

ميجوت

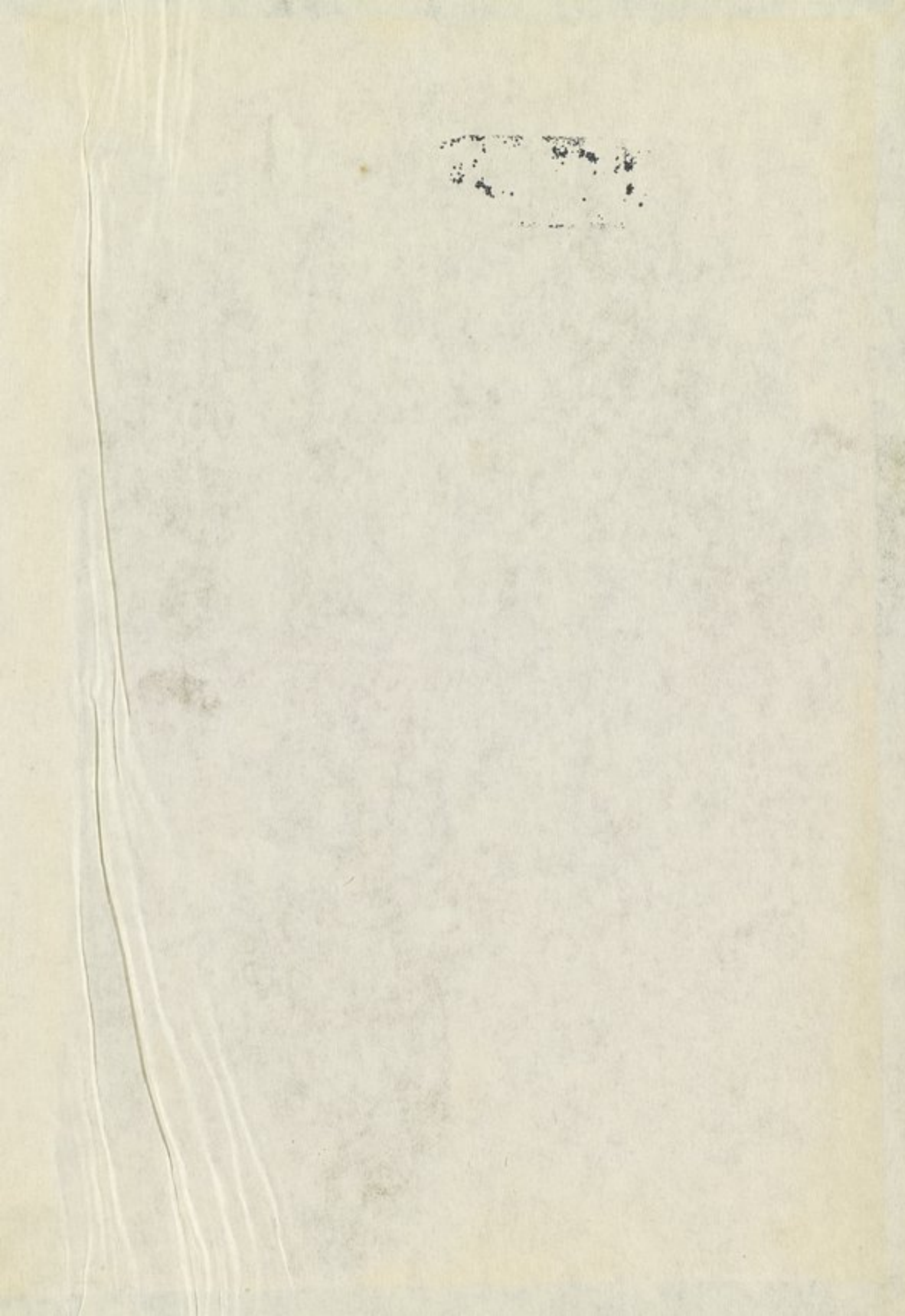
في شرح العمدة الزمنية

تأليف

أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر

طاب ثراه







---

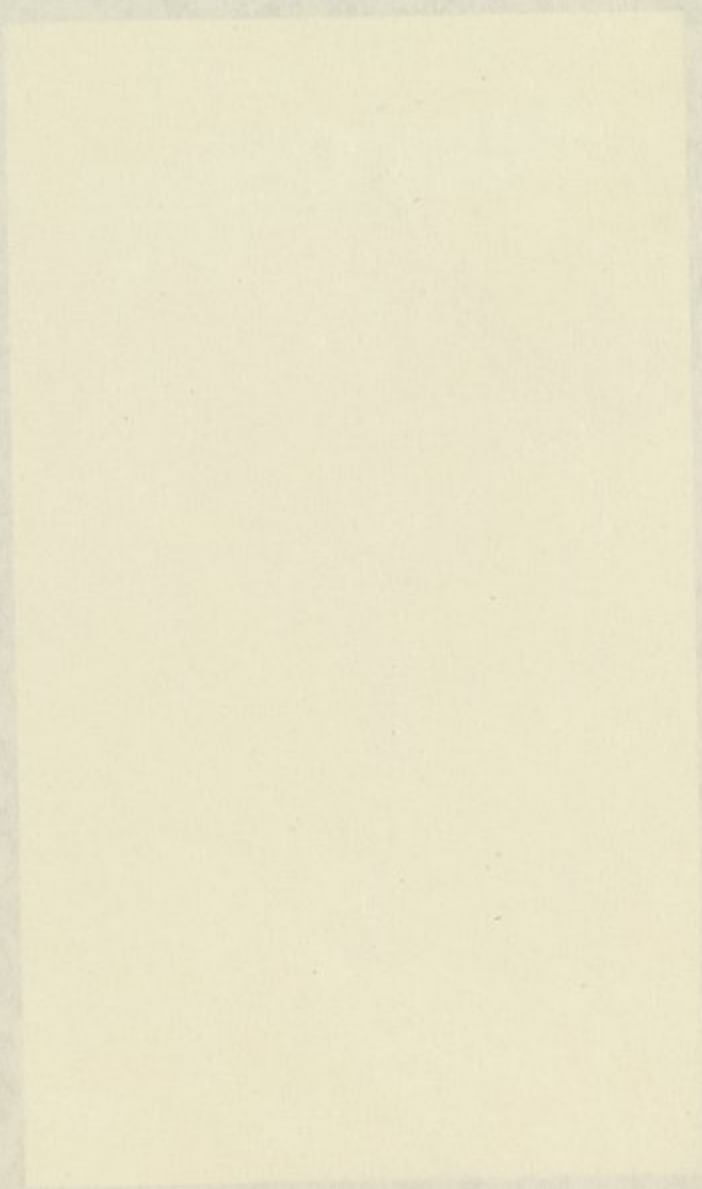
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---

--	--



بُجُوتٌ

فِي سَحَابِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

الجزء الثالث

تأليف

السيد السعيد السيد الكبير العظمى السيد محمد باقر الصدر

طاب ثراه

(Arab)

BP184

.4

.5207

1987

ju2 2

● 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





## فصل

للنجاسات اثنتا عشره

الاول والثاني - للبول والغائط من الحيوان للذي لا يؤكل

لحمه (١) .

(١) يشرع الماتن - قده - في ذكر النجاسات مدعيًا انها اثنتا عشرة وسوف يتضح خلال البحث أنها اقل من ذلك : ثم يبدأ باستعراض كل قسم منها ، فيذكر البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه . اما البول فنجاسته في الجملة من الواضحات ، بل من الضروريات ، الا أن الكلام في اطلاق هذا الحكم لجملة من الموارد ، اذ قد يقال أن عمدة الدليل على نجاسة البول هو الاجماع القطعي ، لان الأخبار التي استدلت بها على نجاسة البول بوجه عام مفادها الأمر بالغسل ، وهو اعم من النجاسة ، اذ قد يكون ملاكه التخلص من فضلات غير المأكول فلا يبقى الا الاجماع وهو دليل لبي لا يصلح لاثبات النجاسة في موارد الخلاف والكلام .

ويرد عليه : اولاً - ان دليل نجاسة البول من الاخبار لا ينحصر بما ورد فيها بلسان الامر بالغسل ، بل من جملة ادلتها الاخبار الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة البول (١) وهي تدل على نجاسة البول . وكذلك ما ورد في تشديد البول ، كصحيفة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ( ع ) .

قال : « ذكر المنى وشده وجعله اشد من البول » (٢) .

وثانياً - ان اوامر الغسل تقتضي باطلاقها وجوب الغسل حتى مع

(١) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق

(٢) مسائل الطهارة باب ١٦ من ابواب النجاسات

زوال الأثر ، وهذا لا يبقى له وجه الا النجاسة ، فتثبت النجاسة باطلاق الأمر بالغسل .

وثالثاً - ان بعض تلك الاوامر نص في وجوب الغسل مع زوال العين ، خصوصاً ما كان منها مشتملاً على الامر بالتعدد في الغسل ، لوضوح عدم بقاء الاثر بعد الغسلة الاولى .

ورابعاً - ان المتيقن من مطلقات الامر بالغسل هو بول الانسان ، ومانعية ما لا يؤكل لحمه لا يشمل موضوعها الانسان . والتفكيك في مفاد الامر بالغسل غير عرفي . نعم اذا كان النظر في الاستشكال الى الامر بالغسل فيما لا يؤكل لحمه فقد يدعى ان موضوعه مطابق لموضوع المانعية ، ولكن الامر لا ينحصر بذلك .

وخامساً - ان الامر بالغسل يدل عرفاً على النجاسة في المقام وفي سائر المقامات الماثلة . وهذه الدلالة اما باعتبار ظهور الغسل المأمور به بمادته في انه تنظيف وتخلص من القدر للدخل ذلك في مدلول المادة لغة او دخله فيها عرفاً باعتباره الاستعمال المطهر عرفاً ، أو بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع حيث ان مركزية كبرى وجود نجاسات في الشريعة وكبرى ان الماء مطهر ومزيل لها شرعاً وعدم ارتكازية نكته اخرى للغسل كبروياً ، يوجب انسباق ذهن الانسان العرفي المتشرعى من خطاب اغسل الى كون الغسل بملك النجاسة . وهذا الملك بكلا تقريبيه هو الوجه العام في استفادة النجاسة من الامر بالغسل في مختلف الموارد .

وعليه ، فالأخبار الدالة على الامر بالغسل تصلح لاثبات النجاسة ، ودليل النجاسة لا ينحصر بالإجماع . وعلى هذا الاساس لا بد من ملاحظة العناوين الواقعة موضوعاً للنجاسة في الروايات لثرى ما اذا كان بالإمكان

تحصيل مطلق يرجع اليه في اثبات نجاسة كل بول ليكون مرجعاً في موارد الخلاف والشك .

وحاصل ما دل على نجاسة البول من الاخبار طوائف .

الاولى : ما دل على نجاسة البول بلا تخصيص او اضافة ، كرواية ابن ابي يعفور . قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن البول يصيب الثوب . قال : اغسله مرتين » (١) وخبر ابي بصير . قال : « إذا أدخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها قدر بول او جنابة » (٢) : الثانية : ما دل على نجاسة بول الدواب ، كخبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ( ع ) . « سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويفتسل فيه الجنب . قال : اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » (٣) . بدعوى ان ظاهر الجواب امضاء التنجس في فرض قلة الماء وعدم ردع السائل عما في ذهنه من كون ما ذكره موجباً للانفعال . وعنوان الدواب ينطبق على كل حيوان يدب على وجه الارض اذا لم يسلم بالانصراف الى الدابة العرفية . ولو نوقش بعدم امكان التمسك باطلاق الامضاء المقتنص لعدم كون الامام (ع) في مقام البيان من تلك الجهة ، امكن الاستدلال - لولا الخدشة في السند - برواية اخرى لابي بصير عن ابي عبد الله ( ع ) « أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب . فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه » (٤) . مع فهم العلم من الخارج بأن التغير بغير النجس لا ينجس .

الثالثة : ما دل على نجاسة بول كل دابة لم تعد للاكل وان حلل أكلها

(١) وسائل الشريعة باب ١ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق

(٣) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق

(٤) وسائل الشريعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق

شراً ، كخبر زرارة عن احدهما ( ع ) « في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه . فقلت : أليس لحومها حلالا . فقال : بلى ولكن ليس مما جعله الله للأكل » (١) . بناء على استفادة النجاسة من لفظ الكراهة في الرواية .  
 الرابعة : ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه . كخبر عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله ( ع ) . قال : « اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه » (٢) .

أما الطائفة الاولى ، فباعتبار فرض الاصابة فيها للثوب ونحوه وكون البول الذي يكون في نطاق ذلك عادة هو بول الانسان ، لا يبعد انصراف البول فيها الى بول الانسان .

واما الطائفة الثانية ، فلو تمت فيها رواية سنداً ودلالة أمكن الاشكال في اطلاقها لاحتمال انصراف كلمة الدواب الى الدابة الخاصة .

ويبقى بعد ذلك عنوانان . احدهما عنوان بول ما لا يؤكل ، والآخر عنوان بول ما لا يكون معداً للأكل . فان كان ما لا يؤكل ظاهراً فيما يحرم اكله اختلف العنوانان وامكن حينئذ دعوى : رفع اليد عن هذا الظهور وتنزيل عنوان ما لا يؤكل على عنوان ما لا يكون معداً للأكل ، بدعوى : حكومة خبر زرارة لما فيه من النظر اجمالاً الى القضية المركوزة في الدهن التي يناط فيها حكم النجاسة بالمأكولية . وسيأتى في بحث ابوال الخيل والبغال والدواب تنمة تحقيق لذلك .

وعلى أي حال ، يتحصل اطلاق يدل على النجاسة في حدود بول ما يحرم اكل لحمه على كل حال ، لأنه أصبغ العنوانين .

(١) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٨ من ابواب النجاسات

وأما الجزء ، فلم نعثر على ما يصلح جعله مطلقاً يرجع اليه في مورد الشك . وما قد يدعى كونه مطلقاً صالحاً للرجوع اليه في اثبات الموجبة الكلية أحد امور .

الاول : صحيح ابن زريع . قال : « كتبت الى رجل أسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا ( ع ) عن البثر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها . فوق ( ع ) بخطه في كتابي : ينزح دلاء منها » (١) . بدعوى : ان لفظ العذرة وان كانت منصرفة الى خراء الانسان خاصة الا أنها مستعملة هنا في الأعم بقريئة التشبيه بالبعرة .

وفيه : بعد الاغماض عن أن التشبيه لعله بلحاظ تحديد الكمية لا بيان جنس العذرة . والاضماض عن أنها واردة في بثر تكون في المنزل للوضوء ، مما يكون بعيداً عادة عن خراء غير الانسان والدواب المأكولة : أن البعرة خراء الحيوان المأكول . ولا اشكال في عدم نجاسته فدلالتها على النجاسة ساقطة في موردها فلا يمكن استفادة النجاسة منها في غيره .

اضف الى ذلك ، ان الأمر بالنزح وان كان صالحاً للارشاد الى النجاسة وانفعال البثر - على ما تقدم في اباحت ماء البثر - الا أننا أثبتنا بملاحظة مجموع روايات الباب اعتصام البثر فتحمل أوامر النزح على درجة من الحزازة والتنزه . وهو غير كاشف عن نجاسة الملاقى معه .

نعم ، الانصاف أن هذا لا يمنع عن ظهور شخص هذه الرواية في ان السائل كان المرتكز في ذهنه نجاسة العذرة وانفعال البثر بها . خصوصاً بقريئة قوله ( ما الذي يطهرها ) وظاهر سكوت الامام ( ع ) هو امضاء

كلا هذين الارتكازين وقد سقط ظهور السكوت في الامضاء عن الحجية -  
بلحاظ انفعال ماء البثر وهذا لا يمنع عن التمسك بظهوره في الامضاء لاثبات  
نجاسة العذرة .

الا أن هذا التقريب للاستدلال بالرواية لا يجدى في إثبات نجاسة  
الخرء من كل حيوان بنحو الموجبة الكلية ، اذ لا يوجد دال على ان  
الارتكاز كان منعقدا بنحو الموجبة الكلية في ذهن السائل .

الثاني : نفس دليل نجاسة البول . بدعوى الملازمة بين نجاسة البول  
من حيوان ونجاسة خثرته . فتكون الروايات الدالة على نجاسة البول من  
الحيوان مطلقاً - لو كان فيها اطلاق - او في الموارد الخاصة دالة على نجاسة  
خرءه أيضاً .

وفيه : أنه لو اريد الملازمة التشريعية باعتبار أنهم يرون أن نكتة قدارة  
البول والخرء مشتركة . فهي وان كانت غير بعيدة في الجملة ، الا أنها لا  
جزم ببلوغها مرتبة تشكل ظهوراً لدليل نجاسة البول في نجاسة الخراء ايضاً ،  
كيف وقد ثبت التفصيل بين الروث والبول في كثير من الموارد ، فحكم  
بكرامة بول الخيل والحمير والبغال وورد الأمر بالغسل منها في روايات  
كثيرة مع عدم ورود شيء من ذلك في روئها . وثبت ايضاً ان بول الانسان  
اشد قدارة من خثرته ، وان الغسل من بوله لا بد فيه من التعدد بخلافه  
في خثرته بل يكتفى في التطهير منه بالحجر عند الاستنجاء . فمع ثبوت  
مثل هذه الاحكام كيف يمكن الجزم بوجود ارتكاز متشعري على عدم الفرق  
لكي يشكل لدليل نجاسة البول مدلولاً التزامياً عرفياً ؟

واو اريد دعوى الملازمة العرفية الاعم من التشريعية ففسادها أوضح .  
اذ العرف لا يملك ارتكازاً على أصل استقدار بول كل حيوان او خرقه

فضلا عن ارتكاز الملازمة بينهما في القدارة .

الثالث : رواية عمار التي نقلها العلامة في المختلف عن كتابه ، حيث جاء فيه ، أن الصادق ( ع ) قال : « خرد الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه ولكن كرهه اكله لانه استجار بك وآوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فأجره » ( ١ ) .

وتقريب الاستدلال بها : أن قوله ( هو مما يؤكل لحمه ) ظاهر في كونه تعليلا للحكم بنفى البأس عن خرد الخطاف الذي هو نوع من الطيور ، وليس جملة مستقلة تبرع بها الامام ( ع ) لبيان حلية أكل لحم الخطاف ، اذ لو كان الأمر كذلك لناسب عرفاً الاتيان بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها مع انه لم يؤت بشيء من ذلك ، بل جعلت الجملة تنمة وفضلة لما قبلها ولم يفصل بينها بالعطف فيكون هذا سببا في ظهورها في الارتباط بالحكم السابق وانه تعليل له . وعليه ، يدل التعليل بمفهومه على ان ما لا يحل اكله في خرده بأس . وهذا يحقق المطلق المطلوب .

ويرد عليه : ان التعليل لا يدل على العلية الانحصارية المستلزمة لانتفاء الحكم المعلل عند انتفاء العلة ، فلو قيل اكرم زيدا لانه عالم لم يدل على عدم وجوب اكرامه لكونه جاراً ولو لم يكن عالما فلا ينعقد للرواية المذكورة مفهوم دال على الانتفاء عند الانتفاء .

ومن ذلك يظهر الحال أيضا في مثل رواية عمار عن ابي عبد الله ( ع ) : قال : « كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه » ( ٢ ) . فان لسانها ليس لسان الحصر لينتزع منها المفهوم ويجعل دالا على نجاسة مطلق ما يخرج من

( ١ ) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب النجاسات

( ٢ ) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب النجاسات

الحيوان غير مأكول اللحم .

الرابع : رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ( ع ) قال : « سألته عن الدجاجة والحمامه واشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة . قال : لا الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء » (١) . بدعوى ان كلمة العذرة مطلقة شاملة التام افراد المدفوع .

ويرد عليه : مضافا الى منع شمول كلمة العذرة لانها لو لم تكن مختصة بعذرة الانسان فلا أقل من اجمالها وكون عذرة الانسان بنفسها معنى عرفياً لها بحيث يكون ارادتها من اللفظ من باب ارادة معنى اللفظ منه لا من باب التقييد . أن الرواية ناظرة سؤالاً وجواباً الى تحقيق حال انفعال الماء وعدمه وليست في مقام البيان من ناحية نجاسة العذرة ليتمسك باطلاق جواب الامام ( ع ) من هذه الجهة .

ومنه يظهر الحال في مثل رواية موسى بن القاسم عن علي بن محمد (ع) في حديث قال : « سألته عن الفارة والدجاجة والحمام واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيتسل ؟ قال : ان كان استبان من أثره شيء فاغسله والا فلا » (٢) . فانه ، مضافا الى المناقشة في اطلاق كلمة العذرة في نفسها ، يلاحظ ظهور الرواية في النظر الى حيثية قابلية الحيوان لنقل النجاسة الى الثوب وهذا يعني ان أصل النجاسة للعذرة مفروغ عنه فلا يمكن التمسك باطلاق الجواب لاثبات نجاسة مطلق العذرة .

الخامس : رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله (ع) قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن الرجل يصل في ثوبه عذرة من انسان او سنور او

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٧ من ابواب النجاسات



## إنساناً أو غيره (١)

كلب أيعيد صلاته ؟ قال : ان كان لم يعلم فلا يعيد » (١) . بدعوى : ان التردد بين الانسان والسنور والكلب قرينة عرفا على ان هذه العناوين مجرد أمثلة وان المقصود جنس العذرة بمعناها العام الشامل لمذفوع الانسان وغيره وبعد حمل العناوين المذكورة على المثالية يثبت الاطلاق .

ويرد عليه : ان الحمل على المثالية لا يقتضى اكثر من ملاحظة جامع عرفي بين العناوين الثلاثة وهذا لا يعين تقديره بنحو من السعة بحيث يشمل الطير مثلا او السمك ليكون مطلقا فوقيا يرجع اليه في موارد الشك .

هذا مضافاً الى النكته التي اشرنا اليها سابقا ، وهي كون النظر متجهاً الى حكم اخر مترتب على النجاسة وهو بطلان الصلاة مع الجهل ، فحيثية السؤال أن ما يبطل الصلاة مع العلم هل يبطلها مع الجهل اولا . وكما كان هناك حكمان طوليان من قبيل نجاسة العذرة وانفعال الماء بالنجس منها ، او نجاسة العذرة وممانعية نجاستها في حق المصلي الجاهل بوجودها وكان النظر الى استطلاع حال الحكم الثاني وحدوده كان للرواية بقرينة هذا النظر ظهور في الفراغ عن اصل الحكم الاول وافترضه ، فلا يتمسك باطلاقها من ناحيته .

وهكذا يتبين : أنه لا يوجد ما يصلح ان يكون مرجعاً للحكم بالنجاسة الا في البول من الحيوان غير المأكول خاصة . واما في غير ذلك من البول والخرء فلا بد فيه من ملاحظة الأدلة الخاصة في كل مورد فان ثبت بها النجاسة فهو والا كان المرجع قاعدة الطهارة او غيرها من الاصول المؤمنة .

(١) لا اشكال في ان بول الانسان هو القدر المتيقن من أدلة نجاسة البول . الا أنه ربما يقع الاشكال في بول الصبي قبل ، ان يطعم حيث

نسب الى الاسكافي القول بطهارته ولا ريب في أن مقتضى اطلاقات أدلة نجاسة البول شمولها لبول الصبي أيضاً بحيث لا بد في القول بالطهارة من التماس مقيد لها . وما يتوهم كونه مقيداً رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليها السلام أن علياً ( ع ) قال : « لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم ، لأن لبنها يخرج من مثانة أمها ، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم ، لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين » ( ١ ) .

حيث يستفاد من نفي الغسل عن الثوب الملاقى مع بوله الارشاد الى الطهارة وقد يورد على ذلك ان الغسل ان كان لا يشمل الصب فنفيه لا يدل على الطهارة لامكان افتراض نجاسة تطهر بالصب وان قيل بشموله للصب فهو انما يدل على الطهارة باطلاق النفي لتمام راتب الغسل بما فيها الصب فيقيد هذا الاطلاق بما دل على وجوب الصب في بول الصبي غير المتغذى ولكن دلالة الرواية على الطهارة ليست بلحاظ مجرد نفي الغسل بل بلحاظ تعليل هذا النفي في الصبي وتعليل ثبوت الغسل في الجارية بما يناسب ان يكون النظر الى اصل الطهارة والنجاسة .

هذا غير أن الصحيح عدم امكان التعويل على الرواية ، باعتبار سقوطها سنداً وممتناً ومضموناً .

اما السند فلانه قد ورد فيه التوفى وهو ممن لا طريق لاثبات توثيقه عدا مجيئه في رجال كامل الزيارات ونحن لا نقول بوثاقه جميع رجال كامل الزيارات .

واما المتن ، فلان مفاد الرواية الحكم بنجاسة لبن الجارية أيضاً وهذا مما لم يفت به فقيه ولا يحتمل في نفسه فقهيّاً ، مما يكشف عن وجود وهن

برياً أو بحرياً صغيراً أو كبيراً (١) بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (٢) ، نعم في للطيور المحرمة الاقوى عدم للنجاسة لكن الاحوط فيها ايضاً الاجتناب (٣) .

في الرواية من جهة من الجهات ومعه لا يمكن التعويل عليها ولو كانت لقيمة السند .

واما المضمون ففي نفسه غريب وبعيد وذلك باعتبار أن بول الغلام لو كان طاهراً في نفسه لا يحتاج الى التطهير منه ولا التجنب عنه لاشتهر هذا الحكم وذاع بين المتشرعة وكثرت الروايات الدالة عليه باعتبار شدة الحاجة والابتلاء في حياة الناس به مع أن الامر على العكس تماماً مضافاً الى غرابة نفس التعليل الوارد فيها من ان لبن الجارية تخرج من مثانة الام ولبن الغلام من بين عضديها ومنكبيها ، مع وضوح خلافه .

فالصحيح ما أفتى به المأن - قده - من عدم الفرق في نجاسة البول بين الصبي وغيره وان كان بوله أخف مؤونة في مقام التطهير منه على ما سوف يأتي البحث عنه مستوعباً في فصول المطهرات .

(١) بمقتضى اطلاق ما تمت دلالاته على نجاسة بول غير المأكول واما الجزء فقد قلنا أنه لا يوجد مطلق يمكن التمسك به في تمام الموارد بل لا بد من الرجوع الى القدر المتيقن من الضرورة الفقهية والارتكازات التشريعية وما يمكن التعلد الى الموارد المنصوصة بنكته عدم الفرق عرفاً واثراً ذلك يظهر في موارد الخلاف على ما سيأتي .

(٢) سوف يأتي وجه هذه الشرطية .

(٣) اختلفت كلمات الفقهاء في نجاسة بول وخرء غير المأكول من

الطير بين قائل بنجاستها معاً وقائل بطهارتها معاً ومتردد في نجاسة بوله

مع الجزم بطهارة خروءه . والسبب في ذلك يرجع الى كيفية الاستفادة من الروايات المتعارضة بهذا الشأن ، فهناك موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ( ع ) قال : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه » ( ١ ) . الواضحة في الدلالة على عدم النجاسة في مطلق الطير فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دل على نجاسة بول غير المأكول . ومورد التعارض هو البول من الطير غير المأكول بناء على انكار الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخروء . وهو مع الخروء بناء على الملازمة .

ويمكن ان تذكر عدة وجوه في علاج هذا التعارض .

الأول - ان يقال بتقديم دليل النجاسة باعتبار موافقته مع السنة الدالة على نجاسة البول مطلقاً تطبيقاً لكبرى الترجيح بموافقة الكتاب والسنة : وفيه : اولاً - ما حققناه فيما سبق من عدم وجود مطلق دال على نجاسة البول ، وكل ما ورد من الروايات الدالة على نجاسة البول من دون تقييد كانت منصرفة الى بول الآدمي خاصة . فلا تكون موافقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول في مورد تعارضه مع دليل طهارة بول الطير كي ترجح بها ، بل لا تكون موافقة معه حتى في غير مورد التعارض أيضاً لمكان دعوى انصراف دليل نجاسة بول غير المأكول الى غير الانسان من الحيوان غير المأكول فيختص كل من دليل نجاسة البول من دون تقييد ودليل نجاسة بول غير المأكول بموضوع غير موضوع الآخر .

وثانياً - أن ترجيح احد المتعارضين على الآخر انما يكون بموافقة السنة القطعية ، بناء على الغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقه الكتاب واستظهار أن مناط الترجيح هو موافقة دليل قطعي السند . وفي المقام لم يبلغ ما دل على نجاسة البول بقول مطلق مبلغ القطع والتواتر .

وثالثاً - أن الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من الترجيح السندي الذي مورده ما اذا كان التعارض بين الدليلين بحسب سنديهما كما في موارد التباين ، فلا يجرى في مورد تكاذب الدليلين بحسب الدلالة فقط كما فيما نحن فيه ، على ما حقق في محله .

ورابعاً - ان الرجوع الى المرجحات المذكورة في اخبار العلاج انما يكون بعد فقد الجمع الدلالي بين المتعارضين ، فاذا تم شيء من وجوه الجمع الدلالي الآتية لم تصل النوبة الى هذا العلاج .

ثم ان السيد الاستاذ - دام ظله - بعد أن ذكر هذا الوجه أورد عليه بأن المقام ليس من موارد الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، لان ذلك انما يكون فيما اذا كان عموم الكتاب او السنة لفظياً لا بالاطلاق ومقدمات الحكمة لان مقدمات الحكمة ليست من الكتاب والسنة كي تكون موافقتها موافقة الكتاب وروايات نجاسة البول في المقام لو سلم دلالتها فهي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالعموم (١) .

وهذا بيان يطبقه الاستاذ - دام ظله - في تمام موارد المعارضة مع اطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة .

الا أن هذه المناقشة غير صحيحة . اذ مضافاً الى عدم تمامية التفصيل المذكور بين العموم والاطلاق في نفسه على ما اوضحناه مفصلاً في بعض الابحاث السابقة من هذا الشرح . ان تطبيقه في المقام على موافقة السنة قياساً على الكتاب في غير محله . اذ الاطلاق ومقدمات الحكمة في الكتاب لو سلم انه ليس قرآناً فلا ريب في ان الاطلاق في السنة سنة أيضاً اذ السنة نعم القول والفعل والسكوت كما هو واضح :

(١) التنقيح ج١ ص ٤٠٦

(١) راجع هامش الجزء الاول ص ٧٢

الثاني - ان يقال بتعارض الموثقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول وتساقطها والرجوع بعد ذلك الى مطلقات نجاسة البول بوصفها عموماً فوقياً . وقد اعترض عليه السيد الاستاذ - دام ظله - : بأن تلك المطلقات على القول بانقلاب النسبة تكون هي ايضاً طرفاً للمعارضة بالعموم من وجه مع موثقة ابي بصير للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم فيكون حالها بعد هذا التخصيص حال ما دل على نجاسة بول غير المأكول (١) .

وهذا الاعتراض غريب في بابه . ذلك أن القائلين بانقلاب النسبة لا يقولون به فيما اذا كان هناك عام ومخصصان اذ لا موجب للملاحظة العام اولاً مع احد الخاصين ثم ملاحظته مع الآخر كي تنقلب النسبة بينهما . ومقامنا من هذا القبيل اذ كل من دليل طهارة بول المأكول وموثقة ابي بصير مخصص في عرض واحد لمطلقات النجاسة :

والصحيح في ابطال هذا العلاج أن يقال :

اولاً - بعدم تمامية مطلق دال على نجاسة البول في نفسه على ما تقدم تحقيقه .

ثانياً - بعدم الانتهاء الى هذا الموقف فيما اذا صح شيء من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الثالث - ايقاع المعارضة بين موثقة ابي بصير ورواية عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه (٢) باعتبار أنها معاً بالعموم وبعد التساقط نرجع الى رواية عبد الله بن سنان الاخرى « اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه » (٣) باعتبارها بالاطلاق المحكوم في نفسه لموثقة

(١) التنقيح ج ١ ص ٤٠٦

(٢) و (٣) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب لنجاسات

أبي بصير لولا ابتلائها بالمعارض فيكون مرجحاً بعد التساقط بنفس نكتة الرجوع الى العام فوقاني .

وهذا الوجه في العلاج ايضاً غير تام ، وذلك .

اولاً - لعدم تمامية سند رواية عبد الله بن سنان الدالة على النجاسة بالعموم لانها منقولة في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن سنان ، ونحن نعلم بأن علي بن محمد الذي ينقل عنه صاحب الكافي إن كان هو شيخه فقد وقع بينه وبين عبد الله بن سنان سقط في السند للعلم بعدم معاصرته له ؛ وان كان شخصاً آخر ممن يمكن افتراضه معاصراً مع ابن سنان فيعلم ان نقل صاحب الكافي عنه لا يكون الا مع الواسطة فيكون في السند ارسال على كل حال .

وثانياً - انه موقوف على ان لا يتم وجهه من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الرابع - تقديم رواية ابي بصير على رواية عبد الله بن سنان باعتبار ان دلالتها بالعموم ودلالة الأخيرة بالاطلاق والعموم مقدم على الاطلاق على ما حقق في محله - ولو فرض تساويهما في الظهور ايضاً كانت النتيجة التساقط والرجوع الى قاعدة الطهارة .

وهكذا يكون هذا الوجه للعلاج ، خلافاً للوجوه السابقة مثبتاً لطهارة البول والخمر من الطير غير المأكول .

الخامس - دعوى حكومة موثقة ابي بصير على ادلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار ظهورها في الاستثناء والتقيد ، لأنها تفترض ثبوت النجاسة للبول بنحو القضية المهملة فتعرض لنفي اطلاقها لبول الطير والقرينة على هذا الافتراض هي ان كل نفي للحكم عن حصة اذا لم يكن من المحتمل عادة اختصاص الحكم المنفي بها يكون له ظهور في انه نفي استثنائي وانه

استثناء من الحكم الثابت على المطلق . ولهذا قلنا بأن لسان لا ضرر - مثلاً - لسان الاستثناء لأن ما هو المحتمل في نفسه شمول الحكم لحال الضرر لتشريع الاحكام الضرورية خاصة فيكون لسان لا ضرر نظر الى أدلة الأحكام وبذلك يحكم عليها وهكذا في المقام فإن المحتمل في نفسه شمول الحكم بنجاسة البول لبول الطائر لا اختصاصها به ، فيكون النفي ظاهراً عرفاً في اللسان الاستثنائي المساوق للنظر الى دليل نجاسة البول وهو يقتضي الحكومة .

السادس : تقديم دليل طهارة بول الطير وخرثه على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه باعتبار أن العكس يؤدي الى الغاء عنوان الطير المأخوذ موضوعاً في دليل الطهارة حيث يتقيد الحكم بما اذا كان الطير حلال اللحم والطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه سواء كان طيراً أم لا .

وتوضح هذا الوجه وتمحيصه ان : هنالك ظهورين لكل عنوان يؤخذ في موضوع حكم .

أحدهما : الظهور في دخالته في الحكم وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرّة الثاني : ظهوره في كونه دخيلاً بنحو تمام الموضوع للحكم وأنه كلما صدق ذلك العنوان صدق الحكم أيضاً .

والظهور الأول ظهور عرفي ناشىء من أخذ عنوان وإيراده في موضوع الكلام والثاني اطلاق معتمد على مقدمات الحكمة وعلى هذا الاساس كلما وقع التعارض بين الظهور الأول في دليل مع الظهور الثاني في دليل آخر قدم الاول على الأخير لأن رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم أخف مؤونة من الغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعية رأساً ومقامنا من هذا القبيل ، فان دليل طهارة بول الطير لو قيد بالمأكول كان ذلك الغاء لعنوان الطير عن الموضوعية رأساً وجعل موضوع الحكم عنواناً



آخر قد يكون طيراً وقد لا يكون . وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما اذا لم يكن طيراً ، اذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن اطلاق موضوعيته للنجاسة .

وهذا البيان موقوف على أن يكون كل ما يحل اكل لحمه من الحيوان طاهر البول وأما لو قيل باختصاص الطهارة بما اذا كان الحيوان المحلل غير الطير مما يتعارف أكله لا من قبيل الخيل والبغال - كما اختار صاحب الحدائق - قده - فلا يلزم من تخصيص طهارة بول الطير بما اذا كان محلل الأكل الغاء عنوان الطير عن الموضوعية اذ ليس كل محلل الأكل طاهر البول بل لا بد أما أن يكون مما يتعارف أكله أو طائراً فيحفظ بذلك دخل عنوان الطير في موضوع الحكم .

