطلاقها تنجس القليل بمجرد المساقاة . فرواية حريز إذن معارضة لكل من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم بنحو العموم من وجه ، فلو قدمنا

(١) إن قيل : سوف يأتي في محله ان شاء الله تعالى أن القضية -

– الشرطية : « الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء » ليس لها مفهوم على نحو الموجبة الكلية ، وإنما مفهومها الموجبة الجزئية ، وعليه فلا يمكن الاستفادة الاطلاق من مفهومها لكل من الانفعال بالملاقاة والانفعال بالتغير ، اذ لعل المقدار المندرج تحت هذا المفهوم الجزئي هو الانفعال بالتغير فحسب ، ومعه لا يكون المفهوم معارضاً مع رواية حريز ، بل المعارضة بينها وبين إطلاق المنطوق فقط .

قلنا : إننا تارة نستظهر من كلمة « لا ينجسه شيء » الاطلاق الأفرادي لكل من الملاقاة والتغير ، بمعنى أن يكون التغير شيئاً منجساً على حد سائر الأشياء والأفراد المنجسة ، فهناك لا نستطيع اثبات الاطلاق في المفهوم للملاقاة المغيرة وغير المغيرة ، بعد أن كان مفهوم القضية الشرطية جزئية لا كلية ، أي « ان الماء اذا لم يبلغ قدر كر فينجسه بعض الأشياء » ، فاعل هذا البعض هو التغير .

وتارة أخرى نقول : إن مناسبات الحكم والموضوع تأتي من أن يندرج التغير تحت الاطلاق الأفرادي لكلمة « شيء » باعتبار أن المركز عرفاً في باب الاستقذار والتقذر كون النجس هو الملاقي النجس ، وحتى في حالات التغير يكون الانفعال بالملاقي ولا يلحظ التغير إلا بوصفه مزيد تأثير للملاقي النجس في الماء .

اذن ، فكلمة « شيء » في « لا ينجسه شيء » اطلاقها الأفرادي عبارة عن الأشياء النجسة التي يلاقها الماء لا التغير ، فانه ليس فرداً من هذا الاطلاق . نعم هو مشمول لاطلاق آخر هو الاطلاق الأحوالي في كلمة « شيء » ، حيث أن الملاقي المنجس تارة يكون مغيراً للماء وأخرى لا يكون مغيراً ، ومقتضى الاطلاق الأحوالي ثبوت الانفعال للماء القليل –

إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً على رواية حرير - كلاً منها بلحاظ مادة تعارضه مع رواية حرير - فهذا يعني أن الماء القليل ينفعل بالملاقاة مطلقاً حتى بدون تغير ، والكثير لا ينفعل بالملاقاة أصلاً حتى مع التغير ، ويؤدي ذلك إلى إلغاء رواية حرير رأساً ، إذ لا يبقى ماء يكون منفعلاً بالتغير لا بالملاقاة كما هو مفاد رواية حرير . كما إذا قدمنا رواية حرير الممثلة لدليل الانفصال على كل من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً في قوله « إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء » فهو يؤدي إلى أن الماء - سواء كان قليلاً أو كثيراً - لا ينفعل بالملاقاة وينفعل بالتغير ، وهو يعني إلغاء الفرق بين القليل والكثير رأساً ، أي إلغاء القضية الشرطية .

وأما تقديم رواية حرير على أحد الاطلاقين في القضية الشرطية ، فلا يلزم منه محذور الإلغاء لأي واحد من الدليلين ، فإن قدمنا رواية حرير على إطلاق المنطوق انتج أن القليل ينجس بالملاقاة والكثير لا ينجس إلا بالتغير . وبذلك يحفظ الفرق بين القليل والكثير ، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغير بلحاظ الكثير . وإن قدمنا رواية حرير على إطلاق المفهوم انتج أن القليل لا ينفعل بالملاقاة بل بالتغير ، وإن الكثير لا ينفعل حتى بالتغير . وبهذا ينجس أيضاً الفرق بين القليل والكثير ، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغير بلحاظ القليل .

وخلاصة الموقف على هذا الأساس : أن العمل بكلا الاطلاقين في

— في كلتا الحالتين .

وهذا الاطلاق ثابت في مفهوم القضية الشرطية ، سواء كان مفهوماً بلحاظ أفراد النجس كلياً أو جزئياً ، على ما يتضح ذلك لدى التعرض إلى النكات الفنية في تحديد مدلول هذه القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً في بحث الماء الراكد إن شاء الله تعالى .



دليل اعتصام الكر غير ممكن ، لاستلزامه إلغاء رواية حريرز رأساً ، كما أن العمل برواية حريرز في مقابل كلا الاطلاقين معاً غير ممكن ، لاستلزامه إلغاء القضية الشرطية في داليل الاعتصام رأساً ، فيتعين رفع اليد عن أحد الاطلاقين: إما اطلاق المنطوق ، وإما اطلاق المفهوم . فاذا لم نفرض مرجحاً لأحد الاطلاقين على الآخر وقع التعارض بين الاطلاقين نفسيهما ، وبالتعارض يتساقطان ، ومع التساقط لا يبقى مايعارض لإطلاق رواية حريرز للماء الكثير ، فيثبت انفعال الكثير بالتغير .

والتحقيق أن لغة هذا التقريب ليست صحيحة من الناحية الفنية ، لأن جعل خبر حريرز مسوغاً لرفع اليد عن أحد الإطلاقين لا يكفي فيه أن إعمال الاطلاقين معاً يؤدي إلى إلغاء خبر حريرز ، بل لابد أن يكون بدعوى قرينية خبر حريرز وأخصيته أو ما هو بحكم الأخصية ، مما يوجب صلاحيته عرفاً للقرينية على تقييد أحد الاطلاقين .

ومن هنا نقول : إننا إذا قلنا بانقلاب النسبة وخصصنا رواية حريرز بخصوص الماء الكثير بلحاظ دليل انفعال القليل بالملاقاة ، فسوف يصبح خبر حريرز مقدماً على إطلاق المنطوق في القضية الشرطية لدليل اعتصام الكر بملاك القرينية ، لأنه يصبح بعد انقلاب النسبة أخص مطلقاً من منطوق القضية الشرطية . وأما إذا لم نقل بانقلاب النسبة وبنينا على أن خبر حريرز يبقى على نسبة العموم من وجه مع إطلاق دليل الاعتصام - ولو بعد التخصيص - فلا بد من الفحص عن أساس آخر لقرينية خبر حريرز .

وفي توضيح ذلك يمكن أن يقال إن قوله في خبر حريرز « كلما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضاً من الماء واشرب ، فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضاً » له ثلاث دلالات :

الأولى : دلالة الجملة الأولى على أن مجرد الملاقاة لا ينجس الماء ،

وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير .  
 والثانية : دلالة الجملة الثانية على أن الملاقاة المغيرة تنجس الماء ،  
 وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير .  
 والثالثة : دلالة التفصيل بين فرضي التغير وعدمه ، على أن هناك نحو  
 نجاسة تثبت بالتغير ولا تثبت بدونه .

وهذه الدلالة محفوظة ولو لم يثبت الاطلاق في شيء من الداليتين  
 السابقتين ، فان التفصيل يدل عرفاً على أن هناك نحو امتياز للتغير في التنجيس  
 وإطلاق الدلالة الأولى يعارض اطلاق مفهوم « اذا بلغ الماء قدر كراينجسه  
 شيء » بالعموم من وجه ، وإطلاق الدلالة الثانية يعارض إطلاق منطوق  
 هذه القضية الشرطية بالعموم من وجه ، وليس في شيء من هاتين الداليتين  
 ما يصلح للقربنية . وأما الدلالة الثالثة فتعارض مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم  
 للقضية الشرطية ، لأن هذا المجموع يلغي الفرق بين صورة التغير وصورة  
 عدمه . وهذه الدلالة الثالثة بحكم الأخص بالنسبة إلى مجموع إطلاقي المنطوق  
 والمفهوم ، لأنها تقتضي بطلان أحد الاطلاقين على الأقل ، وكما قد يكون  
 دليل أخص من دليل آخر بعينه كذلك قد يكون أخص من مجموع دليلين  
 فيقدم على المجموع بالقربنية . وهذا يعني لزوم رفع اليد عن أحد الاطلاقين  
 في القضية الشرطية ، وحيث لامعين فيتساقطان ، ويرتفع بذلك المعارض  
 لاطلاق الدلالة الأولى والدلالة الثانية في خبر حرير . وهكذا يتضح أن الدلالة  
 الثالثة في خبر حرير تشكل قرينة على مجموع الاطلاقين المعارضين للداليتين  
 الأولىين في خبر حرير ، وهذا يؤدي إلى تساقطها وسلامة دلالات خبر حرير  
 عن المعارض .

وهذه الصياغة للتقريب فنية ، ولكن يرد عليها : إن نفس الشيء  
 نقوله عن القضية الشرطية لأخبار الكر ، فان فيها دلالات ثلاث :

الأولى : دلالة المفهوم على ان القليل يتنجس بالملاقاة ، وإطلاقه يثبت الانفعال بالملاقاة المحردة عن التغير .

الثانية : دلالة المنطوق على ان الكر لا يتنجس ، وإطلاقه ينفي الانفعال بالتغير .

الثالثة : دلالة التعليق والتفصيل على أن هناك نحو امتياز للكثير على القليل .

والدلالة الأولى معارضة للدلالة الأولى من دلالات خبر حريز الثلاث ، والثانية معارضة لثانية هناك . وأما الدلالة الثالثة للقضية الشرطية فنسبتها إلى الدالتين الأولى والثانية من دلالات خبر حريز كنسبة الدلالة الثالثة لخبر حريز إلى الدالتين الأولى والثانية من دلالات القضية الشرطية . بمعنى أن الدلالة الثالثة للقضية الشرطية يمكن أن تعتبر أخص من مجموع إطلاقي الدالتين الأولى والثانية لخبر حريز ، إذ مع الحفاظ على هذين الاطلاقين لا يبقى مائر بين القليل والكثير ، وهذا يعني أن الدلالة الثالثة للقضية الشرطية تصلح مقيدة لمجموع ذينك الاطلاقين ، وبعد لزوم رفع اليد عن أحدهما لوجود المقيد للمجموع يقع التعارض بينهما والتساقط ، فلا يسلم الاطلاق في دليل الانفعال بالتغير على نحو يشمل الكر .

وعلى أي حال فقد ثبت ببعض التقريبات المتقدمة أن إطلاق دليل الانفعال بالتغير للكر ثابت بلا إشكال .

«الجهة الثانية» في نسبة دليل اعتصام ماء المطر إلى دليل الانفعال بالتغير ، وقد يلاحظ في روايات اعتصام ماء المطر أن جملة منها واردة في نفي الانفعال عن ماء المطر في موارد الملاقاة التي لا تقتضي عادة التغير ، بحيث لا يكون فيها إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتى في صورة التغير ، ولكن بعض الروايات الدالة على اعتصام ماء المطر يمكن أن يدعى فيها الاطلاق والشمول لفرض

التغير ، من قبيل رواية علي بن جعفر قال : وسأله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس (١) .

فان فرض كون الخمر موجباً لتغير ماء المطر مشمول للاطلاق .

ورواية هشام عن ابي عبدالله عليه السلام في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطاً فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك (٢) .

فان العادة - وإن كانت جارية بأن يكون الماء المطر الذي يبلغ الى حد يجري من الميزاب اكثر بكثير من البول الذي يسيل لتبول صبي ونحوه - ولكن الأكثرية لا تكفي لاستحالة التغير ، ففرض التغير مشمول للاطلاق أيضاً . وعليه فيكون في دليل اعتصام ماء المطر ما يدل باطلاقه على عدم انفعاله حتى بالتغير ، وعليه فتكون النسبة بينه وبين ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير العموم من وجه ، وفي مادة التعارض قد يلتزم بتساقط الاطلاقين والرجوع إلى أصالة الطهارة ، نظير ما تقدم في الكر . وبعض ما تقدم في الجواب على هذه الشبهة في الكر يأتي هنا بلان تعديل ، وبعضه يأتي بتعديل وهناك وجوه يختص بها المقام ، ويتضح ذلك من خلال الأمور التالية :

« الأول » - إننا فيما سبق كنا نجعل المعارض لاطلاق دليل اعتصام الكر ما دل على انفعال الماء الراكد بالتغير ، والنسبة بينهما هي العموم من وجه ، وبعد إخراج الماء القليل من دليل انفعال الماء الراكد بالتغير يختص هذا الدليل بالكثير ، فيصبح أخص مطلقاً من دليل اعتصام الكر ، فيخصه بناءً على انقلاب النسبة ..

وأما في المقام فالمعارض لدليل اعتصام ماء المطر إنما هو ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير لا ما ورد في الماء الراكد خاصة ، وما دل على انفعال

طبيعي الماء بالتغير يشمل القليل غير المعتصم ويشمل المعتصم بأقسامه من المطر وغيره . وبهذا لا ينفع القول بانقلاب النسبة وإخراج الماء القليل غير المعتصم عن دليل الانفعال بالتغير في جعل هذا الدليل أخص مطلقاً من دليل اعتصام ماء المطر ، بل تكون النسبة بين دليل اعتصام ماء المطر ودليل انفعال طبيعي الماء بالتغير بعد إخراج غير المعتصم منه هي العموم من وجه ومادة الاجتماع ماء المطر المتغير ، ومادة الافتراق لدليل الانفعال المتغير من سائر المياه المعتصمة ، ومادة الافتراق لدليل اعتصام ماء المطر ماء المطر الملاقي للنجاسة دون أن يتغير .

وعلى هذا الأساس لا يكون انقلاب النسبة نافعاً في جعل النسبة بين الدليلين العموم والخصوص ، كما كان نافعاً في الجهة السابقة .

بل لابد من ضم عناية زائدة ، وذلك بأن يقال : إن مادل على انفعال طبيعي الماء بالتغير - بعد فرض خروج القليل غير المعتصم منه موضوعاً - وملاحظته بعد ذلك كما هو مقتضى انقلاب النسبة إذا قايسناه مع دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص ، فالنسبة بينهما - وإن كانت هي العموم من وجه - ولكن إذا قايسناه مع مجموع أدلة اعتصام المياه المعتصمة من مطر وكر ونابع نجد انه يكون أخص مطلقاً من مجموع أدلة الاعتصام ، لأن كل واحد من أدلة الاعتصام يقتضي باطلاقه نفي النجاسة حتى مع التغير ، فمجموعها يقتضي أن مطلق المعتصم لا يتفاعل حتى مع التغير . مع أن المفروض أن دليل الانفعال بالتغير قد أصبح مورده مختصاً بالمياه المعتصمة بعد إخراج القليل غير المعتصم بالتخصيص ، فيكون أخص مطلقاً من مجموع أدلة الاعتصام ، فيقدم على المجموع بالاختصاصية . وبعد تقديمه على المجموع بالاختصاصية تقع المعارضة بين نفس إطلاقات أدلة الاعتصام وتتساقط . من قبيل ما يقال في لاضرر ، من أنه لو اوحظ دليل لاضرر مع كل دليل بالخصوص ، كدليل وجوب الوضوء

مثلاً - فالنسبة بينها العموم من وجه ، لكن حينما يلحظ دليل لا ضرر مع مجموع الأدلة فهو أخص مطلقاً منها ، فيقدم على المجموع وتتساقط إطلاقات الأدلة بالتعارض .

وهكذا يتضح أن انقلاب النسبة في المقام إنما يجعل دليل الانفعال بالتغير بعد تخصيصه أخص مطلقاً من مجموع أدلة الاعتصام ، لامن دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص .

ولكن هذا التقريب غير تام ، حتى مع القول بانقلاب النسبة :  
 أما أولاً : فلأنه مبني على افتراض أن يكون للدليل كل قسم من أقسام الماء المعتصم إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتى مع التغير ، وسوف يأتي ان شاء الله تعالى أن دليل اعتصام الماء النابع ليس له مثل هذا الإطلاق .  
 وعليه فلا يتصور تقديم دليل الانفعال على مجموع أدلة الاعتصام ، لكي تقع المعارضة بعد ذلك بين إطلاقات نفس أدلة الاعتصام ، لأن مجموع أدلة الاعتصام لا يقتضي نفي الانفعال عن مطلق المعتصم مع التغير ، مادام دليل اعتصام بعض أقسام المعتصم لا إطلاق له .

وأما ثانياً : فلو سلم أن في أدلة كل قسم من أقسام المعتصم ما يكون مطلقاً وشاملاً حتى لحال التغير ، إلا أن الإطلاق الموجود في أدلة بعض تلك الأقسام مقيد بما دل على الانفعال بالتغير في خصوص ذلك القسم كما في النابع ، فإنه قد وردت بعض روايات الانفعال بالتغير فيه بالخصوص ، فيكون مقيداً لما يوجد من إطلاق في بعض أدلة اعتصامه . ومعها فلا معنى لإيقاع المعارضة بين دليل انفعال طبيعي الماء بالتغير ومجموع أدلة الاعتصام ، وتقديمه على المجموع بالأخصية .

« الثاني » - إننا لو افترضنا استحكام التعارض بنحو العموم من وجه بين إطلاق دليل اعتصام ماء المطر وإطلاق دليل الانفعال بالتغير في طبيعي

الماء وتساقط الاطلاقين. ، فلا يصح الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، بل يرجع إلى بعض أدلة انفعال الماء القليل . وتوضيح ذلك : إن مقتضى ما دل على أن الماء القليل مطلقاً ينفعل بملاقاة النجاسة ، أن الماء القليل ينفعل بالنجاسة ، سواء كان مطراً أو غيره ، وسواء كانت الملاقاة مع التغير أو بدونه ، ودليل اعتصام ماء المطر يدل على أن الماء القليل إذا كان مطراً لا ينفعل بالنجاسة ، فهو أخص مطلقاً من الدليل المفروض لانفعال الماء القليل فيخصه ، فإذا ابتلي إطلاق الدليل المخصص بالمعارض وسقط معه لزم الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل ، فيقال : إن ماء المطر القليل إذا لاقته النجاسة بدون تغير فلا ينجس ، عملاً بدليل اعتصام المطر المخصص لدليل انفعال الماء القليل . وأما إذا لاقته النجاسة وغيرته ، فحيث أن إطلاق دليل الاعتصام - المقتضى لنفي النجاسة في هذه الحالة - قد سقط بالمعارض ، فيرجع إلى اطلاق دليل الانفعال ، اقتصاراً في الخارج منه على المتيقن .

فان قيل : إن دليل انفعال الماء القليل لا يصلح أن يكون مرجعاً وأن يتمسك به لاثبات نجاسة المطر القليل بالتغير ، لأن مفاد دليل انفعال الماء القليل هو انفعاله بالملاقاة ، وما هو المحتمل هو انفعال المطر القليل بالتغير لا بالملاقاة ، فكيف يمكن أن نثبت نجاسته بعد تساقط اطلاق دليل اعتصام المطر مع معارضه بدليل انفعال الماء القليل .

قلنا : إن مفاد دليل انفعال الماء القليل هو تنجس الماء القليل بالملاقاة ومقتضى الاطلاق فيه عدم نقيده الملاقاة بالتغير ، وما هو المحتمل في المطر القليل انفعاله بالملاقاة المغيرة لا بصرف التغير ولو لم تكن ملاقاة ، فنحن نثبت باطلاق دليل انفعال الماء القليل أن المطر القليل ينفعل بالملاقاة ، ولكن لا مطلقاً بل بالملاقاة المغيرة . فالمراد إثباته بدليل انفعال الماء القليل ليس هو الانفعال بصرف التغير ولو لم تكن ملاقاة ، حتى يقال : إن هذا ليس

هو مدلول دليل الانفعال في الماء القليل . بل المراد اثباته انفعال المطر القليل بالملاقاة ، ولكن لامطلقا بل في حال التغير .

وأما المطر البالغ درجة الكرية اذا لاقى النجاسة وتغير بها وفرض سقوط إطلاق دليل الانفعال بالتغير مع إطلاق دليل اعتصام المطر بالمعارضة فلا يمكن الرجوع فيه إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل ، كما هو واضح .

« الثالث » - التمسك في المقام بالنبوي « خلق الله الماء طهوراً

لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » (١) ، فان هذا الحديث

يتميز عن سائر الروايات الدالة على انفعال طبيعي الماء بالتغير ، بنكتة تجعله

مقدماً على إطلاق دليل اعتصام ماء المطر ، وهي : إن الظاهر من الحديث

أن الأحكام المذكورة فيه ثابتة للماء من حين خلق الله له ، ولهذا جعلت

أوصافاً للماء ، واسند الخلق الإلهي إليه بما هو موصوف بتلك الصفات من

الطهورية وعدم الانفعال الا بالتغير ، فإذا ضممننا إلى ذلك دعوى أن مياه

الأرض الاصلية كلها خلقت بنحو المطر في ابتداء وجودها ، فيثبت أن

ماء المطر ينفعل بالتغير . لأننا لو بنينا على أن المطر لا ينفعل حتى بالتغير

فهذا معناه أن الله خلق الماء لا ينجسه شيء حتى ما غير لونه وطعمه وريحه .

والحاصل : إن الحالة الأولية التي خلق عليها الماء منظور إليها

بالخصوص في هذا الحديث ، وحيث أن هذه الحالة هي حالة المطرية - بحسب

الفرض - فلا يمكن تخصيص الحديث والالتزام بأن المطر لا ينفعل حتى

بالتغير ، لأن معنى ذلك - كما عرفت - أن الله خلق الماء بنحو لا ينفعل

حتى بالتغير .

وهذا الوجه إذا سلمنا استظهاراته وفروضه ، فهو غير تام مع ذلك

لعدم التعويل على سند النبوي المذكور .



« الرابع » - الاستدلال ببعض الروايات الواردة في ماء المطر بعنوانه ، بدعوى استفادة منجسية التغير منها ، فتكون أخص مطلقاً مما دل باطلاقه على عدم انفعال المطر حتى بالتغير ، وتلك هي رواية هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام انه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكيف فيصيب الثوب ؟ فقال : لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه (١) .

فان قوله « ما أصابه من الماء أكثر منه » بمثابة التعليل لعدم الانفعال فيكون دالاً على أن الميزان في عدم الانفعال - الذي يدور عدم الانفعال مداره - هو أكثرية الماء من البول ، وليس المراد بالأكثرية هنا الأكثرية الكمية ، بمعنى كون كمية المطر النازل على السطح أكثر من كمية البول الواقع عليه ، وذلك لأنه إن أريد كون الماء أكثر من البول الموجود فعلاً على السطح ، فهذا خلاف الظاهر ، إذ لم يفرض في الرواية وجود البول فعلاً على السطح ، وإنما يفرض أن السطح يبال عليه ، ومع عدم فرض وجود البول فعلاً على السطح لا معنى لحمل الأكثرية على أكثرية الماء من شيء لم يفرض وجوده . وإن أريد كون الماء أكثر من البول الواقع على السطح خلال مدة استعماله مبالاً ، فهذا أيضاً خلاف الظاهر ، إذ لا يطبق حينئذ إلى دعوى كون ماء المطر النازل أكثر من مجموع ما أصاب السطح من بول .

مضافاً إلى ان كثرة ما أصاب السطح وقلته على طول الزمان لا دخل له في الارتكاز العرفي بالانفعال فعلاً وعدمه ، فيتعين أن يكون المراد بالأكثرية الأكثرية المعنوية لا الكمية . والمراد بالأكثرية المعنوية القاهرية والغالبية المساوقة لعدم التغير ، فيكون التعليل في هذه الرواية بنفسه دليلاً على أن اعتصام ماء المطر مشروط بعدم التغير .

« الجهة الثالثة » - في النسبة بين دليل اعتصام ماء الحمام ودليل

(١) وسائل الشريعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ - .

الانفعال بالتغير ، والتحقيق في ذلك أن كثيراً من روايات ماء الحمام الدالة على عدم انفعاله بالنجاسة ليس لها اطلاق لحالة التغير ، لورودها في أنحاء من الملاقاة التي لا توجب التغير عادة ، أو لأن المتيقن منها ذلك بنحو لا يكون له إطلاق . وذلك من قبيل رواية محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه ؟ قال : نعم - الخ (١) فان فرض اغتسال الجنب لا يستأزم عادة التغير بأوصاف النجاسة ، فلا يكون له إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتى في حال التغير . وبعض روايات ماء الحمام استفيد منها الاعتصام ، بلسان أن ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري ، كما في رواية داود بن سرحان (٢) .

وسوف يأتي أن الماء الجاري لا يوجد في دليل اعتصامه لإطلاق ينفي الانفعال في حال التغير ، فلا يكون في هذا اللسان ما يقتضي نفي الانفعال عن ماء الحمام في حال التغير .

وفي روايات الاعتصام خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة (٣) .

فان استفدنا من هذا الخبر تنزيل ماء الحمام منزلة ماله مادة فلا يزيد اعتصامه على اعتصام ماله مادة .

وسوف يأتي أن دليل اعتصام ماله مادة ليس له إطلاق لحال التغير . نعم يمكن أن يدعى الاطلاق في مثل رواية اسماعيل بن جابر عن أبي الحسن

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الماء المطلق حديث - ٢ - .

(٢) ونصر الرواية : قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال :

هو بمنزلة الماء الجاري . المصدر السابق والباب حديث - ١ - .

(٣) نفس المصدر والباب ، حديث - ٤ - .

الأول عليه السلام قال : ابتدأني فقال : ماء الحمام لا ينجسه شيء (١) .  
 بدعوى أن مقتضى إطلاقه عدم الانفعال حتى مع التغير ، فيكون معارضاً  
 بالعموم من وجه لما دل على الانفعال بالتغير .

بل قد يقال علاوة على ذلك : إن أدلة انفعال الماء بالتغير في نفسها  
 ليس لها إطلاق يشمل ماء الحمام ، بعد فرض الاستشكال في سند النبوي  
 وسند رواية حرير ، إذ أن سائر الروايات وردت بعنوان الغدير أو النقيع  
 أو الماء يمر به الرجل ، ونحو ذلك من العناوين التي تنصرف عرفاً عن ماء  
 الحمام ، فالمقتضي في دليل الانفعال بالتغير قاصر عن الشمول لماء الحمام .  
 ولكن الصحيح أن هذا كله إنما يكون له مجال لو كان من المحتمل  
 أن يكون لماء الحمام بعنوانه خصوصية ونكتة تقتضي الاعتصام ، ولكن  
 سوف يأتي في محله ان شاء الله تعالى أن عنوان ماء الحمام من العناوين التي  
 يلقيها العرف ، بقريئة مناسبات الحكم والموضوع . ولهذا فإن الحكم بالاعتصام  
 المستفاد من روايات الباب ليس موضوعه - بعد إلغاء خصوصية الحمامية - الا  
 مطلق الماء السافل المتصل بماء عال ، وليس المراد جعل هذه الهيئة الاتصالية  
 بين السافل والعالي بنفسها ملاكاً للاعتصام في مقابل الكرية والتابعة ، فان  
 هذا أيضاً على خلاف الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع ، فان  
 اختلاف السطوح يناسب عرفاً مع ترقب كونه مانعاً عن الاعتصام ، لا ترقب  
 كونه بنفسه ملاكاً للاعتصام ولو لم تكن هناك كرية أو نبع .

فالمفهوم عرفاً من تلك الروايات بيان أن كون أحد المائتين سافلاً  
 والآخر عالياً لا يمنع عن ملاحظتها ماءً واحداً ، والحكم عليهما بما يحكم به  
 على الماء الواحد ، فلا يكون المحمول في هذه الروايات اعتصاماً جديداً وراء  
 الاعتصام المحمول بطبيعي الماء إذا بلغ كراً ، لئتمسك بإطلاقه حتى لحال

التغير ، بل لا يكون فيها إطلاق أزيد من إطلاق أدلة الاعتصام الأولية للكر في نفسها .

« الجهة الرابعة » - في النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ودليل الانفعال بالتغير . والتحقيق في ذلك : ان دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ليس له إطلاق في نفسه يشمل صورة التغير ، لكي تقع المعارضة بينه وبين ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير على نحو العموم من وجه ، لأن مهم الدليل على اعتصام الماء النابع أو الجاري أحد وجهين :

الأول : رواية داود بن سرحان (١) التي دلت على أن ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري ، وحيث نعرف من الخارج أن ماء الحمام معتصم فيثبت أن المنزل عليه محكوم بالاعتصام . وهذا التقريب لا يمكن أن يثبت للماء الجاري اعتصاماً أوسع من الاعتصام الثابت لماء الحمام ، وحيث أن اعتصام ماء الحمام لا إطلاق في دليله لحالة التغير - كما عرفنا في الجهة السابقة - فكذلك اعتصام الجاري المستفاد من هذه الرواية .

الثاني : رواية ابن بزيع ، وهي أيضاً قاصرة عن اثبات عدم الانفعال في صورة التغير ، سواء كان الاستدلال بمتنها المختصر الوارد في أحد طريقتيها وهو « ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير » (٢) ، بدعوى أن السعة الثابتة لماء البئر ثابتة له لا بما هو بئر بل بما هو نابع ، بإلغاء خصوصية البشرية بالارتكاز العرفي لمناسبات الحكم والموضوع . أو بمتنها المفصل المذبل بقوله « فينزع حتى يطيب الطعم ويذهب الريح لأن له مادة » (٣) بدعوى أن مقتضى التعليل بأن له مادة - بناءً على كونه تعليلاً للحكم بالسعة - هو

(١) تقدم نص الرواية فيما سبق ص ٢٢٨ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ١٠ - .

(٣) نفس المصدر وللباب حديث - ١٢ - .

شمول الاعتصام لكل نابع .

أما المتن المختصر فواضح ، لأن الحكم المجعول على البئر انما هو عدم الانفعال المشروط بعدم النغير ، فبعد إلغاء خصوصية البئر وإسراء الحكم لطبيعي النابع لا يثبت إلا نفس ذلك العدم المشروط . وأما المتن المفصل فلأن المادة جعلت فيه علة للمقدار المجعول في صدر الرواية من الاعتصام من غير ناحية التغير . وعليه فدليل اعتصام الجاري والنابع في نفسه لا إطلاق له لصورة التغير .

نعم ، لو تم لدينا الاستدلال على اعتصام الماء الجاري برواية سماعه قال : سألته عن الماء الجاري يبال فيه ؟ قال : لا بأس . لأمكن أن يدعى أنها مطلقة حتى لصورة حصول التغير على نحو تقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق ما دل على انفعال الماء بالنغير ، وتعالج المعارضة عندئذ ببعض ما تقدم من علاجات ، غير أن جملة من الأكابر ومنهم السيد الاستاذ - دام ظله - لم يرض دلالة تلك الرواية على الاعتصام ، على ما يأتي تفصيله في بحث الماء الجاري ان شاء الله تعالى .

وهكذا يتضح أن تمام أقسام المياه المعتصمة تنفعل بالتغير . وكما أن التعميم بلحاظ أقسام المياه ثابت ، كذلك بلحاظ أقسام النجاسات العينية . فان بعض روايات الباب فرض فيها التغير بنحو مطلق ، يشمل التغير بأي نجاسة عينية كما في رواية ابن بزيع ، وبعض روايات الباب - وإن فرض فيها التغير بنجاسة معينة كالروايات التي وقع السؤال فيها عن الماء المتغير بالجيفة والميتة ونحو ذلك - ولكن مع هذا يصح التمسك بإطلاقها ولا ينبغي أن يدعى اختصاصها مورداً بالتغير بالميتة مثلاً ، فلا تشمل التغير بغيره من النجاسات . وذلك لأن السؤال والجواب في هذه الروايات منصرف بحسب الارتكاز المتشرعى إلى حيثية نجاسة هذه الجيفة والميتة ،

في أحد أوصافه الثلاثة ، من الطعم والرائحة واللون (١)

فالسؤال عن الماء المعتصم وإلى جانبه الجيفة والميتة .

والجواب بالتفصيل بين التغير وعدمه كلاهما بحسب الارتكاز التشريعي ينصرفان إلى ان النظر إلى الجيفة بما هي نجاسة لا بما هي ميتة بالخصوص ، ومنشأ هذا الانصراف مركزية كبرى سريان النجاسة بالملاقاة ، فان ارتكاز هذه الكبرى في الدهن التشريعي - بل والعرفي - يوجب انصراف الدهن إلى كون الملحوظ في السؤال عن الماء الذي إلى جانبه الجيفة ، وفي الجواب على ذلك بالتفصيل بين التغير وعدمه إلى تلك الكبرى الارتكازية ، فيكون المقصود بيان حكم الميتة بما هي نجاسة لا بما هي ميتة ، فيشمل الحكم سائر النجاسات .

وهذا نحو من التبادر الناشيء من قرينية الارتكاز ، وبهذا التقريب نستفيد إلغاء الخصوصية في كثير من المقامات .

(١) أما الطعم والرائحة فنصوص عليها ، ولا اشكال فيهما . نعم استشكل في اللون ، والاستشكال في اللون يمكن ان يبين بأحد تقريبين : الأول : ما ذكره السيد الأستاذ - دام ظله - من عدم التعرض له في الأخبار الدالة على الانفعال بالتغير ، بعد فرض عدم الاعتماد على النبوي المرسل . وأجاب على ذلك : بأن الأمر ليس كما ادعي ، فان اللون مذكور في الروايات ، فدونك رواية حريرز المشتعلة على قوله « وكذلك الدم » ، فان التغير بالدم - على ما يستفاد منه عرفاً - ليس إلا التغير باللون . ورواية العلا ابن الفضيل « لابس إذا غلب لون الماء لون البول » . وعلى تقدير المناقشة في الرواية بضعفها ، فحسبك صحيحة محمد بن الحسن الصفار في كتاب بصائر الدرجات ، وفيها تطبيق للتغير على الصفرة ، وهي من انحاء التغير اللوني (١)

أقول : إن هذه الروايات الثلاث كلها غير تامة السند :  
أما رواية حريز فالمراد بها خبر حريز عن أبي بصير (١) ، وهو  
ضعيف السند بياسين الضرير كما تقدم .

وأما رواية العلا بن الفضيل (٢) فضعيفة بمحمد بن سنان .

وأما رواية بصائر الدرجات (٣) فهي ساقطة سنداً ، لأن الشيخ الحر  
ينقلها في الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات ، وهو يروي هذا الكتاب  
بطريقه إلى الشيخ الطوسي ، وبطريق الشيخ الطوسي إلى الكتاب ، والشيخ  
الطوسي له طريقان إلى الصفار : أحدهما صحيح ويروي به سائر روايات  
الصفار ، ولكن استثنى من ذلك كتاب بصائر الدرجات ، فهو غير مروى  
بذلك الطريق الصحيح . والآخر طريق يروي به الشيخ كتاب بصائر الدرجات  
ولكنه غير صحيح ، كما يظهر من مراجعة الفهرست (٤)

نعم ، يمكن أن يستدل على كفاية التغير اللوني في التنجيس بخبرين

آخرين :

أحدهما - صحيح ابن بزيع بمتمنه المختصر الذي رواه الشيخ عن أحمد  
ابن محمد عن محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام قال « ماء البئر واسع

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٣ .

(٢) نفس المصدر والموضع حديث - ٧ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق حديث - ١١ .

(٤) قال في الفهرست ص ١٧٠ من الطبعة الثانية في ترجمة محمد بن الحسن الصفار القمي

« . . . أخبرنا بجميع كتبه ورواياته بن أبي جيد ، عن ابن الوليد عنه . وأخبرنا بذلك أيضاً

جماعة من ابن بابويه ، من محمد بن الحسن ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن رجاله ، إلا كتاب

بصائر الدرجات ، فإنه لم يروه عنه ابن الوليد . وأخبرنا به الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد

ابن يحيى ، عن أبيه ، من الصفار . »

لا يفسده شيء إلا أن يتغير « ، فان مقتضى إطلاق التغيير فيه الشمول للتغيير اللوني . إلا ان التمسك بهذا الاطلاق فرع كون هذا المتن رواية مستقلة لاجزاء من المتن المفصل المروي عن نفس الراوي ، والذي جاء فيه « إلا أن يتغير ريحه وطعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » .

والخبر الآخر صحيح هشام بن سالم المتقدم الذي ورد في ماء المطر ، وعلل فيه عدم انفعاله بالبول بالأكثرية ، فان الأكثر - بعد ارجاعها الى القاهرية كما عرفت سابقاً - تكون دالة على أن عدم الانفعال منوط بقاهرية الماء على البول ، فاذا لم يكن قاهراً لم يحكم بعدم الانفعال ، بل يحكم بالانفعال بمقتضى مفهوم التعليل . ومن المعلوم أن القاهرية منتفية مع فرض تغيير لون الماء بسبب البول ، فيتمسك باطلاق مفهوم التعليل لاثبات النجاسة .

ولكن هذا التقريب يتوقف على وجود مفهوم للتعليل بحيث يتمسك باطلاقه ، وهو لا يخلو عن إشكال ، فان مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وإسراء الحكم المعلل الى سائر موارد العلة ، وليس مقتضاه حصر الحكم المعلل بالعلة بحيث ينتفي بانتفائها . فاذا قلنا « أكرم زيداً لأنه عالم » دل التعليل على إسراء الحكم بوجوب الإكرام الى سائر العلماء ، ولكن لا يدل التعليل على أن ملاك وجوب الإكرام منحصر بالعلم ، بحيث لا يجب لإكرام غير العالم ولو كان عادلاً أو كبير السن مثلاً . ففي المقام تعليل عدم انفعال ماء المطر بقاهريته على البول يقتضي إسراء عدم الانفعال إلى سائر موارد قاهرية الماء ، ولا يقتضي انزاع المفهوم بحيث يدل على أنه في مورد عدم القاهرية يحكم بالانفعال مطلقاً .

والتحقيق أن التعليل - وإن كان ليس له مفهوم بحيث يتمسك باطلاقه لنفي الحكم عند انتفاء العلة المنصوصة مطلقاً - ولكنه يدل على مدخلية العلة في موارد وجودها ومؤثرتها في الحكم بلا اشكال .



وفي خبر هشام بن سالم - بعد حمل الأكثرية على القاهرية - نقول : إن مقتضى إطلاق القاهرية قاهرية الماء بقول مطلق ، أي طعماً وريحاً ولوناً ، إذ لو كان مغلوباً للبول في واحدة من هذه الصفات لم يكن قاهراً بقول مطلق ، فمقتضى إطلاق القاهرية القاهرية في الصفات الثلاث ، فيكون مقتضى التعليل إستناد عدم الإنفعال إلى القاهرية المطلقة ، أي القاهرية في الصفات الثلاث فلو قيل بأن التغير اللوني ليس منجساً أصلاً ، لاختلاف ذلك ظهور التعليل في كون القاهرية المطلقة علة لعدم الانفعال .

وإن شئت قلت : إن ظاهر التعليل كون القاهرية المطلقة علة لعدم الانفعال ، وهذا لا يمكن انخفاضه إلا إذا كان الانفعال يكفي في ثبوته مقهورة الماء ، ولو في واحدة من صفاته الثلاث . وأما إذا كانت المقهورة في اللون مثلاً ليست كافية للحكم بالانفعال ، فلا يعقل أن يستند عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة للماء ، أي إلى القاهرية طعماً وريحاً ولوناً ، بل يستند إلى القاهرية طعماً وريحاً فقط ، مع أن مقتضى إطلاق القاهرية والأكثرية في رواية هشام بن سالم استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة ، فيدل على كفاية التغير اللوني في الحكم بالانفعال .

هذا كله في التقريب الأول للاستشكال في منجسية التغير اللوني بلحاظ عدم شمول الأدلة له .

التقريب الثاني : دعوى دلالة بعض روايات التغير على نفي منجسية التغير اللوني ، بحيث لو وجد ما يدل باطلاقه على كفاية التغير اللوني في التنجيس تقع تلك الروايات معارضة له ، وذلك من قبيل رواية حربز « فإذا تغير الماء وتغير الطعم » (١) فإن مقتضى الجمود على ظاهر اللفظ أنه إذا لم يتغير الطعم لا يحكم بالانفعال ، ومقتضى إطلاق ذلك أنه لا نجاسة حتى

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ١ - .

مع تغير اللون .

وكذلك رواية القمط « إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب » (١) فان مقتضى الاطلاق في المفهوم أنه اذا لم يتغير ريحه أو طعمه فلا نجاسة ، سواء تغير لونه أولاً ، وكذلك رواية ابن بزيع « إلا ان يتغير ريحه أو طعمه » .

ولو تمت دلالة هذه الروايات باطلاقها على عدم كفاية التغير اللوني ، فتقع معارضة مع ما يدل باطلاقه على كفايته ، والنسبة بينها العموم من وجه وبعد التساقط إن كان للدليل اعتصام ذلك الماء المتغير لونها لا طعماً ورائحة لإطلاق يشمل صورة التغير ، وإنما خرجنا عنه في صورة التغير لمقيدية دليل منجسية التغير ، فيكون هذا الاطلاق هو المرجع لاثبات عدم الانفعال ، بعد سقوط إطلاق المقيد بالمعارضة في مورد التغير اللوني . وإذا لم يكن لدليل الاعتصام إطلاق في نفسه كان المرجع دليلاً أعم منه ، وهو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، لأن مقتضى هذا الدليل هو انفعال ذلك الماء المتغير لونه بملاقاة النجاسة ، غاية الأمر إننا خرجنا عن إطلاق دليل الانفعال بلحاظ مقيدية دليل الاعتصام له ، وبعد فرض أن المقيد ليس له إطلاق لصورة التغير اللوني فالمرجع هو إطلاق دليل الانفعال . ولو فرض أن دليل الانفعال بالملاقاة لم يصلح للمرجعية أيضاً لعدم وجود إطلاق فيه ، فالمرجع هو الاطلاق الأحوالي في دليل طهورية الماء لو كان ، والا فأصالة الطهارة واستصحابها .

هذا كله لو فرض تمامية الاطلاق في الروايات التي أشرنا اليها بنحو يقتضي نفي منجسية التغير اللوني ، إلا أن تمامية الاطلاق فيها بنحو يقتضي نفي منجسية التغير اللوني محل إشكال :

أما رواية حريز التي ورد فيها « إذا تغير الماء وتغير الطعم » ففي عطف تغير الطعم فيها على تغير الماء احتمالان :

الأول : أن يكون المقصود والملاحظ حقيقة تغير الطعم ، وقد أتى بالجملة الأولى الدالة على طبيعي التغير في الماء تمهيداً لبيان التغير الخاص « أي التغير الطعمي .

الثاني : أن يكون كل من طبيعي التغير والتغير الطعمي مقصوداً وملحوظاً ، فالتغير ملحوظاً لمناطق للتنجيس ، والتغير الطعمي كذلك ، ويكون من باب عطف الخاص على العام بنكتة المورد ، حيث أن العادة جارية في مورد الرواية - وهو الماء الذي فيه الجيفة - أن يحدث فيه التغير من ناحية الطعم .

والاستدلال بالرواية على عدم كفاية التغير اللوني موقوف على الاحتمال الأول الذي لامعين له في مقابل الثاني ، فع احتمال كونه من باب عطف الخاص على العام لا من باب الاتيان بالعام لصرف التمهيد الى ذكر الخاص لا يتم الاستدلال .

هذا مضافاً إلى أننا لو فرضنا الاحتمال الأول وأن الملاحظ هو التغير الطعمي وان الجملة الأولى سبقت تمهيداً للجملة الثانية ، فلا يمكن مع هذا التمسك باطلاق مفهوم قوله « إذا تغير الطعم » لاثبات عدم تنجس الماء إذا لم يتغير طعمه بالجيفة ولو تغير لونه ، لأن فرض تغير اللون بالجيفة مع عدم تغير الطعم ليس فرضاً متصوراً تصوراً عرفياً ليشمله إطلاق المفهوم ، لأن العادة جارية في الماء الذي فيه الجيفة - الذي هو مورد الرواية - أنه إذا لم يتغير طعمه فلا يكون لونه متغيراً ، نظراً إلى أن التغير اللوني بالجيفة مرتبة أشد من التغير الطعمي ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق .

وبضاف إلى ذلك الاشكال السندي في رواية حريز كما تقدم .

بشرط أن يكون بملاقاة النجاسة ، فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة ، كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائزاً (١)

ومما ذكرناه يظهر الحال في رواية القمط الواردة في ماء راكد مبتلى بالميتة ، فان مفهوم قوله « إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه » هو عدم الانفعال في فرض عدم تأثر الماء طعماً وريحاً بالميتة ، وهذا الفرض ليس له إطلاق عرفي لفرض التغير باللون ، لكي يتمسك بإطلاق المفهوم لنفي منجسية التغير اللوني .

وعلى وجه العموم يمكن أن يناقش في سائر الاطلاقات : بأن سبق التغير الطعمي على التغير اللوني بحسب العادة يمكن أن يكون من القرائن اللبية التي يعتمد عليها المولى في تقييد الاطلاق .

وقد تخلص من مجموع ما ذكرناه أن التغير اللوني منجس .

(١) توضيح الحال في ذلك : أن أكثر روايات الباب ليس فيها ما يوهم الاطلاق لفرض التغير بالمجاورة ، إذ جاءت في مقام الجواب على أسئلة فرض فيها وقوع النجاسة في الماء ، ففصل بين فرض التغير وعدمه ، وحكم بالنجاسة على الأول دون الثاني ، فلا إطلاق في هذه الروايات لفرض التغير بدون ملاقاة .

وما يوهم كونه موجباً للحكم بالنجاسة في فرض التغير بالمجاورة إحدى روايات ثلاث ، حيث أنها لم ترد في مقام الجواب على سؤال فرض فيه وقوع النجاسة في الماء ، فقد يتوهم التمسك باطلاقها لاثبات ذلك .

« الأولى » - التمسك باطلاق النبوي « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه » (١) على القول باعتباره .

وتقريبه أن يقال : إن المستثنى عبارة عن الشيء المغير ، ولم يؤخذ

فيه قيد الملاقة فيثبت أن طبيعي المغير منجس ، وهذا يشمل المغير بالمجاورة وتفصيل الكلام في هذا الحديث : أنه لا بد من تشخيص ماهو الشيء المنفي عنه التنجيس في طرف المستثنى منه ، حيث أن المستثنى قد أخرج من هذا الشيء ، فيلزم أولاً معرفة حدود هذا الشيء ليعرف ماهي حدود الحصة التي استثنيت منه .

وتوضيحه أن يقال : إن نفي الحكم عن صنف من الطبيعي تارة يرد في مورد يحتمل فيه احتمالاً عرفياً اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفي ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم . وأخرى يرد في مورد لا يحتمل فيه احتمالاً عرفياً اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفي من بين أصناف الطبيعي ، وإنما المحتمل عرفياً ثبوت الحكم له ضمن ثبوته للطبيعي ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على ذلك الصنف ، إما لأن الحكم لم يثبت للطبيعي رأساً وإما لأنه يثبت له ولكنه لم يشمل هذا الصنف .

فمثال الأول أن يقال « لا يجب إكرام العالم » ، فإن اختصاص صنف العالم بوجود الإكرام محتمل احتمالاً عرفياً ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم .

ومثال الثاني أن يقال « لا تحرم غيبة الفاسق » ، فإن اختصاص الفاسق بجرمة الغيبة ليس محتملاً احتمالاً عرفياً ، وإنما المحتمل ثبوت الحرمة له في ضمن طبيعي المكلف ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على الفاسق ، إما لأن الحكم بجرمة الغيبة لم يثبت للطبيعي رأساً ، وإما لأنه ثابت له ولكنه لا يشمل الفاسق .

ثم إن نفي الحكم الوارد بالنحو الثاني - أي المنصب على صنف لا يحتمل عرفياً اختصاص الحكم المنفي به من بين أصناف الطبيعي - تارة يقترن بارتكازية ثبوت الحكم المنفي على الطبيعي بنحو القضية المهملة ، بحيث يكون

ثبوت الحكم على أصل الطبيعي امرأ مركزاً ، وأخرى لا يقترن بارتكازية ثبوت الحكم على أصل الطبيعي .

ففيما اذا اقترن بالارتكاز المذكور ينعقد للنفي ظهور عرفي في كونه ناظراً إلى ذلك الحكم المركز ثبوته على أصل الطبيعي ، وموضحاً عدم دخول الصنف الخاص تحت ذلك الطبيعي المركز حكمه ، وهذا من قبيل أن يقال « لا تجب الزكاة على الفقير » أو « لا يجب الوضوء على المريض » ونحو ذلك فان المتبادر عرفاً من أمثال ذلك كونه ناظراً إلى كبرى وجوب الزكاة وكبرى وجوب الوضوء وبصد استثناء الفقير والمريض منها ، وهذا التبادر وانصراف النفي إلى اللسان الاستثنائي نتيجة مجموع أمرين :

احدهما : أن الفقير أو المريض لا يمتثل عرفاً اختصاصه بوجوب الزكاة أو وجوب الوضوء ، وإنما المحتمل ثبوت الحكم له في ضمن الطبيعي ، وهذا يعني أن نفي الحكم عنه مرجعه إلى نفي الحكم عنه ، إما لأن الحكم لم يثبت للطبيعي رأساً ، وإما لأنه مختص بغيره من اصناف الطبيعي .

والأمر الآخر : ارتكازية ثبوت الحكم المنفي - وهو وجوب الزكاة أو الوضوء - على الطبيعي ، فانه بضم هذا الارتكاز إلى الأمر الأول يتبادر إلى الذهن من نفي وجوب الزكاة على الفقير أو نفي وجوب الوضوء على المريض ، إنه لسان استثنائي ناظر إلى الكبرى المركزة ، وموضح أن هذا الصنف غير مشمول لها .

وبهذا البيان اثبتنا نظر « لا ضرر » إلى الأحكام الأولية ، حيث أن ثبوت الحكم المنفي بلا ضرر في خصوص مورد الضرر غير محتمل عرفاً ، وإنما المحتمل ثبوته له في ضمن ثبوته للطبيعي . وهذا بضم ارتكازية ثبوت الأحكام الالزامية للطبيعي يوجب انعقاد ظهور لخطاب « لا ضرر » في النظر إلى الأحكام المجعولة وتحديدها ، وبذلك تكون لها الحكومة على أدلتها .

وهذه النكته تنطبق على محل الكلام ، فان قوله « خلق الله الماء ظهوراً لاينجسه شيء » تصدى إلى نفى التنجيس عن الماء ، ويتوفر في المورد كلا الأمرين ، فان الماء لايمتثل عرفاً اختصاصه بالتنجيس - أي كونه أقل عصمة من سائر الأشياء - وإنما المحتمل ثبوت التنجيس للطبيعي بنحو يشمل . وحيث أن كبرى تنجس الأشياء بالملاقاة للنجس ارتكازية ، فينصرف النفي المذكور إلى كونه لساناً استثنائياً وناظراً إلى الكبرى المركزة وموضحاً خروج الماء عن تحتها .

وعليه ، فيكون المتحصل عرفاً من الكلام المذكور : أن ما ينجس غير الماء لاينجس الماء إلا ماغيره . ومن الواضح أن ما ينجس غير الماء - بقطع النظر عن التغيير - هو ما يلاقيه من النجاسات لا ما يجاوره ، فالمغير للون أو الطعم أو الريح مستثنى من الملاقي ، فلا يشمل المغير بالمجاورة .

« الثانية » - التمسك برواية ابن زريع « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير » (١) بدعوى التمسك باطلاق المستثنى ، كما في الحديث السابق بعد فرض عدم اخذ الملاقاة قيماً في مورد الرواية .

والتحقيق أن قوله « إلا أن يتغير » تارة يراد به محصل قولنا إلا التغير ، بتأويل أن والفعل بالمصدر ، فيكون المستثنى نفس التغير . وأخرى يراد به محصل قولنا إلا شيئاً حالة التغير ، فيكون التغير حالة للمستثنى . ولا إشكال في أن الثاني هو الظاهر من الرواية ، إما بلحاظ ما أشرنا إليه من ظهور النفي في كونه ناظراً إلى الكبرى المركزة وبياناً لعدم تنجس الماء بما يكون منجساً لغيره ، ومن المعلوم أن ما ينجس غير الماء إنما هو مجرد الملاقاة لا التغيير . وإما بلحاظ أن كلمة « شيء » اسم صريح « وان يتغير » اسم مؤول ، واستثناء الاسم المؤول من الاسم الصريح لا يخلو من

عناية . وإما بلحاظ أن التنجيس يضاف عرفاً إلى العين من الدم والبول وغيرهما من الأجسام ، لا إلى الملاقاة والتغير ، بل الملاقاة والتغير يعتبر شرطاً في تنجيس تلك العين ، من قبيل النار التي يضاف الإحراق إليها عرفاً وتعتبر الملاقاة شرطاً في تأثيرها . فاذا قيل « لا ينجسه شيء » يراد بذلك « لا تحرقه » أي نار ، فكذلك في المقام حين قيل « لا ينجسه شيء » يراد بالشيء الدم والبول وغير ذلك من الأجسام القذرة والمتقدرة ، فلا يناسب أن يستثنى منها التغير ، فالتغير إذن ليس هو المستثنى ببل حالة للمستثنى ، فلا بد أن يفرض أن المستثنى نسخ شيء كان داخلاً في المستثنى منه ، ثم استثنى بلحاظ حالة واحدة من حالاته ، وهي حالة التغير . فيكون محصل العبارة في هذه الرواية هو محصل قوله « لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » في الحديث السابق ، ويجري عليه نفس الكلام .

« الثالثة » - رواية حريز « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، وإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تنوضأ ولا تشرب » (١) بدعوى أن التغير يشمل بالاطلاق التغير بالمجاورة . ولكن الصحيح ان الجملة الأولى المتكفلة لبيان عدم انفعال الماء بريح الجيفة ظاهرة بالنكتة التي شرحناها آنفاً في كونها ناظرة إلى الكبرى المركوزة للتنجيس ، ومبينة عدم شمول تلك الكبرى للماء .

وبهذا لا يكون النفي المحمول فيها شاملاً لفرض المجاورة ، لأن فرض المجاورة خارج عن الكبرى المركوزة المنظور إليها ، لوضوح أن مجرد المجاورة للتنجيس لا ينجس شيئاً . فالنفي إذن في الجملة الأولى نفي لمنجسية ما هو منجس في نفسه ، وهو الملاقى . وموضوع الجملة الثانية المثبته للانفعال بالتغير هو نفس موضوع الجملة الأولى ، لأن الجملة الثانية - وإن لم تكن

(١) وسائل الشريعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ .



وأن يكون للتغير بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجس ، فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو اصفر لا ينجس الا اذا صيره مضافاً . نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين للنجس فيه ، بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف للنجس فغيره بوصف للنجس تنجس أيضاً (١) .

بمعنى الاستثناء من الجملة الأولى كما هو في الروايتين السابقتين - ولكن الظاهر في هذه الرواية فرض شيء واحد حكم عليه بعدم التنجيس عند غلبة الماء وبالتنجيس عند تغير الماء ، فكما أن الأول لا يشمل فرض المجاورة كذلك الثاني ، أي الحكم بالتنجيس .

فتحصل : أن الماء لا ينفعل بالتغير بمجاورة النجس ، بل لا بد في انفعاله من التغير بملاقاه النجس .

(١) فرعت هذه المسألة إلى فروع :

« الفرع الأول » - ما إذا فرض أن المتنجس كان حاملاً لعين النجس ، بحيث كان عين النجس موجوداً وجوداً عرفياً ، وتغير الماء بملاقاته لذلك المتنجس بلحاظ ما يحمل المتنجس من أجزاء النجس . ولا إشكال هنا في انفعال الماء المعتصم بالتغير ، لأنه تغير بنفس ملاقاة النجاسة ، وكون المتنجس حاملاً لها لا يضر بالتنجيس .

نعم ، يقع هنا بحث في أنه لو فرض استناد التغير إلى الحامل والمحمول معاً لا إلى خصوص النجاسة العينية المحمولة ، فهل يحكم بالنجاسة أولاً ؟ وسوف تأتي الإشارة إلى ذلك ان شاء الله تعالى .

« الفرع الثاني » - ما إذا فرض أن المتنجس لم يكن عين النجس موجوداً فيه وجوداً عرفياً ، ولكنه أوجب خروج الماء المعتصم عن الاطلاق إلى الاضافة ، فبناءً على عدم اعتصام المضاف الكثير بحكم بانفعاله ، لأنه

بعد خروجه عن الاطلاق بنفعل بمجرد الملاقاة للمتنجس اذا لم يكف ما وقع قبل الاضافة في تطهير المتنجس .

« الفرع الثالث » - ما إذا فرض أن النجس ليس له وجود عرفي في المتنجس ، وان المتنجس لم يوجب خروج الماء المعتصم عن الاطلاق ، وإنما أوجب تغيره بأوصاف المتنجس ، كما إذا ألقينا كمية من ماء الرمان أو ماء الورد المتنجس في المطلق المعتصم فتغير الماء بلون ماء الرمان أو رائحة ماء الورد مع بقاءه على الاطلاق .

ومن الواضح أن اكثر روايات الباب الدالة على النجاسة بالتغير ليس فيها إطلاق لهذا الفرض ، لأنها واردة في مورد ملاقات الماء لنفس النجاسة العينية ، فلا تشمل التغير بملاقاة المتنجس .

وغاية ما يمكن أن يستدل به على الحكم بالنجاسة في فرض التغير بملاقاة المتنجس امران :

الأول : التمسك باطلاق النبوي « خاق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه » .

بتقريب : أن محصل هذه العبارة - بعد استظهار كونها ناظرة إلى المنجسات المفروغ عن منجسيتها ارتكازاً - هو أن الماء لا ينجسه ما ينجس غيره الا مع التغيير ، وحيث أن غير الماء كما يتنجس بعين النجس يتنجس بالمتنجس أيضاً ، فالمستثنى منه يشمل كل ما يلاقي الماء من النجاسات أو المتنجسات ، فيكون المستثنى شاملاً لكل ما يوجب التغير من تلك النجاسات أو المتنجسات ، فيثبت الانفعال في صورة التغير بملاقاة المتنجس عملاً باطلاق المستثنى .

والجواب على ذلك - مضافاً إلى الاشكال السندي في النبوي المذكور - أن ظاهر الاستثناء استثناء ما كان مغيراً بما هو محكوم بالنجاسة ، أي كون

الحيشية التي بها صار الشيء محكوماً بالنجاسة هي الحيشية التي تغير الماء بها ، بحيث تكون حيشية الحكم بالنجاسة حيشية تقييدية في المتغير ، فما كان مغيراً بالحيشية التي بها صار نجساً يشمله المستثنى ، وما كانت حيشية التغيير فيه غير الحيشية التي بها صار نجساً فلا يشمله المستثنى . فالدم مثلاً إذا غير الماء بحمرته ، فحيث أن الحمرة من شؤونه بما هو دم والنجاسة حكم له بما هو دم ، فالحيشية التي بها صار نجساً هي بنفسها الحيشية التي استوجبت المتغير ، فالمتغير في هذا الغرض غير الماء بما هو نجس ، فيشمله المستثنى .

وأما ماء الورد المتنجس بملاقاة الدم إذا غير الماء برائحته فلا يشمله المستثنى ، لأن الرائحة من شؤونه بما هو ماء ورد ، والنجاسة حكم له لا بما هو ماء ورد بل بما هو ملاق للدم مثلاً ، فالحيشية التي بها صار نجساً ليست هي نفس الحيشية التي استند التغيير إليها ، فماء الورد لم يغير رائحة الماء بما هو نجس ، أي بما هو ملاق للدم ، إذ لا دخل لهذه الحيشية في التغيير . هذا إذا استظهرنا الحيشية التقييدية ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية التي هي المرجع في تعيين كون الحيشية تقييدية أو تعليبية ، وإلا فلا أقل من الاجمال واحتمال كون الحيشية تقييدية ، ومعه لا يكون الاطلاق محرزاً ليمسك به .

الثاني : التمسك برواية ابن بزيع « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ان يتغير فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » .  
وتقريب الاستدلال هو التقريب المتقدم في النبوي ، باعتبار أنه لم يفرض في هذه الرواية الملاقاة لعين النجس ، فيتمسك فيها باطلاق المستثنى ويمكن الجواب على الاستدلال بهذا الاطلاق بعدة وجوه :  
الأول - ما اشرنا اليه في الجواب على الاستدلال باطلاق المستثنى في النبوي المتقدم .

الثاني - يقوم على أساس نكتة تختص برواية ابن بزيع وقد لاتأتي في النبوي المتقدم ، وحاصل هذه النكتة : ان موضوع الكلام في هذه الرواية ليس هو طبيعي الماء بل ماء البشر خاصة ، بخلاف النبوي الذي لم يقصد موضوع الكلام فيه بقسم خاص من أقسام الماء ، ولهذا كان النبوي في نفسه من أدلة اعتصام مطلق الماء لولا دليل انفعال الماء القليل ، وأما رواية ابن بزيع فهي من أدلة اعتصام ماء البشر خاصة .

وبهذا يختلف النفي المستفاد من قوله « لا ينجسه شيء » في النبوي عن النفي المستفاد من قوله « لا ينجسه شيء » في رواية ابن بزيع ، فان كلا النفيين - وإن كان ناظراً إلى ما ثبت كونه منجساً للغير وموضحاً ان ما يكون منجساً للغير لا يكون منجساً لما هو مورد الكلام - غير أن النظر في رواية ابن بزيع في قوله « ماء البشر واسع لا ينجسه شيء » يمكن أن يدعى كونه متجهاً إلى ما ثبت كونه منجساً لغير ماء البشر من المياه ، فيكون ناظراً إلى دليل انفعال الماء القليل ومبيناً لخروج ماء البشر من تحته . وعليه فلا يشمل النفي في المستثنى منه إلا ما كان منجساً للماء القليل في نفسه . ويكون محصل الاستثناء في رواية ابن بزيع : ان ما يكون منجساً للماء القليل لا ينجس ماء البشر إلا إذا فرض التغيير .

والخيار في محله أن المتنجس الخالي من عين النجس لا ينجس الماء القليل بالملاقاة ، فلا يكون مشمولاً للنفي في عقد المستثنى منه في رواية ابن بزيع ويرتب على ذلك أن لا يكون فرض تغييره للماء داخلياً في عقد المستثنى . وهذه النكتة قد لاتكون ثابتة في النبوي ، لأن لسان النبوي في نفسه إذا كان لسان الحكم باعتصام طبيعي الماء فلا معنى لدعوى انعقاد ظهور فيه للنظر إلى دليل انفعال الماء القليل وما يكون منجساً له ، بل يكون نظره إلى ما يكون منجساً في الجملة ولو لغير الماء ، ومن المعلوم أن المتنجس بعين

النجس ينجس غير الماء بالملاقاة ولو كان خالياً من عين النجس .  
 الثالث - ما يظهر من عبارة الشيخ الأعظم - قدس سره - في طهارته ،  
 حيث ذكر أن عقد المستثنى ليس له إطلاق للتغير بأوصاف المتنجس ، لأن  
 المستثنى منه - وهو شيء - لا يشمل المتنجس ، بل المراد منه في قوله  
 « لا ينجسه شيء » عين النجس ، لأن المتنجس إنما ينجس بالنجس لا بذاته .  
 وهذه العبارة لتخلو من إجمال ، ولعل مراده - قدس سره - أنه  
 لا معنى لأن تشمل كلمة « شيء » النجس والمتنجس في عرض واحد ،  
 بحيث يكون المولى في مقام نفى تنجيس النجس في عرض كونه في مقام  
 نفى تنجيس المتنجس ، لأن تنجيس المتنجس إنما يتوهم باعتبار انتهائه  
 إلى النجس . فإلا في ماء الورد المتنجس مثلاً ان تنجس فهو إنما يتنجس  
 باعتبار كونه ملاقياً بالواسطة وبالعناية مع عين النجس ، لا باعتباره  
 ملاقياً مع المتنجس ، بما هو ماء ورد . وحينئذ فلا محصل عرفاً لأن  
 يكون المولى في مقام نفى منجسية المتنجس في عرض كونه في مقام نفى  
 منجسية النجس ، إذ مع نفى منجسية النجس عند ملاقاته حقيقة لاشيء  
 كيف يبقى احتمال لمنجسية النجس عند ملاقاته بالعناية وبتوسط المتنجس ،  
 لكي يتصدى في عرض النفي الأول لنفي ذلك ، فهذا التصدي ليس  
 عرفياً ، وعدم عرفيته قرينة على عدم الاطلاق في كلمة « شيء »  
 واختصاصه بعين النجس .

والجواب على ذلك : ان التصدي لنفي منجسية المتنجس في عرض  
 التصدي لنفي منجسية النجس إن كان يتمثل في مؤونة زائدة في مقام البيان  
 فقد يقال : إن ارتكاب هذه المؤونة الزائدة ليس عرفياً . ولكن هذا  
 التصدي في المقام ليس كذلك ، فان المدعى حصوله بنفس الاطلاق ،  
 والاطلاق ليس فيه مؤونة زائدة دقة وعرفاً أو عرفاً فقط ، فلا يكون مثل

هذا التصدي خارجاً عن كونه بياناً عرفياً .

هذا مضافاً إلى أن كلمة « شيء » وقعت موضوعاً لحكمين في الرواية : أحدهما عدم التنجيس في طرف المستثنى منه ، والآخر التنجيس على فرض التغيير في طرف المستثنى . وعلى هذا فيمكن للمولى عرفياً أن يلاحظ كلتا الحصتين النجس والتنجس في كلمة « شيء » ، ولو كان في ذلك مؤونة زائدة استطرافاً الى بيان سريان التنجيس في فرض المستثنى إلى كلتا الحصتين أيضاً ، ولا يكون مثل هذا اللحاظ لغواً أو خارجاً عن كونه لحاظاً عرفياً في مقام التفهيم والمخاطبة .

الرابع - دعوى وجود قرينة متصلة على تقييد اطلاق كلمة « شيء » بخصوص عين النجس ، على ما أفاده الشيخ الاعظم - قدس سره - في طهارته ، حيث ذكر أن قوله « ينزح حتى يطيب الطعم » يستبطن فرض كون الطعم خبيثاً بحيث يطيب بالنزح . وهذا ظاهر في أن ما هو مفروض إنما هو التغيير بوصف عين النجس لا التغيير بوصف المتنجس ، لأن وصف المتنجس لا يساوق الخبائث ، بل قد يكون طيباً كرائحة ماء الورد ، فقوله « حتى يطيب الطعم » ظاهر في أن الوصف المفروض كونه منجساً سنخ وصف مساوق مع الخبائث ، وليس هذا إلا وصف عين النجس .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان الطيب والخبث فيه احتمالات ثلاثة : أحدهما : أن يراد الطيب والخبث في النظر العرفي ، بقطع النظر عن الشرع والشريعة . وهذا الاحتمال ساقط ، لأن العرف المنفصل عن الشرع والشريعة لا يرى خبث كل النجاسات ولا طيب كل ما يكون طاهراً ، فالخمر والمسك من الميتة أو حليب الكافرة - لو قيل بنجاستها شرعاً - لا يرى العرف خبثها رغم نجاستها شرعاً ، كما ان جيفة اللحم الطاهر يرى العرف استخبثها رغم طهارتها ، فليس المناط في التنجيس هو الاستخبث والطيب

بالنظر العرفي المستقل جزءاً .

ثانيها : أن يراد الطيب والخبث في النظر المتشعري ، ويراد بطيب الطعم طيب ذي الطعم وبخبثه خبث ذي الطعم ، فمعنى قوله « حتى يطيب الطعم » أي حتى يذهب الطعم الخبيث ، بمعنى أن يذهب طعم الخبيث الشرعي الذي هو المتنجس . وهذا الاحتمال خلاف الظاهر ، فإن ظاهر اسناد الطيب والخبث الى الطعم هو الاسناد الحقيقي لا الاسناد اليه باعتبار متعلقه . لكن لو تم هذا الاحتمال لأمكن دعوى وجود الاطلاق في الرواية للمتنجس ، لأن طعم المتنجس طعم للخبيث الشرعي وان لم يكن نفس الطعم خبيثاً .

ثالثها : أن يراد بالطيب والخبث الطيب والخبث المسند الى نفس الطعم ، لكن لابلحاظ الأنظار العرفية المستقلة ، بل لابلحاظ الأنظار العرفية بما هي متشعبة ، وبحسب المناسبات المركوزة في ذهنهم الناشئة من التشريعات . وبناءً على هذا الاحتمال تكون الرواية شاملة لطعم البول والدم ونحوهما من النجاسات العينية ، لأن عدم قابلية الشيء من البول أو الدم للطهارة يجعل ملازمة بين طعمه والنجاسة ، وهذه الملازمة توجب - بالنظر العرفي للمتشعبة - سريان الاستصحابات من الذات إلى الصفة ، فهم بوصفهم متشعبة يرون الدم أو البول خبيثاً ، وبوصفهم عرفيين يرون سريان هذا الاستصحابات من العين إلى الصفة ، بنكته التلازم بين هذه الصفة وتلك العين الخبيثة ، فكان ما لا ينفك عن الخبيث خبيث . فالخبث هنا مسند إلى الطعم حقيقة ، لكن ملاك إسناده إلى الطعم هو تلك الملازمة .

وأما طعم المتنجس فلا تشملها الرواية ، لأن المتنجس - وإن كان خبيثاً بالنظر المتشعري بما هو متنجس - ولكن الاستصحابات لا يسري إلى وصفه ، لعدم تطرق تلك النكته التي أوجبت سريان الاستصحابات في الأعيان النجسة من البول والدم ونحوهما ، وهي الملازمة بين الوصف والنجاسة ، لأن

وصف المتنجس موجود في المتنجس قبل تنجسه ، وهذا يعني عدم تلازمه مع النجاسة ، فلا يسري الاستخبات اليه .

وإن شئتم قلتم : إن الوصف تارة يكون ناشئاً من نفس الحيثية التي هي ملاك الاستخبات ، وأخرى يكون ناشئاً من حيثية ثانية وان اجتمعت الحيثيتان في شيء واحد : فالأول من قبيل أوصاف الدم والبول ، فإن حيثية ثبوت الطعم المخصوص للدم أو البول هي كونه دماً أو بولاً ، والحيثية الموجبة لاستخبات الدم أو البول هي دميته أو بوليته ، وفي مثل ذلك يسري الاستخبات الى الطعم ، لأن حيثيته وحيثية النجاسة واحدة . والثاني من قبيل أوصاف ماء الورد المتنجس ، فإن حيثية الطعم المخصوص الثابت لماء الورد هي كونه ماء ورد ، والحيثية الموجبة لاستخبات ماء الورد هي كونه ملائقياً للنجس . فلم تتحد الحيثيتان ، فلا يسري عرفاً الاستخبات إلى الطعم في مثل ذلك .

وعلى هذا فالرواية - بقرينة كون الطعم المفروض فيها طعماً خبيثاً - لاتشمل طعوم المتنجسات ، وتختص بطعوم البول والدم ونحوها من أعيان النجاسات .

فان قيل : إن مغايرة الحيثية للطعم مع الحيثية الموجبة للنجاسة موجودة في بعض النجاسات العينية أيضاً ، كحليب الكافرة .

قلنا : إن ماكان من هذا القبيل من النجاسات العينية - وإن لم يكن مشمولاً لاطلاق الرواية لعدم كون الطعم فيها خبيثاً - ولكن يتعدى في الحكم اليها ، لعدم احتمال الفرق فقهيّاً بين التغير بنجس دون نجس ، خلافاً للمتنجسات التي لايمكن التعدي في الحكم اليها ، بعد عدم شمول الاطلاق للتغير بطعمها ، لأن احتمال الفرق بين التغير بالنجس والتغير بالمتنجس موجود .



الخامس - انا لو سلمنا الاطلاق في قوله « إلا ان يتغير » بحيث يشمل التغير بأوصاف المتنجس ، يمكننا أن نوقع المعارضة بينه وبين ما دل باطلاقه على نفي التغير بأوصاف المتنجس ، من قبيل ماورد في بعض أدلة اعتصام ماء البئر ، من أنه طاهر لا يفسده شيء إلا ان ينتن . فقد قيدت النجاسة بحال النتن ، ومقتضى إطلاق المستثنى منه هو أنه اذا لم ينتن لا بأس به ، وهو خبر معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : مهمته يقول : لا ينجس الثوب ، ولا تعاد الصلاة مما يقع في البئر إلا أن ينتن . فقتضى إطلاق المستثنى منه في هذا الخبر أن ماء البئر لا ينفعل بغير النتن ، فلو ألقى فيه ماء الورد المتنجس وتغيرت رائحته بسبب ذلك يكون مشمولاً لإطلاق المستثنى منه .

وهذا يعارض مع اطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع بالعموم من وجه ، لأن مقتضى اطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع أن الماء ينفعل بالتغير ، سواء كان بصفة النجاسة أو بصفة ماء الورد المتنجس . ومقتضى إطلاق المستثنى منه في رواية معاوية بن عمار أن الماء إذا لم ينتن لا ينجس ، سواء تغير برائحة ماء الورد المتنجس أولاً ، فالتغير بصفة ماء الورد المتنجس هو مادة الاجتماع والتعارض .

وقد يشكل في المقام بأن صفة النتن في هذه الرواية اثباتاً ونفياً ليست دائرة مدار عين النجس ، لوضوح أن النتن اثباتاً لا يختص بعين النجس بل يشمل التغير بوصف المتنجس أيضاً ، كحقيقة اللحم المدكى المتنجس ، فانها توجب النتن أيضاً . كما أن التغير لا ينجس النتن لا يختص بالمتنجس ، بل قد يحصل التغير بعين النجس بدون نتن .

والصحيح أن الرواية ليس لها إطلاق في نفسها يرجع إليه في المقام ، لأن استثناء النتن فيها يفهم منه عرفاً أن اسم الموصول في قوله

« مما وقع في البئر » يراد به الحيوانات التي تقع في البئر فتموت فيها وتكون في معرض أن يبتن البئر بها ، بمعنى أن استثناء حالة التبن قرينة على أن المفروض وقوعه في البئر ، سنخ شيء في معرض أن يوجد تلقأ في الماء على تقدير تغير الماء به ، فلا إطلاق في الرواية ينظر الى ملاقاته النجس . هذا تام الكلام في الفرع الثالث ، وهو ما إذا تغير الماء بأوصاف المنتجس . « الفرع الرابع » - وفرضه نفس فرض الفرع الثالث ، إلا أنا نفرض هنا تغير الماء بأوصاف عين النجس التي اكتسبها المنتجس .

وقد اتضح حكمه مما تقدم ، حيث أن النكات المعبرة التي على أساسها منعنا في الفرع السابق شمول إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع بصورة التغير بأوصاف المنتجس ، لا تأتي في صورة التغير بأوصاف النجس التي اكتسبها المنتجس منه .

فنكتة استظهار الحيثية التقييدية التي كانت تشكل الجواب الأول على التمسك بإطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع ، محصلها كما عرفنا : ان ظاهر الرواية أن ما يكون مغيراً بما هو نجس بمتنجس ، فلا بد أن تكون الحيثية التي بها صار نجساً هي نفس الحيثية التي بها صار مغيراً . وهذا لا يصدق في التغير برائحة ماء الورد المنتجس كما عرفت ، ولكن يصدق في التغير بالمتنجس باستمداد أوصاف عين النجس التي يحملها منه ، فان المنتجس في هذا الفرض كانت الحيثية التي صار نجساً ، وهي ملاقاته لعين النجاسة وتأثره بها ، عين الحيثية التي بها صار مغيراً ، لأن المفروض أنه صار مغيراً بالصفات التي اكتسبها من تلك الملاقاة ، فظهور الدليل في كون المغير مغيراً بما هو نجس محفوظ ، فيشملة الاطلاق .

كما أن نكتة استظهار الاختصاص بصفة عين النجاسة بلحفاظ فرض كون الطعم خبيثاً ، التي كانت تشكل الجواب الرابع من الأجوبة المتقدمة في

الفرع السابق ، لا تقتضي في المقام عدم شمول الاطلاق لمحل الكلام في هذا الفرع . لأن المفروض في هذا الفرع أن التغير كان بوصف عين النجاسة الذي هو وصف خبيث بملاك التلازم والترابط النوعي بينه وبين عين النجس ففرض كون الطعم خبيثاً لا يأتي عن الشمول لما هو محل الكلام .

نعم ، يبقى الكلام في الجواب الثاني من الأجوبة التي دفعنا بها التمسك باطلاق المستثنى في رواية ابن بزيغ في الفرع السابق ، وهو : أن محصل الرواية أن ما يكون منجساً للماء القليل لا يكون منجساً لماء البئر إلا اذا غيره ، والمتنجس لا ينجس الماء القليل ، فلا يكون مشمولاً للمستثنى منه ، وبالتالي لا يكون فرض التغير به مشمولاً للمستثنى .

فإن هذا الجواب قد يقتضي عدم شمول المستثنى لفرض التغير بالمتنجس مطلقاً ، سواء كان التغير بأوصافه الأصلية أو بأوصاف النجاسة التي اكتسبها ، لأن شمول المستثنى للمتنجس المغير بأحد هذه الانحاء فرع شمول المستثنى منه له ، وبعد فرض خروج المتنجس رأساً من دائرة المستثنى منه فلا يمكن إدخاله تحت المستثنى ، ولو بلمحظ بعض أنحاء التغير .

وقد استدلل على النجاسة في هذا الفرع بوجوه أخرى لا تخلو من إشكال : الوجه الأول : أننا لو لم نلتزم بكفاية التغير بأوصاف عين النجس التي يحماها المتنجس لأشكال الأمر في أكثر الموارد أو كلها ، إذ الغالب في تأثير عين النجاسة في فرض ملاقاتها للماء توسط المتنجس الحامل لأوصاف عين النجاسة ، لأن عين النجاسة حينها يلاقي مع الماء المعتصم لا يؤثر ابتداءً في تغيير تمام الماء المعتصم ، وإنما يغير مقداراً من الماء الذي حوله ، ثم هذا الماء الذي حوله باعتبار شدة ما فيه من التغير بأوصاف النجاسة يؤثر باختلاطه مع ما حوله ، وهكذا . فلو قيل بأن التغير بأوصاف النجس التي يحملها المتنجس لا يكفي للنجس ، لاختصاص الانفعال في موارد ملاقاته

عين النجاسة والتغير بها بدائرة صغيرة من الماء ، وهي الدائرة التي استمدت التغير من عين النجس ابتداءً ، ولما شمل الانفعال باقي الماء .  
وهذا الوجه لا ينتج المقصود ، إذ غاية ما ينتجه أن التغير بأوصاف عين النجس الموجودة في المنتجس يكفي في حالة اقترانه بملاقاة عين النجاسة ، وأما استفادة كفاية ذلك في فرض عدم اقترانه بملاقاة النجاسة فهي بلا موجب .  
الوجه الثاني : أنه لو وجد عندنا ماء متغير بعين النجاسة ، وجمعناه مع ماء آخر ظاهر معتصم ، ولم يستهلك كل منهما في الآخر ، وإنما تغير ذلك الكر الظاهر المعتصم بسبب اتصاله بالمنتجس الحامل لأوصاف النجاسة ، فصار المجموع ماءً واحداً متغيراً . فإما أن يقال : بأن تمام الماء ينجس ، أو يقال بأن تمامه يطهر ، أو يقال بأن ما كان متغيراً بعين النجاسة يبقى على النجاسة والمقدار الآخر الذي تغير بملاقاة المنتجس يبقى على الطهارة .  
والأول هو المقصود ، وبثبت به أن التغير بأوصاف النجس التي يحملها المنتجس كاف في الانفعال .

والثاني باطل ، لأنه خلاف اطلاق رواية ابن بزيع الدالة بظاهرها على أن النجاسة في الماء المتغير لا تزول إلا بزوال التغير ، كما هو مقتضى قوله « فينزح حتى يطيب الطعم » ، والمفروض أن الماء الذي كان متغيراً من الأول لم يذهب تغيره ، وإنما سرى تغيره إلى الكر الملحق به ، فكيف يطهر .  
والثالث باطل أيضاً ، لأن التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة غير متعقل بحسب الارتكاز العرفي ، أو على خلاف إجماع تعبدية قائم على أن كل ماء واحد له حكم واحد من حيث الطهارة والنجاسة .  
وقد اعترض على ذلك السيد الاستاذ - دام ظله - (١) بأن مقتضى الصناعة في ذلك هو الحكم بطهارة الجميع ، لأن اطلاق رواية ابن بزيع

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٧٦ .

الدالة على أن الماء المتغير يبقى على النجاسة ما لم يذهب تغيره ، يقتضي الحكم ببقاء النجاسة في الماء الذي كان متغيراً ولا يزال على تغيره بعد إلحاق الكر به .

واطلاق ما دل على اعتصام الكر وعدم انفعاله إلا بالتغير بملاقاة عين النجاسة ، يقتضي بقاء الكر المخلوط بذلك الماء المتغير على الطهارة ، حيث أنه لم يتغير بملاقاة عين النجاسة . وحيث أننا نعلم بأن الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة ، فيتعارض الاطلاقان ويتساقطان ويرجع إلى قاعدة الطهارة في الماء ، بلا فرق في ذلك بين القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدمه ، إذ بناءً على القول بجريانه أيضاً كان الاستصحابان متعارضين ، فيرجع بالنتيجة إلى قاعدة الطهارة .

وحول ما أفاده السيد الأسناذ عدة نقاط لا بد من تحقيقها :

« النقطة الأولى » - إن الرجوع إلى الأصول العملية - بعد تساقط الاطلاقين - فرع عدم وجود عام فوقاني ، وإلا تعين الرجوع إليه بعد التساقط فثلاً : لو لوحظت رواية عمار « سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء أو كامخ أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس » (١) وقلنا بأنها تدل على انفعال مافي الدن بملاقاة المنتجس نظراً إلى أن الدن منتجس بالخمر ، سواء كان كراً أو أقل من كر . إذا قيل بذلك أمكن جعل الرواية مطلقاً فوقانياً دالاً باطلاقه على انفعال الكر من الماء بملاقاة المنتجس ، سواء تغير أو لم يتغير .

وهذا المطلق مخصص بدليل اعتصام الماء الكر الدال على عدم الانفعال ، غير أن هذا المخصص قد وقع إطلاقه طرفاً للمعارضة مع إطلاق رواية ابن بزيع بالنحو الذي بينه السيد الاستاذ ، ففي مورد ابتلاء المخصص بالمعارضة

(١) وسائل الشريعة باب ٣٠ من ابواب الاشرية المحرمة حديث - ١ .

يرجع إلى العام فوقاني ، فيتمسك به لاثبات انفعال الماء الكر بمسلاقاه المتنجس المقرونة بالتغير التي هي مادة التعارض بين دليل الاعتصام ورواية ابن بزيع .

« النقطة الثانية » - أنه لو لم يكن هناك عام فوقاني وتعين الرجوع إلى الأصول العملية ، فلا نسلم عدم امكان إجراء الاستصحاب على كلا المبنيين في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وتوضيح ذلك : أننا نارة نقول بأن الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة واقعاً ، مع امكان تبعضه في مقام التعبد والحكم الظاهري . وأخرى نقول بأنه لا يمكن أن يتبعض ويتصف بعضه بالطهارة وبعضه بالنجاسة ، لا واقعاً ولا ظاهراً .

فان قلنا بالأول أمكن الالتزام بجريان كلا الاستصحابين : استصحاب الطهارة في الكر ، واستصحاب النجاسة في الماء المتغير ، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . ولا معارضة بين الاستصحابين ، لأن مجرد العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع لا يوجب التعارض مالم يؤد جريانهما معاً إلى المخالفة العملية القطعية لتكليف معلوم بالاجمال .

وحيث لا يوجد في المقام علم إجمالي بالتكليف اصلاً ، فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً ، بل قد يدعى حينئذ أن استصحاب النجاسة يكون موجباً للغوية جريان استصحاب الطهارة ، اذ لا أثر للحكم بطهارة ماء مختلط بالنجس ، بخلاف استصحاب الطهارة ، فانه لا يوجب لغوية التعبد بنجاسة الماء المختلط به ، كما هو واضح . فيجري استصحاب النجاسة فيما كان متغيراً ، ولا يجري استصحاب الطهارة في الكر ، لا للمعارضة بل للغوية .

وإن قلنا بالثاني - أي بأن الماء الواحد لا يتبعض واقعاً وظاهراً -

فالاستصحابان متعارضان ، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية .  
ولكن على مبنى السيد الاستاذ القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة  
الحكمية ، كان ينبغي له أن يتمسك باستصحاب الطهارة في الكر ، لأنه  
يفصل بين الأحكام الالزامية والأحكام الترخيضية ، فهو يرى أن الاستصحاب  
في الشبهة الحكمية لا يجري في الحكم الالزامي ، ولكنه يجري في الأحكام  
الترخيضية ، من قبيل الطهارة أو الاباحة . فكان بإمكان السيد الاستاذ  
- على مبناه - أن يجري استصحاب الطهارة في الماء الكر .

وبعد أن فرضنا التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً  
فيكون دليل الاستصحاب الدال بالمطابقة على التعبد الاستصحابي بطهارة  
الماء الكر دالاً بالتزام على التعبد بطهارة الماء الآخر المختلط به أيضاً ، وبذلك  
ثبت طهارة جميع الماء بدليل الاستصحاب أحد جزئيه بالمطابقة والآخر بالالتزام .  
وليس هذا من إثبات اللوازم العقلية بالاستصحاب ، لأن المفروض  
أن التلازم ثابت حتى في مرحلة الظاهر ، فاللازم الذي نثبتته - وهو طهارة  
الماء المتغير ظاهراً - لازم لنفس الاستصحاب لا للمستصحب ، فلا اشكال  
في امكان إثباته (١) .

(١) يجب الانتباه هنا إلى أن عدم تبعض الماء الواحد في الحكم واقعاً  
وظاهراً ، قد يكون مدركه هو الاجماع ، وقد يكون مدركه هو الارتكاز  
العرفي . ويلاحظ أن ما ذكر في النقطة الثانية من جريان استصحاب الطهارة  
دون أن يعارضه استصحاب النجاسة ، قد علق في المتن على مدركية الاجماع  
وكونه هو الدليل على عدم تبعض الماء الواحد في الحكم ولو ظاهراً . وذلك  
لأن المدرك لو كان هو الارتكاز لسقط استصحاب الطهارة بالمعارضة مع  
استصحاب النجاسة ، حتى بناءً على مبنى انكار إجراء الاستصحاب في الشبهات  
الحكمية الالزامية .

« النقطة الثالثة » - أنه لو فرض عدم وجود العام الفوقاني وعدم شمول دليل الاستصحاب لمفروض الكلام ، فهل يمكن التمسك بدليل قاعدة = وتوضيح النكته في ذلك أن المدرك إذا كان هو الارتكاز ، فسوف لن يتم البيان المذكور لاثبات الطهارة ، لأن استصحاب الطهارة في الماء الكر يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيراً .

ولا يجدي مخلصاً عن المعارضة كون استصحاب النجاسة معارضاً مع استصحاب آخر هو استصحاب عدم الجعل الزائد ، إذ الأصل الواحد يعارض الأصلين في عرض واحد ، ولا معنى لترجيح إحدى المعارضتين على الأخرى . وحيث أن كلتا المعارضتين في داخل دليل واحد - وهو دليل الاستصحاب احدهما بملك التناقض والأخرى بملك الارتكاز الذي هو أيضاً كاستحالة التناقض قرينة متصلة بالخطاب - فلا محالة يتلى دليل الاستصحاب بالاجمال ، وعدم شمول شيء من الاستصحابات الثلاثة .

وإذا كان المدرك لعدم تبعض حكم الماء الواحد هو الاجماع الذي لا يشكل قرينة متصلة بل منفصلة ، فالبيان المذكور تام عندئذ ، حيث يجري استصحاب الطهارة في الماء الكر لاثبات طهارة تمام الماء . ولا يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيراً ، لأن دليل الاستصحاب بلحاظه قد ابتلى بالاجمال الداخلي على أساس المناقضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد . وأما المنافاة بينه وبين استصحاب الطهارة فليست قائمة على أساس قرينة متصلة داخلية كي يصبح مجملاً فيه أيضاً ، وإنما تقوم على أساس الاجماع الذي لا يشكل إلا قرينة خارجية منفصلة لا تمنع عن انعقاد الاطلاق في نفسه ، اذن فاطلاق الدليل لاستصحاب الطهارة تام ، بخلاف إطلاقه لاستصحاب النجاسة ، فيثبت الأول ويستقط الثاني لا محالة ، لأن المجمل لا يمكنه أن يعارض المبين .



الطهارة لاثبات طهارة تمام الماء ؟ إن تحقيق ذلك مربوط بنكته أشرنا إليها سابقاً ، فقد ذكرنا فيما تقدم أن دليل قاعدة الطهارة لا يشمل موارد الشك في بقاء النجاسة ، لا من أجل حكومة دليل الاستصحاب لكي يتمسك به - حيث لا يوجد استصحاب حاكم - بل من أجل قصور في إطلاقه في نفسه .

الوجه الثالث : إستفادة ذلك من رواية ابن بزيع ، بتقريب حاصله : إن الامام عليه السلام قد أمر فيها بنزح ماء البثر حتى يطيب طعمه ، حيث أن النزح يوجب تجديد نبع المادة ، وكلما نبعت المادة ينحف التغير حتى يزول فما لم يزل التغير يحكم بنجاسة الماء ، وهذا يعني أن المتجدد نبعه من المادة ينفع ما لم يغلب على التغير ويعدمه ، وليس ذلك إلا لتغيره بملاقاة المتنجس الحامل لأوصاف عين النجس ، فيثبت بذلك أن المتغير بهذا النحو منجس . ولا بد أن يلاحظ بصدد هذا الوجه : أن النبع المتجدد إذا افترضنا أنه يمتزج عادة بالماء المتغير خلال عملية النزح ، فهذا يعني أن خط اتصاله بالنبع ينقطع ويتخلل بينه وبين منبعه الماء المتغير النجس ، فيكون ماءً قليلاً وينفع بملاقاة الماء المتنجس على القاعدة ، ولا يكون داخلياً فيما هو محل الكلام .

فالاستدلال بالوجه المذكور - على أن الماء المعتصم ينفع بالتغير بملاقاة الماء المتنجس - يتوقف على أن لا يكون فرض النزح في رواية ابن بزيع مساوياً لامتزاج ما يتجدد نبعه وتخلله في الماء المتغير النجس ، وإلا لكان ماءً قليلاً ، وخرج عن كونه معتصماً بانقطاع خط اتصاله عن منبعه ، ومعه ينفع بالملاقاة ويخرج عن موضوع مسألتنا .

ثم إن هذا الوجه وسابقه لو تم شيء منها فأنما يثبت انفعال الماء عند التغير بالماء المتنجس المتغير ، لا عند التغير بكل متنجس يحمل أوصاف النجس .

وإن يكون التغير حسياً (١) فالتقديري لا يضر ، فلو كان لون الماء أحمر أو أصفر ، فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك لم ينجس ، وكذلك إذا صب فيه بول كثير لا لون له ، بحيث لو كان له لون غيره ، وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت يغيره لو لم يكن جائفاً ، وهكذا . ففي هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الاطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى .

(١) ان البحث عن كفاية التغير التقديري وعدم كفايته من أهم بحوث الباب ، وينبغي أن يعلم بهذا الصدد أن التغير الذي أخذ موضوعاً للحكم بالتنجيس ليس المراد منه التغير الواقعي الذي يمكن اكتشافه ولو بالوسائل العلمية الدقيقة ، وذلك : أما أولاً فلانصراف النصوص في أنفسها عن مثل هذا التغير . وأما ثانياً فلأن ذلك لا يناسب عدداً من الروايات ، كرواية شهاب بن عبد ربه (١) فانه سأل ما هو التغير ؟ قال : الصفرة . مع أنه من المعلوم أن هناك مراتب من التغير الواقعي قبل أن يصبح الماء أصفر . وكذلك الروايات الواردة في ملاقات الماء المعتصم لعين النجس ، من قبيل قوله « ماء تبول فيه الدواب والحمير وبال فيه انسان » ، لأن من الواضح أن وقوع مثل هذه الأعيان النجسة في الماء يوجب مرتبة من التغير الواقعي القابل للاكتشاف بالوسائل الدقيقة .

فيعرف من كل ذلك أن التغير بمطلق مراتبه ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة ، بل موضوع النجاسة هو التغير بدرجة يكون بها قابلاً للاحساس والادراك الحسي .

وبعد الفراغ عن ذلك يقع البحث في أن هذه المرتبة القابلة للاحساس التي هي موضوع التنجيس أهي موضوعة له بوجودها الفعلي أو بوجودها التعليقي ، أي إن مناط الانفعال حدوث تلك المرتبة من التغير فعلاً أو كونها حادثة على تقدير ؟ وهذا التقدير إما أن يرجع الى استناد عدم فعلية التغير الى عدم تمامية المقتضى ، كما لو كانت النجاسة فاقدة للصفة ، أو الى استناد عدم فعلية التغير الى فقدان الشرط ، كما لو كان من شروط تأثير رائحة الماء بالميتة درجة معينة من الحرارة ولم تكن هذه الدرجة متوفرة ، أو الى استناد عدم فعلية التغير الى وجود المانع ، كما لو ألقى الدم الأحمر في ماء مصبوغ بصبغ أحمر يمنع عن تأثير الماء وتغيره بجمرة الدم .

وسوف نبدأ بالكلام في الفرض الثالث للتغير التقديري الذي يستند فيه عدم فعلية التغير الى وجود المانع ، فإن تم الدليل في هذا الفرض على النجاسة تكلمنا بعد ذلك في شموله لفرض عدم المقتضى أو عدم الشرط . وعلى هذا الأساس نقول : إنه يمكن أن يقرب الحكم بالنجاسة في فرض وجود المانع عن فعلية التغير بوجوه عديدة :

« الأول » - إن اختفاء الوصف الطبيعي للماء الذي ألقى فيه الصبغ ثم الدم يستند حدوثاً إلى الصبغ ، ويستند بقاءً الى مجموع الأمرين الصبغ والدم ، حيث ان كلاً منها صالح في نفسه لأن يكون علة تامة لاختفاء الوصف الطبيعي . فعند اجتماع العلتين التامتين يصبح كل منهما جزء العلة للتغير ، ويكون التغير واختفاء الوصف الطبيعي للماء مستنداً إليهما معاً في مرحلة البقاء ، والأثر كما يصح اسناده بلا عناية عرفاً الى علتة التامة ، كذلك يصح اسناده بلا عناية عرفاً الى جزء العلة له إذا كان في نفسه صالحاً للاستقلال بالعناية والتأثير ، وإنما صار جزء العلة ، لاجتماع علتين مستقلتين في وقت واحد . وعليه فيصح اسناد التغير واختفاء الوصف الطبيعي

بقاء إلى الدم باعتباره جزء العلة لذلك في مرحلة البقاء مع صلاحيته للاستقلال بالعلية ، فيشمله إطلاق ما دل على النجاسة بالتغير المستند إلى الدم . وهذا المقدار من البيان لا يكفي لامكان الجواب عليه : بأن التغير الذي أخذ موضوعاً للحكم بالانفعال في الأدلة عنوان منتزع عن العدم الحدوثي للوصف لا عن العدم البقائي ، بمعنى أن عدم الوصف بعد ثبوته يكون تغييراً ، وأما بقاء عدم الوصف واستمراره معه فليس تغييراً ، فحينما يحدث للماء أن يفقد صفته ينتزع عن ذلك عنوان التغير ، وأما استمرار هذا فقدان والعدم فلا ينطبق عليه عنوان التغير عرفاً .

فاذا اتضح أن التغير هو العدم الحدوثي لا العدم البقائي نقول : إن الدم في مفروض المسألة ليس مؤثراً في العدم الحدوثي أصلاً ، أي انه ليس مؤثراً في إحداث العدم لأي وصف من أوصاف الماء ، لأننا إذا لاحظنا وصفه ولونه الطبيعي فهو معدوم عرفاً من حين إلقاء الصبغ فيه ، وليس الدم هو المحدث لعدمه . وإذا لاحظنا لونه العرضي الذي حصل بسبب الصبغ فهو ثابت ولم يعد بعد إلقاء الدم .

نعم ، لو كان المأخوذ في موضوع الأدلة عنوان مؤثرية الدم في الماء لا عنوان التغير ، لأمكن أن يقال : إن المؤثرية موجودة في مفروض الكلام ، لأن عدم الوصف الطبيعي للماء مستند حدوثاً إلى الصبغ ، ومستند ببقائه إلى كل من الصبغ والدم . وسوف تأتي تامة الكلام في تحقيق ذلك .

« الوجه الثاني » - إننا لو فرضنا ماءً كراً وغير مصبوغ ألقينا فيه الصبغ الأحمر والدم في وقت واحد ، وكان كل منهما بكمية كافية بمفردها لتغييره وإزالة وصفه الطبيعي ، ففي مثل هذا الفرض يحكم بنجاسة الماء ، لأن العدم الحدوثي - أي زوال الوصف الطبيعي للماء - مستند إلى الصبغ والدم معاً . وحيث أن الدم صالح للاستقلال بالعلية في نفسه ، فيصح إسناد

ذلك العدم الحدوثي إلى الدم . وهذا يعني أن التغير يصح عرفاً اسناده إلى الدم ، فيشمه إطلاق الدليل اللفظي الدال على انفعال الماء بالتغير المستند إلى الدم .

وبعد هذا يقال : بأن الارتكاز العرفي يأتي عن الفرق بين هذا الفرض وما هو محل الكلام الذي يلقي فيه الدم بعد إلقاء الصبغ ، إذ لو لم نحكم بالنجاسة في محل الكلام مع الحكم بالنجاسة في فرض إلقاء الصبغ والدم في وقت واحد ، لكان معنى ذلك أن كون الماء مصبوغاً يزيد في عصمته وطهارته ، وهذا على خلاف الارتكاز العرفي . فالدليل الشامل بإسائه اللفظي لفرض اقتران الصبغ مع الدم ، يدل بتوسط ذلك الارتكاز وبالملازمة العرفية على ثبوت الحكم ، فيما إذا ألقى الدم بعد الصبغ أيضاً . وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك .

« الوجه الثالث » - إننا لو فرضنا ماءين كرين متساويين أحدهما مصبوغ دون الآخر ، وجئنا بكميتين متساويتين من الدم فألقينا في كل من الكرين مقداراً مماثلاً لما ألقيناه في الآخر ، فتغير الماء غير المصبوغ ولم ينعكس التغير على الماء المصبوغ . فلا إشكال في شمول دليل الانفعال بالتغير للماء غير المصبوغ ، لحدوث التغير فيه بالفعل . فلو بني على عدم انفعال الماء الآخر المصبوغ ، لكان معناه : أن الماء يعتصم بالصبغ الأحمر . وحيث أن هذا على خلاف الارتكاز العرفي ، فالدليل الدال على انفعال الماء غير المصبوغ دال بالالتزام العرفي على انفعال الماء المصبوغ .

ومرجع هذا الوجه والوجه السابق إلى نكتة واحدة ، وهي : ان البناء على عدم الانفعال في الماء المصبوغ معناه اعتصام الماء بالصبغ . ويمكن الجواب على ذلك : بأن بالإمكان الالتزام بأن الكر المصبوغ لا ينفعل ، مع أن الكر الآخر ينفعل ، وليس ذلك لكون الصبغ الأحمر

دخيلاً في تقوية اقتضاء المقتضي للاعتصام في ذلك الكر ، بل اقتضاء الاعتصام في كل من الكرين على نحو واحد ، والمقتضي للاعتصام فيهما معاً هو كثرة الماء دون أن يكون للصبغ دخل في الاقتضاء للاعتصام . وهذا المقتضي الثابت فيها معاً له مانع يعيقه عن التأثير لو اقترن به ، ولا يقوي المقتضي أن يتغلب على ذلك المانع . وهذا المانع سنخ مانع واحد في كل من الكرين ، وهو التغير ، فكل ما يغلب إقتضاء المقتضي في الكر غير المصبوغ يغلب اقتضاه في الكر المصبوغ أيضاً . فلا دائرة الاقتضاء في المصبوغ أكبر ولا دائرة المانع في غير المصبوغ أوسع ، بل المقتضي هو المقتضي ، والمانع هو المانع في كليهما . غاية الأمر إن الصبغ يتدخل في منع وجود المانع في الكر المصبوغ ، إذ يحول دون تغير الماء بالدم . وهذا لا يعني دخله في تقوية اقتضاء الماء للاعتصام ، فكم فرق بين أن يتقوى اقتضاء الكر المصبوغ للاعتصام بحيث يتغلب على المانع الذي يمنع عن تأثير اقتضاء الكر الآخر للاعتصام ، وبين أن يكون اقتضاء الكر المصبوغ للاعتصام كإقتضاء الكر الآخر غير قادر على التغلب على المانع لو وجد . ولكن الصبغ يحول دون وجوده . وما هو مستلزم لكون الصبغ دخيلاً في تأكد الاعتصام إنما هو الأول ، وما هو اللازم من التفرقة بين الكرين في المقام هو الثاني .

وإن شئتم توضيح ذلك فلاحظوا حال الماء الكثير مع الماء القليل ، حيث يقال : إن الكثير لا يفعل بالملاقاة والقليل يفعل ، فان هذا يعني أن الكثرة مؤكدة لاقتضاء الماء للطهارة ، لأنها توجب أن يكون الشيء المانع عن الطهارة في القليل - وهو الملاقاة - غير مانع لو وجد في الكثير . وأما إذا وجد ماءان قليلان وهم " كلب بأن يشرب من كل منهما إلا أنه وجد أحدهما تنأ فانصرف عنه وشرب من الآخر " فإنه ينجس ما شرب منه الكلب دون ذلك الماء التين .

ولا يقال هنا : إن النتن صار مؤكداً لاقتضائه للطهارة ، بل إن النتن سبب في أن لا يوجد المانع ، لافي أن لا يكون المانع مانعاً .  
وعمل الكلام من هذا القبيل ، فان الصبغ سبب في أن لا يوجد التغير لافي أن لا يكون التغير مانعاً . ومثل هذا ليس معناه تقوية اعتصام الماء بالصبغ .

وهذا الجواب - وان كان فنياً ، لتوضيح أنه لا يلزم من البناء على عدم الانفعال في موارد النقض دخل الصبغ في تقوية ملاك الاعتصام - ولكنه لا ينافي كون الحكم بعدم الانفعال في الكر المصبوغ على خلاف الارتكاز العرفي، واذا كان على خلاف الارتكاز حقاً فهذا يكشف عن وجود نكته أخرى لهذا الارتكاز العرفي غير نكته استلزام عدم الانفعال لكون الصبغ دخيلاً في تقوية ملاك الاعتصام ، وتكون فائدة هذه الفرضيات المذكورة في الوجه الثاني والثالث المساعدة على التنبه إلى ذلك الارتكاز على ما سوف نشرحه ان شاء الله تعالى .

« الوجه الرابع » - نفرض ماءً ألقينا فيه صبغاً أحمر لكن بدرجة لا تكفي لتغيره ، وبقي بينه وبين أن يظهر عليه علائم التغير شيء يسير جداً ، فحشنا بمقدار قليل من الدم فألقيناه في ذلك الماء الذي أصبح على وشك التغير ، فتغير الماء . ففي هذا الفرض يستبعد الفقيه جداً الحكم بانفعال الماء بذلك الدم القليل ، لأنه - وإن تغير الماء بسببه - ولكن قلته وضالته تأتي عن قبول الشمول في اطلاق دليل النجاسة بالتغير لهذا الفرض ، وهذا يعني أن التغير الذي يكون منجساً هو التغير الذي يحصل في الماء حينما يلحظ لولا الطوارئ ، وحيث أن الماء في هذا الفرض لو لوحظ لولا الأصباغ التي ألقيت فيه لما تغير بالدم القليل الذي ألقيناه فيه فلا يحكم بنجاسته . فالميزان في التنجيس - إثباتاً ونفيًا - هو التغير لولا الطوارئ ،

فكما أننا لا نحكم بالنجاسة مع وجود تغيير بالفعل في الفرض المذكور لان التغيير لولا الطوارئ لم يحصل ، كذلك نحكم بالنجاسة مع عدم التغيير بالفعل في محل الكلام ، لأن التغيير لولا الطوارئ حاصل .

والجواب على هذا الوجه : أن الحكم بعدم نجاسة الماء في المثال المفروض قد يكون الملاك فيه عدم حصول التغيير الفعلي بالدم ، لا مجرد عدم التغيير لولا الطوارئ . وأما التغيير الفعلي الذي ظهر في الماء عقيب إلقاء الدم فيه فهو ليس تغيراً فعلياً بالدم وحده ، بل هو تغير فعلي بالمجموع المركب من الدم والصبيغ السابق ، فالحكم بعدم النجاسة في الماء المفروض ينسجم مع كون الميزان في التنجيس هو التغيير الفعلي بالدم .

ونوضح ذلك : أن الصبيغ الملقى أولاً في الماء إن كان مجرد مقدمة إعدادية مكملة لاستعداد الماء ومقربة له نحو التغيير ويكون التغيير مستنداً بنحو الإيجاد والتأثير للدم ، فيصدق إسناد التغيير إلى نفس الدم ، من قبيل شخص يبتلى بأمراض عديدة تؤدي إلى أن يموت بضربة عادية ، فإن الموت يسند عرفاً إلى الضربة ، ويرى أن تلك الأمراض مقدمات إعدادية المؤثرة الضربة في الموت . فعلى هذا التقدير يكون التغيير الفعلي بالدم حاصلًا في المثال المفروض ، ويتوقف الحكم بعدم النجاسة حينئذ على دعوى أن ملاك التنجيس ليس هو التغيير الفعلي بل التغيير لولا الطوارئ .

وأما إذا لم يكن الصبيغ السابق مجرد مقدمة إعدادية بسبل جزء العلة للتغيير بحيث يستند التغيير إلى الصبيغ والدم معاً ، فلا يوجد تغيير فعلي مسند إلى الدم مستقلاً ، ولا موجب للحكم بالنجاسة حتى مع جعل الميزان في التنجيس التغيير الفعلي بالنجاسة . وهذا هو المتعين ، فإن تغير لون الماء إنما يكون بانتشار أجزاء الصبيغ أو الدم فيه بنحو يغطي على لونه الطبيعي ، فالأجزاء الصبغية مع أجزاء الدم بانتشارها في الماء أوجبت تغطية لونه



الطبعي ، فهذه التغطية مستندة إلى اجزاء الصبغ والدم فعلاً ، فالمتغير الفعلي بالدم غير ثابت .

« الوجه الخامس » - التمسك بما ورد من قوله : « إذا كان الماء قاهرآ فلابأس » (١) وقوله « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ منه واشرب » (٢) مما دل على أن العبرة في عدم النجاسة والاعتصام بالقاهرة والغلبة للماء ، ومن المعلوم عدم القاهرة والغلبة فيما نحن فيه ، فيحكم بالنجاسة .

ولكن هذا لو سلم لا يفيد ، لأن إطلاقه الدال على النجاسة مع عدم قاهرة الماء - ولو لم يحصل تغيير فعلي - معارض بما دل على عدم النجاسة بدون التغير الفعلي ولو لم يكن الماء قاهرآ ، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى ما يقتضي الحكم بالطهارة .

« الوجه السادس » - أن نستظهر من أخبار التغير كون التغير ملحوظاً بنحو الطريقة . وتوضيح ذلك : إن التغير المأخوذ موضوعاً للحكم بالنجاسة في أخبار التغير لو كان مأخوذاً على وجه الموضوعية لأمكن الاستشكال في الحكم بالنجاسة في محل الكلام ، لعدم فعالية التغير . ولكن يمكن أن يستظهر بقريئة الارتكاز العرفي أخذ التغير بما هو طريق ومعرف لا بما هو ، فلا بد من ملاحظة ما أخذ التغير معرفاً له ، ليرى أنه موجود في محل الكلام أولاً .

- 
- (١) الوارد في مثل رواية عبادة بن سنان قال : سألت رجل إبا عبادة عليه السلام - وأنا حاضر - عن قدير أتوه وفيه جيفة ؟ فقال : إن كان الماء قاهرآ . . . الخ .  
وسائل الشيمة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث - ١١ - .
- (٢) الوارد في رواية حريز بن ابي عبادة عليه السلام قال : كلما غلب الماء . . . الخ .  
وسائل الشيمة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث - ١ - .

وفي هذا المجال نلاحظ أن المقدار الذي يستوجب التغير من الدم عادة ، يختلف باختلاف شدة لونه وضعفه مثلاً . فإذا فرضنا أنه يتراوح من نصف أوقية إلى أوقيتين اتجه السؤال إلى ان التغير يؤخذ طريقاً إلى أي مقدار من تلك المقادير .

وبهذا الصدد يمكن تصوير اخذ التغير طريقاً بأجزاء :

الأول : أن التغير يؤخذ موضوعاً للانفعال بما هو طريق إلى كم مخصوص ، بحيث يجعل التغير أمانة عليه ، لغلبة انحفاظه في موارد التغير . والطريقة بهذا المعنى خلاف الظاهر جداً من أخبار التغير ، لاستلزامها حمل النجاسة المجهولة للهاء المتغير في هذه الأخبار على الحكم الظاهري ، مع أنها ظاهرة في بيان الحكم الواقعي .

الثاني : أن التغير يؤخذ موضوعاً للانفعال بما هو طريق إلى أصغر كم ومقدار من المقادير الصالحة لايجاد التغير . وهذا يعني أن النجاسة في موارد التغير واقعية ، لعدم انفكاك التغير عن أصغر كم صالح ، ولكن تصبح الطهارة المجهولة في تلك الأخبار على غير المتغير ظاهرياً ، لإمكان تحقق كم صالح مع انفكاكه عن التغير ، لفقدان الكيفية الدخيلة في التأثير . وينفي ذلك ظهور الدليل في كون الحكم بالطهارة مع عدم التغير واقعياً ، كالحكم بالنجاسة عند التغير .

الثالث : أن التغير يؤخذ موضوعاً للنجاسة بما هو طريق إلى تامة الخيشتيات الدخيلة في التغير من ناحية الدم .

وتوضيحه : إن تغير ماء بلون الدم مثلاً يتوقف على ثلاثة أمور : احدها - أن يكون للدم مقدار معتد به ، فلو كان ضئيلاً لم يغير مهما كان لونه شديداً .

ثانيها - أن يكون للدم كيف ولون مخصوص ، فلو كان فاقداً للون

لم يغير مهما كان كثيراً .

ثالثها - أن لا يكون الماء مشتملاً على لون مماثل للون الدم ، والا

لما تغير به .

وأخذ التغير على نحو الموضوعية معناه دخل هذه الأمور الثلاثة جميعاً في التنجيس . ومعنى أخذ التغير بنحو الطريقية أخذه بما هو طريق إلى الأمرين الأولين ، فلا يكون للأمر الثالث دخل في الانفعال .

وذلك بتقريب : أن المتفاهم عرفاً من أخبار التغير ، أن الحافظ لاعتصام الماء وطهارته هو عدم التغير بوصفه كاشفاً عن نحو نقص وضالة في النجس نفسه ، فلو لم يكن عدم التغير في مورد كاشفاً عن ذلك - بل كان بلحاظ خصوصية في نفس الماء - فلا يصلح أن يكون حافظاً لطهارته، فكما أن المفهوم عرفاً من دليل اعتصام الكر أن العاصم له هو كم الماء وكثرته، كذلك المفهوم عرفاً من إناطة هذا الاعتصام بعدم التغير أن اعتصام هذا الماء منوط بأن لا يكون في مقابل كثرة الماء كثرة في النجاسة الملاقية له . وحيث أن هذه الكثرة في النجاسة محفوظة كماً وكيفاً رغم عدم حصول التغير فعلاً ، فيكون موضوع النجاسة محققاً في محل الكلام .

والتحقيق : ان الحكم بالنجاسة في محل الكلام لا يتوقف على استظهار هذه الطريقية ، بل حتى إذا بنينا على أن التغير - إثباتاً ونفيًا - مأخوذ على وجه الموضوعية بتعين المصير إلى الحكم بالنجاسة ، كما سيأتي ان شاء الله تعالى « الوجه السابع » - أن نقول : إن التغير في محل الكلام فعلي وليس تقديرياً ، وذلك لأن المفروض في محل الكلام أن الدم الذي ألقى في الماء المصبوغ كان بمقدار ، ويوصف بحيث يكفي في نفسه لتغير الماء بالنحو الذي غيره الصبغ . فاذا فرضنا مثلاً أن تأثير الدم في نفسه بمقدار تأثير الصبغ في نفسه ، كان مقتضى ذلك بحسب العادة أن تشتد الحمرة شدة محسوسة حينما

يلقى أحدهما في الماء بعد الآخر ، لأن تأثير الصبغ أو الدم في احمرار الماء إنما هو بانتشار أجزائه فيه ، ومن المعلوم أن الأجزاء الحمراء المنتشرة في الماء إذا تضاعفت اشتدت الحمرة فيه . وهذه الشدة بنفسها مصداق للتغير ، لأن التغير كما يحصل بزوال لون كذلك يحصل بحدوث لون أو مرتبة جديدة من اللون ، فيكون التغير فعلياً .

نعم ، يبقى الكلام فيما إذا أمكن أن نفترض أن الماء حصل بالصبغ على مرتبة عالية من الإحمرار ، بحيث لا مجال للاحساس باشتدادها معها ألقينا في الماء بعد ذلك من دم ، ولا بد أن يلتزم في الغرض أيضاً بأن شدة الإحمرار التي اكتسبها الماء من الصبغ والتي بلغت إلى مرتبة غير قابلة للاشتداد الحسي لم تصير الماء مضافاً ، والا لتنجس بالملاقاة مع الدم بلا اشكال ، فاذا أتيج تصور مثل هذا الغرض فلا يكفي هذا الوجه لاثبات النجاسة فيه .

« الوجه الثامن » - أن يقال : إن إلقاء الدم بعد الصبغ - في مفروض الكلام - يؤثر في شدة الإحمرار دائماً ، غاية الأمر اننا نتنازل عن الوجه السابق ونعترف بأن هذه الشدة ليست حسية ، ولكن لا مجال لانكار أصل وجودها ، إذ بعد فرض أن الدم الملقى بمقدار كاف في نفسه لايجاد الحمرة ، فلا بد أن يكون موجباً لاشتدادها فيما إذا ألقى الدم بعد الصبغ ، فالتغير غير الحسي فعلي إذن وليس تقديرياً ، وإنما التقديري هو التغير الحسي ، فالتقديرية في حسية التغير لا في أصل التغير .

وإذا تم هذا تمسكنا باطلاق ما دل على النجاسة بالتغير ، لأن ما دل على النجاسة بالتغير - وإن كان لا يشمل التغيرات غير الحسية - ولكن عدم شموله لها : إما للانصراف الناشيء من ارتكازية أن التغير بوجوده الواقعي الذي لا يرى إلا بالوسائل العلمية والمكبرات الحسية لا يضر بالاعتصام وإما بلحاظ ما دل على أن الماء المعتصم لا يتفعل بملاقاة النجاسة ، مع أن

الملاقاة تستلزم التغير الواقعي غير المحسوس دائماً .  
ومن المعلوم أن كلا هذين التقريبين لا يجريان في التغير الواقعي غير المحسوس الذي هو ثابت في محل الكلام ، إذ لا ارتكاز يقتضي عدم انفعال الماء المعتصم في محل الكلام ، كما أن دليل عدم الانفعال بالملاقاة لا يستلزم عدم الانفعال بالملاقاة التي توجب التغير التقديري بالمعنى الذي هو محل الكلام .

وإن شئت قلت : إن التغير تارة يكون مستتراً بطبعه ، وأخرى يكون مستتراً لعارض ، كما هو المفروض في محل الكلام . والقدر المتيقن خروجه عن إطلاق ما دل على النجاسة بالتغير هو التغير المستتر عن الحس بطبعه لا المستتر لعارض ، فيبقى هذا تحت إطلاق قوله « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » (١) لو أمكن الاعتماد على إطلاق مثل هذا الحديث .

« الوجه التاسع » - أن التغير في محل الكلام ليس تقديرياً بل هو فعلي ، لا بوجوده الواقعي فقط بل بوجوده الواقعي الحسي .  
وتوضيح ذلك : أن تأثير الصبغ في احمرار الماء ليس الا باعتبار انتشار الأجزاء الصبغية في الماء ، فالحمرة المرئية في الماء هي حمرة الأجزاء الصبغية حقيقة ، ويرى بها أن الماء أحمر ، وبعد إلقاء الدم وانتشار أجزائه في الماء توجد حمرة في الماء : حمرة الصبغ ، وحمرة الدم - أحدهما تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة ، والأخرى تحملها الأجزاء الدموية المنتشرة - وكلتاهما مرئية .  
وهذا يعني أن الدم أوجب تغيراً حسيماً ، لأنه أوجب ظهور حمرة جديدة محسوسة لم تكن قبله ، وهي حمرة الدم . غاية الأمر إن الملاحظ للماء فعلاً لا يستطيع أن يميز الحمرة التي نشأت من الدم والتي تحملها الأجزاء

(١) وسائل الشريعة باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث - ٩ - .

الدموية المنتشرة ، من الحمرة التي نشأت من الصبغ والتي تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة . وكون الأثر الذي تستوجبه النجاسة متميزاً غير كونه فعلياً ومحسوساً ، وما هو لازم لترتب الانفعال كونه فعلياً ومحسوساً وهو حاصل ، وما هو مفقود - وهو التميز - ليس له دخل في موضوع الحكم بالانفعال .

وبما ذكرنا ظهر أن دعوى استحالة تغير الماء المصبوغ صبغاً أحمر بالدم فعلاً لاستحالة اجتماع المثلين - أي حرتين في شيء واحد - مدفوعة بأن حمرة الماء بالصبغ أو بالدم ليست إلا بانتشار أجزاء المادة الحمراء في الماء ، وعليه فأى مادة حمراء تلقى في الماء ولا تستهلك فيه تعطى للماء حمرتها . وليس هذا من اجتماع المثلين على موضوع واحد ، لأن كل حمرة قائمة بمادتها الأصلية ، وإنما تضاف حرتان أو أكثر الى الماء نتيجة لانتشار المواد الحاملة لتلك الاحمرات فيه .

وقد يقال : إن هذا البيان يقوم على أساس التحليل الواقعي لكيفية تغير الماء بلون الصبغ أو الدم التي تعني في الحقيقة انتشار أجزاء الأحمر في الماء دون أن يكتسب الماء لون الحمرة واقعاً ، فإذا من زاوية هذا التحليل يمكن أن نفترض حدوث حرتين في الماء أحدهما بعد الأخرى ، إذ توجد حمرة الصبغ أولاً ثم حمرة الدم ثانياً ، دون أن يلزم محذور اجتماع المثلين . ولكن هذه الزاوية تحليلية وليست عرفية ، بل العرف يقيم مفهومه عن كيفية تغير الماء بلون الصبغ أو الدم على أساس ما يتراءى في الإدراك الحسي - ولو خطأ - من ثبوت الحمرة للماء ، فالنظر العرفي يرى أن الماء حينما يلقى فيه الصبغ يصبح أحمر ، لأن الأحمر ينتشر فيه فقط . وبهذا المنظار العرفي لا نرى تغيراً في هذا الماء المصبوغ إذا ألقى فيه الدم بعد ذلك ، لأن الدم الملقى إن أثر في شدة الحمرة المرئية رجع هذا إلى وجه سابق ،

(مسألة - ١٠) لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف للنجاسة - مثل الحرارة والبرودة والبرودة وللرقة وللغلظة والخفة والثقل - لم ينجس ما لم يصير مضافاً (١) .

وان لم يؤثر شدة فلا نرى بالمنظار العرفي حمرة جديدة ، فلا تغير في نظر العرف .

وعلى ضوء ما قلناه يتبين الحال في التغير التقديري الذي يستند عدم فعليته الى عدم المقتضي او انتفاء الشرط ، فان مهم الوجوه التي قد يمكن الاعتماد عليها فيما تقدم لا تأتي في موارد التقدير من ناحية المقتضى أو الشرطه فمقتضى ظهور أخبار التغيير في إناطة الحكم بالنجاسة في الماء المعتمم بالتغيير اثباتاً ونقياً كون المنسائط فعلية التغيير ، كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في موضوعات الأدلة ، فانها ظاهرة في الفعلية وتوقف الحكم على فعلية وجود تلك العناوين ولا يكفي وجودها التقديري .

(١) قد يتمسك للحكم بالنجاسة بالتغير في هذه الأوصاف بمطلقات التغيير ، إذ يمكن دعوى الاطلاق في بعض روايات الباب ، من قبيل رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه - الخ (١) . ورواية ابن بزيع المختصرة عن الرضا عليه السلام قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير (٢) .

وما يمكن أن نناقش به الإطلاق المدعى في روايتي أبي بصير وابن بزيع عدة وجوه :

« الأول » - إن الظاهر من دليل انفعال الماء بالتغير بالنجاسة كون النجاسة مغيرة بما هي نجاسة ، أي أن يستند تغيره الى نفس الحيثية التي بها

(١) و(٢) وسائل الشريعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ١٠٤٣ - .

كانت النجاسة مستقدرة ، فتي كانت حيثية الاستقدار والتغير واحدة حكم بالانفعال . وهذا معنى أن حيثية الاستقدار ماحوظة حيثية تقييدية ، بنحو يكون التغير مستنداً الى النجس بما هو متحيث بتلك الحيثية . ومنشأ هذا الاستظهار مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، كما تقدمت الاشارة اليه ، فاذا تم هذا الاستظهار اختص الانفعال بالتغير بالأوصاف اللازمة والطبيعية لعين النجس ، لا الأوصاف المكتسبة من الحرارة أو البرودة أو الرائحة العرضية . فالبول اذا أوجب تغير الماء بلحاظ الرائحة الطبيعية للبول كان التغير مستنداً الى البول بما هو بول ، واتحدت بذلك حيثية الاستقدار وحيثية التغير . وأما اذا أوجب البول تغير الماء بلحاظ رائحة معطرة اكتسبها البول من الخارج أو بلحاظ برودة شديدة اكتسبها البول من الخارج ، فلا يكون التغير مستنداً الى البول بما هو بول ، بل بما هو معطر برائحة ماء الورد أو بما هو بارد ، وهي حيثيات لا ترجع الى كونه بولاً .

نعم ، لو كانت هنالك صفة أخرى ثابتة للبول بطبعه فأوجب البول تغير الماء بلحاظها ، شمله الدليل ، لاستناد التغير حينئذ الى البول بما هو بول ، ولو لم تكن الصفة طعماً أو ريحاً أو لوناً . فهذا الوجه يقضي قصور المطلقات عن الشمول لموارد التغير بالصفات العرضية للنجس .

« الثاني » - إن أهم ما ادعي وجود الاطلاق فيه إنما هو لإحدى روايتين:

رواية ابن بزيع المختصرة ، ورواية أبي بصير . وكلتاها غير تامة :

أما الاولى فللوثوق بأنها نفس الرواية الموسعة التي جاء فيها قوله « إلا أن يتغير ريحه أو طعمه » ، لاتحادها في الامام والراوي عنه والراوي عن الراوي . وكون العبارة الواردة في الرواية المختصرة جزءاً من العبارة الواردة في الرواية المفصلة ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق فيها .



وأما الثانية - رواية أبي بصير - فلضعف سندها كما تقدم بيأسين الضرير الذي لم يثبت توثيقه ، مضافاً الى إمكان منع إطلاقها ، لأن موردها السؤال عن الماء تبول فيه الدواب لاعن الماء يقع فيه بول الدواب ، فلو كان السؤال على الوجه الثاني لأمكن أن يدعى وجود الاطلاق لما إذا سال في الماء أبوال الدواب بعد تجمعها واكتسابها صفات أوجبت تغير الماء بها ، دون أن يتغير طعمه أو ريحه أو لونه . ولكن حيث أن السؤال على الوجه الأول فليس من الفروض الممكنة عادة أن تبول الدواب في الماء مباشرة فيتغير الماء بوصف لذلك البول غير الأوصاف الثلاثة قبل أن يتغير لونه أو طعمه أو ريحه ، إذ لا يوجد لبول الدواب بحسب طبعه وصف قابل لتغيير الماء بنحو أمرع من تغيره بالصفات الثلاثة ليتمسك باطلاق الرواية .

ومثل رواية أبي بصير - من هذه الناحية - رواية هشام بن سالم في ماء المطر المتقدمة ، بعد حمل الأكثرية فيها على القاهرية ، فان القاهرية في موردها لا يتصور الا بلحاظ اللون أو الطعم أو الرائحة ، فليس فيها إطلاق . وقد يقال بوجود الاطلاق في بعض الروايات الأخرى ، من قبيل رواية سماعة قال : سألته عن الرجل يمر بالميتة في الماء ؟ قال : يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة (١) .

بدعوى أن الجواب مطلق وليس مختصاً بفرض التغير في الصفات الثلاث . ويندفع ذلك : بأن الرواية لم يفرض فيها شيء سوى ملاقة أحد طرفي الماء للميتة ، غير أن الترخيص في الوضوء من الطرف الآخر للماء قرينة على أن ملاك المنع في طرف الميتة ليس هو مجرد الملاقة ، لارتكازية أن الماء غير المعتصم ينفعل بتمامه عند الملاقة ، فبهذه القرينة تكون الرواية ظاهرة في افتراض شيء زائد على مجرد الملاقة ، وهذا الشيء الزائد لم يبين

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الماء المطلق حديث - ٥ - .

صريحاً ، فكان افتراض وقوع الميتة في طرف الماء المذكور في الرواية مساوق لافتراض ذلك الأمر الزائد ، ولهذا استغنى عن ذكره باعتباره لازماً عرفياً لما هو مذكور ، وليس هذا إلا التغيير برائحة الميتة ، فلا يكون للرواية اطلاق .

« الثالث » - ما ذكره السيد الأستاذ - دام ظله - (١) من أن الاطلاق مقيد بما دل على حصر التغيير المنجس بالتغيير في الأوصاف المخصوصة ، من قبيل رواية ابن بزيع الموسعة القائلة « إلا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » . فان مقتضى هذه الرواية حصر التغيير الموجب للنجاسة بالتغيير الطعمي والريحي ، وبعد عطف اللوني عليه أيضاً بروايات أخرى يقيد اطلاق التغيير في رواية ابن بزيع المختصرة وغيرها من الروايات المطلقة بذلك .

والتحقيق : أن النسبة بين المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع التي يتمسك باطلاقها ( أو ما يساويها من الروايات ) والمستثنى في الرواية المفصلة لابن بزيع التي جعلها السيد الاستاذ مقيدة ، وإن كانت هي نسبة العموم والخصوص المطلق ، لأن المستثنى في الرواية المختصرة مطلق التغيير ، والمستثنى في الرواية المفصلة التغيير الطعمي والريحي . ولكن طرفي المعارضة ليساهما عقد المستثنى في الرواية الأولى وعقد المستثنى في الرواية الثانية ، لأن عقد المستثنى يدل على ثبوت النجاسة على موضوعه ، ولا تعارض بين المطلق والمقيد إذا كانا مثبتين ، وإنما التعارض بين عقد المستثنى في الرواية المختصرة وعقد المستثنى منه في الرواية المفصلة ، لأن مفاد الأول هو ثبوت النجاسة بالتغيير ، ومقتضى إطلاقه ثبوتها بالتغيير في غير الأوصاف الثلاثة أيضاً ، ومفاد الثاني هو ثبوت الطهارة بدون تغيير في الأوصاف الثلاثة ، ومقتضى إطلاقه ثبوتها

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٨٣ .

حتى مع التغير في وصف آخر ، والنسبة بين إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة وإطلاق المستثنى منه في الرواية المفصلة العموم من وجه . ومادة الاجتماع هي التغير في وصف غير الأوصاف الثلاثة ، ومادة الافتراق للرواية الأولى صورة التغير في الثلاثة ، ومادة الافتراق للرواية الثانية صورة عدم التغير رأساً . فلا موجب لجعل أحدهما مقيداً للآخر ، بل يحصل التعارض بين الاطلاقين .

والشيء نفسه نقوله في حق الرواية المفصلة لابن بزيع مع رواية ابي بصير التي أشرنا الى التمسك باطلاقها ، فان النسبة بين منطوق رواية ابي بصير الدال على كفاية مطلق التغير مثلاً وعقد المستثنى منه في الرواية المفصلة لابن بزيع ، هي العموم من وجه ، فلا موجب لتطبيق قانون التقييد . ويتوقف توجيه ما أفاده السيد الاستاذ من الالتزام بالتقييد على أحد تقريرين :

أحدهما - أن يقال : بأن أداة الاستثناء تدل بظهورها الوضعي ومدلولها على حصر الخارج عن نطاق المستثنى منه بمدخولها ، بحيث يكون مفادها وضعاً حصر نقيض حكم المستثنى منه في المستثنى ، فتكون أداة الاستثناء بنفسها معارضة مع إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة او مع اطلاق رواية ابي بصير ، ويتعين عندئذ الالتزام بتقييد هذين الاطلاقين بلحاظ الحصر المستفاد من أداة الاستثناء ، لأن الاطلاق في منطوق رواية ابي بصير أو في المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع ثابت بمقدمات الحكمة ، وأما حصر المنجس بالتغير الطعمي والريحي فهو ثابت بالظهور الوضعي بحسب الفرض ، فيقدم الظهور الوضعي لأداة الاستثناء في الحصر على الاطلاقين المذكورين ، بناءً على تقدم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي . وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأن أداة الاستثناء لا تدل وضعاً إلا على إخراج مدخولها عن حكم المستثنى منه ، وأما ان الخارج منحصر به فلا دلالة

لأداة الاستثناء وضعاً على ذلك ، وإنما ينفي خروج غير المدخول عن حكم المستثنى منه تمسكاً باطلاق المستثنى منه ، فانه بناءً على هذا يكون طرف المعارضة مع الاطلاقين اندالين على كفاية مطلق التغير لإطلاق المستثنى منه في الرواية المفصلة لابن بزيع ، والنسبة حينئذ هي العموم من وجه كما تقدم والتقريب الآخر أن يقال : إن المقيد لاطلاق المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع مفهوم الوصف في عقد المستثنى من الرواية المفصلة لابن بزيع ، فان عقد المستثنى في الرواية المفصلة دل على ثبوت الانفعال بالتغير الطعمي والريحي ، ومنطوقه - وإن كان مثبتاً ولا يعارض لإطلاق المستثنى منه في الرواية المختصرة لابن بزيع - ولكنه مفهوم الوصف فيه يدل على انتفاء الانفعال عند الوصف الذي قيد به التغير ، وهو الطعمية والريحية . فهو من قبيل أن يقال « لا يجب عليك إكرام أحد سوى العالم » ويقال « لا يجب عليك إكرام أحد سوى العالم العادل » ، فان إطلاق العالم في المستثنى الوارد في القول الأول يقيد بمفهوم الوصف في المستثنى الوارد في القول الثاني ، لأن مقتضى مفهوم تقيد العالم بوصف العادل في المستثنى الوارد في القول الثاني هو انتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن العالم الفاقد للوصف ، وبذلك يكون مقيداً لاطلاق المستثنى الوارد في القول الأول . فالمقيد لاطلاق المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع في المقام ليس هو منطوق عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصلة لابن بزيع ، ليقال إنه لا تعارض بين المنطوقين ، بل المقيد هو مفهوم الوصف في عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصلة .

غير أن هذا يتوقف على الالتزام بمفهوم الوصف ، حتى في أمثال المقام الذي يكون مفهوم الوصف فيه اخفى منه في غيره .

« الرابع » - أنا لو سلمنا الاطلاق الدال على كفاية مطلق التغير ،

( مسألة - ١١ ) لا يعتبر في تنجسه أن يكون للتغير بوصف للتنجس بعينه ، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالتنجس- كما لو اصفر الماء مثلاً بوقوع للدم - تنجس، وكذا لو حدث فيه بوقوع للبول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتها ، فالمناطق تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة،

وسلمنا عدم وجود مقيد له ، فلا أقل من كون النسبة بين ما دل باطلاقه على كفاية مطلق التغير وما دل باطلاقه على عدم الانفعال بدون تغير في الطعم والريح واللون هي العموم من وجه ، فيتعارضان ويتساقطان . وبعد ذلك يرجع الى مطلقات أدلة الاعتصام التي تنفي النجاسة عن الكر مطلقاً لأن هذه المطلقات إنما نخرج عنها بلحاظ المقيد، وهو إخبار منجسية التغير ، فاذا ابتلى اطلاق المقيد بالمعارض بنحو العموم من وجه رجعنا في مادة التعارض إلى تلك المطلقات .

وعلى كل حال ، فقد تحصل أن الماء المعتصم لا ينفعل بالتغير الخارج عن نطاق الأوصاف الثلاثة ، بل لا نعرف قائلاً بالانفعال بمطلق التغير ، وإن نقلت نسبة القول بالانفعال بالتغير في غير الأوصاف الثلاثة إلى صاحب المدارك - قدس سره - ، ونسب إليه أيضاً القول بعدم دلالة الأخبار على انفعال الماء بالتغير في اللون ، وأدى ذلك الى الاستغراب منه حيث أنه كيف يقول بدلالة الأخبار على كفاية التغير في غير الأوصاف الثلاثة ثم يستشكل في كفاية التغير اللوني .

ولكن الظاهر أن صاحب المدارك لا يقول بكفاية التغير في غير الأوصاف الثلاثة ، فقد قال في شرح المراد من نجاسة الماء الجاري باستيلاء النجاسة على أحد أوصافه : والمراد بها اللون والطعم والرائحة ، لا مطلق الصفات كالحرارة والبرودة ، وهذا مذهب العلماء كافة - الخ .

وإن كان من غير سنخ وصف للنجس (١).

(١) قد تحمل هذه المسألة على التعرض لحكم التغيير بالتأثير ، حيث يقال : إن التغيير قسمان : أحدهما يحصل بانتشار النجس في الماء ، والآخر يحصل بالتأثير . والقسم الأول يوجب اتصاف الماء بأوصاف النجس ولو بمرتبة ضعيفة منها ، ولا يتصور فيه انتاج التغيير لظهور وصف آخر غير وصف المنجس ، كما هو مفروض المسألة المبحوث عنها ، وإنما يتأتى ذلك في التغيير بالتأثير ، فالكلام حول انفعال الماء المتغير بظهور وصف مغاير لوصف النجس يعني البحث حول التغيير بالتأثير .

ولكن يرد على ذلك : أن التغيير بالانتشار قد يؤدي الى ظهور وصف غير وصف النجس ، فهناك مجال للبحث بصورة منفصلة عن التغيير بالتأثير في أن التغيير بالانتشار هل ينجس الماء مطلقاً أو بشرط ظهور نفس وصف النجس في الماء ؟

ومثال التغيير بالانتشار المؤدي إلى ظهور وصف آخر يتضح في ماء متصف بوصف مضاد لوصف النجاسة . توضيح ذلك : إن الماء إذا فرضنا أنه مصبوغ بالأزرق وألقينا فيه كمية من الدم ، فإن لم تحدث فيه أي تغيير فعلي فلا ينجس ، وإن كنا نعلم بأن تلك الكمية من الدم تصلح لتغييره لو كان الماء باقياً على لونه الطبيعي ، لأن هذا التغيير التقديري يختلف عن التغيير التقديري الذي قلنا بأنه منجس في الماء المصبوغ بالأحمر إذا ألقى فيه الدم ، فقد يقال هناك بالانفعال دونه هنا . وأما إذا فرضنا أن الدم الملقى كان بدرجة أدت إلى حصول تغيير في الماء الأزرق وظهور لون جديد فيه ، ففي هذه الحالة قد يكون هذا اللون الجديد هو نفس لون الدم ، وذلك عندما تغاب حمرة الدم على زرقة الماء ، وقد يكون هذا اللون الجديد لونا آخر غير الأزرق والأحمر قد حصل من امتزاج اللونين وانتشارهما

في الماء ، وهذا تغيير بوصف غير وصف النجس عرفاً ، وسبب التغيير هو الانتشار .

ومقتضى الاطلاقات هو الحكم بالنجاسة في هذا الفرض ، لصدق عنوان التغيير . فاذا أريد نفي النجاسة في هذا الفرض ، فلا بد من إبراز قرينة على تقييد تلك الاطلاقات ، والقرينة المتصورة أحد أمور :

«الأول» - ما ذكره السيد الحكيم-قدس سره- في المستمسك (١) من أن الارتكاز العرفي يساعد على اعتبار ظهور وصف النجاسة في الماء ، لاختصاص الاستقذار العرفي بذلك ، وطرو وصف أجنبي أوزوال وصف الماء لا يوجب النفرة ، فيكون هذا الارتكاز بنفسه قرينة لبية على تقييد الاطلاق .

والتحقيق أنه إن اريد باختصاص الاستقذار العرفي - بفرض ظهور وصف النجاسة في الماء - أن الاستقذار العرفي من الوصف الحاصل بالتغيير يختص بما اذا كان هذا الوصف الذي سببه التغيير من سنخ وصف النجاسة ، فقد يدعى ذلك على أساس أن الوصف بما هو وصف لاملاك في استقذاره إلا اذا كان مصداقاً لأوصاف النجس المستقدرة باعتبار كونها أوصافاً للنجس فما لم يتحقق مصداق عرفي لتلك الأوصاف ، قد يقال بأنه لا استقذار للوصف الحاصل بالتغيير . ولكن الحكم بالانفعال في موارد التغيير لا ينحصر ملاكه في استقذار الوصف الحاصل بالتغيير ، بل قد يكون استقذار الماء المتغير لا باعتبار استقذار الوصف الحاصل فيه بالتغيير ، بل باعتبار أن التغيير الحاصل فيه بسبب وقوع النجاسة فيه منبه عرفي الى وجود النجاسة في الماء بمرتبة توجب استقذاره ، فكأن العرف يرى أن النجاسة تضع في الماء الكثير وتلاشى فلا يستقدر الماء ، ولكن اذا تغير الماء بسببها كان ذلك ملازماً لمرتبة من الوجود للنجاسة في الماء تحول دون استساغته وتؤدي الى استقذاره ،

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١٠٣ الطبعة الثانية .

فنكتة الاستقذار هي مرتبة من الوجود للنجس التي يعبر عنها التغير ، لانفس الوصف الظاهر بالتغير . واذا كانت هذه هي نكتة الاستقذار في موارد التغير ، فلا يفرق فيها بين موارد التغير بوصف النجس وموارد التغير بوصف آخر .

« الثاني » - التمسك بقوله في رواية ابن بزيع « حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » (١) فان ظاهر جعل طيب الطعم غاية للحكم بالنجاسة أن الطعم الذي يفترض في موارد التغير طعم غير طيب وخبيث ، وهذا لا يكون إلا طعم نفس النجاسة ، إذ لاخبت في طعم آخر ، فيدل على اختصاص التغير المنجس بالتغير بنفس طعم النجس ووصفه .

ويرد عليه : أن فرض كون الطعم غير طيب - كما قد يكون بلحاظ أن التغير كان بوصف النجس - كذلك قد يكون بلحاظ أن الوصف الذي سببه التغير كان نتيجة لفاعلية النجاسة بما هي نجاسة في الماء ، فان كون الوصف ناتجاً عن انتشار النجاسة وتأثيرها بما هي نجاسة يكفي لصدق عنوان غير الطيب عليه وان لم يكن من سنخ وصف النجس ، لأن الاستخبات والاستقذار يسري بحسب النظر العرفي من نفس المنجس إلى الوصف المتولد منه بما هو نجس .

وإن شتم قلتم : كما أن وصف النجاسة ليس بطيب عرفاً كذلك الوصف الذي تولده النجاسة بما هي نجاسة في الماء ، فلا يكون فرض الطيب غاية للنجاسة كاشفاً عن اختصاص التغير بما إذا كان بوصف النجس . وبهذا يظهر جواب آخر على الوجه السابق أيضاً .

« الثالث » - التمسك بقوله في رواية العلاء « لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول » (٢) ، بدعوى ان المستظهر منها أن المنطاط في الانفعال ظهور

(١)،(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٧،١٢ - .



لون البول ، فلا يكفي ظهور لون آخر بسبب البول .  
 ويرد على ذلك : أن غلبة لون الماء على لون البول - التي جعلت  
 مناطاً لنفي البأس في رواية العلاء - لو كان يكفي فيها مجرد كون الماء  
 بنحو لا يسمح للون البول بالظهور ولو لم يظهر لون الماء نفسه ، فقد يتجه  
 التمسك باطلاق الرواية لاثبات الطهارة مع غلبة لون الماء ، ولو بهذا النحو  
 من الغلبة الذي يلتزم مع ظهور وصف آخر غير وصف النجس . ولكن  
 الظاهر أن المعنى العرفي لغلبة لون الماء على لون البول لا يتحقق بمجرد عدم  
 ظهور لون البول مع عدم احتفاظ الماء بلونه ، إذ في هذه الحالة لا غالب  
 ولا مغلوب عرفاً ، وإنما الغلبة مساوقة لاستهلاك اللون المغلوب واندكاكه  
 في اللون الغالب ، فلا يكون في رواية العلاء إطلاق يشمل صورة التغير  
 بغير وصف النجس ، لأن فرض هذه الصورة هو فرض زوال لون النجس  
 ولون الماء معاً ، فلا هذا غالب ولا ذلك . وإن لم نستظهر هذا المعنى من  
 الغلبة فعلى الأقل هو محتمل احتمالاً عرفياً موجباً للاجمال .

« الرابع » - التمسك برواية شهاب بن عبد ربه : في الجيفة تكون  
 في الغدير؟ قال : إلا ان يغلب الماء الريح فينتن - الى أن قال - قلت :  
 فما التغير؟ قال عليه السلام : الصفرة (١) .

فانه قد أناط الانفعال بغلبة ريح الجيفة على الماء بنحو يصيبه النتن ،  
 ومقتضى ذلك الحكم بالطهارة مع عدم التغير بالنتن الذي هو ريح النجس ،  
 وإطلاقه يدل على عدم انفعال الماء المتغير بغير وصف النجس ، كما أن  
 مقتضى تفسير التغير بالصفرة أنه لو حدث لون آخر غير اللون المناسب للنجس  
 فلا ينجس الماء . لكن هذا الاطلاق لو سلم في نفسه ، فهو غير مستقر  
 بلحاظ ما ذيلت به الجملة ، إذ قال عليه السلام عقيب ذلك « وكلما غلب كثرة

الماء فهو طاهر » ، فان ظاهر هذا الذيل هو أن المناط في عدم الانفعال غلبة كثرة الماء ، والغلبة معناها عرفاً القاهرة واندكاك المغلوب في جنبه ، وفي حالة تغير الماء بغير وصف النجاسة لا يكون الماء غالباً وقاهرراً كما أشرنا اليه سابقاً . ومعه يحصل التهافت بين جعل المناط في الانفعال غلبة وصف النجاسة في صدر الرواية ، وجعل المناط في عدم الانفعال غلبة الماء وقاهريته في ذيل الرواية ، وتكون الرواية مجملة .

« الخامس » - التمسك بقوله في رواية سماعة « إذا كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب » (١) .

ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين :

الأول - أن مقتضى الاطلاق في مفهومه أنه مع عدم التغير بريح النجس لا يحكم بالنجاسة ، ولو تغير الماء بغير وصف النجس وريحه . ويرد عليه : أن رواية سماعة وردت في الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت ، والفرض العادي لمورد الرواية ليس له إطلاق لصورة تغير الماء بالدابة الميتة دون أن يظهر عليه النتن .

ولو سلم الاطلاق فهو معارض باطلاق ما دل على النجاسة بالتغير ، الشامل للتغير بظهور وصف مغاير لوصف النجس . والمعارضة بالعموم من وجه ، لأن رواية سماعة تقول بمفهومها : إن الماء لا ينفع مع عدم ظهور وصف النجس ، سواء حصل تغير بظهور وصف آخر أولاً . وما دل على النجاسة بالتغير يقول : إن الماء ينفع بالتغير بالنجس ، سواء ظهر وصفه أولاً . وبعد تساقت الاطلاقين يرجع الى عموم فوقاني ، من قبيل عموم دليل الاعتصام لو كان ، وإلا فعمومات الانفعال لو كانت ، وإلا فالأصول العملية .

الثاني - أن ظاهر أخذ عنوان غلبة وصف النجس وريحه في موضوع

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٦ - .

الانفعال دخله في الحكم ، فلو التزمنا بأن الانفعال يكفي فيه مجرد إختفاء وصف الماء - ولو بظهور وصف آخر غير وصف النجس - للزم أن لا يكون لغلبة وصف النجس بعنوانها أي دخل في الانفعال .

وامتياز هذا الوجه على سابقه أنه يبرز نكتة لتقديم إطلاق المفهوم في رواية سماعة على إطلاق مادل على النجاسة بالتغير ، وهي : أنه يلزم من تقديم الاطلاق الثاني إلغاء دخل غلبة وصف النجس في الحكم رأساً ، خلافاً لما إذا قدمنا الاطلاق الأول ، فان غاية ما يلزمه تقييد التغير المأخوذ في موضوع الاطلاق الآخر ، لا إلغاء دخله في الانفعال رأساً .

ويرد عليه : أنه من الواضح التلازم العرفي في مورد الرواية بين عدم ظهور وصف النجس وعدم التغير مطلقاً ، لأن مورد الرواية ماء فيه دابة قد أتنت ، وفرض التغير فيه مساوق لفرض التنت ، إذ لا يتصور عرفياً أن تؤثر الدابة المنتنة ريحاً في الماء غير ريح التنت . ومع هذا التلازم العرفي لا يبقى لأخذ عنوان غلبة التنت - الذي هو ريح النجس - على الماء ظهور في أن الغلبة بعنوانها هي المناط وجوداً وعدمياً في الانفعال وعدمه ، بل يحتمل أن يكون أخذها باعتبارها هي التعبير المنحصر عن التغير في مورد الرواية ، إذ لا يتصور التغير في موردها عرفياً بدون ذلك .

ولو سلم الظهور المذكور فهو يقع طرفاً للمعارضة مع ظهور مماثل له في رواية حريز « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ » . فان ظاهرها أن غلبة الماء بعنوانها دخيلة في الحكم بعدم الانفعال ، فلو بني على كفاية عدم ظهور وصف النجس في نفي الانفعال لسبب ذلك إلغاء دخل غلبة الماء في عدم الانفعال رأساً .

هذا كله مضافاً إلى أن روايات العلاء وشهاب بن عبد ربه وسماعة لانتخو عن إشكال سندي تقدم الكلام عنه .

وقد اتضح من مجموع ماتقدم : أن العمل بالمطلقات هو المتعين ، لأن العنوان المأخوذ في موضوعها تغيير نفس الماء ، وهو كما يحصل في صورة ظهور وصف النجس كذلك يحصل في صورة طرو اختلاف في صفات الماء بسبب انتشار النجاسة فيه ، وإن لم يكن الاختلاف بدرجة توجب ظهور وصف النجس بحده .

ومما ذكرناه ظهرت نكات البحث في فرض التغيير بالتأثير المقابل للتغيير بالانتشار ، غير أن تحصيل مطلقات تشمل التغيير بالتأثير أشكل من تحصيل المطلقات في صورة التغيير بالانتشار من دون ظهور وصف النجس ، لأن التغيير بالتأثير إنما يعهد في اللون ، ولا إطلاق يعتمد به في الروايات الصحيحة يقتضي شمول الحكم بالانفعال لموارد التغيير بالتأثير في اللون .