وعلى أي حال يرد على هذا الوجه أنه موقوف على أن يكون عنوان ما يؤكل لحمه ملحوظاً على نحو الموضوعية لا المعرفية الى واقع العناوين التي تثبت فيها الحلية . ومقتضى الطبع الاولي في أخذ عنوان وان كان هو الموضوعية لا المعرفية الا أن المقام خاصة يستظهر فيه العرف بمناسبة الحكم والموضوع المركوزة لديه أن الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحرمة التكليفية وحليتها وانما تكون بملاك الطيب والاستقذار الذي يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية في عرض الحلية والحرمة . وبناء على هذا الفهم لا يلزم من تخصيص الحكم بطهارة بول الطير بما اذا كان حلالا الغاء عنوان الطير عن الموضوعية بل لعل طهارة بول الطير الحلال انما كان بلحاظ كونه طيراً كما هو مقتضى دليل طهارة بول الطير وطهارة بول ما يؤكل لحمه ليس الا معرفة الى ما يشته دليل طهارة بول الطير :

ثم ان هنا رواية أخرى ربما يستدل بها على التفصيل في الطير بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، وهي رواية عمار التي نقلها العلامة في المختلف عن

كتابه عن الصادق ( ع ) قال : « خره الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فأجره » ( ١ ) .

وتقريب الاستدلال بها مبني على ان يكون جملة ( هو مما يؤكل لحمه ) تعليلاً للحكم بطهارة خره الخطاف لا جملة مستقلة تبرع بها الامام ( ع ) وقد تقدم ان هذا هو ظاهر السياق حيث لم يأت بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها وإنما ذكرت في سياق واحد ظاهر في الارتباط والتعليل للحكم بالطهارة . وحينئذ يقال : بأنه لو كان الطير طاهر الخراء من حيث هو طير لم يكن وجه للتعليل المذكور بعد افتراض كون السؤال عن الخطاف الذي هو نوع من الطير لأن العدول عن الأمر الذاتي في مقام التعليل الى الأمر العرضي ليس عرفياً فالتعليل المذكور دليل على أن الميزان في طهارة خره الطيور ونجاسته أيضاً هو حلية الأكل وحرمته ، فتقيد بها موثقة أبي بصير الدالة على طهارة بول الطير وخرته فيحكم بنجاسة خره الطير غير المأكول بل بنجاسة بوله أيضاً . أما لتامية الملازمة بين نجاسة الخراء ونجاسة البول وان لم تتم الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخراء . وأما لعدم احتمال الفرق بين الخراء والبول بأن يكون الميزان في نجاسة الأول هو حلية اللحم وحرمته دون نجاسته الثاني مع كون روايات التفصيل واردة في البول . وأما بدعوى أن الطيور تدفع البول والخراء معاً من مخرج واحد وكثيراً ما تكون أبوها مختلطة مع خرها فلا يفهم العرف ارادة خصوص الخراء المحرد عن البول في الحكم المذكور بل يفهم أن المراد بخراء الطير الفضلات التي تخرج منه سواء كانت خراء خالصاً أو بولاً أو مختلطاً وقد يجاب عن ذلك بأن العدول في مقام التعليل عن الأمر الذاتي الى الأمر العرضي انما لا يصح عرفاً اذا

(١) وسائل الشريعة باب ٩ من ابواب النجاسات

### خصوصاً الخفاش وخصوصاً بوله (١)

كان دخلها على حد سواء وأما اذا كان دخل الأمر العرضي من باب نفى المقتضي ودخل الأمر الذاتي من باب وجود المانع فلا بأس بالعدول والمقام من هذا القبيل فان حرمة اللحم هي المقتضى للحكم بالنجاسة ولو بحسب مقام الاثبات والسنة الروايات .

والصحيح في الجواب على الاستدلال المذكور هو التشكيك في سند الرواية ومنتها أما الأول فلعدم معلومية طريق العلامة الى كتاب عمار وأما الثاني فلأنها منقولة بطريق الشيخ عن كتاب عمار مع حذف كلمة الخبز مما يجعلها بياناً لحكم الخطاف في نفسه وأنه لا بأس به من حيث الحلية وجواز الأكل فتكون بهذا المتن أجنبية عن محل الكلام ومع هذا التهافت لا يمكن الاعتماد على نقل العلامة بعد استبعاد تعدد المنقول مع التشابه المطلق في فقراتها من غير ناحية كلمة الخبز وكونها منقولة عن كتاب واحد وهو كتاب عمار .

وهكذا يتلخص أن الصحيح هو طهارة بول الطير وخرئه مطلقاً .  
(١) البحث عن خبز الخفاش وبوله يقع تارة بلحاظ دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه باعتبار كونه من الحيوان محرم الأكل ، واخرى بلحاظ دليل طهارة بول الطير باعتبار كونه طائراً ، وثالثة بلحاظ الروايات الخاصة ، فالكلام في مقامات .

أما المقام الاول - فقد يقال فيه ان دليل اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل شامل لبول الخفافيش ايضاً فلا بد من الحكم بنجاسته لولا الدليل المخصص واما خبره فشمول الدليل له مبنى على الملازمة المتقدمة .  
الا ان هذا الاطلاق يمكن منعه باحد وجهين .

الاول - ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله . من ان الخفاش مما لا نفس سائلة له - على ما شهد بذلك جماعة - فيحكم بطهارة بوله وخرءه من باب انه لا نفس له . ولو فرض الشك في كونه كذلك كفى ذلك ايضاً في عدم امكان التمسك بعموم النجاسة لكون الشبهة مصداقية بالنسبة اليه فتجري اصالة الطهارة أو لاستصحاب عدم كونه ذا النفس . بناء على جريانه في الاعدام الازلية (١) .

وهذا الوجه موقوف على تمامية كبرى طهارة بول وخرء ما لا نفس له . وهي غير تامة على ما يأتي إن شاء الله تعالى .  
 الثاني - ان موضوع الاطلاق هو ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات فلا يشمل الحيوان غير اللحمي عرفاً . والخفاش لا يكون حيواناً لحمياً عند العرف فاسراء الحكم اليه يحتاج الى الغاء خصوصية اللحمية وجعل تمام الموضوع حرمة الاكل وهو بلا موجب بعد احتمال الفرق عقلاً وعرفاً بينهما .  
 وهذا الوجه صحيح وبه يثبت في هذا المقام عدم تمامية مقتضى النجاسة في نفسه لبول الخفاش وخرئه .

واما المقام الثاني - فلو افترض تمامية الاطلاق في المقام الاول لدليل نجاسة البول لبول الخفاش يقع البحث عن النسبة بينه وبين موثقة ابي بصير الدالة على طهارة بول الطير . حيث قد يقال بانه في خصوص الخفاش لا بد من تقديم الموثقة والحكم بطهارة بوله ولو فرض عدم تقدمها على دليل النجاسة في غير الخفاش من الطيور المحرمة . وذلك بدعوى انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش اذ سائر الطيور لا بول لها بصورة منفصلة عن الخراء ، فتكون الموثقة كالنص في طهارة بول الخفاش .  
 وفيه انه لو سلم انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش ، وسلم ان

المابع الخارج مع الخرز ليس بولا عرفاً الا بالعناية . فلا بد من حمل قوله (ع) كل شيء من الطير فلا بأس ببوله ، على ارادة هذا المابع نفسه الذي يكون بولا عناية اذ لا يمكن ان يكون مثل هذا الخطاب المشتمل على اداة العموم والواضح في اعطاء قاعدة عامة في باب الطير . ناظراً الى خصوص بول الخفاش كما هو واضح .

وأما المقام الثالث - فقد استدل على نجاسة بول الخفاش برواية داود الرقي « قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده . فقال : اغسل ثوبك . » (١)

حيث يستفاد من الأمر بغسل الملاقى في أمثال المقام الارشاد الى نجاسة الملاقى وفيه : أن الرواية ضعيفة سنداً لا باعتبار داود الرقي فانه وان لم يوثق ولكنه ممن روى عنه الازدي بسند صحيح ولكن باعتبار غيره كيجي بن عمر الواقع في السند والارسال الواقع في طريق السرائر الى داود مضافاً الى أنها معارضة مع ما لا يقل عنها شأناً - وان كان غير نقي السند أيضاً - وهي رواية غياث « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف » (٢) فتكون قرينة على ارادة مرتبة من التنزه والاستحباب في الأمر بغسل الثوب بناء على ما هو الصحيح من ثبوت مراتب التنزه والاستحباب عرفاً في مثل النجاسة رغم كونها حكماً وضعياً . هذا .

مضافاً الى امكان منع دلالتها على النجاسة حيث لم يسأل فيها عن نجاسة بول الخشاشيف أو طهارته وانما افترض أصابته للثوب وتصديه لتشخيص موضعه والتنزه عنه ولكنه لم يجده فكأن النظر الى كيفية الموافقة القطعية وان الجهل لا يرفع الحكم سواء كان ذلك الحكم لزومياً أو تنزهياً . ومعه لا يمكن

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ١٠ من النجاسات

ولا فرق في غير المأكول بين ان يكون اصلياً كالسباع ونحوها أو عارضياً كالجلال وموطوء ، الانسان وللغنم للذي شرب لبن خنزيرة (١)

أن يستظهر من الامر بالغسل الارشاد الى لزومية المحذور .  
 وهكذا يتضح عدم دليل تام على نجاسة بول الخفاش فضلاً عن خرثه (١) وذلك تمسكاً باطلاق الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه بعد استظهار ان المراد ما لا يؤكل بحسب نظر الشارع أي ما يحرم أكل لحمه .  
 وقد يمنع عن هذا الاطلاق بدعوى أن عنوان ما لا يؤكل معرف الى العناوين التفصيلية من الحيوانات التي لا يؤكل لحومها كالسباع ونحوها والتمسك بالاطلاق المذكور مبنى على أن يكون عنوان ما لا يؤكل بنحو الموضوعية وهذا خلاف الظاهر كما تقدم فيما سبق أيضاً ولهذا لا يتوهم اطلاقه لما اذا حرم أكل الحيوان لجهة طارئة كالفصية مثلاً .  
 وفيه : ان المستظهر من روايات نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه أن موضوع الحكم هو الحيوان حرام اللحم الذي تكون حرمة ثابتة للحمه بما هو لحم لا بما هو غصب أو ضرر أو نحو ذلك ، وهذا شامل للحيوان الذي حرم لحمه ولو كانت الحرمة لطرو حالة في اللحم كالجلال . ولا يمنع عنه كون عنوان ما لا يؤكل مشيراً الى العناوين التفصيلية الواقعية من الحيوان فان العناوين الواقعية التفصيلية قد تكون دائمية وقد تكون عارضة كالجلال والموطوء .  
 وقد يتوهم أن الاطلاق على تقدير تسليمه معارض بالعموم من وجه مع مثل ما دل على طهارة بول الشاة الشامل باطلاقه للجلال منها ، وبعد التعارض والتساقط وعدم وجود مطلق فوقه للنجاسة يرجع الى أصالة الطهارة .  
 ويندفع بأن ما دل على طهارة بول الشاة يتكفل حكماً ترخيصياً وهو

واما للبول وللغائط من حلال اللحم فظاهر حتى الخمار

وللبغل والخيل (١)

نفي النجاسة وغاية ما يقتضيه عدم كون العنوان المأخوذ موضوعاً فيه مقتضياً للنجاسة وهو لا ينافي ثبوت المقتضى لها بعنوان آخر . نعم لو كان يدل على اقتضاء العنوان المأخوذ في موضوعه للنفي لحصلت المعارضة ولكن ارتكازية نشوء الأحكام الترخيضية من عدم المقتضى لا مقتضى العدم تكون قرينة عرفية على تعيين مفاد الدليل في بيان عدم المقتضى من ناحية عنوان بول الشاة لا المقتضى للعدم . وهذه هي النكته العامة في عدم المعارضة بين أدلة الأحكام الترخيضية وأدلة الأحكام الالزامية في أمثال المقام .

وعلى هذا ، فالإطلاق تام . ويمكن أن نضيف إليه أيضاً ما دل على نجاسة عرق الجلال بضم الملازمة العرفية التشريعية بين العرق والبول في النجاسة ، ولو باعتبار ارتكازية أهوية العرق من البول فما يدل على نجاسة العرق يدل على نجاسة البول بالفحوى العرفية .

ثم ان هذا كله في بول الجلال وأما خرقه فالإطلاق غير تام بالنسبة إليه كما تقدم ، فان أمكن اجراء الفحوى العرفية التي أشرنا إليها أمكن اثبات نجاسة خرقه الجلال بلحاظ دليل نجاسة عرقه على القول بتامة ذلك الدليل .

(١) لا اشكال في طهارة بول وخره الحيوان المحلل شرعاً والمأكول خارجاً كالشاة . وانما البحث والاشكال في بول الخمار والبغل والخيل من ناحيتين احدهما من ناحية كونه بول ما لا يعتاد اكله والاخرى من ناحية كونه بول هذه الاشياء بعناوينها التفصيلية .

اما الناحية الاولى : فيقع البحث عنها تارة بلحاظ مقتضى النجاسة

واخرى بلحاظ المانع فهنا مقامان .

اما مقام المقتضى للنجاسة فهو يرتبط بكيفية فهم الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل .

وتفصيل الكلام في ذلك . ان جملة ما لا يؤكل لحمه تارة تحمل على كون عدم الاكل بلحاظ الذوق العرفي ولو كان من ناحية استعماله في غرض آخر كالركوب مثلا واخرى تحمل على ما لا يجوز اكل لحمه شرعا وثالثة تحمل على الجامع بينهما اي مطلق وجود نكته لعدم الاكل سواء كانت عرفية أو شرعية فعلى الاول والثالث يتم الاطلاق لدليل النجاسة لبول الحمار والبغل والحيل لانها مما لا تؤكل بحسب الذوق العرفي . وعلى الثاني لا يتم الاطلاق والاحتمال الاول من هذه الاحتمالات غير وارد في نفسه اذ لا يحتمل ان يكون عنوان ( ما لا يؤكل ) الوارد في لسان الشارع غير ناظر الى ذوقه هو ولا يبعد دعوى ان مناسبات الحكم والموضوع العرفية تقتضى ان نكته الحكم بالنجاسة هي الحزازة في لحم الحيوان التي تكون الحرمة كاشفة عنها لا مجرد عدم المأكولية عرفا ولو من جهة استعماله في غرض آخر كالركوب مثلا . ولا اقل من احتمال ذلك المساوق للاجمال وعدم انعقاد الاطلاق .

لا يقال : مثل رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله ( ع ) وقال :  
يفسل بول الحمير والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله ، (١) قريبة على ان المراد من عنوان ما يؤكل لحمه في السنة الروايات ما يكون حلالا شرعا ومأكولا عرفا حيث جعل مقابلا للحمير والبغال :  
فانه يقال : غاية ما تدل عليه الرواية ارادة المعنى الاخص من الحلبة الشرعية في شخص الاستعمال الواقع في هذه الرواية ولا يمكن ان يستظهر منها اصطلاح عام للشارع يقصده من عنوان ما لا يؤكل دائما ، فالصحيح

(١) وسائل الشريعة باب ٩ من النجاسات



عدم تمامية المقتضى لنجاسة غير المأكول الحلال من الحيوان .  
 واما المقام الثاني - فلو سلمنا تمامية المقتضى للنجاسة فهناك ما يمنع  
 عنه وهو رواية عبد الله بن بكير التي جاء فيها . « فأخرج ( ع ) كتابا  
 زعم أنه املاء رسول الله ( ص ) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله  
 فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل  
 تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله اكله ، فان كان مما يؤكل  
 لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه جائز  
 اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذابح ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت  
 عن اكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذابح أو  
 لم يذكه ، ( ١ ) .

فانها وان كانت ناظرة الى حكم المانعية لا النجاسة الا أن نجويتها  
 الصلاة في كل شيء مما أحل الله اكله حتى بوله وروثه يدل على عدم  
 نجاستها أيضاً وهي واضحة في الدلالة على ان ما اخذ في موضوع الحكم  
 انما هو حلية الاكل وان لا يكون مما قد نهينا عن اكله أو حرم علينا  
 اكله ، ولو فرض كونه غير متعارف الاكل . وحيثند يقع التعارض بين  
 اطلاقها واطلاق ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل وبعد التساقط يرجع  
 الى اصالة الطهارة .

فالصحيح هو طهارة بول وخره غير المأكول من الحيوان المحلل شرعا .  
 واما الناحية الثانية - وهي في حكم بول الحمير والبغال والخيل  
 بلحاظ عناوينها . فقد وقع الخلاف بين الاصحاب في نجاسة ابوالها بعد  
 التسالم تقريبا على طهارة اروائها استناداً الى عدة نصوص ادعى دلالتها  
 على نجاسة ابوالها .

والانصاف أن هنالك في الروايات الواردة بهذا الشأن ما لا ينبغي الاستشكال في تماميتها سنداً ودلالة على التفصيل بين أبوال الخيل والبغال والحمير وأروائها . من قبيل رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن أبوال الخيل والبغال ، فقال : اغسل ما أصابك منه » (١) ورواية أخرى عنه أيضاً « عن أبي عبد الله (ع) ، قال : لا بأس بروث الحمير وأغسل أبوالها » (٢) ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله عن الرجل يمس بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا . قال : يغسل بول الحمار والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله » (٣) .

نعم مثل رواية أبي مريم ما تقول في أبوال الدواب وأروائها قال : أما أبوالها فاغسل ما أصاب ثوبك وأما أروائها فهي أكثر من ذلك » (٤) ونحوها رواية عبد الأعلى (٥) .

لا يمكن أن يستفاد منها النجاسة وذلك باعتبار ما جاء في ذيلها من قوله (ع) « وأما أروائها فهي أكثر من ذلك » فانه سواء حمل على التفصيل بين البول والروث بأن يراد من الأكثرية الكثرة في الحكم الموجب لعسر التجنب عنه ، أو حمل - ولو بعيداً - على أن الروث أولى بالغسل باعتباره أكثر قذارة وأشد ، كان شاهداً على عدم المحذور اللزومي في الغسل من البول أما على الأول فلوضوح أن مجرد الأكثرية لا تكون موجبة بحسب المناسبات العرفية لرفع اليد عن الحكم بالنجاسة الا في الاحكام التنزيهية مما يجعل الأمر بالغسل عن البول ظاهراً في التنزه وأما على الثاني ، فبعد البناء التشريعي والتسالم فتوى ونصاً على طهارة الروث من الحيوانات المذكورة لا يبقى للأمر بالغسل من البول الذي هو أقل محذوراً من الروث

دلالة على غير التنزه والاستحباب .

ومثلها أيضاً رواية محمد بن مسلم التي جاء فيها « فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضح » (١) حيث قد يقال إن الاستفادة من أمره بالنضح في فرض الشك أن المحذور المراد التخلص عنه ليس محذور النجاسة اللزومية فانها لا ترتفع بالنضح بل تزداد وتتسع وباعتبار وحدة السياق يفهم أن الأمر بالفعل في فرض العلم أيضاً ليس لزومياً ولا أقل من صلاحيته للاجمال وعدم ظهوره في اللزوم .

وعلى أي حال . ففي الروايات الأولى الواضحة في الدلالة على نجاسة البول كفاية .

غير أن المشهور ذهبوا الى القول بالطهارة حيث لم ينقل القول بالنجاسة عن غير ابن جنيد (ره) والشيخ (ره) في بعض كتبه من المتقلمين وصاحب الحدائق والمحقق الأردبيلي - رهما - من المتأخرين . وما يمكن أن يذكر لتخريج فتوى المشهور أحد طريقين .

الأول - ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله - بعد أن ناقش في سند بعض الروايات التي استدل بها لاثبات الطهارة من دعوى قيام السيرة القطعية على معاملة أبوال هذه الحيوانات وأروائها معاملة الطاهر فلا بد من حمل ما يأمر بالغسل منها على التنزه .

والتحقيق : أن السيرة المدعاة في المقام بالامكان تقريبها باحد أنحاء النحو الأول - أن يراد بها السيرة العملية لدى المشرعة بما هم متشعبة ويستند في ثبوت هذه السيرة في عصر الأئمة عليهم السلام الى قيامها في العصور المتأخرة التي تعلم حالها مباشرة فيستكشف من قيامها في هذه العصور أنها كانت قائمة منذ عصر الأئمة ، وعمل المشرعة في ذلك العصر

يكشف إننا عن الدليل على الطهارة .

وهذا الطريق في اثبات السيرة عهدته على مدعيه . لأن تكون السيرة في زمان متأخر بمجرد وبدون ضم نكته خاصة لا يكشف عن ذلك إذ قد يكون متأثراً بعوامل حادثة كانتشار الفتوى بالطهارة تدريجاً ونحو ذلك لا إلى انعقادها منذ عصر الأئمة عليهم السلام . ومما يؤيد ذلك ذهب بعض العلماء المتقدمين إلى النجاسة - كما اشرنا إليه - فإنه لا يناسب استقرار السيرة القاطعة منذ ذلك الزمان على الطهارة .

النحو الثاني ان يقال ان مقتضى الطبع العقلاني أو مقتضى شدة ابتلاء الناس بأبوال الدواب وصعوبة التحرز عنها هو مساورتها ، وكل ما توفرت الدوافع النوعية على الاقدام عليه لو كان ممنوعاً شرعاً لحصل الردع عنه وحيث لم يحصل ردع عن ذلك في المقام فيستكشف امضاء ما يقتضيه طبع القضية من مساورة تلك الأبوال .

وهذا استدلال بالسيرة العقلانية ، ولهذا يحتاج إلى ضم دعوى عدم الردع بينما التقريب السابق استدلال بسيرة المشرعة التي هي بنفسها دليل إلى على الطهارة .

والجواب عليه ، ان أوامر الغسل الواردة في الروايات صالحة للردع لو سلم اقتضاء طبع القضية للاقدام على مساورة تلك الأبوال .

النحو الثالث - ان يدعى ثبوت سيرة المشرعة في عصر الأئمة (ع) على الطهارة ولكن لا يستدل على هذه السيرة بقيامها في العصور المتأخرة كما هو الحال في النحو الأول بل ببيان آخر ، وحاصله : ان هذه المسألة حيث انها كانت محل ابتلاء المشرعة آنذاك كثيراً فلا بد وأن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم ، كما هي العادة في المسائل التي يعم فيها الابتلاء ويكثر التعرض لها . وعليه نتساءل : ما هو الحكم الذي كان واضحاً عندهم

وثابتاً في ارتكازهم ؟ فان كان هو الطهارة ثبت المطلوب ، وان كان هو النجاسة فكيف نفسر ذهاب مشهور فقهاء الامامية الى الحكم بالطهارة رغم تظافر الروايات الآمرة بالغسل والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض . ويقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور الى خلاف ارتكاز متشعري عام متطابق مع روايات عديدة يقوى الظن بان الارتكاز كان منعقداً على الطهارة .

ولكن في قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور الى خلاف ارتكاز متشعري عام مطابق لعدد من الروايات يوجد استبعاد آخر وهو استبعاد قيام ارتكاز متشعري عام على الطهارة مع ان الارتكازات تعتمد في نشوئها عادة على بيان الأئمة ( ع ) . وما وصلنا من بياناتهم مما يدل بظاهره على النجاسة لعله اضعاف ما وصل مما يدل على الطهارة .

ولكن هذا على اي حال ان أزال وثوقنا بانعقاد الارتكاز المتشعري المعاصر للنصوص على الطهارة بنحو يمتنع الاستدلال بالسيرة مباشرة فلا يزال احتمال ذلك بنحو معتد به . وهذا الاحتمال ينفع حينئذ لا في تميم الاستدلال بالسيرة ، بل في ايجاد الاجمال في البيانات الآمرة بالغسل المروية ، لأن الارتكاز المذكور على تقدير ثبوته يصلح ان يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة للحمل على التنزه والاستحباب فيكون احتمالاً من احتمال القرينة المتصلة . واحتمال القرينة المتصلة كاحتمال قرينة المتصل يوجب الاجمال عندنا حيث لا يكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوها مما تدخل في نطاق تعهد الراوي بنقلها ويعتبر عدم نقلها لها شهادة بعدمها . وذلك كما في القرائن اللبية الارتكازية التي لا يوجد من الراوي تعهد بالتعرض لها ليكون سكوته شهادة بعدمها . اللهم الا أن يقال : ان بعض الروايات الدالة على النجاسة قوية الظهور في ذلك على نحو لا يصلح الارتكاز المفترض ان يكون قرينة على تأويل ظهورها أو اسقاط صراحتها . من قبيل ما يأتي مما دل على ان ابوالها كبول

الانسان ، فان حمل مثل هذا اللسان على التنزه بعيد جداً .

الثاني : تصحيح بعض ما يدل على الطهارة من الروايات . من قبيل رواية ابي الاغر النحاس قال : « قلت لابي عبد الله ( ع ) اني اعالج الدواب فرمما خرجت بالليل وقد بالت ورائت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه . فقال : ليس عليك شيء » (١) . وهي واضحة الدلالة في نفي المحذور عن ابوالها وأروائها ، والاشكال في سندها بابي الاغر النحاس يمكن دفعه بالتوثيق العام لمن يروى عنه احد الثلاثة ، فانه قد روى عنه ابن ابي عمير وصفوان والطريق صحيح . فتم الرواية سنداً ودلالة وبها يحمل الأمر بالغسل في الروايات الاخرى على التنزه والاستحباب .

ومنها رواية عبد الله بن ابي يعفور قال : « كنا في جنازة وقد امنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ( ع ) فأخبرناه ، فقال : ليس عليكم بأس » (٢) . وهي كسابقتها في الدلالة . كما ان الاشكال في سندها بالحكم بن مسكين يندفع برواية ابن ابي عمير والبنزطي عنه فتصح وتكون قرينة على حمل الأمر بالغسل على الاستحباب .

نعم هنا اشكال . وهو : أن هاتين الروايتين اذا صححتا لاتصلحان قرينة في مقابل رواية سماعة قال : « سألته عن أبوال السنور والكلب والحمار والفرس قال : كأبوال الانسان » (٣) . لقوة ظهورها في النجاسة على نحو يكون حمل تشبيه بول الحمار ببول الانسان على مجرد التنزه غير عرفي . وحيثئذ تحصل المعارضة بين رواية سماعة

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب النجاسات

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

وما دل على الطهارة وبعد التساقط يمكن الرجوع الى الأوامر بالفعل في  
سائر الروايات . لأن تلك الأوامر لا تقع طرفاً في هذه المعارضة لصلاحية ما  
دل على الطهارة للقرينية بالنسبة اليها ، فتكون بمثابة العام الفوقي فتثبت النجاسة .  
وقد يمكن التخلص عن ذلك بدعوى عدم تسليم التساقط ولزوم ترجيح  
روايات الطهارة لأنها مخالفة للعادة ، ومع وجود المرجح العلاجي لا تصل  
النوبة الى التساقط .

(١) مما استثنى عن كبرى نجاسة بول ما لا يؤكل ، ما لا نفس  
سائلة له .

والبحث فيه يقع تارة بلحاظ مقتضى النجاسة واطلاقه له في نفسه ،  
واخرى بلحاظ ما نخرج به عن ذلك .

اما البحث عن المقتضي . فالظاهر تمامية الاطلاق في روايات اغسل  
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل فانه شامل لكل حيوان لحمي محرم الاكل شرعاً .  
ولا وجه لدعوى الانصراف عما ليس له نفس سائلة منه . نعم الحيوان غير  
اللحمي قد اشرنا فيما سبق الى انه لا يبعد انصراف العنوان المذكور عنه  
فالمقتضي لنجاسة بول مثل السمك المحرم تام . واما الخراء منه فنجاسته  
مبنية على دعوى الملازمة المتقدمة ، او عدم القول بالفصل .

واما البحث عن المانع الذي نرفع اليد به عن اطلاق دليل النجاسة  
فيمثل في احدى روايتين .

الاولى : رواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه - عليها  
السلام - قال : لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ، (١) .

وتقريب الاستدلال بها ، هو دعوى اطلاقها لما اذا لاقى الماء مع بول او خرد ما ليس له نفس سائلة . وفيه بقطع النظر عن الاشكال في سند الرواية الذي سوف يأتي حله في بعض الابحاث المقبلة أنها لا تدل على المدعى فان تمام النظر فيها الى حيثية فساد الماء بالحيوان أو بميتته من حيث كونه حيوانا ذا نفس او ليس ذا نفس ، فلا تكون الرواية في مقام بيان فساد الماء بنجاسة حيثيات الحيوان ذى النفس وعدم فساده بشيء من حيثيات الحيوان غير ذى النفس كي يتمسك بالاطلاق فيها .

ثم ، لو فرضنا اطلاقها تقع طرفا للمعارضة مع عموم نجاسة بول الحيوان غير المأكول بنحو العموم من وجه ، فهل تقدم الرواية او ذلك العموم ؟ الصحيح ، ان تقديمها على ذلك العموم موقوف على تمامية احد وجهين : الوجه الأول - دعوى حكومتها عليه بملاك النظر المستفاد من ظهور سياقها في الاستثناء بعد الفراغ عن ثبوت النجاسة في الجملة بنحو القضية المهمة . الوجه الثاني - دعوى ان هذه الرواية اخص مطلقا من مجموع ادلة نجاسة الميتة وادلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، لان تقديم هذا المجموع عليها يوجب الغاءها . وحينئذ ، فتارة نقول بأن اخصية دليل من مجموع دليلين توجب صلاحيته للقربنية عليهما وتقدمه عليها معاً بلحاظ ان الاخص من مجموع الدليلين لو فرض اتصالها واتصاله بهما لكان صالحاً للقربنية على تقييد كل منهما ، وكل ما كان كذلك في فرض الاتصال فهو موجب لهدم الحجية والتقدم بالقربنية في فرض الانفصال . واخرى ، نقول : بان الدليل الاخص من مجموع دليلين يستحق التقدم بملاك الاخصية على المجموع بما هو مجموع لا على الجميع ، وبعد التقديم على المجموع يحصل التعارض بين اطلاق الدليلين المكونين للمجموع الأعم .

فعلى الأول تقدم الرواية على كل من دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول



حكم بول ما لا نفس سائلة له \_\_\_\_\_ ٣٧  
ابتداء . وعلى الثاني تقدم الرواية على مجموع الدليلين لا جميعها ، وتقع  
المعارضة بعد ذلك بين اطلاق دليل نجاسة الميتة واطلاق دليل نجاسة البول  
فيتساقطان وتكون النتيجة هي الطهارة ايضاً .

الا أن جعل المعارضة بين الرواية ومجموع دليلي نجاسة الميتة ونجاسة  
البول يتوقف اولاً ، على افتراض وجود اطلاق في كل من الدليلين . مع  
امكان نفي الاطلاق في ادلة نجاسة الميتة لمثل ميتة السمك ونحوها مما لا  
نفس له سائلة ، كما سيأتي . وثانياً : بعد فرض تسليم الاطلاق في كل منهما ،  
على ان تكون نسبة الرواية الى كل من الاطلاحين على حد واحد ، مع أن  
الرواية صريحة في نفي نجاسة الميتة ، فاطلاق دليل نجاسة الميتة ساقط على  
كل حال وليس الامر دائراً بين سقوطه وسقوط اطلاق دليل نجاسة البول .  
الرواية الثانية - موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله ( ع ) قال  
« سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في  
البثر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس » (١)  
وتقريب دلالتها : أنها نفت البأس عن موت ما ليس له نفس وتفسخه  
في شبه الزيت والسمن من المايعات فتدل على طهارته وطهارة ما في جوفه  
من البول او سائر الفضلات (٢) .

ويرد عليه : ان المنتق عنه البأس في قوله ( كل ما ليس له دم فلا  
بأس ) اما ان يكون هو الميت من الحيوان بمعنى ان كل ما ليس له دم  
فلا بأس بميتته . واما ان يكون هو موت الحيوان في الزيت والسمن بمعنى  
انه لا بأس بموت الحيوان الذي ليس له دم في الزيت ونحوه . فعلى الاول  
تكون الرواية بمدلولها المطابق دالة على نفي النجاسة عن الميتة الواقعة في

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من ابواب النجاسات

(٢) التنقيح ص ٤١٨ ج ١

(مسألة - ١) ملاقاته للغائط في الباطن لا توجب للنجاسة كالنوى الخارج من الانسان او الدود الخارج منه اذا لم يكن معه شيء من الغائط ، وان كان ملاقيا له في الباطن . نعم لو ادخل من الخارج شيئاً فلاقى للغائط في الباطن كشيخة الاحتقان ان علم ملاقاتها له الاحوط الاجتناب عنه ، واما اذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة ، فلو خرج ماء الاحتقان ولم

الزيت التي ليس لها دم ، ولا تكون ناظرة الى نفي النجاسة عن بولها وخرثها . ولا معنى للتمسك باطلاقها لصورة تفسخ الميتة واشتمالها على البول والخرث لان الاطلاق انما يقتضى تعميم ما هو المنظور والمقصود بالافادة في الرواية وهو طهارة الميتة لا طهارة شيء آخر . نعم لو ثبتت الملازمة العادية أو الغالبية بين اشتغال الزيت على الميتة وتفسخها وظهور مدفوعها بولا وخرثاً امكن جعل الرواية دليلاً بالالتزام على طهارة المدفوع لثلا يلزم كون الحكم بالطهارة ونفى البأس جهتياً محضاً . ولكن هذه الملازمة غير ثابتة خصوصاً ان مورد الرواية هو الذباب والجراد ونحوهما .

وأما على الثاني ، فمن الواضح ان موت ما ليس له دم في الزيت بما هو ليس مما يحتمل كونه محذوراً وانما يحتمل كونه منشأً للمحذور فنفي البأس يعنى نفي نشوء محذور منه . فان ادعى انصراف هذا المحذور المنفي الى محذور الميتة فالأمر كما تقدم . وان انكرنا هذا الانصراف وتمسكنا بالاطلاق امكن تتميم الاستدلال في المقام .

وهكذا يتضح عدم وجود ما يمكن ان يخرج به عن اطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير ذي النفس السائلة ، وان كانت الشهرة منعقدة على الطهارة فيكون الحكم بالنجاسة هو الاحوط .

يعلم خلطه في اللغائط ولا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته (١) .

(١) بعد الفراغ عن تنجس الملاقى مع النجس في الخارج يقع البحث عن النجاسة الداخلية والملاقاة في الداخل . وتحقيق هذه المسألة يقع في جهات :  
الاولى : فيما اذا كان النجس الملاقى - بالفتح - داخليا بالمعنى الاخص أي على نحو لا يمكن ادراكه والوصول اليه عادة ، كالبول في المثانة ونحو ذلك . والظاهر في مثل ذلك عدم انفعال الملاقى - بالكسر - سواء كان داخليا أو خارجياً ، وذلك لعدم ثبوت نجاسة تلك الاعيان في حالة كونها داخلية لكي يترتب على ذلك انفعال الملاقى لها . لان ادلة نجاسة النجاسات كالبول والغائط والدم وغيره لم تدل عليها بعناوينها المطلقة المنطبقة على مصداقها في الداخل ايضاً وانما هي روايات خاصة واردة كلها في موارد النجاسات في الخارج وليس لها اطلاق للمصداق الداخلي المذكور ، ولا يقتضى الارتكاز العرفي التعدي والغاء الخصوصية لاحتمال الفرق عرفاً بين الداخلي والخارجي على حد الفرق بين ماء الريق والبصاق ، وعليه فلا مقتضى لنجاسة الملاقى في مثل ذلك بل مقتضى القاعدة الطهارة سواء كان الملاقى داخليا أو خارجياً .

وقد يستدل على طهارة الملاقى الداخلي بالخصوص بتقريبات اخرى كما في كلمات السيد الاستاذ - دام ظلّه - .

منها - الاستناد الى ما دل على طهارة المذي أو البلب الخارج من فرج المرأة (١) فانه يلاقى مجرى البول والدم والمني فلو كانت ملاقاته شيء من ذلك موجبة لنجاسة مواضعها الداخلية لكان البلب الملاقى لتلك المواضع محكوماً عليه بالنجاسة لا محالة .

ومنها - الاستناد الى ما دل على عدم وجوب غسل ما عدا الظاهر في الاستنجاء وفي دم الرعاف ، ففي رواية ابراهيم بن ابي محمود ، انما عليه ان يغسل ما ظهر منه ، (١) مع ان البواطن ملاقية للدم والغائط وهذا يدل على عدم انفعالها .

ومنها - أن النجاسة تستفاد من الأمر بغسلها ولم يرد أمر بغسل البواطن فيستكشف من ذلك عدم انفعالها بالملاقاة (٢) .

اما التقريب الأول ، فهو لا يثبت عدم انفعال الملقى الداخلي وانما يثبت - على افضل تقدير - لانه على فرض انفعاله ليس مما تبقى نجاسته بعد انفصاله عن عين النجاسة وزوالها عنه . وهذا متيقن على اي حال سواء قبل بالنجاسة او لا ، للفراغ عن ان البواطن اذا لاقت مع النجاسة لا تحتاج الى غسل لكي تظهر فاي محذور في فرض نجاسة المحرّى بالملاقاة للبول وارتفاع النجاسة عنه بزوال عين النجاسة عنه ، بل في فرض نجاسة الرطوبة الخارجة نفسها عند ملاقاتها للبول وزوال النجاسة عنها بانفصالها عن البول . والحاصل ان تنجس الباطن بالملاقاة شيء وعدم بقاء النجاسة بعد انفصال عين النجاسة شيء آخر ، وما يثبت بالتقريب المذكور الثاني وما يراد نفيه الأول .