وبلاحظ أن السيد الأستاذ - دام ظله - قد استدل على كفاية التغيير بالتأثير في الحكم بالانفعال باطلاق رواية ابن بزيع ، إذ ورد فيها قوله : « إلا أن يتغير » ، بدعوى أن التغيير يشمل التغيير بالانتشار والتغيير بالتأثير ، مع أن رواية ابن بزيع لا إطلاق فيها للتغيير اللوني ، وإنما هي مخصوصة بالتغير الريحي والطعمي ، كما اعترف السيد الأستاذ في مسألة التغيير باللون . ولهذا لم يستدل على الانفعال عند التغيير اللوني بهذه الرواية ، بل استدل بروايات أخرى ، وهو - دام ظله - يرى أيضاً أن التغيير بالتأثير غير معهود إلا في باب اللون . فإذا كان التغيير بالتأثير غير معهود في باب الطعم والرائحة ، وكانت رواية ابن بزيع مختصة بالتغير الطعمي والريحي ، ولاتشمل التغيير اللوني الذي يعهد فيه التغيير بالتأثير ، فكيف يتمسك باطلاق الرواية لاثبات الانفعال في موارد التغيير بالتأثير ؟

وأما رواية هشام بن سالم التي تمسكنا باطلاق قوله فيها « ما أصابه

( مسألة - ١٢ ) لا فرق بين زوال للوصف الأصلي للماء أو للعارض ، فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقه فيه للبول حتى صار أبيض تنجس . وكذا إذا زال طعمه للعرضي أو ريحه للعرضي (١) .

من الماء أكثر منه « (١) لاثبات انفعال الماء بتغير لونه ، بحمل الأكثرية على مطلق القاهرية ، فلا يتصور في موردها عادة التغير اللوني بالتأثير ليتمسك باطلاقها .

(١) هذه المسألة مرتبطة نحو ارتباط في مبانيها بالمسألة السابقة ، بمعنى أن ما يكون ملاكاً ودليلاً لعدم الانفعال في تلك المسألة يصلح أن يكون كذلك في هذه المسألة ، خلافاً لما قد يقال من عدم الارتباط بين المسألتين . وتوضيح ذلك : إن تغير الماء بالنجس قد يتمثل في ظهور لون النجس مثلاً ، وقد يتمثل في ظهور لون مغاير للون النجس وللون السابق للماء معاً ، وقد يتمثل في زوال أو خفة اللون السابق للماء دون أن يظهر فيه ما يعتبر لوناً جديداً في نظر العرف .

والأول هو المتيقن من أخبار الباب . والثاني فرض معقول في موارد التغير بالانتشار ، وهو موضوع البحث في المسألة السابقة . والثالث يتعقل أيضاً ، لا في الماء الباقي على لونه الطبيعي ، بل في ماء متلون بلون عارض ، لأن الماء الباقي على لونه الطبيعي لا ينفك زوال لونه الطبيعي عن حدوث لون جديد فيه ، لأن مرجع لونه الطبيعي الى عدم اللون ، وأما الماء المتلون فقد يتفق أن تكون النجاسة موجبة لخفة لونه العرضي أو زواله دون أن تعطيه لوناً جديداً ، بأن نفرض فقدان النجاسة للون ، فحينما تلتقى في الماء المتلون تضعف لونه العرضي دون أن تعطيه لوناً جديداً .

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ - .

فاذا بني في المسألة السابقة على أن مناط الانفعال هو غلبة وصف النجس كان ذلك بنفسه أساساً لعدم الانفعال في كلتا المسألتين ، لعدم تحقق هذه الغلبة فيهما معاً .

كما أننا إذاً بنينا في المسألة السابقة على أن موضوع الانفعال في الأخبار هو طبيعي التغير لا خصوص التغير بظهور وصف النجس ، فلا بأس بالتمسك باطلاق الأدلة لاثبات الانفعال في هذه المسألة أيضاً ، لأن التغير موجود أيضاً ، ومتمثل في اختفاء صفة من صفات الماء ، فكما أن ظهور لون جديد عرفاً يكون تغيراً كذلك اختفاء لون سابق .

وما يمكن أن يقرب به المنع عن الاطلاق المذكور لصورة حصول التغير بزوال وصف عرضي للماء ، هو : دعوى أن المستظهر من أخبار التغير أن احتفاظ الماء بصفاته هو الموجب لعصمته والضمان لبقائه على الطهارة ، إذ بزوالها وتغيرها ينفع الماء بالنجاسة ، وبمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً يختص ذلك بالصفات الطبيعية للماء ، لأنها هي التي تناسب بحسب الارتكاز العرفي أن تكون ملاكاً للاعتصام وضماناً للطهارة ، دون الصفات العرضية التي يكتسبها من الأصباغ ونحوها ، لأن نكتة الاعتصام في النظر العرفي قائمة بالماء بما هو ماء ، وهذا يعني ارتباطها بالصفات الطبيعية للماء لا بالصفات المكتسبة ، فزوال الصفة المكتسبة لا يكون موجباً للانفعال ، لأنه على خلاف ارتكازية أن الصفة المكتسبة لا دخل لها في اعتصام الماء .

وهذه الدعوى مدفوعة : بأن انفعال الماء عند التغير بزوال صفته العرضية ليس باعتبار كون الصفة يؤدي زوالها الى خروجه عن الاعتصام فينفع بملاقة النجاسة ، ليقال بأنه على خلاف الارتكاز ، بل باعتبار أن التغير بالنجاسة وكون الماء مورداً لأثر حسي لها ملاك للانفعال أقوى من

( مسألة - ١٣ ) لو تغير طرف من الحوض مثلاً تنجس ، فان كان الباقي أقل من للكر تنجس الجميع ، وإن كان بقدر للكر بقي على الطهارة ، وإذا زال تغير ذلك للبعض طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى (١) .

اقتضاء الماء الطبيعي للاعتصام ، وذلك الملاك ثابت في المقام .  
 (١) لأن ذلك البعض متصل مع الباقي ، والباقي كر .  
 وهذا مبني على أن الماء المتنجس يطهره الماء المعتصم ، وأن تطهير المعتصم له يكفي فيه مجرد الاتصال دون الاحتياج الى امتزاج .  
 وتحقيق ذلك يقع في جهتين : إحداهما في البحث حول أصل مطهريه الماء المعتصم للماء المتنجس ، والأخرى بعد الفراغ عن أصل المطهريه يقع الكلام فيها عن كفاية الاتصال في المطهريه أو الاحتياج الى الامتزاج :  
 «أما الجهة الأولى» - فلا إشكال في مطهريه الماء المعتصم للماء المتنجس

في الجملة ، وقد استدل على ذلك بوجوه :  
 الأول : أن الماء المتنجس إذا أوصلناه بالماء المعتصم - كالكر مثلاً - على نحو صار ماءً واحداً : فاما أن نحكم بنجاسة الجميع ، أو بطهارة الجميع ، لأن الماء الواحد ليس له إلا حكم واحد ، بمعنى أن أبعاضه متلازمة في الحكم طهارة أو نجاسة . والحكم بنجاسة الجميع خلاف إطلاق دليل اعتصام الكر الذي أوصلنا الماء المتنجس به ، فيتعين الحكم بطهارة الجميع .

ومرجع هذا الدليل في الحقيقة الى الاستدلال بالدلالة الالتزامية العرفية لدليل اعتصام الكر ، لأن التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم ليس مدلولاً لدليل لفظي أو عقلي ، وإنما هو تلازم عرفي ، فيكون منشأ لدلالة التزامية عرفية في دليل اعتصام الكر الدال على بقاء الكر على طهارته بعد إيصاله بالماء المتنجس ، إذ يدل من أجل ذلك التزاماً على أن المساء

المتنجس قد طهر للتلازم بين الأمرين عرفاً.

وهذا الاستدلال يتوقف على أن لا يكون لدليل انفعال الماء المتنجس الذي يراد تطهيره بتوجيهه مع الكر إطلاق أحوالي يشمل حال ما بعد التوحد ، وأما إذا كان له إطلاق من هذا القبيل فتقع المعاوضة بين هذا الاطلاق وإطلاق دليل الاعتصام . وقد مر في بحث تغير الماء المعتصم بأوصاف النجس التي يحماها الماء المتنجس ما له نفع في المقام .

الثاني : الاستدلال بما دل على اعتصام ماء الحمام لاتصاله بالمادة ، وهو خبر حنان قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام : اني أدخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك ، فأقوم فاغتسل فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم ؟ قال : أليس هو جار . قلت : بل . قال : لا بأس (١) .

حيث نفى الامام البأس في صورة جريان الماء واتصاله بالمادة ، والنفي مطاق باعتبار عدم الاستفصال ، فيعم الدفع والرفع . بمعنى أنه إذا اتصل بالمادة فهو طاهر ولا بأس به ، سواء كان متنجساً قبل الاتصال - وهو معنى الرفع - أم لا - وهو معنى الدفع -

والتحقيق : أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا كان مراد السائل من مائهم الذي ينتضح عليه بعد ما يفرغ ماء الحياض الذي ساوره الجنب ، فكأن الاستشكال عند السائل نشأ من ناحية أن ماء الحياض قد ساوره الجنب وغيره ممن هو نجس أو متنجس ، وهو ماء قليل فينفع . ويكون مرجع الجواب حينئذ إلى أن ماء الحياض الذي ينتضح منه عليه إذا كان متصلاً بالمادة فلا بأس به ، سواء ساوره الجنب قبل الاتصال بالمادة او حينها . فيدل الجواب باطلاقه على زوال النجاسة عن الماء المتنجس ببركة المادة .



وأما إذا كان المتفاهم من السؤال في الرواية السؤال عن الماء الذي ينتضح على السائل من الجنب ، فعنى السؤال حينئذ هو أن السائل كان واقفاً يغسل نفسه - كما أن الجنب كان واقفاً يغسل نفسه - ويغترف من الحوض لأجل غسل بدنه ، وحينما كان يصب الماء على بدنه انتضح منه وأصاب السائل . فالسائل أصابه من الماء الذي كان الجنب يصبه على بدنه ، لامن ماء الحوض مباشرة . فعليه يكون الجواب بظاهاه غير مفهوم ، لأنه ينيط نفي البأس باتصال ماء الحوض بالمادة ، مع أن هذا الاتصال لادخل له بجهة الاستشكال ، لأن ما أصاب السائل ليس من ماء الحوض مباشرة ، بل من الماء الذي يصبه الجنب على بدنه النجس مثلاً . وهذا ماء قليل غير معتصم على كل حال ، ولا ينفع في طهارته أن يكون ماء الحوض معتصماً ، فإن كان الماء القليل يتفاعل بملاقاة النجس أو المتنجس وكان بدن الجنب نجساً أو متنجساً ، فالحدور ثابت على كل حال ، والسائل يتلى بالنجاسة بسبب ما انتضح عليه ، سواء كان ماء الحوض متصلاً أم لا . وإذا كان الماء القليل لا يتفاعل بالملاقاة فلا محذور على كل حال ، ولو لم يكن ماء الحوض متصلاً بمادته . فالاتصال بالمادة لادخل له في نفي البأس ، وتكون الرواية - بعد عدم تعقل ظاهاها - جملة ، لأن ذلك يكشف عن وجود خلل في نقلها أدى إلى عدم تعقل المقدار المنقول ، ومعه لا يمكن الاستدلال بالرواية .

الثالث : رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ان يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنه له مادة (١) .

ونلاحظ في هذا النص أن المتحصل من متنه المذيل بالتعليل أربعة أمور :

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث - ١٢ - .

أحدها - الحكم باعتصام ماء البئر، المستفاد من قوله « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » .

ثانيها - الحكم بانفعاله بالتغير ، المستفاد من قوله « إلا أن يتغير » .  
ثالثها - الحكم بارتفاع النجاسة بزوال التغير بالنزح ، المستفاد من قوله « فينزح حتى يذهب الريح » ، لأن الأمر بالنزح إرشاد إلى حصول الطهارة به .  
رابعها - كسوت النزح مؤدياً إلى زوال التغير ، وبتعبير آخر ترتب زوال التغير على النزح .

ولاشك في أن التعليل بالمادة ليس راجعاً إلى الأمر الثاني ، لأن المادة ليست هي السبب في النجاسة بالتغير . كما ان رجوع التعليل إلى الأمر الرابع خلاف الظاهر ، لأن الأمر الرابع ليس مدلولاً مباشراً للكلام ، وإنما هو معنى متصيد ومنزوع من مدلول الكلام .

وظاهر التعليل كونه تعليلاً لنفس مفاد الكلام لا لمعنى متصيد منه ، خصوصاً إذا كان المعنى المتصيد مطلباً عرفياً ليس من الشأن الأولي للإمام بيانه وتعليقه . فيبقى الأمر الأول والثالث . ومن المعلوم أن رجوع التعليل إلى خصوص الأمر الأول أيضاً خلاف الظاهر ، لأن التابع المتعقب لجمل ومدلولات متعاقبة إما أن يكون راجعاً إلى الأخير أو إلى الجميع . وأما إرجاعه إلى خصوص الأول فليس عرفياً إلا مع نصب قرينة ، على أن النظر الرئيسي للمتكلم في مقام الافادة إلى خصوص الأول وان غيره ذكر بالتبعية . ومثل هذه القرينة غير موجودة في المقام ، وعليه فالتعليل إما أن يرجع إلى المطهرة وارتفاع النجاسة بالنزح فقط ، أو إليه وإلى الاعتصام المبين أولاً . وعلى كل حال ، فيدل على أن المادة تقتضي زوال النجاسة عن الماء المتنجس وتطهيره ، وبعد إلغاء خصوصية المادة في مقابل سائر أقسام المعتصم يستفاد من التعاليل عرفاً مطهرياً الماء المعتصم للماء المتنجس مطلقاً ، فإن المادة

ليست متميزة في الارتكاز العرفي إلا باعتبار سعتها وكونها ماءً كثيراً بالمعنى ، وان لم تكن مشتملة على ماء كثير بالفعل .

ولعله لهذا عبر عن الماء التابع في نفس رواية ابن بزيع بأنه واسع ، اذ قيل ماء البئر واسع ، بناءً على أن السعة بلحاظ كون المادة ماءً كثيراً بالمعنى ، فيكون مرجع التعليل بالمادة بلحاظ هذه الارتكاز العرفي الى التعليل بالكثرة ، فيشمل ما كان معتصماً بالكثرة ، بل يشمل ماء المطر أيضاً بناءً على كونه ذا مادة في نظر العرف أيضاً ، وان كانت مادته مختلفة عن مادة الماء التابع ، باعتبارها مادة علوية لا أرضية . إلا ان خصوصيات المادة لا دخل لها في التعليل ، فيستفاد الحكم بمطهرية المعتصم مطلقاً للماء المنتجس .

وأما الجهة الثانية - وهي أن الماء المعتصم هل يطهر بمجرد الاتصال أو يحتاج الى الامتزاج ؟ فتحقيق ذلك يتوقف على النظر الى دليل المطهرية ليرى أنه هل يوجد له اطلاق يقتضي حصول التطهير بصرف الاتصال أولاً : أما الوجه الأول للمطهرية المذكور في الجهة الأولى - وهو ان الماء المنتجس والمعتصم بعد إصالح أحدهما بالآخر ماء واحد ، والماء الواحد لا يتبعض حكمه - فهذا الوجه ملاك حصول الوحدة بين المائتين التي هي الملاك في تقوي أحد المائتين بالآخر . فكلما كان الماء المنتجس متصلاً بالمعتصم بنحو ، بحيث لولا نجاسته لتقوى به واصبح مشمولاً لدليل اعتصامه ، فهو حين اتصاله به بذلك النحو من الاتصال وهو منتجس يطهر به . فكل نحو من الاتصال يحقق تقوي المتصل بالمعتصم الموجب لدفع النجاسة يحقق أيضاً تطهير المتصل بالمعتصم المساق لرفع النجاسة ، لأن عدم تقوي ماء قليل بالكر يعني تعقل تنجسه مع بقاء الكر على طهارته ، ومتى تعلقت ذلك لم يتم الوجه الأول في المقام .

فالوجه الأول إذن يقتضي عدم اعتبار الامتزاج وكفاية الاتصال بالنحو

الذي يكفي في تقوي المتصل بالماء المعنصم ودفع النجاسة عنه .  
 وأما الوجه الثاني - وهو خبر حنان - فقد تقدم التأمل بشأن مفاده .  
 وأما الوجه الثالث - وهو خبر ابن بزيع المشتمل على التعليل بقوله  
 « لأنه له مادة » - فقد استدل به على كفاية الاتصال في الحكم بالمطهرية ،  
 باعتبار أن تمام العلة المذكورة للمطهرية هو المادة ، فلو فرض أن الامتزاج  
 كان دخيلاً في المطهرية لأشير إليه في التعليل أيضاً ، وحيث أنه لم يذكر  
 واقتصر على ذكر صرف المادة الذي لا يساوق الامتزاج وإنما يساوق  
 الاتصال ، فيكون دالاً على كفاية الاتصال بالمادة في التطهير .

وهنا إشكال معروف على الاستدلال بهذه الصحيحة على كفاية الاتصال ،  
 وحاصله : إن مورد الرواية هو الامتزاج ، لأن الامام أمر بنزح ماء البشر  
 فقال « ينزح حتى يطيب الطعم ويذهب ريحه » لأن له مادة . ومن المعلوم  
 أنه بالنزح يحصل الامتزاج ، لأنه بتجدد النبع كلما أخذ من ماء البشر شيء  
 إلى أن يمتزج الماء النابع مع الماء المتنجس ويسيطر عليه ، بحيث يزيل  
 طعمه وريحه القذر ويبدله إلى ریح وطعم طيب . ففرض الكلام في الصحيحة  
 إذن هو فرض الامتزاج ، فكيف يمكن التعدي من فرض الامتزاج إلى غيره؟  
 والجواب على هذا الاشكال بعدة وجوه :

الأول : التمسك باطلاق العلة في التعليل ، وذلك لأن مورد المعلل  
 - وإن كان هو الامتزاج لأن ماء البشر حينما ينزح منه يمتزج الماء النابع مع  
 مائه - إلا أنه بملاحظة التعليل تلغى خصوصية المورد ، ويكون تمام المناط  
 في الحكم بالمطهرية هو المادة ، وفرض المادة مساوق للاتصال وليس مساوقاً  
 للامتزاج . فهو من قبيل أن يشير القائل إلى فقيه ويقول « أكرم هذا العالم  
 لأنه عالم » ، فورد الإشارة هنا - وإن كان هو الفقيه - ولكننا تلغى هذه  
 الخصوصية بلحاظ اطلاق التعليل ونلتزم بشمول وجوب الإكرام لكل

أصناف العلماء .

ولا يمكن قبول هذا الجواب ، وذلك لأن التعليل بالمادة إنما هو تعليل لمطهية النزع لا لمطهية زوال التغير ولو من نفسه . وتوضيحه : أنه لو كان المفروض في المعلل مطهية زوال التغير ولو من نفسه ثم علل ذلك بالمادة دون أخذ عناية الامتزاج فيها، فيكون مقتضى قانون التعليل الالتزام بثبوت الحكم المعلل في سائر موارد العلة ، والحكم المعلل بحسب الفرض هو مطهية زوال التغير ، فيلزم بأنه كلما زال التغير كان مطهراً في حالات وجود المادة للماء ، وإطلاق هذا يعني عدم اعتبار الامتزاج وكفاية الاتصال .

ولكن المفروض في المعلل الحكم بمطهية النزع الذي يستبطن الامتزاج ، وقد عللت مطهية النزع بوجود المادة ، فمقتضى قانون التعليل وإلغاء خصوصية المورد أن مطهية النزع لا تختص بمورد ماء البشر ، بل تثبت كلما كانت هناك مادة ، وهذا لا يثبت كفاية الاتصال

والحاصل : إن التعليل بعلة لا يقتضي التعميم إلا في الحكم الذي سبقت العلة لتعليله ، وليس الحكم في المقام إلا مطهية النزع ، فالتعليل بالمادة يقتضي أن النزع مطهر في كل ماء له مادة ، ولا يقتضي أن غير النزع يكون مطهراً . وتعميم مطهية النزع لا يفيد لاثبات كفاية الاتصال ، لأنه يناسب مع اعتبار الامتزاج ، لأن القائل باعتبار الامتزاج يقر بهذا التعميم أيضاً .

الثاني : ما ذكره السيد في المستمسك (١) من أن الاشكال نشأ من ناحية أن مورد الرواية هو الامتزاج ، باعتبار أخذ النزع المساوق للامتزاج في موردها . ويندفع بأن خصوصية النزع ليست معتبرة : أولاً للاجماع على

كفاية الامتزاج بدون نزع ، وثانياً لأجل أن البناء على اعتبارها تعبداً يوجب حمل التعليل على التعبدي وهو خلاف الارتكاز . وإنما الدخيل مجرد زوال التغير بأي سبب ، فاذا بني لذلك على إلغاء خصوصية النزع كان المدار على مجرد زوال التغير .

والتحقيق : أن النزع يحتوي على خصوصيتين : احدهما كونه مشتملاً على إنزال دلو بوضع مخصوص ، والأخرى كونه أداة لمزج الماء القديم بماء جديد . ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ في نفسه دخل النزع بكلتا خصوصيته في مورد الرواية ، غير أن القرينتين المذكورتين إنما توجبان إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الأولى لا إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الثانية ، إذ لا يوجد إجماع ولا ارتكاز على عدم دخل النزع بما هو أداة للامتزاج في الحكم بالمطهرة ، فلا بد من التحفظ على هذه الخصوصية . وبذلك يرجع الاشكال من جديد على الاستدلال بالرواية لاثبات كفاية الاتصال .

وإن شتمت قلم : إن الارتكاز المشار إليه القاضي بعدم دخل إنزال الدلو بما هو إنزال للدلو في التطهير بنفسه ، يكون من قبيل القرينة اللبية المتصلة التي توجب انعقاد ظهور الكلام من أول الأمر في كون النزع مأخوذاً بلحاظ خصوصيته الثانية لا الأولى . ومعه لا يبقى في مورد الرواية إطلاق لفرض الاتصال المحرد عن الامتزاج .

الثالث : ابداء أن كلمة « حتى » في قوله « حتى يطيب الطعم » تعليلية لاغائية ، بأن يقال : إن قوله « فينزع حتى يطيب الطعم » معناه فينزع لكي يطيب الطعم ، فكأنه قال : أذهب الريح فيطهر لأن له مادة . ولا إشكال بناءً على استفادة التعليلية في إلغاء خصوصية النزع رأساً ، إذ يكون مجرد استطرار إلى حصول مدخول حتى وهو زوال التغير ، فلا يكون مأخوذاً بما هو إنزال دلو ولا بما هو أداة مزج ، بل بما هو مؤد

إلى صرف زوال التغير ، وذلك بقريئة « حتى » بعد فرض كونها تعليلية .  
فيندفع الاشكال ، إذ يكون المطهر هو زوال التغير ، وقد عللت مطهريه  
زوال التغير بالمادة ، ومقتضى قانون التعليل وإطلاقه كون التغير مطهراً  
مادامت المادة محفوظة ، سواء حصل الامتزاج أم لا .

ولكن الكلام في استظهار التعليلية من « حتى » مع كونها ظاهرة في  
الغائية بحسب طبعها ، ولا أقل من الإجمال الموجب لعدم تامة هذا التقريب .  
الرابع : وهو التحقيق في المقام ، وحاصله : إن ماء البثر في مورد  
رواية ابن بزيع قد فرضناه متغيراً ، وكلما ينزح منه ينضم ماء جديد إلى  
هذا الماء المتغير ويتنجس به ، إذ يتغير بتغيره . غير أن التغير يضعف  
بالتدرج حتى يزول ، وبمجرد زوال التغير يطهر هذا الماء . وفي هذه الحالة  
إذا لاحظنا هذا الماء في آن زوال التغير نجد أن هذا الماء في آن زوال التغير  
ماء متنجس كله : إما للتغير بعين النجس ، أو للتغير بالماء المتنجس الحامل  
لأوصاف عين النجس . وبمجرد زوال التغير يحكم عليه بالطهارة ، بمقتضى  
رواية ابن بزيع ، مع أنه لم يحصل امتزاج بعد زوال التغير ، لأن الامتزاج  
المفروض في الرواية إنما هو قبل زوال التغير ، فيظهر من هذا أنه يكفي  
في الحكم بالمطهريه مجرد الاتصال .

وان شتم قلم : إن الامتزاج الذي يقول القائلون بالامتزاج بدخله في  
التطهير ، هو امتزاج الماء المتنجس بماء طاهر معتصم بالفعل حال الامتزاج ،  
وفي مورد رواية ابن بزيع لم يمتزج الماء المتنجس بماء طاهر معتصم حال  
الامتزاج ، لأن الماء الذي امتزج به خلال عملية النزح تغير به وأصبح متنجساً ،  
فلم يحصل امتزاج الماء المتنجس بالماء الطاهر المعتصم حال الامتزاج الذي هو  
المطهر عند القائلين باعتبار الامتزاج ، فالرواية إذن بلا حاجة الى التكاليف  
السابقة تكون دليلاً على حصول الطهارة بمجرد الاتصال .

وهذا الوجه هو الوجه الذي نعتمد عليه لاثبات هذا المدعى ، وإن دغدغنا فيه في بعض كتاباتنا القديمة بما حاصله : إن هذا الوجه يكون واضحاً جداً لو فرضنا أن الماء المتنجس المتغير الموجود في البشر يبقى بتمامه متغيراً إلى لحظة معينة ثم يزول التغير عنه بتمامه ، فيقال حينئذ : بأن هذا ماء متنجس إلى تلك اللحظة وقد ظهر بمجرد الاتصال ، دون أن يمتزج بماء معتصم طاهر بالفعل .

ولكن بالإمكان أن نفرض أن ماء البشر الذي كان موجوداً حين التغير بالنجاسة ليس على نحو واحد ، بحيث يكون متغيراً بتمامه ثم يصبح بريئاً من التغير بتمامه دفعة واحدة ، بل يمر بثلاث حالات متعاقبة :

الأولى - حالة التغير الشديد ، واثراً هذا التغير الشديد أنه كلما يضاف إليه بالنزح ماء جديد يغيره أيضاً ، فهو تغير مغير .

الحالة الثانية - حالة التغير الضعيف ، بحيث لا يعطى صفته لما ينضم إليه من الماء ، وفي هذه الحالة يشكل ذلك الماء المتغير طبقة أولى ، وبشكل ما يتجدد نبعه من حين ابتداء الحالة الثانية طبقة ثانية غير متغيرة .

والحالة الثالثة - حالة زوال التغير عن تلك الطبقة الأولى نهائياً ، وهكذا نلاحظ أن الطبقة الأولى تتصف أولاً بالحالة الأولى ، وهي حالة التغير المغير ، وكل ما ينبع بسبب النزح في هذه الحالة يتغير ويلتحق بالطبقة الأولى بحكم فعاليتها وشدة تغيرها ، ولسكن في الوقت نفسه يضعف التغير في مجموع الطبقة الأولى ، لأن توسع الطبقة الأولى وانضمام المتجدد إليها يؤدي إلى انبساط التغير على كمية أكبر من الماء ، فيخف بالتدرج إلى أن تنتقل الطبقة الأولى إلى الحالة الثانية التي يفقد فيها التغير قدرته على التأثير ، فيتكون في أحشائها ماء غير متغير بالتدرج ، ويصبح هذا الماء خلال فترة طبقة ثانية بمنزلة ومتفاعلة مع الطبقة الأولى ، ويستمر التغير في التناقص



والضعف بسبب انبساطه ولو بمراتب غير محسوسة على الطبقة الثانية ، حتى تنتقل الطبقة الأولى إلى الحالة الثالثة التي يزول فيها التغير رأساً ، نتيجة لانبساطه بنحو لا يبقى له مظهر محسوس . وفي آن دخول الطبقة الأولى إلى الحالة الثالثة يحكم بطهارتها .

وفرض دخولها في هذه الحالة بالنحو الذي شرحناه مساوق لحصول الامتزاج بماء طاهر معتصم بالفعل قد حصل خلال مرور الطبقة الأولى بالحالة الثانية التي تكونت فيها طبقة جديدة من الماء غير المتغير ، فتكون الطهارة حينئذ بعد الامتزاج ، ويعود الاشكال على الاستدلال بالرواية .

والتخلص عن هذه الدغدغة بنحو يصحح الجواب الرابع على الاشكال يتم : بدعوى أن هذه الفرضية ليست هي الفرضية الوحيدة التي تقع عادة خلال عملية النزح ، بل كثيراً ما يتفق عدم وقوعها وتغير تمام الماء وتحوله دفعة واحدة من التغير إلى عدمه . وذلك كما لو فرضنا : أن ماء البشر قليل بحيث يوجب إنزال الدلو وأخذ الماء منه تموجه بالدرجة التي تختلط تمام أجزائه بعضها ببعض ، ففي هذه الحالة سوف يكون التغير خلال عملية النزح مستوعباً دائماً لتمام الماء ، ويضعف بنسبة واحدة في تمام الماء حتى يزول ، كما يمكن تحقيق ذلك بالعناية حتى في الماء الكثير ، بأن نحرك الدلو في البشر على نحو نجعل التغير في مجموع مائه بدرجة واحدة دائماً إلى أن يزول . فإطلاق المورد المعلل في الرواية لا ينحصر بفرض الامتزاج ، بل يشمل فرض زوال التغير عن تمام الماء دفعة واحدة عرفاً . والحكم بالطهارة في هذا الفرض معللاً بالمادة يقتضي كفاية الاتصال بالمادة ، وعدم الاحتياج إلى الامتزاج بماء معتصم طاهر بالفعل .

فان قيل : إن الجزء الأخير من علة زوال التغير لا بد أن يكون هو الدفعة الأخيرة من الماء النقي التي تمتزج بالماء المتغير ، لأن زوال التغير

( مسألة - ١٤ ) إذا وقع للنجس في الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة ، فإن علم استناد هذا للتغير الى ذلك للنجس تنجس وإلا فلا (١)

( مسألة - ١٥ ) اذا وقعت الميته خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغير بسبب المجموع من للداخل والخارج

لا يكون إلا بامتزاج دفعات متعاقبة من الماء النقي ، والدفعة الأخيرة - بحكم كونها آخر دفعة مساهمة في إزالة التغير - لا تتغير ، خلافاً للدفعات التي قبلها ، وهكذا حصلنا على الامتزاج بماء غير متغير .

قلنا : إن الامتزاج المدعى اعتباره في تطهير الماء المتنجس إنما هو الامتزاج بماء طاهر معتصم ، ومن الواضح أن الدفعة الأخيرة التي تمتزج بالماء المتنجس تنقطع بالامتزاج عن خط الاتصال مع المادة ، فلا تكون معتصمة بالفعل ، فلا يتحقق امتزاج مع طاهر معتصم بالفعل .

(١) ما افاده - قدس سره - هو الصحيح ، وهو ينحل الى أمرين :  
الأول : أن التغير إذا كان مستنداً إلى ذلك النجس فهو يوجب تنجس الماء ، ومجرد مرور الزمان ودخوله في التأثير بدليل تأخر ظهور التغير عن أول أزمة الملاقاة لا ينافي صدق اسناد التغير الى النجاسة عرفاً بل حقيقة ، لأن التغير في هذه الحالة مستند إلى نفس النجس على حد استناد كل أثر إلى مقتضيه التام ، غاية الأمر إن مرور الزمان كان له دخل في ترتب الأثر على مقتضيه ، ومثل هذا لا يوجب سلخ عنوان المؤثرية التامة عن النجس كما هو واضح .

الثاني : إنه إذا لم يعلم باستناد التغير الى النجس يحكم بطهارة الماء ، وهذا سوف يأتي تحقيقه في شرح المسألة السادسة عشر لأنه من صغرياتها .

تنجس ، بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء (١)

(١) قد يستشكل في تفصيل الماتن - قدس سره - بين فرض التغير بالمجموع من الداخل والخارج ، وفرض التغير بالخارج من أجل المجاورة المحضة ، بأن يقال : روايات التغير إما أن يدعى انه أخذ في موضوع التغير فيها عنوان الملاقى واسند التغير إلى الملاقى ، فيكون موضوع الحكم بالانفعال هو حصول الملاقى المغير . وإما أن يقال : بأن قيد الملاقاة لم يؤخذ ، وأن تمام الموضوع هو المغير ، سواء كان ملاقياً أم لا .

فعلى الأول ينبغي الحكم بعدم الانفعال حتى في فرض حصول التغير بسبب المجموع من الداخل والخارج ، لأن الملاق بما هو ملاق ليس مغيراً ، والمغير ليس بتمامه ملاقياً ، فلم يتحقق عنوان الملاقى المغير .

وعلى الثاني ينبغي الحكم بالانفعال حتى في فرض حصول التغير بالمجاورة محضاً ، لصدق طبيعي المغير عليه وعدم دخل الملاقاة بحسب الفرض ، فالتفصيل بين الفرضين بلا موجب .

ولكن يمكن توجيه التفصيل ، بأن يقال : إن الاستفادة من أخبار التغير اعتبار الملاقاة والتغير معاً في الحكم بالانفعال ، ولكن لا على نحو طولي ، بحيث يكون المعتبر تغيير النجس الملاقى بما هو ملاق ، ليرجع إلى اشتراط استفاد التغير إلى الملاقاة محضاً ، بل على نحو عرضي ، بحيث يكون المعتبر في الانفعال أن يتصف بنجس واحد بأنه ملاق وأنه مغير ، فتكون الملاقاة والتغير وصفين عرضيين للشيء الذي حكم بأنه منجس . فعلى هذا يتجه التفصيل والحكم بعدم الانفعال عند التغير بالمجاورة محضاً ، لعدم وجود جزء الموضوع وهو الملاقاة ، والحكم بالانفعال عند التغير بالمجموع من الداخل والخارج ، لأن كلا جزئي الموضوع محقق .

فلا بد من تحقيق أن الملاقاة والتغير هل لوحظا بنحو طولي أو بنحو عرضي؟

وفي هذا المجال يمكن أن يقال : إن جملة من روايات البساب التي تصدت إلى بيان عدم الانفعال بدون تغير وثبوتها مع التغير لم يؤخذ في موضوعها عنوان الملاقاة ، من قبيل رواية حريز « كلما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضاً ، فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضاً » .

ومقتضى الجمود على إطلاق كل من نفي الانفعال في الجملة الأولى وإثبات الانفعال في الجملة الثانية ، شموله للمجاور أيضاً ، ولكن لما كان عدم الانفعال بالمجاور من دون تغيير ليس مترقياً عرفاً فينصرف موضوع نفي الانفعال في الجملة الأولى إلى ما كان له ملاقاته مع الماء ، وبإحاطة ظهور الجملتين في وحدة الموضوع يسقط إطلاق الحكم بالانفعال في الجملة الثانية لصورة المجاورة المحضة ويختص بفرض الملاقاة . وهذا يعني دخول الملاقاة في الحكم بانفعال الماء المتغير .

وأما ان التغير لا بد أن يكون مستنداً إلى الملاقاة محضاً ، فهذا تقييد زائد لا قرينة عليه ، ومجرد دخول الملاقاة بلائهم مع ملاحظة الوصفين - الملاقاة والتغير - بنحو عرضي ، فيتم الاطلاق لمحل الكلام .

هذا مضافاً إلى امكان الاستدلال في المقام بالروايات التي فرضت فيها الملاقاة صريحاً أيضاً ، من قبيل ماورد السؤال فيها عن الماء الذي فيه الميتة ، وجاء الجواب بالحكم بالانفعال مع تغير الماء . فان مقتضى إطلاق الجواب هو الحكم بالانفعال عند التغير ، سواء كان التغير مستنداً إلى ملاقات الميتة محضاً أو كانت الميتة طافية على الماء واستند التغير إلى جزئها الأسفل والأعلى ، بحيث تدخل الجزء غير الملاقى في إيجاد التغير ، ويتعدى من ذلك إلى كل حالة مماثلة ، سواء صدق فيها عنوان أن الميتة في الماء أو لم يصدق . لأن الارتكاز العرفي يرى أن دخل هذا العنوان في التنجيس إنما هو بلحاظ الملاقاة ، فع حفظ الملاقاة وحصول التغير يحكم بالانفعال .

( مسألة - ١٦ ) إذا شك في للتغير وعدمه ، أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة ، أو كونه بالنجاسة أو بطاهر ، لم يحكم بالنجاسة (١)

نعم ، هذا البيان لا يجري فيما إذا لم يكن الجزء الملاقى من الميتة العامل الأهم والأساسي في التغير ، لأن العادة في الماء الذي تقع فيه الميتة ويتغير بها أن يكون دور الجزء المنغمس منها في الماء أهم كثيراً من دور الجزء الأعلى في إيجاد التغير ، فلا يمكن التعدي إلى ميتة غير ملاقية للماء إلا بجزء يسير منها ، بحيث كان للمجاورة دخل أساسي في إيجاد التغير .

(١) لا إشكال في أنه إذا شك في أي قيد من القيود الدخيلة في موضوع الحكم بالتنجيس لا يحكم بالنجاسة ، إذ لا أقل من الرجوع إلى استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة ، حيث أن مرجع ذلك إلى الشك في الطهارة ، وهي مورد للقاعدة والاستصحاب معاً . إلا أنه يقع الكلام في كل فرض من فروض الشك المذكورة في المتن ، في أنه هل هناك مرجع أعلى من أصالة الطهارة واستصحابها بحيث يكون مقدماً على الأصلين المذكورين أولاً ؟

فنقول : إذا شك في التغير وعدمه ، فالشك في التغير تارة يكون بنحو الشبهة المفهومية وأخرى بنحو الشبهة المصدقية ، فإن كان بنحو الشبهة المفهومية تعين الرجوع إلى مطلقات أدلة الاعتصام لو كانت ، من قبيل « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، لأن هذه المطلقات خرج منها بالخصص المنفصل ما إذا حصل التغير فيه ، وهذا الخصص المنفصل أمره دائر بين الأقل والأكثر مفهوماً . وحينئذ ففي الزائد على القدر المتيقن من الخصص المنفصل يتمسك بالمطلقات ، فيحكم بالاعتصام والطهارة . وإن كان الشك في التغير بنحو الشبهة المصدقية جرى استصحاب عدم التغير بلا إشكال ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً بالنسبة إلى استصحاب الطهارة وقاعدتها

وحاكماً عليهما على المبنى المشهور .

وإذا علم بالتغير وشك في كون التغير بالنجس أو بالطاهر ، كما إذا وجدنا الماء متغيراً ولم ندر أن هذا التغير هل نشأ من الجيفة الطاهرة أو من الجيفة النجسة ، فقد أجرى السيد الأستاذ - دام ظله - استصحاب عدم تغير الماء المستند إلى النجس ، لأن الحكم بانفعال الماء المعتصم مترتب على التغير المستند إلى النجس ، فإذا شك في استناد التغير إلى النجس جرى استصحاب عدم وقوع التغير المستند إلى النجس في الماء .

ولا يراد بهذا الاستصحاب أن ينفي استناد هذا التغير الخارجي المعلوم إلى النجس ، لكي يكون مبنياً على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، حيث أن هذا التغير الخارجي لم يمر عليه زمان كان موجوداً وليس مستنداً إلى النجس ، وإنما عدم استناده إلى النجس بعدم وجوده ، بل المراد بالاستصحاب أن ينفي وقوع التغير المستند إلى النجس في هذا الماء . وهذا استصحاب صحيح حتى على مبنى من ينكر الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، لأن العدم المستصحب فيه عدم مع حفظ الموضوع ، إذ يقال : إن الماء قد كان ولم يكن متغيراً بالنجس والآن كما كان .

هذا ما أفاده السيد الأستاذ (١) والتحقيق في المقام أن التغير المستند إلى النجس - الذي رتب عليه انفعال الماء المعتصم في لسان الدليل - تارة يكون مأخوذاً على نحو التقييد ، وأخرى يكون مأخوذاً على نحو التركيب ومعنى أخذه على نحو التقييد ، أن يكون المأخوذ هو التغير المستند إلى النجس ، بحيث يكون استناد التغير إلى الشيء بما هو نجس مأخوذاً في موضوع الحكم ، فالحكم مترتب على أمر واحد ، وهو الحصاة الخاصة من التغير التي

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٩٣ .

تنحل إلى مقيد وتفيد ، أي إلى تغير واستناد التغير إلى النجس .  
ومعنى أخذه على نحو التركيب أن يكون الحكم بالانفعال مترتباً على  
موضوع مركب من جزئين : أحدهما تغير الماء بشيء ، والآخر أن يكون  
ذلك الشيء نجساً .

والفرق بين هذا التركيب وذلك التقييد ، أن نسبة التغير إلى الشيء  
بما هو نجس ليست مأخوذة في فرض التركيب وتكون مأخوذة في فرض  
التقييد ، إذ في فرض التركيب لم يضاف التغير إلى الشيء بما هو نجس ،  
بل إلى الشيء ، وجعلت نجاسة الشيء جزءاً آخر مأخوذاً في موضوع الحكم  
في عرض التغير .

والأثر العملي للوجهين - من التقييد والتركيب - يظهر في جريان الأصول  
العملية ، فان الموضوع إذا كان مأخوذاً على نحو التقييد بحيث ترتب الحكم  
بالانفعال على التغير الخاص المستند إلى النجس بما هو حصة خاصة من طبيعي  
التغير ، صح اجراء الاستصحاب بالنحو الذي أجراه السيد الاستاذ في المقام ،  
إذ يجري حينئذ استصحاب عدم تلك الحصة الخاصة . ولكن لازم ذلك  
من ناحية أخرى أننا لو علمنا بتغير الماء بشيء مسبق بالنجاسة ونشك في  
بقائه على النجاسة حين تغير الماء به ، كمية الانسان التي يشك في أنها غسلت  
قبل أن يتغير الماء بها أولاً ، لم يجر استصحاب بقاء النجاسة أو استصحاب عدم تغسيل  
الميت ، لاثبات انفعال الماء المعتصم ، لأن استصحاب بقاء النجاسة أو عدم  
تغسيل الميت لا يمكن أن يثبت به استناد التغير إلى النجس ولو بضم الوجدان  
إلى التعبد ، لأن ما هو ثابت بالوجدان استناد التغير إلى ذات هذا الشيء ،  
وما هو ثابت بالتعبد أن ذات هذا الشيء نجس . وأما إضافة التغير إلى  
الشيء بما هو نجس ، فهي لازم عقلي لمجموع الأمرين السابقين .

وأما إذا كان الموضوع مأخوذاً على وجه التركيب ، بأن كان مركباً

من جزئين وهما : تغير الماء بشيء ، وان يكون ذلك الشيء نجساً دون أن يؤخذ في الموضوع نسبة التغير الى الشيء بما هو نجس . فاستصحاب نجاسة الميت الذي تغير الماء بسببه في الفرض الذي افترضناه يجري وينفع بضم التعبد إلى الوجدان في إحراز الموضوع ، لأن الجزء الأول من الموضوع - وهو التغير بشيء - وجداني ، وكون الشيء نجساً ثابت بالاستصحاب ، ولا نحتاج إلى اثبات شيء ثالث ، فيترتب الحكم بالانفعال . ولا يكون الاستصحاب مثبتاً . ولكن بناءً على فرضية التركيب لايجري الاستصحاب الذي تمسك به السيد الأستاذ في المقام ، وهو استصحاب عدم التغير المستند إلى النجس ، أي استصحاب عدم المقيد بما هو مقيد ، لأن المقيد بما هو مقيد ليس هو موضوع الحكم الشرعي ليجري استصحابه ، بل الموضوع مركب من جزئين ، فلا بد من ملاحظة كل جزء والنظر إلى تامة اركان الاستصحاب فيه وعدم تامةها . فالجزء الأول هو تغير الماء بشيء ، وهذا مقطوع به وجداناً ، فلامعنى لاستصحاب عدمه . والجزء الثاني أن يكون هذا الشيء نجساً ، بحيث يكون إضافة النجاسة الى الشيء في عرض إضافة التغير اليه ، والمفروض أننا لانشكل في نجاسة شيء خارجاً ، بل نعلم أن هذا نجس وذلك طاهر ، وإنما الشك في نسبة التغير إلى أي واحد منهما ، فكل واحد من جزئي الموضوع المركب إذن لا مجال لاجراء الاستصحاب فيه .

وأما لإجراء الاستصحاب لنفي اجتماع الجزئين - أي نفي المقيد بما هو مقيد - فلا يمكن ، لأن عنوان الاجتماع المساوق للمقيد بما هو مقيد ليس دخيلاً في موضوع الحكم الشرعي بالانفعال .

وهذه نكتة سيالة في سائر الموضوعات المماثلة للآثار الشرعية ، فالتغير بالنجس مثلا المأخوذ في موضوع الحكم بالانفعال ، من قبيل الغسل بالماء المطلق الطاهر المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة ، فيجري فيه نفس الكلام ، إذ يمكن



أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التركيب ، فيرجع إلى جزئين : أحدهما الغسل بشيء ، والآخر أن يكون هذا الشيء ماءً مطلقاً وطاهراً . ويترتب على ذلك أنه لو غسل بماء مشكوك الاطلاق أو الطهارة وحالته السابقة هي الاطلاق والطهارة جرى استصحابها .

ويتضح بذلك موضوع الحكم بطهارة الشيء المغسول ، لأن موضوع هذا الحكم مركب من الغسل بشيء وأن يكون ذلك الشيء ماءً مطلقاً طاهراً . والأول وجداني ، والثاني ثابت بالاستصحاب . فيترتب الحكم . ولا يجري في هذا الفرض استصحاب عدم وقوع الغسل المقيّد ، أي الغسل بالماء المطلق الطاهر ، لأن المقيّد بما هو مقيّد لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي ، وإنما أخذ المركب ، وهو لايشتمل على التقيّد ونسبة الغسل إلى الماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر .

ويمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التقييد ، بحيث يكون موضوع الحكم هو الحصّة الخاصّة من الغسل المشتملة على نسبة الغسل إلى الماء المطلق والطاهر بما هو مطلق وطاهر .

ويترتب على ذلك أنه في فرض غسل الثوب بماء مسبوق بالاطلاق والطهارة يجري استصحاب عدم وقوع الحصّة الخاصّة من الغسل ، أي عدم وقوع الغسل بالماء المطلق الطاهر ، ولا يجدي استصحاب بقاء الاطلاق والطهارة ، لأنه لايجرز تقيّد الغسل بالماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر الذي هو دخيل في موضوع الحكم ، بناءً على فرضيّة التقييد ، لأن هذا التقييد لازم عقلي لضم ماثبت بالاستصحاب إلى ما هو ثابت بالوجدان ، فان كون الغسل قد وقع بهذا المائع وجداني ، وكون هذا المائع ماءً مطلقاً ثابت بالاستصحاب ، ولازم مجموع هذين الأمرين وقوع الغسل بالماء المطلق .  
وبما حققناه ظهر أن ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله - من إجراء

استصحاب عدم التغير بالنجس في فرض العلم بأصل التغير والتردد في استناده إلى النجس أو الطاهر ، إن كان مع بنائه على كون التغير بالنجس مأخوذاً بنحو التركيب في موضوع الحكم ، فلا يمكن المساعدة على هذا الاستصحاب . لأن المقيد بما هو مقيد - بناءً على هذا - لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي لكي يجري استصحاب عدمه . وإن كان إجراء ذلك الاستصحاب - مع بنائه على كون التغير بالنجس مأخوذاً بنحو التقييد في موضوع الحكم - فلا بأس بهذا الاستصحاب .

ولكن يبقى السؤال حينئذ عن الفرق بين موضوعية التغير بالنجس للحكم بالانفعال ، وموضوعية الغسل بالماء للحكم بالطهارة وأمثاله ؟ فإن كان المدعى أن الغسل بالماء وأمثاله أيضاً مأخوذة بنحو التقييد ، فلازمه - كما عرفت - عدم إمكان الحكم بطهارة الثوب النجس المغسول بماء مستصحب الاطلاق أو الطهارة ، لكون الاستصحاب حينئذ مثبتاً كما شرحنا ، مع أن بناء القوم على إجراء أمثال هذا الاستصحاب . وإن كان المدعى أن الغسل بالماء مأخوذ على نحو التركيب ، فما هو الفرق بين عنواني التغير بالنجس والغسل بالماء ؟ ولماذا يحمل أحدهما على التقييد والآخر على التركيب ؟

وعلى أساس ما ذكرناه تبين ميزان كلي ، وهو أنه كلما كان شيء مأخوذاً في موضوع الحكم ، وقد لوحظ اتصافه بوصفين في مقام ترتب الحكم عليه ، وكان أحد الوصفين ثابتاً له بالوجدان في ظرف الشك في بقاء الوصف الآخر فيه ، والوصف الآخر ثابت له بالاستصحاب . فتارة يكون كل من الوصفين ملحوظاً بما هو وصف لذلك الشيء دون أن يؤخذ في الموضوع أي نسبة بين نفس الوصفين ، وأخرى يكون أحد الوصفين الثابت بالوجدان منسوباً إلى ذلك الشيء بما هو موصوف بالوصف الآخر ، بحيث يكون الشيء من قبيل الحد الأوسط لقيام نسبه بين نفس الوصفين

وأخذ هذه النسبة في موضوع الحكم . فان كان من قبيل الأول أفاد استصحاب أحد الوصفين وضمه إلى وجدانية الوصف الآخر في إحراز موضوع الحكم، وان كان من قبيل الثاني فالاستصحاب غير مجد لكونه مثبتاً .

ومن هذا القبيل أيضاً لإكرام العالم إذا وقع موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي ، وكان الشخص مشكوك العلم مع كونه عالماً سابقاً . فاننا إذا فرضنا أن لإكرام العالم قد أخذ بنحو التركيب المنحل إلى جزئين إكرام شخص وان يكون عالماً - بحيث أن الإكرام والعلم لوحظا وصفين للشخص في مرتبة واحدة ولم تؤخذ أي نسبة بين نفس الوصفين - فيجري استصحاب العلم وينقح بضمه إلى وجدانية إكرام الشخص موضوع الحكم الشرعي ، إذ يقال : هذا لإكرام للشخص وجداناً ، وهذا الشخص عالم استصحاباً . ولا نريد أكثر من هذا .

وإذا فرضنا أن لإكرام العالم قد أخذ بنحو التقييد ، بحيث لوحظ الإكرام منسوباً إلى الشخص العالم بما هو عالم ، وأخذت هذه النسبة في موضوع الحكم الشرعي . فلا يجدي استصحاب العلم في الشخص لتفنيح الموضوع ، لأن الموضوع هو لإكرام العالم ، وترتب أن هذا الإكرام لإكرام للعالم على وجدانية أن هذا الإكرام لإكرام لهذا الشخص وتعبدية ان هذا الشخص عالم ترتب عقلي . فاذا فرض لإكرام الشخص المشكوك في ارتفاع علمه ، فلا محالة يشك في تحقق إكرام العالم ويجري استصحاب عدمه . وقد ذكرنا في الأصول أن الظهور الأولي لأخذ عناوين من قبيل التغير بالشيء النجس ، أو الغسل بالماء المطاق الطاهر ، أو لإكرام الانسان العالم ، هو أخذها بنحو التقييد ، أي بأن يكون التغير أو الغسل أو الإكرام منسوباً إلى الشيء أو الماء أو الانسان بما هو نجس أو مطلق طاهر أو عالم . فان هذه العناوين مشتملة على نسبتين وتقيدين : أحدهما تقييد الشيء بالنجس

والماء بالمطلق الطاهر والانسان بالعالم ، والآخر تقيد التغير بالشيء والغسل بالماء والاكرام بالانسان .

ولا شك أن التركيب اللفظي يقتضي كون هذين التقيدين طوليين ، بمعنى أن طرف التقييد بالتغير هو الشيء النجس ، وطرف التقييد بالغسل هو الماء المطلق ، وطرف التقييد بالإكرام هو الانسان العالم .

ولو أخذنا بهذا الظهور الأولى لانسد باب إجراء الاستصحاب ، لإحراز النجاسة أو الاطلاق أو العلم ، ولكن بينا في الأصول قيام قرينة نوعية ارتكازية على تحويل المقيّد إلى مركب وكون العنوان ملحوظاً على نحو التركيب ، بحيث ينحل قولنا التغير بالنجس إلى التغير بشيء وأن يكون الشيء نجساً . وبذلك يفتح باب إجراء الاستصحاب في جزء الموضوع ، وينغلق إجراء الاستصحاب في عدم المقيّد بما هو مقيّد ، فلا يكون استصحاب عدم التغير بالنجس جارياً في محل الكلام .

وبنفس النكات التي أوضحنا على أساسها عدم جريان هذا الاستصحاب تنحل عدة مشاكل في الأصول ، من قبيل توهم المعارضة بين الاستصحاب في مجهول التاريخ والاستصحاب في معلوم التاريخ ، وتفصيل ذلك موكول إلى محله . وإذا لم يجر استصحاب عدم التغير بالنجس جرت الاستصحابات والأصول الحكيمية .

وهناك فرض ثالث للشك تعرض له الماتن ، وهو أن يشك في استناد التغير إلى الملاقاة أو إلى المجاورة بعد العلم بأصل التغير .

وهذا الشك على نحوين : أحدهما أن يكون أصل ملاقاته النجس للماء مشكوكا ولكن مغيرته للماء معلومة ، والآخر أن تكون ملاقاته النجس للماء معلومة ولكن مغيرته مشكوكة ، إذ لا ندرى أن التغير الواقع في الماء هل هو مستند إلى ذلك النجس الملاقى أو إلى نجس آخر مجاور .

( مسألة - ١٧ ) إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته (١) .

أما في النحو الأول فلا إشكال في جريان استصحاب عدم الملاقاة ، لأن موضوع الحكم بالانفعال ركب من : التغير بشيء ، وأن يكون ذلك الشيء نجساً ، وأن يكون ملاقياً للماء . فإذا علم بتغير الماء بشيء نجس وشك في ملاقاته له ، يجري استصحاب عدم الملاقاة ، فيحكم بطهارة الماء .  
وأما في النحو الثاني فيجري استصحاب عدم التغير ، بتقريب : أن الحكم بالانفعال مترتب - بناءً على التركيب - على أن يكون هناك شيء يتصف بأنه مغير للماء وبأنه نجس وبأنه ملاق له ، بحيث تكون الأوصاف الثلاثة منسوبة إلى الشيء في عرض واحد . وفي النحو المنروض من الشك عندنا شيان : أحدهما يعلم بكونه ملاقياً للماء وبكونه نجساً ولكن لا يعلم بكونه مغيراً ، والثاني يعلم بكونه نجساً ويعلم بأنه ليس ملاقياً ويشك في كونه مغيراً . والشك في مغيرية الثاني لا أثر له للعلم بعدم كونه منجساً مادام غير ملاق للماء ، وإنما منشأ احتمال نجاسة الماء هو الشك في مغيرية الشيء الأول ، فنستصحب عدم مغيرته .

(١) الدم الملقى : إما أن يكون في نفسه صالحاً للاستقلال بالتغيير ، وإما أن لا يكون كذلك .

ففي الفرض الأول ينحصر توهم عدم الانفعال في دعوى أنه بعد اجتماعه بالأحمر الطاهر أصبح المجموع علة بالفعل للتغيير ، فلم يستند التغيير بالفعل إلى النجس بصورة مستقلة ، فلا تشمل أخبار الباب .

وجميع ما تقدم من الوجوه الحلية لاثبات كفاية التغير التقديري في ماء مصبوغ بالأحمر إذا ألقى فيه الدم الصالح للتغيير في نفسه يجري في المقام لدفع هذا التوهم ، فأبي وجه منها تم هناك يثبت به الانفعال هنا ، بل قد

( مسألة - ١٨ ) الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجاري لم يطهر (١) .  
 نعم الجاري والنابع إذا زال تغيره بنفسه طهر بالماء ، وكذا للبعض من الحوض إذا كان للباقي بقدر للكر كما مر .

لا تتم بعض الوجوه هناك ولكنها تم هنا ، من قبيل دعوى أن الاستقلالية في التأثير للنجس المفروضة في أخبار التغير لأنها هي لتصحيح اسناد الأثر إلى النجس عرفاً ، وهذا الاسناد العرفي تكفي فيه الاستقلالية الطبعية ، ولا يتوقف على الاستقلالية الفعلية التي تزول عند اجتماع سببين ، فان هذه الدعوى تكفي في المقام لاثبات الانفعال ، ولم تكن تكف هناك لاثبات ذلك الا بضمائم لم يعترف بها .

وأما في الفرض الثاني فلا شك في عدم شمول روايات الباب له ، لظهور اسناد التغير إلى النجس في استقلاليته - ولو طبعاً - في مقام التأثير وما قد يقرب به الحكم بالانفعال في هذا الفرض هو أن يقال : إن تغير الماء بلون الدم معناه أن ترى حمرة الدم في الماء ، وليس معناه انتقال الحمرة إلى نفس الماء . وفي المقام ترى حمرة الدم في الماء ، لأن الحمرة المرئية هي حمرة المجموع المركب من الدم والشيء الطاهر ، فحمرة الدم مرئية ضمناً وإن كان الناظر لا يميزها عن حمرة الجزء الآخر .

ويندفع هذا القول بأنا لو سلمنا أن تغير الماء بالدم معناه عرفاً رؤية حمرة الدم فيه ، فلا بد أن يكون التغير بهذا المعنى مستنداً إلى النجس ، بنحو يكون الدم هو السبب في حفظ حمرة في الماء المساوق لرؤيتنا لها . وأما إذا لم يكن الدم قادراً على ذلك - كما هو المفروض - فلا يستند حفظ حمرة الدم إلى الدم نفسه ، بل إلى المجموع المركب من الدم والشيء الطاهر . (١) بعد الفراغ في البحوث السابقة عن طهارة الماء المتغير إذا زال

عنه التغير واتصل بالمعتصم ، يقع الكلام الآن في كفاية مجرد زوال التغير في حصول الطهارة للماء الذي كانت نجاسته بسبب التغير . والكلام في ذلك يقع في مرحلتين :

« الأولى » - على مستوى الأصول العملية ، وفي هذه المرحلة تمسك المشهور باستصحاب النجاسة ، بعد فرض أن التغير ليس من الحيثيات التقييدية المعددة للموضوع عرفاً ، وتمسك السيد الأستاذ بأصالة الطهارة بناءً منه على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وحيث أن الشك في النجاسة في المقام شبهة حكمية فلا يجري فيها استصحاب النجاسة . والتحقيق : أنا إذاً بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية تعين إجراء الاستصحاب ، والا أشكل الرجوع إلى أصالة الطهارة أيضاً ، لأن الرجوع إليها يتوقف على أمرين : الأول البناء على شمول دليل القاعدة للشبهة الحكمية ، وهذا سوف يأتي الكلام فيه عند الحديث عن أصالة الطهارة تفصيلاً . الثاني كون الغاية في قوله : « حتى تعلم انه قدر » كلمة « قدر » بالمعنى الوصفي لا بمعنى الفعل . إذ لو انكرنا الأمر الأول فن الواضح عدم جواز التمسك بأصالة الطهارة في المقام ، لأن الشبهة حكمية . كما أننا لو انكرنا الثاني وافترضنا أن « قدر » بمعنى الفعل ، فيكون مفاد القاعدة أن كل شيء نظيف حتى تعلم بأنه تقدر ، فلا يشمل موارد الشك في بقاء القذارة ، لأن العلم بأنه تقدر موجود فيها ، ويكفي في المقام لإجمال الغاية وترددها بين الوجهين ، لعدم إمكان التمسك باطلاق دليل القاعدة .

ومن هنا قلنا سابقاً : إن عدم شمول دليل القاعدة لموارد استصحاب النجاسة ليس من أجل حكومة دليل الاستصحاب عليه ، بل لقصوره في نفسه بسبب ذلك الإجمال . وبعد فرض عدم جريان الاستصحاب وعلم

جريان أصالة الطهارة من اجل ذلك الاجمال يرجع الى أصالة البراءة عن حرمة الشرب ، وأصالة الطهارة في الملاقي ، وأصالة الاشتغال فيما أخذت فيه طهارة الماء شرطاً للشك في وجود الشرط خارجاً ، وأصالة البراءة عن المانعية فيما إذا جعل الماء المتنجس مانعاً للشك في مانعية هذا الماء الذي زال عنه التغير ، ونحو ذلك من الأصول المؤمنة أو المنجزة .

« الثانية » - على مستوى الأدلة الاجتهادية ، وفي هذه المرحلة قد يتمسك لاثبات النجاسة باطلاق روايات التغير ، بدعوى أن الحكم بالنجاسة فيها شامل - بمقتضى الاطلاق - لما بعد زوال التغير ، لأن عنوان التغير لم يؤخذ قيداً في الموضوع ، كما لو قيل « الماء المتغير نجس » لثلا يكون للدليل إطلاق لما بعد زوال التغير ، بل أخذ شرطاً للحكم فقيل « إذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تشرب » ، فيكون الحكم في الجزاء منوطاً بحدوث الشرط ، ومطلقاً من ناحية بقاءه أو ارتفاعه ، فيثبت المطلوب بالاطلاق .  
والمناقشة في التمسك بهذا الاطلاق يمكن تقريبها بأحد وجهين :

الأول : إن القيود المأخوذة على نهج الشرط في القضية الشرطية - كالتغير في روايات الباب - يختلف حالها ، فإن المستظهر من بعضها أن القيد مأخوذ قيداً بحدوثه وبقائه ، بحيث يكون بقاء الحكم في طرف الجزاء منوطاً ببقائه ، والمستظهر من بعضها الآخر أن القيد مأخوذ بحدوثه ، بحيث لا يضر ارتفاعه في بقاء الحكم المجعول في طرف الجزاء على حاله . وذلك لأن مقتضى الدلالة اللفظية الأولية للقضية الشرطية هو كفاية حدوث الشرط في تحقق الجزاء ، ومقتضى إطلاق الحكم في طرف الجزاء حينئذ عدم إناطة بقاءه ببقاء الشرط ، غير أن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية في ذهن العرف قد تصبح أحياناً قرينة على أن القيد أخذ بحدوثه وبقائه قيداً للحكم ، بحيث ينعقد للكلام ظهور في ذلك بضم هذه المناسبات الارتكازية التي تشكل القرينة



اللبية . وقد لا تكون أحياناً بتلك المثابة ولكنها توجب جمال الكلام وعدم انعقاد الاطلاق في طرف الجزاء لحالة ارتفاع الشرط بسبب اقترانه بتلك القرينة اللبية التي يعامل معها معاملة القرائن المتصلة .

ففي قولنا « إذا أصبح شخص عالماً فأكرمه » نستفيد منه نفس ما نستفيد من قولنا « أكرم العالم » ، رغم أن العلم مأخوذ قيماً للموضوع في الثاني وشرطاً لثبوت الحكم على موضوعه في الأول . لأن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن تكون فعلية العلم مناسباتاً للحكم لا مجرد حدوثه ، فينعقد للكلام ظهور في نفس ما كان القول الثاني دالاً عليه بحيث لا يبقى للجزاء اطلاق لفرض ارتفاع الشرط .

وقد ينعكس المطلب فيكون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم في لسان الدليل ، ولكن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أخذه بوجوده الحدوثي مناسباتاً للحكم ، فينعقد للدليل بضم هذه القرينة اللبية ظهور في ثبوت الحكم واستمراره حتى بعد ارتفاع القيد . كما إذا ورد « أكرم الشخص المكرم لك » فان القيد هنا اخذ في الموضوع ، ومقتضى الجمود على الدلالة اللفظية الأولية للدليل أن وجوب إكرام الشخص منوط بكونه مكرماً بالفعل ، فلا يبقى بعد انتهاء الإكرام من الشخص الآخر ، ولكن مناسبات الحكم والموضوع وارتكازية مجازاة الاحسان بالاحسان عرفاً تكون كالقرينة المتصلة على كون المكرمية بوجودها الحدوثي قد أخذت قيماً للحكم ، بحيث ينعقد للخطاب ظهور في اطلاق وجوب الإكرام لما بعد انتهاء فعلية الإكرام من الشخص الآخر .

وهكذا يكون للمناسبات الارتكازية العرفية دور في تحديد كيفية دخل القيد بنحو يحكم على ما هو مقتضى الطبع الأولي للكلام .

والشيء نفسه ينطبق على باب الطهارة والنجاسة ، فحين يقال « المائع

إذا كان بولاً فهو نجس » لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع بالتمسك باطلاق الحكم في طرف الجزء لما إذا خرج المائع عن كونه بولاً ، لأن البولية بحسب ماهو المركز من تلك المناسبات تناسب أن تكون مناطاً للنجاسة الذاتية حدوثاً وبقاءً . وحين يقال « ملاقي البول نجس » لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع بدعوى عدم وجود إطلاق في هذا الخطاب لاثبات النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة ، بل أن ارتكازية كون الملاقاة حيثية تحليلية لاتقييدية حدوثاً وبقاءً ، تكون بنفسها قرينة على انعقاد ظهور لقولنا « ملاقي البول نجس » في نفس ما يكون مستفاداً من قولنا « إذا لاقى الشيء البول فهو نجس » ، فكما أن الثاني يقتضي باطلاقه بقاء النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة بالفعل كذلك الأول .

وعليه فيمكن للقائل بطهارة الماء المتغير بزوال التغير أن يقول : إن التغير - وإن كان مأخوذاً شرطاً في لسان الدليل لا عنواناً للموضوع - ولكن هذا لا يكفي للتمسك باطلاق الدليل لاثبات بقاء النجاسة بعد زوال التغير ، بل لابد من ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، فقد تقتضي إعطاء الدليل نفس الظهور الذي ينشأ من جعل التغير عنواناً للموضوع ، بحيث يرجع قولنا « إذا تغير الماء فهو نجس » إلى قولنا « الماء المتغير نجس » ، فلا يكون له إطلاق يقتضي إثبات النجاسة بعد زوال التغير .

ومع فرض منع الاطلاق في أخبار النجاسة ، فلا بد للقائل بالطهارة أن يرجع إما إلى أصالة الطهارة لو قال بها ، أو إلى دليل اجتهادي ، مثل قوله « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » . بدعوى : أن المنفى فيه جامع الحمل المنطبق على الحمل في زمان فعلية التغير والحمل بعد انتهاء التغير ، وخرج منه بلمحاذ أخبار النجاسة بالتغير زمان فعلية التغير ، وأما زمان ما بعد زوال التغير فهو باق تحته ، فيتمسك به لاثبات الطهارة والاعتصام .

وبما ذكرناه ظهر أن خبر « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » لا يكفي بمفرده للاستدلال به على القول بالطهارة ولو صح سنداً وتم دلالة ، بل لابد أن يضم إليه قصور أخبار التغير عن الاطلاق ، وإلا كان اطلاقها مقدماً ، لكونها أخص مطلقاً من الخبر المذكور .

الثاني : من التقريبيين للمناقشة في التمسك بالاطلاق ، دعوى وجود المقيد ، وهو قوله « حتى يطيب الطعم » في رواية ابن بزيع .  
وهذه الدعوى تتوقف على مجموع أمرين :

أحدهما - أن تكون « حتى » تعليلية لاغائية ، وهذا يعني أن مفاد العبارة هو تعليل الأمر بالنزح بزوال التغير ، ومقتضى قانون التعليل أن يكون الحكم المعلل - وهو الحكم بالمطهريه الذي سبق الأمر بالنزح لإرشاداً إليه - دائراً مدار العلة وهي زوال التغير ، فيثبت أن زوال التغير مطهر .  
والأمر الآخر : أن لا يكون قوله « لأنه له مادة » تعليلاً لمطهريه زوال التغير المستفاد من التعليل الأول ، والا لكان يعني اشتمال الخبر على تعليلين طوليين : تعليل مطهريه النزح بزوال التغير ، وتعليل مطهريه زوال التغير بالمادة . ومقتضى التعليل الثاني إناطة الطهارة بالاتصال بالمادة لا بمجرد زوال التغير .

وكلا الأمرين غير ثابت : أما الأول فلأن حمل « حتى » على التعليلية لا يساعد عليه الظهور الأولي لهذه الكلمة ، ولا قرينة عليه . وأما الثاني فلما سيأتي من كون التعليل بالمادة راجعاً إلى الحكم بالمطهريه ، وبناءً عليه تكون رواية ابن بزيع بنفسه دالة على عدم حصول الطهارة بمجرد زوال التغير ، إذا لو كان زوال التغير بمجرد مطهراً لما كان هناك معنى لتعليل ذلك بالمادة ، فتعليل المطهريه بالمادة - سواء فرضت « حتى » تعليلية أو غائية - يدل عرفاً على أن المادة هي المناط في المطهريه لازوال التغير كيفما اتفق . وبهذا يثبت بقاء النجاسة في الماء المتغير

بعد زوال التغير ما لم يتصل بالمعتمضم .

وقد يقال : إننا إذا سلمنا أن « حتى » تعليلية تم الاستدلال بالرواية على أن زوال التغير مطهر ، ولا يضر بذلك التعليل الآخر المستفاد من قوله « لأنه له مادة » ، لأن هذا التعليل - وإن كان يقتضي دخول المادة في الحكم بطهارة ماء البشر - ولكن هذا الدخول ثابت على كل حال ، سواء قلنا بمطهرية زوال التغير من نفسه أو لم نقل ، فلا يكون الدخول المذكور نافياً لمطهرية زوال التغير . وذلك لأننا إذا لم نقل بمطهرية زوال التغير فالمادة دخيلة في الحكم بطهارة ماء البشر ، لأنه إنما يطهر بعد زوال تغيره بسبب الاتصال بالمادة . وإذا قلنا بمطهرية زوال التغير فمن المعلوم أن زوال التغير إنما يكون مطهراً في الماء المعتمضم حسب طبعه وشأنه ، ولهذا لا يقال عادة بطهارة الماء القليل إذا زال عنه التغير . فمطهرية زوال التغير فرع أن يكون الماء معتمضاً بحسب طبعه ، أي فرع كونه كثيراً أو ذا مادة ، فصح على هذا الأساس تعليل مطهرية زوال التغير بالمادة على القول بكفاية زوال التغير في التطهير ، لأن كفاية ذلك إنما هي في الماء المعتمضم بطبعه ، وحيث أن الاعتصام الطبيعي لماء البشر إنما هو بالمادة أتجه تعليل مطهرية زوال التغير بالمادة ، ومرد الكلام حينئذ إلى أن زوال التغير كاف في تطهير ماء البشر ، لأنه معتمضم بطبعه بسبب المادة ، وكل ماء معتمضم بطبعه يكفي في ارتفاع النجاسة عنه زوال التغيير .

والتحقيق على ضوء ما بيناه : أن التعليل بالمادة - وإن كان قابلاً للتفسير بنحو ينسجم مع القول بكفاية زوال التغير في التطهير - ولكن حيث أنه محتمل للوجهين فيكون موجباً لإجمال الرواية ، وعدم انعقاد ظهور لكلمة « حتى » التعليلية في مطهرية زوال التغير بمجرد ، لأن هذا الظهور مقترن بالتعليل بالمادة الذي يوجب على الأقل لإجماله .

كل هذا لو سلمنا أن كلمة « حتى » تعليلية ، وأما بناءً على استظهار كونها غائية - كما هو الصحيح - فلا يبقى لها ظهور في نفسه لاثبات أن زوال التغير بمجرد مطهر للماء لكي نحتاج في هدم هذا الظهور إلى الاستعانة بذيل الرواية المتكفل للتعليل بالمادة ، بل يكون الأمر بالنزح المستمر إلى زوال التغير بنفسه دالاً على انحصار المطهر بذلك ، وعدم كفاية زوال التغير بمجرد .

وبهذا نعرف أننا لو شككنا في إطلاق سائر روايات التغير لاثبات النجاسة لما بعد زوال التغير بالتقريب الأول للمناقشة الذي تقدم سابقاً ، فبإمكاننا إثبات النجاسة لما بعد زوال التغير بنفس ظهور الأمر بالنزح المستمر إلى زوال التغير والمعلل بالمادة في انحصار المطهر بذلك ، فالصحيح إذن هو البناء على عدم كفاية زوال التغير بمجرد للحكم بالطهارة .



## الماء الجاري

( اعتصام الماء الجاري . الملاك في الاعتصام  
هو المادة . صور الشك في المادة . تفريعات  
وتطبيقات )





## الماء الجاري

وهو للنابع السائل على وجه الأرض فوقها أو تحتها كالقنوات (١) لا ينجس بملاقة للنجس مالم يتغير ، سواء كان كراً أو أقل (٢) .

(١) قد وقع الكلام بينهم في تحقيق معنى الماء الجاري ، فاعتبر المشهور ، في مدلوله النبع من المادة والسيلان ، واكتفى بعضهم بالأول ، وبعضهم بالثاني .

ويمكن أن يعترض على المشهور بأن الجريان - الذي هو المبدأ الاشتقائي للجاري - إن أخذ بنحو الفعلية فلا بأس باعتبار السيلان ، ولكن لا موجب لاعتبار النبع ، وإن أخذ بنحو الشأنية فالأمر على العكس ، فاعتبار الامرين معاً بلا موجب . إلا أن هذا إنما يتجه إذا لم يكن المشهور يدعى حمل الجريان على الفعلية ، واستفادة النبع من مجموع جملة « الماء الجاري » باعتبار معهودية انقسام الماء إلى الراكد والجاري .

والتحقيق : أن الكلام عن مدلول الماء الجاري إن كان بدافع تشخيص المعنى الظاهر من العبارة في نفسها فلا أثر لذلك كما هو واضح ، وإن كان بدافع تشخيص موضوع الحكم بالاعتصام وغيره من الأحكام التي لا إشكال في ثبوتها للماء الجاري في الجملة ، فلا بد - تحقيقاً لذلك - من ملاحظة ماهو العنوان المأخوذ في موضوع كل دليل من أدلة تلك الأحكام ، وتشخيص ماهو المفهوم منه عرفاً بضم سائر الخصوصيات الدخيلة في تشخيصه بما فيها مناسبات الحكم والموضوع . فقد يكون المتحصل منه عرفاً في دليل حكم غير المتحصل منه عرفاً في دليل حكم آخر ، لاختلاف المناسبات العرفية الارتكازية لكل من الحكمين .

(٢) لا إشكال في اعتصام الجاري البالغ كراً ، لأن الكربة بنفسها

ملاك للاعتصام حتى في الراكد ، وإنما الكلام في اعتصام القليل الجاري .  
وقد ذهب المشهور إلى ذلك ، ونسب إلى العلامة والشهيد الثاني - قدس سرهما -  
القول باشتراط الكربة في الاعتصام .

والبحث في ذلك يقع في مقامين : أحدهما فيما استدل به على اعتصام  
الماء الجاري ، إذ يبحث عن أصل دلالاته على الاعتصام وشموله للقليل .  
والآخر في النسبة بين أدلة الاعتصام بعد فرض شمولها للقليل من الجاري  
وأدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة .

« أما المقام الأول » - فقد يستدل على اعتصام الماء الجاري بعدد  
من الروايات :

منها : الروايات الدالة على نفي البأس ببول الرجل في الماء الجاري (١)  
وقد جعلها المحقق الهمداني - قدس سره - مؤيدة للقول بالاعتصام (٢) ،  
وإن نقل عنه أنه ادعى صراحتها في ذلك .

ومن الواضح أن هذه الروايات : إن كان السؤال فيها عن حكم  
البول في الماء الجاري ، فهو ظاهر في استعلام الحكم التكليفي للبول في  
الماء الجاري بما هو فعل للمكلف ، ولا يكون للرواية نظر حينئذ إلى الاعتصام  
وإن كان السؤال فيها عن حكم الماء الذي يبالي فيه ، فهو استعلام لحال  
الماء بعد وقوع البول فيه ، وبدل عندئذ نفي البأس في الجواب على طهارته  
واعتصامه . والطبع الأولي لمثل قوله « سألته عن البول في الماء الجاري »  
هو السؤال عن حكم البول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلف ، فيكون  
سؤالاً عن الحكم التكليفي .

وغاية ما يمكن أن يدعى في مقابل ذلك : أن السائل باعتبار عرفيته

(١) وسائل الشريعة باب « من ابواب الماء المطلق .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ج ٧ .

يكون لكلامه ظهور في النظر إلى حيثية محتملة احتمالاً عرفياً ، فإذا دار نظره في السؤال بين حيثيتين يكون الاحتمال في إحدهما أقرب إلى الذهن العرفي بما هو ذهن عرفي من الأخرى ، انصرف سؤاله إلى تلك الحيثية . ومن الواضح أن كبرى نجاسة البول وانفعال الشيء بملاقة النجاسة مركوزة في الذهن العام ، ومانعية جريان الماء عن منجسية البول أمر محتمل احتمالاً عرفياً ، فإذا حملنا السؤال على الاستفهام عن حكم البول في الماء الجاري من حيث المنجسية له كان معناه النظر إلى حيثية محتملة احتمالاً عرفياً ، وهي كون الجريان مانعاً عن الانفعال .

وأما إذا حمل السؤال على الاستفهام عن الحكم التكليفي للبول في الماء الجاري ، فهو يعني أنه يحتمل كون جريان الماء موجباً لحزاة البول فيه ، أو مانعاً عن الحزاة الثابتة للبول في مطلق الماء . وهذا الاحتمال ليس للذهن العرفي انسبه على حد أنسه باحتمال الاعتصام والانفعال ، فينصرف السؤال إلى الجهة الأكثر انسجاماً مع عرفية الشك .

إلا أن هذا البيان قد يندش بأن كثرة الروايات المتعرضة للحكم التكليفي للبول في الماء وحزاقته النفسية - وإن كان أكثرها ضعيف السند - توجب قوة احتمال كون هذه الحزاة مركوزة إجمالاً في الذهن التشريعي وقتئذ ، وكون مانعية الجريان عن هذه الحزاة على حد مانعيته عن الانفعال من حيث الاحتمال في الذهن العام .

هذا مضافاً إلى أن بعض روايات الباب جعلت فيه كراهة البول في الماء الراكد في مقابل نفي البأس عن البول في الماء الجاري ، وهذا يؤكد ظهوره في الحكم التكليفي بقريته كلمة « الكراهة » .

وهناك رواية من روايات البول في الماء الجاري ، ميزها المحقق الهمداني

- قدس سره - وهي رواية سماعة (١) التي وقع فيها السؤال عن الماء الجاري يبال فيه ، إذ قد يستظهر منها بالخصوص أن السؤال عن حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام لاحكم البول في الماء الجاري تكليفاً .

وذلك لأن مدخول السؤال فيها هو الماء الجاري يبال فيه ، بنحو تكون جملة « يبال فيه » من قيود الماء الجاري . وهذا يعني أن المسؤول عنه بحسب ظاهر القضية هو الماء الجاري المتصف بأنه يبال فيه . ومن الواضح أن الحكم المترقب للماء الجاري المقروغ عن اتصافه بوقوع البول فيه إنما هو الانفعال وعدمه .

ويتوقف حمل السؤال على حكم البول في الماء الجاري إما على التفكيك بين كلمة « الماء الجاري » والجملة الفعلية « يبال فيه » ، بتقدير اداة الاستفهام بينها ، وإما على أن السؤال ليس عن حكم المدخول بما هو ، أي الماء الجاري المتصف بوقوع البول فيه ، بل عن حكم قيده ووصفه ، وهو البول فيه ، وكلاهما خلاف الظاهر .

وقد يقال : إن السؤال والاستفهام لا بد أن يتعلق بجملة تامة ، لأن السؤال دائماً إنما هو سؤال عن ثبوت شيء لشيء ، وهذا إنما يكون إذا لوحظت بين الشئين نسبة تامة . وأما حيث يلاحظ أحد الشئين وصفاً للآخر بنحو النسبة الناقصة ، فليس هناك إلا شيء واحد وهو المقيد .

ولا بسد لتصحيح السؤال والاستفهام عنه من ملاحظة شيء آخر واستحضار نسبة تامة بينهما ، ليكون السؤال متجهاً نحو ذلك ، فعلى هذا الأساس إذا لاحظنا رواية سماعة نجد أن جملة « يبال فيه » جملة فعلية وتامة بطبيعتها ، فان قدرنا دخول أداة الاستفهام عليها تم المطلب وتحصل معنى معقول للسؤال والاستفهام ، فكأنه قال : سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه ؟ وإن جعلنا

هذه الجملة بمثابة القيد للماء الجاري خرجت بذلك عن التامة وحصلنا على جملة ناقصة مركبة من القيد والقيد ، وهي جملة الماء الجاري المبال فيه ، وحينئذ يتوقف تعقل السؤال على تقدير شيء آخر وملاحظة نسبة تامة بين القيد وذلك الشيء الآخر ، إذ لا معنى للسؤال عن القيد بما هو . وهذا يعني أن التقدير لازم على كل حال ، وأن جملة « سألته عن الماء الجاري يبال فيه » لا بد أن ترجع إما الى قولنا « سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه » ، وإما الى قولنا « سألته عن الماء الجاري المبال فيه هل هو طاهر » ، فلا يبقى في الرواية ظهور في النظر إلى حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام وتكون جملة .

ثم لو سلمنا الاجمال في سؤال سماعة وعدم تبين جهة السؤال ، فهل يسري هذا الاجمال إلى جواب الامام أولا ؟ وهذا بحث كلي يسري في نظائر المقام في الفقه ، ولا بد من تحقيقه فنقول : إن إجمال السؤال بالنسبة لإينا يكون بأحد نحوين : الأول : أن نحتمل أن يكون للسؤال ظهور عرفي في معنى معين ، ولكننا نحن لم نستطع أن نحجز ذلك الظهور ونعيه . الثاني : أن نجزم بأن السؤال ليس له ظهور عرفي في أحد المعنيين ، بل هو مجمل لدى الانسان العرفي .

ففي النحو الأول لا إشكال في سراية الاجمال من السؤال الى الجواب ، لاحتمال أن يكون المحييب قد شخص بالظهور العرفي المعنى المقصود للسائل فأجاب عليه ، وحيث أنه مجهول لدينا فيكون الجواب مجملا . وأما في النحو الثاني فقد يقال : مادام السؤال مجملا عرفياً فالمحييب بما هو انسان عرفي - لا بما هو علام الغيوب - يكون السؤال مجملا بالنسبة إليه أيضاً ، فلا يعرف ان السائل هل بسأل عن حكم الماء المبال فيه مثلا أو عن حكم

البول في الماء . وفي هذه الحالة إذا أجاب بنفي البأس أمكن التمسك بالاطلاق الناشيء من ترك الاستفصال لاثبات أن كلاً منهما لا بأس به ، إذ لو كان الماء المبال فيه مورداً للبأس وكان التبول في الماء مورداً لنفي البأس ، لما صح الجواب بنفي البأس بدون تفصيل مادام السؤال مجملاً لدى المجيب ، ومادام المجيب بما هو انسان عرفي يحتمل أن السائل يسأل عن حكم المبال فيه . وبهذا تتحقق ضابطة كلية لسريان الاجمال من السؤال الى الجواب إثباتاً ونقياً .

ولكن قد يقال : إن السؤال في النحو الثاني - وإن كان مجملاً عرفاً - ولكن المجيب من المحتمل أن يكون قد استطاع التعرف على غرض السائل رغم إجمال السؤال فأجاب بلحاظه ، فيكون الجواب مجملاً أيضاً .

فان قيل : إن تعرف المجيب على غرض السائل ومورد سؤاله : إما ان يكون عن طريق الظهور العرفي لصيغة السؤال التي نقلها الراوي الينا ، وإما أن يكون عن طريق العلم الغيبي ، وإما أن يكون عن طريق قرائن مكتشفة لم تنقل إلينا في الرواية . والكل منفي : أما الأول فلان المقروض عدم الظهور العرفي ، وأما الثاني فلأن المجيب يتعامل في مقام التفهيم والتفهم بما هو انسان عرفي ولا يدخل علمه الغيبي في ذلك وإلا لأنسد باب الاستدلال بالاطلاق وترك الاستفصال في جميع الموارد ، وأما الثالث فلأن احتمال القرينة منفي على أساس عدم نقل الراوي لها . ولو انفتح احتمال وجود قرائن محفوفة من الراوي لسرى الاجمال الى سائر الروايات ، وعليه فيتم التمسك باطلاق جواب الامام بملاك ترك الاستفصال لاثبات نفي البأس على كلا التقديرين المحتملين في السؤال .

قلنا : قد يأتي أحياناً احتمال أن المجيب قد استطاع أن يعين غرض السائل ، لا بقرينة متصلة ولا بعلم غيبي ، بل بقرائن منفصلة أوجبت أن

ينسب إلى ذهنه من السؤال معنى خاص ، فأجاب طبقاً له ، وهذا كثيراً ما يتفق للانسان العربي . ولا دافع لهذا الاحتمال ، لأن الراوي غير ملزم بنقل القرائن المنفصلة .

نعم ، إذا كان لكلام السائل ظهور عرفي فعلي في الاستفهام عن مطلب ، فنفس أصالة الظهور تنفي وجود قرينة منفصلة عن معنى مخالف لظاهر اللفظ ، وبذلك ينفي احتمال اعتماد المجيب على قرينة منفصلة في فهم كلام السائل . وأما حيث يكون كلام السائل مجملاً فلا نافي لاحتمال القرينة المنفصلة ، ومعه يكون احتمال اعتماد المجيب عليها قائماً ، فلا يتعد إطلاق في الجواب بملاك ترك الاستفصال .

هذا كله في رواية سماعة من حيث الدلالة ، وأما من ناحية السند فلا تخلو من إشكال : تارة بلحاظ ورود عثمان بن عيسى في سندها الذي أرى أن أهم مستند لتوثيقه رواية أحد الثلاثة عنه ، وأخرى بلحاظ أن الشيخ صرح في كتابي التهذيب والاستبصار بطريقه ، فرواها في الاستبصار عن الشيخ المفيد عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة (١) ، وورد نفس السند في التهذيب مع شيء من الفرق (٢) . وهذا يعني أن الشيخ لم يبدأ في نقل الرواية بالحسين بن سعيد ليؤخذ طريقه إليه من المشيخة والفهرست ، بل صرح بطريقه المشتمل على أحمد بن محمد بن الحسن ، وهو غير موثق .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا إشكال مطرد في كثير من روايات الطهارة من كتاب التهذيب ، فإن بنينا على أن ذلك لا يمنع من الرجوع إلى الطرق الصحيحة التي للشيخ إلى الحسين بن سعيد وإن تصدى الشيخ إلى ذكر طريق بعينه كان بقصد الاستيفاء والتوسع ولم يكن بنكتة التنبيه

(١) الاستبصار الجزء الأول ص ١٣ .

(٢) التهذيب الجزء الأول ص ٣٤ .

على أن الرواية غير مأخوذة من كتب الحسين بن سعيد وانها مستثناة من طرق المشيخة والفهرست الأخرى، فيتم الاستدلال بالرواية، وإلا سقطت الرواية عن الحجية، لاشتمال سندها على من لم يثبت توثيقه.

ومنها: ما ورد في تطهير الثوب المتنجس بالبول، كصحيح محمد ابن مسلم (١) حيث أمر بغسله في المكن مرتين وفي الماء الجاري مرة واحدة. والاستدلال بذلك يمكن تقريبه بوجوه:

«الاول»- ان الرواية فرضت ورود المتنجس على الماء الجاري بقربة كلمة « في الماء الجاري »، وإذا ضممننا الى ذلك الدليل الدال على اشتراط ورود الماء على المتنجس عند التطهير بغير المعتصم، نستكشف اعتصام الماء الجاري بنحو نقيده به عمومات الانفعال.

والصحيح أن المقام من موارد دوران الأمرين المعارضة والتخصيص، لأنه لو سلم وجود دليل على اعتبار ورود الماء على المتنجس في غير المعتصم من قبيل الروايات الأمرة بصب الماء مثلاً (٢)، فأمر هذه الروايات مع صحيح محمد بن مسلم دائر بين التخصيص والمعارضة، إذ لو كان الماء الجاري معتصماً فهو خارج تخصصاً عن موضوع تلك الروايات، لأن المفروض أن موضوعها غير المعتصم، وإذا لم نقل باعتصام الماء الجاري بعنوانه تقع المعارضة بالعموم من وجهه، لأن صحيح محمد بن مسلم المجوز لورود المتنجس على الماء الجاري مطلق من حيث كون الجاري بالغاً حد الكرية أولاً، وروايات الأمر بالصب الملزمة بورود الماء غير المعتصم على المتنجس

(١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله في المكن مرتين،

فان غسلته في ماء جاري فرة واحدة.

وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب النجاسات.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب النجاسات.



مطلقة من حيث كونه جارياً وذا مادة أولاً . فالتعارض بنحو العموم من وجه . وهذا معناه أن صحيح محمد بن مسلم : إما معارض لروايات الأمر بالصب ، وإما مساوق للتخصص . وهو من قبيل دوران الأمر بين التخصص والتخصص .

فإن بيننا في أمثال ذلك على تعيين التخصص بمقتضى أصالة عدم التخصص أو أصالة عدم المعارض ، ثم الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم مع ضمه إلى الروايات الآمرة بالصب على اعتصام الماء الجاري ، وإذا لم نبين على ذلك - كما هو محقق في محله - فلا موجب للالتزام بالتخصص ، بل يبقى احتمال أن يكون الماء الجاري - رغم عدم اعتصامه - مطهراً ولو بورود المنتجس عليه ، خلافاً لدليل اشتراط ورود الماء على المنتجس في غير المعتصم .

« الثاني » - أن الرواية سكنت عن بيان انفعال الماء الجاري بملاقاة النجس ، ومقتضى الاطلاق السكوتي والمقامي عدم الانفعال ، وإلا لكان على الامام البيان .

ويرد عليه : أن كون الامام عليه بيان الانفعال لو كان الماء الجاري ينفعل : إن كان بوصفه إماماً مسؤولاً عن تبليغ الأحكام ، فهذا صحيح ، إلا أن سكوته الكاشف عن عدم الانفعال حينئذ هو سكوته بما هو امام ، أي سكوته المطلق لا سكوته في شخص ذلك الخطاب المنقول في صحيح ابن مسلم . وهذا السكوت المطلق غير ثابت لوجود عمومات الانفعال .

وإن كان ذلك بلحاظ أن الامام في تلك الرواية في مقام البيان من سائر الجهات ، فسكوته في شخص تلك الرواية كاف لنفي الانفعال .  
ففيه : أن الامام في تلك الرواية حاله حال أي متكلم يكون الأصل العقلاني فيه أنه في مقام البيان من ناحية مدلول كلامه لامن ناحية شيء

آخر ، ومدلول كلامه في شخص تلك الرواية هو مطهريه الجاري ، فلو شك في إطلاقها وتقييدها أمكن التمسك بالإطلاق ، لأن الأصل كونه في مقام بيان المطهريه وحدودها . وأما حال الماء الجاري بعد التطهير فلا يوجد أصل عقلائي يقتضي كونه في مقام بيانه .

وإن كان ذلك بلحاظ وجود قرينة على أن المتكلم في مقام بيان حال الماء الجاري بعد التطهير أيضاً - وإن لم يكن ذلك مدلولاً لكلامه مباشرة - بتقريب : أن بيان مطهريه الماء الجاري لما يرد عليه من المنتجس مع السكوت عن حال الماء بعد التطهير مظنة لغفلة السامع وتخيله عدم نشوء محذور من ناحية ورود المنتجس على الماء الجاري ، فكون هذا البيان مظنة لذلك يقتضي عرفاً التنبيه على المحذور لو كان ، فمع عدم التنبيه يستكشف عدم المحذور ، نظير ما ذكره في الكفاية لنفي اعتبار قصد الوجه من التمسك بالإطلاق المقامي بناءً على عدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي للخطاب ، لأن كون قصد الوجه معرضاً للغفلة نوعاً يوجب التنبيه على دخله .

فيرد على ذلك : أن هذا إنما يتم في فرض غفلة نوعية ، بحيث توجب ترقب البيان ولزومه عرفاً لرفعها ، فيستكشف من عدمه مطابقة الغفلة للواقع وإما إذا كانت الغفلة شخصية فلا يوجد لزوم عرفي لرفعها ، فلا يكشف عدم البيان عن مطابقتها للواقع ، والمقام من هذا القبيل .

« الثالث » - أن يقال بعد استظهار كون الغسل بالجاري على نحو يرد فيه الثوب على الماء الجاري : إن الماء الجاري في هذه الحالة يعتبر ماء غسالة تتعقبها طهارة المحل ، لأننا بغمس الثوب فيه وإخراجه منه نطهر الثوب ، فإذا بنينا على الارتكازات التي أفادها السيد الأستاذ - دام ظلّه - (١) واستند إليها في إثبات طهارة الغسالة التي تتعقبها طهارة المحل ، أمكن

الاستناد إليها في المقام أيضاً . فكما يقال هناك عند صب الماء في الغسلة الأخيرة على المنتجس : إن الماء لا ينجس رغم ملاقاته للنجس ، لأنه إن كان ينجس بعد الانفصال فهو غريب ، وإن كان ينجس بالملاقاة ومع هذا يطهر المحل فهو غريب أيضاً . كذلك يقال هنا : إن الماء الجاري لا ينجس عند ورود الثوب النجس فيه ، لأنه إن كان ينجس بعد أخذ الثوب منه فهو غريب ، وإن كان ينجس بمجرد الملاقاة ومع هذا يطهر الثوب فهو غريب أيضاً ، ويثبت بذلك عدم انفعال الماء الجاري . ولكن من يبني على الفرق بين الغسالة وغيرها في الماء القليل لا يمكنه أن يثبت بهذا الوجه في المقام عدم انفعال الماء الجاري مطلقا ، إذ لعله من هذه الناحية كالماء القليل .

والصحيح هو أن أصل الارتكازات التي على أساسها يبني الحكم بطهارة الغسالة التي تتبعها طهارة المحل ، محل إشكال على ما يأتي تحقيقه في بحث الغسالة إن شاء الله تعالى .

« الرابع » - وهو مبني على أن نستفيد من الدليل أن غسل الثوب المنتجس بالماء الراكد الكر يعتبر فيه التعدد كالراكد القليل : إما بدعوى أن الغسل في المرنع معناه ملء المرنع بالماء وغسل الثوب به ، فيشمل المرنع الكبير والصغير . وإما بدعوى أن الغسل في المرنع يحمل على المثال لما يجب فيه التعدد ، وهو غير الجاري من المياه بمقتضى مفهوم قوله « وإن غسلته في ماء جار فرة » فيشمل الكثير والقليل . وإما بدعوى التمسك باطلاق « لاغسل من أبوال مالا يؤكل لحمه مرتين » لأن المتيقن خروجه من الاطلاق هو الماء الجاري بمقتضى صحيحة محمد بن مسلم ، وأما الراكد الكر فيبقى تحت الاطلاق .

فاذا ثبت بأحد هذه البيانات أن الثوب المنتجس لا يطهر بالراكد الكر إلا إذا غسل به مرتين ويطهر بالماء الجاري إذا غسل به مرة واحدة ،

فيقال : إن نفس الدليل الدال على كفاية المرة الواحدة في الجاري يدل بالالتزام العرفي ، على أن الماء الجاري ليس أقل طهارة وعصمة من المياه التي يحتاج فيها تطهير الثوب إلى التعدد ، لأن العرف يرى قوة المطهرة من شؤون قوة طهارة الشيء وعصمته في نفسه . وهذا يعني أن الصحيحة الدالة بالمطابقة على كفاية المرة في الجاري ، تدل بالالتزام على انه لا يمكن أن يكون الكر الراكذ أقوى منه عصمة وطهارة إذا كان التطهير به محتاجاً إلى التعدد ، فما دام الكر الراكذ معتصماً بدليله رغم احتياج التطهير به إلى التعدد في الثوب ، فالماء الجاري الذي يحتاج التطهير به إلى التعدد أولى بالاعتصام .

ومنها : رواية داود بن سرحان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في ماء الحمام ؟ فقال : هو بمنزلة الماء الجاري (١) .  
وتقريب الاستدلال بها أنها تنزل ماء الحمام منزلة الماء الجاري ، وحيث أننا نعلم من الخارج بأن ماء الحمام معتصم فلا بد أن يكون الماء الجاري معتصماً ليصح التنزيل .

وقد استشكل في ذلك : تارة بما في المستمسك (٢) وغيره من أن وجه التنزيل في الرواية غير معلوم ، فلعله أمر آخر غير الاعتصام ، وأخرى بأن التنزيل إذا كان بلحاظ الاعتصام فلا بد من الالتزام بأن اعتصام الماء الجاري على حد اعتصام ماء الحمام ، وحيث أن عصمة ماء الحمام منوطة بالكربة فيكون الأمر في الجاري كذلك ، ولا أقل من عدم دلالة الرواية على اعتصام الجاري إلا في حالة كونه كراً .

والجواب على الاشكال الأول : بأن الارتكازات العرفية تعين الجهة

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ - .

(٢) مستمسك العروة الوثقى الجزء الاول ص ١٠٩ من الطبعة الثانية .

المسؤول عنها في قوله « ما تقول في ماء الحمام » ، لأن ارتكازية كبرى انفعال الماء بملاقة النجاسة وكون الطهارة والنجاسة هي أهم الآثار الشرعية الملحوظة في ماء الحمام وأقربها إلى الذهن العرفي المتشرع ، تكون منشأ لانسباق الخيشية المسؤول عنها إلى الذهن وكونها خيشية الاعتصام ، ويتعين حينئذ حمل التنزيل على أنه بلحاظ الاعتصام . فتكون الرواية ظاهرة في النظر إلى الاعتصام ، بلا حاجة إلى الاستشهاد لذلك بروايات أخرى كما ورد في التنقيح ، إذ جاء فيه أن تشبيه ماء الحمام بالجاري موجود في غير رواية داود بن سرحان من الأخبار أيضاً ، والمستفاد منها أن التشبيه إنما هو من حيث الاعتصام . وأنا لم أطلع على ورود تشبيه ماء الحمام بالماء الجاري بعنوانه في شيء من روايات الباب . نعم ورد ذلك في الفقه الرضوي الذي لا نبي على كونه رواية تبعاً للسيد الاستاذ - دام ظله - وورد في رواية ابن أبي يعفور تشبيه ماء الحمام بماء النهر ، غير أنها رواية مرسله أيضاً رواها الكليني عن بعض الأصحاب .

وأما الأشكال الثاني فقد أجاب عليه في المستمسك (١) بأن التنزيل إنما يقتضي ثبوت حكم المنزل عليه للمنزل ، أي حكم الماء الجاري لماء الحمام لا حكم ماء الحمام للماء الجاري .

وهذا الجواب لا يكفي ، لأننا نريد أن نثبت للماء الجاري اعتصاماً مطلقاً شاملاً لحال عدم الكرية ، وبعد العلم من الخارج بأن ماء الحمام لم يثبت له هذا الاعتصام المطلق الشامل حتى لحال عدم الكرية وإنما ثبت له الاعتصام المنوط بالكرية ، فقد يكون حكم المنزل عليه هو الاعتصام المنوط أيضاً ، إذ لا كاشف بحسب الفرض عن حكم الماء الجاري إلا حكم ماء الحمام المنزل منزلته ، فإذا لم يكن حكم ماء الحمام هو الاعتصام المطلق فلا

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١٠٩ الطبعة الثانية .

دليل على أن حكم الجاري هو الاعتصام المطلق . فالتنزيل - وإن كان لا يقتضي ثبوت حكم ماء الحمام للماء الجاري بل ثبوت حكم الماء الجاري لماء الحمام كما أفيد - غير أن الكاشف عن حكم الماء الجاري إذا كان منحصراً بما نعرفه من حكم ماء الحمام المنزل منزلته ، فمثل هذا الكاشف لا يمكن أن يكشف عن ثبوت مرتبة للاعتصام في الجاري اوسع من المرتبة الثابتة في ماء الحمام . وقد يجاب عليه - كما في مصباح الفقيه للمحقق الهدائي قدس سره - (١)

بأن المنزل منزلة الماء الجاري إن كان هو ماء الحمام بمعناه الجامع بين القليل والكثير لا يمكن أن يقال : إن هذا الجامع في طرف المنزل لما كان موضوعاً للاعتصام المنوط بالكثرة لا للاعتصام الفعلي على كل حال ، فلا يثبت بمعرفة التنزيل للماء الجاري إلا ما يكون في قوة الاعتصام المنوط ، فلا تكون دليلاً على اعتصام الجاري القليل . وأما إذا كان المنزل منزلة الجاري هو ماء الحمام المتعارف الذي يستبطن الكربة حتماً ، فهو ليس موضوعاً للاعتصام المنوط ، بل هو موضوع للاعتصام الفعلي ، لأن الكربة مستبطنة فيه ، فيكون الماء الجاري موضوعاً للاعتصام الفعلي أيضاً . وحيث أن الماء الجاري عنوان ينطبق على القليل والكثير فثبت الاعتصام لهما معاً .

وهناك اعتراض آخر على الاستدلال بالرواية أفاده السيد الاستاذ -دام ظلّه- (٢) وهو : ان ماء الحمام كان مثاراً للاسئلة من الرواة بعد فراغهم عن كبرى انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة واعتصام الكبر ، وبعد وضوح أن الحمامات المنظورة للرواة كانت تشتمل بهادتها على كر بل أكرار من الماء ، ومعلومية أن كون الماء في الحمام لا يغير أحكامه الثابتة له في غير الحمام ، لا يوجد منشأ لاثارة تلك الاسئلة إلا تشكك الرواة في أن ماء الحوض

(١) ص ٧ كتاب الطهارة .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ١٠٧ - ١٠٨

الصغير هل يعتبر متصلاً بما في الحوض الكبير بمجرد وجود أنبوب بينهما، بحيث يكفي هذا للملاحظة المجموع ماءً واحداً وتقوى أحدهما بالآخر أولاً . وقد تصدى الامام لتوضيح اعتصام ماء الحمام وإزالة التشكك الواقع في نفوس الرواة ، وذلك بتنزيل ماء الحمام منزلة الماء الجاري . ومن الظاهر أن المياه الجارية في أراضي العرب والحجاز منحصرة بالجاري الكثير ، ولا يوجد فيها جار قليل ، فالتنظير والتشبيه بلحاظ أن الجاري الكثير كما أنه معتصم لكثرتة وتقوى بعضه ببعض ، كذلك ماء الحمام يتقوى ببعضه ببعض . ولو لأجل مجرد الاتصال بأنبوب ، فلا نظر في الرواية إلى اعتصام الجاري بالمادة مطلقاً ، قليلاً كان أم كثيراً .

وهذا البيان الذي أفاده السيد الاستاذ في الاعتراض وجيه ، ولا يتوقف على دعوى أن المياه الجارية في أراضي العرب منحصرة بالجاري الكثير ، بل يتم حتى مع فرض تعارف القليل والكثير معاً . وذلك لأن المفروض أن السبب المثير لأسئلة الرواة عن ماء الحمام هو التشكك في وحدته مع اختلاف سطوحه . ومن الواضح أن هذا التشكك إنما هو في فرض جريان الماء ، وأما الماء الساكن المختلف السطوح فلا إشكال عرفاً في وحدته وانفعاله إذا كان قليلاً وتقوى بعضه ببعض إذا كان كثيراً ، وإنما يحصل التشكك في حالة اختلاف السطوح مع الجريان ، لاحتمال كون الجريان من سطح إلى سطح موجباً لتعدد الماء .

وعلى هذا الضوء يمكن أن نفسر التنزيل في قوله « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري » على أساس أنه في مقام مناقشة هذا التشكك . بتوضيح : أن جريان ماء الحمام لا يتنافى وحدته ، كما أن جريان الماء الجاري الطبيعي لا يتنافى وحدته ، فكأنه يريد أن يقول : كما أن الماء الجاري الطبيعي لا يخرج بالجريان عن الوحدة إلى التعدد كذلك لا يخرج ماء الحمام بالجريان عن

الوحده إلى التعدد . وفي مقام إفادة هذا المعنى لا يلزم ملاحظة خصوص المياه الجارية الكثيرة، لأن المقصود ليس إلا بيان أن الجريان في الماء لا يبعد الماء المفروض وحدته لولا الجريان . وهذا معنى لا يفرق فيه بين الماء الجاري الكثير والماء الجاري القليل ، فلا يرد حينئذ على البيان المذكور أنه لا قرينة على ملاحظة خصوص الكثير من الماء الجاري ، ومجرد الغلبة خارجاً لا يوجب الانصراف وظهور اللفظ في الخاص .

ومنها : رواية ابن بزيع المتقدمة ، وما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها وجوه عديدة :

« الوجه الأول » - مبني على ملاحظة صدر الرواية بدون حاجة إلى ضم التعليل المستفاد من قوله « لأنه له مادة » ، وذلك بأن يقال : إن صدر الرواية - وهو قوله « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » - صريح في اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله ، وهذا بنفسه يكفي للحكم باعتصام كل ماله مادة من مياه العيون ، بحيث لو كانت رواية ابن بزيع تقتصر على هذا الصدر لكفى في اثبات المطلوب ، لأن مياه العيون تشترك مع ماء البئر في وجود المادة وتختلف عنه في أنه واقع في قعر الأرض ، بخلاف مياه العيون النابعة على سطحها . ومن الواضح أن الارتكاز العربي بأبي عن دخل خصوصية قعر الأرض ، وكون الماء النابع لا يتوصل إليه إلا بالحفر في الحكم بالاعتصام . فبقريته هذا الارتكاز تلغى خصوصية البشرية ، ويفهم العرف أن موضوع الاعتصام هو ماء البئر لا بما هو في قعر الأرض بل بما هو نابع ، وبعد إلغاء خصوصية البشرية على هذا النحو يكون صدر الرواية بنفسه دليلاً على اعتصام مطلق الماء النابع ، سواء كان التعليل المصرح به في ذيل الرواية راجعاً إلى الصدر أو إلى جزء آخر من فقرات الرواية . وليس هذا من باب القياس ، بل من باب حمل العنوان المذكور في



الدليل على المثالية بقربنة مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي ، وتعيين الموضوع الحقيقي الذي ذكر ذلك المثال له بتوسط تلك المناسبات الارتكازية التي تكون باعتبارها من القرائن اللبية المتصلة منشأ لانعقاد ظهور الدليل نفسه في ذلك ، فيكون العمل على ظهور الدليل . وهذا تقريب صحيح ، ولعله أوضح التقريبات في المقام .

« الوجه الثاني » - مبني على أن العرف لا يلغي بمناسباته الارتكازية خصوصية البثرية ، فنستعين في إلغائها بقربنة لفظية مأخوذة من صدر الرواية أيضاً ، أي من قوله « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » ، بقطع النظر عن الجمل المتعقبة لذلك .

وتوضيحه يتوقف على شرح معنى كلمة « واسع » ، فإن السعة في كلمة « واسع » إما بمعنى السعة في الحكم ، فتكون مساوقة للاعتصام المعبر عنه بقوله « لا ينجسه شيء » ، وإما بمعنى السعة في الحجم ، فتكون بياناً لنكتة الاعتصام .

وحيث أن السعة في الحكم وصف للماء بلحاظ حكمه لابلحاظ نفسه ، فلا يخلو توصيف الماء بهذا المعنى من السعة من عناية ، بخلاف السعة بالمعنى الثاني فإنها وصف للماء حقيقة .

فقد يقال على هذا الأساس بظهور السعة في المعنى الثاني ، غير أنه رجح في المستمسك أن تكون السعة بمعنى السعة في الحكم لابعني الكثرة ، لأن الكثرة أمر خارجي عرفي ، فيكون حمل كلمة « واسع » عليه خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع ، ولا سيما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة .

ولكن هذا الترجيح مما لا يمكن قبوله ، لأن الكثرة - وإن كانت أمراً خارجياً - ولكن ذكر الشارع له يناسب حاله بما هو شارع إذا كان الغرض

من ذكره التنبيه على نكتة الاعتصام ومناط الحكم بعدم الانفعال الذي بيّنه بقوله « لاينجسه شيء » ، فكأنه قال « لاينجسه شيء لأنه واسع » ، فليس ذكر السعة لمجرد الإخبار عن أمر خارجي ليقال إنه مناف مع ظهور حال الشارع ، بل تمهيد لبيان الحكم الذي تستتبعه هذه السعة وإشارة إلى نكتة ذلك الحكم ، خصوصاً إذا كان المراد بالسعة الكثرة المعنوية لا الكثرة الفعلية . ونريد بالكثرة الفعلية ماهو موجود بالفعل من الماء في جوف البئر ونريد بالكثرة المعنوية ماهو موجود في عروق الأرض من الرطوبات التي تتكون منها مادة ماء البئر .

وظاهر قوله « ماء البئر واسع » كونه بطبعه مساوفاً للسعة ، وهذا قرينة على أن نظره في توصيفه بالسعة إلى ماهو موجود في عروق الأرض من المادة لا إلى ماهو موجود بالفعل من الماء في البئر ، إذ ليس الغالب في هذا الماء أن يكون كثيراً . فبهذه القرينة تكون كلمة « واسع » ظاهرة في النظر إلى مافي المادة . وحيث أن مافي المادة ليس ماءً بالفعل وإنما هو رطوبات على الأغلب ، فكأن الامام في مقام بيان أن ماء البئر مصداق للكبرى الارتكازية المفروغ عنها ، وهي عصمة الماء الكثير ، وهي مصداقية لا تخلو من عناية ، لأن كون ماء البئر كثيراً إنما هو بما في المادة ، وما في المادة ليس في الغالب ماء بالفعل بل رطوبات فبعناية تنزيل تلك الرطوبة منزلة الماء المتصل بعضه ببعض يكون ماء البئر مصداقاً للماء الكثير ، وباعتبار هذه العناية احتاج الامام عليه السلام إلى توصيف ماء البئر بأنه واسع ، تنبيهاً على هذه العناية وإشارة إلى نكتة الاعتصام في ماء البئر . وأين هذا من الإخبار عن مجرد أمر خارجي ليقال : إنسه خلاف الظاهر .

وأما ما أفيد من عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة . ففيه :

أن السعة لم يرد منها الكثرة بمفهومها ، بل حيث أن للماء حجماً والحجم يتصف بالسعة فيصح توصيف الماء بأنه واسع ، كما يقال « مكان واسع » و « بلد واسع » ، وهذا يعطي في الماء معنى الكثرة .  
نعم ، قد يستشهد لكون السعة بمعنى السعة في الحكم بأن قوله « لا ينجسه شيء » لم يعطف بالواو على كلمة « واسع » ، وحذف حرف العطف قد يكون قرينة عرفاً على أن الثاني مجرد تكرار للأول ، فيدل على أن السعة بمعنى السعة في الحكم . ولكن لو سلم أن حذف حرف العطف يدل على شيء ، فيكفي في ذلك كون الثاني متفرعاً عن الأول ومن شؤونه ، من قبيل قوله في موثقة عمار الواردة في العصير العنبي « خمر لا تشربه » (١) .

وإذا تم لدينا استظهار أن السعة بمعنى مساق لكثرة ، وأن المراد بالكثرة الكثرة المعنوية بعناية تنزيل ما في المادة من رطوبات منزلة الماء الفعلي المتصل بعضه ببعض ، فمن المعلوم أن الظاهر من ذكر السعة في صدر الرواية بيان نكتة الحكم الذي يتلوه . وبهذا يرجع قوله « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » إلى القول بأن ماء البئر لا ينجسه شيء لأنه ذو سعة وكثرة معنوية ، فيسري الحكم إلى كل ما كان كثيراً بهذا النحو من الكثرة المعنوية .

وهذا الوجه يتم - كالوجه الأول - بدون حاجة إلى الاستعانة بالتعليل الوارد في ذيل الرواية المستفاد من قوله « لأنه له مادة » .

« الوجه الثالث » - التمسك بالتعليل المستفاد من قوله « لأن له مادة » بدعوى أن مقتضى تعليل الحكم باعتصام ماء البئر بالمادة لإلغاء خصوصية المورد - أي البثرية - وإسراء الحكم بالاعتصام إلى سائر موارد وجود المادة . وهذا الوجه يتوقف على إرجاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام

وفي ذلك بحث . وتفصيل الكلام في ذلك : أن ما قبل فقرة التعليل توجد عدة مقاطع : الاول « ماء البثر واسع » ، الثاني « لا ينجسه شيء » ، الثالث « إلا أن يتغير » ، الرابع « فينزح » ، الخامس « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » . فلا بد من تحقيق حال هذه المقاطع الخمسة من حيث صلاحية التعليل بالمادة للرجوع إلى أي واحد منها :

أما المقطع الأول المتكفل لاثبات السعة فمن الممكن تعليله بالمادة ، لأن مرد السعة المعنوية لماء البثر إلى مادته كما أشرنا سابقاً . وكذلك الأمر في المقطع الثاني المتكفل للحكم بالاعتصام . وأما المقطع الثالث فهو متكفل للحكم بالانفعال بالتغير ، ولا معنى لإرجاع التعليل بالمادة إليه ، لأن نجاسة الماء المتغير لا تتوقف على المادة . وأما المقطع الرابع - وهو الأمر بالنزح - فهو على حد الأمر بالغسل لإرشاد إلى مطهريّة النزح المذهب للتغير ، فكما يستفاد من الأمر بالغسل الحكم بطهارة الشيء عند غسله كذلك يستفاد من الأمر بالنزح المذهب للتغير الحكم بطهارة ماء البثر ، ويمكن إرجاع التعليل إليه بأن تكون المادة علة في حصول الطهارة عند تحقق النزح الموجب لزوال التغير .

وأما المقطع الخامس - وهو قوله « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » - فليس له مفاد مستقل ، لأن حرف الانتهاء وهو « حتى » إنها يدل على نسبة ناقصة مرجعها إلى تحديد مقدار النزح المأمور به .

نعم ، هناك قضية متصيدة من هذا المقطع ، وهي أن زوال التغير مترتب على النزح . وهذه قضية يصح تعليلها بالمادة ، لأن المادة هي التي تؤدي إلى ترتب زوال التغير على النزح نتيجة لما يستجد بالنزح من ماء . ولكن حيث أن هذه القضية متصيدة وليست مدلولاً مباشراً للكلام ، فإرجاع التعليل إليها لا يخلو من عناية ، وعلى هذا فأمر التعليل بحسب

الاستظهار العرفي يدور بين ثلاثة أمور ، وهي السعة والاعتصام والطهارة بعد زوال التغير فاذا كان التعليل راجعاً إلى الحكم بالاعتصام تم الاستدلال به على المطلوب ، وكذلك إذا كان راجعاً إلى السعة ، لأن السعة إذا كانت بمعنى السعة في الحكم فتعليلها بالمادة هو بنفسه تعليل للاعتصام بالمادة ، وإذا كانت بمعنى الكثرة فتكون دالة على ما هو المناط لاعتصام البئر ، ويكون التعليل بالمادة موضعاً أن المقصود بالسعة السعة المعنوية ، فيتعدى إلى سائر موارد السعة المعنوية الناشئة من المادة . وأما إذا كان التعليل راجعاً إلى حصول الطهارة بعد ارتفاع التغير بالترج ، فيكون دالاً على مطهريّة المادة ، ولا يبقى فيه دلالة على أن المادة ملاك للاعتصام في نفسه ، ما لم تضم إلى ذلك عناية أن الدفع أهون من الرفع وأن المطهر من النجاسة دافع لها على ما سوف يأتي في الوجه الرابع إن شاء الله تعالى .

وحيث أن الحكم بالمطهريّة أقرب إلى التعليل في سياق الرواية من الحكم بالاعتصام ، فقد يقال : إن رجوع التعليل إلى المطهريّة هو المتيقن بحسب الظهور العرفي ، وأما رجوعه إلى الاعتصام : فإن كان بنحو يختص به فهو خلاف الظاهر ، وإن كان بنحو يشمل مع الحكم بالمطهريّة فهو محتاج إلى القرينة . فلا يكون في الرواية ظهور في رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام .

وعلى هذا الأساس يتوقف تصحيح الوجه الثالث على إحدى دعويين : إما دعوى استظهار رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام ولو مستقلاً ، لأن صرف التعليل من المتأخر إلى المتقدم في السياق - وإن كان خلاف الظاهر بطبعه - ولكن ذلك فيما إذا لم يستظهر كون المتقدم هو محور الكلام ومحط النظر الرئيسي للمتكلم ، وكون ما بسعده ملحوظاً في مقام الإفادة بنحو التبعية . وحيث أن الكلام في الرواية مسوق بصورة رئيسية لإفادة الاعتصام فيكون ظاهراً في رجوع التعليل بالمادة إليه .

وأما دعوى أن الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغير هو عين الحكم بالاعتصام المبين أولاً ، فهناك حكم واحد بالاعتصام والطهارة قد بين في الرواية ببيان واحد بقوله « واسع لا يتجسه شيء » ، واستثنى من ذلك صورة فعليسة التغير ، فلا يوجد بيانان - أحدهما بيان للاعتصام حدوداً والآخر بيان لارتفاع النجاسة بقاءً - ليكون التعليل مجملاً لتردده بينهما .

وكلنا الدعويين بلا موجب ولا قرينة ، إذ أن قوله « فينزع حتى يذهب الريح » ظاهر في كونه بياناً لافادة المطهريّة على حد بيانية الأوامر بالغسل لذلك ، فهناك إذن بيان آخر وراء بيان الاعتصام في صدر الرواية ولا قرينة على كون البيان الثاني ملحوظاً على نحو التبعية بالنسبة إلى البيان الأول .

« الوجه الرابع » (١) - وهو مبني على تسليم رجوع التعليل بالمادة إلى الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغير بالنزع ، وحاصله : إن المادة إذا كانت مطهرة ورافعة للنجاسة بمقتضى المدلول المطابقي للتعليل فهي دافعة وعاصمة بمقتضى المدلول الالتزامي له ، لأن رافعيته للنجاسة تستلزم عرفاً وبنكته ارتكاز أهوية الدفع من الرفع كونه دافعاً لها أيضاً ، وهو معنى الاعتصام .

وقد يقال : إن أهوية الدفع من الرفع تقتضي أن تكون المادة سالحة لدفع النجاسة التي تصاح لرفعها ، وهناك نحوه من النجاسة : أحدهما النجاسة بالتغير التي يبطل بها الماء المعتصم ، والآخر النجاسة بالملاقاة التي يبطل بها الماء غير المعتصم . وقد ثبت بالمدلول المطابقي للتعليل أن المادة رافعة للنجاسة الناشئة من التغير حينما يزول التغير . ومن الواضح أن المادة غير سالحة لدفع هذه النجاسة ، لأن دفعها معناه منع النجاسة عن الماء عند تغيره ، وهذا معلوم العدم . وأما النجاسة الناشئة من الملاقاة فلم يثبت بالتعليل كون المادة رافعة لها لكي يثبت أنها رافعة أيضاً . وما هو المطلوب

بالتعليل كون المادة رافعة لها لكي يثبت أنها دافعة أيضاً. وما هو المطلوب في المقام أن نثبت كون المادة دافعة للنجاسة الملاقائية ، لكي يتحقق اعتصام الماء التابع ، وما لم يثبت كون المادة رافعة لهذه النجاسة الملاقائية لا يثبت كونها دافعة لها ، وأما رافعتها للنجاسة التغييرية فلا يكفي لاثبات المطلوب .  
 فإن قيل : إذا ثبت أن المادة رافعة للنجاسة التغييرية يثبت أيضاً كونها رافعة للنجاسة الملاقائية ، لأن النجاسة التغييرية أشد من النجاسة الملاقائية ، وما يرفع الأشد يرفع الأضعف . وإذا ثبت كون المادة رافعة للنجاسة الملاقائية بهذا البيان استكشفتنا من ذلك أنها دافعة للنجاسة الملاقائية أيضاً ، وهو معنى الاعتصام . فكأننا نعمل ملازمين عرفيتين : إحداهما أن رفع النجاسة الشديدة بالمادة يلزم منرفع النجاسة الأضعف بالمادة أيضاً ، والأخرى أن دفع النجاسة الأضعف بالمادة يلزم منه دفعها بالمادة أيضاً .

قلنا : بالإمكان المناقشة في الملازمة العرفية الأولى ، وذلك لأن رافعية المادة للنجاسة الشديدة - وإن كانت تستلزم عرفاً رافعتها للنجاسة الأضعف بالأولوية - إلا أن هذا إنما يصح فيما إذا حفظت ظروف متماثلة في الحالتين ففي رفع المادة للنجاسة الناشئة من التغيير لا ترفع المادة هذه النجاسة إلا بشرط زوال التغيير ، فإذا أردنا الاحتفاظ بظرف مماثل بالنسبة إلى رفع المادة للنجاسة الأضعف يجب أن نقول : بأن لازم ذلك أن المادة ترفع النجاسة الناشئة من الملاقاة بعد زوال الملاقاة . فالملاقاة بمثابة التغيير ، فكما لا ترفع المادة للنجاسة التغييرية إلا بعد ارتفاع التغيير قد لا ترفع النجاسة الملاقائية إلا بعد ارتفاع الملاقاة ، وهذا لا يثبت المطلوب ، وهو عدم انفعال الماء التابع بالملاقاة .

فإن قيل : إن مقتضى خبر ابن بزيع أن ماء البشر يظهر بعد زوال التغيير بسبب المادة ، سواء كان عين النجس لا يزال موجوداً أم لا ، وهذا

يعني أن المادة تمنع عن النجاسة الملاقاةية أيضاً ، وهو معنى الاعتصام .  
 قلنا : لا إشكال في أن ماء البئر بعد زوال التغير يعتبر طاهراً ولو  
 كان عين النجس فيه ، إلا أن عدم تأثير ملاقاته النجس في انفعاله قد  
 لا يكون بسبب المادة ، لأن ماء البئر معتصم على أي حال ، والرواية  
 نص في ذلك ، وإنما التأمل في أن اعتصامه هل هو لكونه ماء بئر أو لكونه  
 ماءً نابعاً . والتعليل بالمادة إنما هو تعليل لارتفاع النجاسة التي نشأت من  
 التغير ، وأما عدم الانفعال بالملاقاة فهو من شؤون اعتصام ماء البئر المفروغ  
 عنه ، والذي بعد لم يتبين حتى الآن هل هو من شؤون البئرية أو المادة ؟  
 فإن قيل : إن النجاسة التي ترفعها المادة بمقتضى التعليل هي نجاسة  
 غير مقرونة بالتغير ، فيصح أن يقال : إن المادة إذا كانت رافعة لنجاسة  
 غير مقرونة بالتغير فهي دافعة أيضاً لكل نجاسة غير مقرونة بالتغير .

قلنا : إن ما ثبت بالتعليل كون المادة رافعة للنجاسة التي نشأت من  
 التغير بعد زوال التغير ، ولم يثبت بالتعليل بنحو كلي أن المادة دافعة  
 لكل نجاسة غير مقرونة بالتغير ، ليثبت كونها دافعة لكل نجاسة غير  
 مقرونة بالتغير الذي هو معنى الاعتصام .

نعم ، قد يتم هذا الاستدلال بضم أدلة لبية منفصلة ، وذلك بأن  
 يقال : إن المادة لما كانت ترفع النجاسة التغيرية بعد زوال التغير ، فلا  
 يحتمل أن تكون النجاسة الملاقاةية أشد ، بحيث تبقى حتى بعد زوال الملاقاة  
 رغم وجود المادة . وإذا ثبت أن الماء النابع لا يحكم عليه بالنجاسة بعهد  
 زوال الملاقاة بسبب المادة ، فيثبت أنه لا يحكم عليه بها في ظرف فعلية  
 الملاقاة أيضاً ، إذ لا يوجد قول بالتفكيك بين الأمرين ، بمعنى أن الماء  
 النابع : إما أن ينفعل بالملاقاة وتبقى النجاسة حتى بعد زوال نفس الملاقاة ،  
 وإما أن لا ينفعل بالملاقاة من أول الأمر ، فإذا انتفى الأول تعين الثاني .



« الوجه الخامس » - (١) وهو مبني - كالوجه السابق ايضاً - على رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة ، وتقريبه : إن الماء النابع إذا لاقى النجاسة فإما أن لا ينفعل أصلاً ، وإما أن ينفعل ويبقى على النجاسة رغم وجود المادة ، وإما أن ترتفع عنه النجاسة بمجرد حدوثها بسبب المادة . والأول هو المطلوب ، والثاني خلاف ما دلت عليه رواية ابن بزيع من كون المادة سبباً في ارتفاع النجاسة . والثالث لغو وغير معقول عرفاً ، إذ لا معنى لأن يحكم على الماء النابع بالنجاسة مع رفعها في الآن الثاني ، فيتعين الأول وهو المطاوب .

وهذا البيان ظهر جوابه مما ذكرناه في مناقشة الوجه السابق ، فان هنا - بقطع النظر عن الاجماع ونحوه من الأدلة اللبية - احتمالاً رابعاً ، وهو أن ينجس الماء النابع بالملاقاة ولا يظهر بسبب المادة إلا بعد ارتفاع الملاقاة فمثل هذه النجاسة ليست لغواً كالنجاسة أنأما ، لأن المفروض استمرارها مادام عين النجس في الماء ، كما أنها ليست على خلاف ما دلت عليه رواية ابن بزيع من كون المادة علة لارتفاع النجاسة ، لأن غاية ما دلت عليه هذه الرواية - كما عرفنا سابقاً - أن المادة علة لارتفاع النجاسة الناشئة من التغيير بعد زوال التغيير ، وهذا لا يلزم منه بالأولوية ارتفاع النجاسة الناشئة من الملاقاة مع فعلية الملاقاة .

وعلى كل حال ، فقد اتضح أن أحسن ما يستدل به على اعتصام الماء النابع هو خبر ابن بزيع بتقريبه الأول والثاني من الوجوه الخمسة التي أوضحناها . (المقام الثاني) في تحقيق النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع ، ودليل انفعال الماء القليل بالملاقاة .

فقد ذكر السيد الأستاذ - دام ظله - (١) أن دليل انفعال الماء القليل الشامل للماء النابع القليل هو مفهوم قوله « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، ودليل اعتصام الجاري ولو كان قليلاً خبر ابن بزيع . ومن هنا قد يتوهم أن النسبة بينها العموم من وجه ، فيتعارضان في النابع القليل ، ويفترق المفهوم بالقليل الراكد ، ويفترق خبر ابن بزيع بالنابع الكثير .

ولكن الصحيح تقدم خبر ابن بزيع على المفهوم ، وذلك أما بناءً على الاستدلال بالتعليل في قوله « لأنه له مادة » كما هو الصحيح عند الأستاذ - دام ظله - فلأن التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم ، لأن المفهوم ينفي وجود ملاك للاعتصام غير الكثرة ، والتعليل صريح في أن المادة ملاك للاعتصام ، فيكون أخص مطلقاً من ذلك النفي ، فيتقدم عليه بالتخصيص . وإن شئت قاتم : إن ما علل اعتصامه بالمادة لا يعقل أن يراد به الكثير خاصة لأن الكثير معتصم بنفسه بلا حاجة إلى ملاحظة المادة ، فالتعليل المذكور نص في شمول الاعتصام المعال للقليل ، فيتعين تقييد دليل انفعال الماء القليل بغير النابع .

وأما بناءً على غض النظر عن التعليل بالمادة والاقتصار على الاستدلال بصدرها ، فبالإمكان أن نستدل بصدرها على طهارة ماء البئر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، فيكون معارضاً بالعموم من وجه مع ما دل على انفعال الماء القليل سواء كان راکداً أو بشراً ، ويتعين عندئذ تقديم صدر الصحيحة على دليل الانفعال ، لأننا إذا قدمنا صدر الصحيحة فلا يلزم منه إلغاء دليل انفعال الماء القليل وسلخ عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تضيق دائرة دليل الانفعال . وأما إذا عكسنا الأمر وقدمنا دليل انفعال الماء القليل على الصحيحة ، فهو يستلزم انحصار اعتصام البئر

بما إذا كان كراً، وهذا يعني إلغاء عنوان البشر وسلخه عن الموضوعية للاعتصام رأساً، إذ يكون حاله حال غيره من المياه التي لا تعتمص إلا بالكثرة، فيصبح أخذ عنوان ماء البشر في الصحيحة لغواً. وحيث أن حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكن، فيكون هذا موجباً لتقدم رواية ابن بزيع على دليل الانفعال.

هذا حاصل ما أفاده السيد الأستاذ - دام ظله - في تحقيق النسبة بين الدليلين بلحاظ الاستدلال بالتعليل في رواية ابن بزيع وبلحاظ الاستدلال بصدر الرواية.

وما أفاده على كلا اللحاظين فيه بحث :

أما ما أفاده - بناءً على ما اختاره من الاستدلال بالتعليل بالمادة الوارد في ذيل رواية ابن بزيع - فتوضيح الحال فيه : ان دعوى الأخصية على هذا التقدير إنما تتم لو كان الاستدلال بالتعليل على النحو الذي بيناه في الوجه الثالث من الوجوه الخمسة المتقدمة لتقريب دلالة الرواية، فان التعليل على هذا الوجه يكون تعليلاً لنفس الحكم بالاعتصام ابتداءً، فلا يمكن أن يختص الاعتصام المعلل بالكثير، لأن اعتصام الكثير مستند إلى ذاته لا إلى مادته، فالتعليل بنفسه يكون قرينة على أن الماحوظ هو الماء القليل ذو المادة، فيكون أخص مطلقاً من دليل الانفعال.

غير أن السيد الأستاذ - دام ظله - لم يستدل بالرواية بذلك التقريب، بل افترض رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة لا إلى الاعتصام، واستفاد الاعتصام من أولوية الدفع من الرفع عرفاً، فالمدلول المطابقي للتعليل ليس هو بيان ملاك الاعتصام بل بيان ملاك المطهري والرافع للنجاسة بعد زوال التغيير. وإذا كان هذا هو مدلول التعليل، فمن الواضح أن شموله للتعليل إنما يكون بالاطلاق لا بالنصوصية، وهو كأي إطلاق آخر قابل للتقييد

دون أن يلزم محذور زائد، بأن يلتزم مثلاً بأن مطهريّة المادة للماء المتنجس تخصّص بما إذا كان الماء المتنجس كثيراً في نفسه ، فالماء الكثير المتنجس يطهر بالمادة دون القليل بناءً على التقييد .

وبهذا يتضح أن التعليل بناءً على إرجاعه إلى المطهريّة يكون شموله للقليل بالاطلاق ، وهذا يعني أن دلالاته الالتزامية على كون المادة دافعة للنجاسة عن القليل النابع من شؤون الاطلاق ايضاً ، فيقع هذا الاطلاق طرفاً للمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل دون أخصيصة لأحدها من الآخر .

فهناك فرق كبير بين أن يكون التعليل في الرواية مسوقاً لبيان الاعتصام ابتداءً وتعليله بالمادة ، وبين كونه مسوقاً لبيان ارتفاع النجاسة وتعليله بالمادة . فانه على الأول لا يمكن تخصيصه بخصوص الكثير ، بل يكون نصاً في النظر إلى القليل ، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة . وأما على الثاني فالتعليل قابل لأن يتخصص بالكثير ، غاية الأمر ان له إطلاقاً للقليل ، وإطلاقه له يستلزم إفادة الاعتصام ، بنكته أن الدفع أهون من الرفع . وبهذا يعارض إطلاقه مع إطلاق دليل انفعال القليل ولا يكون أخص منه ، لامكان تخصيص التعليل بخصوص الكثير ، بأن تكون المطهريّة متوقفة على المادة ، وكون الماء المطهر ( بالفتح ) كثيراً في نفسه .

وأما ما أفاده السيد الأستاذ - دام ظله - بناءً على الاستدلال على اعتصام ماء البئر ولو كان قليلاً باطلاق صدر الصحيحة ، فتوضيح الحال فيه : أن تقديم دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحة - وإن كان يستلزم كون ماء البئر كغيره من المياه لا يعتصم إلا بالكثرة - إلا أن هذا ليس فيه محذور ، ولا يلزم منه أن يكون أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغوياً ، لإمكان أن يكون الغرض من قوله « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » هو

التنبيه على أن حال ماء البئر كحال غيره من المياه الراكدة التي تعتصم في حال الكثرة . وذلك لأن ماء البئر مظنة في نفسه لأن يكون أسوأ من المياه الراكدة الاعتيادية ، بحيث لا يعتصم حتى بالكثرة ، ولهذا ذهب جل علماء الطائفة مئات السنين إلى انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيراً ، فهذا كاشف عن أن ماء البئر كان في الأنظار التشريعية في معرض أن يكون أسوأ حالاً من غيره من المياه بحيث لا يعتصم ولو كان كثيراً ، فإذا فرض اختصاص الاعتصام المجهول في صدر الصحبحة مجال الكثرة لا يلزم من ذلك لغويتها ، بل كونها بصدد بيان أن ماء البئر كغيره من المياه التي تعتصم بالكثرة . نعم لو كان ماء البئر مما لا يحتمل متشريعاً كونه أسوأ من غيره من المياه الراكدة ، فيتعين أن يكون غرض المولى من التصدي لأخذ عنوان البئر في موضوع كلامه ، والحكم عايه بالاعتصام بيان امتياز له على سائر المياه بكونه معتصماً ولو كان قليلاً .

وإن شئتم قلتم : إن العنوان الذي أخذ في موضوع الحكم تارة يحتمل بحسب التصورات التشريعية النوعية كونه مانعاً عن ذلك الحكم ، وأخرى لا يحتمل ذلك وإنما المحتمل كونه مناطاً لثبوته . ففي الأول لا ينعقد للدليل ظهور في كون العنوان دخيلاً في الحكم ، بل غاية ما يستفاد منه عدم كونه مانعاً . وفي الثاني ينعقد ذلك الظهور ، وماء البئر في المقام في معرض احتمال أن يكون أسوأ من غيره بحيث لا يعتصم كثيراً أيضاً ، كما يحتمل أن يكون معتصماً حتى في القلة .

فإن تم إطلاقه للقليل ثبت اعتصامه ، ودخل عنوان ماء البئر في الاعتصام ، وأما إذا سقط إطلاقه للقليل بالمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل فلا يبقى ما يدل على أن أخذ عنوان ماء البئر من أجل دخله في الاعتصام ، بل يحتمل أن يكون لنفي مانعيته عن المقسدار الثابت عن

الاعتصام لسائر المياه .

والتحقيق إذن على ضوء ما قلناه : أن حال النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع ودليل انفعال الماء القليل يختلف باختلاف نوع الدليل المعتمد عليه في اثبات اعتصام الماء النابع ، فإن كان الدليل هو رواية ابن بزيع بلحاظ إرجاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام أو استظهار كون كلمة « واسع » بالمعنى الذي شرحناه سابقاً بياناً لنكتة الاعتصام ، فدليل الاعتصام أخص مطلقاً من دليل انفعال الماء القليل ، لأنه يكون ناظراً إلى القليل بنفسه ، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة وبالسعة المتمثلة في تلك المادة . وكذلك يقدم دليل الاعتصام إذا كان هو رواية داود بن سرحان ، لظهورها في أن الماء الجاري بعنوانه موضوع للاعتصام ، فلو قدم عليه دليل انفعال الماء القليل للزم إلغاء العنوان رأساً .

وأما إذا كان مدرك الاعتصام رواية ابن بزيع بالتقريب الأول أو الرابع أو الخامس ، فالدلالة على اعتصام القليل بالاطلاق ، ولا موجب لتقدمه على دليل الانفعال . وكذلك الأمر إذا كان المدرك رواية محمد بن مسلم ، لأنها لو دلت على الاعتصام فأنما تدل على ذلك باطلاقها لفرض ورود المتنجس على الماء الجاري ، أو باطلاقها لفرض كون البول موجوداً بعينه في الثوب عند وروده على عين المتنجس .

وأما إذا كان المدرك للاعتصام رواية سماعة فقد يقال : إن دلالتها على اعتصام القليل النابع بالاطلاق ، لأن نفي البأس عن الماء الجاري الذي يبال فيه شامل للقليل الجاري بالاطلاق ، فيكون معارضاً مع دليل انفعال الماء القليل . وقد يقال : إن ظاهر السؤال والجواب في رواية سماعة أن عنوان الماء الجاري دخيل في الحكم ، وحيث يلزم من تقييد الجواب بالكثير طرح هذا الظهور ، فلا بد من تقديم رواية سماعة على أدلة الانفعال .

ثم في التقادير التي نفرض فيها التعارض بالعموم من وجه بين دليل انفعال الماء القليل ودليل اعتصام الماء النابع، لا بد من تشخيص المرجع بعد تساقط الاطلاقين . وقد أفيد في المستمسك (١) أن المرجع عموم النبوي الدال على اعتصام الماء مطلقاً ولو كان قليلاً ما لم يتغير، ومثل النبوي الذي أفيد رواية حريز « كلما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضأ واشرب » . ولكن قد يقال في مقابل ذلك : إنه يوجد مرجع فوقي في مرتبة ذلك المرجع يدل على النجاسة، وهو ما دل على انفعال الماء مطلقاً بملاقاة النجاسة، من قبيل رواية عمار بن موسى قال : سئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال . كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دمًا ، فإن رأيت في منقاره دمًا فلا توضأ منه ولا تشرب . وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال : إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب (٢) .

فانه يمكن أن يقال : إن هذه الرواية تدل باطلاقها على أن الماء ينفع بالقدر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، وسواء كان نابعاً أو راكداً . وقد خرج منها الكثير بدليل اعتصام الكر ، وأما القليل النابع فهو مورد التعارض، فيرجع فيه إلى إطلاق الرواية بعد تساقط المتعارضين .

وإذا تم دليل على انفعال الماء مطلقاً ودليل على اعتصام الماء مطلقاً فليس أحدهما أولى بالمرجعية من الآخر بعد تساقط المتعارضين في الماء النابع ، فيتعارض المرجعان أيضاً ، وبعد التساقط يتعين الرجوع إلى الأصول النافية والمؤمنة .

وقد تلخص من مجموع المقامين المتقدمين أن الماء الجاري معتصم مطلقاً

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الاول ص ١١١ الطبعة الثانية .

(٢) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاستار حديث - ٣٠٢ - .

وسواء كان بالفوران أو بنحو للرشح (١) ومثله كل  
 تابع وان كان واقفاً (٢) .

( مسألة - ١ ) الجاري على الأرض من غير مادة تابعة  
 أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة (٣) . نعم إذا كان

سواء كان كثيراً أو قليلاً .

(١) إذ لا فرق بينهما ، سواء كان الدليل على اعتصام الماء رواية ابن بزيع أو  
 الروايات الواردة في الماء الجاري : أما على الأول فلأن دلالة الرواية على  
 اعتصام الماء التابع إن كانت بلحاظ مادلت عليه من اعتصام ماء البثر مع  
 إلغاء خصوصية البثرية ، فمن الواضح أن البثر كما قد يكون في مادته فورانياً  
 كذلك قد يكون رشحياً ، فع إلغاء الخصوصية بحكم باعتصام مطلق التابع .  
 وإن كانت بلحاظ التعليل بالمادة والسعة ، فمن المعلوم أن كون الماء ذامدة  
 لا يتوقف على أن تكون المادة على مستوى الفوران ، إذ لم يؤخذ في مفهومها  
 درجة خاصة من الامداد . وأما على الثاني فلأن عنوان الماء الجاري متقوم  
 بمطابق المادة أيضاً ، فينطبق على الجاري التابع من مادة رشحية .

(٢) أما بناءً على الاستدلال برواية ابن بزيع فواضح ، إذ لم يؤخذ  
 فيها عنوان الجريان . وأما بناءً على الاستدلال بروايات الماء الجاري فالجمود  
 على مقتضى اللفظ - وإن كان يقتضي اعتبار فعلية الجريان في موضوع  
 الاعتصام إضافة إلى المادة ، لظهور اللفظة في فعلية التلبس بالمبدأ - ولكن  
 يمكن أن يقال : إن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً تلغي خصوصية  
 الجريان الفعلي ، بحيث ينعقد للكلام ظهور في أن الماء الجاري موضوع  
 للاعتصام بما هو ماء تابع لا بما هو ماء يجري بالفعل .

(٣) لوضوح أن المادة مقومة للحكم بالاعتصام ، سواء كان دليل  
 الاعتصام رواية ابن بزيع أو روايات الماء الجاري : أما على الأول



جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة وإن كان قليلاً (١) .

( مسألة - ٢ ) إذا شك في أن له مادة أم لا وكان

قليلاً ينجس بالملاقاة (٢).

فواضح ، سواء كان الاستدلال بلحاظ التعليل أو بلحاظ إلغاء خصوصية البثرية . وأما على الثاني فلظهور عنوان الماء الجاري في كونه نابعاً عن مادة : إما في نفسه بدعوى انصرافه إلى انقسام الماء المعهود إلى الراكد والجاري ، وإما بمناسبة الحكم والموضوع التي تأتي ارتكازاتها عن جعل السيلاَن بمجرد ملاكأ .

(١) تقدم توضيح ذلك في مسائل الماء المضاف - فليراجع .

(٢) وتوضيح ذلك : انه إذا كانت له حالة سابقة من ثبوت المادة

أو عدمها جرى استصحابها ورتبت آثارها ، وإذا كانت له حالتان متواردتان من المادة تارة وعدمها أخرى لم يجر الاستصحابان ، إما للتعارض أو لعدم المقتضي . وقد يحكم في هذا الفرض بالنجاسة : إما تمسكاً بعموم الانفعال ، بناءً على صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية . وإما تمسكاً بقاعدة المقتضي والمانع ، بدعوى أن الاستفادة من دليل الانفعال ودليل الاعتصام بالمادة كون الملاقاة مقتضية للانفعال وكون المادة مانعة ، فإذا أحرز المقتضي وشك في المانع جرت قاعدة المقتضي والمانع . وإما تمسكاً بالقاعدة التي أفادها الميرزا في موارد الاستثناء من عام إلزامي بعنوان وجودي من لزوم إحراز ذلك العنوان . والكل غير تام ، وعليه فمع ملاقاة الماء المشكوك للنجاسة يبنى على طهارته لاستصحاب الطهارة ولقاعدتها .

وإذا لم يكن للماء المشكوك حالة سابقة أصلاً - بأن كانت مادته

مشكوكة من حين تكوّنه - فهذا يتميز على الفرض السابق بإمكان إجراء

استصحاب العدم الأزلي فيه ، بناءً على صحته كبروياً ، كما حققناه في الأصول .  
 ثم إن السيد الأستاذ - دام ظله - ذكر (١) انه في الفروض التي لا يجري فيها الاستصحاب لو غسل شيء تنجس بالماء المشكوك بنحو من الغسل الذي لا يكون مطهراً إلا على تقدير كونه ماءً نابهاً معتصماً - كما لو غسل الثوب به بوروده على الماء وقلنا بوجود دليل لفظي على اشتراط ورود الماء على المتنجس المغسول في غير المعتصم - فيجري في الثوب استصحاب النجاسة .

وهذا الذي أفيد لا يتم على مناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة ، للمعارضة بين استصحاب بقاء المحمول واستصحاب عدم الجعل الزائد إذا عمننا المعارضة إلى الشبهات الحكيمة الجزئية أيضاً .  
 نعم ، إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة مطلقاً ، أو خصصنا إشكال المعارضة بالشبهات الحكيمة الكلية ، صح اجراء استصحاب النجاسة في الثوب المغسول كما أفيد .

وقد يتوهم وجود استصحاب موضوعي موافق ، وهو استصحاب عدم وقوع الغسل المطهر ، لأن الغسل المطهر غسلان : إما الغسل بنحو الورد على الماء في القليل ، أو مطلق الغسل مها كان الورد والمورد عليه ولكن في خصوص المعتصم ، والأول معلوم العدم والثاني مستصحب العدم .

ويندفع التوهم : بأن الغسل بالماء المعتصم موضوع مأخوذ بنحو الترتيب لا بنحو التقييد ، ومرجهه إلى الغسل بماء وان يكون معتصماً او ذا مادة مثلاً ، والمفروض أن الجزء الثاني ليست له حالة سابقة إثباتاً أو نفيًا .

( مسألة - ٣ ) يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة ، فلو كانت المادة من فوق ترشح وتتقاطر فان كان دون للكر ينجس (١) نعم اذا لاقى محل للرشح للنجاسة لا ينجس .  
( مسألة - ٤ ) يعتبر في المادة للدوام (٢) فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض ويترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجاري .

(١) وذلك لعدم الاتصال كما افاد . وتحقيق الحال في ذلك : أن عدم الاتصال تارة يكون لوضع حاجب يحول دون استمداد الماء من المادة ، وفي مثل ذلك لا إشكال في أن عدم الاتصال يؤدي إلى عدم الاعتصام . وأخرى يكون عدم الاتصال نتيجة لكون الموضع المفروض للمادة منفصلاً بطبعه عن محل تجمع الماء ، كما هو مفروض المسألة في المتن .  
وفي مثل ذلك قد يقال : إن عدم الاتصال لا يضر بصدق عنوان المادة ، إذ لا يراد بالمادة إلا أن للماء مخزناً يمون الماء ويمده بالمثل ، وبكفي في صدق التموين والإمداد أن تكون المادة بنحو تتقاطر من السقف باستمرار فان كان الاتصال معتبراً مع فرض صدق عنوان المادة بدونه فهو بحاجة إلى دليل . ولكن الصحيح اعتباره ، وذلك لأن تقوي الماء بالمادة المتقاطرة عليه مع عدم الاتصال الفعلي مما لا يتعقله العرف ، إذ لا يتقبل الارتكاز العرفي أن يكون لجسم منفصل عن الآخر تأثير في عصمته وحفظه من الانفعال ، ومثل هذا الارتكاز يكون من القرائن اللبية التي تمنع عن ثبوت إطلاق في دليل الاعتصام يشمل المادة المتقاطرة بالنحو المفروض .  
(٢) اعتبار الدوام في المادة قد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة الطبيعية والمادة الجعلية ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين العيون المستمرة النبع في تمام الفصول والعيون التي تنبع في فصل دون فصل ، وقد يكون

ناظراً إلى التفصيل بين المادة القوية والمادة الضعيفة التي تمدّ آنأً وتكف عن الامداد آنأً، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين أن يكون النبع مستمراً حين ملاقاته النجس أو منقطعاً بسد ونحوه ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين مادة نابعة بالفعل ومادة يتوقف نبعها على أخذ شيء من مائها ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين مادة نابعة بالفعل ومادة يتوقف نبعها على حفر زائد. أما التفصيل بين المادة الطبيعية والمادة الجعلية ، فقد استوجهه السيد الأستاذ - دام ظله - (١) وحمل عليه عبارة المتن ، وذكر أن المادة الجعلية لا توجب الاعتصام ، لأن ظاهر قوله «لأنه له مادة» أن يكون للماء مادة يجري عنها الماء بطبعها ، فلا تصدق المادة على الجعلية . فاذا جعلنا مقداراً من الماء في أرض منخفضة الأطراف أو اجتمع فيها ماء المطر ، فانه يوجب الرشح في جوانبها وجريان الماء إلا أنها غير عاصمة ، لأن المادة جعلية . وما أفيد متين لا بد من المصير إليه ، ولكن يبقى بحاجة إلى تمييز ماهو الضابط لكون المادة طبيعية وجعلية ، فقد يقال : إن المادة الطبيعية هي المادة المتكونة بدون دخل الانسان ، والمادة الجعلية ما كانت من صنع الانسان . ولكن على هذا يصبح ماء المطر المحتجم في أرض منخفضة مادة طبيعية ، لأنه مجتمع بدون دخل الانسان فيه مع أنه قد اعتبر مادة جعلية . وقد يقال : إن المادة الطبيعية هي المادة التي تشعبت في أعماق الأرض حتى أصبحت مجرد رطوبات وتتحول بالنبع إلى ماء نتيجة لتجمع تلك الرطوبات ، وأما المادة الجعلية فهي ماء مستور في الأرض ، سواء كان السائر هو الانسان أو أمراً طبيعياً .

ولكن هذا أيضاً مشكل ، لأن جملة من العيون التي نعتبرها طبيعية تحتوي عروقها الأرضية على ماء بالفعل ، فكون المادة مشتملة على ماء فعلي

لا على مجرد رطوبات يؤكد عنوان المادة ، فكيف يجعل مانعاً عن صدق عنوان المادة المأخوذ مناطاً للاعتصام .

وقد يقال : إن العيون الطبيعية هي العيون التي تتمتع مادتها بصفة الدوام ، لا بمعنى أنها تنبع في كل فصول السنة بل بمعنى أنها سواء كانت فصلية أو سنوية دائمة في ذلك العطاء السنوي والفصلي ، ولا يقصد بالدوام الدوام المطلق بل الزمن المديد عرفاً الذي ينتزع العرف منه عنوان الدوام في مقابل المواد الجعلية التي ليس لها مثل ذلك الدوام عادة بل تنفذ خلال أيام أو أسابيع أو شهور . وهذا هو الذي يفسر لنا نكتة التعبير عن اشتراط كون المادة طبيعية في مقابل الجعلية بدوام النبع .