فان قيل : ان مقتضى اطلاق دليل طهارة البول الخارج من فرج المرأة طهارته ولو كان المحرّى متلوثا بالبول فعلا وهذا يعنى عدم انفعاله بملاقاة البول وهو المراد .

قلنا : ان الاطلاق المذكور لو سلم لا ينقضي انفعال البول عند ملاقاته للبول ، غاية الأمر أنه يظهر بانفصاله عن عين النجاسة باعتباره شيئاً باطنياً

---

(١) وسائل الشريعة باب ٢٤ من ابواب الماء المطلق

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ٢٠

ما لم يخرج فيكون زوال العين عنه من المطهرات ، وهذا غير عدم الانفعال رأساً . هذا على أن دليل طهارة البلل المذكور ناظر مطابقة الى نفي النجاسة الذاتية ولا يبنى فرض النجاسة العرضية احيانا . نعم لو التزم بنجاسته العرضية غالبا لزم حمل دليل الطهارة على أمر جهتي وحيثي غير مفيد في مقام العمل وهو خلاف ظاهر الدليل ، فبدلالة الاقتضاء العرفية تنفي النجاسة العرضية ايضا بمقدار يخرج به مفاد الدليل عن كونه مجرد امر جهتي غير عملي ، ويكفي في ذلك الالتزام بعدم النجاسة العرضية في موارد عدم العلم بالملاقاة مع البول في الداخل وان علم بالملاقاة مع المجرى لان المجرى لو تنجس يطهر بزوال العين .

واما التقريب الثاني ، فبرد عليه : أن نفي الأمر بغسل البواطن كما قد يكون بنكتة طهارة تلك الاشياء الداخلية وعدم تنجس البواطن كذلك قد يكون بنكتة أن نجاسة البواطن غير مضرّة بالوظائف العملية الشرعية لأن المطلوب في الصلاة طهارة الظاهر فقط .

واما التقريب الثالث ففيه ان نجاسة الباطن على تقدير ثبوتها لا اشكال في عدم احتياجها في مقام التطهير الى الغسل لكفاية زوال العين في طهارتها فلا يمكن ان يستكشف من عدم ورود امر بغسل البواطن انها لا تتنجس أصلا . فالعمدة في اثبات عدم النجاسة الرجوع الى الاصل بعد قصور ادلة النجاسات عن الشمول للبول والدم الداخليين وامثالهما .

الجهة الثانية : فيما اذا كان النجس داخليا بالمعنى الاعم من قبيل الدم المتكون في فضاء النسم أو في داخل الانف وكان الملاقى داخليا ايضا كالاسنان الملاقية لذلك الدم . وفي مثل ذلك اذا منعنا من اطلاق ادلة نجاسة الدم ونحوه لمثل هذا المصداق الداخلي ايضا فلا اشكال في عدم الانفعال ، واذا سلمنا بالاطلاق المذكور فلا موجب ايضا للحكم بانفعال الملاقى لان الحكم

بانفعاله انما يثبت باطلاقات الأمر بالغسل وحيث ان من المفروغ عنه في البواطن عدم توقف طهارتها على الغسل وكفاية زوال العين في ارتفاع النجاسة عنها على تقدير انفعالها فلا تشملها الاطلاقات المزبورة ، ومع عدم الشمول لا يبقى دليل على انفعال البواطن بالملاقاة ، فيرجع الى القاعدة المقتضية للطهارة :  
 الجهة الثالثة : فيما اذا كان النجس خارجياً وكان الملاقى باطنياً ولو بالمعنى الاعم ، وفي مثل ذلك لا اشكال في نجاسة الملاقى - بالفتح - لغرض كونه خارجياً ، ولكن لا دليل على انفعال الباطن بملاقاته لنفس التقريب السابق حيث ان دليل الانفعال هو اطلاقات الأمر بالغسل وهي غير شاملة للبواطن حتى لو قيل بانفعالها بالملاقاة فلا يبقى دليل على تنجس الباطن بالملاقاة .  
 الجهة الرابعة : فيما اذا كان النجس داخلياً بالمعنى الاعم كما فرض في الجهة الثانية وكان الملاقى خارجياً ، كما اذا ادخل الانسان اصبعه الى فمه فلاقى مع الدم في الداخل ولم يعلق به شيء منه عند اخراجه وثبوت التنجيس هنا موقوف على امرين :

احدهما ، شمول دليل نجاسة الدم للدم الداخلي بالمعنى الاعم . والآخر ، عدم الفرق في الملاقاة المنجسة بين الملاقاة الواقعة في الخارج والملاقاة الواقعة في الداخل . والأمر الثاني تام على ما يأتي ، وانما الكلام في الأمر الأول ، اذ قد يقال : ان دليل نجاسة الدم كما يكون قاصراً عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الاخص كذلك يقصر عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الاعم . وقد يقال : بان اطلاقات روايات الأمر بغسل ما اصابه الدم كافية لاثبات نجاسة الدم المفروض في المقام وانفعال الأمر الخارجي بملاقاته ، اذ يصح ان يقال حين يدخل الشخص اصبعه في فمه فيلاقى الدم ان اصبعه اصابه الدم فتشملة اطلاقات الأمر بالغسل . ولكن الانصاف ، ان الحصول على اطلاقات تشمل محل الكلام في غاية الاشكال لان الروايات التي فرض فيها

ان الثوب ونحوه اصابه الدم مسوقة على الاكثر لبيان حكم طولي بعد الفراغ عن النجاسة ، من قبيل الحكم بوجود الاعادة على من صلى في ذلك الثوب وعدم وجوبها . ويأتي في بحث نجاسة الدم الامتسكال في اصل وجود اطلاق يدل على نجاسة كل دم فضلاً عن أن يشمل الدم الداخلي . ولعل احسن ما يدعى هناك من اطلاق قوله في موثقة عمار : « الا ان ترى في منقاره دمأ فلا تتوضأ ولا تشرب » (١) ومن الواضح ان هذا الاطلاق لو تم شموله لكل دم خارجي فلا يشمل محل الكلام .

الجهة الخامسة : فيما اذا كان الملقى والملقى معاً خارجين غير ان ظرف ملاقاتها كان في الباطن ، كما لو أدخل الانسان اصبعه النجس الى فمه فلقى مع اصبعه الآخر داخل فضاء الفم .

والحكم بعدم التنجيس هنا موقوف على ان تم دعوى احتمال الفرق عرفاً بين الملاقاة بين شيئين في الخارج والملاقاة بينهما في الداخل ، بعد افتراض عدم الاطلاق اللفظي في أوامر الغسل . وكلا المطلبين محل تأمل بل منع . اذ لا وجه للمنع عن اطلاق الأمر بالغسل في رواية عمار لكل ما اصابه ذلك الماء من الامور الخارجية سواء كانت الاصابة في الخارج أو الداخل . كما ان دعوى الغاء العرف خصوصية الخارج وكون الملاقاة في هذا المكان أو ذاك لا غبار عليها .

لا يقال : هذا الارتكاز مناقض بارتكاز عدم الفرق بين ملاقة الخارجيين في الباطن كملاقاة الاصبع مع دم محمول الى جوف الفم من الخارج وبين ملاقة الخارجي مع الدم الداخلي في جوف الفم التي حكم فيها بعدم الانفعال كالدّم الخارج من الاسنان فان كليهما بحسب النظر العرفي من سنخ واحد ، ولعله اليه استند من أفق بالطهارة في هذه الجهة .

(مسألة - ٢) لا مانع من بيع للبول وللغائط من مأكول اللحم (١) واما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز (٢) نعم يجوز

فانه يقال - أولاً : انه يوجد احتمال الفرق بينها ، لما تقدم من اختلاف النظر العرفي في باب الاستقذارات بين المادة الخارجة عن موطنها وغير الخارجة .

وثانيا : لو سلم ارتكاز عدم الفرق فهو يقتضى الحكم بالنجاسة في صورتين لا الطهارة ، لوضوح ان الحكم بالطهارة في المسألة الثانية لم يكن من جهة قيام الدليل عليه وانما كان من جهة عدم الدليل المثبت للنجاسة فلو فرضت الملازمة عرفاً بينهما كانت اوامر الفصل دالة على النجاسة في المسألتين معاً كما هو واضح .

(١) تمسكا باطلاقات ادلة حلية البيع بعد فرض وجود المالية بلحاظ بعض المنافع المحللة ، أو فرض انكار دخل المالية في مفهوم البيع ، أو تمسكا باطلاقات صحة العقود والتجارات لو سلم تقوم عنوان البيع بالمالية وعدمها في المقام ، ولا مقيد لكل تلك الاطلاقات الا النبوي المرسل ، اذا حرم الله اكل شيء حرم ثمنه ، (١) وهو ساقط عن الحجية . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله .

(٢) اما للاجماع ، او لعدم المالية ، او لقيام دليل على عدم جواز بيع النجس بعنوانه ، أو للملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ثمنه المستفادة من النبوي المرسل ، أو للروايات الخاصة المانعة في العذرة المبتلاة بالمعارض . وكل هذه الوجوه لا يمكن التعويل عليها كما حققناه في محله ، فالظاهر جواز بيعهما .



الانتفاع بها في للتسميد ونحوه (١) .

(مسألة - ٣) اذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم

اولا لا يحكم بنجاسة بوله وروثه (٢) .

(١) لعدم تمامية ما استدل به المانعون على عدم جواز الانتفاع بالنجس ولو تم الدليل على ذلك لاقتضى سلب المالبية عنه وبطلان بيعه والصحيح عدم وجود دليل يقتضى المنع من سائر الانتفاعات بالنجس على نحو يحتاج جواز الانتفاع الى مخصص بل الاصل جواز الانتفاع الا حيث يقوم دليل على حرمة ولم يقم دليل على ذلك في المقام . وتفصيل هذه المسائل موكولة الى محلها .

(٢) تارة يكون الشك في نجاسة البول والخرء من جهة الشك في كون الحيوان شاة فيكون مأكول اللحم او ذئباً فلا يكون مأكولاً ، وهذه شبهة موضوعية . واخرى يكون من جهة الشك في ان الحيوان المتولد من ابوين حلال وحرام هل يلحق بالحرام أو الحلال وهذه شبهة حكمية من حيث حلية اللحم وحرمة وان كانت بلحاظ النجاسة قد يترأى أنها شبهة موضوعية دائماً للدليل بنجاسة بول غير المأكول ، غير انه سوف يتفصح انه ليس بصحيح على اطلاقه .

وتفصيل الكلام في هذا الفرع : انا تارة نفترض اخذ عنوان غير المأكول في دليل النجاسة بنحو المعرفة الى العناوين التفصيلية من الحيوان المحرم ، واخرى نفترضه بنحو الموضوعية فالبحث يقع على تقديرين . الأول : ما لو كان عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو المعرفة الى العناوين التفصيلية للحيوان ، فوقع الشك في حلية لحم حيوان وحرمة بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية . والبحث على هذا التقدير على مستوى الاصل اللفظي

تارة والاصل العملي اخرى .

اما الاصل اللفظي ففيمّا اذا كانت الشبهة موضوعية من جهة تردد الحيوان بين الشاة والذئب مثلاً ، لا يوجد اصل لفظي يمكن ان يثبت به النجاسة أو الطهارة ، لان الشك في موضوع دليل النجاسة فلا يمكن التمسك به .

واما اذا كانت الشبهة حكيمية من جهة تردد الحيوان بين اللحوق بالحرام أو الحلال من أبويه ، فالشبهة تكون حكيمية ايضاً بلحاظ دليل نجاسة غير المأكول لأن موضوعه واقع الحيوان غير المأكول من الذئب والسبع ونحوه ، كما اذا قال اغسل من ابوال الكلب والذئب والسبع .

وحينئذ إن تم مطلق فوقاني على نجاسة كل بول وخرج عنه بول المأكول ، كان المقام من موارد الشك في التخصيص الزائد بعد اجمال المخصص المنفصل . فيتمسك فيه بالعام لاثبات النجاسة .

واذا منعنا عن وجود مطلق فوقاني وكان المطلق الثابت في حدود غير المأكول من الحيوان أصبح المقام من موارد الشك في شمول العام واجماله بالنسبة للمشكوك ، فلا يمكن التمسك به لاثبات النجاسة .

واما الاصل العملي فلا يفيد لاثبات الطهارة أو نفي النجاسة اجراء استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الازلي الثابت قبل وجود الحيوان - على القول به في الاعدام الازلية - أو اجراء اصالة الحل ، اذ المفروض عدم ترتب الحكم على عنوان الحرام أو الحلال .

بل التحقيق ان يقال : ان الشك ان كان من جهة الاشتباه الخارجي وتردد الحيوان بين ان يكون ذئباً أو شاة ، امكن اجراء استصحاب عدم كونه ذئباً لنفي موضوع النجاسة لو كان دليل نجاسة البول موضوعه ما يحرم اكله بالخصوص ، او استصحاب عدم كونه شاة لاثبات موضوع

النجاسة لو كان موضوعه مطلق البول خرج منه ما يحل اكله .  
وقد يتوهم : عدم جريان هذه الاستصحابات للاعدام الازلية في  
المقام على اساس ان المشكوك عنوان ذاتي وليس عرضياً ، بناء على التفصيل  
في جريان استصحاب العدم الازلي بين العناوين الذاتية وغيرها .

ويندفع هذا التوهم : بأن موضوع الحكم هو العنوان العرفي للذئب  
والشاة مثلاً ، ولا شك في تقومه بجملة من الخصوصيات العرضية القابلة  
لاستصحاب العدم الازلي حتى عند من يقول بالتفصيل المذكور .

واما اذا كانت الشبهة من جهة الشك في حلية الحيوان المتولد من  
ابوين مختلفين - والمفروض عدم تحصيل دليل اجتهادي على الحلية اثباتاً  
ونقياً - فبالامكان اثبات الحكم بالطهارة باستصحاب عدم نسخها الثابت في  
اول عصر التشريع حيث امضى ما كان على العرف والعقلاء اولاً ثم استثنى  
عنه شيئاً فشيئاً . بناء على ان لا يكون هنالك استقذار عرفي لبول الحيوان  
المتولد على نحو يمنع عن استفادة امضاء الحكم بالطهارة .

واما التمسك باصالة الطهارة فسوف نبحث عن تماميتها في التقدير الآتي .  
التقدير الثاني : أن يكون عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو الموضوعية  
في دليل النجاسة والبحث هنا ايضاً فيما تقتضيه الادلة الاجتهادية تارة ،  
والاصل العملي اخرى .

اما الدليل الاجتهادي ، فقد يقال فيه بأن التمسك بمطلقات نجاسة  
البول الفوقانية - بناء على القول بها - متعذر حتى لو كانت الشبهة في  
حلية الحيوان وحرمة حكمية ، لان الشبهة بلحاظ ما هو موضوع نجاسة  
البول وطهارته مصداقية بين العام ومخصصه ، لان الحرمة والحلية موضوعان  
للنجاسة والطهارة .

والكن الصحيح امكان التمسك بعموم نجاسة البول - لو تم في نفسه -

اذا كانت الشبهه في حرمة الحيوان وحليته حكيمه - كما في المتولد من ابوين مختلفين - وذلك بناء على ما ساكناه وحققناه في الاصول من جواز التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه لمخصصه فيما اذ كانت شبهه حكيمه في نفسها (١) وفي المقام . الشك في حليه الحيوان وحرمة شبهه حكيمه في نفسها وان كانت مصدقيه بلحاظ العام المخصص فيجوز التمسك فيها بالعام . غير أن هذا البيان موقوف على ان يكون دليل نجاسة البول قد دل على ذلك بالعموم لا بالاطلاق فانا انما صححنا التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه لمخصصه في العمومات دون المطلقات . مع انك عرفت عدم تمامية ما يدل على نجاسة البول بالاطلاق فضلا عن العموم . وعليه فلا أصل على مستوى الادلة الاجتهادية يمكن التمسك به لاثبات النجاسة أو الطهارة في المقام .

واما الاصل العملي . فان كانت الشبهه حكيمه كالحیوان المتولد من حلال وحرام ، فان فرض وجود عموم يدل على حليه كل حيوان أو حرمة الا ما خرج بالتخصيص كان هو المرجع وبه يتنقح موضوع دليل الطهارة أو النجاسة . وان لم يكن هناك عموم من ذلك القبيل فالمرجع استصحاب عدم الحرمة الثابت ولو في صدر التشريع ، بناء على جريان استصحاب عدم النسخ ، وبه يتنقح موضوع نفي النجاسة أو الحكم بالطهارة ، ولو لم على جريان استصحاب عدم النسخ كان المرجع أصالة الحل وحيث أنها اصل تنزيلي فيرتب عليها آثار الحلية الواقعية التي منها طهارة المدفوع . نعم لو لم نبن على تنزيليتها ، او بنينا على اصالة الاحتياط في اللوم تعذر تنقيح موضوع الحكم بالطهارة بالأصل وتعين الرجوع الى اصل حكيمه كاصالة الطهارة على تقدير جريانها في امثال المقام على ما سنشير اليه .

وان كانت الشبهة موضوعية ، فان فرض وجود عموم يدل على حرمة كل حيوان وخرج منه بالتخصيص ما خرج امكن اجراء استصحاب العدم الازلي لعنوان المخصص كاستصحاب عدم الغنمية مثلا ، وبذلك يثبت موضوع الحرمة وفي طول ذلك يثبت موضوع النجاسة ، وإن فرض وجود عموم يدل على حلية كل حيوان ، خرج منه بالتخصيص ما خرج أمكن اجراء استصحاب العدم الازلي لعنوان المخصص كاستصحاب عدم السبعية مثلا وبذلك يثبت موضوع الحلية وفي طول ذلك تثبت الطهارة : وان فرض عدم العموم من الطرفين وانما دل الدليل على حلية بعض الحيوانات وحرمة بعضها فالمرجع حينئذ استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الازلي أو اصالة الحل ، وفي كيفية اثبات الطهارة ونفي النجاسة بها اشكال حتى مع فرض اصالة الحل اصلا تنزيلاً ، لان اجراءهما في شخص هذا الفرد المشكوك يثبت حليته الواقعية تبعداً ، فان كان موضوع نفي النجاسة عدم حرمة الحيوان شخصاً ثبت هذا الموضوع واما اذا كان الموضوع عدم حرمة نوعاً اي عدم كونه من نوع محرم فلا يثبت هذا الموضوع باجراء الاصل في شخص هذا الحيوان ، بل لا بد من محاولة اجراءه حينئذ في نوع هذا الفرد المردد على اجماله وتردده بين ما هو معلوم الحلية وما هو معلوم الحرمة فان منع عن مثل ذلك في اصالة الحل ايضاً كما يمنع عن استصحاب الفرد المردد تعيين الرجوع الى الاصول الحكيمية كاستصحاب عدم النجاسة الازلي وكاصالة الطهارة في مدفوع الحيوان المشكوك ، بناء على جريان القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية وفي حالة كون المشكوك النجاسة من اول الأمر . وقد مر تحقيق ذلك مفصلاً في مباحث قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من هذا الشرح (١) .

## وان كان لا يجوز اكل لحمه بمقتضى الأصل (١)

(١) لأن الأصل سواء اريد به اصالة الاحتياط في اللحوم أو استصحاب الحرمة الثابتة قبل الذبح لا يثبت الحرمة الذاتية الواقعية ولو تعبداً لكي يكون منقحاً لموضوع الحكم بالنجاسة ، اما اصالة الاحتياط فواضح ، لان مفادها وجوب الاحتياط وهو لا يثبت الحكم الواقعي ولو تعبداً ، واما الاستصحاب المذكور فلأنه يثبت الحرمة الفعلية بعد ذبح الحيوان ولا يثبت كونها حرمة بعنوانه الذاتي الا من باب الملازمة والأصل المثبت .

وتحقيق الكلام في حكم أكل لحم الحيوان المشكوك : أنه لو احرز قابليته للتذكية وشك في حليته وحرمة الذاتية فالمرجع العملي اصالة الاباحة سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية . والمرجع الاجتهادي عمومات واطلاقات الحل إذا كانت الشبهة حكمية من قبيل قوله تعالى : قل لا أجد فيما اوحى إليّ . . الخ (١) . ولا يوجد في مقابل الرجوع الى اصالة الاباحة الا دعوى تخصيص ادلتها باصالة الحرمة في اللحوم أو دعوى حكومة استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل تذكيته فانه كان محرماً قبل التذكية على أي حال وبشك في زوال تلك الحرمة بالتذكية فنستصحب حرمة . اما الدعوى الاولى فلا دليل عليها لعدم ثبوت اصالة الحرمة في اللحوم بدليل معتبر ليخصص به عموم اصالة الحل .

واما الدعوى الثانية ، فقد يورد عليها بوجوه .

الأول - ان الحرمة المعلومة حال حياة الحيوان كانت بعنوان عدم التذكية والمفروض قابلية الحيوان لها ووقوعها ، ومعها يقطع بارتفاع تلك الحرمة بارتفاع موضوعها فيمتنع استصحابها (٢) .

(١) الانعام : ١٤٥

(٢) التنقيح ج ١ ص ٤٣٧

والتحقيق ان حيثية عدم التذكية المأخوذة في موضوع الحرمة المجعولة على هذا العنوان اما ان تكون حيثية تعليلية عرفا غير مكثرة للموضوع واما ان تكون حيثية تقييدية وموجبة لتعدد الموضوع ، فعلى الثاني يمتنع جريان الاستصحاب لاجل عدم وحدة الموضوع . وعلى الأول يكون الموضوع واحداً وبوحدته تعتبر الحرمة المشكوكه بقاء للحرمة المعلومة وان كان كل منها مجعولاً بجعل مفاير لجعل الآخر ، لأن مناط الحدوث والبقاء في استصحاب المجعول انما هو الموضوع الذي له حدوث وبقاء ويكتسب المجعول بتبعه الحدوث والبقاء فالمجعول اذا لوحظ في عالم وجود الموضوع فلا يتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع والجعل يرى عرفاً كحيثية تعليلية لوجوده على موضوعه والمفروض وحدة الموضوع في المقام . واذا لوحظ في عالم الجعل فليس له حدوث وبقاء أصلاً في هذا العالم ولا معنى لاجراء استصحابه بلحاظ هذا العالم . وبتعبير آخر : أن المجعول اذا لوحظ وجوده الحقيقي بالذات الثابت بنفس الجعل فلا محالة يتعدد ويتفاير بتعدد الجعل وتغايره ولكنه بهذا اللحاظ لا يتصور له حدوث وبقاء فلا يمكن اجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ ، واذا لوحظ ما للمجعول من نحو ثبوت تابع لفعلية وجود موضوعه فهذا النحو من الثبوت يتصف بالحدوث والبقاء تبعاً لاتصاف الموضوع بذلك وهذا النحو من الثبوت يكون الجعل بالنسبة اليه بمثابة الحيثية التعليلية فلا يتفاير ويتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع فمع تعدد الجعل تنحفظ الوحدة في الحرمة المجعولة ويجرى استصحابها كما هو الحال فيما اذا كان بياض جسم ثابتاً حدوثاً بعلة واحتمل بقاؤه بعلة اخرى فيجربى استصحابه .

الثاني - ان الاستصحاب المذكور من القسم الثالث من استصحاب الكلي وذلك لأن الحرمة المحتملة التي يراد تنجزها بالاستصحاب هي الحرمة

الذاتية ، ومن الواضح أنها على تقدير ثبوتها تكون موجودة من اول الأمر مع وجود الحرمة الاخرى التي كانت ثابتة بعنوان عدم التذكية ومتى كان المشكوك على تقدير وجوده ثابتا من اول الأمر على نحو يكون معاصراً للمتيقن السابق ، فيمتنع اجراء استصحاب شخص الحرمة السابقة المتيقنة ويتعين اجراء استصحاب جامع الحرمة وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي لانه جامع بين فرد معلوم الارتفاع وفرد مشكوك الوجود من اول الأمر . والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان نكتة امتناع استصحاب شخص الحرمة المتيقنة سابقا في ذلك الوجه هو تعدد الجعل بقطع النظر عن المعاصرة بين المجولين ، والنكتة هنا ان المعاصرة بين المشكوك والمتيقن تمنع عن صدق كون احدهما بقاءً للآخر .

ويرد عليه : ان هذا مبنى على ان يكون دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية شاملاً للحيوانات المحرمة ذاتا ايضاً ، واما إذا قيل باختصاصه بالحيوان الذي يحل بالتذكية لوروده في ذلك المورد فلا تحتمل المعاصرة بين الحرمتين بل يعلم اجمالاً بثبوت احدى حرمتين على الحيوان المشكوك قبل الذبح اما حرمة بملاك العنوان الذاتي واما حرمة بملاك عنوان عدم التذكية ، وهذا المعلوم الاجمالي يحتمل بقاؤه لانه على تقدير باق وعلى تقدير مرتفع فيجرب استصحابه .

هذا مضافاً الى اننا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للحيوانات المحرمة ذاتا فهذا لا يقتضى ثبوت الحرمة المتيقنة والحرمة المشكوك في وقت واحد قبل الذبح على الحيوان المشكوك لو كان حراماً ذاتا في الواقع لكي يمتنع ان يكون المشكوك بقاء للمتيقن بل يلتزم بثبوت حرمة واحدة مؤكدة بناء على التأكد عند اجتماع فردين من حكم واحد وهذا يوجب بطلان النكتة التي كانت تسبب عدم صدق عنوان البقاء على الحرمة



المشكوكه اذا لا يكون في الحيوان المشكوك قبل الذبح الا حرمة واحدة وهي اما حرمة مؤكدة اذا كان الحيوان محرم الاكل ذاتا واما حرمة غير مؤكدة اذا لم يكن الحيوان كذلك وتعتبر الحرمة المشكوكه بعد الذبح بقاء لها وان لم يكن لها ذلك التأكد المحتمل في الحرمة المتيقنة فيجوز الاستصحاب . ودعوى استحالة التأكد بين الحرمتين في امثال المقام لان الحرمة الناشئة من الخصوصية الذاتية ليست في رتبة الحرمة الناشئة عن الجهة العرضية وهي علم التذكية فلا يمكن تأكدها المساوق لوحدتها مع تعدد الرتبة . مدفوعة ، بأنه لا موجب للطولية بين الحرمتين رتبة لمجرد الطولية بين الموضوعين فان كلا من الحرمتين في طول موضوعها وفي طول ما يكون موضوعها متأخراً عنه رتبة وليست في طول الحرمة الأخرى .

الثالث - ان الاستصحاب المذكور انما يجري لو سلم في مقابل اصالة الحل ولا يجري في الشبهة الحكمية في مقابل عمومات الحل ولا في الشبهة الموضوعية في مقابل الاستصحاب الموضوعي المنفرد لموضوع الحلية وذلك لان كل حيوان حكم عليه بالحلية بمقتضى العمومات الا ما خرج فيجوز استصحاب العدم الازلي للعنوان المخصص ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً وحاكماً على استصحاب الحرمة .

الرابع - ما ذكره السيد الامتاز - دام ظله - من انكار الحالة السابقة رأساً لعدم قيام الدليل على حرمة اكل الحيوان الحي ، وانما الثابت حرمة اكل الميت الا ما ذكى فالحرمة بملاك عدم التذكية موضوعها ليس مطلق الحيوان بل موضوعها الحيوان الميت غير المذكى فلا علم بالحرمة السابقة لكي تستصحب (١) . وهذا اعتراض متين ، ومعه يسقط الاستصحاب المذكور . هذا كله فيما اذا كان الشك في حلية الحيوان وحرمة بعد احراز

قابليته للتذكية ، فقد اتضح ان المرجع في الشبهة الحكيمة عمومات الحل ، وفي الشبهة الموضوعية اصالة الحل وكذلك يجرى ايضاً الاستصحاب الموضوعي المثبت للحلية واستصحاب عدم الحرمة ، بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية :

واما اذا كان اصل قابلية الحيوان للتذكية مشكوكه ، فتارة تكون الشبهة موضوعية كما اذا شك في ان الحيوان غنم او خنزير ، واخرى تكون حكيمة ، ففيما اذا كانت الشبهة موضوعية ، ان قلنا بان التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح بلا قيد فهو خلف الفرض لأن معناه احراز القابلية للتذكية والشك في الحرمة من غير تلك الناحية فيدخل في الكلام المتقدم . وان قلنا بأن التذكية عبارة عن فعل الذابح المقيد بخصوصية في الحيوان ، او عن اعتبار شرعي مترتب على ذلك الفعل مع تلك الخصوصية كان استصحاب عدم تلك الخصوصية - ولو بنحو العدم الازلي - تام الاركان في نفسه وكذلك استصحاب عدم ذلك الاعتبار الشرعي المسبب ، ونسبة الاستصحاب الثاني الى الاستصحاب الأول نسبة الاستصحاب الحكمي الى الموضوعي . ولكن الكلام في ان هذا الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي النافي للتذكية هل تترتب عليه الحرمة أو لا أثر له فيلغو جريانه ؟

وتفصيل ذلك : ان موضوع الحكم بالحرمة ان اخذ مركباً من موت الحيوان وعدم تذكيته امكن اثبات الحرمة في المقام باجراء الاستصحاب المذكور ، اذ يحرز به الجزء الثاني والجزء الاول محرز وجداناً ، ويكون الاستصحاب الحكمي ، اى استصحاب عدم المسبب ، جارياً حتى عند من لا يقول باجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية . نعم الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الخصوصية الدخيلة في التذكية يكون من استصحاب العدم الازلي اذا كانت الخصوصية المشكوكه من الخصوصيات المحتمل حدوثها

مع الحيوان . واذا كان موضوع الحرمة عدم تذكية الميت ، اي عدم التذكية المضافة الى الميت بما هو ميت جرى الاستصحاب ايضاً وثبت به الحرمة ، غير انه يكون من استصحاب العلم الازلي على اي حال لان عدم تذكية الميت غير محرز الا بانتفاء الموت . واذا كان موضوع الحرمة عدم التذكية المضاف الى الميت بما هو ميت اي العلم النعني للتذكية الملحوظ بما هو وصف للميت فلا يمكن اثبات الحرمة باستصحاب عدم التذكية ، لانه من اثبات العلم النعني باستصحاب العلم المحمولي وهو متعذر .

وعلى جميع هذه الاحتمالات لا يمكن اثبات النجاسة بالاستصحاب المذكور ، لان موضوعها في ادلتها عنوان الميتة لا مجرد عدم التذكية ، ولا يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية .

ولا شك ان الأخير من الاحتمالات المذكورة ساقط جداً ، لأن لسان ( الا ما ذكيتم ) لا يقتضى أخذ العلم النعني للتذكية في موضوع الحكم بالحرمة ، بل غاية ما يقتضيه الاستثناء أخذ نقيض المستثنى في موضوع حكم العام فيكون المأخوذ العلم المحمولى للتذكية ، وحينئذ ان كانت التذكية المأخوذ عدمها المحمولى في الموضوع قد لوحظت مضافة الى الميت بما هو ميت تعين الاحتمال الثاني ، وان كانت قد لوحظت مضافة الى ذات الحيوان تعين الاحتمال الأول ، وهناك تنمة تفصيل وتحقق سوف تأتي الاشارة اليها في ابحاث الميتة .

واما اذا كانت الشبهة حكمية كما اذا شك في قابلية نوع مخصوص من الحيوان للتذكية - بناءً على أن التذكية ليست مجرد فعل الذابح الذي لا شك في قابلية الحيوان له - فان كانت هناك عمومات دالة على قابلية الحيوان للتذكية الا ما خرج فهي المرجع ، والا فان كانت التذكية اعتباراً مسبباً عن فعل الذابح جرى استصحاب عدم التذكية مع اخذ الاحتمالات

السابقة في دليل حرمة غير المذكى بعين الاعتبار ، وان كانت التذكية نفس فعل الذابح مع الخصوصية امتنع اجراء استصحاب عدم التذكية ، اذ لاشك في خصوصيات الحيوان وانما الشك في تقيد التذكية شرعاً بغيرها ، فالمتعين حينئذ هو الرجوع الى اصالة الحل .

واما تحقيق الحال في وجود عمومات دالة على قابلية الحيوانات للتذكية فقد استدل السيد الاستاذ - دام ظله - على وجود عموم كذلك برواية علي بن يقطين قال : « سألت ابا الحسن ( ع ) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود . قال : لا بأس بذلك » (١) بتقريب ان معنى نبي البأس في جميع الجلود أنه لا مانع من لبسها مطلقا ولو في حال الصلاة فتدل بالدلالة الالتزامية على تذكيتها ، اذ لو لم تكن كذلك لم يجوز لبسها ، اما مطلقا لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة ، أو في خصوص حال الصلاة . وكل ما ثبت من الخارج عدم قابليته للتذكية يكون خارجاً بالتخصيص عن العموم المذكور (٢) .

ويرد على ذلك : أولا - انه اذا بنى على عدم حرمة الانتفاع بالميتة في غير حال الصلاة لا يتم هذا الاستدلال ، لوضوح ان النظر في السؤال والجواب الى لبس تلك الاشياء من حيث الجواز التكليفي والحرمة ، ولا نظر الى الجواز الوضعي لاستعمالها في الصلاة . ولهذا حكم الامام ( ع ) بنفي البأس مع ان جملة من العناوين المأخوذة في مورد السؤال مما لا يؤكل لحمه وهو مما لا تجوز الصلاة فيه على اي حال واو كان قابلا للتذكية ، فحال الرواية حال ما لو سأل شخص عن شرب الحليب فاجيب بالجواز فانه لا يستفاد من ذلك جوازه وضعاً في الصلاة ايضاً ، وان كانت الاستفادة

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب لباس المصل

(٢) التنقيح ج ١ ص ٤٣٩

وكذا اذا لم يعلم ان له دماً سائلاً أم لا (١) .

في المقام أقل غرابة منها في هذا المثال . لأن من يلبس الشيء يصلى فيه عادة فقد يقال على هذا الأساس ان النظر المطابق وان كان الى الحكم التكليفي ولكن يدل بالملازمة العرفية على عدم بطلان الصلاة في تلك الملابس أيضاً .  
وثانياً - ان الرواية المذكورة تدل على جواز استعمال كل الجلود ، ولا شك في ان دليل عدم جواز استعمال غير المذكي يكون مخصصاً لذلك العموم فاذا شك في كون حيوان مذكي اولا للشك في قابليته للتذكية كان شبهة مصداقية لذلك العموم فمن يقول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مطلقاً لا يمكنه ان يتمسك في المقام بالعام لنفي عنوان المخصص عن الفرد المشكوك . نعم من يرى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما اذا كانت الشبهة المصدقية للعام شبهة حكمية في نفسها جاز له التمسك المذكور ، لان الشك في قابلية الحيوان للتذكية في المقام شبهة حكمية في نفسها وان كان شبهة مصداقية بلحاظ العام المخصص .

والأولى اقتناص عموم دال على قابلية الحيوان للتذكية من مثل موثقة سماعة قال « سألته عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال : اذا رميت وسميت فاننتفع بجلده ، واما الميتة فلا » (١) غير ان هذا العموم مخصوص بالسباع ويتعدى منه بمقدار ما تساعد عليه القرائن المتصلة أو المنفصلة ، فان ظاهر جواب الامام ( ع ) بقريئة المقابلة بين الرمي والتسمية وبين الميتة ان الحكم بعدم البأس في الانتفاع بالجلد في فرض الرمي والتسمية انما هو بلحاظ حصول التذكية بذلك وهذا هو المطلوب ولا يؤثر فيه ان يكون النهي عن الانتفاع في غير فرض الرمي والتسمية الزامياً أو تنزيهياً .

(١) لقاعدة الطهارة اذا قبل بجرانها في امثال المقام من موارد الشك

كما أنه اذا شك في شيء انه من فضلة حلال اللحم او حرامه (١) او شك في انه من الحيوان الفلاني حتى يكون نجساً او من الفلاني حتى يكون طاهراً ، كما اذا رأى شيئاً لا يدري أنه بهرة فأر أو بهرة خنفساء (٢) ففي جميع هذه الصور يبنى على طهارته .  
( مسألة - ٤ ) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية لعدم العلم

في النجاسة الذاتية للشيء ، أو لاستصحاب عدم النجاسة الازلى ، أو لاستصحاب موضوعي هو استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة نظراً الى أن موضوع النجاسة أمر وجودي وهو كونه ذا نفس سائلة كما يتحصل من ضم عموم نجاسة البول الى المخصص الذي حصر النجاسة بعنوان وجودي هو عنوان ذى النفس السائلة ، فمع الشك يجرى استصحاب عدمه الازلى وتنفي بذلك النجاسة . وكل ذلك بناء على عدم شمول ادلة النجاسة لمدفوع ما لا نفس له والا فلا مجال لفرض المسألة .

(١) كما اذا شك في انه من فضلة الغنم أو الهرة فتجرى قاعدة الطهارة بناء على شمولها لأمثال المقام . كما يجرى استصحاب عدم النجاسة الازلى الثابت قبل صيرورة الشيء المشكوك فضلة .

(٢) فتجرى قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم الازلى للنجاسة وبشكل في المقام الاستصحاب الموضوعي الذي اشرنا اليه فيما اذا شك في كون الحيوان ذا نفس سائلة ام لا ، اذ لا شك هنا في كون الفأر ذا نفس وخنفساء ليست كذلك ، وانما الشك في انتساب العذرة الى احدهما ، فيكون اجراء الاستصحاب المذكور في الحيوان هنا من استصحاب الفرد المردد بخلافه في الفرض الأول من فروض المسألة الذي يتعين فيه انتساب الفضلة الى حيوان وبشكل في حاله .

بأن دمها سائل (١) . نعم حكى عن بعض السادة أن دمها سائل ويمكن اختلاف الحيات في ذلك وكذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح للشك المذكور وان حكى عن الشهيد ان جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل الا للتمساح ، لكنه غير معلوم وللكلية المذكورة أيضاً غير معلومة .

الثالث - المنى من كل حيوان له دم سائل حراماً كان أو حلالاً ، برياً أو بحرياً (٢)

(١) يندرج الشك المذكور في الفرض الأول من الفروض المتقدمة في ذيل المسألة السابقة .

(٢) تارة يتكلم في نجاسة المنى بنحو القضية المهمة واخرى يبحث عن حدودها ، فهنا مقامان .

المقام الأول : في اثبات نجاسته في الجملة وهو ما لا اشكال فيه فتوى بين الاصحاب . وقد استدل عليه بعدة روايات . كرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ( ع ) قال : « ذكر المنى وشده وجعله أشد من البول . ثم قال : إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة ، وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول » (١) .

وهي باعتبار تشبيهها للمنى بالبول ، بل جعله أشد منه تكون واضحة الدلالة على نجاسته .

وفي قبال هذه الروايات طائفة اخرى يظهر منها عدم نجاسة المنى . ففي صحيحة زرارة انه قال : « سأله عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجنف

٦٠ \_\_\_\_\_ بحوث في شرح العروة الوثقى

فيه من غسله ؟ فقال : نعم لا بأس به الا ان تكون النطفة فيه رطبة ، فان كانت جافة فلا بأس ، (١) فانه يستفاد من نفي البأس عن التجفيف مع افتراض رطوبة البدن عدم نجاسة الثوب الملاقى مع المنى واما استثناءه صورة رطوبة النطفة في الثوب فلعله للتنزه عن علوقها ، لوضوح عدم الفرق في السراية بين فرضي رطوبة الملاقى أو الملاقى .

وحملها على ما اذا لم يكن التنشف بموضع المنى - كما فعله الشيخ قده - في غاية البعد ، اذ ياباه تفصيل الامام ( ع ) بين صورتي جفاف النطفة ورطوبتها .

ومثلها أيضا رواية أبي اسامة قال : « قلت لابي عبد الله ( ع ) تصيبني السماء وعلى ثوب فتبله وأنا جنب فيصيب بعض ما أصاب جسدي من المنى ، أفأصلى فيه ؟ قال : نعم ، (٢) .

وهي ايضا واضحة الدلالة على نفي البأس عن الصلاة في ملاقى المنى مع الرطوبة فتدل على عدم نجاسته .

وكذلك أيضا روايتا الشحام وابي اسامة عن ابي عبد الله ( ع ) : « عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يبتل على ؟ قال : لا بأس ، (٣) وحمل قوله - يكون فيه الجنابة - على وقوع الجنابة فيه لا وجود اثر الجنابة عليه فعلا فيكون محط النظر فيها الحزازة النفسية في ذلك بعيد ، لظهور قوله - يكون فيه الجنابة - في فعلية الجنابة في الثوب لا مجرد حدوثها فيه بذلك لا يكون الا بان يراد بالجنابة الأثر الذي يتقذر به الثوب لا حدث الجنابة - وكذلك يبعد حملها على أن نفي البأس بملاك تطهير المطر للثوب ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٧ من ابواب النجاسات .

(٢) وسأل الشيعة باب ٢٧ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ١٦ ، ٢٧ من ابواب النجاسات



باعتبار ان الجنابة في الثوب من البعيد زوالها بمجرد الابتلال بالمطر من دون فرض شيء من الفرك والعناية في مقام التطهير .

والتحقيق : ان في الروايات المذكورة جميعاً توجد قرينة عرفية على ان النظر سؤالاً وجواباً ليس الى الحكم بنجاسة اصل المنى وطهارته . وتفصيل ذلك : أن السائل قد فرض المنى في ثوبه تارة ، كما في الاولى والثالثة ، أو في بدنه اخرى ، كما في الثانية ، وبعد ذلك فرض ملاقاته للجسد للثوب الذي فيه المنى ، او الثوب للجسد الذي عليه المنى ، فلو كان نظر السائل الى الاستفهام عن اصل حكم المنى لما احتاج التعبير عن هذا الاستفهام الى فرض ملاقاته للجسد او الثوب للجسد وراء فرض ملاقاته المنى لاحدهما مباشرة ، بل يكفى للتعبير عن ذلك نفس الفرض الأول لوقوع المنى على احد الامرين ، لان المكلف بحاجة الى طهارة بدنه وثوبه معاً ، وانما تصح الاستعانة بفرض ملاقاته اخرى في مقام الاستفهام فيما اذا كانت الملاقاة الاولى مع شيء لا يدخل في محل الابتلاء طهارته ونجاسته ، فلو قال السائل : أصاب البول الارض فوقع ثوبي عليها أمكن ان يكون النظر الى استعمال حال اصل البول من حيث الطهارة والنجاسة ، ويفسر افتراضه للملاقاة الثانية وعدم اكتفائه بفرض ملاقاته البول للارض بأنه يقصد ايصال الملاقاة الى ما يلزم طهارته وهو الثوب والبدن . واما لو قال : أصاب البول بدني فاصاب بدني الثوب لم يفهم منه عرفاً كون النظر الى استعمال حال اصل البول ، اذ يكفى في ذلك فرض الملاقاة الاولى ، بل يكون ضم فرض الملاقاة الثانية في كلام السائل قرينة على ان المقصود استعمال حيثية كانت تنوقف على فرض الملاقاة الثانية من قبيل حيثية ان المتنجس بالبول ينجس او لا . ومقامنا من هذا القبيل ، فيكون ما ذكرناه قرينة على الفراغ في تلك الروايات عن اصل نجاسة المنى وكون النظر الى حيثية اخرى كحيثية

ان الثوب المتنجس بالمني ينجس او لا ، أو حيثة تشخيص الوظيفة عند الشك في الملاقاة مع فرض الرطوبة ونحو ذلك .

وعليه ، فان تمت هذه القرينة ولو بنحو توجب الاجمال على أقل تقدير فلا اشكال ، والا وقعت المعارضة بين روايات النجاسة وروايات الطهارة ، والتخلص من مأزق هذه المعارضة يكون باحد وجوه .  
الأول : حمل روايات الطهارة على التقية ، باعتبار موافقتها مع فتاوى الشافعية والحنابلة .

وفيه : أن هذين المذهبين قد نشئا في زمان متأخر عن صدور هذه الروايات ، حيث انها صادرة عن الصادق (ع) بينما نشأة المذهبين متأخرة عن زمانه (ع) . واما احتمال كون الفتوى المتأخرة بالطهارة امتداداً لشيوخ ذلك بين فقهاء العامة المعاصرين للامام الصادق على نحو يصح حينئذ معه حمل روايات الطهارة على التقية فيرد عليه اولاً ان الامر كان على العكس في ايام الامام الصادق فان الحنفي والمالكي معا كانا يفتيان بالنجاسة (١) .  
وثانياً : انه لو لم يمكن التأكد من واقع الحال في ايام الامام الصادق لم يكف مجرد احتمال ذلك لاسقاط اخبار الطهارة عن الحجية لامكان اجراء استصحاب عدم كونها موافقة للعامة ولو بنحو العدم الازلي .

الثاني : سقوط روايات الطهارة عن الحجية في نفسها ، باعتبار حصول الظن الاطمثاني ولو نوعاً على خلافها من اتفاق علماء الامامية في تمام العصور والازمنة على النجاسة ولم يشذ عنهم أحد في حدود المنظور من كلماتهم . وكذلك الاتفاق العملي من المتشعبة على الاحتراز من المنى والتجنب عنه حتى عد نجاسة المنى من ضروريات المذهب ، وقد حققنا في الاصول سقوط الخبر عن الحجية اذا ما حصل الوثوق ولو نوعاً بوجود

خلل فيه . ومعه تبقى روايات النجاسة بلا معارض ، فيعول عليها ، وان كان الاتفاق المذكور قولاً وعملاً قد يكفى بنفسه للقطع او الاطمئنان الشخصي بنجاسته ايضاً بنحو القضية المهملة .

الثالث : ايقاع المعارضة بين روايات الطهارة الصريحة في نفي النجاسة مع الصريح من روايات النجاسة ، كرواية محمد بن سلم التي ورد فيها التشديد على المنى زأنه أشد من البول ، فانها لا تقبل الحمل على التنزه ، ويرجع بعد التساقط الى سائر روايات النجاسة الظاهرة فيها ظهوراً قابلاً للحمل على التنزه في نفسه بقربنية روايات الطهارة لولا ابتلاءها بالمعارض ، تطبيقاً للقاعدة التي استخلصناها من الرجوع الى العام الفوقاني بعد تساقط الأدلة الخاصة على ما تقدم توضيحها مراراً .

وهكذا يثبت نجاسة المنى بنحو القضية المهملة التي قدرها المتيقن مني الانسان .

المقام الثاني : في تشخيص حدود تلك القضية . ويقع البحث عنه ضمن جهات .

الجهة الاولى : في شمولها للحيوان ذى النفس غير الماكول . ولا اشكال في ان اكثر روايات الباب منصرفة الى المنى من الانسان بقربنية ما ورد فيها من فرض الاصابة للثوب او البدن او نحو ذلك مما لا يكون عادة بغير منى الانسان .

غير أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة حيث لم يفرض في صدرها الملاقاة مع الثوب او البدن وانما ذكر المنى فشده وجعله اشد من البول ، قد يدعى اطلاقها للمنى من غير الانسان ايضاً وكون الحكم بالنجاسة المستفاد من قوله ذكر المنى فشده من شؤون طبيعة المنى بما هو .

وقد منع عن الاطلاق المذكور المحقق الهمداني ( ره ) باعتبار ما ورد

في ذيل الرواية ، ان رأيت المنى قبل او بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول ، حيث يكون قرينة على أن النظر فيها ايضاً الى منى الانسان كما هو الحال في سائر الروايات .

ويرد عليه : أنه فرق بين أن يأتي الحكم بالنجاسة على فرض اصابة المنى للثوب وبين ان يأتي على طبيعي المنى ثم يفرغ عليه انه ان اصاب الثوب فالصلاة فيه حكمها كذا . ففي الاول لا يكون للحكم بالنجاسة اطلاق لغير المنى الذي يتعارف اصابته للثوب وهو منى الانسان ، وأما في الثاني فلا يكون فرض الاصابة بلحاظ حكم آخر مترتب على النجاسة وهو البطلان قرينة على اختصاص موضوع الحكم الاول وهو النجاسة بمنى الانسان .

وهكذا يثبت بمثل هذا الاطلاق في الادلة اللفظية على نجاسة المنى الشمول لمنى الحيوان غير المأكول اذا كان ذا نفس سائلة .

الجهة الثانية - في حكم منى ما يؤكل لحمه من الحيوانات ذات النفس السائلة ، والبحث فيه تارة يقع بلحاظ المقتضى للحكم بالنجاسة اثباتاً ، واخرى بلحاظ المانع عن ذلك .

اما البحث بلحاظ الأول ، فاکثر روايات الباب وان كان من الممكن دعوى انصرافها عن منى غير الانسان كما عرفت ، الا أن اطلاق رواية مجد ابن مسلم لا بأس به للشمول لمنى ما يؤكل لحمه ايضاً ، لان موضوع التشديد هو طبيعي المنى الشامل باطلاقه لذلك . ودعوى اختصاص نجاسة المنى المستفادة من هذه الرواية بمنى الحيوان الذي يكون بوله نجساً لان ذلك مقتضى الاشدية . واما حيث يكون البول طاهراً فاشدية المنى منه لا تقتضى نجاسته . مدفوعة ، بأن الرواية لم تقتصر على الحكم باشدية المنى من البول ، بل شدته وجعلته اشد من البول ، والنجاسة تستفاد من التشديد المذكور

اولا والذي موضوعه طبيعي المنى والاشدية من البول التي بنت ثانياً وان كانت لا تقتضى نجاسة منى حيوان طاهر البول ولكنها لا تأبى عن نجاسته أيضاً ، اذ لا يستفاد منها الملازمة بين النجاستين فيبقى اطلاق التشديد الدال على النجاسة على حاله :

واما البحث عن وجود المانع على تقدير تمامية الاطلاق ، فقد ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - في المقام روايتين اعترف بمعارضته احدهما مع الاطلاق ومنعها في الاخرى (١) .

اما التي قبل معارضتها ، فهي ما تقدم في بحث نجاسة البول مما دل على ان ما يؤكل لحمه لا بأس بما يخرج منه ، كرواية عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ، وهي شاملة باطلاقها للمنى الذي يخرج منه ايضاً ، فيقع التعارض بينها وبين اطلاق رواية محمد بن مسلم في نجاسة المنى بنحو العموم من وجه ويرجع بعد التساقط الى الأصول العملية .

وفيه : أن هذه الرواية حاكمة باطلاقها على اطلاق دليل النجاسة ، باعتبار ما اشرنا اليه فيما سبق من أن لسانها لسان الاستثناء عن المحذور المفروغ عن ثبوته فيما يخرج من الحيوان بنحو القضية المهمة ، ودليل الاستثناء يكون ناظراً الى دليل المستثنى منه فيتقدم عليه بالحكومة .

واما الرواية التي لم يقبل معارضتها مع دليل النجاسة فصحيحة ابن بكير المتقدمة في « أن ما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وكل شيء منه جائز » حيث يشمل عمومها المنى ايضاً وانما منع عن ايقاع المعارضة بينها وبين دليل النجاسة بدعوى أنها ناظرة الى حيشة المانعة ونفيها فلا يستفاد منها نفي النجاسة .

واما المذى وللودى وللودى فطاهر من كل حيوان الا  
نجس العين (١) .

والصحيح أن هذه الرواية ايضاً معارضة مع دليل النجاسة ، فان المحذور المنظور اليه في الرواية وان كان هو المانع في الصلاة الا ان تجوز الصلاة في كل شيء مما يؤكل لحمه يدل بالالتزام على نفي محذور النجاسة فيها ايضاً ، اذ لو لا ذلك لكان الحكم بالجواز جهتياً وهو خلاف ظاهر حال المولى وتصديه بنفسه بالعموم لبيان جواز الصلاة في كل شيء منه . نعم لو كان الجواز معلقاً على عنوان ما يخرج من المأكول من دون استعمال ادوات العموم لم يكن يستفاد منه ذلك اذ لا يقتضى اكثر من الجواز وعدم المانع من ناحية ذلك العنوان .

وهكذا يتلخص تمامية المانع اثباتاً عن الحكم بنجاسة المنى مما يؤكل لحمه على تقدير تمامية المقتضى .

الجهة الثالثة - في حكم منى ما لا نفس له من الحيوانات . والبحث فيه من ناحية المقتضى هو البحث في الجهة السابقة ، اذ لا بأس بالاطلاق في رواية محمد بن مسلم ، الا اذا شكك في اصل صدق عنوان المنى حقيقة على ماء الحيوانات التي ليس لها نفس سائلة ، وهو تشكيك ليس بالبعيد .

واما البحث من ناحية المانع فالمقيد للاطلاق اما الاجماع المدعى على الطهارة ، واما مثل قولهم ( ع ) لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ، حيث يتمسك باطلاق المستثنى منه للمنى من الحيوان غير ذى النفس . غير أنه قد تقدم النظر في الامتدلال به على طهارة بول ما لا نفس له فراجع :

(١) المعروف بين فقهاءنا هو الحكم بطهارة المذى والودى والودى الخارج من حيوان طاهر العين ، بل لا يبعد دعوى حصول الاطمئنان

الشخصي بالطهارة حيث لم نجد مخالفاً عدا ما نسب الى ابن الجنيد من الحكم بنجاسة المذى اذا كان عن شهوة ، وهو غير ضائر بمحصول الوثوق أو الجزم من اجماع فقهاء الطائفة .

وبه يحمل بعض الروايات التي قد يستظهر منه نجاسة المذى ولزوم الغسل منه على التنزه والاستحباب وذلك من قبيل رواية الحسين بن ابي العلاء قال : « سألت ابا عبد الله عن المذى يصيب الثوب ؟ قال (ع) : ان عرفت مكانه فاغسله وان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله » (١) فان الأمر بغسل الملاقى دال عرفاً على نجاسته ونجاسة الملاقى ، ولو قطع النظر عن الاجماع يتعين ايضاً حمل الأمر بالغسل على التنزه ، بقرينة الروايات الظاهرة في عدم وجوب الغسل ونفي النجاسة ، كرواية محمد بن مسلم « عن المذى يصيب الثوب ، فقال (ع) : ينضحه بالماء ان شاء » (٢) ورواية الحسين بن ابي العلاء « سألت ابا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب ؟ قال : لا بأس به ، فلما رددنا عليه فقال : ينضحه بالماء » (٣) .

واما دعوى حمل الرواية الآمرة بالغسل على فرض خروج المذى بشهوة والروايات النافية على فرض خروجه بدون شهوة ، فمدفوعة : بأن هذا الحمل ان كان بلحاظ تقييد كل من الاطلاقين بالمتيقن من معارضه فهو جمع تبرعى كما حقق في محله ، مضافاً الى ان التقييد بعدم الشهوة تقييد بالفرد النادر . وان كان بلحاظ وجود مفصل بين الفرضين وهو يوجب تقييد مطلقات الأمر بالغسل بفرض الشهوة ومطلقات نفيه بفرض عدمها ، فيرد عليه : مضافاً الى عدم صحة التقييد الثاني لندرة فرض عدم الشهوة ، ان ما يتوهم كونه مفصلاً كذلك رواية ابي بصير « قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : المذى يخرج من الرجل ؟ قال : أحد لك فيه حداً ؟

## وكذا رطوبات للفرج وللدبر ما عدا اللبول وللغائط (١)

قال : قلت نعم جعلت فداك . فقال : ان خرج منك على شهوة فتوضأ ، وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء ، (١) بعد حمل الوضوء فيها على الغسل ، ولكنه حمل بلا قرينة ، ومع فرض ارادة الوضوء المقابل للغسل منها تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام .

واما الودى والودى ، فلا يوجد ما يتوهم دلالاته على نجاستها فيكفي في نفي نجاستها الاصل ، مضافا الى ما دل على طهارة البلل المشتبه بالبول الكاشف عن عدم نجاسة البديل المحتمل للبول واقعا . ورواية زرارة « عن ابي عبد الله ( ع ) قال : ان سال من ذكرك شيء من مذى أو ودى أو ودى وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل أو من البواسير وليس بشيء فلا تغسله من ثوبك الا ان تغسله » (٢) .

(١) كما دلت على ذلك رواية زرارة المتقدمة ، ورواية ابراهيم بن ابي محمود « سألت ابا الحسن الرضا ( ع ) عن المرأة عليها قميصها ، أو ازارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب أتصلى فيه ؟ قال : اذا اغتسلت صلت فيها » (٣) وقد يدعى الاطلاق في هذه الرواية لمنى الرجل الذي يدخل الى فرج المرأة بالجماع ثم يخرج بالتدريج ، فتكون الرواية دليلا على طهارة المنى المذكور اذا خرج من فرج المرأة ، وقد يؤيد ذلك فرض المرأة جنباً الذي قد يكون اشارة الى ترقب خروج منى الرجل من فرجها .

ولكن وجود مثل هذا الاطلاق محل اشكال ، لاحتمال النظر في الرواية

(١) وسائل الشريعة باب ١٢ من ابواب نواقض الوضوء

(٣) وسائل الشريعة باب ٥٥ من ابواب النجاسات



الرابع : - الميتة من كل ما له دم سائل حلالا كان أو حراماً (١) .

الى رطوبات الفرج بما هي لا الى ما يدخل اليه من خارج ، وفرض المرأة جنبا قد يكون لاحتمال الاختلاف في حكم رطوبات الفرج بين الجنب وغيرها . ولو سلم الاطلاق فهو معارض باطلاق ما دل على نجاسة المتى لعدم حصول الاستحالة بمجرد مكثه في فرج المرأة أو خروجه منه ومع التساقط يرجع الى استصحاب النجاسة .

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب في مدرك الحكم بنجاسة الميتة ، بين من يقول باستفاضة الأخبار الدالة عليها ، وبين من ينكر وجود دليل واحد لفظي تام الدلالة على النجاسة ، كصاحب المدارك والمعالم - قدها - . حيث ادعيا : انحصار مدرك القول بالنجاسة في الأجماع ، والتسالم الفقهي الذي يكون دليلاً لبياً .

ونحن نذكر فيما يلي الروايات التي استدل بها على النجاسة ، ثم نذكر ما قد يجعل معارضا لها . فالكلام في مقامين :

(المقام الاول) في الروايات التي يستدل بها على النجاسة ، وهي طوائف :

الاولى : - روايات النزح من البئر اذا وقعت فيه الميتة (١) وهي

لو لاحظناها في نفسها لا ينبغي الأرتباب في دلالتها عرفاً على نجاسة الميتة التي لاقت الماء ، كما يدل الأمر بالغسل على نجاسة ملاقي الغسول .

ولا يصغى الى ما قد يقال : من ان النزح الذي هو مجرد تقليل من

الماء المتنجس لا يكون تطهيراً كالغسل ، كي يرشد الى نجاسة الملاقى . فانا

قد اوضحنا في ابحاث ماء البئر : ان نزح البئر غير تقليل الماء ، بل هو

(١) وردت جملة منها في باب (١٧) من ابواب الماء المطلق من وسائل الشريعة .

نوع تطهير للبشر بحسب النظر العرفي ، لأن البشر لا يكون مجرد مستودع للماء ، وإنما هو منبع له بحيث كلما نزع منه نبع فيه الماء النقي ثانياً فيكون بهذا الاعتبار تنظيفاً .

غير ان الأشكال على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ، معارضتها بما دل على اعتصام البشر من الروايات التي استعرضناها في ابحاث ماء البئر . وهذه المعارضة ان فرض استحكامها بدرجة تؤدي الى سقوط روايات النزع عن الحجية سنداً ، اما وحدها لمرجح في اخبار الاعتصام ، أو معها ، فلا اشكال حينئذ في عدم امكان الاستدلال بها في المقام على نجاسة الميتة . وان فرض عدم سريان التعارض الى سندها ، بل غاية ما يلزم سقوط ظهور الأمر بالنزع فيها وحله على التنزه والاستحباب . فينفتح حينئذ بحث في المقام عن امكان الاستدلال بها على نجاسة الميتة وعدمه .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان هناك وجوهاً ثلاثة لتقريب دلالتها على نجاسة الميتة ، بعد سقوط دلالتها على نجاسة ماء البئر .

الوجه الأول : - دعوى كفاية الأمر بنزع ماء البئر ولو تنزهاً في الأرشاد الى وجود محذور النجاسة في الملاقى ، وان النزع المذكور كان بملاكه ، وان كان الماء معتصماً مما ادى الى عدم لزوم النزع .

وفيه ان الأمر التنزيهي بالنزع لا يدل الا على وجود حزازة تنزیهية في الملاقى دون اللزومية ، ومن هنا لم يستكشف من الأمر بالنزع فيما اذا لاقاه الجنب نجاسة بدنه .

الوجه الثاني : - دعوى ان جهة السؤال في هذه الروايات لم تكن هي الشك في نجاسة الميتة وعدمها ، كي يقال بأن الأمر التنزيهي بالنزع لا يستلزم الأرشاد الى نجاستها ، وإنما السؤال عن ماء البئر واعتصامه ، وهذا لا يكون الا بعد فراغ السائل عن نجاسة الملاقى معه ، لأستكشاف اعتصام

الماء وعدمه والأمام عليه السلام قد امضى ما فرغ عنه السائل ارتكازاً من نجاسة الميتة الملاقية مع الماء . فيكون ذلك دليلاً على النجاسة ، وان لم تكن منجسة للبشر باعتبار اعتصامه . والحاصل : ان في روايات النزح ظهورين عرضيين : ظهور في امضاء ما ارتكز في ذهن السائل وفرغ عنه من نجاسة الميتة ، وظهور للأمر بالنزح في انفعال ماء البشر . والساقط من الظهورين هو الأخير بقريته روايات الاعتصام دون الأول .

وفيه : ان استظهار كون جهة السؤال في هذه الروايات هو اعتصام البشر وعدمه مع المفروغية عن نجاسة الميتة يتوقف على ثبوت ارتكاز نجاسة الميتة في ذهن المتشرعة ، على حد بعض النجاسات الأخرى المعروفة المركوزة لديهم . ومثل هذا الارتكاز المتشرعى وان لم يكن ببعيد ، الا انه لو كان فهو بنفسه كاف للكشف القطعي عن الحكم بالنجاسة ، دون حاجة الى استئناف الاستدلال عليه بالروايات . واما حيث لا يدعى الجزم بثبوته فلا يبقى ما يعين جهة السؤال لروايات النزح فيما ذكر ، بل لعل السائل كان يسأل عن حكم الميتة بلسان السؤال عن ملاقياتها التي احدها ماء البشر ، فلا يستفاد من النزح التنزيه عندئذ محذور النجاسة .

الوجه الثالث : - انا نثبت نجاسة الميتة حتى لو فرض ان حيثية السؤال عن الميتة ونجاستها ، وذلك بقانون حجبة الدلالة الألتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقة . فان روايات النزح تدل بالمطابقة على لزوم النزح ، وبالالتزام على نجاسة الميتة . والذي يسقط بادللة اعتصام البشر هو حجبة المدلول المطابقي مع بقائه ذاتاً فيكون المدلول الألتزامي ايضاً باقياً ذاتاً ، فيشملة دليل الحجبة بلا مانع .

وفيه : انا اوضحنا في محله من علم الأصول ان الدلالة الألتزامية كما هي تابعة للمطابقة ذاتاً كذلك هي تابعة لها حجبية .

وهكذا يتلخص ان الاستدلال بروايات نزح البشر من الميتة على نجاستها غير تام .

الطائفة الثانية : - الروايات الدالة على نجاسة البئر بالتغير بالميتة . وتمتاز هذه الطائفة على سابقتها بعدم معارضتها مع ادلة اعتصام البئر ، فتكون حجة في كلا مدلوليها المطابقي والألتزامي ، فتكون سليمة عن الأعتراض السابق .

وربما يناقش في الاستدلال بهذه الطائفة : بان الأمر بالنزح في هذه الطائفة لم يرد منفصلاً عن الطائفة السابقة ، وانما الروايات تكفلت ببيان حكم صورة الملاقاة من دون تغير والملاقاة مع التغير معاً ، مع التفريق بينهما في مقدار النزح ، فاذا فرض ان الأمر بالنزح بلحاظ فرض الملاقاة من دون تغير تنزيهي لا لزومي ، بقرينة ادلة الأعتصام ، لا ينعقد للأمر بالنزح في فرض التغير ظهور في الألتزام ، كي يستفاد منه الأرشاد الى نجاسة الميتة ، لأتحد سياقه مع سياق الأمر بالنزح في صورة عدم التغير :

وفيه عدم انحصار روايات هذه الطائفة فيما يكون ظاهراً في وحدة سياق الامر بالنزح للصورتين ، بل هناك عدة روايات يمكن الأخذ بظاهر الأمر فيها بالنزح لصورة التغير .

منها : ما ورد في فرض التغير فقط ، كرواية محمد بن مسلم « انه سأل ابا جعفر ( ع ) عن البئر يقع فيها الميتة . فقال ان كان لها ريح نزح منها عشرون دلولاً » ( ١ ) .

اذ هي محتصة بصورة التغير ، بناءً على رجوع الضمير في ( لها ريح ) الى البئر لا الى الميتة ، كما هو الظاهر ، ولو بقرينة قوله ( نزح منها ) الظاهر في عود الضمير الى البئر لا الميتة .

ومنها : ما تكفل حكم الصورتين معاً ، ولكن مع عدم اتحاد السياق فيه ، كرواية سماعة ؓ قال : سألت ابا عبد الله عن الفأرة تقع في البئر أو الطير . قال : ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ، وان كانت سنوراً او اكبر منه نزحت منها ثلاثين دلوأ أو اربعين دلوأ ، وان انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء ؓ (١) بناء على انه يستظهر من التردد والتخيير في النزح بين الثلاثين والأربعين دلوأ ان النزح في صورة عدم التغير تنزيهي ، بخلاف صورة التغير فانه لا بد من النزح حتى يذهب النتن الظاهر في اللزوم .

ومنها : ما امر فيها بالنزح فيما اذا وقعت الميتة في البئر من دون تفصيل بين ما اذا تغير الماء بها ام لم يتغير ، وهي بعد تخصيصها بصورة التغير - بقرينة ادلة الاعتصام - تكون دالة على النجاسة لا محالة .

الطائفة الثالثة : - وهي احسن الطوائف الثلاث في مقام الاستدلال على نجاسة الميتة - ما دل على انفعال المانع غير المعتصم بملاقاة الميتة ، من قبيل ما ورد من الروايات المتفرقة الآمرة باراقة المايعات الملاقية مع الميتة ، وهي روايات عديدة تامة الدلالة على نجاسة الميتة عرفاً (٢) . لان الأمر باراقة مثل السمن والزيت والمرق لو كان ذائباً يفهم منه عرفاً ، بقرينة ارتكازية سرابية النجاسة في فرض الذوبان ، ان الأمر المذكور من جهة النجاسة السارية ، لا لجهة تعبدية نفسية ، كما هو واضح .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ما دل على افساد الميتة للماء ، من قبيل : « لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة » . ودليل منجسية شيء يدل

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من ابواب الماء المطلق

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب ما يكتسب به وباب ٤٣ من ابواب الأطعمة المحرمة وباب ٤

بالإلتزام العرفي على نجاسته .

الطائفة الرابعة : - ما دل على تنجيس الميتة أو المائع الملاقى للميتة لما يلاقيه من الجامدات ، من قبيل ما دل على الأمر بغسل كل ما اتسببه الماء الذي وقعت فيه الميتة ، وما دل على النهي عن الأكل في آنية أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ، كما في رواية محمد بن مسلم عن أحدهما ( ع ) ، قال : سألت عن آنية أهل الكتاب فقال : لا تأكل في آنيتهم ، إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير ، (١) بناء على ظهور النهي - سواء كان الزامياً أو تنزيهياً - في كونه بلحاظ الصفة المشتركة ، المنسبقة إلى الدهن من عناوين الميتة والدم ولحم الخنزير وهي النجاسة .

وهناك طائفة خامسة ربما يستدل بها على النجاسة ، وهي الروايات الناهية عن الصلاة في الميتة ، فيؤخذ ذلك إرشاداً إلى نجاستها . غير أن الأستدلال المذكور غير وجيه ، بعد وضوح احتمال أن يكون النهي المذكور بملاك المانعة النفسية في الصلاة في الميتة ، كما هو كذلك فيما لا يؤكل لحمه ولو كان طاهراً . ولذلك ذهب بعض الفقهاء إلى المنع عن الصلاة في الميتة ولو كانت طاهرة ، كميته ما لا نفس سائلة له :

وعليه ففما تقدم من الطوائف الدالة على النجاسة ، وغيرها من الروايات المتفرقة التي لم نذكرها ، علاوة على التسالم الفقهي والأرتكاز المتشرع على نجاسة الميتة كفاية لأبواب تمامية المقتضى للنجاسة :

المقام الثاني : في الروايات التي قد يدعى معارضتها لما تقدم وهي روايتان : الأولى : مرسل الصدوق التي ذكرها الفقهاء في المقام ، وهي قوله في الفقيه : « سئل الصادق ( ع ) عن جلود الميتة ، يجعل فيها اللبن والماء

(١) وسائل الشيعة باب ٤٤ من الاطعمة المحرمة

والسمن ما ترى فيه ؟ قال : لا بأس ان تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ، ولكن لا تصل فيها ، (١) . وهي واضحة الدلالة على طهارة الميتة ، خصوصاً وقد عطف فيها اللبن والسمن على الماء ، مما يسد باب احتمال ان يكون الحكم بجواز الوضوء أو الشرب من الماء الملاقى مع الميتة باعتبار عصمة الماء مثلاً وعدم انفعاله حتى بعين النجاسة ، لو احتمل ذلك في نفسه .

وقد ادعى صاحب المدارك : ان نقل الصدوق لهذه الرواية ثلم للاجماع والتسالم على نجاسة الميتة ، اذ قد تعهد في صدر كتابه انه لا يروى الا ما يعتمد عليه في مقام الافتاء ، فيدل على انه كان يفتى بعدم النجاسة . ومن هنا يفتح البحث حول هذه المرسله ، تارة : من ناحية الاستدلال بها كرواية معارضة مع الروايات الظاهرة في نجاسة الميتة . واخرى : من ناحية ثلمها للاجماع والتسالم الفقهي .

اما الاستدلال بها فيرد عليه : -

اولاً ضعف السند ، باعتبار الأرسال . والصدوق (ره) وان كان يرويه بنحو الجزم ، حيث يقول مثل الصادق (ع) ، الا ان ذلك لا يكفي في شمول دليل الحجية له ، ما دام لا يحتمل في حق مثل الصدوق أن ينقل الرواية عن الصادق (ع) بالحس ، أو ما يكون بحكمه ، كأن تكون الرواية المذكورة متواترة النقل الى زمانه ، وان النقل بالنحو المذكور يكشف عن تأكيد الصدوق من صدور الرواية ، وهذا لا يكفي لحجيتها . ثانياً : - لو فرض صحة سندها - لا تكون - ايضاً - مشمولة لدليل الحجية ، باعتبار ما لدينا من الظن القوي والوثوق بخلاف مضمونها ، على ضوء ملاحظة مجموعة الفتاوى والنصوص الدالة على النجاسة .

وأما ثل نقل الصدوق لها في كتاب من لا يحضره الفقيه للأجماع ، فقد اجيب عليه تارة : بعدم قدح مخالفة الواحد ، وأخرى : بأن نقل الصدوق له غاية ما يدل عليه انها لم تكن من الروايات الشاذة الضعيفة ، فإن الاستفادة من تعهده في أول كتابه انه لا يروى الا ما يكون صحيحاً في نفسه ، وهذا لا يلزم ان تكون الرواية تامة الجهات في نظره - سنداً ودلالة - مع عدم المعارض لها ، ولا قرينة على خلافها ، كي يستفاد من ذلك افتاؤه بمضمونها ، فيلزم انثلام الأجماع .

والواقع : ان كلا هذين الجوابين مما لا تقنع النفس به ، بل يبقى لكلام صاحب المدارك شيء من الروجاءة . اذ دعوى عدم قدح مخالفة الواحد ليست صحيحة في كل مقام ، بحيث يمكن فرضه قاعدة كلية ، بل لابد من ملاحظة خصوصيات ذلك المخالف ومركزه وموقعه . فمخالفة مثل الصدوق ( ره ) القائم على رأس حوزة يكثُر فيها الفقهاء والمشائخ قد تكشف عن عدم التسالم الارتكازي على النجاسة .

كما ان دعوى : عدم افتائه بمضمون ما يرويه في كتابه ، ايضاً خلاف ظاهر تعهده في أول الكتاب : بانه ينقل فيه ما يعتمد عليه في مقام الأفتاء . ويدل عليه : انه صنف ذلك الكتاب لمن لا يحضره الفقيه من مقلديه ، اللذين يبعثون الأطلاع على فتاواه .

نعم ربما يدعى : عدم الجزم باعتماده على اطلاقها ، فلعله كان يحملها على فرض كون الميتة مما لا نفس سائلة له ، وان كان يوحى عدم تقييده بذلك اعتماده على اطلاقها .

وعلى اي حال : فلو فرض قدح مثل هذه العبارة في كتاب الصدوق في التسالم والأجماع ، يكفيها لإثبات النجاسة الأدلة اللفظية المتقدمة .

الثانية : رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ( ع ) : و قال :



سأنته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل ان يفسله ؟ قال : ليس عليه غسله ، وليصل فيه ولا بأس (١) « فان نفي الأمر بالغسل ، مع ضم ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة ، يدل عرفاً على عدم نجاسة الميتة .

ويمكن ان يدفع هذا الاستدلال : بان مورد الرواية مطلق من حيث وجود الرطوبة وعدمها ، ونفي الأمر بالغسل انما يدل على عدم النجاسة باطلاقه لفرض الرطوبة ، وعليه يتعين تقييد هذا الأطلاق بما دل على نجاسة الميتة وعلى انفعال المائعات بها ، فتختص هذه الرواية بفرض عدم الرطوبة . ودعوى : ان هذه الرواية ليست مطلقة بل هي منصرفه الى فرض وجود الرطوبة ، لأن نفس ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة ، قرينة على ان استشكال السائل في لزوم غسل الثوب الداعي الى سؤاله انما هو منصب على فرض الرطوبة ، ولا اقل من كون ذلك منظوراً اليه بصورة اساسية ، على نحو لا يمكن تقييد الجواب بفرض الجفاف الذي هو خارج عن معرض استشكال الأنسان العرفي في السراية .