وأما التفصيل بين العيون الفصلية وغيرها ، فهو بلا موجب بعد انطباق عنوان المعتصم على العين الفصلية في فصل نبعها . وكأنه خلط بين الدوام بالمعنى المقوم للمادة الطبيعية في مقابل الجعلية ، والدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي .

وأما التفصيل بين العيون القوية والعيون الضعيفة التي تمد أنأ وتكف أنأ ، فيحكم باعتصام الأولى مطلقاً وعدم اعتصام الثانية في غير حالة الاتصال فهو كالتفصيل بين وجود ما يسد المادة وعدمه . ومرجع ذلك كله إلى اشتراط الاتصال الفعلي بالمادة في الاعتصام .

وأما التفصيل بين ما لا يتوقف نبعه على أخذ شيء منه وما يتوقف على ذلك نتيجة لوصول الماء إلى حد مساو لسطح النبع ، فهو بلا موجب . لأن عنوان المادة المأخوذ ملاً كالأعتصام لا يستبطن النبع الفعلي ، بل الاتصال بالماء على نحو يمدد كلما نقص منه شيء ، وهذا حاصل في المقام .

وأما التفصيل الأخير فهو في محله ، لأن الماء إذا كان قد استنفذ طاقته في طبقة من الارض وتوقف النبع على الحفر فلا مادة بالفعل ، لأن الماء

( 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 ) للراكد المتصل بالجاري كالجاري ، فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه ، وكذا أطراف للنهر وان كان ماؤها واقفاً (٢) .

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

( مسألة - ٨ ) إذا تغير بعض الجاري دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة وان كان قليلاً (٤) والطرف الآخر حكم الراكد إن تغير تمام

الأرضي في هذه الحالة لا يمد الماء التابع بشيء ، فلا يكون معتصماً .  
 (١) هذا مبنى على اشتراط الاتصال بالمادة ، وقد تقدم الكلام عن ذلك وتبين ان اشتراط الاتصال بأحد المعنيين مساوق لاشتراط المادة ، واشتراطه بالمعنى الآخر بقربنة الارتكاز .

(٢) لأن موضوع الاعتصام لو كان هو الماء الجاري لأمكن دعوى الاستشكال ، لاستظهار فعالية الجريان من العنوان جموداً على ظاهر اللفظ . ولكن بعد كون الموضوع هو الماء الذي له مادة ، فهذا يصدق في المقام بلا إشكال ، لأن الماء الراكد المفروض يستمد من المادة ولو أخذ منه شيء منحته المادة بدل ما تحل منه ، وهذا يجعله ماء له مادة فيحكم باعتصامه  
 (٣) لما تقدم من عدم اشتراط الدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي .

(٤) إذا تغير الماء التابع في الوسط فلا إشكال في نجاسة الماء المتغير ،

قطر ذلك البعض المتغير ، وإلا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة .

كما لا إشكال في طهارة المقدار المتخلل بينه وبين المادة واعتصامه ، لكونه ماءً ذا مادة . وأما المقدار الواقع من الطرف الآخر فهو معتصم بالمادة بلا إشكال إذا لم يكن التغير قد شمل تمام قطر الماء في الوسط ، لاتصاله بالمادة حينئذ اتصالاً لا يتخلله الماء المتغير . وأما إذا كان التغير قد شمل تمام قطر الماء في الوسط ، فهناك كلام في أن الماء الواقع في الطرف الأبعد عن المادة هل يعتصم بالمادة أو أن المادة لاتعصمه لكون الماء المتغير الواقع في الوسط فاصلاً ومانعاً عن اتصاله بالمادة ، فلا يحكم باعتصامه إلا إذا كان كراً في نفسه ، ومع عدم كربيته يحكم بانفعاله لملاقاته مع الماء المتغير .

وقد احتمل صاحب الجواهر - قدس الله نفسه - (١) اعتصام الماء المتصل بالماء المتغير في هذه الصورة ، بدعوى : أن تغير بعض الجاري لا يخرج البعض الآخر عن هذا الاطلاق . وأيضاً احتمال الدخول تحت الجاري معارض باحتمال الخروج ، فيبقى أصل الطهارة سالماً ، فيحكم عليه بالطهارة . وقد اعترض عليه السيد الحكيم - قدس الله سره - في المستمسك (٢) بأن الانصراف موجب للخروج عن الاطلاق ، وان معارضة احتمال الدخول باحتمال الخروج مرجعها إلى اجمال دليل اعتصام الجاري ، والمتعين الرجوع حينئذ إلى عموم انفعال القليل لا أصالة الطهارة .

وقد عولجت (٣) كلتا النقطتين في كلام صاحب الجواهر بشكل آخر : أما النقطة الأولى - وهي تقريب شمول دليل الاعتصام للماء المفروض

(١) جواهر الكلام الجزء الأول ص ٨٩ الطبعة السادسة .

(٢) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١١٨ .

(٣) جواهر الكلام الجزء الأول ص ٨٩ الطبعة السادسة .

في محل الكلام - فقد اعترض على ذلك بأن موضوع الحكم بالاعتصام ليس هو عنوان الجاري ، وإنما حكم عليه بعدم الانفعال ، لأن له مادة ، والمادة مايمد الماء ، والمادة بهذا المعنى غير متحققة في الماء المتأخر ، فإنه لا يستمد من المادة بوجه لانفصاله عنها ، فلا يصدق انه ماء له مادة .

وأما النقطة الثانية - وهي تقريب صاحب الجواهر للإجمال في دليل الاعتصام والرجوع إلى الأصل المقتضي للطهارة - فقد وجه ذلك بأن المسألة مبنية على النزاع المعروف حول التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصص ، لأن الدليل قد دل بعمومه على انفعال كل ماء قليل بملاقاة النجس ، وقد خرج عنه القليل الذي له مادة ، وحيث أنا فرضنا إجمال المخصص المذكور وكان المتيقن منه هو القليل الذي يستمد من مادته ، ففما زاد عليه يدور الأمر بين استصحاب حكم المخصص والحكم بعدم الانفعال ، لأنه قبل أن يتغير المتوسط منه بالنجس كان محكوماً بالطهارة وبين الرجوع إلى عمومات انفعال القليل ، فاعل صاحب الجواهر يرجع استصحاب حكم المخصص في المقام ، بدعوى أن الزمان حيث أنه مأخوذ ظرفاً لابتنحو مفرّداً فلا يوجد عموم أزمامي يرجع إليه بعد انتهاء زمان التخصيص .

أما ما أفيد (١) فيما يتصل بالنقطة الأولى فليس حاسماً ، لأن موضوع الاعتصام - وإن كان هو الماء الذي له مادة - ولكن للقائل بطهارة الماء الأبعد في مفروض الكلام أن يقول : إن مجموع الماء المشتمل على المتغير في الوسط هو ماء له مادة ، لأنه يستمد من منبعه بالضرورة ، فيكون مصداقاً لموضوع الاعتصام . ومقتضى دليل الاعتصام لولا ما دل على نجاسة المتغير أنه ظاهر بتمام أجزائه ، غير أن ما دل على نجاسة المتغير يقتضي سلب الاعتصام عن جزء من ذلك الماء ، وأما الباقي فيبقى مشمولاً لدليل الاعتصام .



ولا جواب لمثل هذا الكلام إلا الانصراف الذي أشير إليه في المستمسك وحاصله : أن الارتكاز العرفي يأبى عن تعقل اعتصام الماء الأبعد بنحو الطفرة ، ولا يتصور طفرة الاعتصام من أحد جانبي الماء المتغير إلى الآخر . وأما ما أفيد (١) فيما يتصل بالنقطة الثانية فهو لا يخلو عن إشكال ، لأن من يمنع عن التمسك بالعام بعد انتهاء زمان التخصيص كالحقق الخراساني - قدس سره - مثلاً نظره إلى العموم الأزمامي للعام ، فحيث أن الزمان مأخوذ بما هو ظرف والحكم معمول على نهج الدوام والاستمرار في عمود الزمان ، فاذا انقطع في الوسط بالتخصيص وانتهى زمان التخصيص لا يوجد عموم أزمامي في العام يرجع إليه .

وهذا - لو تم - إنما يجري فيما إذا كان الشك متمحصاً في حصة زمانية متأخرة ، بأن يكون هناك فرد من أفراد العام له حصتان متتاليتان خرجت الأولى بدليل التخصيص ويشك في الثانية ، فلا يتمسك لأثبات الحكم فيها بالعام إذالم يكن الزمان مأخوذاً بنحو مفرد على مبنى أمثال صاحب الكفاية ، لأن التمسك : إن كان بالعموم الأفرادي للعام فهو غير صحيح ، لأن الشك ليس في خروج فرد زائد ، وإن كان بالعموم الأزمامي فهو غير صحيح ، لعدم وجود هذا العموم . وهذا من قبيل الشك في حرمة مقاربة الحائض بعد البرء وقبل الغسل ، فان في هذا الفرض حصتين زمانيتين متتاليتين وهما زمان وجود الدم وزمان البرء وقبل الغسل ، والشك إنما هو شك في سعة التخصيص من حيث الزمان .

إلا أن شبهة القائل بعدم التمسك بالعام بعد انتهاء زمان التخصيص لاتأتي فيما إذا كان مركز الشك قابلاً لفرضه في فرد من أول الأمر ، إذ يكون مرجع الشك في التخصيص حينئذ إلى الشك في تخصيص أفراد زائد ،

وهذا مما يمكن نفيه بالعموم الأفرادي للعام . ومحل الكلام من هذا القبيل ،  
 فإنا لو فرضنا أن الماء الأبعد عن المادة المفصول عنها بالماء المتغير كان كراً ،  
 ثم نقص عن الكر فأصبح فرداً من موضوع عموم دليل انفعال الماء القليل  
 فهذا فرد من موضوع دليل العام يشك منذ صيرورته فرداً لموضوع العام  
 في شمول حكم العام له . والتمسك هنا بحسب الحقيقة تمسك بالعموم الأفرادي  
 لدليل العام ، إذ لو لم يحكم بانفعال هذا الماء لكان معنى ذلك خروج فرد  
 زائد ، لا مجرد سعة دائرة الخروج الزمانية في الفرد المفروق عن خروجه .  
 وفي مثل ذلك لا إشكال في التمسك بالعام .

وعلى كل حال فالصحيح هو الحكم بانفعال الماء الأبعد إذا لم يكن  
 كراً ، لعدم شمول دليل الاعتصام له جزماً بقربنية الارتكاز وبقائه تحت  
 عمومات انفعال الماء القليل .

## المَاءُ الرَّائِدُ

( انفعال الراكد القليل بالنجس . عدم انفعاله  
بالمستنجس . اعتصام الكر . تقدير الكر بالوزن :  
تقديره بالمساحة . صور الشك في الكرية والملاقاة .  
فروع وتطبيقات ) .



## فصل

الراكد بلا مادة إن كان دون للكر ينجس بالملاقاة (١) .

(١) الكلام في انفعال الماء القليل يقع على مستويين : تارة على مستوى القضية المهمة ، وأخرى على مستوى القضية الكلية التي تعني انفعال الماء بكل نجس ومتنجس :

### ١ - الحكم بالانفعال على نحو القضية المهمة

أما الانفعال على نحو القضية المهمة فهو المشهور الذي استفاض نقل الاجماع عليه ، ولم ينقل الخلاف فيه إلا من شواذ . وادعي أن النصوص الدالة على ذلك تبلغ المئات ، والكلام في ذلك يقع في جهتين : الأولى في الروايات المستدل بها على الانفعال ، والثانية في الروايات المستدل بها على عدم الانفعال :

(أما الجهة الأولى) فالروايات التي استدلت بها على الانفعال طوائف من الأخبار :

« الطائفة الأولى » - ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بلسان الحكم بالنجاسة عليه بعنوانها ولو مفهوماً ، كفهوم قوله « إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء » ، فان المفهوم - سواء كان موجبة كلية أو موجبة جزئية - يثبت النجاسة بعنوانها ولو على نحو القضية المهمة .

« الطائفة الثانية » - ما دل على البأس عند ملاقاة النجاسة للماء القليل ، من قبيل رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا أصاب الرجل جنباً فأدخل يده في الاناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني (١)

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الماء المطلق حديث - ٩ - .

ومقتضى مفهوم هذه الرواية ثبوت البأس مع وقوع المني على اليد ،  
والبأس - وإن لم يكن مساوفاً للنجاسة مفهوماً - ولكن الظاهر منه في  
المقام لإرادة النجاسة ، والتعبير عنها بالبأس لأن ارتكازية نجاسة المني  
وارتكازية سرية النجاسة بالملاقاة في الجملة توجب انصراف ذهن الانسان  
العرفي المتشعري المحتوي على تلك الارتكازات إلى فهم نجاسة الماء من البأس :  
« الطائفة الثالثة » - ما دل على عدم جواز الوضوء بالماء القليل الملاقي  
لعين النجاسة ، من قبيل رواية علي بن جعفر قال : سألته عن الدجاجة  
والحماسة واشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة ؟ قال :  
لا إلا ان يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء (١) .

والجمود على دلالة اللفظ المنفصلة عن الارتكازات - وان كان لا يكفي  
لاستفادة النجاسة من دليل النهي عن الوضوء لأنه لازم أعم - ولكن تم  
هذه الاستفادة عن طريق فهم اللفظ في ضوء الارتكازات العرفية المتشعرية  
فان ارتكازية اشتراط الوضوء بطهارة الماء وارتكازية سرية القذارة بالملاقاة  
في الجملة توجب انصراف الكلام سؤالاً وجواباً إلى حيثية نجاسة المساء  
وانفعاله بالقذر . ويؤكد النظر إلى هذه حيثية استثناء فرض كثرة الماء ،  
لأن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي مناسبة الكثرة للاعتصام . وكون  
استثناء الكثير استثناء من الحكم بالانفعال ، فحمل الرواية على المانع  
التعبدية لملاقاة الماء للقذر عن صحة الوضوء به ، بخلاف المفهوم عرفاً على  
ضوء تلك الارتكازات .

ومثل ذلك يقال عن الروايات الناهية عن الشرب من الماء الملاقي للنجس .  
« الطائفة الرابعة » - الروايات الآمرة بصب الماء وإراقتة عند ملاقاته  
النجاسة له ، من قبيل رواية ابي بصير قال : إذا ادخلت يدك في الإناء

قبل أن تغسلها فلابأس ، إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة ، فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء (١) .  
ولما كان الأمر بالاراقة ارشاداً إلى عدم صلاحيته للاستعمال في الوضوء والغسل والتطهير والشرب ، فيكون كاشفاً عن سراية النجاسة إلى الماء على ضوء الارتكازات المشار إليها سابقاً . بل قد يقال : إن الأمر بالاراقة ارشاد إلى قذارة الماء ابتداءً ، فان الشيء القذر يصح أن يعبر عرفاً عن قذارته بلسان أهرقه ، فيكون دالاً عرفاً على النجاسة وانفعال الماء مطابقة بلا حاجة إلى توسيط تلك الارتكازات .

« الطائفة الخامسة » - ما فرض فيه وقوع قدر في أحد الاناثين وأمر باراقتهما معاً والتيمم (٢) .

وقد أفردنا هذه الطائفة عن سابقتها مع اشتراكها في الأمر بالاراقة لمزية في هذه الطائفة تجعلها أوضح في الحكم اللزومي ، وفي أن القذارة التي تثبتها في الماء الملاقى للنجس قذارة لزومية لا تنزيهية ، لأنها واردة في فرض انحصار الماء بالمائتين المشتبهين ، ولو كانت القذارة تنزيهية لكان اللزوم التوضي من أحدهما وعدم الانتقال إلى البدل ، وهو التيمم الذي لا تصل النوبة إليه إلا بعد تعذر الوضوء .

« الطائفة السادسة » - ما دل من الأخبار على النهي عن سؤر الكتابي ونحوه ، من قبيل رواية سعيد الأعرج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني ؟ قال : لا (٣) .

(١) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث - ٤ - .

(٢) من قبيل رواية سماعه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل معه اناه ان وقع في احدهما قدر

ولا يدري أيها هو وليس يقدر على ما غيرها ؟ قال : يهرقهما ويتيمم .

وسائل الشريعة باب ١٢ من ابواب الماء المطلق .

(٣) نفس المصدر باب ٣ من ابواب الامتار حديث - ١ - .

وهذه الأخبار إذا لم تقترن بما يدل على أن المراد بالسور منها الماء المطلق خاصة ، فهي إنما تدل على انفعال الماء المطلق بالاطلاق ، لأن عنوان السور يشملها . ودلالاتها على ذلك تتوقف على أن لا يكون الملحوظ في السؤال عن سور الكافر الاستفهام عن نجاسته وعدمه ، والا لكانت الرواية سؤالاً وجواباً بصدد إثبات النجاسة للكافر ، ولا تكون في مقام البيان من ناحية أن أي قسم من السور ينفعل وأي قسم لا ينفعل . وعلى هذا فلا بد من الاتجاه إلى الاستدلال حينئذ بما يشتمل على قرينة تعين أن المراد بالسور منه الماء ، ولكن روايات سور الكتافي مبتلاة بالروايات الدالة على طهارة أهل الكتاب ، وبعد تقديم روايات الطهارة عليها المقتضية لطهارة السور وحمل النهي على التنزه ، يشكل الاستدلال بها في المقام على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس .

« الطائفة السابعة » - الأخبار التي دلت على الأمر بغسل ما يلاقي الماء الملاقى للنجاسة ، من قبيل قوله في رواية عمار : وأغسل كل ما أصابه ذلك الماء (١) .

أو قوله في رواية علي بن جعفر الواردة في خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات (٢) .  
فإن شرب الخنزير من الإناء لا يساوق عادة ملاقاته الخنزير لنفس الإناء فالأمر بغسل الإناء كان على أساس ملاقاته للماء الذي شرب منه الخنزير .  
وبهذه الطائفة ثبتت أولاً نجاسة الملاقى الذي تعلق الأمر بغسله ، وثانياً نجاسة الماء الذي كانت ملاقاته الشيء له سبباً للأمر بغسله .  
أما الأول - فلأن الأمر بالغسل عموماً يسدل على النجاسة ، وذلك

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الاستنار حديث - ٢ .



لنكتتين نوعيتين : إحداهما من ناحية أن ارتكازية كون الغسل بالماء هو المنظف للشيء من القذارات العرفية ، فان ارتكاز ذلك مع ارتكازية وجود قذارات ونجاسات شرعية في الجملة يوجب انصراف الذهن العرفي والمشرعي - عند توجه الأمر بالغسل من قبل الشارع - إلى أن ذلك على أساس نجاسة الشيء شرعاً ، والارشاد إلى ما هو المطهر له ، وليس أمراً نفسياً . والأخرى من ناحية مادة الغسل التي تساق عرفاً مع الإزالة والتنظيف ، فالأمر بالغسل يساق الأمر بإزالة القذر ، فيكون دالاً على النجاسة .

وأما الثاني - فلتلزم الارتكازي عرفاً بين نجاسة الشيء بسبب ملاقاته للماء ونجاسة ذلك الماء ، فالدليل على نجاسة الملاقى - بالكسر - دال على نجاسة الملاقى - بالفتح - .

« الطائفة الثامنة » - الروايات الدالة على اعتصام عناوين مخصوصة ، وتعليل هذا الاعتصام بعلم مخصوصه ، من قبيل ما دل على اعتصام عنوان ماء البثر أو الماء الجاري أو الماء الذي له مادة أو ماء البثر لأن له مادة ، ونحو ذلك من الألسنة الواردة في الروايات التي لامعنى لها لو كان الحكم بالاعتصام ثابتاً للمياه عموماً قليلاً وكثيرها على السواء . وهذه الروايات تكفي لنفي الاعتصام المطلق للماء ، ولكنها لاتدل على أن كل ماء قليل ينفعل بملاقاة النجاسة .

هذه طوائف ثمانية تدل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، أفردنا كل واحدة منها عن الباقي لتمييز في تقريب الدلالة أو درجتها أو مناقشة الاستدلال .

وباستيعاب ما تقدم من الطوائف يبدو أن دليل الانفعال واضح جداً . ( وأما الجهة الثانية ) فقد استدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة

النجاسة بعدد من الروايات :

منها : رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس (١) .

وتقريب الاستدلال بها كما عن السيد الاستاذ - دام ظله - (٢) أن شعر الخنزير نجس ، والغالب تقاطر الماء من الحبل على الماء الموجود في الدلو ، فلو كان القليل يفعل بملاقاة النجس لتنجس ماء الدلو ، فحكم الامام بجواز الوضوء من ماء الدلو دليل على عدم انفعال الماء القليل .

وقد اعترض - دام ظله - على ذلك بأربع اعتراضات :  
الأول - أن هذه الرواية ساقطة عن الحجية ، لأن دليل انفعال الماء القليل قطعي السند نتيجة لاستفاضة روايات الانفعال ، فتكون هذه الرواية معارضة للسنة القطعية ، وهذا يسبب سقوطها .

الثاني - ان من الجائز أن لا يكون الحبل المتخذ من شعر الخنزير متصلاً بالدلو على نحو يصل اليه الماء ويتقاطر منه على الدلو ، وإنما سأل الراوي لاحتمال بطلان الوضوء بذلك الماء ، لامن أجل نجاسته بل من أجل أن الوضوء امر عبادي وقد تختل عباديته باستقاء له بنجس العين ، إذ قد يكون استعمال نجس العين حراماً .

الثالث - ان دلالة الرواية على عدم انفعال القليل بالاطلاق ، لأن ماء الدلو قد يكون قليلاً وقد يكون كراً ، فيقيد بأدلة الانفعال .

الرابع - أن الرواية لعلها ناظرة إلى طهارة شعر الخنزير ، وعليه فيتعين حملها على التقية ، لذهاب جماعة من العامة إلى عدم نجاسة شعر الخنزير والكلب

(١) وسائل الشريعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق حديث - ٢ - .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ١٤٤ .

والتحقيق أن هذه الاعتراضات الأربعة لا يمكننا التسليم بأي واحد منها بالصيغة التي نقلناها :

أما الاعتراض الأول - فيرد عليه أن الرواية ليست معارضة للدليل القطعي المتحصل من الروايات المستفيضة الدالة على الانفعال ، لأن جل تلك الروايات إنما ورد في انفعال الماء القليل بعين النجس ، ورواية زرارة لا تدل على أن ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة عين النجس ، وإنما تدل على أنه لا ينفعل بقطرات الماء الواقعة فيه بعد ملاقاتها للحبل المتخذ من شعر الخنزير ، وهذه القطرات مننجسة ، فغاية ما تدل عليه أن الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجس ولو كان مائماً . وهذا المعنى لا يتعارض مع السنة القطعية ، لكي تسقط الرواية عن الحجية .

وبما ذكرناه ظهر الجواب الصحيح على الاستدلال بهذه الرواية ، وهو أنها إذا تمت دلالتها فهي لا تنفي الانفعال بعين النجس الذي هو موضوع البحث فعلاً .

وأما الاعتراض الثاني - فيرد عليه : أن احتمال بطلان الوضوء والخلل في عبادته بسبب الاستقاء له على وجه محرم وإن كان موجوداً عقلاً ولكنه ليس احتمالاً عرفياً ، فيكون حمل نظر السائل عليه خلاف الظهور العرفي لسؤاله ، لأن الاحتمال العرفي ما كانت حيشياته المشكوكة من الحيشيات التي يلتفت إليها العرف بما هو عرف ويترقب أن تكون منشأً للحكم شرعاً بالبطلان . ولا شك أن مصداق ذلك في الرواية هو احتمال بطلان الوضوء من ناحية النجاسة ، لا احتمال البطلان من ناحية أن عبادة الوضوء تنافي مع الحصول على الماء بمقدمة محرمة ، وهي استخدام نجس العين مثلاً ، وخصوصاً أنه لم يفرض في الرواية سؤالاً ولا جواباً أن المتوضي هو نفس السني يستقي من البئر ، بل ظاهر الرواية السؤال عن صحة الوضوء من ماء الدلو

في نفسه ، سواء كان المتوضيء هو نفس الشخص الذي استقى أو غيره .  
ومن الواضح في هذا الضوء أن الجهة المنظورة ليست هي منافاة العبادية مع  
المقدمة المحرمة ، إذ لا يتصور ذلك مع توضي غير المستقي ، وإنما هي نجاسة  
الماء التي لا يفرق فيها بينا أن يكون المتوضيء نفس المستقي أو غيره .  
وأما الاعتراض الثالث - فيرد عليه : الدلو لو سلم أنه يشمل الأحجام  
الكبيرة التي تسع كراً من الماء ، فلا شك في أن تقييد الحكم في الرواية  
بصورة كون ماء الدلو كراً ليس عرفياً ، لأن الغالب في الدلو أن يكون  
أقل من ذلك ، فيكون تقييداً بالفرد النادر .

وما أفاده السيد الاستاذ في هذا الاعتراض من حمل الدلو على الكر  
بنافي ما صرح به في رواية أبي مريم الأنصاري من غرابة حمل الدلو على الكر (١).  
وأما الاعتراض الرابع - فيرد عليه : أن نجاسة شعر الخنزير إما أن  
تكون ثابتة بدليل خاص قطعي يحتم حمل ما دل على طهارته على التقية ،  
وإما أن تكون ثابتة بدليل خاص ظني معتبر ، وإما أن تكون ثابتة باطلاق  
دليل نجاسة الخنزير ، بدعوى أن اطلاق ما دل على نجاسة الخنزير يقتضي  
نجاسة تمام اجزائه حتى الشعر .

أما على الأول : فيندفع الاعتراض الرابع بأن القائل بعدم انفعال  
الماء القليل يمكنه أن يستدل على ذلك بالمجموع المركب من رواية زرارة  
والدليل القطعي الدال على نجاسة شعر الخنزير ، لأن المجموع المركب منها يدل  
بالالتزام على أن الماء القليل لا ينفعل بالملاقاة ، لأن جواز الوضوء من ماء  
الدلو له أحد سببين : إما طهارة شعر الخنزير ، وإما عدم انفعال الماء  
القليل . فالدال على الجواز مع الدال على نفي السبب الأول المحتمل يدل  
التزاماً على نعين السبب الثاني ، فيكون المجموع المركب من الدالين طرفاً

للمعارضة مع أدلة الانفعال . ولكن حيث أن الدال على نفي السبب الأول المحتمل قطعي - بحسب الفرض - فسوف يكون طرف المعارضة الحقيقي مع أدلة الانفعال الدليل الدال على الجواز ، وهو رواية زرارة ، ومع تكافؤ المتعارضين يتساقطان معاً وبظل دليل نجاسة شعر الخنزير ثابتاً .

وأما على الثاني : فالمعارضة أيضاً تقع بين مجموع الدالين ودليل الانفعال غير أن هذه المعارضة سوف تكون على هذا التقدير ثلاثية الأطراف ، بمعنى العلم بأن واحداً من الأدلة الثلاثة لا بد من سقوطه ، لأن نجاسة شعر الخنزير وانفعال الماء القليل وجواز الوضوء من ماء الدلو لا يمكن أن تثبت جميعاً ، ومع فرض التكافؤ تسقط الأطراف الثلاثة جميعاً .

وأما على الثالث - : فالمعارضة أيضاً ثلاثية الأطراف ، لكن حيث أن دليل نجاسة شعر الخنزير على هذا التقدير ليس إلا إطلاق دليل نجاسة الخنزير ، فيمكن أن يكون المجموع المركب من دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ورواية زرارة الدالة على جواز الوضوء من الدلو مقيداً لذلك الاطلاق ، لأن هذا المجموع المركب يدل بالالتزام على طهارة شعر الخنزير ، فيقيد اطلاق دليل نجاسة الخنزير به . ونتيجة ذلك الالتزام بطهارة شعر الخنزير وانفعال الماء القليل بالملاقاة .

وقد تلخص مما ذكرناه أن تقريب الاستدلال بالرواية بالطريقة التي أفادها السيد الأستاذ ، لو تم لا يثبت وجهة نظر المنكر للانفعال في هذه المسألة . لأنه يدل على عدم انفعال ماء الدلو بالمنتجس لا عدم انفعاله بعين النجس ، ولهذا لا بد من تغيير تقريب الاستدلال وبيانه على نحو يتنجس - لو تم - عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس .

وتفصيل ذلك : ان الحيثية الملاحظة للسائل في سؤاله مرددة ثبوتاً

بين مايلي من حيثيات :

- ١ - أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، لأن عبادته تنافي مع ارتكاب مقدمة محرمة في طريقه .
  - ٢ - أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب القطرات المتساقطة عليه من الحبل .
  - ٣ - أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب أن ماء البشر لعل غير معتمم وينفعل بملاقاة الحبل .
  - ٤ - أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء بعد الفراغ عن اعتصام ماء البئر ، لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب ملاقاته الحبل له بعد انفصاله عن ماء البئر .
  - ٥ - أن تكون الجهة الملحوظة للسائل هي أن شعر الخنزير هل هو نجس لكي ينفعل ماء الدلو أو طاهر .
  - ٦ - أن تكون الجهة الملحوظة للسائل هي الشك في الملاقاة بعد الفراغ عن الانفعال على تقديرها .
- والاحتمال الأول ساقط بالظهور العرفي كما تقدم .
- وكذلك الاحتمال الثالث ، لأن مرجعه إلى أن السؤال حقيقة عن حكم ماء البئر ، مع أن ظاهر توجه السؤال في الرواية إلى الوضوء من ماء الدلو لا إلى ماء البئر أن المحذور المنظور للسائل مرتبط بماء الدلو لا البئر ، وإلا لكان الأنسب عرفاً جعل ماء البئر نفسه محطاً للسؤال ، ولو كان غرض السائل التعرف على حكم البئر وكان جهله بحكم ماء الدلو بسبب عدم معرفته بحكم ماء البئر من حيث الاعتصام والانفعال .
- والاحتمال الخامس ساقط أيضاً ، ولو بلحاظ ضم الدليل الخاص الدال على نجاسة شعر الخنزير - إذا كان موجوداً - بالنحو الذي أوضحناه في مناقشة الاعتراض الرابع للسيد الأستاذ - دام ظله - .

والاحتمال السادس تقييد للاطلاق بلا موجب ، لأن الفرضية المطروحة من قبل السائل - كما تناسب مع الشك في ملاقاته ماء الدلو للقطرات المتساقطة أو للحبل - كذلك تناسب مع الجزم بتساقط القطرات . وحيث أن الشك بعنوانه لم يؤخذ في السؤال ولا في الجواب ، فتمتضى الاطلاق سؤالاً وجواباً وعدم تقييد الحكم بالجواز سؤالاً وجواباً بصورة الشك ، أن النظر إلى الحكم الواقعي لا إلى الحكم الظاهري في صورة الشك .

فيبقى الأمر دائراً بين الاحتمالين الثاني والرابع ، وحينئذ يتوقف الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس على أحد أمور :

الأول - أن يدعى استظهار الاحتمال الرابع من الرواية .

الثاني - أن يدعى كون الملاقاة بين الحبل وماء الدلو أمراً غالبياً ولازماً عادياً في الفرضية التي طرحها السائل ، فان هذه الغلبة الخارجية تنفع لاثبات عدم الانفعال بعين النجس ولو لم يكن نظر السائل إلى الحيثية المذكورة في الاحتمال الرابع . فمثلاً : لو فرضنا أن السائل كان يسأل بلحاظ القطرات المتساقطة أو بلحاظ احتمال البطلان التعبدي ، وكان الماء القليل ينفع بملاقاة عين النجاسة ، وكانت ملاقاته الحبل ماء الدلو أمراً غالبياً وعادياً في مورد الرواية ، للزم أن يكون الحكم بالجواز حيثياً لا فعلياً ، أي أن يكون جوازاً بلحاظ الناحية الملحوظة للسائل دون أن يكتسب الفعلية أصلاً في مقام العمل ، وهذا خلاف الظاهر .

الثالث - أن يفترض اجمال السؤال ، فلا يعلم هل يسأل عن حكم ملاقاته الحبل ماء الدلو أو حكم ملاقاته القطرات المتساقطة له . ولكن حيث أن الامام عليه السلام حكم بجواز الوضوء دون أن يستفصل ويراجع السائل في تعيين مقصوده ، فيدل جوابه بالاطلاق الناشئ من ترك الاستفصال على أنه

لا محذور ، سواء كان الملحوظ ملاقة نفس الحبل ماء الدلو أو ملاقة القطرات .  
وهذه الأمور الثلاثة كلها غير تامة :

أما الأول - فلأنه لا موجب لاستظهار الاحتمال الرابع من الرواية ، لأن نظر السائل في شكه الباعث على السؤال بما هو انسان عرفي صالح للاتجاه إلى حيثية ملاقة نفس الحبل للماء وإلى حيثية ملاقة القطرات ، بل لعل الثاني أقرب ، لأن الحيثية الملحوظة للسائل لا بد أن تكون - مهما امكن - مأخوذة من نفس سؤاله : إما بأن تكون مفروضة في السؤال صريحاً ، وإما بأن تكون لازماً عادياً أو غالبياً للفرضية المطروحة في السؤال . وحيثية ملاقة الحبل ماء الدلو بعد انفصاله عن ماء البئر لم تفرض في كلام السائل ولا هي من اللوازم الغالبة للفرضية المطروحة من قبله ، بل الغالب خلافها لأن الدلو بعد ملئه بالماء ومحاولة جذبه إلى أعلى يتوقف صعوده على جذب الحبل ، فيكون الحبل أول ما يجذب ثم الدلو ، فأين تحصل ملاقة الحبل ماء الدلو بعد انفصاله عن ماء البئر ؟ وعلى العكس من ذلك حيثية تقاطر القطرات من الحبل في ماء الدلو ، فإنها - وإن لم يصرح بها السائل - ولكنها من الأمور العادية بالنسبة إلى الفرضية التي طرحها ، فينصرف السؤال إليها .

وبما ذكرناه يظهر بطلان الأمر الثاني القائم على أساس دعوى غلبة ملاقة الحبل ماء الدلو ، فقد عرفت أن الغالب عكس ذلك ، ولا أقل من عدم إحراز هذه الغلبة .

وأما الأمر الثالث المبني على افتراض الإجمال في السؤال ، فهو من صغريات بحث كلي في أن الإجمال في السؤال هل يسري إلى الجواب أولاً ، وقد حققنا ذلك في بحث سابق وأثبتنا سريان الإجمال .

وعليه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقة



عين النجس ، وسوف يأتي الحديث عن الرواية مرة أخرى ان شاء الله تعالى من زاوية الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المنتجس .  
ومنها : ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له :  
رواية من ماء سقطت فيها فارة أو جرد أو صعوة ميتة ؟ قال : إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ نصبها ، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية ، وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء . قال : وقال أبو جعفر عليه السلام : إذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ فيه ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء (١) .

وتقريب الاستدلال بها واضح ، وقد يعترض على ذلك باعتراضين : (٢)  
الأول : أن القائل بانفعال الماء القليل يقول إنه ينفعل بملاقاة الميتة سواء تفسخت فيه أم لا ، والقائل بعدم الانفعال يقول إنه لا ينفعل بالملاقاة سواء تفسخت الميتة فيه أم لا ما لم يحصل التغير . فالتفصيل في انفعال الماء القليل بين حالة التفسخ وعدمه - كما في الرواية - مما لم يقل به أحد .  
الثاني : ان مقدار الرواية أقل من الكر ، وقد حكمت الرواية بالفرق بين ما يزيد على رواية وما هو أقل من ذلك ، مع أنه لا قائل بهذا الفرق ، لأن القائل بالانفعال يفرق بين الكر وما هو أقل منه ، والقائل بعدمه لا يفرق بين القليل والكثير أصلاً .

أما الاعتراض الأول - فيمكن الجواب عليه بأن الرواية لها دالتان : إحداهما دلالة بالصراحة على أن الملاقاة لعين النجس بمجردهما لا تسبب انفعال الماء القليل ، والأخرى دلالة بالظهور على أن الملاقاة المقرونة بالتفسخ

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٩٠٨ - .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ١٤٦ .

توجب الانفعال . فان كنا نحتمل فقهيّاً أن يكون للتفسخ بعنوانه تأثير في الانفعال - بوصفه مرتبة متوسطة بين الملاقاة المجردة والتغير - تعين الأخذ بكلتا الدالّتين للرواية . وإن كنا لا نحتمل فقهيّاً ذلك فلا بد من الأخذ بالدلالة الأولى للرواية ورفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية في موضوعية التفسخ بعنوانه للحكم بالانفعال ، وحمله على أنه أخذ باعتباره ملازماً لحدوث التغير ولو في مقدار قليل من الماء ، وهو المقدار الذي يحيط بالميتة المتفسخة ويتخللها ، فان هذا المقدار يتغير عادة بسبب تفسخ الميتة فيكون نجساً . وحينما يتوضأ الشخص من الماء ويختلط بعضه ببعض - وإن كان ذلك المقدار المتغير سوف يختلط بغيره عادة ويزول تغيره - ولكن زوال التغير عن الماء القليل قد لا يكون مطهراً ما لم يتصل بالمادة او الكر .

وبذلك يظهر الفرق بين ما إذا تفسخت الميتة في ماء كثير كر أو في ماء قليل ، فان مقداراً قليلاً من الماء - وإن كان سوف يتغير في كلتا الحالتين - ولكن المقدار المتغير في الكثير يطهر إذا زال عنه التغير بالاتصال بالكثير ، وأما المقدار المتغير في القليل فلا يطهر لأنه لم يتصل بالكثير . وهكذا نلاحظ إمكان توجيه الفرق بين حالة التفسخ وعدمه في الماء القليل ، وتوجيه الفرق بين حالة التفسخ في القليل وحالة التفسخ في الكثير ، بعد البناء على أن التفسخ يلزم عادة تغير مقدار قليل من الماء ، والبناء على أن المتغير لا يطهر حتى إذا زال تغيره إلا بالاتصال بالمادة أو الكثير ، ولا يكلف ذلك إلا رفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية للرواية في كون التفسخ مأخوذاً على وجه الموضوعية للحكم بالانفعال . ومن المعلوم أن تعين رفع اليد عن ذلك لا يسوغ رفع اليد عن الدلالة الأولى الصريحة في عدم الانفعال . وأما الاعتراض الثاني - فيرد عليه : أن عنوان أكثر من رواية إن لم يكن مطابقاً أو مقارباً لمقدار الكر ، فهو على الأقل عنوان مطلق قابل

للتقييد بالكر ، فلا يؤدي الاعتراض المذكور الا إلى رفع اليد عن إطلاق هذا العنوان . وقد نقل عن ابن الجنيد أن الكر قلتان والقلتان راوية ، مع انه لم ينقل عنه شيء في وزن الكر خلاف ما عليه المشهور . وهذا يبرر احتمال أن تكون الرواية في ذلك العصر مقاربة للكر وزناً ، ولو فرضنا أن الرواية كانت اقل من الكر فليقيد اطلاق قوله « إذا كان اكثر من راوية » بالكر .

وقد جاء في التنقيح في بحث مساحة الكر الاعتراف بأن ما دل من هذه الرواية على اعتصام ما كان اكثر من راوية قابل للتقييد .

فالمهم في التخلص من الاستدلال بالرواية المذكورة على الانفعال ضعف السند ، لأنه جاء في طريقها علي بن حديد ، وهو لم يوثق . نعم الجملة الأخيرة الخارجة عن محط الاستدلال - وهي « إذا كان الماء اكثر من راوية » الخ - نقلت بسند صحيح ولم يعلم فيه النقل عن الامام .

ومنها: ما دل على عدم انفعال الماء الا بالتغير ، من قبيل رواية حريز « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب » (١) .

ورواية العلاء بن الفضيل قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ؟ قال : لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول . ونحوهما غيرها (٢) .

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات : أما ما أخذ في موضوعها عنوان الحوض ونحوه - كرواية العلاء - فقد يتأمل في شمولها للقليل ، بدعوى انصراف الحياض التي يبال فيها للكثير . وان منع هذا الانصراف فحالتها حال رواية حريز وغيرها ، وهي لا تشكل دليلاً على عدم انفعال

(١) و(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث - ٧٤١ - .

القليل الا باطلاقها للماء القليل ، وهو إطلاق قابل للتقييد بالروايات الواردة في انفعال الماء القليل الراكد بأنحاء من الملاقاة التي لا تقتضي التغيير عادة ، لأن هذه الروايات أخص مطلقاً من أمثال رواية حريز .

ولا نحتاج مع هذا إلى دعوى تقييد إطلاق رواية حريز وأضرابها بمفهوم « إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء » كما أفيد (١) لكي ينشأ إشكال حاصله : إن منطوق هذه الجملة ينفي انفعال الكره حتى بالتغيير ، ومفهومها يدل على تقييد السالبة الكلية ، أي على انفعال القليل في الجملة ، والقدر المتيقن منه الانفعال بالتغيير . فلا يكون فيها ما يدل على انفعال القليل بمجرد الملاقاة لكي تكون مقيدة لإطلاق رواية حريز الدال على عدم الانفعال .

وقد أجاب السيد الاستاذ - دام ظله - على هذا الإشكال : بأن الانفعال بالتغيير خارج عن إطلاق النفي في المنطوق ، بل المنفي منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة ، بقريئة مادل على انفعال ماء البئر بالتغيير ، مع أن الغالب فيه الكربة ، ورواية شهاب بن عميد ربه الواردة في الكره المتغير والحاكمة بانفعاله . وإذا كان المنفي منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة فالثابت مفهوماً هو انفعال القليل بالملاقاة ، فيكون مقيداً لإطلاق رواية حريز .

وما أفيد من اختصاص النفي في المنطوق بالملاقاة وعدم شموله للتغيير بالقرينتين المشار إليهما ، لا يخلو من إشكال : أما القرينة الأولى فلأن جمهور الفقهاء الذين بنوا على انفعال ماء البئر بالملاقاة مطلقاً التزموا بإمكان اسوئية ماء البئر من الماء الراكد ، وإذا كان احتمال الاسوئية ثابتاً فلا يمكن الاستدلال بما دل على انفعال ماء البئر بالتغيير على أن الماء الراكد ينفعل بالتغيير أيضاً . وأما القرينة الثانية فلأن رواية شهاب غير تامة سنداً وان عبر عنها في التنقيح

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٣٨ .

بالصحيحة (١) . وقد تقدم في بحث التغير وانفعال الكر المتغير ماله نفع في المقام - فليلاحظ .

ومنها : خبر محمد بن ميسر قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قدرتان ؟ قال : يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل ، هذا مما قال الله عزوجل « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (٢) . والاستدلال بهذا الخبر وتمييزه عن المطلقات السابقة - من قبيل رواية حرير - مبني على أن يكون القليل المأخوذ قيدياً في كلام السائل بالمعنى المقابل للكثير العرفي ، فيكون الخبر وارداً في الماء القليل بالمعنى المبحوث عنه . ولا مجال لتقييده بأدلة الانفعال ، ولكن حمل القليل على هذا المعنى بلا موجب كما اشار إليه السيد - قدس سره - في المستمسك (٣) ، بل لعله بمعنى القليل العرفي الصادق على ما لا يمكن الارتماس فيه ولو كان كراً ، فيقبل التقييد بأدلة الانفعال .

ولا فرق في تسجيل هذه المناقشة في الاستدلال بين أن نفترض أن نظر السائل إلى احتمال محذور انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، أو إلى احتمال نجاسة الماء بوصفه ماء مستعملاً كما احتتمل ذلك في التنقيح (٤) نظراً إلى أن جماعة من فقهاء العامة أفتوا بأن الماء المستعمل نجس ما لم يبلغ عشرة أشبار في عشرة ، غير أن قوله « وليس معه إناء يغرف به ويداه قدرتان » واضح في أن للسائل نظراً إلى انفعال الماء بالقذارة ، وليس نظره إلى محذور الماء

(١) الجزء الاول ص ١٢٧ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث - ٥ - .

(٣) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١٢٠ الطبعة الثانية .

(٤) الجزء الاول ص ١٤٠ .

المستعمل فقط .

وقد يجاب على الاستدل بهذا الخبر عن طريق ابراز قرينة على اختصاص هذا الخبر بالماء البالغ كراً ، وهو ظهور كلام الامام في أن الحكم بالانفعال في مورد الرواية يعتبر لونهاً من الحرج ، مع أن من الواضح عدم الحرج في الحكم بانفعال الماء القليل كما في المستمسك (١) .

ولكن قد يكون تطبيق الحرج مع افتراض أن الماء قليل بعناية انحصار الماء بذلك الماء القليل ، كما يناسبه مورد الرواية ، فيكون الحكم بانفعال الماء القليل في هذا الفرض مؤدياً إلى بقاء المسافر على نجاسته وحدثه ووقوعه في المشقة العرفية من هذه الناحية ، فمثل هذا يكفي لتبرير الاستشهاد بنفي الحرج عرفاً فالمهم إذن هو أن الرواية تدل على عدم انفعال القليل بالاطلاق القابل للتقييد .

وإذا لم نستظهر من القذاره في قوله « ويداه قذرتان » القذاره العينية بالخصوص ، فهناك إطلاق آخر في الرواية من ناحية وجود عين النجس على اليد وعدمه ، فلو فرضنا أنه كان مختصاً بالقليل المقابل للكر يظل قابلاً للتقييد أيضاً بما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجاسة .

ومنها : خبر أبي مريم الأنصاري الدال على أن الامام عليه السلام توضع من ماء الدلو الذي رأى فيه الراوي العذرة (٢) .

وهذا الخبر لعله أصرح ماني الباب ، ورغم ماوجهت اليه من تشكيكات فلا شك في قوة دلالاته عرفاً ، ولكنه ساقط سنداً .

وهناك روايات أخرى يستدل بها على عدم الانفعال يعرف حالها على ضوء ما ذكرناه .

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١٢٠ الطبعة الثانية .

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث - ١٢ - .

وهكذا يتضح أن الروايات المستدل بها على عدم الانفعال بين مالا يدل على ذلك ، أو يدل ولكنه مقيّد بأدلة الانفعال ، أو غير تام سنداً وإن كان تام الدلالة بنحو لايقبل التقييد ، كروايتي زرارة وأبي مریم الانصاري . وعلى هذا الاساس يثبت أن روايات الانفعال لامعارض لها . ولكن إذا فرضنا أن روايات عدم الانفعال المتقدمة كانت كلها تامة سنداً ، وحصل على هذا الأساس دليل كامل على عدم الانفعال ، ووقعت المعارضة بين دليلي الانفعال وعدمه ، فلا بد من تحقيق ما تتطلبه هذه المعارضة من إجراء .

ويمكن تصوير هذا الإجراء بعدة وجوه كما يلي :

الوجه الأول : لعلاج التعارض بين الطائفتين دعوى وجود الجمع العرفي ، بحمل النواهي عن الوضوء والشرب من الماء القليل الملاقى للنجاسة على الكراهة . وبتعبير آخر على مرتبة غير لزومية من النجاسة ، وحمل روايات الكفر على أنها في مقام تحديد المقدار الذي لا يتغير بالملاقاة عادة ، جمعاً بين ما دل على طهارة الماء القليل الملاقى للنجس مع عدم التغير . ولكن هذا الجمع ليس عرفياً بلحاظ جملة من روايات الانفعال ، خصوصاً الروايات الواردة في إناطة عدم الانفعال بالكربة ، فان حملها على أنها في مقام بيان مرتبة الكثرة الملازمة لعدم التغير أو الكاشفة عنه تعبيراً غير مقبول عرفاً ، لا لمجرد أن ذلك بيان لأمر خارجي وليس من شأن الامام حتى يقال : إنه متكفل لجعل الامارية وهو أمر تشريعي . بل لأن التغير الذي هو أمر محسوس لا معنى عرفياً لجعل مرتبة معينة من وزن الماء أو مساحته أمانة على عدمه ، مع أن تشخيص كون الماء بهذا الوزن أو بهذه المساحة كثيراً ما يكون أخفى بمراتب من تشخيص نفس التغير لإثباتاً ونقياً ،

فالتعارض العرفي مستحكم .

هذا مضافاً إلى أن الجمع بين الطائفتين من الأخبار بالوجه المذكور لو كان عرفياً ، فهو إنما يتعين بعد الفراغ عن حجية كل من الطائفتين في نفسها . وأما إذا كان التعبد بالرواية المدعى قرينتها ساقطاً للاطمئنان الشخصي بكذب مدلولها ، فلا معنى لجعلها قرينة ، كما سوف يظهر في بعض الوجوه التالية .

الوجه الثاني : أن يقال بأن التعارض بين الطائفتين من باب تعارض الحجة مع اللاحجة ، لأن مادل على عدم الانفعال من الخبر الواحد المعارض للسنة القطعية ، نظراً إلى استفاضة روايات الانفعال وتواترها إجمالاً ، وخبر الواحد المعارض للسنة القطعية ساقط عن الحجية في نفسه ، لتقيد دليل حجية خبر الواحد بأن لا يكون معارضاً للكتاب أو السنة القطعية .

وتامة هذا الوجه تتوقف على عدم تمامية الوجه السابق ، إذ لو كان الجمع العرفي ممكناً لما أصبح الخبر الدال على عدم الانفعال معارضاً للسنة القطعية بل قرينة عليها ، بل إن تمامية هذا الوجه تتوقف على عدم صلاحية هذا الخبر للقرينية ولو بالنسبة إلى بعض الروايات الدالة على الانفعال التي يعلم إجمالاً بصدور بعضها ، إذ لو كان الخبر الدال على عدم الانفعال صالحاً للقرينية بالنسبة إلى البعض ، فلا يحرز حينئذ انطباق عنوان المخالف للسنة القطعية عليه ، لأن المعلوم إجمالاً صدوره من المعصوم محتمل الانطباق على الروايات التي يصلح الخبر أن يكون قرينة عليها .

الوجه الثالث : ان ندعي سقوط مادل على عدم الانفعال ، لا على أساس انطباق عنوان المعارض للسنة القطعية عليه لكي يتوقف على عدم صلاحيته للقرينية - بل على أساس آخر يتم ولو فرضنا الصلاحية للقرينية ، وذلك لأن صلاحيته للقرينية لا تنافي أن يكون كل خبر من الأخبار الدالة



على عدم الانفعال بظهوره كاشفاً وكشفاً وجدانياً ناقصاً عن بطلان الحكم بعدم الانفعال بقطع النظر عن أدلة الحجية التعبدية . وحينما تكون أخبار الانفعال كثيرة جداً فنضم كاشفية كل واحد منها الوجدانية إلى كاشفية الآخر ، ويتفق أن يحصل بذلك اطمئنان شخصي بالانفعال نتيجة لتراكم الأمارات الاحتمالية ، ومعه يسقط الخبر الدال على الانفعال ولو كان صالحاً للقربنية في نفسه لو انفرد مع اي واحد من الأخبار الدالة على الانفعال .

الوجه الرابع : أن يفترض استحكام التعارض بين الطائفتين مع وجود مقتضى الحجية في كل منها ، وتقدم الطائفة الدالة على عدم الانفعال إعمالاً للمرجح الأول في باب التعارض بين الخبرين ، وهو موافقة الكتاب ، حيث أن ما دل على عدم الانفعال بثبت الطهارة والطهورية للماء ، فيوافق إطلاق طهورية الماء في القرآن الكريم .

وهذا الوجه يتوقف على التسليم بوجود إطلاق قرآني يدل على طهارة الماء ، ولا يكفي افتراضه من ناحية افراد الماء فحسب ، بل لا بد أن يكون له نظر أحوالي وأزماني ، بحيث يدل على ثبوت الطهارة للماء في تمام حالاته المتعاقبة . وقد مر في أوائل هذا الكتاب أن هذا الإطلاق غير موجود في القرآن الكريم .

الوجه الخامس : بعد افتراض استحكام التعارض بين الحجيتين وخلو الكتاب الكريم من الحكم ، يطبق المرجح الثاني ، وهو مخالفة العامة ، فتحمل الروايات الدالة على عدم الانفعال على التقية لموافقتها للعامة . وهذا الوجه غير صحيح ، لأن المسألة في الاتجاه الفقهي السني ذات قولين معروفين كما يظهر من تذكرة العلامة ، مضافاً إلى ان حمل مثل رواية أبي مریم على التقية في غاية البعد ، لأن التقية لاتزام عادة باستعمال ماء الدلو المشتمل على العذرة مع وجود مبررات طبيعية لعدم الاستعمال .

الوجه السادس : بعد فرض استحكام التعارض وعدم وجود المرجح يحكم بالتساقط ويرجع إلى الأصول المؤمنة كأصالة الطهارة واستصحابها ، غير أن هذا يتوقف على غض النظر عن أمور ، من قبيل وجود عمومات فوقية لانفعال كل شيء بالملاقاة ، والا أمكن دعوى أنها هي المرجح بعد تساقط الطائفتين ، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية .

الوجه السابع : بعد فرض استحكام التعارض وعدم وجود المرجح يحكم بالتساقط ، ويرجع إلى عمومات أو مطلقات الانفعال .

وهذا الوجه يفترض سقوط كل ما تمسك به القائل بعدم الانفعال بالمعارضة ، مع أن ما تمسك به هذا القائل قسمان : أحدهما دل بظهوره على اعتصام الماء القليل ، والآخر دل باطلاقه على اعتصام الماء القليل . والقسم الثاني لا يمكن أن يسقط بالمعارضة مع روايات انفعال الماء القليل ، لأنها أخص منه . والعام لا يعقل سقوطه بالمعارضة مع مخصصه ، وهذا يعني أن القسم الأول من أدلة القائل بعدم الانفعال يعارض روايات الانفعال ، وبعد التساقط يرجع إلى القسم الثاني الدال على اعتصام القليل بالاطلاق ، لأنه يعتبر مرجعاً فوقياً ، ومعه لاتصل النوبة للرجوع إلى عمومات الانفعال الأولية لو كانت ، لأن مطلقات اعتصام الماء أخص مطلقاً منه ، فتكون هي المرجح بعد تساقط الأدلة الأكثر أخصية . غير أن مرجعية مطلقات الاعتصام تتوقف على عدم وجود مطلقات تدل على انفعال الماء .

توضيح ذلك : انه كما توجد لدينا روايات تدل على اعتصام الماء الراكد مطلقاً - وهي القسم الثاني من أدلة القائل بعدم الانفعال - كذلك توجد روايات تدل على انفعال الماء الراكد مطلقاً دون تفصيل بين القليل والكثير ، وحينئذ فيتعارض المطلق الدال على الاعتصام في طبيعي الماء الراكد مع المطلق الدال على الانفعال في طبيعي الماء الراكد ، ولا يصلح شيء

منها للمرجعية ، ويتعين عندئذ الرجوع إلى المطلقات الفوقية الدالة على انفعال الأشياء بالملاقاة ، الشاملة لأصل الماء بالاطلاق - لو كانت -  
ويمكن تصحيح الوجه السابع وتعيين مطلقات اعتصام الماء الراكد للمرجعية ، بناءً على انقلاب النسبة بأن يقال : إن مادل على انفعال الماء الراكد مطلقاً بالملاقاة - وإن كان معارضاً بالتباين مع مطلقات اعتصام الماء الراكد - ولكن بعد خروج الكر منه بالتخصيص - للدليل القطعي الدال على اعتصام الكر - يصبح أخص مطلقاً من مطلقات اعتصام الماء ، ويكون حاله حال سائر روايات انفعال الماء القليل التي تسقط بالمعارضة مع القسم الأول من أدلة عدم الانفعال ، وتبقى مطلقات اعتصام الماء الراكد بدون معارض في رتبها ، فيتعين الرجوع إليها .

الوجه الثامن : ان ملاحظة الرتب تستدعي فرض أربع رتب :  
الرتبة الأولى - هي رتبة المطلقات الدالة على أن الشيء ينفع بملاقاة النجاسة ، الشاملة باطلاقها للماء .

الرتبة الثانية - هي رتبة المطلقات الدالة على أن الماء لا ينفع بالملاقاة ، الشاملة باطلاقها للماء القليل . فان هذه المطلقات أعلى رتبة من مطلقات الانفعال ، لكونها اخص منها . وهذه المطلقات على قسمين : احدهما ورد في طبيعي الماء كرواية حريز ، وبعضها ورد في خصوص الماء الراكد .  
الرتبة الثالثة - هي رتبة الروايات الدالة على انفعال الماء الراكد القليل عند ملاقاة النجاسة ، بدلالة ظهورية قابلية للحمل على التنزه والكراهة ، من قبيل مادل على النهي عن الوضوء من الاناء الملاقى للنجس . وهذه الروايات أعلى رتبة من مطلقات اعتصام الماء لكونها اخص منها ، لورودها في الماء القليل خاصة .

الرتبة الرابعة - هي رتبة الروايات الدالة بالصراحة العرفية على عدم

انفعال الماء الراكد القليل ، كرواية أبي مريم الانصاري وغيرها مما يصلح أن يكون قرينة على حمل النهي الوارد في روايات الرتبة الثالثة على التنزه . وهذه الروايات أعلى رتبة من الروايات السابقة لتقدمها عليها بالقرينية . وعلى هذا الأساس لابد من ملاحظة أدلة انفعال الماء القليل ، لئلا يرى هل يوجد فيها مايدل بالصرحة العرفية على الانفعال أولاً ، فان كان يوجد ما يدل كذلك على نحو لاتصلح روايات عدم الانفعال لحمله على التنزه - كأخبار الكر مثلاً - فهذا الدليل يساوي روايات عدم الانفعال الواقعة في الرتبة الرابعة . وبعد تساقط الصريحين العرفيين الواقعيين في المرتبة الرابعة تصل التوبة إلى المرتبة الثالثة التي تشتمل على الاخبار الظاهرة في الانفعال ، مع صلاحيتها العرفية للحمل على التنزه ، فتكون هي المرجع . ولا يمكن الرجوع ابتداءً إلى ما هو واقع في المرتبة الأولى أو الثانية ، كما هو واضح .

وهذا التحقيق يتوقف على أن لا يكون في أدلة عدم انفعال الماء القليل مايقع في المرتبة الثالثة ، بأن كانت روايات عدم الانفعال منحصرة بمطلقات اعتصام الماء الواقعة في المرتبة الثانية . ومثل رواية أبي مريم ووزارة الصريحة عرفاً في عدم الانفعال الواقعة في المرتبة الرابعة ، فان المرتبة الثالثة عندئذ تتمخص للروايات الظاهرة في انفعال الماء القليل بدون معارض في درجتها ، فتكون هي المرجع بعد تساقط روايات الرتبة الرابعة بالتعارض .

ومما ذكرناه في تصوير هذا الوجه يتحصل ميزان كلي لعلاج الروايات المتعارضة له آثار كثيرة في الفقه . والفكرة الأساسية في هذا الميزان هي أننا لا ينبغي أن نأخذ الروايات الدالة على حكم والروايات الدالة على نفيه ككل ، بحيث تلحظ هذه المجموعة وتلك المجموعة ونعاملها معاملة الروايتين المتعارضتين ، فنحكم بتساقط المجموعتين على طريقة تساقط الروايتين . بل لابد من تنسيق رتب الروايات في داخل كل مجموعة ، فقد تشتمل إحدى

المجموعتين على رتبتين من الظهور ، بينما تشتمل المجموعة الاخرى على روايات كلها من الرتبة الاقوى من الظهور التي تصلح للقربنية على روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأولى . ففي هذه الحالة تقع روايات المجموعة الاخرى طرفاً للمعارضة مع روايات الرتبة الاقوى من الظهور في المجموعة الأولى . وأما روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأولى ، فلا يمكن أن تقع طرفاً للمعارضة مع روايات المجموعة الأخرى ، لأن روايات المجموعة الأخرى صالحة - بحسب الفرض - للقربنية عليها ، وذو القربنية يستحيل أن يعارض القربنية ، فتتعين الرتبة الثانية من المجموعة الأولى للمرجعية .

وهذه الفكرة الاساسية هي نفسها الفكرة الاساسية التي التزم الفقهاء بموجبها بالرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الخاصين ، حيث يتعين الرجوع إلى العام ببرهان استحالة وقوعه طرفاً للمعارضة مع الخاص المنافي له ، لأن الخاص المنافي له صالح للقربنية عليه ، فلا بد من افتراض وقوع التعارض بين الخاصين محضاً في الرتبة الأولى ، ثم الرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الخاصين بدون أن يعارضه شيء .

ولكن الفقهاء في مجال تطبيق هذه الفكرة لم يعتادوا على الأخذ بها إلا في فرض تعارض الخاصين مع وجود العام الموافق لأحدهما ، ولكن بعد معرفة التفسير الفني للفكرة وتبين أبعادها يتضح أن اللازم تطبيقها بدقة في كل الحالات الماثلة . وسوف يظهر لذلك آثار عديدة في مسائل مستقبلية ، من قبيل مسألة نجاسة الخمر والمسكر ، على ما سوف نحققه في موضعه إن شاء الله تعالى .

فعلى سبيل المثال : إذا ورد أن الخمر طاهر ، وورد أن الخمر نجس وورد الأمر بغسل الثوب الذي أصابه الخمر ، فلا يقع التعارض في رتبة واحدة بين الأول

والأخيرين ، بل بين الأولين خاصة ، ويكون الثالث مرجعاً بعد تساقطها .

## ٢ - الحكم بالانفعال على نحو القضية الكلية

بعد أن فرغنا عن الحكم بانفعال الماء القليل على نحو القضية المهملة ، يجب أن ندرس التفصيلات التي تستهدف إنكار الموجبة الكلية ، وهي كما يلي :

### أولاً - التفصيل بين النجس والمنتجس :

وهذا التفصيل يعني أن الماء القليل ينفع بملاقاة عين النجس دون المنتجس الخالي من عين النجس ، وذلك : إما لعدم المقتضي بحسب مقام الاثبات ، بمعنى عدم وجود ما يدل باطلاقه على انفعال الماء القليل حتى بالمنتجس ، وإما لوجود المانع بحسب مقام الاثبات ، بمعنى افتراض أن إطلاق دليل الانفعال لملاقاة المنتجس ثابت في نفسه ، ولكنه مبتلى بالمقيد أو المعارض . فهناك إذن طريقتان لاثبات هذا التفصيل :

أما الطريق الأول - فحاصل تقريبه : إن دليل الانفعال إما مفهوم أخبار الكر وإما الروايات الخاصة ، والأول ليس فيه اطلاق ، لأن المنطوق سالبة كلية ، والمفهوم هو إثبات نقيض المنطوق عند انتفاء الشرط ونقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، فيدل المفهوم على أن الماء إذا لم يبلغ كراً ينجسه شيء في الجملة ، والقدر المتيقن منه عين النجس . والثاني لا اطلاق فيه أيضاً ، لأن الروايات واردة في موارد فرضت فيها الملاقاة لعين النجس . والكلام حول هذا الطريق يقع في مقامين : أحدهما في تحقيق حال المفهوم في أخبار الكر ، والآخر في تحقيق حال الروايات الخاصة .

« أما المقام الأول » - فتحقيق الحال فيه أنه بعد الفراغ عن كون

الثابت بالمفهوم نقيض ماهو المعلق على الشرط في منطوق القضية الشرطية ، لا بد من معرفة ماهو المعلق على الشرط في منطوق القضية ، فهل المعلق هو المطلق أو أن الاطلاق يطرأ على المعلق ، فإن كان التعليق يطرأ على المطلق بما هو مطلق فالمفهوم يدل على انتفاء المطلق ، وهو يساوق القضية الجزئية لا الكلية . وإن كان الاطلاق يطرأ على المعلق بعد الفراغ عن تعليقه ، ويكون التعليق تعليقاً لذات الشيء في المرتبة السابقة على طرو الاطلاق عليه ، فالمفهوم يدل على انتفاء ذات الشيء لا انتفاء مطلقه فقط ، وهو يساوق القضية الكلية .

توضيح ذلك : إن المعلق - وهو قوله « لا ينجسه شيء » - إما أن نلاحظه في المرتبة السابقة على التعليق ، فتجري فيه مقدمات الحكمة ، ونثبت أن الشيء المنفي تنجيسه مطلق شامل لكل ما يحكم بنجاسته ، إذ لو كان المراد به حصة خاصة لكان عليه البيان . ثم بعد أن نثبت هذا الاطلاق ويكون لقوله « لا ينجسه شيء » دلالة على أن كل الأشياء لا تنجس ، يطرأ عليه التعليق . ونقصد بالبعدية هنا البعدية بحسب اللحاظ والنظر العرفي في مقام اقتناص مفاهيم الألفاظ من الألفاظ ، فمعنى طرو التعليق بعد الاطلاق أن العرف يفهم الاطلاق في جانب ذات المعلق أولاً ، ثم يفهم من الكلام تعليقه على الشرط . ففي هذه الحالة يكون التعليق تعليقاً للمطلق ، فالمفهوم يدل على انتفاء المطلق ، وهو بلائتم ثبوت المقيد أيضاً ، فلا يثبت بالمفهوم قضية كلية .

وإما أن نلاحظ قوله « لا ينجسه شيء » قبل إجراء الاطلاق وبلحاظ الطبيعة المهملة ، ونعلقه على الشرط ثم نجري مقدمات الحكمة في المعلق بعد فرض تعليقه . وهذا يعني أن المعلق على الشرط ليس هو المطلق ، بل الجامع بين المطلق والمقيد ، فيدل التعليق على انتفاء الجامع والمقيد بانتفاء الشرط ، فيدل المفهوم على أن نفي التنجيس - بكلا قسميه المطلق والمقيد -

منتف بانتفاء الكرية ، وهو مساوق للحكم بانفعال الماء القليل بنحو القضية الكلية . وهذا هو الميزان الكلي في اقتناص المفهوم في الموارد . فمثلاً : إذا قال الشارع « إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع إلى حديثه » ، نلاحظ أن المعلق هو وجوب الاستماع إلى الحديث ، ولا شك في إطلاق هذا الوجوب بنحو يقتضي وجوب الاستماع إلى حديثه ، سواء كان حديثه في أمر ديني أو أمر دنيوي . وهذا الإطلاق إن كان مقتنصاً في المرتبة السابقة على التعليق أنتج أن التعليق يطرأ على الوجوب المطلق ، أي على وجوب الاستماع إلى كل أحاديث زيد ، فلا يبدل المفهوم إلا على أنه في حالة انتفاء الشرط ينتفي الوجوب المطلق ، فلا يجب الاستماع إلى كل أحاديث زيد ولا ينافي وجوب استماع حديث مخصوص ، كالأستماع إلى حديثه الديني . وأما إذا كان التعليق في المرتبة السابقة على هذا الإطلاق - أي أننا في مرتبة التعليق نلاحظ وجوب الاستماع الجامع بين المطلق والمقيد ونعلقه على مجيء زيد إلى البيت ثم نجري فيه مقدمات الحكمة - فالمعلق ليس هو المطلق ، بل الجامع بين المطلق والمقيد . فيدل المفهوم على انتفاء هذا الجامع ، وهو لا يكون إلا بانتفاء المطلق والمقيد معاً ، وبهذا ينفي المفهوم في حالة عدم الشرط كلاً من وجوب الاستماع إلى كل الأحاديث ووجوب الاستماع إلى بعض الأحاديث ، وإذا اتضح الملاك الفني لتشكيل المفهوم قضية كلية أو قضية جزئية ، فنقول : إن مقتضى القاعدة هو ورود التعليق على الجزاء في المرتبة السابقة على إجراء الإطلاق فيه ، بمعنى أن موضوع التعليق هو ذات الحكم قبل تخصصه بخصوصية الإطلاق . والنكته في ذلك : أن كل ما وقع موضوعاً لحكم إذا دار أمره بين أن يكون موضوعاً بمطلقه أو بمقيده تعين بمقدمات الحكمة كونه موضوعاً بمطلقه ، لأن الإطلاق أخف مؤونة من التقييد ، ولكن إذا أمكن وقوعه موضوعاً لذلك الحكم دون أن يتخصص لا بمؤونة الإطلاق



ولا بمؤونة التقييد تعين ذلك ، إذ لا موجب عندئذ للالتزام بالمؤونة .  
وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الاستماع إلى الحديث - في قوله « إذا  
جاء زيد إلى بيتك فاستمع له » - بوصفه موضوعاً للوجوب ، فلا بد أن  
يكون إما مطلقاً وإما مقيداً ، فيتعين الاطلاق بمقدمات الحكمة . ولكن إذا  
لاحظنا نفس وجوب الاستماع بوصفه موضوعاً للتعليق على الشرط ، فلا  
يدور الأمر فيه بين أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم بالتعليق بما هو مطلق  
أو بما هو مقيد، بل قد يكون موضوع التعليق الجامع بين المطلق والمقيد ،  
أي ذات وجوب الاستماع دون فرض أي من عنائبي الاطلاق والتقييد فيه.  
وما دام هذا ممكناً فيتعين ، إذ لا موجب حينئذ لفرض المؤونة ، فينتج أن  
التعليق طراً على الوجوب في المرتبة السابقة على الاطلاق ، وأن المفهوم يدل  
على انتفاء المطلق والمقيد معاً عند انتفاء الشرط .

غير أن هذه التكنة إنما تتم فيما إذا لم يكن هناك في طرف الجزاء دال  
لفظي أو نحوه على إرادة الاطلاق ونفي إرادة المقيد ، بقطع النظر عن  
مقدمات الحكمة ، وإلا فقد يتفق أن هذا الدال اللفظي يخصص الحكم المجعول  
في الجزاء بالاطلاق في المرتبة السابقة على طرو التعليق بحيث يطرأ التعليق  
على المطلق ، كما إذا كان الجزاء مشتملاً مثلاً على أداة العموم ، من قبيل  
قولنا « إذا جاء زيد إلى البيت فاستمع إلى كل أحاديثه » ، فإن شمول وجوب  
الاستماع إلى كل الأحاديث ليس هنا بالاطلاق ، بل بدال لفظي وهو أداة  
العموم . وفي مثل ذلك يطرأ التعلق على المطلق والعام ، فيكون المفهوم  
دالاً على انتفاء وجوب الاستماع إلى كل أحاديثه عند انتفاء الشرط ، ولا  
ينافي وجوب الاستماع إلى حديث خاص .

وقد تلخص مما ذكرناه حتى الآن عدة أمور :

الأول : ان ملاك استفادة الكلية والجزئية من المفهوم هو كون الاطلاق

وارداً على المعلق ، أو التعليق وارداً على المطلق .

الثاني : أن مقتضى القاعدة في الاطلاقات الثابتة بمقدمات الحكمة أنها واردة على المعلق ، وان التعليق يطرأ على الحكم في طرف الجزاء في الرتبة السابقة على اطلاقه .

الثالث : أن الاطلاق إذا كان له دال لفظي في طرف الجزاء فقد يقتضي ذلك طرو التعليق على المطلق ، وينتج دلالة المفهوم على نفي المطلق لا النفي المطلق .

وعلى ضوء هذه الأمور نتناول قوله « إذا بلغ الماء قدر كراي نجسه شيء » ، فنلاحظ أن المعلق هو قوله « لا ينجسه شيء » ، وهذا النفي المعلق على الكرية لا يخلو من أحد امور ثلاثة : أحدها أن يكون بمعنى نفي تنجيس عين النجس ، ثانيها أن يكون بمعنى نفي تنجيس المتنجس ، ثالثها أن يكون بمعنى نفي تنجيس النجس الشامل لعين النجس وللمتنجس .  
فعلى الأول يدل المفهوم على أن الماء إذا لم يبلغ الكرية ينجس بعين النجس ، ويكون ساكناً عن الانفعال بالمتنجس .

وعلى الثاني يدل المفهوم على أن غير الكر ينفع بملاقاة المتنجس ، ولكن هذا الاحتمال في نفسه ساقط ، لعدم امكان اتجاه القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً إلى ملاقات المتنجس خاصة ، مع أنها وردت في مورد الملاقاة مع عين النجس في اغلب رواياتها ، ومع كون الملاقاة مع عين النجس هي أوضح الأفراد وأقربها إلى الذهن .

وأما على الثالث فلا بد - تطبيقاً لما مر من نكات - أن نلاحظ أن الدال على الشمول لعين النجس وعدم الاختصاص بالمتنجس هل هو منحصر بمقدمات الحكمة فيكون الاطلاق حكماً ، أو ان الدليل بظهوره العرفي يقتضي النظر إلى عين النجس والشمول له بقطع النظر عن مقدمات الحكمة

فعلى الأول يكون الاطلاق وارداً على المعلق ، ويكون التعليق وارداً على الجامع بين النفي المطلق الشامل لعين النجس والنفي المقيد المختص بالمتنجس، ومقتضى المفهوم حينئذ انتفاء هذا الجامع بانتفاء السكرية ، وهو مساوق للموجبة الكلية (١) . وعلى الثاني يكون الشمول لعين النجس بالظهور العرفي للدليل ، وفي مثل ذلك يطرأ التعليق على المطلق الشامل لعين النجس ، كما هو الحال فيما إذا كان الشمول بأداة العموم ، وإذا طرأ التعليق على المطلق دل بالمفهوم على انتفاء المطلق ، وهو مساوق للموجبة الجزئية .

ومن الواضح أن شمول « لاينجسه شيء » لعين النجس ليس بالاطلاق الحكمي الناشئ من مقدمات الحكمة ، بل هو بالظهور العرفي ، إذ توجد قرينة خاصة بقطع النظر عن قرينة الحكمة على أن النظر متجه رئيسياً في نفي تنجيس الكبر إلى ما يشمل عين النجس ، ولو بلحاظ كون الملاقاة مع عين النجس هي مورد السؤال . فالحكم بنفي التنجيس في طرف الجزاء يشمل على الاطلاق لعين النجس بهذه القرينة ، وفي مثل ذلك يكون التعليق وارداً على المطلق ، فلا يثبت بالمفهوم إلا قضية جزئية .

(١) وإنما أبرز الجامع المعلق بوصفه جامعاً بين النفي المطلق الشامل لعين النجس والنفي المقيد المختص بالمتنجس بدلاً من إبراز جامعته بين النفي المطلق والنفي المختص بعين النجس ، لأن تعليق الجامع بين النفي المطلق والنفي المختص بعين النجس لا يحقق مفهوماً دالاً على تنجيس المتنجس للماء القليل ، إذ المفهوم على هذا التقدير هو انتفاء الجامع بين النفي المطلق والنفي المختص بعين النجس ، وانتفاء الجامع يكون بانتفاء كلا فرديه . وفي المقام انتفاء الفردين - أعني النفي المطلق الشامل للنجس والتمنجس والنفي المقيد بعين النجس - لا يستلزم ثبوت الانفعال بالمتنجس ، بل يكفي في ذلك ثبوت الانفعال بعين النجس كما هو واضح .

وإن شتمت قلتُم : إن إطلاق النفي وشموله في المنطوق لعين النجس لو كان مجرد مقدمات الحكمة لكان بالإمكان أن يراد واقعاً من النفي مالا يشملهُ ، لأن إرادة المقيد عند ذكر المطلق ليس مستهجنأ عرفأ ، وإن كان على خلاف الطبع ، مع أننا نلاحظ الاستهجان في المقام لو كان المراد من النفي مالا يشمل عين النجس . فوزان قولنا « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » وزان قولنا « إذا أراد زيد أن يسافر فلا يحول دونه شيء » ، فكما أنه من المستهجن عرفأ أن يقول صاحب القول الثاني بعد ذلك : إني كنت أريد بذلك أنه لا يحول دون خروجه قطرات المطر المتقطعة لا المطر الشديد . كذلك من المستهجن أن يقول صاحب القول الأول بعد ذلك : إني كنت أريد بذلك أنه لا ينجسه المتنجس لأعيان النجاسات . وكلما كان الاطلاق والشمول بملاك الظهور العرفي على هذا النحو كان التعليق وارداً على المطلق ، فلا يدل المفهوم إلا على قضية جزئية .

وبامكانكم على ضوء النكات التي ذكرناها أن تطبقوا تلك الموازين على سائر الأمثلة المماثلة لمحل الكلام ، فقد يقول القائل مثلاً « إذا جد زيد في درسه فلا يفوقه أحد » ، وقد يقول « إذا كنت غنياً فأكرم كل عالم مهما كان عمره » ، وقد يقول « إذا كنت غنياً فأكرم العالم » .

ففي القول الأول يدل المفهوم عرفأ على أن زيدا إذا لم يجد في درسه فسوف يفوقه أحد ، لا أنه يفوقه كل احد ، وهذا يعني أن التعليق طراً على المطلق . والوجه فيه أن الاطلاق هنا له قرينة عرفية خاصة ، وليس ثابتاً بمجرد مقدمات الحكمة ، إذ لا يحتمل عرفأ اختصاص كلمة « احد » المذكورة في طرف الجزاء بخصوص العادي من الناس ، بحيث لو كان القائل يريد بكلامه السابق أن زيدا إذا جد في درسه لا يسبقه الأغنياء من الناس لما كان كلامه عرفياً . وما دام الاطلاق مدلولاً لقرينة خاصة فيكون التعليق

وارداً عليه ، كما هو الحال في أخبار الكر .

وفي القول الثاني يدل المفهوم على أن من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام عموم العلماء ، أما إكرام الشيوخ والعجزة منهم فلا ينفي المفهوم وجوبه ، لأن التعليق هنا ورد على المطلق بسبب أن الإطلاق له دال لفظي .

وفي القول الثالث يدل المفهوم على أن من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام العالم ، سواء كان العالم شاباً أو شيخاً ، أي أن المفهوم يتكفل قضية كلية ، لأن إطلاق كلمة « العالم » في طرف الجزاء للشيخ والشاب إنما ثبت بمقدمات الحكمة ، وحيث أنه إطلاق حكمي فيكون التعليق وارداً على الجزاء في الرتبة السابقة عليه ، فيدل على انتفاء الجامع بين المطلق والمقيد بانتفاء الشرط ، وهو معنى استفادة القضية الكلية من المفهوم .

وعلى أي حال فقد اتضح أن الاستدلال بمفهوم أخبار الكر على انفعال الماء القليل بملاقاة المنتجس غير صحيح .

( وأما المقام الثاني ) ففي النظر إلى الروايات الخاصة . والصحيح أن بعض الروايات الخاصة يمكن التمسك باطلاقها لاثبات انفعال الماء القليل بملاقاة المنتجس الخالي من عين النجس ، وذلك كرواية شهاب عن أبي عبدالله عليه السلام : في الرجل يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها ؟ قال : انه لا بأس ، إذا لم يكن أصاب يده شيء .

ورواية مماعة عن أبي عبدالله عليه السلام : قال اذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الاناء ، فلا بأس اذا لم يكن اصاب يده شيء من المنى . ومثلها غيرها :

فان هذه الروايات تدل بمفهومها على ان الماء ينفع بملاقاة اليد التي أصابها المنى . وهذا مطلق يشمل صورة بقاء المنى إلى حين الملاقاة ، وصورة عدم بقاءه ، فيثبت بها انفعال الماء القليل بملاقاة المنتجس .

وهكذا نعرف ان الطريق الاول لاثبات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، وهو الاستناد إلى عدم الدليل . . غير صحيح ، فلا بد من الاتجاه إلى تحقيق حال الطريق الثاني ، الذي يستهدف ايقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، الشامل لملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس . . واطلاق آخر ، فيسقط عن الاعتبار .

وحاصل الكلام في الطريق الثاني ، يرتبط بدراسة بعض الروايات التي يمكن ان يدعى دلالتها على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس ، وهي كما يلي :  
الرواية الاولى رواية زرارة المتقدمة في البحث السابق ، قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير ، يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس .

وقد تقدم ابداء ستة احتمالات في تشخيص حيثية السؤال ، واستظهرنا من الرواية نفي أربعة منها ، وبعد هذا الاستظهار بظل احتمالان : احدهما ان السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو ، بوقوع شعر الخنزير فيه . والآخر : أن السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو ، بتساقط القطرات فيه . ومن الواضح ان الفرض الاول هو فرض ملاقات عين النجس ، والفرض الثاني هو فرض ملاقات الماء القليل للمائع المتنجس . والاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، يمكن تقريبه بعدة وجوه :

الاول : ان يدعى استظهار اتجاه السائل إلى حيثية القطرات المتساقطة لحيثية وقوع الحبل في الدلو ، لأنه وان لم يصرح بشيء منها ، ولكن حيث ان تساقط القطرات اكثر وقوعاً من ملاقات الحبل لماء الدلو ، في فرضية السؤال . . فينصرف السؤال الى ذلك ، فتكون الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال بملاقاة المتنجس ، بعد الفراغ عن نجاسة شعر الخنزير .  
الثاني : ان يقال بأن السائل حيث لم ينصب قرينة على اتجاه سؤاله

إلى إحدى الحثيتين ، وإنما اتجه بسؤاله إلى نفس ماء الدلو وجواز الوضوء به ، فيتمسك باطلاق جواب الامام بالنسبة إلى مصب السؤال ، فيقال : بأنه يجوز الوضوء بماء الدلو سواء وقع فيه الحبل ام لا ، وسواء تساقطت فيه القطرات أم لا . فيكون الجواب دالاً على عدم انفعال الماء القليل ، لا بملاقاة النجس ولا بملاقاة المتنجس . فيعارض مثل رواية سماعة الدالة باطلاقها على انفعال الماء باليد التي اصابها القذر ، سواء بقي فيها ام لا ، لأن رواية سماعة تدل باطلاقها على الانفعال بالنجس والمتنجس ، ورواية زرارة تدل على عدم الانفعال بالنجس أو المتنجس ، وهذان متعارضان بنحو التباين . وبعد ذلك ندخل في الموقف الدليل الوارد في خصوص ملاقات الماء القليل لعين النجس ، والدال على انفعاله بذلك ، فنلاحظ انه اخص مطلقاً من رواية زرارة ، فيوجب تقييدها بما اذا لم يقع الحبل في ماء الدلو ، ومعه تصبح رواية زرارة اخص مطلقاً من مثل رواية سماعة ، بناءً على انقلاب النسبة لأن رواية زرارة بعد التخصيص تختص بالملاقاة مع المتنجس ، ورواية سماعة اعم من ملاقات المتنجس وملاقاة عين النجس ، فيقيد اطلاق رواية سماعة للمتنجس الخالي من عين النجس ، بنحو زرارة بعد تقييده بأدلة انفعال الماء القليل بعين النجس .

الثالث : ان يقال سلمنا ان رواية زرارة ليست ظاهرة في النظر إلى حيثية تساقط القطرات ، وسلمنا عدم الاطلاق في جواب الامام عليه السلام ، وافترضنا لإجماله . . فغاية ذلك : ان مفاد جواب الامام يكون مردداً بين الحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة عين النجس ، والحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة المتنجس ، وهو على الاول يدل بالالتزام والاولوية على أن ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة المتنجس ، وعلى الثاني يدل بالمطابقة على ذلك . وهذا يعني ان هذا الدليل الحامل يعلم بدلالته على عدم انفعال الماء القليل

بملاقاة المنتجس على كل تقدير ، إما مطابقة ، وإما التزاماً ، ولا يعلم بدلالته على عدم الانفعال بملاقاة عين النجس ، فيؤخذ بما هو المتيقن من دلالته ، وهو دلالته على عدم انفعال الماء القليل بالمنتجس . وهذه الدلالة لم يحرز معارضة أدلة انفعال الماء القليل لها ، لاحتمال ان تكون دلالة مطابقة لا التزامية بتبع نفي الانفعال بالنتجس رأساً . فهناك إذن دلالة على عدم انفعال الماء القليل بالمنتجس ، ولم يحرز وجود معارض لها . وعدم العلم بالمعارض كاف للحجية ، فتكون حجة ودليلاً في نفسها على عدم الانفعال . والتحقيق عدم صحة هذا البيان ، لأن مرجعه إلى دعوى وجود علم اجمالي بدلالة في رواية زرارة على عدم الانفعال بالمنتجس ، مرددة بين الدلالة المطابقة والدلالة الالتزامية . وهذا العلم الاجمالي لا أثر له ، لأن الدلالة الالتزامية لرواية زرارة على عدم الانفعال بالمنتجس ، يعلم بعدم حجيتها ، إما لانفتائها ، وإما لسقوطها بتبع سقوط الدلالة المطابقة ، فلا يكون العلم الاجمالي بالدلالة المرددة بين دلالة ليست بحجة جزءاً ، ودلالةصالحة للحجية منجزاً . وأما دعوى ان عدم احراز المعارض كاف للحجية . . فيرد عليها : ان ذلك إنما يصح فيما إذا شك في المعارضة لدلالة بعينها ، لا فيما إذا تردد أمر الدليل بين دالتين : احدهما لها معارض ، والأخرى ليس لها معارض . فالمهم إذن أحد الوجهين السابقين ، في تقريب الاستدلال برواية زرارة .

الرواية الثانية - رواية أبي بصير عنهم عليهم السلام : إذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها ، فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قسدر بول ، أو جنابة . فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك ، فأهرق ذلك الماء (١) . فان قوله : ( فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك ) يدل بمفهومه على أنه إذا لم يكن فيها شيء من ذلك ، حين إدخالها في الماء

(١) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث - ٤ . .



فلا بأس . وهذا يعني أن المنط في عدم الانفعال هو خلو اليد حين ملاقة الماء من البول والمني . فان قلنا : ان قوله هذا كلام مستقل ، كان لمفهومه اطلاق حاصله : ان الماء لا ينجس مع عدم وجود البول والجنابة فعلاً ، سواء كان قد أصابه ذلك سابقاً وجف أولاً ، فيكون معارضاً مع الاطلاقات التي تقدم الاستدل بها على انفعال الماء بالمتنجس على نحو العموم من وجه وان قلنا : ان جملة ، فان أدخلت يدك في الماء ، الخ مبنية على ماسبقها ومحتفظة بما تقدم عليها من اشتراط الاصابة فيكون محصل قوله : « إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة ، فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق الماء » هو ان الجنب لا بأس بأن يدخل يده في الماء قبل غسلها ، إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة . وحينئذ ففي فرض الاصابة ان أدخل يده في الماء ، وفيها شيء من البول أو الجنابة تنجس الماء . وهذا يعني أن مفهوم قوله : « فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك » ، هو ان يدك التي أصابها البول والجنابة ، إن لم يكن عليها جنابة بالفعل حين إدخالها في الماء ، فلا بأس . فيكون اخص مطلقاً من الاطلاقات التي تقدم الاستدلال بها على الانفعال بالمتنجس ، لأن أصل الاصابة تكون مأخوذة في موضوع هذه القضية الشرطية ، منطوقاً ومفهوماً . وتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان شرط زائد ، وهو فعلية وجود القدر على اليد وعلى كل حال يثبت المطلوب : إما بالتعارض والتساقط ، والرجوع إلى الاصول المقتضية للطهارة ، وإما بالتقييد .

وقد اعترض السيد الاستاذ - دام ظله - (١) على الاستدلال بهذه الرواية سنداً ودلالة . أما من ناحية السند : فعلى اساس ان عبدالله بن المغيرة لم يثبت انه هو الثقة ، فلعله عبدالله بن المغيرة الآخر . وأما من

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٥٦ .

ناحية الدلالة : فعلى اساس ان كلمة «قدر» اما ان يراد بها المعنى الاشتقائي اي حامل القذارة ، وإما ان يراد بها المعنى المصدرى ، اي القذارة . فعلى الاول تكون الاضافة في قوله « قدر بول او جنابة » بيانية ، أي قدر هو بول او جنابة ، فيكون ظاهره اشتراط وجود عين النجس على اليسد عند الملاقاة . وعلى الثاني تكون الاضافة نشوية ، اي قدر ناشيء من البول او الجنابة ، فيشمل صورة زوال العين ايضاً . ولا تدل عندئذ على اشتراط وجود عين النجس . ومع اجمال كلمة «قدر» وتردها بين المعنيين ، لا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم الانفعال بالمنتجس .

اما الاعتراض السندى فجوابه : ان اطلاق كلام ابراهيم بن هاشم ، الواقع في طريق الرواية ، والناقل عن عبدالله بن المغيرة . . ينصرف إلى عبدالله بن المغيرة البجلي ، لشهرته وكثرة رواياته ، فهو ممن نقل الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، وقيل عنه انه صنف ثلاثين كتاباً ونقل عنه العلم جمع غفير من كبار الرواة والفقهاء من قبيل ابراهيم بن هاشم ، والحسن بن علي بن فضال ، وايوب بن نوح ، وكثير غيرهم . . فكيف يمكن ان لا ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق ، في مقابل عبدالله بن المغيرة الخزاز ، الذي لم يذكره النجاشي في كتابه ، ولا الشيخ في فهرسته ، ولم يذكر طريق إلى رواياته وكتابه ؟ .

واما الاعتراض الدلالي : فالظاهر ان الاضافة يمكن ان تكون بيانية ، حتى إذا كانت كلمة «قدر» بالمعنى المصدرى ، فيكون معنى قوله « قدر بول او جنابة » قذارة هي بول أو جنابة . لأن البول ونحوه من الاعيان النجسة ، تارة يلحظ بما هو جسم مستقل ، فيوصف عرفاً بأنه «قدر» ، بالمعنى الاشتقائي ، واخرى : يلحظ بما هو حال في الاجسام الاخرى ، وموجب لاستقذارها بتلطخها به ، فيوصف عرفاً بأنه قذارة ، فهو بهذا

المحاذ بنفسه قذارة للاشياء الاخرى . وهكذا يتضح ان حمل كلمة «قدر» على المعنى المصدرى لا يحتم كون الاضافة نشوية ، بل يصح ان تكون بيانية ، بأن يكون البول والمني ملحوظاً بما هو شأن للبد المتلطخة به ، لا بما هو شيء مستقل ، فانه بما هو شأن للبد يكون قذارة .

والصحيح ان يقال : ان القذارة في كلمة «قدر» إما ان يراد بها القذارة الحكمية التشريعية ، واما ان يراد القذارة العينية ، المنزعة عرفاً من نفس الاعيان القذرة ، بقطع النظر عن الاعتبار والتشريع . فان اريد القذارة الحكمية ، التي يكون وجودها اعتباريا لا عينيا . . فيمكن ان يدعى -عندئذ- ان الاضافة نشوية ، وان المراد بقوله «قدر بول او جنابة» قذارة اعتبارية حكمية ناشئة من البول او الجنابة ، فلا يدل الكلام عندئذ على اشترط وجود عين النجس . وأما إذا اريد ( القذارة العينية ) اي القذارة التي ينزعها العرف من نفس الاعيان القذرة - ففرض هذه القذارة مساوق لفرض عين النجس عند الملاقاة ، فيتم الاستدلال بالرواية . والذي يمكن ان يستشهد به لاثبات الثاني ، هو قوله : « وفيها شيء من ذلك » ، فانه ظاهر في النظر إلى القذارة العينية ، التي لها أجزاء وقد يبقى منها شيء ويزول شيء ، واما القذارة الحكمية الاعتبارية ، فلا معنى لان يفرض زوال جزئها وبقاء جزئها الآخر .

وان شئت قلت : إن ما هو في معرض ان يبقى منه شيء ويزول شيء ، انما هو القذارة العينية ، لا القذارة الاعتبارية ، فيكون هذا قرينة على ان الرواية في مقام اشترط فعلية القذارة العينية ، وهو مساوق لاشترط وجود عين النجس ، فيتم الاستدلال بالرواية .

الرواية الثالثة - رواية محمد بن ميسر المتقدمة : في الجنب ينتهي إلى الماء القليل ، ويداه قدرتان . . . حيث رخصت في ادخال يديه القدرتين

في الماء . وتقريب الاستدلال بهذه الرواية : انها تدل على عدم انفعال الماء القليل بالنجس او المتنجس . لأن اليد القذرة كما تصدق على اليد المتنجسه الواجدة لعين النجس فعلا ، كذلك تصدق على اليد المتنجسة التي زال عنها عين النجس ، وبهذا تكون معارضة لتمام مدلول الروايات الدالة على انفعال الماء القليل باليد المتنجسة ، سواء كان عليها عين النجس ام لا ، والتعارض بينهما بالتباين . ثم تقيد رواية ابن ميسر بما دل على انفعال الماء القليل بعين النجس بالخصوص ، فتختص باليد القذرة الخالصة من عين النجس ، فتصبح أخص مطلقا من الروايات المستدل باطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجس .

وهذا التقريب مبني أولاً : على كبرى انقلاب النسبة . وثانياً : على ورود رواية ابن ميسر في القليل بالمعنى المقابل للكر ، لا القليل العرفي الشامل للكر ، وإلا كانت الروايات المستدل باطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجس اخص مطلقاً منها . وثالثاً : على عدم قبول انصراف عنوان اليد القذرة الى ما كانت متلطخة بالقذارة العينية . ورابعاً : على تمامية سند الرواية . والامور الاربعة كلها محل اشكال ، او منع .

وعلى أي حال فقد اتضح من مجموع ما ذكرناه : ان الدليل على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الخالي من عين النجس موجود ، فان تم تقريبه بنحو يكون أخص مطلقاً من دليل الانفعال الشامل باطلاقه لملاقاة الماء القليل للمتنجس ، تعين التخصيص ، وان تمت بعض التقريبات الأخرى ، التي تجعل المعارضة بالعموم من وجه ، فبعد التساقط قد يتوهم الرجوع إلى اطلاق ما دل على انفعال الأشياء عموماً بملاقاة ما هو محكوم بالنجاسة ، فان هذا العام الفوقاني يشمل باطلاقه الماء . ولكن الصحيح عدم وجود عام من هذا القبيل ، سوى ما ورد في بعض روايات إلبات الغنم ، أو روايات وقوع القارة

في القدر ، إذ قد يتوهم استفادة القاعدة الكلية للانفعال منها ، ولكن سيأتي ان شاء الله عدم صحة هذه الاستفادة في بحث تنجيس المتنجس .

### ثانياً - التفصيل بين المتنجس الأول وما بعده

وإذا تجاوزنا عن التفصيل السابق ، وافترضنا أن خبر سماعة وغيره - مما دل باطلاقه على أن اليد التي أصابها المني تنجس الماء ، سواء كان عليها مني بالفعل أم لا - تام ولا مقيد له ولا معارض . . نواجه تفصيلاً آخر قد يدعى في المقام ، وهو التفصيل بين المتنجس الأول والمتنجس بالمتنجس ، فيقال : ان رواية سماعة ورواية شهاب ونحوهما من الروايات ، موردها المتنجس الأول ، اي اليد التي أصابها المني مباشرة ، فلا تدل على انفعال الماء القليل بالمتنجس الثاني ، لا باطلاقها في نفسه ولا بضم الارتكاز العرفي . أما الأول فلعدم وجود الاطلاق ، مع ورودها في مورد المتنجس الأول . وأما الثاني فلأن الارتكاز العرفي لا يأتي عن ضعف النجاسة ، من خلال سرايتها من مرتبة إلى مرتبة ، فقد تكون ضعيفة في مرتبة المتنجس الثاني بنحو لا يكون لها أثر في التنجيس ، وهذا أمر ثابت في الوجدان العرفي بالنسبة إلى القذارات العرفية ، وسرايتها بالملاقاة ، فلا إباء للعرف عن تقبل التفكيك بين المتنجس الأول وما بعده ، ومعه فلا يمكن إلغاء خصوصية المورد في رواية سماعة ونحوها ، والتعدى منه إلى كل متنجس .

وما يقال في التخلص من هذا التفصيل ، واثبات التسوية بين المتنجس الأول والثاني في التنجيس ، عدة أمور :

الأول : التعليل الوارد في بعض روايات نجاسة سؤر الكلب : بأنه نجس . حيث يستفاد من ذلك إعطاء ضابطة كلية ، وهي : ان نجاسة الشيء

تكفي لنجاسة الماء الذي يلاقيه ، وقد جاء هذا التعليل في رواية البقباق ،  
ورواية معاوية بن شريح (١) .

ويرد عليه : أنه لم يتضح من الروایتين ان الامام عليه السلام كان في مقام  
تعليل سرية النجاسة إلى الماء بنجاسة الكلب ، حتى يتعدى إلى كل نجس  
يلاقي الماء ، ولم يكن المقام يناسب ذلك ، إذ لم يشعر الراوي بأنه كان  
مستشكلاً في سرية النجاسة من النجس إلى ملاقيه ، وإنما كان مستشكلاً في  
أصل نجاسة الكلب . فالقباق سأل عن فضل الكلب في سياق سؤاله عن  
فضل عدد كبير من الحيوانات ، في مقام التعرف على طهارتها ونجاستها  
بهذا اللسان ، كما ان عذافر - في رواية معاوية بن شريح - كان يخيل له  
أن الكلب حكمه حكم سائر السباع ، من حيث الطهارة . فالنظر إذن منصب  
على استيضاح حكم الكلب الذي كانت نجاسته محل الاشكال ، نتيجة لفتوى  
فقهاء من العامة بطهارته ، فلا يستفاد من حكم الامام بأنه رجس او نجس ،  
انه في مقام اعطاء ضابطة كلية للسريان ، ليمسك بها لاثبات انفعال الماء  
بالمتنجس مطلقاً ، لو سلم انطباق عنوان الرجس والنجس على المتنجس  
بمراتبه المختلفة .

الثاني : ما ورد من الحكم بنجاسة الماء إذا أدخل الجنب يده فيه

---

(١) فقد جاء في رواية البقباق « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل المرأة والشاة  
فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت الى الكلب ؟ فقال : رجس نجس ، لا تتوضأ بفضله ، واصيب  
ذلك الماء - الخ » .

وفي رواية معاوية بن شريح ، « قال : سألت عذافر أبا عبد الله عليه السلام ، - وأنا عنده - عن  
سؤر السنور والشاة . . . فقال : نعم اشرب منه وتوضأ . قال : قلت له : الكلب ؟ قال : لا .  
قلت : أليس هو سبع ؟ قال : لا والله انه نجس ، لا والله انه نجس » .

وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الاشارة حديث - ٦٤٤ - .

وهي قدرة (١) ، بدعوى : ان القذارة في نظر الشارع ، كما تثبت لليد الملاقية للنجس ابتداءً كذلك تثبت لليد الملاقية للمتنجس ، فهي في الحالين قدرة ونجسة شرعا ، فيشملها الاطلاق .

ويمكن الرد على هذه الدعوى : بابداء الجزم ، أو احتمال ظهور القذارة في الفرد العيني الحقيقي وانصرافها اليه ، في مقابل الفرد الاعتباري التنزيلي ، ومعه لا يكون لعنوان اليد القذرة اطلاق يشمل ما هو محل الكلام .

الثالث : صحيحة زرارة قال : « قال أبو جعفر : ألا أحكى لكم وضوء رسول الله (ص) ؟ فقلنا : بلى . فدعا بتعقب فيه شيء من ماء ، فوضعه بين يديه ، ثم حسر عن ذراعيه ، ثم غمس فيه كفه البنى ، ثم قال : هكذا إذا كانت الكف طاهرة » (٢) . وتقريب الاستدلال بها : ان قوله الأخير يدل بمفهوم الشرط ، على أنه إذا لم تكن طاهرة فلا يدخلها في الماء ، حيث أنه يقع محذور ، ولا شك أن المنسقب عرفاً بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع ، وارتكازية سرية النجاسة بالملاقاة في الجملة أن المحذور هو نجاسة الماء وانفعاله ، لا محذور آخر تعبدى غير عرفي ، من قبيل صيرورة الماء ماء غسالة ، حيث تطهر اليد غير الطاهرة بادخالها في ذلك الماء ، فيصبح الماء غسالة .

وهكذا تدل الرواية بالمفهوم : على أن الماء ينفعل بملاقاة اليد غير الطاهرة . ومقتضى الاطلاق عدم الفرق بين المتنجس الأول والثاني .

(١) من قبيل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام « قال : سألت عن الجنب يحصل ( يحصل ل ) الركوة أو التور فيدخل اصبعه فيه ؟ قال : اذا كانت يده قلرة فأهرقه ، وان كان لم يصبها قدر فليقتسل منه . . . الخ » .

وسائل الشيمة باب ٨ من ابواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيمة باب ١٥ من ابواب الوضوء حديث - ٢ - .

ولكن يمكن أن يناقش في ذلك: بأن الامام حينما غمس كفه في الماء وقال (وهكذا إذا كانت الكف طاهرة) غاية ما يدل عليه كلامه هذا: أنه إذا لم تكن الكف طاهرة، فليس هكذا. أما ما هو هذا المشار إليه، الذي ينتفي بانتفاء طهارة اليد، فلا يتضح من الكلام. فلعله الابتداء بالوضوء، لأن الامام عليه السلام غمس كفه في الماء مبتدئاً بذلك عملية الوضوء، ومن الواضح ان الكف إذا لم تكن طاهرة فلا يمكن الابتداء بعملية الوضوء إلا بعد تطهيرها، لأن طهارة محال الوضوء شرط في صحته. فكما يمكن أن يكون نظره إلى أن الكف إذا لم تكن طاهرة، فلا ينبغي إدخالها في الماء لأنه يتفعل بها. كذلك يمكن ان يكون نظره إلى أن الكف إذا لم تكن طاهرة، فلا ينبغي الابتداء بالوضوء، بل لابد من تطهيرها قبل ذلك. وإن شئت فقلتم: إن الامام بادخال كفه في الماء حقق أمرين: ملاقة يده للماء، والبدء بعملية الوضوء حيث أنه ادخل يده ليغترف ماء الوضوء، وما هو معلق على طهارة الكف، إن كان هو الادخال بلحاظ الأمر الأول دل على انفعال الماء بملاقة اليد غير الطاهرة. وان كان هو الادخال بلحاظ الأمر الثاني وبما هو بدء بعملية الوضوء، دل على ان من كانت كفه غير طاهرة فلا يبدأ بالوضوء، وهذا واضح لأن عليه تطهيرها قبل ذلك.

وعلى أي حال، فإن تمت دلالة الرواية على انفعال الماء القليل بالكف غير الطاهرة، وقعت طرفاً للمعارضة مع ما أشرنا إليه في التفصيل السابق، مما يدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقة المنتجس مطلقاً.

فرواية أبي بصير مثلاً، التي تقدم منا الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقة المنتجس الاول، فضلاً عن الثاني. تكون طرفاً للمعارضة مع اطلاق المفهوم في صحيحة زرارة.

بل يمكن أن يقال: انا حتى اذا انطلقنا في فهم رواية أبي بصير من



وجهة نظر السيد الاستاذ - دام ظله - وتم لدينا على هذا الاساس الدليل على انفعال الماء القليل بالمتنجس الاول .. حتى مع هذا تصلح رواية أبي بصير للدلالة بالاطلاق على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الثاني ، وتصلح للمعارضة مع اطلاق رواية زرارة . فان السيد الاستاذ يقول : بأن المقصود من « قدر بول او جنابة » القذارة الناشئة من البول والجنابة ، وعلى هذا الاساس ذكر انها محفوظة حتى بعد زوال عين البول أو المني . وهذا لو سلم فن الواضح انه لا ينطبق على القذارة الناشئة من ملاقاته ملاقي البول أو المني ، بل يختص بالقذارة الناشئة من ملاقاته نفس البول والمني . فقله عليه السلام : « ان ادخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها ، فلا بأس ، إلا أن يكون اصابها قدر بول أو جنابة . فان ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء .. بدل منظوقا - من وجهة نظر السيد الاستاذ - على ان الماء يفعل بملاقاة اليد التي اصابها المني ، سواء بقي عليها ام لا ، وبدل مفهوما على ان يد الجنب إذا لم يكن اصابها المني فلا ينجس الماء بها ، وهذا مطلق يشمل صورة ما إذا كانت يد الجنب قد لاقت مع الثوب المتنجس بالمني ايضاً ، وهي صورة اعتيادية بالنسبة إلى الجنب يشملها الاطلاق جزماً . والشيء نفسه يقال في رواية سماعة : « إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الاناء فلا بأس اذا لم يكن أصاب يده شيء من المني » . فانها تشترط في البأس ان تكون يده قد لاقت المني مباشرة ، ومقتضى اطلاق نفي البأس مع عدم ملاقاته : ان الماء لا يفعل باليد ولو كانت متنجسه بالثوب المتنجس بالمني مثلاً ، فيقع هذا الاطلاق طرفاً للمعارضة ، مع اطلاق المفهوم في رواية زرارة .

اللهم الا أن يدعى : ان نفي البأس عن ادخال الجنب يده في الماء في روايات أبي بصير وسماعة وغيرهما . . ناظر إلى نفي البأس من ناحية

كون اليد يد جنب ، فلا يمكن التمسك باطلاقها لدفع محذور آخر .

### ثالثاً - التفصيل بين الملاقاة المستقرة وغيرها

وقد استقرب هذا التفصيل استاذنا وشيخنا الاعظم - قدس سره - في مجالس بحثه ، وفي بعض الطبقات المتقدمة من رسالته العملية ( بلغة الراغبين ) وحاصل هذا التفصيل هو الحكم بطهارة قطرات الماء التي تصيب المتنجس بل التنجس ، وتزوي منه بسرعة .

والحكم بطهارة هذه القطرات ، اما أن يقوم على اساس دعوى قصور ادلة الانفعال عن الشمول لمثل هذه الملاقاة غير المستقرة ، أو على اساس وجود دليل خاص على عدم الانفعال ، يقيد اطلاق ادلة الانفعال .

أما الاساس الاول فهو وجيه لوجهنا على دلالة اللفظ لادلة الانفعال ، لان اخبار الكر - وان دلت مفهوماً على أن الماء القليل ينفع - غير انها لا تتكفل بيان نحو الملاقاة الذي يوجب الانفعال . من دون فرق بين ان نفترض كون المفهوم متكفلاً لقضية مهمة أو كلية ، من ناحية نوع الاشياء الموجبة للتنجيس ، فانه - على أي حال - مهمل من ناحية كيفية الملاقاة التي يحصل بها التنجيس ، فيقتصر على المتيقن من الكيفية . وأما الاخبار الخاصة ، فقد وردت في موارد الملاقاة المستقرة ، من قبيل القطرة تقع في الاناء ، أو الدجاجة تشرب من الماء ، ونحو ذلك . فلا يمكن التعدي منها إلى الملاقاة غير المستقرة .

ولكن الصحيح : ان مثل اخبار الكر ينعقد لها اطلاق مقامي يقتضى الحوالة على النظر العرفي في تشخيص نحو الملاقاة التي تكون منجسة . والعرف يرى الملاقاة غير المستقرة موجبة لسرابة القذارة ايضاً ، فيشملها الاطلاق

المقامي لدليل الانفعال .

هذا إذا ادعينا حكم العرف بأن الملاقاة بانحائها المختلفة موجبة لسراية القذارة . واما إذا ادعينا ماهو اكثر من ذلك ، وقلنا : بأن العرف يرى بارتكازه ، المساواة بين انحاء الملاقاة في درجة التأثير في السراية ، فهذا يعني التلازم العرفي بينها في الحكم ، فيكون كل ما دل من الروايات الخاصة على الانفعال بالملاقاة المستقرة ، دالاً بالالتزام العرفي على الانفعال بالملاقاة غير المستقرة ايضا .

وأما الاساس الثاني ، فقد استدلل على عدم الانفعال برواية عمر بن يزيد قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الارض ؟ فقال : لا بأس به (١) . ووجه الاستدلال واضح ، حيث ان الراوى فرض ان المكان يبال فيه ، فهو مما يقع فيه عين النجس ، بل قد يكون هذا التعبير بمعنى انه مكان معد لقضاء الحاجة ، ففيه الفضلات عادة ، ومع هذا حكم بطهارة القطرة . ومقتضى اطلاق الجواب طهارتها ولو كانت واقعة على عين النجس ، وهو يدل على ان الملاقاة غير المستقرة لا تنجس .

وقد حمل جماعة هذه الرواية على ملاقي احد اطراف الشبهة المحصورة ، بمعنى ان القطرة لاقت موضعاً من المكان مردداً بين النجس وغيره . فان اريد بهذا الحمل دعوى استظهار ذلك من الرواية ، فهو ممنوع ، إذ لم يشر في الرواية إلى الشك . وان اريد بذلك ان الرواية انما تدل على عدم منجسية الملاقاة غير المستقرة ، باطلاقها لصورة العلم بوقوع القطرة على النجس ، فيمكن تقييد هذا الاطلاق بمحاذ اطلاق ادلة انفعال الماء القليل الشامل للملاقاة غير المستقرة . فيرد عليه : انه لو سلم كون الدلالة بالاطلاق فتقع المعارضة بالعموم من وجه ، بين اطلاق الرواية لصورة العلم ، واطلاق

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث - ٧ - .

أدلة انفعال الماء القليل للملافة غير المستقرة . وبعد التساقط يرجع إلى إصابة الطهارة ، لو لم نقل بقطعية دليل الانفعال المتكفل للاطلاق المقامي الشامل للملافة غير المستقرة ، وإلا سقط معارضه في مادة الاجتماع عن الحجية . ولكن هنا كلام آخر في الرواية توضيحه : ان قوله « لا بأس به » ، إما ان يكون ناظراً إلى نفس القطرة التي تنزو ، ومتكفلاً للحكم بطهارتها .. فيدل على المدعى في هذا التفصيل . وإما ان يكون ناظر إلى ماء الاناء الذي وقعت فيه القطرة ، فيدل على طهارة ماء الاناء ، وهذا لا يدل - حينئذ - على ان القطرة لم تنجس ، بل على انها لم تنجس ، فليكن ذلك على اساس عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس ولو كان مائعاً ، فيطبق رواية زرارة المتقدمة في ماء الدلو . فان قيل : ان القطرة لو كانت قد تنجست واختلطت بماء الاناء فلا يجوز استعماله والوضوء به ، حتى على القول بعدم انفعال الماء القليل ، لأن القطرة لا موجب لطهارتها بعد تنجسها ، فيكون ماء الاناء مخلوطاً بالنجس ، فلا يصح استعماله . قلنا : ان المفروض وقوع القطرة والقطرات ، وهذا يستهلك في ماء الاناء عادة فلا محذور من ناحيته .

هذا كله مضافاً إلى ضعف سند الرواية ، لورود غير الموثق فيه ، كالمعلّى بن محمد .

#### رابعاً - التفصيل بين ما يدركه الطرف من الدم وغيره

وقد نسب هذا التفصيل إلى الشيخ الطوسي - قدس سره - ، وظاهر عبارته في المبسوط هو : عدم الاختصاص بالدم . فانه ذكر : أن الدم وغيره ، إذا كان مما لا يدركه الطرف ، فهو معفو عنه ، لأنه مما لا يمكن التحرز

عنه ، فلا ينجس الماء الملاقى له . وظاهر ذلك انه لا فرق بين الدم وغيره من هذه الناحية . ولهذا لا يناسب أن يكون المدرك رواية علي بن جعفر ، المختصة بالدم ، بل يمكن أن يحمل كلامه على أن الافراد العقلية للدم والبول وغيرهما ، ليست موجبة للتنجيس ، ما لم تكن أفراداً عرفية : فكل ماهية إذا لوحظت لحاظاً عقلياً ، يرى أن الكمية لم تؤخذ فيها ، ولكن إذا لوحظت بالنظر العرفي ، يرى أن حداً أدنى من الكمية مأخوذ في مفهوم اللفظ الدال عليها ، فلو نقص فرد عن تلك الكمية لم يكن مصداقاً لمفهوم اللفظ عرفاً ، وان كان فرداً حقيقياً من الماهية عقلاً . وليس هذا من الاخذ بنظر العرف في تشخيص المصداق ، بل من الاخذ بنظره في تحديد المفهوم ، لان مرتبة ادنى من الحجم قد أخذت في نفس مدلول اللفظ عرفاً . والدم إذا كان مما لا يدركه الطرف في نفسه ، فلا يكون مصداقاً للدم العرفي ، ولا تشمله ادلة انفعال الماء القليل بالدم . وكذلك الامر في سائر اعيان النجاسات .

وهذا في الحقيقة ليس تفصيلاً ، ولا يحتاج إلى دليل خاص . وإنما يتحقق التفصيل لو قيل : بان بعض المصدايق العرفية للدم لا تنجس ، لضعفها وعدم استبانتها في الماء عند الملاقاة ، وان كانت في نفسها قبل الملاقاة قابلة للرؤية . فان مثل هذا القول يحتاج إلى دليل يقيد اطلاقات ادلة انفعال الماء القليل . ومن هنا قد يستدل على ذلك ، برواية علي بن جعفر ، التي نقلها الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب والاستبصار . ونقل في التنقيح ان الشيخ الطوسي رواها في المبسوط ، ولكننا لم نجد في المبسوط هذه الرواية ، وهي : « قال سألته عن رجل رعف فامتخط ، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً ، فأصاب إناءه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال : ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً

بيناً فلا يتوضأ منه « (١) .

وقد احتمل الاصحاب في هذه الرواية ثلاث احتمالات :

احدها : ان تكون واردة في مورد الشبهة المحصورة ، بمعنى العلم لاجمالا بوقوع الدم على الاناء ، ولا يعلم على أي جانبه . وحيث ان الجانب الخارجي لا اثر لتنجاسته ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً .

ثانيها : ان تكون الرواية واردة في مورد العلم التفصيلي باصابة الدم للاناء بما هو اناء ، والشك في اصابته لما في الاناء من الماء ، وحيث انه شك بدوى فلا يعتنى به .

ثالثها : ان تكون الرواية واردة في فرض اصابة الدم للاناء ، بمعنى الماء الذي في الاناء ، فتكون دالة على التفصيل المدعى .

وقد يستظهر الاحتمال الثاني ، حملا لكلمة (الاناء) على معناها الحقيقي المغاير للماء ، لان حمل ( الاناء ) على ( ماء الاناء ) لا يخلو من عناية ، ولا قرينة على هذه العناية (٢) .

ولكن الانصاف ان حمل ( الاناء ) على الظرف دون الماء لا يخلو من عناية مقابلة أيضا ، لان الضمير في قوله : « هل يصلح الوضوء منه » يرجع إلى الاناء . ومن المعلوم ان الوضوء انما يكون من ماء الاناء حقيقة ، لا من الاناء ، لان الاناء بما هو اناء لا يتوضأ منه . وهذا بنفسه قد يصلح قرينة على ارادة الماء من الاناء .

هذا مضافا إلى ان المراد لو كان هو الاناء بمعنى الظرف ، فهذا يعني ان السؤال انما هو بلحاظ الشك في وقوع الدم في الماء ، بعد فرض وصوله إلى الاناء ، وهذا غير مذكور في كلام الراوي ، فيلزم على هذا ان تكون الحيثية الملحوظة

(١) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ - .

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ١٦٣ .

في السؤال ، وهي الشك في اصابة الدم للماء . . . غير مذكورة في كلام السائل ، وهو خلاف الظاهر . بخلاف ما إذا كان المراد بالاناء نفس الماء ، فان الحيشية الملحوظة في السؤال والموجبة للاستخبار ، تكون مذكورة في كلام السائل ، وهي ملاقة دم قليل للماء الموجود في الاناء .

وعلى هذا الاساس يمكن استظهار الاحتمال الثالث ، في مقابل الاحتمالين الاولين . ولكن قد يقال : بأن الظاهر من قوله : « إن لم يكن شيء يستبين في الماء ، فلا بأس . وان كان شيئاً بيننا فلا يتوضأ منه » . . . إناطة جواز الوضوء - إثباتاً ونقياً - باستبانة دم في الماء فعلاً ، وعدم استبانته فعلاً ، فليس مناط الجواز ان لا يكون الدم قد استبان في الماء عند سقوطه فيه ، بل ان لا يكون هناك شيء يستبين في الماء فعلاً . وهذا يعني إناطة الجواز باستهلاك الدم ، وعدم الجواز بعدم استهلاكه . فتكون الرواية قريبة من الروايات الدالة على عدم انفعال الماء القليل بملاقة النجس بدون تغير ، وتعارضها - حينئذ - رواية علي بن جعفر : « في رجل رعف وهو يتوضأ ، فتقطر قطرة في انائه ، هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا » (١) . فان القطرة لا تستبين في الماء بعد وقوعها ببرهة قصيرة عادة ، لانتشارها واستهلاكها فيه . فلو كان المنطوق في جواز الوضوء ، علم وجود شيء مستبين فعلاً ، لجاز الوضوء من الماء بعيد وقوع القطرة فيه . والحاصل : ان المقصود من الاستبانة - اثباتاً ونقياً - لو كان هو الاستبانة بلحاظ ان الملاقة ، لانطبقت الرواية على التفصيل المشار اليه ، واما إذا كان المقصود الاستبانة وعدمها فعلاً ، فلا تنطبق على ذلك التفصيل . وهذا إن لم يكن هو الظاهر من الرواية ، فهي على الاقل مجملة محتملة للامرين .

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ - .

## خامساً - التفصيل بين ورود الماء على النجاسة والعكس

وهذا التفصيل يدعى فيه : ان الماء لا ينفعل بالملاقاة الحاصلة من وروده على النجاسة .

إما لقصور في المقتضى ، لان اخبار الكر لا تدل على تعيين نحو الملاقاة الموجبة للتنجيس ، كما تقدم في التفصيل الثالث . والروايات الخاصة وردت في موارد ورود النجاسة على الماء ، فلا يمكن التعدى منها . وهذا بخلاف غير الماء ، فان مقتضى قوله في موثقة عمار : « اغسل كل ما اصابه ذلك الماء » . ان مناط سراية النجاسة الى غير الماء ، اصابة النجس له ، والاصابة تشمل ورود الشيء على النجس ايضا .

وإما لابداء المانع ، وهو ما دل على حصول التطهير بصب الماء القليل على المتنجس ، إذ لو كان ينفعل بوروده على النجس والمتنجس ايضا ، لما حصل التطهير به .

أما دعوى قصور المقتضى ، فالجواب عليها عن طريق التمسك بالاطلاق المقامي ، المقتضى لتحكيم النظر العرفي في باب السراية ، وهو لا يفرق بين النحويين من الملاقاة .

وقد يجاب ايضا : (١) بوجود اطلاق في بعض الروايات ، فيتمسك به . وذلك في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله : « قال ما يبل الميل ينجس حبا من ماء » (٢) ، فان في اطلاق هذه الرواية كفاية لابطال التفصيل المذكور ، لانها لم تفصل بين ورود الخمر على الماء وعكسه .

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٦٧ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات حديث - ٦ - .



ولكن الظاهر عدم امكان التمسك بهذه الرواية ، أما اولاً : فلستقوط  
سندها بالارسال ، إذ وقع فيها عنوان بعض اصحابنا . وأما ثانياً : فلأن  
الرواية ، ان اريد دعوى الاطلاق المقامى فيها بلحاظ ارتكاز عدم الفرق  
في نظر العرف ، بين انحاء الملاقاة . . فلا يختص ذلك بهذه الرواية ،  
ولا يكون جواباً آخراً وراء الجواب الذي يقوم على اساس التشبث بالنظر  
العرفي . وان اريد دعوى الاطلاق اللفظي فيها ، فيرد على ذلك ان الرواية  
انما تدل ان الميل من الخمر ينجس الماء ، واما كيفية التنجيس ، وبأي  
نحو يحصل ، فليس للرواية اطلاق لفظي من هذه الناحية .

وان شئت قلمت : بأن من الواضح ان الميل من الخمر لا ينجس حب الماء  
مطلقاً ، حتى مع انفصال احدهما عن الآخر ، بل انما ينجسه بمحصول نحو  
من التفاعل بينهما ، وهذا يعني ان مرتبة من التفاعل ملحوظة تقديراً في مقام  
الحكم بمنجسية الميل من الخمر للماء . وحينئذ فان رجوعنا إلى الارتكاز العرفي  
أمكنتنا ان نعين هذه المرتبة الملحوظة تقديراً ، بأنها مطلق الملاقاة . وأما  
إذا قطعنا النظر عن الارتكاز ، فلا يمكن التمسك باطلاق الرواية ، لاثبات  
كفاية مطلق الملاقاة ، بل تكون مجاملة ، لان مرتبة التفاعل الملحوظة فيها  
تقديراً مرددة - حينئذ - بين الملاقاة الخاصة ، او مطلق الملاقاة ، ولامعين  
لاحدهما . فان قيل : لماذا لانثبت بمقدمات الحكمة ، ان مطلق الملاقاة  
كاف في التنجيس ؟! قلنا : لان الجمود على اطلاق اللفظ ، يقتضى الحكم  
بمنجسية ميل الخمر للماء ، حتى مع الانفصال . وبداهة بطلان ذلك قرينة  
عرفية ، على ان مفاد العبارة هو ان الميل من الخمر ينجس الماء لابذات  
وجوده في الخارج ، بل بنسبة معينة بينه وبينه . فهناك إذن دال عرفي في  
الكلام على ملاحظة هذه النسبة ، ولما كان مدلول هذا الدال مردداً بين  
مطلق الملاقاة والملاقاة الخاصة ، وكنا قد قطعنا النظر عن الارتكاز في مقام

من غير فرق بين للنجاسات حتى برأس إبرة من للدم الذي لا يدركه للطرف (١) سواء كان مجتمعاً أم متفرقاً مع اتصالها بالسواقي . فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء واتصلت بالسواقي ولم يكن المجموع كرا إذا لاقى للنجس واحدة منها تنجس الجميع . وان كان بقدر للكر لا ينجس وان كان متفرقاً على للوجه المذكور ، فلو كان ما في كـل حفرة دون للكر وكان المجموع كرا ولاقى واحدة منها للنجس لم تنجس لاتصالها بالبقية . ( مسألة - ١ ) لا فرق في تنجس للقليل بين ان يكون وارداً على للنجاسة او موروداً (٢) .

(مسألة-٢) للكر بحسب للوزن ألف ومائتا رطل بالعراقي (٣) .

تعيينه ، فيكون المقام من قبيل الكلام المقترن بمقيد متصل ، مع تردد هذا المقيد بين الاقل والاكثر ، فيوجب اجمال الكلام . وهكذا يتضح ان الاستدلال برواية أبي بصير لا يتم ، إلا بتحكيم الارتكازات العرفية ، ومعه يتم الاستدلال بسائر الروايات .

وأما دعوى ابداء المانع ، فلو تم هذا المانع لاختص بخصوص الماء الوارد على المنتجس ، الذي يطهر به ، ولا يشمل الماء الوارد على جسم غير قابل للتطهير ، كعين التنجس ، إلا أن يضم اليه دعوى ارتكازية عدم الفرق بين الورود التطهيري للماء ، والورود غير التطهيري . وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذا المانع المدعى ومناقشته ، في بحث ماء الغسالة ان شاء الله تعالى .

(١) هذا إشارة إلى التفصيل الرابع المتقدم .

(٢) هذا إشارة إلى التفصيل الخامس المتقدم .

(٣) هذا هو المشهور بين فقهاءنا . وقد وردت بشأن الوزن روايتان:

احدهما مرسله ابن ابي عمير (١) ، التي حددته بألف ومائتي رطل . والاخرى صحيحة مجد بن مسلم (٢) ، التي حددته بستائة رطل . وحيث ان الرطل له اصطلاح عراقي ، ومكي ، ومدني ، والمكي ضعف العراقي . فيتوقف التحديد الوزني للمشهور على حمل الرطل في المرسله على العراقي ، وحمله في الصحيحة على المكي .

وما يمكن ان يقرب به التحديد المشهور على ضوء روايات الباب بما فيها الروايتان المذكورتان احد وجوه :

الوجه الاول : مبني على القول بحجية الصحيحة والمرسله معا ، وهو ما ذكره جملة من الفقهاء ، كالسيد الحكيم - قدس سره - في المستمسك (٣) من جعل كل من الروايتين قرينة على تعيين المراد من الرواية الاخرى . فان قرينة الدليل على رفع اجمال الدليل الاخر وتعيين مفاده ، اولى من قرينة دليل على تخصيص دليل آخر ، لأن التخصيص لا يتخلو من ارتكاب خلاف الظاهر ، بخلاف تعيين المشترك في احد معانيه . ولا يتوهم : ان قرينة دليل ، فرع أن يكون له ظهور معتبر في شيء ، لكي يجعل قرينة على الدليل الآخر ، وفي المقام لا ظهور معتبر في كل من الروايتين ، لاجالها فكيف تجعل قرينة؟! لأن هذا التوهم يندفع : بأن كل واحدة من الروايتين نص في أحد المعاني على البديل ، فرواية مجد بن مسلم بما لها من النصوصية في أحد المعاني الثلاثة على البديل ، تكون قرينة على تعيين الرطل في المرسله بالعراقي ، ومرسله ابن ابي عمير بما لها من النصوصية في احد المعاني الثلاثة على البديل ، تكون قرينة على تعيين الرطل في رواية مجد بن مسلم في الرطل المكي . ومن اجل ان ندرس الفكرة الاساسية التي يقوم عليها هذا التقريب

(١) و(٢) وسائل الشريعة باب ١١ من ابواب الماء المطلق حديث - ٣٤١ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى الجزء الاول ص ١٢٥ الطبعة الثانية .

يجب ان نتكلم في مرحلتين : الاولى : في كبرى تعيين مفاد الدليل المحمل بدليل آخر مفصل ، وهي كبرى تحتاج إلى تحقيق وتنقيح ، لانها لم تدرس في كلمات فقهاءنا ، بصورة خاصة . والثانية : - بعد الفراغ عن صحة تلك الكبرى - فدرس ما إذا كان بالامكان تعيين مفاد دليلين مجملين كل منهما بقرينة الآخر ، على النحو الذي نعين به مفاد الدليل المحمل بقرينة الدليل المفصل .

اما المرحلة الاولى من البحث فتحقيق الحال فيها : ان الدليل المحمل الذي يراد رفع إجماله بالدليل المفصل ، تارة يكون مفاده الجامع بين امرين ، ونريد بالدليل المفصل الذي ينفي احد فردي هذا الجامع ، ان نعين الجامع في فرده الآخر . واخرى : يكون مفاده احد الامرين بخصوصه ، ولكنه مشتبه علينا ، ونريد بالدليل المفصل تعيينه . فالمقصود على الاول تعيين مصداق مفاد الدليل المحمل ، وعلى الثاني تعيين نفس مفاده . ومثال الاول : ان يرد السؤال عن حكم الوضوء من ماء وقعت فيه قطرة الخمر ، فقيل لا بأس . فان نفي البأس يدل على الجامع بين طهارة الخمر ، او اعتصام الماء . ولنفرض عدم وجود نكته في نفس الجواب تعيين احد الامرين ، وانما نريد ان نعين ان الجامع منطبق على اعتصام الماء بضم الدليل الخارجي الدال على نجاسة الخمر ، فهذا تعيين لمصداق الجامع بالدليل الخارجي . ومثال الثاني : ان يرد اكرم زيدا ، وهناك زيد بن خالد ، وزيد بن سعيد ، ويرد في دليل آخر لا تكرم زيد بن خالد ، ونريد ان نعين ان زيدا الذي أمر الدليل الاول باكرامه هو زيد بن سعيد ، بقرينة الدليل الثاني ، فهنا مفاد الدليل المحمل ليس هو الجامع ، بل احد الفردين بخصوصه . وكذلك إذا ورد : ان الكر ستمائة رطل ، وورد في دليل آخر : ان الكر الف ومائتا رطل بالعراقي ، ونريد ان نعين ان الرطل في الدليل الاول هو الرطل المكي ، على ضوء الدليل الثاني ، الذي يأبى عن كونه ستمائة رطل الا بالمكي .

فان كان مفاد الدليل المحمل هو الجامع ، فهو في الحقيقة ليس مجملا في مرحلة المدلول والمفاد ، بل مينا وهو الجامع ، فيكون حجة في اثبات الجامع . والدليل الآخر الدال على نفي الفرد الثاني للجامع ، يدل بالالتزام على قضية شرطية ، وهي : انه لو كان الجامع موجودا فهو موجود في الفرد الاول ، والدليل على الجامع يدل على تحقق شرط هذه القضية الشرطية وبذلك يلزم من مجموع الدليلين ثبوت الجزاء فعلا ، وهو ان الجامع موجود في الفرد الاول ، وبذلك يرتفع الاجمال .

وان كان مفاد الدليل المحمل أمراً خاصا مردداً ، كزيد المررد بين الزيدين ، فهنا قد يقال : بأن الدليل الثاني الدال على عدم مطلوبة اكرام زيد بن خالد ، يدل على قضية شرطية ايضا ، وهي : ان لو كان احد الزيدين مطلوب الاكرام ، لكان زيد بن سعيد . والدليل الاول يحقق الشرط لهذه القضية الشرطية ، فيكون المدلول الالتزامي لمجموع الدليلين : ان زيد ابن سعيد مطلوب الاكرام .

ولكن من الواضح : ان استخلاص هذا المدلول الالتزامي من مجموع الدليلين ، فرع إجراء اصالة الجهة في كل منهما . واما إذا لم تجر اصالة الجهة في الدليل المحمل ، المتكفل للامر باكرام زيد ، فلا يكون المدلول الالتزامي ، الذي يساهم ذلك الدليل المحمل في تكوينه حجة . وعلى هذا الاساس نقول : ان الجهة في الدليل المحمل ، ان كانت قطعية تم التقريب المذكور وكان المدلول الالتزامي المستخلص من مجموع الدليلين حجة ، واما اذا لم تكن الجهة في الدليل المحمل قطعية ، وكانت بحاجة إلى اصالة الجهة فلا بد من النظر إلى أن اصالة الجهة ، هل تجرى في المقام ؟ فاننا هنا نواجه دليلا مجملا ، مراده الاستعمالي مردد بين زيد بن خالد وزيد بن سعيد ، والاول لا يمتثل كونه مرادا جسدا بخلاف الثاني ، فهل ان اصالة الجهة

بامكانها ان تعين المراد الاستعمالي ، حينما يتردد بين شيئين ، احدهما يعلم بعدم جديته دون الآخر ، كما ثبت جدية المراد الاستعمالي حينما يكون متعينا وتكون جديته مشكوكة ؟

وبكلمة اخرى : تارة يكون المراد الاستعمالي متعينا ويحصل التردد في جديته وعدمها ، واخرى : يكون أحد المطلبين غير جدى جزما ، والمطلب الآخر ممكن الجدبة أو معلومها ، ويحصل التردد في أن المراد الاستعمالي هل هو ذلك او هذا . والمتيقن من جريان اصاله الجهة ، إنما هو جريانها في الفرض الاول ، واما جريانها في الفرض الثاني ، بنحو تقتضي تعيين المراد الاستعمالي ، فهو غير معلوم . وعلى هذا الاساس نرى ان المحقق الخراساني والسيد الاستاذ وغيرهما من الاعلام .. يلتزمون في العام المخصص بأن العام مستعمل في العموم ، مع العلم بعدم جدية العموم عملا بظاهر اللفظ ، ولا يرون اصاله الجهة مقتضية لاثبات ان العام مستعمل في غير العموم ، تحفظا على الجدبة . وليس ذلك إلا لأن اصاله الجهة لاتعين عندهم المراد الاستعمالي عند ترده بين ماهو جدى وغير جدى ، وإنما تعين جدية المراد الاستعمالي عند الشك في جديته وعدم جديته .

واذا لم تكن اصاله الجهة جارية في دليل اكرم زيدا لتعيين ماهو المراد الاستعمالي من زيد فيبقى قائما احتمال ان يكون المراد بزید زيد بن خالد الذى علمنا من الدليل الآخر انه غير مطلوب الاكرام . وغاية مايلزم من ذلك ان لا يكون دليل اكرم زيدا بداعي الجسد ، ولا بأس بذلك ، بعد فرض سقوط اصاله الجهة في امثال المقام .

فان قيل : ماهو الفرق إذن بين صورة تكفل الدليل المجمل لاحد الامرين بالخصوص ، وصورة تكفله للجامع ، حيث قلتم في هذه الصورة بامكان تعيين الجامع في احد فرديه ، بضم الدليل الخارجى الدال على نفى

الفرد الآخر . قلنا : الفرق ان الدليل المتكفل للجامع تجري فيه إصالة الجهة ، لان مفاده ومدلوله الاستعمالي متعين ، وانما الشك في جديته وعدمها ، فلا يراد هناك باصالة الجهة تعيين المدلول الاستعمالي ، بل اثبات جديته . وهذا بخلاف صورة دلالة الدليل على احد الامرين بالخصوص ، التي يراد فيها تعيين المراد الاستعمالي باصالة الجهة .

فان قيل : اليس كل كلام ، يكون على تقدير اتصاله بالكلام الآخر قرينة عليه ومفسراً له ، يستحق التقديم عليه ، وجعله قرينة في فرض الانفصال ايضاً ، وفي المقام لو اتصل المفصل بالمجمل ، لرفع اجماله ، كما لو قال القائل : اكرم زيدا ، ولا تكرم زيد بن خالد ، فيكون حجة في رفع اجماله في فرض الانفصال ايضاً . قلنا : ان رفع المفصل لاجمال المجمل عند اتصاله به ، في قول القائل « اكرم زيدا ولا تكرم زيد بن خالد » .. ينشأ من ظهور عطف احدى الجملتين على الاخرى ، فانه ظاهر بنفسه في ان احدى الجملتين ليست عدولاً أو إلغاءً لمفاد الجملة الاخرى ، وانها مسوقة لاضافة مفاد إلى مفاد الجملة الاخرى ، لا لتبديل مفاد بمفاد . وهذا الظهور يكون قرينة عرفاً على أن المراد الاستعمالي من زيد في كل من الجملتين غير زيد في الجملة الاخرى . ومن الواضح ان مثل هذا الظهور غير موجود في فرض الانفصال . فكلمة كان الخطابان - المجمل والمفصل - لسكل منهما نظر تسليمي إلى الآخر ، ولو بقرينة عطف احدى على الآخر ، فهذا النظر التسليمي يكون هو القرينة على حمل المجمل على معنى لايعارض المفصل ، لان فرض معارضته للمفصل يخالف النظر التسليمي لسكل من الخطابين إلى الآخر . واما إذا لم تقم قرينة من قبيل هذا النظر التسليمي على ارادة معنى من المجمل لايعارض به المفصل ، وكان احتمال التقية في المجمل موجوداً .. فلا دافع لاحتمال ان يكون المراد

الاستعمالي بالمجمل ، معنى يعارض به المفصل ، وان يكون ذلك من باب التقية ، اذ ينحصر الدافع لهذا الاحتمال في اصاله الجهة وقد عرفت حالها . وهكذا نتضح نظرية كاملة لقربنية المفصل الثابت على المجمل ، حاصلها : ان الدليل المجمل ، ان كان مفاده الجامع ، فيمكن تعيينه في احد الفردين بضم المفصل الثاني للفرد الآخر . وان كان مفاد المجمل أحد الامرين بالخصوص فكذلك يمكن تعيين مفاد المجمل على ضوء المفصل ، إذا كانت الجهة في المجمل قطعية ، أو كان للمجمل نظر تسليمي إلى المفصل ، كما لو كانا مجموعين في كلام واحد ومعطوفين احدهما على الآخر . وأما إذا كانت الجهة محتاجة إلى اصاله الجهة ولم يكن هناك نظر تسليمي ، فيشكل تعيين مفاد المجمل وتشخيصه فيما لا يعارض المفصل . هذا هو الكلام في المرحلة الاولى ، وعلى ضوءه تعرف : ان الخطابين المفترضين في تحديد الكر ، لو كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا ، لأشكل تعيين المجمل بالمفصل ، إذا كانت الجهة غير قطعية ، فضلا عما لو كانا معا مجملين . فلو ورد : الكر ستمائة رطل وورد : الكر ستمائة رطل عراقي ، فالثاني مفصل والاول مجمل ، كما جمال اكرم زيدا ، ومن المحتمل ان يراد بالرطل فيه الرطل المدني او المكبي .

ولا دافع لذلك إلا اصاله الجهة ، إذ يلزم من حمل الرطل على المكبي أو المدني في المجمل كون أحد الخطابين تقية ، وهو خلاف اصاله الجهة . فان أمكن تعيين المراد الاستعمالي باصاله الجهة تعين مفاد المجمل في الرطل العراقي ، وإلا فلا نافي لاحتمال ارادة الرطل غير العراقي في المجمل .

هذا إذا كان احتمال التقية موجوداً ، ولكن قد يقال : ان احتمال التقية في المقام غير موجود ، لعدم معهودية أقوال للعامة تبرر ورود روايات التحديد مجارة لها ، وعليه تكون اصاله الجهة قطعية ، فيصح تعيين المجمل بالمفصل على أساسها .



ثم إذا افترضنا التجاوز عن اشكالات هذه المرحلة ، وإمكان جعل المفصل قرينة على تعيين المراد الاستعمالي من الحمل - على أساس إصالة الجهة - ننتقل إلى المرحلة الثانية .

والمرحلة الثانية هي فيما إذا كان كل من الخطابين مجملا ، كصحيحة محمد بن مسلم ، ومرسلة ابن أبي عمير ، فان الرطل في كل منهما مجمل . فهل يمكن جعل كل منهما قرينة لرفع اجمال الآخر ؟ .

والصحيح إمكان ذلك ، اذ المفروض - بعد تجاوز الاشكال المشار إليه في المرحلة السابقة - ان إصالة الجهة يمكن أن يعين بها المراد الاستعمالي . وعليه فإصالة الجهة في المقام تجري في كلا الخطابين المرويين في الصحيحة والمرسلة . ويتعين بها المراد الاستعمالي في كل من الخطابين ، بأن يحمل الرطل في الصحيحة على المسكى ، وفي المرسلة على العراقي ، لأن أي حمل آخر ينافي إصالة الجهة الجارية في كلا الخطابين .

والتحقيق : إمكان تقريب الاستدلال بمجموع الروايتين على الوزن المشهور بوجه أحسن وأسلم ، لا يدعى فيه رفع اجمال كل من الروايتين بقرينة الرواية الأخرى ، وهذا هو ما يلي :

الوجه الثاني : ان شمول دليل الحجية لرواية ، يتوقف - اولاً - على عدم إحراز المعارض ولا يضره احتمال المعارض ، - وثانياً - على أن يكون التعبد بالرواية منتهياً إلى أثر عملي ، لئلا يكون جعل الحجية لها لغوا . وعلى هذا الاساس نلاحظ ان الصحيحة والمرسلة يمكن ان يشملهما دليل الحجية - معا - على اجمالها ، دون حاجة إلى دعوى جعل احدهما قرينة على تعيين مفاد الأخرى ، وذلك لوجود كلا الشرطين .

أما الاول : فلوضوح انا لم نحرز التعارض بين الروايتين ، لاحتمال أن يكون المراد بالرطل في الصحيحة : المسكى ، وفي المرسلة : العراقي ،

وهذا يكفي لعدم وصول المعارضة وتنجزها . واما الثاني : فلأن كلا من الروايتين وان كانت مجملة ، ولكن اجمالها لو كان إجمالاً مطلقاً لا يتحصل منه شيء . . لما أمكن شمول دليل الحجية لها ، إلا إذا أمكن رفع الاجمال عن كل منهما ولو بقربنية الاخرى . ولكن الواقع ان اجمال كل من الروايتين تقارنه في الصحیحة دلالة - لاجمال فيها - على الحد الاقصى للكر ، وتقارنه في المرسله دلالة - لا اجمال فيها - على الحد الأدنى للكر ، فيعقل شمول دليل الحجية للروايتين ، مادام التعبد بها ينتهي إلى أثر عملي ، بلحاظ اثبات الحد الأدنى والحد الاقصى للكر ، فتكون الروايتان معاً حجة على اجمالها ، ويثبت بها ان الحد الأدنى للكر هو ستمائة رطل مكى ، وان الحد الاقصى هو الف ومائتا رطل عراقي ، وبذلك يثبت المطلوب .

وهذا يعنى ان الكر ليس بأقل من ستمائة رطل مكى - على كل محتملات رواية الستمائة - وليس بأكثر من الف ومئتي رطل عراقي ، على جميع محتملات الرواية الاخرى . وبهذا يتحدد مقدار الكر ، إذ ان ستمائة رطل مكى هو بعينه الف ومائتا رطل عراقي .

والفرق بين هذا الوجه وسابقه : ان هذا الوجه لا يتوقف على دعوى قرينية كل من الروايتين على تعيين مقدار الأخرى ، خلافاً للوجه السابق الذي كان يقوم على أساس هذه القرينية .

ويتوقف كلا الوجهين على القول باعتبار مراسيل ابن أبي عمير ، بناءً على أنه لا يروي إلا عن ثقة كما ادعاه الشيخ قدس سره ، ونسب البناء على ذلك إلى الطائفة ، فانه يقتضي كون رواية ابن أبي عمير عن شخص ، شهادة بوثاقته ، فلا يضر باعتبار الرواية عدم ذكر أسم الواسطة في مراسيله بعد ان كان يشهد ضمناً بوثاقه الواسطة . وقد يستشكل في ذلك : بأنا لو سلمنا دعوى الشيخ ، يتشكل عموم يقتضي الشهادة من قبل ابن أبي عمير

بوثاقة كل من يروي عنه ، وحيث أن بعض الأشخاص الذين روى عنهم قد ورد في حقهم معارض أقوى ، يشهد بعدم الوثاقة ، وسقطت من أجل ذلك الشهادة الضمنية لابن أبي عمير بوثاقته عن الحجية ، فحينما يرسل ابن أبي عمير يحتمل أن تكون الواسطة أحد أولئك الأشخاص ، الذين سقطت شهادته عن الحجية بالنسبة إليهم . وهذا يعني أنها شبهة مصداقية ، ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية . هذا إذا كانت أفراد العام تمثل الرواة ، فانه مع العلم بسقوط حجية العام بالنسبة إلى بعض الرواة تصبح الشبهة في المراسيل مصداقية ، بخلاف ما إذا افترضنا أن أفراد العام تمثل الروايات ، بحيث كانت كل رواية فرداً من العام المشهود بوثاقته طريقه ، فان هذا الافتراض يجعل الشك في وثاقة الواسطة في المرسل ، شكاً في تخصيص زائد .

الوجه الثالث ، وهو مبني على قصر النظر على ملاحظة صحيحة محمد ابن مسلم دون المرسل ، إذ يقال : بأن هذه الصحيحة تحديد للكر الخارج بمخصص منفصل عن عمومات انفعال الماء القليل ، وحيث أنه مردد بين الأقل والأكثر ، فيعلم بأن الماء البالغ ستمائة رطل مكّي خارج عن تلك العمومات وبشك فيما هو أقل من ذلك ، مما يبلغ ستمائة رطل عراقي أو مدني فيرجع في الزائد المشكوك إلى عمومات الانفعال .

وقد ذكر السيد الاستاذ دام ظلّه (١) في توضيح ذلك : اننا نواجه في بادئ الأمر طائفتين متعارضتين بالنسبة إلى عصمة الماء ، أحدهما تدل على أن طبيعي الماء لا ينفعل بالملاقاة ، من دون فرق بين القليل والكثير والمحقون وغيره ، كرواية حربز . والأخرى : تدل على انفعال الماء مطلقاً سواء كان قليلاً أو كثيراً محقوناً أو ذا مادة ، من قبيل موثقة عمار ، في الدجاجة تطأ على العذرة ثم تدخل الماء ، قال لانتشرب منه ولا تتوضأ .

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٧٢-١٧٤ .

وهاتان الطائفتان متعارضتان ، وموضوعهما واحد ، إلا ان هذا التعارض ينحل نتيجة لوجود محصص منفصل للطائفة الثانية ، يخرج منها ماله مادة من الماء كرواية ابن بزيع ، فتصبح أخص مطلقاً من الطائفة الأولى ، فتخصصها . ثم ان هذه الطائفة الثانية ورد عليها محصص ، مردد بين الأقل والاكثر مفهوماً ، وهو دليل اعتصام الكر ، ففيما زاد على المتيقن يتمسك باطلاق الطائفة الثانية الدالة على الانفعال ، لا بالطائفة الأولى الدالة على الاعتصام لأن ما هو الحجة لولا دليل اعتصام الكر ، الطائفة الثانية لا الأولى . ولكن حول هذا الكلام عدة نقاط :

الأولى : انه مبني على انقلاب النسبة ، وإلا لم يكن موجب لجعل الطائفة الثانية اخص مطلقاً من الطائفة الأولى ، بعد ورود المحصص المنفصل الدال على اعتصام الماء النابع ، وهذا المبني لانقول به .

الثانية : انا لو سلمنا كبرى انقلاب النسبة ، نلاحظ ان الطائفة الأولى التي دلت على اعتصام الماء على قسمين : احدهما : ورد في طبيعي الماء ، كرواية حريز (٢) والآخر : ورد في الماء المحقون خاصة ، كعنوان الغدير والمستنقع ونحوه ، من قبيل رواية عبدالله بن سنان قال : سألت رجل ابا عبدالله عن غدير أتوه وفيه جيفة ... الخ (٣) وعلى هذا الاساس فالطائفة الثانية الدالة على الانفعال - بعد اختصاصها بالماء المحقون وخروج الماء النابع منها - وان كانت تصبح اخص مطلقاً من القسم الأول في الطائفة الأولى ولكنها لا تكون اخص مطلقاً من القسم الثاني في الطائفة الأولى ، لأن الموضوع في هذا القسم هو الماء المحقون ، فلا موجب لجعل الطائفة الثانية - ولو بعد اخراج الماء النابع منها - اخص مطلقاً من جميع روايات الطائفة الأولى . والذي يتضح بملاحظة روايات الباب ، انه يوجد لدينا ما يبدل على اعتصام

طبيعي الماء ، ويوجد مايدل على انفعال طبيعي الماء ، كما يوجد مايدل على الاعتصام في المحقون ، ويوجد مايدل على الانفعال في المحقون ، بدون فرق بين القليل والكثير .

الثالثة : انا لو سلمنا انقلاب النسبة، وافترضنا انحصار روايات الطائفة الاولى بالقسم الأول ، الوارد في طبيعي الماء .. فيمكن القول : بأن كلا من الطائفة الأولى والثانية ورد عليها مخصص سليم عن المعارض . فالطائفة الثانية مخصصها هو ما دل على اعتصام الماء النابع ، كما ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - والطائفة الاولى لها مخصص وهو الروايات الدالة على الانفعال الواردة في مورد الماء المتيقن القلة ، من قبيل روايات الاناء ونحوها . فكما يخرج من اطلاق روايات الانفعال الماء النابع ، كذلك يخرج من اطلاق روايات الاعتصام الماء المتيقن القلة ، الذي لايزيد على ستمائة رطل عراقي ، ومعه فسوف تكون النسبة بين الطائفتين - بعد ملاحظة كلا التخصيصين - العموم من وجه ، ويتعارضان في الماء المحقون المشكوك كربيته ، فلا موجب لمرجعية احدهما دون الآخر .

وإن شتم قلم : ان نفس اخبار الكر لا اشكال في حجيتها في اثبات الانفعال للماء القليل ، المررد بين الأقل والاكثر ، وهي اخص مطلقا من الطائفة الأولى ، الدالة على الاعتصام . فتوجب بمفهومها اخراج متيقنها في القلة من اطلاق الطائفة الأولى ، وتوجب بمنطوقها اخراج متيقنها في الكرية من اطلاق الطائفة الثانية ، كما ان دليل اعتصام الماء النابع ، يوجب اخراج النابع من اطلاق الطائفة الثانية . فلو كنا نلاحظ نسبة الطائفة الثانية بعد تخصيصها ، إلى الطائفة الاولى قبل تخصيصها ، لكانت اخص منها مطلقا ، ولكن هذا بلا موجب بناء على انقلاب النسبة ، وإلا لأمكن أن نلاحظ نسبة الطائفة الأولى بعد التخصيص إلى الطائفة الثانية قبل التخصيص ، فتكون

أخص منها مطلقا ، بل المتعين هو إعمال كلا التخصيصين لكلنا الطائفتين ثم ملاحظة النسبة بينهما . وحينئذ يرى ان النسبة هي العموم من وجهه ، ومادة الاجتماع هي الماء المحقون البالغ ستمائة رطل عراقي والتاقص عن ستمائة رطل مكبي ، ومادة الافتراق للطائفة الاولى - بعد إعمال التخصيصات - الماء النابع والماء المحقون البالغ ستمائة رطل مكبي ، ومادة الافتراق للطائفة الثانية - بعد إعمال التخصيصات - الماء المحقون غير البالغ ستمائة رطل عراقي .