مدفوعة : بان هذا انما يتم لو استظهر كون نظر الراوي الى جهة سراية النجاسة بالملاقاة حسب قواعد السراية العرفية ، واما لو افترضنا ان نفس الملاقاة مع الميتة بما هي ملاقاتة معها كانت موضوع استشكال لدى المتشرعة ، فلا يتجه ما تقدم من دعوى اختصاص الرواية بفرض السراية وهكذا الافتراض يوجد عليه شاهد بلحاظ شخص علي بن جعفر راوي الرواية ، حيث جاء في صحيحة اخرى له : « انه سأل عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضح بالماء ويصلى فيه ولا بأس » (٢) فانه

(١) وسائل الشريعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٢٦ من النجاسات

بعد استبعاد خفاء نجاسة الكلب على مثل علي بن جعفر يتعين ان يكون السؤال ناظراً الى فرض عدم الرطوبة ، لأختمال ان يكون مجرد الملاقاة مع الميت موضوعاً لأثر شرعى ، بلحاظ خصوصية في الموت .  
 بقى الكلام في الميتة من الانسان : فهل يحكم بنجاستها مطلقاً ايضاً ، أو بطهارتها كذلك ، أو فيها تفصيل ؟ .

الحق هو التفصيل بين ميتته قبل الغسل وميتته بعده ، فيحكم بالنجاسة في الاول والطهارة في الثاني ، للروايات الآمرة بغسل ما يلاقي ميتة الانسان اذا كان قبل الغسل ، كرواية ابراهيم بن ميمون ، عن ابي عبد الله : « عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت . قال : ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه ، وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعنى اذا برد الميت » (١) ويحمل عليه ايضاً ما ورد فيه الأمر بالغسل مطلقاً ، كرواية الحلبي ، عن ابي عبد الله : « قال : سألت عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت : فقال : يغسل ما اصاب الثوب » (٢) :

وقد يشك في دلالة روايات الباب الآمرة بالغسل على النجاسة .  
 اما بلحاظ ارتكازية ان نجس العين لا يطهر مع وضوح ان الميت ليس بنجس بعد التمسيل ، فيكون الارتكاز المذكور قرينة على رفع اليد عن ظهور الامر بالغسل في نجاسة الميت ، وحمله على كونه حكماً تعديلاً :  
 واما باعتبار البناء على ثبوت الامر بغسل الملقى لميت الانسان مطلقاً مع الرطوبة أو الجفاف ، فيكون ارتكاز عدم سريّة النجاسة مع عدم الرطوبة قرينة على ان الامر بالغسل ليس بلحاظ نجاسة الميت ، والا لأختص بحال الرطوبة .

(١) وسال الشيعة باب ٣٤ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٤ من ابواب النجاسات .

واما بدعوى ان المراد بغسل الثوب غسل ما لصق به من رطوبة الميت وقذارته ، ولا يدل ذلك على النجاسة الحكمية .  
وكل ذلك مدفوع :

اما الاول فيرد عليه : اولاً : ان ارتكاز عدم زوال النجاسة عن نجس العين الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع - من قبيل طهارة الكلب بصيروته ملحاً ، او طهارة الكافر بصيروته مسلماً - انما يتم في الموارد التي تكون النجاسة الشرعية فيها بنكته القذارة ، لا بنكات معنوية ، كما في المقام وكما في نجاسة الكافر والخمر ، لان زوال تلك النكته المعنوية بالتطهير ليس على خلاف الارتكاز ، بخلاف خروج ما يكون بذاته قذراً عن القذارة .

وثانياً : انه كما ينافي مع الارتكاز ارتفاع النجاسة عن نجس العين ، كذلك ينافي مع الارتكاز حمل الامر بالغسل على نجاسة الثوب الملاقى مع طهارة الملاقى - بالفتح - لان الارتكاز يقضى بعدم منجسية الطاهر . وكذلك يعتبر ايجاب غسل التنظيف والطاهر تعبداً على خلاف الارتكاز . فاذا كانت كل المحتملات على خلاف الارتكاز فليؤخذ بظهور الامر بالغسل في النجاسة .  
واما الثاني فيرد عليه : اولاً : ان ما تقدم من الروايات مشتمل على ما هو مختص بفرض الرطوبة ، اذ قد فرض فيه ان شيئاً ما قد اصاب الثوب من الميت ، وهذا لا يتصور مع الجفاف . ووجود ما يدل على الامر بالغسل مطلقاً لا يكون مضراً .

وثانياً : لو سلم الاطلاق فظهور مادة الغسل في ثبوت النجاسة في مورده ، مع ارتكاز عدم سراية النجاسة بالرطوبة ، يكون كالقريئة المتصلة على تقييد الاطلاق .

واما الثالث : فيرد عليه : ان حمل الامر بغسل الثوب على ارادة ازالة العين التي التصقت به من الميت خلاف الظاهر ، لان المفهوم عرفاً

وكذا اجزائها المبانة منها ، وان كانت صغاراً (١) .

من الامر بالغسل ملاحظة الغسل لا بوصفه مجرد مزيل ، بل باعتباره منظفاً للمحل . واعتباره كذلك يساوق النجاسة عرفاً .

ومن جملة ما يمكن ان يستدل به على النجاسة موثقة عمار : قال : سئل ابو عبد الله ( ع ) عن رجل ذبح طيراً فوقع بدمه في البثر فقال : ينزح منها دلاء ، هذا اذا كان ذكياً فهو هكذا . وما سوى ذلك مما يقع في بثر الماء فيموت فيه : فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوأ ، واقله العصفور ينزح منها دلو واحد ، وما سوى ذلك فيما بين هذين (١) . فان هذه الرواية تفرق بين جيفة المدكى وجيفة الميتة ، والمنسب الى الذهن العرفي المتشعري من هذه التفرقة انها بلحاظ نجاسة الميتة ، بعد ان كان اهم فارق مركزوز بين الجيفتين نجاسة الميتة وطهارة المدكى . وحيث جعلت ميتة الانسان معطوفة على ميتة غيره ، بل اشد منها ، استفيد من ذلك نجاستها سواء كان الامر بالنزح الزامياً أو تنزيهياً .

ومثل هذا التقريب لم يكن بالامكان اجراؤه فيما تقدم عند محاولة الاستدلال بروايات الترح على اصل نجاسة الميتة لان هذا التقريب يعتمد على افتراض المفروغية عن ارتكاز نجاسة ميتة الحيوان .

(١) قد يشك في الحكم بنجاسة الجزء المبان ، بدعوى : ان العنوان المأخوذ في موضوع روايات النجاسة هو الميتة ، والجزء من الحيوان الميت لا يصدق عليه هذا العنوان ، فلا يشمله دليل النجاسة .

ويمكن دفع هذا التشكيك :

تارة : بان اتصال بعض الاجزاء ببعض لما كان دخله في النجاسة على

خلاف الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع ، فتلقى هذه الخصوصية ، ويكون للدليل اطلاق لفرض الانفصال .

واخرى : بالتمسك بمثل رواية قاسم الصيقل - لو تم سندها - وقال : كتبت الى الرضا ( ع ) : اني اعلم اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فيصيب ثيابي ، أفأصلي فيها ؟ فكتب لي : " اتخذ ثوباً لصلاتك . الخ " (١) فان النظر في الرواية الى سراية النجاسة الى الثوب بالملاقاة ، فهي تدل على ان الجلد المنفصل نجس فكذلك سائر الاجزاء المبانة .

وثالثة : بالتمسك بظهور ما دل على طهارة الاجزاء التي لا تحملها الحياة ، كرواية حرز قال : " قال ابو عبد الله لزرارة ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللبياء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والنايب ، والحافر ، وكل شيء يفصل من الشاة والدابة . فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه " (٢) . فان امره بالغسل على تقدير الاخذ بعد الموت قرينة على النظر الى الطهارة في قوله : ( فهو ذكي ) . وحينئذ يدل على ان الجزء المبان في الجملة محكوم بالنجاسة ، والا لم يكن هناك معنى للتنصيص . على هذه الاجزاء فقط .

ورابعة : بالاستناد الى ما دل على ان القطعة المبانة من الحيوان الحي ميتة ، بدعوى : التعدي عرفاً ، وكون ذلك الدليل قرينة على ان الميتة عنوان لوحظ موضوعاً للحكم الشرعي بنحو ينطبق على الجزء ايضاً .

وخامسة : بلحاظ ما دل على نجاسة الميتة ، معلقاً للحكم على عنوان الجيفة ، من قبيل : قوله - في رواية حرز - " كلما غلب الماء على ربيع الجيفة فتوضاً من الماء واشرب ، فاذا تغير الماء ، وتغير الطعم فلا تتوضاً

(١) وسائل الشريعة باب ٣٤ من النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

منه ولا تشرب » (١) . بدعوى : ان الجيفة كما تصدق على الكل تصدق ايضاً على القطعة المبانة من الميت ، فيتمسك باطلاقها .  
 وسادسة : بصحيفة مجد بن مسلم ، الناهية عن الاكل من آنية اهل الكتاب ، معللة ذلك بانهم يأكلون فيها الميتة (٢) . مع وضوح انهم انما يأكلون فيها جزءاً من الميتة بعد اقتطاعه ، فلو لم يكن نجساً لما تنجس الاناء .  
 وسابعة : بالاستناد الى استصحاب النجاسة الثابتة قبل فصل الجزء عن الميتة .

والمهم هو التقريب الاول . واما التقريبات الاخرى فاكثرها قابلة للمناقشة اما الثاني : فلضعف سند الرواية .

واما الثالث : فلان قوله : ( فهو ذكي ) لعله في مقام بيان التذكية في مقابل الميتة واثارها ، فلو التزم بان القطعة المبانة طاهرة مطلقاً يلزم من ذلك الغاء خصوصية العناوين المذكورة في الرواية ، اذ يكفي في خصوصيتها جواز الصلاة فيها .

واما الرابع : فلامكان منع التعدي عرفاً من تنزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة الى تنزيل القطعة المبانة من الميت ، لان الموت بالنحو المناسب للجزء عرض على تلك القطعة مستقلاً ، وعرض على هذه ضمنياً ، فلا غرابة - بقطع النظر عن الارتكاز الملحوظ في التقريب الاول - في ان تكون النجاسة في القطعة المبانة من الحي استقلالية ، وتكون النجاسة في القطعة من الميتة منوطة باتصالها . اللهم الا ان يقال : ان مثل ما جاء عن ابي عبد الله ( ع ) في رواية ابي بصير - لو تم سندها - من انه قال « في إليات الضأن تقطع وهي احياء : أنها ميتة » قد علق فيه الحكم بالميتة

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من الماء المطلق

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة

وما تستتبع من نجاسة على عنوان ( إليات الضأن تقطع ) ، وهذا العنوان كما ينطبق على الإلية المقطوعة حال اتصالها كذلك ينطبق عليها بعد تقطعها ، فيثبت بالاطلاق انها ميتة ونجسة بعد التقطعة ايضاً ، واذا ثبت هذا في الإلية المقطوعة يثبت في اصل الميتة ايضاً .

واما الخامس : فلان تلك الروايات ليست في مقام البيان من ناحية اصل نجاسة الجيفة ، يتمسك باطلاقها ، بل هي في مقام بيان انفعال الماء وعدم انفعاله .

نعم لا بأس بالتقريب السادس .

واما السابع ، وهو الاستصحاب فقد يستشكل في جريانه فيما اذا حصل الانفصال والموت في آن واحد ، الا ان يتمسك بالاستصحاب التعليقي ويقال : بان هذا لو مات قبل ساعة لكان نجسا ، فتستصحب هذه القضية التعليقية الى حين الانفصال .

وهكذا نعرف : ان اوضح التقريبات في دفع التشكيك هو الاول ، اي الغاء خصوصية الاتصال والهيئة التركيبية بالارتكاز العرفي . بل يمكن ان يقال في دفع التشكيك : ان ميتة الحيوان اذا قسمت الى اجزاء فكل جزء ، وان كان لا يصدق عليه عنوان الميتة فلا يكون فردا مستقلا من موضوع دليل النجاسة ، ولكن مجموع الاجزاء يصدق عليها انها ميتة ذلك الحيوان ، لان كونها كذلك غير موقوف على اتصال بعضها ببعض ، فيثبت باطلاق الدليل نجاسة المجموع ، من دون حاجة الى الاستعانة بالارتكاز العرفي لالغاء دخل الهيئة التركيبية في موضوع النجاسة ، وانما نحتاج اليه لالغاء دخل ما يكون دخله اوضح بطلانا ، وهو انحفاظ سائر الاجزاء وعدم تلفها ، فانه بعد تجزئة الميتة الى اجزاء تثبت النجاسة للمجموع على تجزئته لكونه ميتة . ولا يحتمل عرفا دخل بقاء جزء وعدم تحلله في بقاء النجاسة في الجزء

عدا ما لا تحمله الحياة منها (١) كالصوف ، وللشعر ، وللوبر ،  
وللعظم ، وللقرن ، والمنقار ، وللظفر ، والمخلب ، وللريش ،  
وللظلف ، والبيضة اذا اكتسبت للقشر الاعلى .

الآخر المنفصل عنه ، وبذلك يثبت المطلوب .

(١) دراسة حكم ما لا تحمله الحياة من اجزاء الميتة تارة : يكون بلحاظ  
ادلة نجاسة الميتة الاولى . واخرى : بلحاظ الروايات الخاصة الواردة فيما  
لا تحمله الحياة ، فهنا مقامان :

اما المقام الاول : فقد يقال : بان المستفاد من الادلة الاولى نجاسة  
الميتة ، ومقتضى ذلك نجاستها بتمام اجزائها ، فنثبت النجاسة بالاطلاق للصوف  
والشعر ونحوهما ايضا .

ويمكن التشكيك في هذا الاطلاق بدعوى : ان نجاسة الميتة استفيدت  
من روايات من قبيل : ما فرض فيه وقوع الميتة في الماء ، أو تفسخ الفأرة  
في الاناء ، أو سقوط الحيوان وموته في السمن والزيت ونحو ذلك ، وامر  
فيه بنزع الماء ، او اراقة المائع ، أو غسل ما اصابه ذلك الماء ، ونحو هذا .  
ومن الواضح ان ذلك لا يستكشف منه نجاسة تمام اجزاء الميتة حتى صوفها  
وشعرها ، لان نجاسة ما عدا ذلك من اجزائها التي تحملها الحياة تكفي لتصحيح  
الامر بالنزع أو اراقة أو الغسل ، لان المفروض وقوع الميتة في الماء أو  
السمن لا وقوع شعرها أو صوفها خاصة .

نعم لو تم ما كان بلسان الفقه الرضوي : « ان مس ثوبك ميتا  
فاغسل ما اصاب ، وان مسست ميتة فاغسل يديك » (١) فقد يقال باطلاقه  
لمس صوف الميتة ، لان مس صوفها مس لها ، فيثبت باطلاق الامر بالغسل

(١) مستدرک الوسائل باب ٢٦ من النجاسات



نجاسة الصوف ايضاً . وكذلك لو قيل بالتوسعة في مفهوم جسد الميت في قوله : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت » (١) ، بدعوى : ان شعر الميت من جسده .

ولكن الرضوي ساقط سنداً . والتوسعة المذكورة غير واضحة عرفاً . والروايات التي ذكرناها في المسألة السابقة لاثبات نجاسة جزء الميتة ، والتي اخذ في موضوعها عنوان الجلود أو لإليات الغنم المقتطعة من الحي أو الجيفة أو الميتة التي توجد في اواني اهل الكتاب ، لا تشمل مثل الصوف والشعر مما لا تحله الحياة كما هو واضح .

ولا يمكن التعدي من القدر المتيقن لدليل النجاسة وهو ما تحله الحياة الى ما لا تحله الحياة من اجزاء الميتة ، بعد فرض عدم وجود الاطلاق اللفظي ، لان الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع توجب احتمال الفرق وجداناً ، بل قد يدعى : انه لو تم دليل على نجاسة الميتة بعنوانها لما اتجه الاخذ باطلاقه لاثبات نجاسة مثل الصوف والشعر : إما لخروج مثل ذلك عن العنوان موضوعاً بعد عدم شمول الموت له في نظر العرف ، وإما لخروجه حكماً لو سلم شمول لفظ الميتة اصطلاحاً حتى لما لا يشمله الموت للتبعية وذلك بمناسبات الحكم والموضوع .

فعلى اي حال للتشكيك في وجود الاطلاق في نفسه - بقطع النظر عن الاخبار الخاصة - مجال ، ومعه يكون المرجع الاصول النافية للنجاسة .  
المقام الثاني : فيما تقتضيه الروايات الخاصة . والكلام في ذلك يقع في جهتين : احدهما : في الروايات التي يستدل بها على طهارة ما لا تحله الحياة من الميتة والآخرى : في الروايات التي قد يستدل بها على نجاسة تلك الاجزاء ، اما على نحو النجاسة العينية المطلقة ، أو على نحو النجاسة

(١) وسائل الشريعة باب ٣٤ من النجاسات

العينية التي تزول بالغسل ، كنجاسة ميت الانسان .  
 اما الجهة الاولى : فروايات الطهارة طائفتان :

الاولى : ما دلت على طهارة العناوين المذكورة واستثنائها من حكم الميتة بدون اعطاء العنوان الكلي الجامع لها ، من قبيل رواية الحسين بن زرارة : قال : « كنت عند ابي عبد الله ( ع ) وابي يسأل عن اللبن من الميتة ، والبيضة من الميتة ، وانفحة الميتة . فقال : كل هذا ذكي » (١) ورواية الصدوق : « قال الصادق ( ع ) عشرة أشياء من الميتة ذكي : القرن ، والحافر ، والعظم ، والانفحة ، واللبن ، والشعر ، والصوف ، والريش ، والبيض » (٢) :

وهذه الطائفة - والتي فيها ما هو معتبر السند - لا اشكال في دلالتها على الطهارة .

ولكن قد يستشكل في دلالتها على الضابطة الكلية وهي طهارة كل ما لا تحله الحياة ، ويقال : بلزوم الاقتصار على العناوين المذكورة فيها غير انه لا يبعد دعوى : استفادة قاعدة كلية منها بحمل ما ورد فيها من العناوين على المثالية ، واقتناص الجامع المنتزع منها بحسب فهم العرف والمناسبات التي يراها للحكم المذكور وجعله هو موضوع الحكم بالطهارة ، فمن القريب ان يقال : ان العرف يفهم من العناوين المذكورة انها كلها بنكتة مشتركة قد حكم عليها بالطهارة ، وهي كونها مما لا تحلها الحياة ولم تكن مصب الروح الحيوانية ، وان كانت بالنظر العقلي الدقيق فيها شيء من الحياة وبذلك يستفاد من هذه الطائفة ما يستفاد من الطائفة الثانية من الحكم بطهارة كل ما لا تحله الحياة من اجزاء الحيوان .

(١) وسائل الشريعة باب ٦٨ من النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

الثانية : ما دلت على الطهارة بعنوان كلي ينطبق على ما ليس فيه روح ولا تحل الحياة من الاجزاء ، من قبيل رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة ، ان الصوف ليس فيه روح . (١) .

ودلالتها على القاعدة الكلية واضحة : كما ان المقصود من الروح فيها الحياة الحيوانية ، لا مجرد النمو ونحوه كما هو واضح عرفاً ، فيشمل كل جزء غير لحمي من الحيوان ، لانه ليس فيه روح ، إما بالاطلاق اللفظي لو قيل بان ما فيه الروح تعبير عرفي عن اللحم ، أو بالاطلاق المقامي باعتبار ان العرف يفهم ان ما فيه الروح والحياة الحيوانية هو اللحم فقط ، وقد أمضى ذلك في الرواية ولم ينبه على خلافه .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ايضاً صحيحة حرير قال : وقال ابو عبد الله (ع) لزرارة ومجد بن مسلم : اللبن ، واللباء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والنايب ، والحافر ، وكل ما يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي . وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه . (٢) .

فانها تدل على طهارة عنوان كلي هو ( كل ما يفصل عن الدابة ) اي ما يعتاد فصله عنه خارجاً أو ما يكون من شأنه ذلك ، كناية عن كل ما كان عارية في جسم الحيوان بحسب الفهم العرفي ، وهو ضابط قريب عرفاً مع عنوان ما لا تحل الحياة من الحيوان ، وان كان يفترقان في صدق الاخير على العظم دون الاول . ولا يقدر في الاستدلال بها اختصاص صدرها بحال الحياة ، فان ذيلها قد دل على عدم النجاسة بعد الموت ايضاً ، وان امر فيها بالغسل بلحاظ النجاسة العرضية ، التي سوف يقع الكلام

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

فيها انشاء الله تعالى .

كما ان ورود عنوان الشاة في موردها لا يضر بالاستدلال ايضاً ، اذ يتعدى منها - عرفاً - الى غيرها اما بقريئة عطف الدابة عليها بعد حملها على مطلق ما يدب على الارض ، أو بالفهم العرفي وارتركازهم عدم الفرق المستوجب لحمل المورد على المثالية .

ولكن قد يستشكل في دلالة هذه الرواية : بان صدرها واردة فيما اخذ من الحيوان وهو حي ، وما هو محل الكلام - وهو المأخوذ من الميت من الاجزاء التي لا تحملها الحياة - تعرضت له الرواية في الفقرة الاخيرة في قوله : « وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه » وهذه الفقرة - بقريئة افتراضها للصلاة في المأخوذ - تختص بمثل الصوف والشعر ، فلا يستفاد منها طهارة جميع الاشياء المذكورة .

وهذا الاشكال يمكن دفعه بان ظاهر قوله : ( وان اخذته ) كون مرجع الضمير تمام ما ذكر في الفقرة الاولى . واردة خصوص الصوف والشعر مما ذكر قبله وبعده اشياء اخرى في صدر الرواية خلاف المتفاهم العرفي جداً ، على نحو لا يصح قوله : ( وصل فيه ) قريئة عليه ، بل يكون ظهور الضمير قريئة على ان المراد بالصلاة المثال للانتفاع به على نحو ما ينتفع بالطاهر ، فيتم الاستدلال .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ايضاً : الرواية التي ينقلها الشيخ باسناده عن صفوان عن حسين بن زرارة عن ابي عبد الله ( ع ) : « انه قال : العظم والشعر والصوف والريش وكل ذلك نابت لا يكون ميتاً » (١) وقد ارسلها الكليني عن صفوان ، غير انه ورد فيها عنوان : « ان كل

نابت لا يكون ميتة « (١) وهو اظهر في الدلالة على الضابط العام وهو :  
( ان كل نابت ليس بميتة ) مما ورد في نقل الشيخ ، اذ قد يمنع دلالاته  
على ذلك ، حيث لم ينف الميتة عن كل نابت وانما نفى عن العناوين المذكورة .  
الا ان الصحيح استفادة العموم منه ايضاً بحسب المتفاهم العرفي ، حيث  
يفهم منه ان النابتية هي علة الحكم عليها بانها ليست بميتة .

الجهة الثانية : في الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة ، فمن  
تلك الروايات رواية الحلبي قال : « سألته ( ع ) عن الثنية تنفصم وتسقط ،  
أيصلح ان تجعل مكانها سن شاة ؟ . قال : ان شاء فليضع مكانها سنأ ،  
بعد ان تكون ذكية » (٢) .

فقد اشترط عدم كون السن من الميتة ، فلو كان السن من الميتة طاهراً ،  
لما وجد مبرر لهذا الاشتراط .

ورد عليه ان الاشتراط ليس له ظهور في كونه ناظراً الى ناحية النجاسة ،  
فلعله بلحاظ وجود حزازة في الانتفاع بسن الميتة ، أو حزازة في الصلاة  
معه ، ولا يكفي ذلك لاثبات النجاسة . وغاية الامر : ان ذلك يكون مقيداً  
لعموم التعليل في مثل رواية الحلبي ، المتكفلة لتعليل جواز الصلاة في  
الصوف بانه ليس فيه روح ، باخراج السن من عموم التعليل فيه ، دون  
ان تثبت النجاسة ، بعد قصور ادلة النجاسة في نفسها كما عرفت . هذا  
مضافاً الى ان الناب صرح به في رواية حريز ، ومعه يتعين حمل الاشتراط  
في رواية الحلبي على الاستحباب .

ومن تلك الروايات رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه « قال :  
قال : جابر بن عبد الله : ان دباغة الصوف والشعر غسله بالماء ، واي

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة ح ٨

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٨ من ابواب النجاسات

شيء يكون اطهر من الماء ، (١) . فان التعبير بالدباغة انما هو انسياق مع ما اشتهر من مطهريه الدباغة للمجلود . ومفاد الرواية هو ان الصوف والشعر يطهر بالغسل بالماء ، وحيث لم تفرض نجاسة عرضية للصوف والشعر كانت الرواية دالة على النجاسة الذاتية ، ولكنها سنخ نجاسة ترتفع بالغسل ، كنجاسة الميت من الانسان التي ترتفع بتغسله .

ويرد عليه - مضافاً الى ضعف سند الرواية ، حيث لم تثبت وثيقة مسعدة بن صدقة ، وغرابة رواية الأئمة عن جابر - ان الرواية في مقام بيان المطهر للصوف والشعر ، وليست في مقام البيان من ناحية اصل نجاستها ليمسك بالاطلاق لفرض عدم الملاقاة مع الرطوبة ، فلعل النجاسة الملحوظة هي النجاسة العرضية الحاصلة من الملاقاة بالرطوبة في فرض التنف . ولكن هذا لا يخلو من تأمل : لان الظاهر من الرواية كونها في مقام دفع استغراب مطهريه الماء ، ولهذا تقول : واي شيء يكون اطهر من الماء ، ولا غرابة في مطهريه الماء من النجاسة العرضية ، الحاصلة بالملاقاة ، فنفس ذلك قد يكون قرينة على ان النظر الى ارتفاع النجاسة الذاتية بالماء ، وهو امر غريب يناسب سياق الرواية الوارد في مقام دفع الاستغراب . غير ان المتعين حينئذ الحمل على المطهريه التنزيهية جمعاً بينها وبين روايات الطهارة .

ومن تلك الروايات رواية حريز المتقدمة ، التي ورد فيها قوله : « وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه ، بدعوى : ان الامر بالغسل حيث لم يفرض في موضوعه الملاقاة مع الرطوبة يدل على النجاسة الذاتية للصوف ونحوه .

ويرد عليه : ان ارتكازية عدم ارتفاع النجاسة الذاتية بالغسل ، تكون بنفسها قرينة على ان الامر بالغسل انما هو في مورد الملاقاة مع ما تخله الحياة

من اجزاء الميتة بالرطوبة ، لا مطلقاً . هذا مضافاً : الى تعين الحمل على الاستحباب والتنزه في مقام الجمع مع مثل رواية الحلبي ، لأبعدية الجمع بينها بحمل رواية الحلبي على ما بعد الفسل . وان فرض تساوي الجمعين في نظر العرف كفى ذلك في الحكم بعلم النجاسة ، لعدم الدليل .

وهكذا نعرف ان العناوين التي ذكرها السيد الماتن (قده) من اجزاء الميتة التي لا تخلها الحياة كلها محكوم عليها بالطهارة . غير انه ينبغي البحث في خصوص البيضة منها ، حيث انهم اشترطوا في الحكم بطهارتها اكتسابها القشر الاعلى ، فنقول : اما وجه الحكم بالطهارة فيها .

فاولاً : عدم تمامية مقتضى النجاسة ، حيث ناقشنا في تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الميتة كى يشمل البيضة .

وثانياً : انه لو سلم الاطلاق لكل جزء من الميتة فالبيضة خارجة عن اجزائها عرفاً ، خصوصاً بعد اكتساب القشرة .

وثالثاً : الروايات التي استثنت البيضة عن الميتة تفصيلاً ، أو باعتبار اندراجها في الضوابط العامة المستثناة فيها .

والمهم من البحث في البيضة يقع في جهتين :

الاولى : في حكمها قبل اكتساب القشرة .

الثانية : في شمول الحكم المذكور للبيض من الحيوان حرام اللحم .

اما الجهة الاولى : فلا اشكال في نجاسة البيضة قبل اكتساب القشر ، ولو من جهة الملاقاة مع النجس من اجزاء الميتة . واما بعد اكتسابه بنحو يمنع عن السراية فمقتضى ما ذكرناه الآن هو الحكم بطهارتها ، دون فرق بين ان تكون قد اكتسبت القشر الاعلى ام لا .

والمشهور بين الفقهاء : اشتراط القشرة الصلبة ، مستندين في ذلك

الى رواية غياث عن ابي عبد الله ( ع ) : « في بيضة خرجت من است

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام (١) .

دجاجة ميتة . قال ( ع ) : ان كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها ، (١) .

والاستدلال بها موقوف على تمامية سندها ، وان يكون البأس المحفوظ فيها هو النجاسة ، لا حرمة الاكل قبل اكتساب القشر ولو بملاك كونها من الخبائث كالميتة نفسها . ولا قرينة على المحفوظ في البأس هو النجاسة ، لان حرمة الاكل نحو بأس وشدة ايضاً . والنجاسة تستتبع حرمة الاكل ، وبهذا كانت حرمة الاكل متيقنة ، فتنفى النجاسة بالاصل ، أو بالفحوى من ادلة طهارة ما ليس فيه روح .

(١) هذه هي الجهة الثانية في شمول الحكم بالطهارة لما اذا كانت من حرام اللحم الطاهر العين في حال الحياة ، ذلك انه نسب الى بعض القول باختصاص الحكم بالبيض من حلال اللحم . ويمكن توجيهه بدعوى ان مدرك الحكم بالطهارة هو الروايات المخصصة لادلة النجاسة الواردة في البيض ، أو في مطلق ما لا تحله الحياة وهذه الروايات لا تشمل بيض حرام اللحم ، لانه قد ورد بعضها في اكل بيض الدجاج (٢) ، وبعضها في جواز الصلاة (٣) وورد في بعضها التعبير بان فيها منافع الخلق (٤) ، المنصرفه عرفاً الى منفعة الاكل ، وعطف في بعضها البيض على اللبن واللبناء (٥) مما قد يدعى ايجابه للانصراف الى البيض الذي يكون في معرض الاستعمال والغذاء .

ولكن الصحيح ان هذا لا يكفى للحكم بنجاسة البيضة من حرام اللحم الطاهر العين وذلك .

اولاً : لعدم تمامية مقتضى النجاسة في نفسه ، على ما مضى من عدم

(١) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة ح ٦

(٢) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة



وسواء اخذ ذلك بجزأ أو نتف أو غيرها. نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة (١) .

تمامية الاطلاق .

وثانياً لانه لو فرض تمامية الاطلاق في روايات النجاسة لكل جزء من الميتة ، فالبيضة ليست منها عرفاً .

وثالثاً : - لتمامية الاطلاق في بعض روايات الاستثناء ، كرواية الحسين ابن زرارة المتقدمة ، لخلوها من تلك القرائن المدعاة :

(١) يمكن ان يستدل على التفصيل بين النتف والجز بوجوه :

الاول : ان الاخذ بالنتف يوجب قطع اصول الشعر وهي مما تحمله الحياة ، فيتعين الحكم بالنجاسة .

وفيه اولا : - ان غايته الحكم بنجاسة اصول الشعر المنتوف ، كما هو واضح .

وثانياً : ان الصحيح هو الحكم بطهارة اصوله ايضاً ، اذ لو سلمنا انها مما تحمله الحياة في نظر العرف فلا يمكن اثبات نجاستها ، لعدم وجود اطلاق في دليل النجاسة على ما تقدم .

الثاني : الاستدلال برواية الجرجاني عن ابي الحسن ( ع ) قال : « كتبت اليه اسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً . فكتب : لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكلما كان من السخال الصوف ان جز ، والشعر ، والوبر ، والانفحة ، والقرن ، ولا يتعدى الي غيرها ان شاء الله » (١) وهي المكاتبه التي يدعى وجود السقط فيها حيث انها بعد ان استئنت « كلما كان من السخال . الخ » لم يصرح بحكمها ، وان كان يفهم من

(١) فروع الكافي كتاب الاطعمة باب ما ينتفع به من الميتة ج٦ الحديث ٦ وقد نقلت في الوسائل

من الكافي بتوسط ابي اسحاق بين الجرجاني وابي الحسن ( ع )

### ويلحق بالمذكورات الانفحة (١)

السياق ان حكمها نقيض ما ذكر اولاً ، اي جواز الانتفاع بها .  
وتقريب الاستدلال بها هو : التمسك بمفهوم قوله : « الصوف ان  
جزء ، لما اذا نتف الصوف عن جلد الميتة ، حيث يكون دالاً على المنع  
من الانتفاع به ، فيكون ظاهراً عرفاً في نجاسته ، بناء على انصراف دليل  
عدم جواز الانتفاع الى النجاسة .  
وفيه اولاً - ضعف سندها .

وثانياً : انها معارضة برواية حريز المتقدمة التي جاء فيها قوله : « وان  
اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه » اذا فرض ظهور تلك الرواية  
في النظر الى النجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة بالرطوبة لما تحمله الحياة من  
الميتة على ما تقدم ، لان من الواضح حينئذ كون موردها هو النتف ، اذ  
في حالة الجز لا توجد الملاقاة المزبورة عادة ، فيكون الامر بالغسل بنفسه  
دليلاً على نفي النجاسة الذاتية .

(١) وذلك للروايات العديدة التي استثنت الانفحة ضمن ما استثنت  
من العناوين لو فرض تمامية المقتضى للنجاسة فيها كصحيفة زرارة عن ابي  
عبد الله ( ع ) قال : سألته عن الانفحة تخرج من الجدى الميت قال :  
لا بأس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت . قال : لا بأس به  
الحديث ، (١) فالحكم باستثناء الانفحة عن الميتة مما لا ينبغي الاشكال فيه .  
ومهم البحث في المقام عن جهتين :

الجهة الاولى : في تشخيص الصغرى ، فان الانفحة قد اختلف في  
انها اسم الظرف ، أو المظروف ، او هما معاً .  
وقد خرجت الكلمة المذكورة عن مجال المحاورات العرفية اليوم ،

(١) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

وتحديدات اللغويين لها ايضاً لا تخلو من تشويش واختلاف ، كما يظهر لمن راجع كلماتهم . فالمدلول اللغوي للكلمة في عصر صدور هذه الروايات مجمل لدينا لا يمكن تحديده . وبناء على ذلك ينبغي ان يقال : انه تارة : يبنى على انكار وجود اطلاق في دليل النجاسة يشمل كل جزء جزء من الميتة . واخرى : يفترض تمامية الاطلاق .

فعلى التقدير الاول : يكون الحكم هو طهارة الظرف والمظروف معاً ، تمسكاً بالاصول المؤمنة .

وعلى الثاني : فاما ان يستفاد من روايات استثناء الانفحة ان المظروف متيقن الارادة فيها على كل حال ، باعتبار نظرها الى ما فيه منافع الناس ، ويستعمل في الجنب ونحو ذلك من التعبيرات الواضحة في النظر الى المظروف . أو يقال بالاجمال فيها ايضاً ، واحتمال ان يكون نظرها الى الظرف فقط . فعلى الاول : يقتصر في الحكم بالطهارة على المظروف فقط ، ويبقى الظرف مشمولاً لاطلاق ادلة النجاسة .

لا يقال على هذا يمكن التمسك بدليل تنجيس النجس للملاقية ، لاثبات نجاسة المظروف ايضاً .

فانه يقال : دليل استثناء الانفحة وان كانت ناظرة الى النجاسة الذاتية الناشئة من الميتة ، الا انه لا اشكال في ظهورها بل صراحتها في الطهارة الفعلية المسوغة للانتفاع بها ، فلو كانت نجاسة الظرف تسرى الى المظروف لسقط عن الانتفاع الفعلي ، بمجرد موت الحيوان عادة .

لا يقال : يقع التعارض بين دليل نجاسة الميتة ودليل تنجيس المتنجس ، حيث يكون دليل استثناء الانفحة تخصيصاً لاحدهما ، وبعد التساقط يحكم بطهارة الظرف ايضاً .

فانه يقال دليل التنجيس :علم بسقوط اطلاقه في المقام ، اما تخصيصاً

أو تخصصاً ، فلا يمكن ان يعارض به الاطلاق من دليل نجاسة الميتة ، الا بناء على جواز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص ، وهو باطل عندنا .

لا يقال : ارتكازية السراية بين المتلاقيين مع الرطوبة توجب ظهور روايات استثناء الانفحة في طهارة الظرف والمظروف معاً .  
فانه يقال : هذا الارتكاز وان كان ثابتاً في ذهن العرف والمتشعبة ، وعلى اساسه نستفيد طهارة المتلاقيين في سائر الموارد ، الا انه في خصوص المقام لا يمكن التعويل عليه ، باعتبار ان ارتكازية السراية يقابلها ارتكاز عدم الفرق في نجاسة الميتة بين هذا الجزء وسائر الاجزاء ، وكما ان الالتزام بطهارة المظروف دون الظرف يعنى تحديد الارتكاز الاول ، كذلك الالتزام بنجاسة الظرف يعنى تحديد الارتكاز الثاني .

واما على التقدير الثاني وهو اجمال روايات استثناء الانفحة وترددها بين الظرف والمظروف ، وهذا ما لا نقول به فتارة : يفرض ان كلامنا عن الظرف والمظروف جزء من الميتة مشمول لاطلاق دليل النجاسة واخرى : يفرض ان الجزء هو الظرف فقط ، واما المظروف فهو كالبييض ليس من اجزاء الميتة .

اما على الفرض الاول فيمكن اثبات طهارة المظروف بدعوى : ان العرف لا يحتمل نجاسة المظروف مع طهارة الظرف ، باعتبار ان جزئية الظرف والتصاقه بالميتة ، واقتضاء الموت لنجاسته بحسب المناسبات المركوزة لدى العرف آكد واشد من المظروف ، فتنعقد ببركة هذا الفهم العرفي دلالة عرفية في دليل الاستثناء لشمول المظروف ، حتى لو كان النظر فيه الى الظرف خاصة .

ولو انكرنا هذا الوجه اندرج المقام في موارد دوران امر المخصص

المنفصل بين المتباينين - وهما الظرف والمظروف - فلو قيل في مثله : بان عموم العام لكل من الفردين يعارض عمومه للآخر فيسقطان معاً ، حكم بطهارة الظرف والمظروف معاً ، رجوعاً الى الاصول العملية وان قيل : بسقوط احد الاطلاقين وبقاء الآخر باجماله على حجتيه ، لزم الاحتياط لا محالة ، باعتبار العلم بالحجية على النجاسة في احدهما .

واما على افتراض عدم جزئية المظروف للميتة ، فبالامكان اثبات طهارته مع الاستغناء عما سبق باحد وجهين آخرين :

الاول : التمسك باطلاق دليل النجاسة في الظرف لرفع اجمال دليل الطهارة وتعيينه في المظروف .

الثاني : التمسك بالاصول المؤمنة بعد عدم شمول دليل النجاسة له ، فيحكم بعدم نجاسة المظروف ذاتا وعرضا ، ونجاسة الظرف ذاتا . اما عدم نجاسة المظروف ذاتاً فللاصل ، واما عدم نجاسته عرضاً فللدليل الاستثناء ، فانه سواء كان شاملاً للظرف أو المظروف يدل على عدم النجاسة العرضية للمظروف كما هو واضح ، واما نجاسة الظرف فللتمسك باطلاق دليل النجاسة فيه .

الجهة الثانية من البحث في شمول الحكم بالطهارة لانفحة ما لا يؤكل لحمه ويمكن تقريب الحكم بطهارتها باحد وجوه :

الاول : ان الانفحة بمعنى المظروف ليست جزءاً من الميتة ، فلا مقتضى للحكم عليها بالنجاسة ، فيرجع فيها الى اصالة الطهارة .

وفيه : انه لو اريد بهذا الوجه نفي النجاسة الذاتية عن الانفحة من غير المأكول باعتبار قصور مقتضيتها عنها فهو صحيح ، غير انه لا ينتج الطهارة الفعلية . وان اريد به نفي النجاسة العرضية ايضاً - بدعوى : ان دليل انفعال ملاقى الميتة مخصوص بموارد الملافاة الخارجية مع الميتة ، فلا

اطلاق له لمثل الملاقاة الداخلية في محل الكلام فهو فاسد ، اذ لو سلم عدم وجود اطلاق لفظي في ادلة انفعال ملاقي الميتة فلا اشكال في ان العرف يلفي خصوصية الملاقاة مع النجس من خارج أو من داخل ، ويفهم من الدليل مدلولاً اوسع من مورد الملاقاة الخارجية .

الثاني : دعوى قصور دليل نجاسة الميتة في نفسه عن الانفحة بكلا جزئها الظرف والمظروف ، اما المظروف فلعدم كونه من اجزاء الميتة ، واما الظرف فلانه وان كان جزءاً منها غير انه لا يوجد في دليل النجاسة اطلاق لكل جزء من الميتة ، كي يشمل مثل هذا الجزء ايضاً .

وهذا الوجه يتوقف تماميته على قصور الاطلاق في ادلة نجاسة الميتة لاجزائها ، وعدم كونه من القدر المتيقن بضم ارتكاز عدم الفرق .

الثالث : بعد افتراض تمامية المقتضى للنجاسة في نفسه بتمسك بعموم الضابط الكلي الذي استثنى من النجاسة في روايات الاستثناء ، من قبيل ما ورد في رواية الحلبي المتقدمة « لا بأس بالصلاة في صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح » فانها مطلقة وغير مختصة بما كول اللحم .

وفيه : ان روايات الاستثناء لا تنفي الا النجاسة الذاتية الناشئة من الموت ، فهي تدل على ان النجاسة التي تحصل بالموت لا تكون الا فيما له روح من اجزاء الحيوان ، واما النجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة مع الميتة برطوبة فلا نظر الى نفيها ، فلا بد في نفي النجاسة العرضية للمظروف من التشبث ببعض ما سبق .

الرابع : التمسك بالاطلاق في بعض روايات استثناء الانفحة لما اذا كانت من غير المأكول ، فان جملة منها وان كانت ناظرة الى الانتفاع بها ووضعها في الجبن مما يعني اختصاصها بالمأكول ، غير ان هنالك ما يمكن دعوى الاطلاق فيه ، من قبيل : رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث

وكذا اللبن في للضرع . ولا ينجس بملاقاة للضرع للنجس ،  
لكن الاحوط الاجتناب (١) .

كان السؤال فيها عن الانفحة من الميتة بقول مطلق :

وهذا الوجه يتوقف على امرين :

الاول : عدم استظهار انصراف عنوان الانفحة الى خصوص ما كان

متعارفاً وضعه في الجبن ، وهو الانفحة من المأكول .

الثاني : ان يكون المراد من الانفحة الظرف أو الظرف والمظروف

معاً اما لو اريد منها المظروف فقط ، فغاية ما يثبت بالاطلاق المذكور هو

انتفاء النجاسة الذاتية التي تنشأ من الموت ، ولا يثبت به الطهارة الفعلية

والوجه في ذلك هو : انه وان كان المستظهر دلالتها على الطهارة الفعلية

لا العيشية ، الا ان ذلك لم يكن باعتبار ظهور الخطاب لفظاً ، وانما كان

بنكتة دفع اللغوية فيما لو كان الجواب حكماً جهتياً حيثياً لا ينفع السائل في

وظيفته العملية ، ومن الواضح ان هذه النكتة لا تقتضى الاطلاق اذ يكفي

لدفع اللغوية المذكورة ان يكون الحكم فعلياً بلحاظ ما هو المتيقن من الخطاب

ومحل ابتلاء المكلفين ، وهو الانفحة من مأكول اللحم ، وعليه فلا باس

بالتمسك باطلاق ادلة الانفعال في انفحة غير المأكول .

(١) يقع البحث اولاً عن طهارة اللبن في ضرع الميتة من مأكول

اللحم ، وبعد الفراغ عن ذلك يبحث عن لبن الميتة من غير المأكول .

والبحث عن لبن الميتة من الحيوان المأكول ، تارة : على مستوى

القاعدة والروايات العامة . واخرى : على مستوى الروايات الواردة في

لبن الميتة خاصة .

اما على مقتضى القواعد العامة : فالصحيح هو عدم ثبوت النجاسة

الذاتية ، اما لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لكل جزء منها ، أو لعدم كون اللبن من اجزائها ، أو لشمول ضابط ما ليس له روح المستثنى من دليل النجاسة للبن ايضاً . واما النجاسة العرضية - باعتبار الملاقاة مع الضرع - فنفيها مبني على الالتزام باحد الامرين : من دعوى قصور دليل الانفعال للملاقاة الداخلية مع الميتة ، أو دعوى عدم نجاسة الضرع لقصور دليل نجاسة الميتة عن شمول كل جزء منها . وكلاهما ممنوع .

واما الروايات الخاصة : فهي متنافية فيما بينها . فمثل رواية الحسين ابن زرارة المتقدمة دلت على طهارة اللبن ، ومثلها رواية زرارة المتقدمة وغيرها ، ومفادها نفي النجاسة الذاتية والعرضية للبن معاً .

وهناك من الروايات الخاصة ما قد يجعل معارضا لذلك ، من قبيل رواية وهب : « ان علياً ( ع ) سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن . فقال ( ع ) : ذلك الحرام محضاً » (١) .

ودالاتها وان كانت على الحرمة دون النجاسة ، غير ان هذا لا يرفع التعارض بينها وبين الطائفة الاولى الدالة على الطهارة ، وذلك باعتبار ان دلالتها على ذكاة اللبن في الضرع وانه لا باس به بلحاظ الحلية وجواز الانتفاع به ، لا مجرد الطهارة المستوجبة لعدم غسل ملاقيه فحسب . ورواية الجرجاني المتقدمة ، حيث حصرت المستثنى من الميتة في عناوين ليس اللبن منها ، ثم ذيلت بانها لا يتعدى الى غيرها ، وهو مما يأبى عن التخصيص عرفاً ، فيكون دليلاً على عدم الانتفاع بغيرها ، فيعارض اخبار الطهارة بالتقريب المتقدم .

ولكن رواية وهب ساقطة سنداً بوهب . وكذلك لا اعتبار برواية الجرجاني سنداً ، لعدم ثبوت وثاقته . وبهذا تبقى روايات الطهارة بلا معارض



## خصوصاً اذا كان غير مأكول للحم (١)

فلا تصل النوبة الى ايقاع التعارض بين الطائفتين من الروايات ، ليعالج التعارض تارة : بالالتزام باستحكامه ، وترجيح روايات النجاسة لموافقتها للسنة القطعية الدالة بالاطلاق على نجاسة اللبن باعتباره جزءاً من الميته أو ملاقياً لها بالرطوبة . واخرى : بالالتزام بالجمع العرفي بحمل روايات المنع على التنزه ، وثالثة : بالالتزام باستحكام التعارض بين دليل الحلية ورواية وهب لصراحتها في الحرمة على نحو أبي عن الحمل على التنزه ، ويرجع بعد ذلك الى اطلاق قوله - في رواية الجرجاني - ( ولا يتعدى الى غيرها ) بدعوى : ان هذا الاطلاق في نفسه قابل لان يقيد بروايات الطهارة ، فيكون كالمرجع الفوقاني بعد تساقط الخاصين .

(١) والحكم بطهارته على مقتضى القاعدة مبنى على نفي النجاسة الذاتية والعرضية فيه . والاول وان كان ممكناً باعتبار قصور في دليل النجاسة الذاتية في نفسه ، الا ان نفي النجاسة العرضية بحاجة الى ضم الضميمة المتقدمة في لبن ميته المأكول ، وقد تقدم عدم تماميته .

واما مقتضى الروايات الواردة في لبن الميته : فما ورد منها بعنوان جواز الشرب والانتفاع وان كان خاصاً بميته المأكول ، الا ان مثل رواية حسين بن زرارة المتقدمة - « يسأله عن اللبن من الميته والبيضة من الميته وانفحة الميته . فقال : كل هذا ذكي » - يمكن دعوى اطلاقها للبن من ميته غير المأكول ايضاً .

غير انه مع ذلك يمكن المنع عن الاطلاق المذكور من جهتين :  
الاولى : دعوى انصراف عنوان اللبن فيها الى لبن المأكول ، باعتبار ان النظر الى حيثة الانتفاع باللبن وليس النظر الى الطهارة من حيث هي ، ومن الواضح ان الانتفاع المتعارف باللبن يكون بالشرب ونحوه ، وهو

ولا بد من غسل ظاهر الانفحة الملاقى مع الميتة (١) هذا في غير نجس للعين ، واما فيها فلا يستثنى شيء (٢)

مخصوص بالمأكول .

الثانية : ان غاية ما يستفاد من الرواية هو طهارة اللبن في نفسه ، اى عدم نجاسته ذاتاً ، واما نفى نجاسته العرضية من جهة ملاقاته الضرع فانما يكون بملاك دفع اللغوية عرفاً ، ومن الواضح ان هذا لا يقتضى العموم ، اذ يكفى في دفع ذلك نفى النجاسة العرضية في ما هو القدر المتيقن وهو لبن المأكول ، فيبقى دليل انفعال ملاقى النجس شاملاً له .  
وهكذا يكون الحكم بالطهارة الفعلية في لبن الميتة من غير المأكول محل اشكال .

(١) باعتبار وجود الرطوبة عادة .

(٢) على ما هو المشهور ، بل المتفق عايشه بين الاصحاب عدا ما ينسب الى السيد المرتضى ( قدّه ) : وتفصيل البحث عن وجه عدم الاستثناء يقتضى ان يتكلم في جهتين :

الجهة الاولى : انه لا اشكال في عدم اقتضاء ادلة النجاسة العينية في الكلب والخنزير - التى جاءت بلسان الامر باراقة ما ولغ فيه الكلب والخنزير - لنجاسة كل جزء منها ، بحيث يشمل مثل الشعر ، لوضوح عدم انطباق ذلك العنوان على الملاقاة مع الشعر . واحتمال الفرق موجود عرفاً .

ولكنه مع ذلك يمكن استفادة الاطلاق من مثل ما ورد بلسان الامر بغسل ما اصابه الكلب أو الخنزير (١) ، فانه صادق ايضاً فيما اذا اصابه بشعره ونحوه مع الرطوبة ، فيدل على نجاسته ايضاً . ويالحق به مثل العظم

(١) وسائل الشيمة باب ١٢ و ١٣ من النجاسات

أو غيره من الاجزاء الداخلية بالفهم العرفي ، وارتكازية عدم الفرق وان الملاك كونه من الكلب .

وكذلك يمكن الاستدلال بمثل قوله في الكلب : « رجس نجس » (١) فان مقتضى اطلاق كونه رجساً نجساً كونه كذلك بتمام اجزائه .

وهكذا يثبت نجاسة كل اجزاء الحيوان نجس العين في حال الحياة . واما بعد الموت فحيث ثبتت نجاسة جميع اجزائه في حال الحياة بلا استثناء تثبت نجاستها بعد الموت ايضاً ، لا من جهة شمول عنوان الكلب او الخنزير له كى يقال : بانه متقوم بالحياة ، بل من جهة ان العرف لا يحتمل ان يكون الموت مطهراً للنجس ، وانما العكس هو المركز عرفاً ومنتشراً ، مما يجعلنا نفهم من دليل النجاسة العينية ان موضوع الحكم هو جسم الحيوان المذكور من دون دخل حياته فيه ، فيكون باقياً بعد الموت ايضاً .

الجهة الثانية : ان روايات استثناء العناوين السابقة انما تنفى النجاسة الثابتة في الميتة بملاك الموت ، واما النجاسة العينية الثابتة للحيوان في نفسه فلا نظر فيها الى نفيها . وعليه فحتى لو تم الاطلاق في روايات الاستثناء للميتة من نجس العين لا يقتضى ذلك الا الحكم بارتفاع النجاسة عن المستثنيات من جهة الميتة مع بقاء نجاستها العينية على حالها .

وهكذا يتضح عدم تمامية الاستثناءات المذكورة في الميتة من نجس العين ، غير انه في خصوص شعر الخنزير ربما يستدل بروايتين على الطهارة : الاولى : صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ( ع ) قال « سألته : عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس » (٢) .

(١) وسائل الشريعة باب ١٢ و ١٣ من النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ١٤ من الماء المطلق

( مسألة - ١ ) الاجزاء المبازنة من الحي مما تحمله الحياة

كالمبازنة من الميتة (١)

وتقريب الاستدلال بها مبني على : أن يكون نظر السائل الى الماء القليل في الدلو بعد افتراض ان الماء يتقاطر عادة من الحبل فيه ، وافترض ارتكازية سرية النجاسة وعدم اعتصام الماء القليل . وقد تقدمت الاحتمالات المتصورة في هذه الرواية ، وما هو الظاهر منها في مباحث المياه ، فراجع .  
الثانية : ذيل رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث جاء فيها « قلت له : فشعر الخنزير يعمل جبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها . فقال : لا بأس به » (١) .

وهي اظهر في ان حيثية السؤال فيها نجاسة الشعر ، باعتبار وقوعه في سياق السؤال عن نجاسة شعر الميتة ، فتكون دالة على طهارة شعر الخنزير فاذا امكن الغاء خصوصية الخنزير والتعدي منه الى الكلب ، بل الى غير الشعر ايضاً من الاجزاء غير اللحمية من الحيوان ، ثبت الحكم بطهارة المستثنيات من الحيوان نجس العين ايضاً .

الا ان مثل هذا التعدي مشكل ، بل ممنوع في مثل الانفحة واللبن واللبن ونحوها ، لوضوح احتمال الفرق بينها وبين الشعر الخارجي للحيوان عرفاً . هذا مضافاً الى ان ذهاب الاصحاب - كلاً أو جلاً - الى عدم استثناء شيء عن نجس العين يمنع عن الرجوع الى هذه الرواية ، اذ ربما يوجب الوثوق والاطمئنان بخلافها ، فالاحتياط متعين .

(١) وذلك لا لصدق عنوان الميتة بنحوه تشمله الاطلاقات لو تمت ، فان الميتة عرفاً هي الحيوان الذي ذهبت عنه روحه فلا تشمل الجزء المبان

منه . بل للتمسك باطلاق دليل التنزيل المتمثل في عدة روايات :  
 منها : رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ( ع ) : « انه قال في إليات  
 الضأن تقطع وهي احياء : انها ميتة » (١) ورواية محمد بن قيس عن ابي  
 جعفر ( ع ) : « قال : قال امير المؤمنين ( ع ) : ما اخذت الحباله من صيد  
 فقطعت منه بدأ ورجلا فذروه فانه ميت » (٢) .

وقد يستشكل في الاستدلال بهذه الروايات : تارة بدعوى : ان  
 التنزيل منصرف الى كونه بلحاظ الحكم بالحرمة ، فلا تثبت به نجاسة المنزل  
 واخرى بدعوى : ان هذا ليس تنزيلاً بل تطبيقاً حقيقياً لما يقصده الشارع  
 من عنوان الميتة ، ومعه يكون كل اثر من آثار الميتة ثابتاً له باطلاق دليله  
 لا بنفس تلك الروايات ، وفي المقام لا اطلاق في دليل نجاسة الميتة يشمل  
 هذا المصداق من الميتة ، فلا موجب لنجاسته .

أما الدعوى الاولى فتندفع : بان ظاهر التعليل في قوله : « ذروه فانه  
 ميت » المغايرة بين العلة والمعلول ، فلو كان مفاد العلة هو التنزيل بلحاظ  
 الحرمة خاصة لما حفظ ظهور التعليل في المغايرة عرفاً ، بخلاف ما اذا بنى  
 على كلية التنزيل فان المغايرة بالجزئية والكلية تكون محفوظة بين المعلل والعلة .  
 هذا مضافاً الى ان مجرد كون الحرمة اظهر من النجاسة بالنسبة الى الميتة  
 لا ينافي باطلاق التنزيل ، ما لم تكن الاظهرية بالغة الى درجة توجب انصراف  
 الذهن عن النجاسة الى الحرمة رأساً .

وأما الدعوى الثانية فقد اجيب عليها : بان بيان الافراد الحقيقية لما  
 لم يكن من وظيفة الشارع فتعرضه لذلك انما يكون لاجل تعميم الحكم ،  
 وليس الحال كما لو علم بفردية فرد له لا من قبل الشارع ، فانه لا يعمه

(١) وسائل الشيعة باب ٦٢ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٤ من الصيد والذباجة

الحكم الا اذا كان الدليل في نفسه عاماً له . فبيان الشارع للفرد الحقيقي كبيانه للفرد التزيلي يقتضى عموم الحكم له ولو كان الدليل قاصراً عن اثبات ذلك .

ولا يخلو هذا الجواب من تأمل ، لان غاية ما يقتضيه هذا التقريب : ان بيان الشارع للفرد الحقيقي ظاهر عرفاً في كونه استطرافاً الى اثبات الحكم ، بنكتة ان بيان الافراد الحقيقية بما هو ليس من وظيفة الشارع . ولكن هذه الدلالة السياقية الحالية ليس لها اطلاق بلحاظ تمام الاحكام التي يتربح ثبوتها للعنوان الذي تصدى الشارع لبيان مصداقه ، فان الظهور في الاستطراقية يكفى في حفظه في المقام ان يكون بيان الفرد الحقيقي بقصد تعميم الحكم بالحرمة ، ولا قرينة على كون تعميم النجاسة ملحوظاً ايضاً . وهذا بخلاف ما اذا حملنا العبارة على التنزيل ، لان مفادها حينئذ ان حكم الميتة يجرى عليه ، فيتمسك باطلاقه لاثبات كل ما يصدق عليه انه حكم الميتة للمنزل . فالاحسن في دفع الدعوى الثانية : انكار اصلها الموضوعي واستظهار كون التطبيق تنزيلاً ، فان نفس عدم كون القطعة المبانة مصداقاً عرفاً لعنوان الميتة يوجب ظهور الدليل الشرعي في التنزيل ، لافي التطبيق الحقيقي لمعنى غير عرفي للكلمة على القطعة المبانة .

ومما يؤيد الحكم بالنجاسة رواية الحسن بن علي قال : « سألت ابا الحسن ( ع ) فقلت : ان اهل الجبل تثقل عندهم ليات الغنم فيقطعونها قال : هي حرام . قلت : فنصطبح بها . فقال : اما تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام ، (١) وهي بقرينة ما فرضه من محذور في اصابة اليد والثوب يعلم انها تتكفل بالحكم بالنجاسة .  
وانما جعلناها مؤيدة لضعف سندها بالمعلى بن محمد .

(١) وسائل الشريعة باب ٣٢ من الاطعمة المحرمة

الا اجزاء للصغار (١) كالثالول ، وللبثور ، وكالجلدة للتي تفصل من للشفة ، أو من بدن الاجرب عند الحلك ، ونحو ذلك

(١) وذلك لقصور دليل النجاسة ، وهو الروايات السابقة المتكفلة لتنزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة ، لورودها في اليد والرجل ولاية الغنم ونحو ذلك .

ويؤيد ذلك رواية علي بن جعفر : « عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح ان يقطع الثالول وهو في صلته ، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطره . قال ( ع ) : ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس ، وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله » (١) .

وتقريب الاستدلال بالرواية : اما بدعوى : انها رخصت في قطع الثالول مع عدم التخوف من خروج الدم ، وقطع الثالول يساوق عادة حملة ، فلو كان في نظر الشارع ميتة لكان من حمل الميتة في الصلاة ، وهو غير جائز . واما بدعوى : ان قطع الثالول يعرض المصلى عادة لمس الثالول بيده ، فلو كان الثالول نجساً عند اقتطاعه لتنجست يده مع الملاقاة بالرطوبة ، فإطلاق نفي البأس يدل على عدم النجاسة .

ولا بأس بالاستعانة بهذه الرواية كتحديد ، واما جعلها كدليل على نحو يصلح لتقييد دليل النجاسة لو تم اطلاقه فهو محل اشكال ، لامكان المناقشة في الدعويين المذكورين :

اما الدعوى الاولى فيرد عليها اولاً : انها تتوقف على الالتزام بقيام دليل على عدم جواز حمل الميتة في الصلاة ، واما اذا قيل بان الممنوع في الدليل الصلاة في الميتة ولو في شسع منها لا ما يشمل الحمل فلا تتجه الدعوى المذكورة . وثانياً : انه لو سلم قيام دليل لفظي على عدم جواز

( مسألة - ٢ ) فأرة المسك المبانة من الحي طاهرة على

الاقوى (١)

حمل الميتة ، فغاية ما تدل عليه الرواية جواز حمل الثالول ، وهذا لا يعارض دليل النجاسة لو فرض انه يقتضى باطلاقه نجاسة هذا الثالول ، لان الدليل المفترض للنجاسة ان كان هو نفس دليل نجاسة الميتة ، بدعوى انطباق عنوان الميتة حقيقة على القطعة المبانة فلا بأس بالالتزام باطلاقه اذا تمت هذه الدعوى ، مع البناء على جواز حمل الثالول في الصلاة واستلزام الجمع بين النجاسة وجواز الحمل التخصيص في دليل عدم جواز حمل الميتة ، مندفع بان دليل عدم جواز الحمل ان كان موضوعه طبيعي الميتة فالتخصيص معلوم على كل حال بعد فرض ان الثالول ميتة ، وان كان موضوعه الميتة النجسة فالامر فيه بالنسبة الى الثالول يدور بين التخصيص والتخصص ، ولا معين حيثئذ للتخصص المقتضى للطهارة

وان كان دليل النجاسة المفترض اطلاقه للثالول روايات القطعة المبانة ، فمن الواضح ان الخروج عن اطلاق التنزيل فيها بلحاظ جواز الحمل في الصلاة لا يبرر رفع اليد عن اقتضائه للحكم بالنجاسة .

واما الدعوى الثانية فيرد عليها : ان الملاقة مع الرطوبة ليست امراً ملازماً عادة لقطع الثالول ، وانما هو امر اتفاقي . والسؤال ليس ناظراً الى ما قد يتفق وقوعه من المحاذير المحتملة ، بل الى ما هو ملازم لعملية قطع الثالول من ايقاع فعل اجنبي في الصلاة او امر غالب الاتفاق كخروج الدم ، فنفي البأس لا يكون نافياً للمحذور من ناحية الامور الاتفاقية التي قد تترتب على قطع الثالول ، من قبيل سراية النجاسة بسبب الملاقة مع الرطوبة رغم عدم خروج الدم .

(١) المسك : اسم لمادة متجمدة من دم الغزال ، يحوطها جلد يسمى



بفأرة المسك . وهي تؤخذ من الحيوان - تارة - بعد تذكيتها ، واخرى في حياته ، وثالثة حال كونه ميتة .

فاذا اخذت منه بعد التذكية ، فلا اشكال في طهارتها وطهارة المسك داخلها ايضاً ، حتى لو كان دماً غير مستحيل باعتباره من الدم المتخلف .  
واما اذا اخذت منه حياً ، فقد سبق ان القطعة المبانة من الحي لا يشملها اطلاق ادلة نجاسة الميتة ، وانما حكم بنجاستها على اساس الروايات الواردة في إليات الغنم وما قطعته الحباله من يد ورجل . وعليه فقد يفصل في المقام بين الفأرة التي يلقيها الغزال بطبعه ، وما ينتزع منه انتزاعاً قبل اوان انفصاله ، فالاول غير مشمول لمناد تلك الروايات ، لاحتمال الفرق عرفاً بينه وبين مواردها التي كانت القطعة المبانة فيها غير متهمة بطبعها للانفصال ، كالفأرة ، فلا يبقى فيها دليل على النجاسة .  
واما الثاني فلا بأس بدعوى : ان تلك الروايات - بعد الغاء ما يساعد العرف على الغائه من خصوصيات المورد فيها - شاملة له . اللهم الا ان يقال : ان تلك الروايات موردها هو الاجزاء التي تحملها الحياة من الحيوان ، وليست فأرة المسك كذلك إما لانها ليست جزءاً من الحيوان راساً ، بل نسبتها نسبة البيضة الى الدجاجة . وإما لانها ليست مما تحملها الحياة من اجزائها ، فانها وان كانت من قبيل الجلد ، ولكن تهيأها بحسب طبعها للسقوط تدريجياً يجعل نسبتها الى الحياة اضعف من نسبة سائر الاجزاء .  
وبتعبير آخر : ان روايات الحباله وإليات الغنم ناظرة الى الجزء الذي لو كان متصلاً بالحيوان حين موت ذلك الحيوان يحكم بنجاسته ، فتدل على نجاسته بفصله عنه حال الحياة ايضاً ، فلا بد في المرتبة السابقة من اثبات ان فأرة المسك مما يتنجس إذا مات الغزال وهي متصلة به ، فاذا منع من ذلك لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لمثل ذلك ، فلا تشملها روايات الحباله ايضاً .

واما طهارة المسك فيها فيمكن تقريبها من وجوه :

الاول : انه ليس بدم عرفاً ، سواء كان دماً بحسب تحليله العلمي ، او مادة مقايرة للدم حقيقة - كما هو كذلك عرفاً - على ما نقل عن بعض الخبراء بذلك .

الثاني : قصور مقتضي النجاسة لشمول المسك ولو فرض انه دم ، لما سوف يأتي من عدم تمامية مطلق أو عموم على نجاسة دم الحيوان ، وانما الدليل قد دل على نجاسته في موارد مخصوصة لا يمكن التعدي منها الى مثل هذا الدم الذي يحتمل فيه الفرق قوياً .

الثالث : أنه لو فرض تمامية اطلاق على نجاسة كل دم من الحيوان ، يقال : بعدم الشمول لهذا الدم ، باعتباره متكوناً من مواد في داخل الفأرة - نظير الدم المتكون في البيضة - فلا يكون دم الحيوان .

الرابع : التمسك بسيرة المشرعة على معاملة المسك بل وفأرته ايضاً معاملة الطاهر في استعمالاتهم الكثيرة ، مما يكشف عن تجوز الشارع ذلك وامضائه .

وهذا الوجه باعتباره دليلاً لبيهاً يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من الحيوان وكان منفصلاً بنفسه .

واما فأرة المسك من ميتة الغزال فقد يتمسك لاثبات نجاستها باطلاق دليل نجاسة الميتة ، باعتبارها جزءاً من الميتة .

ويمكن التشكيك في ذلك : إما بتقريب : ان دليل نجاسة الميتة لا اطلاق فيه من ناحية الاجزاء على نحو يشمل فأرة المسك ، كما يظهر من مراجعة ما تقدم من الروايات ، إلا اذا بنى على ان الفأرة مما تحلها الحياة ، واستفيد المفهوم بنحو الموجبة الكلية من اخبار استثناء ما لا تحل الحياة ، بحيث كانت تدل على ان غيرها محكوم بالنجاسة مطلقاً ، وهو في غاية الاشكال ،

لان استثناء شيء لا ينفي استثناء شيء آخر . وعليه فاحتمال الفرق بين فأرة المسك وغيرها من الاجزاء موجود عرفاً ، ولو بعناية ان كونها متهيئة بطبعها للانفصال يجعل نسبتها الى الحياة اضعف من نسبة سائر الاجزاء ، ونحو لا يلزم عرفاً من نجاسة سائر الاجزاء نجاستها ، ولا اطلاق ينفي هذا الاحتمال .  
ولما بتقريب : ان فأرة المسك ليست جزء من الميتة اصلاً ، بل نسبتها الى الحيوان نسبة البيضة الى الدجاجة ، فلا تثبت نجاستها ولو تم اطلاق على نجاسة الميتة .

وربما يستدل على طهارتها : بالمدلول الالتزامي العرفي لما دل على طهارة المسك الملاقى معها من الداخل ، بعد ظهوره في اثبات الطهارة الفعلية لا الجهتية ، فلو كانت نجسة لتنجس المسك في داخلها بالعرض .  
وفيه اولاً : ما تقدم في مسألة اللبن في الضرع وانفحة الميتة ، من عدم تمامية مثل هذه الدلالة الالتزامية .

وثانياً : ان روايات طهارة المسك تثبت طهارته الذاتية فعلاً ، واما عدم نجاسته بالسراية فليس مدلولاً لها ، وانما تدل عليه لو فرض ان المسك كان كاللبن في الضرع مائعاً ، واما لو كان منجمداً حين الموت - ان كان مائعاً قبل ذلك - فلا تنعقد الدلالة المزبورة لنفي نجاسته العرضية لو لاقى النجس مع الرطوبة .

واما المسك المتخذ من الميتة فايضاً يحكم بطهارته بالوجوه التي تقدمت في اثبات طهارة المسك المتخذ من الحي ، عدا الوجه الاخير كما اشرنا سابقاً . هذا كله على مقتضى القاعدة الاولى .

واما في ضوء الروايات الخاصة : فقد وردت عدة روايات اهمها ثلاث :  
الاولى : رواية علي بن جعفر سأل اخاه موسى ( ع ) عن فأرة المسك تكون مع من يصلى ، وهي في جيبه أو ثيابه ؟ فقال : لا بأس

بذلك ، (١) فانها تدل بالمطابقة على جواز حمل فأرة المسك في الصلاة ، وبالملازمة على عدم نجاستها حيث لا يجوز حمل النجس في الصلاة ، وحيث اطلق فيها فأرة المسك دون تفصيل بين ما يتخذ من الحي وما يتخذ من الميتة فيستفاد منها - لولا دعوى كون المتعارف خارجاً اخذها من الحي لا الميتة - طهارتها حتى لو كانت من الميتة .

وهذا الاستدلال في غير محله : ذلك ان الملازمة المذكورة بين جواز حمل شيء في الصلاة وعدم نجاسته ، ان اريد بها الملازمة العرفية فهي ممنوعة اذ لم يثبت مركزية هذا الحكم عند العرف بدرجة ينعقد بهركتها ظهور للفظ في نفي النجاسة .

وان اريد بها الملازمة الثبوتية شرعاً ، فاما ان يفترض ثبوتها بدليل قطعي ، أو يفترض ثبوتها باطلاق في دليل لفظي :

فعلى الاول تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي المذكور مع دليل نجاسة الميتة المفترض اطلاقه لفأرة المسك . وهذه المعارضة بين الرواية ودليل نجاسة الميتة بنحو العموم من وجه ، لان شمول الرواية للمتخذ من الميتة انما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، ومعه ربما يرجح دليل النجاسة ، إما لكونه قطعي الصدور اجمالاً ، أو لكونه اقوى دلالة .

وعلى الثاني لا يثبت بهذه الرواية سوى جواز الحمل في الصلاة . واما اثبات طهارتها فهو موقوف على التمسك باطلاق دليل عدم جواز حمل النجس في الصلاة للمقام ايضاً ، كي تثبت به انها ليست من النجس ، وهذا من التمسك بالعام في مورد دورانه بين التخصيص والتخصيص ، حيث يعلم بانتفاء هذا الاطلاق اما تخصيصاً أو تخصيصاً . واثبات التخصيص باصالة عدم التخصيص غير صحيح عندنا ، على ما اشرنا اليه مراراً .

إلا ان الصحيح عدم ثبوت الملازمة الشرعية المذكورة في نفسها على ما يأتي تحقيقه في محله .

الرواية الثانية : ما في مكاتبة الحميري الى ابي محمد ( ع ) « يجوز للرجل ان يصلى ومعه فأرة المسك ؟ فكتب ( ع ) : لا بأس به اذا كان ذكياً » (١) وهي تفصل بين فرض التذكية وعدمها . ومن هنا وقع الاستدلال بها على نجاسة فأرة المسك من الميتة ، بل من الحي ايضاً تمسكاً باطلاق المفهوم .

غير ان الانصاف ان استفادة مثل هذا الاطلاق على خلاف الفهم العرفي بحسب مناسبات الحكم والموضوع ، لان الذكاة بحسب الفهم العرفي ليست صفة اولية للحيوان في عرض صفة الموت والحياة ، بل صفة ثانوية في طول زهاق روحه ، ويقابلها في مرتبتها الميتة التي هي القسم الآخر للحيوان الذي زهقت روحه .

فالتعليق على مثل تلك الصفة الثانوية يكون ظاهراً عرفاً في افتراض الصفة الاولية في اصل الموضوع ، واقتناص المفهوم في حق البديل المناسب للصفة الثانوية الواقع في مرتبتها ، وهذا يعني ان مورد مفهوم قوله : « اذا كان ذكياً » هو فرض الموت فلا يشمل الحي .

فالمهم ملاحظة دعوى دلالتها بالمفهوم على نجاسة المتخذ من الميتة بتقريب : انها تدل بالمفهوم على عدم جواز حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة ، ولا وجه له الا كونها ميتة نجسة ، فتكون الرواية دليلاً على النجاسة .

غير ان هذا الاستدلال غير تام . لان المنع عن حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة لا يلزم ان يكون من جهة نجاستها ، لاحتمال ان يكون

(١) وسائل الشيعة باب ٤١ من لباس المصل

من جهة كونها من غير المذكى ولو كانت طاهرة في نفسها ، لا يمكن ان يكون موضوع المانع اوسع من الميتة النجسة . والعنوان الوارد في هذه الرواية ايضاً مقتضى الاخذ به اعتبار عنوان التذكية في صحة الصلاة ايجاباً وسلباً ، لا انه مشير الى حيثية النجاسة والطهارة ، وبناء على هذا تكون الرواية دالة على عدم جواز حمل غير المذكى في الصلاة ولو لم يصدق عليه عنوان اللبس .