الوجه الرابع ما قد يقال : - بناء على قصر النظر على الصحيحة - من ان اخبار المساحة لا تناسب كون الكر ستمائة رطل عراقي او مدني ، لأن المساحة المحددة للكر فيها تستوعب كمية اكبر من الماء ، فهي تناسب حمل الرطل في الصحيحة على المكبي ، وفيه : انه لو سلم امكان جعل الدليل المفصل رافعا لاجمال الرطل في الصحيحة ، فهو يتوقف على حجبية اخبار المساحة ، وعدم سقوطها بالتعارض ، على ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى .  
الوجه الخامس : انه ورد في خبر أبي بصير : « ولا يشرب سؤر الكلب ، إلا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه » (١) . ولا شك في أن عنوان الحوض الكبير الذي يستقى منه ، لا يصدق على ما يكون ستمائة رطل بالعراقي أو المدني ، بل حتى ما يكون كذلك بالمكبي ، ففي مورد الشك في الكرية مفهومها ، يرجع إلى اطلاق المستثنى منه في خبر أبي بصير ، وهو أخص مطلقا .

وهذا الوجه متين ، ويتميز على الوجه السابق - مع اتفاقهما في الرجوع في مورد اجمال الصحيحة الى عمومات الانفعال - في ان المرجع المحدد في هذا الوجه أخص مطلقا من روايات الاعتصام في نفسه ، واما المرجع المحدد في الوجه السابق فيراد جعله أخص مطلقا من روايات الاعتصام ،

(١) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الامثار حديث - ٧ - .

بالاستعانة بمخصص منفصل على اساس انقلاب النسبة .

الوجه السادس : التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه « قال : سألته عن جرة ماء فيه الف رطل ، وقع فيه اوقية بول ، هل يصلح شربه او الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح » (١) .

وتوضيح ذلك : ان هذه الرواية دلت على انفعال ألف رطل بالبول، وهو اكثر من ستمائة رطل عراقي او مدني قطعاً . ومقتضى اطلاقه هو الانفعال حتى مع عدم التغير ، فان وقوع اوقية بول في الف رطل من الماء ليس ملازماً لتغير الماء . وامتياز هذا الوجه على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة : ان نفس المكسب الذي كنا نريد الحصول عليه عن طريق مرسلته ابن ابي عمير ، نحصل عليه الآن عن طريق رواية علي بن جعفر ، التي نقلها الشيخ الحر عن كتابه ، بلا حاجة إلى تصحيح مراسيل ابن ابي عمير، وهي رواية معتبرة سنداً ، لان الشيخ الحر له طريق إلى كتاب علي بن جعفر ، بتوسط الشيخ الطوسي وماله من إسناد إليه .

وعلى هذا الاساس : فالماء البالغ ستمائة رطل عراقي ، وما زاد عليه إلى الف رطل عراقي ، لما كان يشك في دخوله تحت اطلاق صحبة محمد ابن مسلم ، لاجالها ، ويعلم بدخوله تحت رواية علي بن جعفر ، رغم اجالها . فيحكم بانفعاله . واما ما زاد على الف رطل عراقي ، ولم يبلغ الف ومائتين ، فهو وان كان مشكوك الدخول تحت كل من الخبرين ، ولكن يحكم بانفعاله ، لعدم احتمال التفكيك فقهما بينه وبين الف رطل عراقي ، فاذا ثبت انفعال هذا برواية علي بن جعفر ، ثبت انفعال ذلك ، فيثبت المطلوب . نعم قد يدعى : ان رواية علي بن جعفر إنما تدل على انفعال الف رطل من الماء بمجرد الملاقاة بالاطلاق ، لانها مطلقة من حيث حصول

(١) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث ١٦٠ .

وبالمساحة ثلاثة واربعون شبراً إلا ثمن شبر (١) .

التغير وعدمه ، فتقع طرفاً للمعارضة ، مع ما دل على عدم انفعال طبيعي الماء بدون تغير ، بالعموم من وجه ، ومادة الاجتماع هي : الف رطل من الماء يلاقي النجاسة مع عدم التغير . ومادة الافتراق لرواية علي بن جعفر : فرض التغير . ومادة الافتراق لدليل عدم انفعال الماء بالملاقاة : الماء الكثير المتيقن الكرية . ومع كون الرواية مبتلاة بهذه المعارضة ، فلا يمكن الرجوع إليها في مورد اجمال صحيحة محمد بن مسلم ، لانه بعينه مورد التعارض بين رواية علي بن جعفر وروايات الاعتصام .

وعلى أي حال فقد اتضح من مجموع ما ذكرناه ، صحة ما ذهب إليه المشهور من تقدير الوزن بألف ومائتي رطل عراقي .  
(١) وردت في تحديد مساحة الكر عدة روايات :

الاولى : رواية اسماعيل بن جابر المتيقنة الصحة - عندهم - من روايات الباب ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : ذراعان عمقه ، في ذراع وشبر سبعة (١) . والتحديد في هذه الرواية إذا حملناه على المربع ، فالنتائج ستة وثلاثون شبراً (٢) ، وإذا حملناه على المدور : فان فرضت نسبة المحيط إلى القطر ثلاثة إلى واحد ، فالنتائج سبعة وعشرون شبراً (٣) . وان فرضت  $\sqrt{22}$  ، فالنتائج  $28\sqrt{2}$  (٤) والفرض الثاني أقرب إلى واقع النسبة ، ولكن الفرض الاول هو الذي كان متعارفاً في العمل الخارجي .

(١) وسائل الشيعة : باب ١٠ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ .

(٢) ٤ (العمق)  $3 \times$  (ضلع المربع)  $3 \times = 36$  .

(٣)  $1/5$  (نصف القطر)  $\times 1/5 \times 3 \times 4$  (العمق)  $= 27$  .

(٤)  $28\sqrt{2} = 4 \times \sqrt{22} \times 1/5 \times 1/5$  .



الثانية : رواية اسماعيل بن جابر الاخرى ، المحتملة الصحة على كلام يأتي قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : وما الكر ؟ قال : ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار (١) . وهذا التحديد اذا حملناه على المربع ، فالنتائج سبعة وعشرون شبرا ، واذا حملناه على المدور : فان فرضت النسبة ثلاثة الى واحد ، فالنتائج  $\frac{1}{4}$  ٢٠ (٢) . وان فرضت  $\frac{1}{22}$  ٧ ، فالنتائج  $\frac{1}{3}$  ٢١ شبرا (٣) .

الثالثة : رواية ابي بصير ، التي هناك كلام في تصحيحها سنداً ايضاً : قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام : عن الكر من الماء ، كم يكون قدره؟ قال : إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثله ثلاثة اشبار ونصف في عمقه في الارض (٤) . وهذا التحديد إذا حمل على المربع ، فالنتائج  $\frac{1}{7}$  ٤٢٨ شبرا ، وإذا حمل على المدور ولوحظت النسبة المساحية للقطر الى المحيط ، فالنتائج  $\frac{1}{5}$  ٣٢ ٣٢ (٥) ، واذا حمل على المدور ولوحظت النسبة الأكثر دقة ، فالنتائج  $\frac{1}{11}$  ٣٣ شبرا (٦) .

وهناك رواية رابعة مقطوعة الضعف سنداً ، وهي رواية الحسن بن صالح عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قلت : وكم الكر ؟ قال : ثلاثة اشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة اشبار ونصف عرضها . وفي نسخة اخرى : « ثلاثة اشبار ونصف طولها ، في ثلاثة اشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة اشبار

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب الماء المطلق حديث - ٤ - .

(٢)  $\frac{1}{5} \times \frac{1}{5} \times 3 \times 3 = \frac{1}{4}$  ٢٠ .

(٣)  $\frac{1}{5} \times \frac{1}{5} \times 3 \times \frac{1}{22} \times 7 = \frac{1}{3}$  ٢١ .

(٤) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب الماء المطلق حديث - ٦ - .

(٥)  $\frac{1}{75} = \frac{1}{5} \times \frac{1}{5} \times 3 \times \frac{1}{5} \times 3 \times 3 = \frac{1}{5}$  ٣٢ ٣٢ .

(٦)  $\frac{1}{75} \times \frac{1}{75} \times 3 \times \frac{1}{22} \times 7 = \frac{1}{11}$  ٣٣ .

ونصف عرضها (١) .

وكما اختلفت روايات الباب فقد اختلفت الاقوال في المسألة ، ولعل أقل تحديد مساحي في الأقوال المعروفة هو ان يكون الناتج سبعة وعشرين شبرا ، وأوسع مساحة قدرت للكر في تلك الاقوال هو التحديد المشهور القائل ان الكر مابغ اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان ، وهناك بينها اقوال ووجوه من قبيل ثلاثة وثلاثين شبرا او ستة وثلاثين شبرا .

### التحديد بسبعة وعشرين

وهذا منسوب إلى المشهور بين القميين . ويمكن التوصل إلى اثباته بأحد طرق :

الطريق الاول : يقوم على اساس قصر النظر على صحيحة اسماعيل بن جابر الاولى ، المتيقنة الصحة ، من أجل المناقشة في سند سائر الروايات . واستفادة التحديد المذكور من هذه الصحيحة تتوقف على مقدمتين :

إحدهما : ان الذراع عبارة عن شبرين لا أكثر . والاخرى : ان تحديد السعة بشبر ونصف ، الذي مرجعه على ضوء المقدمة الاولى إلى التحديد بثلاثة اشبار . . ظاهر في المدور ، لافي المربع . فاذا تمت هاتان المقدمتان عرفنا : ان المدور الذى يبلغ عمقه اربعة اشبار وقطره ثلاثة اشبار يعتبر كراً ، ومساحة هذا المدور هو سبعة وعشرون شبرا ، إذا تجاوزنا عن زيادة المحيط على القطر بأكثر من ثلاثة اضعاف بمقدار قليل . ومبرر هذا التجاوز هو انعقاد سيرة البنائين والمساحين على اهمالها عند أخذ مساحة الدائرة إلى

زمن قريب ، فيحمل التحديد في الرواية على ما هو المتبع - نوعيا - في عرف هؤلاء .

اما المقدمة الاولى : فقد ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - (١) انها وجدانية ، وناقش فيها المحقق الهمداني - قدس سره - (٢) مدعيا : ان الذراع اكثر من شبرين بمقدار معتد به . وقد يؤيد ذلك بتفسير الذراع في بعض الروايات بالقدمين ، من قبيل الروايات الواردة في الوقت ، إذ يدعى ان القدم أطول من شبر بمقدار السدس مثلا .

واكن لا ينبغي الشك : ان الذراع عند اطلاقه يشمل الذراع المساوي لشبرين ، بوصفه ذراعا متعارفا في الخارج بالوجدان . ووجود ذراع أطول لا يضر ، بعد ان كان المقياس هو أقصر المصاديق المتعارفة ، كما سيأتي . على ان بالامكان ان يدعي : ان الشبر لما كان مضاهيا لنصف الذراع - على أي حال - بحسب الارتكاز الذهني عرفاً ، فينسب إلى الذهن من قوله : « ذراع وشبر » ، ان المقصود بيان (ذراع ونصف) . ونفس هذا الانسباق قرينة على ان الذراع في الصحيحة لوحظ بما هو مضاعف الشبر .

واما المقدمة الثانية : فقد وجه بشأنها استظهاران متعاكسان . احدهما ما استظهره السيد الاستاذ - دام ظله - (٣) من ان مورد الرواية هو المدور، لان قوله « ذراع وشبر سعته » ظاهر في تحديد سعته من جميع جهاته بذراع وشبر . وهذا لا يتصور الا في الدائرة ، لان الخط المرسوم من أي نقطة من الدائرة إلى أي نقطة منها - مع فرض المرور بنقطة المركز - هو واحد خلافا للمربع مثلا ، فان الخطوط المرسومة من نقاط إلى نقاط أخرى فيه ،

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١٧٨ .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ص ٣٠ .

(٣) التنقيح الجزء الاول ص ١٧٨ .

قد تتفاوت حتى مع مرورها جميعا على المركز ، فان الخط المفروض بين الزاويتين من المربع اطول من الخط المرسوم بين الضلعين .

والآخر : ما استظهره المحقق الهمداني - قدس سره - (١) من حمل الرواية على المربع ، لانه الذي لو لوحظ الخط الواقع بين اي نقطة واقعة في احد اضلاعه ، والنقطة المقابلة لها . فهو ثلاثة اشبار ، سواء كان ماراً على نقطة المركز ام لا . واما المدور فليس كذلك ، فان الخطوط التي تفترض بين نقطتين متقابلتين من محيطها ، ليست كلها ثلاثة اشبار ، وانما تكون الخطوط المارة بالمركز هكذا فقط .

وإذا اردنا ان نكون استظهاراً عرفياً على ضوء هذه التديقات ، فالاستظهار الاول أوجه ، لان المراد من تحديد السعة بثلاثة اشبار ، تقدير اطول خط يتحملة سعة هذا السطح ، وليس تقدير أقصر خط يتحملة . فان أي سطح نفترضه سواء كان مربعاً او مدوراً او غير ذلك ، يمكن ان نتصور فيه خطوطاً قصيرة متفاوتة ، ولكنها لا تمثل سعة ذلك السطح . وانما البعد الذي يقدر ، عند ارادة تحديد مساحة ذلك السطح ، هو أطول خط يتحملة امتداد السطح وسعته . ومن الواضح ان أطول خط يتحملة سعة الدائرة ، هو واحد ، ولا يختلف من جانب إلى آخر ، إذ لا بد في اطول خط من المرور بالمركز . واما في المربع ، فأطول خط يختلف باختلاف الجوانب ، فان اطول خط بين الزاويتين يختلف عن اطول خط بين الضلعين ، فلا يكون التقدير بالأطول على الاطلاق ، بل بالأطول المقيد بملاحظة امتداده بين الضلعين .

ولكن يمكن ان يقال : ان هذا إنما يتم إذا افترضنا ان المقدر بذراع وشبر ، هو الخط الممثل للسعة ، بينما يمكن ان نفترض ان المقدر هو نفس

السعة . وتوضيح ذلك : ان السعة عبارة عن السطح لا الخط ، وذراع وشبر هو مرتبة من مراتب امتداد الخط ، وقد حددت السعة في الصحيحة بذراع وشبر ، وحيث لا معنى لتطبيق الخط على السطح ، فلا بد من إعمال احدى عنايتين : اما ان يقال بأن مرجع تحديد السعة بذراع ونصف إلى تحديد الخط الممثل لتلك السعة وهو الخط الاطول ، فالمحدد - بالفتح - حقيقة - ليس هو السعة بل الخط الممثل لها . والخط ليس له الا بعد واحد ، وحينما يضم إلى العمق يصبح لدينا بعدان . وحيث ان الدائرة في نظر العرف ليس لها الا بعدان ، صح تطبيق الرواية على الدائرة ، بقربنة اقتصارها على بعدين . واما ان يقال : بأن المحدد - بالفتح - ليس هو الخط ، بل نفس السعة ، والسعة عبارة اخرى عن السطح ، ولما كان السطح محدد دائماً ببعدين يضرب احدهما في الآخر ، امتنع ان يكون البعد الواحد المصرح به - كتحديد للسعة - تحديداً كاملاً ، لان السطح - بما هو سطح - لا يمكن ان يحدد ببعد واحد ، فلا بد إذن من ملاحظة بعد آخر في مقام تقدير السطح ، وحيث انه لم يذكر يحمل على كونه مماثلاً للبعد المذكور ، حتى يوجد مبرر عرفي لحذفه . وهذا معناه ان السطح يساوي ذراعاً ونصفاً في ذراع ونصف ، اي تسعة اشبار .

وهكذا يتضح : ان إعمال العناية في تحديد السعة بذراع ونصف لا بد منه ، اما بحمل المحدد - بالفتح - على الخط ، واما بحمل المحدد - بالكسر - على مجموع بعدين . وان لم يكن الثاني هو الاظهر فعلى الاقل يتساوى الاحتمالان ، ويسقط الاستدلال بالرواية - حينئذ - على القول بسبعة وعشرين .

الطريق الثاني : يقوم على اساس الاعتراف بسند روايتي اسماعيل بن جابر معا . وينطلق من التسليم بأن صحيحة اسماعيل بن جابر المتقدمة مجملة ،

ومرددة بين الحمل على ( المدور ) ، الذي ينتج ان الكر سبعة وعشرون ،  
والحمل على ( المربع ) ، الذي ينتج ان الكر ستة وثلاثون . وحاصل هذا  
الطريق ان يقال : ان هذه الصحيحة رغم اجمالها ، تدل - على كل حال -  
على ان الكر لا يقل عن سبعة وعشرين شبرا ، ولا يزيد عن ستة وثلاثين  
شبرا . ورواية اسماعيل بن جابر الاخرى التي تقدر الكر بثلاثة في ثلاثة ،  
هي ايضا مجملة ، ومرددة بين الحمل على ( المدور ) الذي يقتضي ان الكر  
حوالي عشرين شبرا ، والحمل على ( المربع ) الذي يقتضي ان الكر سبعة  
وعشرون شبرا ، وهذه الرواية رغم اجمالها تدل على ان الكر لا يزيد عن  
سبعة وعشرين ، وبهذا يمكن رفع اجمال كل من الروایتين بالمتيقن من  
مدلول الرواية الاخرى ، فيقال : ان الكر لا ينقص عن سبعة وعشرين  
عملا بالصحيحة ، ولا يزيد على ذلك عملا بالرواية الاخرى ، نظير ماتقدم  
في روايتي الوزن .

وهذا الطريق كما لاحظنا يتوقف على التسليم بسند الروایتين واجمالها  
معا ، وقد عرفم حال الاجمال والاستظهار بالنسبة إلى الصحيحة ، وسوف  
يظهر حال ذلك بالنسبة إلى رواية اسماعيل بن جابر الاخرى .

الطريق الثالث : وهو يقوم على اساس الاعتراف بسند روايتي اسماعيل  
ابن جابر معا ، كما هو الحال في الطريق السابق ، إلا ان المدعى في هذا  
الطريق ظهور الرواية الثانية لاسماعيل بن جابر في السبعة والعشرين . فقد قيل (١)  
انها صريحة في الدلالة على ذلك ، لانها وان لم تشتمل على ذكر ثلاثة ابعاد  
وانما اكتفت بالقول بأن الكر ثلاثة في ثلاثة ، إلا أن السائل كغيره يعلم  
ان الماء من الاجسام ، وكل جسم مكعب يشتمل على ابعاد ثلاثة ، ولا  
معنى لكونه ذا بعدين ، فاذا قيل ثلاثة في ثلاثة ، مع عدم ذكر البعد الثالث

علم انه ايضا ثلاثة :

ويرد على ذلك : ان الجسم - أي جسم - وان كان له ثلاثة أبعاد ، بحسب الدقة الرياضية ، غير ان الجسم المدور ليس له في النظر العربي - عند التقدير - ابعاد ثلاثة ، لأن طوله وعرضه مندجان احدهما في الآخر ، فيرى ان له بعدين ، وهما قطر الدائرة - : الممثل لسعة سطحها ، وعمقها . فاغفال البعد الثالث في رواية اسماعيل الثانية ، كما يناسب تقدير بعد ثالث مماثل ، كذلك يناسب الحمل على المدور ، الذي يقدر عرفا ببعدين فقط ، وهما القطر والعمق ، ولا معين للاول ، إن لم يكن الثاني اظهر . وإن شئت فقلتم : ان المتكلم إذا أحرزنا انه يتكلم بشأن جسم له ثلاثة ابعاد في مقام التقدير عرفا - كالمربع - ورغم ذلك اقتصر على ذكر بعدين وسكت عن الثالث ، أمكننا ان نعتبر سكوته عن الثالث بعد معلومية وجوده قرينة على انه مقدر بنحو مماثل للبعدين المصرح بهما . واما إذا اقتصر المتكلم على تحديد بعدين ولم نحرزانه يتكلم عن جسم من قبيل المربع ، الذي له ابعاد ثلاثة في مقام التقدير عرفاً ، أو عن جسم مدور يصلح ان يقدر عرفا ببعدين فقط ، وهما القطر والعمق . . ففي مثل ذلك لا موجب لافتراض بعد ثالث ، والبناء على انه مماثل للبعدين المصرح بهما . بل قد يكون السكوت عنه بنفسه معينا لكون الكلام مسوقاً بشأن جسم لا يحتاج تحديده عرفاً إلا إلى ضبط بعدين له

### التحديد بستة وثلاثين

وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء . ويمكن تخريجه : إذا اقتصرنا على صحيحة اسماعيل بن جابر أولاً ، والتزمنا بأن الذراع فيها شبران ثانيًا ، ولم نحملها على المدور ثالثاً . وذلك : اما بحملها على المربع على ما تقدم

استظهاره من قبل المحقق الهمداني - قدس سره - ، وأما بحملها على ما يناسب تمام الاشكال الهندسية ، بأن يقال ان المحدد بذراع ونصف فيها هو السعة بمعنى السطح ، وبهذه القرينة لا بد من تطعيم الحد وهو ذراع ونصف معنى السطح ، ليصلح تحديداً للسطح ، بأن يراد منه مسطح ذراع ونصف ، دون نظر إلى خصوصية شكله الهندسي ، من ناحية كونه مربعاً أو غير ذلك ، كما تقدم توضيحه . إلا ان الاستدلال بالصحيحة على ستة وثلاثين باستظهار ذلك منها ، يتوقف على عدم تمامية شيء من الروايات الاخرى سنداً ، وإلا وقعت المعارضة ، لان المستفاد من سائر الروايات يختلف عن ستة وثلاثين ، بمقادير لا يتسامح بها عادة في مقام التجديد . ويقع الكلام عندئذ في طريقة علاج التعارض .

### التحديد باثنين واربعين وسبعة اثمان

وهذا هو المشهور بين الفقهاء ، ويمكن الاستدلال عليه بأحد طريقتين : الطريق الاول : مبني على ملاحظة روايتي أبي بصير والحسن بن صالح الثوري المتقدمين ، واستظهار حملهما على المربع . والاستدلال بهاتين الروايتين مبني على استفادة الابعاد الثلاثة منهما ، وهي لا تخلو من اشكال . أما رواية الحسن بن صالح - المتعرضة للعمق والعرض - فقد يقرب استفادة البعد الثالث منها : اما بلحاظ ان فرض العرض يستلزم فرض الطول ، ولا يمكن أن يكون الطول اقصر من العرض ، كما انه لو كان أكبر من العرض للزم التنبيه على ذلك ، فيثبت بسكوت الامام عن تحديده كونه مساوياً للعرض .

وأما بملاحظة متنها في الاستبصار ، حيث اشتمل على الابعاد الثلاثة



خلافاً لما جاء في التهذيب والكافي .

اما اللاحاظ الاول ، فبرده ان العرض ليس بمعنى البعد المقابل للطول لكي يكون قرينة على افتراض الطول ، بل هو بمعنى السعة : وحينئذ : فان حملت السعة على سعة المدور ، وكان التحديد بثلاثة ونصف تحديداً لقطرها كان التحديد المستفاد منها اقل من التحديد المشهور ، وان حملت السعة على سعة المربع ، وانها محددة بثلاثة ونصف - بمعنى ان ضلع هذا المربع يساوي ثلاثة ونصف - انطبقت على التحديد المشهور . ولكن لامعين للثاني ، ان لم نقل بأقربية الأول ، لانه لا يستدعي اعمال عناية التكرار في التحديد بثلاثة ونصف ، لان المدور تحدد سعته بنقط واحد وهو القطر ، خلافاً لما إذا حملنا على الثاني اي على المربع ، فان مساحة المربع تحدد بنقطين ، وهما الطول والعرض ، فلا بد من اعمال عناية التكرار في ثلاثة ونصف . هذا خصوصاً إذا لاحظنا ان رواية الحسن بن صالح وردت في الركي ، اي البئر ويقال : ان الغالب فيها هو الاستدارة ، فاذا كان محل الكلام في الرواية المدور ، فن البعيد ان ينتقل الامام إلى ملاحظة المربع في مقام التحديد . واما المحاظ الثاني ، فقد يقال : ان المقام من موارد تعارض اصالة عدم الزيادة مع اصالة عدم النقيصة ، وحيث ان الزيادة ابعد من النقيصة ، يقدم الاصل الأول على الثاني ، فيتعين تقديم العمل بمن الرواية ، كما جاءت في الاستبصار ، تقديماً لذلك على المتن الناقص في الكافي والتهذيب .

ولكن يرد على ذلك :

اولاً : ان ابعديّة احتمال الزيادة من احتمال النقيصة ليس أمراً مطرداً حتى مع فرض تساوي الروايتين في الضبط ، فضلاً عن صورة كون المنقص أضبط . وكون المزيد بنفسه منقوصاً في كتاب آخر . وذلك لان بعض الزيادات تعتبر قريبة من الذهن حسب المناسبات الارتكازية ، بحيث قد

ينساق اليها الذهن بالتداعي ، ومثل هذه الزيادة لا يكون احتمال خطأ الراوي في نقلها ابعداً من احتمال خطأ الراوي الآخر في ترك نقلها . ومقامنا من هذا القبيل ، لان انتقال الذهن إلى فرض الطول بعد فرض العرض والعمق قريب من المناسبات المركوزة .

وثانياً : ان الابعدية لو سلمت فلا تكفى ميزانا للتقديم ، ما لم يحرز بناء العقلاء على العمل بذلك ، وجعل تلك الابعدية النوعية حجة في مقام الترجيح .

وثالثاً : انه لو سلم ذلك ، فاعلمنا ان الشيخ في الاستبصار قد نقل الزيادة ، مع ان نسخ الاستبصار مختلفة ، ومع هذا الاختلاف لا يحصل الوثوق بواقع ما نقله الشيخ في الاستبصار .

واما رواية ابي بصير فهناك ايضا محاولات لاستفادة البعد الثالث منها ببعض العنايةات ، لكي تصلح دليلاً على التحديد المشهور .

فن تلك العنايةات ان يقال : ان البعدين - الطول والعرض - مندمجان في قوله : « إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف » ، وذلك بأن يراد بهذا تقدير السطح ، لا تقدير البعد ، وحيث ان السطح له بعدان ، فحينما يقدر ببعد واحد وهو ثلاثة ونصف ، يفهم ان المراد تحديد كلا بعديه بثلاثة ونصف ، إذ لا معنى لتقدير السطح ببعد واحد .

ويرد على ذلك اننا لو سلمنا ان المقدر بثلاثة ونصف هو السطح ، لأحد الابعاد ، فبالامكان حمله على المدور دون التزام بعناية اندماج البعدين في تقدير واحد ، لان سطح المدور يقدر ببعد واحد وهو القطر . هذا على ان فرض كون المقدر هو السطح يحتاج إلى قرينة .

ومن تلك العنايةات : ان يحمل قوله « ثلاثة اشبار ونصف في عمقه » على انه خبر ثان ( كان ) الواردة في قوله : « إذا كان الماء » فيستفاد

من قوله : « إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثله » بعدان ، وقوله : « ثلاثة اشبار ونصف في عمقه » يدل على البعد الثالث .  
 وهذا أيضاً بحاجة إلى قرينة تنفي كونه بدلا من كلمة « مثله » وإلا فدوران الامر بين البدلية والخبرية بنفسه كاف لابطال الاستدلال . مضافا إلى ان العناية المذكورة تستلزم حذف حرف العطف ، وهو ليس حذفاً عرفياً في امثال المقام ، مما ينشأ منه غموض المقصود . ويلاحظ أيضاً ان كلمة نصف لم تجيء منصوبة ، مع انه لو كان خبراً ثانياً لكانت منصوبة . وان كان الامر من هذه الناحية هيناً ، لان النصف المذكور أولاً لم يتضح انها جاءت منصوبة أيضاً .

ويمكن اعمال هذه العناية بشكل آخر وذلك : بأن تجعل الجملة الثانية - وهي قوله : ( ثلاثة اشبار ونصف في عمقه ) - معطوفة على المجرور بـ ( في ) أي كلمة ( مثله ) بحيث يكون قوله اولاً « إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف » مضروبة مرتين . وهذا ايضاً خلاف الظاهر لما تقدم .  
 ومن تلك العناية ان يدعى : ان مرجع الضمير الموجود في كلمة ( مثله ) ليس هو الماء ، إذ لا معنى لان يقال : إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثل هذا الماء ، لعدم وجود مائتين ، وإنما هو ماء واحد يراد تقديره ، فالضمير يرجع إلى نفس التقدير ، فيكون المعنى : إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثل تلك الثلاثة اشبار ونصف . وإلى هنا يستفاد بعدان ، ثم يقال : ان الضمير في كلمة ( في عمقه ) يرجع إلى نفس ما رجع اليه الضمير في كلمة ( في مثله ) ، اي في عمق ثلاثة اشبار ونصف ، فيكون في عمقه بياناً مستقلاً للبعد الثالث ، بارجاع ضميره إلى التقدير « لا إلى الماء » .

الا ان هذا خلاف الظاهر ايضاً ، لان العمق من شؤون الماء لامن

شؤون التقدير ، الا ان يقال بحمل إضافة العمق إلى التقدير على الاضافة  
البيانية ، اي عمق هو ثلاثة اشبار ونصف . وبهذا تتجه هذه العناية .  
ومن تلك العناية ان البعد الثالث محمول على البعدين المذكورين ،  
وهي حوالة عرفية مقبولة . ويرد على ذلك : ان هذه الحوالة انما تكون  
مقبولة إذا علم ان الملاحظ في التقدير جسم يحتاج تقديره إلى ملاحظة ثلاثة  
ابعاد كالمربع ، واما مع احتمال كون الملاحظ هو المدور ، الذي لا يحتاج تقديره  
إلى ملاحظة البعدين المذكورين فلماوجب حمل السكوت عن البعد الثالث على انه  
حوالة على البعدين المذكورين ، بل قد يكون قرينة على ان الملاحظ هو المدور .  
الطريق الثاني للاستدلال على التحديد المشهور ، وهو يتركب من  
عدة امور :

الاول : ان ندعي سقوط روايات المساحة جميعا عن الحجية ، ولو  
بسبب وقوع التعارض بينها واستحكامه ، لان هذه الروايات متنافية في  
تحديداتها ، فصحيحة اسماعيل بن جابر - مثلا - تشتمل على التحديد :  
اما بسبعة وعشرين إذا حملت على المدور ، واما بستة وثلاثين على المربع .  
ورواية ابي بصير تشتمل على التحديد : اما باثنين واربعين وسبعة اثنان إذا  
حملت على المربع ، واما بحوالي اثنين وثلاثين شبرا إذا حملت على المدور ،  
فالتحديدان على كل حال متنافيان . وبهذا تسقط روايات المساحة عن  
الحجية بالتعارض .

الثاني : ان نفترض ان العام الفوقي الذي تكون اخبار المساحة وادلة  
اعتصام الكر طارئة عليه ، هو العام الدال على انفعال طبيعي الماء بالملاقاة .  
الثالث : ان الكر - رغم اجمال مساحته بعد تعارض روايات المساحة -  
لا يَحتمل ان يكون المعبر فيه مساحة اكبر من اثنين واربعين وسبعة اثنان ،  
بل الامر فيه مردد بين مساحات تبدأ بسبعة وعشرين ، وتنتهي بذلك .

فإذا تمت هذه الامور الثلاثة، يمكن اثبات مذهب المشهور في التحديد، وذلك بأن يقال: ان اخبار المساحة بعد التعارض بينها تتساقط، وحينئذ تبقى مساحة الكر مشكوكة، وحيث ان اي مساحة اقل من اثنين واربعين وسبعة اثنان لا يعلم بكفايتها في الكرية، فيرجع فيها إلى عموم الانفعال، لعدم العلم بخروج ذلك المقدار منه، فيحكم بعدم اعتصام ما قلّ عن اثنين واربعين وسبعة اثنان. واما ما بلغ هذا المقدار، فحيث لا يحتمل ان تكون مساحة الكر اكبر من ذلك، فيكون هو المتيقن خروجه عن عموم الانفعال فيحكم باعتصامه.

ومن اجل تمحيص هذا الطريق لا بد من تحقيق حال الامور الثلاثة، ولنبدأ بالثالث وننتهي إلى الاول.

اما الثالث، فكون الماء، البالغة مساحته اثنين واربعين وسبعة اثنان، كرا - على كل حال - يحتاج إلى دليل. وما يمكن الاستدلال به على تيقن الكرية في هذا المقدار: اما دعوى الاجماع من قبل الفقهاء، لانهم على اختلافهم في تحديد المساحة متفقون على انها لا تزيد على ذلك. واما دعوى: التمسك بالدلالة الالتزامية لنفس اخبار المساحة، فانها - رغم تعارضها في المدلول المطابقي - تدل - جميعا - بالالتزام على ان الكر لا يزيد على  $42/7$ ، فيؤخذ بالمدلول الالتزامي لها، لعدم المعارض له. واما دعوى: ان الماء البالغ هذا المقدار من المساحة يعلم على كل حال باشماله على الوزن المقرر للكر، ولا يعلم بذلك فيما هو اقل من هذه المساحة. اما الدعوى الاولى، فمن الصعب الاعتماد عليها، لان الاجماع المذكور مقتنع - في الحقيقة - عن الاقوال التفصيلية للفقهاء، ولا يعلم من شأن كل فقيه الالتزام بأن الكر لا يزيد على المساحة المذكورة بقطع النظر عما يفتى به من المساحة للكر، فهو إجماع مركب لا تعويل عليه.

واما الدعوى الثانية فهي تتوقف على احد امرين : إما ان يقال : باستفاضة اخبار المساحة بنحو يوجد اطمئنان فعلي بصدور واحد منها على الاقل ، فيكون هذا الواحد المعلوم الصدور اجمالا دالا على المطلوب . واما ان يقال : بانها وان كانت ظنية ولا اطمئنان بصدور بعضها ، إلا ان التعارض بينها بلحاظ الدلالة المطابقة لا يوجب سقوط دلالتها الالتزامية المتفق عليها عن الحجية . وكلا الامرين غير تام ، اما الاول فلمنعه صغرى واما الثاني فلمنعه كبرى ، حيث ان المختار في امثال المقام تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية .

والتحقيق ان يقال : انا إذا بنينا في موارد التعارض على تساقط المتعارضين في المدلولين المطابقين ، فلا بد ان يسقط عن الحجية ايضا مدلولها الالتزامي ولو كان متفقا عليه بينهما ، وذلك للتبعية .  
 واما إذا بنينا في موارد التعارض على عدم التساقط المطلق بلحاظ المدلول المطابقي وبقاء كل منها حجة في المدلول المطابقي ولكن لا على الاطلاق بل منوطا بكذب الآخر . . فهناك علم اجمالي - حينئذ - بحجية احد المتعارضين في المدلول المطابقي والالتزامي معا ، وبذلك يثبت المطلوب .  
 واما الدعوى الثالثة ، فقد يقال تارة : ان هذا ليس تعيينا في الحقيقة للتحديد المشهور في المساحة ، بل هو في قوة الاعتراف بعدم وجود تحديد مساحي ، والرجوع إلى التحديد الوزني . وقد يقال اخرى : ان ما دل على التحديد الوزني حيث انه لا يطابق اي مساحة من المساحات التي اشتملت عليها اخبار المساحة ، فهو ايضا يقع طرفا للمعارضة من اخبار المساحة ، وتسقط روايات الوزن والمساحة في رتبة واحدة ، ومعه لا يبقى دليل على كرية الماء البالغ  $\frac{42}{8}$  .

ولكن التحقيق ان دليل الوزن إذا لوحظ مع اي دليل من أدلة المساحة

المتعارضة ، لا يرى بينها تعارض بنحو التباين الذي يؤدي إلى سرية التعارض إلى السند ، بل غاية وقوع التعارض الاطلاقي ، الذي لا يسري إلى السند . فان الوزن يتفق في الجملة مع كل مساحة من المساحات ، ويختلف عنها اختلافا اطلاقيا . ومع عدم وجود تعارض تبايني بين دليل الوزن واخبار المساحة ، واختصاص هذا اللون من التعارض بأخبار المساحة نفسها ، يكون التعارض السندي مختصا بها ، ويسلم دليل الوزن عن المعارضة . فأخبار المساحة مع خبر الوزن من قبيل ان يرد يجب اكرام العادل ، ولا يجب اكرام العادل ، ويجب اكرام العالم . فان الاول والثاني متعارضان بنحو التباين ، ولهذا يسرى تعارضهما إلى السند ، كالحال في اخبار المساحة . واما الثالث مع الاول فالتعارض بينها اطلاقيا لا تبايني ، لان النسبة بينها العموم من وجه ، فلا يسرى تعارضهما إلى السند ، كالحال في دليل الوزن مع اخبار المساحة ، ومعه يختص التساقط السندي بالدليلين الاولين ويبقى دليل وجوب اكرام العالم على الحجية سندا واطلاقا (١) .

(١) ولا بأس بهذا الصدد ان نطبق الوزن على المساحة ، فقد عرفنا ان الكراف وماتتارطل عراقي ، والمقصود ان ننقل هذا الوزن إلى المساحة ، آخذين بعين الاعتبار قسمين من الماء : احدهما الماء المقطر ، والآخر ماء يحتوي على اجزاء ترابية بدرجة نفترض انه يصبح بموجبها اثقل من الماء المقطر بنسبة  $\frac{٢٠}{١٩}$  ، بمعنى ان الكيلو من هذا الماء يأخذ من المساحة  $\frac{٢٠}{١٩}$  من المساحة التي يأخذها الكيلو من الماء المقطر .

ونفترض بهذا الصدد عدة مصادر وهي :

اولا : ان الف ومائتي رطل عراقي يعادل  $\frac{١٢٠}{١٠٠٠}$  ٣٩٣ من الكيلوات

على ما في كتاب الاوزان والمقادير .

ثانيا : ان كل غرام من الماء المقطر يملأ سنتمرا مكعباً ، والكيلو





## مساحة الكر من الماء المقطر :

اولاً : نفرض ان الشبر طوله ( ٢١ ) سنتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب هو ( ٩٢٦١ ) فيقسم عدد سنتمترات الكر من الماء المقطر - وهو على ماضى ( ٣٩٣١٢٠ ) - على هذا العدد ، ويكون الناتج هو الكر بالاشبار على هذا التقدير :

$$٣٩٣١٢٠ \div ٩٢٦١ = ٤٢ \frac{٤٩}{٢٢} \text{ شبراً مكعباً .}$$

وهذه النتيجة مطابقة تقريباً مع احوط الاقوال من المساحة ، الذي قد يستفاد من حديث أبي بصير .

ثانياً : نفرض ان الشبر طوله ( ٢٢ ) سنتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب هو ( ١٠٦٤٨ ) ، فنقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات ، كي يخرج مساحته بالاشبار على هذا التقدير :

$$٣٩٣١٢٠ \div ١٠٦٤٨ = ٣٦ \frac{١٣٣١}{١٢٢٤} \text{ شبراً مكعباً .}$$

وثالثاً - نفرض ان الشبر طوله ( ٢٣ ) سنتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب على هذا التقدير ( ١٢١٦٧ ) ، فنقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات فتخرج مساحته بالاشبار :

$$٣٩٣١٢٠ \div ١٢١٦٧ = ٣٢ \frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧} \text{ شبراً مكعباً .}$$

رابعاً : نفرض ان الشبر طوله ( ٢٣ ) سنتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب هو (  $\frac{١}{٩٣} \times \frac{١}{٩٣} \times \frac{١}{٩٣} = \frac{١}{٨٠٤٣٥٧}$  ) ، أو بالكسر العشري ( ١٢٥٦٨٠٧٨١٢٥ ) ، فنقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات ، فتخرج مساحته بالاشبار :

$$. \quad ٣١ \text{ شبراً مكعباً } = \frac{٢٩٧٩١}{٨٣١٩} = \frac{٨٠٤٣٥٧}{٦٤} \div ٣٩٣١٢٠$$

وخامساً : نفرض ان الشبر (٢٤) ستمتراً ، فعدد الستمترات في الشبر المكعب على هذا التقدير ، ( ١٣٨٢٤ ) ، فيقسم عليه مساحة الكر بالستمترات لتخرج مساحته بالاشبار :

$$. \quad ٢٨ \text{ شبراً مكعباً } = \frac{١٦}{٧} = ١٣٨٢٤ \div ٣٩٣١٢٠$$

وهذا التقدير مطابق تقريباً مع صحيحة اسماعيل بن جابر التي بنقلها صفوان ، بناءً على حملها على المدور ، وفرض نسبة الدائرة الى القطر  $\frac{٧}{٢٢}$  حيث كان الناتج على ماتقدم  $\frac{٧}{٢٨}$  .

### مساحة الكر من الماء غير المقطر

وقد افترضنا أن الماء غير المقطر اقل من الماء المقطر بنسبة  $\frac{١}{٢٠}$  ، فيمكننا على هذا أن نستثنى من النتائج التي توصلنا اليها في الماء المقطر بنسبة  $\frac{١}{٢٠}$  وعليه :

$$\text{فأولاً : نفرض الشبر (٢١) ستمتراً فيكون الناتج :}$$

$$= \frac{٤٢ \frac{٤٩}{٢٢} - ٤٢ \frac{٤٩}{٢٢}}{٢٠}$$

$$. \quad ٤٠ \text{ شبراً مكعباً } = \frac{٤٩}{١٦} = \frac{٤٩}{١٩٧٦} = \frac{٤٩}{١٠٤} - \frac{٤٩}{٢٠٨٠}$$

وثانياً : نفرض الشبر (٢٢) ستمتراً فيكون الناتج :

$$= \frac{٣٦ \frac{١٣٣١}{١٢٢٤} - ٣٦ \frac{١٣٣١}{١٢٢٤}}{٢٠}$$

ونلاحظ هنا أن نتيجة هذا الفرض تطابق تقريباً مع صحيحة اسماعيل ابن جابر التي ينقلها صفوان ، بناءً على حملها على المربع ، حيث كان المستفاد منها على هذا التقدير ان الكر (٣٦) شبر ، غير أن النتيجة التي استنتجناها في الماء المقطر تكون اكثر من هذا بقليل ، بينما في الماء غير المقطر تنقص عنه بقليل .

وثالثاً : نفرض الشبر (٢٣) مستمرّاً فيكون الناتج :

$$= 32 \frac{12167}{3776} - 32 \frac{12167}{3776}$$

٢٠

شبراً مكعباً .

ورابعاً : نفرض الشبر ١/٤ ٢٣ مستمرّاً فيكون الناتج .

$$= 31 \frac{29791}{8319} - 31 \frac{29791}{8319}$$

٢٠

شبراً مكعباً .

وخامساً : نفرض الشبر (٢٤) مستمرّاً فيكون الناتج :

$$= 28 \frac{16}{7} - 28 \frac{16}{7}$$

٢٠

ونلاحظ هنا أيضاً أن نتيجة هذا الفرض مطابق تقريباً مع الرأي القائل =

هذا كله في الامر الثالث من الامور الثلاثة التي يتكون منها الطريق الثاني لاثبات مذهب المشهور .

واما الامر الثاني من هذه الامور الثلاثة ، وهو وجود عام فوق يدل على انفعال طبيعي الماء بالملاقاة ، فقد تقدم تحقيق ذلك في بحث الوزن .  
 واما الامر الاول من تلك الامور الثلاثة ، وهو الالتزام بوقوع التعارض واستحكامه بين روايات المساحة ، فبسط الكلام في ذلك : انا تارة ، نلتزم بعدم صحة السند في جميع اخبار المساحة ، لانها جميعا لا تخلو من اشكال سندي ، حتى صحيحة اسماعيل بن جابر المتيقنة الصحة عندهم ، على ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى . واخرى : نلتزم بصحة السند في واحدة من الروايات . وثالثة : نلتزم بالصحة السندية في اكثر من رواية . فهذه ثلاثة تقديرات ، ونحن نتكلم بشأنها في مقامين : احدهما : فيما هو مقتضى الصناعة على كل واحد من هذه التقديرات ، لكي نعرف على أي تقدير يتم الامر الاول . والآخر : في تمحيص نفس هذه التقديرات ، بدراسة اسانيد روايات الباب .

اما المقام الاول فحاصل الكلام فيه : انا إذا التزمنا بالاشكال السندي في كل روايات المساحة ، ولم نقبل استفاضتها اجمالا ، فيكون وجودها كالعدم ، وعليه فيتم الأمر الأول في هذا الطريق لأن المهم في هذا الأمر أن تسقط أخبار المساحة عن الحجية ، سواء كان للتعارض أو للقصور السندي وبضم الأمرين الأخيرين إليه يتم الاستدلال على مذهب المشهور . نعم على

= إن الكر (٢٧) شبراً ، المستفاد من صحيحة اسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان ، بناءً على حملها على المدور ، وفرض نسبة المحيط الى القطر  $\frac{1}{3}$  كما هو في التقدير المساحي ، والمستفاد من حديث اسماعيل بن جابر الآخر بناءً على حملها على المربع .

هذا التقدير لا يمكن اثبات الأمر الثالث بالدلالة الالتزامية لأخبار المساحة حتى لو انكرنا تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية ، لأن المفروض سقوط أخبار المساحة عن الاعتبار في نفسها .

وأما إذا تمت لدينا رواية واحدة من روايات الباب - ولنفرض كنموذج لهذا التقدير انها رواية اسماعيل بن جابر الأولى ، بوصفها متيقنة الصحة - نسبياً - بالنسبة الى سائر روايات المساحة - فن الواضح أن الأمر الأول - وهو السقوط المطلق لأخبار المساحة - لا يتم حينئذ ، بل لا بد في هذه الحالة من ملاحظة هذه الرواية المفترض صحتها .

فان كانت هذه الرواية ظاهرة في حد معين أخذ به ، كما إذا كنا نستظهر من رواية اسماعيل بن جابر التحديد بستة وثلاثين شبراً مثلاً ، وبعد ذلك يقع البحث في كيفية التوفيق بينها وبين رواية الوزن ، على ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى .

وأما إذا ثبتت عندنا حجية سند أكثر من رواية واحدة ، فان كان هذا الأكثر متمثلاً في روايتين - مثلاً - متفقتين في المدلول ظهوراً - كروايتي اسماعيل ابن جابر ، إذا استظهرنا من الأولى - المدور - ومن الثانية - المربع - أو إجمالاً - كرواية الحسن بن صالح ورواية أبي بصير إذا افترضنا تردهما معاً بين المدور والمربع بنحو يعلم أن المراد منها على اجمال واحد - فلا تعارض بينهما ، بل يؤخذ بهما معاً . وكذلك إذا كانت كل من الروايتين مجملة مع عدم تطابق الاجمالين ووجود طرف مشترك بينهما - كما إذا قبل بتردد روايتي اسماعيل بن جابر معاً بين المدور والمربع ، فان الطرف المشترك في الاجمالين هو السبعة والعشرون - فأيضاً لا تعارض . وأما إذا كان الأكثر من رواية متمثلاً في روايتين أو روايات ظاهرة في مساحات مختلفة ، أو مجملة مع عدم طرف مشترك - كما لو قلنا بحجية رواية اسماعيل بن جابر الأولى ورواية

أبي بصير وترددهما بين المربع والمدور ، فإنهما مختلفان . حينئذ على كل تقدير - ففي مثل ذلك يقع التعارض بين أخبار المساحة . ولكي يتحقق الأمر الأول - وهو سقوط أخبار المساحة عن الحجية - لابد من النظر الى استحكام هذا التعارض وعدمه ، وذلك باستعراض الوجوه المحتملة للجمع العرفي بين روايات المساحة المختلفة ، فان تم شيء منها لم تسقط عن الحجية وإن لم تتم استحكام التعارض وسقطت الروايات جميعاً ، وبذلك يتحقق الأمر الأول .

وما يتصور وجهاً للجمع بين روايات المساحة المتعارضة وجوه :

الوجه الأول : حمل أخبار المساحة على العلامية ، بأن يقال : انها ليست في مقام بيان الحد الواقعي للكر لكي تتعارض ، بل في مقام جعل العلامة على الحد الواقعي ، فلا تعارض بينهما . وتحقيق هذا الكلام - بنحو يظهر فيه وجهه ومناقشته - هو أن أخبار المساحة يتصور فيها بدواً ثلاثة احتمالات : أحدها : أن تكون في مقام بيان الحد الواقعي للكر ، من قبيل التحديد الواقعي للمجتهد مثلاً : بالقادر على الاستنباط . وهذا حد من الدرجة الأولى . ثانيها : ان تكون في بيان الحد من الدرجة الثانية للكر ، ونقصده به العلامة الواقعية على الحد الواقعي للكر ، من قبيل جعل الافتاء من شخص علامة على اجتهاده . ومن خصائص هذه العلامة أن بالامكان ان تكون أخص من الحد الواقعي ، ولكن لا يمكن أن تكون أعم منه ، لأن الأخص يصلح علامة على الأعم بخلاف العكس .

ثالثها : أن تكون هذه الروايات في مقام بيان العلامة الظاهرية ، بحيث قد يتفق خطأها وانفكاكها عن الحد الواقعي إلا أن الشارع عبّدنا بامارتها ، من قبيل التعبد بكون حسن الظاهر امارة على العدالة . ومثل هذه العلامة تكون أعم مطلقاً او من وجه .

فإذا بنينا على الاحتمال الاول ، وقع التعارض بين اخبار المساحة .

وأما إذا بنينا على الاحتمال الثاني ، فقد يقال : انه لاتعارض عندئذ ، إذ لامانع من فرض كون العناوين المذكورة في الروايات كلها علامات على الحد الواقعي . وتبرير هذا الاحتمال فنياً : ان الرواية الدالة على اصغر المساحات - ولنفرضها ثلاثة في ثلاثة في ثلاثة - نص في بيان الحد الواقعي ، إذ لا يمكن الالتزام بأن الحد الواقعي هو المذكور في الروايات الاخرى وان تلك الرواية في مقام جعل العلامة عليه ، إذ لامعنى لجعل الاعم علامة الاخص ، وأما سائر الروايات فهي وان كانت ظاهرة في بيان الحد الواقعي ، ولكنها ليست نصاً في ذلك ، لامكان حملها على العلامية ، وان الحد الواقعي هو ما بين في تلك الرواية ، لامكان جعل الاخص علامة على الاعم ، فيجمع بين النص والظاهر ، بحمل الظاهر على العلامية ، بقربنية النص ، فيكون الحد الواقعي للكر واحداً ، والعلامات عليه متعددة ، بل قد يكون الحد الواقعي هو الوزن والمساحات كلها علامات عليه . ولا يقدر في ذلك اختلافها بالقلة والكثرة ، بدعوى لغوية جعل الاكثر علامة في ظرف جعل الاقل .. لان ذلك الاختلاف في نتيجة ضرب الابعاد ، لأني نفس الاشكال المختلفة ، وإلا فهي متباينة ، والمجموع علامة ليس هو النتيجة . فعلامية ثلاثة ونصف في المربع ، وعلامية ثلاثة في اربعة في المدور .. ليست من قبيل جعل الاكثر علامة في ظرف جعل الاقل ، لان العناوين المذكورين متباينان وليسا أقل واكثر ، وان كانت النسبة بين ناتج ضرب الابعاد في المربع المذكور وناتج ضرب الابعاد في المدور المذكور .. هي الاقل والاكثر .

والتحقيق : ان هذا الجمع - بحمل التحديدات المختلفة في أخبار الكر على العلامية - غير متجه ، وتوضيحه ببيان أمرين : الأول - إن جعل شيء علامة مساوق مع فرض دخول تمام العلامة في العلامية والكشف عن ذي العلامة ، بنحو لو اختلف جزء من العلامة يخلل الكشف العلامي لها ، لابعنى

أن ذا العلامة لا يوجد إلا حين وجودها ، فإن العلامة يصح أن تكون أخص من ذبها ، بل بمعنى أنه لا ينكشف إلا باستجماع العلامة لتام أجزائها ، إذ لو كان جزء من العلامة كافياً في الكشف عن ذبها لكان ادخال الجزء الآخر في العلامية لغواً عرفياً . الثاني - أن أخبار المساحة - بعد حملها على العلامية الواقعية للحد الواقعي - يدل كل واحد منها بالمطابقة على أن الشكل الفلاني علامة على الكرية ، وبديل بالالتزام على أن كل ما بلغت مساحته حاصل ضرب الابعاد المذكورة في ذلك الشكل فهو كـر ، مهما كان شكله . وعلى أساس هذين الأمرين نلاحظ : أن الخبر الدال في نظر المشهور على التحديد بثلاثة ونصف في المربع طولاً وعرضاً وعمقاً لا يمكن حمله على العلامية مع الالتزام بكفاية ما يكون مساحته سبعة وعشرين شيراً ، إذ يلزم من ذلك أن لا يكون لجزء من العلامة أي دخل في العلامية ، وهو نصف الشبر الذي هو جزء من ثلاثة أشبار ونصف ، فأخذ المولى لهذا النصف مع افتراض أن الكـر محفوظ بدونه دائماً ليس أمراً عرفياً ، فلا يمكن الالتزام بهذا الجمع . وكذلك الأمر لو كان خبر أبي بصير - مثلاً - وارداً في المدور ، والتزمنا فيه بالعلامية ، وان الكـر واقعاً يكفي فيه السبعة والعشرون ، فان لازم ذلك أن يكون جزء من العلامة قد ادخل في العلامية ، مع امكان احتفاظ العلامة وعلاميتها بدونه ، إذ لو جعلت العلامة كون المدور ثلاثة وربيع في ثلاثة ونصف لما انفك أيضاً عن الكـر الواقعي . واعتبار شيء في العلامية لا دخل له في علاميتها ليس أمراً عرفياً ، فلا يمكن الالتزام بجمع يؤدي إلى ذلك .

الوجه الثاني : أن يقال أن التعارض بين أخبار المساحة - بعد فرض حملها على الحد الواقعي - إنما يحصل إذا كان الشبر فيها جميعاً ملحوظاً بمقدار واحد ، ومن هنا يمكن الجمع بينها بحمل الشبر فيما دل على تحديد



الكر بمساحة أصغر على شبر من الأشبار المتعارفة الطويلة ، وحمله فيما دل على تحديد الكر بمساحة أكبر على شبر من الأشبار المتعارفة القصيرة .  
 والتحقيق ان هذا قد يتجه إذا كانت كلمة الشبر مجملة في كل رواية ومرددة بين التقادير المتعارفة المختلفة ، فان حال اخبار المساحة بلحاظ الشبر يناظر حينئذ اخبار الوزن بلحاظ الرطل الذي كان مجملاً ، ورفع اجماله بملاحظة مجموع اخبار الوزن ، فهنا ايضاً يرفع الاجمال بضم بعض اخبار المساحة إلى بعض . ولكن الصحيح انه لا إجمال في كلمة الشبر ، وتوضيح ذلك : انه حينما يؤخذ عنوان من قبيل الشبر والقدم والذراع في موضوع الحكم : فتارة يكون الحكم إضافياً - بمعنى أن له نسبة إلى افراد المكلفين - كما إذا قيل امسح من رأسك مقدار شبر ، أو قيل إذا طويت كذا ذراعاً في سفرك فقصر . واخرى : لا يكون الحكم بضمونه مشتملاً على نسبة إلى افراد المكلفين ، كالحكم بالكربة والطهارة والنجاسة ، فيما إذا قيل ان الماء إذا كان كذا شبراً كان كراً ولا يتنجس بالملاقاة ، فان الكربة وعدم الانفعال الواقعي لامعنى لاضافتها إلى هذا المكلف أوذاك . فان كان الحكم من قبيل الأول ، فهناك احتمالان ممكنان عرفاً ، احدهما : ان يراد بالشبر المعنى النسبي ، أي شبر كل مكلف بلحاظ الحكم المضاف اليه ، فهذا يجب عليه أن يمسخ من رأسه مقداراً يساوي شبر نفسه ، وذاك يمسخ بمقدار شبر نفسه وهكذا . والآخر : ان يراد بالشبر المعنى الموضوعي ، اي نحو مقدار لا يختلف باختلاف آحاد المكلفين ، وان كان الحكم من قبيل الثاني تعين ان يراد بالشبر المعنى الموضوعي وسقط الاحتمال الاول ، لان الحكم - بعد فرض كونه ذا معنى واحد محفوظ في نفسه بقطع النظر عن آحاد المكلفين - لامعنى لاناظته في حق كل مكلف بشبر نفسه .  
 ثم انه كلما ثبت ان المراد بالشبر المعنى الموضوعي فهناك احتمالان بشأنه

احدهما : ان يراد بالشبر مطلق الشبر المتعارف ، بمعنى الجامع بين الاشبار  
والآخر : ان يراد به مرتبة معينة من مراتب المتعارف .

وفي هذا الضوء يوجد سؤالان : الاول - ماهي الطريقة التي نعين بها  
ان المراد بالشبر المعنى النسبي أو الموضوعي ، فيما إذا كان كلا المعنيين ممكنا؟  
والثاني - ماهي الطريقة التي نعين بها - بعد افتراض المعنى الموضوعي - ان  
المراد به المطلق أو مرتبة خاصة ؟ .

أما السؤال الاول ، فمن الواضح - كما قدمنا - ان الحكم إذا كان من  
قبيل الثاني فالمعنى النسبي للشبر غير متعلق عرفا ، بل يتعين - حينئذ - المعنى  
الموضوعي . وأما إذا كان الحكم من قبيل الاول فالمعنى النسبي أو الموضوعي  
مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفا . فقد تقتضي الحمل على النسبي ،  
كما هو الحال في امر أغسل او امسح بمقدار شبر . وقد تقتضي الحمل على  
الموضوعي ، كما هو الحال في أمر قصر إذا طويت كذا قدما ، لان ارتكازية  
عدم دخل قصر قدم الانسان وطوله في تقصير الصلاة واتمامها بالسفر .  
تكون قرينة على ذلك .

وأما السؤال الثاني فجوابه : ان الحكم المجعول إذا كان سنخ حكم قابل  
لجعل على الجامع فيتعين الجامع على اطلاقه ، بمقدمات الحكمة ، وأما اذا  
كان الحكم مستدعياً بنفسه لفرض مرتبة خاصة - كما هو الحال في الاحكام  
الواردة في مقام التحديد ، حيث لامعنى للتحديد بالجامع بين الاقل والاكثر -  
فيتعين كون المراد من الشبر الموضوعي مرتبة خاصة .

وعلى ضوء ما قلناه إذا درسنا اخبار المساحة في المقام نجد ان احتمال  
الشبر النسبي فيها ساقط ، لان الكرية من قبيل الثاني لا الأول ، فلا معنى  
عرفا لان يكون شيء كرا واقعا بلحاظ شخص دون شخص . كما ان احتمال  
الشبر الموضوعي مع الحمل على الجامع غير ممكن ، لانها في مقام التحديد

فيتعين ان يراد بها مرتبة خاصة . ومن هنا قد يتوهم ان هذه المرتبة حيث انها لم تحدد فتكون مجملة ، وحينئذ يتم الجمع العرفي المذكور . ولكن الصحيح ان هذه المرتبة تتعين بنفس مقدمات الحكمة في أقصر الاشبار المتعارفة ، وذلك لأن المولى في مقام بيان الحد ، ولم يبين سوى كلمة الشبر فلو كان الحد هو ثلاثة ونصف مثلاً بأقل شبر متعارف فقد بين مراده ، لان اقل شبر مرجعه إلى جامع الشبر وعدم دخل انزيادة في الحد ، وقد بين الجامع بكلمة شبر . وينفي دخل الزيادة بعدم ذكرها اثباتاً ، كما ينفي دخل أي خصوصية زائدة بسكوت المولى عنها في مقام الاثبات . وهذا بخلاف ما إذا افترضنا ان مراد المولى بالشبر مرتبة اكبر من ذلك ، فان جهة الزيادة حينئذ المرادة له - بحسب هذا الفرض - لاتوجد عليها قرينة في مقام الاثبات ، فالاطلاق بمقدمات الحكمة يعين إذن إرادة أقصر الاشبار المتعارفة ، ومعه يكون التعارض مستحكما .

الوجه الثالث من وجوه الجمع بين أخبار المساحة حملها على مراتب الاعتصام والطهارة ، فتكون بعض تلك المراتب تنزهية وفي مقابل نجاسة تنزهية ، وبعضها لزومية وفي مقابل نجاسة حقيقية . ويرد عليه : أن فكرة تعدد مراتب الطهارة والاعتصام وإن كانت عرفية ، إلا أن استخدام هذه الفكرة في الجمع بين أخبار المساحة ليس صحيحاً ، لقوة ظهورها في أنها في مقام تحديد أمر واحد وهو الكرية ، باعتبارها كيلاً مخصوصاً ، لأنها في مقام بيان نفس الاعتصام والطهارة ابتداءً . على أن التفاوتات القليلة الموجودة بين مقادير الروايات لا يناسب حملها على مراتب الاعتصام ، فان هذه المراتب إنما يتعلّقها العرف بين مراتب من الكثرة مختلفة ، لا بين مقادير متقاربة .

الوجه الرابع أن يقال : إن التعارض إنما يتمثل في صحبة إسماعيل

لابن جابر من ناحية ، بدلالتها على سبعة وعشرين ، ورواية أبي بصير ورواية الحسن بن صالح من ناحية أخرى ، بدلالتها على حوالي اثنين وثلاثين ، بناءً على استظهار المدور منها ، أو عدم استظهار غيره على الأقل . وهذا يعني أن الاختلاف يساوي حوالي خمسة أشبار أو ستة . وحيث أن الصحيحة كانت في مقام تحديد الكر في نفسه ، والروايتين كانتا في مقام تحديد الكر الواقع في الأرض ، فيمكن أن تحمل زيادة الأشبار الخمسة فيها على أمر غالبي متعارف ، وهو أن لا يكون قعر المياه الموجودة في الأرض على مستوى واحد ، بل تكون نقطة الوسط في القعر أكثر انخفاضاً من الجوانب ، كما في الغدران وأمثالها مما يوجد في الأرض .

والصحيح : أن هذا التوفيق بين الروايات قد يكون معقولاً في مقام إبراز نكتة واقعية ، تبرر فهم كيفية صدور هذه الروايات من الإمام بعد الفراغ عن صدورهما ، ولكنه لا يصح أساساً للجمع العرفي بين الروايات ، لأن ذلك يتوقف على وجود قرينة في رواية أبي بصير مثلاً على ملاحظة تلك العناية ، وهي عدم التساوي في قعر الماء ، وبمجرد احتمال ذلك واقعاً لا يجعل الجمع عرفياً كما هو واضح . والقرينة على ملاحظة ذلك ليست إلا دعوى : أن نظر رواية أبي بصير متجه إلى المياه الموجودة عادة في الأرض كالغدران ونحوها ، وإن غلبة عدم استواء القعر في هذه المياه تصلح أن تكون قرينة على ملاحظة تلك العناية ، أو لا أقل من أن تصبح رواية ومحتمة للحمل على دخل ذلك في الحد الواقعي وللحمل على تدارك تلك العناية . ولكن الانصاف عدم وجاهة هذه الدعوى ، لأن كون النظر في رواية أبي بصير إلى الغدران وأمثالها ، من المياه المبتلاة غالباً بتلك العناية ، ليس هناك منشأ لدعواه إلا ورود كلمة ( الأرض ) في رواية أبي بصير ،

حيث قال ( في عمقه في الارض ) بينما لم ترد هذه الكلمة في رواية اسماعيل ابن جابر ، وهذا وحده لا يكفي لاعطاء الرواية ظهوراً في الخروج عن القضية الفرضية ، إلى الاتجاه في النظر نحو الافراد الخارجية المتعارفة من المياه في امثال الصحراء ، على ان مجرد غلبة ذلك خارجاً في هذه المياه لا يبرر حمل الرواية على ملاحظة تلك العناية ، ما لم تكن هذه الغلبة واضحة ومركوزة على نحو تصلح لاعتماد المولى عليها في صرف ظهور كلامه عن إناطة الكرية بتمام ما ذكره في التحديد .

هذا كله في المقام الاول .

وأما المقام الثاني وهو في تحقيق اسانيد روايات الباب فحاصل الكلام

في ذلك :

ان رواية الحسن بن صالح فيها ضعف سندي ، من ناحية عدم ثبوت وثاقة الحسن بن صالح ، وبهذا تكون ساقطة عن الحجية .

وأما رواية اسماعيل بن جابر المتيقنة الصحة عندهم ، فكأنها لوحظت في الوسائل ، حيث ذكر : ان الشيخ - قدس سره - نقلها عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن أيوب بن نوح ، عن صفوان عن اسماعيل .

وظاهر ذلك ان الشيخ نقل الرواية ابتداءً عن محمد بن احمد بن يحيى وهذا يعني انه أخذها من كتبه كما هو مبنى الشيخ فيمن ينقل الرواية عنه ابتداءً ، وحيث ان الشيخ في المشيخة قد ذكر طرقه إلى الروايات التي أخذها من الاصول والكتب ، ونص على طرقه إلى الروايات المأخوذة من كتب محمد بن أحمد بن يحيى ، وبعض هذه الطرق صحيح ، فتصبح الرواية صحيحة غير اننا لو لاحظنا الرواية في مصادر الوسائل - في التهذيب والاستبصار - لوجدنا ان الشيخ لم يبدأ في نقلها بمحمد بن أحمد بن يحيى ، ليكون دالا على اخذها من كتابه ، لكي يشملها مانص عليه من الطرق في مشيخته ،

بل ان الشيخ ذكر في الاستبصار : « اخبرني الحسين بن عبيدالله عن احمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن احمد بن يحيى ... الخ » (١) وذكر في التهذيب : « اخبرني الشيخ أبيه الله عن احمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى ... الخ » (٢) ، ونلاحظ ان في السند الاول احمد بن محمد بن يحيى ، وفي السند الثاني احمد بن محمد بن الحسن ، وكلاهما لم يثبت توثيقه . فتصريح الشيخ بوسائطه إلى محمد بن احمد بن يحيى يفقدنا القرينة على كون الرواية مأخوذة من كتاب محمد بن أحمد ، لان القرينة ليست الا البدء به ، ومعه فلا تنفع صحة بعض طرق المشيخة إلى محمد بن احمد بن يحيى ، لانها كلها طرق إلى ماأخذ من كتب هذا الشخص .

وهناك طرق قد تقترح للتخلص من هذا الاشكال السندي ، وأحسن هذه الطرق : ان الشيخ في فهرسته ذكر انه يروي كتب وروايات محمد بن احمد بن يحيى بعدة طرق وبعضها صحيح ، وواحد من تلك الطرق هو الطريق الذي صرح به في الاستبصار عند نقل رواية اسماعيل بن جابر ، فاذا ضممنا إلى ذلك استظهار مطلب من عبارة الفهرست ، وهو ان كل ما يرويه الشيخ بأحد تلك الطرق فهو يرويه بالطرق الاخرى أيضا ، انتج ان رواية اسماعيل بن جابر يرويه الشيخ بسائر طرقه إلى محمد بن احمد بن يحيى ، نعم لو كان الشيخ قد صرح عند نقل رواية عن محمد بن احمد بن يحيى بطريق اليه مغاير للطرق التي ذكرها في الفهرست ، فلا يشملها الاستظهار المذكور ، ولا يمكن حينئذ تصحيحها بلحاظ صحة بعض تلك الطرق المذكورة في الفهرست .

(١) الجزء الأول ص ١٠

(٢) الجزء الأول ص ٤١

وأما رواية اسماعيل بن جابر الاخرى ، فقد ورد في سندها ابن سنان ومن هنا نشأ الاشكال في سندها لتردده بين عبدالله بن سنان الثقة ، ومجد ابن سنان الذي لم يثبت توثيقه . وقد جاء في التنقيح : ان الرواية نقلت في الكافي وموضع من التهذيب عن عبدالله بن سنان ، وكذا في الاستبصار على ماحكي ، وفي موضع آخر من التهذيب عن مجد بن سنان ، وفي الوافي عن ابن سنان ، ويظهر من صاحب الوافي ان ابن سنان ينصرف إلى عبدالله ابن سنان فيتمعين الحمل عليه .

ولأدري ماهي فائدة دعوى انصراف ابن سنان إلى عبدالله بن سنان إذا كان ابن سنان قد صرح في مراجع الوافي ، بأنه عبدالله تارة كما في الكافي ، وبأنه مجد اخرى كما في موضع من التهذيب ؟ ! غير ان الصحيح ان الرواية لم تنقل في الكافي عن عبدالله بن سنان بل نقلت عن ابن سنان بهذا العنوان الاجمالي (١) ، وانما نقلها الشيخ الطوسي في التهذيب (٢) عن عبدالله بن سنان ، وكذلك صنع في الاستبصار (٣) ونقلها في موضع آخر من التهذيب عن مجد بن سنان (٤) .

وطريق الكليني في الرواية إلى ابن سنان على اجماله معتبر ، إذ رواها عن مجد بن يحيى عن احمد بن مجد عن البرقي عن ابن سنان ، فبناءً على اعتبار البرقي الاب يكون الطريق معتبراً .

وأما الشيخ ، فقد صرح في المواضع الثلاثة التي نقل فيها رواية اسماعيل بن جابر بطريقه كاملاً ، ولم يحول على المشيخة . ففي احد الموضوعين اللذين

(١) الجزء الثالث ص ٣ .

(٢) الجزء الاول ص ٤٢ .

(٣) الجزء الاول ص ١٠ .

(٤) الجزء الاول ص ٣٧ .

نقل فيها الرواية عن عبدالله بن سنان ، ذكر : انه يرويها عن الحسين بن عبيدالله عن احمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن احمد بن يحيى . وفي الموضوع الاخر ذكر : انه يرويها عن الشيخ المفيد عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى . وفي الموضوع الثالث الذي نقل فيه الرواية عن محمد بن سنان ، ذكر : انه اخبره بالرواية الشيخ المفيد عن احمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر . وهذا يعني انه عوض هنا عن محمد بن احمد بن يحيى بسعد بن عبد الله .

والطرق الثلاث للشيخ كلها مبتلاة بالاشكال الذي أشرنا اليه في سند رواية اسماعيل بن جابر الاولى ، حيث انه لم ينقلها عن محمد بن احمد بن يحيى أو عن سعد بن عبدالله ابتداءً ، لكي يكون قرينة على الاخذ من كتابه وشمول طرق المشيخة له . فاذا بنينا على التسامح من هذه الناحية ، وجعل التعرض للوسائط إلى أصحاب السكتب من التوسعات التي اشار الشيخ إلى حذفها وعدوله عنها بعد ذلك (١) دون ان تعني اي فرق حقيقي بين ذكر

(١) فقد ذكر في مشيخة التهذيب ما هذا لفظه : « . . . ووفينا بهذا الشرط في اكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة ، ثم أنا رأينا أنه يخرج بهذا البسط عن الغرض ، ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفى ، فعدلنا عن هذه الطريقة الى ايراد احاديث اصحابنا رحمهم الله المختلف فيه والمتفق ، ثم رأينا بعد ذلك ان استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج أولى من الاطئاب في غيره ، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنا أخللنا به ، واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه ، او صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله . . . »

التهذيب ج ١٠ ص ٤ من المشيخة .



تلك الوسائط وما استقر عليه بناء الشيخ بعد ذلك من حذفها . . فهذا يعني تميم السند في المواضع الثلاثة ، وعليه يحصل التعارض ما لم يحتمل تعدد الرواية . وأما إذا لم نبن على ذلك ، واقتصرنا في التخلص من هذا الاشكال على البيان الذي تقدم في رواية اسماعيل بن جابر الاولى ، فهذا البيان يختص بالموضع الاول من المواضع الثلاثة المتقدمة لان الطريق فيه هو احد الطرق المصرح بها في الفهرست ، دون الموضوعين الآخرين (١) . وعليه فلا يثبت التصريح بمحمد بن سنان في الموضوع الثالث لان ثبوت ذلك فرع صحة سند الشيخ إلى سعد بن عبدالله ، وهو غير صحيح بحسب الفرض ، ومعه يندفع الاشكال السندي رأساً ، لان التصريح بعبد الله بن سنان ثبت بطريق معتبر ، ولم يثبت معارضه بطريق معتبر ، ومعه تصح الرواية سواء كان عنوان ابن سنان في طريق السكافي مجملاً أو ظاهراً في عبدالله بن سنان . نعم يبقى الكلام عندئذ فيما قد يدعى من وجود قرائن خارجية ، توجب الوثوق بعدم كون ابن سنان الواقع في السند عبدالله ، لعدم مناسبة الطبقة ، حيث ان عبدالله بن سنان من اصحاب الامام الصادق عليه السلام ، فلا يناسب ان يروى عنه محمد بن خالد ، ولا ان يروى هو عن الصادق عليه السلام بالواسطة . وقد اجيب عن ذلك : بدفع الامر الاول ، بأن البرقي من اصحاب الرضا ، بل الكاظم ايضا ، فلا استبعاد في ان يروي عن عبدالله بن سنان ، الذي هو من الجيل الثاني من اصحاب الامام الصادق ، خصوصاً مع وجود روايات اخرى نقلها البرقي عن اصحاب الامام الصادق ، كثعلبة وزرعة . ودفع الامر الثاني ، بنفي الاستبعاد ايضا ، ووقوع روايات لعبدالله بن سنان عن الصادق

(١) بمعنى ان الطريق المصرح به إلى محمد بن احمد بن يحيى في الموضوع الثاني ليس هو احد الطرق المذكورة في الفهرست ، ليشمله استظهار انه كل ما روي ببعضها فهو مروى بالبعث الآخر ، كما ان الطريق المصرح به إلى سعد في الموضوع الثالث ليس هو احد الطرق المذكورة في الفهرست إلى سعد .

بالواسطة ، بل قد يتفق ان يكون بعض وسائط عبدالله عين واسطة محمد بن سنان ، من قبيل اسحاق بن عمار (١) .

وهذا الكلام صحيح في نفي الاستبعادات الخارجية ، ولكن إذا بني على سقوط نقل الشيخ في المواضع الثلاثة ، للاشكال السندي ، ولم يبق لدينا الا طريق الكليني فهذا الكلام لا يفيد لتعيين ان المراد بابن سنان فيه عبدالله . والاجمال يكفي لسقوط السند عن الاعتبار ، بعد اشتهاكل من الشخصين في عالم الرواية ، وكون المقام الثبوتي والاحترامي لعبدالله اكبر ، لا يبرهن على الانصراف .

واما رواية ابي بصير ، فبعد فرض انصراف ابي بصير الى الثقة ، ووثاقة عثمان بن عيسى الواقع في السند ، وكذلك ابن مسكان ، ينحصر الاشكال في احمد بن محمد ، الذي روى عنه محمد بن يحيى ، وروى هو عن عثمان بن عيسى ، إذ جاء مطلقا في طريق السكاني (٢) ، وكذلك في الاستبصار (٣) ، ولا اشكال في انصرافه حينئذ الى الثقة او احدالثقات المعهود رواية محمد بن يحيى عنهم . ولكنه جاء في طريق التهذيب بعنوان احمد بن محمد بن يحيى (٤) ، وهو مجهول لان أشهر من يعرف بهذا العنوان هو ابن محمد بن يحيى ، الذي وقع في سند الرواية راويا عن احمد بن محمد ، فلا يناسب ان يكون هو المقصود ، وغيره ممن ذكر بهذا العنوان في كتب الرجال كذلك ، فيكون الشخص مجهولا ، وبهذا تسقط الرواية عن الحجية. والتخلص من هذا الاشكال يكون ، اما بابداء احتمال تعدد الرواية ، ومعه

(١) الحدائق الناضرة الجزء الأول ص ٢٧١ نقلا عن كتاب مشرق الشمسين للشيخ البهائي (قده).

(٢) الجزء الثالث ص ٣ .

(٣) الجزء الاول ص ١٠ .

(٤) الجزء الاول ص ٤٢ .

يبقى ظهور احمد بن محمد غير المقيد في الثقة على حاله ، واما بتجميع الشواهد التي توجب الظن الاطمثاني بالاشتباه في طريق التهذيب ، حيث ان احمد بن محمد بن يحيى لو كان راوياً واقعاً بين محمد بن يحيى ، وعثمان بن عيسى ، وكلاهما من المكثرين ، فكيف لم ير له رواية في هذه المرتبة في سائر الموارد الاخرى ؟! ، وكيف لم يتعرض له في الرجال مع وقوعه في مثل هذا الطريق ؟! ، وكيف أطلق الكليني (ره) في الكافي احمد بن محمد ، مع وضوح ان هذا الاطلاق في قوة التصريح بصرفه عن مثل هذا الراوي المجهول ؟! ، خصوصاً مع ان الكليني بنفسه وقع في طريق التهذيب ، الذي قيد احمد بن محمد بأنه ابن يحيى ، فكيف يفرض ان الكليني بنفسه يروي القيد ثم يسقطه في كتابه ؟! ، بل ان الشيخ نفسه في الاستبصار روى الرواية بنفس السند ، مع اسقاط قيد ابن يحيى . . إلى غير ذلك من المبعديات التي توجب سقوط نقل التهذيب عن الحجية ، ومعه يبقى الانصراف في طريق الكليني سليماً عن المعارض .

وقد يقال في الجواب على الاشكال : ان الرواية وان كانت ضعيفة على طريق الشيخ في التهذيب ، لاشتماله على احمد بن محمد بن يحيى ولكنها صحيحة على طريق الكليني ، لوثاقة احمد بن محمد بن يحيى بن عيسى (١) .

وهذا الكلام انما يصح إذا رجع إلى ابداء احتمال تعدد الرواية ، كما اشرنا إليه ، بمعنى وجود شخصين باسم احمد بن محمد ، كلاهما نقلاً الرواية عن عثمان بن عيسى ، وكلاهما نقلاً الرواية لمحمد بن يحيى ، واما مع استبعاد هذا الفرض فلا يكفي القول بأن ضعف الرواية على طريق الشيخ لا يضر باعتبارها على طريق الكليني ، لان طريق الشيخ إلى نفس احمد بن محمد لا يضر فيه ، وحيث انه واحد ، ولا يحتمل فيه التعدد ، فيحصل التعارض

فبالمن الشاهي - وهو ألف ومائتان وثمانون مثقالاً -  
 يصير أربعة وستين مثقالاً (١) .  
 (مسألة - ٣) الذكر بحقة الاسلامبول - وهي مائتان  
 وثمانون مثقالاً - مائتا حقة واثنتان وتسعون حقة ونصف حقة .

بين الطريقتين في تعيينه ، لان مقتضى الظهور الانصرافي في طريق الكليني  
 تعيينه في الثقة ، ومقتضى التصريح في طريق التهذيب تعيينه في المجهول .  
 ويتعين عندئذ التخلص من الاشكال باسقاط طريق التهذيب عن الحجية ،  
 والصلاحية لاثبات كلمة ابن يحيى بالنحو الذي أشرنا إليه .

(١) بعد أن حدد وزن الكر بالأرطال وقع البحث في تحديد الرطل  
 العراقي . والمعروف أنه مائة وثلاثون درهماً ، وقد استدل على ذلك بما دل  
 على أن الرطل المدني مائة وخمسة وتسعون درهماً ، كرواية ابراهيم بن محمد  
 الهمداني (١) بضميمة ما دل على أن الرطل العراقي يعادل ثلثي الرطل المدني  
 كرواية علي بن بلال (٢) .

وأما مكاتبة جعفر بن ابراهيم بن محمد الهمداني ، فقد تكون دليلاً  
 مستقلاً على المطلوب ، وقد تكون على مستوى رواية ابراهيم بن محمد الهمداني

(١) ومتمن الرواية : « أن ابا الحسن صاحب العسكر عليه السلام  
 كتب اليه ( في حديث ) : الفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن تعول  
 ذكراً كان أو انثى صغيراً أو كبيراً حراً أو عبداً فطيماً أو رضيعاً ، تدفعه  
 وزناً : ستة أرطال برطل المدينة . والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً ،  
 يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً » .

وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث - ٤ - .

(٢) قال : كتبت الى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطرة وكم تدفع؟ قال :

فكتب عليه السلام : ستة أرطال من تمر بالمديني ، وذلك تسعة أرطال بالبغدادي .

المصدر السابق حديث - ٢ - .

ففي الكافي بسنده الى جعفر أنه قال : كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يدي ابي : جعلت فداك إن أصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي . قال : فكتب الي : الصاع بستة أرطال بالمدني ، وتسعة أرطال بالعراقي . قال : واخبرني أنه يكون بالوزن ألفاً ومائة وسبعين وزنة (١) .

فإن لوحظ في هذه الرواية ما قبل الجملة الأخيرة فهي على مستوى رواية ابراهيم ، وإن لوحظت الجملة الأخيرة كانت الرواية وحدها كافية لاثبات المطلوب ، اذا استظهرنا ان المخبر في قوله « اخبرني » هو الامام وان « وزنة » بمعنى درهم باعتباره الوحدة القياسية للوزن .

والتحقيق أنا لسنا بحاجة الى تحديد الرطل العراقي لنتفخ بهذه الروايات وإنما نحتاج الى تحديد الرطل المكي . وتوضيحه : انا إذا بنينا على الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم التي تحدد الكر بستائة ومرسلة ابن عمير التي تحدهه بألف ومائتين بحمل الرطل في المرسلة على العراقي ، اتجه العمل من أجل تعيين الرطل العراقي . وأما إذا لم نبن إلا على حجية الصحيحة واعتبرناها مجملة واقتصرنا في تقييد اطلاقات الانفعال على المتيقن منها - وهو ستائة رطل بالمكي - فسوف يكون المقياس لوزن الكر هو الرطل المكي ، ونحتاج حينئذ الى تحديده . ولا تنفع عندئذ الروايات السابقة ما لم نضم الى ذلك تسالم العدد الكبير من فقهاءنا على أن الرطل المكي ضعف العراقي ، ومع الرجوع الى التسالم يمكن الاستغناء به عن تلك الروايات في تمام ما يراد تحديده ، إذ ليس هذا التسالم والاشتهار من قبيل اشتهار فتوى معينة حدسية بل هو من اشتهار أمر حسي يمكن أن يكون المستند في اشتهاره معروفة ذلك ووضوحه ، فيعول عليه بدلا عن تلك الروايات التي لا تخلو بعضها

( مسألة - ٤ ) إذا كان الماء أقل من للكر ولو بنصف مثقال يجري عليه حكم للقليل .  
 ( مسألة - ٥ ) إذا لم يتساو سطوح للقليل ينجس للعالي بملاقاة للسافل كالعكس (١) . نعم لو كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس للعالي بملاقاة للسافل ، من غير فرق بين العلو للتسنيمي والتسريحي .

عن ضعف سنداً .

(١) لأن نكتة السراية الى تمام الماء لا يختلف الحال فيها بين الماء الساكن المتساوي السطوح والماء الساكن المختلف السطوح ، كما يظهر بمراجعة ما حققناه مفصلاً في بحوث المضاف من نكتة سريان النجاسة في باب المائعات ، ونكتة عدم شمول ذلك للسائل الجاري إذا لاقى النجاسة جزء الأسفل ، حيث لا ينفعل بذلك الجزء العالي منه .

ومجمل الكلام في ذلك : أن الملاقاة تسبب دائرة للانفعال بقدر دائرة التسلط التي يراها العرف للنجاسة الملاقية على ملاقته ، وحيث أن التسلط يدور في الارتكاز العرفي مدار صلاحية النجس للنفوذ ، فكما كانت الصلاحية أوسع كانت دائرة التسلط المنزوع عرفاً أكبر ، وبالتالي يتحقق الانفعال في نطاق أشمل .

ومن هنا كانت ملاقاة النجس للجامد متسلطة عرفاً على خصوص السطح الذي حصلت معه المماسية ، لعدم صلاحية النجس للنفوذ أصلاً ، وكما كان الجسم الملاقى للنجس أبعد عن الإنجذاب أو أشد ميعاناً كان التسلط المنزوع عرفاً من ملاقاة النجس شاملاً لدائرة أكبر منه ، وتسري النجاسة الى تمام تلك الدائرة .

( مسألة - ٦ ) إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كراً ينجس بالملاقاة (١) . ولا يعصمه ما جمد ، بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً ، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من للكر ،

(١) لا إشكال في أن الكر - المركب من ماء منجمد وماء سائل - ليس معتصماً ، بل ينجس سائله ومنجمده ، لأن الانجذاب قد يكون حالة عرضية بالنسبة الى المفهوم العلمي للماء ولكنه في النظر العرفي يوجب خروج الماء عن كونه ماءً ، لتقوم الماء عرفاً بالسيلان ، فلا تكون أدلة اعتصام الماء الكر شاملة لذلك الكر المركب .

ولو فرض الشك في ذلك لكفى في إثبات المطلوب أيضاً ، لأن شمول دليل اعتصام الماء الكر له يكون مشكوكاً بنحو الشبهة المفهومية ، فيرجع في اثبات انفعال الجزء السائل من ذلك الكر الى عموم انفعال الماء كرواية ابي بصير (١) ، وفي إثبات انفعال الجزء المنجمد منه الى عموم « اغسل كل ما أصابه » في موثقة عمار (٢) ، لأن المنجمد قابل للغسل ، بل إن هذا العموم يمكن ان يثبت به انفعال المجموع ولو التزاماً ، لأن المنجمد اذا انفعال دل ذلك على عدم اعتصام المجموع ، فينفعال السائل ايضاً .

هذا على فرض الشك ، ولكنه غير محتمل ، فان العرف لا يتردد في نفي عنوان الماء عن المنجمد .

(١) عن ابي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : « ولا تشرب من سور الكلب الا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه » .

فان الشك في صدق عنوان الماء لا ينافي الجزم بعدم صدق العنوان المستثنى لوضوح ان الاستقاء من الحوض الكبير لا يكون من الجامد بل السائل .

(٢) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الماء المطلق .

فانه ينجس بالملاقاة ولا يعتصم بما بقي من الثلج .  
 ( مسألة - ٧ ) الماء المشكوك كبريته مع عدم العلم بحالته  
 للسابقة في حكم للقليل على الأحوط (١) وإن كان الاقوى عدم  
 تنجسه بالملاقاة . نعم لا يجري عليه حكم الكر ، فـلا يظهر  
 ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه ، ولا يحكم بطهارة متنجس  
 غسل فيه . وإن علم حالته للسابقة يجري عليه حكم تلك الحالة .

(١) إذا لم يكن للمشكوك حالة سابقة حكم عليه في المتن بعدم الانفعال  
 وبعدم كونه مطهراً ، على النحو الثابت للكر من المطهريّة . وكل من هذين  
 الحكمين بحاجة الى بحث ، فهنا مقامان :

( المقام الأول ) في عدم انفعاله بالملاقاة . ولا شك في أن هذا هو  
 مقتضى الأصول الأولية ، كأصالة الطهارة . وإنما الكلام في وجود حاكم  
 على تلك الأصول ، وبعد التجاوز عن دعوى الحكومة عن طريق التمسك  
 بعموم الانفعال في الشبهة المصدقية ، أو عن طريق قاعدة المقتضي والمانع ،  
 أو عن طريق القاعدة التي أسسها المحقق النائيني في الترخيصات الاستثنائية المعلقة  
 على عنوان وجودي . لعدم تمامية شيء من ذلك كما تقدمت الإشارة الى  
 ذلك في بعض البحوث السابقة ، ينحصر تصوير الحاكم في الاستصحاب ، وتقريبه  
 بأحد وجهين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - (١) من استصحاب  
 عدم الكرية الثابت بنحو نعتي بعد وجود الماء خارجاً ، وذلك لأن جملة  
 من الآيات نطقت بأن أصل مياه الأرض هو المطر ، وكذلك ذكر المحدثون  
 والمطر ينزل قطرة قطرة ، فكل ماء إذن هو مسبوق بالقلة حين نزوله مطراً



من السماء ، فيستصحب عدم كربيته .

ودعوى أن لازم هذا البيان إمكان إجراء استصحاب العصمة في الماء المشكوك ، لأنه كان معتصماً عند زوله من السماء حتماً وبشك في بقاء هذا الاعتصام . مدفوعة بأنها تبتني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ، لأن العصمة المطرية قد ارتفعت جزماً ، والعصمة المشكوكة فرد آخر من العصمة ، وهي العصمة في ضمن الكر .

وحول ما أفيد عدة نقاط :

« النقطة الأولى » - ان فرضية نزول تمام مياه الأرض من السماء - لو سلمت - فلا تملك دليلاً على ان زولها كان بالشكل الذي رآه اليوم من المطر على سبيل التقاطر ، وليس في الآيات ولا الافتراضات الحديثة ما يدل على ذلك ، وبكفي احتمال أن يكون الماء النازل متكوناً بصورة سيل متدفق من الماء فننفي اليقين بالحالة السابقة ، إذ لا يبقى مع هذا الاحتمال يقين بالقلة سابقاً .

هذا مضافاً إلى أن الاستصحاب المذكور لا ينفذ في الفروض الاعتيادية للمسألة ، لأن الحالة الاعتيادية للشك في كربة الماء أن نملأ حوضاً من ماء الفرات ونحوه من الأنهار ونشك في كربة ما فيه لعدم العلم بمقدار سعته ، ففي مثل هذه الحالة لا يفيد استصحاب القلة التي يفرض إحرازها في بدء خلق الماء على الأرض .

« النقطة الثانية » - أن استصحاب الاعتصام الذي أشير إليه لا بد من إرجاعه على مباني السيد الأستاذ - دام ظله - إلى استصحاب عدم الانفعال بعد الملاقاة للنجاسة ، لأن الاعتصام بعنوانه ليس من الأحكام المحجولة ، بل هو منتزع ، ومرجعه إلى قضية تعليلية ، وهي أن هذا الشيء لا ينجس على تقدير الملاقاة .

وحيث أن استصحاب القضية التعليقية غير ممكن على مباني الأستاذ، فلا بد أن يرجع استصحاب الاعتصام إلى استصحاب عدم الانفعال الفعلي. ومعه فلا يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، لأن عدم الفعلي للانفعال الذي كان محققاً قبل الملاقاة ليس مردداً بين عدمين، بل هو عدم واحد مشكوك البقاء. وهكذا نعرف أن استصحاب الاعتصام يعود في النهاية إلى استصحاب الطهارة.

« النقطة الثالثة » - أن الاعتصام - لو سلمنا كونه مجعولاً بعنوانه وأنه مجرى للاستصحاب في نفسه، وفرضنا جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي - فع هذا لا يجري استصحاب الاعتصام لو تم استصحاب عدم الكرية في نفسه، لحكومة استصحاب عدم الكرية عليه، لأن الشك في بقاء الاعتصام مسبب عن الشك في كرفته فعلاً، فع إجراء استصحاب عدم الكرية لا تصل النوبة إلى استصحاب بقاء الاعتصام.

الثاني: إجراء استصحاب عدم الأزلي للكربة الثابت قبل وجود الماء وبذلك يتفتح دخوله تحت عمومات الانفعال ظاهراً، لأن عموم الانفعال في الماء كرواية أبي بصير موضوعه مركب من ماء لاقى النجاسة ولم يكن حوضاً كبيراً، فباستصحاب عدم كونه كراً مع وجدانية ملاقاته للنجاسة يثبت الانفعال.

وقد يستشكل في هذا الاستصحاب: إما بلحاظ المنع عمومياً من إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية، وإما بلحاظ التفصيل في العوارض التي يراد استصحاب عدمها الأزلي بين عوارض الماهية وعوارض الوجود، فلا يجري استصحاب العدم الأزلي في الأولى ويجري في الثانية مع دعوى أن الكر من عوارض الماهية.

والكلام عن الكبرى الأصولية للمنع أو الكبرى الأصولية للتفصيل

موكول إلى الأصول ، وقد حققنا في الأصول جريان الاستصحاب في العدم الأزلي للوصف ما لم يكن الوصف من لوازم الشيء في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود كالامكان للانسان ، فاذا شك في ثبوت صفة للشيء على نحو ثبوت صفة الامكان للانسان ، فلا يمكن إستصحاب عدمها إذ ليس لعدمها حالة سابقة .

وتفصيل الكلام في تحقيق ذلك في علم الأصول ، وإنما نقتصر في مجال البحث الفقهي على تحقيق أمر صغروي ، حيث قيل كما في المستمسك (١) أن الكربة ليست من شؤون الماء في لوح الوجود ليستصحب عدمها ، بل هي نحو سعة في مرتبة الطبيعة ، فلا يصح أن تشير إلى كرماء الماء وتقول « هذا قبل وجوده ليس بكر » لكي تستصحب عدم كرماء الماء عند الشك . وهذا اللون من التصور للكربة ليس صحيحاً ، وذلك لأنني حينما أشير إلى كرماء الماء فأنما أشير في الحقيقة إلى عدد كبير من جزئيات الماء ووحداته الأساسية التي اتصل بعضها ببعض اتصالاً عرفياً ، فنتج عن هذا الاتصال العرفي امتداد ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف الذي هو معنى الكرماء ، فالكربة إذن نتيجة لذلك الاتصال العرفي بين جزئيات الماء الذي صير منها شيئاً واحداً في نظر العرف . ومن الواضح أن هذا الاتصال لا يمثل سعة مرتبة الطبيعة ، بل يمثل حالة عرضية لعدد من مصاديق الطبيعة ، وحيث أن وجود هذه الحالة العرضية تابع لوجود تلك المصاديق فهي مسبوقة بالعدم الأزلي بعدم تلك المصاديق ، ويمكن إجراء استصحاب هذا العدم عند الشك ، وعلى هذا الأساس فلا إشكال في جريان استصحاب العدم الأزلي .

( المقام الثاني ) وفيه جهتان :

الأولى - في حكم هذا الماء المشكوك الكربة ، وحكم الثوب المتنجس

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١٣٧-١٣٨ الطبعة الثانية .

عند غسله به من غير مراعاة شرائط الغسل بالتقابل ، كما إذا غمسنا الثوب في الماء بناءً على أن الماء القليل لا يكون مطهراً لشيء إلا بصبه عليه .  
ولا إشكال في الحكم بنجاسة الماء وبقاء الثوب على النجاسة إذا بنينا في المقام السابق على جريان استصحاب عدم الكرية ، وأما مع المنع عنه فقد تمسك السيد الاستاذ - دام ظله - (١) بالنسبة إلى الماء بقاعدة الطهارة وباستصحاب الطهارة ، بانياً ذلك على جريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية خلافاً للأحكام الكلية ، وتمسك بالنسبة إلى الثوب باستصحاب عدم وقوع المطهر ، لأن أي مطهر فرضناه شرعاً فوقه على المغسول المتنجس أمر حادث مسبوق بالعدم ، فاذا شككنا في وقوع المطهر على الثوب مستصحب عدمه .

وفي هذا المجال لابد من ملاحظة عدة نقاط :

« الأولى » - ان إجراء استصحاب الطهارة في الماء ليس مبنياً على كون الحكم جزئياً ، بل إن استصحاب الطهارة يجري على مباني السيد الاستاذ حتى في الشبهات الحكمية ، لأن المعارضة المدعاة بين استصحاب بقاء المجهول واستصحاب عدم الجعل الزائد إنما هي في الأحكام الالزامية لاني الأحكام الترخيضية .

« الثانية » - ان استصحاب عدم المطهر بالنسبة إلى الثوب لا يجري ، وإنما يجري استصحاب النجاسة . والوجه في ذلك : أن المراد باستصحاب عدم المطهر إن كان هو استصحاب عدم عنوان المطهر ، فن الواضح أن عنوان المطهر ليس هو الموضوع للحكم الشرعي بطهارة الثوب المغسول ، وإنما الموضوع واقع المطهر . وان كان المراد استصحاب عدم واقع المطهر ، ففيه أن واقع المطهر عبارة عن موضوع الحكم بطهارة المغسول ، وهذا الموضوع

مركب - بحسب الفرض - من جزئين : أحدهما الغسل بماء ، والاخر ان يكون الماء كراً أو يكون وارداً على المغسول . فالجزء الأول من الموضوع هو الغسل بالماء ، والجزء الثاني الجامع بين كرية الماء ووروده على المغسول وهذا الموضوع المركب إن أخذ بنحو التركيب الصرف من دون أن يؤخذ فيه عنوان الاجتماع والمجموع ، فلا بد في إجراء الاستصحاب من ملاحظة كل من الجزئين في نفسه ، فان كانت له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً جرى استصحابها ، ولا يمكن إجراء الاستصحاب في مجموع الجزئين بما هو مجموع بأن يستصحب عدمه ، والمفروض في المقام أن الجزء الأول - وهو الغسل بالماء - وجداني ، والجزء الثاني - وهو أن يكون الماء كراً - ليس له حالة سابقة لإثباتاً ولا نفياً . وفي هذا الضوء لا يكون لاستصحاب عدم وقوع واقع المطهر على الثوب معنى إلا ملاحظة مجموع الجزئين بما هو مجموع ويستصحب عدمه ، وهذا خلف التركيب .

وإن كان الموضوع مأخوذاً بنحو التقييد - أي لوحظ الغسل بالماء الكر أو اقتران الغسل بالكرية بتعبير آخر - فيصح حينئذ إجراء استصحاب عدم المطهر ، لأن مرجعه إلى استصحاب عدم الاقتران . ولكن لازم ذلك أن الماء إذا كان مسبقاً بالكرية لاينفع إجراء استصحاب الكرية فيه ، لأنه مثبت حيث لايمكن أن نحرز به عنوان الاقتران بين الغسل والكرية ، لكونه لازماً عقلياً لبقاء كرية الماء إلى حين الغسل به .

النقطة الثالثة - ان شرط التطهير بالماء القليل تارة تثبت شرطيته بدليل خاص بعنوانه ، كما إذا استفدنا من الأمر بالصب مثلاً اشتراط ورود الماء القليل ، وأخرى يكون اشتراط الورد مثلاً بلحاظ التحفظ على طهارته . فعلى الأول لايمكن إحراز الشرط ، بل يجري استصحاب النجاسة في الثوب وعلى الثاني يمكن إحراز طهارة الماء بعد ورود الثوب المتنجس فيه باستصحاب

الطهارة ، وبذلك تثبت طهارة الثوب وان لم نحرز كربة الماء بعنوانه ، كما نبه على ذلك السيد الاستاذ - دام ظله - في بعض تحقيقاته .

الجهة الثانية - فيما إذا استعملنا الماء المشكوك كريبته في تطهير ماء نجس ولم نبن على جريان استصحاب عدم الكربة .

وقد ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - (١) أن الماء المشكوك إذا مزج بالماء النجس تعارض استصحاب الطهارة في الماء المشكوك الكربة مع استصحاب النجاسة في الماء النجس ، لأن اختلاف المائتين الممزجين في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة - ولو ظاهراً - غير ممكن ، فالطهارة الاستصحابية لأحد المائتين بنفسها تنافي النجاسة الاستصحابية للماء الآخر ، وبعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة .

ثم ذكر - دام ظله - أن بالإمكان منع هذه المعارضة ، ودعوى أن استصحاب الطهارة لايجري للغوية الحكم بطهارة الأجزاء المتداخلة مع النجس إذ لا يترتب على طهارتها أثر ، فيجري استصحاب النجاسة بلا معارض . وحول ما أفيد نقاط من الكلام :

النقطة الأولى : ان إسقاط استصحاب الطهارة على أساس اللغوية لا يتم بناءً على ما أفيد من عدم إمكان التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة واقعاً وظاهراً ، إذ بناءً على هذا يكون دليل الاستصحاب - بشموله لاستصحاب طهارة الماء المشكوك الكربة - دالاً بالمطابقة على الطهارة الظاهرية له ، ودالاً بالالتزام على الطهارة الظاهرية لما امتزج به من ماء ، لأن المفروض عدم إمكان التفكيك واقعاً وظاهراً . ومعه لا يكون استصحاب الطهارة لغوياً ، لاقرانه بالطهارة الظاهرية لسائر الأجزاء .

وإن شئت قلتم : إن مجموع الطهارتين الظاهريتين اللتين يمثل احدهما

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

استصحاب الطهارة وثبت الأخرى بالدلالة الالتزامية لدليل الاستصحاب .  
أقول : إن مجموع هاتين الطهارتين له أثر عملي ، فلا يكون جعلها لغواً ،  
فيستحكم التعارض بين الاستصحابين .

النقطة الثانية : إنا نتساءل لماذا أهمل هنا استصحاب عدم وقوع المطهر  
بينما رجع إليه في الجهة السابقة ، فان حال الماء النجس حال الثوب النجس  
من حيث طرو المطهر عليه ، فان جرى في الثوب عند غمسه في ماء  
مشكوك الكربة استصحاب عدم وقوع المطهر ، فلماذا لا يجري عند مزج  
الماء النجس بماء مشكوك الكربة استصحاب عدم وقوع المطهر عليه .

النقطة الثالثة : إن جريان قاعدة الطهارة - بعد افتراض تساقط  
الاستصحابين في الماء النجس الذي اريد تطهيره - لا يخلو من إشكال  
تقدمت الإشارة إليه مراراً ، وهو ان موارد الشك في بقاء النجاسة خارجة  
عن إطلاق قاعدة الطهارة في نفسها بقطع النظر عن جريان استصحاب  
النجاسة ، فلا يمكن في هذه الموارد الرجوع الى القاعدة لو سقط  
الاستصحاب بالمعارضة .

والتحقيق أن قاعدة عدم تبعض الحكم الواحد إذا كانت تقتضي عدم  
التبعض في الحكم واقعاً فحسب جرى كلا الاستصحابين ، بل كان استصحاب  
النجاسة حاكماً على استصحاب الطهارة ، لأنه يوجب لغوبته . وإذا كانت  
القاعدة المذكورة تقتضي عدم التبعض - ولو ظاهراً - تعارض الاستصحابان  
وتساقط ، وقد مر توضيح ذلك في بعض البحوث السابقة .

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا كان الماء المشكوك الكربة قد مرت  
عليه حالتان متضادتان ، فانه لا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي للكربة  
للعلم بانتقاضه ، ويكون حكمه عندئذ حكم ما ليس له حالة سابقة على تقدير  
إنكار اجراء استصحاب عدم الكربة .

(مسألة - ٨) للكر المسبوق بالقلعة اذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم للسابق من الملاقاة وللكرية ، إن جهل تاريخها أو علم تاريخ الكرية حكم بطهارته ، وإن كان الاحوط للتجنب ، وإن علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته (١) .

(١) الكلام في هذا الفرع يقع في جهتين :

الأولى : في جريان استصحاب عدم الكرية واستصحاب عدم الملاقاة في نفسيهما .

الثانية : في أن جريان ما يجري منها هل يختص بصورة كونه مجهول التاريخ في نفسه أو يكفي الجهل النسبي بتاريخه بالاضافة الى الآخر .

أما الكلام في الجهة الأولى فن أجل تمييزها بالبحث عن الجهة الثانية نفرض الآن أن كلاً من الكرية والملاقاة مجهولة التاريخ في نفسها ، لئرى ما هو الاستصحاب الذي يكون مقتضى جريانه تاماً ، فاذا شخصناه بحثنا حينئذ في الجهة الثانية في أن الجهل النسبي يكفي لجريانه أولاً .

وتفصيل الكلام : أنه لا إشكال في صحة جريان استصحاب عدم الكرية ، لأنه يدخل تحت كبرى احراز أحد جزئي الموضوع المركب بالتعبد مع كون الآخر محرزاً بالوجدان ، لأن عموم انفعال الماء بالملاقاة موضوعه - بعد إخراج الكر منه - مركب من ملاقاة الماء للنجس وعدم كونه كراً ، والأولى وجدانية والثاني يثبت بالاستصحاب ، فيجوز الحكم بالانفعال شرعاً .

وأما استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية فقد يقال بجريانه ، بدعوى أنه يقتضي نفي الانفعال بضمه الى الوجدان ، لأن الانفعال أثر شرعي للملاقاة في زمان لا يكون فيه الماء كراً ، وحينئذ يمكننا أن نشير الى الماء المفروض ونقسمه إلى حالتين : حالة ما قبل حدوث الكرية ، وحالة ما بعد حدوثها . فنقول : إن استصحاب عدم الملاقاة إلى حين



حدوث الكرية ينفي لنا الملاقاة في الحالة الأولى ، وأما الملاقاة في الحالة الثانية فهي - وإن كانت مشكوكة - ولكن لا أثر لها شرعاً في الانفعال ، لأن عدم الكرية في هذه الحالة منتف . وهكذا بضم وجدانية انتفاء أحد جزئي موضوع الانفعال المركب في الحالة الثانية إلى تعبدية انتفاء أحد جزئيه في الحالة الأولى بالاستصحاب نفي انفعال الماء .

والصحيح تبعاً للسيد الأستاذ - دام ظله - المنع من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية ، غير أن تبرير عدم الجريان يتعلل في اتجاهين :  
الإتجاه الأول - ما ذكره السيد الأستاذ - دام ظله - (١) من أنه كلما ترتب حكم على موضوع مركب من جزئين وكان أحدهما معلوم الوجود سابقاً ولكن بشك في بقاءه إلى حين وجود الجزء الآخر ، فيجري استصحاب بقاءه إلى حين وجود الجزء الآخر ، وبذلك يحرز موضوع الحكم مادام الموضوع مأخوذاً بنحو التركيب لا بنحو التقييد ، ولا يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأول ، لكي يكون نافياً للحكم ومعارضاً للاستصحاب الأول .

وقد جاء في تقارير بحثه وجهان لاثبات هذا المدعى :  
أحدهما نقضي ، وهو أن لازم جريان استصحاب عدم الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأول ، ومعارضته لاستصحاب بقاء الأول إلى حين وجود الآخر لإيقاع المعارضة بين الاستصحاب حتى في مورد صحيحة زرارة ، وهو الشك في بقاء الطهارة إلى حين الصلاة ، إذ يعارض استصحاب بقائها إلى حين الصلاة باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان وجود الطهارة .  
والآخر حلي ، وهو أن المفروض أن الحكم مترتب على ذات الجزئين ، أي على وجودهما في زمان دون أن يؤخذ في الموضوع عنوان التقييد ومعه

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٢١٠ - ٢١١ .

فباستصحاب أحد الجزئين إلى زمان مع وجدانية وجود الجزء الآخر في ذلك الزمان محرز موضوع الحكم ، وأما استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان الجزء الأول فلا يجري ، لأن الأثر غير مترتب على وجود الجزء الآخر المقيد ، بأن يكون في زمان الجزء الأول بل على ذات الجزئين ، فما يستصحب عدمه إن كان ذات الجزء الآخر فهو غير معقول للقطع بوجوده ، وإن كان المستصحب عدم وجوده المقيد - بأن يكون في زمان الجزء الأول - فهذا ليس موضوعاً للحكم الشرعي ، لأن المفروض أن موضوع الحكم الشرعي أخذ بنحو التركيب لا بنحو التقييد .

وعلى هذا الأساس يجري استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة ، فثبت موضوع النجاسة المركب من ملاقاته ماء وعدم كربيته ، لأن الجزء الأول وجداني والثاني محرز بالاستصحاب ، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية الذي يراد به نفي النجاسة .

أما الوجه النقضي ، فتحقيق الحال فيه : أن زرارة في مورد الرواية لو كان قد فرض وقوع صلاة وحدث مجهولي التاريخ ، ومع هذا أجرى الإمام له استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة ولم يجر استصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث ، لكان نظير ما نفرضه في المقام من حدوث كرية وملاقاة مجهولين في تاريخهما ، فيجري استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة على حد استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة ، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية ، كما لا يعارض استصحاب عدم الحدث باستصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث . غير أن زرارة لم يفرض حدثاً وصلاة مجهولي التاريخ ، بل الصلاة في مورد الرواية معلومة التاريخ في عمود الزمن ، وإنما يشك في بقاء عدم الحدث إلى حينها ، فهو من قبيل ما إذا كانت الملاقاة معلومة التاريخ ويشك في بقاء الكرية إلى حينها ، فعدم إيقاع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحة

لعله بلحاظ أن أحد الحادتين معلوم التاريخ والآخر مجهول ، فيجري الاستصحاب في طرف المجهول خاصة ، على ما هو الصحيح من التفصيل في جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله على ما يأتي في الجهة الثانية ان شاء الله تعالى .

وأما الوجه الحلبي ، فتوضيح الحال فيه : ان المستصحب عدمه من الجزء الآخر ليس هو وجوده في نفسه الى الزمان الحاضر ، ليقال إن وجوده معلوم فكيف يستصحب عدمه ، ولا وجوده المقيسد بوجود الجزء الأول ليقال إن الوجود المقيد بما هو مقيد ليس موضوعاً للحكم لينفي بنفيه ، بل المستصحب عدم وجود الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأول بنحو يكون المقصود الإشارة إلى واقع زمان وجود الجزء الأول بهذا العنوان وأخذ هذا العنوان معرفاً إلى واقع ذلك الزمان . وبهذا يكون المنفي بنفسه جزء موضوع الحكم ، فينفي الحكم بنفيه .

وهذا البيان بنفسه هو المصحح لإجراء استصحاب بقاء الجزء الأول إلى زمان وجود الجزء الآخر ، فان المراد بذلك ليس إثبات وجود للجزء الأول مقيد بأن يكون في زمان وجود الجزء الآخر ، لأن من الواضح أن هذا الوجود المقيد ليس له حالة سابقة لتستصحب ، بل المراد إثبات وجود للجزء الأول في واقع زمان وجود الجزء الآخر ، بنحو يجعل عنوان زمان الآخر معرفاً صرفاً إلى واقع الزمان الذي نريد جر الجزء الأول إليه بالاستصحاب . فكما أن استصحاب بقاء الجزء الأول إلى زمان الجزء الآخر يحرز جزء الموضوع دون أن يثبت الوجود المقيد بما هو مقيد ، كذلك استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأول ينفي جزء الموضوع دون أن ينفي المقيد بما هو مقيد .

الإتجاه الثاني - أن استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكربة

لا يجري لنكتتين : إحداهما خاصة بمسألتنا هذه ، والأخرى تثبت تمام مدعى السيد الاستاذ - دام ظله - في سائر الموضوعات المركبة .  
 أما النكتة الخاصة ، فهي مبنية على تحقيق مطلب ، وهو ان لدينا دليلين : احدهما عموم انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، والآخر دليل اعتصام الكر . وموضوع الدليل الأول هو الماء الملاقي للنجاسة بنحو يشمل الكر ، غير أن مقتضى تخصيصه بالدليل الثاني رفع اليد عن إطلاقه للكر .  
 وهذا يتصور بأحد وجهين :

الأول - أن يقيد الماء في موضوع الدليل الأول بعدم الكرية ، فيكون موضوع الانفعال مركباً من أمرين : احدهما ملاقاته النجس للماء ، والآخر عدم كرية الماء . الثاني - أن تقيد الملاقاة ، بأن لا تكون ملاقاة للكر ، فيكون موضوع الانفعال مركباً من أمرين : احدهما ملاقاته النجس للماء ، والآخر عدم كون الملاقاة ملاقاته للكر .

فإذا بنينا على الوجه الأول فقد يتصور أن استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً يعارض استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة ، وأما إذا بنينا على الوجه الثاني فلا يمكن لإجراء استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً ، لأن المراد نفي موضوع الانفعال ، وموضوع الانفعال بناءً على هذا الوجه لا يمكن نفيه بهذا الاستصحاب ، لأن أحد جزئيه ملاقاة الماء للنجس - وهي وجدانية - والجزء الآخر عدم كون الملاقاة ملاقاته للكر ، ونفي هذا الجزء معناه إثبات أن الملاقاة ملاقاته للكر . ومن الواضح ان استصحاب عدم وقوع الملاقاة ما دام الماء قليلاً لا يمكن أن نحرز به أن الملاقاة ملاقاته للكر ، فلا أثر للاستصحاب المذكور .

ولكن هذا البيان غير تام ، لأن الظاهر من مثل قوله في رواية أبي بصير الواردة في سؤر الكلب « لا تشرب منه إلا أن يكون حوضاً كبيراً »

تركب موضوع الانفعال من ملاقاته للماء وعدم الكرية ، فلا إشكال من هذه الناحية .

وأما النكته العامة التي يثبت بها أن استصحاب بقاء الجزء الأول إلى حين وجود الجزء الآخر في مجهولي التأريخ لا يعارض باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأول ، فحاصلها : إن المراد باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأول نفي الحكم الشرعي المترتب على وجود الجزئين ، وهو النجاسة ، وهذا لا يمكن إلا بنحو مثبت .

وتوضيحه : أن استصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم كرية الماء الذي يراد إجراؤه في المقام ، لا ينفي في الحقيقة إلا فرداً من الموضوع المركب الذي أنيطت به النجاسة شرعاً ، لأن موضوع النجاسة - وهو ملاقاته الماء للنجس ولا يكون الماء كراً - قابل للوجود في أي زمان . وهذا يعني أن نفي النجاسة يتوقف على أن لا يكون هذا الموضوع المركب قد وجد في أي زمان من الأزمنة التي مرت على هذا الماء ، لأن وجوده في أي زمان يكفي للحكم بنجاسة الماء فعلاً ، بعد فرض الفراغ عن عدم احتمال وقوع المطهر ، فباستصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم الكرية لا نفي إلا وجود الموضوع المركب في تلك الفترة من الزمن . وهذا بخلاف موارد الشك في أصل الملاقاة مع العلم بعدم كرية الماء ، فإن استصحاب عدم الملاقاة في تمام الأزمنة إلى الوقت الحاضر معناه نفي صرف وجود الموضوع المركب رأساً لاحصة منه .

ومن الواضح أن الحكم الشرعي إذا كان مترتباً على صرف وجود الموضوع القابل للانطباق على قطعات طويلة من الزمان ، فلا يكفي لنفي الحكم نفي حصة من وجود الموضوع ، وهي وجوده في واحدة من تلك القطعات .

وبعد هذا لا يبقى لتصحيح الاستصحاب إلا توهم أن الاستصحاب - وإن كان ينفي حصة من صرف الوجود لموضوع الحكم بالنجاسة - إلا أن الحصة الأخرى من وجود الموضوع منتفية وجداناً ، فبضم الوجدان إلى التعبد نفي الحكم .

ويُدفع هذا التوهم : بأن الحكم بالنجاسة ليس أحكاماً متعددة مجعولة على حصص ، بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الأول حكم ، وللملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الثاني حكم آخر ، وهكذا . ليقال : إن حكم الحصة الأولى منفي بالاستصحاب ، وحكم الحصة الثانية منفي بالوجدان . بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاة مع عدم الكرية بحيث يلحظ الجامع على نحو صرف الوجود ، ويجعل الحكم عليه ، فلا بد إذن لنفي الحكم من نفي صرف الوجود .

ومن المعلوم أن نفي صرف الوجود - بضم وجدانية انتفاع إحدى حصتيه إلى استصحابية عدم الحصة الأخرى - يكون مثبتاً ، لأن ترتب انتفاء صرف وجود الجامع على نفي الحصة عقلي . ومن أجل هذا نجد في موارد القسم الثاني من استصحاب الكلي الذي يكون الحكم الشرعي فيه مترتباً على الجامع بين القصير والطويل بنحو صرف الوجود ، أن القوم لم يلتزموا بإمكان نفي الجامع بضم استصحاب عدم الفرد الطويل إلى وجدانية عدم الفرد القصير في الزمان الثاني ، وقالوا : بأن استصحاب عدم الفرد الطويل لا ينفي الكلي ولا يحكم على استصحاب الكلي .

وهكذا نعرف أن الأثر متى ما كان مترتباً على صرف الوجود ، لا يمكن نفيه باستصحاب ناف لبعض الحصص ، ولو اقترن بوجدانية انتفاء الحصص الأخرى .

فاستصحاب عدم الملاقاة متى ما كان جارياً بنحو ينفي بنفسه صرف

وجود الملاقاة جرى ، كما هو الحال في موارد الشك في أصل الملاقاة ، ومتى ما أريد إجراؤه لنفي حصة من الملاقاة - ويضم إليه لإحراز انتفاء الحصة الأخرى وجداناً - فلا يجري ولا يصلح لنفي الحكم المترتب على صرف الوجود الجامع بين الحصتين .

ونتيجة ما تقدم : أن المقنضي للجريان تام في استصحاب عدم الكرية فقط ، لأن المراد به ليس نفي صرف الوجود بنفي بعض حصصه ، بل إثبات صرف الوجود للموضوع المركب بوجدانية أحد جزئيه وتعبدية الآخر وأما الجهة الثانية - وهي أن استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة هل يختص بفرض الجهل بتاريخ الكرية أو يكفي فيه الجهل النسبي بتاريخها بالاضافة إلى الملاقاة وإن كان تاريخها في نفسه معاماً ، فإذا كانت الكرية واقعة عند الزوال ويشك في أن الملاقاة هل وقعت قبلها أو بعدها هل يجري استصحاب عدم الكرية ؟ قد يقال بعدم الجريان ، إذ لا شك في العدم ، حيث أن عدم الكرية قبل الزوال مقطوع به وبعده معلوم العدم ، فإذا يستصحب ؟ .

وقد يقال في الجواب على ذلك : إن عدم الكرية إن لوحظ مضافاً إلى عمود الزمان فلا شك فيه ، ولكنه إذا لوحظ بالاضافة إلى زمان وجود الآخر فهو مشكوك فيه ، فيجري استصحاب عدم الكرية إلى ذلك الزمان . والتحقيق عدم جريان الاستصحاب ، وذلك لأن المراد باستصحاب عدم الكرية إلى زمان وجود الملاقاة ، إن كان ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو الموضوعية بحيث نريد أن نثبت عدم الكرية في زمان وجود الملاقاة بما هو زمان وجود الملاقاة - الذي مرجعه إلى إثبات التقيد بين الجزئين - فهذا ممتنع . لأن عدم الكرية المقيد بزمان الملاقاة ليس له - بما هو مقيد - حالة سابقة لتستصحب وبذاته وإن كان له حالة سابقة ، ولكن استصحابه

وأما القليل المسبوق بالكريسة الملاقية لها ، فإن جهل للتاريخان أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور ، وإن علم تاريخ القلة حكم بنجاسته (١) .

لا يمكن أن يجرى التقييد إلا بنحو مثبت . وإن كان المراد باستصحاب عدم الكرية إلى زمان وجود الملاقاة ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو المعرفية الصرفة إلى واقع الزمان ، بحيث يكون الثابت بالاستصحاب التعبد ببقاء عدم الكرية في واقع زمان ، لا طريق لنا إلى الإشارة إليه إلا بعنوان أنه زمان وقوع الملاقاة ، دون أن يكون هذا العنوان مأخوذاً في مصب التعبد الاستصحابي . فهذا ممتنع أيضاً ، لأن واقع ذلك الزمان مردد بين زمان نعلم بعدم الكرية فيه وزمان نعلم بثبوتها فيه ، فيبتلى بمحذور استصحاب الفرد المردد . وتتمة الكلام في علم الأصول .

وعليه ، ففي فرض كون الكرية معلومة التاريخ لا يجري الاستصحاب الموضوعي أصلاً ، وتجري الأصول الحكيمية المثبتة للطهارة .

(١) التحقيق في هذا الفرع : أن كلا الاستصحابين لا يجريان ولو فرض الجهل بتاريخها معاً :

أما استصحاب عدم الملاقاة إلى حين القلة فلا لأنه لا يجرى الانفعال إلا بتوسط لازم عقلي ، وهو وقوع الملاقاة في زمان القلة ، لوضوح أن مجرد عدم الملاقاة قبلاً لا يكفي لتنجيس الماء إلا بلحاظ استازامه لوقوعها بعد ذلك .

وأما استصحاب بقاء الكرية إلى حين الملاقاة ، فإن فرض قيام دليل على جعل الطهارة على عنوان الماء الكر الملاقية للنجاسة جرى الاستصحاب المذكور ، لأنه يكون من الاستصحابات المحرزة لجزء الموضوع ، حيث أن الموضوع للطهارة بموجب هذا الفرض يكون مركباً من ملاقاة وكرية ،



( مسألة - ٩ ) إذا وجد نجاسة في الكر ولم يعلم أنها وقعت فيه قبل للكرية أو بعدها بحكم بطهارته ، إلا إذا علم تاريخ الوقوع (١) .

( مسألة - ١٠ ) إذا حدثت للكرية والملاقاة في آن واحد حكم بطهارته ، وان كان الاحوط الاجتناب (٢) .

والأولى وجدانية والثانية استصحابية .

وأما إذا لم تكن لدينا طهارة مجعولة على العنوان المذكور ، وإنما يحكم على الكر الملاقي للنجاسة بعدم الانفعال باعتباره مصداقاً لنقيض موضوع الحكم بالانفعال ، فهذا يعني أن الحكم بالانفعال قد ترتب على موضوع مركب من ملاقاة وعدم كرية ، ونقيض هذا الموضوع مساوق لعدم الانفعال ، وهو يحفظ تارة في ماء قليل غير ملاق للنجاسة ، وأخرى في ماء كثير ملاق للنجاسة .

فبناءً على هذا لا يجري استصحاب بقاء الكرية إلى حين الملاقاة ، إذ لا يراد به - على هذا التقدير - إحراز جزء الموضوع ، بل نفي جزء الموضوع للحكم بالانفعال إلى زمان ، فيكون وزانه وزان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية في الفرع السابق .

ومع عدم جريان الاستصحابين الموضوعيين تجري الأصول الحكيمية المثبتة للطهارة .

(١) هذه المسألة بظاها مستدركة ، ومردها إلى المسألة السابقة .  
(٢) والوجه في الحكم بالطهارة هو التمسك باطلاق أدلة اعتصام الكر الشامل لحالة المقارنة ، بعد الفراغ عن عدم لزوم تقدم الموضوع على حكمه زماناً .

وقد ذكر السيد - قدس سره - في المستمسك أن تخصيص الملاقاة

باللاحقة وحمل دليل الاعتصام على الكرية السابقة على الملاقاة حدوثاً ، يعني تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، وهو يستازم تقييد المفهوم بها ، لأن حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق ، فاذا قيد الحكم في المنطوق بقيد تعين تقييد الحكم في المفهوم به ، فيكون مفهوم القضية المذكورة أنه إذا لم يكن الماء قدر كر في زمان ينجسه الشيء الملاقى له بعد ذلك ، فتكون صورة المقارنة خارجة عن كل من المنطوق والمفهوم ، والمرجع فيها إما عموم طهارة الماء أو استصحاب الطهارة (١) .

ولا يخلو هذا الكلام من نظر :

أما أولاً : فلأن القيد المدعى في منطوق دليل الاعتصام والمانع عن شموله لحالة المقارنة ، تارة يتصور أخذه في الشرط ، وأخرى في الجزاء ، وثالثة في الموضوع .

أما أخذه في الشرط : فيعني أن مرجع القضية الشرطية إلى قولنا « إذا بلغ الماء قدر كر ومر على الكرية زمان بدون ملاقاة فلا ينجسه شيء » ، فيكون للاعتصام شرطان الكرية ومرور زمان على الكرية بدون ملاقاة ، فتدل القضية بالمفهوم على انتفاء الاعتصام بانتفاء أي واحد منهما ، وهو يعني شمول المفهوم لصورة المقارنة بين الكرية والملاقاة . ولا يلزم من أخذ هذا القيد في الشرط وتقييد الكرية بمرور زمان عليها بدون ملاقاة أن يقيّد الجزاء تقييداً مستقلاً بالملاقاة المتأخرة ، بل مفاد الجزاء يبقى معبراً عن الحكم بعدم منجسية الملاقاة للماء . غير أن هذا الحكم منوط بتحقيق الشرط المركب من امرين ، وأحد الأمرين مرور زمان على الكرية بدون ملاقاة ، فاذا لم يمر زمان كذلك لا يحكم بعدم المنجسية ، وهو معنى الانفعال في صورة المقارنة .

(١) - مستمسك العروة الوثقى الجزء الأول ص ١٤٠-١٤١ الطبعة الثانية .

وأما أخذه في الجزاء بنحو يقيد الجزاء بالملاقاة اللاحقة : فكأن السيد - قدس سره - يرى أن هذا يستلزم تقييد المفهوم بالملاقاة اللاحقة ، فيكون المفهوم « أنه إذا لم يكن الماء قدر كر في زمان لا ينجسه الشيء الملاقى له بعد ذلك » ، فلا يشمل صورة المقارنة . ولا أدري ماذا أراد - قدس سره - بصورة المقارنة التي تخرج من المفهوم على أساس الصياغة التي افترضها له ، فإن كانت صورة المقارنة بين الملاقاة وأن حدوث القلة ، فهذه ليست موضع البحث ، وإنما الكلام في صورة المقارنة بين الملاقاة وحدث الكرية ، وإن أراد خروج صورة المقارنة بين الملاقاة وحدث الكرية ، فمن الواضح أن هذه الصورة خارجة عن المفهوم على أي حال مادمتنا لم ندخل قيداً في جانب الشرط ، سواء أدخلنا قيداً في جانب الجزاء أولاً . لأن لازم كون الشرط الكرية بلا قيد زائد : هو أن فرض المفهوم مساوق لفرض عدم الكرية ، فكيف يشمل صورة الكرية المقارنة للملاقاة ؟ .

وهكذا يتضح أن صورة المقارنة بين حدوث القلة والملاقاة إذا كان خروجها من المفهوم من نتائج تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، فهذا لا يضر بمحل الكلام ، لأن البحث في المقارنة بين الملاقاة وحدث الكرية ، وإن صورة المقارنة بين الملاقاة وحدث الكرية خروجها من المفهوم ليس مرهوناً بتقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، بل إن خروجها من المفهوم ثابت على أي حال مادام الشرط هو الكرية بلا قيد زائد ، سواء قيد الجزاء بالملاقاة اللاحقة أولاً .

كما يتضح أن من يمنع عن التمسك باطلاق دليل الاعتصام لاثبات عدم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرية والملاقاة ، يكفيه لهذا المنع إدخال القيد في جانب الشرط ، أو ادخاله في جانب الجزاء ، ولا ملازمة بين التقييدين .

وأما أخذ القيد في الموضوع ، فهو يعني أن مرجع القضية الشرطية إلى قولنا « في حالة قبل الملاقاة إذا كان الماء كراً فلا ينجسه شيء » ، بحيث تكون حالة قبل الملاقاة موضوعاً للقضية الشرطية ، فلا بد من انحفاظه في جانب المفهوم . وهذا يعني أن مفهومها هو كما يلي « في حالة قبل الملاقاة إذا لم يكن الماء كراً فينجسه شيء » ، فيثبت بالمفهوم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرية والملاقاة .

ويرد على السيد - قدس سره - ثانياً : أنا إذا افترضنا أخذ القيد في الجزء بالنحو الذي أفاده ، فيكون الجزء هو « لا ينجسه شيء بعد ذلك » فنقول : إن في جانب الجزء أمرين : أحدهما ، سنخ الحكم الذي هو موضوع التعليق على الشرط ، ومن ناحية تعليقه على الشرط يستفاد المفهوم . والآخر شخص الحكم المنشأ في تلك القضية الشرطية ، والذي يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً ، وليس من باب المفهوم والتقييد بأن تكون الملاقاة بعد الكرية إن كان مأخوذاً في سنخ الحكم - أي في المرتبة السابقة - على طرو التعليق على الجزء ، بحيث يطرأ التعليق على سنخ الحكم المقيد بأن تكون الملاقاة فيه بعد الكرية . فهذا يؤدي إلى سقوط المفهوم للقضية الشرطية رأساً لا مجرد خروج صورة المقارنة ، لأن المعلق على هذا التقدير هو عدم الانفعال بالملاقاة الحاصلة بعد حدوث الكرية . ومن الواضح أنه مع انتفاء الشرط وعدم بلوغ الماء كراً ، لا تتصور ملاقاة حاصلة بعد حدوث الكرية ، لكي يحكم بمنجسيتها ، فيكون الشرط محققاً للموضوع . وإن كان تقيد الجزء بالملاقاة اللاحقة غير مأخوذ في سنخ الحكم في المرتبة السابقة على طرو التعليق ، بل كان من شؤون نفس التعليق ، فهذا يعني أن المقيد بذلك شخص الحكم المنشأ في تلك القضية . وحيث أن تقيد شخص الحكم كان من شؤون تعليقه على الشرط ، فلا يسري إلى سنخ الحكم الذي علق على الشرط ، فلا ينشأ من

( مسألة - ١١ ) إذا كان هناك ماءان أحدهما كره والآخر قليل ، ولم يعلم أن أيهما للكر ، فوَقعت نجاسة في أحدهما معيناً أو غير معين ، لم يحكم بالنجاسة ، وإن كان الاحوط في صورة اللعين الإجتنب (١) .

ناحية هذا التقييد تغيير في المفهوم .

وأما ثالثاً : فلأن ما أفيد من مرجعية استصحاب الطهارة أو عموم طهارة الماء بعد قصور القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً مشكل : أما استصحاب الطهارة فلأنه محكوم لعمومات انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، وأما عموم طهارة الماء : فإن أريد به ما كان من قبيل « وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً » - بناءً على ثبوت إطلاق له حتى من ناحية الأحوال - فن الواضح أن عمومات انفعال الماء أخص مطلقاً من هذا العموم ، فتكون هي المرجع . وإن أريد به ما كان من قبيل الروايات التي تفصل في طبيعي الماء أو في الماء الراكد بين التغير وعدمه ، فتحكم بالنجاسة مع التغير وبعدم النجاسة إذا كانت الملاقاة مجردة عن التغير ، فهناك ما هو أخص مطلقاً منها ، وهو رواية أبي بصير في سؤر الكلب ، حيث نهت عنه إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه . فان هذه الرواية يستفاد منها الحكم بانفعال الماء بالملاقاة إلا إذا كان كراً ، فلا بد من ملاحظة المستثنى في هذه الرواية ، فان كان المستثنى ما كان كراً حدثاً قبل الملاقاة كانت صورة الاقتران داخله في المستثنى منه ، فيدل على الانفعال ، وإن كان المستثنى مطلق الكرية دخلت صورة الاقتران في المستثنى ، وصارت الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال .

(١) إذا كانت النجاسة واقعة في المعين ، فلا بد من ملاحظة حالته السابقة ، فان كانت القلة جرى استصحابها وحكم بالانفعال ، وإن لم تكن له حالة سابقة جرى استصحاب عدم الكرية الأزلي وحكم بالانفعال أيضاً .

وفي كلتا هاتين الصورتين لا يعارض الاستصحاب المذكور باستصحاب مماثل في الماء الآخر ، لا لأنه لم يلاق نجساً بعد فلا أثر لاجراء الاستصحاب فيه ، بل لعدم أداء الاستصحابين إلى المخالفة العملية ، ولو فرض ملاقاته النجس لها معاً . وإن كانت الحالة السابقة للمعين هي الكرية كان استصحاب الكرية جارياً في نفسه ، وهو غير معارض باستصحاب عدم تحقق الملاقاة في زمان كرية الماء ، لا لأن استصحاب عدم أحد الجزئين في زمان الجزء الآخر لا يصح لإجراؤه - كما قيل - بل لأن استصحاب عدم تحقق الملاقاة في زمان كرية الماء إنما يصلح للمعارضة إذا ثبت به انفعال الماء ، ولا يثبت به الانفعال الا بالملازمة ، لأن الانفعال مترتب على الملاقاة في زمان عدم الكرية ، وهو لازم لعدم تحقق الملاقاة في زمان كرية الماء . فعدم جريان هذا الاستصحاب غير متوقف على البناء على عدم اجراء الاستصحاب في نفي أحد الجزئين في زمان وجود الجزء الآخر .

نعم قد يقال : إن استصحاب كرية الماء المعين يعارض باستصحاب كرية الماء الآخر ، إذا كانت الحالة السابقة فيها معاً الكرية . ولكن هذا غير مقبول على المباني المشهورة في أمثال المقام ، حيث يرى المشهور في أمثال المقام أن التكليف ليس فعلياً على كل تقدير ، فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً .

وإذا كانت النجاسة ملاقية لأحدهما غير المعين ، فإن كانت الحالة السابقة له هي الكرية فلا إشكال في طهارته ، لإجراء استصحاب كرية الملاقى . وبضمه إلى وجدانية طهارة غير الملاقى يثبت المطلوب .

وإذا كانت الحالة السابقة هي عدم الكرية - ولو بنحو العدم الأزلي - كان لدينا استصحابان : أحدهما استصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي ، والآخر استصحاب عدم كرية الملاقى للنجس . والاستصحاب

الأول - بضمه الى وجدانية طهارة الكر الواقمي - يثبت طهارة المائتين معاً ،  
والاستصحاب الثاني يثبت نجاسة الملاقى الواقمي . وحيث أنه مردد فيشكل  
علماً إجمالياً تعدياً بنجاسة أحد المائتين .

ولابد من ملاحظة أن هذين الاستصحابين يتعارضان أولاً ؟ .  
فقد يقال بعدم التعارض ، وذلك لأن الاستصحاب الثاني : إن لوحظ  
بقطع النظر عما يستتبعه من علم إجمالي تعبدي وما يقتضيه هذا العلم التعبدي  
من وجوب الاحتياط ، فلا يكون معارضاً للاستصحاب الأول ، إذ لم يحرز  
وحدة مصب الاستصحابين معاً ، ومع احتمال كون المصعب متعدداً لا يعقل  
التعارض بينهما . وإن لوحظ الاستصحاب الثاني بما يستتبعه من علم تعبدي  
ووجوب الاحتياط ، فهو معارض للاستصحاب عدم ملاقاته النجس للقليل  
الواقمي ، ولكن المعارض بحسب الحقيقة إنما هو قاعدة وجوب الاحتياط  
في موارد العلم الاجمالي . وحيث أن هذه القاعدة لا تمنع عن صدور الترخيص  
المولوي في بعض أطراف العلم الاجمالي ، فلا تكون مانعة عن إجراء  
استصحاب عدم الملاقاته للقليل الواقمي ، ومع جريانه يلغو الاحتياط .  
إلا ان هذا كله فيما إذا لم نفرض ملاقاته اليد مثلاً لكلا المائتين ،  
وإلا استحکم التعارض بين الاستصحابين ، اذ في هذه الحالة يكون لاستصحاب  
عدم كربة الملاقى أثر شرعي مباشر بلا توسط وجوب الاحتياط ، وهو  
نجاسة اليد ، للعلم بأنها لاقت مع الملاقى . وفي مقابل ذلك ينفي استصحاب  
عدم ملاقاته النجاسة للقليل الواقمي نجاسة اليد ، فيتعارض الاستصحابان  
باحاظ نجاسة اليد تنجزاً وتأميناً ، وبعد تساقط يرجع الى الأصول الحكيمة  
المقتضية للطهارة .

وينبغي الالتفات إلى أن هذا إنما هو فيما إذا كان القليل والكر غير معين  
وأما إذا كان كل منهما معيناً ولاقت النجاسة أحدهما غير المعين ، فلا إشكال

( مسألة - ١٢ ) إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس ،

في أن استصحاب عدم الكرية في الملاقى لا يجري ، ولا يصح مقارنة ذلك بفرض عدم تعين القليل والكثير ، كما وقع في بعض الإفادات (١) .

ونكتة الفرق هي : أنه في فرض تعين القليل والكثير لا مجال لاستصحاب عدم كرية الملاقى ، لأننا إذا أردنا أن نستصحب عدم كرية الملاقى بما هو ملاقى - بحيث نستصحب العدم المقيد بالملاقاة - فن الواضح أن هذا العدم ليس له حالة سابقة ، وليس موضوعاً لحكم شرعي ، لأن الحكم الشرعي بالانفعال موضوعه مركب من عدم الكرية والملاقاة من دون اخذ التقيد فيه . وإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرية المقيدة بالملاقاة ، فن الواضح أن الأثر الشرعي لم يترتب على الكرية المقيدة بالملاقاة بما هي مقيدة ، ولا على عدم هذا المقيد بما هو مقيد ، فلا معنى لاستصحاب عدم الكرية المقيدة . وإذا أردنا أن نستصحب عدم كرية واقع الملاقى - بحيث نجعل عنوان الملاقى مجرد معرف الى ذات الماء الذي نستصحب عدم كريته - فهذا غير ممكن في فرض تعين القليل والكثير خارجاً ، لأن ذات الملاقى بما هو ليس مشكوك القلة والكثرة ، إذ لا يخرج عن هذين المائتين واحدهما معلوم الكثرة بعينه والآخر معلوم القلة بعينه .

وهكذا يتضح أن الملاقى بعنوان كونه ملاقياً وإن كان مشكوك الكرية ولكن لا يمكن استصحاب عدم كريته بما هو ملاقى ، وواقع الملاقى بعنوانه الأولي ليس مشكوك الكرية ليجري فيه استصحاب عدم الكرية . وهذا بخلاف صورة عدم تعين القليل والكثير ، فإن واقع الملاقى في هذه الصورة مشكوك الكرية ، فيستصحب عدم كرية واقع الملاقى .

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٢١٩ .



فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس او للظاهر ، لم يحكم  
بنجاسة للظاهر (١) .

( مسألة - ١٣ ) إذا كان كر لم يعلم انه مطلق او  
مضاف ، فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (٢) وإذا كان  
كران احدهما مطلق والآخر مضاف وعلم وقوع النجاسة في  
احدهما ولم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما (٣) .

( مسألة - ١٤ ) القليل للنجس المتمم كراً بظاهر او  
نجس نجس على الأقوى (٤) .

(١) لاستصحاب عدم ملاقاته الطاهر للنجس . ولا يعارض باستصحاب  
عدم ملاقاته الماء الآخر له ، لعدم الأثر بعد فرض نجاسة ذلك الماء .  
(٢) هذا من قبيل ما إذا وقعت نجاسة في ماء مشكوك الكربة ، فكما  
يجري هناك استصحاب عدم الكربة الأزلي كذلك يجري هنا استصحاب عدم  
الاطلاق الأزلي ، لاندراجه تعبداً تحت موضوع عمومات الانفعال المفترضة .  
وأما بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، فالحكم  
بالطهارة هو المتجه ، لاستصحابها وقاعدتها .

(٣) هذه المسألة من قبيل المسألة الحادية عشرة فلتلاحظ .

(٤) وتحقيق المسألة يقع في مقامين : أحدهما بلحاظ الأصول العملية ،  
والآخر بلحاظ الأدلة الاجتهادية .

( أما المقام الأول ) فان فرض أن كلا المائتين المتمم أحدهما للآخر  
كانا نجسين قبل التتميم جرى استصحاب النجاسة فيها معاً ، بناءً على جريان  
الاستصحاب في الشبهات الحكيمة . وأما بناءً على المنع من جريانه في الشبهات  
الحكيمة ، فيرجع على المشهور إلى قاعدة الطهارة في تمام الماء .

ويشكل الرجوع اليها ، على ما نبهنا عليه سابقاً من أن عدم شمول دليل قاعدة الطهارة لموارد الاستصحاب ليس مجرد حكومة دليل الاستصحاب عليه ، ليني على شمول القاعدة في موارد سقوط دليل الاستصحاب ، بل لعدم المقتضي وقصور الاطلاق في نفسه على ما تقدم ، ومع فلا بد من الرجوع إلى أصول حكيمية أدنى مرتبة .

وأما إذا فرض تميم الماء النجس بماء طاهر : فتارة نبني على أنه بعد التميم يعلم بوحدة حكم المجموع واقعاً وظاهراً ، لعدم إمكان التجزئة بحسب الارتكاز العرفي في الحكم بالطهارة والنجاسة . وإما أن يكون من المعقول شرعاً وعرفاً اختلافهما في الحكم الظاهري على الأقل .

فعلى الأول يتعارض استصحاب الطهارة في الطاهر مع استصحاب النجاسة في النجس ، وبعد التساقط ثبت طهارة جميع الماء بقاعدة الطهارة : أما على المشهور فلأن موضوع القاعدة محقق وهو الشك ، وعدم وجود الحاكم وهو الاستصحاب . وأما على المختار - من عدم شمول القاعدة في نفسها لموارد الشك في بقاء النجاسة - فإن القاعدة تشمل ابتداءً خصوص ما كان طاهراً ويشك في بقاء طهارته . ولكنه يدل بالالتزام على الطهارة الظاهرية للماء الآخر أيضاً ، لأن المفروض عدم إمكان اختلاف المائتين في الحكم ولو ظاهراً ، فالدليل الاجتهادي الدال بالمطابقة على الطهارة الظاهرية لأحدهما دال بالالتزام على الطهارة الظاهرية للآخر .

وأما على الثاني فلا يتعارض الاستصحابان ، لأن المفروض إمكان اختلاف المائتين في الحكم الظاهري ، سواء قيل بإمكان اختلافهما في الحكم الواقعي أيضاً أم لا . لأن مجرد العلم بوحدة حكم المائتين واقعاً لا يوجد معارضة بين الاستصحابين ، لعدم أدائها إلى المخالفة العملية لتكليف معلوم بالاجمال ، فيجوز الاستصحابان معاً ، بل قد يكون أحدهما حاكماً على الآخر في فرض

امتزاج المائين ، وهو استصحاب النجاسة ، إذ مع جريانه يلفو استصحاب الطهارة ، لعدم ترتب أثر على الحكم الظاهري بطهارة ماء ممتزج بماء آخر محكوم بالنجاسة ظاهراً على خلاف العكس ، فان استصحاب الطهارة لا يجعل استصحاب النجاسة لغواً .

( وأما المقام الثاني ) فقد يستدل على طهارة المتمم بوجوه أهمها

وجهان :

الأول : وهو مختص بما إذا كان أحد المائين طاهراً . وتوضيحه : إن مفاد قوله « إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء » هو نفي حدوث التنجيس بسبب الملاقاة للماء البالغ كراً ، فإذا كان الماءان المتمم أحدهما بالآخر نجسين معاً ، فلا مجال لتطبيق الدليل المذكور عليهما ولو بلغ مجموعها الكربة ، لأن مفاده نفي حدوث التنجيس ، وما هو المشكوك في حال هذين المائين ليس هو حدوث التنجيس ، بل بقاء النجاسة وارتفاعها ، وليس لدليل الاعتصام المذكور نظر إلى مرحلة البقاء .

وأما إذا كان أحد المائين طاهراً وبلغ كراً بتممه النجس ، فيكون مصداقاً لمنطوق القضية الشرطية في دليل الاعتصام ، فيثبت أنه لا يحدث فيه التنجيس بالملاقاة .

ومقتضى إطلاق دليل الاعتصام عدم التنجيس بالملاقاة المقارنة للكربة أيضاً ، وهذا يعني أن ملاقاة الماء الطاهر لمتمه النجس - وإن كانت حاصلة في آن حصول الكربة - ولكنها مع هذا لانكون منجسة بموجب إطلاق الدليل المذكور . وإذا ثبت بهذا الاطلاق عدم حدوث النجاسة في الماء الطاهر ، ثبت بالالتزام ارتفاع النجاسة عن النجس المتمم له ، لعدم احتمال الاختلاف بينهما في الحكم الواقعي ، وبهذا نستنتج طهارة مجموع الماء .

وقد يعترض على ذلك كما في المستمسك (١) بأن الكر أخذ في أدلة اعتصام الكر موضوعاً للملاقاة، فلا بد من ثبوت كربيته في رتبة سابقة على الملاقاة، فلا يشمل ما نحن فيه .

وظاهر هذا الاعتراض أن ما حكم بعدم منجسيته في دليل اعتصام الكر هو ملاقاة الكر، لأن الكر أخذ موضوعاً للملاقاة، وملاقاة الكر غير صادقة في المقام .

ويرد عليه : أن الملاقاة لم تضاف إلى الكر بما هو كرم بحيث يكون الكر موضوعاً لها، وإنما أضيفت إلى ذات الماء في عرض إضافة الكرية إليه ولولا ذلك لكان استصحاب الكرية مثبتاً . بمعنى أنا لو قلنا « إن ماخرج من عومات الانفعال بالملاقاة هو ملاقاة الكر بما هو كرم » لمسا أمكن أن نثبت باستصحاب بقاء الكرية كون الملاقاة فعلاً ملاقاة للكر، لأن لازم كون هذا الماء باقياً على كربيته مع كونه ملاقياً فعلاً للنجس أن هذه الملاقاة منسوبة إلى الكر بما هو كرم، فعروض الملاقاة للكر وتقيدها به لازم عقلي لاستصحاب الكرية إلى حين الملاقاة، فيكون الاستصحاب مثبتاً . فالبناء على صحة إجراء استصحاب الكرية يكشف عن عدم أخذ الملاقاة في دليل الاعتصام منسوبة إلى الكر بما هو كرم .

وقد يعترض على التمسك بدليل اعتصام الكر بصيغة أخرى مغايرة لصيغة المستمسك، وذلك بأن يقال : إن الظاهر من قوله « إذا بلغ الماء قدر كرم لا ينجسه شيء » أن موضوع الحكم بالاعتصام ما كان كراً، بقطع النظر عن ملاقاة النجس، فالملاقاة والكربة - وإن لم تؤخذ الثانية منها موضوعاً للأولى وإنما أخذ الماء موضوعاً لها معاً - إلا أن الكرية قد أريد بها الكرية الثابتة بقطع النظر عن الملاقاة .

(١) مستمسك العروة الوثقى ص ١٤٣ الطبعة الثانية .

وهذه الصيغة أيضاً لا تخلو من إشكال ، لأن دعوى أن المراد بالكربة الكربة الثابتة بقطع النظر عن الملاقاة ، مرجعها الى دعوى تقييد في شرط القضية الشرطية ، وهذا التقييد بحاجة الى إبراز قرينة . فلو فرض مثلاً أن ملاقاته ماء قليل لقطرة دم توجب تكويناً نموه وزيادته في نفس آن الملاقاة ، لأمكن دعوى شمول لإطلاق دليل الاعتصام له ، مع أنه ليس كراً بقطع النظر عن الملاقاة ، وإنما صار كراً بملاقاة تلك القطرة .

وهذا يعني أن نكتة عدم شمول دليل الاعتصام محل الكلام ليس هو عدم كون الماء كراً بقطع النظر عن الملاقاة للنجس ، بل النكتة هي مساهمة النجس ضمناً في تكوين كريته ، إذ تكون الكر من الطاهر والنجس معاً ، وهذا لا يشمله دليل اعتصام الكر ، لأن هذا الدليل ينفي حدوث النجاسة بالملاقاة . وبهذه القرينة يختص موضوعه بماء طاهر لولا الملاقاة ، إذ أن ما يكون نجساً بقطع النظر عن الملاقاة لا معنى لنفي حدوث النجاسة فيه بالملاقاة ، ومعه لا ينطبق على الكر المركب من الطاهر والنجس .

الثاني : الاستدلال بالمرسل « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجاسة أو لم يحمل خبثاً » . وامتيازه عن أخبار الكر المعهودة : أن لسانه نفي حمل الخبث فيشمل نفيه بعد وجوده أيضاً ، وليس لسانه نفي حدوث الخبث ليختص بالماء الطاهر في نفسه .

وقد اعترض على هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : ما أفاده السيد - قدس سره - في المستمسك (١) من أن قوله « لم يحمل خبثاً » يحتمل بدوياً أن يراد منه تشريع الاعتصام لإثباتاً ونفيًا ، فيكون ناظرًا إلى مرحلة الحدوث منطوقاً ومفهوماً ، ويحتمل أن يراد منه الرفع ، فيكون ناظرًا إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث النجاسة .

(١) مستمسك العروة الوثقى ص ١٤٤ الطبعة الثانية .

والمعنى الثاني مترتب على المعنى الأول ، إذ لا يعقل النظر إلى مرحلة البقاء وتشريع ارتفاع النجاسة في هذه المرحلة إلا بعد الفراغ عن مرحلة الحدوث وتشريع حدوث النجاسة ، وهذا يعني أن جملة « لم يحمل خبثاً » إذا كانت في مقام الانشاء ، فلا يمكن أن تستوعب المعنيين معاً للطولية بينهما .

ويرد عليه أولاً - أن غاية ما يقتضية البيان المذكور أن يكون تشريع ارتفاع النجاسة في طول تشريع حدوثها ، إذ لا ارتفاع لولا الحدوث ، وما يراد الجمع بينهما انشاءً في قوله « لم يحمل خبثاً » إنما هما دفع النجاسة عن الكر وارتفاعها عنه ، وهذان لا طولية بينهما .

نعم ، تحصل طولية بين أحداً للحكمين المنشأين في المنطوق وهو الرفع ، والحكم المستفاد من المفهوم وهو انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة .

وحيث أن حمل القضية الشرطية على الانشائية لا يعني سوى كون الحكم المستفاد منطوقاً المعلق على الشرط منشأً بهيأة الجزاء ، فلا يلزم من انشائية القضية الشرطية أن يكون الحكم الثابت بالمفهوم منشأً بشخص تلك القضية ، بل إن الظاهر من أدلة اعتصام الكر أنها ناظرة إلى أدلة انفعال الماء ومتصدية لاستثناء الكر من كبرى الانفعال ، فلا يكون أصل الانفعال مجعولاً بها .

وثانياً - أن الطولية المدعاة بين الحكمين : إن أريد بها الطولية بينهما بحسب عالم الجعل ، لأن عنوان الرفع في طول الحدوث ، فيرد عليه أن المجعول ليس هو عنوان الرفع بما هو رفع ، بل النفي بجماعه الذي له فردان أحدهما الدفع والآخر الرفع ، ففي عالم الجعل ومن زاوية العنوان المأخوذ في هذا العالم لا طولية بين إنشاء النفي بجماعه وبين الحكم بانفعال الماء القليل .

وإن أريد بها الطولية بين الحكمين في عالم الفعلية ، بمعنى أنه لولا أن الماء القليل يتصف بالنجاسة حدوثاً لما كان عدم نجاسته عند بلوغه كراً مصداقاً للنفي المجعول في قوله « لم يحمل خبثاً » ، لأن النفي المجعول فيه

هو النفى بملك الكرية ، فلو لم يكن الماء نجساً حدوداً لم يكن عدم نجاسته عند بلوغه الكرية مصداقاً لذلك النفى المجهول . فهذا صحيح ، إلا أن تصدي قضية انشائية واحدة لانشاء حكم كلي جامع بين أفراد طولية في مرحلة الفعلية أمر صحيح عقلاً و عرفاً وشائع في الأدلة .

ثانيها : ان المرسل بعد فرض شموله للدفع والرفع معاً ، يعتبر لإطلاقه لصورة تميم الماء الطاهر كراً بنجس معارضاً لإطلاق ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ، لأن الماء الطاهر ماء قليل لآتي نجساً ، فيشملة دليل الانفعال الوارد في القليل ، والنسبة بين الدليلين العموم من وجه (١) . ويرد عليه : أن تحصيل إطلاق في دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة يشمل الملاقاة التي بها يصبح كراً ، في غاية الاشكال ، لأن ما ورد من أدلة انفعال الماء القليل إنما جاء في أنحاء مخصوصة من الملاقاة لا يتصور فيها نشوء الكرية من ناحيتها . نعم لو قيل بإطلاق أزماني في دليل انفعال القليل يقتضي بقاء النجاسة فيها ، فيكون دليل الانفعال دالاً بهذا الاطلاق على بقاء النجاسة في النجس من المائتين ، وبالتالي على نجاسة الماء الآخر أيضاً للملازمة بينها ، فيكون طرفاً للمعارضة مع إطلاق المرسل وشموله للرفع .

وإذا سلمنا الاطلاقات المذكورة وفرضت المعارضة والتساقط ، فلا بد من تشخيص المرجع ، فقد يقال - كما عن السيد الأستاذ - دام ظله - إن المرجع عمومات اعتصام الماء مطلقاً وعدم انفعاله إلا بالتغير ، لأننا لم نخرج عنها في الماء القليل إلا باحاط دليل مخصص لها ، وهو دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ، فإذا سقط إطلاق هذا الدليل المخصص بالمعارضة مع إطلاق المرسل تعين الرجوع إلى تلك العمومات ، من قبيل قوله في رواية حريز « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ » .

والتحقيق أن المائتين المتمم أحدهما بالآخر إذا كانا معاً نجسين ، فن الواضح أنه لا يمكن الرجوع لاثبات طهارتهما إلى عمومات اعتصام الماء ، لأن عمومات الاعتصام ناظرة إلى مرحلة الحدوث ونافية لحدوث النجاسة بالملاقاة . وبعد فرض حدوث النجاسة لا نظر لأدلة الاعتصام إلى نفيها في مرحلة البقاء .

وإن شتم قلتم : إن المفهوم عرفاً من مفادها ليس هو طهارة الماء ، ليقال بأن له إطلاقاً أزمانياً ، فإذا خرج الزمان الأول بمخصص فلا موجب لإخراج الزمان الثاني ، بل مفاده نفي انتعجيس بالملاقاة وإثبات التنعجيس بالتغير ، فلا يكون له نظر إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث أصل النجاسة .  
وأما إذا كان أحد المائتين طاهراً وتم بنجس ، فالشك بالنسبة إلى الماء الطاهر المتمم شك في أصل حدوث النجاسة .

ولكن مع هذا يشكل التمسك بعمومات الاعتصام ، فإن عمومات الاعتصام في الماء معارضة بعمومات الانفعال فيه ، وكلا العمومين فوقي بالنسبة إلى المرسل ودليل انفعال الماء القليل ، لأن المرسل أخص مطلقاً من عموم الانفعال ، ودليل انفعال الماء القليل أخص مطلقاً من عموم الاعتصام فالعمومان اذن فوقيان وفي مرتبة واحدة .

وقد تقدم بعض التفصيلات لتوضيح ذلك في بحث تقدير الكر ، كما تقدم هناك عن السيد الأستاذ بناؤه على أن المرجع عموم الانفعال لاعموم الاعتصام الذي بنى عليه في المقام ، وذلك بدعوى أن عموم الانفعال بعد إخراج الماء النابع منه يصبح أخص مطلقاً من عموم الاعتصام ، فيتعين للمرجعية . وإذا لم نحصل على عموم فوقي سليم عن المعارض في درجته صالح للمرجعية ، تعين الرجوع إلى الأصول .

ثالثها : إسقاط المرسل على أساس ضعف السند . وهذا هو المتعين



ولا يشفع للمرسل دعوى ابن ادريس الاجماع عليه ، لأنها موهونة جداً  
بعد وضوح خلو كتب الحديث جميعاً عنه .  
ويتضح من مجموع ما تقدم : أن الكر الحاصل من جمع مائتين نجسين  
أو مائتين أحدهما نجس لا يحكم عليه بالطهارة .  
هذا تمام ما أردنا إيراده في تحقيق هذه المسألة ومن الله تستمد  
الاعتصام ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

# الفهرست

## كتاب الطهارة

( الماء المطلق والمضاف : ٧ - ١٩٨ )

٩	تعريف الماء المطلق والمضاف
١٧	أقسام الماء المطلق
١٨	طهارة الماء المطلق ومطهريته
١٨	الدليل من الآيات
٤٢	الدليل من الروايات
٥٣	أحكام الماء المضاف
٥٣	المسألة الأولى : طهارته في نفسه
٥٦	المسألة الثانية : مطهريته من الحدث
٨٥	المسألة الثالثة : مطهريته من الخبث
٩٩	المسألة الرابعة : انفعاله بالنجاسة
	الفرع الأول : انفعال المضاف
٩٩	القليل بملاقاة عين النجاسة
	الفرع الثاني : انفعال المضاف
١٠٠	الكثير بملاقاة عين النجاسة
	الفرع الثالث : انفعال المضاف القليل
١١١	بملاقاة المتنجس
	الفرع الرابع : انفعال المضاف الكثير

- ١١٤ بملاقاة المتنجس  
١٢٣ عدم انفعال العالي من المضاف بملاقاة سافله للنجاسة  
١٣٨ المصعد من المطلق  
١٣٨ المصعد من المضاف  
١٣٩ المصعد من الماء المطلق المزوج بغيره  
١٤٠ طهارة الماء النجس بالتصعيد  
١٤٥ فرضيات الشك في الاطلاق والاضافة  
١٦٥ طهارة المضاف النجس بالاستهلاك في الكر أو الجاري  
١٨٥ فرضيات استهلاك المضاف في الكر  
١٩٤ لو إنحصر الماء في المضاف المخروط به الطين

( الماء المتغير : ٢٠١ - ٣٢٠ )

- ٢٠١ انفعال المطلق - بأقسامه - عند التغير بالنجس  
٢٣٨ عدم انفعال الماء اذا تغير بالمجاورة  
٢٤٣ فرضيات تغير الماء بالمتنجس  
٢٦٠ التغير التقديري وأقسامه  
٢٦١ التغير التقديري لوجود مانع عن الفعلية  
٢٧٣ التغير التقديري لعدم مقتضى الفعلية أو فقدان الشرط  
٢٧٣ التغير بما عدا الاوصاف المذكورة للنجس  
٢٨٠ التغير بأحد الأوصاف اذا كان من غير سنخ وصف النجس  
٢٨٧ تغير الوصف العارض للماء بالنجس  
٢٨٩ تغير بعض الماء دون بعضه

- ٣٠٠ التغيير بالنجس بعد مدة من الملاقاة  
٣٠١ تغير الماء بالمجموع من النجس الداخل والخارج  
٣٠٣ فرضيات الشك في التغيير  
٣١١ التغيير بالمجموع من النجس والظاهر  
٣١٢ زوال التغيير من غير اتصال بالكر او الجاري

( الماء الجاري : ٣٢١ - ٣٦٤ )

- ٣٢٣ تعريف الجاري  
٣٢٤ اعتصام الجاري كراً أو قليلاً  
٣٥٤ الجاري بالفوران أو الرشح  
٣٥٤ الجاري على الارض من غير مادة تابعة  
٣٥٥ فرضيات الشك في المادة  
٣٥٧ اعتبار الدوام في المادة  
٣٦٠ الراكد المتصل بالجاري  
٣٦٠ العيون التابعة في بعض فصول السنة  
٣٦٠ اذا تغير بعض الجاري دون بعضه

( الماء الراكد : ٣٦٥ - ٥٠٧ )

- ٣٦٧ انفعال الماء الراكد بنحو القضية المهملة  
٣٩٢ التفصيلات التي تستهدف إنكار انفعال الراكد بنحو الموجبة الكلية  
٣٩٢ اولاً - التفصيل بين النجس والمتنجس  
٤٠٧ ثانياً - التفصيل بين المتنجس الأول وما بعده  
٤١٢ ثالثاً - التفصيل بين الملاقاة المستقرة وغيرها

- ٤١٤ رابعاً - التفصيل بين ما يدركه الطرف من الدم وغيره  
٤١٨ خامساً - التفصيل بين ورود الماء على النجاسة والعكس  
٤٢٠ تحديد الكر بالوزن  
٤٣٤ تحديدات الكر بالمساحة  
٤٣٦ التحديد بسبعة وعشرين  
٤٤١ التحديد بستة وثلاثين  
٤٤٢ التحديد باثنين واربعين وسبعة أثمان  
٤٥٤ علاج التعارض الواقع بين أخبار المساحة  
٤٧٠ تحديد الرطل  
٤٧٢ نجاسة العالي بملاقاة السافل من الراكد  
٤٧٣ حكم الكر المركب من ماء منجمد وماء سائل  
٤٧٤ حكم الماء المشكوك في كربيته  
٤٨٢ فرضيات الشك في الكرية حين الملاقاة مع النجاسة  
٤٩١ لو حصلت الكرية والملاقاة في آن واحد  
٤٩٥ اذا وقعت النجاسة في احد المائتين اللذين يعلم بكربية احدهما  
٤٩٩ القليل النجس المتمم كراً



بِحَوِّهِ

فِي سَبْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى  
نور

الجزء الثاني

تأليف

الشهيد السعيد السيد الكبير العظمى السيد محمد باقر الصدر

طاب ثراه

● اسم الكتاب:	بحوث في شرح العروة الوثقى
● المؤلف:	آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر
● الناشر:	مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي
● الطبعة:	الثانية
● طبع على مطابع:	اسماعيليان
● تاريخ النشر:	محرم الحرام ١٤٠٨ هـ
● طبع منه:	٣٠٠٠ نسخة

حقوق الطبع محفوظة للناشر



# ماء المطر

اعتصامه - شروط الاعتصام - مطهريته -  
حدود المطهرة - فروع وتطبيقات



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### فصل

ماء المطر حال تقاطره من للسماء كالجارى فلا ينجس ما لم يتغير وان كان قليلا سواء جرى من الميزاب أو على وجه الارض أم لا (١) .

(١) تعرض - قدس سره - في هذه العبارة إلى جهتين : احدهما اصل اعتصام ماء المطر ، والاخرى عدم اشتراط هذا الاعتصام بالجرىان ، اما الجهة الاولى ، فلا اشكال ، فتوى - وارتكازاً - في اعتصام ماء المطر . واما بمقتضى صناعة الدليل : فروايات انفعال الماء القليل وان كان جملة منها لإطلاق فيها ماء المطر ، ولكن ما كان من قبيل مفهوم : « إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء » كاف لاثبات انفعال ماء المطر القليل ، باطلاقه ، لان المفهوم بلحاظ افراد الماء انحلاى ، وان لم يلتزم بانحلايته بلحاظ افراد النجس ، فلا بد إذن من مقيد .

وما يمكن الاستدلال به للتقييد عدة روايات ، منها رواية الكاهلي ، عن رجل عن أبي عبدالله في حديث « قال : قلت : يسبل على من ماء المطر أرى فيه التغير ، وأرى فيه آثار القذر ، فتقطر القطرات على » ، وينتضح على منه ، والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا . قال : ما بدأ بأس ، لانفسله ، كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » (١) . ومن

(١) وسائل الشيعة باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ٥ .

الواضح ان الجمل التي ساقها الراوي إنما هي بعناية اثبات مرور المطر على النجاسة ، وملاقاته لها ، فحكم الامام بنفي البأس واضح الدلالة على الاعتصام ودعوى : ان مورد الرواية تغير ماء المطر ، ولا اشكال في انفعاله بالتغير ومع عدم العمل بها في موردها لا يمكن التمسك بها لاثبات المطلوب : يمكن دفعها : بان قول الراوي ( ارى فيه التغير . . . الخ ) ليس ظاهراً في دعوى رؤية التغير بعين النجس ، وإنما يدل على رؤية التغير ووجود آثار القدر في الماء ، فيمكن ان يكون المرثى هو التغير باوساخ السطح ، ويكون المقصود من بيان ذلك التأكيد على ان الماء جرى على السطح ، ومر على المواضع النجسة منه ، بدليل ما صحبه من آثار القدر خصوصاً مع بعد امكان تمييز الراوي للتغير وكونه تغيراً بعين النجس بمجرد رؤية ماء المطر وإنما الذي يتاح بالرؤية عادة مشاهدة اصل التغير .

ولكن مع هذا لا يمكن التعويل على الرواية المذكورة من جهة الارسال . ومنها : صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله (ع) : « في ميزابين سالا أحدهما بول ، والآخر ماء المطر ، فاختاطا ، فاصاب ثوب رجل ، لم يضره ذلك » (١) ودلائنها على الاعتصام واضحة . وقد يستشكل في ذلك بان فرض الاختلاط بين البول وماء المطر واصابة المختلط للثوب كون البول محفوظاً بالفعل وغير مستهلك ، وفي مثل هذه الحالة لا اشكال في انفعال الماء ، بل لا اشكال في انفعاله إذا تغير بالبول ولو مع استهلاك البول فيه فكيف يمكن الاستدلال بالرواية ؟ . والجواب : ان هذا مبني على ان فاعل ( اصاب ) هو نفس فاعل ( اختطأ ) ، أي المختلط المركب من البول والماء ، إذ قد يكون له ظهور حينئذ في عملية الاختلاط حين الاصابة ، ولكن الظاهر ان فاعل اصاب هو المتحصل بعد الاختلاط ،

(١) وسائل الشيعة باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ٤ .

والمتحصل بعد الاختلاط من ميزاب ماء وميزاب بول قد يكون ماء محضاً ، لاستهلاك البول فيه . ولو فرض الاجمال في فاعل أصاب ، وتردده بين المختلط وبين المتحصل بعد الاختلاط ، أمكن رفع الاجمال وتعيين الثاني ، بضم الدليل القطعي على عدم الطهارة في فرض فعلية الاختلاط .

وقد يستشكل أيضاً مع التسليم بان فاعل ( أصاب ) هو المتحصل بعد الاختلاط : بان هذا ينطبق على صورة عدم استهلاك البول ، أو استهلاكه مع تغير ماء المطر به ، فيلزم من ذلك طهارة الماء الذي أخرجه البول عن الاطلاق أو غيره وهو باطل جزماً . والجواب ان مرجع ذلك إلى دعوى وجود الاطلاق في الرواية لهذه الصورة ، والاطلاق قابل للتقييد هذا ، على ان فرض كون البول بنسبة تقتضي انخفاظه وعدم اندكاكه في ماء المطر ليس فرضاً عرفياً اعتيادياً في نفسه ، لان ماء المطر لا يجري بعناية شخص ، ومن اجل ذلك فهو لا يجري إلا إذا كان بدرجة عالية من الكثرة ، والبول انما يجري عادة بعناية تبول صبي ونحوه ، فهو يجري ولو كان ضئيلاً . وعدم عرفية الفرض المذكور بنفسه يكون قرينة على انصراف الذهن العرفي في مقام فهم مورد الرواية إلى الفرض الآخر العرفي وهو فرض استهلاك البول ، ولا يبقى حينئذ إلا الشمول لمورد التفسير بالاطلاق القابل للتقييد .

ومنها : صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) : « أنه سأل عن السطح يبال عليه ، فتصيبه السماء ، فيكف فيصيب الثوب . فقال : لا بأس به ما أصابه من الماء اكثر منه » (١) .

وتوضيح الكلام في الاستدلال بالرواية : انا إذا لاحظنا جملة لا بأس به نجد أن الضمير المحرور فيها المنفي عنه البأس مراد في بادىء الامر بين ماء

(١) وسائل الشيعة باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ١ .

المطر الذي ينزل على السطح ، أو السطح ، أو الماء الذي يكف منه على الثوب أو الثوب . وقد يستظهر ان المنفي عنه البأس هو نفس ما يكون محطاً لنظر السائل ، وحيث ان كلام السائل ظاهر في ان السؤال متجه نحو الثوب ، وما وكف عليه من ماء المطر ، لانحو السطح بما هو ، بقريضة أنه لم يكتب بفرض السطح ونزول المطر عليه ، بل فرض وكوف المطر من السطح ووقوعه على الثوب ، فلو كان المقصود استطلاع حال السطح لما كان هناك موجب عرفي لهذا الافتراض الزائد ، وعليه فيكون المنفي عنه البأس هو الثوب ، أو الماء الذي اصابه من السطح .

وقد يستظهر بصورة معاكسة ان مرجع الضمير المحرور المنفي عنه البأس هو نفس مرجع الضمير في قوله ( ما اصابه من الماء اكثر ) ، لظهور الكلام في وحدة مرجع الضميرين ، ومرجع الضمير في قوله ( ما اصابه ) هو السطح لا الثوب ، إذ لم يفرض في الثوب أنه اصابه بول ، وانما فرض ذلك في السطح ، فيكون الظاهر من الضمير المحرور المنفي عنه البأس هو السطح أيضا .

وهذا الاستظهار هو المتعين ، ولا ينافيه ظهور الضمير المحرور في قوله ( لا بأس به ) في الرجوع إلى ما هو مصب سؤال السائل ، لان صيغة السؤال تناسب التوجه إلى حكم السطح أيضا ، وليست ظاهرة في انحصار نظر السائل في الثوب . وعليه فتكون الجملة الاولى في جواب الامام ( لا بأس به ) متكفلة للحكم بمطهرية ماء المطر للسطح .

واما بناء على ارجاع الضمير المحرور إلى الماء النازل من السطح أو الثوب فلا تكون الجملة الاولى متكفلة للمطهرية المذكورة مباشرة ، بل تكون دالة بالمطابقة حينئذ على طهارة الماء النازل ، أو الثوب ، وتحتاج استفادة طهارة السطح من هذه الجملة حينئذ إلى تقريب ، من قبيل ان

يقال : ان الغالب في الماء النازل من السطح ان يكون نزوله بعد انقطاع المطر ، وصيرورته ماء غير معتم ، فلو لم يكن السطح قد طهر بنزول المطر عليه لتنجس الماء بعد انقطاع المطر عنه بسبب السطح ، فما يدل على طهارة الماء النازل يدل بالالتزام حينئذ على طهارة السطح . وهذا التقريب غير تام - بناء على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الخالي من عين النجس - لان السطح بعد انقطاع المطر عنه ان كان محتويا على عين النجس بالفعل فلا اشكال في عدم طهارته ، وان لم يكن محتويا على ذلك ولو باعتبار استهلاك ما كان عايه من بول في ماء المطر حال تقاطره من السماء فلا يكون ماء المطر بعد انقطاع التقاطر من السماء ملاقيا مع عين النجس ، بل مع المتنجس على تقدير بقاء السطح على نجاسته ، فلا يلزم من عدم فرض طهارة السطح نجاسة الماء النازل منه ، مادام الماء القليل لا ينفعل بملاقة المتنجس .

وعلى كلا التقديرين : لا اشكال في دلالة نفي البأس على اعتصام ماء المطر لان المفروض في مورد الرواية ملاقاته للسطح الذي يبال عليه ، وهو يقتضى احيانا ملاقة الماء لنفس البول .

فاذا كان المنفي عنه البأس مباشرة في قوله : « لا بأس به » هو الماء النازل او الثوب دل على طهارة هذا الماء ، ولو كان ملاقيا للنجس ، وهو معنى الاعتصام . وإذا كان المنفي عنه البأس مباشرة هو السطح ، فلا اشكال ايضا في دلالة قوله « لا بأس به » على نفي المحذور فيما فرضه السائل ، بتمام مراحل من السطح والماء النازل والثوب إذ لو كان الماء النازل والثوب نجسين مع ارتفاع النجاسة عن السطح ، لم يكن معنى لاقتصار الامام في مقام الجواب على نفي البأس عن السطح ، وعدم التعرض لنجاسة الماء النازل والثوب ، فالقول المذكور يدل ايضا على طهارة الماء النازل ضمنا ، وبذلك يثبت الاعتصام

وقد يستشكل في الاستدلال بالرواية المذكورة : بان نفي البأس الذي هو محط الاستدلال قد علل بان ما أصاب السطح من ماء أكثر من البول وهذا يعني ان مناط اعتصام ماء المطر أو مطهريته مجرد أكثريته من البول ولو مع انحفاظ البول أو تغير الماء به ، ومع وضوح عدم امكان الالتزام بذلك وبطلانه يكون الكلام مجملا ، ويسرى الاجمال الى الجملة المعللة ، ويتعذر الاستدلال بها . والجواب ان مقتضى الجمود على لفظ الاكثرية وان كان ذلك ، ولكن هذا الجمود ليس عرفيا ، بقريضة انه لم يفرض هناك بول موجود بالفعل على السطح عند نزول المطر ، وانما فرض سطح يبال عليه ، وهذا أعم . فان اريد بالجمود المذكور تفسير الاكثرية باكثرية ماء المطر من البول الموجود فعلا ، فهذا خلاف الظاهر ، إذ لم يفرض وجود بول بالفعل ، وان اريد بذلك تفسير الاكثرية باكثرية ماء المطر مما أصاب السطح من البول طيلة المدة ، فهذا أيضا ليس عرفيا لان الاكثرية بهذا المعنى ليس للمستعلم طريق عرفي اليها ، وانما هناك طريق عرفي الى معرفة الاكثرية بالمحاذ الاثر ، لاجنب الكمية ، والاكثرية بالمحاذ الاثر مساوقة للقاهرية وعدم تغير المماء باوصاف البول . فان كان المنظور في الجملة الاولى ( لابأس به ) الحكم بمطهرية المطر للسطح ، فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه المطهرية ، وهي الاصابة مع عدم تغير ماء المطر ، وان كان المنظور في الجملة الاولى الحكم بطهارة الماء النازل من السطح ، فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه الطهارة ، وان ماء المطر مادام قاهرا على اوصاف النجس لا ينفعل ، وهو معنى الاعتصام . ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال : سألت عن البيت يبال على ظهره ، ويغتسل من الجنابة ، ثم يصديه المطر ، أيؤخذ من



مائه فيتوضأ به للصلاة ؟ فقال إذا جرى فلا بأس به ، (١) وقد فرض في الرواية ان السطح مننجس بالبول ، ومع هذا حكم بطهارة الماء وجواز الوضوء منه . واطلاقه يشمل صورة وجود عين البول على السطح عند نزول المطر ، وهذا معنى الاعتصام .

ودعوى : ان الرواية ليست مختصة بفرض الملاقاة مع عين البول ، وإنما تدل على طهارة المطر في هذا الفرض بالاطلاق ، فتكون معارضة بالعموم من وجه مع اطلاق الماء في مفهوم اخبار الكر ماء المطر ، الدال على انفعال الماء القليل بعين النجس ولو كان ماء مطر ، وبعد التساقط يرجع إلى اصالة الطهارة . مدفوعة في هذه الرواية وفيما يناظرها : بان شمول الرواية لملاقاة عين النجس وان كان بالاطلاق ، ولكن لما كان هذا الفرد فردا متعارفا بالنسبة إلى السطح الذى يبال عايه وشائعا ، لا يكون اخراجه من الاطلاق عرفيا ، بل يكون الاطلاق بنفسه قرينة عرفية على إخراج ماء المطر عن موضوع المفهوم في اخبار الكر . هذا إذا لم نقل بان مفهوم اخبار الكر دال على انفعال القليل بالنجس والمنتجس ، وإلا كانت رواية علي بن جعفر اخص مطلقا من المفهوم ، لامعارضة بالعموم من وجه .

ومنها : ماورد عن علي بن جعفر أيضا قال : وسأله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر ، فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ، ويصلي فيه ولا بأس ، (٢) وهذه الرواية - بعد فرض عدم ظهورها في فرض انقطاع ماء المطر عند صب الخمر في الماء - تكون مع ضم دليل نجاسة الخمر دالة على اعتصام ماء المطر ، بمعنى ان اعتصامه مستفاد من مجموع الدليلين ( هذه

(١) وسائل الشريعة باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ٢ .

(٢) ذيل الرواية السابقة .

الرواية ودليل نجاسة الخمر ) ، فان استظهر منه فعلية التقاطر عند صب الخمر فهو ، والاقيد اطلاقه لما اذا صب الخمر بعد انقطاع التقاطر بالروايات الخاصة الدالة على انفعال ماء الاناء ونحوه بملاقاة النجس .

وأما الجهة الثانية وهي في اشتراط الاعتصام بالجريان ، وعدم كفاية صدق ماء المطر بدونه : فالكلام فيها يقع ، تارة : في تحصيل اطلاق في أدلة اعتصام ماء المطر يشمل صورة عدم الجريان ، ليكون المقتضى للاعتصام اثباتاً تاماً ، بقول مطلق .

واخرى : في ما يصلح ان يكون مقيداً للاطلاق على فرض وجوده فع عدم وجود الاطلاق ، أو وجوده ووجود المقيد معاً ، يتعين القول بالاشتراط . اما الكلام في الامر الاول : فاكثر روايات الباب المعتمدة واردة في مورد الجريان ، وليس فيها ما يدل على تعليق الحكم بالاعتصام على عنوان ماء المطر في نفسه ، ليقال باطلاقه لعدم توقف صدق هذا العنوان على الجريان ففي صحيحة هشام بن الحكم فرض « ميزابان سالا » ، وفي صحيحة هشام بن سالم فرض ( ان السماء تصيب السطح وينزل الماء من السطح ) وهذا لا يكون عادة إلا مع كون الماء بدرجة معتد بها من الكثرة والجريان وغاية ما يمكن ان يحتمل فيه الاطلاق قوله في صحيحة هشام بن سالم : « ما أصابه من الماء اكثر » ، بدعوى ان هذا التعليل يقنضى إناطة الحكم بالمطهرية والاعتصام « بمجرد اكثرية ماء المطر وقاهريته » دون فرق بين فرض جريانه وعدمه ، فلو تمت هذه الدعوى يبحث حينئذ في الامر الثاني وهو المقيد بالجريان . والجريان اما شأني أي كون الماء بحيث يجري لو وقع على الارض الصلبة ، أو فعلي وهو ما يكون جاريا بالفعل .

وقد يقال حينئذ في نفي اشتراط الجريان أنه ان اريد الجريان الفعلي فلازمه ان ادنى ماء على الارض الصلبة يكون معتصماً لجريانه ، وما هو

أغزر منه كثيراً مما يقع على ارض معيقه عن الجريان غير معتم ، وهذا على خلاف الارتكاز العرفي . وان اريد الجريان الشأني فلا دليل على اشتراطه ، لان الروايات التي أخذ فيها قيد الجريان ظاهرة في فعالية الجريان كما هو الحال في سائر العناوين . ويندفع هذا الكلام : بان اشتراط الجريان الفعلي إذا كان على خلاف الارتكاز العرفي ، فهذا الارتكاز بنفسه يكون قريبه على كون الجريان الماخوذ شرطاً في الروايات ، بمعنى الجريان الشأني أو بكلمة اخرى : يكون قرينة على أنه شرط على وجه الطريقية وبما هو معبر عن غزارة الماء ، لا على وجه الموضوعية ، فلا بد إذن من ملاحظة ما يستدل به من الروايات على اعتبار الجريان ، فان تمت دلالتها على ذلك حملناها بقرينة الارتكاز المذكور ومناسبات الحكم والموضوع العرفية على كونه معتبراً بنحو الطريقية .

واهم هذه الروايات صحيحة علي بن جعفر المتقدمة ، التي ورد فيها قوله « إذا جرى فلا بأس به » فتكون مقيدة للمطلقات على فرض وجودها وقد يستشكل في ذلك : تارة بحمل الجريان فيها على الجريان من السماء ، فيكون المقصود من الشرطية المذكورة اشتراط التقاطر من السماء في مقابل الانقطاع . واخرى بحمل اشتراط الجريان على خصوصية في مورد الرواية ، وهي ان ماء المطر يقع على مكان متخذ مبالاً ، وفي مثل هذا المكان إذا لم يجر الماء بتغير عادة ، فلماذا جعل الجريان شرطاً في بقاء الماء على الطهارة . وكلا الاستشكالين في غير محله : اما الاول فلأن الجريان ينصرف إلى الجريان الافقي دون العمودي ، ولو اريد اشتراط التقاطر من السماء لكان المناسب التعبير ، ( بأنه إذا كان جارياً فلا بأس ) لا بأنه ( إذا جرى فلا بأس ) فان التعبير الثاني ظاهر في كفاية حدوث الجريان ، وهذا إنما يناسب شرطية الجريان على الارض . واما الثاني فلأن ظاهر أخذ

بل وان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه للنجس طهر وان كان قليلا (١) لكن مادام يتقاطر عليه من السماء (٢)

الجريان على ظهر البيت شرطا أخذه بعنوانه ، لا باعتباره ملازما لامر آخر وهو عدم التغير ، فحمله على عدم التغير بلا قرينة غير صحيح . خصوصا ان المقصود من التقييد بالجريان إذا كان التحفظ من ناحية التغير ، على اساس ان الجريان يساوق الكثرة المانعة عن التغير فهذا المقصود حاصل بدون حاجة إلى التقييد بالجريان ، لان سؤال الراوي، عن اخذ الماء منه للوضوء بنفسه يدل على كثرتة ، بنحو يمكن اغتراف الماء منه للوضوء ، وإذا كان المقصود من التقييد بالجريان التحفظ من التغير على اساس ان الجريان يوجب تحرك الماء عن الموضع النجس ، وعدم مكثه عليه بنحو يتغير به ، فلازم ذلك التقييد بالجريان من الموضع النجس إلى غيره ، لا بصرف الجريان كما وقع في الرواية .

(١) بمعنى أنه لا يشترط في التطهير بماء المطر القليل وروده على المتنجس ، بل يحصل بورود المتنجس عليه ، وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى .

(٢) تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين : احدهما في اشتراط بقاء التقاطر في الحكم بالاعتصام . والآخر في أنه هل يشترط في التطهير بماء المطر ورود الماء على المتنجس اولا .

اما المقام الاول فتفصيله : ان لدينا اربع مراتب من ماء المطر ، الاولى : الماء المتلبس بفعالية النزول من السماء ، وتنتهي هذه المرتبة باستقرار الماء على الارض . الثانية : الماء المتصل بالسماء ، والاتصال اعم من النزول إذ يصدق على الماء المستمر مادام التقاطر عليه فعليا لانه نحو اتصال ،

فهذه المرتبة اوسع من الاولى . الثالثة : الماء المتصلب بالسماء ولو بنحو من العناية ، أي المتهيب ، للاتصال ، فيشمل الماء المستقر الذي انقطع عنه التقاطر شخصاً مع بقاء التقاطر في مواقع أخرى قريبة ، بنحو ينتزع من ذلك الماء عنوان التهيؤ والصلاحية للاتصال . الرابعة : الماء الناشئ من السماء . فيشمل الماء بعد انقطاع المطر عنه بالمرة ، وهذه المرتبة اوسع المراتب . فلا بد من ملاحظة دليل اعتصام ماء المطر ومناسبته مع أي مرتبة من هذه المراتب . وتوضيح ذلك ان كلمة المطر تارة تستعمل في اسم المعنى المصدرى أي في الماء النازل من السماء واخرى في نفس المعنى المصدرى أي عملية النزول وبذلك يكون مصدراً قابلاً للاشتقاق منه فيقال مثلاً مطرت السماء فان اريد بالمطر - في جملة (ماء المطر) المحكوم باعتصامه في دليل الاعتصام - اسم المعنى المصدرى ، فالإضافة في الجملة المذكورة تكون اضافة بيانية ، أي ماء هو المطر . وان اريد بالمطر نفس المعنى المصدرى ، فالإضافة نشوية ، ولا معنى لكونها بيانية ، أي ماء ناشئ من عملية النزول من السماء .

وعلى الاول : إذا لم نعمل أي عناية في مفهوم المطر ، اختص عنوان ماء المطر بالمرتبة الاولى ، وإذا عملنا عناية في توسيع الماء النازل من السماء بنحو يشمل ما استقر منه على الارض مع اتصاله بما يتقاطر عليه باعتباره امتداداً للماء النازل ، انطبق العنوان على المرتبة الثانية ، وإذا أضفنا إلى تلك العناية عناية ان ما هو متهيباً للاتصال بحكم المتصل ، انطبق العنوان على المرتبة الثالثة ، ولا تكفى هذه العنايات لتطبيقه على المرتبة الرابعة .

وعلى الثاني إذا لم نأخذ في الإضافة شيئاً سوى النشوية ، أمكن انطباق العنوان على المرتبة الرابعة ، لان النشوية محفوظة حتى بعد الانقطاع ، وإذا قلنا يتضمن الإضافة مضافاً إلى النشوية شيئاً من المواكبة والمقارنة ، فيكون

المعنى : الماء الناشئ من المطر والمواكب له ، فلا ينطبق على المرتبة الرابعة بل على احدى المراتب الثلاث الاولى ، حسب درجة المواكبة والمقارنة الماخوذه ضمنا في معنى الاضافة .

هذه هي محتملات العنوان في نفسه ، فاذا اتضحت نقول : ان الصحيح عدم ارادة المرتبة الرابعة من دليل اعتصام ماء المطر ، وذلك :

اما اولا : فلا مكان أن تكون الاضافة في ماء المطر بانيه ، ومع كونها بيانية لا يكون للعنوان اطلاق بنحو ينطبق على المرتبة الرابعة ، وما دام ذلك محتملا فلا اقل من الاجمال الموجب للاقتصار على القدر المتيقن وأما ثانيا . فلأن القرينة العرفية قائمة على صرف العنوان عن المرتبة الرابعة ، ولو فرض كون الاضافة نشوية ، وهي المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع ، فان مجرد الانتساب التاريخي إلى السماء ، لا يناسب عرفا ان يكون ملاكا للاعتصام ، فنفس المناسبات العرفية الارتكازية تكون قرينة على ارادة ما هو اخص من المرتبة الرابعة ، ولو يجعل ظهور للاضافة في البيانية . وعين هذا الكلام نقوله في مثل ادلة اعتصام عناوين ماء النهر او ماء البحر ، فان ارتكازية عدم كون الانتساب التاريخي للبحر أو للنهر عاصما بنفسها تكون قرينة على ظهور الاضافة في البيانية .

وثالثا : أنه لو قطع النظر عما تقدم ، وفرض الاطلاق بنحو ينطبق العنوان على المرتبة الرابعة ، فهذا الاطلاق مقيد بروايات الغدر ان ، المفصلة بين الكر والقليل ، لان ماء الغدير مشمول للمرتبة الرابعة ، وقد حكم بانفعاله مع عدم الكرية . لاروايات انفعال الماء القليل مطلقا ، بعد ضم دعوى : ان كل ماء ينشأ من المطر ، كما قيل (١) وذلك لوضوح ان المقصود من نشوء جميع المياه من المطر نشوء المياه الأصلية الأولية ، وإلا فمن الواضح ان مياه

الانهار لم تنشأ فعلا من المطر، وإنما نشأت من ذوبان الثلوج، التي يرجع أصلها إلى المطر. فالقول: بان الماء النازل من السماء مادام ماء ولم يخرج عن حقيقة الماء بالانجذاب أو غيره محكوم بالاعتصام، لا يوجب الغناء دليل انفعال الماء القليل رأسا.

كما أن الصحيح أيضا عدم اختصاص العنوان بالمرتبة الاولى، بقربينة ان جملة من روايات الباب ناظرة إلى الماء الجاري على الارض، فلا بد من الالتزام بدخول المرتبة الثانية تحت الحكم بالاعتصام، وقد يقرب اعتصام الماء المستقر على الارض مع فرض اتصاله بالمطر، حتى مع عدم فرض الاطلاق في دليل اعتصام المطر، بدعوى: انه ماء متصل بالاعتصام فيعتصم به، بلحاظ ما دلت عليه صحيحة ابن بزيع من اعتصام ماء البئر لاتصاله بالمادة (١) ويرد على هذا التقريب ان اتصال الماء المستقر على الارض بالخط العمودي من التقاطر وان كان ثابتاً غير أن هذا النحو من الاتصال لا يكفي للاعتصام حتى في مورد المادة الارضية لانه ليس اتصالاً حقيقياً ولهذا قالوا بان المادة إذا كانت عالية ويتقاطر منها الماء، فلا يحكم باعتصام التقاطر لعدم الاتصال الحقيقي فكذلك هنا. وأما اتصال الماء المستقر مع القطرة الاخيرة من ذلك الخط العمودي الملاقيه له، فهو وان كان اتصالاً حقيقياً، ولكنه لو كفى لحصول الاعتصام حينه فلا يكفي لحصول الاعتصام في الآتات المتخللة بين سقوط قطرة وسقوط اخرى.

وأما المرتبة الثالثة، فالحاقها بالمرتبة الرابعة في عدم الاعتصام يتوقف على النظر في مدرك اخراج المرتبة الرابعة من دليل الاعتصام. فان كان المدرك هو إجمال العنوان الموجب للاقتصار على المتيقن، أو قرينية الارتكاز العرفي، فهو بنفسه يقتضي إخراج المرتبة الثالثة أيضا.

( مسألة - ١ ) للثوب أو للفراش للنجس إذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر ولا يحتاج إلى العصر او للتعدد (١).

وإن كان المدرك - بعد فرض وجود الاطلاق في دليل الاعتصام - تقييد هذا الاطلاق بالاجماع ، أو بروايات الغدران ، فيمكن القول حينئذ بان القدر المتيقن من المقيد هو صورة انقطاع التقاطر بالمرة ، وأما مع بقاء التهيؤ للتقاطر واستمرار المطر على مقربة من الماء فلا جزم بالاجماع ، ولا بصدق عنوان التقدير المتوقف على المغادرة ، فيتمسك باطلاق دليل الاعتصام وأما المقام الثاني ، فسوف يأتي الكلام عنه في المسألة الآتية ان شاء الله تعالى .

(١) هناك خصوصيات يلزم - عادة - باعتبارها في التطهير بالقليل او بمطلق المحقون ، فلا بد من النظر في اعتبارها اثباتا ونقيا عند التطهير بماء المطر ، والكلام في ذلك يقع في جهات :

الجهة الاولى : في اعتبار خصوصية العصر ، الذي اعتبره شرطا في التطهير بالقليل ، واعتبره السيد الاستاذ شرطا في التطهير بالكثير ايضا . ولا موضوع لهذا البحث بناء على انكار اعتبار العصر حتى في الغسل بالقليل كما هو المختار على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

وأما إذا سلمنا الاعتبار المذكور فينتجه البحث في المقام ، سواء قيل بان العصر بعنوانه يكون شرطا في تطهير الاجسام القابلة للعصر ، او قيل باعتباره بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في تلك الاجسام خاصة ، او قيل بارجاعه إلى شرط عام وهو انفصال ماء الغسالة في مطلق الاشياء ما يقبل العصر منها وما لا يقبل ، فانه على كل تقدير يقع الكلام في شمول الحكم باعتبار العصر لمورد الغسل بماء المطر ، والكلام في ذلك يقع في ثلاث مراحل :



المرحلة الاولى : في وجود اطلاق للدليل شرطية العصر يشمل ماء المطر . وتفصيل ذلك : ان مدرك هذه الشرطية ان كان هو دعوى تقوم عنوان الغسل بالعصر ، فالمدرك له اطلاق ماء المطر ، اذ لا فرق في هذه المقومية بين ماء وماء .

فمثل قوله « لانصل فيه حتى تغسله » دال على عدم الطهارة الا بالغسل المتقوم بالعصر مطلقاً ، فيثبت بهذا الاطلاق اعتبار العصر في ماء المطر ايضاً . وان سلم وجود الاطلاق في دليل مطهريه الغسل وعدم تقومه بالعصر ، وادعي ان اعتبار العصر بسبب المقيد ، فان كان هذا المقيد هو الاجماع فلا يشمل المطر ، لان المتيقن منه الماء غير المعتصم . وإن كان المقيد ما يلاحظ في بعض الروايات من جعل الغسل مقابلاً للنضح والصب الكاشف عن اخذ عناية زائدة في الغسل شرعاً ، مع دعوى ان هذه العناية الزائدة هي العصر ، فهذا المقيد لا يثبت فيه ماء المطر ، لان تلك الروايات وارده في مورد الغسل بالقليل ، على ما يأتي توضيحه في الجهة السابعة .

المرحلة الثانية انه لو سلم الاطلاق في دليل شرطية العصر بنحو يشمل ماء المطر فهل في دليل مطهريه المطر اطلاق يقتضي عدم اشتراط العصر ، بنحو يتعارض الدليلان أولاً؟ وما قد يقال فيه ذلك : إما مرسله الكاهلي « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » ، واما التعليل في صححة هشام بن سالم حيث قال : « ان ما أصابه من الماء اكثر منه » ، لإذ قيل ان مقتضى التعليل جعل مجرد الاصابة كافياً في حصول التطهير ، والاصابة غير متقومة بما يتقوم به الغسل من انفصال ماء الغسالة ، وهذا يعني عدم اعتبار العصر (١)

امامرسلة الكاهلي فهي ساقطة سنداً ، وأما التعليل في الصححة فتوضيح الحال

فيه : ان قوله : « ما أصابه من الماء اكثر » تعليل لقوله « لا بأس به » ،  
 وحينئذ فاما ان يقال : بان مرجع الضمير المحرور في ( لا بأس به ) هو  
 الماء النازل من السطح الواقع على الثوب كما التزم بذلك في محله من تمسك  
 في المقام بالتعليل . وأما ان يقال : بان مرجع هذا الضمير هو السطح .  
 فعلى الأول تكون جملة ( لا بأس به ) بياناً لطهارة الماء النازل من  
 السطح ، ويكون التعليل تعليلاً لطهارة الماء النازل ، لا لمطهرية الماء للسطح  
 فكأن المقصود بالتعليل رفع استبعاد ان ماء المطر لم ينفع ، رغم وقوعه  
 على أرض تكثر عليها النجاسات ، وذلك ببيان ان الماء اكثر منها ولم يتغير  
 بها ، فلا ينفع بها ، فلا يكون التعليل تعليلاً للمطهرية مباشرة ليستدل به  
 على كفاية مجرد الاصابة .

وعلى الثاني يكون التعليل تعليلاً لمطهرية المطر للسطح فكأنه قال ان  
 السطح طهر لان ما أصابه من الماء اكثر ، وحينئذ قد يتوهم استفادة ان  
 الاصابة بمجرد ما كفاية في التطهير بماء المطر ، وحيث ان التعليل يقتضي  
 الغاء خصوصية المورد ، فهو يدل على ان الاصابة كفاية للتطهير بماء المطر  
 في سائر الموارد . ولكن الصحيح ان هذه الاستفادة مع ذلك في غير محلها  
 أيضاً ، لان الحكم بطهارة السطح لم يعمل باصابة ماء المطر له ، بل بان  
 ما أصابه من ماء المطر اكثر من البول بنحو لم يتغير به . ففرق بين القول  
 بان السطح طهر لان ماء المطر اصابه ، والقول بان السطح طهر لان  
 ما أصابه من ماء المطر كان كثيراً بنحو لم يتغير بالبول . فان اللسان الاول  
 للتعليل هو الذي يناسب استظهار كفاية الاصابة بمجرد ما في التطهير ، واما  
 اللسان الثاني فهو ليس تعليلاً . لطهارة السطح بالاصابة ، بل بوصف  
 قائم بالماء الذي أصاب السطح ، وهو كونه اكثر من البول بنحو لا يتغير  
 به . فتمام نظر التعليل إلى بيان ان الماء الذي وقع على السطح لم يتغير بالبول

ولهذا طهره ، وليس له نظر إلى ان الاصابة هل تكون مطهرة مطلقا ، أو مع فرض انفصال ماء الغسالة . نعم يمكن دعوى الاطلاق في الصحيحة بنحو يقتضى عدم اشتراط انفصال ماء الغسالة ، بقطع النظر عن التعليل ، وذلك بان يقال : ان مقتضى قوله « لا بأس به » الحكم بطهارة السطح بنزول المطر عليه ، سواء انفصل عنه ماء الغسالة ام لا وهذا يدل على عدم اعتبار الانفصال وإلا لما حكم بطهارة السطح إلا في صورة انفصال ماء الغسالة حال نزول المطر . وحيث إن كان اعتبار العصر في مورد اعتباره لاجل كونه طريقا إلى انفصال ماء الغسالة ، دون احتمال خصوصية في الاجسام التي تقبل العصر ، أمكن بالاطلاق الذي ذكرناه نفي الاعتبار . وإن كان اعتبار العصر في الاجسام القابلة للعصر بعنوانه ، أو بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في خصوص تلك الاجسام ، مع احتمال خصوصية فيها ، فلا ينفع الاطلاق المذكور لنفي وجوب العصر لان مورد الرواية ليس قابلا للعصر . المرحلة الثالثة أنه بعد فرض الاطلاق في كل من دليلي اشتراط العصر ومطهريه ماء المطر ، ما هو علاج التعارض ؟ . قد يقال بتقديم اطلاق دليل مطهريه ماء المطر اوجهين : احدهما : ان دليل المطهريه بالعموم لمكان قوله « كل شيء رآه ماء المطر فقد طهر » ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالاطلاق ، فيقدم العموم على الاطلاق . ويرد عليه : ان العموم انها هو بلحاظ الافراد ، واما كون الطهارة ثابتة لما رآه ماء المطر من حين الرؤية أو بعد انفصال ماء الغسالة فهذا لا يرتبط بالعموم الافرادي الذي هو مفاد ( كل شيء ) ، وانما يرتبط بالاطلاق الاحوال الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الاحوال من حين الرؤية ، نعم يمكن ان يقال : ان جعل الرؤية نفسها موضوعا للحكم بالمطهريه ، يعتبر لسانا عرفيا للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أي مؤونة إضافية ، فيكون نفي الشروط الزائدة مدولا

عرفيا لمثل هذا اللسان ، ومقصوداً بالافادة بنفسه ، ولهذا نرى ان لسان « كل شيء رآه ماء المطر فقد طهر » لا يقبل تقييد الطهارة : بما بعد العصر . وهذا بيان لو تم لا يتوقف على ورود أداة العموم في هذا اللسان لان مرجعه إلى التمسك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايةات الزائدة إلا ان رواية الكاهلي ساقطة للارسال .

الوجه الآخر أن النسبة بين صحيحة هشام بن سالم الدالة على المطهريه ودليل اشتراط العصر وان كانت هي العموم من وجه ، إلا أنه لا يسد من تقديم اطلاق الصحيحة المقتضى لعدم اشتراط العصر على اطلاق دليل الاشتراط ، إذ العكس يستلزم لغوية عنوان ماء المطر ومساواته لسائر المياه (١) . ويرد عليه : اولاً ان ماء المطر لم يأخذه الامام بعنوانه موضوعاً للحكم ، وإنما كان هو مورد السؤال ، ومحدور لغوية العنوان إنما يتطرق عند ظهور كلام الامام في عناية أخذه موضوعاً للحكم ، ومثل هذه العناية غير موجودة فيما إذا انتزعت الموضوعية لعنوان بالمحافظ كونه مورد السؤال . وثانياً - ان الغاء عنوان ماء المطر لا يحصل بمجرد القول باشتراط العصر ، إذ يكفي في انحفاظه عدم وجوب التعدد اللازم في تطهير المنتجس بالبول بالماء القليل .

الجهة الثانية في اعتبار ورود الماء على المنتجس ، وتوضيح الكلام في ذلك : ان اشتراط ورود الماء على المنتجس في التطهير بالقليل قد يكون بدعوى : ان مقتضى القاعدة انفعال الماء القليل بالملاقات المانع عن حصول التطهير به ، والمتيقن خروجه من ذلك صورة ورود الماء القليل على المنتجس لئلا تلزم لغوية ادلة التطهير ، فلا يحكم بالطهارة والتطهير في صورة ورود المنتجس على الماء القليل .

وقد يكون بدعوى : انصراف الامر بالغسل في التطهير بالماء القليل إلى صورة ورود الماء على المتنجس ، لان هذا هو المتعارف غالباً حينها يراد ازالة القذارات بالماء القليل ، فهذا المتعارف يكون منشأ للانصراف وقد يكون بدعوى : ظهور الامر بصب الماء في اشتراط وروده على المتنجس .

فان كان اشتراط ورود الماء على اساس الدعوى الاولى ، فن الواضح عدم شمول هذه الدعوى لماء المطر لاعتصامه . وان كان الاشتراط على اساس الدعوى الثانية فهو أيضاً لايشمل ماء المطر لوضوح عدم وجود الغلبة المذكورة في التطهير بماء المطر ، وعدم الموجب للانصراف . وان كان الاشتراط على اساس الدعوى الثالثة ، فتفصيل الكلام في ذلك : ان الصب المأمور به في تلك الروايات ينحل إلى خصوصيتين ، احدهما : ورود الماء على المتنجس والاخرى : كون الورد بنحو الصب . ومن الواضح ، ارتكازا وعرفا - عدم دخل الخصوصية الثانية في التطهير ، فمن يستدل بروايات الامر بالصب على اشتراط ورود الماء لا بد له ان يدعى أن ظاهر الامر بالصب في نفسه اعتبار كلتا الخصوصيتين ، والوضوح الارتكازي المذكور قرينة على عدم دخل الخصوصية الثانية ، وأما ظهور الامر في دخل الخصوصية الاولى فيبقى على حالته . وهذا الكلام على تقدير تماميته لا يقتضى اثبات دخل الخصوصية الاولى إلا في موارد الغسل بالقليل المحقون ، دون موارد الغسل بماء المطر ، وذلك لأن بيان اشتراط دخل الخصوصية الاولى بلسان الامر بالصب ، مع فرض عدم كون الصب دخيلاً بعنوانه في التطهير ، يصلح بنفسه قرينة على ان مورد الاشتراط هو الماء الذي يكون وروده على المتنجس عادة بنحو الصب ، فبين اشتراط الورد بلسان الامر بالصب . وهذا انما هو في الماء القليل المحقون ، فان وروده عادة على المتنجس انما

يكون بالصب ، دون ماء المطر الذي - كثيراً ما يرد على المتنجس بنفس تقاطره من السماء . فبهذه القرينة لا يكون للأمر بالصب اطلاق يقتضى اشتراط ورود الماء عند الغسل بماء المطر ، بل يكون وارداً في مورد الغسل بالقليل المحقون اللهم إلا ان يقال : ان غلبة كون الورد بنحو الصب في نوع الماء القليل ، تكفى للتعبير عن اشتراط الورد بلسان الامر بالصب في الماء القليل مطابقاً حتى المطر منه . ولكنه لا يخلو من اشكال .

الجهة الثالثة في اعتبار التعدد في الثوب المتنجس بالبول ، المستفاد من الامر بغسله مرتين في رواية محمد بن مسلم ورواية ابن أبي يعفور (١) . والظاهر ان مدرك ذلك له اطلاق يشمل تمام المياه ، وغاية ما خرج عنه الماء الجاري بلحاظ صحيحة محمد بن مسلم (٢) فيبقى ماء المطر تحت اطلاقه ولا يعارضه اطلاق في دليل مطهريه المطر ، لان مرسله الكاهلي وان كانت صالحة للدلالة على عدم اعتبار التعدد ، ولكنها ساقطة سنداً . وصحيحة هشام بن سالم : ان جعل قوله فيها « لا بأس به ما أصابه من الماء اكثر » ناظراً إلى الحكم بنفي البأس عن الماء ، وتعليل ذلك بالاكثريه المساوقة لعدم التغير ، فلا يكون فيه دلالة على كفاية الاصابة مطلقاً في حصول التطهير بماء المطر ، لان التعليل يكون تعليلاً لعدم انفعال الماء لا للمطهريه

(١) ففي رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال : سألته عن البول يصيب الثوب قال : اغسله مرتين .

وفي رواية ابن ابي يعفور قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين .

وسائل الشيعة باب ١ من ادواب النجاسات حديث ٢٤١ .

(٢) قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن الثوب يصيب البول ، قال : اغسله في المكن مرتين فان غسلته في ماء جار فرة واحدة .

وان جعل قوله « لا بأس به ما أصابه من الماء اكثر » ناظرا إلى الحكم بنفي البأس عن السطح ومطهرية ماء المطر له ، وتعليل ذلك بان ما أصابه من الماء اكثر فقد يتخيل ان مقتضى التعليل حينئذ الغاء خصوصية المورد وجعل الاصابة مناطا للتطهير ، ومقتضى ذلك عدم الاحتياج إلى التعدد مطلقا . ولكن تقدم الفرق بين تعليل المطهرية بنفس الاصابة وتعليلها بان ما أصاب السطح من ماء المطر اكثر من البول ، فان اللسان الاول دال على كون الاصابة بنفسها ملاكا للتطهير ، واما اللسان الثاني فتمام نظره إلى بيان ان ما أصاب السطح من الماء لم ينفعل بالبول لكونه اكثر منه ، وليس له نظر إلى بيان ما يحصل به التطهير . ودعوى : ان اطلاق الحكم بطهارة السطح في الصحيحة مع كونه متنجسا بالبول يدل على عدم اعتبار التعدد في المتنجس بالبول إذا غسل بماء المطر ، وإلا لقيد بصورة التعدد في اصابة ماء المطر للسطح (١) مدفوعة بانه لو سلم هذا الاطلاق فلا يمكن التعدي من السطح إلى الثوب الذي دل الدليل على اعتبار التعدد فيه خاصة ، حتى في الكثير المحقون .

الجهة الرابعة في اعتبار التعدد في المتنجس بالبول في غير الثوب من البدن واللباس ، إذ ورد الامر بصب الماء عليه مرتين . والظاهر عدم اعتبار ذلك في الغسل بماء المطر ، لاختصاص دليل الاعتبار بالماء الذي يصب على المتنجس ، وهذا إنما يكون عادة في المياه القليلة المخترنة . واما ماء المطر المستمر عليه التقاطر من السماء ، فلا يكون الغسل فيه عادة بصب الماء منه على المتنجس ، بل بغسل المتنجس فيه ، فلا يكون الامر بالتعدد شاملا له ، وهذا بخلاف التعدد في الثوب ، فانه بلسان الامر بغسله مرتين لا بلسان الامر بصب الماء عليه مرتين .

الجهة الخامسة في اعتبار التعدد في الآنية المتنجسة . والظاهر عدم

شمول دليل الاعتبار لماء المطر ، لانه أما الاجماع ، وأما رواية عمار ،  
الأمرة بصب الماء في الآنية وادارته ثلاثا (١) ، على تقدير تتميم سندها  
والأول القدر المتيقن منه مورد الغسل بغير المعتصم . والثاني لايشمل الغسل  
بماء المطر ، بقرينة الصب والتحرك الموجب للانصراف الى الماء القليل :  
ومع عدم شمول دليل الاعتبار يبنى على عدمه ، تمسكاً باطلاقات مطهريّة  
الغسل ، ولو لم نقل باطلاق خاص في نفس دليل مطهريّة ماء المطر .

الجهة السادسة في اعتبار التعفير في آنية الولوغ . والظاهر اعتباره  
لاطلاق قوله « اغسله بالتراب اول مرة ، ثم بالماء » (٢) ولا معارض لهذا  
الاطلاق ، لما تقدم من عدم وجود اطلاق في دليل مطهريّة ماء المطر يقتضي  
حصول الطهارة بمجرد الاصابة .

الجهة السابعة في اعتبار شيء من الفك والدلك في مقام الغسل .  
ومدرك هذا الاعتبار ما قد يستفاد من رواية الحلبي : « قال : سألت ابا  
عبدالله (ع) عن بول الصبي ؟ ، قال : تصب عليه الماء ، فان كان قد أكل فاغسله  
بالماء غسلًا » (٣) فان المقابلة بين صب الماء والغسل المؤكد يقتضي تطعيم الغسل  
المؤكد بعناية ، وهذه العناية تتمين في شيء يرى عرفاً كونه تأكيداً للغسل ، وليس

---

(١) عن ابي عبدالله (ع) : « قال : سئل عن الكوز والانه يكون قدراً كيف يغسل ؟ وم  
مرة يغسل ؟ . قال : يغسل ثلاث مرات ، يصب فيه الماء فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه ، ثم يصب  
فيه ماء آخر فيحرك فيه ، ثم يفرغ ذلك الماء ، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه ،  
وقد طهر » .

- وسائل الشيعة ، باب ٥٣ من النجاسات ، حديث ١ .  
(٢) الواردة في رواية ابي العباس .  
وسائل الشيعة ، باب ٧٠ من النجاسات ، حديث ١ .  
(٣) وسائل الشيعة ، باب ٢ من النجاسات ، حديث ٢ .



وإذا وصل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل إليه . هذا إذا لم يكن فيه عين للنجاسة ، والا فلا يطهر ، إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (١) .

هذا الا fark والدلك . وقد يستدل بمثل هذا البيان على اعتبار العصر بتطبيق تلك العناية على العصر ، كما أشرنا في الجهة اولى . وعلى هذا الاساس يقع الكلام في أن هذه العناية المتمثلة في شيء من fark هل تجب عند الغسل بماء المطر أيضاً أولاً ؟ والظاهر عدم الوجوب وذلك لان ظاهر قوله « تصب عليه الماء » كونه ناظراً الى مورد الغسل بالماء القليل المحقون ، لأنه هو الذي يكون الغسل به بنحو الصب عادة . والأمر بالغسل المؤكد عقيب ذلك انما ورد في نفس المورد ، فيكون مختصاً بمورد الغسل بالقليل ، ولا أقل من اقترانه بما يوجب الاجمال ، فلا يكون لاشتراط العناية الملحوظة في الغسل المؤكد اطلاق للغسل بماء المطر . ومنه يظهر ان العناية الملحوظة فيه إذا كانت هي العصر فلا اطلاق لها للغسل بماء المطر أيضاً ، بل يتمسك باطلاقات الأمر بالغسل ، التي لم تتضمن تلك العناية الاضافية .

وقد تلخص بما ذكرناه أن كل خصوصية ثبت اعتبارها على أساس عدم اعتصام الماء المغسول به ، او استظهر من دليل اعتبارها الورود في الماء القليل المحقون ، فلا نلتزم باعتبارها في ماء المطر ، تمسكاً بمطلقات الامر بالغسل . وكل خصوصية كان في دليل اعتبارها اطلاق نلتزم باعتبارها ما لم يقم اجماع تعبدى على عدم الاعتبار ، ولا يمكن نفي اعتبارها بأدلة مطهرية المطر بالخصوص ، لما عرفت من قصورها عن اثبات الاطلاق . (١) بناء على عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير وسوف يأتي في بحث المطهرات ان الظاهر كفايتها في الغسل بالمعتصم ، دون القليل الذي

( مسألة-٢ ) الاناء المتروس بما عنجس كالحب وللشربة ونحوهما ، إذا تقاطر عليه طهر ماؤه واناؤه (١) بالمقدار الذي فيه ماء ، وكذا ظهره واطرافه ان وصل إليه المطر حال التقاطر ، ولا يعتبر فيه الامتزاج ، بل ولا وصوله إلى تمام سطحه للظاهر ، وان كان الاحوط ذلك .

يتفعل بالملاقاة ، وعليه تكفي الغسلة المزبابة في الغسل بماء المطر تمسكا باطلاقات الامر بالغسل . وإنما لانلتزم بذلك في الماء غير المعتصم ، لانه يتفعل بالملاقاة ، ولا دليل على طهارة المتخاف منه في المحل المغسول . وهذا المحذور لا يأتي في الغسلة غير المزبابة في الماء القليل ، لان المختار عدم انفعاله بملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس . وبما ذكرناه ظهر انه لا حاجة لاثبات كفاية الغسلة المزبابة في ماء المطر إلى التمسك باطلاق دليل مطهريه المطر بالخصوص ، ليستشكل فيه ببعض ما تقدم .

(١) يمكن الاستدلال على مطهريه ماء المطر للماء المتنجس بوجوده : منها : ما قد يقال من استفادة - مطهريه ماء المطر للماء المتنجس من صحيحة هشام بن الحكم المتقدمة ، في ميزابين من بول وماء مطر ، لان الاختلاط بين ميزابي المطر والبول يؤدي عادة - في مراحل سابقة على استهلاك البول في المطر - إلى تغير بعض القطرات من الماء المحاورة للبول ، ثم يزول عنها التغير بغلبة الماء ، وحيث حكم في الصحيحة بطهارة الماء ، دل ذلك على مطهريه ماء المطر للماء المتنجس (١) .

ويرد على هذا التقريب : ان حصول التغير في بعض القطرات المحاورة للبول وان كان هو مقتضى العادة ، غير ان الحكم بالطهارة في الرواية مطلق يشمل صورة بقاء التغير ، وصورة زواله بالتفاعل بين الماء المتغير

(١) مدرك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٢٧ .

وغيره ، وصورة ضآلة الماء المتغير بنحو زال تغيره واستهلك في ماء المطر كما هو الغالب لغزارة ماء المطر الذي يجري من الميزاب عادة ولا يبرد من الالتزام بخروج الصورة الاولى من اطلاق الصحيحة ، لوضوح نجاسة الماء المتغير ، وتبقى تحتها صورتان الثانية والثالثة . وحينئذ يستفاد من اطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية ، كون ماء المطر مطهراً للماء المنتجس ، وإما اطلاقه للصورة الثالثة فهو اجنبي عن مطهريه المطر ، لان المفروض فيها استهلاك المنتجس . وعلى هذا الاساس تقع المعارضة بين اطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية ، واطلاق دليل نجاسة الماء المتغير المقتضى لبقاء النجاسة حتى بعد زوال التغير ، على تقدير تماميته والمعارضة بينها بالعموم من وجه ، وبعد التسايط يرجع إلى استصحاب النجاسة . ومنها : التمسك باطلاق عنوان الرؤية في مرسله الكاهلي ، بدعوى حصولها باصابة ماء المطر للسطح الفوقي للماء ، ولازم هذا الالتزام بمطهريه المطر للمضاف المنتجس أيضاً ، وذلك بدعوى : ان المانع بهامه يلحظ موضوعاً واحداً لعنوان الرؤية ، وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك وسائر ما يمكن ان يكون مدركاً لمطهريه الماء المعتصم للماء المنتجس في الجزء الاول وبيننا هناك إمكان الاستدلال على ذلك بالتعليل في صحيحة ابن بزيع ، وبقاعدة أن الماء الواحد لا يتبعض حكمه (١) ، كما تقدم هناك أيضاً البحث عن اعتبار الامتزاج وعدمه فراجع . وقد يتمسك في المقام باطلاق صحيحة هشام بن الحكم على حصول الطهارة بمجرد الاتصال (٢) .

ويرد عليه : أنه بعد فرض تغير الماء المجاور للبول لا يمكن عادة فرض زوال التغير عنه إلا بامتزاجه بماء المطر ، فكما أن البول يستهلك في

(١) لاحظ ص ٢٨٩ وكذلك ص ١٧٧ من الجزء الاول .

(٢) مدارك المروة الوثقى ، الجزء الأول ص ٢٢٧ .

( مسألة - ٣ ) الارض النجسة تطهر بوصول المطر اليها ، بشرط ان يكون من السماء ، ولو باعانة للريح . واما لو وصل اليها بعد للوقوع على محل آخر ، كما إذا ترشح بعد للوقوع على مكان فوصل مكانا آخر لا يطهر . نعم لو جرى على وجه الارض فوصل الى مكان مسقف بالجرىان إليه طهر (١)

ماء المطر كذلك الماء المتغير به يختلط به بنحو يستهلك فيه أو يمتزج معه على أقل تقدير ، وإما لو فرض مجرد الاتصال ، فكيف يتم حينئذ استهلاك البول ، وزوال التغير عن الماء المتغير ؟! وبتعبير آخر : أن البول والماء المتغير به كلاهما يتم تفاعلها مع غير المتغير من ماء المطر على نحو واحد ، فكيف يتصور عادة استهلاك الأول في ماء المطر دون حصول الامتزاج بالنسبة إلى الثاني ؟!

(١) توضيح الكلام في هذه المسألة: ان ماء المطر النازل من السماء تارة يفرض انه يصيب المتنجس ابتداء في خط نزوله من السماء ، سواء كان الخط عموديا او لم يكن عموديا باعتبار تدخل الريح في الانحراف به . واخرى يفرض انه يصيب موضعاً آخر ثم يصيب الموضع المتنجس . وعلى الثاني تارة - يفرض ان التقاطر على الموضع المتنجس بتوسط الموضع الآخر مستمر واخرى - يفرض ان الماء الذي أصاب الموضع المتنجس بتوسط الموضع الآخر قد انقطع اتصاله ولم يعد الموضع المتنجس يستمد ماء المطر ولو بتوسط الموضع الآخر . وعلى الثاني فتارة - يفرض ان إصابة ماء المطر للموضع الآخر كان بنحو المرور والماسة . واخرى - يكون بنحو الوقوف عليه ثم الانتقال منه إلى الموضع النجس . وعلى الثاني فتارة - يفرض - بحسب الارتكاز العرفي ومناسبات الاستطراق من مكان الى مكان - ان المكانين طوليان ، بحيث يرى ان الموضع الاول يمر بطبعه للموضع الثاني ، كما إذا

( مسألة - ٤ ) الحوض للنجس تحت السماء يطهر بالمطر وكذا إذا كان تحت للسقف وكان هناك ثقبه ينزل منها على الحوض ، بل وكذا لو اطارته للريح حال تقاطره فوقع في الحوض ، وكذا إذا جرى من ميزاب فوقع فيه (١) .

( مسألة - ٥ ) إذا تقاطر من للسقف لا يكون مطهراً (٢)

أصاب ورق الشجر ثم الارض . واخرى - تفرض عرضية الموضعين بحسب النظر العرفي ، كما إذا أصاب موضعاً من الارض ثم ارتفع ووقع على موضع آخر منها .  
والظاهر هو الحكم بالاعتصام بالمطهرية في كل هذه الصور عدا الصورة الاخيرة .

اما الصورة الاولى ، فالامر فيها واضح . وأما الصورة الثانية ، التي يفرض فيها استمرار التقاطر من احد الموضعين إلى الموضع الآخر ، فكذلك ، لان كون الموضع المتنجس يستمد باستمرار من الموضع الآخر يوسع في النظر العرفي من دائرة التقاطر ، ولا يجعل الموضع القبلي قاطعاً له . واما الصورة الثالثة ، التي يفرض فيها مجرد المماس للموضع القبلي ، فن الواضح أن هذه المماس لا تقطع خط التقاطر والاتصال . وكذلك الامر في الصورة الرابعة التي يرى العرف فيها طولية بين المكانين ، وكون أحدهما مرا بطبعه إلى الآخر . وهذا بخلاف الصورة الاخيرة التي لا توجد فيها أي عناية عرفية تقتضي بقاء خط الاتصال محفوظاً مع الموضع المتنجس .

(١) هذه المسألة تشتمل على تطبيقات لمطهريه ماء المطر للهاء المتنجس وقد تقدم الكلام فيها .

(٢) لابد من التفصيل في ذلك ، بين ما إذا كان التقاطر بنحو يحفظ معه خط الاتصال ، وما إذا كانت المسارب ضيقة بنحو لا ينفذ منها الماء

بل وكذا إذا وقع على ورق للشجر ثم وقع على الارض (١).  
نعم لو لاقى في الهواء شيئاً كورق للشجر او نحوه حال نزوله  
لا يضر إذا لم يقع عليه ثم منه على الارض ، فمجرد المرور على  
للشيء لا يضره (٢) .

( مسألة - ٦ ) إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها  
على شيء آخر لم ينجس ، إذا لم يكن معه عين للنجاسة ولم  
يكن متغيراً (٣)

عرفا وانا تتسرب فيها الرطوبات وبعد تجمعها تنزل ماء . ففي الاول  
يحكم بالاعتصام ، دونه في الثاني . الذي نظر الماتن إليه .

(١) تقدم ان الظاهر هو بقاء امتيازات المطر في هذا الفرض من  
اجل الطوليه بين المكانين وكون احدهما ممرا إلى الآخر عرفا .  
(٢) كما تقدم في شرح المسألة الثالثة .

(٣) وذلك لان ماء المطر معتمم مادام خط الاتصال مع السماء  
محفوظا ، فلا ينفع بملاقاة النجاسة ، فإذا حفظ خط الاتصال إلى حين  
انفصال الماء عن النجس وترشحه إلى غيره فلا موجب لانفعاله ، إلا إذا  
كان متغيراً أو صحب معه شيئاً من النجس فينجس به ، لانه بعد انقطاع  
خط الاتصال ماء قليل ينفع بالملاقاة .

نعم إذا فرضنا ان الترشح من النجس كان بعد انقطاع خط الاتصال  
كما لو فرض نفوذ ماء المطر في النجس ، وخروجه من الجانب الآخر ،  
حكم بنجاسته لان الملاقاة مع النجس تكون حاصلة بعد انقطاع خط الاتصال .  
وبما ذكرناه ظهر أنه لا تهافت بين ما ذكره الماتن في هذه المسألة ،  
وما ذكره في المسألة السابقة ، كما ادعى في بعض تعليقات العروة بتوهم

( مسألة - ٧ ) إذا كان للسطح نجسا فوقه عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف لا تكون تلك للقطرات نجسة (١) ، وان كان عين للنجاسة موجودة على السطح ووقع عليها ، لكن بشرط ان يكون ذلك حال تقاطره من السماء . وأما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين للنجس فيكون نجسا (٢) . وكذا الحال اذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح للنجس .

انه أي فرق بين ورق الشجر والنجس ، فكما يكون سقوط المطر على ورق الشجر وانتقاله منه موجبا لفقدانه لامتيازه ، كذلك سقوطه على النجس وترشحه منه . ويندفع هذا التوهم : بان المقصود في المسألة السابقة بيان عدم بقاء ماء المطر على مطهريته الخاصة به بعد سقوطه على ورق الشجر وانتقاله منه ، والمقصود في المقام بيان بقاءه على طهارته وان فقد مطهريته الخاصة به .

(١) لانها لم تلاق النجس إلا حال اعتصامها وانحفاظ اتصالها بنحط التقاطر .

(٢) وهذا بخلاف صورة عدم المرور على النجس فانه لا ينجس . وتخييل : ان الماء وان لم يمر على النجس ولكن الرطوبات الواقعة على السطح باعتبار اتصال بعضها ببعض تسرى النجاسة إليها جميعا ، فينجس الماء بملاقة أي جزء من السطح إذا حصلت بعد انقطاع التقاطر . مدفوع : بان الرطوبات المتصلة على السطح أما أن تكون عرضا بالنظر العرفي ، وأما ان تكون ماء . فعلى الاول من الواضح أنها ليست موضوعا مستقلا للنجاسة لعرضيتها ، فلا معنى لسريان النجاسة من بعضها إلى بعض ، وإنما النجس هو الجسم الجامد المرطوب ، فتبقى النجاسة في الجزء النجس من السطح ،

( مسألة - ٨ ) إذا تقاطر من للسقف للنجس يكون طاهرا إذا كان للتقاطر حال نزوله من السماء (١) ، سواء كان للسطح ايضاً نجساً ام طاهرا .

( مسألة - ٩ ) للتراب للنجس يظهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتى صار طيناً (٢) .

( مسألة - ١٠ ) الحصير للنجس يطهر بالمطر ، وكذا للفرش المفروش على الارض ، واذا كانت الارض التي تحتها

ولا موجب لسريانها إلى الاجزاء الاخرى من السطح ، لعدم الملاقاة وعلى الثاني فللتخيل المذكور مجال ، بدعوى : ان الماء الممتد على السطح تنطبق عليه قاعدة سرية النجاسة في المائعات فينجس كله ، وينجس به تمام السطح . ولكن التحقيق اندفاع هذا التخيل : بان قاعدة السرية في المائعات مختصة بما إذا كان المائع بدرجة من التماسك والتفاعل في اجزائه ، بحيث يهوض كل جزء منه عن النقص الحاصل بفقد جزء آخر ويحتل موضعه ، لان المنشأ في قاعدة السرية هو تحكيم الارتكاز العرفي في فهم دليل الانفعال ، وهو لا يقتضي السرية إلا في مثل ذلك ، وهذا النحو من التفاعل غير موجود بين الرطوبات الممتدة على السطح رغم اتصالها وافتراض مائيتها ، فلا تسرى النجاسة إلى تمام الماء الموجود على السطح . وسوف يأتي تحقيق الحال في ذلك مفصلاً في فصل كيفية تنجس المتنجسات إن شاء الله تعالى .

(١) لاعتصامه ، وأما إذا انفصل الماء في السقف عن خط التقاطر من السماء فينقل بالملاقاة للنجس .

(٢) تمسكا بمطلقات المطهريّة العامسة ، أو بمطلقات مطهريّة المطر بالخصوص لو قيل بها .



ايضا نجسة تطهر إذا وصل إليها ، نعم إذا كان الحصير منفصلا عن الارض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها ، نظير ما مر من الاشكال فيما وقع على ورق للشجر وتقاطر منه على الارض .

( مسألة - ١١ ) الاناء للنجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه . نعم إذا كان نجسا بولوغ للكلب يشكل طهارته بدون التعفير ، لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة إلى التعدد (١) .

ولكن قد يستشكل في طهارة الاعماق : بلحاظ ان موضوع التطهير هو الغسل بالماء المطلق ، وتغلغل الماء في اعماق الطين يخرج منه عن كونه ماء حقيقة ويكون مجرد رطوبات ، فلا يصدق عليه الغسل بالماء . وقد يجاب بان غسل كل شيء بحسبه ، ولهذا لو قال الانسان العرفي لآخر : اغسل هذا التراب بالماء ، فانه بعد ممثلا إذا صب الماء عليه حتى نفذت الرطوبات المائية إلى اعماقه وصار طينا . وقد يقال : ان هذا الفهم انما يصح لو فرض ورود دليل خاص في غسل التراب بالماء ، فانه بدلالة الاقتضاء ووضوح ان غسله بالماء لا يكون إلا على هذا النحو ينعقد له ظهور فيما ذكر ، ولا يتم ذلك بالنسبة إلى المطلقات . اللهم إلا ان يقال : ان الارتكاز العرفي في كيفية الغسل وازالة القذر هو المحكم على دليل التطهير بالماء ، وحيث ان الارتكاز يساعد على هذا النحو من الغسل بالماء فيشمه اطلاق الدليل .

(١) مر الكلام في الاحتياج إلى التعفير والتعدد في الغسل بماء المطر وليس في آنية الولوغ دليل خاص بتمضي اعتبار التعدد ، وإنما وجه اعتباره

فيها - على القول بالاعتبار - اطلاق دليل التعدد في مطلق الآنية ، وقد عرفت سابقا قصوره عن الشمول لغسل الآنية بماء المطر . وهذا بخلاف دليل التعمير ، فان اطلاقه حتى لمورد الغسل بماء المطر ثابت ولا معارض له كما تقدم .

# مَاءُ الْجَمَامِ

اعتصامه على ضوء القاعدة - مطهريّة المادة له على  
ضوء القاعدة الاعتصام والمطهريّة على ضوء النصوص



## ( فصل )

ماء الحمام بمنزلة الجاري ، بشرط اتصاله بالخزانة (١) فالحياض للصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة ، إذا كان ما في الخزانة وحده أو مع ما في الحياض بقدر للكر من غير فرق بين تساوي سطحها مع الخزانة أو عدمه . وإذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة ، بشرط كونها كرا وان كانت أعلى ، وكان الاتصال بمثل ( المزملة ) . ويجرى هذا الحكم في غير الحمام ايضاً ، فإذا كان في المنبع الاعلى مقدار للكر أو أزيد ، وكان تحته حوض صغير نجس واتصل بالمنبع بمثل ( المزملة ) يطهر ، وكذا لو غسل فيه شيء نجس فانه يطهر مع الاتصال المذكور .

(١) الكلام في ماء الحمام يقع في مقامين : احدهما . في حكمه على مقتضى القاعدة . والآخر : في حكمه بلحاظ الروايات الخاصة . والكلام في المقام الاول يشتمل على جهتين : الاولى : في حكم ماء الحمام من حيث دفع النجاسة والاعتصام . والثانية : في حكمه من حيث الرفع وازالة النجاسة .

أما الكلام في الجهة الاولى فالقاعدة التي نقصد ونتحدث في ضوئها انما هي مضمون : « إذا بلغ الماء قدر كرا ينجسه شيء » منطوقاً ومفهوماً اعتصاماً وانفعالاً ، فلا بد من ملاحظة دخول ماء الحمام تحت المنطوق أو المفهوم . ومن المعلوم ان الحكم بالاعتصام في المنطوق - عند بلوغ الماء كراً - يتقوم بشرطين ، احدهما : ان يكون الماء البالغ كراً واحداً في نظر

العرف ، لان المقصود من الدليل تعليق الاعتصام على بلوغ الفرد الشخصي من الماء الكرية ، لابلوغ مجموع المياه . والشرط الآخر : ان لا يوجد ارتكاز عرفي بأبي عن اعتصام الماء الواحد، وإلا كان الارتكاز بنفسه قرينة لبية على تقبيد الاطلاق وان كان الماء واحداً .

اما الشرط الاول وهو وحدة الماء عرفاً : فهل يتقوم بوحدة السطح أو يحصل مع تعدده؟ ، وعلى الثاني فهل يتقوم بتساوى السطوح على فرض تعددها ، أو يحصل مع اختلافها ؟ ، وعلى الثاني فهل تنحفظ الوحدة مع اختلاف السطوح بشرط أن يكون الماء واقفاً ، أو حتى مع الجريان ؟ ، وعلى الثاني فهل يفرق بين اختلاف السطوح بنحو التسليم وبنحو التسريح أو يبني على الوحدة مطلقاً ؟ .

والصحيح هو انحفاظ الوحدة مع الاتصال مطلقاً في جميع تلك الصور حتى مع اختلاف السطوح بنحو التسليم وجريان الماء ، لان الاتصال يعتبر ميزانا عرفاً للوحدة في الماء . وذهب كثير من الفقهاء إلى عدم الوحدة في فرض اختلاف السطوح مع الجريان ، لا يصلح شاهداً لذلك ، بدعوى : أن نظرهم يكشف عن انثلام الوحدة عرفاً بهذا الاختلاف . وذلك لأن الظاهر ان الاعتقاد بانثلام الوحدة في الفرض المذكور نشأ من ملاحظة عنوان الماء الواحد بما هو موضوع لاحكام معينة ، من قبيل الحكم بالاعتصام وفي ظل ملاحظة من هذا القبيل ليس بعيداً ان يرى عدم انطباق العنوان على الماء الجاري بلحاظ عاليه وسافله معاً ، غير أن عدم الانطباق هذا لا يتعين أن يكون بسبب عدم صدق الوحدة عرفاً على المجموع من السافل والعالي ، بل لعله بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، لاننا حينما نلاحظ العنوان - بما هو موضوع في دليل الحكم مخصوص كاعتصام مثلاً - فسوف يتحكم في فهمنا له مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن

فقد لا ينطبق بما هو موضوع لذلك الحكم على فرد ، ولكنه إذا لوحظ في نفسه كان منطبقاً عليه .

وكلامنا الآن في تحقيق الشرط الاول وهو وحدة الماء بقطع النظر عما يقتضيه مناسبات الحكم والموضوع ، ومن الواضح - بهذا اللحاظ - عدم تعدد الماء . فالماء المنحدر على سفح جبل لا يعتبر مياهاً متعددة ، ولهذا لو لوحظ أي جزء من الماء المختلف السطوح مع الجزء المجاور له تماماً نرى وحدتها عرفاً ، وكذلك الجزء الثاني مع الثالث ولا نصل الى جزء حدي ، بحيث يعتبر ماء مستقلاً مغايراً للجزء المجاور له .

وعلى هذا الاساس فالشرط الاول متوفر في ماء الحمام المركب من السافل والعالي ، رغم جريانها واختلافها في السطوح :

وأما الشرط الثاني : فقد يتفق كون الماء واحداً ومع هذا لا يحكم بشمول منطوق دليل الاعتصام له ، لخروجه عنه بقريئة ارتكازية وهي مناسبات الحكم والموضوع ، فلا بد من ملاحظة ذلك في ماء الحمام .

وفي الواقع ان ابراز الشرط الثاني الى جانب الشرط الاول يحل جملة من التشويشات التي نشأت من قصر النظر على الشرط الاول ، نذكر منها التشويشين التاليين :

التشويش الاول : ان النجس إذا لاقى الماء السافل فلا ينجس العالي الجاري عندهم بهذه الملاقاة . وهذه الفتوى موردها الماء القليل الذي له سافل وعال ، وهناك فتوى أخرى وهي : ان السافل يتقوى بالعالي وهذه موردها الماء الكثير الذي له سافل وعال ، فيعتصم سافله باتصاله بالعالي وحاصل التشويش في مقام الجمع بين هاتين الفتويين : ان الماء الذي له سافل وعال ، ان كان ماءً واحداً ، فكما يتقوى السافل بالعالي لكون المجموع ماءً واحداً وقد بلغ الكربة ، كذلك يتفعل العالي بملاقاة السافل لكونهما

ماء واحدا ، وقد قى النجاسة وان كان الماء المذكور مائين ، فكما لا ينفعل العالي بملاقاة السافل ، كذلك لا يقويه لكونه ماء آخر .

التشويش الثاني : حول التفصيل بين الماء الكثير الذي له عال وسافل فان سافله يتقوى بالعالي دون العكس ، إذ يقال : انه إذا كان واحدا فالاعتصام يثبت له بتمام اجزائه ، وان كان مائين فلا يتقوى سافله بعاليه .

ورفع كلا التشويشين - بعد افتراض وحدة الماء الذي له عال وسافل سواء كان قليلا او كثيرا - ان عدم انفعال العالي بملاقاة السافل وعدم تقويه بالسافل انما هو لمناسبات ارتكازية ، بلحاظ وقوع عنوان الماء موضوعا للحكم بالانفعال في دليله ، أو موضوعا للحكم بالاعتصام في دليله .

أما دليل الانفعال فقد تقدم في الجزء الأول توضيح المناسبات الارتكازية التي اقتضت عدم انفعال العالي بملاقاة النجاسة للسافل . وأما دليل الاعتصام فان العرف يرى بارتكازه ان الكثرة انما تكون عاصمة وممانعة عن تأثير النجاسة ، إذا كانت ابعاض الماء الاخرى بنحو تمد البعض الملاقى للنجاسة « وأما مع فرض عدم كونه صالحا للاستمداد من الابعاض الاخرى كالعالي بالنسبة إلى السافل ، فلا يرى في الارتكاز العرفي للسافل تأثير في منعته وعصمته ، وهذه قرينة لبية تقيد اطلاق دليل الاعتصام بتقييد امتصلا .

ومنه يظهر الفرق بين العالي والسافل ، فان السافل يتقوى بالعالي ، لان كلا الشرطين - من وحدة الماء البالغ كرا ، وعدم منافاة الارتكاز - محقق . اما الأول فلما تقدم من ان اختلاف السطوح لا يضر بالوحدة ولو مع الجريان . وأما الثاني فلان السافل صالح للاستمداد من العالي ، فلا تنطبق عليه النكته الارتكازية ، التي أوجبت عدم تقوى العالي بالسافل وخروجه عن دليل الاعتصام ، فيحكم باعتصامه عملا باطلاق دليل الاعتصام .

وعلى هذا الاساس ، اتضح ان مقتضى القاعدة الاستفادة من دليل



الاعتصام هو اعتصام ماء الحمام ، إذا بلغ المجموع منه ومن مادته الكرية .  
وأما الجهة الثانية فالتحقيق فيها : ان الماء العالى والسافل إذا بني على  
وحدته ، وقيل . بان المتمم كرابطاهر يطهر ، كفى بلوغ مجموعة الكرية  
في ارتفاع النجاسة عن ماء الحمام في الحياض ، وإذا بني على وحدته ولم  
يبن على الطهارة بالتميم ، ولكن بني على قاعدة ان الماء الواحد لا يتبعض  
حكمه من حيث الطهارة والنجاسة ، ازم بلوغ ماسوى المتنجس الكرية ،  
وبتطبيق تلك القاعدة تثبت طهارة الجميع ، على بحث سبق في موضعه .  
وإذا لم نلتزم بوحدة الماء المختلف السطوح لم تنفع القاعدة المذكورة . وحينئذ  
إذا تم الاستدلال بصحيح ابن بزيع على مطهارة مطلق الماء المعتصم للماء  
المتنجس بالاتصال ، كانت النتيجة ازوم اتصال المال المتنجس بماء غير  
مختلف السطوح بالغ حد الكرية . وقد تقدم تحقيق الاستدلال بالصحيح  
على ذلك .

وأما المقام الثاني فقد وردت روايات عديدة تدل على اعتصام ماء  
الحمام ، كرواية داوود بن سرحان ، ورواية اسماعيل بن جابر (١) ورواية  
بكر بن حبيب (٢) وغيرها من الروايات ، وأهمها الرواية الاولى ، على  
اساس تميزها بصحة سندها ، وقد جاء فيها قوله : « قلت لأبي عبد الله  
ما تقول في ماء الحمام ؟ فقال : هو بمنزلة الماء الجاري (٣) »

والبحث في هذا المقام يقع في جهتين :

الجهة الاولى : في حدود الدفع والاعتصام المستفاد من روايات الباب  
فقد يقال بدلالتها على اعتصام ، أوسع من الاعتصام الذي ثبت بالقاعدة

(١) من ابي الحسن الاول ( ع ) قال : ابتدائي فقال : ماء الحمام لا ينجسه شيء .

(٢) من ابي جعفر ( ع ) قال ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة .

(٣) هذه الروايات في وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الماء المطلق .

في المقام الاول ، وقد يقال بدلائنها على اعتصام أضيح منه .  
 أما القول الاول ، فيستند إلى دعوى : اطلاق عنوان ماء الحمام ،  
 المأخوذ موضوعا للحكم بالاعتصام ، فإن مقتضى اطلاقه الشمول لصورة ما إذا  
 كان مجموع مافي المادة والمجرى والحوض الصغير أقل من الكر أيضا . وتندفع  
 هذه الدعوى : بان اطلاق الحكم بالاعتصام له مقيد متصل في نفس دليل  
 اعتصام ماء الحمام ، وذلك لان هذا الاطلاق اما ان يلتزم به في خصوص  
 ماء الحمام ، وأما أن يلتزم به في كل ماء بين متصلين على نحو اتصال الحوض  
 الصغير بالمادة وإن لم يصدق على مكانها اسم الحمام . والأول باطل بقريئة  
 لبية ارتكازية ، وهي ارتكاز ان اسم الحمام بما هو لادخل له في الحكم  
 بالاعتصام ، فان العرف يأبى عن كون المكان مما يستحم فيه دخيلا في  
 اعتصام الماء ، وهذا الارتكاز بحكم القرائن المتصلة التي تتدخل في تكوين  
 ظهور الدليل . والثاني باطل ، بقريئة ان لازمه الحكم بعدم انفعال الماء  
 القليل مطلقا ، مع ان روايات ماء الحمام نفسها ظاهرة في الفراغ عن كبرى  
 انفعال الماء في الجملة ، فلا تناسب مع الحكم باعتصام الماء مطلقا . وبذلك  
 يتعين سقوط الاطلاق المدعى ، واختصاص الاعتصام بصورة بلوغ المجموع  
 الكرية ، لئلا يلزم احد المخذورين من مخالفة الارتكاز ، أو مخالفة ظهور  
 الروايات نفسها في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة . وبذلك يتحصل  
 من الروايات اعتصام الماء السافل المتصل بالعالى اذا كان المجموع كرا ،  
 سواء كان ماء حمام أولا ، وهذا مطابق للقاعدة .

وبما ذكرناه في تحقيق الجواب على دعوى الاطلاق ، ظهر ان مناقشة  
 هذا الاطلاق لانتبني على كون القضية في اخبار ماء الحمام خارجية أو حقيقية  
 بتقريب : انها إذا كانت خارجية فلا اطلاق فيها ، لنظرها الى خصوص

الأفراد الموجودة خارجا ، وإذا كانت حقيقية تم إطلاقها (١) وذلك الابتناء المذكور في غير محله ، لان القضية حتى إذا فرضناها حقيقية لا اطلاق فيها بقربنة مصلة وهي استلزام الاطلاق لاحد المخدورين المتقدمين ، ومرجهه الى حمل عنوان ماء الحمام على المعرفية واخراجه عن الموضوعية ومن الواضح ان معرفية العنوان أو موضوعيته شيء ، وكون القضية خارجية أو حقيقية شيء آخر .

هذا كله مضافا إلى إمكان منع الاطلاق في نفسه بقطع النظر عن القرينة المتصلة التي ذكرناها ، وذلك لان مهم روايات الباب هو قوله في رواية داود بن سرحان المتقدمة « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري » لضعف سند اكثر روايات الباب ، وهذا القول كما قد يكون مفاده التنزيل بلحاظ الاعتصام ، كذلك قد يكون مفاده التشبيه في وحدة الماء ، لسكي يقضي على منشأ التشكيك في اعتصام ماء الحمام ، الناشئ من التشكيك في وحدة ماء الحوض وماء المادة ، وذلك بتنظير ماء الحمام بالماء الجاري ، الذي لا اشكال في وحدته مع اختلاف السطوح فيه غالبا ، فلا يكون الدليل بصدد انشاء اعتصام جديد ليتمسك باطلاقه ، بل بصدد تأكيد الوحدة ، لكي تنطبق على الماء القاعدة العامة في باب الماء ، فلا اطلاق فيه .

وأما القول الثاني « فقد يستدل عليه برواية بكر بن حبيب : « ماء الحمام لا باس به إذا كانت له مادة » ، بدعوى : ان المادة لاتصدق على ما كان أقل من كر ، فتدل الشرطية بمفهومها على عدم الاعتصام مع عدم كربة مافي المخزن ، وان بلغ المجموع الكرية .

وهذه الرواية ساقطة سندا بيكر ، ولا تنفع في توثيقه دعوى : ان صفوان يروي عنه وهو لا يروي الا عن ثقة ، لان صفوان لم يرو عنه

مباشرة بل بالواسطة ، فلا تشملها كلية ان صفوان لا يروى الا عن ثقة . وأما دلالتها : فان اريد بعدم صدق المادة على ما كان أقل من كر ، دعوى : انصراف المادة إلى المادة المتعارفة في الحمام ، فهي أكثر من الكر بمراتب ولا يكفي فيها الكر الحدى . وان أريد بذلك دعوى : ان عنوان المادة في نفسه لا ينطبق على ما هو أقل من كر ، لان المركوز في المادة أن تكون لها سعة وإمداد مستمر ، فمن الواضح ان المادة بمعناها المركوز في نفسه لا تنطبق على مادة الحمام ولو كانت كرا إلا بالعناية . فالتطبيق عنائي على كل حال . والظاهر ان المتفاهم عليه عرفا من الشرطية في رواية بكر ، اشتراط أن يكون لماء الحوض الصغير مادة في مقابل انقطاعه ، المساوق لكونه ماء أقل ، لاني مقابل اتصاله بماء أقل من المادة المتعارفة . فالامر عادة دائر بين اتصال ما في الحوض بالمادة وانقطاعه عنها ، والاشتراط بلحاظ اخراج حالة الانفصال ، لاحالة كون المجموع كرا حديا مع الاتصال لانها ليست من الحالات المتعارفة .

الجهة الثانية في حدود الرفع المستفاد من روايات الباب : والظاهر انه لا يستفاد منها شيء أوسع مما تقتضيه القاعدة ، سواء كان النظر إلى مثل لسان : « ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة » ، بدعوى : أن نفي البأس يشمل باطلاق الرفع أيضا ، أو إلى مثل لسان : « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري » ، بدعوى : ان هذا التنزيل تنزيل للمادة الجعلية لماء الحمام منزلة للمادة الطبيعية للماء الجاري ، وحيث ان المادة الطبيعية ثبت كونها دافعة ورافعة فكذلك مادة الحمام .

ومن الواضح ان اللسان الاول لا اطلاق فيه لصورة نقصان ما في الخزن عن الكربة بقدر ما في الحوض الصغير من ماء ، لان عنوان المادة للحمام منصرف - كما عرفت - عن مثل ذلك ، كما أن المادة المفترض سوق

التنزيل بإحاطها في اللسان الثاني منصرفه أيضا عن هذا الفرض . مضافا إلى ما تقدم من أن قوله « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري » قد لا يكون متكفلا لتنزيل تعبدي ، وإنما هو تشبيه وتنظير لماء الحمام بعاليه وسافله ، بالماء الجاري بعاليه وسافله ، دون نظر إلى إقامة المادة الجعلية منزلة المادة الطبيعية ليمسك باطلاق هذا النظر لسائر الآثار ، فغاية ما يستفاد من ذلك كون ماء الحمام واحدا .

وقد يستدل برواية حنان على الرفع في المقام وقد تقدم الكلام عنها في بحث الماء المتغير وعن عدم إمكان الاستدلال بها لأجلها .

ثم انه لو لم يتم اثبات الرفع على القاعده ، وارىد اثباته بأخبار ماء الحمام ، فقد يستشكل في الاستدلال باطلاق اخبار ماء الحمام للرفع بعد فرض تسليم الاطلاق : بانه معارض بالعموم من وجهه مع اطلاق دليل انفعال الماء القليل ، فإما الخوض الصغير إذا تنجس في حالة انفصاله عن المادة شمله دليل انفعال الماء القليل ، ومقتضى اطلاقه الاحوالى بقاء الانفعال حتى بعد الاتصال بالمادة ، كما ان مقتضى اطلاق نفي البأس في خبر بكر مثلا - على تقدير ثبوته وعدم انصرافه إلى الدفع - هو ارتفاع النجاسة بالمادة ، فيكون التعارض بالعموم من وجهه ، وبعد التساقت يرجع الى استصحاب النجاسة .

والجواب على ذلك : أما بدعوى كون اخبار ماء الحمام أخص مطلقا من دليل انفعال الماء القليل ، بناء على تعدد الماء باختلاف السطوح ، فانه بناء على ذلك يكون ماء الخوض الصغير ماء قليلا ، ومقتضى دليل انفعال الماء القليل انفعاله بالنجاسة وعدم ارتفاعها عنه . وبهذا يصبح دليل ماء الحمام أخص مطلقا منه ، لانه بنام مدلوله - دفعا ورفعا - يخصص دليل الانفعال ، وهذا خلافا لما إذا قلنا بان ماء الحمام المختلف السطوح واحد

عرفا ، فان الدفع حينئذ لا يكون تخصيصا لدليل انفعال الماء القليل ، بل يشكل مادة افتراق دليل ماء الحمام عنه .

وأما بدعوى : ان دليل انفعال الماء القليل ليس له اطلاق أحوالي يشمل ما بعد الاتصال بالمادة ، لان ارتكاز وجود مطهرات في الجملة يقتضي كون مفاد دليل الانفعال دائما مقيداً لياً وارتكازاً بعدم المطهر ، فلا يمكن نفي المطهرة باطلاقه .

وأما بدعوى : ان دليل ماء الحمام حاكم على دليل انفعال الماء القليل بالنظر ، فيتقدم عليه ، وان كانت النسبة العموم من وجه ، لان دليل ماء الحمام ظاهر عرفا في المفروغية عن كبرى انفعال الماء بالملاقاة في الجملة ، وهذا يعطيه نحواً من النظر الموجب للتقدم بالحكومة .

# ماء البئر

الروايات الدالة على الاعتصام - الروايات الدالة على  
انفعاله - وجوه الجمع بين الطائفتين - فروع في  
تطهير ماء البئر وسائر المياه .





## ( فصل )

ماء للبئر للنابع بمنزلة الجاري لا ينجس الا بالتغير ،  
سواء كان بقدر للكر أو أقل (١) .

(١) وقع ماء البئر موضوعاً لطائفتين من الروايات .

احدهما : دلت على الاعتصام ، من قبيل : رواية ابن بزيع (١) ،  
ورواية علي بن جعفر (٢) وروايي معاوية بن عمار (٣) ورواية أبي بصير (٤)  
وهي جميعاً واضحة الدلالة على الاعتصام . ففي الاولى قوله : « ماء البئر واسع  
لا يفسده شيء إلا أن يتغير فينزع ... الخ » ومن الواضح أن كونه مما لا يفسده  
شيء هو عين الاعتصام . ودعوى : ان المفروض في الرواية سعة ماء البئر

(١) عن الرضاء ( ع ) : « قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يغير ربحه او طعمه  
فينزع منه حتى يذهب الريح ويطيب لعمه ، لأن له مادة » .

(٢) عن اخيه موسى بن جعفر « قال : سألته عن البئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو  
يابسة ، أو زبيل من سرقين ، أ يصلح الوضوء منها ؟ قال : لا بأس » .

(٣) عن ابي عبدالله ( ع ) : « في الفأرة تقع في البئر ، فيتوضأ الرجل منها ويصل ، وهو  
لا يعلم أي يد الصلاة ويغسل ثوبه ؟ فقال : لا يعيد الصلاة ولا يغسل ثوبه » .

وفي رواية اخرى له ايضاً عن ابي عبدالله ( ع ) « قال : سمعته يقول : لا يغسل الثوب ولا تعاد  
الصلاة مما وقع في البئر ، الا ان ينتن ، فان انتن غسل الثوب ، واعاد الصلاة ، ونزحت البئر .

(٤) قال : قلت لابني عبدالله ( ع ) : « بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل منه الثياب وعجن  
به ، ثم علم أنه كان فيها ميت . قال : لا بأس ، ولا يغسل منه الثوب ، ولا تعاد منه الصلاة » .

وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .

المساوقه لكثرتة . فلا تدل على اعتصام ماء البئر مطلقاً مدفوعة بان السعة إما بمعنى السعة في الحكم ، فتكون مؤكدة للاعتصام ، وأما بمعنى السعة في الماء ، وحينئذ لا يراد بها الكثرة الفعلية ، إذ لا معنى لتوضيف ماء البئر بالكثرة مع أن الآبار مختلفة من هذه الناحية ، فبقريئة اختلاف وضع الآبار خارجا تكون السعة في الماء ظاهرة في السعة العنائية ، باعتبار المادة التي هي مفروضة في نفس عنوان ماء البئر . وفي رواية علي بن جعفر « سأئتة عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة ، أوزنبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها ؟ قال : لا بأس » . وابداء احتمالات غير عرفية من قبيل : حمل زنبيل من عذرة على فضلات ما كول اللحم رغم مقابلته بالسرقين في الرواية ، أو حمل لا يفسده شيء على نفي الافساد الذي لا يفيد معه النزع لا يضر بقوة ظهور الروايات المذكورة في الاعتصام . وما كان فيه اطلاق من هذه الروايات لفرض التغير ، يقيد بما دل على نجاسة ماء البئر بالتغير فدليل الاعتصام في نفسه تام .

والطائفة الاخرى دلت على انفعاله بالملاقاة (١) وهذه الطائفة وان

كانت كثيرة عددا ، ولكن يمكن المناقشة في جملة من رواياتها :

فان كل ما دل على البأس - بنحو كان له اطلاق لصورة التغير وعدمه

يمكن ان يقال : انه يقيد بفرض التغير ، بقريئة روايات الاعتصام ، فلا يكون معارضا من قبيل قوله : « وكل شيء وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنفس واشباه ذلك فلا بأس » (٢) حيث دل بمفهومه على البأس في فرض وقوع ماله دم ، فإذا بني فيه على عدم ظهوره في استناد البأس إلى مجرد الملاقاة ، وإنما يقتضي ثبوت البأس بالملاقاة للاطلاق فيه

(١) الزائدة في وسائل الشيعة ابواب ١٦٦١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ من ابواب الماء المطلق

(٢) وهي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) وسائل الشيعة باب : ١٧ من ابواب الماء المطلق

لحالاتي التغير وعدمه ، أمكن تقييده بفرض التغير .  
وكذلك تمكن المناقشة في جملة من الروايات التي وقع فيها السؤال  
عن وقوع بعض النجاسات في ماء البئر ، وجاء الجواب بالامر بمقدار محدد  
من النزع ، وذلك بتقريب : ان جهة السؤال إذا كانت هي الاستفهام عن  
اصل الانفعال وعدمه ، كان الامر بالنزع في الجواب ظاهراً في الارشاد  
إلى النجاسة ، وأما إذا كانت الجهة الملحوظة للسائل - بعد فراغه عن أصل  
النزع وارتكازه في ذهنه - هي مقدار النزع ، فلا يكون الامر بمقدار معين  
من النزع في مقام الجواب ، دالا على أصل الحكم بالانفعال ، بل على امضاء  
ما هو المركوز في ذهنه من كون النزع وظيفة شرعية ، وأما كونه وظيفة  
بعنوان كونه تطهيراً لماء البئر ، أو عملاً تنزيهياً مطاوباً شرعاً ، فلا يمكن  
تعيين ذلك بظهور تلك الروايات ، بعد فرض كونها واردة للاستطلاع عن  
مرتبة متأخرة عن أصل تشريع النزع ، وهي حده ومقداره .. ومع فرض  
الاجمال في الجهة الملحوظة للسائل ، لا يتعين للجواب حينئذ ظهور في الحكم  
بالانفعال .

وكذلك أيضاً يمكن المناقشة في رواية ابن أبي يعفور . عن أبي  
عبدالله (ع) قال : إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً  
تغرف به فتيمم الصعيد ، فإن رب الماء رب الصعيد ، ولا تقع في البئر  
ولا تفسد على القوم ماءهم (١) .

وذلك ان تقريب الاستدلال بهذه الرواية يمكن أن يكون باحد وجهين  
كلاهما لا يخاف عن الاشكال . الأول : ان الافساد فيها بمعنى التنجيس  
فتدل الرواية على انفعال ماء البئر بالملاقاة . ويشكل : بان ظاهر الرواية  
نهرير ترك الغسل ، برعاية حق اصحاب البئر ، مع انه لو فرض انفعال

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب التيمم حديث ٢ و١٤ من الماء المطلق حديث ٢٢ .

ماء البئر بدخول الجنب لكان الغسل باطلا لنجاسة الماء ، بقطع النظر عن كون البئر لقوم آخرين ، فلا بد من حمل الافساد على معنى يلائم مع صحة الغسل فيه لو ادخل الجنب نفسه في الماء ، بقطع النظر عن حق الآخرين .

الثاني : ان الافساد فيها بمعنى صيرورة ماء البئر ماءً مستعملاً في رفع الحدث الاكبر ، وبضم العلم الخارجي بان محذور الماء المستعمل يختص بالماء غير المعتصم ، تكون للرواية دلالة التزامية على عدم اعتصام ماء البئر . وبشكل : بان لازم ذلك تقييد الجنب بفرض طهارة بدنه ، إذ مع نجاسته ينفعل ماء البئر على تقدير عدم اعتصامه والقول بانفعال غير المعتصم بالمتنجس مع أن فرض نجاسة بدن الجنب فرض شائع ، لامعنى لحمل الرواية على ماعدها خاصة ، بل اولى من ذلك أن يحمل الافساد على مرتبة تنزيهية من القذارة ، أو على الفساد الحاصل من تلوث الماء بالوحل بسبب دخول الجنب فيه ، فيكون في الرواية دلالة على عدم اعتصام ماء البئر . ومما يؤكد ذلك : أن محذور الماء المستعمل على فرض القول به ليس محذوراً واضحاً مركوزاً ، ليذكر في سياق تبرير ترك الغسل ، المناسب للقضاء نكته واضحة مركوزة .

ومع هذا تبقى من الطائفة التي يستدل بها على عدم الاعتصام روايات لاشك في دلالتها عرفاً على الانفعال ، كرواية علي بن جعفر ع قال : سألته عن رجل ذبح دجاجة أو حمامة ، فوقع في بئر ، هل يصلح أن يتوضأ منها ؟ فقال : ينزح منها دلاء يسيرة ، ثم يتوضأ بها (١) ، فان هذه الرواية بقرينة الامر بنزح دلاء يسيرة ، لا يمكن حملها على فرض التغير ، وبقرينة السؤال عن الوضوء يكون ظاهر السؤال النظر إلى الانفعال وعدمه فيكون الامر بالنزح ظاهراً في الارشاد إلى النجاسة ، وكذلك رواية علي

(١) وسائل الشريعة باب ٢١ من أبواب الماء المطلق حديث ١ .

ابن يقطين عن أبي الحسن موسى (ع) : « قال سألته عن البئر تقع فيها الحمامة والدجاجة او الكلب أو الهرة فقال : يجزئك أن تنزح منها دلاء ، فإن ذلك يطهرها ان شاء الله » (١) فإن قوله يطهرها ظاهر في انفعال البئر بالملاقاة قبل النزح . ومثلهما رواية اسماعيل بن بزيع « قال : كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع) : عن البئر تكون في المنزل للوضوء ، فتقطر فيها قطرات من بول أو دم ، أو يسقط فيها شيء من حذرة كالبعرة أو نحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع في كتابي بخطه : ينزح دلاء منها » (٢) فإن قول السائل « ما الذي يطهرها » ظاهر في أن نظره إلى الطهارة والنجاسة ، ولا معنى لحمل الجواب على فرض التغير الذي لا يحصل عادة بالقطرات .

فيقع الكلام حينئذ في علاج التعارض بين الطائفتين ، ويمكن تصوير ذلك بوجوه :

الوجه الاول : حمل النجاسة في الطائفة الثانية على مرتبة ضعيفة لا تكون منشأ لآثار لزومية ، بل تنزيهية ، والنجاسة بهذا المعنى تجتمع مع الطهارة بالمعنى المقابل للمرتبة اللزومية من النجاسة ، التي تكون منشأ للحكم ببطلان الوضوء بالماء ونحوه .

وقد يورد على هذا الجمع (٣) تارة : بانه غير معقول لاستحالة اجتماع الطهارة مع النجاسة ولو بمرتبة ضعيفة منها ، لأنها ضدان . واخرى بانه غير عرني .

ويندفع الایراد الأول : بان الطهارة هي اعتبار النقاء والخلو من القدر

(١) وسائل الشیمة باب ١٧ من ابواب الماء المطلق حديث ٢ .

(٢) وسائل الشیمة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق حديث ٢١ .

(٣) التنقيح الجزء الاول ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

فكما ان للقدر مراتب ، كذلك للنقاء ، واعتبار النقاء بلحاظ كل مرتبة يقابل اعتبار تلك المرتبة ، ولا يصاد اعتبار مرتبة اخرى . فالطهارة بمعنى اعتبار النقاء من المرتبة اللزومية من النجاسة لاتصاد اعتبار المرتبة التنزيهية منها . ويندفع اليراد الثاني : بان تعدد المراتب للقذارة أمر عرفي وثابت في القذارات العرفية ، وبذلك يكون حمل دليل النجاسة على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض حملا عرفيا ، بعد ارتكازية تعدد المراتب ، من قبيل حمل دليل الطلب على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض مع دليل الجواز ، بلحاظ ارتكازية تعدد مراتب الطاب في النظر العرفي . وإنما لا يصح مثل هذا الحمل والجمع في الأحكام التي ليس لها مراتب في نظر العرف ، من قبيل الملكية والزوجية مثلا .

وهناك شواهد ومؤيدات لهذا الجمع ، منها : الاقتصار في روايتي علي ابن يقطين ، ومحمد بن اسماعيل بن بزيع ، على الأمر بنزح دلاء ، مع ان المقدرات للاشياء المذكورة - فتوى ونصاً - مختلفة جدا ، فاو بني على مطهريه المقدرات ، للزم الالتزام بالاجمال أو الابهال في جواب الامام ، مع انه في مكاتبة ولا يتيسر للسائل مراجعته - فورا - في الاستفهام عن التفاصيل . وهذا بخلاف ما إذا التزمنا بان القذارة المستحقة للنزح تنزيهية ، فان مطلق النزح حينئذ يكون مرتبة من التنزيه ، فلا يكون في الجواب اجمال أو اهمال . هذا مضافا الى انه وردت في رواية ابن بزيع كلمة البعرة إما بلسان « ويسقط فيها شيء من غيره كالبعرة أو نحوها » ، أو بلسان « او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة أو نحوها » ، على اختلاف النسخ والأول واضح في المقصود ، وكذلك الثاني إذا حمل قوله كالبعرة على التمثيل ، لاعلى بيان المقدار .

ومنها : ان ورود الطاهر في جملة ما يوجب نزح ماء البئر تكرر في

روايات الانفعال كالعقرب (١) أو الروث ، أو البعرة ، التي وردت في رواية ابن بزيع ، مما يكشف عن كون الحزازة المحكوم بها سنخ حزازة تناسب مع ملاقات بعض الاجسام الطاهرة أيضا ، وليست هي النجاسة الزومية .

ومنها : انه قد يرد في الرواية الواحدة التخيير بين الاقل والاكثر في مقام النزح ، فيقال مثلا ينزح ثلاثين أو أربعين (٢) أو تذكر عبارات مرنة من قبيل : دلاء يسيرة (٣) مما لايناسب الحكم الالزامي الذي يصاحب التحديد عادة . وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى مراتب تنزهية من النجاسة فان هذه المراتب لما كانت متكررة ومرنة ، يناسبها التعبير بمثل تلك الالسنة . ومنها : اختلاف تقدير النزح في جملة من الموارد اختلافا عجيبا ، ففي الفارة مثلا ورد في رواية علي بن يقطين « دلاء » (٤) وفي رواية

---

(١) كرواية منهل قال : قلت لابي عبدالله (ع) «العقرب تخرج من البئر ميتة قال : استق منها عشرة دلاء» .

باب ١٢ من الماء المطلق حديث ٧ .

(٢) كرواية سماعة من ابي عبدالله (ع) في حديث . وان كانت سنوراً أو اكبر منه نزحت معها ثلاثين دلواً أو اربعين دلواً

باب ١٧ من الماء المطلق حديث ٤ .

(٣) كما في رواية علي بن جعفر السابقة .

(٤) عن ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن البئر تقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفأرة او الكلب او الهرة فقال : يجزئك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله .

التلهيب باب ١١ من تطهير المياه النجسة حديث ١٧ ص ٢٣٧ .

وفي الاستبصار باب ٢٠ من احكام البئر حديث ٥ ص ٣٧ .

وقد نقلها صاحب الوسائل في وسائل الشيعة ولكن مع اسقاط الفأرة والظاهر أنه سقط .

معاوية بن عمارة « ثلاث دلاء » (١) وفي رواية الشحام « خمس دلاء » (٢) وفي رواية سماعة « سبع دلاء » (٣) ، وفي رواية أبي خديجة « أربعون دلوا » (٤) ، وفي رواية عمار ورد نزح البئر كلها (٥) ، وهكذا غير الفارة . فان تفسير هذا الاختلاف على اساس فكرة المراتب التنزيهية من النجاسة واضح ، بخلاف ما إذا افترضنا ان هذه الروايات كلها في مقام بيان المطهر والمزيل للمرتبة اللزومية من النجاسة .

ودعوى : ان مقتضى الصناعة مع اختلاف التقدير التحفظ على ظهور الأقل في اللزوم ، وحمل سائر التقديرات الاخرى على الاستحباب ، لا البناء على الاستحباب في الجميع (٦) مدفوعة : بان هذا يكفي لاثبات المقصود ، لان حمل الروايات المتكفلة لسائر التقديرات على الاستحباب وعلى مراتب تنزيهية من القذارة ، يعني بنفسه شيوع هذه الفكرة في الروايات الأمر الذي يؤكد عريضة الجمع المذكور وقربه من الجو العام للروايات .

(١) قال سألت ابا عبدالله (ع) عن الفارة والوزفة تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث دلاء .

باب ١٩ من الماء المطلق حديث : ٢ .

(٢) عن أبي عبدالله (ع) في الفارة والسنور والدجاجة والكلب والطيور قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء .

باب ١٧ من الماء المطلق حديث : ٧ .

(٣) قال : سألت عن الفارة تقع في البئر أو الطير قال ان ادركته قبل ان ينزح نزع منها سبع دلاء .

باب ١٨ من الماء المطلق حديث ١ .

(٤) عن أبي عبدالله (ع) قال : سئل عن الفارة تقع في البئر قال اذا ماتت ولم تنزح فأربعين دلوا .

باب ١٨ من الماء المطلق حديث ٤ .

(٥) عن أبي عبدالله (ع) قال : سئل عن بئر يقع فيها كلب ، أو فأرة أو خسنزير قال : تنزح كلها .

باب ١٧ من الماء المطلق حديث ٨ .

(٦) مدارك العمرة الوثقى الجزء الثاني ص ٢٢ .



فليس المقصود في المقام جعل نفس الاختلاف بين الروايات في تقدير النزح قرينة على حمل الجميع على الاستحباب ، لتتجه الدعوى المذكورة ، بل المقصود ان تعين حمل اكثر تلك الروايات على الاستحباب والنجاسة التزهية ، شاهد على عرفة الجمع المذكور بين الطائفتين .

ومنها : انه قد يتفق أن يكون شخص واحد راويا لروايتين من كلتا الطائفتين ، كابن بزيع ، الذي كتب يسأل الرضا (ع) عن المطهر لما البئر في الرواية المتقدمة من روايات الانفعال ، الأمر الذي دل على المفروغية عن النجاسة في ذهنه . وكتب الى الامام الرضا (ع) نفسه يسأله عن ماء البئر فاجاب انه واسع لا يفسده شيء ، الأمر الذي دل على عدم المفروغية عن النجاسة في ذهنه . فان حملنا النجاسة في رواية الانفعال على المرتبة التزهية لم يكن هناك استغراب في صدور السؤالين معا من ابن بزيع ، بان يكون قد سأل عن الحكم اللزومي فاجيب بالاعتصام ، ثم سأل عن المطهر بلحاظ المرتبة التزهية . وأما إذا لم نلتزم بهذا الحمل ، وفرضنا النظر في كلتا الروايتين إلى المرتبة اللزومية من النجاسة ، فيشكل تصور صدور السؤالين من ابن بزيع ، لان السؤال الذي أجيب بالاعتصام إذا كان هو الاول ، فكيف يظهر من سؤاله الثاني المفروغية عن النجاسة ؟! ، وإذا كان السؤال عن المطهر هو الاول ، فهذا يعني مفروغيته عن انفعال ماء البئر فكيف يسأل عنه ؟! . إلا ان يفرض تجدد جهة في الاثناء توجب الشك من جديد .

ومنها : عدم تعرض روايات النزح اصلا لحال الماء الذي ينزح ، فلم يؤمر في شيء منها باراقته ووجوب اجتنابه ، كما هو الحال في الروايات الواردة في انفعال الماء القليل . وهذا قد يكون اعتماداً على ظهور النزح نفسه ، في ان المقصود به افراز الماء الفاسد ، الدال بالالتزام على لزوم اراقته . وقد يكون ذلك لاجل ان تهاجم النظر إلى نفس النزح ، باعتباره

أدبا من الآداب الشرعية المقررة لماء البئر عند وقوع القذارات فيه ، ولو  
بنكتة التحفظ على تجدد ماء البئر ، واخراجه باستمرار عن حالة التوقف  
والركود ، دون ان يحكم على الماء المنزوح بالنجاسة .

ومنها : أنه لو بني على نجاسة ماء البئر قبل النزح وكون النزح مطهراً  
فهذا أمر بعيد عن الارتكاز العرفي ، لاننا نتساءل ما هو موضوع النجاسة :  
هل هو تمام الماء ؟ أو خصوص ما ينزح ؟ أو كلي بالقدر الواجب نزحه ؟ :  
والكل على خلاف الارتكاز العرفي : اما الاول فلان المساء إذا كان كله  
نجساً ، فكيف يطهر بعض النجس بفصل بعضه الآخر عنه ؟! ، فان مثل  
هذه المطهريّة غريبة عرفاً . وأما الثاني فهو أغرب ، لان نسبة القدر الواقع  
في البئر إلى الجميع واحدة ، فكيف تتعين النجاسة فيما ينزح خاصة ، وقد  
لا يقع نزح أصلاً ؟! . وأما الثالث فهو غير معقول ، لعدم تعقل قيام  
القذارة بالكلي أو بالكسر المشاع ، وان تعقل العرف ذلك في الملكية .  
ولا يبقى بعد ذلك إلا افتراض ان المساء كله ينجس ، وبالنزح يتجدد  
النجس فيكون النجس المتجدد مطهراً للماء الباقي ، وهذا أيضاً غريب في نفسه ،  
بناء على عدم اعتصام ماء البئر ، لان الماء المتجدد نجسه هو بدوره أيضاً  
ماء قليل غير معتصم ينجس بالملاقاة ، فكيف أصبح مطهراً لما تنجس ،  
ولو كان موجوداً حين تنجس ماء البئر لشملمته النجاسة .

وهذا خلافاً لما إذا افترضنا اعتصام ماء البئر ، وكون النجاسة تنزهيّة  
أو افترضنا كون النزح في نفسه ادباً شرعياً ، بنكتة جعل ماء البئر في حالة  
حركة وتجدد باستمرار ، فان الامر بالنزح حينئذ مناسب ، وليس على  
خلاف الارتكاز .

ومنها ورود الامر بالنزح ، متصلاً بقريئة توجب عدم ارادة النجاسة  
والحمل على التنزيه ، فإذا امكن باتصال القرينة المذكورة ابطال ظهور

الامر بالنزح في النجاسة ، واتجاه دلالاته نحو التنزيه ، امكن بالقرينة المنفصلة ابطال حجية ذلك الظهور ، وحمله على التنزيه ، وذلك كما في رواية أبي اسامة ويعقوب بن عثيم عن أبي عبدالله (ع) : « قال : إذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة ، فانزح منها سبع دلاء ، قلنا : فما تقول في صلاتنا ووضوئنا ، وما أصاب ثيابنا ؟ . فقال : لأبأس به » (١) .

وبلاحظ في الرواية ان القرينة المنصلة التي تدل على عدم النجاسة لم يلحقها الامام ابتداءً بالامر بالنزح ، بل امر بالنزح وسكت ، ولو لم يراجع السائل لما نصب القرينة على عدم النجاسة ، فأني استبعاد في حمل الاوامر الاخرى بالنزح ، التي سكت عليها الامام ولم يراجع فيها السائل على الاستحباب .

ومنها : سكوت روايات التطهير والنزح عن النجس ، المفروض وقوعه في ماء البئر ، وعدم النص على لزوم إخراج النجس إذا لم يستهلك وهذا السكوت غريب بناءً على انفعال ماء البئر وعدم اعتصامه ، إذ كان من المترقب عرفاً بنساءً على ذلك أن يشير إلى لزوم إخراج النجس ، إذ ما فائدة النزح مع بقاء النجس ، فيكون من الغريب اتكال تمام روايات النزح في الاشارة إلى ذلك على الدلالة الالتزامية . وهذا بخلاف ما إذا قلنا بان الامر بالنزح أدب تنزيهي تحصل النكتة المقصودة منه ولو لم يحرز إخراج النجس منه .

ومنها : ان الروايات الآمرة بالنزح والاختيار الدالة على الانفعال لم تفرق بين القليل والكثير من ماء البئر ، فهي شاملة للكثير ، بل قد يقال : بابائها عن التقييد بالقليل ، أما لشيوع الكثرة في مياه الآبار ، وأما لان بعض مراتب النزح العالية لا تناسب عادة إلا الكثير .

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من الماء المطلق حديث ١٢ .

فلو حملت تلك الروايات على وجود نجاسة لزومية ، لزم كون ماء البئر النابع أسوأ من المحقون ، المعتصم كثيره ، وهذا يعنى دخل المادة في سلب الاعتصام عن ماء البئر الكثير . وهذا على خلاف الارتكاز العرفي . فيكون هذا الارتكاز بنفسه قرينة على كون الامر بالترجح أمراً تنزيهياً وأدباً شرعياً ، لو لم يمكن جملة قرينة على التقييد بالقليل من ماء البئر خاصة . ولا ينبغي الشك في صحة الجمع العرفي المذكور ، مع ملاحظة مجموع هذه المؤيدات والمقربات ، وان كان بعض المؤيدات التي ذكرناها قابلة للمناقشة أو لمنع صلاحيتها للتأييد .

الوجه الثاني لعلاج التمارض بين الطائفتين دهوى : ان التمارض بينهما مستحكم ، ولا جمع عرفي ، ومعه لا بد من الرجوع إلى المرجحات . والترجيح مع الاخبار الدالة على الطهارة والاعتصام ، لانها موافقة للكتاب الكريم ، المتكفل لظهورية الماء على الاطلاق في قوله تعالى : « وانزلنا من السماء ماء طهوراً » (١) . وموافقة الكتاب هي اول المرجحين العلاجين . ويرد عليه : اولاً : ان الجمع العرفي تام ، كما تقدم وثانياً : ان الماء في الآية الكريمة ليس له اطلاق افرادي ، ليكون اطلاق الكتاب لماء البئر مرجحاً للطائفة الدالة على الطهارة ، كما اوضحنا ذلك مفصلاً في الجزء الاول من هذا الشرح (٢) . وثالثاً : أنه لو سلم الاطلاق الافرادي فلا نسلم الاطلاق الاحوالي بنحو يشمل الحالات المتعقبة للانزال ، بما فيها حالة الملاقاة للنجاسة ، بل المنساق من الآية الكريمة كون الماء طهوراً بحسب طبعه . وان شئت قلت : ان انزال الماء الطهور يكفي في صدقه ان يكون الماء حين النزول طاهراً ، ولا يدل على استمرار الطهارة بعد

(١) سورة الفرقان الآية ٤٨

(٢) ص ٢٥ من الجزء الأول .

ذلك . ورابعا : ان الطهورية من المحتمل ان تكون بمعنى المطهريّة كما تقدم في موضعه ، ومعه لا تكون الآية متكفلة للطهارة ولا دالة عليها ، على كلام سبقت الاشارة اليه في اول الكتاب (١) .

الوجه الثالث ان التعارض مستحکم ، ولا يمكن الترجيح على اساس موافقة الكتاب ، فيتعين إعمال المرجح الثاني وهو مخالفة العامة ، وهذا المرجح في صالح أخبار الطهارة والاعتصام ، لان العامة - على ما نقل السيد الاستاذ - متفقون على انفعال ماء البئر بالملاقاة ، ولهذا حمل الاخبار الدالة على النجاسة أو الآمرة بالنزح على التقية (٢) .

ويرد عليه : أولا : ما تقدم من عدم استحكام التعارض لوجود الجمع العرفي .

وثانيا : ان حمل الاخبار الدالة على النزح أو النجاسة بالسنتها المختلفة على التقية بعيد جداً ، وذلك لكثرتها البالغة الى حد التواتر اجمالا ، وكونها اكثر بمراتب من الروايات الدالة على الاعتصام . ومن الواضح ان التقية قد تعرض للامام ، ولكن عروضها بهذا الشكل المستمر المتكرر مع اختلاف الاحوال والرواة وطرق الاداء ، بحيث يفوق البيانات الجديدة بمراتب ، دون أن يكون فيها اشارة أو تعريض الى كون الحال حال تقية وعدم تكفل الاخبار الدالة على الاعتصام شيئا من الاشارة أو التعريض بذلك . . . اقول ان ذلك مستبعد جداً لمن لاحظ الاحاديث الواردة تقية في الفقه ، وخصوصياتها من حيث نسبتها الى ما يعارضها ، مما هو وارد لبيان الواقع ، وعدم خلوها عادة من بعض الاشارات والتلميحات في جملة من الموارد . هذا مضافا الى ما يظهر من جملة من روايات الانفعال

(١) ص ٢٦ من الجزء الأول .

(٢) مدارك العروة الوثقى الجزء الثاني ص ٢٩ .

من ان اصل الانفعال بمرتبة من مراتبه كان مركزاً في اذهان الرواة ، فكيف يفرض حصول هذا الارتكاز لدى عدد كبير من الرواة لبيانات غير جدية مع ان الغالب في بيانات من هذا القبيل ان تنضم اليها قرائن متصلة أو منفصلة توضح واقع الحال .

وثالثاً : انه لم يعلم ذهاب فقهاء العامة المعاصرين للصادقين عليها السلام ، إلى القول بانفعال ماء البئر مطلقاً على النحو المشهور بين فقهاءنا المتقدمين ، فان السيد المرتضى .. قدس سره - قد صرح في الانتصار : بأن مما انفردت به الامامية ، القول بأن ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة ، ويظهر عندنا ماؤها بنزح بعضه ، وهذا ليس بقول لأحد من الفقهاء ، لان من لم يراع في الماء حداً إذا بلغ اليه لم ينجس بما يحمله من النجاسات - وهو أبو حنيفة - لا يفصل في هذا الحكم بين البئر وغيرها ، كما فصلت الامامية ، ومن راعى حداً في الماء اذا بلغه لم يقبل النجاسة - وهو الشافعي - لم يفصل بين البئر وغيرها . ونقل صاحب كتاب الفقه على المذاهب الاربعة (١) : أن المالكية قالوا : إذا مات في البئر حيوان يري ذو دم سائل ، ولم تنفس البئر فلا ينجس ، ويندب ان ينزح منها بقدر ما تطيب به النفس ، ولا يحذ ذلك بمقدار معين .

وهكذا يظهر : أن الحكم بانفعال ماء البئر مطلقاً بمجرد الملاقاة ، ليس مما انفقت عليه كلمة فقهاء العامة .

الوجه الرابع ان يقال : باستحكام التعارض والتساقط بسبب عدم المرجح العلاجي . وحينئذ يرجع اما إلى العمومات الفوقية الدالة على اعتصام طبيعي الماء ، أو إلى اصالة الطهارة بعد الملاقاة مع النجاسة ونحوها من الاصول ، على فرض عدم وجود العمومات الفوقية ، ونتيجة ذلك هو

طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ولو كان قليلاً .

ويرد عليه : أولاً : انه لا موجب للتساقط بعد وجود الجمع العرفي كما تقدم . وثانياً : ان اثبات الاعتصام بالرجوع الى العمومات أو الاصول مشكل :

أما العمومات فان اريد ما دل بعمومه على اعتصام طبيعي الماء ، كرواية حريز (١) فهو معارض بما دل بعمومه على انفعال طبيعي الماء ، كوثقة عمار (٢) وماء البئر داخل تحت كلا المطلقين ، فلا يتعين أحدهما للمرجعية . مضافاً الى انه مقيد بمثل مفهوم اخبار الكر الدال باطلاقه على انفعال ماء البئر القليل فكيف نرجع في ماء البئر القليل إلى اطلاق اعتصام طبيعي الماء . وان اريد ما دل على اعتصام طبيعي الماء التابع ، لشموله بالاطلاق لماء البئر ، فيكون هو المرجع . فيرد عليه ان مهم الدليل على اعتصام الماء التابع انما هو نفس صحيحة ابن بزيع الواردة في ماء البئر ، والمفروض سقوطها بالمعارضة .

وأما الاصول العملية فهي وان كانت تقتضي طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ، ولكنها لا تثبت الاعتصام بعنوانه ، إذا كان هذا العنوان موضوعاً لآثار شرعية بالخصوص في مقام التطهير ونحوه .

الوجه الخامس : ان يقال بتقديم الاخبار الدالة على النجاسة بعد استحكام التعارض ، وذلك لانها متواترة اجمالاً ، خلافاً للاخبار الدالة على الاعتصام

(١) عن أبي عبد الله (ع) « قال : كلما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فاذ تغير الماء ، وتغير الطعم ، فلا توضأ منه ولا تشرب » .

وسائل الشيعة باب ١ من الماء المطلق حديث ١ .

(٢) عن أبي عبد الله (ع) مثل عن ماء شرب منة باز أوصقر أو عقاب فقال : كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب .

وسائل الشيعة باب ٤ من الاستنار حديث ٢ .

فتدخل اخبار الاعتصام في اخبار الآحاد المعارضة للسنة القطعية ، فتسقط عن الحجية ، لما قرر في محله من عدم حجية خبر الواحد المعارض للدليل القطعي السند كتابا أو سنة .

ويرد عليه ان سقوط خبر الواحد عن الحجية بالمعارضة للسنة القطعية فرع استحكام التعارض وعدم الجمع العرفي ، وقد تقدم وجود الجمع العرفي بل التحقيق انه يكفي في المقام للتخلص من محذور سقوط اخبار الطهارة عن الحجية بملك المعارضة للسنة القطعية ، ان تكون اخبار الطهارةصالحة للقربنية ولو بلمحاذ مقدار من الاخبار الدالة على النجاسة ، ولو لم تكنصالحة للقربنية على الجميع ، لان كون الدليل على النجاسة سنة قطعية انما هو على أساس التواتر الاجمالي ، وهذا انما يثبت صدور بعض روايات النجاسة في الجملة ، فاذا كان بعضها مما تصلح اخبار الطهارة للقربنية عليه احتمال انطباق ذلك البعض المعلوم صدوره بالتواتر الاجمالي عليه ، ومعه لا يبرز كون اخبار الطهارة مستحكمة التعارض مع السنة القطعية .

هذا كله لو سلم التواتر الاجمالي فـ فيما تمت دلالته من الاخبار على النجاسة ، بعد افراز ما ناقشنا في اصل دلالته على ذلك ، وأخذ وجود المعارض المتعدد بعين الاعتبار ، لوضوح أن وجود المعارض من العوامل المعيقة عن حصول اليقين ، بسبب تكاثر الاخبار ، فعشرون رواية مثلا ليس لها معارض قد تفيد اليقين على أساس التواتر الاجمالي ، وليس كذلك عشرون رواية مبتلاة بمعارض يتكون من خمس روايات مثلا ، فالمعارض وان لم يكن في نفسه قطعي السند ، ولكنه يصبح من العوامل المانعة تكويننا



عن قطعية السند في الطرف الآخر ، ومعه لا يدخل في نطاق أخبار الآحاد المعارضة للسنة القطعية .

الوجه السادس : يقوم على اساس محاولة أخرى للجمع بين الطائفتين المتعارضتين ، بحمل الاخبار الدالة على الاعتصام على فرض كثرة ماء البئر وكريته ، وحمل الأخبار الدالة على الانفعال والنزح على فرض عدم الكربة وبمثل هذا الجمع يمكن أن يستدل على قول ثالث في المسألة منسوب إلى بعض الفقهاء ، وهو التفصيل بين القليل والكثير في ماء البئر ، على نهج الماء المحقون الذي يختلف حكمه قليله عن كثيره .

وما يمكن ان يوجه به الجمع المذكور امران :

احدهما : دعوى ان اخبار انفعال ماء البئر مختصة بنفسها بالقليل ، واما اخبار الاعتصام فهي مطلقة تشمل القليل والكثير ، ومقتضى القاعدة حينئذ حمل اخبار الاعتصام على الكثير تقييدا لها باخبار الانفعال ، التي هي اخص منها مطلقا ، ووجه اختصاص اخبار الانفعال بالقليل ، القرينة اللبية الارتكازية ، التي تعتبر بحكم القرائن المتصلة . وهذه القرينة هي عبارة عن مجموع ارتكازين : أحدهما : ارتكاز متشرعى لاعتصام الماء المحقون الكر . والآخر ارتكاز عرفي : وهو ان وجود المادة لماء البئر لا يمكن أن يكون سببا لأسوئيته من الماء المحقون ، وعلى اساس مجموع هذين الارتكازين يحصل مقيد متصل لاخبار الانفعال بالقليل خاصة ، وبهذا تكون اخص مطلقا من اخبار الاعتصام ، اذ لا يوجد في اخبار الاعتصام قرينة متصلة على اختصاصها بالقليل ، فيتعين التقييد .

والصحيح عدم وجاهة هذه الدعوى ، لان بعض روايات الانفعال آبية عرفا عن الحمل على القليل خاصة ، كما ان بعض روايات الاعتصام آبية عن الحمل على الكثير خاصة . فن الاول الروايات الدالة على الامر بنزح

خمسين دلوا أو اربعين دلوا ، أو سبعين دلوا ، أو يتراوح عليه اشخاص في مقام النرح ، فان الغزارة الفعلية التي تفهم عرفان هذه التقديرات الكبيرة للنرح لا يمكن حملها عرفاً على القليل خاصة . هذا بعد فرض دلالة اخبار النرح على النجاسة . ومن الثاني رواية ابن بزيع ، التي أخذ فيها الامام عنوان ماء البئر وحكم باعتصامه ، لظهور ذلك عرفاً في دخل العنوان في الاعتصام ، ومع حملة على الكثير يلغو دخل العنوان ، خصوصاً إذا أرجعنا التعليل بالمادة في ذيل الرواية إلى الحكم بالاعتصام .

والامر الآخر : أن يقطع النظر عن القرينة الارتكازية التي ابرزناها في التقريب السابق لتقييد روايات الانفعال بالقليل ، ويقال بان كلا من الطائفتين شامل للقليل والكثير ، غير ان موثقة عمار المفصلة بين القليل والكثير (١) تقييد روايات الاعتصام بالكثير ، وروايات الانفعال بالقليل وبذلك يرتفع التعارض بين الطائفتين ، وقد ظهر الجواب على هذا مما تقدم أيضاً .

الوجه السابع : ان يفترض كون الطائفتين متساويتين موضوعاً في الشمول للقليل والكثير معاً ، وبعد استحكام التعارض وعدم المرجح تسقط الطائفتان معاً ، ونرجع حينئذ في ماء البئر القليل إلى مفهوم اخبار الكر ، وفي ماء البئر الكثير إلى منطوقها ، ونتيجة ذلك التفصيل بين القليل والكثير لوضوح ان اخبار الكر غير محتصة بالحقون فهي شاملة لماء البئر بالاطلاق فتتبعين للمرجعية .

وهذا الوجه لا بأس به لو سلم التساقط ، ولكنه غير ثابت لوجود

(١) قال : سئل ابو عبدالله (ع) عن البئر يقع فيها زبيل مذرة يابسة او رطبة فقال : لا بأس

إذا كان فيها ماء كثير .

وسائل الشيعة باب ١٤ من الماء المطلق ، حديث ١٥ .

وإذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر ، لان له مادة (١) .  
ونزح المقدرات في صورة عدم للتغير مستحب (٢) . واما إذا  
لم يكن له مادة نابغة ، فيعتبر في عدم تنجسه للكريسة ، وان  
سمي بئرا كالأبار التي يجتمع فيها ماء المطر ولا ينبع لها (٣) .

الجمع العرفي كما تقدم .

وبما ذكرناه ظهر ان الصحيح هو القول باعتصام ماء البئر ، عملا  
بروايات الاعتصام ، ولا تضر بذلك شهرة القول بالانفعال بين المتقدمين  
لاحتمال أن يكون تركهم للعمل باخبار الاعتصام من اجل تطبيق قواعد  
التعارض ، لامن أجل قصور سندي ذاتي فيها في نظرهم ، فلا يوجب  
سقوطها عن الحجية . كما ان الاجماع المدعى والمظنون حصوله في تلك  
الطبقات ظنا قويا ، لا يكفي لاثبات الحكم بالانفعال ، لاحتمال استناده إلى  
نفس ما بيدهنا اليوم من الروايات ، خصوصا مع أن جملة من كلمات المتقدمين  
لم يصرح فيها الا بالامر بالنزح دون الحكم بالانفعال .

(١) كما في صحبة ابن بزيع ، الدالة على ذلك حكما وتعليلا ، كما سبق

تفصيلا عند شرح مفادها في بحوث الماء الجاري (١)

(٢) عملا بروايات النزح ، بعد الجمع العرفي بين الطائفتين بالحمل

على المراتب ، كما تقدم توضيحه .

(٣) لعدم صدق العنوان ماء البئر عليه حقيقة ، لتقوم هذا العنوان

بالمادة ، بل لو فرض صدقه عليه لم ينفع ، بعد أن فهمنا من روايات

اعتصام ماء البئر - بقربنة مناسبات الحكم والموضوع ، أو بقربنة التعليل

في صحبة ابن بزيع - بان اعتصام ماء البئر باعتباره ذا مادة ، فلا يشمل

( مسألة ١ ) الماء المتصل بالمادة اذا تنجس بالتغيير فطهره بزولته ولو من قبل نفسه (١) ، فضلا عن نزول المطر عليه او نزوحه حتى يزول ، ولا يعتبر خروج ماء من المادة في ذلك (٢) .

( مسألة - ٢ ) الماء للراكد للنجس - كرا كان او قليلا - يطهر بالاتصال بكر طاهر ، او بالجاري ، او للتابع غير الجاري ، وان لم يحصل الامتزاج على الاقوى (٣) . وكذا ينزل ماء المطر (٤) .

( مسألة - ٣ ) لافرق بين انحاء الاتصال في حصول للتطهير ، فيطهر بمجردة ، وان كان الكر المطهر - مثلا - أعلى وللنجس أسفل . وعلى هذا فاذا ألقى للكر لا يلزم نزول جميعه ، فلو اتصل ثم انقطع كفى . نعم إذا كان للكر الطاهر

الحكم ما ليس له مادة .

(١) لان خصوصية النزح ملغية ، كما تقدم عند الحديث عن صحبة ابن بزيع في بحوث الماء المتغير (١) .

(٢) لاطلاق التعليل في صحبة ابن بزيع ، بالنحو الذي سبق توضيحه في بحوث الماء المتغير .

(٣) كما تقدم في بحث مطهريه الماء المعتصم للماء المتنجس في مسائل الماء المتغير (٢)

(٤) كما تقدم في بحث مطهريه ماء المطر .

(١) راجع الجزء الاول ص ٢٩٤ .

(٢) راجع الجزء الاول ص ٢٨٩ .

أسفل والماء للنجس يجري عليه من فوق لا يظهر للفوقاني بهذا الاتصال (١) .

(١) والضابط ان كل اتصال يوجب تقوى احد المائين بالآخر فهو يكفي لتطهيره بالآخر ، إذا كان الآخر كرا . فالسافل يتقوى بالعالي ، ولهذا يظهر به إذا كان العالي كرا ، والعالي الجاري لا يتقوى بالسافل فلا يظهر عند نجاسته باتصاله بالسافل ، وان كان السافل كرا . ونكتة هذا الضابط : ان مدرك مطهريه السكر للماء المتنجس المتصل به ، اما تطبيق عنوان المادة عليه المأخوذة في التعليل في صحيح ابن بزيع ، بدعوى : إلغاء خصوصية المادة الطبيعية ، وكون المادة بمعنى مطلق ما يمد الماء من الماء المعتم . وأما تطبيق قاعدة ان الماء الواحد لا يتبعض حكمه ، وبالاتصال يكون الماان ماءً واحداً فيطهر جميعه ، ومن الواضح ان كلا الامرين لا يجريان فيما اذا كان المتنجس هو العالي واتصل بمعتم سافل . اما الاول فلعدم صدق الامداد ، لوضوح ان الكر السافل لا يمد العالي ، ولا موجب لإلغاء خصوصية الامداد وان الغينا خصوصية المادة الطبيعية . واما الثاني فلان المفروض - كما تقدم - ان العالي لا يتقوى بالسافل ، وهذا يعني امكان أن ينفعل العالي مع عدم انفعال السافل إذا كان العالي قليلا والسافل كرا وهو يؤدي إلى ان التبعض في الحكم على هذا النحو معقول ، فلا موجب للالتزام حينئذ بمطهريه السافل للكر للعالي المتنجس عند الاتصال به . وهذا بخلاف صورة ما إذا كان الماء السافل متنجسا واتصل بالعالي الكر ، فان كلا الامرين يجريان فيه . أما الاول فلوضوح صدق الامداد من العالي فيكون مطهرا . واما الثاني فلان العرف لا يتعمل مع الوقوف نجاسة السافل دون العالي ، فاما ان ينجس الجميع وأما ان يظهر الجميع ، والاول على خلاف اطلاق دليل اعتصام العالي المفروض الكرية ، فيتعين

( مسألة - ٤ ) للكوز المملوء من الماء للنجس إذا غمس في الحوض يطهر ، ولا يلزم صب مائه وغسله (١) .  
 ( مسألة - ٥ ) الماء المتغير إذا للقي عليه الكر فزال تغيره به يطهر ، ولا حاجة إلى اللقاء كر آخر بعد زولته (٢) ، لكن بشرط ان يبقى للكر الملقى على حاله من اتصال اجزائه وعدم تغيره ، فلو تغير بعضه قبل زوال تغير للنجس ، او تفرق بحيث لم يبق مقدار للكر متصلا باقيا على حاله ، تنجس ولم يكف في التطهير . والاولى ازالة للتغيير اولا ثم اللقاء للكر أو وصله به .

الثاني . وبذلك تثبت مطهريه العالى الجارى أيضاً بالأولوية العرفية .  
 (١) اما طهارة ماء الكوز فعلى اساس الاتصال بالماء المعتصم . وأما طهارة نفس الكوز فللكفاية المرة في الغسل بالماء المعتصم ، لان رواية عمار الدالة على الامر بالثلاث مخصوصة بالماء القليل ، كما أشرنا في فروع ماء المطر ، ومع عدم وجوب التعدد لا يلزم صب ماء الكوز أيضا ، لان صبه ان كان بلحاظ لزوم فصل ماء الغسالة ، فالصحيح عدم تقوم عنوان الغسل بذلك ، وان كان بلحاظ انه لا أثر لغمس الكوز الملىء بالماء في الحوض إذ لا يتحقق بذلك احداث الغسل مادامت الملاقاة للماء ثابتة من أول الامر فلن يتحقق الغسل لإحداثا لا بد من تفرغ الكوز وادخاله في الحوض . فن الواضح ان خصوصية الاحداث وان كان اعتبارها هو مقتضى الجمود على ظهور صيغة لغسل ، ولكن الارتكاز العرفي يلغي خصوصية الحدوث في باب الطهارة الخبثية ، لانه يفهم من دليل التطهير بمناسبة الحكم والموضوع ان الميزان وصول الماء .  
 (٢) لان الدليل على مطهريه الماء المعتصم للماء المتنجس بعد زوال

تغيره يجرى في صورة ارتفاع التغير بالكر الملقى - مع مراعاة الشروط المذكورة في المتن - بدون حاجة إلى القاء كر آخر إليه ، سواء كان الدليل التعليل في صحيح ابن بزيع ، أو قاعدة عدم تبعض الماء في الحكم .





# طرق بئور البنجاسة

العلم - البيئة - العدل الواحد - قول ذي اليد - فروع وتطبيقات



( مسألة - ٦ ) تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم وبالبيينة وبالعدل للواحد على اشكال لا يترك فيه الاحتياط وبقول ذي اليد وان لم يكن عادلا ولا تثبت بالظن المطلق على الاقوى (١)

(١) استعرض في هذه المسألة الطرق المعتمدة لاثبات النجاسة ، التي لا بد من الخروج بها عن القاعدة الاولية المقتضية للطهارة . وكان الافضل القاء القاعدة أولا ثم بيان طرق الخروج عنها ، غير أنه أجل القاء القاعدة بصورة صريحة إلى فصل لاحق في المساء المشكوك . وعلى هذا الاساس سوف نفرض في المقام تامة القاعدة ، ونتكلم عن طرق الخروج عنها تبعا للمآثر قدس سره .

وتوضيح الحال في ذلك : ان الفقهاء ذكروا عدة طرق لاثبات النجاسة وهي كما يلي :

### ١ - العلم .

ولا شك في الخروج به عن عموم اصل الطهارة ، لكونه محققا للغاية التي اخذت في دليل القاعدة ، وانما الكلام في ان العلم الماخوذ غاية هاهل هو طريق صرف إلى النجاسة الواقعية ، أو ماخوذ في موضوعها ؟ . وسوف يأتي - ان شاء الله تعالى - تحقيق ذلك عند البحث حول قاعدة الطهارة وتنقيح جهاتها ، ويترتب على ذلك عدة ثمرات :

منها : أنه بناء على الطريقية لا يفرق بين علم وعلم ، وأما بناء على الموضوعية . فيمكن التفصيل بين أنحاء العلم ، بان يدعى مثلا انصراف

الدليل عن علم الوسواسي ، وسوف يأتي ذلك مزيد توضيح وتحقيق ان شاء الله تعالى .

ومنها : أنه بناءً على عدم أخذ العلم في موضوع النجاسة الواقعية وكون العلم طريقاً صرفاً ، تقوم سائر الحجج مقامه في تنجزها ، وأما بناءً على الموضوعية فلا تقوم الامارات والاصول مقامه بمجرد قيام دليل على حجيتها ، لأنها لا تقوم مقام القطع الموضوعي ولو كان مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقية ، على ما حققناه في الاصول ، فيحتاج قيامها حينئذ مقام العلم إلى قرينة خاصة .

## ٢ - البينة : ويمكن الاستدلال على حجبتها بوجود :

الاول : استفادة ذلك مما دل على حجبتها في باب القضاء (١) ، وحيث ان هذا للدليل ولرد في القضاء وفصل الخصومة ، فالاستناد إليه لاثبات حجبة البينة في امثال المقام يحتاج إلى توجيه . ويمكن ان يقرب هذا التوجيه بعدة تقريرات :

احدها : ما ذكره المحقق الهمداني - قدس سره - من التعدي عن مورد الدليل بالاولوية أو المساواة ، وذلك لانه يقتضي جعل الحجية لبينة المدعي ، المعارضة دائماً للقواعد التي توافق قول المنكر ، والتي قد تكون من قبيل قاعدة اليد و امثالها من الامارات العقلائية ، فإذا كانت البينة حجة رغم معارضتها لمثل قاعدة اليد ، فحجيتها في امثال المقام - مما لا يكون فيه معارض لها سوى اصالة الطهارة ونحوها - اوضح .

ولابد ان يرجع هذا البيان إلى دعوى الاولوية العرفية التي توجب دلالة التزامية عرفية في دليل حجبة البينة في باب القضاء على حجبتها في

(١) كقوله (ص) : « انما اقضى بينكم بالبينات والايمان » .

وسائل الشريعة باب ٢ من ابواب كيفية الحكم والدعوى حديث ١ .

امثال المقام لا إلى دعوى الاولوية العقلية ليقال بانها موقوفة على الاطلاع الشامل على الملاكات الواقعية .

وقد اعترض السيد الاستاذ على ذلك نقضا وحلا . أما النقض : فبان حجية شيء في باب القضاء لا تستلزم حجيته في غير هذا الباب ، لوضوح ان اليمين حجة في ذلك الباب مع عدم حجيته في غيره . وأما الحل : فبان باب القضاء يتميز بنكته وهي لزوم فصل الخصومة حفظا للنظام ، ومثل هذه النكته غير موجودة في سائر الموارد (١) .