وربما يناقش في الاستدلال بالرواية بوجه آخر حاصله : دعوى قوة احتمال ان يكون المقصود من قوله : « ان كان ذكياً » ان يكون المسك ذكياً ، أي طاهراً ، وبناءً عليه لا تكون دليلاً على نجاسة الفأرة بوجه من الوجوه ، وانما تكون من ادلة عدم جواز حمل النجس في الصلاة . وقد استقرب هذا التفسير في المستمسك ، باعتباره اوفق مع التذكير في اسم كان وخبره ، دون ان نحتاج الى تأويل أو تقدير (١) .

الا ان هذا الوجه للنقاش في الاستدلال بالرواية غير صحيح . وتفصيل الكلام في ذلك : ان محتملات اسم كان ثلاثة : أن يكون هو الظبي نفسه ، فانه وان كان غير مصرح بذكر الا انه باعتبار ذكر اثر من آثاره ومستلزماته يمكن ارجاع الضمير اليه . أو فأرة المسك ، وتذكير الضمير باعتبار ملاحظة عنوان مذكر ينطبق عليه ، كعنوان ما يكون معه في الصلاة ، أو المسك ؛ ومحتملات معنى الذكاة ثلاثة ايضاً : التذكية الشرعية المقابلة للموت حتف الأنف . والطهارة الذاتية في قبالة النجاسة ذاتاً والطهارة الفعلية :

والمستخلص من ذلك بدوياً تسعة احتمالات في تفسير جملة « اذا كان ذكياً » . غير ان الاحتمال الاول في اسم كان وهو ارادة الحيوان نفسه لا ينسجم الا مع المعنى الاول للتذكية دون الاخيرين ، لان الظبي طاهر ذاتاً

وليس فيه نوعان طاهر ونجس : والنجاسة العرضية وان كانت قد تعرض على الحيوان بالملاقاة ، الا انها لا ربط لها بجواز حمل فأرته في الصلاة كي يعلق ذلك على عدمها . فلا يبقى من الاحتمالات الا سبعة لا بد من ملاحظة النتيجة على كل منها .

الاول : ان يراد باسم ( كان ) الظبي وبالذكاة ما يقابل الموت حتف الانف . والمعنى : انه لا بأس بحمل فأرة المسك في الصلاة اذا كان الظبي المتخذ منه الفأرة مذكى شرعاً .

ولا يبعد ان يكون هذا الاحتمال هو المستظهر عرفاً من الرواية ، لان هذا هو المعنى المتبادر من الذكاة في عرف المتشرعة - وان كان قد يطلق على الطهارة ايضاً - وهو من صفات الحيوان حقيقة بحيث يطلق عليه اولاً ، وان كان قد يطلق على جزئه ايضاً بالعناية ، وهي عناية لا يبعد ان تكون اشد عرفاً من عناية ارجاع الضمير الى الظبي مع عدم ذكره صريحاً لو سلمت العناية فيه : وبناء على هذا الاحتمال تكون دلالة مفهوم الجملة على عدم جواز حمل فأرة المسك المتخذة من الميتة في الصلاة واضحة . وحينئذ لو اعترف بالملازمة المدعاة بين ذلك وبين النجاسة لأستفيد من الرواية نجاسة فأرة المسك من الميتة ذاتاً لا محالة ، فان التعليق المذكور لا يمكن ان يصح الا بذلك . ودعوى : ان الملحوظ في التفصيل بين ذكاة الحيوان وعدم ذكاته لعله كان تنجس فأرة المسك بالملاقاة مع الميتة في فرض عدم التذكية ، ولو فرض طهارتها ذاتاً . مدفوعة : بانها الغاء لظاهر الجملة في اخذ عدم التذكية بنحو الموضوعية في المحذور ، وتحويل له الى عنوان آخر مفارق وهو عنوان النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، التي قد تحصل في المتخذ من المذكى ايضاً .

الثاني : ان يكون اسم ( كان ) فأرة المسك ، ويراد بالذكاة التذكية ،

باعتبار انها وان كانت صفة للحيوان حقيقة ، الا انها تطلق عرفاً على اجزائه ايضاً باعتبار ما يرى من انها صفة لبدنه ولحمه ، فتنحل بلحاظ كل جزء منه . وبناء على هذا الاحتمال ايضاً تكون النتيجة كما في الاحتمال السابق .

الثالث : ان يكون اسم ( كان ) فأرة المسك ، ويراد بذلك انها طهارتها ذاتاً ، فيكون معنى الجملة : انه يجوز حملها في الصلاة اذا كانت طاهرة ذاتاً . وبناء على هذا الاحتمال وان لم تكن الرواية ناظرة الى المتخذ من الميتة الا انه مع ذلك يستفاد منها نجاسته ، باعتباره المتيقن لو كان في فأرة المسك ما يكون نجساً ذاتاً . بل - لولا أن هذا الاحتمال خلاف ظاهر الرواية - كان الاستدلال بها على النجاسة سالماً عما اوردناه عليه ، اذ على هذا لا يكون ثبوت النجاسة من ناحية ملازمتها مع عدم جواز الحمل في الصلاة ، وانما يكون بملاك ما يستبطنه تفصيل الامام ( ع ) من وجود فأرة المسك النجسة ذاتاً ، بعد وضوح ان القدر المتيقن لذلك هو المتخذ من الميتة ، حيث لا يحتمل طهارتها وان يكون غيرها نجساً .

الرابع : ان يكون الاسم فأرة المسك ، ويراد بالذكاة الطهارة الفعلية ، والمعنى : انه يجوز حملها في الصلاة لو كانت طاهرة . وبناءً على هذا لا يستفاد من مفهوم الرواية نجاسة المتخذ من الميتة كما هو واضح :

الخامس : ان يكون الاسم المسك نفسه ، ويراد بالذكاة التذكية قبال الميتة ، باعتبار ان المسك ايضاً يتصف بها لكونه جزءاً من الحيوان . وهذا الاحتمال من حيث النتيجة كلاحتمال الثاني من حيث دلالة المفهوم على النجاسة الذاتية في المتخذ من الميتة ، غاية الامر ان ذلك الاحتمال لا يثبت فيه اكثر من نجاسة الفأرة نفسها ، بينما الثابت على هذا الاحتمال نجاسة المسك والفأرة معاً ، لعدم احتمال طهارة الفأرة مع نجاسة مسكها لكونه غير مذكى ، فان عدم التذكية في الفأرة اولى منه في المسك ، فالدال على الثاني يدل بالاولوية



على الاول . الا ان هذا الاحتمال بنفسه بعيد غايته ، اذا السؤال عن حمل الفأرة ، فالاولى ان يعلق الحكم على ذكاتها مباشرة . مضافا الى ان الذكاة بالمعنى المقابل للميتة انسب عرفا بالفأرة منها بالمسك .

السادس : ان يراد من اسم ( كان ) المسك ، ومن الذكاة الطهارة الذاتية . والمعنى : انه يجوز حمل فأرة المسك لو كان مسكها طاهراً ذاتاً . وعلى هذا الاحتمال تارة : نفترض انحصار المسك في الطبيعي المتخذ مع الفأرة من الحيوان . واخرى : نفرض اتخاذ المسك ايضاً عن طرق اخرى ، كغمس الفأرة في دم الظبي وحفظ شيء منه فيه ثم وضعه حتى ينعجمد فيصبح مسكاً .

فعلى الأول : يكون هذا الاحتمال كلاحتمال الثالث من حيث دلالة التفصيل المذكور في الرواية على وجود النجس الذاتي في المسك ، وقدره المتيقن ما يتخذ من الميتة . نعم هذا الاحتمال موهون في نفسه . لما قلنا في الاحتمال السابق من ان المناسبات اسناد التذكية الى الفأرة نفسها بعد ان كان السؤال عنها .

وعلى الثاني : يمكن ان يكون النظر الى ذلك المسك المصنوع المتخذ من دم الغزال ، ويكون المقصود انه لو كان المسك الموجود في الفأرة قد اتخذ من دم الغزال النجس ذاتاً فلا يجوز حمله في الصلاة . وحينئذ لا يمكن ان يستفاد من الشرطية المذكورة نجاسة المتخذ من الميتة ، الا ان ارادة مثل هذا المعنى من الحديث في نفسه بعيد .

السابع : ان يراد من اسم ( كان ) المسك ، ومن الذكاة الطهارة بالفعل . وبناء عليه لا تثبت نجاسة فأرة المسك المتخذ من الميتة ، كما هو الحال مع الاحتمال الرابع المتقدم . الا ان هذا الاحتمال موهون غايته ، إذ لا وجه لاعتبار طهارة المسك في حمل فأرته اثناء الصلاة ، والحال ان نفس

الفأرة قد تبلى بالنجاسة ولو كان مسكها طاهراً .

الرواية الثالثة : رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ( ع )  
 « قال : كانت لرسول الله ( ص ) ممسكة ، اذا هو توضأ اخذها بيده  
 وهي رطبة ، فكان اذا خرج عرفوا انه رسول الله ( ص ) برائحته » (١) .  
 ودالتها على الطهارة باعتبار حجية عمل النبي ، وظهور استشهاد  
 الامام ( ع ) وعنايته في نقل عمل النبي ( ص ) مصرحاً بأنه كان يمسك  
 برطوبة في ان نظره الى الطهارة مما لا ينبغي انكاره . الا ان الكلام في  
 نقطتين فيها :

الاولى : في تشخيص المراد بالمسكة . فان اريد منها محل المسك الطبيعي ،  
 اي الفأرة ، كانت الرواية دليلاً على طهارتها ، فضلاً عن طهارة المسك  
 فيها . وان اريد منها الوعاء الذي يجعل فيه المسك ويحفظ ، فلا يكون فيها  
 دلالة على طهارة الفأرة ، وانما تدل على طهارة المسك نفسه ، باعتبار ان  
 المسك انما يراد من اجل الاستعمال والتطيب به ، وهو ملازم عادة مع  
 مساورته . فالرواية تدل على ان النبي ( ص ) كان يقوم بذلك بعد الوضوء  
 مما يدل على طهارته . مضافاً الى ان العناية التي جاءت في الرواية من انه  
 كان يأخذها بيده وهي رطبة دليل على النظر الى جهة المحذور ، ومن الواضح  
 ان ما يحتمل فيه المحذور لم يكن هو المسكة بما هي وعاء ، فاذا لم يكن  
 النظر الى فأرة المسك فيتعين ان يكون النظر الى المسك الملوث به الوعاء .  
 الثانية : انه هل يستفاد من الرواية طهارة الفأرة أو المسك مطلقاً ،  
 ام لا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من المذكي ،  
 باعتبار ان القضية المروية قضية خارجية لا يمكن استظهار الاطلاق منها .  
 والصحيح : ان الرواية وان كانت تنقل عملاً خارجياً للنبي (ص) ،

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من ابواب النجاسات

وان كان الأحوط الاجتناب عنها (١) نعم لا اشكال في طهارة ما فيها من المسك . واما المبانة من الميت ففيها اشكال ، وكذا في مسكها (٢) .

نعم اذا اخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها ، ولو لم يعلم انها مبانة من الحي أو الميت (٣) .

الا ان كون الراوي لها هو الامام ( ع ) الذي ظاهر حاله انه في مقام بيان الحكم الشرعي ، لا مجرد نقل القصة والتاريخ ، وظهور سياق الرواية ايضاً في انه كان بصدد الاستشهاد بعمل النبي ( ص ) ، واقتناص الحكم الشرعي منها حيث فرض فيها عناية رطوبة يده حين استعماله للممسكة ، يكسب الرواية ظهوراً - على اقل تقدير - في ان ما كان متعارفاً في زمان صدور هذا النص لدى الناس من المسك ، أو الممسكة - على تقدير ارادة الفأرة بها - كان طاهراً - فاذا استطعنا ان نثبت من الخارج ان المسك المتخذ من الحي ايضاً كان متعارفاً في الاستعمالات العرفية آنذاك - كما هو الظاهر - كانت الرواية دليلاً على طهارته .

نعم المسك وفأرته المتخذ من الميتة اثبات طهارته بالرواية مشكل .  
 (١) قد ظهر خلال ما تقدم من الابحاث ما يمكن ان يكون وجهاً للاحتياط  
 (٢) قد انضح مما سبق ان فأرة المسك ومسكها طاهرتان مطلقاً  
 فالاستشكال المذكور منحل .

(٣) لا موضوع للبحث عن فرض الشك في كون الفأرة متخذة من الحي أو الميت ، بناء على القول بطهارتها مطلقاً وانما يتاقى هذا البحث اذا قيل بالتفصيل وهناك تفصيلان محتملان : احدهما : التفصيل بين المتخذ من المذكي ، وغيره حتى المتخذ من الحي .

الثاني : التفصيل بين المتخذ من المذكي أو الحي ، والمتخذ من الميت .  
 فاذا اختير التفصيل الاول وان موضوع الطهارة هو المتخذ من المذكي  
 تمسكاً بظاهر قوله في المكاتبه « اذا كان ذكياً » - فعند الشك وفقدان اماره  
 مثبتة للتذكية من يد أو سوق يكون مقتضى الاصل هو النجاسة ، تمسكاً  
 باستصحاب عدم التذكية ، بناء على ان نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكيتها ،  
 لا على عنوان الميتة الذي هو امر وجودي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية .  
 وتحقيق ذلك : ان نجاسة فأرة غير المذكي تارة : تثبت بلحاظ ادلة نجاسة  
 الميتة وادلة نجاسة القطعة المبانة من الحي . واخرى : بلحاظ مفهوم قوله :  
 « اذا كان ذكياً » في رواية علي بن جعفر . فعلى الاول : تكون النجاسة  
 مترتبة على عنوان الميتة ، فلا تثبت باستصحاب عدم التذكية . وعلى الثاني :  
 يكون العنوان المأخوذ في الدليل عدم التذكية ، إلا ان المفهوم في الرواية  
 لا يدل بصورة مباشرة على النجاسة ليثبت ترتبها على عنوان عدم التذكية ،  
 وانما يدل المفهوم مباشرة على عدم جواز حمل الفأرة المأخوذة من غير  
 المذكي في الصلاة ، فان احتمال عدم الجواز ولو مع الطهارة فلا دلالة على  
 النجاسة ، وان علم من الخارج بانتفاء هذا الاحتمال - كما هو المفروض -  
 دل المفهوم بالالتزام على النجاسة . ولكن الدلالة الالتزامية حينئذ لاتعين  
 ان موضوع النجاسة هل هو نفس العنوان الواقع موضوعاً لعدم جواز  
 الصلاة ، لان غاية ما ثبت الملازمة بين ذاتي الحكمين ، لا تطابقهما في العنوان ،  
 وما لم يحرز كون النجاسة مترتبة على عدم التذكية لا يمكن اثباتها باستصحاب  
 عدم التذكية .

نعم لو استظهر من رواية علي بن جعفر انها ناظرة ابتداءً - سؤالاً  
 وجواباً - الى النجاسة والطهارة ، وان الاستفهام عن الصلاة مع الفارة  
 تعبير عرفي في مقام السؤال عن النجاسة ، كان نفي البأس المعلق على التذكية

في منطوق الجواب يعني الطهارة ، وبدل المفهوم حينئذ على تعليق النجاسة على عنوان عدم التذكية .

وقد بوقع حينئذٍ نحو من التعارض بين ظهور رواية علي بن جعفر في موضوعية عدم التذكية للنجاسة المساق لعدم دخل عنوان الميتة الوجودي فيها ، وبين ظهور ادلة نجاسة الميتة في دخل هذا العنوان بعد عدم وجود احتمال عرفي للتفكيك بين نجاسة الفأرة و نجاسة غيرها من اجزاء الميتة من حيث الموضوع ، والفراغ عن وحدة النجاسة المجعولة في سائر تلك الادلة . ومع التعارض المذكور يتعذر ايضاً اجراء الاستصحاب لاثبات النجاسة . واذا اختير التفصيل الثاني - كما هو مختار السيد الماتن قده - فتارة : يعلم بان الفأرة متخذة من حيوان زهق روحه ، ولكن يشك في كونه مذكى أو ميتة . واخرى : يشك في كونها من الحي أو من الميتة .

وثالثة : يشك في كونها من الحي أو المذكى أو الميتة . وعلى كل واحد من هذه التقادير ، تارة : يفترض وجود امارة في البين ، كما لو اشترت من السوق أو اخذت من يد مسلم . واخرى : لا يوجد شيء من ذلك . اما على تقدير وجود يد المسلم أو سوقه فلا بد وان ينظر الى دنيل الحجية ، ليرى حدود مفاده ، فاذا استفيد منه - ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية - ان اليد أو السوق اعتبرت امارة على ان المشكوك مما لا محذور فيه شرعاً ، لان كونه مما فيه المحذور شرعاً خلاف ما يقتضيه اسلام صاحب اليد أو السوق ، فلا اشكال في شيء من الصور الثلاث للشك ، حيث يكون قيام اليد أو السوق امارة على عدم المحذور في فأرة المسك .

واما اذا استفدنا من دليل امارية اليد والسوق اماريتها في اثبات التذكية في قبال الميتة فقط ، فايضاً لا اشكال في صحة الاستناد اليهما لاثبات الطهارة في الصورة الاولى ، حيث يدور الامر بين كون الحيوان المتخذ

منه الفأرة مذكى أو ميتة : كما لا اشكال في عدم امكان الاستناد اليهما في الصورة الثانية ، حيث يقطع بعدم التذكية فيها ، وانما يحتمل اخذها من الحي أو اخذها من الميتة :

واما الصورة الثالثة : فالصحيح ايضاً امكان الاستناد فيها الى الامارة لاثبات الطهارة ، فان الامارية وان كانت ثابتة بمقدار اثبات التذكية في قبال الميتة ، مما يعنى ان موضوعها ما اذا احرز زهاق الروح وشك في كونها بنحو التذكية أو بغيرها ، إلا ان ذلك لا يقدر في المقام لاثبات الطهارة ، حيث يقال : ان المشكوك لو كان متخذاً من الحي فهو طاهر . ولو فرض انه كان متخذاً من حيوان زهق روحه فامارية اليد أو السوق تقتضى ان يكون مذكى ، وبذلك يحرز موضوع الطهارة على كل تقدير .

لا يقال : المفروض استظهار اختصاص الامارية بما اذا كان الشك في التذكية والموت مع احراز زهاق روح الحيوان ، فالتمدي منه الى مورد دوران الاحتمال بين ثلاثة اطراف - كما في المقام - غير صحيح ، حيث لا يحرز فيه اصل زهاق الروح .

فانه يقال : لا وجه لاستظهار الاختصاص المذكور ، وانما غاية ما يثبت من الاختصاص ان الامارية مجعولة في مورد الشك في التذكية وعدمها لاثبات التذكية ، قبال احتمال الموت . وفي المقام يوجد شك في التذكية فتثبت التذكية قبال احتمال الموت ، وان لم تثبت التذكية في قبال الحياة ، كما هو واضح .

واما على تقدير عدم وجود اماراة في المقام من قبيل اليد والسوق ، فلا بد من الرجوع الى الاصل فنقول : تارة : يفرض ان الحكم بنجاسة المتخذ من الميتة باعتباره بنفسه ميتة ، حيث يصدق عنوان الميتة والمذكى على جزء الحيوان ايضاً بلحاظ الحياة الضمنية فيه . واخرى : يفرض ان ذلك

باعتباره بنفسه غير ملكى ، كما لو ارجع الضمير في قوله : اذا كان ذكياً الى الفأرة نفسها ، وثالثة : باعتبار كون الحيوان المتخذ منه غير ملكى ، كما لو ارجع الضمير الى الحيوان لا الفأرة ، أو باعتبار كون ذلك الحيوان ميتة . فعلى الاول : لا اشكال في جريان استصحاب عدم كون المشكوك ميتة ، باعتبارها عنواناً وجودياً .

وعلى الثاني : يجرى استصحاب عدم التذكية في المشكوك . بناء على جريانه لاثبات آثار عدم التذكية - وسوف يأتي تحقيق ذلك - فتثبت النجاسة حينئذ . ولا فرق في حكم هذين الفرضين بين ما اذا علم اتخاذه من حيوان وشك في كونه ميتة ام لا ، وبين ما اذا شك في اخذه من الحيوان المعلوم كونه ميتة أو من غيره .

وعلى الثالث : لا بد من اجراء الاصل في الحيوان المتخذ منه الفأرة ، لان تذكيته أو موته موضوع للحكم بطهارة الفأرة أو نجاستها . وعليه فهناك صور: الاولى : ان يعلم بكون الفأرة مأخوذة من حيوان معين ، وبشك في حال هذا الحيوان حين اخذ الفأرة منه فلا يعلم هل كان حياً ، أو ملكى ، أو ميتاً ، ولا يزال هذا الشك قائماً بشأن ذلك الحيوان حتى الان فيجري استصحاب حياة الحيوان لنفي نجاسة الفأرة .

الثانية : الصورة السابقة نفسها ، ولكن يعلم بان الحيوان ميتة فعلاً . فيجري في نفسه استصحاب بقاء الحيوان حياً الى حين اخذ الفأرة منه ، لنفي موضوع النجاسة . وقد يعارض باستصحاب بقاء الفأرة على الحيوان الى حين موته لاثبات النجاسة . وهذا انما يتم اذا كان موضوع النجاسة مركباً من اتصال الفأرة بحيوان ، وعدم كونه حياً ، وعدم كونه ملكى في ذلك الزمان . فانه - حينئذ - باستصحاب اتصال الفأرة بالحيوان الى زمان عدم حياته ، واستصحاب عدم تذكيته الى ذلك الزمان ، يثبت موضوع

( مسألة - ٣ ) ميتة ما لا نفس له طاهرة (١)

النجاسة . وبعد التعارض بين الاستصحابين يرجع الى قاعدة الطهارة .  
 الثالثة : ان يعلم باخذ الفأرة من حيوان معين بعد موته ، ويشك في كونه مذكي . فيجري استصحاب عدم التذكية اذا كانت نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكية الحيوان ، لا على كونه ميتة .  
 الرابعة : ان تردد الفأرة بين ان تكون مأخوذة من هذا الحيوان أو من ذلك ، وكل من الحيوانين لا يشك في حاله ، وانما الشك في اخذ الفأرة من هذا أو ذلك . فلا يجري الاستصحاب في الحيوان الذي اتخذت الفأرة منه ، لانه من استصحاب الفرد المردد ، فتجري قاعدة الطهارة .  
 (١) المعروف بين الفقهاء استثناء ميتة ما لا نفس له من الحكم بالنجاسة ، حتى ادعى الاجماع على ذلك في كثير من كلماتهم . والبحث في ذلك : تارة فيما تقتضيه عمومات النجاسة . واخرى : فيما تقتضيه الروايات الخاصة .  
 اما البحث الاول : فروايات نجاسة الميتة ، وان كان اكثرها وارداً في موارد ما له نفس سائلة ، غير انه بالامكان دعوى الاطلاق في مثل روايات النهي عن اكل طعام اهل الكتاب وفي أوانهم ، معللة ذلك بان فيه الميتة ، مع وضوح انهم لا يقتصر على اكل ميتة ما له نفس سائلة ، بل يأكلون مثل السمك مما لا نفس سائلة له ايضاً . ومقتضى اطلاق التعليل ثبوت النهي حتى في مورد اكلهم الميتة التي لا نفس لها ، فيستفاد منه الارشاد الى نجاستها ايضاً . اللهم الا ان يدعى الفراغ في تلك الروايات عن كبرى نجاسة الميتة ، بنحو لا تكون في مقام البيان من تلك الناحية ، ليتمسك باطلاقها .  
 واما البحث الثاني : فالروايات الخاصة التي قد تصلح لتقييد الاطلاق في دليل النجاسة - على فرض ثبوته - عدة اخبار .



الاول : رواية حفص بن غياث عن الصادق ( ع ) « عن ابيه انه قال : لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة » (١) .  
 ودلالاتها على طهارة ميتة ما لا نفس له واضحة ، فانها - بقرينة التفصيل بين ما له نفس وما ليس له نفس - تكون ناظرة الى نفي النجاسة مما ليس له نفس ، لا الى اعتصام مطلق الماء ، والا لم يكن فرق بين ما ليس له نفس وغيره .

وهذه النجاسة المنفيه ليس المراد بها النجاسة الذاتية للحيوان ، لان وضوح ان الحيوان الحي ليس نجسا ولا منجسا حتى فيما له نفس بصرف ظهور الرواية عن ذلك : وليس المراد بها نجاسة ما قد ينضم الى الحيوان من فضلاته ، لان اضافة الافساد المنفى الى نفس الحيوان قرينة على كون المنظور بدن الحيوان ، أو كونه على الاقل هو القدر المتيقن على نحو لا يمكن حمل الرواية على غيره ، فيتعين اتجاه نظر الرواية نحو نجاسة الحيوان باعتبار موته .  
 ولكن في الرواية اشكالا من ناحية السند ، لان الشيخ ينقلها في التهذيب : عن المفيد ، عن احمد بن محمد ، عن ابيه ، عن احمد بن ادريس ، عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن عيسى ، عن حفص . واحمد بن محمد الذى يروى عنه المفيد غير ثابت التوثيق .  
 وينقلها الشيخ في الاستبصار : عن الحسين بن عبيد الله ، عن احمد بن محمد بن يحيى ، عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد بن يحيى . الخ . وقد وقع فيه احمد بن محمد ايضا .

ولكن التحقيق امكان دفع هذا الاشكال السندي ، باعتبار ان الشيخ له ثلاث طرق في الفهرست الى جميع كتب وروايات محمد بن احمد بن يحيى الواقع بعد الضعف في سلسلة السند ، وأحدها صحيح قد اشتمل بدلا عن

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من النجاسات

احمد بن محمد على الصدوق ، فتصح الرواية . فان قيل : كيف ثبت ان الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح الى محمد بن احمد بن يحيى ما دام قد صرح في كتابيه بطريق معين اليه في مقام نقل تلك الرواية . قلنا : ان الظاهر من عبارة الفهرست وحدة المنقول بالطرق الثلاثة ، وحيث ان الطريق المصرح به في الاستبصار هو احد الطرق الثلاثة المذكورة في الفهرست ، ثبت ان رواية محمد بن احمد بن يحيى لخبر حفص واصلة الى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً . وهذا هو المقدر الذي نقله من نظرية التعويض . ومن جملة الروايات موثقة عمار : « سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل ، يموت في البثر والزيت والسمن وشبهه ؟ فقال (ع) : كل ما ليس له دم فلا بأس » (١) وقريب من مضمونها رواية ابي بصير : « كل شيء وقع في البثر ليس له دم مثل العقرب والخنفساء واشباه ذلك فلا بأس » (٢) ودلالاتها على طهارة ميتة ما لا دم له اوضح من سابقتها ، لصراحة نظرهما الى محذور الميتة ونجاستها .

غير انه ربما يقال : بدلالاتها - بمقتضى اطلاق المفهوم - على نجاسة ميتة ما له نفس غير سائلة ، كالسمك مثلاً . فتقع طرفاً للمعارضة مع رواية حفص المتقدمة بنحو العموم من وجه ، وبعد التساقط يرجع فيما له نفس غير سائلة الى عموم نجاسة الميتة باعتباره مرجعاً فوقانياً .

وفيه : اولاً : ان الجملة التي استعملها الامام (ع) غير مشتملة على ادوات المفهوم ، وغاية ما يوهم كونه مقتضياً للمفهوم استظهار سياق التحديد منها . ومن الواضح : انه يكفي لاشباع الحاجة الى التحديد ان يذكر ما يكون جامعاً محدداً للامثلة التي سأل عنها السائل ، والتي كلها مما لا

(١) وسائل الشريعة باب ٣٥ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ١٧ من ابواب الماء المطلق

## كالوزغ والعقرب والخنفساء والسملك (١)

نفس له اصلاً .

وثانياً : لو فرض تمامية المفهوم فيها ، فلا يحصى عن تقديم رواية حفص على اطلاق هذا المفهوم ، وذلك لورود قيد السيلان في رواية حفص بحيث يكون الالتزام باطلاق المفهوم - المقتضى لنجاسة دم ما له دم غير سائل - الغاء لخصوصية القيد المذكور المأخوذ في رواية حفص ، وهذا ليس تقييداً ، وانما هو رفع لليد عن موضوعية قيد مأخوذ في الحكم .

وهناك روايات اخرى وردت في موارد خاصة من ميتة بعض الحيوانات التي لا نفس سائلة لها ، وهي تدل على الطهارة . الا ان الاستدلال بها على القضية الكلية بحاجة الى ضم نكات ومناسبات عرفية ، تقتضى الغاء خصوصية تلك الموارد . وسوف يأتي التعرض لجملة منها ، الا ان في رواية حفص المطلقة والتامة سنداً ودلالة غنى وكفاية .

(١) تمسكاً باطلاق ما دل على طهارة ميتة ما ليس له نفس سائلة ، بعد فرض طهارة هذه الحيوانات في انفسها ، وعدم نجاستها الذاتية بقطع النظر عن الموت :

وقد يدعى نجاسة مثل الوزغ والعقرب ، تمسكاً ببعض الروايات ، الا انها - لو تمت دلالتها - فهي ناظرة الى النجاسة الذاتية لا الى حدوث النجاسة بالموت ، اذ لم يفرض في موضوعها ملاقات الماء ونحوه لميتة الوزغ والعقرب ، بل لنفسها ، فيكون ذلك اجنبياً عن محل الكلام ، اذ لا يرجع الى تخصيص في دليل طهارة ميتة ما لا نفس له . وسوف يأتي تفصيل الكلام في احتمال النجاسة الذاتية لهذه الحيوانات في آخر بحث النجاسات . فان قيل ان ما دل على نجاسة الوزغ أو العقرب - مثلاً - أو انفعال البشر به ، وان لم يؤخذ في موضوعه فرض الموت ، ولكن اذا ضم الى ذلك

وكذا الحية والتمساح ، وان قيل بكونها ذا نفس ، لعدم معلومية ذلك ، مع انه اذا كان بعض الحيات كذلك لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك (١)

ما دل على طهارته في حال حياته تعين تقييد دليل النجاسة بما بعد الموت ، فيكون تخصيصاً في دليل طهارة الميتة .

قلنا : ان هذا ليس تقييداً عرفياً لظهور تلك الروايات في ان ملاك الخزازة نفس سقوط الوزغ أو العقرب في الماء ، والتقييد يعنى الغاء هذا الملاك رأساً ، وجعل هذا السقوط مقدمة لامر مطوي وهو موت الحيوان في الماء ، وافترض هذا الامر المطوي ملاكاً للخزازة . ومن الواضح ان الحمل على التنزه اولى من هذا التأويل عرفياً :

(١) ذهب بعض الى نجاسة ميتة الحية والتمساح ، لا باعتبار ورود دليل خاص على ذلك ، فانه لم يرد ما يدل على نجاستها ، بل بدعوى كونها مما له نفس سائلة .

والجدير بالبحث الفقهي ان نلاحظ حكم الشك في كون حيوان مما له نفس سائلة او لا ؟ فنقول : قد يشك في ان الحيوان ذو نفس سائلة بنحو الشبهة المفهومية ، بان يشك في صدق العنوان المزبور على درجة معينة من الدم في الحيوان . وقد يشك فيه بنحو الشبهة المصدقية ، بان لا يعلم مقدار الدم وسيلانه .

اما الفرض الاول : فحكمه التمسك بعموم نجاسة الميتة على فرض وجوده ، بناء على ما هو المقرر في محله من التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصصه المنفصل .

واما الفرض الثاني فتارة : يفرض ان الحيوان المشكوك متعين نوعاً ،

كمية الحية التي يشك بنحو الشبهة الموضوعية في سيلان دمها . واخرى : يفرض عدم تعين نوعه ، كمية مرددة بين الحية والفأرة . فهنا صورتان : اما الصورة الاولى : فان بنى على عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي جرت في المقام اصالة الطهارة ، حتى اذا افترض وجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، لوضوح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية : وان بنى على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، فاما ان يلتزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، واما ان يلتزم بعدمه . فان التزم بعدمه كان المتيقن نجاسته هو عنوان ما له دم ، فيجری استصحاب العدم الازلي لهذا العنوان واصالة الطهارة . وان التزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، فلا بد من ملاحظة ما هو الخارج بالتخصيص . فان كان الخارج موضوعاً مركباً من ميتة حيوان وعدم كونه ذا نفس سائلة ، امكن احراز عنوان الخارج باستصحاب العدم الازلي ، لكونه ذا نفس سائلة . وان كان الخارج موضوعاً مقيداً - وهو ميتة الحيوان المتصف بعدم سيلان الدم - فهذا يعني ان عدم السيلان المأخوذ في العنوان الخارج لوحظ بنحو العدم النعتي ، فلا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي ، بل يمكن نفيه بهذا الاستصحاب بنحو يثبت موضوع العام ، فيحكم بالنجاسة . هذه هي تقادير المسألة :

واما تشخيص الواقع منها : فمن ناحية وجود العموم في دليل نجاسة الميتة وعدمه تقدم الحال في ذلك . ومن ناحية تشخيص العنوان الخارج بالتخصيص ، قد يقال : ان المخصص هو مثل قوله : « كل ما ليس له دم فلا بأس به » وظاهره اخذ العدم بنحو العدم النعتي . ويرد عليه - مضافاً الى امكان منع هذا الظهور - ان دليل التخصيص لا ينحصر بذلك بعد ان صح سند رواية حفص ، وهي تحصر النجاسة بعنوان وجودي ، فتعطي هذا العنوان لنفس العمومات ، ويكون المستصحب عدمه الازلي .

- ( مسألة - ٤ ) اذا شك في شيء انه من اجزاء الحيوان ام لا ؟ فهو محكوم بالطهارة (١) . وكذا اذا علم انه من الحيوان لكن شك في انه مما له دم سائل او لا ؟ (٢) .
- ( مسألة - ٥ ) المراد من الميتة : اعم مما مات حتف انفه ، أو قتل أو ذبح على غير الوجه للشرعي (٣) .

واما الصورة الثانية فتوضيح الحال فيها ان : موضوع الحكم بالنجاسة ، ان كان هو ميتة الحيوان الذي له بشخصه نفس سائلة ، فاستصحاب العدم الازلي يجرى لنفي موضوع النجاسة ، كما هو الحال في الصورة السابقة . وان كان هو ميتة الحيوان الذي يكون نزعها ذا نفس سائلة ، بحيث لو اتفق وجود النفس السائلة في فرد من السمك مثلاً بنحو الشنوذ ، لم يستوجب نجاسة ميتة ذلك الفرد ، لان العبرة بالنوع ، فيشكل جريان الاستصحاب لانه ان اريد اجراؤه في واقع النوع الذي ينتسب اليه هذا الحيوان المردد فهو من استصحاب الفرد المردد ، لان واقعه اما الحية التي يعلم بعدم النفس لها أو الفأرة التي يعلم بثبوت النفس السائلة لها . وان اريد اجراؤه في هذا الشخص الخارجي من الحيوان ، فهو لا اثر له ، لان المفروض اخذ صفة السيلان للنوع لا للفرد ، فيرجع الى اصالة الطهارة .

(١) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ، ولاصالة الطهارة .

(٢) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ذي النفس السائلة ،

ولاصالة الطهارة .

(٣) كما هو المتفق عليه فتوى وارثكازاً فمات بقتل أو ذبح غير شرعي

يحكم عليه بالحرمة والنجاسة ويشهد لذلك ما دل من الاخبار على النهي عن

اكل ما تقطعه الحبال معللاً بانه ميتة بعناية عدم وقوع التذكية عليه وقد

( مسألة - ٦ ) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو للشحم أو الجلد محكوم بالطهارة ، وان لم يعلم تذكيته (١)

يستشهد لذلك بروايات أخرى أيضاً وهذا المقدار لا كلام فيه وإنما الكلام في تحقيق ان موضوع الحكم بالحرمة أو النجاسة هل هو عنوان الميتة بهذا المفهوم العام او ما لا يكون مذكي وقد اخترنا في موضع آخر من هذا الشرح التفصيل بين الحرمة والنجاسة فالأولى موضوعها أمر عدمي ولهذا يمكن اثباته بالاستصحاب والثانية موضوعها عنوان وجودي فيتعذر اثباتها باستصحاب عدم التذكية فلاحظ .

(١) يقع الكلام اولاً : في استصحاب عدم التذكية ومقدار ما يمكن ان يثبت به من آثار . وثانياً : في الامارات الخاصة الحاكمة عليه .