والتحقيق أنه لا يتم النقض ، ولا الحل ، ولا أصل التقريب . أما النقض : فبتوضيح الفرق بين البينة واليمين ، فان حجية اليمين في باب القضاء ليست بمعنى حجيتها في اثبات الواقع الذي يطابق قول المنكر ، فان هذا الواقع يثبت بالأصل الجاري دائما على طبق قول المنكر ولهذا يصح لنا ترتيب الاثر عليه ولو لم يكن هناك يمين من المنكر . وانما حجية اليمين بمعنى حجيتها في فصل الخصومة ، أي كونه موضوعا لحكم الحاكم بفصل الخصومة على طبق الاصل ، ومثل هذه الحجية لا معنى لجرانها في غير باب القضاء . وأما بينة المدعي فحجيتها ليست بمعنى كونها فاصلة للخصومة فقط ، بل هي حجة أيضا بلحاظ اثبات الواقع على طبق كلام المدعي ، إذ لا مثبت له سوى البينة . ومن هنا امكن دعوى التعدي من حجيتها في اثبات الواقع في باب القضاء إلى سائر الموارد .

وأما الحل : فكأنه يراد ان يقال هنا نظير ما يقال عادة في رد الاستدلال بمقبولة ابن حنظلة الدالة على الترجيح بين الحاكمين ، إذ قد يستدل بها على اجراء نفس المرجحات بين الراويين ، فيعترض على ذلك - عادة - بابراز نكته توجب عدم التعدي في اعمال تلك المرجحات من

(١) مدارك العروة الوثقى الجزء الثاني ص ٥٥ .

الحاكمين إلى الراويين ، وهي ان التخيير معقول بين الروايتين المتعارضتين ، ولكنه غير معقول بين الحكيم المتعارضين ، لان المقصود فصل الخصومة وهي لا تفصل بالتخيير فيتعين اعمال المرجحات بين الحاكمين ، ولا يلزم ذلك بين الراويين . ففي المقام يقال أيضا ان نكتة فصل الخصومة لعلها هي السبب في جعل الحجية للبيئة في باب القضاء ، فكيف يمكن التعدي؟! والاعتراض على الاستدلال بالمقبولة وان كان تاما ، ولكن توجيه مثله في المقام غير تام ، لان نكتة فصل الخصومة انما تستدعى جعل الحجية التي يقضى الحاكم على اساسها ، ولكنها لا تعين هذه الحجية في البيئة المطابقة لقول المدعى أو في الاصل المطابق لقول المنكر ، فترجيح البيئة على الاصل في الحجية انما يكون لطريقية البيئة في نظر الشارع ، وكونها اقوى كشفا من الاصول المعارضة ، فيتجه التعدي حينئذ .

هذا مضافا إلى أن دليل حجية البيئة في باب القضاء ليس قاصراً على موارد الخصومة ، بل يشمل موارد القضاء باقامة حد من قبيل حد شرب الخمر ونحوه مما لا خصومة فيه ، فلولا شدة اعتماد الشارع على كاشفية البيئة عن الواقع لما أناط بها اثبات الواقع ، الذي يكون موضوعاً لوظيفة شرعية في غابة الخطورة من قبيل الحد ، ومعه كيف لا يفهم عرفاً من دليل حجية البيئة هذا اعتماد الشارع عليها مطلقاً ، وفي امثال النجاسة والظهارة؟! .

واما اصل التقريب : فلان اعتماد الشارع على البيئة في مورد القضاء والقائه للاصول في مقابلها ، وان كان يكشف عن كونها في نظره اقوى وأصوب كشفاً ، ولكن لا يلزم من الزام الشارع بالاحذ بها في باب القضاء الزامه بالاحذ بها في غير هذا الباب والغناء الاصول ، لان مراتب اهتمام الشارع بالايصال إلى الواقع متفاوتة ، فقد يكون غرضه في الايصال إلى الواقع في موارد حقوق الناس وخصوماتهم اشد من غرضه في الايصال إلى

للوقوع في مثل الطهارة والنجاسة .

ثانيها : ما ذكره السيد الاستاذ (١) وتوضيحه : ان البيئسة في قوله (ص) : « إنما اقضى بينكم بالبينات » إذا حملت على معناها اللغوي العرفي كانت بمعنى ما يبين الشيء ويكون حجة عليه ، وحيث أن هذا القول نفسه في مقام انشاء الحجية القضائية للبيئة ، أي كونها حجة في مقام القضاء ، فهناك حجيتان في القول المذكور أحدهما : مجعولة فيه وهي حجة البيئة في القضاء ، والاخرى : الحجية الماخوذة في موضوعه التي تدل عليها نفس كلمة البيئة بمعناها اللغوي والعرفي ، ولا بد أن تكون هذه الحجية غير الحجية المجعولة في نفس ذلك القول ، فهي إذن الحجية في نفسها . وحيث أن النبي طبق الموضوع على شهادة عدلين فيثبت أنها حجة في نفسها وبذلك يتم المطلوب .

وأما إذا حملنا البيئة الماخوذة موضوعاً لقوله ( أقضى بينكم بالبينات ) على شهادة عدلين ابتداءً ، فلا يستفاد من القول المذكور نحو ان من الحجية ليم هذا التقريب .

ويرد عليه أولاً : أنه لو سلمت الاستفادة المذكورة فلا يكون في الدليل اطلاق يتمسك به لإثبات أن حجة البيئة في نفسها ثابتة في جميع الموارد ، لان الدليل كان مسوقاً لبيان الحجية القضائية للبيئة ، لا لحجيتها الاخرى ، وإنما اخذت الحجية الاخرى مفروغاً عنها في موضوع الكلام ، وما دام الدليل غير مسوق لبيانها فلا يمكن اثبات الاطلاق في حجة البيئة . وثانياً : أن قوله : « إنما اقضى بينكم بالبينات » لو كان في مقام انشاء الحجية في باب القضاء بهذا الخطاب ، فقد يتجه ما ذكر ، وأما إذا كان في مقام الاخبار وتوضيح أن النبي لا يستعمل في مقام القضاء

(١) مدارك العروة الوثقى الجزء الثاني ص ٥٩ .

علمه الغيبي ، ولأننا يعمل الموازين والحجج الظاهرية ، فلا يتضمن القول المذكور حينئذ نحوين من الحجية ، بل نحواً واحداً . ففرق بين أن يقال جعلت الحجية في باب القضاء لما هو حجة ، أو يقال : لا اعتمد في باب القضاء على علم الغيب بل على الحجية ، فإن الاول تستفاد منه حجية في المرتبة السابقة على الحجية القضائية ، بخلاف الثاني .

الثالثا : ان يقال إن قوله : « افضى بينكم بالبينات » بعد ضم الصغرى اليه المتحصلة من فعل النبي وتطبيقه لعنوان البينة على شهادة عدلين ، الذي هو أمر معلوم وواضح ، يدل على أن شهادة عدلين بينة ، أي مما يبين المطلوب ويوضحه ، وهذه الدلالة وإن لم يكن لها اطلاق في نفسها ، ولكن بضم ارتكازية حجية البينة عقلائيا ، ينعقد لمثل تلك الدلالة ظهور في امضاء ما عليه العقلاء من حجية البينة ، وبذلك يكسب الدليل الاطلاق من اطلاق الارتكاز الممضى . فان الادلة التي تتكفل قضايا مركززة عقلائيا ينشأ لها ظهور في امضاء الارتكاز ، بنحو يكون مفادها تابعا لدائرته سعة وضيقا ، ولعل هذا التقريب أوجه من سابقه .

الثاني من الوجوه الدالة على حجية البينة : الاستدلال برواية مسعدة ابن صدقة ، التي ورد في ذيلها : « والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البينة » (١) .

وقد يستشكل في ذلك : باختصاصها بحجية البينة في مقابل الحسل المشار اليه بكلمة ( هذا ) ، لاني مقابل الطهارة . وبعد فرض التجاوز عن هذا الاشكال ، أما بدعوى الغاء العرف لخصوصية الحل في مقابل الطهارة ، وفهمه جعل الحجية للبينة في مقابل الاصول والقواعد الترخيضية أو بتوسيع نطاق الحل واعطائه معنى يشمل الحلية الوضعية على نحو تكون

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب ما يكتب به حديث ٤ .



الطهارة معه نحواً من الحل أيضاً . أو بملاحظة آثار الطهارة فتكون البيئة حجة على نفي الحلبة التي هي اثر الطهارة ، ومع عدم امكان التفكيك عرفاً بين نفي الاثر ونفي سببه في الامارات المركوز كون مثبتاتها حجة أيضاً يثبت نفي الطهارة . . اقول بعد فرض التجاوز باحد هذه التقريبات يبقى الاشكال من ناحية سند الرواية لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة . ودعوى أن رواياته كلها متقنة ومحكمة ، إنها تدل على فضله لا على وثاقته .

الثالث من الوجوه : الاجماع ، ولا ينبغي الاستشكال فيه لمن لاحظ كلماتهم في الموارد المتفرقة في الفقه ، التي يستظهر منها المفروغية عند الجميع عن حجية البيئة على الاطلاق . فان كان هذا الاجماع مستنداً إلى رواية مسعدة ابن صدقة ، كان بنفسه سبباً صالحاً للوثوق بالرواية ، وإن كان مستنداً إلى استظهار الكلية من روايات القضاء ، فهذا بنفسه يؤكد عرفية هذا الاستظهار وصحته ، وان كان غير مستند إلى ما تقدم فهو اجماع تعبدى ، صالح لان يكشف عن تلقي معقده بطريق معتبر فالاعتماد على الاجماع في المقام يمثل هذا البيان ليس ببعيد .

### ٣ - خبر العدل الواحد .

ومرد البحث في ذلك إلى الكلام عن حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية ، بعد الفراغ في الاصول عن حجيته في الشبهات الحكمية . والبحث في ذلك يقع في ثلاث جهات :

الجهة الاولى : في إمكان التمسك بنفس دليل حجية خبر الواحد في الشبهة الحكمية لاثبات حجيته في الشبهة الموضوعية ، ولو لم تكن الشبهة الموضوعية ملحوظة فيه بالاطلاق ، وذلك بأحد تقريبين :

الاول : ان يدعى رجوع الشبهة الحكمية إلى الشبهة الموضوعية في

الحقيقة ، فيكون دليل الحجية في الاولى دليلاً عليها في الثانية ، فان زرارة - مثلاً - في الشبهة الحكمية لا يخبر عن الحكم الكلي الالهي بوجود السورة ابتداءً ، بل عن ظهور كلام الامام الذي هو مصداق لكبرى حجية الظهور شرعاً ، فيكون اخباراً عن الموضوع في الحقيقة .

والجواب على ذلك : أن فرقا يظل ثابتاً بين خبر زرارة واخبار العادل عن نجاسة الثوب رغم هذا الارجاع ، وهو أن خبر زرارة فيه حيثيتان : احدها : كونه اخباراً عن الموضوع لحجية الظهور . والاخرى : كونه كاشفاً - ولو بتوسط كشفه عن كلام المعصوم - عن الحكم الكلي بوجود السورة ، واخبار العادل بنجاسة الثوب بشارك مع خبر زرارة في الحيشة الاولى دون الثانية ، فلا يمكن التعدي .

وقد ذهب السيد - قدس سره - في المستمسك إلى نظير التقريب المذكور لاثبات حجية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية ، لكن لا مطلقاً ، بل ما كان من قبيل الخبر عن اجتهاد الشخص أو وثاقة الراوي ، وافاد في وجه ذلك : أن المراد من عموم ما دل على حجية الخبر في الاحكام الكلية ما يؤدي إلى الحكم الكلي ، سواء كان بمدلوله المطابقي ام الالتزامي وخبر العادل عن اجتهاد الشخص وإن كان بلحاظ مدلوله المطابقي اخباراً عن الموضوع الخارجي ، ولكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد . واخبار زرارة كذلك أيضاً ، فانه بمدلوله المطابقي اخبار عن موضوع وهو كلام الامام ، وبالالتزام اخبار عن الحكم الكلي ، فلا فرق بين الخبرين في الحجية (١) .

والتحقيق أن دليل حجية الخبر في الشبهة الحكمية لم يدل على حجية الخبر عن الحكم الكلي بهلنا العنوان ، لبيد الجهد في إرجاع بعض الاخبار

(١) مستمسك العروة الوثقى الجزء الاول ص ٣٠ الطبعة الثانية .

في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم الكلي بالالتزام ، وإنما دل الدليل المتحصل من السنة المتواترة إجمالاً على مضمون مثل قوله : ( العمري وابنه ثقتان فما أدبا إليك فعني يؤديان ، وما قالاً لك فعني يقولان فاسمع لها واطع فانها الثقتان المأمومتان ) (١) . فموضوع الحجية هو الخبر الذي يعتبر أداءً عن الامام ، وهذا ينطبق على خبر زيارة دون خبر العادل عن الاجتهاد . ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس : أن أخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجية لها وان حملت على التحليل المالكى ، لانها وإن لم تكن إخباراً عن الحكم الكلي ، ولكنها أداء عن الامام ، فيشملها موضوع الحجية في ذلك الدليل .

الثاني : التعدي بملاك الاولوية العرفية ، بمعنى أن العرف يرى أن المولى إذا كان يعتمد على خبر الواحد في إبطال الحكم الكلي أو نفيه ، مع ما يترتب على ذلك من وقائع كثيرة من الامتثال والعصيان ، فهو يعتمد عليه في إبطال الموضوع ونفيه الذي لا يترتب عليه إلا واقعة واحدة من وقائع الامتثال أو العصيان . وهذه الاولوية العرفية تجعل دلالة التزمية عرفية في دليل الحجية ، يثبت بها حجية الخبر في الموضوعات .

ولا يخلو هذا البيان من وجاهة . اللهم إلا أن يقال أن الانسداد النوعي لباب العلم الوجداني في الاحكام ثابت دونه في الموضوعات ، فلعل ذلك الانسداد اوجب التوسعة التعبدية لدائرة العلم الذي يخرج به عن الاصول في الاحكام ، ولم تعمل توسعة مماثلة في الموضوعات .

الجهة الثانية : في دعوى أن دليل حجية الخبر في الشبهة الحكمية له اطلاق في نفسه للشبهة الموضوعية أيضاً . وتحقيق هذه الدعوى باستعراض المهم من ادلة تلك الحجية ، ليرى مدى الاطلاق فيها للشبهة الموضوعية .

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من ابواب صفات القاضي حديث ٤ .

ومهم تلك الأدلة أمور :

أحدها : السيرة العقلانية ولا اشكال في شمولها للشبهة الموضوعية ، وإنما الكلام في دعوى الردع عن اطلاقها لهذه الشبهة ، لاحدى روايتين : الرواية الاولى : خبر مسعدة بن صدقة المتقدم ، حيث حصر الاثبات بالعلم والبينة ، فيدل على عدم حجية خبر الواحد ، أما بتقريب : التمسك باطلاق المغيبي في قوله : « والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة » ، أو بتقريب : أن خبر الواحد لو كان حجة في الموضوعات لزم الغاء عنوان البينة ، وهو خلاف الظهور العرفي لاخذ هذا العنوان ، وليس مجرد تقييد للاطلاق فحسب .

غير ان التقريب الثاني إنما يتم او كان المدعى حججة خبر الواحد مطلقا على نحو حججة البينة المحمولة في الخبر ، الشاملة لموارد الخصومة ولموارد المعارضة لليد ، بل وحتى في مقابل الاقرار على ما قد يظهر من قوله : « لعله حر قد باع نفسه » ، وإما مع عدم الالتزام بحججة الخبر في هذه الموارد فيبقى لعنوان البينة خصوصية ولا يلزم الغاؤه ، فلا محذور إذن سوى تقييد الاطلاق .

والجواب عن دعوى الرادعية المذكورة عن السيرة بهذا الخبر يمكن

بوجوه :

الاول : ان الرواية ضعيفة السند ، فهي لا توجب ثبوت الردع . فان قيل : ان احتمال صدقها يوجب على الاقل احتمال الردع ، وهو كاف لاسقاط السيرة عن الحجية ، لتوقف حجيتها على الجزم بالامضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع . قلنا : ان عدم الردع قبل الامام الصادق ( ع ) في صدر الاسلام محرز ، لعدم نقل ما يدل على الردع ، ويكشف ذلك عن الامضاء حدوثا ، فاذا أوجب خبر مسعدة عن الصادق الشك في نسخ

ذلك الامضاء الثابت في أول الشريعة ، جرى استصحابه .

الثاني : أن الرواية حتى لو صح سندها لا تكفي لاثبات الردع ، لان مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسخها ، ومثل هذه السيرة على العمل بنجبر الثقة لو كان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك ، كما صدر بالنسبة إلى القياس ، لشدة ترسخ السيرة العقلائية على العمل بنجبر الثقة وتركزها ، ولما اكتفى باطلاق خبر من هذا القبيل .

الثالث : أن تحمل البينة في الخبر على المعنى اللغوي ، أي مطلق الكاشف ، فلا تكون الرواية رادعة ، بل يكون دليل حجية الخبر محققة مصداقاً للبينة . وهذا بعيد ، نظراً إلى صدور الرواية في عصر الامام الصادق ( ع ) الذي كان المعنى الاصطلاحي للبينة وهو شهادة عدلين قد شاع فيه وتركز في اذهان المتشرعة . ومما يؤكد استظهار المعنى الاصطلاحي أنه بناءً عليه يتم التقابل بين ( يستبين لك ) و ( تقوم به البينة ) ، وأما على الحمل على المعنى اللغوي فلا تقابل ، بل يدخل الثاني في الاول ، إلا باعمال عناية بحمل الاستبانة على ظهور الشيء في نفسه ، لا بمظهر .

الرابع : أن الغاية في خبر مسعدة مشتملة على عنواني ( الاستبانة ) المساوقة للعلم ، ( والبينة ) ، ودليل حجية الخبر - وهو السيرة - يجعل خبر الواحد علماً بالتعبد ، فيكون مصداقاً للغاية ، ومعه لا يعقل الردع عنه باطلاق المعنى .

ويرد عليه أولاً : أن هذه الحكومة سنخ ما يدعى في الاصول من حكومة دليل حجية الخبر على الآيات الناهية عن العمل بالظن ، لاقتضائه كون الخبر علماً . وقد اجبنا هناك : بان مفاد الآيات هو النهي عن العمل بالظن ارشاداً إلى عدم حجيته ، فاذا كانت الحجية بمعنى جعل الامارة

علما ففناد الآيات نفسه هو نفى العلمية التعبدية عن الظن ، فيكون في عرض دليل الحجية ، ولا يعقل حكومة هذا الدليل عليه . ونفس هذا الكلام يأتي في المقام ، لان مفاد خبر مسعدة هو حصر الحجية بالعلم والبيئة ، ونفي حجية ما عداها . وثانيا : أن الحكومة إنما تتم عرفا لو لم تقم قرينة في دليل المحكوم على أن العلم لوحظ بما هو علم وجداني خاصة ، كما في المقام فان العلم جعل في مقابل البيئة التي هي علم تعبدية ، وهذه المقابلة بنفسها قرينة عرفا على أن المولى لاحظ في العلم خصوص الفرد الوجداني بنحو يأتي عن التوسعة بالحكومة .

الخامس : ما قيل من أن رواية مسعدة لا يمكن أن تكون رادعة عن السيرة على حجية خبر الثقة ، لأنها بنفسها خبر الثقة ، فلو ردت عن السيرة لزم منه أن ترد عن نفسها ، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها . وهذا الجواب أغرب ما قيل في المقام ، لان المدعى ردع خبر مسعدة عن العمل بالخبر في الشبهات الموضوعية ، وخبر مسعدة نفسه خبر في الشبهة الحكمية لا الموضوعية ، فلا يشمل الردع .

الرواية الثانية رواية عبدالله بن سليمان الواردة في الجنبين . وكل شيء لك حلال ، حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة (١) .  
وجملة من المناقشات في رادعية خبر مسعدة عن السيرة لا تأتي في المقام ، إلا أنها تختص بمناقشة أخرى ، وهي ورودها في مورد مخصوص ، فيتوقف اثبات الردع بها على الغاء خصوصية المورد بالفهم العرفي ، ومع ذلك لا يمكن التعويل عليها لضعف سندها حيث لم يثبت توثيق عبد الله ابن سليمان راوي الرواية وكذلك بعض من تقدمه في سلسلة السند .  
ثانيتها : سيرة اصحاب الائمة على الرجوع إلى الروايات والاعتماد

عليها في مقام التعرف على الحكم الشرعي . وقد اثبتنا في الاصول بقرائن وتقريرات خاصة ثبوت هذه السيرة على العمل بالاخبار في مقام الاستنباط . وأما انعقادها على العمل بالخبر في الموضوعات على الاطلاق فلا دليل عليه .

ثالثها : الكتاب الكريم . واهم ما استدل به من الكتاب على الحجية آية الكتمان (٢) وآية النفر (٣) وآية النبأ (٤) . وعدم شمول الآيتين الاوليتين للشبهات الموضوعية واضح . وإنما الكلام في شمول آية النبأ ، على تقدير تمامية الاستدلال بمفهومها على الحجية ، وشمولها لا اشكال فيه ، وإنما الجدير بالبحث علاج المعارضة بين اطلاق مفهوم آية النبأ واطلاق خبر مسعدة بن صدقة ، على فرض اعتباره في نفسه ، فان كان أحدهما اخص من الآخر قدم الاخص ، وإن كان بينها عموم من وجه سقط اطلاق الخبر ، لدخوله في عنوان الخبر المخالف للكتاب ، الساقط عن الحجية رأساً . فقد يقال : أن بينها عموماً من وجه ، لان المفهوم يدل على حجية الخبر في الاحكام والموضوعات ، وخبر مسعدة يدل على عدم حجية غير البينة في الموضوعات سواء كان خبراً أو غيره . وقد يقال : أن آية النبأ اخص ، لان مفهومها وإن كان يشمل الشبهة الحكمية إلا ان المتيقن منها هو الشبهة الموضوعية باعتباره مورد منطوقها ، فتكون كالاخص من اطلاق النفي في

(١) وهي قوله تعالى : ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون : البقرة : ١٥٩ .

(٢) وهي قوله تعالى :

« وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » التوبة : ١٢٣ .

(٣) وهي قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصدقوا تورماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » الحجرات : ٦ .

خبر مسعدة . وقد يقال : أن مفهوم آية النبأ لا يعارض خبر مسعدة بن صدقة بذاته ، بل باطلاقه المقتضى لعدم وجوب التعدد ، فكأنه يقول خبر الواحد في الشبهة الموضوعية حجة سواء تعدد أولاً ، وخبر مسعدة يقول لا حجة في الشبهة الموضوعية غير البينة سواء كان خبر الواحد أولاً فالنسبة هي العموم من وجه حتى مع تخصيص مفهوم آية النبأ بالشبهة الموضوعية ، ويسقط حينئذ اطلاق الخبر في مقابل اطلاق الكتاب .

رابعها : الاخبار المستدل بها على حجبية خبر الواحد في الشبهة الحكمية ، ويكفي في المقام أن تتم دلالة بعضها ، لان حجبية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية لا تتوقف على تواتر النص الدال عليها ، كما تتوقف على ذلك حجبية الخبر في الشبهة الحكمية ، وبالامكان حينئذ تتميم دلالة بعضها من قبيل رواية « العمري وأبنة ثقتان فما أدبا فعنى يؤديان » . وتقريب ذلك : أن التفريع في الرواية يجعلها مشتملة على حكم وتعليل ، فكأنه قيل : ما أدبا فعنى يؤديان ، لانها ثقتان . وهذا تعليل بالصغرى مع حذف الكبرى . وفي موارد حذف الكبرى من التعليل - ان لم تكن هناك كبرى مركوزة معهودة عقلا ثانيا تناسب الصغرى المصرح بها - تعين ملاً الفراغ بتقدير كبرى محددة على نحو يكفى لاقتناص النتيجة المصرح بها لا أوسع من ذلك ، لان النتيجة المصرح بها تكون قرينة على ذلك المقدار ولا قرينة على كبرى أوسع من ذلك ، فينفى الاوسع بمقدمات الحكمة ، بعد فرض كون المولى في مقام بيان التعليل صغرى وكبرى . وإما إذا كانت هناك كبرى معهودة عرفاً ، ومن المركوز مناسبتها للصغرى المصرح بها ، فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة على ملاً الفراغ بتقدير تلك الكبرى المعهودة ، ولو كانت اوسع من مقدار الحاجة إلى اقتناص النتيجة ومقامنا من هذا القبيل ، فان الحاجة إلى اقتناص النتيجة المستفادة من قوله « ما أدبا



فمعنى يؤديان « يكفي فيها تقدير حجية خبر الثقة في الاحكام كبرى في القياس ، ولكن حيث ان كبرى حجية خبر الثقة بنحو اوسع مركوزة فينصرف ملاً الفراغ اليها ، حفظاً لمناسبات الصغرى والكبرى المركوزة في الذهن العرفي ، ومعها يتم الاستدلال على المطلوب .

الجهة الثالثة : في الاستدلال على حجية الخبر في الشبهة الموضوعية بالروايات الخاصة الواردة بهذا الشأن في الموارد المتفرقة ، بان يستفاد منها حجية الخبر في الموضوعات مطلقاً ، إما لإلغاء خصوصية المورد فيها ، للجزم بان تلك الموارد المتفرقة على اختلافها وتشتتها لا يحتمل اشتراكها جميعاً في نقطة تتميز بها عن سائر الشبهات الموضوعية ، وإما لإلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفي ، الذي قد يوجب ظهور الدليل احياناً في مثالية المورد. وهذا الفهم العرفي قد يدعي بلحاظ كل رواية بمفردها ، وقد يدعي بلحاظ مجموع الروايات بمعنى ان العرف بعد ملاحظة الروايات في الموارد المتعددة يستظهر بلحاظ المجموع مثالية تلك الموارد ، وان كان قد لا يستظهر المثالية لو اقتصر على ملاحظة بعض الروايات في مورد واحد أو موردين ، لان احتمال دخل خصوصية مورد واحد أو موردين قد يكون احتمالاً عرفياً ، بينما لا يكون احتمال دخل خصوصيات الموارد المتفرقة جميعاً احتمالاً عرفياً ، وان كان موجوداً ثبوتاً . وهذا مبني على ان حجية الظهور تشمل الظهور المتحصل من مجموع ادلة متفرقة عند ملاحظتها جميعاً كخطاب واحد ، وقد تعرضنا إلى ذلك في الاصول .

فن تلك الروايات رواية معاوية بن وهب عن ابي عبدالله ( ع ) :  
 « في جرد مات في زيت أو سمن أو عسل ، أنه قال في بيع ذلك الزيت  
 يبيعه ويبيئه لمن اشتراه ليستصبح به » (١) وتقريب الاستدلال : ان

(١) وسائل الشريعة باب ٤٢ من ابواب الاطعمه المحرمة حديث ٢ .

الامام ( ع ) امر البائع بالبيان .

وهذا بمفرده لا يكفي لاثبات الحجية ، إذ قد يكون بمسلك خروج البائع عن العهدة ولو لم يتعين القبول على المشتري ، ولكن علل ذلك بقوله ليستصبح به ، وهو ظاهر في المفروغية عن ان المشتري يرتب الاثر على اخبار البائع ، ولا موجب لهذه المفروغية سوى حجية الخبر .

ومنها رواية ابن بكير قال : « سألت أبا عبدالله ( ع ) عن رجل اعار رجلاً ثوباً فصلى فيه ، وهو لا يصلي فيه . قال : لا يعلمه . قال : فان أعلمه ؟ قال : يعيد » (١) فان الأمر بالاعادة إنما هو لحجية الخبر . ومنها رواية بكر بن حبيب « قال : سئل أبو عبدالله ( ع ) عن الجبن وأنه توضع فيه الانفحة من الميتة . قال : لا تصلح ، ثم ارسل بدهم فقال : اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء » (٢) فان النهي عن السؤال يدل على لزوم القبول على تقدير الاخبار ، وإلا لم يكن هناك محذور في السؤال ، وذلك معنى الحجية .

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات أنها واردة في مورد صاحب اليد ، فلو سلمت دلالتها على الحجية لا يمكن التعدي ومنها الروايات الواردة في استبراء الامة ، وتصديق البائع بعدم مسها ، من قبيل رواية حفص بن البخترى عن ابي عبدالله ( ع ) : « في الرجل يشتري الامة من رجل فيقول اني لم اطأها . فقال : ان وثق به فلا بأس ان يأتيها » (٣) وتقريب الاستدلال مبني على استظهار ان المراد بالوثوق الوثوق النوعي لا الشخصي ، وإلا دخل في باب الاطمئنان ، وهذا الاستظهار بسبب ان

(١) وسائل الشيعة باب ٤٧ من أبواب النجاسات حديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب الاطعمة المحرمة حديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب نكاح العبيد والاماء حديث ١ .

الوثيقة اضيفت إلى الخبر لاشخص الخبر فيتم الاستدلال .

ويرد عليه اولاً : ان الخبر في مورد الرواية خبر صاحب اليد ، فلا يمكن التعدي منه . وثانياً : أنه موافق للاصول لاستصحاب عدم المس ، ولا يمكن التعدي من الخبر الموافق للاستصحاب إلى الخبر المخالف له فالشارع وان لم يكتف في مورد الرواية بالاستصحاب ، ولكن قد يكون عدم مخالفة خبر البائع الاصل دخیلاً في تعويله على الخبر .

ومنها رواية محمد بن مسلم : « في الرجل يرى في ثوب اخيه دماً وهو يصلي . قال : لا يؤذنه حتى ينصرف » (١) ، فانه اولاً حجج حجة الخبر لما نهى الامام عن الاخبار ، وليس الخبر صاحب يد فیتعدي منه .

ويرد عليه : ان المفروض ان الخبر يرى الدم ، ومعه يكون الاخبار بالنجاسة مساوفاً لالتفات المصلي وحصول العلم له ، فلا اطلاق لفرض الشك . وفي بعض نسخ التهذيب جاء ( لا يؤذنه ) بدلاً عن ( لا يؤذنه ) ، ويكون الاشكال حينئذ أوضح ، لان النهي عن الابداء لا يحدد بما يتحقق . ومنها روايات ان المؤذن مؤتمن ، كرواية عيسى بن عبدالله الهاشمي عن ابيه عن جده عن علي ( ع ) : « قال : المؤذن مؤتمن ، والامام ضامن » (٢) ، فان الاذان اخبار فعلي بدخول الوقت ، ويفهم ، من حججته في اثبات الوقت حجج حجة الخبر .

ويرد عليه : أنه لم يؤخذ في موضوع الحجية وثيقة المؤذن ، وهذا شاهد على عدم كون الحجية بملاك حجج حجة الخبر ، فلعل نظر الروايات إلى المؤذن الراتب ، كما يناسبه التعبير بالاثمان الذي يحصل في المؤذن الراتب باسناد الامر اليه ، فيكون اجنبياً عن محل الكلام .

(١) وسائل الشريعة باب ٤٧ من ابواب الضجاسات حديث ١ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٣ من ابواب الاذان والاقامة حديث ٢ .

ومنها ما دل على تصديق الثقة في الزوجية ، من قبيل رواية سماعة :  
 « قال سألته عن رجل تزوج أمة أو تمتع بها ، فحدثه رجل ثقة أو غير  
 ثقة فقال : ان هذه امرأتي وليست لي بيته . فقال : ان كان ثقة فلا يقربها ،  
 وان كان غير ثقة فلا يقبل منه » (١) ودلالتها على حججية اخبار الثقة  
 بالزوجية واضحة ، بناء على ان يكون النهي عن المقاربة بمعنى قبول المطلب  
 منه ، بقربنة مقابلته بقوله وان كان غير ثقة فلا يقبل منه ، لان يكون  
 احتياطاً بلحاظ المقاربة بالخصوص لاهمية الفروج .

غير ان موردها مورد الدعوى والخصومة ، لان المرأة تنكر زوجية  
 الرجل الثقة بطبيعة الحال ، والاصل معها ، لكونها مصدقة في نفي الزوج  
 ومعه لا يكون اخبار المدعي مشمولاً لحججية خبر الثقة حتى على القول بها  
 فلا يمكن الاستدلال بالرواية .

ومنها ما ورد في توبيخ من أخبر المغتسل بعدم إحاطة الماء بجميع  
 بدنه ، كرواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) : قال : اغتسل أبي  
 من الجنابة ، فقبل له قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء . فقال :  
 له ما كان عليك لو سكت ، ثم مسح تلك اللمعة بيده » (٢) .

ويرد على الاستدلال بها : أن ظاهر الرواية كون الخبر مطابقاً للواقع  
 ولهذا ذكر الامام (ع) في ذيلها ان اباه عليه السلام مسح تلك اللمعة ،  
 وهذا يعني وجودها كما أخبر المخبر ، فيكون اجنبياً عن الحججية التعبدية .  
 ويؤيد ذلك : عدم أخذ اي قيد في المخبر ، وكون الاخبار بمثل هذه  
 الواقعة الحسية الحاضرة القابلة للملاحظة فعلاً موجبا للوثوق غالباً .  
 ومنها الروايات الدالة على اعتبار قول البائع في تحديد الكيل أو الوزن

(١) وسائل الشريعة باب ٢٣ من ابواب عقد النكاح واولياء العقد حديث ٢ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٤٧ من ابواب التجارات حديث ٢ .

عند بيع المكيل والموزون ، من قبيل رواية محمد بن حمران : « قال : قلت لابي عبدالله اشترينا طعاما ، فزعم صاحبه أنه كان له ، فصدقناه واخذناه بكيله . فقال : لا بأس فقلت : أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل ؟ قال : لا ، اما أنت فلا تبعه حتى تكيله » (١) وتقريب الاستدلال بها : ان قوله ( فصدقناه ) لا يراد به حصول العلم ، خصوصا مع التعبير بقوله ( فزعم أنه كاله ) ، وإنما المقصود به التصديق العملي ، وقد أمضاه الامام وهو معنى الحجية .

ويرد عليه اولا : ان مورد الرواية صاحب اليد فالتعدي مشكل ، خصوصا مع عدم اخذ قيد الوثيقة . وثانيا : ان في روايات المسألة نحواً من الاجمال ، لان فيها ثلاثة احتمالات : احدها : احتمال ان يكون خبر الثقة قائما مقام العلم الموضوعي بالكيل ، الماخوذ في موضوع صحة البيع بلحاظ حجيته . وثانيها : احتمال ان يكون التعويل على خبر البائع من اجل حصول العلم منه . وثالثها : ان تكون هذه الروايات كاشفة عن توسعة في موضوع الحكم بصحة البيع ، بمعنى أنه يكفي في صحته ان يكون الكيل معلوما عند الطرفين حين المعاملة ، أو مدعى من قبل البائع مع تراضي الطرفين عليه ، بقطع النظر عن الحجية التعبدية ، لان التراضي كاف لحسم مادة النزاع التي هي حكمة اشتراط الكيل . ويناسب مع الاحتمال الثالث رواية سماعة ، لان فيها : « وقلت له عند البيع اني اربحك كذا وكذا وقد رضيت بكيلك ووزنك فلا بأس » (٢) . فالاحتمال الثالث ان لم يكن هو الاظهر فلا يوجد ما هو اظهر منه على الاقل ، فتسقط دلالة الروايات عنى الحجية التعبدية . ومما يؤيد هذا الاحتمال قوله في ذيل رواية

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب عقد البيع وشروطه حديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب عقد البيع وشروطه حديث ٧ .

محمد بن حمران : ( إما انت فلا تبعه حتى تكيله ، لان الملمحوظ لو كان هو الحجية التعبدية فلا فرق فيها بين البيع الاول والثاني ، بخلاف المراضاة فانها مفروضة في الاول ولم تفرض في الثاني .

ومنها ما دل على ائتمان الثقة على الزكاة ، من قبيل رواية علي بن يقطين : « قال : سألت ابا الحسن عن بلي صدقة العشر من لابس به فقال : ان كان ثقة فمره ان يضعها في مواضعها . . . الخ » (١) .  
وتقريب الاستدلال بها مبني على استفادة ان الوثيقة مناط للحجية فيما يكون ثقة فيه سواء كان مالا أو أخباراً .

ومنها ما دل على تصديق الثقة فيما يدعي تملكه له من اللقطة ، كما في رواية ابن ابي نصر : « قال : سألت الرضا ( ع ) عن الرجل يصيد الطير... فيطلبه من لا يتهمه فقال : لا يحل له امساكه ، يرده عليه » (٢)  
بناء على ان المراد بعدم الاتهام الوقوف ، لا مجرد عدم القرينة على الكذب وان المراد بهذا للوقوف الوثوق بالخبر في نفسه لا بشخص ذلك الخبر ، إذ لو اريد مجرد عدم القرينة على الكذب كان اوسع من الوثيقة ، ولو اريد الوثوق بشخص الخبر كان اجنبياً عنها .

ومنها ما دل على تصديق الثقة بعدم الدخول ، من قبيل رواية اسحاق ابن عمار عن ابي الحسن ( ع ) : « قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها فيغاق عليها بابا ويرخي سترا ، ويزعم أنه لم يمسه وتصدقه بذلك ، عليها عدة ؟ قال : لا... ، يعني إذا كانا ملحونين صدقاً » (٣)  
وبهذا القيد يقيد مثل رواية جميل « قال : لا يصدقان لانها تدفع عن نفسها

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من ابواب المستعقبين للزكاة حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٦ من ابواب الصيد والذبائح حديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٥٦ من ابواب المهور حديث ٢ .

العدة ، ويدفع عن نفسه المهر « (١) . والاستدلال برواية اسحاق المذكورة مبنى على ان الجملة الاخيرة من كلام الامام لا من تفسير الراوي بلحاظ كلمة يعنى ، وعلى امكان التعدي من مورد الرواية ؛ رغم ان الخبر في مورد الرواية موافق للاصل الطبيعي في نفسه ، وهو الاستصحاب الذي جمده الشارع في مورد الرواية ، فيشكل التعدي منه إلى الخبر المخالف للاصل . ومنها ما دل على وجوب القضاء على من اخبره المخبر بطلوع الفجر وهو يأكل ، من قبيل رواية عيص بن القاسم : « قال : سألت ابا عبدالله ( ع ) عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر إلى الفجر ، فناداهم أنه قد طلع الفجر ، فكف بعض وظن بعض أنه يسخر فأكل . فقال : يتم صومه ويقضى « (٢) . بدعوى ان وجوب القضاء يتوقف على حجية خبر المخبر فيكشف عنها ، واطلاقها بيقيد بالوثاقة للعلم من الخارج بعدم حجية غير الثقة .

ويرد عليه ان المفروض في الرواية عدم احتمال الكذب ، ولهذا لم يبد من أكل سوى احتمال أنه يسخر ، وكان السؤال من زاوية الشخص الذي فرض رؤيته للفجر لا من زاوية من سمع الشهادة ، فكان النظر منصرف فيه إلى حيشية بطلان الصوم بالاكل بعد الفجر جهلا وعدمه ، ومعه يخرج عن باب الحجية التعبدية .

ومنها ما دل على ان الوكيل لا يعزل إلا إذا شافهه الموكل بالعزل ، أو اخبره الثقة ، كرواية هشام بن سالم التي ورد فيها : « قلت فان بلغه العزل قبل ان يمضي الامر ثم ذهب حتى امضاه ، لم يكن ذلك بشيء . قال : نعم ، ان الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً

(١) نفس الباب حديث ٢ .

(٢) باب ٤٧ من ابواب ما يمكث عنه الصائم - وسائل الشيعة .

والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه ، أو يشافهه بالعزل عن الوكالة ، (١) .

وهذه الرواية وإن دلت بالمطابقة على اخذ العلم أو خبر الثقة في موضوع انفساخ الوكالة ، وهو حكم على خلاف القاعدة ، ويتضمن قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي ، ولكن يفهم عرفاً من اقامته مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية في الموضوع ، أنه حجة وكاشف شرعاً .

ومنها ماورد في الوصية وثبوتها بخبر الثقة ، من قبيل رواية اسحاق ابن عمار عن أبي عبدالله (ع) قال : سألت عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً ، فقال لي : ان حدث بي حدث فأعط فلاناً عشرين ديناراً ، واعط اخي بقية الدنانير ، فمات ولم أشهد موته ، فاتاني رجل مسلم صادق فقال لي : أنه امرني ان أقول لك انظر الدنانير التي امرتك ان تدفعها إلى أخي ، فتصدق منها بعشرة دانير قسمها في المسلمين ، ولم يعلم اخوه ان عندي شيئاً . فقال : أرى أن تصدق منها بعشرة دنانير ، (٢) .

ودلالة هذه الرواية على حجبية خبر الثقة عن الوصية واضحة . وليس المراد بصادق الصادق في شخص هذا الخبر ، بل الصادق في نفسه المساق للثقة ، ولهذا اضيف الوصف إلى الراوي لا إلى الخبر ، وكانت اضافته إليه قبل ذكر نوع الخبر الصادر منه . ولا يتأني الرواية ما دل من الكتاب والسنة على الامر باستشهاد شاهدين على الوصية ، لامكان دعوى انصراف ذلك إلى ملاحظة ما تم به الحججة في مقام النزاع والخصومة . نعم قد يقال : بعدم ظهور الرواية في ان جهة الاشكال عند السائل هي حجبية خبر الواحد فلعله كان واثقاً بصدق الخبر وجداناً ، وكان استشكله بالمحاذ جواز تغيير

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من كتاب الوكالة حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٩٧ من كتاب الوصية حديث ١ .



الوصية . ولكن حتى مع هذا يبقى كلامه مطلقا شاملا لصورة عدم حصول الوثوق الشخصي ، فيتمسك باطلاق جواب الامام لاثبات الحجية هذا مضافا إلى ان الظاهر ان ما اخبر به الرجل المسلم الصادق لم يكن من باب تغيير الوصية ، لان دفع باقي المال إلى الاخ كان على اساس الميراث ولهذا لم يختص بالثالث .

وهكذا يظهر ان احسن روايات الباب الروایتان الاخيرتان . وهذا يعني ان ما دل على حجية خبر الثقة في الموارد المنفردة ، ليس من الكثرة بحيث تكون الكثرة بنفسها منشأ لانعقاد ظهور عرفي ، لمجموع تلك الادلة ككل - في الغاء خصوصيات الموارد .

هذا مضافا إلى ورود روايات اخرى في موارد متعددة ايضا ، تدل على عدم حجية خبر الثقة بالخصوص أو بالاطلاق ، ومعه قد يحصل التدافع في الغاء الخصوصية من الطرفين ، من قبيل رواية محمد بن مسلم عن احدهما « قال سألت عن رجل ترك مملوكا بين نفر ، فشهد أحدهم ان الميت أعتقه . قال : ان كان الشاهد مرضيا لم يضمن ، وجازت شهادته ، ويستسمى العبد فيما كان للورثة » (١) . فانه قد فرض كون الشاهد مرضيا وهو مساوق للوثاقة عرفا ، ولم يكن المورد مورد الترافع والخصومة لكي يحتاج إلى البينة ، ومع هذا لم يكتف بشهادة الشاهد لاثبات حرية المملوك بتامه وانما حكم بحريته بمقدار الاقرار ، وهذا مناف لحجية خبر الثقة .

وكذلك رواية الخثعمي « قال : سألت ابا الحسن موسى (ع) عن ام ولد لي صدوق ، زعمت انها ارضعت جارية لي أصدقها ؟ قال : لا » (٢) . فالمرأة صدوق ثقة ولا توجد خصومة ، ومع هذا لا يثبت

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب العتق حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب ما يحرم بالرضاع حديث ٢ .

الواقع بشهادتها ، فكيف يجزم بثبوت النجاسة مثلا بشهادة الثقة ولو كان امرأة ؟ .

وقد يكون من هذا القبيل رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) « في الرجل يسمع الاذان فيصلي الفجر ، ولا يدري طلع ام لا ، غدير أنه يظن - لمكان الاذان - أنه طلع . قال : لا يجزيه حتى يعلم أنه قد طلع » (١) فان اطلاقه يشمل فرض وثاقة المؤذن ايضا .

ومثل ذلك رواية الحسن بن زياد : « قال : سألت ابا عبدالله عن المطلقة يطلقها زوجها ولا تعلم إلا بعد سنة ، والمتوفى عنها زوجها ولا تعلم بموته إلا بعد سنة . قال : ان جاء شاهدان عدلان فلا تعتدان ؛ وإلا تعتدان » (٢) .

ورواية الحلبي عن أبي عبدالله (ع) : « قال : قلت له امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنة أو نحو ذلك . قال فقال : ان كانت حبلى فأجلها ان تضع حملها ، وان كانت ليست بحبلى فقد مضت عدتها ، إذا قامت لها البينة أنه مات في يوم كذا وكذا . وان لم يكن لها بينة فلتعتد من يوم سمعت » (٣) . واحسن منها رواية ابن أبي نصر عن ابي الحسن الرضا (ع) : « في المطلقة ان قامت البينة أنه طلقها منذ كذا وكذا وكانت عدتها قد انقضت فقد بان . والمتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها الخبر ، لانها تريد أن تحمد له » (٤) . وانما كانت هذه الرواية احسن لان ما افترضته الروايتان السابقتان من انتهاء عدة الوفاة مما لا يلتزم به ، بخلاف هذه الرواية المفصلة بين عدة الوفاة وعدة الطلاق . وعلى أي حال فهي تدل

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من ابواب المواقيت حديث ٤ .

(٢) و(٣) وسائل الشيعة باب ٢٨ من ابواب العدد حديث ٩ ، ١٠ .

(٤) نفس الباب السابق حديث ١٤ .

على اناطة ثبوت الوفاة المتقدمة أو الطلاق المتقدم بعنوان البينة - تارة - المنصرف في عصر صدور تلك الروايات إلى المعنى الاصطلاحي ، أو بعنوان شهادة عدلين صريحا - تارة اخرى - وهو واضح في عدم الاكتفاء بخبر الواحد ، مع عدم كون المورد من موارد المرافعة والخصومة .  
هذا تمام الكلام في أصل الاستدلال على حجيه خبر الواحد في الشبهات الموضوعية .

وبعد الفراغ عن حجيته ، يقع الكلام في أن موضوع الحجية هل هو خبر العادل خاصة او مطلق خبر الثقة ؟ ولا شك في ان جملة من الادلة السابقة لها اطلاق يقتضي حجية خبر الثقة مطلقا ولو كان فاسقا ، كالسيرة العقلائية ، والروايات . نعم لو كان الاعتماد على سيرة المنتشرة من اصحاب الائمة ، أو على مفهوم آية البناء ، امكن القول باختصاص الحجية بالعادل لانه المتيقن من سيرة المنتشرة ، والموضوع لمفهوم الآية على كلام يأتي .  
وبعد فرض الاطلاق في دليل الحجية لخبر الثقة الفاسق ، قد توقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق آية البناء ، الدال على عدم حجية خبر الفاسق ولو كان ثقة ، ويؤدي ذلك إلى عدم حجية خبر الفاسق الثقة ، إما للمعارض بين الاطلاقين بالعموم من وجه والتساقط والرجوع إلى اصالة عدم الحجية واما لتقديم اطلاق آية البناء على اطلاق دليل الحجية - اذا كان من قبيل الاخبار - بملاك سقوط الدليل غير القطعي عن الحجية بمعارضة الدليل القطعي وأما لكون آية النبأ رادعة باطلاقها عن اطلاق دليل الحجية ، اذا كان دليل الحجية هو السيرة العقلائية التي تتوقف حجيتها على عدم الردع .  
والتحقيق عدم صلاحية منطوق آية النبأ لشمول خبر الثقة الفاسق ، أما لان مناسبات الحكم والموضوع قرينة على ان المراد بالفاسق الماخوذ موضوعا لعدم التصديق هو الفاسق من ناحية الخبر ، لا الفاسق من أي

جهة ، وان كان له مثل هذا الاطلاق لو أخذ موضوعا لحكم آخر كما في دليل عدم جواز الاتهام بالفاسق مثلا وبناء على ذلك لانكون الآية بمنطوقها دالة على عدم حجبية خبر الفاسق الثقة ، بل تكون دالة على حجبيته باطلاق مفهومها .

وأما لان التعليل بالجهالة ظاهر أو محتمل لارادة السفهارة من الجهالة لا مجرد عدم العلم ، والسفاهة لا تنطبق على العمل بخبر الثقة ، لعقلائيته .  
 واما لو قيل باطلاق المنطوق في آية النبأ ، فالالتزام بعدم الحجبية بملاك التساقط بين الدليلين والرجوع الى اصالة عدم الحجبية غير تام ايضا إذ لو فرض وجود مطلقات فوقه تدل على حجبية الخبر مطلقا ، وكانت مقيدة بالوثاقة بمقيد منفصل ، فهي المرجع بعد تساقط الخاصين ، ومع عدم وجودها ، أو وجودها وفرض كونها مقيدة بالثقة بقريئة ابيه متصله نرجع إلى استصحاب جعل الحجبية لخبر الثقة مطلقا ، لان الامضاء في ابتداء الشريعة ثابت فيستصحب عدم نسخه .

كما ان الالتزام بعدم الحجبية بملاك رادعية اطلاق المنطوق في آية النبأ عن السيرة العقلانية ، يتوقف على صلاحية مثل هذا الاطلاق للاعتماد عليه في الردع عن مثل هذه السيرة الراسخة ، وقد اشرنا سابقا الى ان الردع يجب ان يتناسب مع رسوخ السيرة المردوع عنها وعمقها .  
 وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه : ان خبر الثقة حجة في الشبهات الموضية الا في مورد دل الدليل فيه على عدم الحجبية .

٤ - خبر صاحب اليد

وقد استدل على حجبية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة بوجوه :  
 اولها واهمها : السيرة العقلانية المتشرعية على تصديق صاحب اليد

في طهارة ماتحت يده او نجاسته . وهذه السيرة وان كانت ثابتة وحجة بلا اشكال ، إلا أن الكلام يقع في تكييفها وتخريجها الصناعي . وبهذا الصدد توجد محاولتان :

احدهما : ارجاع حجية قول صاحب اليد المذكورة إلى قاعدة عقلائية اعم منها ه وهي : ( ان من ملك شيئاً ملك الاقرار به ) فالمركز عقلايا هو ان كل من كان مستوليا على شيء ومتصرفا فيه - سواء كان مالا او امرا معنويا كالطلاق والتملك مثلا - فقونه نافذ بالنسبة إليه . وهذا ماحاوله المحقق الهمداني ( قدس سره ) في مصباحه (١)

والتحقيق ان القاعدة المذكورة اجنبية عن حجية قول صاحب اليد المبحوث عنها في المقام . وتوضيحه : ان من المقرر عقلايا ان اقرار العقلاء على انفسهم نافذ ، وهذه القاعدة تقضي ترتيب خصوص الآثار التحميلية دون النفعية أو مالا يكون تحمليا ولا نفعيا ، لان ذلك هو مقتضى كون الاقرار على المقر وكونه نافذا بما هو عليه . وموضوع هذه القاعدة هو الاقرار الصادر ممن يقع التحميل عليه ، وبذلك لانشمل الوكيل في الطلاق لو أقر بايقاعه ، لان الاقرار ليس على نفسه بل على موكله ، ومن هنا احتيج إلى قاعدة : ( ان من ملك شيئاً ملك الاقرار به ، لتوسيع نطاق موضوع القاعدة الاولى ، وجعل اقرار الوكيل بالطلاق نافذا على الموكل ، لانه مالك لايقاع الطلاق كما ان الزوج مالك لذلك ، دون أى توسيع في نطاق الآثار التي تثبت باقرار الوكيل ، فاثبت باقراره نفس ماثبت باقرار الموكل ، وهو الاثر التحميلي على الموكل خاصة . ومعه فلا معنى لجعل حجية خبر صاحب اليد عن الطهارة والنجاسة مصداقا لقاعدة : ( ان ملك شيئاً ملك الاقرار به ، لما عرفت من اختصاص القاعدة بالآثار التحميلية . كما لا معنى لارجاع

الامرین معا إلى قاعدة أوسع ، لان نكته قبول خبر صاحب اليد في المقام كاشفیه ، وليست نكته قبول الاقرار من مالك التصرف - سواء كان هو المالك الاصلی كالزوج بالنسبة الى الطلاق او المالك بالتوكيل بوكيله - هي الكاشفیه ، بل الزام العاقل بما يحمل نفسه بنفسه أو بوكيله ، ولهذا قد يلزم باقرارین متناقضین ، مع انه لامعنی الحجیة خبرین متناقضین من صاحب اليد .

والمحاولة الاخری : هي جعل اخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة مصداقا لمطبيعي الخبر الصادر من صاحب اليد على المال ، فيما يتصل بشؤون ذلك المال وخصوصياته من كونه طاهراً ، أو نجساً ، أو ملكاً له ، أو ملكاً لغيره ، أو مأذوناً في الانتفاع به ، إلى غير ذلك من الخصوصيات .  
 والتحقيق : أن جملة من الخصوصيات التي جعلت مصاديق لكبرى حجیة خبر صاحب اليد ليس الميزان في ثبوتها لإخبار صاحب اليد ، بل اليد نفسها ، أو على الأقل يحتمل في تخريجها عقلائيًا ذلك ، فلا يمكن ان تجعل مع ما هو محل الكلام مصاديق لكبرى واحدة . فالكیة صاحب اليد لما تحتمل يده ليس الميزان في ثبوتها اخباره ، بل نفس اليد ، بنكته ان الاستيلاء الخارجي كاشف عن الاستيلاء والاختصاص التشريعي بهام مراتبه وهو الملكية ، ولهذا تثبت الملكية ولو لم يخبر صاحب اليد بذلك . كما ان ثبوت المراتب الدنيا من الاختصاص - بعد العلم الخارجي بعدم الملكية - يقوم على اساس اليسد ايضاً ، لا الاخبار ، فان الاختصاص والاستيلاء التكويني يكشف عن تمام مراتب الاختصاص التشريعي ، وإذا ثبت من الخارج عدم مرتبة بقيت المراتب الاخری على ثبوتها .

بل يمكن القول : بان ثبوت ملكية غير صاحب اليد للمال باقرار

صاحب اليد ليس من باب حجية خبره ، كما في المستمسك (١) ، بل من اقتضاء اليد نفسها ، مع ضم الاقرار . لان اليد لها مدلول ايجابي وهو اثبات مالكية صاحب اليد لغلبة كون المستولى هو المالك ، ومدلول سلبي عرضي وهو نفي مالكية من عداه ، لغلبة كون غير المستولى ليس مالكا وهي حجة في المدلول الايجابي ، والسليبي معا ما لم يقر صاحب اليد على خلافه والمفروض في المقام ان صاحب اليد اقر بان المال ليس له ، وأنه لزيد لا لعمر وفتسقط من دلالات اليد دلالتها على مالكية صاحب اليد ، وعلى نفي مالكية زيد ، واما دلالتها على نفي مالكية عمرو ، فلا موجب لسقوطها فينفي باليد - لا بخبر صاحب اليد - مالكية عمرو - وتنفى مالكية صاحب اليد باخباره بالنفي ، لا بما هو اخبار من صاحب اليد ، بل بما هو اقرار واقرار العقلاء على انفسهم حجة ، وبضم النفي الثابت باليد الى النفي الثابت بالاقرار تثبت مالكية زيد المقر له ، دون حاجة الى افتراض حجية خبر صاحب اليد بعنوانه .

ودعوى : ان مالكية زيد للمال لازم عقلي لمجموع مدلولي الاقرار واليد ، فكيف يثبت بها ؟ ! . مدفوعة : اما بإمكان الالتزام بمساعدة دليل حجية الاقرار واليد على اثبات مثل هذا الالتزام . واما بإمكان الالتزام بان ثبوت مالكية زيد انما هو من باب الدعوى بلا معارض ، إذ لا معارض لدعوى مالكية زيد ، لان صاحب اليد لا يدعي المالكية ، وعمر و لو فرض دعواه للمالكية فهي ساقطة بالمدلول السليبي لقاعدة اليد ، فلا تبقى هناك دعوى غير ساقطة في نفسها تصلح لمعارضة دعوى مالكية زيد .

وليس المقصود بهذا البيان منع حجية خبر صاحب اليد عن مالك المال ، بل التنبيه على أن نكته ثبوت المالك هناك لا ينحصر تخريجها بحجية

خبر صاحب اليد ، لتكون بنفسها شاهدة على المدعي في المقام .  
 كما أنه قد يقال أيضاً : ان اخبار صاحب اليد على المال بالكسبة  
 زيد له ، على تقدير حجيته بما هو اخبار ، لا يتعين ان يكون حجة  
 بوصفه لإخبار صاحب اليد . بل قد يكون باعتباره مصداقاً لقاعدة ، أن  
 من ملك شيئاً ملك الاقرار به . بتقريب : ان صاحب اليد مالك ظاهراً  
 للمال بحكم الشارع ، بقطع النظر عن اقراره ، فيكون مالكاً للاقرار به  
 للغير بتوسيع نطاق موضوع القاعدة ، ودعوى أن موضوعها من كان مالكاً  
 لولا الاقرار ولو ظاهراً .

ولكن تطبيق القاعدة المذكورة على اخبار صاحب اليد بالكسبة زيد  
 لا يخلو من اشكال ، لان موضوعها هو كون المقر مالكاً لمتعلق اقراره ،  
 ومتعلق الاقرار ليس نفس المال بل كون زيد مالكا للمال ، وكون زيد  
 مالكا للمال ليس امراً مماو كالمقر وتحث سلطانه لولا الاقرار ، بل ما هو  
 تحث سلطانه لولا الاقرار بتلك المال لزيد ، لا كون زيد هو المالك الاصلي  
 للمال ، فليس المقام شبيهاً بالاقرار بالطلاق من قبل وكيل الزوج ، فان  
 الوكيل مسلط على الطلاق المقربه فيكون اقراره به نافذاً .

ورغم المناقشة في المحاولتين السابقتين فنحن لا نشك في انعقاد السيرة  
 على قبول خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بنكته نوعية وهي :  
 ( الاخبارية ) ، ولهذا تشمل السيرة سائر الخصوصيات التي يكون مقتضى الطبع  
 اخبارية صاحب اليد - بما هو صاحب اليد - بها من غيره وبهذا يكون  
 الميزان في تطبيق دليل الحجية لخبر صاحب اليد هو انخفاض هذه النكته ،  
 دون صدق عنوان صاحب اليد بما هو ، كما لو كان مدلولاً لدليل لفظي .  
 ومع الجزم بانعقاد السيرة بنكته ( الاخبارية ) لاجابة إلى الاستدلال  
 على ثبوتها بما قد يقال : من انعقاد السيرة على تصديق الشخص المكلف



بغسل الثياب في غسلها ، وانعقادها على تصديق الحجام المكلف بغسل موضع الحجامة في اجادة غسله ، وانعقادها على تصديق صاحب البيت في طهارة أوانيها ، مع العلم الاجمالي بعروض النجاسة عليها في وقت ما ، الامر الذي يقتضي جريان استصحاب النجاسة لولا حجية خبر صاحب اليد (١)

وكل هذه الاستدلالات مخدوشة ، لان وجه السيرة في هذه الموارد لا ينحصر في حجية خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بعنوانه ، إذ لعل ملاك السيرة في المورد الاول دخوله في تصديق الامين ولعل ملاكها في المورد الثاني - مضافا إلى ذلك - اجراء أصالة الصحة ، لان اصل الغسل محرز والشك في صحته ، ولعل ملاكها في المورد الثالث كونه من موارد توارد الحائنين غالباً ، فكما يعلم اجمالا بالنجاسة في وقت ما يعلم بوصول الماء اليها في وقت ما ايضا ، فتجري أصالة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين .

ثانيها : الروايات ، الظاهرة في لزوم الاعتماد على خبر صاحب اليد . فمنها روايات بيع الدهن المتنجس ، التي ورد في بعضها الامر بالاعلام لكي يستصبح به ، والاستدلال بها اما بتقريب : ان الامر بالاخبار يستلزم الامر بالقبول والا كان لغواء وأما بتقريب : ان الامر بالاخبار المعلل في رواية معاوية بن وهب المتقدمة بقوله « يستصبح به » ظاهر في المفروغية عن جري المشتري على طبق اخبار البائع ، ولا موجب للفراغ عن ذلك الا حجية اخباره .

وبرد على التقريب الاول : ان الامر بالاخبار ليس لغواء حتى مع فرض عدم وجوب القبول ، إذ لعله ببنكته الخروج عن نحو من العهدة تفترض على البائع في امثال المقام . كما يجب عليه الاخبار بالاوصاف الرديئة

المخفية . ويرد على التقريب الثاني : إن الرواية لا تدل على الحجية التعبدية لأنها لم تكن مسوقة لبيان قبول المشتري لاخبار البائع ، وإنما هي مسوقة لأمر البائع بالأخبار ، وقد فهم الفراغ عن قبول المشتري من قوله ليستصبح به ، فلا يمكن التمسك باطلاق الرواية لاثبات ان المشتري عليه القبول مطلقا بل يكفي افتراض القبول في موارد حصول الاطمئنان ، وهو الغالب في مثل اخبار البائع برداء المبيع . ومن هنا قد يناقش ايضا في الاستدلال بالرواية : بان موردها الاخبار الذي يكون نحواً من الاقرار من صاحب اليد ، والتعدي من الاخبارات الشبيهة بالاقرار إلى غيرها غير ممكن .

ومنها رواية بكر بن حبيب المتقدمة ، حيث ورد فيها النهي عن السؤال من بائع الجبن ، وهو يكشف عن وجوب القبول ، وإلا لم يكن موجب للنهي عن السؤال .

وهذا الاستدلال غير تام ، وذلك لان النهي عن السؤال يحتمل فيه اربعة احتمالات : الاول ان يكون فراراً عن مغبة السؤال ، حيث يستتبع الجواب ، وقد يكون الجواب شهادة بالنجاسة . الثاني : ان يكون النهي عن السؤال من باب النهي في مورد توهم الوجوب ، إذ يتوهم وجوب الفحص وعدم امكان اجراء الاصول المؤمنة بدونه فينهى عن ذلك ، فلا يدل الا على عدم الوجوب ، كما ان الامر في مورد توهم الخطر لا يدل إلا على عدم الحرمة . الثالث ان يكون النهي ارشاداً إلى ان حجية يد المسلم ليست مشروطة بصدور الاخبار من قبله ، فهو نهى في مورد توهم الوجوب الشرطي لصدور الاخبار من صاحب اليد ، وكونه دخيلاً في حجية يده . الرابع : ان يكون صدور الاخبار من صاحب اليد على خلاف مقتضى يده من الخلية والطهارة مسقطاً لحجية اليد ، فالنهي تحذير من ان يصدر من صاحب اليد ما يسقط يده عن الحجية . وهذا اجنبى عن حجية خبر

صاحب اليد ، إذ فرق بين ان يكون خبر صاحب اليد ، حجة ، وبين ان تكون حجية بده في موردها مشروطه بعدم الاخبار منه على خلافها . والثاني مسلم ، والاول هو محل الكلام فعلا .

وبعد توضيح الاحتمالات الاربعة نقول : أنه يرد على الاستدلال بالرواية اولا : أنه موقوف على الاحتمال الاول ، مع أنه لا معين لاستظهاره وثانيا : أنه حتى لو سلمنا الاحتمال الاول فلا يعلم من الرواية ان مغيبة السؤال المحتملة هل هي وجوب القبول التعبدية لو اخبر البائع بالنجاسة ، أو كونه في معرض حصول الاطمئنان له من اخباره ؟ . وليس الكلام مسوقا لهذه الجهة ليتمسك باطلاقه .

هذا كله اضافة إلى ان الرواية ينبغي حملها على نحو من التنزه ، بعد معلومية طهارة الانفحة .

ومنها رواية ابن بكير المتقدمة في رجل أعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال : لا يعلمه . قال : فإن أعلمه . قال : يعيد . والاستدلال بها ، اما بلحاظ جملة لا يعلمه ، حيث ان النهي عن الاعلام إنما هو بلحاظ وجوب القبول . وليس المراد بالاعلام إيجاد العلم ، بل الاخبار ، بقرينة ان هذا هو ما يكون تحت اختيار البائع ، فتنصرف مادة الاعلام إلى الاخبار فيدل على الحجية التعبدية لاخبار صاحب اليد . واما بلحاظ الامر بالاعادة الكاشف عن لزوم ترتيب الآثار على اخبار البائع ، وهو معنى الحجية .

وكلا الحاظين في الاستدلال ممنوع . اما للحاظ الاول . فيرد عليه : ان النهي عن الاعلام قد يكون من النهي في مورد توهم الوجوب ، إذ قد يتوهم وجوب الاعلام تخلصا من محذور التسبب ، فلا يدل النهي حينئذ إلا على عدم محذور في مثل هذا التسبب ، لا على الحجية . ولو

سلم ان النهي بلحاظ ما قد يترتب عليه من مشقة في حق المستعير ، فقد تكون المشقة بلحاظ حصول الوثوق باخبار المعير ، وليست الرواية مسوقة لذلك ليمسك باطلاقها ، فلا تدل على الحجية التعبدية .

واما الحاظ الثاني فقد يورد عليه : اولا : بان جهة السؤال كما قد تكون هي التشكك في حجية خبر صاحب اليد ، قد تكون هي اجزاء الصلاة الواقعة مع النجس جهلا مع الفراغ عن ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد ، والاستدلال انما يتم على الاول . واما على الثاني فلا يتم ، إذ لا نظر إلى كيفية ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد ليمسك بالاطلاق من هذه الناحية ، فلعل ثبوتها به كان بلحاظ الوثوق الشخصي . وثانيا : ان الرواية مدلولها المطابق هو وجوب الاعادة وبطلان الصلاة ، ومدلولها الالتزامي ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد . وما دل من الروايات على نفي الاعادة عن صلي في النجس جهلا بوجوب سقوط المدلول المطابقي للرواية ، ومعه يسقط المدلول الالتزامي وبعبير آخر . أنه بوجوب حمل الامر بالاعادة على الاستحباب ، ومعه لا يتعين الالتزام بحجية الخبر ، إذ يكفي في الاستحباب احتمال النجاسة . وثالثا : أنه ترقى عما ذكرناه في الايراد الاول ، ونستظهر ان جهة السؤال هي اجزاء الصلاة الواقعة في النجس ، لا حجية خبر صاحب اليد ، بقرينة ملاحظة السؤال لزمان ما بعد الفراغ من الصلاة ، مع ان الجهة الثانية لا يفرق فيها بين الازمنة ويؤيده التعبير بالاعلام ، الظاهر عرفا في الاخبار الذي يكون مساوقا لثبوت المطلب ، وهو يعني ان المنظر ليس إلى الثبوت وعدمه . وهذا البيان إذا لم يوجب الجزم باستظهار ان جهة السؤال هي الاجزاء وعدمه ، بعد فرض الثبوت ، فهو يوجب على الاقل احتمال هذا الاستظهار ، فيسقط الاستدلال بالرواية ، حتى لو امكن دفع الايراد الاول ، بانه مع عدم نصب السائل لقرينة

على اتجاه نظره إلى احدى الجهتين يكون الظاهر منه الاتجاه إلى النتيجة ، وهي وجوب الاعادة ، المتوقف على مجموع الامرين من عدم الاجزاء وثبوت النجاسة بالخبر ، فيدل جواب الامام بالاعادة على ثبوت كلا الامرين ، وأممكن رفع الایراد الثاني ، بتصوير عرضية المدلولين وكونها مستفادين في رتبة واحدة ، بنحو يمكن التفكيك بينهما في الحجية .

ومنها رواية اسماعيل بن عيسى : قال سألت أبا الحسن (ع) عن جلود الفراء بشرتها الرجل في سوق من اسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم انتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه ، (١) وتقريب الاستدلال بها : ان الرواية فرضت عدم الاحتياج الى السؤال مع كون البائع مسلماً ، وانزوم السؤال مع كون البائع غير مسلم والرواية وان لم تصرح بالمسؤول منه ، ولكن بالمناسبات العرفية يتعين في البائع ، وهذا يقتضى تصديقه فيما يخبر به ، والا لما أجدى السؤال منه ، وهو معنى قبول خبر صاحب اليد . وإذا ثبت ان خبره حجة في اثبات الطهارة ، يثبت بالاولوية العرفية انه حجة في اثبات النجاسة ، لان صاحب اليد إذا كان يصدق فيما هو في مصلحته من اوصاف الكمال لماله ، فتصديقه فيما هو على خلاف مصلحته من اوصاف المال اولى عرفاً ، بنكته ان احتمال الكذب أبعد حينئذ .

ويرد على هذا الاستدلال : اولا : ان الملاحظ اثباته باخبار صاحب اليد لعله جواز الصلاة في الفراء ، لاطهارته ، بناء على ان مشكوك التذكية لانثبوت النجاسة فيه باستصحاب عدم التذكية بل عدم جواز الصلاة فالطهارة ثابتة بالاصل بقطع النظر عن اخبار صاحب اليد بها .

(١) وسائل الشیمة باب ٥٠ من أبواب النجاسات حديث ٧ .

وثانيا : ان الأمر بالسؤال - إذا لم يكن البائع مسلما لعله يرجع إلى الأمر بالفحص واستعلام الحال ، فيكون اجنبيا عن باب جعل الحجية . ومنها ما دل من الروايات على حليسة وطهارة ما في ايدي المسلمين واسواقهم ، من لحوم وجاود ، وهي روايات عديدة ، ولكنها اجنبية عن محل الكلام ، لان المناط فيها نفوس اليد لاخبر صاحب اليد ، ومن الواضح على هذا الاساس اختصاصها بموردها ، وعدم شمولها لامثال المقام الذي يعلم فيه بعدم كفاية مجرد اليد لاثبات الطهارة .

ثالثها : التمسك باطلاق التعليل الوارد في اخبار قاعدة اليد بانه لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق (١) فان مفاد التعليل هو تبرير قاعدة اليد بلزوم الحرج الشديد النوعي بدونها ، وقد عبر عن هذا الحرج بتعطيل السوق ، ومقتضى اطلاقه : ان كل ما يلزم من عدم حجيته الحرج المذكور فهو حجة وخبر صاحب اليد كذلك ، إذ لو لم يكن حجة في اثبات الطهارة لكان اللازم الاجتناب عند الدخول الى بيت شخص عما فيه ، لا العلم اجمالا بنجاسته في وقت ما واستصحابها ما لم تقم بينة على الطهارة (٢).

ويرد عليه نفى هذا النحو من الحرج ، لما تقدم من ان الغالب توارد الحالتين ، ومعه لا يجري استصحاب النجاسة ، بقطع النظر عن حجية خبر صاحب اليد .

فالمهم في الدليل على اثبات النجاسة والطهارة بخبر صاحب اليد انعقاد السيرة على ذلك .

وعلى ضوء البحوث المذكورة يتبين : ان النجاسة تثبت بالعلم والبيئة وخبر الثقة ، وخبر صاحب اليد ، ولا تثبت بالظن ، لعدم الدليل على حجيته في المقام ، بل للدليل على عدم حجيته ، وهو اطلاق دليل قاعدة

(١) الوسائل باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى رواية حفص بن غياث .

(٢) مدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ٥٤ - ٥٥ .

( مسألة - ٧ ) إذا أخبر ذو اليد بنجاسته وقامت للبيئة

على للطهارة قدمت للبيئة (١)

الطهارة بناء على ما حققناه في الأصول ، من أن إطلاق دليل الأصل بنفسه ينفي أي حكم ظاهري مخالف في مورده ، سواء كان المنفي بلسان الأصل أو الأمانة .

بقي الكلام فيما قد يقال من أن الاستفادة من روايات البختج عديم حجية أخبار صاحب اليد ، بل وحتى أخبار الثقة بذهاب الثلثين مالم يكن مسلماً عارفاً ورعاً . وسوف يأتي تحقيق ذلك في فصل متأخر - إن شاء الله تعالى - عند التكلم في طرق ثبوت النجاسة في مطلق الأشياء ، ويتضح عندئذ أن روايات البختج لا يستفاد منها أي تقييد للعقدار الثابت من حجية خبر صاحب اليد وخبر الثقة .

(١) تعرض الماتن قدس سره في هذه المسألة لصورتين من صور

التعارض ، بينما صور التعارض أكثر من ذلك ، ويحسن إستيعابها .

الصورة الأولى : التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة والبيئة وتحقيق ذلك : ان مدرك حجية البيئة إذا كان هو دليل حجيتها في مورد القضاء مع التعدي منه ، فمن الواضح أن قرينة التعدي تقتضي إسراء نفس الدرجة من الحجية الثابتة في مورد القضاء إلى سائر الموارد . وحجية البيئة في مورد القضاء حجية حاكمة على القواعد والأصول . بما فيها خبر صاحب اليد ، فكذلك في سائر الموارد . وهكذا الأمر إذا كان مدرك الحجية رواية مسعدة بن صدقة ، لدلائنها على هذه الدرجة من الحجية للبيئة . واما إذا كان مدرك حجية البيئة ارتكاز اعتبارها بعنوانها ، فلا بد من مقايسته الى ارتكاز اعتبار خبر صاحب اليد ، ليرى ماهو الفعلي من الارتكازين في مورد التعارض .

واما إذا لم نقل بحجية البيينة بعنوانها ، لا بدليل لفظي ، ولا بأرتكاز عقلائي وإنما دخلت البيينة في دليل حجية خبر الواحد ، فيدخل في التعارض بين خبر صاحب اليد غير ثقة وخبر الثقة ، وسوف يأتي أن خبر صاحب اليد يقدم في مثل ذلك ، وحينئذ لا بد من النظر إلى ملاك التقديم ، ليلاحظ ثبوته فيما إذا تعدد خبر الواحد أولاً .

الصورة الثانية : التعارض بين خبر الثقة الذي ليس له يد والبيينة . ولم يتعرض الماتن إليه ، لعدم ذهابه إلى حجية خبر الثقة . والصحيح فيه تقدم البيينة ببيانين أحدهما إجمالي ، وهو أنك عرفت تقدم البيينة على خبر صاحب اليد ، وسوف تعرف تقدم خبره على خبر الثقة ، فينتج تقدم البيينة على خبر الثقة .

والبيان الآخر تفصيلي ، وهو ان البيينة بعنوانها تارة : يفترض عدم قيام الدليل على حجيتها ، فتدخل البيينة في دليل حجية خبر الثقة . وأخرى يفترض قيامه على حجيتها فعلى الأول لا يوجد لدينا إلا دليل حجية خبر الثقة الشامل للمتعارضين ، فلا بد من التساقط . ومجرد وجود فردين من موضوعه في طرف ، وفرد آخر في الطرف الآخر ، لا يبرر تطبيق دليل الحجية على ذلك الطرف .

واما على الثاني فيلتزم بتقديم البيينة .

أما بتقريب : ان لدينا دليلين للحجية ، أحدهما : دليل حجية خبر الثقة ، وهو شامل لخبر الثقة ولخبر البيينة بما هو خبر الثقة أيضاً ، والآخر : دليل حجية البيينة الذي لا ينطبق إلا على أحد المتعارضين . والأول مبتلي بالاجمال الداخلي ، لأن إطلاقه لكل من المتعارضين ينافي إطلاقه للآخر بمخصص لبي متصل ، وهو حكم العقل باستحالة حجية المتعارضين ، فيرجع إلى دليل حجية البيينة بلا معارض ، ودعوى : ان إطلاق دليل حجية



البينة معارض باطلاق دليل حجية خبر الثقة للمخبر المعارض للبينة ، مدفوعة : بأن الاطلاق الثاني غير موجود ، بسبب ابتلاء دليل حجية خبر الثقة بالاجمال الداخلي .

وأما بتقريب : أن الدليل إذا دل على حجية البينة بعنوانها ، مع أن المفروض حجية خبر الواحد الذي هو جزء البينة ، فهذا بنفسه يكون قرينة عرفاً في مقام الجمع بين الدليلين على أن الحجية المجعلولة لعنوان البينة حجية حاکمة ، وبدرجة مقدمة على حجية خبر الواحد ، والا لكان ضم الجزء الثاني من البينة الى جزئها الأول لغواً عرفاً .

الصورة الثالثة : التعارض بين خبر صاحب اليد الثقة والبينة . وقد اتضح مما تقدم في الصورتين السابقتين تقدم البينة ، لأنها مقدمة على كل من دليل حجية خبر صاحب اليد ودليل حجية خبر الثقة ، فتتقدم على مجمع الحجيتين .

الصورة الرابعة : التعارض بين خبرين احدهما لثقة اجنبي والآخر لثقة وصاحب يد في نفس الوقت . فهناك دليسان اذن ، احدهما : دليل حجية خبر الثقة ، وهو شامل بطبعه للمتعارضين . والآخر : دليل حجية صاحب اليد ، وهو منطبق على احدهما . فقد يقال : ان الدليل الاول مبتلى بالاجمال الداخلي ، لاستحالة شموله لكلا الفردين ، فيبقى اطلاق الدليل الثاني بدون معارض . وقد يقال في مقابل ذلك : ان هذا فرع وجود اطلاق في الدليل الثاني لخبر صاحب اليد المعارض بخبر الثقة ، وهو غير موجود ، لان الدليل السيرة ، وهي غير شاملة لهذا الفرض .

ولكن الصحيح شمولها . لايبين : مايرى وجدانا من عدم التحاشي عن معاملة صاحب اليد المدعى للمالكية معاملة المالك ، لمجرد شهادة ثقة

اجنبي بالنفي (١) فإن هذا خلط بين حجبة اليد وحجبة خبر صاحب اليد ففي المثال تكون اليد حجة ، وعدم زوال هذه الحجبة بخبر الثقة الاجنبي لا يبرهن على عدم زوال حجبة خبر صاحب اليد بذلك ، فيما كانت الحجبة فيه بملك الخبر ، لا مجرد اليد كما في المقام . بل ببيان : ان النكته العقلانية المقتضية للاعتماد على خبر صاحب اليد محفوظة حتى مع المعارضة المذكورة وهي الاخرية النوعية ، وكون أهل البيت أدري بما فيه . فالسيرة العقلانية شاملة ، ودليل حجبة خبر الثقة مبتلى بالاجمال الداخلي ، فيتقدم خبر صاحب اليد

الصورة الخامسة : التعارض بين خبرين احدهما ثقة اجنبي والاخر لشخص ليس بثقة ولسكنه صاحب يد ، فيحصل التعارض بين دليل حجبة خبر الثقة الشامل للاول فقط ، ودليل حجبة خبر صاحب اليد الشامل للثاني فقط ولا اجمال داخلي ، في كل من الدليلين ، لعدم شموله للمعارضين معا . فان كان كلا الدليلين ليلاً راجعا الى السيرة ، تقدم خبر صاحب اليد ، لما عرفت من انعقاد السيرة على ذلك ، بنكته ( الاخرية ) حتى في فرض المعارضة : وان كان كل من الدليلين لفظياً تعديداً ، بنحو لا يرجع الى مجرد امضاء السيرة ، فان كان لأحدهما اطلاق دون الآخر أخذ به ، وان لم يكن لأحدهما اطلاق سقط كلا الخبرين ، وان كانا معا مطلقين قدم ما كان منها قطعي السند على الآخر ، كما لو كان دليل حجبة الثقة آية النبأ مثلاً وفي فرض عدم مزية من هذا القبيل يسقط الخبران معا عن الحجبة . وان كان احد الدليلين لفظياً دون الآخر ، لوحظ اللبي ، فان كان له سعة حتى لمورد التعارض أخذ به ، ولا يصلح مجرد الاطلاق في الدليل اللفظي - لو كان - للردع .

والصحيح من هذه الفروض الاول ، وهو فرض لبية الدليلين ، لأن

وإذا تعارضت البيئتان تساقطتا اذا كانت بيئتا للطهارة  
مستندة إلى العلم وان كانت مستندة إلى الاصل تقدم بيئته  
للنجاسة (١)

الدليل على الحجيتين السيرة ، والادلة اللفظية - لو كانت - فانما هي مسوقة  
مساق الامضاء ، والسيرة منهقدة على العمل بخبر صاحب اليد .

الصورة السادسة : التعارض بين خبرين لصاحبي اليد بالاشتراك على مال  
واحد ، بناء على ماهو الظاهر من حجية خبر كل منها في نفسه ، لان النكتة  
العقلائية والسيرة شاملة لليد الضمنية أيضا . وتوضيح حكمه : ان الشخصين  
اذا كانا متساويين في الوثاقة - سلبا او ايجابا - فالمتعين هو التساقط ، وان  
كان احدهما ثقة دون الآخر قد يقال : ان ادلة الحجية اذا كانت لفظية ،  
ففى هذا الفرض سوف يكون دليل حجية خبر صاحب اليد مبتلى بالاجمال  
الداخلي ، فيرجع إلى دليل خبر الثقة ، وإذا كانت لبية فحيث ان نكتة  
الاخرية معطلة بالتعارض ، فلا يبعد دعوى السيرة حينئذ على اعمال نكتة  
الوثاقة والعمل بخبر الثقة .

الصورة السابعة : التعارض بين بيئتين . وهذا الفرض تعرض له المانن  
ويأتي توضيحه ان شاء الله تعالى .

(١) هذا الفرض هو الصورة السابعة للتعارض التي اشرنا اليها آنفا  
والكلام فيه يقع في مقامين : أحدهما في حكم التعارض المستحكم بين البيئتين ،  
والآخر في انه متى يستحكم .

أما المقام الأول فالبحث فيه ينقسم إلى جهتين :

الاولى : في حكم التعارض بنحاط الدليل العام لحجية البيئته وتفصيله :  
ان دليل الحجية ان كان هو السيرة العقلائية . فلم يعرف انعقادها على العمل  
بالبيئته المعارضة ، ولو كانت ذات مزيه كمية او كيفية ، مالم تبلغ الى درجة

للوثوق الشخصي ، فالمتعين هو التسايط . وان كان دليل الحجية دليلاً لفظياً تأسيسياً فمع تساوي البينتين في المزاي ، لا اشكال في التسايط ، ومع وجود مزية كمية او كيفية في احدهما ، فان كانت المزية بنحو لا توجب زوال احتمال التقدم للبينة الفاقدة للمزبة ، فالحكم هو التسايط ايضاً ، وان كانت بنحو توجب زوال هذا الاحتمال وتردد البينة الفاقدة بين السقوط مع واجدة المزية معا او السقوط بمفردها ، صح التمسك باطلاق دليل الحجية لاثبات حجية البينة الواجدة للمزبة ، ولا يعارضه اطلاقه للبينة الاخرى ، لانه ساقط جزماً أما وحده او مع الاطلاق الآخر .

الثانية : في حكم التعارض بالمحاظ مادل في باب القضاء على تقسيم البينة الاكثر عدداً واستحلاف صاحبها ، كرواية أبي بصير ، اذورد فيها قوله : « اكثرهم بينة يستحلف وتدفع اليه » (١).

فقد يقال : بالتعدي من مورد القضاء الى غيره في الترجيح بالعدد ، كما صح التعدي في أصل حجية البينة . وقد استشكل في ذلك : بأن الرواية لا تدل على ترجيح البينة الأكثر عدداً في الحجية ، وإلا لما احتجج الى الاستحلاف مع حجيتها ، وانما تدل على تعيين اليمين على صاحب البينة الأكثر عدداً (٢) .

ويرد عليه : إن الاحتياج الى اليمين انما يدل على نفي حجية البينة بمعنى ميزانيتها في فصل الخصومة وتوقف الفصل المذكور على اليمين . ونفي كون البينة ميزاناً في فصل الخصومة أعم من نفي الحجية في اثبات الواقع فخبير الثقة حجة مثلاً في إثبات الواقع مع عدم ميزانيتها في فصل الخصومة كما هو واضح ، فاذا أضيف الى الرواية المذكورة مادل على حصر اليمين

(١) وسائل الشريعة كتاب القضاء باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوي حديث ١ .

(٢) مدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ٧٣ - ٧٤ .

بالمُنكر ونفيه عن غير المنكر إلا من خرج بالتخصيص ، دلت على أن صاحب البينة الأكثر عدداً الذي وضع عليه اليمين منكر ، ولما كان فرض ذلك مساوفاً لفرض مطابقة قوله للحجة ، كشف عن حجية البينة الأكثر عدداً . ولو كانت البينة أكثر عدداً تسقط بالمعارضة من حيث الحجية مع الأخرى ، فلماذا يفرض اليمين على من له تلك البينة ؟ ! ولماذا لا يفرض على صاحب اليد باعتبار مطابقة قوله لليد ؟ ، لأن المفروض في رواية أبي بصير تعارض بينة الداخل مع بينة الخارج .

والصحيح علم التعدي ببيان آخر : وهو أن الترجيح بالأكثرية العددية مطلقاً ليس أمراً ارتكازياً كأصل حجية البينة ، فلا معنى لتحكيم الارتكاز في الغاء خصوصية المورد وهو باب القضاء ، ومع عدم الاطلاق في دليل الترجيح لا يمكن إعمال مفاده في المقام .

وأما المقام الثاني : فحيث أن البينة قد تستند إلى الوجدان تارة وإلى التعبد أخرى ، فلا بد أن يلاحظ أنه متى يستحكم التعارض والتكافؤ بين البيتين ؟ وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن تعارض البيتين له أقسام : أحدها : أن تكون أحدهما مستندة إلى الوجدان والأخرى إلى التعبد : ولا اشكال فتوى وارتكازاً في هذا القسم في تقديم البينة الوجدانية . وإنما الكلام في تخريج ذلك إذ يقال - عادة - في توجيهه أن البينة الوجدانية حاكمة على الأصل الذي هو مستند البينة التعبدية ، اكونها رافعة لموضوعه وهو الشك ، فتبطل البينة التعبدية لأنها تبقى بدون مستند بعد بطلان الأصل (١) .

وهذا القدر من البيان لا يكفي لتبرير التقديم فنياً ، وذلك لأن البينة الوجدانية تارة : يفرض وصولها إلى الشاهدين المستندين إلى الأصل وإحرازهما

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٧٦ التنقيح ج ١ ص ٢٩٣ .

لها . وأخرى : يفرض عدم الوصول . والفرض الأول خارج عن محل الكلام ، لأنه مساوق لفرض سحب البينة التعبدية شهادتها ، فلا توجد شهادتان متعارضتان ليقع الكلام في تقديم احدهما . واما الفرض الثاني فهو المناسب لافتراض التعارض فعلا بين بينة وجدانية وأخرى تعبدية ، ولا موجب فيه لسقوط الأصل الذي إستندت إليه البينة التعبدية ، لأن هذه البينة تستند الى الأصل الجاري في حقها ، وجريانه فرع تامة موضوع الأصل في حقها لا في حق المشهود لديه .

وحيث أن قلنا بأن حجية الامارة بوجودها الواقعي ليست حاكمة على دليل الأصل ، وإنما تكون حاكمة عليه بوجودها الواصل ، فلا حاكم على الأصل الجاري في حق البينة التعبدية ، وإن قلنا بأن حجية الامارة بوجودها الواقعي حاكمة على دليل الأصل ، فهذا يعني أن الأصل الجاري في رتبة مفاد الامارة ساقط واقعا لوجود الحاكم . ولكن البينة المستندة الى الأصل قد يجري في حقها إستصحاب عدم البينة الوجدانية . لعدم وصولها وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً لتلك البينة بوجودها الواقعي كما هو واضح فعلى أي حال يمكن تصوير جريان الأصل فعلا في حق البينة التعبدية ، ومعه لا تكون بلا مستند ، فلا موجب لسقوطها .

والتحقيق أن يقال في وجه التقديم : إن جواز إستناد البينة الى الأصل تارة يكون بمعنى أنها تشهد بنفس الأصل ، وأخرى يكون بمعنى شهادتها بالواقع إستناداً الى الأصل ، فيكون الأصل حثية تعليلية لجواز الشهادة بالواقع ،

فعلى الأول لا محصل لشهادة البينة المستندة الى إصالة الطهارة إلا الشهادة على عدم علمها بالنجاسة ، لأن إصالة الطهارة بكبرها وإنما تثبت

بدليلها الاجتهادي ، وبصغرها ليست إلا عدم العلم بالنجاسة . والشهادة بعدم العلم بالنجاسة لا معنى لها إلا عدم الشهادة بالنجاسة ، وعدم الشهادة بالنجاسة لا يعارض الشهادة بها . وأما البينة المستندة إلى الاستصحاب ، فهي شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب ، لأن الكبرى إنما تثبت بدليلها الاجتهادي ، وصغرى الاستصحاب هي ، ثبوت الحالة السابقة ، فالشهادة بالاستصحاب شهادة بالحالة السابقة ، والبينة الوجدانية شهادة بالحالة الفعلية فيتعين الأخذ بها .

وعلى الثاني يقال : ان حجية البينة لو كانت على وجه الموضوعية - بحيث يحتمل أن يكون لقيامها دخل نفسي في لزوم العمل - لا يمكن لإيقاع التعارض بين البينتين . وأما مع إستظهار الطريقة المخصصة من دليل حجيتها فلا يقتضى دليل حجيتها حينئذ لإلتزيم السامع منزلة الشاهد ، لاجعله أشد من الشاهد إثباتاً للمطلب . وواضح إن البينة الوجدانية لو وصلت إلى البينة التعبدية لرفعت اليد عن أصلها ، فلو لم يتعين ذلك على السامع المشهود لديه ، لكان معناه ان البينة التعبدية أثبتت له المطلب بدرجة أكبر من إثباتها لديها ، وهو خلاف المفهوم عرفاً وارتكازاً من دليل الحجية .

ثانيها : ان تكون البينتان معا وجدانيتين ، ويقال عادة بالتساقط حينئذ . والتحقق : ان مراتب الاثبات الوجداني مختلفة : فإذا كان الوجدان الذي تدعى البينتان استنادها اليه من مرتبة واحدة فالمتعين التساقط . واما إذا كان احدهما اقوى من الآخر ، بحيث لو اجتمع المدركان الوجدانيان لدى السامع لحكم أحدهما على الآخر بحساب الاحتمالات ، فاللازم عندئذ تقديم البينة التي تدعى الاستناد إلى الوجدان الاقوى . لما تقدم من ان دليل حجية البينة ينزل السامع منزلة الشاهد ولا يجعله أشد منه . والمفروض ان السامع لو اجتمع لديه كلا الوجداني البينتين لحكم أحدهما على الآخر

فكذلك مع التنزيل .

ثالثها : ان تكون البيئتان معا تعبديتين . وهذا القسم يشتمل على فرضين :

الاول : ان تكون احدهما مستندة الى استصحاب النجاسة والاخرى الى اصالة الطهارة . فيتعين الاخذ بالاولى ، لان الثانية لا يحصل لشهادتها إلا الشهادة بصغرى اصالة الطهارة وهي عدم العلم ، ومرجهه الى عدم الشهادة بالنجاسة ، ومثل هذا لا يعقل ان يعارض أى شهادة اخرى .  
الثاني : ان تكون البيئتان مستندتين الى الاستصحاب ، والمعروف حينئذ تساقطها .

والتحقيق هو التفصيل ، وذلك : لان الشهادة المستندة الى الاستصحاب شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب ، لان كبراهها ثابته بدليلها الاجتهادي والصغرى ، هي الحالة السابقة ، فان علم من داخل أو من خارج ان زمان الحالة السابقة الملحوظ في كل من البيئتين واحد ، حصل التعارض والتساقط بينهما . وان علم بتمدد الزمان لم يكن بينهما تعارض ، بل أخذ بأحدث الحالتين السابقتين ، لأن نسبة البيئة الملاحظة لاحد الحالتين الى الاخرى نسبة البيئة الوجدانية الى التعبدية . وان لم يعلم الزمان الملحوظ للحالة السابقة في كل من البيئتين واحتمل وحدته وتعددده ، فلا محذور في ثبوت الحجية لكلا البيئتين ، لأن حجبية كل منهما انما تقضي اثبات صغرى الاستصحاب كما عرفت ، وهو الحالة السابقة ، فمع حجيتها معا تثبت حالتان سابقتان مختلفتان ، ولا محذور في ذلك ، وبهذا يتحقق الموضوع لاستصحابين متعارضين ، وهو يؤدي الى تساقطها . فالتساقط على هذا الضوء بسين الاستصحابين الذين يجربهما المكلف ، بعد احراز موضوعيها بالبيئة . واما على المعروف فالتساقط بين البيئتين لا الاستصحابين . ويظهر الاثر العملي



فما إذا كانت للمكلف حالة سابقة وجدانية هي النجاسة مثلا ، فعلى المعروف من ايقاع التساقط بين نفس البيئتين لا مانع بعد تساقطها من الرجوع إلى استصحاب النجاسة ، المحرزة وجدانا في السابق . واما على المختار من عدم التعارض بين البيئتين وايقاع التساقط بين الاستصحابين ، فسوف يكون استصحاب الطهارة معارضا باستصحاب النجاسة ، وبعد التعارض يرجع إلى اصالة الطهارة .

ثم انه إذا كانت الحالة السابقة الملحوظة في احدى البيئتين محددة زمانا دون الاخرى ، دخن - على المختار - في مجهول التاريخ ومعلومه ، فعلى القول بالتفصيل يجرى استصحاب الحالة السابقة المحددة بدون معارض . ولا فرق في كل ما ذكرناه من التفصيل ، بين البناء على ان الشهادة التعبدية شهادة بالتعبد ، او شهادة بالواقع استنادا إلى التعبد ، بعد استظهار الطريقية من حجية البيئة .

وحيث عرفنا - في ضوء ما تقدم - ان بيئة الوجدان تقدم على بيئة الاصل بالنحو الذي حققناه في القسم الاول ، احتجنا إلى علاج نقطة مهمة وهي تحديد الموقف فيما اذا تردد امر البيئة بين أن تكون وجدانية أو تعبدية . وهذا التردد له ثلاث صور :

الصورة الاولى : أن تكون احدى البيئتين معاومة الوجدانية ، والاخرى مرددة بين الوجدان والاصل ، ففي مثل ذلك يعلم بسقوط الاخرى وجدانا إما لوجود المعارض على تقدير وجدانيتها ، وأما لوجود الحاكم على تقدير تعبديتها . أما الاولى فلا يعلم بسقوطها ، وانما يشك في ذلك ، للشك في وجود المعارض لها ، لاحتمال وجدانية البيئة الاخرى ، وكل امارة لم يحرز معارض لها تكون حجة ، إما تمسكا باطلاق دليل حجيتها ابتداء ، بدعوى ان الخارج من الاطلاق بحكم العقل صورة العلم بالمعارض ، دون وجوده

الواقعي المجهول ، وإما تمسكا باستصحاب عدم المعارض ، إذا قبل بتقيد الموضوع في دليل الحجية بعدم المعارض الواقعي ، بناء على المختار من أن الأحكام الظاهرية الواقعة في مرتبة واحدة متنافية بوجودها الواقعي ولو لم تصل . وعليه فتكون البيئة الأولى المحرزة وجدانيتها هي الحجية .

الصورة الثانية : أن تكون أحدهما معلومة التعبدية والأخرى مرددة بين التعبد والوجدان . وقد يتوهم هنا جريان ما قلناه في الصورة السابقة بدعوى : أن معلومة التعبدية ساقطة على كل حال جزماً ، إما للمعارض وأما للحاكم ، ولا علم بسقوط البيئة الثانية ، لعدم احراز المعارض لها فتكون حجة .

ولكن التحقيق عدم صحة ذلك : لأن البيئة الثانية ان كانت وجدانية فنحن نتمسك في الحقيقة لاثبات مفادها باطلاق دليل حجية البيئة ، وإن كانت تعبدية مستندة إلى الاستصحاب فهي شهادة بصغرى الاستصحاب ، وهي الحالة السابقة ، ونحن نتمسك - بعد احراز الصغرى تعبداً - باطلاق دليل الاستصحاب للتعبد ببقاء الحالة السابقة ، فالامر مردد اذن بين اطلاقين واطلاق دليل الاستصحاب يعلم بسقوطه وجدانا ، لأن البيئة الثانية ان كانت تعبدية فالاستصحابان متعارضان ، وان كانت وجدانية فلا موضوع للاستصحاب . واما اطلاق دليل حجية البيئة فهو غير معلوم السقوط ، فالامر يدور بين اطلاق معلوم السقوط وآخر غير معلوم السقوط ، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالمردد بين هذين لإطلاقين . وبذلك اختلف عن الصورة السابقة ، التي كان الشك في سقوط البيئة المعلومة وجدانيتها شكا في شخص اطلاق معين ، وهو اطلاق دليل حجية البيئة ، للشك في معارضه . ففرق بين الشك في سقوط الاطلاق المستدل به وعدمه ، وبين ترده بين ما هو ساقط جزماً وغيره ، واصالة عدم المعارض انما تجرى في

## الاول لافي الثاني .

فان قيل : ان البيئنة الثانية إذا كانت تعبدية فالتمسك ايضا باطلاق دليل حجبية البيئنة ، لا باطلاق دليل الاستصحاب ، لأن الاستصحاب حكم شرعي للحالة السابقة ، ودليل حجبية البيئنة القائمة على الحالة السابقة بتعبدنا باحكامها التي منها الاستصحاب ، فالاستصحاب يثبت باطلاق ذلك الدليل لا باطلاق دليل الاستصحاب .

قلت : اولاً : ان هذا لا يتم بناء على ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة ، وان الامارة تقوم بلحاظ دليل حجبيتها مقام القطع الموضوعي ، لأن حكومة دليل الحجبية على القطع الموضوعي حكومة واقعية ، فيتحقق بها توسعة واقعية لموضوع دليل الاستصحاب ، وبهذا يكون التمسك لاثبات النجاسة الفعلية - مثلاً - باطلاق دليل الاستصحاب .

وثانياً : لو سلمنا ان حكومة دليل حجبية البيئنة على موضوع دليل الاستصحاب ظاهرية لا واقعية ، بحيث يكون التعبد بالاستصحاب من شؤون اطلاق دليل حجبية البيئنة ، فهذا يعني ان البيئنة الثانية المرادة بين الوجدان والتعبد ، ان كانت وجدانية فالتمسك باطلاق دليل حجبية البيئنة لاثبات النجاسة الواقعية بالبيئنة ، وان كانت تعبدية فالتمسك باطلاق دليل حجبية البيئنة لاثبات النجاسة الاستصحابية بالبيئنة ، فهناك إذن اطلاقان او مدلولان يفترضان - بدلاً - في دليل حجبية البيئنة ، والثاني معلوم السقوط وجدانا ، دون الأول ، فيكون المقام من دوران الاطلاق - المستدل به - بين اطلاق معلوم السقوط وغيره وان شئت قلت : ان مدلول الاطلاق المستدل به يدور بين مدلول ساقط جزماً ومدلول غير معلوم السقوط . وهذا بخلاف البيئنة المعلومة وجدانيتها في الصورة السابقة ، فان اطلاق دليل

( مسألة - ٨ ) إذا شهد اثنان بأحد الامرين ، وشهد أربعة بالآخر ، يمكن بل لا يبعد تساقط الاثنتين بالاثنتين ، وبقاء الآخرين (١) .

حجية البينة يشملها ويقضى - تعبداً - ثبوت الواقع بها ، وشخص هذا الاطلاق لعله مدلول معين لا يعلم سقوطه ، فهو من الشك في سقوط الاطلاق المستدل به ، لاحتمال المعارض . فالفرق بين الصورتين واضح . فالصحيح في الصورة الثانية - إذن - عدم حجية كل من البينتين : اما معلومة التعبدية ، فللجزم بسقوطها وجدانا . واما الثانية فللشك في سقوطها ، وتردد الاطلاق المتكفل لاثبات مؤداها فعلا بين ما هو معلوم السقوط وغيره ، وفي مثله يحكم بعدم الحجية .

الصورة الثالثة : ان لا يستظهر من داخل ولا من خارج الوجدانية أو التعبدية لشيء من البينتين . فكل منها إذا كانت وجدانية فهي شهادة بالحالة الفعلية ، وإذا كانت استصحابية فهي شهادة بصغرى الاستصحاب لا بكبراه أي بالحالة السابقة ، وهذا يعني وجود شهادتين باحد الامرين من الحالة السابقة أو اللاحقة ، وبذلك لا يحرز وجود التعارض بين الشهادتين لأنه فرع احراز نظرهما معا إلى حالة واحدة ، فلا مانع من شمول دليل الحجية لهما معا ، فيثبت بذلك الجامع بين الحالتين ، وهو يكفي لاجراء الاستصحاب في كل من الطرفين فيتعارض الاستصحابان . وهكذا يكون التساقط في الاستصحابين لا في الحجيتين المفترضتين للشهادتين .

(١) تقدم الكلام عن الترجيح بالاكثرية في الصورة السابقة من صور التعارض في المسألة المتقدمة ، واتضح أنه لا موجب للترجيح بها ، لابلحاظ دليل حجية البينة ، ولا بلحاظ ما دل على الترجيح بها في باب القضاء . وظاهر المتن استقراب مطلب يؤدي نتيجة الترجيح بالاكثرية وان لم يعن

( مسألة - ٩ ) للكريمة تثبت بالعلم وللبينة (١) وفي ثبوتها بقول صاحب ليلد وجه ، وان كان لا يخلو عن اشكال (٢).

تقديم البينة الاكثر عدداً ، وهو ان يتساقط اثنان من الطرفين ويبقى اثنان في جانب البينة الاكثر عدداً على الحجية ، فيكون الحججة فعلاً مجموع الثالث والرابع لا الاربعة كما يعنيه الترجيح بالاكثرية .

ويمكن ان يقرب ذلك : بان البينة لها فردان في احد الجانبين ، وفرد واحد في الجانب الآخر ، فيسقط مع ما يماثله ، ويبقى الفرد الثاني في ذلك الجانب سلماً عن المعارضه . ويرد عليه : اولاً : ان البينة هي ما زاد على واحد ، فليس الاربعة فردين من موضوع دليل الحجية بل فرداً واحداً . وثانياً : انا لو سلمنا اخذ التثنية في موضوع الدليل ، فالمتعين ايقاع التعارض بين اطلاق دليل الحجية لفرد في جانب واطلاقه لفردين في الجانب الآخر وثالثاً : لو سلم ان الفرد الواحد لا يصلح ان يعارض الافراداً واحداً بعينه ، فتعين احد الفردين في الجانب الذي توفر فيه الشهود الاربعة للمعارضة دون الآخر بلا معين ، وعنوان احد الاثنين ليس فرداً حقيقاً ولا عرفياً من موضوع دليل الحجية .

(١) لشمول دليل حجيتها لسائر الموارد كما تقدم .

(٢) إذا كان المدرك الحجية خبر صاحب اليد الدليل اللفظي التعبدي ، المتمثل في الروايات الدالة على قبول قوله في الطهارة والنجاسة ، فلا اطلاق في دليل الحجية محل الكلام ، كما هو واضح . وإذا كان المدرك هو لزوم الحرج النوعي المنفي في أخبار قاعدة اليد ، فهذا أيضاً لا يجري في المقام لعدم الحرج . ولما إذا كان المدرك السيرة العقلانية ، فهي بوجودها الارتكازي محققة جزماً ، لأن نكته الاعتماد العقلاني على أخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة لم تكن نكته نفسية في هذين العنوانين ، بل نكته طريقية وهي

الأخبرية المحفوظة في المقام . وبوجودها الفعلي التطبيقي لم يعلم بثبوتها على نطاق واسع في عصر الأئمة عليهم السلام ، لعدم شيوع المياه المحقونة الكثيرة في ذلك الزمان .

والاستدلال بالسيرة تارة ، يكون : بوصفها محققة لموضوع الحكم الشرعي ، كالاستدلال بها على وجود شرط ضمني لعدم الغبن في المعاملة وهذا الشرط موضوع لوجوب الوفاء شرعاً وأخرى : بوصفها دالة على الحكم الكلي مباشرة كالاستدلال بها على حجية خبر الواحد مثلاً . ولاشك أن السيرة التي يستدل بها على تحقيق الموضوع لا يتوقف الاستدلال بها على أن تكون موجودة في عصر الأئمة عليهم السلام ، لأن تحقيقها للموضوع أمر تكريفي . وأما السيرة المستدل بها على أصل الحكم فيتوقف الاستدلال بها على إثبات إمضاء الشارع لها ، وهو يستكشف من عدم الردع ، غير أن عدم الردع إنما يكشف عن الامضاء فيما إذا كانت السيرة موجودة في عصرهم عليهم السلام ، وإما مع عدم وجودها فلا يكون سكوتهم كاشفاً عن الامضاء .

وحينئذ يقع الكلام في أن كاشفة السكوت وعدم الردع عن الامضاء هل يكفي فيها الوجود الارتكازي للسيرة ، بمعنى وجود النكته التي تدعو العقل إلى الجري على وجه مخصوص أو توفر الموضوع ؟ أو تتوقف على الوجود الفعلي والتطبيقي للسيرة . فعلى الأول . يتم الاستدلال بالسيرة في المقام على ثبوت الكربة بأخبار صاحب اليد . وعلى الثاني لا يتم ، لعدم إحراز الوجود التطبيقي للسيرة على نطاق واسع في عصر الأئمة (ع) .

بل يقع الاشكال على الثاني في الاستدلال بكثير من السير العقلانية فيما يستجد من أفراد نكاتها الارتكازية . فالسيرة على التملك بالحيازة لها نكته تشمل تملك الطاقة الكهربائية بالحيازة ، أو تملك غاز الأوكسجين بها

## كما ان في اخبار العدل للواحد ايضا اشكالا (١)

مثلا ، ولكن ليس لها في مجال امثال هذه الاموال المستجدة تطبيقات فعلية معاصرة للائمة (ع) فمن يشترط في الاستدلال بالسيرة على امتدادات النكته العقلانية ان يكون على طبق الامتداد تطبيق فعلي معاصر للائمة (ع) ويستشكل من اجل ذلك في حجج خبر صاحب اليد بالكربة ، عليه ان يستشكل في الاستدلال بالسيرة على تملك الكهرياء والغاز بالسيرة أيضا ، مع اني لا أظن التزامه بذلك .

وحل المطاب : ان استكشاف الامضاء من عدم الردع لو كان بملاك ان النهي عن المنكر واجب ، فلو لم يكن عمل العقلاء مشروعا لوجب على الامام النهي عنه ، فيكشف عدم ردعه عن الامضاء والمشروعية ، لتعين الاقتصار على حدود التطبيقات الفعلية للسيرة المعاصرة للائمة (ع) لان المنكر على تقدير عدم رضاه الشارع بالسيرة هو عملها الخارجي ، لا ارتكازها . ولكن هذا ليس هو ملاك استكشاف الامضاء من عدم الردع ، والالتوقف على احراز شروط النهي عن المنكر ، التي منها أن يكون الفعل منكرا في نظر الفاعل ، مع انه كثيرا ما يكون جاهلا قاصرا باعتبار غفلته وغاية طبعه العقلائي عليه ، فلا يكون آثما ، ليجب ردعه . بل الملاك في استكشاف الامضاء من عدم الردع ظهور حال الشارع ( النبي (ص) او الامام (ع) ) فانه بحكم مقامه وتصديبه لتربية مجتمعه على نهج الهي رباني يكون ظاهر حاله عند السكوت عن حالة من حالات العقلاء امضاؤما ، وهذا الظهور الحالي حجة كالظهور اللفظي ، وهو كما ينمقد بالمحاذ الوجود التطبيقية للسيرة كذلك ينمقد بالمحاذ الوجود الارتكازي لها وعليه فاخبار صاحب اليد بالكربة معتبر .

(١) اظهره الحجية ، تمسكا باطلاق دليل حجيته ، وقد كان على من

( مسألة - ١٠ ) يحرم شرب الماء للنجس الا في الضرورة  
ويجوز سقيه للحيوانات ، بل وللاطفال ايضا . ويجوز بيعه  
مع الاعلام (١)

استشكل في حجية اخبار صاحب اليد بالكربة ان يستشكل هنا ايضا بملاك  
واحد ، لان من يرى ان مدرك حجيتها منحصر بالسيرة العقلائية ، ولا  
يرى حجيتها الا بمقدار وجودها التطبيقي الفعلي في عصر الائمة (ع) ينبغي  
له ان لا يلتزم بحجية خبر العدل الواحد عن الكربة ، لعدم وجود تطبيق  
فعلي واسع النطاق لهذا الجانب من السيرة في عصر الائمة (ع) نتيجة لقلة  
المياه غالبا ، فان ادعي الجزم بعدم الفرق بين هذا الموضوع وغيره من  
الموضوعات ، فليدع الجزم بعدم الفرق بين الكربة وغيرها من الخصوصيات  
التي تكون تحت اختيار صاحب اليد ، ويكون اخبر بها نوعا من غيره .  
(١) ينبغي الكلام حول هذه المسألة في عدة جهات :

الجهة الاولى : في حرمة شرب الماء النجس ، بل حرمة تناول مطلق  
الشراب والطعام النجس . وقد استدل على ذلك بعدة طوائف من الروايات :  
منها : ما دل على الامر باهراق المرق النجس ، نظير رواية السكوني  
عن ابي عبدالله (ع) : « ان أمير المؤمنين (ع) سئل عن قدر طبخت فإذا في  
القدر فارة . فقال بهراق مرقها ، ويفسل اللحم ويؤكل » (١) .  
ومنها : ما ورد من الامر باراقة الماء الذي وقعت فيه النجاسة (٢) .

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب الماء المطلق حديث ٣ .

(٢) من قبيل موثقة سماعة : « وان كان اصابتة جنابة فادخل يده في الماء فلابس ان لم يكن  
اصاب يده شيء من المنى ، وان كان اصاب يده فادخل يده في الماء قبل ان يفرغ حل كفيه فليهرق  
الماء كله » .

باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث ٤ .



فان الامر بالاراقة في هاتين الطائفتين دال على عدم صلاحية النجس للانتفاع به في أكل وشرب .

ومنها : ما ورد في مثل السمن والزيت والعسل ، كرواية معاوية بن وهب : « قال : قلت له جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل . فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله ، والزيت يستصبح به » (١) . والتفريق فيها بين الزيت وبين السمن والعسل ، باعتبار ميعان الاول غالبا بحيث تسرى النجاسة بالملاقاة إلى كل اجزائه ، فيسقط عن صلاحية الانتفاع به إلا في مثل الاستصباح .

وهذه الطوائف الثلاث لاشك في دلالتها على حرمة تناول النجس ، ولكن موردها جميعا الشراب والطعام الملاقى لعين النجس ، فالتعدي منه إلى المنتجس بالمنتجس يتوقف اما على التثبيت بالاجماع ، واما على دعوى انصراف تلك الروايات إلى كون الحرمة بملاك نجاسة الشراب والطعام . دون دخل لمرتبة النجاسة وخصوصيتها في ذلك ، واما على التفطيش عن روايات اخرى سليمة من هذا النقص وواجدة للاطلاق .

والتحقيق وجود مثل هذه الروايات ، وهي على طوائف ايضا : الطائفة الاولى : ما دل على الاجتناب عن سؤر الكتابي (٢) بناء على انصراف النهي عن سؤره إلى حيثية النجاسة لحيثية معنوية ، وعلى عدم كونه نجسا ذاتا ، وإلا كان مورد الرواية ملاقى عين النجس . فانه - بناء على عدم النجاسة الذاتية - إذا حملنا النهي عن سؤر الكتابي على جعل

(١) باب ٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٤ .

(٢) كرواية سعيد الامرج ، قال : سألت ابا عبد الله ( ح ) من سؤر اليهودي والنصراني

فقال : لا .

وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشارة حديث ١ .

اصالة النجاسة العرضية في الكافر فمن الواضح دلالاته حينئذ على حرمة تناول الطعام المتنجس بالمتنجس ، وإذا حملنا النهي على التزهر فلا يخلو ايضاً من نحو دلالة على كبرى حرمة الطعام المتنجس بالمتنجس ، ويكون بهدد التزهر عن محتملات ذلك المحذور .

الطائفة الثانية : ما دل على النهي عن الاكل في اواني الكفار قبل غسلها (١) . ودلالة هذه الطائفة لا تتوقف على فرض عدم النجاسة الذاتية للكافر ، لان الاذاء على أي حال تنجس ، فالاكل فيسه اكل من الطعام المتنجس بالمتنجس .

الطائفة الثالثة : ما دل على النهي عن الاكل في اواني الخمر والميتة الموجودة لدى الكفار (٢) والكلام فيها هو الكلام في الطائفة الثانية .

الجهة الثانية : في حرمة التسبب الى شرب الغير للنجس مع كون الغير مكلفاً في الواقع . فان كان التكليف منجزاً على الغير بالوصول فلا اشكال في عدم جواز التسبب المذكور لانه اعانة على المعصية ، وان لم يكن منجزاً فهناك مجال للبحث في جواز التسبب وعدمه . والكلام في ذلك تارة يقع بلحاظ مقتضى القاعدة ، واخرى بلحاظ الروايات الخاصة ونقصد بالقاعدة التكلم على ضوء نفس الخطابين الواقعيين بالاجتناب عن النجس ، المتوجهين الى المسبب - بالكسر - والمباشر .

(١) كرواية زرارة عن الصادق (ع) انه قال في آية المجوس : « اذا اضطررتم اليها فاشربوها بالماء » .

باب : ٥٤ من الاطعمة المحرمة حديث ٢ .

(٢) كرواية محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر (ع) عن آنية اهل اللمة والمجوس فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر .

باب : ٥٤ من الاطعمة المحرمة حديث ٣ .

اما الكلام فيما يقتضيه القاعدة بلحاظ الخطاب المتوجه إلى المسبب ، فقد يقال : ان هذا الخطاب يقتضى حرمة التسبب ، إذ ان النهي عن شيء كما يشمل وجوده المباشري يشمل أيضا وجوده التسببي . فكما ان خطاب لا تقتل يشمل تحريم إثارة الحيوان أو الطفل عن انسان ليقتله ، كذلك خطاب لا تشرب النجس يشمل التسبب إلى الشرب المذكور (١) .

ويرد عليه : ان مادة الفعل المدخول للنهي تارة : لا تكون مضافة إلى الخطاب المكلف إلا باضافة الفاعلية ، كما في القتل ، واخرى : تكون مضافة أيضا باضافة الموردية ، كما في شرب النجس ، فان المكلف ليس مجرد فاعل له بل هو مورد له . وفي مثل ذلك لا معنى لدعوى التمسك باطلاق المادة لاثبات حرمة الوجود التسببي أيضا ، كما إذا سبب المكلف إلى شرب الغير للنجس ، لان عدم شمول الحرمة لمثل ذلك لا لانه مستند تسيبيا إلى المكلف المسبب حتى يقال ان المباشرة ليست قيماً في الحرام ، بل لان الشرب ليس شربه وليس هو مورداً له . فالحرام على المكلف شربه للنجس ، فمتى اوجد شربه للنجس - واو تسيبياً - فقد اوجد ما هو محرم عليه . واما ايجاده اشرب غيره للنجس فليس مصداقاً للآية المنهي عنها حتى يشملها اطلاق النهي .

واما الكلام فيما يقتضيه الخطاب : الآخر المتوجه إلى المباشر ، فمفسد يقرب استفادة المنع عن التسبب منه باحد تقريرين :

الاول : ان الخطاب المتوجه إلى المباشر يكشف عن غرض لزومي للمولى في تركه لشرب النجس ، والغرض اللزومي للمولى واجب التحصيل على جميع العبيد ، فيأزم على الآخر ان لا يسبب إلى تفويت ذلك الغرض . ويرد عليه : ان الغرض اللزومي قابل للتبويض من حيث اللزوم

حسب أنحاء عدمه وتفويته ، فقد يكون بعض أنحاء تفويته غير مرضي به دون البعض الآخر ، حسب درجة اهتمام المولى بذلك الغرض اللزومي ، والكاشف عن ذلك هو الخطاب ، والخطاب المتوجه إلى المباشر لا يكشف عن إباء المولى فعلا عن تفويت الغرض من قبل غير المخاطب .

الثاني : ان الخطاب المتوجه إلى المباشر يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم رضا المولى بالتسبيب إلى إبقائه من المباشر ، فان المولى إذا وجه خطابه إلى احد مأموريه قائلا : لا تدخل علي ، يفهم العرف من ذلك منع الآخرين من ادخاله ، وهذه استفادة عرفية صحيحة في بعض مراتب التسبيب بلا اشكال .

هذا كله على مقتضى القاعدة :

واما بلحاظ الروايات الخاصة ، فقد ورد في روايات بيع الدهن المتنجس الامر بالاعلام ، ليستصبح به المشتري ، ويستفاد من ذلك : ان تسليط الغير على مال نجس ، يكون معرضا لانتفاعه به فيما هو مشروط بالطهارة واقعا ، لا يجوز بدون اعلام بنجاسته ، لان التسليط في هذه الحالة بدون اعلام نحو من التسبيب ، وقد لا تكون هذه المرتبة من التسبيب داخلية في الدلالة الالتزامية العرفية للخطاب المتوجه نحو المباشر ، ولكنها على اي حال غير جائزة بلحاظ الروايات الخاصة .

ويمكن الاستيناس لحرمة التسبيب بما ورد من الامر باراقة المرق ونحوه إذا تنجس ، إذ لو كان اعطاء النجس للغير جائزاً لكان هذا من وجوه الانتفاع به ، مع ان الامر بالاراقة ارشاد إلى عدم صلاحيته للانتفاع به بوجه . نعم هذا انما يتم إذا قبل بان الامر بالاراقة ارشاد إلى عدم صلاحيته لمطلق الانتفاع ، لا إلى عدم صلاحيته لمباشرة في مقام الانتفاع وإلا لما دل على تحريم التسبيب . وكذلك لا يدل على تحريم التسبيب لو

قبل باجمال الامر بالاراقة وصلاحيته للارشاد إلى كل من المطلبين .  
ثم ان ما يحرم من التسبب على اساس كل ملك قد يختلف عما يحرم  
منه على اساس ملك آخر .

فعلى اساس التمسك بالخطاب المتوجه إلى المسبب ، بدعوى شموله  
لوجود التسببي ، يحرم التسبب الذي يوجب اسناد الفعل عرفا إلى المسبب  
فلا يشمل مجرد تسليط الأخر على النجس ، بل يخص بما إذا كانت ارادة  
المباشر مقهورة للمسبب .

وعلى اساس التمسك بالخطاب ، المتوجه إلى المباشر بإحاطة دلالتيه  
الالتزامية العرفية نقول : ان المتيقن من هذه الدلالة التسبب بالتشويق نحو  
الفعل ، أو اكراه الآخر عليه ، دون مطلق إيجاد المقدمات المساعدة على  
صدوره من الغير .

وعلى اساس روايات الاعلام يكون تسليط الغير على مال نجس ،  
معرض عادة للانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة واقعا بدون اعلامه ،  
لونا من التسبب المحرم ، ولو لم يصح اسناد الفعل إلى المساط ، ولم  
يصدر من المساط تشويق أو اكراه .

وعلى اساس روايات الامر بالاراقة وتامة دلالتها على المطلوب ،  
يمكن ان يستفاد منها حرمة التسبب بالمعنى المنطبق على التسليط المذكور ،  
لانه نحو انتفاع بالشيء .

الجهة الثالثة : في التسبب إلى تناول الاطفال للهاء النجس ونحوه .  
وتحقيق الكلام في ذلك : ان مدرك عدم جواز التسبب إلى تناول المكلف  
للنجس ، ان كان هو استفادة ذلك من الخطاب المتوجه إلى المسبب ،  
بدعوى شموله للوجود التسببي ايضا ، فهذا الوجه - لو تم - يجرى في  
التسبب إلى شرب الطفل ايضا ، لانه وجود تسببي للمسبب ، فيشمله

خطابه بحسب الفرض .

وان كان المدرك استفادة ذلك من الخطاب المتوجه إلى المباشر ، فلا موضوع لذلك في المقام إذ لا خطاب في حق المباشر .

وان كان المدرك هو روايات الامر بالاعلام ، فهي مختصة ايضا بما إذا كان المشتري مكلفا ، اما للانصراف ، واما لان تفريع الاستصحاب على الاعلام قرينة على ان المشتري ممن يتأثر موقفه بالاعلام ، وهذا انما يكون في المكلف .

وان كان المدرك روايات الامر بالاراقة ، فلا بأس بدعوى دلالتها على حرمة اعطاء النجس للاطفال ايضا ، إذ لو جاز ذلك لكان هذا من الانتفاعات الشائعة المباحة ، لاشتمال كل بيت عادة على الاطفال . فالامر بالاراقة إذا كان يدل على عدم صلاحية الماء للانتفاع به ، فهو يعني عدم جواز اعطائه للاطفال ايضا .

نعم روايات الامر بالاراقة مخصوصة بالماء والطعام الملاقي لعين النجس ولهذا فصلنا في الاطفال بين الشراب والطعام المتنجس بغير عين النجس ، فيجوز اعطاؤه للاطفال لعدم شمول روايات الامر بالاراقة له ، وبين الشراب والطعام المتنجس بعين النجس ، فالاحوط وجوبا عدم اعطائه للاطفال ، بلحاظ الروايات المذكورة .

والفرق بين روايات الامر بالاراقة وروايات الامر بالاعلام ، مع انها جميعا واردة في الشراب والطعام الملاقي لعين النجس . ان تعليل الامر بالاعلام بالاستصحاب ظاهر عرفا في كون العلة للامر بالاعلام عدم الوقوع في المخالفة من ناحية النجاسة ، ولهذا يتعدى منه الى مطلق الطعام والشراب النجس . وأما الامر بالاراقة فلا يحتوي على قرينة من هذا القبيل توجب التعدي كذلك ، فيقتصر على مورده .

الجهة الرابعة : في جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع . ولا ينبغي الاشكال في جوازه ، لعدم تطرق شيء من وجوه المنع السابقه له ، بما فيها الوجه القائم على اساس الاستدلال بروايات الامر بالاراقه ، باعتباره كناية عن عدم صلاحيته الانتفاع به . فان الملاحظ في الكناية الانتفاعات الاعتيادية الشائعة في الحياة المألوفة لكل انسان ، دون مثل تلك الانتفاعات بسقي الحيوان والاشجار ، مما يفرض في بعض الاحيان .

الجهة الخامسة : في جواز بيع الماء النجس . والصحيح جوازه ، لشمول اطلاقات الصحة له بعد فرض وجود منفعة محللة له ، من قبيل السقي ونحوه . ولا مقيّد لتلك الاطلاقات ، لعدم تمامية دليل على عدم جواز بيع عين النجس بهذا العنوان ، فضلا عن بيع المتنجس ، وانما تم الدليل على عدم جواز بيع بعض الاعيان النجسة بالخصوص ، كالكلاب غير الصيود والخنزير والخمر ، وتفصيل الكلام في ذلك في مباحث البيع .





# الماءُ المُستعمل

( حكم الماء المستعمل في رفع الحدث . حكم الماء المستعمل  
في رفع الخبث - ماء الاستنجاء - احكام ماء الغسالة -  
فروع وتطبيقات ) .



## فصل

## في الماء المستعمل

الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث والخبث وكذا المستعمل في الاغسال المندوبة (١) . واما المستعمل في الحدث الاكبر فع طهارة للبدن لا اشكال في طهارته (٢) ، ورفع له للخبث (٣) .

(١) الماء المستعمل ، ان كان مستعملا لغرض غير شرعي او لغرض شرعي غير التطهير ورفع الحدث كالوضوء التجديدي ، او لرفع الحدث الاصفر كالوضوء من الحدث بالاصفر او للفصل المستحب منه بنساء على اغنائه عن الوضوء ، او للمساهمة في رفع الاكبر بنحو الوضوء كوضوء المستحاضة المتوسطة بناء على دخله في رفع الحدث الاكبر فهو طاهر مطهر بلا اشكال ، لعدم شمول ادلة المنع المتوهم له ، فيكفي في طهارته ومطهرته الاصول والاطلاقات . وانما الخلاف في المستعمل بنحو الفصل في رفع الحدث الاكبر ، أو بنحو التطهير من الخبث ، حيث ، قد يدعى سقوطه عن الصلاحية لرفع الحدث به حتى مع فرض طهارته .

(٢) للاستصحاب ، أو التمسك بادلة طهارة الماء اذا قيل باطلاق احوالي فيها .

(٣) تمسكا باطلاقات الأمر بالفصل ، وباستصحاب المطهرة بناء على قبول مثل هذا الاستصحاب التعليقي .

والاقوى جواز استعماله في رفع الحدث ايضا وان كان  
الاحوط مع وجود غيره للتعجب عنه (١)

(١) وقد استدل على عدم مطهريته من الحدث بعدة روايات :

منها : رواية عبدالله بن سنان : «عن أبي عبدالله (ع) قال : لا بأس بان يتوضأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل عن الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه واشباهه . وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف ، فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به ، (١)»

وحاصل الكلام في الرواية : ان ( قال ) المتكررة ، اما ان تكون مسندة إلى الامام في المرتين اما بنحو الكلام الواحد أو بنحو القولين المستقلين وأما ان يكون الاول مسندا إلى الراوي والآخر إلى الامام . كما ان الضمير المجرور في كلمة ( اشباهه ) ، تارة يرجع إلى الوضوء ، واخرى إلى الذي يغتسل به من الجنابة ، وثالثة إلى جامع الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة .

وفي الرواية قرائن توجب سقوط الاستدلال بها على بعض هذه الاحتمالات ، كما أن فيها قرينة توجب سقوطها على جميعها .

أما القرائن المرتبطة ببعض الاحتمالات : فمنها انه إذا فرض كون القولين للامام (ع) ، وان الضمير المجرور في ( اشباهه ) راجع إلى الماء يلزم - مع إبقاء الرواية على إطلاقها - أن يكون الامام قد اخرج من قوله الاول الدال على جواز الوضوء بالماء المستعمل ، تمام ما يستعمل في رفع الحدث اورفع الحدث الاكبر ، وهذا اخراج لاكثر الافراد شيوعا ، بنحو لا يجعل لقاء الكلام الاول المتكفل لجواز الوضوء بالماء المستعمل عرفيا مع

معاومية انصرافه إلى المستعمل الشرعي خاصة . وهذا بخلاف ما إذا حمل عدم الجواز في القول الثاني على انه باحاط نجاسة الماء المستعمل في رفع الخبث أو الجنابة غالباً ، فإن التدارك بهذا النحو لا يخرج الكلام الأول الملقى عن كونه عرفياً .

ومنها انه اذا فرض كون القولين للامام ، رجح الضمير المحرور في اشباهه إلى الماء الذي يرفع به الخبث والجنابة ، فلا بد ان تكون المشابهة بلحاظ ابرز صفة مركوزة مشتركة بين الماء الذي يرفع الخبث والماء المزيل للجنابة ، والنجاسة هي هذه الصفة المركوزة المشتركة ، أو على الأقل لا توجد صفة اخرى تتبادر إلى الذهن قبلها ، اللهم إلا عنوان الماء المستعمل والمفروض انه قد حكم في القول الأول بجوازه ، وهذا يعني ان جهة المشابهة الموجبة للمنع لا بد أن يكون امراً آخر غير مطلق الاستعمال ، وهي النجاسة تعييناً أو ترديداً بينها وبين نحو مخصوص من الاستعمال على وجهه يوجب الأجمال .

وأما القرينة الموجبة لسقوط الاستدلال على كل حال فهي قوله في ذيل الرواية « وأما الماء الذي يتوضأ الرجل به ... الخ » ، فانه اخذ في الجواز أمرين : احدهما كون الماء للوضوء ، والآخر : كون الجسم طاهراً وظاهر اخذ الامر الأول عرفياً كونه استطرافاً الى تحقيق الامر الثاني ، وكون النظر بتمامه في الجواز متجهاً الى طهارة الجسم ، بنكتة ان اعضاء التوضيء ليست مما تكون نظيفة تارة ونجسة اخرى ، بل فرض الوضوء يستبطن عادة فرض الطهارة ، لكونها شرطاً مقوماً فيه ، فابرازها بعد افتراضه يكون قرينة على اتجاه النظر نحوها . وانما ذكر المتوضي دون المغتسل لغلبة تحقق الطهارة في المتوضي ، وغلبة عدمها في الجنب المغتسل . وان لم يكن هذا هو مقتضى ظهور الذيل فهو محتمل على الأقل ، بدرجة توجب اجمالاً

الصدر بالانصال بما يحتمل قرينته .

هذا هو المهم في المناقشة ، دون دعوى : منع اطلاق ما يغتسل به من الجنابة لصورة طهارة الماء ، لان التطهير من الخبث يقع خارجا وفي الاخبار البيانية بداية لعملية الغسل . إذ يرد عليها : ان عدم انفصال التطهير عن الغسل لا يلازم اجتماع الغسالتين ، خصوصا إذا اريد الاحتفاظ بالماء المستعمل . ودون دعوى : ان المنصرف ارتكازاً من جهة المنع هي النجاسة ، لان مانعية الاستعمال بدون فرض النجاسة ليست امراً عرفياً . إذ يرد عليها : ان عدم عرفيتها في نفسها لا يستدعي عدم عرفية استعمالها في عصر صدور النصوص ، لشيوع الفتوى بين علماء العامة في ذلك العصر بان الماء المستعمل طاهر وليس بمطهر .

واما سند الرواية فقد ورد فيه احمد بن هلال ممن قد بوجب وهنه ولعل اوجه طريق إلى تصحيحه ان يقال : بان غاية ما ورد فيه ذمه وثبوت انحرافه ، وهو لا ينافي الوثاقة في الرواية ، فيمكن حينئذ اثبات وثاقته بوروده في اسانيد كامل الزيارات ، بناء على ما ذهب اليه السيد الاستاذ من توثيق تمام من يقع في هذه الاسانيد من الرواة .

نعم بناء على انكار ذلك - كما هو الصحيح - والاقتصار في التوفيق على من ينقل عنه صاحب المزار مباشرة ، لا يبقى ما يثبت وثاقة احمد بن هلال ومنها : رواية محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) : قال : سألت عن ماء الحمام . فقال : ادخله بأزار ، ولا تغتسل من ماء آخر ، إلا ان يكون فيهم جنب أو يكثر اهله فلا يدري فيهم جنب ام لا ، (١) .

وقد اعترض على الاستدلال بها : بان الاستثناء من النهي لا يدل على وجوب الاعتسال من الماء الآخر ، كما هو المقصود . وأجيب : بان

النهي ليس مولويا بل ارشاد إلى صحة الغسل من نفس الماء ، فالاستثناء منه دال على عدم صحة الغسل وهو المدعي (١) .

ويمكن تطوير الوجه المذكور بنحو لا يرد عليه هذا الجواب ، وذلك بان يقال : ان النهي عن الاغتسال من ماء آخر وان كان ارشاداً وليس مولويا تحريمياً ، ولكن لا يتعين ان يكون المرشد اليه بالنهي عن الماء الآخر صحة الغسل بماء الحمام ، ليكون الاستثناء من النهي دالاً على عدم الصحة ، بل قد يكون المرشد اليه نفي الخرازة في الغسل بماء الحمام ، فلا يبدل الاستثناء إلا على وجودها مع الجنب ، وهي اعم من البطلان . وان شئت قلت : ان النهي كما يصح في مورد توهم الوجوب كذلك يصح في مورد توهم الافضلية ، والنهي في المقام نهى في مورد توهم وجود مقتضى للغسل بالماء الآخر ، وهذا المقتضى المتوهم كما قد يكون هو الوجوب كذلك قد يكون هو الافضلية ، فلا يدل الاستثناء الا على افضلية التنزه عن ماء الحمام مع وجود الجنب ، فالاعتراض وارد .

ثم ان الرواية تفترض ماءين : احدهما ماء الحمام ، والآخر الماء الذي تنهى عن الاغتسال به والعدول اليه ما لم يكن هناك جنب فلا بد لمعرفة الموقف من الرواية من تشخيص هذين الماءين . وقد ذكر السيد الاستاذ: ان الماء الآخر الذي نهى عن الاغتسال به ليس هو ماء المادة الموجود في المخزن الكبير لقريبتين : احدهما : ان المخزن الكبير لا يتعارف الاغتسال منه لبتجه النهي عن ذلك . والآخرى : ان ما في المخزن يشتمل على اكرار من الماء واي مانع من الاغتسال في مثله وان اغتسل فيه الجنب ، فان النزاع في الماء المستعمل مختص بالقليل . كما انه لم يرد به ماء الاحواض الصغيرة لعدم تعارف الاغتسال في الحياض ، ولا يتيسر الدخول فيها

لصفرها ، فيتعين ان يراد بالماء المنهي عنه بقوله «ولا تغتسل من ماء آخر» ماء الغسالة الذي تتجمع فيه فضلات الاستعمال . وهذا النهي ليس بلحاظ كونه ماء مستعملا في دفع الخبث أو الحدث الاكبر ، لإندكك ما يستعمل في ذلك مع سائر ما يصل إلى مجمع الغسالات من مياه ، فلا بد من حمل النهي على التبريزه (١) .

ونلاحظ تشويشا في هذا الكلام ، لان ظاهره كونه بصدد تعيين الماء الآخر المقابل لماء الحمام والذي نهى عن الاغتسال منه ، بينما يظهر من قرائنه انه في مقام تعيين ماء الحمام المقابل للماء الآخر ، وإلا فكيف يقال بنهي ارادة ماء الخزانة لانه اكثر من الكبر فلماذا ينهى عنه ؟ ! . فان هذا الكلام غريب لو كان المراد تشخيص الماء الاخر المنهي عنه ، لان النهي عن الماء الآخر ليس في مقام ابطال الغسل به ليقال : انه لا وجه لبطلان الغسل بماء الخزانة حتى لو كان مستعملا لكثرتيه ، بل النهي المذكور نهى في مورد توهم الوجوب ، ومرجعه : إلى انه ليس من اللازم - أو من الافضل - العدول عن ماء الحمام إلى الماء الاخر .

وعليه فالصحيح ان المراد بالماء الآخر هو ماء الخزانة ، ولا تنجيه كلتا القرينتين المذكورتين لنفي ذلك .

اما القرينة الاولى : فلأن ماء الخزانة - وهو فيها - وان لم يكن من المتعارف الاغتسال فيه ، ولكن المقصود ليس ذلك ، بل استمداد ماء جديد من الخزانة بتفريغ الحوض الصغير وملئه بماء من المادة . فالنهي نهى عن الاغتسال بماء الخزانة ولو بسحبه إلى الحوض الصغير .

واما القرينة الثانية فلان النهي عن الاغتسال بماء الخزانة ليس في مقام

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٩ ، ويلاحظ هنا أن التشويش الذي اوضحه السيد الاستاد

- دام ظلّه - غير موجود في تقرير «مدارك العروة الوثقى» فلاحظ .



ابطال الاغتسال به كما عرفت ، فالماء الآخر هو ماء الخزانة بسحبه إلى الحوض الصغير ، وماء الحمام الذي جعل مقابلا له هو الماء الفعلي الموجود في الحوض الصغير . ومحصل الرواية على هذا الاساس أنه يجوز لك ان تغتسل من ماء الحوض الصغير الموجود فعلا فيه ، ولا موجب للاغتسال من ماء آخر بسحب ماء جديد من الخزانة إلا مع وجود الجنب .

وليس في مقابل هذا التفسير للرواية إلا احتمال ان يراد بماء الحمام مجمع الغسالات وبالماء الآخر الماء الموجود في الحوض الصغير . وهذا خلاف ظاهر عنوان ماء الحمام فان ظاهره الماء المعد بطبعه للاستحمام به ، وما هو كذلك ماء الحياض الصغار لا الغسالة . والاستشهاد لحمل ماء الحمام على ماء الغسالة بالروايات الناهية عن الاغتسال منها ، بدعوى : كشف النهي فيها عن معرضيتها للاغتسال بها . مدفوع : باننا لانفى ذلك ، وانما ندعي منافاة ظهور ماء الحمام للحمل على الغسالة المذكورة ، ولهذا لم يعبر عن الغسالة في شيء من تلك الروايات التي استشهد بها بماء الحمام ، بل عبر بالبئر والغسالة وانما عبر بماء الحمام في روايات الاعتصام التي اريد منها ماء الحياض الصغار .

وهكذا يتعين ان ماء الحمام هو ماء الحياض الصغار الموجود فعلا فيها ، والماء الآخر هو ماء الخزانة بسحبه من جديد والاغتسال منه ، ومفاد الرواية الاذن في الاغتسال من ماء الحمام وعدم الاحتياج إلى سحب ماء جديد من الخزانة ، إلا ان يكون فيهم جنب أو يكثر اهله فلا يدري فيهم جنب أم لا ، فحينئذ لا يغتسل من ماء الحمام . ومن الواضح ان عدم الاغتسال حينئذ من ماء الحمام - الحوض الصغير - ليس بلحاظ كونه ماء مستعملا ، لان الاغتسال منه لا يكون إلا بالاغتراف ، فلا بد ان يكون بلحاظ محذور آخر كمحذور النجاسة ، فيسقط الاستدلال بالرواية . مضافا

إلى كونها معارضه حينئذ بروايته الأخرى ، الدالة على جواز الاغتسال من ماء الحمام حتى مع وجود الجنب (١) .

ومنها : رواية ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سأل أبا عبدالله (ع) عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ، ف يريد أن يغتسل ، وليس معه اثناء ، والماء في وهدة ، فان هو اغتسل رجوع غسله في الماء ، كيف يصنع ؟ قال : ينضح بكف بين يديه ، وكفا من خلفه ، وكفا عن يمينه ، وكفا عن شماله ، ثم يغتسل (١) وتقريب الاستدلال بها : ظهورها في ارتكاز مانعية الماء المستعمل في ذهن السائل ، وقد امضى الامام (ع) ذلك .

ويرد عليه : انه لو سلم الامضاء - وكون ما بينه الامام (ع) طريقة لتفادي الماء المستعمل ، لا أدبا شرعيا في نفسه لا أثر له في دفع المحذور المتوهم للسائل - فغاية ما يقتضيه ذلك ثبوت المحذور المتصور للسائل ، وبعد استظهار اتجاه نظر السائل الى محذورية عنوان الماء المستعمل لا الى النجاسة يثبت وجود محذور في استعمال الماء المستعمل ولكن لدلالة في الرواية على لزومية هذا المحذور ، بل يكفي لوقوع المحاورة المروية ان يكون في المساء المستعمل حزازة تنزيهية في نظر السائل واراد تحديد موقفه تجاه ذلك .

وقد أجاب بعضهم عن الاستدلال : بان الطريقة التي بينها الامام (ع) لما كانت غير مانعة عن وصول الماء ، بل مساعدة احيانا ، فيستكشف انه

(١) وهي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي عبدالله (ع) « الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه قال : نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب ، ولقد اغتسلت فيه ثم شئت فغسلت رجل وما غسلتها الا مما لزق بهما من التراب » .

وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الماء المطلق حديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب الماء المضاف حديث ٢ .

كان في مقام ردع السائل عن ارتكازه وتعليمه أدباً شرعياً مستقلاً (١) :  
ولكن الانصاف : ان حمل جواب الامام علي ذلك يجعله غير عرفي ، لان  
سياقه دال على التجاوب مع ارتكاز السائل وتعليمه طريقة التخالص ، فالاحتفاء  
في مقام بيان الردع بجملة ظاهرها التجاوب والامضاء واريد بواقعها أدب  
شرعي لاعلاقة له اصلاً بمحط نظر السائل ، ولا كاشف عن رادعيتها الا  
نفس عدم اجراء مضمونها في التخالص من المحذور ، ليس أمراً عرفياً ،  
ولا تأويلاً مستساغاً عرفياً .

ولعل الاحسن من ذلك في فهم فقه الرواية : ان يحمل كلام الامام  
عليه السلام على الامر بالنضح على نفس الجسد من جوانبه الاربعة لاعلى  
الارض ، فان الجنب حينئذ يقبل رأسه ثم يغسل جسده بالليل الذي حصل  
عليه من النضح وبهذا يتخالص من محذور الماء المستعمل .

ومنها : رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) « سئل عن الماء  
نبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب . قال : إذا  
كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء » (٢) بدعوى : ظهورها في اعتقاد الراوي  
بالمحذور في اغتسال الجنب ، وقد امضى الامام (ع) هذا المحذور في غير  
الكر ، ومع ضم دليل طهارة الماء المستعمل نستكشف ان المحذور هو  
المانعية لا النجاسة .

ويرد على هذا الاستدلال :

اولاً : ان الامام لو فرض ظهور كلامه ضمناً في امضاء المحذور  
المتصور للراوي ، فهو ليس في مقام بيان ذلك المحذور ، ليمسك باطلاق  
كلامه لاثبات ان محذور اغتسال الجنب ثابت مطلقاً حتى مع تجرده عن

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٨٧ الطبعة الثانية ، مدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ١١٩ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق حديث - ١ -

النجاسة ورفع الخبث ، كما لا يتمسك بإطلاقه لإثبات نجاسة أبوال الدواب مطلقا ، وإنما يثبت وجود المحذور بنحو التقضية المهمة المتيقن منها فرض الاغتسال بملازماته العرفية من رفع الخبث معه . ودعوى : ان ظاهر اخذ عنوان الاغتسال كونه بنفسه موضوعا للمحذور لا بلازم ، مدفوعة : بان هذا الظهور إنما هو فيما إذا أخذ العنوان موضوعا للحكم لافيا اخذ في كلام السائل بقصد الاشارة إلى المحذور المركوز في ذهنه ، إذ يكفي في صحة الاشارة كونه ملازما عرفا لما فيه المحذور .

وثانيا : ان ظاهر جواب الامام كون المحذور المنظور هو النجاسة ، وبعد عدم الالتزام بها في الماء المستعمل القليل لا يبقى في الرواية دلالة على اثبات محذور آخر .

ومنها : روايات النهي عن الاغتسال من غسالة ماء الحمام ، المشتملة على تعليل ذلك بانه يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب (١) .  
ويرد على الاستدلال بها : ان ظاهر هذه الروايات النظر الى محذور النجاسة لا محذور الماء المستعمل ، اوضح ان غسالة غسل الجنب تستهلك في بئر الغسالات ، ومع الاستهلاك يكون بقاء المانعية على خلاف الارتكاز العرفي ، الامر الذي يوجب صرفه إلى النجاسة أو إلى محذور تنزهي ، كما يناسبه عطف ولد الزنا الذي لا اشكال في عدم نجاسته .

وقد يستدل على الجواز برواية علي بن جعفر السابقة - بنحو تكون قرينة على حمل روايات عدم الجواز على الكراهة جمعا لو تمت دلالتها -

(١) من قبيل ما جاء في رواية حمزة بن احمد عن ابي الحسن الاول (ع) أنه قال لي حديث

« ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام ، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ، وهو شرهم » .

باص. ١١ من الماء المضاف حديث ١ .

وأما الماء المستعمل في الاستنجاء ولو من البول فمع

إذ جاء فيها قوله : « وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل ويرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه » (١) ،  
ويرد على الاستدلال بها :

اولا : ان السائل فرض في صدر الرواية عدم وجود ماء آخر ،  
حيث : قال « سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع اغتسل  
منه للجنابة ، أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره » ؟ فلا يمكن  
التعدي إلى صورة الاختيار . ودعوى : ان عدم وجدان ماء آخر لا يعنى  
العجز عن الغسل الذي يتفادى فيه استعمال الماء المستعمل ولو بالاعتصار على مرتبة  
التدهين ، فلو لم يجوز استعمال الماء المستعمل في حال الاختيار لتعين الغسل  
التدهيني « مدفوعة : بان هذا مبنى على صحة الغسل والوضوء التدهيني ، مع  
أنه محل الاشكال عندنا .

وثانيا لو سلمت دلالة الرواية على الجواز ، فوردها جواز اغتسال  
الشخص من الماء المستعمل له في شخص ذلك الغسل ، واحتمال الفرق  
موجود عرفا وشرعا خصوصا مع ان كل غسل يشتمل بالدقة لا محالة على  
استعمال الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل بمرور الماء من جزء إلى جزء  
قبل الانفصال ، فكما يجوز قبل الانفصال قد يجوز مع الانفصال ايضا ،  
فلا يمكن التعدي من ذلك إلى المستعمل في غسل سابق . والروايات التي  
استدل بها على عدم الجواز جملة منها ليس لها اطلاق يشمل الماء المستعمل  
في شخص ذلك الغسل ، وما له اطلاق يكون مقيدا بهذه الرواية ،  
لا محمولا على الكراهة جمعا :

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٨٧ الطبعة الثانية .

الشروط الآتية طاهر. (١). ويرفع للخبث ايضاً ، لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث ، ولا في للوضوء وللغسل المتدوين .

(١) ماء الاستنجاء فيه اربعة احتمالات : احدها : النجاسة . وقد يمكن استظهار ذلك ممن سكت عن استثنائه من فقهائنا المتقدمين . وثانيها الطهارة ، وهو المنسوب إلى كثير من الفقهاء ، وان كانت النسبة إلى جملة من المتقدمين لا تخلو من اشكال ، لانهم عبروا بنفس مفاد الروايات المناسب للنفو ايضاً . وثالثها : النجاسة . لكن مع العفو ، بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته . ورابعها : النجاسة مع العفو بلحاظ سائر الآثار . والمتيقن من النصوص هو العفو بلحاظ عدم انفعال الملاقى ، وهي عديدة لا بد من ملاحظتها : فمنها : رواية الاحول عن ابي عبد الله (ع) في حديث : « قال : الرجل يستنجى فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به فقال : لا بأس . فسكت . فقال : أو تدري لم صار لا بأس به ؟ . قال قلت : لا والله . فقال : ان الماء اكثر من القدر » (١) .

ومورد السؤال هو الثوب استظهاراً أو اجمالاً ، وليس الماء ، فلا يكون نفى البأس دالاً بالمطابقة على طهارة الماء ، بل على طهارة الثوب . وقد علل ذلك باكثرية الماء ، وبعد حمل الاكثرية على الاكثرية المساوقة للقاهرة وعدم التغير ، يرجع إلى تعادل طهارة الثوب بان الماء ليس بتغير وارتكازية انفعال الماء القليل في الجملة - التي صارت منشأ لاستغراب السائل من طهارة الثوب واحتياجه إلى التفسير - تصلح بنفسها قرينة لحمل ( اللام ) في قوله « ان الماء اكثر » على الماء المنظور ، وهو ماء الاستنجاء لا طبيعي الماء ، فينتج : ان ماء الاستنجاء غير المتغير لا يتفعل به الثوب . وهذا وحده لا يكفي لاثبات طهارة ماء الاستنجاء ، ما لم تضم عناية زائدة

(١) وسائل الشريعة باب ١٣ من ابواب الماء المضاف حديث ٢ .

- على ما سيأتي ان شاء الله تعالى - لاحتمال ان يكون نجسا غير منجس .  
 اللهم إلا أن يقال ان مناسبات التعليل والمعلل ، التي هي على حسد  
 مناسبات الحكم والموضوع تجعل العرف يفهم ان المعلل باكثرية الماء من  
 القدر ليس هو طهارة الثوب ابتداء ، بل بتوسط طهارة ماء الاستنجاء ،  
 فالمعلل المباشر محذوف ، وتلك المناسبات قرينة عليه ، لان عدم تغير الماء  
 واكثرية يناسب عرفا ان يؤثر حكما في نفسه ، ويتبع ذلك بتغير حكم  
 الثوب ، ومع هذا لا يمكن التعويل على الرواية لضعف سندها وارسالها .

ومنها : رواية محمد بن نعمان الاحول قال قلت لأبي عبدالله ( ع ) :  
 « اخرج من الخلاء فاستنجى بالماء ، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت  
 به . فقال : لا بأس به » ( ١ ) ونفي البأس دال على الطهارة . ولكن ظاهر  
 العبارة ان المنفي عنه البأس هو الثوب لانه مورد السؤال لا الماء ، وأعلى  
 الاقل لا ظهور في الماء ، ومعه لا تتم الدلالة المطابقة على طهارة الماء ، وانما  
 يثبت العفو بمعنى عدم انفعال الملاقى . ومثلها رواية لمحمد بن النعمان ( ٢ )  
 ووضح منها في عدم الدلالة رواية الهاشمي حيث سأل أبا عبدالله ( ع ) عن  
 الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به ، أينجس ذلك ثوبه ؟ قال :  
 لا ( ٣ ) فان هذه الرواية واضحة في الاتجاه بالسؤال نحو الثوب .

فالمتيقن من الروايات إذن طهارة الملاقى ، وعليه فاستفادة طهارة  
 نفس الماء تحتاج إلى عناية ، ويمكن تقريبها باحد وجوه ثلاثة :  
 الوجه الاول : ان يمنع الاطلاق في ادلة انفعال الماء القليل لماء الاستنجاء

( ١ ) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب الماء المضاف حديث ١ .

( ٢ ) عن ابي عداقة ( ع ) قال : قلت له استنجا فيقع ثوبي فيه وانا جنب فقال : لا بأس

نفس الباب حديث ٤ .

( ٣ ) نفس الباب حديث ٥ .

لانه اما الاجماع ، وهو غير منعقد في المقام . واما الروايات المتفرقة ، وهي واردة في موارد خاصة ، ولا يمكن التعدي منها الى مورد الخلاف . ويرد عليه : اولا : وجود مطلقات من قبيل مفهوم اخبار الكر ، الدال على الانفعال بالنجس ، والمحمول اطلاقه المقامى على الملاقاة التي تكون في نظر العرف منشأ للسراية ، والملاقاة الاستنجائية منها . وثانيا : ان العرف يلغي خصوصيات الموارد في الروايات المتفرقة ، ويحملها على المثالية كخصوصية كون الماء في اناء اوفى ساقية ونحو ذلك ، ومن جعلتها خصوصية موضع الملاقاة ، ومعه ينعقد الاطلاق .

الوجه الثاني ان يقال : بان طهارة الثوب ان كانت لطهارة ماء الاستنجاء فلا تخصيص في دليل انفعال الملاقى للماء النجس ، وان كانت مع نجاسة ماء الاستنجاء يلزم تخصيص هذا الدليل ، فبضم اطلاق هذا الدليل الى روايات طهارة الثوب يثبت الحكم بطهارة ماء الاستنجاء .

والتحقيق : انا تارة : نقول بعدم اجراء اصالة عدم التخصيص في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصيص في المطلقات ، كما هو الصحيح واخرى : نقول باجراء الاصل المذكور . فعلى الاول لا يمكن التمسك باطلاق دليل انفعال الملاقى للماء النجس لاثبات طهارة ماء الاستنجاء لانه معاوم السقوط تفصيلا ، إما تخصصا واما تخصيصا ، فلا تجري اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص . واما على الثاني فتقع المعارضة بين اطلاق هذا الدليل الدال على التخصيص وطهارة ماء الاستنجاء ، واطلاق دليل انفعال الماء القليل الشامل لماء الاستنجاء . والمتعين - حينئذ - الحكم بانفعال ماء الاستنجاء إما على اساس دعوى : ان الاطلاق في داليل انفعال ماء الكر موجود وهو مفهوم اخبار الكر . واما دليل انفعال الملاقى للماء النجس فليس الامثل موثقة عمار ، الواردة في الماء المتساختة فيه الفارة ، وروايات بل القصب



بماء القدر ونحوها ، وهي روايات خاصة لا اطلاق فيها للملاقي لماء الاستنجاء فمع قطع النظر عن الغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفي يمكن القول : بان الاطلاق في دليل انفعال الماء موجود ، وفي دليل انفعال المسلاقي للماء النجس غير موجود .

ولما ان يعترف بوجود الاطلاق في كل من الدليلين ، ولو بضم الغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفي . ويقدم اطلاق دليل انفعال الماء القليل ، لانه متحصل من الروايات المستفيضة المقطوع بصدور بعضها اجمالا . وأما روايات انفعال الملاقي للماء القدر فليست كذلك . وبذلك يدخل في التعارض بين قطعي السند وغيره ، فيقدم القطعي .

الوجه الثالث : أن يدعى التلازم الارتكازي العرفي بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ، فما يدل على طهارة الملاقي - بالكسر - يدل بالالتزام العرفي على طهارة الملاقي - بالفتح - ولهذا يستفاد - مثلا - طهارة العقرب من لسان الحكم بطهارة ملاقيه ، أو طهارة بول الخفاش من لسان مماثل (١) ويرد عليه : ان هذه الدلالة الالتزامية الارتكازية انما يتجه التمسك بها في مثل لسان الحكم بطهارة ملاقيه العقرب لعدم التدافع في ذلك المورد وأما في المقام فهناك تدافع ، لان ارتكاز التلازم بين الملاقي والملاقي في النجاسة كما يمكن ضمه إلى دليل طهارة الملاقي لماء الاستنجاء للحصول على دلالة التزامية فيه تثبت طهارة ماء الاستنجاء ، كذلك يمكن ضمه إلى دليل نجاسة العذرة الشامل للعذرة عند ملاقة ماء الاستنجاء لما جزما للحصول على دلالة التزامية في دليل نجاسة العذرة على نجاسة ماء الاستنجاء .

والتحقيق : عدم وجود هذه الدلالة الالتزامية في روايات طهارة الملاقي لماء الاستنجاء ، لان فرض السؤال فيها عن حكم الملاقي لماء

واما المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء فلا يجوز استعماله في الوضوء وللغسل . وفي طهارته ونجاسته خلاف ، والاقوى : ان ماء للغسلة المزيلة للعين نجس ، وفي للغسلة للغير المزيلة الاحوط الاجتناب ( ١ ) .

الاستنجاء مساوق لفرض التشكك في الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ، إما في مرتبة ملاقاته الثوب لماء الاستنجاء ، أو في مرتبة ملاقاته الماء للعدرة . كما ان فرض الجواب بطهارة الثوب مع بدهاء نجاسة العذرة - ارتكازاً - مساوق للتأكيد على انثلام تلك الملازمة في احدى المرتبتين ، وهذا يعني القرينة المتصلة للبية على انثلام تلك الملازمة في احدى المرتبتين ومعها لا يبقى في دليل طهارة الثوب ظهور فعلي في طهارة ماء الاستنجاء والمتعين - حينئذ - الرجوع إلى اطلاق دليل انفعال الماء القليل .

فالظاهر نجاسة ماء الاستنجاء وترتب سائر آثار النجاسة عليه سوى انفعال الملقى ، ومن ذلك يعرف الوجه في عدم جواز استعماله في الوضوء والغسل ، لاشتراطها بطهارة الماء . بل لا يجوز استعماله في رفع الخبث ايضا لنفس السبب .

ثم ان شمول العفو لملقى الماء الذي غسل به موضع البول يتوقف : إما على شمول العنوان له ، وهو لا يخلو من اشكال . واما على كونه وجوده في ماء الاستنجاء أمراً غالبياً ، بحيث يكون عدم التنبيه عليه بالخصوص كاشفاً عرفاً عن عدم ارتفاع العفو بسبب ذلك .

(١) الكلام في طهارة ماء الغسالة يقع في مقامين : احدهما : على ضوء القواعد . والاخر : على ضوء الروايات الخاصة .

اما المقام الاول فالكلام فيه على ثلاث مراحل :

المرحلة الاولى في الغسالة المتعقبة بطهارة محل غير الملاقية لعين النجس

والحكم بطهارتها يمكن ان يقرب بعبارة وجوه :

الاول : دعوى القصور الذاتي في اطلاقات اداة انفعال الماء القليل ،  
 إما عن الشمول لفرض الملاقاة للمتنجس الخالي من عين النجس مطلقا ،  
 وإما عن الشمول لفرض هذه الملاقاة الواقعة خلال التطهير .

وهذه الدعوى بتقريبها الاول صحيحة ، لما تقدم في محله من عدم  
 انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس . وان لم يكن تقريبها الثاني تاما ، إذ  
 لو فرض الاطلاق في دليل انفعال الماء القليل للمتنجس فهو شامل للغسالة  
 ايضا ، فانا إذا فرضنا هذا الاطلاق في مفهوم اخبار الكر - وقلنا ان  
 مفهومها موجبة كلية شاملة للمتنجس ايضا - فن الواضح انه يدل حينئذ  
 على الانفعال بالملاقاة وهي حاصلة في حالة التطهير ، فالاطلاق شامل  
 للغسالة . وإذا فرضنا الاطلاق في روايات : ( ان ادخلت يدك في الماء  
 وقد اصابها شيء من المني فاهرق ذلك الماء ) ، فهي وان كانت واردة  
 في غير مورد التطهير بناء على اشتراط التطهير بالقليل بوروده على المتنجس  
 ولكن الخصوصية ملغية بالارتكاز العرفي .

الثاني : ابراز المانع الخارجي عن التمسك باطلاق دليل الانفعال  
 للغسالة ، بعد تسليمه في نفسه . وهذا المانع له تقريبات :

احدها : ايقاع المعارضة بين اطلاق دليل انفعال الماء القليل لما  
 الغسالة ، واطلاق دليل ان الماء المتنجس ينجس ، لان الجمع بينهما غير  
 ممكن لاقتضائه تنجس الثوب بالماء المغسول به ، وبعد التعارض والتناقض  
 يرجع إلى اصالة الطهارة .

ويرد عليه : اولا : ان الامر بلحاظ الدليل الثاني دائر بين التخصيص  
 والتخصيص ، ومع العلم بسقوطه تفصيلا لا يمكن جعله معارضا لاطلاق  
 دليل الانفعال . وثانيا : ان دليل تنجيس الماء المتنجس ليس له اطلاق

للمسألة حتى مع فرض نجاسته ، لان الدليل انما هو مثل موثقة عمار القائلة « اغسل كل ما أصابه ذلك الماء » ، وهي واردة في ماء مننجس في المرتبة السابقة ، والعرف لا يساعد على الغاء الخصوصية ، لوضوح تقبل العرف قذارة الماء المغسول به مع نظافة المغسول ، فلا يتعدى من القول بان الماء المننجس في نفسه ينجس إلى القول بان الماء المننجس بنفس ما غسل به ينجس المغسول به .

ثانيها : ايقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، واطلاق دليل ان الماء المننجس ينجس ، لكن لا بتطبيقه على نفس الموضع النجس الذي غسل به ، بل على ما يجاوره مما يمتد اليه عادة . فان الغسل يمتد عادة إلى مواضع طاهرة مجاورة ، والالتزام بانها تنجس يستدعى تطهيرها ، ويتكرر في تطهيرها نفس المحذور . والجواب : هو نفس ما تقدم بالنسبة إلى التقريب السابق .

ثالثها : ايقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، واطلاق دليل ان الماء المننجس لا يطهر جزافا ، وانما يطهر بالاتصال بالمعتصم لامتناع الجمع بين الدليلين ، لادائه إلى نجاسة الماء المتخلف في الثوب المغسول ، لعدم موجب لارتفاع النجاسة عنه من اتصال بكر ونحوه . وبعد هذا فضم ارتكاز : ان الماء الواحد لا يمكن ان يتبعص في الحكم ، وندعي ان المتخلف مع المنفصل ماء واحد قبل الانفصال فيكون دليل ان الماء إذا تنجس لا يطهر إلا بالمعتصم دالاً أولاً على طهارة الماء المتخلف ، ودالاً بتبع ذلك على طهارة الماء المنفصل ، وتسرى بذلك معارضته لدليل الانفعال من المتخلف إلى المنفصل .

ويرد عليه : اولاً : ان دليل عدم ارتفاع النجاسة عن الماء إلا باتصاله

بالمعتصم بعلم بسقوطه عن الماء المتخلف من الغسالة ، إما تخصيصاً لعدم حدوث النجاسة فيه ، وأما تخصيصاً للقطع بطهارته فعلاً عند تحلفه ، ومعه لا يصلح للمعارضة . وثانياً : ان هذا الدليل غير موجود ، اللهم إلا الاطلاق الاحوالى لنفس دليل انفعال الماء القليل ، بمعنى ان مقتضى الاطلاق الافرادى في هذا الدليل نجاسة الغسالة ، ومقتضى اطلاقه الاحوالى عدم ارتفاع هذه النجاسة . ولو سلم هذا فكيف يعقل ان يجعل هذا الاطلاق الاحوالى مسوغاً لرفع اليد عن الاطلاق الافرادى ، الذي يكون الاطلاق الاحوالى متفرعاً عليه ؟ ! .

رابعها : ايقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، ودليل ان الماء المتنجس لا يكون مطهراً ، لان الجمع بين الدليلين يقتضى عدم ارتفاع النجاسة اصلاً ، لان الغسالة تنجس في آن الملاقاة ، والنجس لا يكون مطهراً والفرق بين هذا التقريب والتقريبين الاوليين : ان الجمع بين الدليلين في ذينك التقريبين كان يقتضى حدوث نجاسة اخرى ، والجمع هنا يقتضى عدم ارتفاع النجاسة التي غسل الشيء بلحاضها .

ويرد عليه : اولاً : ان الامر في الدليل الثاني دائر بين التخصيص والتخصص . وثانياً : نفى مثل هذا الدليل ، لان المراد بان الماء المتنجس لا يطهر ان كان الماء المتنجس بغير ما يراد تطهيره به فهو مسلم ، وغير منطبق على المقام ، وان اريد ماتنجس بنفس ما يطهر به فعدم مطهرته اول الكلام لأن عدم جواز التطهير بالمتنجس انما استفيد من لسان الأمر باراقة الماء النجس ونحوه من الاستئنة ، وكلها ناظرة الى ما هو نجس بقطع النظر عن عملية التطهير .

ثم ان اي دليل يقع طرفاً للمعارضة مع دليل انفعال الماء القليل ، إذا كان من أخبار الاحاد يقدم عليه دليل الانفعال بناء على قطعية سنده

بتظافر الروايات الدالة عليه .

الثالث : دعوى وجود قرينة لبيبة متصلة تقيد اطلاق دايبل انفعال الماء القليل ، بنحو لا يشمل الغسالة التي نتحدث عنها . وذلك لان تطبيق اطلاق هذا الدليل على الغسالة المذكورة له اربعة أنحاء ، وكلها على خلاف الارتكاز .

احدها : ان يطبق الدليل على تمام الغسالة وحتى بعد تخلفها في الثوب وهذا خلاف الارتكاز القاضي بطهارة الثوب بكل ما يلتصق به وبندك فيه من ماء .

ثانيها : ان يطبق على تمام الغسالة ويلتزم بارتفاع النجاسة عن المتخلف وهو ايضا خلاف الارتكاز الآبي عن ان يكون مجرد تخلف الماء وعدم انفصاله موجبا لارتفاع النجاسة عنه . ثالثها : ان يطبق على الغسالة المنفصلة فقط من حين انفصالها . وهذا ايضا خلاف الارتكاز الحاكم بان ملاقات الماء للنجس إذا لم توجب تنجسه في حينه فلا توجب ذلك بعد زوال الملاقاة وبعده عنه . رابعها : ان يطبق على الغسالة المنفصلة فقط ولكن لا من حين الانفصال ، بل من اول ازمة الملاقاة . وهذا خلاف ارتكاز ان الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة . ونتيجة ذلك كله إنحسار اطلاق دليل الانفعال عن ماء الغسالة بالقرينة اللبية .

ويرد على هذا الوجه : امكان تبني التطبيق الثاني ، ويلتزم بان ارتفاع النجاسة بمجرد التخلف وانفعال ما ينفصل وان كان على خلاف الارتكاز إلا ان ما هو مخالف للارتكاز ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، واما ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء الموضوع - باعمال عناية عرفية لفرض الماء المتخلف بحكم المستهلك والمنتك في جانب الثوب المغسول به - فليس امراً

على خلاف الارتكاز . فالاستهلاك العرفي بوجوده الحقيقي وان لم يكن ثابتاً ، ولكنه ثابت بنحو من العناية ، فكما ان استهلاك الماء المتنجس في المعتصم مطهر له بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، كذلك استهلاكه واندكاكه في الثوب المغسول به . والصفة المشتركة بين الماء المعتصم والثوب المغسول به عدم انفعالها بالماء المستهلك فيهما ، اما الأول فلاعتصامه ، وأما الثاني فلان ما دل على انفعال الملاقي للماء المتنجس لايشمل ما تنجس الماء بغسله . كما ان العرف لا يرى تقذر الجسم بالماء الذي تقذر بسبب استعماله في تنظيفه وهذا هو الفرق بين الماء المتخلف في المغسول والماء المتنجس في المرتبة السابقة إذا أصاب الثوب وتخلف فيه ، فانه باصابته للثوب ينجس الثوب . وإن شتم قاتم : ان الثوب مع ما يتخلف فيه من رطوبات لا يراه العرف موضوعين للحكم بالنجاسة والطهارة ، بحيث يتصف احدهما بالطهارة والاخر بالنجاسة ، لاستهلاك احدهما واندكاكه في جنب الآخر . ففي مورد التطهير حيث يعلم بان الثوب يطهر بالغسل ولا ينفعل بماء الغسالة من جديد تسرى الطهارة الى ما يتخلف فيه ايضا لعدم تبعضهما في الحكم .

فالمطهر للارطوبات المتخلفة ليس هو مجرد انفصال ما انفصل ، بل اندكاكها في جنب الثوب ، بنحو ، يعتبر المجموع موضوعا واحداً - للطهارة أو للنجاسة - غير قابل للتبعض . وأما في غير مورد التطهير - كما اذا القينا ماء نجسا على ثوب وتخلفت فيه رطوباته - فهو وان كان موضوعا واحدا غير قابل للتبعض أيضا ، إلا ان حكمه هو النجاسة لان الثوب قد انفعل بالملاقاة .

المرحلة الثانية : في الغسالة المتعقبة بطهارة محل الملاقية لعين النجس ويتصور فرض هذه الغسالة في موارد عدم وجوب التعدد ولا بد من ملاحظة الوجوه الثلاثة السابقه لمعرفة الحكم هنا : اما الوجه الاول : فلا اشكال في

علم جربانه في الفسالة الملاقية لعين النجس ، لأن ادلة انفعال الماء القليل  
 إنما كانت قاصرة عن الشمول لملاقاة المنتجس ، لا النجس .  
 ودغوى : ان دليل الانفعال هو مفهوم اخبار الكر ، وهو موجبة  
 جزئية ، فلا يمكن التمسك باطلاقها .

مدفوعة : اولا : بانه لو نسلم عدم الاطلاق اللفظي في سائر أدلة الانفعال  
 لصورة الملاقاة التطهيرية للنجس فلا شك في ان الارتكاز العرفي يلغي  
 خصوصية كون الملاقاة بهذا العنوان أو بعنوان آخر ، فينمقد الاطلاق بتوسط  
 هذا الارتكاز .

وثانياً : بان كلمة شيء في اخبار الكر اذا كان المراد بها الملاقاة ،  
 دل المفهوم - بناء على كونه موجبه جزئية - على ان الملاقاة في الجملة  
 منجسة ، وهي ذات فردين : الملاقاة التطهيرية ، وغيرها . والمتيقن الثاني  
 وأما إذا اريد بالشيء عين النجس ، فلا شك في ان عين النجس داخل في  
 المنطوق والمفهوم ، وبعد العلم بدخول عين النجس في الموجبة الجزئية للمفهوم  
 صح التمسك باطلاقها الاحوالى ، لاثبات كونه منجسا ولو في حال الملاقاة  
 التطهيرية ، إذ لا مانع من افراض الاطلاق الاحوالى في الأفراد المتيقن  
 دخولها في موضوع الموجبة الجزئية المقتنصة بالمفهوم . فالملاقاة التطهيرية على  
 الاول تكون فردا من موضوع القضية ، وعلى الثاني تكون حالة من حالات  
 الفرد المتيقن دخوله في تلك القضية .

وأما الوجه الثاني - وهو إبقاع التعارض بين اطلاق دليل الانفعال  
 واطلاق دليل آخر - فلو تم في المرحلة الاولى فلا يتم بنفس الطريقة هنا  
 لأن الجمع بين الدليلين لا محذور فيه الا الالتزام ببقاء النجاسة في المغسول ،  
 وغاية ما يلزم من ذلك عدم كفاية الغسلة المزيلة . ولا مانع من الالتزام  
 بذلك الا دعوى اقتضاء الاطلاق في دليل الأمر بالغسل كفايتها ، فلا بد



من جعل هذا الدليل حينئذ طرفاً ثالثاً للمعارضة .  
 كما ان الوجه الثالث - وهو المنع عن تطبيق دليل الانفعال لقريئة لبيبة  
 متصلة - لايجرى ايضاً ، إذ لامانع من اطلاقه ، ولا يلزم منه اي مخالفة  
 للارتكاز ، وانما يلزم منه عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير ، فتصل النوية  
 - حينئذ - الى المعارضة بين اطلاق دليل انفعال الماء القابل بعين النجاسة  
 واطلاق الامر بالغسل ، بناء على ظهوره في كفاية الغسلة المزيلة للعين . وبناء  
 على قطعية سند دليل الانفعال يتقدم عند المعارضة على كل دليل يقابله إذا  
 كان ظنياً .

المرحلة الثالثة : في الغسالة الملاقية لعين النجس ، والتي لاتتبعها طهارة  
 المحل . ومن الواضح عدم جريان الوجوه الثلاثة فيها . أما الأول فلان  
 المفروض ملاقاة عين النجس . وأما الثاني فلانه لايلزم محذور من الجمع  
 بين الدليلين الا عدم كفاية تلك الغسلة في التطهير ، وهذا مفروض في  
 المقام . وأما الثالث فلان تطبيق دليل الانفعال على تمام تلك الغسالة لا يخالف  
 الارتكاز ، بعد البناء على عدم كفايتها في التطهير .

المقام الثاني : في حكم الغسالة على ضوء الروايات الخاصة .

والكلام فيه يشتمل على جهتين :

الأولى : في الروايات المستدل بها على النجاسة وهي عديدة :

منها : رواية عبدالله بن سنان المتقدمة ، حيث دلت على عدم جواز  
 الوضوء من الماء الذي يغسل به الثوب ، وهو كاشف عن نجاسة الغسالة .  
 والغريب ان السيد الاستاذ دفع هذا الاستدلال هنا : بان المنع فيها من  
 استعمال الغسالة حكم تعبدى وغير مستند الى نجاستها (١) بينما ذكر في مناقشة  
 الاستدلال بالرواية المذكورة على مانعية الماء المستعمل عن رفع الحدث به :

(١) مدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ١٤٧ .

ان النهي عن الوضوء بالماء المستعمل في الرواية مخصوص بالماء الملاقى للثوب النجس ، وللعنبة المنجس (١) .

وإن شئت قلت : ان الرواية يستفاد منها احد الامرين : أما نجاسة الغسالة ، وأما المانعية التعبدية لها وللماء المستعمل في رفع الجنابة . لان النهي ان كان بملاك نجاسة الماء استفيد الأول ، وان كان بقطع النظر عن ذلك استفيد الثاني . فمن استظهر بقريضة الذيل اتجاه النهي بلحاظ الأمر الاول تمت دلالة الرواية عنده على نجاسة الغسالة ، ومن لم يستظهر تشكل لديه علم احمالي تعبدى بنجاسة الغسالة ، او ببطلان الوضوء بالماء المستعمل في رفع حدث الجنابة . فالمهم ضعف سند الرواية .

ومنها : الاخبار الناهية عن غسالة الحمام ، وقد مثل لذلك (٢) برواية ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله (ع) في حديث قال : « وياك ان تغتسل من غسالة الحمام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودى والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت . . . » الحديث (٣) وروايته الأخرى : « لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام ، فان فيها غسالة ولد الزنا . . . وفيها غسالة الناصب . . . » (٤)

وهاتان الروايتان اجنبيتان عن محل الكلام ، بناء على ما هو المعروف من نجاسة الكافر . فان اليهودى والنصراني والمجوسي والناصب نجس عيني وليس الماء المنحدر من جسده ماء غسالة بالمعنى الفقهي المقصود في المقام وهو ما يستعمل في التطهير ، لأن عين النجس لا تطهر بالماء ، فلا إشكال في نجاسة ذلك الماء .

(١) نفس المصدر ص ١٠٤ - ١٠٧

(٢) التنقيح ج ١ ص ٣٤١ .

(٣) (٤) وسائل الشريعة باب ١١ من الماء المضاف حديث ٤٤٥ .

كما ان ولد الزنا لم يفرض نجاسة العرضية ، ليكون الماء المنحدر عن جسده ماء غسالة بالمعنى المبحوث عنه . وكأن الذي أوجب ادراج هاتين الروايتين هو مجيء لفظ الغسالة فيها .

نعم يمكن ابراز مثل رواية حمزة بن احمد عن أبي الحسن الاول (ع) قال : سألته - أو سأله غيره - عن الحمام . قال : ادخله بميزر وغض بصرك ، ولا تغتسل من البثر التي تجتمع فيها ماء الحمام ، فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم (١) بناء على حمل ما يغتسل به الجنب على ما يتطهر به من الخبث . غير ان عطف ولد الزنا مع معلومية طهارته يكون قرينة على حمل الأمر . على التنزيه ، ولو لامر معنوي ، فلا يدل على نجاسة الغسالة .

ومثل ذلك رواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن (ع) - في حديث - انه قال : لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ، فانه يقتسل فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب ... (٢) فان تقييد الغسل بكونه من الزنا ، وعطف ولد الزنا عليه قرينة على ما أشرنا اليه .

ومنها : رواية العيص التي رواها الشيخ في الخلاف ، ونقلها صاحب الوسائل عن الشهيد في الذكرى ، والمحقق في المعتبر . قال : سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء . فقال : ان كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه (٣) .

والاستدلال بالرواية يتوقف : اولا : على ان يكون المراد بقوله ( ان كان من بول ) ان كان الوضوء من بول ، لا ان القطرة من بول .

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من الماء المضاف حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة بابها ١١ من ابواب الماء المضاف حديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ١٤ .

وثانياً : على ان يكون صدق عنوان الموضوع من البول صادقا حتى مع جفاف البول وزواله عرفاً ، والا لاختص بفرض ملاقات الغسالة بعين النجس وكلمة ( قدر ) التي عطفت على كلمة ( بول ) لا اطلاق فيها للمتنجس لانها ان كانت بالمعنى المصدرى فلا يبعد اختصاصها بعين النجس ايضا ، فلا تدل الرواية على اكثر من انفعال الغسالة بعين النجس . وثالثا : على تمامية سند الرواية ، المتوقف على اثبات صحة طريق الشيخ الى العيص . ومجرد وجود طريق صحيح له إلى كتاب للعيص في الفهرست لا يكفي لاثبات انه يروي هذه الرواية بنفس ذلك الطريق ، لامكان ان يكون مرويا عن طريق المشافهة بالوسائط ، او من كتاب آخر منسوب الى العيص ، او من نسخة اخرى من نفس الكتاب غير النسخة المتلقاة بالطريق الصحيح .

ومنها : رواية عمار الأمره بغسل الاناء ثلاث مرات مع التفريغ في كل مرة ، فيقال : ان التفريغ في المرة الأخيرة ليس الا بنكتة نجاسة ماء الغسالة . والجواب : ان بالامكان الالتزام باشتراط انفصال ماء الغسالة - اما لتقوم مفهوم الغسل به ، أو على اساس تعبدى - ومعه لا يبقى في الرواية دلالة على النجاسة . ولو سلمت دلالتها وقعت طرفا للمعارضة ، مع ما يدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

الجهة الثانية : في الروايات المستدل بها على الطهارة .

فمنها : رواية الاحول المتقدمة ، تمسكا باطلاق التعليل فيها : ( ان الماء اكثر من القدر ) ، الشامل لجميع الغسالات . ويرد على ذلك : ان الماء في التعليل ان حمل على العهد اختص بماء الاستنجاء ، وتعذر التمسك باطلاقه ، وان حمل على الجنس كان دالاً على عدم انفعال الماء القليل مطلقا فتعارضه - حينئذ - جميع ادلة الانفعال .

منها : خبر عمر بن يزيد : « قال قلت : لابي عبدالله (ع) اغتسل

في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض فقال : لا بأس به « (١) . والاستدلال بهذا الخبر غريب ، لان ظاهر فرض السائل كون المكان مما يبال فيه اتجاه نظره إلى كون القطرة لاقت الموضع المتنجس بالبول ، والملتزم بطهارة الغسالة لا يلتزم بطهارة الماء الملاقى للموضع النجس بغير نحو التطهير ايضاً ، فلا بد له ان يحمل نظر السائل على الشك في الملاقاة للموضع المتنجس بالبول ، فلعل الجواب بنفي البأس كان بلحاظ هذه الجهة ، وان مجرد كون المكان يبال فيه لا يكفي للحكم بالنجاسة ، ما لم يحصل الجزم بالملاقاة . وحيث ان ملاقات القطرة لعين النجس على بدن الجنب غير مفروضة ايضاً ، فلا يمكن التمسك حينئذ باطلاق نفي البأس لاثبات طهارة الغسالة الملاقية لعين النجس ، مادامت حيثية السؤال كون القطرة قد سقطت على محل يبال فيه .

ومنها : رواية الاحول الاخرى « قلت : له استنجى ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب قال لا بأس » .

وتقريب الاستدلال بها . أن فرض السائل كونه جنباً ظاهر في ان المني كان ملحوظاً في الاستنجاء ، اما مع البول والغائط ، أو بدونها ، ومع ذلك حكم بطهارة الملاقى للغسالة .

ويرد عليه : اولاً : ان غاية ما يقتضيه توسيع نطاق العفو الثابت في ماء الاستنجاء بنحو يلحق غسل المني في موضعه بغسل البول والغائط في العفو عن ملاقيه . وثانياً : ان فرض السائل الجنابة قد يكون لاحتمال دخولها بما هي حدث في الحكم الشرعي .

ومنها : روايه مجد بن مسلم ، المتكفلة لغسل الثوب في المرن

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ٧

( مسألة - ١ ) لا اشكال في للقطرات التي تقع في الاناء عند للغسل ، ولو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة المحدث الاكبر (١)

مرتين (١) . وتقريب الاستدلال بها : ان غسل الثوب في المرن ، اما بغمسه في ماء المرن ، واما بوضعه في المرن وصب الماء عليه . وعلى الوجهين يلزم محذور من فرض نجاسة الغسالة ، اما على الاول فيلزم انفعال ماء المرن بالفسلة الاولى ، وحينئذ يتمنجس الثوب بالغمسة الثانية . وعلى الثاني يلزم انفعال المرن نفسه بالغسالة ، وحينئذ يتمنجس الثوب عند طرحه فيه في المرة الثانية لصب الماء عليه . والمحذور انما يندفع بتطهير المرن ، ومع عدم التنبيه على ذلك يستكشف طهارة الغسالة .

وهذا التقريب لو سلم وفرض كون المولى في مقام البيان من سائر الجهات ، فغاياته الاطلاق لفرض ملاقات الماء لعين النجس ، فيقع طرفا للمعارضة مع ادلة انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس بالعموم من وجه وتقدم عليه .

وبهذا يظهر أنه لا موجب للخروج عما هو مقتضى القاعدة في الغسالة وهو التفصيل بين ملاقى النجس منها وملاقى المنتجس ، وفي كل مورد يحكم فيه بطهارة الغسالة بحكم فيه ايضا بمطهريتها من الخبث والحديث ، لعدم تمامية رواية عبدالله بن سنان المتقدمة لاثبات المانعية التعبدية .

(١) من دون فرق في ذلك بين ان نقول بوجود اطلاق في دايبل المانعية المفترض - وهو خبر عبدالله بن سنان المتقدم - يشمل تلك القطرات أو نمنع عن وجوده ، وذلك . لوجود ما يدل بالخصوص على نفي المحذور في تلك القطرات ، كرواية الفضيل ، نعم يظهر الأثر العملي فيما لا يكون

(١) تقدمت في هامش ص ٢٤ من هذا الجزء .

( مسألة ٢ ) : يشترط في طهارة ماء الاستنجاء (١)

امور : الاول : عدم تغيره في احد الاوصاف للثلاثة (٢) .

مشمولاً لرواية الفضيل كما إذا كان المستعمل بنسبة النصف أو الثلث إلى ما في الاناء ، فيقع الكلام حينئذ في اطلاق رواية عبدالله بن سنان له . وقد ادعي بهذا الصدد عدم الاطلاق فيها ، لأن موضوع المنع فيها هو الماء المستعمل ، والماء إذا تركب من المستعمل وغير المستعمل لم يصدق عليه عنوان المستعمل بوجه ، ومعه يبغى تحت اطلاقات طهورية الماء (١) . ويرد عليه : ان الماء المستعمل الملقى في الاناء بعد فرض عدم استهلاكه ووجوده بالفعل عرفاً فهو فرد من موضوع دليل المنع ، فالمقدار الذي يقع من الوضوء به يكون باطلا ، وهذا يكفي لاثبات بطلان الوضوء فكان من نفى الاطلاق لاحظ المجموع المركب من المائتين فرداً واحداً مردداً بين الدخول تحت الاطلاق والخروج ، وحيث أنه حين يلحظ بما هو مركب لا يصدق عليه عنوان الماء المستعمل فادعي عدم شمول دليل المانعية له . ولكن عدم صدق العنوان على المركب لا يلزم منه عدم صدقه على جزئه والجزء قابل لان يقع بنفسه موضوعاً للمانعية فيشمه اطلاق الدليل .

(١) او في العفو الخاص الذي يتميز به ماء الاستنجاء .

(٢) وقد يقرب هذا الشرط باحد وجهين :

الاول : ايقاع التعارض بين اطلاق ما دل على طهارة ماء الاستنجاء الشامل لفرض التغير ، واطلاق ما دل على نجاسة الماء بالتغير ، وتقديم الثاني على الأول ، لأنه باداة العموم في بعض رواياته ، كرواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب » (٢) . والعموم الادائي

(١) التنقيح ج ص ٣٤٤ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث ١ .

مقدم على الاطلاق الحكمي في روايات الاستنجاء (١) .

وهذا الوجه غريب إذ يرد عليه : ان طرف المعارضة مع روايات ماء الاستنجاء على فرض دلالتها على طهارته انما هو مفهوم رواية حريز وما هو مدخول اداة العموم منطوقها فبالعموم الوضعي يثبت ان كل غلبة للماء على النجاسة تحفظ له طهارته ، واما أنه لا يوجد شيء آخر بدلا عن الغلبة يحفظ هذه الطهارة فهذا من شؤون انحصار العلة للجزاء بالشرط المصرح به ، وهذا الانحصار انما يستفاد من الاطلاق وعدم ذكر البدل . وما يراد اثباته بروايات الاستنجاء ليس هو ان بعض النجاء الغلبة للماء لا تحفظ الطهارة ، ليعارض العموم الوضعي في رواية حريز ، بل ان هناك علة اخرى تحفظها ايضا ، وهي استعمال الماء في الاستنجاء .

هذا مضافا إلى اشكال سندي في رواية حريز ، تقدم في بحوث الماء المتغير ، واشكال في دلالة اخبار ماء الاستنجاء على الطهارة تقدم آنفاً ، إذ أوضحنا أنها لا تدل على أكثر من عدم انفعال الملاقى ، وبذلك لا تعارض رواية حريز بوجه .

وانما ينبغي ايقاع المعارضة بين اطلاق روايات الاستنجاء لخال المتغير واطلاق ما دل على انفعال ملاقى الماء النجس . وبهذا الصدد إذا افترضنا دليلين على انفعال الملاقى ، احدهما وارد في ملاقى طبيعي الماء النجس ، كروايات القصب المبتل بماء قدر ، والآخر وارد في ملاقى الماء النجس المتغير خاصة ، كرواية عمار في الفارة المستلخه في الماء ، بناء على ان تسلخها في ماء قليل يساوق تغيره ، أمكننا القول بان النسبة بين روايات الاستنجاء والدليل الأول على انفعال الملاقى هي العموم والخصوص المطلق والنسبة بينها وبين الدليل الثاني العموم من وجه . فيتعارض اطلاق روايات



ماء الاستنجاة لحال التغير مع اطلاق الدليل الثاني لماء الاستنجاة - بعد الغاء خصوصية مورده بالارتكاز العرفي - ويرجع بعد تساقط الاطلاقين إلى اطلاق الدليل الأول لانفعال الملاقى ، لأنه اعم مطلقاً من روايات ماء الاستنجاة ، فيصلح للمرجعية بعد تساقط الخاصين ، فيثبت انفعال الملاقى لماء الاستنجاة المتغير .

الثاني : ان عنوان ماء الاستنجاة منصرف للإشارة إلى حيثية الملاقاة مع النجاسة ، فالحكم المجعول فيها ظاهر في ان ماء الاستنجاة معفو عنه بلحاظ حيثية الملاقاة ، لا بلحاظ حيثية اخرى كالتغير ، وليس في روايات ماء الاستنجاة نظر إلى ذلك (١) .

وهذا الكلام متجه بناء على ان يكون مفاد روايات ماء الاستنجاة طهارة الماء ، فان المتيقن منها حينئذ هو كونها بصدد بيان عدم منجسية الملاقاة الماخوذة في عنوان ماء الاستنجاة ، لاعدم منجسية الملاقاة المقرونة بعنايه زائدة ، وهي التغير . واما بناءً على ان تكون الروايات ناظرة إلى طهارة الملاقى فقط وعدم انفعاله ، فحيث ان كون الماء الملاقى بالفتح نجساً هو تمام الموضوع لنجاسة الملاقى ، وليست نجاسة ماء الاستنجاة على نحوين بالملاقاة تارة وبالتغير اخرى ، بل هي بالملاقاة مطلقاً ، وليس التغير إلا حالة مقارنة قد تنضم إلى ماء الاستنجاة المنجس بالملاقاة وقد لا تنضم ، فقد يقال حينئذ : أنه لا معنى للتجزئة في نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاة ، إذ ليس هناك في مقابلها إلا ما دل على ان الماء النجس منجس ، وليس التغير مفرداً للموضوع في هذا الدليل ، إذ لا دخل له في إيجاد النجاسة في الماء القليل اصلاً ، لأن المساء القليل ينفعل دائماً بمجرد الملاقاة ، ولا اثر بعد ذلك للتغير ، فهو مجرد حالة من الحالات المقارنة ،

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٤٥ .

الثاني : عدم وصول نجاسة لليه من خارج (١) .

فكما يشمل العفو الثابت في روايات ماء الاستنجاء سائر الحالات المقارنة ، كذلك يشمل حالة الاقتران بالتغير .

اللهم إلا ان يقال : ان التغير وان كان حالة مقارنة ، ولكنه يختلف عن سائر الحالات المقارنة في ان المركز عرفا دخله في النجاسة ، ولو في تأكيدها وشدتها ، بحيث تكون الملاقاة سببا لمرتبة من النجاسة . ويكون التغير بالملاقاة الواقع بعدها سببا في مرتبة أشد من النجاسة بحسب الارتكاز العرفي . ومع تصور مرتبتين من هذا القبيل ، يمكن أن يدعي حينئذ نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء إلى العفو بلحاظ المرتبة الأولى الحاصلة بالملاقاة ، لا بلحاظ يشمل المرتبة الثانية الحاصلة بالتغير .

(١) اما بناء على استفادة الطهارة من روايات ماء الاستنجاء ، فلأن المستفاد منها عدم انفعاله بملاقاة نجاسة موضع النجو ، ولا نظر فيها إلى عصمته عن الانفعال بملاقاة أخرى . واما بناء على استفادة العفو عنه بلحاظ الملاقى ، فالأمر كذلك أيضا ، لأن ملاقاة الماء للنجاسة الخارجية وملاقاته للنجاسة المخصوصة في موضع النجو فردان من سبب النجاسة شرعا ، ونظر روايات العفو عن ملاقى ماء الاستنجاء متجه إلى العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة المخصوصة ، لا العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة الخارجية .

ولا يقال : ان حال ملاقاة النجاسة الخارجية كحال التغير ، فكما تقدم ان روايات ماء الاستنجاء - بناء على أن مفادها هو العفو - يمكن ان يدعي اطلاقها لفرض التغير أيضا ، كذلك يمكن ان يدعى في المقام اطلاقها لفرض الملاقاة الخارجية . لأنه يقال : ان دعوى الاطلاق في العفو لفرض التغير هناك ، كانت مبنية على ان التغير مجرد حالة من حالات المقارنة لماء

- لثالث : عدم للتعدي للفاحش على وجه لا يصدق معه الاستنجاء (١) .
- الرابع : ان لا يخرج مع البول او للغائط نجاسة اخرى مثل للدم (٢) . نعم للدم الذي يعد جزءا من البول او للغائط لا بأس به (٣) .

الاستنجاء النجس بالملاقاة ، فلا يتجزأ العفو بلحاظه ، لأن النظر إنما يكون متجها نحو النجاسة بدون اختصاص ببعض حالاتها المقارنة دون بعض ، واما في المقام فالملاقاة للنجاسة الخارجية ليست حالة مقارنة ، بل هي سبب للتنجيس في نفسه ، فيتجه عرفا دعوي التجزئة في نظر الروايات الحاكمة بالعفو ، وكونها بصدد العفو بلحاظ النجاسة الناشئة من الملاقاة مع النجس لا النجاسة الخارجية .

ولا يقال : ان ملاقات ماء الاستنجاء للنجاسة الخارجية إذا كانت بعد انفعاله بملاقاة موضع النجس فلا ينجس بتلك الملاقاة ، لأنه نجس بملاقاة موضع النجس ، والنجس لا يتنجس ، فليست هناك نجاستان في ماء الاستنجاء ، ليقال ان العفو عن الملاقى إنما هو بلحاظ احدهما فقط . لأنه يقال : ان المتنجس يتنجس ايضا ، إذا كان للنجاسة الاخرى اثر زائد مصحح لجعلها عرفا ، كما في المقام ، فان أثرها في المقام انفعال الملاقى ، وعليه فلا يشمل العفو موارد الملاقاة للنجاسة الخارجية ، فيرجع فيها إلى اطلاقات الأدلة الأولية .

(١) والا خرج عن اطلاق روايات الاستنجاء ، وشملته اطلاقات الأدلة الأولية .

- (٢) لعدم احراز نظر روايات الاستنجاء إلى نجاسة اخرى ، سواء كانت داخلية او خارجية ، فيبقى تحت الاطلاق .
- (٣) اذا كان مستهلكا عرفا في البول والغائط ، لعدم صدق الملاقاة

الخامس ان لا يكون فيه الاجزاء من الغائط بحيث يتميز (١) . واما إذا كان معه دود ، او جزء غير منهضم من للغذاء ، أو شيء آخر لا يصدق عليه للغائط ، فلا بأس به (٢)

مع الدم عرفا حينئذ . وأما مع عدم الاستهلاك فلا عفو . فكأن المراد بالجزئية ما يساوق الاستهلاك العرفي .

(١) فان هذه ملاقة منفصلة عن عملية الاستنجاء ، فهي غير مفترضة في عنوان روايات ماء الاستنجاء ، ليكون لها اطلاق يقتضي عدم المحذور من ناحيتها ، فتبقى تحت الاطلاقات . نعم الأجزاء المندكة وغير المتميزة لما كان بقاؤها غالبا في ماء الاستنجاء ، فلا محذور فيه ، لشمول الدليل له حينئذ بقريئة الغلبة ، بل لا محذور - على القاعدة - لان الاندكاك مساوق للاستهلاك ، ومعه لا تصدق الملاقة مع النجس عرفا .

(٢) تارة : يراد بذلك فرض خروج الدود مع الغائط ، ويكون المقصود حينئذ التنبيه على الفرق بين ما إذا انضم الى الغائط في المخرج نجس عيني كالدّم ، أو ما ينجس بنفس الغائط . فانضمام الأول مضر بالعفو دون الثاني واخرى : يراد فرض وجود الدود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء عملية الاستنجاء .

فان اريد الأول فقد يقال في وجه التفرقة : ان الدود لما كان متنجسا بنفس الغائط ، فيكون اولى عرفا بعدم التأثير منه ، لكونه متفرعا عليه في النجاسة ، وهذا بخلاف للنجس العيني الاخر . وقد يدفع ذلك : بان العفو لم يكن بملاك خفة النجاسة ، بل لمصلحة التسهيل ، فلا معنى لاعمال هذه الأولوية . اللهم إلا أن يقال : بان العرف لا يتعمق التفكيك بين النجس والمتنجس من هذه الناحية ، سواء كان ملاك الحكم الخفة أو التسهيل ولكن افراض عدم تعقل العرف هذا بلا موجب .

( مسألة - ٣ ) : لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء

سبق الماء على اليد ، وان كان احوط (١) .

( مسألة - ٤ ) : اذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ، ثم

أعرض ، ثم عاد ، لا بأس ، الا إذا عاد بعد مدة ينتفى معها

صدق للنجس بالاستنجاء ، فينتفى حينئذ حكمه (٢) .

( مسألة - ٥ ) : لا فرق في ماء الاستنجاء بين للغسلة

الاولى والثانية في لبول للذي يعتبر فيه للتعدد (٣) .

وان اريد الثاني ، فلا ينبغي الاشكال في ان حال الدود الموجود في

ماء الاستنجاء بعد انتهاء العملية حال اي متجس بلاقيه الماء حينئذ ، إذ في

هذا الظرف لا عفو عن الملاقاة مطلقا .

(١) والوجه في عدم الاشرط ان عنوان ماء الاستنجاء صادق في

كلتا الحالتين ، وهو موضوع العفو في الروايات . ودعوى : ان مع سبق

اليد تنجس اليد ، فيكون ماء الاستنجاء ملاقبا للمتنجس الخارجي فينجس

مدفوعة : بان هذا المحذور وارد حتى مع سبق الماء على اليد ، إذا لم

تحقق إزالة العين بنامها قبل استعمال اليد ، لان اليد تنجس حينئذ . وماء

الاستنجاء يلاقي اليد على كل حال ، إما حدوثا على فرض سبقها ، وأما

بقاها على فرض سبقه . نعم لو بدأ الغسل الاستنجائي بعد مسح اليد نهائيا

او استعملت اليد بعد إزالة عين النجس بالماء بالمرّة لم يبازم المحذور ولكنه

فرض غير شائع ، فلا تطلق محكم .

(٢) لأن مرتبة من الاستمرارية والتعاقب دخيلة في صدق العنوان .

وأما استمرارية القصد عقلا فليست معتبرة ، ولا يضر انثلامها .

(٣) لا تطلق القرينة التي استندنا اليها سابقا في اثبات شمول روايات

ماء الاستنجاء للاستنجاء البولي ، وهي غلبة وقوع كل ذلك في مكان واحد .

( مسألة - ٦ ) : إذا خرج للغائط من غير المخرج الطبيعي فع الاحتياط كالطبيعي (١) . ومع عدمه حكمه حكم سائر للنجاسات في وجوب الاحتياط من غسلته .

( مسألة - ٧ ) : إذا شك في ماء انه غسالة الاستنجاء او غسالة سائر للنجاسات يحكم عليه بالطهارة (٢) . وان كان الاحوط الاجتناب .

---

(١) يتوقف ذلك على امرين : الاول : صدق عنوان ماء الاستنجاء وعنوان النجوة ، وعدم اختصاصه بالموضع المعد بطبعه . الثاني : تكفل الروايات للقضية على نهج القضية الفرضية ليعقد الاطلاق اللفظي فيها ، لاعلى نهج القضية الشخصية كما إذا تحدث السائل عن نفسه ، والالم يعقد الاطلاق اما اللفظي منه فلو صرح ان القضية شخصية بحسب الفرض ، وليس الحكم فيها واردا على فرض كلي ليمسك باطلاقه . واما الاطلاق بملاك ترك الاستفصال ، فلانه انما يعقد مع فرض عدم وجود ظهور حال يعين حال تلك القضية الشخصية ، والالم يحتج الى الاستفصال ليثبت الاطلاق بملاك ترك الاستفصال . وعليه يمكن ان تفرض سلامة السائل واعتيادته سببا في الاستغناء عن الاستفصال ، فلا يكشف تركه عن الاطلاق .

والامر الثاني ان تم في بعض الروايات ، فتتميم الامر الأول مشكل لعدم الجزم بصدق عنوان النجوة على غير الموضع المعد بطبعه . والتعدي يتوقف على الجزم بعدم الفرق واقعا او ارتكازا ، وهو اشكل .

(٢) يقع الكلام في هذا الفرع تارة : على مبنى طهارة ماء الاستنجاء واخرى : على مبنى العفو .

فعلى الأول قد يقال : بالطهارة ، تمسكا باستصحابها وقاعدتها . ولا شك في جريان هذه الاصول في نفسها ، وانما الكلام في وجود اصل

موضوعي حاكم ينقح موضوع النجاسة ، على أساس ان المطلقات دلت على نجاسة كل ماء قليل لاقى النجاسة ، وخرج من ذلك - بمخصص منفصل - ماء الاستنجاء ، فاصبح موضوع العام مركبا : من ماء قليل لاقى النجاسة وعدم كونه ماء استنجاء - بناء على ان العام بعد التخصيص لا يتعنون بعنوان وجودي مضاد لما خرج بالتخصيص ، وانما يؤخذ في موضوعه نقيض ماخرج - والجزء الأول محرز بالوجدان ، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء ، وهو استصحاب تام الاركان ، بل قيل بانه يجري حتى مع عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لأن الماء له حالة سابقة عدمية مع انحفاظ وجوده ، إذ لم يكن ماء استنجاء قبل الاستعمال (١) والتحقق : ان عنوان ماء الاستنجاء الخارج بالتخصيص مشتمل بالتحليل على غدة خصوصيات ، وهي : الماء ، والملاقي لشيء ، وكون ذلك الشيء نجسا . وكونه غائطا ، وفي موضع النجس ، فمجموع هذه الخصوصيات تشكل عنوان ماء الاستنجاء . فان فرض ان هذه الخصوصيات ماخوذه بنحو التقييد ، فماء الاستنجاء موضوع مقيد لامركب ، ونقيضه هو عدم مجموع تلك الخصوصيات بما هو عدم المجموع . ولا شك حينئذ في ان المجموع بما هو مجموع يعلم بعدمه قبل الاستعمال ، مع انحفاظ وجود الماء فيستصحب ، ولو لم نقل بالاستصحاب في العدم الازلي . وان فرض انها ماخوذة بنحو التركيب ، فالمجموع بما هو مجموع ليس موضوعا للآثر الشرعي في دليل ماء الاستنجاء ، بل الموضوع ذوات الاجزاء ، وحينئذ فلا يمكن استصحاب عدم المجموع ، بل لا بد من استصحاب عدم ذات الجزء ، ولهذا يتعين ملاحظة ان اركان الاستصحاب للعدم في أي جزء تم . ومن المعارم ان الماء معلوم الملاقاه للنجاسة ، والشك انما هو في حدوث الجزء

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٠٢ الطبعة الثانية .

الأخير من الموضوع المركب الماخوذ في دليل ماء الاستنجاء ، وهو كون النجاسة الملاقية للماء غائطا في الموضوع المخصوص .

فإذا علم مثلا بان هذا الماء غسل به شيء ، ولم يعلم انه هل غسل به موضع النجس من النجس أو من الدم فالشك في الحقيقة في ماهية النجاسة التي تحقق الغسل بلحاضها ، وفي مثل ذلك ينحصر الطريق لاثبات النجاسة باستصحاب عدم كون تلك النجاسة نجوا وهو من استصحاب عدم الأذى لان النجاسة منذ مبدأ وجودها مرددة بين الدم والغائط .

وقد لا يكون هناك شك اصلا فيما هو دم وفيما هو غائط ، وإنما الشك في كيفية استعمال الماء ، وانه هل استعمل في تطهير موضع النجس من النجس أو في تطهير اليد من الدم ، فلا معنى هنا لاستصحاب عدم كون الملاقى للماء نجوا ، لان ذات الملاقى اما نجس يقينا او دم يقينا فلا شك فيه . والملاقى بوصف كونه ملاقيا وان كان مشكوكا ، ولكن اجراء الاستصحاب فيه لا يصح الابناء على فرضية التقييد دون التركيب ، لأن مرجعه الى استصحاب عدم المجموع .

وأما استصحاب عدم الملاقاة للنجس ، فلا يثبت موضوع النجاسة ، لأن موضوعها - بناء على التركيب - ملاقات الماء للنجس ، وان لا يكون هذا النجس نجوا ، فالطريقة الوحيدة لاحراز هذا الموضوع هو استصحاب عدم كون النجس نجوا ، وهو من استصحاب عدم الأذى ، والمفروض انه لا شك في كون هذا النجس نجوا وفي كون ذلك دما ، فيتعين في مثل ذلك الرجوع إلى قاعدة الطهارة . نعم لو كان عنوان ماء الاستنجاء ماخوذا بنحو التقييد ، جرى استصحاب عدمه مطلقا كما عرفت .

هذا كله على مبنى الطهارة : وأما على مبنى العقو فنجاسة الماء معلومة وإنما الشك في نجاسة ملاقية . وقد دل الدليل العام على انفعال الملاقى للماء



( مسألة - ٨ ) إذا اغتسل في كر كخزانة الحمام او استنجى فيه ، لا يصدق عليه غسالة الحدث الاكبر (١) ، أو غسالة الاستنجاء او الخبث .

النجس ، وخرج منه بالتخصيص ، ماء الاستنجاء ، حيث لا ينفعل ملاقيه . فان قيل بان موضوع العام يتركب بعد التخصيص من ملاقاته ماء نجس وعدم كون الماء ماء استنجاء ، جرى استصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء ، وليس هذا من استصحاب عدم الأزلي ، وبه يحرز موضوع الانفعال للملاقي . وان قيل بان موضوع العام يتركب بعد التخصيص من ملاقاته ماء نجس وعدم كون نجاسته ناشئة من النجس ، تبين اجراء استصحاب عدم الأزلي ، لأن عدم كون نجاسته من النجس ليس له حالة سابقة الا للحالة الأزلية السابقة على وجود النجاسة . ومبنى الوجهين : أخذ عنوان ماء الاستنجاء بنحو التقييد ، أو التركيب .

ولا حاجة على مبنى العفو إلى اجراء الاستصحاب في نفس النجاسة التي لاقاها الماء لتفني كونها نجواً ، ليقع الاشكال في ذلك فيما إذا كان التردد في كيفية استعمال الماء لا في ماهية النجاسة ، لأن الماخوذ في موضوع انفعال الملاقي للماء نجاسة الماء ، لا ملاقاته للنجس .

(١) وقد قيل في توجيه ذلك : ان رواية عبدالله بن سنان انها دلت - على فرض تماميتها - على عدم جواز رفع الحدث بالماء الذي اغتسل به الجنب وأزيل به الخبث ، وهذا يختص بالماء الذي مس بدن الجنب وأصابه إذ لولا مماسه له لم يصدق عليه أنه ماء اغتسل به الجنب ، فلا يصدق على الكفر العنوان المزبور (١) .

ويرد عليه : أنه حتى لو فرض التسليم بان الاغتسال بالماء يعني

- ( مسألة - ٩ ) إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع للغائط يبني على للعدم (١) .
- ( مسألة - ١٠ ) سلب للطهارة أو للطهورية عن المساء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاء أو غيره .  
 إنما يجري في الماء للتقليل دون للكر فما زاد ، كخزانة الحمام ونحوهما .
- ( مسألة ١١ ) المتخلف في الثوب بعد للعصر طاهر (٢)

المسألة ، فهذا لا يدفع المحذور ، إذ لا مانع حينئذ من تطبيق دليل المنع على الاجزاء التي اصابته بدن الجنب من الكر، فيثبت عدم جواز رفع الحدث بها . ومن الواضح عند تكرار اغتسال الجنب في الكر ان هذه الاجزاء تزداد ، وبانتشارها في الكر يصبح الاغتسال فيه بنحو صحيح متعذراً للجزم عادة بان بعض ما يصيب البدن في حال الاغتسال من تلك الاجزاء فكأن الكلام المذكور مبني على افتراض ان الكر بمجموعه فرد واحد من موضوع الدليل ، فاما ان يشمله المنع أو لا ، مع أنه لا محذور في شمول دليل المنع لخصوص ما يصدق عليه عنوان موضوعه عليه ، كما هو الحال - مثلاً - في دليل الانفعال بالتغير فيما إذا تغيرت اجزاء في داخل ماء كثير ، فان الدليل ينطبق على تلك الاجزاء ، لا على الماء كله ، فليكن دليل المنع كدليل التغير .

والمهم في عدم شمول المنع - على القول به - للكثير الاجماع ، وبعض الروايات ، كرواية صفوان بن مهران الجمال ، ورواية محمد بن اسماعيل بن بزيع ، الدالتين على جواز رفع الحدث بالماء الكثير الذي يفتسل فيه الجنب .

(١) لاستصحاب العدم .

(٢) الكلام في الماء المتخلف يقع في جهتين : الاولى : في حكمه

فلو أخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم للغسالة ، وكذا ما يبقى في الاناء بعد اهراق ماء غسالته .

وهو في الثوب . والآخرى في حكمه بعد افرازه .

اما الجهة الأولى : فلا اشكال في طهارته ، لما تقدم من عناية استهلاكه عرفا واندكاكه في جنب الثوب ، بمعنى ان العرف لا يتعقل اختلاف الثوب معه في الحكم ، بل يراها موضوعا واحدا . وحيث ان الثوب طهر بالغسل فيطهر المتخلف معه .

واما الجهة الثانية : فتارة يتكلم عن حكمه من حيث الطهارة ، وآخرى من حيث كونه ماء مستعملا بلحاظ المانعية التعبدية . اما الأول فلا اشكال في طهارته لأنه لا موجب لنجاسته إلا الملاقاة الأولى ، وبعد فرض سقوط اثرها بتبعية الماء المتخلف للثوب في الطهارة لا معنى عرفا- لتأثيرها من جديد . واما الثاني : فقد يقال : بعدم شمول المنع التعبدى له ، لتقوم الغسل بانفصال الماء ، فالمتخلف لما لم ينفصل في عملية الغسل لا يصدق عليه انه غسل به الثوب فلا يشمل اطلاق رواية عبدالله بن سنان . ويرد عليه - مضافا إلى ما سيأتى في محله ان شاء الله تعالى ، من عدم تقوم مفهوم الغسل بانفصال ماء الغسالة - ان تقوم الغسل بذلك لايعنى عدم صدق ماء الغسالة على المتخلف ، وتوضيحه : ان غسل الثوب بماء تارة يقال : انه لا يتوقف على انفصال شيء منه اصلا ، وآخرى يقال : انه يتوقف على انفصال المقدار المتعارف ، وثالثة يقال : ان الغسل بكل جزء من ذلك الماء يتوقف على انفصال ذلك الجزء . والكلام المذكور لتقريب عدم المنع في الماء المتخلف . انها يتم على الاحتمال الثالث ، وهو غير متعين بعد التجاوز عن الاحتمال الاول ، بل الصحيح - بعد تجاوزه - هو الاحتمال الثاني ، ومعه يصدق عنوان الغسل بتمام الماء بشرط انفصال

( مسألة - ١٢ ) تطهر لليد تبعا بعد للتطهير ، فلا حاجة إلى غسلها (١) . وكذا الظرف للذي يغسل فيه للثوب (٢) ونحوه .

المتعارف منه ، فمع انفصال المتعارف يصدق على الجميع انه غسل به الثوب بما فيه الماء المتخلف . والذي يسهل الأمر عدم القول بالمنع التعبدي رأسا . (١) المعروف هو طهارة اليد بالتبعية . واثبات ذلك في غاية الاشكال لأنه ان كان بدعوى تنظيره بطهارة الماء المتخلف بالتبعية ، ففيه ان الماء المتخلف انها يطهر كذلك لعدم تعقل العرف اختلافه في الحكم مع الثوب مع ان هذا الاختلاف متعقل بالنسبة إلى الغاسل ، مع المغسول ، لكونهما امرين منفصلين ، فالعناية الارتكازية للتبعية هناك لا تجرى هنا .

وان كان بدعوى الاطلاق المقامي في ادلة التطهير ، اذ لو كانت اليد تبتى على نجاستها للزم التنبيه على الامام ، ففيه ان ذلك فرع كون بقاء اليد على النجاسة امرا مغفولا عنه عادة ، ولو لارتكاز طهارتها بالتبعية عرفا . وبعد معرفة عدم وجود مثل هذا الارتكاز كما اشرنا اليه فلا غفلة نوعية ، ولا موجب حينئذ لفرض الاطلاق المقامي ، بسل تكفى الاحالة على القواعد وسائر الادلة .

وان كان بدعوى لغوية الحكم بطهارة الثوب بالغسل ما لم يحكم بطهارة يد الغاسل ، لأنه سوف يكسب النجاسة من جديد بملاقاة يد الغاسل ، فيرد عليه . ان يد الغاسل كثيرا ما تغسل ايضا في نفس العملية فتطهر بغسلها ، ولا موجب حينئذ لانفصال الثوب . هذا مضافا إلى ان يد الغاسل غالبا من المتنجس الثاني ، وهو لا ينجس .

(٢) الكلام في الظرف هو الكلام في اليد فلا يطهر إلا بغسله ، وهو كثيراً ما يحصل بنفس العملية ، في غير ما يصدق عليه عنوان الاناء الذي يحتاج تطهيره إلى التعدد ، لما ورد في رواية عمار من لزوم غسله

( مسألة - ١٣ ) لو اجرى الماء على المحل للنجس زائدا على مقدار يكفى في طهارته ، فالمقدار للزائد بعد حصول للطهارة طاهر ، وان عد تمامه غسلة واحدة ولو كان بمقدار ساعة ، ولكن مراعاة الاحتياط أولى (١) .

بالقليل ثلاثا . ودعوى ان رواية محمد بن مسلم ( اغسله في المرن مرتين ) تدل على الطهارة بالتبعية ، لظهورها في عدم الاحتياج إلى تطهير المرن ، مع أنه إزاء محتاج إلى التعدد ثلاثا ، ولا يكفى في تطهيره الغسل الضمني الحاصل له . مدفوعة بهدم الجزم بانطباق عنوان الاناء على مثل المرن . مضافا إلى ان الغالب في المرن كونه متنجسا ثانيا فلا يكون منجسا ، فلعل السكوت عن تطهيره بهذا الاعتبار .

(١) الكلام في هذه المسألة : نارة يقع في ان المحل النجس هل يطهر قبل قطع الماء عنه اولا ؟ . واخرى : بعد الفراغ عن طهارته في ان الماء الجاري عليه بقاء هل يعتبر ماء مستعملا او لا ؟

اما الأول فالظاهر الطهارة ، لأن الماخوذ مطهراً ليس هو عنوان الغسلة حتى يقال ان الغسلة لا تزال قائمة ولا تم إلا بانقطاعها ، بل الغسل ، والغسل يصدق بصب المقدار الكافي من الماء سواء قطع أولا . بل حتى لو فرض اخذ عنوان الغسلة بتعين الحكم بالطهارة ، إذ بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفا يعرف ان الميزان هو انفسال المحل النجس ، وهذا حاصل قبل انقطاع الغسلة .

واما الثاني فلا اشكال في طهارة الماء بقاء لعدم ملاقاته للنجس ، وحتى لو ادعي صدق عنوان الغسالة على الجميع ايضا ، لأن النجاسة لم ترتب على عنوان ماء الغسالة ، بل على ملاقاته للنجس ، وهي غير حاصلة بل لو رتب الحكم بنجاسة الملاقى في دليل على عنوان ماء الغسالة ، فهو بالارتكاز

( مسألة - ١٤ ) غسالة ما يحتاج إلى تعدد للغسل - كالبول مثلاً - إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها للتعدد (١) وان كان احوط .

العرفي يرجع ايضاً الى الحكم بالانفعال بالملاقاة للنجس غير الحاصلة في المقام لأن العرف لا يتعقل النجاسة التعبدية ، وانما يتعقلها بالسراية والسراية فرع نجاسة الملاقى - بالفتح - .

واما حكم الماء الجاري بقاء من حيث جواز رفع الحدث به ، فالظاهر جواز ذلك ايضاً ، ولو قيل بالمنع التعبدية في ماء الغسالة ، لأن وحدة الغسالة لا يتأني تبعثها في الدخول تحت موضوع دليل المنع ، بعد ان فهم منه ان موضوع المنع هو الغسالة المؤثرة في رفع الخبث أو الحدث ، والغسلة الطويلة بقاء لاثرتها في ذلك .

(١) عدم اعتبار التعدد يتوقف على اثبات اطلاق يقتضي كفاية مطلق الغسل ، ولو كان اطلاقاً مقامياً ، بان يدعي الاطلاق المقامي في ادلة مطهريه الماء المقتضى للعوالة على العرف في تشخيص كيفية ازالة القدر ، أو الاطلاق المقامي في نفس ادلة النجاسات باعتبار ان مفادها هو جعل الشيء فرداً من القدر بالاعتبار ، ويفهم العرف من ذلك ان شأنه شأن القدر العرفي في كيفية التطهير ، ما لم تتم قرينة خاصة على تصرف شرعي في تلك الكيفية .

واما لو منع الاطلاق المقامي بكلاً تقريبه فالحصول على الاطلاق اللفظي في الروايات مشكل ، وان حاول ذلك السيد الاستاذ في عدة روايات (١) .

منها : رواية عمار عن ابي عبدالله : « أنه سئل عن رجل ليس عليه

(١) مدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ١٧٩ - ١٨٠ .

إلا ثوب ، ولا تحمل الصلاة فيه ، وليس يجد ماء يغسله ، كيف يصنع ؟ قال : يتيمم ويصلي ، فإذا أصاب ماء غسله واعد الصلاة « (١) ويرد على الاستدلال بهذه الرواية : ان المفروض في كلام السائل الفراغ عن نجاسة الثوب ولزوم غسله ، واتجاهه بالسؤال إلى تشخيص الوظيفة في حال المعجز عن الغسل ، فقول الامام في الجواب ( فإذا أصاب ماء غسله ) ليس في مقام بيان ما هو المطهر ، بل في مقام بيان لزوم الاعادة والتدارك بعد وجدان الماء .

ومنها رواية زرارة : « قال قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني . . . إلى ان قال : تعيد الصلاة وتغسله » (٢) ويرد على الاستدلال بها نظير ما تقدم .

ومنها رواية عمار عن أبي عبدالله في الرجل إذا قص أظفاره بالحديد أو جز شعره أو حلق قفاه ، فإن عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي . سنل فإن صلى ولم يمسح من ذلك بالماء . قال : يعيد الصلاة لأن الحديد نجس « (٣) فإن حكمه بكفاية المسح بالماء معللا بان الحديد نجس يعطى ان طبيعة النجس تنجس ملاقيها . وتزول نجاستها بمجرد اصابة الماء .

ويرد عليه ان التعليل بنجاسة الحديد ليس تعليلا لكفاية مطلق المسح بل لبطلان الصلاة بدون مسح ، أي غسل ، ومقتضى قانونية التعليل وإسراؤه ان كل صلاة وقعت قبل غسل النجس فهي باطلة ، لان كل نجس يكفي فيه مطلق المسح .

ومنها : رواية العيص بن القاسم المتقدمة في بحث ماء الغسالة ، حيث

(١) وسائل الشيعة باب ٤٥ من ابواب النجاسات الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٤٢ من ابواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٨٣ من ابواب النجاسات الحديث ٦ .

( مسألة - ١٥ ) غسالة للغسلة الاحتياطية استحباباً

يستحب الاجتناب عنها (١)

ورد فيها إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه ، فان مقتضى الاطلاق فيها كفاية مطلق الغسل في ملاقى الغسالة التي غسل بها من البول ، غير ان الرواية ضعيفة السند كما تقدم .

وقد حاول السيد الامتاذ تصحيح سند الرواية بان ظاهر قول الشهيد قال العيص أنه اخبار حمى ، وكلما دار أمر الخبر بين الحسية والحدسية حمل على الحسية ، وبما ان الشهيد لم يكن معاصراً للرجل فلا مناص من حمل قوله هذا على أنه وجدها في كتاب قطعي الانتساب إلى العيص (١) .

ويرد على ذلك : ان احتمال تواتر شخص نسخة من كتاب العيص في زمان الشهيد بحيث تكون كل عبارته والفاظه كالحسوس في غابة الضعيف وانما المتعارف - على افضل تقدير - ان يكون لمثل الشهيد طريق أو بضعة طرق إلى الكتاب ، وحيث أنها مجهولة لدينا فلا يمكن التعويل عليها .

ومع عدم تامة الاطلاق في الروايات الخاصة ، وعدم التعويل على الاطلاق المقامي بالنحو الذي استظهرناه ، يجب الرجوع إلى الاطلاق للاحوالي للدليل نجاسة المغسول لو سلم مثل هذا الاطلاق ، ومع الخدشة فيه بما تكررت الاشارة اليه مراراً ، يجرى استحباب النجاسة على القول بجربانه في الشبهة الحكمية ، ومع عدم هذا القول تجرى قاعدة الطهارة لو كان دليلها غير قاصر عن الشمول في نفسه لموارد الشك في بقاء النجاسة ومع القصور كما اشرنا إلى وجهه مرارا لا بد من الرجوع إلى اصول طولية حكمية .

(١) احتياطاً لاحتمال نجاستها ، أو كونها موضوعاً للمنع التعبدي الواقعي

بناءً على القول به .



# الماء المشكوك

( قاعدة الطهارة - سندها - حدود مفادها - النسبة بينها وبين غيرها -  
سائر الجهات المتعلقة بها - فروع وتطبيقات )



## فصل

## في الماء المشكوك

الماء المشكوك نجاسته طاهر الا مع للعلم بنجاسته سابقا (١)

(١) وذلك لقاعدة الطهارة ، ولاستصحابها فيما كانت حالته السابقة هي الطهارة ، أو لقاعدة الطهارة وحدها في موارد توارد الحالتين . ويحسن بهذا الصدر تنقيح قاعدة الطهارة وتحقيب نكاتها ، والمهم من شؤونها وذلك في عدة جهات :

الجهة الاولى : في مدرك القاعدة . وتوضيحه : ان بالامكان الاستدلال على قاعدة الطهارة - بوصفها أصلا برأسها في قبال الاستصحاب وسائر الاصول - بوجهين :

الوجه الأول : رواية عمار : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فاذا علمت فقد قذر ، وما لم تعلم فليس عليك » (١) .

وهذه الفقرة جاءت في ذيل حديث طويل جاء في التهذيب (٢) ، وقد نقله الشيخ قدس سره باسناده إلى محمد بن احمد بن يحيى ، عن احمد ابن الحسن بن علي بن فضال ، عن عمرو بن سعيد ، عن مصدق بن صدقة ، عن عمار بن موسى الساباطي .

وسند الحديث تام لولا أحمد بن يحيى المشترك بين الموثق وغيره . نعم جملة من فقرات الحديث وردت في مواد أخرى من الكتب الأربعة بخلف أحمد بن يحيى . فالشيخ نقل مثلا في الاستبصار (٣) جملة من صدر الحديث

(١) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب النجاسات حديث ٤ .

(٢) ج ١ ص ٢٨٤ .

(٣) ج ١ ص ٢٥ .

بالسند التالي : ( اخبرني الحسين بن عبيدالله ، عن عدة من أصحابنا ، عن محمد بن يعقوب ، عن احمد بن ادريس ، عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن احمد بن الحسن بن علي ، عن عمرو بن سعيد الخ ) .

وكذلك نقل الكليني في السكافي (١) شبيها بما في الاستبصار ( عن احمد بن ادريس . ومحمد بن يحيى ، عن محمد بن احمد ، عن أحمد بن الحسن . . الخ ) . ونقل الصدوق في الفقيه (٢) مرسلا جزءا من الصدر وليس في جميع ما نقلوه الفقرة التي تضمنت قاعدة الطهارة ، فلا يكفي سقوط احمد بن يحيى في الكافي والاستبصار والفقيه لتصحيح سند القاعدة .  
والتخلص من هذه المشكلة يكون باحد طريقين : اما باثبات اشتباه الشيخ في التهذيب بذكره لاحمد بن يحيى ، ولو بلحاظ تكرار كلمة احمد في السند الذي قد يوجب التشويش ، وأما باثبات وثاقة هذا الواسطة الذي انفرد التهذيب بذكره .

اما الطريق الأول فلما كان الاشتباه على خلاف الاصل فلا بد من قرينة لاثباته وما قد يصلح ان يكون قرينة عليه سقوط احمد بن يحيى في الاستبصار لأن الحديث المذكور في الاستبصار هو نفس الحديث ، غاية الأمر انه نقل جزءاً منه على اساس التقطيع في الروايات . ولا يحتمل العكس بان يكون الاشتباه في نسخة الاستبصار ، وذلك لأن الاستبصار ينقل بواسطة الكليني ونحن نرى ان الكافي مطابق مع الاستبصار في اسقاط احمد بن يحيى .  
ولكن الانصاف ان هذه القرينة لاتوجب الوثوق بزيادة احمد بن يحيى بنحو يرفع اليد عن ظهور الاصول العقلائية في عدم الاشتباه ، خصوصا بعد الالتفات إلى نكتتين :

(١) ج ١ ص ٩ .

(٢) ج ١ ص ١٠ .

الاولى : ان طريق الشيخ الى محمد بن احمد بن يحيى في الاستبصار مختلف عن طريقه اليه في التهذيب ، فالرواية لم تؤخذ من مصدر واحد في الموردین ففي التهذيب بدأ بمحمد بن احمد بن يحيى ، وطرقه اليه في المشيخة وفي الفهرست ليس فيها الكليني . وأما في الاستبصار فينقل الحديث عن الحسين بن عبيدالله ، عن عدة من اصحابنا ، عن محمد بن يعقوب الكليني عن احمد بن ادريس ، عن محمد بن احمد بن يحيى .

الثانية : ان هناك اختلافا في التعبير بين نسختي التهذيب والاستبصار بلحاظ متن الرواية ، مما يؤكد ان هذه مأخوذة بنحو وتلك مأخوذة بنحو آخر ، لا أن هذا تكميل لذاك وذاك تقطيع لهذا .

والذي يظهر بالمقارنة بين موارد الرواية في الكتب الاربعة : ان الصيغة التي وقع الكليني في طريقها واحدة تقريبا ، سواء بلحاظ ورودها في الكافي أو في الاستبصار أو التهذيب بطريق مشتمل على الكليني (١) بينما يختلف المنقول في الفقيه والمنقول في التهذيب بطريق غير مشتمل على الكليني ، فقد ذكر فيها مثلا الدجاج بد لاعن الحمام ، بينما المذكور في الصيغة التي وقع فيها الكليني الحمام .

نعم يمكن أن يبعد وجود أحمد بن يحيى كوسيط بين محمد بن احمد ابن يحيى واحمد بن الحسن بعدم معهودية مثل هذا الوسيط بينهما في سائر الروايات ، وعدم وقوعه الا في شخص ذلك الموضع من كتاب التهذيب ولكن سوف يأتي ان من المحتمل أن يكون الوسيط محمد بن يحيى للاحمد ابن يحيى ، ومحمد بن يحيى من مشايخ محمد بن احمد بن يحيى على ماسيأتي ان شاء الله تعالى .

وأما الطريق الثاني لتوثيق سند الرواية فهو توثيق الوسطة المذكورة

(١) كافي التهذيب ج ١ ص ٢٢٨ .

في سند التهذيب المتقدم ، وذلك بان يقال : ان احمد بن يحيى مررد بين ثلاثة بعد تجاوز من يروى عنه الصدوق مباشرة باسم احمد بن يحيى ، لوضوح عدم ارادته في المقام وهم احمد بن يحيى من غلمان العياشي ، واحمد بن يحيى المقرئ ، واحمد بن يحيى بن حكيم الاوادي .

والاول لايناسب ان يكون هو الواسطة في السند لتأخر طبقة ، كما ان الثاني لايناسب فيه ذلك لتقدم طبقة وكونه ممن يروى عنه اصحاب الامام الكاظم (ع) فيستبعد نقله عن احمد بن الحسن الذي هو من اصحاب الامام الهادي (ع) ، فيتعين الثالث وهو ثقة ، وبذلك يتم سنداً لرواية .

هذا ولكن قد وقع في بعض نسخ التهذيب محمد بن يحيى ، بدلا عن احمد بن يحيى ، كما في جامع الاحاديث ، وهو شخص غير ثابت التوثيق ، لان من الواضح انه ليس هو محمد بن يحيى شيخ الكليني فقد وقع محمد بن يحيى هذا في طريق الشيخ الى روايات محمد بن احمد بن يحيى ، فليس هو محمد بن يحيى الواقع بعد محمد بن احمد بن يحيى . ويمكن ان يكون محمد بن يحيى الواقع في هذه المرتبة من السند هو محمد بن يحيى المعاذي ، المعدود في الذين استثناهم ابن الوليد من روايات محمد بن احمد بن يحيى الاشعري . وهذا الاستثناء ان دل على التضعيف فهو ، والا فالرجل غير ثابت الوثاقة الا بالمحافظ وروده في اسانيد كامل الزيارات ، بناء على التوثيق العام لرجال هذه الاسانيد . غير ان هذا التوثيق العام لانقول به . وعليه فلا يمكن التعويل على رواية الرجل وما دام من المحتمل أن يكون الوسيط محمد بن يحيى لا احمد بن يحيى فلا يمكن الاعتماد على الرواية ! بل يمكن استبعاد كون الوسيط احمد بن يحيى إذ لم يعهد ذلك في سائر روايات محمد بن احمد بن يحيى .

اللهم إلا أن يقال في محاولة لتصحيح سند الرواية : ان التهافت في نسخ التهذيب وتذبذبها بين محمد بن يحيى واحمد بن يحيى يوجب زوال اطمئنان

الشخصي بكل منها ، وحيث ان المعيار في الاعتماد على النسخ المعروفة بتفاصيلها إنما هو الاطمئنان بعدم تعهد الكذب من الناسخ المنضم إلى اصالة عدم الاشتباه ، فسوف يزول بالتهافت المذكور معيار حجبية . كل من النسختين وهو الاطمئنان الوجداني ، ومعها تبقى النسخة التي نقلها صاحب الوسائل قدس سره والتي اشتملت على احمد بن يحيى على الحجبية ، لأن له طريقاً تعبدياً إلى النسخة ولم ينكشف خلافه . والحاصل : ان ما هو واصل من نسخ التهذيب عن غير طريق الشيخ الحر وامثاله إنما يكون حجة في اثبات التفاصيل بملاك الاطمئنان الوجداني ، ومع زواله بالتهافت يزول مسلك الحجبية ، بخلاف النسخة الواصلة عن طريق الشيخ الحر ، فانها حجة على اساس طريق تعبدى معتبر فيعول عليه ، ما لم ينكشف خلافه فندير جيداً . الوجه الثاني تصيد القاعدة واستظهارها من الموارد المتفرقة ، بدعوى ان المستظهر منها ان الشك بنفسه ليس ملزماً في باب النجاسة شرعاً ، وان احتمال الطهارة يكفى في اثباتها .

والروايات المتفرقة التي تدل على ذلك عديدة ، نذكر جملة منها :  
 فن تلك الروايات رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي ( ع ) : « قال : ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم » ( ١ ) .  
 ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى ( ع ) « قال : سألته عن الفارة والدجاجسة والحمام واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : ان كان استبان من اثره شيء فاغسله ، وإلا فلا بأس » ( ٢ ) .  
 ورواية عمار الساباطي : « أنه سأل ابا عبدالله : عن رجل يجرد في اذائه فارة ، وقد توضع من ذلك الاناء مراراً ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، وقد كانت الفارة متسلخة فجاء في ذيل الجواب : أنه ان كان انا

رأها بعد ما فرغ من ذلك فلا يمسه من ذلك الماء شيئاً وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ، ثم قال : لعلمه ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رأها ، (١) .

ورواية حنان بن سدير : قال : سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله فقال : أي ربما بلت فلا أقدر على الماء ، ويشند ذلك علي . فقال : إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذلك ، (٢) وهذه الرواية ان حملناها على ما قبل الاستبراء فكأن المقصود التخلص من محذور انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه ومحذور النجاسة ، وان حملناها على ما بعد الاستبراء فالمقصود التخلص من محذور النجاسة . والمقصود من مسح ذكره بريقه هو مسح مكان آخر غير ما لاقى البول .

وهذه الروايات وان كانت واردة في موارد خاصة ، ولكن المنساق من لسانها الغناء خصوصية المورد ، وان مجرد ابداء الشك في النجاسة كاف للتأمين عنها . فالامام حينما يبدي أنه لا يبالي إذا لم يكن يعلم ، أو ينفي البأس مع عدم الاستبانة ، أو يبرز الشك في تقدم وقوع الفارة لاثبات طهارة الشخص ، أو يعلم طريقة لايجاد الشك في النجاسة تخلصاً من لزوم الغسل ، يفهم العرف من كل ذلك ان الميزان في التأمين مجرد عدم العلم بالنجاسة ، دون نظر إلى خصوصيات الموارد ، وهو المعنى المطلوب من قاعدة الطهارة .

وتفصيل ذلك ان استفادة قاعدة الطهارة بمعناها المقصود من تلك الروايات المتفرقة تتوقف : أولاً : على الغناء خصوصية المورد من كونه ثوباً ، أو كون النجاسة المحتملة بولاً ، ونحو ذلك من الخصوصيات .

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من النجاسات، حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب نواقض الوضوء حديث ٧ .



وثانياً : على الغاء دخل الحالة السابقة ، وكون الطهارة مفروضة سابقاً في الحكم . إذ لو لم يحصل الالغاء الأول للزم الاقتصار على مورد الروايات ولا يتعدى إلى كل ما يشك في طرو النجاسة عليه . ولو لم يحصل الالغاء الثاني للزوم احتمال رجوع الحكم بالطهارة إلى قاعدة الاستصحاب ، بدلا عن قاعدة الطهارة نفسها .

أما الالغاء الأول فيساعد عليه الأرتكاز العرفي ، لأن دخل خصوصيات ما يحتمل تنجسه أو ما يحتمل تنجيسه على خلاف الأرتكاز ، فينعقد للروايات - بضم هذه القرينة اللبية - اطلاق من هذه الناحية .

وإما الالغاء الثاني فقد يستشكل فيه بتقريب : ان الروايات المتفرقة كلها واردة في مورد من المعلوم فيه ان الحالة السابقة هي الطهارة ، وبذلك يحتمل كون الحالة السابقة دخيلة في الحكم بالطهارة ، وهذا يعني احتمال رجوع الحكم بالطهارة فيها إلى الاستصحاب دون قاعدة الطهارة . ولكن إذا استظهرنا من مثل قوله : ( إذا لم أكن أعلم ) التعليل رجوع إلى الحكم بالطهارة معلا بعدم العلم ، ومثل هذا اللسان التعليلي ظاهر في ان عدم العلم هو تمام العلة للحكم بالطهارة دون مدخلية للحالة السابقة ، وان كانت ثابتة في مورد الروايات .

وإن لم نحمل امثال القول المذكور على التعليل وافترضناه مجرد اشتراط فقد يقوى حينئذ الاستشكال المذكور ، بدعوى : ان الشرطية لأنها يستفاد منها كون الشرط علة تامة دون دخل شيء آخر معه باعتبار اطلاقها لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ، ولا يمكن في المقام التمسك بمثل ذلك لنفي دخل الحالة السابقة ، لأن مورد الرواية يستبطن عادة انحفاظ الحالة السابقة ، وكونها هي الطهارة ، فلا اطلاق لفرض فقد الحالة السابقة ليستفاد من ذلك العلية التامة للشرط أي لعدم العلم .

اللهم إلا ان يقال : ان انخفاض الحالة السابقة وكونها هي الطهارة في مورد الروايات المتفرقة لا ينافي إمكان استظهار العلية التامة للشرط ، باعتبار اناطة المولى للحكم في مقام البيان به دون ذكر شيء آخر معه ، وهذا يعني أن استفادة عدم دخل شيء آخر مع الشرط في إيجاد الجزاء لا تتوقف على انعقاد اطلاق للشرطية لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ، ليقال بعدم مثل هذا الاطلاق في المقام . بل أن نفس اناطة الحكم في الشرطية بشرط وعدم تقييد الشرط بشيء آخر بالواو ، يدل على عدم دخل الشيء الآخر لاصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت ، وعليه فيستفاد من الروايات المذكورة أن عدم العلم بنفسه تمام الموضوع للحكم دون دخل لفرض الطهارة وتعيينها كمحالة وتعيينها كمحالة سابقة في ذلك . نعم لا يمكن أن تضاف إلى الروايات المذكورة مثل رواية معاوية ابن عمار « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المحوس وهم اخبات ، وهم يشربون الخمر ، ونساؤهم على تلك الحال ، ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها ؟ قال : نعم » (١) . ورواية عبد الله بن سنان في الثوب الذي استعاره الذمي وهو يشرب الخمر ويأكل الخنزير : « صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه » (٢) .

اما الرواية الأولى فلانه لم يذكر فيها كون الشك نكته للحكم ، وإنما حكم الامام بجواز الصلاة في تلك الثياب . وهذا الحكم مجمل قابل للانطباق على نكته الاستصحاب ، كما يكون قابلاً للانطباق على نكته قاعدة الطهارة لأن المورد واجد لكلتا النكنتين . وإما الرواية الثانية فلأنه قد يدعي ظهورها

(١) وسائل الشيعة باب ٧٣ من التجاسات حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٧٤ من ابواب التجاسات حديث ١ .

في الاستصحاب ، باعتبار اخذ الحالة السابقة في موضوع الحكم .  
ومثلها أيضاً مرسله مجد بن اسماعيل : « في طين المطر أنه لا بأس به  
ان يصيب الثوب ثلاثة أيام ، إلا ان يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر » .  
فان لحاظ الحالة السابقة موجود في هذه الرواية ، ولا يعلم ان الحكم  
بالطهارة لذلك أو بقطع النظر عن الحالة السابقة . والمقصود في المقام من  
قاعدة الطهارة اثبات كون الشك في نفسه ملاكاً للتأمين من ناحية النجاسة  
شراً ، بدون احتياج إلى ملاحظة الحالة السابقة .

الجهة الثانية : في ان قاعدة الطهارة هل تختص بما إذا كان الشك في  
النجاسة بنحو الشبهة الموضوعية ، أو تشمل موارد الشبهة الحكمية .  
وتحقيق ذلك : ان مدرك القاعدة إذا كان منحصرأ بالوجه الثاني  
فلا بد من الالتزام باختصاصها في موارد الشبهة الموضوعية ، لأن الروايات  
المتفرقة جميعاً إنما وردت في الشبهات الموضوعية والغاء الخصوصية لا يقتضي  
التعدي إلى الشبهة الحكمية ، لعدم وجود ارتكاز يقضي بعدم الفرق بين  
الشبهة الحكمية والموضوعية . فغاية ما يتحصل من تلك الروايات أن الشك  
في الموضوع كاف للتأمين ، وإما الشك في الحكم الكلي فلا دليل على  
مؤمنيته من ناحية تلك الروايات .

واما إذا تم المدرك الأول للقاعدة ، وهو العموم في رواية عمار ،  
فلا بأس بشمول قوله « كل شيء نظيف » لموارد الشبهة الحكمية والموضوعية .  
ودعوى : ان العموم إما ان يكون بلحاظ الأنواع ، كعرق الابل  
الجلالة والمسكر ونحو ذلك ، أو بلحاظ الأفراد ، كهذا الفرد من العرق  
أو هذا الفرد من الشراب . ولا يصح أن يكون بلحاظ الأنواع والافراد  
معاً ، لعدم التقابل بينها ، مع ظهور العموم في تقابل مفردات العام ،  
فان كان بلحاظ الأنواع اختص بالشبهة الحكمية ، وإن كان بلحاظ الافراد

اختص بالشبهة الموضوعية .

مدفوعة : بإمكان اختيار كون العموم باحاط الافراد، كما هو الطبع الأولى للعمومات ما لم تقم قرينة على لحاظ الانواع ، فكل فرد لا يعلم بقدارته نظيف .

ومن المعلوم ان الفرد قد لا يكون معلوم القذارة للشك في انطباق الموضوع عليه ، وقد لا يكون معلوم القذارة للشك في جعل الكبرى ، وهذا يعني جريان القاعدة في موارد الشبهة الحكمية والموضوعية معا .  
الجهة الثالثة : ان القاعدة هل تشمل موارد الشك في النجاسة الذاتية أو تختص بمراد النجاسة العرضية ؟ . وهذا تفصيل في عرض التفصيل السابق ، لأن كلامن النجاسة الذاتية والعرضية يتصور فيها الشبهة الحكمية تارة والشبهة الموضوعية اخرى .

والصحيح : انه إذا تم المدرك الاول للقاعدة - وهو العموم في رواية عمار - صح التمسك به لاجراء القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية أيضا ، سواء كان الشك بنحو الشبهة الحكمية كما إذا شك في نجاسة الحيوان الجلال ، أو بنحو الشبهة الموضوعية كما اذا شك في كون حيوان جلالا مع معلومية نجاسة الجلال مثلا وأما مع انحصار المدرك في الوجه الثاني فيشكل اجراء القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية ، لان مورد الروايات المتفرقة هو الشك في النجاسة العرضية ، ولا يساعد الارتكاز على الغاء الفرق بين النجاستين ، لان اشدية النجاسة الذاتية توجب احتمال الفرق في المقام ودعوى : ان مثل قوله : « لا أبالي أبول أصابني ام ماء إذا كنت لا أعلم » يدل على ان مناط عدم المبالاة هو عدم العلم بالنجاسة ، وهذا المنط محفوظ في مورد الشك في النجاسة الذاتية أيضا . مدفوعة بان متعاق ( لا أعلم ) هو ما فرض عدم المبالاة به قبل ذلك ، وهوانه اصابه البول

او الماء ، فكأنه يقول انا طاهر مادمت لا اعلم ان ملاقاني بول او ماء .  
 فعدم العلم ببولية المائع جعل مناطا لطهارة بدن الانسان الذي أصابه ذلك  
 المائع ، ولا يمكن ان يستفاد من ذلك ان عدم العلم ببولية المائع يكون مناطاً  
 للحكم بطهارة نفس ذلك المائع أيضاً .

الجهة الرابعة : في تقسيم ثالث وهو ان الشك تارة يكون شكاً في  
 النجاسة من اول الامر ، واخرى يكون شكاً في طرو النجاسة ، فيقع الكلام  
 في ان القاعدة هل تشمل كلا القسمين أو تختص بمواد الشك في طرو النجاسة  
 وهذا التقسيم في عرض التقسيمين السابقين .

فقد يكون الشك في النجاسة الذاتية وتكون النجاسة المشكوكه طارئة  
 سواء كانت الشبهة حكمية كما اذا شك في نجاسة بدن الجلاله او موضوعية  
 كما اذا شك في كونه جلالاً بعد فرض نجاسة الجلال .

وقد يكون الشك في النجاسة الذاتية وتكون النجاسة المشكوكه من  
 اول الأمر ، سواء كانت الشبهة حكمية كما اذا شك في نجاسة عرق الابل  
 الجلالة ، او موضوعية كما اذا شك في كون هذا العرق منها .

وقد يكون الشك في النجاسة العرضية وتكون النجاسة المشكوكه طارئة  
 سواء كانت الشبهة حكمية كما اذا شك في الانفعال بملاقاة المنتجس ، أو  
 موضوعية كما اذا شك في ملاقاته الشيء لعين النجس .

وقد يكون الشك في النجاسة العرضية وتكون النجاسة المشكوكه من  
 اول الأمر ، سواء كانت الشبهة حكمية كما اذا استحال الخمر إلى مائع  
 آخر مابين للخمر في الصورة النوعية العرفية وشك في انفعاله بملاقاة ظرف  
 الخمر ، أو موضوعية كما اذا علم في الفرض المذكور بان ملاقاته ظرف  
 توجب الانفعال وفرضنا ان الخمر قد استحال إلى شيء نراه الآن جامداً  
 وشككنا في انه هل استحال رأساً إلى شيء جامد او استحال إلى شيء مائع

فتنجس كله بالملاقاة ثم أصبح جامدا .  
وينبغي ان يعلم ان دعوى عدم شمول قاعدة الطهارة لموارد الشك في النجاسة من اول الامر واختصاصها بموارد الشك في حدوثها لا يعني اعتبار الحالة السابقة ، المساوق لارجاع مفاد الروايات الى الاستصحاب ، لأن الشك في الحدوث قد يكون محفوظا مع عدم تعين الحالة السابقة وعدم جريان الاستصحاب كما هي الحالة في موارد توارد الحالتين ، فالمغايرة بين مفاد الروايات والاستصحاب محفوظ في هذه الجهة على كل حال .

وتحقيق الحال في هذه الجهة : ان مدرك القاعدة ان كان هو العموم في رواية عمار فقد يتوهم شمول العموم فيها لموارد الشك في النجاسة من اول الأمر ، لأن موضوع العام فيها عدم العلم بالقذارة وهو محفوظ على كل حال .

ولكن التحقيق : ان الحكم بالنظافة في العام مغيب بقوله ( حتى تعلم انه قدر ) ، وكلمة قدر قد تكون بكسر الذال فتكون بمعنى الوصف ، أو بضمه ، وعلى الثاني يجوز أن يكون وصفا ويجوز أن يكون فعلا بمعنى تقدره فعلى الأولين تشمل الرواية باطلاقها صورة الشك في النجاسة من اول الأول ، وعلى الاخير لاتشمل ذلك ، لأن الفعل ظاهر في الحدوث . وبما ان كل هذه الامور محتمل تصبح الرواية مما يحتمل فيها قرينية المتصل فتكون جملة .

نعم لو ادعي ارتكازية عدم الفرق بين الشك في طرو النجاسة والشك في النجاسة من اول الأمر ثبت الحكم مطلقا ، ولكن احتمال الفرق وكون طهارة الشيء حدوثا نكتة دخيلة في ملاك جعل قاعدة الطهارة ليس على خلاف الارتكاز .

وأما إذا كان مدرك القاعدة هو الوجه الثاني اي الروايات المتفرقة ، فقد يقال ان الحال حينئذ أسوأ ، لعدم وجود العموم أو الاطلاق فيها ،

لورودها جميعا في موارد الشك في حدوث النجاسة . ولا يمكن التعدى من ذلك الى مورد الشك في النجاسة من أول الأمر الا مع قيام الارتكاز على عدم الفرق ، ولا ارتكاز كذلك ، فلا بد من التفصيل . وغاية ما يمكن أن يقرب به اطلاق القاعدة على هذا الوجه التمسك بمثل قوله ( إذا لم أعلم ) في قوله ( ما أبالي أبول أصابني او ماء اذا لم أعلم ) . وهذا التمسك يتوقف على دعوى : ان متعلق العلم المنفى في قوله ( اذا لم اكن أعلم ) لما لم يذكر صريحا ولم يعين انه اصل النجاسة والاصابة أو حدوثها ، فلا بد من تعيينه بالاستظهار ، فيستظهر ان المتعلق هو أصل النجاسة ، لاحتوائها بعنوانه ، فيتحصل من ذلك ان مناط الحكم هو عدم العلم بالنجاسة لعدم العلم بحدوثها ، فيشمل موارد الشك في النجاسة من أول الأمر وعهدة هذا الاستظهار على مدعيه .

ثم انه بناء على شمول القاعدة لموارد الشك في النجاسة من أول الأمر قد توقع المعارضة بينها وبين ظهور دليل استصحاب الطهارة في رواية عبدالله بن سنان في مدخلية الحالة السابقة في الحكم بالطهارة لاحقا ، وعدم كفاية مجرد الشك ، وهذا الظهور يعارض اطلاق القاعدة أو بقيدها .

وقد يجاب : بانه لامعارضة بين الدليلين ، فان مفاد دليل الاستصحاب دخل لحاظ الحالة السابقة في الحكم الاستصحابي ، ولا ينافي ذلك عدم دخله في قاعدة اخرى غير الاستصحاب كقاعدة الطهارة . وفيه : ان لحاظ الحالة السابقة اخذ في رواية عبدالله بن سنان الدالة على استصحاب الطهارة جزء العلة لجواز الصلاة في الثوب الذي استعاره الذمي ، حيث علل الجواز بمجموع امرين وهما : ان الثوب كان طاهرا حين الاعارة ، ولا يقين بتنجيس الذمي له ، وظاهر التعليل بذلك دخل مجموع جزئي العلة في الحكم بجواز الصلاة ، مع انه لو جرت قاعدة الطهارة بمجرد الشك لم يكن للجزء

الأول من العلة دخل في الحكم بجواز الصلاة .  
وكذلك الحال في صحبته زرارة الواردة في الشك في طهارة الثوب ،  
حيث يقول « لاتعيد الصلاة لانك كنت على يقين فشككت » ، فلو كانت  
اصالة الطهارة تجرى بدون لحاظ الحالة السابقة لما كان لاختذ اليقين السابق  
اي دخل في عدم الاعادة . مع أن ظاهر تعليل حكم بعلة مركبة من جزئين  
دخل كل منها ضمنا فيه .

وقد يدفع هذا الاعتراض بوجوه :

الأول : ان الحكم المعلل بالعلة المركبة هو الحكم الاستصحابي بجواز الصلاة  
أو الحكم الاستصحابي بعدم وجوب الاعادة ، وهو لاينافي عدم دخل جزء  
هذه العلة المركبة في حكم آخر مماثل وهو الحكم المنحصل من قاعدة الطهارة  
ويرد عليه : ان المعلل في لسان الدليل هو أصل جواز الصلاة أو عدم  
وجوب الاعادة ، لافرد خاص من أفراد الحكم بالجواز أو الحكم بعدم ،  
واستصحابية الحكم المعلل انما فهمت بلحاظ نفس التعليل .

الثاني : ان الاستصحاب في مورد جريانه حاكم على قاعدة الطهارة  
ففي مورد جريان الاستصحاب وتامة اركانه يكون الحكم منحصرا بالحكم  
الاستصحابي ، والحالة السابقة دخيلة فيه . ويرد عليه : مع قطع النظر  
عما يأتي ان شاء الله تعالى من منع حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها  
ان ظاهر الدليل كون المعلل طبيعي الحكم لافرداً منه ، فلا بد أن يكون  
لطبيعي الحكم توقف على كلا جزئي العلة ولو في الجملة ، وان شئت قلت  
ان التعليل وان لم يدل على المفهوم على حسد دلالة اداة الشرط ، بحيث  
يقضي الانتفاء المطلق عند انتفاء العلة لعدم دلالاته على انحصارية العلة ،  
ولكنه يدل على المفهوم في الجملة ، بمعنى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ولو  
في الجملة وفي بعض الفروض ، فاذا قيل اكرم زيدا لأنه عالم ، دل على



انه ليس ممن يجب اكرامه على كل حال وان كان قد يجب اكرامه على تقدير العدالة أيضا . وعليه يدل التعليل بالحالة السابقة والشك الفعلي معا على ان الشك الفعلي لا يكفي وحده للجواز على كل حال ، والا كان ضم الجزء الآخر اليه لغوا .

الثالث : ان المعلن هو التعبد بالواقع ، أي جواز الصلاة الواقعي في الثوب تعبداً ، أو عدم وجوب الاعادة الواقعي تعبداً ، ومن المعلوم أن الاثبات التعبدي للواقع يتوقف على لحاظ الحالة السابقة ، لأن الاستصحاب وحده هو الاصل المحرز الناظر إلى اثبات الواقع دون قاعدة الطهارة . ويرد عليه مضافاً إلى الاشكال في فرض ذلك محرزاً دون هذه على ما يأتي ان شاء الله تعالى - أن المعلن في لسان الدليل إنما هو جواز الصلاة في الثوب ، وهو أعم من الاثبات التعبدي للواقع والوظيفة العملية ، فلا بد من تصوير دخل لحاظ الحالة السابقة في الجامع ، وهذا لا يكون مع شمول القاعدة لموارد انتفاء الحالة السابقة .

الرابع يتوقف على توضيح مقدمة وهي : ان مفهوم التعليل يختلف عن مفهوم الشرط وان كان ثابتاً في الجملة ، وبين ذلك : أن مفهوم الشرط يقتضي الانتفاء المطلق للجزاء في جميع حالات فقدان الشرط ، لأن المعلق على الشرطية في الشرط نسخ الحكم لاشخصه ، ومقتضى التعليق انتفاء نسخ الحكم بانتفاء الشرط ، وهو خلف ثبوت أي فرد من طبيعي حكم الجزاء في بعض حالات فقدان الشرط . وإما التعليل فهو وإن كان له مفهوم في الجملة ، غير أنه لا يقتضي بمفهومه انتفاء الحكم المعلن في سائر موارد فقدان العلة ، كما كان التعليق في الشرطية يقتضي ذلك ، لأن الانتفاء بهذا النحو من شؤون العلية الانحصارية ، والانحصارية لاستنفاد من مجرد التعليل ، بخلاف التعليق على الشرط فإنه يستفاد منه الانحصار،

فلا يكون تعليل حكم بعلة نافيا لوجود علة اخرى . نعم يدل التعليل على عدم ثبوت الحكم المعلل في جميع موارد فقدان العلة ، أي على نفي الموجبة الكلية للحكم المعلل . فقولنا اكرم زيدا لأنه عالم يلائم مع وجوب الاكرام في بعض حالات عدم العلم أيضاً ، ولكنه يدل على ان وجوب الاكرام ليس ثابتا في جميع حالات عدم العلم ، وإلا لكان التعليل بالعلم لهو أعرفا فالصيانة العرفية للتعليل عن اللغوية بنفسها تكون دليلا على المفهوم بهذا المقدار . وهكذا يكون للتعليل دالتان : احدهما : الدلالة على دخول العلة وجودا في شخص الحكم المعلل ، والاخرى الدلالة على دخول العلة عدما في سنخ الحكم المعلل ، بمعنى ان بعض صور انتفاء العلة على الأقل لا يكون سنخ الحكم المعلل ثابتا فيها .

وعلى هذا الضوء يكون تعليل الحكم بالطهارة بالحالة السابقة في مثل رواية عبدالله بن سنان - دالا على دخلها في شخص الحكم المجهول في تلك الروايات ، وبذلك يثبت ان الحكم المجهول فيها هو الاستصحاب ، وعلى ان سنخ ذلك الحكم غير ثابت في جميع الموارد التي لا تكون الطهارة فيها حالة سابقة بنحو سلب العموم لاعموم السلب . ومن الواضح انه في مقابل فرض الطهارة حالة سابقة فرضان : احدهما فرض النجاسة حالة سابقة ، والآخر فرض عدم الحالة السابقة رأسا . ويكفي لاعطاء التعليل حقه من المفهوم بنحو يصدق سلب العموم ، ان لا يكون الحكم بالطهارة ثابتا في الفرض الاول من هذين الفرضين ، فهو نظير ما اذا قيل ( اكرم زيدا لانه عالم ) . وفرضنا قيام دليل على انه يجب اكرامه إذا كان عادلا ايضا فانه يكفي لاعطاء التعليل حقه من المفهوم أن يكون وجوب الاكرام منفيا ولو في بعض حالات عدم العلم ، وهي حالة عدم العلم مع الهسق ، فكذلك في المقام .

فان قيل : فرق بين محل الكلام والمثال ، وهو ان فرض علة اخرى لسنخ الحكم المعلن لاينافي التعليل إذا كانت في عرض العلة المذكورة في دليل الحكم المعلن ، كالعلاقة مع العلم ، وأما إذا كانت العلة الاخرى المقروضة جامعا أوسع من العلة المذكورة في دليل الحكم المعلن . فاقتراض مثل هذه العلة يساوق عرفا الغاء العلة المذكورة في دليل الحكم المعلن ، كما هو الحال في المقام ، فان العلة التي تقترضها قاعدة الطهارة لسنخ الحكم المعلن هي الشك غير المسبوق بالنجاسة كحاله سابقة ، وهذه العلة نسبتها إلى العلة المذكورة في رواية عبد الله بن سنان وهي الشك المسبوق بالطهارة كحالة سابقة نسبة الجامع الاعم إلى امرأ خص منه . والحاصل ان ظاهر التعليل عرفا نفى عليه ما هو اوسع لسنخ الحكم ، لانفي عليه علة اخرى في عرض العلة المذكورة ، وبذلك تم المعارضة .

قلنا : انما يستفاد من التعليل بعلة عدم عليه جامع أوسع ، إذا ورد في مورد يمكن فيه انفكاك الجامع عن تلك العلة عادة ، فاذا قيل مثلاً اكرم زيدا لانه عالم عادل ، دل - بمفهوم التعليل فيه - على ان العلم مع علم الكفر بمجرد ليس علة لسنخ الحكم بوجوب الاكرام ، إذ لو كان علة لذلك مع كونه اوسع صدقا من العلة المصرح بها ، لكان العدول من التعليل به إلى التعليل بالأخص لغوا عرفا . واما في المقام فالشك في النجاسة المقيد بكون الطهارة هي الحالة السابقة ، وان كان اخص مطلقا من الشك غير المقيد بكون النجاسة هي الحالة السابقة ، ولكن مع هذا قد يدعى صحة العدول عرفا في رواية عبد الله بن سنان من التعليل بالاعم إلى التعليل بالأخص ، لان موردها هو الثوب ، ومن الواضح ان انتفاء الحالة السابقة فيه رأساً لفرض غير عادي ، وانما هو مردد عادة بين أن تكون له حالة سابقة هي الطهارة وان تكون له حالة سابقة هي النجاسة ، وهذا يعني ان

عدم كون النجاسة حالة سابقة مساوق عادة لكون الطهارة حالة سابقة بلحاظ مورد الروايات ، وبذلك يكون التعليل بالاختصاص مستساغاً عرفاً ، وان كان الاعم علة في نفسه أيضاً .

الجهة الخامسة : ان قاعدة الطهارة - بعد البناء على عدم تقومها بلحاظ الحالة السابقة وعدم رجوعها الى الاستصحاب - يقع الكلام في شمولها لموارد العلم بالنجاسة سابقاً . والمقصود من الشمول هذا شمول دليل القاعدة في نفسه بقطع النظر عن حكومة دليل الاستصحاب ، فان المعروف ان اطلاق القاعدة في نفسه تام ، وإنما يرفع اليد عنه بلحاظ حكومة دليل استصحاب النجاسة على دليلها ، غير ان بالامكان ان يدعى قصور دليلها في نفسه عن الشمول لموارد العلم بالنجاسة سابقاً ، وذلك لان مدرك القاعدة : ان كان هو العموم في موثقة عمار فالاطلاق فيه لتلك الموارد غير محرز ، لان كلمة ( قدّر ) لو كانت بالمعنى الوصفي فالاطلاق لا بأس به ، وأما إذا كانت فعلاً بضم الذال فلا اطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، لان الفعل يستبطن الحدوث فكانه قال : كل شيء نظيف حتى تعلم بحدوث النجاسة ، والمفروض في موارد الشك في بقاء النجاسة تحقق العلم بحدوث النجاسة ، ومع تحقق الغاية لا اطلاق في المعنى ، وان كان مدرك القاعدة الروايات المتفرقة فلا اطلاق فيها أيضاً ، لان المقصود من مثل قوله ( إذا لم أعلم ) عدم العلم باصابة البول ، لاعدم العلم ببقاء نجاسة البول وارتفاعه ، فليس فيها مايشمل موارد الشك في البقاء ، والتعدي بدون مساعدة الارتكاز غير ممكن .

ويمكن تصوير الثمرة بين ماذهبنا اليه من قصور دليل القاعدة في نفسه عن الشمول لموارد العلم ببقاء النجاسة ، وما ذهب اليه المشهور من عدم الشمول لحكومة دليل الاستصحاب ، فيما إذا فرض سقوط استصحاب النجاسة للمعارضة مع استصحاب آخر مثلاً ، فإنه على المشهور يمكن الرجوع إلى

قاعدة الطهارة ، ولا يمكن ذلك على المختار . ويتحقق ذلك على بعض المباني ومثال ذلك : ان يقال بان استصحاب النجاسة في الشبهة الحكيمة ساقط بالمعارضة فانه إذا قيل بذلك وشك في ان الغسل الواحد مطهر اولا امكن الرجوع - بعد تعذر استصحاب النجاسة - الى قاعدة الطهارة على المشهور ، ولا يمكن ذلك على المختار - ومثال آخر : إذا قيل بان استصحابي النجاسة يسقطان بالمعارضة عند العلم الاجمالي بالطهارة ، رغم عدم استلزامها لمخالفة عملية ، كما اختاره المحقق النائيني (١) وفرضنا العلم بنجاسة اذنين والعلم بارتفاعها عن احدهما مع احتمال ارتفاعها عنها معا ، فان استصحابي النجاسة يتعارضان على هذا المبني ، ويتحدد الرجوع بعد ذلك الى قاعدة الطهارة اثباتا ونقيا حسب المختار في هذه الجهة .

الجهة السادسة : في جريان القاعدة عند توارد الحالتين ، ففي توارد الحالتين لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب ، إما لقصور دليله في نفسه ، او للتعارض . فيقع الكلام في جريان قاعدة الطهارة ، ولا بد لمعرفة ذلك من الرجوع الى مدركيها .

فاذا بيننا على المدرك الاول ، اي العموم في رواية عمار ، فقد يقال - على ضوء ما نبهنا عليه من الاجمال في كلمة قدر - ان هذه القاعدة لاتشمل محل الكلام ، لاحتمال كون كلمة قدر فعلا ، والفعل يفيد معنى الحدوث فتختص القاعدة بموارد الشك في الحدوث ، ونحن في موارد توارد الحالتين نعلم بالحدوث ونشك في البقاء .

ولكن الصحيح شمول القاعدة لموارد توارد الحالتين ، وذلك لاننا في هذه الموارد عندنا شك في بقاء النجاسة وشك في حدوثها ، فلو قسنا هذا الجسم الذي نعلم بتوارد البول والمطر عليه الى ما بعد إصابة البول له ، نرى انفسنا

شاكين في بقاء النجاسة ، وإذا قسناه إلى ما بعد اصابة المطر له رأينا أنفسنا شاكين في حدوث النجاسة ، ولأجل قضاء حق الفعل في دلالاته على الحدوث يكفي صدق كوننا شاكين في الحدوث ، ولو صدق أيضا اننا شاكون في البقاء . وبتعبير آخر : ان الحديث جعل الحكم بالطهارة معني بالعلم بحدوث النجاسة ، وهذه قرينة على ان اصابة الطهارة انما تجري في مورد لو ارتفع الشك فيه صدفة وعلم بالنجاسة كان ذلك العلم علما بالحدوث ، وهذا صادق فيما نحن فيه ، فانه لو ارتفع الشك وتبين ان اصابة البول كانت بعد اصابة المطر ، لكان يعني العلم بحدوث النجاسة بعد اصابة المطر ، كما يعني العلم ببقاء النجاسة ايضا باعتبار آخر .

وإذا بنينا على المدرك الثاني ، فقد يقال بعدم الشمول بتقريب : أن الروايات المتفرقة وردت في موارد خاصة ، وليس منها مورد توارد الحالتين والتعدى منها اليه - بدون مساعدة الارتكاز - متعذر . ولكن الظاهر الشمول لاستظهار الاطلاق من ناحية التعليل المستفاد عرفا من بعض تلك الروايات كقوله ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم ، ونحوه ، فانه ظاهر في ان الميزان هو عدم العلم بالاصابة ، وهذا ثابت في المقام .

الجهة السابعة : اتضح مما سبق ان القاعدة على كلا مدركيها قاصرة عن الشمول لموارد الشك في النجاسة من أول الامر ، على اشكال في ذلك بناء على المدرك الثاني ، كما اتضح ايضا انه على المدرك الثاني - تمنى القاعدة بالقصور عن شمول موارد الشك في النجاسة الذاتية ، أو بنحو الشبهة الحكمية ولو كان في الاثناء ، فلا بد من تحقيق ما يعوض به عن قاعدة الطهارة في موارد قصورها .

أما بالنسبة إلى القصور المشترك على المدركين عن الشمول لموارد الشك في النجاسة من أول الامر ، فهناك استصحاب العدم الاولي للنجاسة المحبولة

المشكوك من اول الامر ، أو لموضوعها المشكوك إذا كانت الشبهة موضوعية وكذلك يجرى في الشبهة الحكمية استصحاب عدم جعل النجاسة للموضوع الكلي المشكوك نجاسته من اول الامر .

ومع غض النظر عن هذه الاستصحابيات تجرى اصالة البراءة عن الاحكام الازامية الاستقلالية كحرمه الشرب ونحوها ، واصالة البراءة عن المانعية . واما في فرض اعتبار الطهارة شرطا فتجرى اصالة الاشتغال ، لأن الشرطية ليست انحلالية على نحو الانحلال في المانعية .

وإما بالنسبة إلى القصور الذي يختص به المدرك الثاني ، فحيث ان المفروض فيه الشك في طرو النجاسة ، فيجرى استصحاب عدمها بلا اشكال .  
الجهة الثامنة : ان اصالة الطهارة إذا كان في مقابلها استصحاب يقتضي النجاسة ، فتارة : يفرض انها في عرض واحد ، كما إذا كان الشيء المشكوك نفسه معلوم النجاسة سابقا ، واخرى : يفرض كونه فوق قاعدة الطهارة ، كما في استصحاب نجاسة الملاقى - بالفتح - ، واصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - ، وثالثة : يفرض العكس ، كما في استصحاب نجاسة الثوب المتنجس المغسول بماء لا يجرى فيه استصحاب الطهارة لتوارد الحالتين ، وانما تجرى فيه قاعدة الطهارة .

اما في فرض العرضية ، فقد تقدم في الجهة الخامسة ان المعروف فيه حكومة الاستصحاب على الاصل ، والصحيح قصور المقتضى لدليل القاعدة في نفسه .

واما في الفرض الثاني ، فلا اشكال في تقدم الاستصحاب على قاعدة الطهارة ووجه التقدم المعروف هو الحكومة ، وكونه يلغي الشك الذي أخذ موضوعا للقاعدة : غير اننا لا نرتضى هذه الحكومة ، لعدم الاعتراف باصولها الموضوعية من جعل الطريقة وقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي .

كما اوضحناه في الاصول .

وانما نقول بتقديم الاستصحاب في المقام ، لكونه اصلا موضوعيا ، فان نفس كونه اصلا موضوعيا يعتبر نكتة عرفية للتقديم . وتوضيح ذلك حلا موكولا الى بحث الاصول ، غير ان بالامكان في المقام توضيحه نقضا بالتكلم عن الفرض الثالث ، فان المعروف فيه تقدم قاعدة الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به .

ومدرسة المحقق النائيني تعترف بهذا التقديم ، مع ان مبانيها في الحكومة وجعل الطريقة لا تصلح للبرهنة على ذلك ، لأن مفاد قاعدة الطهارة في الماء ليس هو الغاء الشك وجعل العلم التعبدى بالطهارة وآثارها ليرتفع بذلك موضوع استصحاب النجاسة في الثوب المغسول ، وهذا كاشف عن لزوم الالتزام بنكتة اخرى لتقديم الاصل الموضوعي على الاصل الحكمي غير الحكومة بملاك الغاء الشك والتعبد بالعلم .

الجهة التاسعة : كنا نتحدث حتى الآن مفترضين ان قاعدة الطهارة حكم ظاهري ، غير ان هناك من ذهب الى كونها متكفلة لحكم واقعي ، فلا بد من استعراض ما يمكن ان يقرب به ذلك مع مناقشته .

وتوضيح الكلام في ذلك : ان قوله « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر » ، اما ان يكون ظاهراً في الطهارة الظاهرية ، أو مجملاً ، أو ظاهراً في الطهارة الواقعية . فعلى الأول يتم المطلوب من كون القاعدة ظاهرية ، وكذلك على الثاني ، بضم اطلاق ادلة الاحكام الواقعية الذي يقتضى انحفاظ النجاسة الواقعية حال الشك . واما على الثالث فتكون القاعدة مقيّدة لاطلاقات ادلة الاحكام الواقعية بفرض العلم ، فلا بد لمثل صاحب الحدائق - قدس سره - الذي يظهر منه اختيار واقعية القاعدة (١) ان يثبت

(١) الحدائق الناظرة ج ١ ص ١٣٦ .



## الاحتمال الثالث .

وما يمكن ان يدعى قرينة عليه : التقابل في الحديث بسين كاهي نظيف وقذر ، ولا اشكال في ان المراد بكلمة قذر التقدر الواقعي ، فبراد بكلمة نظيف النظيف الواقعي ايضا .

ولكن هذا الاستظهار غير صحيح وذلك : لأن المعقول من اخذ العلم في النجاسة الواقعية أخذ العلم بالموضوع ، وأخذ العلم بالجعل في موضوع الجعول ، لاأخذ العلم بالجعول نفسه ، لاستزامه الدور أو الخلف . فان اراد صاحب الحدائق - قدس سره - أخذ العلم بالجعول في موضوع نفسه فهو مستحيل ، وان اراد أخذ العلم بالجعل في موضوع الجعول ، فهو أمر معقول ولكنه خلاف ظاهر الدليل ، فان ظاهره اخذ العلم بالتقدير الجعولة غاية للحكم بالطهارة لاأخذ العلم بجعل النجاسة غاية للطهارة ، فلا بد إذن من حمل القاعدة على الحكم الظاهري .

ومما يؤيد ظاهرية القاعدة قوله « وما لم تعلم فليس عليك شيء » ، فانه ظاهر في ان النظر إلى تشخيص الوظيفة العملية : - كما يؤيد ذلك ايضا كون النسبية في الطهارة والنجاسة الواقعية على خلاف الارتكاز العرفي ، فان النجاسة الواقعية إذا كانت مقيدة بالعلم لزم كون شيء نجسا بالنسبة إلى شخص وغير نجس بالنسبة إلى آخر ، وهو على خلاف الارتكاز العرفي ، وهذا بخلاف الطهارة والنجاسة الظاهريتين ، فان النسبية فيهما أمر عرفي لأن مرجعهما إلى التنجيز والتعذير وهما يختلفان باختلاف الأشخاص .

الجهة العاشرة : بعد الفراغ عن ظاهرية القاعدة يقع البحث في كونها اصلا تنزيليا وعدمه ، فاذا ثبت تكفلها تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي امكن دعوى حكومتها على ادلة الاحكام المترتبة على الطهارة ، من قبيل دليل لا صلاة إلا بطهور ، وتوسعتها لموضوعه ، وتكون الحكومة حينئذ

واقعية محفوظة حتى في موارد انكشاف الخلاف ، لأن ملاك الحكومة نفس التنزيل ولا انكشاف للخلاف فيه ، ويترتب على ذلك الحكم بالاجزاء كما استقر به صاحب الكفاية قدس سره (١) . خلافا لما إذا قيل بتكفل القاعدة لجعل طهارة ظاهرة ابتداء ، كما هو واضح .

وما يمكن ان يستشهد به للتنزيل نفس ما تقدم لتقريب كلام صاحب الحدائق لاثبات واقعية القاعدة ، فانه بعد تعذر حمل النظافة على الواقعية يحمل على الواقعية التنزيلية ، حفظا لقريضة التقابل .

ولكن التحقيق : ان تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي كما قد يكون بلحاظ الآثار الواقعية المحبولة للطاهر الواقعي ، بنحو يقتضي حكومته على ادلة تلك الآثار ، كذلك قد يكون بلحاظ عالم العمل والوظيفة العملية ، فهو توسعة للطاهر الواقعي في مقام العمل لا في الموضوعية لآثاره الواقعية . وحيث لا يؤخذ الشك في موضوع التنزيل ، يتعين الحمل على الأول ، واما حيث يؤخذ فيكون التنزيل بالنحو الثاني معقولا ايضا وان لم يكن هو ظاهر الدليل ، فلا أقل من الاجمال الموجب لعدم البناء على تنزيلية القاعدة بالنحو الذي يقتضي الاجزاء .

الجهة الحادية عشر : قد يقال بوجود قاعدتين للطهارة ، احدهما : عامة وهي « قوله كل شيء نظيف .. الخ » والاخرى : خاصة بالمياه وهي قوله - في بعض روايات الباب - « الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر » وبشأن هذه القاعدة لا بد من التنبيه على عدة نکات :

الاولى : ان طهارة الماء بما هو ماء يعتبر رفع الحدث والخبث به من أهم الآثار الملحوظة لها ، المفهومة بالظهور العرفي من نفس دليل التعبد بطهارة الماء ، فتكون قاعدة الطهارة الواردة في المياه على القول بها ظاهرة

(١) كفاية الاصول ج ١ ص ١٣٣ (ط - مشكيني) .

عرفا في النظر الى تلك الآثار . وهذا يشكل ملاكا مستقلا لتقديم القاعدة في الماء على استصحاب الحدث او النجاسة في الثوب المغسول ، ولايجرى هذا الملاك في دليل التعمد بطهارة الاشياء عموما ، لان طهارة الشيء بما هو شيء لاينصرف منها عرفا تلك الآثار ، بل يكون شمول القاعدة العامة لهذه الآثار بالاطلاق .

الثانية : انا إذا التزمنا بدليل خاص لقاعدة الطهارة في المياه ، ترتب على ذلك بعض الآثار العملية ، كما إذا علمنا اجمالا بنجاسة الماء أو التراب فان دليل قاعدة الطهارة في الاشياء - اي رواية عمار - يمتلى بالاجمال ، لان نسبته الى الطرفين على حد واحد ، ولا يعقل شموله للطرفين ، لمخصص ابي متصل ، وهو محذور الترخيص في المخالفة القطعية : وحينئذ فاذا لم نقل بوجود دليل آخر لقاعدة الطهارة في خصوص المياه ، تعذر اثبات الطهارة للماء أو للتراب ، وتعين الرجوع إلى الاصول الطولية التي منها اصالة الاشتغال ، المانعة عن استعمال الماء فيما هو مشروط بالطهارة ، واما مع وجود دليل على القاعدة في خصوص المياه ، فيرجع اليه لعدم ابتلائه بالاجمال ، لانه لايشمل الا أحد طرفي العلم الاجمالي ، فيحكم بطهارة الماء ظاهرا بدون معارض .

الثالثة ان قوله : « الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر » لايتعين كونه متحدا في المقاد مع قوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر » ، لان فيه احتمالين : احدهما : ان يكون في مقام جعل الطهارة الظاهرية للماء المشكوك . والآخر : ان يكون في مقام جعل الطهارة الواقعية للمياه ويتعين على الاول كون العلم بالقذارة مأخوذا بنحو الموضوعية ، ويتعين على الثاني حمله على الطريقية ، فتكون الغاية نفس التقدر لا العلم به . وحيث ان اخذ العلم على وجه الطريقية امر عرفي شائع ، فلا معين لاحد الاحتمالين ، ومع

والمشكوك اطلاقه لا يجري عليه حكم المطلق الا مع سبق اطلاقه (١) . والمشكوك اباحته محكوم بالاباحة إلا مع سبق ملكية للغير (٢) .

لا جزم باتجاه الدليل نحو جعل الطهارة الظاهرية ، وهذا خلافا لقوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر » ، فانه لا يحصل لحمل العلم فيه على الطريقة ، وحمل المغيبي فيه على الواقع ، لان مرجعه حينئذ الى القول بان كل شيء نظيف حتى يقدر ، ومن الواضح انه بالنظر العمومي الذي يحكم فيه بطهارة كل الاشياء واقعا كيف يفرض عروض القذارة لها . فان قيل ان هذا العموم مخصص بارتكاز متشعري لوجود نجاسات في الجملة ، ومع ، يمكن فرض عروض القذارة . يقال : ان هذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة عرفا على صرف العموم عن الواقع إلى الظاهر ، ولا يوجد في قوله : ( الماء كله طاهر ) مثل هذا الارتكاز الصارف .

الجهة الثانية عشر : قديدي خروج بعض الموارد عن اطلاق دليل قاعدة الطهارة تخصيصا أو تقييدا ، منها السدم المشكوك النجاسة ، الذي يرى على منقار الطير . ومنها البلبل المشتبه بعد البول وقبل الاستبراء بالخرطاط ، أو بعد المني وقبل الاستبراء بالبول .

ومنها غسالة ماء الحمام التي يشك في نجاستها وطهارتها . وسوف نتكلم عن كل مورد من هذه الموارد الثلاثة في الموضوع المناسب له من المتن ان شاء الله تعالى .

(١) فيجوز أستصحاب الاطلاق إذا كان الموضوع محفوظا . وقد سبق تحقيق حكم الشك في الاطلاق والاضافة في بحوث الماء المطلق والمضاف من الجزء الأول .

(٢) الشك في الاباحة يمكن تصويره على انحاء :

النحو الاول : ان يكون المال من المباحات الأولية ، وعلم المكلف بوقوع الحيازة عليه ، اما من قبله أو من قبل غيره . والكلام فيه تارة : يقع بلحاظ تملكه والتصرف الوضعي فيه ، واخرى : بلحاظ الجواز التكليفي للتصرف . اما اللحاظ الأول فقد يقال : باجراء استصحاب عدم حيازة الغير ، وبذلك ينتقح موضوع جواز التملك بالحيازة ، فيتملكه بالحيازة (١) : ولا يعارضه إستصحاب عدم حيازة الشخص إذ لا ينفي الموضوع المذكور بهذا الاستصحاب .

ويرد عليه : ان دليل جواز التملك بالحيازة لا يمكن اثبات موضوعه باستصحاب عدم حيازة الغير ، لأن موضوعه هو المال الذي لم تقع عليه حيازة ، والمال المفروض يعلم بطرو الحيازة عليه وبعدم امكان تملكه بحيازة جديدة . اما لأنه مملوك للغير ، واما لأنه مملوك لنفس الشخص بحيازة سابقة . فالحيازة الجديدة يعلم بخروجها عن موضوع دليل التملك بالحيازة ، ومعه لا يمكن بالاستصحاب اثبات التملك بها .

واما اللحاظ الثاني : فينبغه استصحاب عدم حيازة الغير لنفي موضوع الحرمة التكليفية للتصرف . وهو مال الغير ولا يعارض باستصحاب عدم حيازة الشخص ، لأن الحلية يكفي فيها مجرد عدم حيازة الغير ، وهذا العدم لا يمكن نفيه باستصحاب عدم حيازة الشخص إلا بالملازمة . ولو قطع النظر عن الاستصحاب جرت اصالة الاباحة أيضا .

والمناقشة في جريان مثل هذا الاصل برواية الطبري ، الدالة على أنه لا يحل مال إلا من وجه احله الله ، غير صحيحة ، لأن المقصود ان كان هو التمسك بالرواية وحدها لنفي الحاية فهو تمسك بالعام في الشبهة المصدقية لاحتمال دخول المورد في المستثنى .

وان كان المقصود التمسك بها بضم استصحاب عدم ذلك الوجه الملاحظ في المستثنى ، فيرد عليه ان هذا الوجه قد يكون عنواناً لأمر عدمي كعدم حيازة الغير ، فيكون الاستصحاب محرزاً له لا نافياً . وان كان المقصود التمسك بها بضم القاعدة ( الميراثية ) في العام الازامي المخصص بعنوان وجودي ، حيث تقتضي القاعدة لزوم احراز العنوان الوجودي . ففيه : اولاً : منع القاعدة : كما تقدم في بعض البحوث السابقة من هذا الشرح . وثانياً : ان المستثنى ليس عنوان الوجه ، بل الوجه عنوان انتزاعي مشير إلى ما هو المستثنى وهو قد يكون امراً عدمياً كما عرفت ، فلا تنطبق القاعدة عليه .

النحو الثاني : ان يكون المال ثمرة لمال مملوك من اصله ، اما للشخص أو لغيره ، فهو مملوك بالتبع لاحدهما ، وباستصحاب عدم مالكية الآخر - ولو بنحو العدم الازلي - يرتفع موضوع الحرمة التكاليفية للتصرف ، وان كان اثبات مالكية الشخص بذلك متعذراً ، إلا إذا كانت هناك حالة سابقة بلحاظ نفس الاصل الذي أنتج الثمرة .

النحو الثالث : ان يكون المال للمالك سابق ويعلم بانتقاله منه إلى نفس الشخص أو إلى شخص آخر . وفي مثل ذلك يتعذر على الشخص اثبات مالكيته للمال بالاصل كما هو واضح . وانما الكلام في جواز التصرف في المال ، فقد يقال : بجريان اصالة الحل ، لأن الشبهة موضوعية ولم يحرز كون المال ملكاً للغير . وقد يقال : باستصحاب موضوعي حاكم عليها ، لأن المال كان ملكاً لغيره على الفرض ، ومقتضى قوله تعالى « لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراض » ، وقوله (ع) « لا يحل مال امرئى مسام إلا بطيب نفسه » عدم حليته له إلا بالتراضي وطيب النفس ، والاصل عدم انتقاله اليه بالتراضي وطيب النفس ، وهذا

( مسألة - ١ ) إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور

الاستصحاب يحكم على اصاله الحل (١) .

والتحقيق عدم جريان هذا الاستصحاب وذلك لأن خطاب لايجل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ونظائره ينحل الى تكاليف متعددة بعدد افراد المالكين ، فزيد لايجل ماله إلا بطيب نفسه وعمرو كذلك وهكذا ، والمأخوذ في موضوع كل واحدة من هذه الحرمات امران احدهما : أن يكون المال ملكا للفرد ، والآخر : عدم طيب نفسه ، فمضى احرز هذان الامران ثبتت الحرمة . وفي المقام إذا لوحظ المالك السابق للمال فملكه للمال مرتفعة جزما ، وبذلك لايجل ثبوت تلك الحصاة من الحرمة التي تتعلق به ، واما الشخص الآخر المحتمل انتقال المال اليه فعدم طيب نفسه محرز ، ولكن مالكيته للمال غير محرزة فهناك إذن حصتان من الحرمة احدهما : يحرم مال زيد - المالك السابق - بدون اذنه ، والاخرى : يحرم مال عمرو - من المحتمل الانتقال اليه - بدون اذنه . ولا يمكن بالاستصحاب احراز موضوع أي واحدة من الحصتين ، لان موضوع الاولى يعلم بعدم انطباقه على المال المراد فعلا ، وموضوع الثانية يشك في حدوثه ، فالرجوع الى اصاله الحل بلا مانع . نعم لو قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي امكن اثبات الجامع بين هاتين الحصتين بالاستصحاب ، وذلك باستصحاب كونه ملكا للجامع الغير ، ولكنه باطل .

النحو الرابع : ان يكون المال مسبوqa بملكية الشخص وملكية الغير معا ، على نحو توارد الحالتين ، وفي مثل ذلك لايجري الاستصحاب - كما هو الحال في سائر الموارد المناظرة - ويجري اصاله الحل ، فلا يحكم بالملكية ويحكم بجواز التصرف تكليفا .

- كإثبات في عشرة - يجب الاجتناب عن الجميع (١) .  
 وان اشتبه في غير المحصور - كواحد في ألف مثلا -  
 لا يجب الاجتناب عن شيء منه (٢) .

( مسألة - ٢ ) لو اشتبه مضاف في محصور يجوز ان  
 يكرر للوضوء أو للغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه (٣)  
 فاذا كانا اثنين يتوضأ بهما ، وان كانت ثلاثة او ازيد يكفي  
 التوضوء باثنين إذا كان المضاف واحدا ، وان كان المضاف  
 اثنين في الثلاثة يجب استعمال للكل ، وان كان اثنين في اربعة  
 تكفي للثلاثة . والمعياران يزداد على عدد المضاف المعلوم  
 بواحد . وان اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كل منها ،  
 كما اذا كان المضاف واحدا في ألف . والمعياران لا يعد للعلم

---

(١) حسب قواعد العلم الاجمالي ومن الواضح ان وجوب الاجتناب  
 عن المغصوب أو شرب النجس وجوب تكليفي ، وأما وجوب الاجتناب  
 عن الوضوء فهو شرطي ، بمعنى انه لا يحكم بحصول الشرط عند الوضوء  
 بواحد من تلك الاطراف ، لعدم وجود المحرز للطهارة بسبب تساقط الاصول  
 الناشئة من العلم الاجمالي . ومن هنا لانظر في المقام لما إذا توضح المكلف  
 باطراف الشبهة على نحو أحرز معه الوضوء بالماء الطاهر ، او احرز الصلاة  
 مع وضوء بماء طاهر ، ويأتي الكلام عن ذلك ان شاء الله تعالى .

(٢) لعدم وجوب الاحتياط عن تمام الاطراف في الشبهات غير  
 المحصورة ، كما حققناه في محله .

(٣) خلافا لما إذا اشتبه المغصوب في محصور بلحاظ الحرمة التكليفية



الاجمالي علماً ، ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم (١) ، فلا يجرى عليه حكم للشبهة للبديوية ايضاً . ولكن الاحتياط اولى .

(١) وذلك لأن ضابط الشبهة غير المحصورة هو كثرة اطراف العلم الاجمالي الى درجة توجب الاطمئنان الشخصي بعدم الانطباق على كل طرف فان كثرة الاطراف وان كان من المستحيل ان تؤدي الى القطع بعدم الانطباق على الطرف ، كما برهنا على ذلك في مذهبنا الذاتي في المنطق ، ولكنها تؤدي إلى الاطمئنان بالعدم وضعف احتمال الانطباق جداً ، وهو كاف للتأمين والحجية وترتيب آثار الاطلاق على فرد واحد ، إذ يحصل بعد الوضوء به الاطمئنان الفعلي بالوضوء بالماء المطلق وهو حجة .

وأما ما ذكره السيد الاستاذ من ان ضعف الاحتمال انما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلق بمضرة ذنبوية ، واما اذا تعلق بأمر أخروي أي العقاب فلا يفرق في لزوم الحاجة معه الى المؤمن بين ضعفه وقوته ، فان احتمال العقاب ولو كان ضعيفاً يجب دفعه (١) فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان المدعى ليس هو عدم الاعتناء باحتمال العقاب ، بل ان احتمال المخالفة الواقعية يضعف الى درجة توجب الاطمئنان العقلي على خلافه ، ومعه يسقط عن المنجزية .

وبتعبير آخر : لا يعقل ان يبرهن على تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة بان احتمال العقاب مهما كان ضعيفاً يجب الاعتناء به . لان وجود هذا الاحتمال فرع منجزية العلم الاجمالي ، والكلام في سقوطه عن المنجزية لمرحلة وجوب الموافقة القطعية ، على اساس وجود المؤمن وهو الاطمئنان الشخصي بالامثال عند الوضوء من أحد الاطراف ، وتنمة الكلام في الشبهة غير المحصورة وتحقيق نكاتها في علم الاصول .

( مسألة - ٣ ) إذالم يكن عنده الاماء مشكوك اطلاقه  
واضافته ، ولم يتيقن انه كان في للسابق مطلقا ، يتيمم للصلاة  
ونحوها ، والاولى الجمع بين التيمم وللوضوء به ( ١ ) .

(١) الماء المشكوك له صور :

الاولى : ان يكون مسبوqa بالاطلاق وبشك في بقائه مع انخفاض  
الموضوع ، فان كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء جرى استصحاب  
الاطلاق في الماء لتتقيح موضوعه ، وبه يجرى وقوع الوضوء بالماء المطلق  
بناء على ان الوضوء بالماء المطلق أخذ بنحو التركيب ، كما هو الصحيح ،  
بمعنى الوضوء بماء ، وان يكون مطلقا ، لا بنحو التقييد بمعنى اخذ تقييد  
الوضوء بالاطلاق تحت الأمر ، وإلا لم ينفع استصحاب الاطلاق في اثبات  
هذا التقييد . وان كان موضوع وجوب الوضوء وجدان الماء بما هو حالة قائمة بالمكلف  
فبعد اخذها بنحو التركيب - بحيث ترجع بالارتكاز العرفي إلى وجدان  
شيء وكونه ماء مطلقا - يجرى استصحاب الاطلاق أيضاً بلا محذور . نعم  
لو كان وجدان الماء ماخوذاً بنحو التقييد ، فن الواضح ان استصحاب  
مائية المائع واطلاقه لا يثبت عنوان الوجدان إلا بالملازمة العقلية ، فلا بد  
حينئذ من اجراء الاستصحاب في نفس عنوان الوجدان لتتقيح موضوع  
وجوب الوضوء ، واجرائه في اطلاق الماء الخارجي لاحراز وقوع الوضوء  
بالماء المطلق .

الثانية : أن يكون مسبوqa بالاضافة وبشك في بقائها مع حفظ الموضوع  
فان كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء وموضوع وجوب التيمم  
عدمه ، كان هذا يعني - بعد ارجاع وجود الماء إلى موضوع تركيبى - انه  
كلما وجد شيء وكان ماء وجب الوضوء ، وكلما لم يكن شيء من الموجود  
ماء يجب التيمم ، فباستصحاب عدم مائية هذا المائع وعدم اطلاقه ينفي

موضوع وجوب الوضوء ويثبت موضوع وجوب التيمم . واما إذا كان موضوع وجوب الوضوء ووجوب التيمم الوجدان وعدمه ، فالأمر ايضا كذلك بعد ارجاع الوجدان إلى وجدان شيء وان يكون ماء وعدمه إلى عدم كون شيء مما يجده المكلف ماء .

الثالثة : ان تكون للمائع حالتان متواردتان ، فيتشكل علم اجبالي منجز بوجوب الوضوء أو التيمم ، ويتعذر حل هذا العلم بالاستصحاب الموضوعي المثبت لاحدهما والثاني للآخر ، كما هو الحال في الصورتين السابقتين . وما يقال في حل هذا العلم الاجبالي وجوه :

الاول ما ذكره السيد - قدس سره - في المستمسك من اجراء استصحاب عدم وجدان المكلف للماء لتنقيح موضوع وجوب التيمم ، فبما إذا كان المكلف متيقنا بفقد الماء قبل الابتلاء بالمشكوك (١) .

ويرد عليه : ان موضوع وجوب الوضوء والتيمم ان كان وجود الماء وعدمه ، فعنوان الوجدان بما هو حالة نفسية للمكاف ليس لها اثر شرعي ليجري استصحاب عدم الوجدان ، بل لا بد من اجراء الاستصحاب في نفس الماء وجوداً وعدمه ، والمفروض عدم امكانه . وان كان موضوع وجوب الوضوء والتيمم الوجدان وعدمه ، فان رجوع الوجدان إلى امر مركب وهو وجدان شيء وان يكون هذا الشيء ماء ، فالاستصحاب ايضا انما يجرى في تشخيص ماثية الشيء واطلاقه اثباتاً ونقياً ، لا في اصل الوجدان والمفروض في المقام تعذر اجراء الاستصحاب في نقى الاطلاق عن المائع المشكوك .

وان رجع وجدان الماء إلى امر تقييدي اي وجدان الماء بما هو شيء واحد ينحل إلى قيد ومقيد ، امكن اجراء الاستصحاب في نفس الوجدان

سلبا وإيجابا . ولكن لازم ذلك ان لا يكون استصحاب الاطلاق مجديا في نفسي موضوع وجوب التيمم . فيما إذا كان ماء مسبوقا بالاطلاق في زمان وكان المكلف وقتئذ غير واجد لذلك الماء لبعده عنه وبعد ذلك دخل ذلك الماء في مجال قدرته ولكن مع الشك في بقاء اطلاقه ، ففي مثل ذلك يلزم من اخذ وجدان الماء بما هو امر واحد تقييدي موضوعا لوجوب الوضوء اثباتا ووجوب التيمم نفيا ان لا يجرى استصحاب الاطلاق في الماء ، لأنه لا يثبت الوجدان المذكور ولا ينفي عدمه إلا بالملازمة العقلية بين الوجود والوجدان فالجمع بين استصحاب الاطلاق في الماء في فرض سبقه بالاطلاق واستصحاب عدم الوجدان في فرض عدم الحالة السابقة لنفس الماء غير ممكن .

الثاني : ان يقال بان طرفي العلم الاجمالي في المقام طويلان ، لأن احدهما في طول الآخر ومرتب على عدمه ، وفي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي بالاصل الثاني للطرف الذي علق الطرف الآخر على عدمه اذ به ينفي مورده وينقح موضوع الطرف الآخر ، فيكون بالنسبة إلى الاصل الثاني في الطرف الآخر اصلا موضوعيا مثبتا حاكما عليه .

والتحقيق انا ذكرنا في الاصول : ان احد الطرفين للعلم الاجمالي اما ان يكون مرتباً على العدم الواقعي للآخر ، أو على الجامع بين العدم الواقعي والتعبد بالعدم .

فعلى الاول ينحل العلم الاجمالي - تعبداً - بجريان الاصل الثاني ، وعلى الثاني يتحقق موضوع الطرف الآخر بجريان الاصل الثاني حقيقة ، وينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي . ولكن المقام ليس من هذا القبيل ، لأن وجوب التيمم ليس مرتباً على عدم وجوب الوضوء ، بل على عدم وجدان الماء ، فالحكمان مرتبان على نقيضين وهما الوجدان وعدمه ، وليس احدهما مرتباً على عدم الآخر ليتم ملاك الانحلال بجريان الاصل الثاني

حقيقة أو تعبداً .

الثالث ما ذكره السيد الاستاذ : من ان موضوع وجوب الوضوء ليس مطلق وجود الماء ، بل وجوده بنحو يمكن استعماله في رفع الحدث ، وهذا الموضوع يمكن نفيه بالاستصحاب ، وذلك لأن المكلف - في مفروض المسألة - يشك في ارتفاع حدثه على تقدير التوضوء بالماء المشكوك لاحتمال اضافته ، ومعها لا مناص من استصحاب حدثه بجريان الاستصحاب في الأمور المستقبلية ، ومقتضاه ان الوضوء من المائع المشكوك كعدمه ، وبذلك ينتفي موضوع وجوب الوضوء في حقه ، لعدم تمكنه من رفع الحدث بالمائع المشكوك ، ويثبت وجوب التيمم ، وينحل العلم الاجمالي (١) .

ويرد عليه : ان مقتضى بنائه للمسألة على صحة جريان الاستصحاب في الامور المستقبلية ، انه يتصور استصحابا جاريا بالفعل ، ومن الواضح ان ذلك فرع فعلية اركانه بما فيها الشك في البقاء ، فلا بد من شك فعلي في البقاء ، وإذا قطعنا النظر عن فرض وقوع الوضوء فلا شك لدينا في بقاء الحدث ، وانما يتصور الشك حين ادخال فرض وقوع الوضوء وادخال هذا الفرض يكون باحد وجهين : اما بان يكون دخيلا في الشك ، بان يقال ان شكنا في بقاء الحدث انما هو على تقدير ان نتوضأ . واما ان يكون دخيلا في المشكوك ، بان يقال نشك فعلا في ان الحدث هل يبقى على تقدير الوضوء اولاً . واما إذا لم نعلق الشك ولا المشكوك على تقدير وقوع الوضوء ، والتفتنا إلى الشك الفعلي في الحدث الفعلي ، فمن الواضح عدم وجود مثل هذا الشك ، للعلم بالحدث فعلا .

فان اخذ فرض الوضوء دخيلا في نفس الشك . كان معناه اناطة جريان الاستصحاب بفرض وقوع الوضوء ولو في المستقبل ، ليحصل حينئذ

شك فعلي في بقاء الحدث فعلا او مستقبلا ، فمع عدم وقوع الوضوء ولو في المستقبل لاشك بالفعل فلا استصحاب .

وان أخذ فرض الوضوء دخيلا في المشكوك مع فعالية الشك كان معناه وجود شك فعلي في قضية تعليلية شرطية ، وهي انه لو توضحا فالحدث يبقى اولا يبقى ، ومرجع هذا إلى الشك في الملازمة بين الشرط والجزاء وليس لذلك حالة سابقة ليستصحب .

فان قيل : نختار كون التقدير تقديرا للشك ، فيكون ظرف جريان الاستصحاب هو ظرف وقوع الوضوء في عمود الزمان ولو في المستقبل ، وهذا يعني ان المكلف يعلم بانه لا يتمكن من تحصيل حكم الشارع بارتفاع الحدث بالوضوء بالماء المشكوك ، وبذلك يتحقق موضوع وجوب التيمم وينتهي موضوع وجوب الوضوء .

قلنا : ان علم المكلف بانه لو كان ممن سوف يتوضأ لجرى في حقه استصحاب الحدث ، يجعله عالما بعمزه عن تحصيل الحكم الظاهري بارتفاع الحدث بالوضوء بالمشكوك ، لا بعمزه عن تحصيل الحكم الواقعي بارتفاع الحدث بذلك .

فان قيل : أليس الاستصحاب نفيا تعبديا للحكم الواقعي بارتفاع الحدث ؟

قلنا : نعم ، ولكن في ظرف جريانه وهو ظرف فعالية الشك ، وقد فرضتم ان تقدير وقوع الوضوء دخيل في الشك ، فلا فعالية للشك وللنفى الاستصحابي الا في ظرف فعالية ذلك التقدير ولو في المستقبل ، فمع عدم فعاليته لانافي بالفعل للحكم الواقعي بارتفاع الحدث ليثبت موضوع وجوب التيمم . نعم لو كان موضوع هذا الوجوب هو العجز عن رفع الحدث الاستصحابي بالوضوء بالمشكوك ، فهو محرز للعالم بان الحدث الاستصحابي

( مسألة - ٤ ) إذا علم اجمالاً ان هذا الماء اما نجس او مضاف يجوز شربه ، ولكن لا يجوز للتوضي به ( ١ ) .

ثابت عقيب هذا الوضوء . ولكنه غير صحيح ، وإلا لزم صحة التيمم واقعا حتى مع فرض كون المشكوك ماء مطلقا في الواقع ، ولا اظن الالتزام بذلك من أحد .

الصورة الرابعة : ان لا تكون للماء المشكوك حالة سابقة اصلا ، فان قيل بجريان استصحاب العدم الازلي للاطلاق كان حكم الصورة الثانية جاريا في المقام ، والا جرى حكم الصورة الثالثة ، وهو تنجيز العلم الاجمالي . (١) ويستند عدم جواز الوضوء به إلى العلم التفصيلي ببطلان الوضوء ، وإن كان ملاك البطلان مرددا بين الأضافة والنجاسة . واما جواز شربه فلعدم وجود علم اجمالي يقتضي تنجيز حرمة الشرب ، فتكون من المشكوك البدوي ، ويجرى الاصل للمؤمن عنها .

وتحقيق ذلك : يقع في مقامين : احدهما : في انه هل يوجد علم اجمالي باثر الزامي بحيث يرفع البراءة العقلية على القول بها اولا ؟ والآخر بعد تصوير هذا العلم يقال بانه هل يوجب تساقط الاصول الشرعية المؤمنة في اطرافه بالمعارضة ، أو يمكن اجراؤها في بعض اطرافه بدون معارض ، أما المقام الاول : فالمعروف عدم وجود العلم الاجمالي بالاثر الازمائي رأساً ، لان لدينا اثريين الزاميين ، وهما البطلان وحرمة الشرب . والاول معلوم على كل حال ، والثاني مشكوك ، فلا علم اجمالي باحدهما .

واكن التحقيق : ان اصل البطلان وان كان معلوما تفصيلا ، ولكن اطلاق البطلان لفرض اتصال هذا الماء بالمعتمص مشكوك ، لان بطلان الوضوء إذا كان بملاك النجاسة مع اطلاق الماء فلا بطلان بعد الاتصال بالمعتمص الموجب لطهارة الماء المطلق ، وإذا كانت بملاك الأضافة فالبطلان ثابت

حتى بعد الاتصال بالمتعصم ، لعدم خروجه عن الاضافة بمجرد الاتصال ، وبهذا ينشأ من العلم الاجمالي بان الماء اما مطلق نجس او مضاف طاهر علم اجمالي باثر الزامي على كل حال ، فهو اما يحرم شربه ولكن الوضوء به ليس باطلا في صورة اتصاله بالمتعصم ، وأما يكون الوضوء به باطلا حتى في فرض الاتصال بالمتعصم ولكنه لا يحرم شربه . وهذا العلم الاجمالي يكفي لاقتضاء التنجيز واسقاط البراءة العقلية .

فان قيل ان احد طرفيه هو البطلان على تقدير الاتصال بالمتعصم ، وهذا اثر تعليلي ، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الاجمالي منجزا ، لاشتراط تنجيزه بان يكون علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير .

قلنا : ان طرف العلم الاجمالي المقصود في المقام ليس أثراً تعليقياً ، بل هو اطلاق الأثر الفعلي . وتوضيح ذلك : ان بطلان الوضوء بالماء المضاف منزع من تعلق الأمر بالوضوء بالماء المطلق ، وهذا الأمر فعلي ، كما ان بطلان الوضوء بالماء النجس منزع من تعلق الأمر بالوضوء بالماء الطاهر ، فهنا امر فعلي واحد بالوضوء بالماء المطلق الطاهر .

وهناك ثلاث وضوءات بإمكان المكلف اجادها خارجا : احدها : ان يتوضأ فعلا بهذا الماء المردد بين النجاسة والاضافة ، وهذا الوضوء يعلم بانه ليس مصداقا للواجب المأمور به بذلك الأمر الفعلي . ثانيها : ان يتوضأ بماء آخر معلوم الاطلاق والطهارة ، وهذا الوضوء يجرز كونه مصداقا للواجب . ثالثها : ان يوصل الماء المردد بين النجاسة والاضافة بالمتعصم ويتوضأ به ، وهذا الوضوء يشك في كونه مصداقا للواجب الفعلي بحيث يكون مرخصا في تطبيق الواجب الكلي عليه ، وعليه يتشكل علم اجمالي ، اما بان هذا الوضوء الثالث ليس مصداقا للواجب الفعلي الملقى في عهده وهو الوضوء بالماء المطلق الطاهر ، واما بان هذا الماء المردد



حرام الشرب فعلا فلا تعليق في الاثر الالزامي اصلا ، فلو بنى على الترخيص في تطبيق الواجب الفعلي على الوضوء الثالث والترخيص في شرب الماء ، لكان الجمع بين هذين الترخيصين ترخيصا فعليا في مخالفة القطعية لخطاب متوجه فعلا ، وهو اما خطاب توضحا بالمطلق الطاهر ، أو خطاب لا تشرب النجس . فكم فرق بين المقام وبين ما إذا علم بوجود اكرام زيد فعلا أو بوجود اكرم خالد على تقدير ان يصبح عالماً ، فان هذا ليس علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، فلو جرت الاصول النافية في الطرفين لم يلزم من ذلك الترخيص في مخالفة خطاب فعلي معلوم ، لأن خطاب اكرم خالداً على تقدير جملة ليس فعليا . ونكتة الفرق بين المقام وهذا المثال : ان الاتصال بالمتعصم في محل الكلام ليس شرطا من شروط الخطاب ، من قبيل علم خالد الذي يؤخذ شرطا لوجوب اكرامه ، لوضوح ان الخطاب القابل للتنجيز في المقام هو ( توضحا بالمطلق الطاهر ) ، وهذا فعلي ، والاتصال بالمتعصم مقدمة وجودة للحصنة من الوضوء التي يشك في كونها امثالا لهذا الخطاب الفعلي .

واما المقام الثاني : فالماء المذكور ان كانت حالته السابقة هي الاضافة جرى استصحاب الاضافة - أو عدم الاطلاق - واستصحاب الطهارة أو قاعدتها ، وبذلك ينحل العلم الاجمالي باصل مثبت للتكليف في احد الطرفين وهو استصحاب الاضافة ، واصل ناف في الطرف الآخر وهو اصل الطهارة . وان كانت حالته السابقة هي الاطلاق تعارض استصحاب الاطلاق المستوجب للترخيص في تطبيق الوضوء الواجب فعلا على الوضوء الثالث من الوضوءات المشار اليها آنفا ، اي الوضوء بالماء المردد مع ايباله بالمتعصم ، واستصحاب الطهارة المستوجب للترخيص في الشرب من ذلك الماء . وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى اصالة الطهارة ، لاثبات جواز

وكذا إذا علم انه إما مضاف أو مغضوب (١) .  
 وإذا علم انه اما نجس أو مغضوب ، فلا يجوز شربه  
 ايضاً ، كما لا يجوز للتوضوء به (٢) . وللقول بانه يجوز للتوضوء  
 به ضعيف جداً (٣) .

الشرب ، وإلى اصاله الاشتغال لاثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث  
 وينحل العلم الاجمالي .

واما إذا لم تكن للماء حالة سابقة من حيث الاطلاق والاضافة ، فان  
 قلنا باستصحاب العدم الازلي للاطلاق فالامر كما في الفرض الثاني ، وإلا  
 جرت اصاله الطهارة واستصحابها لاثبات جواز الشرب ، واصالة الاشتغال  
 لاثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث .

وهكذا يتضح ان العلم الاجمالي منحل بالاصول على كل حال ،  
 وان الاصول المؤمنة غير متعارضة في اطرافه .

(١) المغضوبية هنا . تقوم مقام النجاسة هناك في اقتضاها لحرمة  
 الشرب ، فاذا فرض ان بإمكان الشخص ازالة هذا المحذور باسترضاء المالك  
 أو شراء المال منه ، يكون الامر دائراً بين حرمة الشرب فعلاً ، وعدم  
 جواز تطبيق الوضوء الواجب فعلاً على الوضوء بهذا الماء المقرون باسترضاء  
 المالك والذي هو تحت اختيار المكلف . وقد عرفت منهج البحث في  
 مثل ذلك .

(٢) لان العلم الاجمالي بالنجاسة أو الغصبية منجز ، لأنه يستتبع العلم  
 التفصيلي بحرمة الشرب وبطلان الوضوء لأن كلا من النجاسة والغصبية  
 تقتضيان كلا الأمرين :

(٣) وقد ذكر السيد الاستاذ في مبني هذا القول أنه مبني على ما هو  
 المشهور في مبحث اجتماع الأمر والنهي ، من ان القول بالامتناع وتقديم

جاناب النهي لا يوجب بطلان الصلاة أو الوضوء إلا مع العلم بالغصبية ،  
فالغصبية تكون مانعة بوجودها العلمي لا الواقعي .

وعليه فلا اثر الزامي لاحد طرفي العلم الاجمالي في المقام وهو الغصبية  
لأن الاثر ان كان حرمة الشرب فهي معلومة تفصيلا ، وان كان بطلان  
الوضوء فهو مترتب على العلم بالغصبية لا على واقعها ، فلا يكون العلم  
الاجمالي بالغصبية أو النجاسة علما اجماليا بموضوع التكليف الفعلي على كل  
تقدير (١) .

والتحقيق ان القول المذكور لا وجه له حتى على المبنى المشهور في  
بحث الاجتماع ، لأن مقتضى المبنى المشهور هناك ليس اخذ العلم بالغصبية  
قيداً تعديداً في موضوع البطلان ، بل اخذه بما هو منجز لحرمة التصرف  
حيث ان المشهور يرون امكان احراز ملاك الأمر في مادة الاجتماع حتى  
مع سقوط خطاب الأمر وتقديم خطاب النهي عليه ، أما للدلالة الائتمانية  
لخطاب الأمر أو لاطلاق المادة فيه أو للاجماع . ولهذا لا يرى المشهور  
مانعا من الحكم بصحة العبادة في مادة الاجتماع بعد اشتغالها على الملاك إلا  
عدم امكان التقرب بها لحرمتها فعلا ، وعدم امكان التقرب فرع تنجز  
حرمة التصرف ، لا وجودها الواقعي ولا خصوص العلم بها ، بل يكفي بدلا  
عن العلم سائر المنجزات . فالميزان في البطلان إذن على مسلك المشهور هو  
تنجز الحرمة الموجب لامتناع التقرب .

وعلى هذا الضوء إذا درسنا العلم الاجمالي بالنجاسة أو الغصبية ،  
لاحظنا ان النجاسة موضوع بوجودها الواقعي للحرمة الوضعية للوضوء  
- أي بطلانه - والغصبية موضوع بوجودها الواقعي للحرمة التكليفية للوضوء  
لان التصرف في مال الغير حرام ، فيتشكل علم اجمالي بحرمة الوضوء

وضعا أو تكليفاً، وهذا العلم ينجز طرفيه، وبذلك تنجز الحرمة التكليفية للوضوء بوصفها طرفاً للعلم الاجمالي . واصالة الطهارة النافية للحرمة الوضعية تعارض اصالة الحل النافية للحرمة التكليفية للوضوء ، وبعد تساقط هذين الاصلين وتنجز العلم الاجمالي باحدى الحرمتين يصبح التصرف الوضوئي بالماء منجز للحرمة . وفي طول ذلك ينشأ علم تفصيلي بالحرمة الوضعية للوضوء لان الماء ان كان نجساً فالوضوء به حرام وضعا ، وان كان مغسوباً - والمفروض تنجز الحرمة التكليفية الغصبية للوضوء بالعلم الاجمالي - فيكون الوضوء حراماً وضعا أيضاً ، لان مادة الاجتماع اذا تنجزت فيها الحرمة اصبحت العبادة باطلة سواء كان المنجز هو العلم التفصيلي أو غيره غير ان العلم التفصيلي بالحرمة الوضعية للوضوء لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وابطال منجزيته لانه متفرع على تنجزه كما هو واضح .

وبما حققناه ظهر ان العلم الاجمالي المنجز ينبغي تشكيله على مبني المشهور بالنحو الذي قلناه ، ولا حاجة معه الى تشكيل علم اجمالي بصيغة اخرى على ما افيد وهي العلم بان هذا الماء ، اما لا يجوز التوضؤ به - اذا كان نجساً - وأما لا يجوز التصرف فيه بالرش وسقي الحيوانات - اذا كان مغسوباً (١) إذ قد يتفق عدم وجود هذا العلم الاجمالي ، كما إذا كان المالك المحتمل بأذن في الرش والسقي وإنما لا يأذن في الوضوء ، فلتبديل حرمة الرش والسقي بالحرمة التكليفية لنفس الوضوء ، لكي يحصل في طول تنجز العلم الاجمالي ببطان الوضوء ، لاجل النجاسة ، او حرمة تكليفاً ، لاجل الغصب ، على علم تفصيلي ببطان الوضوء وحرمة الوضعية بالنحو الذي شرحناه .

ثم لو فرض التزام فقيهه بأن العلم بعنوانه دخيل في بطلان مادة

( مسألة - ٥ ) لو أريق أحد الاناثين المشتبهين من حيث للنجاسة او للغصبية ، لا يجوز للتوضوء بالآخر وان زال للعلم الاجمالي (١) .

الاجتماع ، تعين أيضا تنجيز العلم الاجمالي بالنجاسة أو الغصبية ، بلحاظ الحرمة الوضعية للوضوء المترتبة على النجاسة ، والحرمة التكليفية له المترتبة على واقع الغصبية ، نعم بناء على هذا لا ينشأ في طول تنجز هذا العلم الاجمالي علم تفصيلي بالحرمة الوضعية للوضوء على كل تقدير .

(١) لان العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي وان كان غير موجود ، غير ان العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين التكليف الساقط والتكليف الباقي موجود بالفعل ، وحيث ان هذا العلم حدث قبل السقوط وفي ظرف فعلية التكليف على كل تقدير ، فيكون منجزاً ، لأنه في قوة العلم بالجامع بين فرد قصير من التكليف ، وفرد طويل ، الذي يؤدي إلى سقوط الاصول المؤمنة في الفرد الطويل بلحاظ تمام حصصه مع الاصول المؤمنة في الفرد القصير . ودعوى : التفصيل في وجوب الاجتناب عن الباقي ، بسين القول بالعلية . والقول بالاقضاء . فعلى الأول ، يجب الاجتناب عن الباقي ويمتنع اجراء الاصل فيه لوجود العلم الاجمالي . وعلى الثاني ، لا يجب الاجتناب إلا إذا سقطت الاصول بالمعارضة ، ولا معارضة بعد اراقة احد الاناثين ، فيجوز الأصل في الباقي بلا محذور (١) . مدفوعة : بأن المعارض للاصل الجاري في الفرد الباقي بعد الاراقة لا يلزم ان يكون معاصراً له في الزمان فان المعارضة تحصل بين اطلاق دليل الاصل للفرد القصير في زمان ما قبل الاراقة ، واطلاق دليله للفرد الطويل فيما بعد الاراقة . فحال التعارض بين الأصلين في المقام حال التعارض بين الأصول في موارد العلم الاجمالي

بالتدرجيات ، فوجوب الاجتناب عن الباقي لا يفرق فيه بين القول بالعلية والقول بالاعتناء .

ثم إذا فرض عدم انحصار الماء في الباقي ، فلا اشكال . وإذا فرض الانحصار ، فقد يقال : ان الباقي إذا كان طرفاً للعلم الاجمالي بالغصبية ، فسوف يكون أمر الوضوء به مردداً بين الحرمة على تقدير كون الباقي هو المغصوب ، والوجوب على تقدير كون المراق هو المغصوب . والحرمة منجزة بالعلم الاجمالي بالغصبية ، والوجوب منجز بالعلم الاجمالي بوجوب الوضوء أو وجوب التيمم ، وبذلك تحصل المناقاة بين العلمين الاجماليين في التنجيز ، ومقتضى القاعدة حينئذ هو التخيير بين مراعاة هذا العلم أو ذاك ولكن إذا فرض ان موضوع وجوب الوضوء هو التمكن من استعمال الماء ولو من ناحية المولى - القدرة الشرعية - فسوف يكون تنجيز الحرمة المحتملة بالعلم الاجمالي بالغصبية بنفسه رافعا لموضوع وجوب الوضوء ، فلا يتشكل العلم الاجمالي الثاني ، وإذا لم نفرض ذلك ، فسوف يحصل تراحم بين التكليفين المعلومين بالعلمين الاجماليين بلحاظ مرتبة الموافقة القطعية ، ولا شك في ان جانب الحرمة محتمل الأهمية ، فيتقدم . واما إذا كان الباقي طرفاً للعلم الاجمالي بالنجاسة ، وانحصر الماء به ، فسوف يتشكل علم اجمالي بوجوب الوضوء أو وجوب التيمم ، لأن الماء الباقي إذا كان طاهراً وجب الوضوء به ، وإلا وجب التيمم ، ولا يوجد اصل ينقح طهارته ، للسقوط بالمعارضة ، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً ، فيجمع بين الوضوء والتيمم ولكن مع تقديم التيمم ، إذ لو أخره لعلم بطلانه على كل حال ، اما لصحة وضوئه ، أو لنجاسة اعضائه ، وبعد الجمع بينها يصبح بدنه من ملاقى الشبهة المحصورة .

ولابأس باجراء اصل الطهارة في البدن ، لعدم المعارض في المقام

ولو أريق احد المشتبهين من حيث الاضافة ، لا يكفي للوضوء بالآخر . بل الاحوط الجمع بينه وبين التيمم (١) .  
(مسألة - ٦ ) ملاقى للشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة (٢) . لكن الاحوط الاجتناب (٣) .

بسبب تلف طرف الملاقى - بالفتح - قبل الملاقاة .

هذا لو لم نستفد من الروايات الخاصة الواردة في المائتين اللذين يعلم بنجاسة احدهما ، الآمرة بالاعراض عنها والتيمم ، أن الحال بعد اراقة احدهما هو الحال قبل الازاقة ، وان الجزم بوجود الطاهر لا يحتمل دخله في تشريع التيمم . وسيأتي الكلام في تلك الروايات ان شاء الله تعالى .

(١) للعلم الاجمالي بوجود الوضوء بالباقي أو التيمم على فرض انحصار ما يحتمل كونه ماء في الباقي ، وهذا العلم منجز ، كما تقدم في شرح المسألة الثالثة . وقد يدعى . حل هذا العلم في المقام ، باستصحاب وجدان الماء المتيقن قبل الازاقة ، فيتفتح بذلك موضوع وجوب الوضوء . ويرد عليه ، أولا : أنه لا يثبت وقوع الوضوء بالماء المطلق .

وثانيا : ان هذا الاستصحاب في نفسه غير جار ، لأن مرجع وجدان الماء على التركيب في الموضوعات إلى وجدان شيء ، وكونه ماء ، فالاصل لا بد من اجرائه في مائبة المائع لاني الوجدان ، واي اصل يثبت مائبة المائع الباقي ساقط بالمعارضة مع ما يماثله في المائع الآخر قبل اراقته .  
(٢) إذ لا موجب لاثبات النجاسة حتى على فرض تنجيز العلم الاجمالي

كما هو واضح .

(٣) وهو أما بلحاظ نفس العلم الاجمالي الاول بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو للطرف ، وأما بلحاظ العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو للطرف .

وقد يقال . بعدم صلاحية العلم الاجمالي الاول لتنجيز نجاسة الملاقى لان المعلوم بهذا العلم نجاسة احد الاناثين مثلاً ، ونجاسة الشيء ليست تمام الموضوع لنجاسة ملاقيه ، بل جزئه والجزء الآخر نفس الملاقاة ، فلا يكون العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين منجزاً لنجاسة الملاقى لاحدهما ولنا بيانات لتقريب متجزية هذا العلم الاجمالي لنجاسة الملاقى ، بنحو يوجب خروجها عن دائرة البراءة العقلية المشهورة ، غير أن تلك البيانات اذا تمت لانتفضى التنجيز بنحو تتساقط الاصول الشرعية ويخلو الملاقى - بالكسر - من الاصل المؤمن الشرعي ، وقد تعرضنا لتلك البيانات في الاصول ، والمهم هنا هو تحقيق حال العلم الاجمالي الثاني الذي تخلص القائلون بعدم وجوب اجتناب الملاقى ، عن منجزيته بعدة وجوه .

الوجه الاول : دعوى ، أن اصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - حيث انها في طول اصالة الطهارة في الملاقى بالفتح ، فلا تقع طرفاً للمعارضة في مرتبتها مع الاصل في الطرف الآخر ، بل يتساقط الاصلان العرضيان في الطرفين ، ولا يبقى في مرتبة جريان اصل الطهارة في الملاقى - بالكسر - معارض له .

وهذا البيان يتوقف :

أولاً ، على القول بالاقضاء ، وانكار عليية العلم الاجمالي ، والا ، لامتنع اجراء اصل الطهارة في احد طرفيه ولو لم يكن له معارض مالم يطرأ عليه احد موجبات الانحلال .

وثانياً ، على فرض الطولية بين اصل الطهارة في الملاقى - بالفتح - واصل الطهارة في الملاقى - بالكسر - ، وأما لو فرضا عرضيين ، وقعا في مرتبة واحدة طرفاً للمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر .

وثالثاً ، على عدم وجود اصل طولى في الطرف الآخر يكون في



رتبة اصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - والا سقطا بالمعارضة .  
 ورابعاً على التسليم بكبرى ، ان الاصل الطولى لا يقع طرفاً للمعارضة  
 في عرض معارضة الاصل الحاكم عليه .  
 اما الامر الاول ، فهو تام كما حققناه في الاصول .  
 واما الامر الثانى ، فيواجه اشكالين . أحدهما خاص باصالة الطهارة  
 والآخر عام .

اما الاشكال الخاص ، فهو أن المجهول في قاعدة الطهارة لما لم يكن  
 هو الطريقة والغاء الاحتمال ، فلا يكون أصل الطهارة في الملاقى - بالفتح -  
 رافعا لموضوع اصل الطهارة في الملاقى - بالكسر - على حد ما يدعى من  
 رافعية الاستصحاب السببى لموضوع الاستصحاب المسببى ، فالشك في طهارة  
 الملاقى - بالكسر - غير ملغى لا وجدانا ولا تعبداً ، فيجرى أصل الطهارة  
 فيه في عرض جريان الاصل في الملاقى - بالفتح - .

وأما الاشكال العام ، فهو أن المأخوذ في موضوع دليل اصل الطهارة  
 عدم العلم بالنجاسة لاعدم العلم بالطهارة ، وإنما لا تجرى اصالة الطهارة  
 مع العلم الوجداني بالطهارة لعدم تعقل الحكم الظاهري في هذه الحالة .  
 وعليه ، فاذا كان الاصل الموضوعي موجبا للتعبد بالعلم بالنجاسة كان  
 رافعا لموضوع اصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - ، وأما إذا كان الاصل  
 الموضوعي موافقا ، فحتى لو فرض تكفله لجعل الطريقة لا ينفع ذلك في  
 حكومته على أصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - لانه إنما يقتضى العلم  
 التعبدى بالطهارة ، والمفروض ان دليل اصالة الطهارة لم يؤخذ في موضوعه  
 عدم العلم بالطهارة ليكون دليل التعبد بهذا العلم حاكماً ، وإنما خرجت  
 صورة العلم الوجداني بمخصص عقلى ، وهو عدم تعقل الحكم الظاهري معه  
 وهذان الاشكالان ، كلاهما يتجهان على الحكومة بتقريبها الذي

تخاره مدرسة المحقق النائيني - قده - وهو أن الاصل الحاكم يلغى الشك المأخوذ في موضوع الاصل المحكوم . وإما إذا قلنا أن نفس كون أحد الاصلين جاريا في رتبة الموضوع ، والآخر في رتبة الحكم ، قرينة عرفية على التقدم مها كان المحمول فيها ، كما اشرنا إلى ذلك سابقا ، فمن الواضح أن هذه القرينة العرفية على التقديم فرع التعارض ، ولا تعارض بين اصلين متوافقين .

وعليه ، فلا موجب للطولية بين اصل الطهارة في الملاقي واصل الطهارة فيما لاقاه .

وأما الأمر الثالث ، فهو غير تام في مثل الموارد التي يكون الطرف الآخر فيها موردا لاصالة الاباحة ، كالماء والطعام ، فإن اصالة الاباحة في الطرف الآخر نسبتها إلى اصالة الطهارة فيه على حد نسبة اصالة الطهارة في الملاقي - الكسر - إلى اصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح - لكون الشك في الخلية والحرمة مسبباً عن الشك في الطهارة والنجاسة ، فتعارض اصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - مع اصل الاباحة في اطرف الآخر في مرتبة واحدة .

وأما الأمر الرابع ، فعدم صلاحية الاصل الطولي للمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر واختصاص المعارضة بالاصلين العرضيين ، يحتاج إلى برهان ، وما يمكن أن يبرهن به على ذلك أمور :

أحدها : أن الاصل الطولي في طول تساقط الاصلين العرضيين ، إذ لولا تساقطها لما وصلت النوبة إلى هذا الاصل المحكوم ، وإذا كان الاصل الطولي في مرتبة متأخرة عن تساقط العرضيين فلا يقبل أن يكون معارضا بأحدهما ، لأن الساقط يستحيل أن يمانع ، بعد فرض سقوطه ، عما لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض ذلك السقوط .

ويرد عليه : أن الأصل الطولى في طول سقوط الأصل الحاکم الموافق له ، وسقوط الأصل الحاکم ليس في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، بل كلا السقوطين في عرض واحد ، وبنشأ سقوط الأصل الحاکم من مانعية مقتضى جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر ، فلا طولية إذن بين الأصل الطولى وسقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ليستحيل التامع بينهما ، بل الطولية المباشرة بين الأصل الطولى وسقوط الأصل الحاکم الموافق ، وحيث ان هذا السقوط في طول مانعية مقتضى الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، كان الأصل الطولى أيضا في طول مانعية مقتضى الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، فلا يلزم من مانعية الأصل العرضي في الطرف الآخر للأصل الطولى كون الساقط المفروض السقوط في مرتبة متقدمة ممانعا عن شيء لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض السقوط .

ثانيها : أنا سلمنا عدم كون الأصل الطولى في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، ولكنه في طول سقوط الأصل الحاکم ، وسقوط الأصل الحاکم مع سقوط الأصل العرضي الآخر مستندان إلى علة واحدة وهي المعارضة . بين الأصلين ، أي المزاخمة بين مقتضى الاثبات لهذا الأصل ومقتضى الاثبات لذلك الأصل في لسان الدليل ، وهذا يعنى ان الأصل الطولى في طول المعارضة بين الأصلين العرضيين ، والأصل المعارض - بالفتح - بما هو معارض لا يعقل جريانه ليقع طرفا للمعارضة مع الأصل الطولى .

والفرق بين هذا البيان وسابقه ، أنه في السابق ادعى ، ان معنى معارضة الأصل العرضي في الطرف الآخر للأصل الطولى كون الساقط بما هو ساقط معارضا لما هو مترتب على سقوطه . وهنا يدعى ، أن معنى

المعارضة المذكورة هو ان الاصل المعارض - بالفتح - بما هو معارض في المرتبة السابقة يكون معارضا بعد ذلك للاصل الطولى ويرد عليه : أن المعارضة تنحل في الحقيقة إلى مانعتين . احدهما ، مانعية مقتضى الجريان للاصل الحاكم في لسان الدليل عن تأثير مقتضى الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر ، وفي مقابلها ممنوعية الاصل العرضي في الطرف الآخر عن الاخرى ، مانعية مقتضى الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر عن تأثير مقتضى الجريان للاصل الحاكم في لسان الدليل ، وفي مقابلها ممنوعية الاصل الحاكم .

وعلى هذا الاساس ، فان اريد ان الاصل الطولى في طول المانعية الثانية ، وهي مانعية مقتضى الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر عن تأثير مقتضى الجريان للاصل الحاكم ، فهذا صحيح ، إذ ببركة هذه المانعية يسقط الاصل الحاكم ويتم موضوع الاصل الطولى . ولكن لا محذور في أن يكون الاصل العرضي في الطرف الآخر بما هو مانع عن الاصل الحاكم معارضا للاصل الطولى ، بحيث يزاحم أولا مقتضى الجريان في الاصل الحاكم ، ويزاحم في رتبة متأخرة مقتضى الجريان في الاصل الطولى ، لأن ما هو مفروغ عن مانعيته بعقل ان يكون مانعا .

وان اريد . أن الاصل الطولى في طول ممنوعية الاصل العرضي في الطرف الآخر ومانعية الاصل الحاكم له - وهي المانعية الأولى - فهذه الطولية غير صحيحة ، لأن تمامية موضوع الاصل الطولى وفعالية اقتضائه للجريان انما تتوقف على مانعية الاصل العرضي في الطرف الآخر للاصل الحاكم لا ممنوعيته من قبله ، فلا يلزم من معارضة الاصل العرضي في الطرف الآخر للاصل الطولى كون الاصل الممنوع بما هو ممنوع معارضا .  
ثالثها : انا سلمنا عدم كون الاصل الطولى في طول سقوط الاصل

العرضي في الطرف الآخر ابتداء ، ولا في طول ممنوعية مقتضية عن التأثير من قبل الاصل الحاكم ، ولكن المطلوب مع هذا يتم بلحاظ مجموع امرين أحدهما ، أن الاصل الطولي في طول سقوط الاصل الحاكم .

والآخر أن سقوط الأصل الحاكم في مرتبة سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر . فاذا تم هذان الأمران ثبت تأخر الاصل الطولي مرتبة عن سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر من اجل تأخره عما هو في مرتبته ومع كونه في طول سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر يستحيل معارضته له .

والجواب . ان هذا مبنى على ان مامع المتقدم رتبة متقدم بالرتبة أيضا ، وهذه الكبرى غير صحيحة ، فان مجرد كون شيء غير متقدم ولا متأخر بالرتبة عن شيء آخر لا يستدعي تقدمه بالرتبة على كل ما يكون ذلك مقدما عليه بالرتبة ، ما لم يتحقق فيه ملاك التقدم الرتبي بالخصوص .  
 رابعها : أننا سلمنا ان التأخر عن احد العرضيين لا يوجب التأخر عن العرضي الآخر ، لكننا نشبت بالبرهان ، عدم صلاحية الاصل الطولي للمصادمة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر ، وان كان هذا الاصل العرضي صالحا للمصادمة مع الاصل الطولي والبرهان هو : أنه يلزم من منع الاصل الطولي عن الاصل العرضي في الطرف الآخر ، رجوع الاصل الحاكم بارتفاع معارضة . ورجوعه يعني انعدام الاصل الطولي ، وبالتالي انعدام مانعيته ، فيلزم إذن من مانعيته عدم مانعيته ، فتكون مانعيته مستحيلة وهذا يبرهن على عدم امكان وقوعه طرفا للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر ، لأن المعارضة معناها صلاحيته في نفسه للمنع عن جريان الاصل العرضي في الطرف الآخر مع أنه غير صالح لذلك في نفسه ، لأن المنع المذكور مستحيل لاستتزام وجوده لعدمه .

ويرد عليه : أن سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر الناشئ من تامة مقتضى الاصل الطولي يستحيل ان يكون منشأ لرجوع الاصل الحاكم ، لأن هذا السقوط متفرع على سقوط الاصل الحاكم ، فلا يعقل ان يكون سببا في نفي السقوط عن الاصل الحاكم وأجرائه . وإنما يعقل جريان الاصل الحاكم عند سقوط الاصل العرضي المعارض له اذا لم يستند سقوط هذا الاصل إلى سقوط الاصل الحاكم نفسه .

خامسها : أن سقوط الاصل إنما هو للمعارضة ، أي للعلم الاجمالي بان احد الاصلين ساقط على كل حال ، فراراً عن محذور المخالفة القطعية ولما لم يكن هناك مرجع لتطبيق السقوط على احدهما دون الآخر ، تعذر اجراء كل من الاصلين ، فالاساس لعدم جريان الاصلين في الطرفين هو العلم الاجمالي بعدم جريان أحدهما بسبب عدم امكان الترخيص في المخالفة القطعية .

وفي هذا الضوء نقول : لدينا علمان اجماليان أحدهما ، العلم الاجمالي بسقوط الاصل الحاكم أو الاصل العرضي في الطرف الآخر ، لأن جريانها معا مساوق للتخصيص في المخالفة القطعية ، وهذا العلم ينجز طرفيه ، بمعنى أنه يمنع عن التمسك باطلاق دليل الاصل الحاكم ، ويمنع عن التمسك به لاجراء الاصل العرضي في الطرف الآخر . والآخر ، العلم الاجمالي بسقوط الاصل العرضي الطولي أو الاصل العرضي في الطرف الآخر ، لأن جريانها معا يؤدي إلى التخصيص في المخالفة القطعية أيضا ، غير ان هذا العلم في طول العلم الاجمالي الاول ، لأنه فرع تامة المقتضى للاصل الطولي المتوقف على سقوط الاصل الحاكم بسبب تنجيز العلم الاجمالي الاول ، فهما علمان طوليان وبينهما طرف مشترك ، وهو سقوط مقتضى الجريان للاصل العرضي في الطرف الآخر .

وحيثذ يقال : أن العلم الاجمالي الثاني لا ينجز طرفيه اي السقوطين ، لان احد هذين السقوطين منجز في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الاول ، فيكون منحلا .

ويرد عليه : أن العلم الاجمالي الثاني ليس في طول تنجيز العلم الاجمالي الاول للطرف المشترك ، وانما هو في طول تنجيزه للطرف المختص بالعلم الاول - اي سقوط الاصل الحاكم - ، فلا موجب لفرض كون التنجز الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الاجمالي الاول اسبق رتبة من التنجز الذي يكسبه من العلم الاجمالي الثاني ، ليكون موجبا للانحلال على فرض تسليم كبرى الانحلال في امثال ذلك .

سادسها : أن تعارض اصلين انما يكون إذا كانا متساويين اقتضاءً ومحدوراً ، اما اقتضاءً ، فبان يكون انطباق موضوع دليل الاصل ، وهو عدم العلم ، ثابتاً بالنسبة الى كل واحد منهما ، وأما محدوراً ، فبان يلزم من مجموعها الترخيص في المخالفة القطعية ، ومن اجراء احدهما دون الآخر نفس ما يلزم من اجراء الاخر دونه من محذور الترجيح بلا مرجح ، وأما إذا وجد في احدهما محذور مستقل يمنع عن جريانه ، وراء محذور الترجيح بلا مرجح ، فليس الاصلان متساويين محدوراً ، لان مورد المحذور المستقل لا يمكن الاخذ به بحسب الفرض ولو اريد الترجيح بلا مرجح ، فلا معنى للمعارضة بينهما ، بل يتعين مورد المحذور المستقل للسقوط .

وعلى هذا الضوء ، يقال : أن الالتزام بمجردان الاصل العرضي في الطرف الآخر تقدماً له على الاصل الطولي ينحصر محذوره بالترجيح بلا مرجح ، واما الاصل الطولي فبقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح يستحيل جريانه ، وذلك ، لأنه إذا بني على اسقاط الاصل العرضي في الطرف الآخر في مقابل معارضه لفرض عدم المحذور في الترجيح بلا مرجح

يدور الأمر حينئذ بين تقديم الأصل الطولى عليه ، أو تقديم الأصل الحاكم العرضي عليه ، وفي هذه الحالة يكون إثبات الأصل الطولى بالتقديم بدلا عن الأصل الحاكم عليه واجداً لمحدور آخر غير محذور الترجيح بلا مرجح ، وهو محذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الاجراء .

وإن شئت قلت : ان فرض معارضة الأصل الطولى للأصل العرضي في الطرف الآخر مرجعه الى فرض معارضة واحدة ، طرفها من جانب ، الأصل العرضي في الطرف الآخر ، وطرفها من جانب آخر ، الجامع بين الأصل الحاكم والأصل الطولى . فمن الواضح ان افتراض جريان الأصل الطولى يستبطن افتراضين ، احدهما : تقديم الجامع على الأصل العرضي في الطرف الآخر ، وهذا هو الترجيح بلا مرجح . والآخر : تقديم تطبيق هذا الجامع على الأصل الطولى بدلا عن تطبيقه على الأصل الحاكم العرضي وهذا هو محذور تقديم المحكوم على حاكمه . وهذا يعني ان اجراء الأصل الطولى واجد لمحدور مستقل زائد على محذور الترجيح بلا مرجح ، وبذلك يكون الأصل العرضي في الطرف الآخر مقدما عليه ، ونتيجة ذلك عدم امكان ايقاع المعارضة بين الأصل الطولى والأصل العرضي في الطرف الآخر بل تنتهي النوبة إلى الأصل الطولى بعد تساقط العرضيين .

وهذا البيان تام فنا . ولكن قد يقع التأمل في موافقة الارتكازات العرفية عليه ، التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين اطلاقات دليل الأصل ، لان المعارضة بين الاصلين او الاصول ترجع في الحقيقة الى المعارضة بين ظهورات واطلاقات دليل الأصل ، والنظر العرفي هو المحكم في حجية الظهور وفي تمييزه معا ، فتمد يقال : ان ظهور دليل الأصل في الشمول للأصل الطولى ليس حجة في نظر العرف على اساس انه يرى المعارضة بينه وبين ظهور دليل الأصل في الشمول للأصل العرضي في الطرف الآخر .



فان قيل : اذا شكك في عرفة هذه العنايات فكيف يمكن اعمالها في الاصول اللفظية ، اذ لا شك في مرجعية العام الفوقاني بعد تعارض الخاصين وليس ذلك الا ببرهان ، ان اصالة العموم في العام يستحيل ان تقع طرفا للمعارضة مع المخصص للعام ، فلا تصل النوبة اليها الا بعد تساقط الخاصين فحال اصالة العموم حال الاصل الطولي في المقام .

قلنا : ان اصالة العموم في طول سقوط الخاص المخالف للعام ، وهذه الطولية مفهومة عرفا وموجبة لعدم ايقاع المعارضة بينهما . فنسبة اصالة العموم الى الخاص المخالف نسبة الاصل الطولي الى الاصل الحاكم ، فلا يقاس ذلك بالطولية المراد تصويرها بين الاصل الطولي والاصل العرضي في الطرف الآخر .

وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه ، في تحقيق سلامة الاصل الطولي عن المعارضة اثباتا ونفيا ، يتضح : أنه لا موقع للاعتراض على كون الطولية سببا في نجاة الاصل الطولي من المعارضة مع الاصل في الطرف الآخر ، بان أدلة اعتبار الاصول انما هي ناظرة إلى الاعمال الخارجية ومتكفلة لبيان احكامها ومن هنا سميت بالاصول العملية ، وغير ناظرة الى احكام الرتبة بوجه ، ففي الظرف الذي يجري الاصل في الملتي يجري فيما لاقاه ايضا ولا تقاس الاحكام الشرعية على الاحكام العقلية المترتبة على الرتب (١) وذلك ، لأن المدعي ليس كون الطولية سببا في نجاة الاصل الطولي من المعارضة ، بملاك افتراض انه انما يجري في مرتبة عقلية متأخرة عن المرتبة العقلية المعدة لجريان الاصلين العرضيين ففي تلك المرتبة لا يوجد أصل سواء وفي المرتبة التي تحتوي على الاصلين العرضيين لاثبوت للاصل الطولي فان سلامة الاصل الطولي لو كانت بهذا البيان ، لاتجه الجواب : بان

(١) مدارك العروة ج ٢ ص ٢١٢ .

الأصل حكم الواقع لاحكم الرتبة .

ولكن الأمر ليس كذلك ، بل المدعي سلامة الاصل الطولي بملاك انه مترتب وجوداً على تساقط الاصلين ، وما هو مترتب على عدم شيء يستحيل أن يعارضه ، بدون فرق بين الاحكام الشرعية أو العقلية أو الامور التكوينية الخارجية ، فان الامر الخارجي أيضاً إذا كان مترتباً اقتضاءً على عدم شيء فلا يمكن ان يقع التزاحم بين مقتضيه ومقتضى ذلك الشيء ، ولا يعني ذلك كون الرتبة وعاء للامر الخارجي ، فلا بد اذن في مقام الجواب من توضيح ان الاصل الطولي ليس مترتباً على تساقط الاصلين العرضيين ليحتج تعارضه مع احدهما على النحو الذي شرحناه .

كما اتضح بما ذكرناه أيضاً ، أن نكات سلامة الاصل الطولي عن المعارضة اثباتاً أو نفياً لا يفرق فيها بين أن يكون مفاد الاصل الطولي مغايراً مع مفاد الاصل العرضي الحاكم عليه : كاصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - واصالة الطهارة فيما لاقاه ، أو متحداً معه ، كاصالة الطهارة في شيء مع استصحاب الطهارة فيه ، وإن ميز المحقق النائيني - قده - بين الفرضين ، وذهب إلى سلامة الاصل الطولي في فرض المغايرة دون فرض الاتحاد في المفاد . وأفاد في وجه سقوط الاصل الطولي بالمعارضة مع وحدة المفاد ، أن تعارض الاصول إنما هو باعتبار تعارض مؤدياتها وما هو المحمول فيها والمؤدي في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة مشكوك الطهارة (١) .

وبرد عليه : أن وحدة المدلول في الاصل الحاكم والاصل الطولي لا يقتضي دخول الاصل الطولي في المعارضة ، لأن ملاك المعارضة ليس مجرد التنافي بين ذاتي المدلولين ، بل ذلك مع فعلية الدلالة في كل من

(١) فوائد الاصول ج ٣ ص ١٦ اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٦ .

الدليلين ، فاذا لاحظنا دليل قاعدة الطهارة ودليل استصحابها نجد ان ذات مدلول دليل القاعدة في هذا الطرف مع ذات مدلول دليل الاستصحاب في الطرف الآخر وان كانا متنافيين ، ولكن المدعى ان فعلية الدلالة في دليل قاعدة الطهارة على الطهارة الظاهرية غير ثابتة في عرض دلالة دليل الاستصحاب على الاستصحاب، ومع عدم فعلية الدالتين في عرض واحد لا يعقل التعارض.

الوجه الثاني ، لعدم تنجيز العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف ، وهو مختص بفرض تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين ، إذ يقال حينئذ : أن الاصل في الطرف الآخر قد سقط بالمعارضة مع الاصل في الملاقي - بالفتح - في زمان سابق بسبب العلم الاجمالي الأول ، وفي زمان توقع اجراء اصل الطهارة في الملاقي - بالكسر - لا يوجد أصل معارض له .

ويرد عليه : أن التعبد بالأصل العرضي في الطرف الآخر ينحل حسب قطعات الزمان إلى تعبدات متعددة ، ومن المعلوم ان التعبد به في زمان العلم بالملاقاة انها يكون ساقطا من ناحية العلم الاجمالي الأول بنجاسة احد الاناثين ، إذا كان هذا العلم باقيا إلى ذلك الحين ، فهو بوجوده البقائي إلى ذلك الحين مانع عن التعبد في ذلك الطرف لا بصرف وجوده الحدوثي لوضوح أنه لو كان قد ارتفع وانحل لجرى الأصل بعد انحلاله ، فالمعارضة بين الأصلين في الاناثين في كل زمان فرع بقاء العلم الاجمالي إلى ذلك الزمان .

وحينئذ لا معنى للقول بان الأصل العرضي في الطرف الآخر بهام تعبداته المتكثرة قد سقط في الزمان السابق بسبب العلم الاجمالي الأول ، بل ان التعبد به المترقب في زمان العلم بالملاقاة لا يسقطه ابقاء العلم الاجمالي الأول إلى ذلك الزمان ، والمفروض حدوث علم اجمالي آخر في هذا الزمان وهو العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف ، فيكون كل من الوجود

البقائي للعلم الأول والوجود الحدوثي للعلم الاجمالي الثاني مانعا عن فعلية ذلك التعبد بالأصل العرضي في الطرف الآخر ، ويكون أصل الطهارة في الملاقى - بالكسر - معارضا مع ذلك التعبد بالأصل العرضي في الطرف الآخر في عرض واحد زمانا . غاية الأمر ، أن ذلك التعبد يوجد فعلا عاملان لاسقاطه . أحدهما : الوجود البقائي للعلم الاجمالي الأول ، والآخر الوجود الحدوثي للعلم الاجمالي الثاني . واما أصل الطهارة في الملاقى - بالكسر - فهو يشترك معه في العامل الثاني للاسقاط : فلا تتحقق النكتة التي يركز عليها هذا الوجه ، وهي ان الأصل في الطرف الآخر ساقط في زمان سابق ، بل هو ساقط في نفس الزمان وان تعددت فيه عوامل الاسقاط . ثم لو فرض تمامية هذا الوجه ، وكون الأصل العرضي في الطرف الآخر ساقطا في زمان سابق بحيث يجري أصل الطهارة في الملاقى - بالكسر - بلا معارض في ظرف جريانه ، فلا بد من الكلام فيما استثناء السيد الاستاذ - دام ظله - منه ، إذ استثنى من ذلك صورتين ، حكم فيهما بوجود الاجتناب عن الملاقى .

الاولى : فيما إذا كان في الطرف العرضي الآخر أصل مؤمن كان سليما عن المعارضة قبل العلم بالملاقاة ، كما إذا علم بنجاسة الاناء أو الثوب ثم علم بملاقاة شيء ثالث للثوب ، فانه قبل العلم بالملاقاة تتساقط أصالة الطهارة واستصحابها في الاناء والثوب بالمعارضة ، ولكن يختص الاناء باصل غير معارض ، وهو أصل الاباحة ، لعدم جريان مثل ذلك في الثوب حيث أنه لا يؤكل ولا يشرب . وحينئذ فبعد العلم بالملاقاة تصبح أصالة الاباحة هذه معارضة لاصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - ، وبعد التساقط يجب الاجتناب عن الملاقى والامتناع عن الشرب من ماء الاناء (١).

والتحقيق : أن اساس الفكرة في الاستثناء وجيه ، ولكن لا يمكن المساعدة على تطبيقها على العلم الاجمالي بنجاسة ماء الاناء أو الثوب ، لأن أصالة الاباحة في الماء ليست سليمة عن المعارض قبل العلم بالملاقاة ، بل هي معارضة باصالة البراءة عن مانعية الثوب في الصلاة . بناء على ما هو الاظهر عند المشهور من كون النجاسة مانعة لاكون الطهارة الخبثية شرطا ، فانه بناء على ذلك ، تكون المانعية انحلالية ، ويكون الشك في نجاسة الثوب شكاً في فرد زائد من المانع ، فتجري البراءة عن مانعيته وتعارض مع أصالة الحل في الماء .

اللهم ، إلا ان يبنى على كون البراءة وأصالة الحل أصليين ثابتين بدليلين ، وحينئذ فالبراءة عن المانعية تعارض البراءة عن حرمة الشرب ، ويرجع إلى دليل أصالة الحل بلا معارض . بناء على ما هو المختار ، من ان الطرفين إذا كانا مشتركين في أصول متسانحة ويختص احدهما باصل لامسانخ له في الطرف الآخر جرى هذا الأصل وتساقت تلك الأصول . ولو كانت الفكرة التي يستند اليها الاستثناء قد طبقت على مثل العلم الاجمالي بنجاسة الاناء أو التراب لكان أوضح ، لأن التراب لا تجري فيه أصالة البراءة عن المانعية ، بناء على ان الطهارة مأخوذة شرطا في ما يتيمم به أو يسجد عليه .

الثانية : فيما إذا كانت الملاقاة المعلومة مقارنة لنجاسة احد الأنائين المعلومة اجمالا ، وان كان العلم بالملاقاة متأخراً عن العلم الاجمالي بالنجاسة كما إذا علم في يوم الخميس بنجاسة أحد الانائين من يوم الأربعاء ، وعلم في يوم الجمعة بان الشيء الثالث كان ملاقيا لاحد الانائين في يوم الأربعاء ففي مثل ذلك أفيد : أنه يجب الاجتناب عن الملاقاة - بالكسر - وانا لا يجب الاجتناب عنه إذا كانت الملاقاة متأخرة عن النجاسة المعلومة اجمالا :

وقد أفيد في وجه ذلك : أن العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناثين إنما يكون منجزاً ما لم ينحل ، ولا يعقل بقاء تنجيزه وأثره بعد زواله وانعدامه . فكما إذا علمنا بنجاسة شيء تفصيلاً ثم تبدل إلى الشك الساري يرجع إلى مقتضيات الأصول ، ولا يقال : أن النجاسة متنجزة بحدوث العلم التفصيلي . لوضوح أن تنجيزه منوط ببقائه فكذلك العلم الاجمالي لا يترتب عليه أثر بعد انعدامه . وفي المقام وان حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين ابتداء قبل العلم بالملاقاة ، إلا ان هذا العلم الاجمالي يرتفع وينحل بعد العلم بالملاقاة المقارنة لحدوث النجاسة ، ويوجد علم اجمالي آخر متعلق بنجاسة الملاقى والملاقى أو الطرف الآخر . ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن كل واحد من الملاقى والملاقى (١) .

وهذا الكلام لا يخلو من غرابة ، لأن مجرد انكشاف ملاقاة الشيء الثالث لاحد الاناثين في يوم الأربعاء لا يوجب انعدام العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين وانحلاله ، وإنما يوجب حصول علم اجمالي آخر معاصر معلوما للعلم الاجمالي المذكور .

وبكلمة واضحة : أن المراد بانعدام العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين ان كان انعدام أصل حيثية الانكشاف فيه ، فهو واضح البطلان . لبداية أن انكشاف نجاسة أحد الاناثين لا يزال كما هو ولم يتبدل بالشك الساري كما فرض في مثال العلم التفصيلي المتبدل بالشك الساري . وان كان المراد انعدام حد من حدود الانكشاف ، حيث ان المعلوم كان نجاسة واحدة ، وكان الانكشاف انكشافاً لنجاسة مقيدة بكونها واحدة . واصبح الانكشاف الآن انكشافاً للمردد بين نجاسة واحده في الطرف الآخر أو نجاستين في الملاقى والملاقى معا ، فلو جارينا هذا التعبير وافترضنا انعدام الحد المزبور

من حدود الانكشاف ، فلا يجدى ذلك لاثبات المدعى ، لأن التنجيز دائر بقاء مدار ذات الأنكشاف لابقائه بحده ذاك لوضوح ان كون النجاسة المنكشفة محدودة بانها واحدة لادخل له في تنجيز تلك النجاسة حدودا أصلا لكي يرتفع التنجيز بانعدام هذا الحد وتبدله . فالمقام إذا أريد تشبيهه بموارد العلم التفصيلي ينبغي ان يشبه بما إذا علم تفصيلا بنجاسة اناء وحده ثم علم بعد ذلك بنجاسته ونجاسة اناء آخر مقارنة له بالملاقاة ، لا بما إذا علم تفصيلا بالنجاسة ثم تبدل إلى الشك الساري .

وليعلم ان السيد الأستاذ - دام ظله - ، كما استثنى صورتين المذكورتين من الوجه المذكور لعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ، ذكر في مقابل ذلك ، ان هذا الوجه لا يختص بصورة تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الأجمالي بنجاسة أحد الأنائين ، بل يشمل أيضا صورة تقدم العلم بالملاقاة على العلم الأجمالي مع فرض كون النجاسة المعلومة اجمالا سابقة على الملاقاة ، كما إذا فرض العام في يوم الخميس بملاقاة الثوب لاحد الانائين في ذلك اليوم و علم يوم الجمعة بنجاسة أحد الانائين اجمالا من يوم الأربعاء ، ففي مثل ذلك تجرى إصالة الطهارة في الثوب بلا معارض ، ولا يجب الاجتناب عنه ، لأن الاعتبار في العلم الأجمالي بنجاسة أحد الانائين بالمنكشف لا بالكاشف ، لوجوب ترتيب آثار المنكشف - وهو نجاسة أحد الانائين - من زمان حدوثه ، فيجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالاجمال من يوم الأربعاء لا من زمان الكاشف . وعلى هذا فقد تنجزت النجاسة بين الانائين ، والشك في طهارة كل منها يوم الأربعاء قد سقط الأصل الجاري فيه بالمعارضة مع الجاري في الآخر وبقي الشك في حدوث نجاسة أخرى في الملاقى ، والأصل عدم حدوثها ولا معارض لهذا الأصل . وعليه لا اثر

للعلم الاجمالي الثاني - المتولد من الملاقاة - بنجاسة الملاقى أو الطرف (١). وهذا الكلام ، يعني في الحقيقة : الغاء دخل تقدم العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناثين على العلم بالملاقاة في سلامة الأصل الجاري في الملاقى - بالكسر - عن المعارض ، وجعل المناط في سلامة هذا الأصل عن المعارضة تقـدم المعلوم الاجمالي على الملاقاة ، سواء كان العلم الاجمالي بنجاسة متقدما على الملاقاة والعلم بها أو متوسطا بينهما أو متأخراً عنهما معا. والنحقيق في المقام : أنه في فرض تأخر الملاقاة عن المعلوم الاجمالي وعدم تأخر العلم بها عن العلم الاجمالي ، كما في المثال المقروض ، سوف يحصل علمان اجماليان في وقت واحد وهو يوم الجمعة . احدهما : العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناثين من يوم الأربعاء . والآخر : العلم الاجمالي بنجاسة الثوب من يوم الخميس - الذي هو يوم الملاقاة - أو نجاسة الأثناء الآخر من الأبعاء .

والكلام في وجه عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني ومنجزيته له معنيان . أحدهما : ان تنجز العلم الاجمالي لكلا الطرفين فرع تعارض الأصول الشرعية فيهما ، فيدعي في المقام : ان الأصول غير متعارضة وان الأصل في الثوب الملاقى يجري بلا معارض . والآخر : ان العلم الاجمالي غير صالح في نفسه للمنجزية بنحو يدعى سقوطه عن التأثير حتى مع البناء على عليية العلم الاجمالي وعدم امكان الترخيص الشرعي في احد طرفيه . والفرق بين هذين المعنيين ان عدم التنجز على الأول نشأ من جريان الاصل بلا معارض في الثوب ، ولهذا يختص ذلك بمسلك الاقتضاء . واما عدم التنجز على الثاني فهو لعدم صلاحية العلم الاجمالي في نفسه ولهذا يطرد على مسلك العلية أيضاً .



فان اريد في المقام المعنى الأول ، ودعوى : أن الأصل يجري في الثوب بلا معارض وبسبب ذلك يسقط العلم الاجمالي الثاني عن المنجزة فيرد عليه : ان الثوب وكلا من الاناثين لم يصبح مشكوك النجاسة بسبب العلم الاجمالي إلا في زمان واحد ، وهو يوم الجمعة في المثال السابق الذي علم فيه بنجاسة أحد الاناثين . وظرف جريان الأصل في كل من الاناثين والثوب انها هو ذلك الزمان ، فاصل الطهارة في الاناء الآخر معارض لأصل الطهارة في الثوب . ودعوى : أن العبرة بالمنكشف ، ولهذا يجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالاجمال من يوم الأربعاء . مدفوعة : بأن العبرة بالمنكشف في مقدار ما يتنجز لا في تحديد ظرف التنجز فان ظرف حدوث التنجز انها هو ظرف حدوث العلم ، لأنه معلول له ويستحيل ان يكون سابقا عليه . غاية الأمر ، أنه بالعلم يحدث تنجز تام القطعات المنكشفة من يوم الأربعاء ، فنجاسة الاناء الآخر في يوم الأربعاء منجزة من يوم الجمعة لانها منجزة في يوم الأربعاء ، والتعارض بين الاصول انها هو بلحاظ تنجز العلم الاجمالي لحرمه المخالفة القطعية ، وما دام هذا التنجز تابعا للعلم وحادثا بحدوثه ، فظرف التعارض بين أصل الطهارة في الاناء الملاقى - بالفتح - وأصل الطهارة في الاناء الآخر انها هو ظرف حدوث العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناثين أي يوم الجمعة في المثال ، ففي يوم الجمعة يكون أي أصل مقتضى فعلا لاثبات ان احد الاناثين طاهر من يوم الأربعاء معارضا للاصل المقتضى فعلا لاثبات ان الاناء الآخر طاهر من يوم الأربعاء ، وفي عرض هذين الاصلين زمانا ، الاصل المقتضى لاثبات ان الثوب الملاقى طاهر من يوم الخميس ، فتسقط الاصول كلها بالمعارضة .

والحاصل : ان جريان الاصل في الثوب الملاقى بلا معارض فرع

سقوط الاصل في الاناء الآخر في زمان سابق ، مع ان سقوطه كذلك بلا موجب ، لانه فرع تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وهو فرع حدوث العلم ، وهذا يعني ان ظرف جريان الاصل في الاناء الاخر وجريان الاصل في الثوب الملاقى واحد اقتضاء وسقوطا . نعم مفاد احد الاصلين والمتعبد به اطول زمانا من المتعبد به في الآخر ، لأن التعبد في جانب الثوب مفاده طهارة الثوب من يوم الخميس - الذي هو يوم الملاقاة - ، والتعبد في جانب الاناء الآخر مفاده طهارته من يوم الاربعاء - الذي هو زمان المعلوم بالاجمال - . وأما التعبد ان فيها متعصران اقتضاء وسقوطا .

وان اريد في المقام المعنى الثاني ، واسقاط العلم الاجمالي عن التنجيز بقطع النظر عن الاصول الشرعية وكونها جارية في أحد الطرفين بلا معارض فيرجع ذلك إلى دعوى ، انحلال العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الاول بحيث يكون جريان الاصل الشرعي في الثوب من نتائج الانحلال لاسباب له وسوف يأتي تحقيق ذلك في الوجه الثالث ان شاء الله تعالى .

الوجه الثالث : دعوى الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي الثاني بالعلم الاول . وهذا الوجه يختلف عن سابقه في ابتنائهما على صلاحية العلم الاجمالي الثاني للتنجيز في نفسه وانما يراد اجراء الاصل المؤمن في أحد طرفيه رغم ذلك ، بدعوى : أنه بلا معارض ، ولهذا كان الوجهان السابقان يتوقفان على انكار العلية والقول بالاقضاء ، واما هذا الوجه فهو يدعى عدم صلاحية العلم الاجمالي الثاني للتنجيز من دون ربط ذلك باجراء الاصل المؤمن ، وبهذا كان يجري على مبنى العلية ايضاً .

ودعوى الانحلال لها تقريران .

التقريب الاول : أن العلم الاجمالي الثاني في طول العلم الاجمالي الاول لكونه ناشئا منه ، ولما كان بينهما طرف مشترك ، وهو الطرف المقابل

للملاقي - بالفتح - ، فيكون هذا الطرف المشترك منجزاً في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الاول ومعه يستحيل تنجيز العلم الاجمالي الثاني في مرتبته بل يسقط عن الصلاحية لذلك ، لتنجز احد طرفيه بمنجز سابق .

ويرد عليه : أولاً ، ان العلم الاجمالي الثاني لو سلم انه في طول العلم الاجمالي الاول فهو في عرض أثره وهو التنجيز ، فان العلم الاول علة لامرين عرضيين ، أحدهما التنجيز ، والآخر ، العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف ، ولا تأخر رتبتي للعلم الثاني عن تنجيز العلم الاول ، وبالتالي لا يكون تنجيز العلم الثاني في طول تنجيز العلم الاول ايتعذر وينحل بذلك العلم الاجمالي الثاني بقاعدة ان المتنجز لا يتنجز ، لما تقدم من أن المتأخر عن أحد العرضيين لا يلزم ان يكون متأخراً عن الآخر أيضاً ، فتنجيز كل من العلمين يكون في عرض تنجيز الآخر فلا موجب لسقوط أحد العلمين عن المنجزية .

وثانياً : أن الطولية ممنوعة ، حتى بلحاظ العلمين المولدين للتنجيز فضلاً عن الطولية بين التنجيزين ، لان العلم الاجمالي المنجز هو العلم بالتكليف لا العلم بالنجاسة . ومن الواضح انه لا طولية بين العلم بجرمة استعمال احد الاناثين والعلم بجرمة استعمال الملاقي لاحدها أو الآخر .

وثالثاً : أن اصل كبرى الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي على اساس تنجز احد طرفيه بمنجز سابق واستحالة تنجز المتنجز غير مقبولة ، وإنما يسقط مثل هذا العلم الاجمالي عن المنجزية للطرف الآخر حيث يجري فيه الاصل المؤمن بلا معارض . وتفصيل ذلك في علم الاصول .

التقريب الثاني : ان الميزان في انحلال احد العلمين وخروجه عن الصلاحية للتنجيز بسبب الآخر سبق معلوم الآخر لاسبق نفس العلم ، وهذا الميزان منطبق في المقام على العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف

لان معلومه متأخر عن المعلوم في العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى - بالفتح -  
 أو الطرف ، فينحل به سواء كان متأخرا عنه علما أيضا أولا .  
 وتوضيح ذلك : على ما يستفاد من تقريرات المحقق النائيني - قدس  
 سره - ببيان أمور :

الأول : أن العلم الاجمالي انما يكون منجزا إذا كان علما بالتكليف  
 الفعلي على كل تقدير ، ويترتب على ذلك ان بعض اطراف العلم الاجمالي  
 إذا كان منجزا بمنجز سابق شرعي أو منجز سابق عقلي كالطرفية لعلم  
 اجمالي آخر فلا يكون للمعلم الاجمالي أثر إذ لا يكون علما بالتكليف على  
 كل تقدير .

الثاني : أن تنجيز العلم انما هو باعتبار صفة كاشفيته وطريقيته  
 لا بوجود نفسه بما هو صفة خاصة ، ولهذا لو تعلق العلم بمعلوم سابق فلا بد  
 من ترتيب الاثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه ويترتب على ذلك انه  
 إذا فرضنا العلم بنجاسة احد الاناثين يوم السبت ، ثم علم يوم الأحد  
 بوقوع نجاسة يوم الجمعة مرددة بين اثناء ثالث وواحد معين من الاناثين  
 الاولين ، سقط العلم الحاصل يوم السبت عن المنجزية بسبب العلم الحاصل  
 يوم الأحد ، لان علم يوم الأحد اسبق معلوما وتنجيز العلم تابع للمعلوم  
 وبذلك يخرج علم يوم السبت عن كونه علما بالتكليف على كل تقدير ،  
 لان احد طرفيه - وهو الطرف المشترك بين العلمين - يكون منجزا بتنجيز  
 عقلي سابق وهو التنجيز الحاصل بلحاظ علم يوم الأحد .

الثالث : أن ابطال العلم الاسبق معلوما بمنجزية العلم المتأخر  
 معلوما لا فرق فيه بين ان يكون السبق فيه زمانيا ، كما هو الحال في المثال  
 السابق ، أو ترتيبيا ولو فرض الاقتران بين المعلومين في الزمان ، ومن  
 هذا القبيل العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناثين والعلم الاجمالي بنجاسة

الملاقى لاحدهما أو الاثناء الآخر ، فان المعلوم بالعلم الأول اسبق رتبة من المعلوم بالعلم الثاني ، إذ في مرتبة سابقة على الملاقاة يعلم بنجاسة أحد الانائين . وهذا يعني ان التكليف في الاثناء الآخر منجز في مرتبة سابقة على العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الاثناء الآخر ، ومعه لا يصلح العلم الاجمالي الثاني للتنجيز ، بل يخرج عن كونه علما اجماليا بالتكليف الفعلي عن كل تقدير (١) .

وهذه الأمور الثلاثة ، كلها محل اشكال .

أما الامر الأول ، فلا شك في اناطة تنجيز العلم الاجمالي بان يكون علما بالتكليف المولوي على كل تقدير ، غير ان هذا المعنى لا يمتفى عن العلم الاجمالي لمجرد وجود منجز عقلي في واحد معين من اطرافه ، لان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علما به الالتزام المولوي والعلم الاجمالي بالالتزام المولوي ثابت فعلا، ولا ينافيه فرض وجود منجز عقلي في أحد اطرافه ، بل ولا وجود منجز شرعي كذلك . نعم لو كان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علما به الكلفة المساوقة للتنجز لصح القول بعدم وجود علم اجمالي بالتكليف مع وجود منجز تعيني في أحد الطرفين ، لان الكلفة فيه محرزة وجدانا ، ولكن الكلفة بهذا المعنى مرجعها إلى التنجيز ونحن نتكلم عن العلم الاجمالي الذي يقع موضوعا للمنجزية ، وما هو موضوع للمنجزية انا هو العلم الاجمالي بالالتزام المولوي لا العلم الاجمالي بالكلفة المساوقة للمنجزية ، فتفسير خروج العلم الاجمالي عن المنجزية بوجود منجز تعيني سابق لاحد طرفيه بعدم كونه علما اجمالياً بالتكليف على كل تقدير غير صحيح ، ولهذا ذهب المحقق العراقي - قدس سره - في تفسير ذلك ، إلى تقريب آخر وهو عدم صلاحية

العلم الاجمالي للمنجزية ، لان المنجز لا يتنجز ، كما اشرنا سابقا .  
والصحيح لدينا : ان انحلال العلم الاجمالي في موارد وجود منجز  
تعييني في أحد طرفيه ليس لزوال صلاحيته للمنجزية ، لا بملاك خروجه عن  
كونه علما اجماليا بالتكليف ، ولا بملاك ان المنجز لا يتنجز وانما هو انحلال  
ناشيء من جريان الاصل المؤمن في بعض الاطراف بدون معارض وتفصيل  
الكلام في ذلك في علم الاصول .

وأما الامر الثاني ، فلو سلم الامر الاول فلا مجال لقبول الثاني ، لان  
العلم بمعلوم سابق يستحيل ان يكون منجزاً له الا من حينه ، لان العلم  
بالنسبة الى حكم العقل بالمنجزية ليس طريقاً بل هو موضوع ، غاية الامر  
انه موضوع بما هو كاشف فلا منجزية قبل العلم . وكون العلم بمعلوم سابق  
مقتضياً لترتيب الاثر من ذلك الزمان ليس معناه سبق التنجيز بل تعلق  
التنجيز بالحادث عند حدوث العلم بتمام قطعات المعلوم ، فالمعلوم على امتداده  
يتنجز من الآن اي من حين حدوث العلم ، وفرق بين تنجز التكليف  
السابق فعلا والتنجز السابق كما هو واضح . ومعه لا يكون مجرد سبق احد  
المعلومين منشأ لانحلال العلم الاجمالي بالمعلوم المتأخر .

ثم لو سلم ، ان العلم المتأخر ذا المعلوم المتقدم ينجز معلومه من  
حينه بحيث يكون التنجز سابقا على العلم ، ولكن انما يوجب انحلال العلم  
المتقدم ذي المعلوم المتأخر وخروجه عن كونه علما بالتكليف - حسب تصورات  
المحقق النائيني - قدس الله سره الشريف - إذا تعين هو لمنجزية الطرف  
المشترك دون العلم المتقدم ، وهذا بنفسه يحتاج إلى نكتة إضافية ، فلو علم  
بنجاسة احد الاناثين يوم السبت ، ثم علم يوم الاحد بنجاسة يوم الجمعة  
أما في الاحمر من ذينك الاناثين واما في اثناء ثالث ، يتوقف انحلال العلم  
الحاصل يوم السبت على ان تكون نجاسة الاناء الاخر في يوم السبت منجزاً

من قبل العلم الاجمالي المتأخر الحاصل يوم الاحد ، لكي يخرج بذلك علم يوم السبت عن كونه علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، مع ان هذا بلا معين ، لان كلا من العلمين صالح في نفسه لتنجيز تلك القطعة من نجاسة الاناء الاخر الواقعة في يوم السبت .

وأما الامر الثالث : فيرد عليه : أن نجاسة الاناء الآخر الواقعة طرفا للعلم الاجمالي بنجاسة احسد الانائين هي نفس نجاسته الواقعة طرفا للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - او الاناء الآخر ، ولا معنى لفرض سبق والتأخر الرتبي بينهما ، فالطرف المشترك بين العلمين إذن واحد ونسبته الى العلمين على نحو واحد . نعم الطرفان المختصان وهما نجاسة الاناء الملاقي - بالفتح - ونجاسة الملاقي - بالكسر - بينهما طولية وترتب ، ولكنها حكمان في موضوعين ، وثبوت احدهما بمنجز سابق لا يمنع عن كون الآخر تكليفا جديدا زائدا بنحو يكون العلم الاجمالي به منجزا .

وقد اتضح حتى الآن ، أن هذه الوجوه التي أفيدت لابطال تنجيز العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف ، واجراء أصالة الطهارة في الملاقي لا يتم شيء منها . وعليه ، فلا تجري أصالة الطهارة في الملاقي ، بل تسقط بالمعارضة بناء على الأشكال المتقدم في سلامة الأصل الطولي عن المعارضة . ولكن هذا لا يعني وجوب الاجتناب عن الملاقي مطلقا بل يجوز مع ذلك نفى بعض آثار النجاسة عنه ظاهراً في بعض الموارد وان لم يحكم بطهارته ، وذلك : فيما إذا لم يكن الطرف الآخر مجري لأصالة الحل والبراءة بل كان الأصل الجاري فيه متمحصا في الاستصحاب وأصالة الطهارة وكان الملاقي - بالكسر - في نفسه مجري لأصالة الحل والبراءة ، بان كانت نجاسته المشكوكه موضوعا لحرمة الشرب أو الأكل ، أو للمانعية في الصلاة ، ففي مثل ذلك تجري أصالة الحل أو البراءة عن المانعية في

الملاقي - بالكسر - بدون معارض ، لا لأنه أصل طولي ، بل لأنه أصل لا يوجد في الطرف الآخر ما يساويه . والمختار في محله أنه كلما وجد في طرفي العلم الاجمالي اصلان متساويان واختص احدهما باصل لامساخ له في الآخر سقط المتساويان وبقي الأصل المختص جاريا بلا معارض ، سواء كان عرضيا أو طوليا .

فان قيل : إن الاصل في الطرف الآخر يعارض كلا من الاصل المساخ له في هذا الطرف والاصل المختص به ، فإصالة الطهارة في الطرف الآخر مثلا تعارض إصالة الطهارة في هذا الطرف وإصالة الاباحة معا . قلنا : ان معارضة إصالة الطهارة لاصل آخر مرجعها إلى معارضة دليلها لدليل الأصل الآخر ، ولدينا دليلان . أحدهما ، دليل إصالة الطهارة . والآخر ، دليل إصالة الحل . وهناك معارضة داخلية في دليل إصالة الطهارة بين فردين منه ، لأن برهان عدم تعقل الترخيص في المخالفة القطعية يوجب عدم امكان الجمع بين فردين منه . فان قيل ، ان هذا البرهان بمثابة القرينة اللبية المتصلة أوجب الاجمال في دليل قاعدة الطهارة ومعه يستحيل ان يكون معارضا لدليل إصالة الحل أو البراءة ، فتجري إصالة الاباحة بلا معارض .

وان قيل ، بأن هذا البرهان بمثابة القرينة المنفصلة ، لم يمنع عن انعقاد ظهورين في دليل إصالة الطهارة للشمول لكل من الطرفين ، وحيث أن يكون ظهوره في الشمول للطرف الآخر معارضا لظهوره للشمول لهذا الطرف واطهور دليل إصالة الحل للشمول لهذا الطرف ، ويسقط الجميع بالمعارضة . فالمدار على نكتة ان البرهان المذكور هل يلحق بالقرائن المتصلة ، كما هو الظاهر ، أو المنفصلة ؟ .



( مسألة - ٧ ) إذا انحصر الماء في المشتبهين ، تعيين التيمم . وهل يجب اراقتها اولا ؟ الاحوط ذلك ، وان كان الاقوى للعدم ( ١ ) .

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين :

احدهما : في تشخيص حكمها على ضوء القواعد . وتحقيق ذلك : أن الوضوء يتصور على انحاء ، فتارة ، يتوضأ المكلف بكلا المائتين تباعا دون أي عناية . واخرى ، يتوضأ باحدهما ، ثم يصلي ، ثم يتوضأ بالآخر ويصلي . وثالثة ، يتوضأ باحدهما ويصلي ، ثم يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضأ به ويصلي . ورابعة ، يتوضأ باحدهما ، ثم يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضأ به ويصلي . ولا شك في بطلان الصورة الأولى للعلم فيها ببطلان الوضوء الثاني وبنجاسة البدن وعدم احراز الطهارة الحديثة لاحتمال كون الطاهر هو الثاني .

وكذلك الصورة الثانية ، فانه وان لم يعلم بوقوع الصلاة في النجس ولكنه يعلم ببطلان الوضوء الثاني ولا يحرز وقوع الصلاة مع الطهارة الحديثة واما الصورة الثالثة ، فلا إشكال في صحتها على القاعدة ، لاقتضائها احراز وقوع صلاة مع الطهارة الحديثة والخبثية . وانا الكلام في الصورة الرابعة فان هذه الصورة وان كانت تقتضى احراز الطهارة الحديثة ، ولكنها توجب من ناحية أخرى محذور الوقوع في النجاسة وذلك باحد بيانين .

البيان الأول : ما ذكره صاحب الكفاية - قدس سره - من إجراء استصحاب بقاء النجاسة المعلومة تفصيلا حين غسل مواضع الوضوء بالماء الثاني وقبل ان ينفصل عنها ماء الغسالة ، فيما إذا فرض قلة الماء الثاني ، ولا يعارض باستصحاب الطهارة المعلومة اجمالا في أحد الزمانين اما زمان ما بين الملاقاة بين المائتين واما زمان ما بعد الانفصال ، لعدم جريان

الاستصحاب في مجهول التاريخ في مقابل الاستصحاب الجاري في معلوم التاريخ (١) .

واما بناء على عدم التفرقة بين المجهول والمعلوم تاريخه في موارد ثوارد الحالتين فالاستصحابان متعارضان ، كما هو الصحيح ، وتجري حينئذ إصالة الطهارة .

البيان الثاني : ما ذكره المرحوم المشكيني - قدس سره - في حاشيته على الكفاية ، من تصوير علم اجمالي في المقام حين بدء المكلف بغسل وجهه بالماء الثاني ، فانه يعلم اجمالا ، اما بنجاسة وجهه أو نجاسة سائر اعضاء وضوئه (٢) . وهذا العلم الاجمالي تارة ، يقرب تأثيره على أساس قواعد تنجيز العلم الاجمالي ، ويقال : أن مجرد خروج سائر الاطراف بعد ذلك عن الطرفية بغسلها بالماء الثاني لا يبطل تنجيز العلم الاجمالي كما تقدم . وأخرى ، يقرب تأثيره باستصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن لى ما بعد تطهير سائر الاعضاء بالماء الثاني .

اما التقريب الأول ، فقد يقال : بعدم تنجيز هذا العلم الاجمالي ، بناء على ان الاصول تجري في اطراف العلم الاجمالي إذا لم تؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية الاجمالية . وذلك لأن اجراء إصالة الطهارة في الوجه وفي سائر الاعضاء لا يؤدي إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية الاجمالية ، لأن الاداء إلى هذا المحذور ان كان بلحاظ اقتضاء الاصول المذكورة الترخيص في الصلاة فعلا ، فهو غير صحيح ، لأن الصلاة فعلا محكومة بالبطان على كل حال ، لاستصحاب بقاء الحدث وعدم احراز الوضوء بالماء الطاهر لى ان يتم غسل سائر الاعضاء بالماء الثاني والتوضؤ به ،

(١) كفاية الاصول ج ١ ص ٢٨١ (ط - مشكين) .

(٢) كفاية الاصول ج ١ ص ٢٨١ (ط - مشكين) .

وعندئذ ، لا يكون الترخيص في إيقاع الصلاة إلا ترخيصا في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الاجمالي بالنجاسة .

وليس التكليف بلحاظ الحدث والتكليف بلحاظ الخبث تكليفيين مستقلين ، ليقال : ان جريان أصول الطهارة فعلا بوجوب المذخور - محذور المخالفة القطعية - بلحاظ التكليف الأول ، وانضمام ذلك إلى مخالفة التكليف الثاني لا يدفع المذخور . بل ان مرجع التكليفيين إلى التكليف الواحد بإيقاع الصلاة مع الطهارتين ، ولم يحصل من ناحية اجراء إصالة الطهارة في الوجه وسائر الاعضاء ترخيص في تطبيق هذا الواجب على ما يعلم اجمالا بعدم كونه مصداقا له ، إذ قبل اتمام الغسل بالماء الثاني لا تجوز الصلاة على كل حال ، سواء جرت أصول الطهارة في اعضاء الوضوء جميعا او لا ، لعدم احراز ارتفاع الحدث ، وبعد اتمام الغسل بالماء الثاني يخرج غير الوجه من اعضاء الوضوء عن الطرفية للعلم الاجمالي المذكور بالنجاسة ، ومعه ، لا يبقى له إلا طرف واحد ، فلا يكون الترخيص في الصلاة إلا ترخيصا في المخالفة الاحتمالية .

واما التقريب الثاني ، فتحقيقه : أن المانعية للنجاسة ، بعد الفراغ عن انحلاليتها وتكثرها بتكثُر النجاسة ، إن كانت تثبت لكل فرد من النجاسة بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص من البدن أو الثوب ، قالانثر الشرعي ثابت للفرد ، وفي مثل ذلك ، لا يجري استصحاب النجاسة المذكور في المقام ، لأن المستصحب ان كان هو النجاسة المضافة إلى موضعها المخصوص ، فهو من استصحاب الفرد المردد ، للقطع بان هذا الموضع ارتفعت عنه النجاسة لو كانت حادثة فيه وذلك الموضع لم ترتفع عنه على فرض حدوثها ، فلا شك في البقاء والارتفاع . وان كان المستصحب جامع النجاسة أي نجاسة البدن بدون تشخيص ، فهذا مبعد ، لأن

المفروض ان الاثر الشرعي المطلوب اثباته وهو المانعية مترتب على الفرد لا على الجامع ، أى على نجاسة اليد بما هي يد مثلا لا على نجاستها بما هي بدن . واما إذا كانت المانعية ثابتة - حسب المستظهر من دليلها - لكل نجاسة بما هي نجاسة البدن لا بما هي نجاسة اليد أو الرجل أو الوجه ، جرى استصحابها ، وكان من القسم الثاني من استصحاب الكلي .

وبذلك يظهر : ميزان التمييز بين استصحاب الفرد المردد المحقق عدم جريانه واستصحاب القسم الثاني من الكلي ، فانها وان كانا متحدين موردا ولكن متى كان الاثر ثابتا للجامع جرى الاستصحاب وكان من القسم الثاني ومتى كان ثابتا للفرد بعنوانه تعذر جريانه وكان من استصحاب الفرد المردد .

ومن ذلك ينقذ الجواب على الشبهة العبائية القائلة : بأن لازم جريان استصحاب الكلي ان احد طرفي العلم الاجمالي لو غسل ولاقت يدي غير المغسول ثم المغسول ، يحكم بنجاستها بمجرد ملاقة : المغسول ، رغم العلم بطهارته ، لاجراء استصحاب بقاء النجاسة في أحد الطرفين ، فتكون اليد ملاقية لمستصحب النجاسة فيحكم بنجاستها . والجواب : ان نجاسة الملاقية - بالكسر - اثر شرعي لنجاسة ذات الملاقية بالخصوص ، فنجاسة ملاقي الوجه النجس مثلا اثر شرعي لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للوجه ، لالنجاسة الوجه بما هي نجاسة للبدن على الاجمال ، وهذا يعني : أن الاثر مترتب على الفرد لا على الجامع ، فان أريد اثبات نجاسة اليد باستصحاب نجاسة ذات ذلك الطرف الذي كان نجسا فهو من استصحاب الفرد المردد ، وان اريد اثباتها باستصحاب النجاسة بمقدار ماهي مضافة إلى الجامع بين الطرفين فليست موضوعا للحكم الشرعي بنجاسة الملاقية - بالكسر - .

ثم ، لو فرضنا استنزام الصورة الرابعة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية ، فلا بد ان نعرف انه هل يكفي في تطبيق الروايات الخاصة الأمر بالتيمم

والاعراض عن المائتين على القاعدة ، كما حاوله المحقق الخراساني - قدس سره -  
 بدعوى : ان ذلك من أجل التحفظ من محذور النجاسة الخبثية ؟ .  
 وفي هذا المجال ، ينبغي توضيح أمرين .

أحدهما : أن ذلك كله لو سلم . فهو لا يكفي لتطبيق النص على  
 القاعدة ، إذ لا يفسر تجاوز النص عن الصورة الثالثة الخالية من المحذور .  
 والآخر : أنا لو قطعنا النظر عن الصورة الثالثة وسلمنا بمحذور  
 النجاسة الخبثية في الصورة الرابعة ، فهل ان القاعدة كانت تقتضي - لولا  
 النص - تقديم رعاية هذا المحذور والانتقال الى التيمم ؟ قد يقال ذلك ،  
 لأجل ان الطهارة الخبثية مقدمة على الطهارة الحديثة المائية في مورد التزاحم  
 ومقتضى ذلك الانتقال الى التيمم . ولتحقيق هذه النقطة ؛ يجب ان نتكلم  
 في ملاك تقديم الطهارة الخبثية على الحديثة عند وجدان ماء واحد لا يكفي  
 الا لاحد الأمرين ، لكي نعرف ان ذلك الملاك ، على القول به في ذلك  
 الفرض ، هل ينطبق على محل الكلام أولا ؟ .

وتوضيح ذلك : أن تقديم الطهارة الخبثية ، في فرض عدم كفاية  
 الماء لرفع الحدث والخبث معا ، أما أن يكون بملاك أن موضوع دليل  
 وجوب الوضوء القدرة الشرعية ، ودليل وجوب رفع الخبث برفع القدرة  
 الشرعية ، فيكون حاكما على دليل وجوب الوضوء ورافعا لموضوعه . أو بملاك  
 أن القدرة المأخوذة في كل من الدليلين عقلية ، وبهذا يحصل التكافؤ بين  
 الدليلين ، غير أنه يقدم دليل وجوب الطهارة الخبثية ، إما تطبيقا لقوانين  
 باب التزاحم ، على القول بتعقل التزاحم بين الواجبات الضمنية ، أو تطبيقا  
 لقوانين باب التعارض ، على القول بعدم تعقل التزاحم بينها .

أما الملاك الاول ، فلا ينطبق على المقام ، لان المأخوذ في موضوع  
 دليل وجوب الوضوء القدرة الشرعية على متعلقه ، وخطاب لاتصل في

النجس لا يكون معجزاً مولوياً عن الوضوء بالماء الطاهر من المائتين المشتبهين وإنما يعجز عن الاحتياط بالجمع بين الوضوء بهذا الماء وبذلك ، لان الجمع هو الذى يؤدي الى الابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية دون الوضوء باحدهما ولم يؤخذ في موضوع وجوب الوضوء القدرة الشرعية على الجمع وعلى الموافقة القطعية ، بل القدرة الشرعية على الموافقة الواقعية لخطابه وهي حاصلة ، فلا موجب لحكومة خطاب لاتصل في النجس عليه . بل الدليلان كلاهما فعليان .

وأما الملاك الثاني ، فهو ايضاً لا ينطبق ، إذ لا معنى لفرض التعارض بين دليلي توضاً ولا تصل في النجس ، بعد امكان جعلها معا في الواقع فان ميزان التعارض استحالة الجمع بينهما في عالم الجعل ولا استحالة في المقام ، فلا يتحقق تعارض ليصل الكلام الى دعوى تقديم احد الدليلين على الآخر . وكما لاتعارض بين الجعلين لاتزاحم بين الواجبين ، لعدم عجز المكلف عن الجمع بينها وإنما هو عاجز عن تحصيل العلم بالجمع بينهما . وعليه ، فاطلاق كل من الدليلين ثابت ، ومقتضى ذلك وجوب الصلاة مع الوضوء وعدم النجاسة ، وهو وجوب يعقل جعله ، لعدم كونه تكليفاً بغير المقدور ، غابسة الامر ، أن المكلف لا يتمكن من تحصيل العلم باتيان هذا الواجب ، لانه ان توضحاً بكلا المائتين بالنحو المقرر في الصورة الرابعة احرز الوضوء ولكن لم يحرز الطهارة الخبثية ، وان اكتفى بالوضوء باحدهما احرز الطهارة الخبثية - ولو بالاصل - ولكن لم يحرز الوضوء . ومقتضى القاعده حينئذ التنزل الى الموافقة الاحتمالية للواجب المعلوم ، لاتبدله بالتيمم مع فعلية اطلاق دلائل وجوب الوضوء وهذا كله في المقام الأول .

واما المقام الثاني : فهو في ملاحظة النص الوارد في المقام ، ففي

رواية سماعة ، « قال : سألت أبا عبد الله ( ع ) عن رجل معه اناهان فيها ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري ايها هو وليس يقدر على ماء غيره قال : بهربقهما وبتييمم » . ومثلها رواية عمار ( ١ ) .

والكلام يقع في هذا النص - بعد وضوح رفع اليد به عن مقتضى القاعدة - في تشخيص الموضوع تارة ، وتحديد المحمول أخرى .

اما من ناحية الموضوع ، فالظاهر اختصاص مورد النص بالمائتين القليلين ، فيبقى الباقي تحت القاعدة . ووجه الاختصاص التعبير بقوله ( وقع في احدهما قدر ) الظاهر في الانفعال بالملاقاة . وبؤيده عنوان الاناء المناسب لذلك وكذلك فرض كون الاناء معه .

واما من ناحية المحمول ، فهناك أمران . أحدهما ، الأمر بالاراقة . والآخر ، الأمر بالتيمم . اما الأمر بالاراقة ، فقد يقال : بعد وضوح عدم كونه أمراً مولوياً نفسياً - ولو بقريئة الارتكاز - أنه يتكفل وجوباً استطرادياً بمعنى وجوب الاراقة تحقيقاً لموضوع وجوب التيمم وهو الفقدان ، ويرد عليه : أن مقتضى ذلك عدم تحقق موضوع وجوب التيمم قبل الاراقة ، وهو يساوق وجوب الوضوء ، فيكون إيجاب الاراقة المعجز عن وجوب الوضوء غير عقلاني ، فلا يصح حمل الدليل على مثل هذا المفاد . نعم ، لو فرض ان الفقدان كان قيداً للواجب لا للوجوب رجع إلى الأمر بالتيمم المقيد بالفقدان ، ولكن قيدية الفقدان للواجب بصورة مستقلة عن تقييد الوجوب به لما كان أمراً غير معهود ولا مفهوم عرفاً ، فلا يكون الدليل ظاهراً في ذلك ، بل هو ظاهر في الارشاد إلى عدم الانتفاع بالماء . أو هو على الأقل محتمل لذلك بنحو يوجب الاجمال ، فلا ملزم نفس أو شرطي بالاراقة .

(١) وسائل الشريعة باب ١٢ من ابواب الماء المطلق .

( مسألة - ٨ ) إذا كان إناءان ، احدهما المعين نجس ،  
والآخر طاهر ، فأريق أحدهما ، ولم يعلم انه ايهما ، فالباقى  
محكوم بالطهارة (١) .

وهذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين واريق احدهما ، فانه

واما الأمر بالتييم ، فقد يستدل به على تعيينه بنحو لا يجوز الوضوء  
حتى بالنحو المتقدم في الصورة الثالثة . ولكن الظاهر عدم دلالة على  
ذلك ، لأنه أمر في مورد توهم الحظر ، ومثل هذا الأمر لا يسدل على  
أكثر من المشروعية . فالمكلف مخير في مورد النص بين التيمم وبين الوضوء  
بالنحو المشار إليه ، وبذلك يقيد اطلاق دليل وجوب الوضوء المقتضى  
لتعين الوضوء ، ولو باستعمال الصورة الثالثة . وبعد رفع اليد عن اطلاقه  
المقتضى للتعين بروايات الباب يثبت التخيير المذكور . بل لو فرض  
استعمال الماء في الوضوء بالنحو المذكور في الصورة الرابعة صحح الوضوء  
أيضاً ، تمسكاً باطلاق دليله ، حتى لو قيل باستلزام هذه الصورة للابتلاء  
بمحدور النجاسة الخبثية ، غاية الأمر ، أن المكلف على هذا التقدير يكون  
مقصراً في تفويت الطهارة الخبثية على نفسه بسوء اختياره ، بعدوله عن  
الصورة الثالثة إلى الرابعة .

(١) لجريان الاصول المؤمنة وعدم وجود علم اجمالي موجب لتعارضها  
لأن العلم الاجمالي لم يحصل إلا بعد اراقة أحد الانائين وخروجه بذلك  
عن محل الابتلاء . فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ولا الاصول متعارضة  
إلا إذا كان للمراق أثر فعلي . من قبيل ، ما لو كان قد توضأ به ، أو  
لاقاه بثوبه ، فان إصالة الطهارة في المراق تجري حيثشذ بلحاظ الأثر  
الفعلي وتسقط بالمعارضة مع إصالة الطهارة في الباقي .



يجب الاجتناب عن اللبائي (١) . وللفرق ، أن الشبهة في هذه الصورة بالنسبة الى اللبائي بدوية ، بخلاف للصورة للثانية فان الماء للباقي كان طرفا للشبهة من الاول وقد حكم عليه بوجود الاجتناب .

(مسألة - ٩ ) إذا كان هناك اناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو ، والمفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله ، لا يجوز له استعماله (٢) . وكذا إذا علم انسه لزيد - مثلا - لكن لا يعلم انه مأذون من قبله او من قبل عمرو .

(١) كما تقدم في المسألة الخامسة ، لأن العلم الاجمالي حدث في ظرف دخول الطرفين معا في محل الابتلاء فكان علما اجماليا بالتكليف الفعلي على كل تقدير وسببا لتساقط الاصول بالمعارضة .

(٢) وقد قيل في توجيه ذلك : بأن استصحاب عدم إذن المالك ينفتح موضوع حرمة التصرف المركب من كون المال للغير وعدم إذن المالك ، والجزء الاول محرز بالوجدان ، والثاني بالاستصحاب ، فتثبت الحرمة (١) والتحقيق : أن ملكية الغير للعمال وعدم الاذن منه اللذين يتألف منها موضوع الحرمة ، تارة يكونان جزئين عرضيين في موضوع الحرمة ، فكل من الملكية والاذن المأخوذ عدمه يضافان إلى ذات الغير في مرتبة واحدة واخرى يكونان جزئين طوليين ، بمعنى ان الاذن المأخوذ عدمه لا يضاف إلى ذات الغير بل اليه بما هو مالك .

فعلى الاول ، لا يمكن في المقام اجراء استصحاب عدم الاذن ، لأن المراد ان كان عدم الاذن المقيد بالمالك بما هو مالك فليس هذا جزء

( مسألة - ١٠ ) في الماعين المشتبهين ، إذا توضأ بأحدهما  
أو اغتسل ، وغسل بدنه من الآخر ، ثم توضأ به أو اغتسل

الموضوع للحكم الشرعي فلا يجري استصحابه ، وإن كان المراد عدم الاذن  
من ذات المالك ، فهو جزء لموضوع الاثر الشرعي ولكنه من قبيل استصحاب  
الفرد المردد ، لان ذات المالك مردد بين زيد وعمرو وعدم الاذن من  
الاول مقطوع الارتفاع ومن الثاني مقطوع البقاء .

ومنه يعلم : أنه لو علم بان المال لزيد ، وتردد امر الاذن بين ان  
يكون صادرا منه او من عمرو ، لا اشكال في جريان استصحاب عدم  
الاذن ، حتى لو فرض ان الاذن لوحظ بما هو مضاف إلى ذات المالك  
في عرض اضافة الملكية اليه لاني طول ذلك ، لان استصحاب عدم صدور  
الاذن من ذات زيد تام الاركان ، فتثبت به الحرمة .

ثم ، إن لازم اجراء الاستصحاب في فرض تردد المالك بين الآذن  
وغيره ، والبناء على أن الاذن مضاف الى المالك بما هو مالك ، أن ينسد باب  
استصحاب مالكية زيد للمال ، إذا كنا نشك في بقائها مع العلم باذنه  
فعلا ، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت النسبة التقييدية الملحوظة بين الاذن  
والملكية ، أي لا يثبت صدور الاذن من المالك ، فاذن الغير ومالكية  
إن لوحظا بنحو العرضية والتركيب لم يجر استصحاب عدم الاذن في فرض  
تردد المالك بين الآذن وغيره ، لأنه من استصحاب الفرد المردد ، وان  
لوحظا بنحو الطولية والتقييد لم يجد استصحاب الملكية في فرض الشك  
في بقائها مع احراز الاذن فعلا لاثبات جواز التصرف ، وانما يجدى هذا  
الاستصحاب إذا قيل ، بان ملكية الغير واذنه ماخوذان بنحو العرضية  
والتركيب ، فيثبت أحدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب .

صح وضوءه او غسله على الاقوى (١) . لكن الاحوط ترك هذا للنحو مع وجدان ماء معلوم للطهارة ، ومع الانحصار ، الاحوط ضم للتيمم أيضاً (٢) .

(١) تقدم تحقيق ذلك في المسألة السابعة .

(٢) كأنه استشكل في صحة الوضوء بالنحو المذكور ، دون فرق بين فرض الانحصار وعدمه .

وتوضيح الحال في ذلك : أن جهة الاستشكال أحد امور .

الأول : دعوى ، أن دليل وجوب الوضوء مفاده الوجوب التعيني ومع العلم بعدمه ، بلحاظ النص الخاص ، لا يبقى دليل على أصل تشريع الوضوء والأمر به ولو تخبيراً ، فيقع باطلا لعدم احراز الأمر به .

وهذه الدعوى ، لو تمت في فرض الانحصار ، فلا تجري في فرض عدم الانحصار ، لأن الأمر التعيني بالوضوء محرز بدليله في هذا الفرض فلا مانع من التمسك باطلاقه . ولكن الدعوى في نفسها غير صحيحة ، لأن النص الخاص بعد عدم استفادة الالتزام بالتيمم من الأمر الوارد فيه لوروده في مورد توهم الحظر لا يقتضي إلا تقييد اطلاق دليل الأمر بالوضوء المقتضى للتعينية ، دون رفع اليد عنه رأساً .

الثاني : دعوى ، ظهور الأمر بالتيمم في الالتزام التعيني به ، ومعه

يسقط دليل وجوب الوضوء في المقام .

وهذه الدعوى ، لو تمت في فرض الانحصار فلا تجري في فرض عدم الانحصار ، لأن المقيد لدليل وجوب الوضوء ، وهو الالتزام التعيني بالتيمم ، مخصوص بصورة الانحصار . اللهم إلا ان يقال : أن الوضوء بالنحو المذكور إذا كان ساقطاً بنحو ينتقل الشارع منه إلى التيمم ، وهو بدل طولي ، فكيف لا ينتقل منه إلى البدل العرضي في فرض عدم الانحصار

( مسألة - ١١ ) إذا كان هناك ماءان ، توضأ باحدهما أو اغتسل ، وبعد للفراغ حصل له للعلم بان احدهما كان نجسا ولا يدري انه هو الذي توضأ به او غيره ، ففي صحة وضوئه

ولكن هذه الدعوى في نفسها ساقطة ، لما تقدم من ان النص الخاص لا دلالة فيه على اكثر من مشروعية التيمم .

الثالث : دعوى ، حرمة الوضوء ، لكونه موقفاً للمكلف في تفويت الطهارة الخبثية ، ومع حرمة يقع باطلا .

وهذه الدعوى ، لا يفرق فيها بين فرض الانحصار وعدمه . ولكنها ساقطة ، لأن الواجب هو الصلاة مع عدم النجاسة ، والوضوء بالماء الطاهر من المشتبهين ليس في نفسه مصداقاً لمخالفة خطاب صلّ مع عدم النجاسة ليكون حراماً ، وإنما هو ملازم مع تفويت الطهارة الخبثية ، فلا محذور في التقرب به ووقوعه صحيحاً .

الرابع : دعوى ، أن الامتثال التفصيلي مقدم على الامتثال الاجمالي وهذه الدعوى ، تجرى في فرضي الانحصار وعدمه ، لأن الوضوء بالماء الثالث في فرض عدم الانحصار امتثال تفصيلي ، فيقدم على الوضوء بالنحو المفروض بالمائتين المشتبهين . وهذه الدعوى ساقطة لعرضية الامتثالين كما حققنا في الاصول .

فاتضح مما ذكرناه : أن الوضوء بالمائتين المشتبهين ، بالنحو المذكور في المتن ، يقع صحيحاً على كل حال ، في فرضي الانحصار وعدمه . ولا ينافي ذلك استحقاق العقاب بلحاظ تفويت الطهارة الخبثية ، فيما إذا فرض عدم وجود ماء آخر يمكن رفع النجاسة به ، وقلنا : بأن الوضوء بالطريقة المذكورة بوجوب الابتلاء بمحذور النجاسة .

او غسله اشكال (١) إذ جريان قاعدة للفراغ هنا محل اشكال

(١) وقد ذكر السيد - قدس سره - في المستمسك (١) في توضيح المسألة : أنه تارة يفرض تلف الماء الآخر ، واخرى يفرض عدم تلفه . فعلى الاول ، تكون صحة الوضوء مبنية على أن جريان قاعدة الفراغ في الوضوء هل يتوقف على احتمال الالتفات حين العمل اولا ، فان قيل بالتوقف لم تجر القاعدة في المقام ، لأن النجاسة المعلومة اجمالا لم يلتفت اليها الا بعد العمل . وان قيل بعدم التوقف ، جرت القاعدة وضح الوضوء . وعلى الثاني ، يكون العلم الاجمالي قائما ، للعلم الاجمالي بنجاسة الاخر او وجوب الوضوء ثانيا ، ومعه يمتنع جريان الاصل المرخص ، فان الوضوء بمنزلة الملاقي - بالكسر - الذي يمتنع جريان الاصل المرخص فيه إذا كان العلم الاجمالي القائم بينه وبين طرف الملاقي - بالفتح - حاصلًا بعد العلم بالملاقاة والتحقيق : أن صحة الوضوء في فرض تلف الماء الآخر قبل حصول العلم بنجاسة احد المائتين لا يثبتني على جريان قاعدة الفراغ اثباتا ونفيا ، لا يمكن احراز صحة الوضوء باجراء اصالة الطهارة في الماء الذي توضحا به بلحاظ أثره الفعلي وهو صحة الوضوء ، ولا يعارض باصالة الطهارة في الطرف الاخر لان المفروض تلفه قبل العلم الاجمالي بالنجاسة ، فالوضوء صحيح على أي حال أما لقاعدة الفراغ او لاصالة الطهارة في الماء . وأما في فرض عدم تلف الطرف الآخر ، وانحفاظ كلا المائتين حين حصول العلم الاجمالي بنجاسة احدهما . فيكون المقام شبيهاً بمسألة ملاقي طرف الشبهة المحصورة مع حصول العلم الاجمالي بالنجاسة بعد العلم بالملاقاة ، وتكون قاعدة الفراغ في الوضوء بمثابة اصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - هناك .

فان قيل هناك ، بان اصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح - تسقط

بالمعارضة مع ما يمثّلها في الطرف الآخر ، وينتهي الى اصل الطهارة في الملاقي - بالكسر - بلا معارض ، على اساس طوليته وكونه في رتبة متأخرة وعدم كون العلم الاجمالي مانعا عن جريان الاصل في أحد طرفيه الا للمعارضة ، جرى ذلك في المقام ، بناء على جريان قاعدة الفراغ وكونها في طول اصالة الطهارة وعدم وجود اصل طولي في مرتبتها في الماء الآخر كاصالة الاباحة .

وان قيل هناك ، بأن الطولية لا أثر لها في سلامة الاصل الطولي عن المعارضة ، وانما يسقط الاصلان المتساخنان الثابتان بدليل واحد في الطرفين ويسلم عن المعارضة الاصل الذي يختص باحد الطرفين إذا لم يكن مسانحا أي كان مرجعه إلى دليل آخر ، ففي المقام ، تسقط اصالة الطهارة في الماء المتوضي به وفي طرفه وفي أعضاء الوضوء ، كما تسقط اصالة الحل بالمعارضة في المائين ، وتبقى قاعدة الفراغ سليمة عن المعارض ، لانها من سنخ آخر ، فلا تعارض بقاعدة الطهارة في الطرف الآخر . نعم إذا افترضنا ان الماء المتوضي منه تلف بتمامه حين حصول العلم الاجمالي بالنجاسة لم تكن اصالة الحل متعاضة في الطرفين ، وأمكن حينئذ ايقاع المعارضة بين قاعدة الفراغ في الوضوء واصالة الحل في الماء الاخر ، لانها اصلان من دليلين ولم تقع معارضة في داخل كل منهما ، فيتعارض الدليلان .

وان قيل هناك ، بعملية العلم الاجمالي الآبية عن جريان الاصل في أحد الطرفين ولو بدون معارض مالم ينحل العلم الاجمالي بموجب من موجبات الانحلال ، فالعلم الاجمالي بوجود الوضوء ثانيا أو بنجاسة الماء الآخر منجز ، وينحصر طريق ابطال منجزته - على القول بالعلبية - في دعوى انحلاله وسقوطه عن الصلاحية للتنجيز بتنجز أحد طرفيه في المرتبة السابقة ، فكما ادعي في مسألة الملاقي ان العلم الثاني بنجاسة الملاقي - بالكسر -

او الطرف منحل ، لكونه في طول العلم الاول بنجاسة الملاقى - بالفتح -  
 أو الطرف ، فيكون الطرف منجزاً في المرتبة السابقة على العلم الثاني ، ومعه  
 لا يصلح هذا العلم للتنجيز . كذلك قد يدعي في المقام ، أن العلم ببطلان  
 الوضوء الواقع أو نجاسة الطرف في طول العلم بنجاسة الاناء المتوضى منه  
 أو الطرف ، فيكون الطرف منجزاً في المرتبة السابقة ، فينحل العلم الاجمالي  
 المتأخر . ويندفع هذا التوهم : بأن بطلان الوضوء بنفسه منجز بالعلم  
 بنجاسة احد المائتين ، لانها تمام الموضوع للبطلان ، بخلاف الملاقى - بالكسر -  
 فانها غير منجزة بنفس العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائتين عندهم . لأنها  
 ليست تمام الموضوع لنجاسة الملاقى ، بل هي مع الملاقاة . وعليه فبطلان  
 الوضوء منجز على كل حال .

وبما ذكرناه ، ظهر وجه النظر فيما افاده في المستمسك ، من امكان  
 المنع من تنجز بطلان الوضوء ، بدعوى الانحلال ، بناء على ان ترتب  
 العلمين القائمين بالموضوع كاف في انحلال اللاحق بالسابق . ومن أن المنجزة  
 بناء على ذلك ، التفصيل بين صورة جمع الماء المتوضى به وصورة نلغه ،  
 ففي الأولى يبني على الانحلال وفي الثانية على عدمه (١) .

ووجه النظر : ما عرفت ، من أن دعوى الانحلال في المقام لا اثر  
 لها ، لأن المراد بها اخراج بطلان الوضوء عن المنجزية مع ان بطلان  
 الوضوء يتنجز بنفس العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائتين ، لأنها تمام الموضوع  
 له ففرق بينه وبين نجاسة الملاقى - بالكسر - فان هذه انما كان يترقب  
 تنجزها بالعلم الاجمالي الثاني فع انحلاله يزول عنها التنجيز ، واما بطلان  
 الوضوء ، فهو منجز بالعلم بنجاسة أحد المائتين ، فدعوى انحلال العلم  
 الثاني به لا اثر لها . ولا فرق في ذلك بين ان يكون الماء المتوضى به مجموعاً

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٢٦ الطبعة الثانية .

واما إذا علم بنجاسة احدهما المعين وطهارة الآخر ، فتوضأ وبعد للفراغ شك في أنه توضأ من للطاهر او من للنجس فالظاهر صحة وضوئه ، لقاعدة للفراغ (١) . نعم لو علم انه كان حين للتوضي غافلاً عن نجاسة احدهما يشكل (٢) .

أو تالفاً ، إذ على الاول يكون لنجاسته اثران يتجزان بالعلم الاجمالي بالنجاسة ، احدهما بطلان الوضوء به ، والآخر حرمة شربه ، وعلى الثاني ينحصر اثره القابل للتنجز ببطلان الوضوء .

(١) فان احتمال البطلان هنا لا ينشأ من جهات يعلم بعدم الالتفات اليها حين العمل ، فاحتمال الأذكورية محقوظ ، وهذا كاف لجريان القاعدة .  
(٢) لاختصاصها بموارد احتمال الالتفات ، كما بيناه في محله .

ثم ، مع عدم جريان القاعدة في هذا الفرض ، قد يقال : بتصحيح الوضوء ، باجراء أصل الطهارة في الماء المتوضى به على اجماله ، لأنه يشك في طهارته ونجاسته فعلاً ، ولا معارض لهذا الاصل لعدم وجود علم اجمالي بالنجاسة حتى تسقط الاصول بالمعارضة .

والتحقيق : أن هذا الاصل من قبيل استصحاب الفرد المردد ، فقد يستشكل فيه : بأن اصل الطهارة ان اريد اجراؤه في واقع الماء المتوضى به فهو اما معلوم الطهارة واما معلوم النجاسة ، وان اريد اجراؤه في الماء المتوضى به بهذا العنوان فلا اثر له ، لأن الاثر مترتب على طهارة ذات الماء لا على طهارته بما هو مستعمل في الوضوء ، بمعنى ان الوضوء بالماء وكونه طاهراً مأخوذاً بنحو التركيب والعرضية فلا بد من الوضوء بماء وكونه طاهراً ، وهذا يعين اجراء الاصل في ذات الماء ، ولو فرض اخذ الموضوع بنحو التقييد واخذ الطهارة شرطاً بما هي طهارة للماء المتوضى به بهذا العنوان لما أمكن اثبات الشرط باستصحاب الطهارة لكونه مثبتاً .



( مسألة - ١٢ ) إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان ، الا بعد تبين ان المستعمل هو المغصوب (١).

اللهم إلا أن يقال : ان أصل الطهارة يمكن اجراؤه في واقع الماء المتوضى به ، وهو وان كان مردداً بين معلوم النجاسة ومعلوم الطهارة ولكن لا محذور مع ذلك في جعل إصالة الطهارة عليه ، لا ثبوتاً ، لأن جعل الحكم الظاهري معقول مادام الواقع غير منجز بالعلم التفصيلي ، ولا اثباتاً ، لأن المفهوم عرفاً من الغاية في قوله ( حتى تعلم أنه قدر ) جعل العلم غاية بما هو منجز وقاطع للعذر ، لا أخذ الشك بعنوانه في موضوع الاصل تبعداً ، فلا تكون الغاية حاصلة فتجرى إصالة الطهارة ويصحح بها الوضوء .

(١) في هذا الفرع ، يتشكل علمان اجماليان . أحدهما العلم بعدم إذن المالك في التصرف في احد المالين ، والآخر العلم - بعد استعمال احد المالين - بضمانه او حرمة التصرف في المال الآخر .

فان لوحظ العلم الاجمالي الاول وحده ، وقع الكلام في كفايته لتنجز الضمان واخراجه عن تحت البرامة العقلية المعروفة بينهم . والمعروف عدم صلاحيته لذلك ، لان عدم اذن المالك في التصرف في المال المعلوم بالعلم الاجمالي الاول تمام الموضوع لحرمة التصرف وجزء الموضوع للضمان والجزء الآخر الاستعمال والاتلاف الذي يوجب اشتغال الذمة بالمال ، فالعلم الاجمالي بعدم الاذن في احد المالين ينجز حرمة التصرف ولا ينجز الضمان وشغل الذمة لعدم كونه علماً بتمام موضوعه .

وهذا يتم بالنسبة الى غير من كان الماء داخلاً في عهده قبل الاستعمال والاتلاف ، من قبيل شخص مأذون من قبل صاحب اليد في مالين ، غير انه يعلم بان صاحب اليد قد غصب أحدهما من مالكة ، وان مالكة لا يرضى بالتصرف فيه . ففي مثل ذلك لاعهدة قبل الاستعمال على المأذون وعلمه بعدم

اذن المالك الواقعي علم بجزء الموضوع للضمان وشغل الذمة ، فلو أتلف أحدهما لا يتجزء الضمان بذلك العلم . واما من كان المال داخلا في عهده قبل الاستعمال ، فلا يجري فيه هذا الكلام ، وذلك من قبيل الغاصب الذي يعلم اجمالا بان احد المالكين الواقعيين تحت يده قد غصبه وان الآخر له ، ففي مثل ذلك يكون عالما بوقوع احد المالكين في عهده قبل الاستعمال والاتلاف ، لأن الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه معلوم اجمالا ، وهو تمام الموضوع للعهد ، والعهد تقتضي إعادة المال بتمام ما يمكن من خصوصياته وما يمكن اعادته من غير التالف فعلا هو تمام الخصوصيات حتى الشخصية وما يمكن اعادته من التالف غير الشخصية من الخصوصيات ، فوجوب رد ما يمكن رده من خصوصيات المال التالف منجز بنفس العلم الاجمالي الأول واما العلم الاجمالي الثاني ، فهو نظير العلم الاجمالي بنجاسته المسلاقي - بالكسر - أو الطرف ، لأنه تارة يفرض الاتلاف بعد العلم الاجمالي بالغصبية .

واخرى يفرض قبله . فان فرض الاتلاف بعد العلم الاجمالي بالغصبية ، فلا بد من ملاحظة الملاكات التي يستند اليها من يقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - إذا كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة ، لئرى هل ان تلك الملاكات تجري في المقام أولا ؟ .

فان كان الملاك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وعدم تنجيز العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف هو تأخره زمانا عن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف ، وسقوط الاصول في الطرف سابقا ، الأمر الذي يجعل الاصل في الملاقي - بالكسر - بدون معارض ، فهذا الملاك نفسه جار في المقام لأن التأخر الزماني بنفسه مفروض . وان كان الملاك في جريان اصالة الطهارة في المسلاقي - بالكسر -

طوليته وتأخره الرتبة عن إصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح - الأمر الذي يوجب جريانه في مرتبته بدون معارض ، فهذا الملاك لا يجري في المقام ، لأن إصالة البراءة عن الضمان ووجوب دفع البدل ليست في طول إصالة البراءة عن حرمة التصرف التكليفية في المال لسكي تسقط البراءة عن حرمة التصرف في المال في المرتبة السابقة بالمعارضة وتصل النوبة إلى إصالة البراءة عن الضمان بلا معارض .

وان كان الملاك في عدم تنجيز العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف كونه معلولا للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف ، فيسقط عن المنجزية في مرتبته لأن الطرف منجز في المرتبة السابقة بالعلم الأول .

فهذا الملاك يأتي في المقام ، لأن العلم الاجمالي بالضمان أو غصبية المال الآخر متأخر رتبة عن العلم بغصبية أحد المالكين ، فينحل بتنجز الطرف المشترك بين العلمين بالعلم السابق . ومن لا يرى تامة كل هذه الملاكات هناك يرى أيضاً تنجيز العلم الاجمالي بالضمان أو حرمة التصرف في المال الآخر . وان فرض الائتلاف قبل العلم الاجمالي بالغصبية ، فهو من قبيل فرض الملاقي قبل العلم الاجمالي بالنجاسة . فاذا قبل هناك بتنجيز العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف ، يقال هنا ، بتنجيز العلم الاجمالي بالضمان أو حرمة التصرف في الآخر .

وقد يدعي : ان هذا العلم الاجمالي غير منجز في المقام ، لوجود أصل نافي في أحد الطرفين ومثبت في الطرف الآخر ، فالضمان مورد للأصل النافي ، وحرمة التصرف في المال الآخر مورد للاستصحاب المثبت ، وهو إصالة عدم كون الباقي ملكا له أو لمن أذن له في التصرف فيه - لو كان هناك مجيز - حيث ان جواز التصرف في الاموال المتعارفة التي بايدبنا يحتاج

إلى سبب محلل له من اشتراطها أو هبتها أو اجازة مالكتها ، والاصل عدم تحقق السبب المحلل ، وهو أصل مثبت على وفق العلم الاجمالي ، فلا مانع من جريانه . وبهذا تبقى إصالة عدم حدوث الضمان في الطرف المتلف سليمة عن المعارض (١) .

وهذه الدعوى غير صحيحة ، وذلك : لأن الاصل الجاري في الباقي كثيراً ما يكون بنحو يتفحح موضوع الضمان أيضاً ، فمثلاً ، إذا فرضنا ، ان المالكين يعلم بانها للغير ويعلم اجمالاً بعدم الاذن من الغير في احدهما ، فاستصحاب عدم الاذن يكون جارياً في كلا الطرفين ، ويثبت به في الباقي حرمة التصرف وفي التالف الضمان ، لأن موضوع شغل الذمة هو اتلاف مال الغير بدون إذنه ، واتلاف مال الغير وجداني وكونه بلا اذنه بالاستصحاب ففرض استصحاب عدم الاذن من الباقي يساوق فرض استصحاب مماثل في التالف بنحو يتفحح به موضوع شغل الذمة ، فلا تصل التوبة إلى إصالة البراءة عن ذلك .

وإذا فرضنا ، أن المكلف يعلم بان المالكين معا كانا له ، وان احدهما انتقلت ملكيته إلى آخر ولكنه غصبه منه ، فلا مجال لجريان استصحاب مثبت للتكليف في الباقي ، بل الجاري استصحاب بقاء ملكية الشخص للامال ، وهو استصحاب زاف ، وبعد تساقط الاستصحابين تتعارض البراءة عن ضمان التالف مع البراءة عن حرمة التصرف في الباقي ، ويكون العلم الاجمالي منجزاً .

وإذا فرضنا ، أن المكلف يعلم بان المالكين معا لزيد ، ويعلم بانسه اشترى احدهما منه ولا يدري أيهما فأتلف أحد المالكين يجري استصحاب عدم انتقال كل من المالكين إلى ملكه وبقائه على ملك زيد في كلا الطرفين وبهذا الاستصحاب ثبت حرمة التصرف في الباقي بدون إذن زيد وضمان

التالف لزيد .

نعم ، هناك صورة واحدة قد يتوهم فيها جريان الاستصحاب بنحو  
يثبت حرمة التصرف في الباقي ولا يصلح لاثبات الضمان في التالف ، وهي  
ما إذا علم المكلف بان المالين معا كانا لزيد وعلم بان أحدهما انتقل اليه  
والآخر لعمرو واشتبها ثم استعمل أحدهما وأتلفه . فان كل واحد من  
المالين لو لوحظ في نفسه لكان طيب نفس زيد بانتقاله إلى المكلف العالم  
اجمالا غير محرز ، فيجري استصحاب عدم طيب نفسه المنقح لموضوع  
( لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ) ولكن لا ينتقح بذلك موضوع  
الضمان وشغل الذمة ، لأن موضوعه إتلاف مال الغير ، وبالأستصحاب  
المذكور لا يثبت ان هذا مال الغير .

ولكن قد تقدم في اوائل هذا الفصل أن الاستصحاب المذكور  
لا تثبت به حرمة التصرف أيضاً ، فلاحظ .

وهكذا يتضح : أن فرض كون الباقي مورداً لاستصحاب موضوعي  
منقح لموضوع حرمة التصرف ولا يكون التالف مورد الاستصحاب موضوعي  
منقح لموضوع الضمان وحاكم على إصالة البراءة عنه ، لا يتم ، إلا بافتراض  
صدفة ، وهي أن يكون الباقي مملوكاً للغير سابقاً والتالف غير محرز المملوكة  
للغير سابقاً .



الأسفار

الشمس



## فصل

## في الأسثار

سور نجس للعين ، كالكلب والخنزير وللكافر ، نجس (١).

(١) السور كلمة لا تخلو من غموض لعدم تداولها في العرف الحاضر بنحو يكشف من تحديد مدلولها الاصلى . وانعقاد اصطلاح الفقهاء على تسمية كل ما باشره جسم حيران بالسور لا يعين حمل اللفظ عليه ما لم يحرز وجود الانبساط في لغة الائمة عليهم السلام السلام ، وتعريفات اللغويين متفاوتة سعة وضيقا بنحو لا يحصل الوقوف من ناحيتها ، والمتيقن من السور ما باشره الحيوان بفمه من الشراب ، فكل دليل على حكم لهذا العنوان يثبت به جريان الحكم على هذا المتيقن ، وأما جريانه على ما زاد فيتوقف على مناسبات الحكم والموضوع . فقد يستظهر منها في دليل شمول السور لتمام المعنى الاصطلاحي ولا يستظهر ذلك في آخر ، ففي دليل الحكم بنجاسة السور لا بأس باستظهار شمول السور لمطلق المباشرة بالمناسبات المركوزة للسراية عرفا ، بخلاف دليل التبرك بالسور مثلا . ومجرد اطلاق كلمة السور في بعض الروايات على بقية الطعام ، كما قد يظهر من رواية زرارة « فلا بأس بسوره ، واني لاستحى ان ادع طعاما لان المر أكل منه » (١) ورواية مناهى النبي (ص) « نهى عن اكل سور الفار » (٢) لا يدل على استقرار اصطلاح في ذلك بحيث يحصل اللفظ الوارد عنهم مطلقا عليه ، ولو لم تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع وكذلك ايضا ما دل على اطلاق كلمة السور على ما باشره الانسان بغيره

(١) وسائل الشريعة باب ٢ من ابواب الاسثار حديث ٢ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب الاسثار حديث ٧ .

## وسور طاهر العين طاهر (١)

كما في رواية عبيص بن القاسم في سؤر الحائض « قال : توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنبي اذا كانت مأمونة ثم تغسل يدها قبل ان تدخلها الاناء » (٣) فان قوله قبل ان تدخلها الاناء قرينة على ان السؤر طبق بلحاظ المباشرة باليد وعلى أي حال ، فلا اشكال في ان سؤر النجس بالمعنى الاعم للسؤر نجس على اساس الانفعال بالملاقاة التي لا يفرق فيها بين انحاء الملاقاة وانحاء الملاقاة .

(١) وذلك : لأن طاهر العين ان كانت طهارته ثابتة بالاصل فالسؤر أيضا يحكم بطهارته بالاصل ، وان كانت ثابتة بدليل اجتهادي دال على طهارة العين ابتداء فهو يدل بالالتزام العرفي على طهارة السؤر لعدم تعقل العرف لتنجيس الطاهر ، وان كانت ثابتة بدليل اجتهادي بلسان طهارة سؤره ونفي البأس عنه به ، كما هو الواقع في اخبار السؤر في المقام ، فالامر واضح . كما في رواية معاوية ، قال : « سألت عذافر أبا عبدالله (ع) وانا عنده ، عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبعال والسباع يشرب منه أو يتوضأ منه ؟ فقال : نعم اشرب منه وتوضأ . قال : قلت له : الكلب ؟ قال : لا . قلت : أليس هو سبع ؟ قال لا والله انه نجس » (١) ورواية ابي العباس ، قال : « سألت أبا عبدالله (ع) عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيسل والبعال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلا وسألته عنه . فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت الى الكلب ، فقال : رجس نجس لا تتوضأ بفضله » (٢) ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال : « سألت عن الكلب يشرب من الاناء . قال : اغسل الاناء . وعن

(١) وسائل الشريعة باب ٧ من ابواب الاشارة حديث ١ .

(٢) و(٣) وسائل الطهارة باب ١ من ابواب الاشارة حديث ٤٤٦ .

## وان كان حرام اللحم (١) ،

السور . قال : لا بأس ان يتوضأ بها ، انما هي من السباع « (١)

ويمكن ان يستفاد من هذه الروايات كبرى ان سور كل طاهر طاهر . إما  
 بلحاظ انتزاع هذا العنوان وانسباقه إلى الذهن من الامثلة الكثيرة : التي حكم  
 بنفي البأس عن سورها وفضلها في الخبرين الاولين ، وأما بلحاظ التعليل  
 بنفي البأس عن فضل السور بالسبعية ، بعد ارجاع التعليل بالسبعية إلى  
 التعليل بما هو مفروض في السبع من الطهارة لا خصوصية السبعية . وقد  
 استفاد الكبرى المذكورة من مفهوم التعليل في الخبرين الاولين ، حيث  
 علل النهي من سور الكلاب بنجاسته . ولكن من المعام ان هذا بمجرد  
 لا يكفي لاستفادة الكبرى ، لان مقتضى التعليل اسراء الحكم المعلل إلى  
 سائر موارد العلة ، وليس له مفهوم يقتضي كون العلة المذكورة علة منحصرة  
 (١) لدخوله تحت الكبرى السابقة ، والتصريح ببعض افراده في تلك  
 الروايات . غير ان البعض ذهب إلى وجوب الاجتناب عن سور الحيوانات  
 التي لا يؤكل لحمها ، استنادا إلى رواية عمار عن أبي عبدالله (ع) قال :  
 « سئل عما تشرب منه الحمامة . فقال : كل ما أكل لحمه فتوضأ من سور  
 واشرب » (٢) ورواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال :  
 لا بأس ان يتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه « (٣) فانها تدلان بمفهوم  
 الوصف أو مفهوم التحديد على البأس فيما لا يؤكل لحمه ، وهذا البأس اذا  
 ادعي إلى جانبه ارتكاز طهارة العين التي لا يؤكل لحمها ، فنفس هذا الارتكاز  
 وارتكاز ان الطاهر لا ينجس يكون قرينة على صرفه عن الدلالة على نجاسة العين

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الاسثار حديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاسثار حديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب الاسثار حديث ١ .

او كان من المسوخ (١) ، او كان جلالا (٢) .  
 نعم يكره سؤر حرام اللحم (٣) ، ما عدا المؤمن (٤)  
 والهرة على قول (٥) .

نفسها إلى الخزازة في السؤر . وعلى أي حال لا بد من حمل هذه الخزازة  
 على التنزه والكراهة جمعا بينها وبين الروايات السابقة .

(١) لدخوله تحت الكبرى ، بعد البناء على طهارة المسوخ . وسيأتي  
 الكلام عن طهارتها ونجاستها في البحوث المقبلة ان شاء الله تعالى .

(٢) لما اشير اليه في المسوخ . نعم قد يتوهم : أن النهي عن سؤر  
 مالا يؤكل لحمه شامل للمحرم بالذات والمحرم بالعرض ، وفي الاول وردت  
 قرينة على نفي الجرمة ولم يرد مثل ذلك في الثاني ، فيحكم بلزوم الاجتناب  
 في الثاني دون الاول .

لكن يرد عليه : أن اللزوم واللا لزوم مداولان للخطاب وليس  
 بحكم العقل ، وبعد قيام القرينة على عدم اللزوم في المحرم بالذات يتعين  
 حمل الدليل على التنزه ولا يبقى مجال لاستفادة اللزوم منه .

(٣) لروايته عبدالله بن سنان وعمار المتقدمين ، وان كان اثبات  
 الكلية بمفهوم الوصف فيها مشكلا ، فان مفهوم الوصف يدل على الانتفاء  
 عند الانتفاء بنحو القضية المهملة ، كما بيناه في الاصول ، ورواية الوشا  
 عن ذكره عن أبي عبدالله (ع) « أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل  
 لحمه » (١) ودالاتها على الكلية لا بأس بها ولكن سندها ساقط .

(٤) اما للقصور في نفس اطلاق دليل الكراهة ، كما عرفت ، وإما  
 لما دل على الفضيلة في سؤره .

(٥) اما للقصور في نفس اطلاق دليل الكراهة ، على ما تقدم من

وكذا يكره سؤر مكروه اللحم ، كالخيل والبغال والحمير (١).  
وكذا سؤر الحائض (٢).

الاستشكال في استفادة الكلية منه ، وإما لقوله في رواية زرارة ( واني لاستحي من الله ان ادع طعاما لأن الهر أكل منه ) إذ لا حياء في ترك المكروه .  
(١) اما بدعوى : أن المفهوم عرفا مما دل على كراهة سؤر ما يحرم أكل لحمه وجود ملازمة بين حزازة اللحم وحزازة السؤر ، غاية الأمران الأولى كلما كانت أشد كانت حزازة السؤر أشد . وإما بدعوى : وجود المفهوم في رواية سماعة ، قال : « سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه ؟ . قال : أما الابل والبقر والغنم فلا بأس » (٢) .  
وكلتا الدعويين محل نظر أما الأولى ، فلوضوح ان مورد الدليل المذكور الحزازة اللزومية للحم ، فاستفادة ان المراتب النازلة من هذه الحزازة أيضاً توجب حزازة في السؤر بلا موجب . وإما الثانية ، فلانه لو سلم المفهوم في رواية سماعة ، وان قوله إما الابل والبقر والغنم فلا بأس مسوق مساق الحصر لا مساق التفصيل والاقتصار على حكم بعض الاقسام والسكوت عن الباقي ، وسلم ان المفهوم له كلية ، فلا يستفاد منه ان الحزازة بعنوان كون الحيوان مكروه اللحم ، كما هو واضح .  
(٢) روايات الباب عدة طوائف .

الأولى : ما دلت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض دون الشرب منه ، كرواية عنبة عن الصادق (ع) « قال : اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضأ منه » (٢) .

الثانية : ما دلت على إناطة النهي عن الوضوء من سؤر الحائض

(١) وسائل الشريعة باب ٥ من ابواب الاستئثار حديث ٢ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٨ من الاستئثار حديث ١ .

بعدم كونها مأمونة . ففي رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن ( ع )  
 « في الرجل يتوضأ بفضل الحائض . قال : إذا كانت مأمونة فلا بأس » (١) :  
 وقد تكون من روايات هذه الطائفة أيضا ، مارواه في السرائر  
 نقلا من كتاب مجد بن علي بن محبوب بإسناده الى رفاعه عن أبي عبدالله (ع)  
 قال : « سمعته يقول : ان سؤر الحائض لا بأس ان يتوضأ منه اذا كانت  
 تغسل يديها » (٢) وذلك ، بان يفهم من القيد في قوله « إذا كانت تغسل  
 يديها » ما يساوق قوله في رواية علي بن يقطين ( اذا كانت مأمونه ) ،  
 بمعنى انها إذا كانت من عاداتها التحفظ والتطهير .

الثالثة : ما دللت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض المأمونة ايضا  
 ففي رواية العيص قال : « سألت أبا عبدالله (ع) عن سؤر الحائض فقال :  
 لا يتوضأ منه ، وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة » (٣) .

فبقرينة التقييد في الجملة الثانية يعرف ان النهي في الجملة الاولى عن  
 سؤر الحائض يشمل المأمونة أيضا . ومثلها رواية ابن أبي يعفور قال  
 « سألت أبا عبدالله (ع) أيتوضأ الرجل من فضل المرأة ؟ قال : إذا كانت  
 تعرف الوضوء ، ولا تتوضأ من سؤر الحائض » (٤) فان تقييد الجملة الاولى  
 بمعرفة الوضوء واطلاق النهي عن سؤر الحائض في الجملة الثانية ظاهر عرفا  
 في النظر الى تعميم النهي في الحائض حتى الى من تعرف الغسل والتطهير .  
 وكل هذه الطوائف لا تدل على النهي عن غير الوضوء من سؤر الحائض  
 بل تدل بعضها على عدم النهي عن الشرب ، فهي من هذه الناحية غير

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من الاستار حديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من الاستار حديث ٩ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٧ من الاستار حديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة باب ٨ من الاستار حديث ٣ .

متنافية ، وإنما التنافي بلحاظ موضوعها وكونه شاملا للأمانة أيضاً بالاطلاق في الأولى وبالصرحة العرفية في الثالثة ومقيداً بعدمها في الثانية . وعلاج ذلك ، تارة بالالتفات إلى الناحية السندية ، واخرى مع افتراض صحة السند في الطوائف الثلاث . أما مع الالتفات إلى ناحية السند فيزول الاشكال ، لان الطائفة الأولى فيها روايات تامة سنداً ، كرواية عنبة المتقدمة ، بناء على توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه ، ورواية علي بن جعفر التي نقلها صاحب الوسائل عن كتابه ، وغيرهما . وأما الطائفة الثانية فتتمثل في رواية علي بن يقطين ، وهي وان عسر عنها في كلام السيد الاستاذ (١) وفي المستمسك (٢) بالموثقة ، ولكنها ليست كذلك ، لان الشيخ برويها باسناده الى علي بن الحسن بن فضال عن أيوب عن محمد عن علي ، واسناد الشيخ الى علي بن الحسن بن فضال ضعيف ، لوجود من لم يوثق فيه وهو علي بن محمد بن الزبير .

وقد الحقنا برواية علي بن يقطين رواية ابن ادريس في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب ، وحيث ان طريقه اليه غير معلوم فهي ايضا ساقطة سنداً . اللهم الا ان يقال ، ان ما استطرفه ابن ادريس من كتاب محمد بن علي بن محبوب قد اخذه من نسخة للكتاب بخط الشيخ الطوسي كما صرح بذلك في اسراره (١) وحينئذ يكون طريق الشيخ هو طريق ابن ادريس ، بعد قبول شهادة ابن ادريس بان النسخة بخط الشيخ لانها قابلة للاستناد الى ما يشبه الحس .

واما الطائفة الثالثة ، فتتمثل في رواية العيص ، وقد رواها الشيخ

(١) التنقيح الجزء الاول ص ٣٩٩ .

(٢) الجزء الاول ص ٢٣٠ الطبعة الثانية .

(٣) لاحظ وسائل الشعة ج ٢٠ ص ٧٥ الطبعة الجديدة .

باسناده الى علي بن الحسن بن فضال ، وهو غير صحيح كما عرفت ، ورواها الكليني بسند وقع في اوله مجد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان .

ومحمد هذا مردد ولم تثبت وثاقته على جميع التقادير . نعم ورد مثل هذا السند في كامل الزيارات ولكننا لانبني على توثيق كل رجال السند في كامل الزيارات بل خصوص مشايخ صاحب الكتاب .

كما أن رواية ابن ابي يعقوب التي ذكرناها في الطائفة الثالثة ضعيفة سنداً ايضاً بالمعلّى بن مجد .

وعليه فاذا تمت المناقشة في كل تلك الاسانيد لم يبق الا الطائفة الاولى ، وبذلك تنحل المعارضة ويبقى الكلام حينئذ في وجه الحمل على الكراهة مع ظهور النهي في اللزوم . ورفع اليد عن هذا الظهور يتم باحد بيانين .

اما دعوى ، انصراف النهي الى كونه بلحاظ حيثية النجاسة ، وحيثما ينضم اليه الاذن في الشرب مع ان شرب النجس حرام ايضاً يفهم منه عرفاً ان النهي عن الوضوء انما هو لاحتمال النجاسة غير المنجزة ، لعدم عرقية التبويض في التنجيز .

واما دعوى أن المورد من موارد احتمال القرينة المتصلة ، تطبيقاً لكبرى حققناها ، وهي انه في كل مورد لا يوجد فيه قائل معتد به باللزوم بين المسلمين يحتمل على هذا الاساس ان يكون عدم اللزوم امراً ارتكازياً في اذهان المتشرعة في عصر الائمة (ع) بحيث يشكل على فرض وجوده قرينة لبية متصلة على صرف الامر والنهي عن اللزوم ، ومع احتمال ذلك يكون المورد من موارد احتمال القرينة المتصلة ، وهو موجب للاجمال ، كما حققناه في الاصول كاحتمال قرينية المتصل .

واما دعوى قرينية ، رواية ابي هلال ، قال : « قال ابو عبد الله (ع)



المرأة الطامث أشرب من فضل شرابها ولا أحب أن أتوضأ منه » (١) .  
فإن بيان النهي بلسان عدم المحبوبة إنما يحسن عرفاً في المكروه لا في الحرام  
فيكون سياق التعبير ظاهراً في عدم اللزوم ، إلا أن سند الرواية ضعيف .  
وأما لو افترضنا صحة أسانيد الطوائف الثلاث ، فسوف يقع الاشكال  
من ناحية الاختلاف الواقع بينها ، ويمكن علاجه بأحد وجوه .

الاول : أن يقال ، أن الظاهر من الطائفة الاولى والطائفة الثالثة  
كون النهي عن سؤر الحائض بما هو سؤر الحائض ، أي بلحاظ جنبه الحدث  
لا بلحاظ جنبه الخبث ، تحفظاً على ظهور أخذ عنوان الحائض في الموضوعية  
وأما الطائفة الثانية التي تنفي البأس فالبأس المنفي عن سؤر الحائض المأمونة  
فيها مطلق شامل للبأس من ناحية معرضية الحائض للنجاسة ولا يختص  
بالبأس من ناحية كون السؤر سؤر امرأة حائض ، لو لم نقل بالاختصاص  
بالبأس الاول ، والقربنة على اطلاق البأس المنفي هو نفس قيد اللاتمان ،  
فإن أخذ عنوان المأمونة يدل بمناسبة الحكم والموضوع على النظر في البأس  
المنفي - ولو بالاطلاق - إلى البأس الذي يكون للاتمان دخل في نفيه ،  
وهو البأس الناشيء من المعرضية للنجاسة . وإذا كان البأس المنفي في الطائفة  
الثانية مطلقاً شاملاً لكلا البأسين أمكن تقييد هذا الاطلاق بحمل البأس  
المنفي في الطائفة الثانية على البأس الناشيء من المعرضية للنجاسة ، والمقيد  
هو ظهور الطائفة الثالثة في اثبات فرد من البأس النفسي ، باعتبار كون  
المرأة حائضاً ولو كانت مأمونة . وينتج ذلك الالتزام بفردين من البأس .  
أحدهما ، البأس النفسي بلحاظ عنوان الحائض ، والآخر البأس بلحاظ  
المعرضية للنجاسة ، والثاني لا يشمل المأمونة ، والاول يشملها .

الثاني : بعد فرض وحدة البأس المنظور اليه في تمام تلك الروايات

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الاسفار حديث ٨ .

يلتزم بالتعارض بين الطائفة الثانية الصريحة في التفصيل بين المأمونة وغير المأمونة والطائفة الثالثة ، والرجوع بعد ذلك إلى الطائفة الأولى باعتبارها مرجعاً فوقياً بعد سقوط المحصص بالمعارضة .

الثالث : أن يقال ، أن الطائفة الثالثة ، أي رواية العيص ، أنها تكون صريحة في الاطلاق بصيغتها المتقدمة مع أنه قد وقع تهافت في منتها إذ رواها الشيخ الطوسي في التهذيب (١) والاستبصار (٢) عن نفس الراوي والراوي عنه وبنفس العبارة لكن مع اسقاط كلمة لا ، وإذا سقطت رواية العيص بالتهافت تعين تقييد الطائفة الثانية . ولكن قد يقال بترجيح نقل الكافي المشتمل على كلمة ( لا ) ، أما لأن إصالة عدم الزيادة مقدمة على إصالة عدم النقيصة ، وأما لأضبطية الكليني من الشيخ في النقل ، وأما لأن سقوط كلمة ( لا ) يناسب مع استعمال المثني والقول إذا كانتا ما مونتين بدلا عن القول إذا كانت مأمونة ، وأما لوقوع التهافت في نفس نسخ كتاب الشيخ بقربنة ان صاحب الوسائل ، بعد نقل الرواية عن الكليني ، ذكر أن الشيخ روى مثله وهذا يدل على ان النسخة التي كانت عند الشيخ الحر من كتاب الشيخ كانت مطابقة للكافي . ومع التهافت في نسخ كتاب الشيخ يبقى كتاب الكافي سليماً عن المعارض .

والتقريب الأول ، مبني على كناية القاعدة الفائلة : بتقديم إصالة عدم الزيادة على إصالة عدم النقيصة ، مع أنها ممنوعة ، فإن الزيادة قد تكون جملة وقد تكون مثل كلمة (لا) ، ومن الواضح ان استبعاد ان ينقل الراوي ( لا يتوضأ ) بـ ( يتوضأ ) ليس باقل غرابة من العكس .  
والتقريب الثاني ، تام صغرى ، ولكن مطلق الاضبطية لا يوجب

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٢٢ ، الطبعة الجديدة .

(٢) الاستبصار ج ١ ص ١٧ ، الطبعة الجديدة .

حججته مع وجود المعارض ما لم تكن الاضبطية موجبة للاطمئنان الشخصي كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الروايات .

والتقريب الثالث ، غير تام ، لان مجرد كون الانسب هو الاتيان بصيغة التثنية لا يهين اللفظ الصادر ، بل ان المناسبات التعبيرية والسياقية تستعمل لاستظهار المعنى بعد تعين اللفظ ، واما إذا كان اللفظ الصادر مردداً بين صيغتين وكانت احدهما أنسب بقواعد التعبير لم يكف ذلك لاثبات صدورهما ما لم يحصل الاطمئنان الشخصي . فلعل أوجه التقريبات التقريب الرابع ، ولكن هل يمكن الاعتماد حقا على كلمة ( مثله ) في كلام صاحب الوسائل لاثبات تطابق النقلين مع أنه في جملة من الموارد يعبر بذلك مع وجود نحو من الاختلاف ؟ .

الرابع : أن يقال : ان الطائفة الاولى المطلقة لها معارض وهو ما ورد عن علي ( ع ) من أنه قال : « لا بأس بأن يتوضأ من سور الحائض » (١) والمتعارضان متساويان في الموضوع ، فاذا لوحظت الطائفة الثانية كانت هذه الطائفة مقيدة للطائفة الاولى بغير الأمونة ، ولمعارضها بالأمونة ، وبهذا يزول التعارض المذكور . ولكن بعد ملاحظة الطائفة الثالثة تسقط الثانية والثالثة بالمعارضة ، وفي طول ذلك تسقط الطائفة الاولى مع معارضها ، ولا يبقى حينئذ دليل على اصل الحكم .

ويرد عليه : مضافا إلى ضعف سند الرواية النافية للباس مطلقا لكونها من الجعفرات ، ان ظاهر البأس في نفسه البأس اللزومي ، فهي انما تدل على نفي البأس . اللزومي . وانما حملنا البأس في الروايات المثبتة على التنزيهي للجزم بعدم اللزوم او للقربنة عليه ، وعليه فلا تعارض بين الرواية النافية والطائفة

(١) في الجعفرات كما في جامع احاديث الشيعة ج ١ ص ٢١ .

## بل مطلق المتهم (١) .

المثبتة للبأس بعد حمل هذه الطائفة على البأس التنزيهي .  
 الخامس : أن يقال : بان تعدد مراتب الكراهة محتمل بمعنى ان يكون  
 سؤر الحائض مطلقا مكروها ، ويكره سؤر غير المأمونة بمرتبة أشد ، فيحمل  
 البأس المنفي في الطائفة الثانية على المرتبة الشديدة من الكراهة ، ويحمل  
 البأس المثبت في الطائفة الثالثة حتى للمأمونة على مرتبة ضعيفة . وليس هذا  
 من باب تقييد البأس المنفي في الطائفة الثانية بلحاظ الطائفة الثالثة ، لان  
 التقييد فرع الاخضية ، والبأس المثبت في الطائفة الثالثة مجمل من حيث  
 المرتبة وليس متعينا في المرتبة الضعيفة ليكون أخص مطلقا من النفي الثابت  
 بالطائفة الثانية ، ولكنه نحو من التأويل الذي قد يساعد عليه العرف في  
 مقام الجمع بين الدليلين ، ومعه لاتصل النوبة إلى التعارض .  
 ثم ، إن الماخوذ قيذا في الطائفة الثانية عنوان المأمونة فتخرج من  
 المطلقات ، بناء على تقييد الطائفة الثانية لها بغير المأمونة . وتبقى تحت  
 الاطلاقات المرأة غير المأمونة ، ولو من باب الجهل مجالها ، إذ لا يصدق  
 عليها عنوان المأمونة ، وان لم يصدق عليها عنوان المتهمه أيضا .

(١) التعدى من روايات الحائض الى مطلق المتهم يتوقف ، اما على  
 الغاء خصوصية المورد ، او على اسفاده التعليل من الشرط في قوله ( إذا  
 كانت مأمونة ) وكلاهما بلا موجب .

أما الأول ، فلا يمكن الغاء خصوصية المورد اروايات الحائض ،  
 سواء كان مفادها الكراهة النفسية باعتبار جانب الحدث في الحائض ،  
 أو الكراهة بلحاظ المعرضية للنجاسة . أما على تقدير استفادة الكراهة  
 النفسية فواضح ، وأما على تقدير استفادة الكراهة بلحاظ المعرضية فلان  
 المعرضية تختلف مرتبتها من حال إلى أخرى ، وتختلف النجاسات ودرجة

اهتمام الشارع بالتحفظ من ناحيتها ، ففسد يكون للنجاسة الناشئة من دم الحيض وللدرجة الشديدة من المعرضية التي للمحاض دخول في ثبوت الكراهة وأما الثاني ، فلأن ظاهر الرواية كونه شرطاً لاتعليلها ، فلا يوجب اسراء الحكم إلى غير مورده . ولكن يمكن أن يقال : أن ظاهر قوله « إذا كانت مأمونة » كفاية عدم الوثوق والاثمان في ثبوت الكراهة ، من دون فرق بين مراتب المعرضية للنجاسة ، كما ان معرضية سؤر الحائض للنجاسة لاتنحصر بملاقة دم الحيض ، بل كثيراً ما يكون بنحو آخر ، ومعه لا يبقى فرق بين نجاسة وأخرى .

ومما يؤيد التعدي ، رواية ابن أبي يعفور قال : « سألت أبا عبد الله (ع) أبتوضأ الرجل من فضل المرأة ؟ قال : اذا كانت تعرف الوضوء الخ .. » (١) فانها دلت على الحوازة فيما إذا لم تكن تعرف الوضوء ، اي الغسل ، الامر الذي يجعلها متهمة . غير أن سند الرواية ضعيف ، وعلى اي حال فلا شك في ان حسن الاحتياط بعنوان كونه احتياطاً لا يختص بمورد دون مورد .

(١) رسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الاستاذ حديث - ٣ .



## الفهرست

### ماء المطر

- ٥ الجهة الاولى - في اعتصام ماء المطر  
 ١٢ الجهة الثانية - في اشتراط اعتصامه بالجريان  
 ١٤ اعتصام ما يجتمع منه ما دام التقاطر

٢٧ - ١٨

### شرائط التطهير بالمطر

- ١٨ الجهة الاولى - اعتبار العصر  
 ٢٢ الجهة الثانية - اعتبار ورود الماء على المتنجس  
 ٢٤ الجهة الثالثة - اعتبار التعدد في غسل الثوب به  
 ٢٥ الجهة الرابعة - اعتبار التعدد في غسل غير الثوب من البدن واللباس به  
 ٢٥ الجهة الخامسة - اعتبار التعدد في غسل الآنية المتنجسة به  
 ٢٦ الجهة السادسة - اعتبار التعفير في غسل آنية الولوج به  
 ٢٦ الجهة السابعة - اعتبار الفرق أو الدلك  
 ٢٧ مطهريه المطر للماء المتنجس  
 ٣٠ تطهير الارض المتنجسة بالمطر  
 ٢١ اذا تقاطر المطر من السقف  
 ٢٢ اذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على آخر  
 ٢٣ اذا تقاطر من السقف النجس

## ماء الحمام

### المقام الاول - حكمه على مقتضى القاعدة ٣٩ - ٤٣

- ٣٩ الجهة الاولى - دفعه للنجاسة  
٤٣ الجهة الثانية - رفعه للنجاسة

### المقام الثاني - حكمه على ضوء الروايات الخاصة ٤٣ - ٤٨

- ٤٣ الجهة الاولى - حدود الدفع المستفاد منها  
٤٦ الجهة الثانية - حدود الرفع المستفاد منها

## ماء البئر

### اعتصام ماء البئر ٥١ - ٦٩

- ٥١ استعراض الروايات الدالة على الاعتصام  
٥٢ استعراض الروايات الدالة على الانفعال

### وجوه العلاج بين الطائفتين ٥٥ - ٦٩

- ٦٩ اشتراط النبع في صدق عنوان البئر  
٧٠ اشتراط النزح في تطهير البئر بالنجس  
٧٠ كفاية الاتصال بالكر في تطهير الماء الراكد المتنجس  
٧١ انحاء الاتصال وما يوجب التقوي منها



## طرق ثبوت النجاسة

٧٧ ١ - العام

٨٣ - ٧٨ ٢ - البينة وادلة حجيتها

٧٨ ١ - دليل حجيتها في القضاء

٨٢ ٢ - رواية مسعدة بن صدقة

٨٣ ٣ - الاجماع

١٠٢ - ٨٣ ٣ - خبر العدل الواحد

٨٣ ادلة حجيته في الشبهة الموضوعية

٨٣ الجهة الاولى - اثبات حجيته بنفس حجيته في الشبهة الحكمية

٨٥ الجهة الثانية - اثبات حجيته من اطلاق دليل حجيته في الشبهة الحكمية

٩١ الجهة الثالثة - اثبات حجيته بالروايات الخاصة الواردة في شبهات موضوعية

١١٣ - ١٠٢ ٤ - اخبار اليد

١٠٢ ما يستدل به على حجيته في الطهارة والنجاسة

١٠٢ ١ - السيرة العقلانية المتشرعية

١٠٧ ٢ - الروايات الخاصة

١١٢ ٣ - التعليل الوارد في ادلة قاعدة البد

## صور التعارض في طرق ثبوت النجاسة ١١٣ - ١٢٦

- ١١٣ التعارض بين خبر ذي اليد غير الثقة والبينة  
 ١١٤ التعارض بين خبر الثقة غير ذي اليد والبينة  
 ١١٥ التعارض بين خبر ذي اليد الثقة والبينة  
 ١١٥ التعارض بين خبرين أحدهما ثقة أجنبي والآخر ثقة ذي اليد  
 ١١٦ التعارض بين خبر الثقة الأجنبي مع خبر ذي اليد غير الثقة  
 ١١٧ التعارض بين خبرين لصاحبي اليد بالاشتراك

## التعارض بين البينتين ١١٧ - ١٢٦

- ١١٧ حكم التعارض بلحاظ دليل الحجية العام  
 ١١٨ حكم التعارض بلحاظ أدلة ترجيح إحدى البينتين في باب القضاء

## متى يستحكم التعارض بين البينتين ؟ ١١٩ - ١٢٦

- ١١٩ البينة المستندة إلى الوجدان مع المستندة إلى التعبد  
 ١٢١ البينتان المستندتان معاً إلى الوجدان  
 ١٢٢ البينتان المستندتان معاً إلى التعبد

## صور تردد البينتين بين الوجدانية والتعبدية ١٢٣ - ١٢٦

- ١٢٦ الترجيح بالأكثرية العددية  
 ١٢٧ ثبوت الكرية بالبينة  
 ١٢٧ ثبوتها بخبر ذي اليد  
 ١٢٩ ثبوتها بخبر العدل الواحد

## ١٣٠ - ١٣٧ حرمة شرب النجس

- ١٣٠ الجهة الاولى - حرمة شرب المكلف للنجس  
 ١٣٢ الجهة الثانية - حرمة التسبب الى شرب الغير للنجس  
 ١٣٥ الجهة الثالثة - حرمة التسبب الى شرب الاطفال للنجس  
 ١٣٧ الجهة الرابعة - جواز سقيه للحيوان والنبات  
 ١٣٧ الجهة الخامسة - حكم بيع الماء النجس

## الماء المستعمل

- ١٤١ طهارة الماء المستعمل في رفع الحدث  
 ١٤١ مطهرته من الخبث والحدث  
 ١٥٢ الماء المستعمل في الاستنجاء  
 ١٥٦ الماء المستعمل في رفع الخبث لغير الاستنجاء ( ماء الغسالة )  
 ١٦٨ القطرات الواقعة في الاناء عند الغسل

## ١٦٩ - ١٧٦ شرائط ماء الاستنجاء

- ١٦٩ الأول - عدم تغير أوصافه الثلاثة  
 ١٧٢ الثاني - عدم وصول النجاسة اليه من الخارج  
 ١٧٣ الثالث - عدم التعدي الفاحش للنجاسة عن موضع النجس  
 ١٧٤ الخامس - عدم وجود اجزاء متميزة من النجاسة فيه  
 ١٧٥ عدم اشتراط سبق الماء على اليد في طهارته  
 ١٧٥ عدم الفرق بين ماء الغسلة الأولى أو الثانية

- ١٧٦ اشترط كون موضوع النجو موضعاً طبيعياً لخروج النجاسة منه
- ١٧٦ حكم الشك في كون الغسالة من الاستنجاء ام لا
- ١٧٩ اشترط القلة في صدق الغسالة على الماء
- ١٨٠ اذا شك في وصول النجاسة إلى ماء الاستنجاء من الخارج
- ١٨٠ حكم الماء المتخلف في الثوب قبل افراره
- ١٨١ حكم الماء المتخلف في الثوب بعد افرازه
- ١٨٢ الطهارة التبعية لليد أو الظرف بعد التطهير
- ١٨٣ طهارة محل التطهير قبل انقطاع الماء عنه
- ١٨٣ عدم صدق الغسالة على ما يجري عليه من الماء بعد طهارته
- ١٨٤ عدم اشترط التعدد في ملاقي غسالة ما يحتاج إلى التعدد
- ١٨٦ استحباب التجنب عن غسالة الغسلة الاحتياطية

## الماء المشكوك

### قاعدة الطهارة وجهات البحث عنها ١٨٩ - ٢١٤

- ١٨٩ الجهة الأولى - في مدركتها
- ١٨٩ ١ - رواية عمار
- ١٩٣ ٢ - تصيدها من روايات متفرقة
- ١٩٧ الجهة الثانية - في شمولها للشبهات الحكيمة
- ١٩٨ الجهة الثالثة - في شمولها موارد الشك في النجاسة الذاتية
- ١٩٩ الجهة الرابعة - في شمولها موارد الشك في نجاسة شيء من أول أمره
- ٢٠٦ الجهة الخامسة - في شمولها في نفسها موارد العلم بالنجاسة سابقاً

٢٠٢	الفهرست
٢٠٧	الجهة السادسة - جريانها في موارد توارد الحالتين
٢٠٨	الجهة السابعة - ما يعوض عنها في موارد قصورها
٢٠٩	الجهة الثامنة - في نسبتها مع استصحاب النجاسة
٢١٠	الجهة التاسعة - في كونها حكماً ظاهرياً لا واقعياً
٢١١	الجهة العاشرة - في كونها أصلاً تنزيلاً أم لا
٢١٢	الجهة الحادية عشرة - قاعدة أخرى للطهارة في المياه خاصة
٢١٤	الجهة الثانية عشرة - في الإشارة إلى ما يدعى خروجه عن القاعدة
٢١٤	حكم الماء المشكوك اطلاقه والمشكوك اباحته
	أحكام صور الشك في نجاسة الماء أو اضافته أو اباحته مقرونة بالعلم الاجمالي
٢١٨	تارة ومن دونه اخرى

## حكم ملاقي طرف الشبهة المحصورة ٢٣٣ - ٢٥٨

٢٣٣	حكمه على ضوء العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناثين
٢٣٤	حكمه على ضوء العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الملاقي (بالفتح)

## وجوه النقاش في منجزية العلم الاجمالي ٢٣٤ - ٢٥٨

### وظيفة المكلف عند انحصار الماء في المشتبهين ٢٥٩ - ٢٦٦

٢٥٩	المقام الأول - على ضوء القاعدة الأولية
٢٦٤	المقام الثاني - على ضوء الروايات الخاصة
٢٦٦	وظيفة المكلف فيما لو اريق أحد المشتبهين
٢٦٧	لو اشتبه الماء بين ما يأذن صاحبه وما لا يأذن

- لو ترك التيمم وتوضأ بالمائتين المشتبهين بنحو يبرز طهارته من الحدث ٢٦٩  
لو علم بنجاسة أحد المائتين بعد التوضىء بأحدها ٢٧١  
لو استعمل احد المشتبهين بالغصبية فلا ضمان ٢٧٥

## الاسفار

- سور نجس العين ٢٨٣  
سور طاهر العين ٢٨٤  
سور المؤمن ٢٨٦  
سور الهرة ٢٨٦  
كراهة سور مكروه اللحم ٢٨٧  
كراهة سور الحائض ٢٨٧  
كراهة سور مطلق المتهم ٢٩٤
-









Princeton University Library



32101 100044674