اما تحقيق حال استصحاب عدم التذكية : فمحصل ما ينبغي ايراده في المقام ، انه تارة : يراد اثبات الحرمة تكليفاً أو وضعاً في الصلوة بالاستصحاب المذكور . واخرى : يراد اثبات النجاسة . فالكلام في مقامين :

المقام الاول : في اثبات الحرمة بالاستصحاب المذكور . وهو موقوف على ملاحظة موضوع الحكم بالحرمة ، وهل هو عنوان وجودي أو عدمي بنحو العدم النعني أو المحمولي ؟ فهنا صور لابد من ذكر كل منها ، وملاحظة ان الاستصحاب فيها هل يكون من استصحاب العدم الازلي ام لا ؟

الصورة الاولى : ان يكون موضوع الحرمة الميتة بما هي امر وجودي ، مسبب عن الاسباب غير الشرعية للموت . وبناء عليه لا يجري استصحاب عدم التذكية بوجه اصلاً ، لانه لا يثبت عنوان الموت الا على القول بالاصول المثبتة ، لان هذا الموضوع الوجودي ملازم عقلاً لعدم التذكية . الصورة الثانية : ان يكون موضوع الحرمة عنواناً عدمياً هو عدم

الموت بسبب شرعي بنحو العدم المحمولي ، وقد اضيف الى ذات الحيوان لا الحيوان الميت ، فيكون موضوع الحرمة مركبا من زهاق روح الحيوان وعدم تذكّيته :

وهذا يعنى ان القيد عرضيان في نسبتها الى ذات الحيوان ، دون اخذ تقييد بينهما : وبناء على هذا يجرى استصحاب عدم التذكّية لاثبات الحرمة ، حتى لو انكرنا الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان عدم تذكّية الذابح للحيوان له حالة سابقة للموضوع الذي هو ذات الحيوان بحسب الفرض ، فيجرى استصحابه ، ويضم الى القيد الاخر للموضوع المحرز بالوجدان وهو زهاق روحه ، ويلتزم به الموضوع المركب :

الصورة الثالثة : نفس الصورة مع افتراض العدم نعتياً لا محمولياً . والحكم فيها كما في الصورة السابقة ، لان العدم النعتي ايضاً له حالة سابقة حال حياة الحيوان ، فيحرز بالاستصحاب ، ويضم اليه الجزء الآخر المحرز بالوجدان ، فيثبت المركب .

الصورة الرابعة : ان يكون عدم التذكّية مضافاً الى الحيوان الزاهق روحه ، لا الى نفس الحيوان ، مع كونه بنحو العدم المحمولي : وهذا معناه ان قيدى زهاق الروح وعدم التذكّية طوليان لا عرضيان . وبناء عليه يجرى ايضاً استصحاب عدم كون هذا الحيوان الزاهق روحه مذكى . ولكنه من الاستصحاب في العدم الازلي ، اذ لا حالة سابقة للحيوان الزاهق روحه بما هو كذلك .

الصورة الخامسة : نفس الصورة من حيث طولية القيد ، ولكن مع افتراض عدم التذكّية بنحو النعتية ، اى الحيوان الزاهق روحه الموصوف بانه غير مذكى . وبناء عليه لا يمكن اجراء الاستصحاب ، حتى على القول بالاصل في الاعدام الازلية ، لانه لا يثبت العدم النعتي الا بناءً على الاصل



المثبت ، فالمرجع حينئذ اصالة الحل والاباحة لا محالة . هذه هي صور المسألة ثبوتاً .

والمترائي من السنة ادلة الحرمة - اثباتاً - الصورة الرابعة منها . ذلك : ان الآية الكريمة قد رتبت الحكم بالحرمة - اولاً - على كل حيوان زهقت روحه ، ثم استثنت المذكي بقوله تعالى : « الا ما ذكيتم » . وقد حققنا في محله ان القيد الوارد بالتخصيص يؤخذ عدمه المحمولى في موضوع العام . وهذا يعنى جريان استصحاب عدم التذكية عند الشك ، بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

هذا ما تقتضيه القاعدة الاولى العامة عند الشك في التذكية بنحو الشبهة الموضوعية . غير ان في المقام روايات ظاهرة في خلاف ذلك : كرواية علي بن حمزة التي ورد فيها : « ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه » (١) ورواية ابن مهران : « لا بأس ما لم تعلم انه ميتة » (٢) ، حيث رتب فيها الجواز على فرض عدم العلم بالميتة الذى يعنى الغاء استصحاب عدم التذكية في مورد الشك . وقد استند صاحب المدارك - قده - الى هذه الروايات في ابطال استصحاب عدم التذكية :

وهناك محاولتان للجواب على ذلك :

الاولى : ان هذه الروايات - كادلة اصالة الحل والبرائة - تكون محكمة للاستصحاب ، باعتباره علماً تعديداً بموضوع الحرمة ، فتنحقق الغاية في هذه الادلة .

وفيه : اولاً - عدم تمامية كبرى حكومة الاستصحاب على الاصول العملية الاخرى - على ما حققناه في علم الاصول - وانما تقدمه عليها بنكات الجمع العرفي المقتضى للملاحظة النسبة بين دليله وادلتها .

(١) (٢) وسائل الشيعة باب ٥٠ من ابواب النجاسات

وثانياً : لو سلمنا حكومة الاستصحاب على اصالة الحل في مطلق الشبهات ، فلا نسلم حكومته على هذه الروايات باعتبارها واردة في مورد الشك في التذكية الذي يكون مسبوقاً دائماً بالحالة السابقة لعدم التذكية ، فيكون تقديمه عليها بالحكومة طرحاً لها ، والدليل الحاكم انما يتقدم على محكومها فيما اذا لم يستلزم منه الطرح ، والا خصص الحاكم بالمحكوم .  
لا يقال : هذه الروايات اعم من دليل الاستصحاب من جهة ، حيث انها تشمل موارد العلم الوجداني بالتذكية ، فلا يلزم من تحكيم الاستصحاب عليها في مورد الشك الغائها .

فانه يقال : صريح الروايات اخذ عدم العلم بموضوع الحرمة موضوعاً للحلية ، والتحكيم المذكور الغاء لهذا العنوان ، فيكون بحكم الطرح والتأويل عرفاً فان قيل : ان الاعمية من جهة محفوظة على اي حال بلحاظ شمول الروايات المذكورة لحالات قيام الامارة على التذكية ، وعدم شمول دليل الاستصحاب لها .

قلنا : ان المغيبي في تلك الروايات ، ان كان مخصوصاً بموارد الامارة على التذكية - فلا يعقل حكومة الاستصحاب على الغاية وتحقيقه فرداً تعبدياً لها ، وإلا يلزم حكومته على الامارة المثبتة للتذكية ، وهو خلاف المقصود وان كان المغيبي شاملاً لموارد الشك المجرد من الامارة ، فهذا بنفسه يعني شمول الترخيص لمورد الاستصحاب ، وبالتالي عدم تحقق الغاية المحمولة للتخصيص في تلك الروايات .

وثالثاً : ان الحرمة انيطت في الروايات المذكورة بالعلم باذنه ميتة ، لا بالعلم بعدم التذكية . فان استظهر منها كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بما هو موضوع الحرمة وكون ذكر الميتة بما هي موضوع لها كانت بنفسها ظاهرة في موضوعية الميتة للحرمة . وهذا يبطل جريان الاستصحاب في

نفسه ، فضلاً عن حاكميته ، لان عنوان الميتة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية وان لم يستظهر منها ذلك واحتمل كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بالميتة ، وان كان موضوع الحرمة امراً عديماً ، فاستصحاب عدم التذكية في نفسه وان كان يثبت الحرمة ، ولكن تمتنع حكومته على تلك الروايات ، لان مفاده العلم التعبدى بعدم التذكية لا بعنوان الميتة ، وما جعل غاية ، العلم بالميتة .

والمحاولة الثانية التي يفرض فيها الاعتراف بعدم الحكومة المدعاة في المحاولة الاولى ان : هذه الروايات واردة في موارد الامارة الشرعية على التذكية ، كما يظهر من ورود السؤال في بعضها عن الجلد يؤخذ من السوق ، ولا جريان للاستصحاب في موارد كي يتعارض مع هذه الروايات ، فتبقى موارد الشك وعدم الامارة مجرى للاستصحاب .

وهذه المحاولة ، ان اريد بها ان هذه الروايات منصرفه انصرفاً كلياً الى موارد الامارة على التذكية من سوق أو يد ، فهذا الانصراف - اذا ثبت - يصلح ان يكون جواباً ، ولكنه في نفسه غير صحيح اذ لا موجب لهذا الانصراف بعد فرض الاطلاق في جواب الامام ( ع ) لكل ما لا يعلم انه ميتة . وان اريد بها ان هذه الروايات اعم من موارد اليد وغيرها ، ودليل الاستصحاب انما يقتضى اجراء استصحاب عدم التذكية في غير مورد اليد ، فتخصص بدليل الاستصحاب ، فيخرج عنها موارد الشك وعدم السوق أو اليد ، فيرد عليها :

اولاً : ان خروج موارد اليد والسوق عن اطلاق دليل الاستصحاب بدليل منفصل ، لا يخرجها عن كونه اعم مطلقاً من الروايات المذكورة ، بل يكون من قبيل العام الذي ورد في مقابله خاصان : احدهما دليل امارية اليد والسوق ، والآخر الروايات المذكورة ، فيخصص بهما معاً .

وثانياً : لو فرض خروج موارد اليد والسوق موضوعاً عن دليل الاستصحاب ، كما لو كان الخروج بنحو حكومة موجبة لرفع الموضوع حقيقة بالتعبد ، فهذا لا يكفي لانتاج اخصية دليل الاستصحاب ، بل تكون النسبة بينه وبين الروايات العموم من وجه ، لشموله لسائر الشبهات ، وبعد التعارض والتساقط يرجع الى اصالة الحل .

فان قيل : بل يقدم دليل الاستصحاب مع ذلك ، للقربنية ، كما يقدم على دليل البراءة ، ولو لم نقل بالحكومة .

قلنا : ان قربنية دليل الاستصحاب على دليل البراءة متقومة بكون مفاد الاستصحاب مطابقاً مع مفاد الغاية ، وهذا التطابق غير موجود في المقام ، لان مفاد الاستصحاب التعبد بعدم التذكية ، ومفاد الغاية احراز عنوان الميتة ، فلا تتم القربنية .

فالصحيح : ان هذه الروايات لو لوحظت وحدها لانتجت اصالة التذكية في موارد الشك . غير ان هناك روايات اخرى دلت على الخلاف من قبيل : موثقة ابن بكير : « فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وجره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه ، جائز إذا علمت انه ذكي » (١) فانها دالة على عدم الجواز في فرض عدم العلم بالتذكية . وهي مطلقة من حيث وجود اماره عليها ام لا . وحينئذ لو قلنا بانقلاب النسبة ، كانت الرواية - بعد تخصيصها باخراج موارد الامارة - اخص مطلقاً من الروايات المتقدمة ، الدالة على الجواز مطلقاً ، والا فالتعارض والتساقط . وعلى كلا التقديرين تثبت اصالة عدم التذكية في موارد الشك . ومثل رواية ابن بكير ، نفس ما دل على امارية ارض الاسلام وحجيته في اثبات الجواز ، فان هذا دال على ان المرجع - لولا الحجية - سنخ اصل منهجز ، والا لم يكن هناك

معنى عرفاً لجعل مثل تلك الامارية .

المقام الثاني : في اثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية وقد ذكر ان اثباتها بالاستصحاب مبنى على تمامية احد امرين : ان يكون موضوعها عدم التذكية ، او ان يكون موضوعها عنوان الميتة مع ارجاعها الى الموت لا بالسبب الشرعي .

اما الامر الاول فهو خلاف ظاهر روايات الباب الدالة على النجاسة ، حيث اخذ في موضوعها عنوان الميتة .

الا أن المحقق الهمداني ( قده ) حاول اثباته بمثل رواية الصيقل قال : « كتبت الى الرضا ( ع ) : اني اعلم اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فتصيب ثيابي فاصلى فيها ؟ فكتب لى : اتخذ ثوباً لصلاتك . وكتب الى ابي جعفر الثاني ( ع ) : اني كنت كتبت الى ابيك ( ع ) بكذا وكذا . فصعب على ذلك ، فصرت اعلمها من جلود الحمر الوحشية الذكية . فكتبت لى : كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله ، فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس » (١) حيث يمكن ان يستدل بالجملة الاخيرة على ان البأس - وهو النجاسة بحسب فرض السائل المستفاد من قوله : « فتصيب ثيابي فأصلى فيها » - موضوعه ان لا يكون ذكياً .

وفيه : ان الشرطية المذكورة مسوقة في قبال الشق الاول المفروض في كلام السائل ، وهو اتخاذ اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، والذي عدل عنه الى جلود الحمر الوحشية الذكية بعد عدم تجويز الامام الرضا (ع) الصلاة في الثوب الملاقى معها . فالشرطية في المقام في قوة قوله : ان كان ما تعمله هو فرضك الثاني فلا بأس . ومفهومها حينئذ : ان الفرض الاول في كلام السائل وهو جلود الحمر الميتة فيه بأس . والشاهد على ذلك انه

(١) وسائل الشيعه باب ٤٩ من ابواب النجاسات

وردت في كلام الامام ( ع ) كلمة ( وحشياً ) التي كانت واردة في فرض السائل نفسه دون ان يكون له دخل في الحكم الشرعي ، مما يشهد على ان نظر الامام ( ع ) الى فرض السائل .

فالصحيح : عدم تمامية الامر الاول ، لان ادلة النجاسة قد رتبته على عنوان الميتة لا عدم التذكية .

واما الامر الثاني ، فقد قيل في عدم تماميته : ان الميتة عنوان وجودى عرفاً وليس مجرد عدم التذكية ، ولو فرض الشك والاجمال كفي ذلك في عدم جريان استصحاب عدم التذكية ايضاً .

والصحيح : انا حتى لو جزمنا بكون الميتة عبارة عن الموت لا بالسبب الشرعي الذي هو عنوان عدمي ، لم يجد ذلك في جريان استصحاب عدم التذكية ، لوضوح ان هذا الوصف العدمي مأخوذ في عنوان الميتة بنحو وحداني نعتي مضاف الى الموت ، وهو الصورة الخامسة من الصور المتقدمة ، لا بنحو التركيب ، والا لم تكن الميتة عنواناً واحداً . واستصحاب عدم التذكية انما يجدي فيما اذا كان الموضوع مركباً باحد الانحاء المتقدمة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الصور الخمس السابقة . فبناء المسألة على الامر الثاني كما فعله جماعة في غير محله .

وقد اتضح من كل ما تقدم : ان الاصل عند الشك في التذكية هو عدمها بلحاظ حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة ، واصالة الطهارة بلحاظ النجاسة . واما ما ادعى الخروج به عن الاصل المذكور باعتبار اماريته على التذكية فهي اليد ، والسوق ، وارض الاسلام .

والمدرک في امارية هذه العناوين روايات الباب ، ويمكن تصنيفها

الى طوائف :

الاولى : ما دل على الحلية حتى يعلم انه ميتة . وهذه الطائفة اجنبية

عن المقصود ، لان مفادها اصالة الحل لا جعل الامارية .  
وقد تقدم انها مبتلاة بالمعارض في رتبها ، مما دل على عدم الجواز حتى يعلم بالتذكية .

الثانية : ما دل على ترتيب اثر التذكية ، وكان مختصاً مورداً بما يؤخذ من السوق ، كرواية الحلبي « سألت ابا عبد الله ( ع ) : عن الخفاف التي تباع في السوق . فقال : اشترِ وصل فيها ، حتى تعلم انه ميتة بعينه » (١) فان مورد هذه الرواية هو المأخوذ من السوق ، ولهذا كان الحكم بجواز ترتيب اثر التذكية عليه قابلاً للتعبير عن جعل الامارية للسوق ، كما انه قابل لان يكون تعبيراً عن اصالة التذكية في المشكوك .

الثالثة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للسوق ، مثل رواية الفضيل ، وزرارة ، ومحمد بن مسلم : « انهم سألوا ابا جعفر ( ع ) : عن شراء الخوم من الاسواق ولا يدري ما صنع القصابون . فقال : كُئِل ، لذا كان ذلك في سوق المسلمين ، ولا تسأل عنه » (٢) فان اناطة الحلية بالسوق ظاهرة في انها بملاك امارية السوق ، لا لجعل اصالة التذكية في المشكوك .  
الرابعة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للصنع في ارض الاسلام ، كرواية اصحاق بن عمار عن العبد الصالح : « لا باس بالصلاة في الفراء اليماني ، وفيما صنع في ارض الاسلام . قلت : فان كان فيها غير اهل الاسلام ؟ قال : اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » (٣) .

الخامسة : ما كان ظاهراً في اعتبار اسلام البائع دليلاً على التذكية ، وهو خبر اسماعيل بن عيسى : « سألت ابا الحسن ( ع ) : عن الجلود

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٩ من الذبائح

(٣) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات

والفراء ، يشترىها الرجل في سوق من اسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته اذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، واذا رأيتم يهلون فيه فلا تسألوا عنه « (١) .

السادسة : ما دل على اناطة الجواز بكون التذكية مضمونة ومتمهداً بها من قبل البائع ، كخبير محمد بن الحسين الاشعري : « كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ( ع ) : ما تقول في الفرو يشتري من السوق ؟ فقال : اذا كان مضموناً فلا بأس « (٢) .

والطائفة السادسة - مضافاً الى الاشكال السندي فيها ، لعدم ثبوت وثاقة محمد المذكور - لا بد من حملها على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما هو صريح عرفاً في عدم وجوب السؤال . والطائفة الخامسة ساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة اسماعيل بن عيسى .

وعلى هذا فالمهم انما هو الطوائف الثانية والثالثة والرابعة . وقد تكفلت عنوانين احدهما : ما صنع في ارض الاسلام . والآخر : السوق . وهو مخصوص بسوق المسلمين ، وان ورد مطلقاً في بعض الروايات ، إما لان ارتكاز مجرد كون المحل سوقاً لا يكفي لاثبات التذكية قرينة على حمل مفاد تلك الروايات على القضية الخارجية والاشارة الى ما هو المعهود وما هو المعهود خارجاً اسواق المسلمين ، أو على القضية الحقيقية مع تقييدها بنحو يجعلها غير منافية للارتكاز وذلك بارادة سوق المسلمين خاصة . وإما للتقيد الوارد في بعض روايات السوق كما تقدم .

والكاشفية المحمولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في ارض الاسلام عن التذكية يمكن تصويرها ثبوتاً بعدة أنحاء :

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات



الاول : ان يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداء ، باعتبار ان المشكوك لو كان في سوق المسلمين أو صنع في بلادهم فالغالب انه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية .

الثاني : ان يكون ذلك كاشفاً عن اسلام من بيده مشكوك التذكية ، باعتبار ان الغالب في السوق أو البلد المسلمون فتكون هذه الغلبة في السوق أو البلد امارة اسلام البائع ، وتكون يده هي الامارة على التذكية .

الثالث : ان يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلم ، اما صنعاً أو بيعاً أو غير ذلك ، ولو فرض ان من بيده المشكوك في السوق لم يكن بمسلم ، وتكون الامارة على التذكية تلك اليد المسلمة التي كشف اجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها .

وتختلف هذه الاحتمالات في نتائجها . فانه بناء على الاول منها يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو ارض المسلمين ، ولو فرض كفر صاحب اليد بل والعلم بعدم سبق يد المسلم عليه ايضاً . ولا يحكم بذلك على الاخيرين كما انه لو احتتمل مرور يد المسلم وسبقها على يد الكافر حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث ، دون الثاني . ولعل المنصرف اثباتاً من الروايات هو النحو الثاني ، خصوصاً بلحاظ ارتكازية امارية الغلبة على الجاق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب ، ولا اقل من احتمال هذا الانصراف الموجب للزوم الاقتصار على المتيقن .

وعليه : فتكون يد المسلم هي الامارة ، والسوق أو ارض الاسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الامارة على الامارة .  
وهنا امور لا بد من التنبيه إليها :

الاول : انه بناء على استظهار جعل الامارة على الامارة من روايات الباب ، تكون يد المسلم امارة ولو لم يكن موجوداً في ضمن سوق أو في

ارض الاسلام . نعم لو بنينا على اجمال الروايات ، وعدم استظهار احد الانحاء الثلاثة ، فيشكل ذلك ، لاحتمال كون سوق المسلمين هو الامارة ابتداء . الامر الثاني : ان امارية اليد على التذكية المستفادة من هذه الروايات لا اطلاق فيها يثبت : ان مجرد وقوع الشيء تحت يد المسلم وفي حيازته امارة على التذكية ولو كان مهملاً من قبله ، بل لا بد من فرض نحو اعتناء لصاحب اليد بالشيء من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه أو صنعه أو عرضه للبيع ونحو ذلك ، لقصور الروايات عن شمول غير هذه الموارد .

الامر الثالث : ان يد المسلم اذا كانت مسبوقه بيد الكافر ، فان احتمل ان يكون المسلم قد اعمل عناية في التعرف على كونه مذكى شمله اطلاق الروايات ، والا فلا ، لان ظهورها في كون ترتيب الاثار على يد المسلم من باب الامارية يكون قرينة على تقييد اطلاقها والمنع عن شمولها لهذه الحالة ، لوضوح عدم الامارية فيها ليد المسلم رأساً . ولو جاز ترتيب الاثار على يد المسلم في هذه الحالة ، لامكن لكل شخص ان يتسلم المشكوك تذكيتة من الكافر ابتداء ، ثم يسلمه الى المسلم ، وبعد ذلك يتسلمه منه . أو يكلف المسلم بان يأخذ المشكوك من الكافر ، ثم يتسلمه منه . ومن الواضح ان الارتكاز العرفي - المحكم في فهم روايات الباب - يأتي عن التفكيك بين ان يأخذه المسلم مباشرة من الكافر ، أو ان يكلف مسلماً آخر باخذه وهو يأخذه منه .

الامر الرابع : ان امارية يد المسلم تشمل غير المؤمن ايضاً ، ممن يستحل الجلود بالدبغ ويعتبره ذكاة لها ايضاً . وقد يستشكل في ذلك : تارة : بدعوى قصور الروايات عن الشمول ، لان المستحل لا كاشفية ليده عن التذكية المطلوبة ، وهي ظاهرة في اعتبار اليد من باب الكاشفية . واخرى بدعوى : وجود المقيد لاطلاقها .

اما الدعوى الاولى : فيدفعها ان كون الغالب في سوق المسلمين وقتئذ المسلم المستحل وندرة المؤمن قرينة عرفاً على شمول اطلاق الروايات له ، ولكن لا بمعنى اسقاط ظهورها في الكاشفية رأساً ، بل بمعنى اعمال عناية في مقام تطبيق الكاشف على هذا المورد .

واما الدعوى الثانية فتتمثل في روايتين :

الاولى : رواية ابي بصير « قال : سألت أبا عبد الله عن الصلاة في الفراء فقال : كان علي بن الحسين ( ع ) رجلاً صرداً لا يدفئه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه والقي القميص الذي يليه فكان يستل عن ذلك فقال ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته » (١) وقد يناقش في الاستدلال بها بوجهين : احدهما : أن عمل السجادة (ع) لا يدل على الحرمة بل يلائم مع التنزه . ويندفع بان الاستدلال ليس بعمله مباشرة ، بل بنقل الامام الصادق ( ع ) له في مقام الجواب عن الجواز وعدمه ، فيكون ظاهراً في عدم الجواز والاخر : ان سؤال الراوي انما هو عن جواز لبس الفرو بنحو الشبهة الحكمية لا عن حكم الشبهة الموضوعية ، فيتم الظهور المذكور في نقل الامام الصادق ( ع ) لعمل الامام السجادة (ع) والجواب : ان حمل السؤال على ذلك خلاف ظاهر الجواب ، لان ظاهر الجواب الاهتمام الخاص بنقل تفصيل عمل الامام السجادة ( ع ) واجتنابه عن الفرو العراقي حال الصلاة ، والمنصرف عرفاً من ذلك كونه دخيلاً في الجواب لا مجرد استطراد . فلو حمل السؤال على استعمال حال الشبهة الموضوعية كان بيان الامام في مقام الجواب مطابقاً للسؤال ، ولو حمل على الشبهة الحكمية لزم كون الجواب مقتضياً من بيان الامام ، مع اتجاه بيان

(١) وسائل الشيعة كتاب الصلاة باب ٦١ من ابواب لباس المصل

الامام الى جهة استطرادية ، وهو خلاف الظاهر عرفاً . والصحيح : بطلان الاستدلال بالرواية ، لضعف سندها بغير واحد من رجالها ، كمحمد بن سليمان الديلمي وغيره . مضافاً الى تعيين حملها على التنزه في مقام الجمع ، بعد عدم امكان اخراج المستحل من اطلاق روايات الجواز على ما تقدم .

الرواية الثانية : ما عن عبد الرحمن بن الحجاج ، « قال : قلت لابي عبد الله ( ع ) : اني ادخل سوق المسلمين ، اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام ، فاشترى منهم الفراء للتجارة ، فاقول لصاحبها اليس هي ذكية ؟ فيقول : بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية ؟ . فقال : لا ، ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية . قلت : وما افسد ذلك . قال : استحلال اهل العراق للميتة ، وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ، ثم لم يرضوا حتى ان كذبوا في ذلك على رسول الله ( ص ) ، ( ١ ) . وهي قد يستدل بها على عدم الاعتبار بيد البائع المستحل حتى مع شهادته بذكاته . الا انه قد يناقش فيها دلالة بدعوى : ان ظاهرها عدم جواز التعهد والشهادة بان المشكوك مذكي استناداً الى يد المستحل أو قوله ، لا الحكم ظاهراً بانه ليس بمذكي ، خصوصاً مع ظهور الكلام في جواز البيع ، بناء على عدم جواز بيع غير المذكي . فان تمت هذه المناقشة فهو ، والا كفى في سقوط هذه الرواية ضعفها سنداً بمحمد بن هلال ، وهكذا يتضح تمامية المقتضى وعدم المانع عن شمول الروايات ليد المستحل الامر الخامس : ان يد غير المسلم - بعد الفراغ عن عدم اماريتها على التذكية - هل توجب حجية اخبار صاحبها بالتذكية او لا ؟ قد يستدل على الحجية بوجوه :

الاول : خبر الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر

الثاني ( ع ) : « ما تقول في الفرو يشتري من السوق ؟ فقال اذا كان مضمونا فلا باس ، (١) بناء على ان المراد بالضممان تعهد البائع واخباره بالتذكية . ولما كان مورد الرواية مطلقاً وشاملاً للبائع الكافر دلت على حجبية خبر البائع الكافر ايضاً . وبعد الغاء الخصوصية عرفاً يستفاد حجبية خبر صاحب اليد بالتذكية مطلقاً ولو لم يكن في مقام البيع ، لان التذكية المركوزة عرفاً للحجبية كونه صاحب يد لا كونه بائعاً .

وقد يقال : ان هذه الرواية مع روايات حجبية يد المسلم من قبيل الشرطيتين المتحدتين جزاءً المختلفتين شرطاً ، فلا بد من الجمع بينهما بجعل المجموع شرطاً ، أو بجعل الجامع بينهما شرطاً ( التقييد بالواو أو باو ) .  
ويندفع ذلك : بان التقييد بالواو غير ممكن ، لوضوح روايات يد المسلم في ان حجبيتها غير منوطة بالاخبار .

وقد يقال : بناء على هذا بان المتعين تخصيص هذه الرواية بروايات حجبية يد المسلم ، لان هذه الرواية اعم منها .  
ويندفع : بان تخصيصها بالكافر مع غلبة المسلمين وندرة الكافر في اسواقهم ليس عرفياً .

ومنه يظهر وقوع التعارض . غير ان هذه الرواية ساقطة سنداً بسهل ابن زياد على ان بالامكان حمل البأس المنوط نفيه فيها بالضممان على البأس التنزيهي ، جمعاً بين الرواية وروايات امارية يد المسلم .

الوجه الثاني : التمسك بخبر اسماعيل بن عيسى ، قال : سألت ابا الحسن ( ع ) : عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته اذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم انتم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، واذا رأيتم يصلون فيه

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من ابواب النجاسات

فلا تسألوا عنه ، (١) والاستدلال به مبنى على ان يكون المراد بالسؤال السؤال من البائع ، فيدل ذلك على حججة شهادته لا محالة .  
 وفيه : - مضافاً الى سقوط الرواية سنداً باسماعيل بن عيسى وغيره - سقوطها دلالة ، لان الظاهر كون المقصود من السؤال هو الفحص عن كونه مذكى ام لا ، وليس مجرد تحصيل شهادة البائع واخباره ، ولا اقل من قوة احتمال ذلك الموجب للاجمال .  
 الوجه الثالث : التمسك بسيرة المشرعة على الاعتبار والاعتناء بشهادة صاحب اليد .

وهذه السيرة المدعاة وان كانت مقبولة في الجملة ، غير انه لا يمكن الجزم بها بنحو القضية المطلقة الشاملة لصاحب اليد الكافر ايضاً . كيف وهناك قرائن في بعض الروايات تدل على تخرج الشيعة من المسلمين غير الشيعة فيما تحت ايديهم من الجلود ، بل تقدم في رواية عبد الرحمن بن الحجاج ما قد يدل على عدم حججة اخبار صاحب اليد المسلم المستحل ، فضلاً عن صاحب اليد الكافر .

الامر السادس : قد يدعى امارية يد الكافر على كون الشيء ميتة . ويستدل على ذلك بمفهوم قوله : « اذا كان الغالب عليها للمسلمين فلا بأس » ، الدال على ثبوت البأس والمخذور على تقدير كون صاحب اليد كافراً .  
 وفيه : ان المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط ، اي ثبوت نقيضه لا ثبوت ضده . وعليه فلو كان المستفاد من هذه الرواية انها بصدده جعل الامارية لليد اذا كانت لمسلم ، فمفهومها هو عدم الامارة على التذكية في فرض كون صاحب اليد كافراً ، بحيث يرجع الى الاصول العملية في المورد ، لا امارية يد الكافر على كونه ميتة ،

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من ابواب النجاسات

وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال (١) ولكن الاحوط الاجتناب .

( مسألة - ٧ ) : ما يؤخذ من يد للكافر أو يوجد في

أرضهم محكوم بالنجاسة (٢) الا اذا علم سبق يد المسلم عليه (٣) .

( مسألة - ٨ ) جلد الميتة لا يطهر بالديغ (٤) .

(١) وجه التقييد هو دفع احتمال ان تكون فريسة حيوان فان مجرد الطرح في أرض المسلمين لا يكون أمانة على التذكية ، وانما الامارة هي اليد المستعملة والتي يستكشف لإسلام صاحبها بغلبة المسلمين على تلك الارض .

(٢) لا من جهة أمانية ذلك على العدم بل من أجل الاصول العملية ، وقد عرفت أن مقتضاها الطهارة وعدم التذكية . فلا بد من التفصيل بين آثار النجاسة فلا ترتب ، وآثار عدم التذكية كحرمه الاكل والصلاة فيه فترتب (٣) باعتبار أمارتها على حد أمانية يد المسلم المباشر ، ولا معنى لفرض الامارية في يد الكافر اللاحق كى يدعى تعارض الامارتين والرجوع الى استصحاب عدم التذكية .

(٤) اختلف الفريقان الامامية ومشهور العامة في طهارة جلد الميتة بالديغ ، وقد أجمعت الامامية على عدم طهارته بذلك ، عدا ما ينسب الى ابن الجنيد من المتقدمين ، وما استنتج من الفقيه حيث نقل الصدوق رواية تدل على طهارة الميتة وباعتبار وضوح عدمها فسر بالحمل على طهارتها بالديغ ، الا أن مثل هذه النسب لعلها لا تضر بحصول مقدار معتد به من اتفاق الطائفة .

وقد يستدل على مطهريه الديغ بروايات :

منها : رواية الفقه الرضوي : « دباغة الجلد طهارته » (١) ودلالاتها

على مطهريه الديغ واضحة .

ومنها : خبر الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله ( ع ) في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء فأشرب منه وأتوضأ ؟ قال : « نعم ، وقال : يدبغ فينتفع به ولا يصلح فيه » ( ١ ) وهى أيضاً واضحة الدلالة على الطهارة اذ لو كان نجساً بعد الدبغ لتنجس الماء أو اللبن بملاقاته .

ومنها : رواية الصدوق قال : سئل الصادق ( ع ) عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه ؟ فقال : « لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصلح فيها » ( ٢ ) وهى وان كانت مطلقة من حيث الدبغ الا أن الوضوح والتسالم على نجاسة الميتة في نفسها يكون قرينة على ارادة المدبوغ ، خصوصاً وان الجلد من غير الدبغ لا يتخذ زقاً للاستعمال وحفظ اللبن أو السمن فيه، هذه روايات الطهارة ، والعمدة منها رواية الحسين بن زرارة لسقوط الباقي سنداً وقد عورضت هذه الروايات بطائفة أخرى من الروايات ادعى

دلائلها على النجاسة من قبيل رواية محمد بن مسلم ، قال : سألته عن جلد الميتة ألبس في الصلاة اذا دبغ ؟ قال : لا . وان دبغ سبعين مرة « ( ٣ ) .

ورواية على بن أبي المغيرة قال : قلت لأبي عبد الله ( ع ) جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء ؟ فقال : لا . قلت : بلغنا أن رسول الله ( ص ) مر بشاة ميتة فقال : ما كان على أهل هذه الشاة اذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بها ( بجلدها ) ؟ فقال : تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبي ( ص ) وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ( ص ) : ما كان على أهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بها ( بجلدها ) أي تذكى ( ٤ ) .

( ١ ) وسائل الشريعة باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة

( ٢ ) وسائل الشريعة باب ٣٤ من أبواب النجاسات

( ٣ ) وسائل الشريعة باب ٦١ من أبواب النجاسات

( ٤ ) وسائل الشريعة باب ٦١ من أبواب النجاسات



ولا يقبل الطهارة شيء من الميتات سوى ميت المسلم فإنه يطهر بالغسل (١) .

ومنها . رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ، والتي جاء فيها :  
 « ان اهل العراق استحلو الميتة وزعموا أن دباغه ذكاته ثم لم يرضوا حتى أن كذبوا في ذلك على رسول الله (ص) . »  
 غير أن المتيقن بثبوته بمثل هذه الروايات انما هو نفى كون الجلد مذكى بالدبغ بحيث ترتب سائر آثار التذكية عليه بما فيها جواز الصلاة ، لانفى الطهارة عن الجلد المدبوغ ، ورواية الحسين بن زرارة لا تثبت كون الجلد المدبوغ مذكى بل تثبت طهارته وجواز الانتفاع به في غير الصلاة فلا تقع طرفاً للمعارضة الا اللهم مع اطلاق المنع عن الانتفاع بالميتة في رواية علي بن أبي المغيرة الشامل باطلاقه للجلد المدبوغ الا أن بالامكان حمل المنع على الكراهة جمعاً ان لم يفرض التقييد ، فلو لوحظت الروايات وحدها لكان اثبات نجاسة المدبوغ بها لا يخلو عن اشكال غير أن التسالم على المسألة وارتكاز موقف الطائفة منها في مقابل موقف الآخرين يوجب تعذر المصير الى الحكم بالطهارة .

(١) تمسكاً بالروايات المفصلة ، كرواية ابراهيم بن ميمون قال :  
 « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت ؟ قال :  
 ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل  
 فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني اذا برد الميت « (١) فان نفى غسل  
 الملاقى يكون ارشاداً الى عدم نجاسة الملاقى كما يكون الأمر بغسله ارشاداً  
 الى نجاسته .

وكذلك رواية محمد بن الحسن الصفار قال : « كتبت اليه : رجل

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب النجاسات

أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذي يلي جاده قبل أن يغسل هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه ؟ فوقع اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل (١) .

وقد تضعف الرواية الاولى سنناً بإبراهيم بن ميمون الذي لم يثبت توثيقه ويندفع ذلك بثبوت وثاقته لرواية البجلي عنه .

وأما الرواية الثانية فقد يناقش في دلالتها على نفي النجاسة بأحد وجهين . الأول - اجمال كلمة ( الغسل ) وتردها بين الغسل والغسل بالمعنى الراجع للحدث ، وعلى التقدير الثاني يكون مفهوم الرواية عدم وجوب غسل المس لو كان الميت مغسلاً ، وهو أجنبى عن محل الكلام . وهذه المناقشة يمكن دفعها ، باستظهار ارادة الغسل الخبيثي لا الخدي من الكلمة ، بقرينة أن السائل انما سأل عن غسل اليدين والبدن ، ولا بد من حمل الجواب على معنى يكون معه مطابقاً للسؤال .

الثاني - انكار المفهوم في الرواية ، لأن الشرطية مسوقة لتحقيق الموضوع وهو أصل الاصابة ، فلا دلالة فيها على نفي لزوم الغسل في فرض اصابته بعد الغسل .

ويرد عليه أن الشرط هو الاصابة الخاصة الواقعة قبل تغسيل الميت ، وفرض عدمها في طرف المفهوم يلائم مع الاصابة بعد الغسل ، فلا يكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع بل يتم المفهوم ، هذا مضافاً الى امكان التمسك بمفهوم القيد والوصف لقوله « قبل أن يغسل » لأن أخذ القيد ولو بنحو الوصف يدل على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة ، وحيث لا نحتمل فقهيّاً الفرق في حالات ما بعد التغسيل يثبت المطلوب . وازضافة الى كل ذلك يمكن فهم الحكم بطهارة الميت المغسل عرفاً

( مسألة - ٩ ) للسقط قبل ولوج الروح نجس ، وكذا للفرخ في البيض (١) .

من نفس أدلة تفسير الميت على ما سيأتى في محله ان شاء الله تعالى .  
(١) لا اشكال في نجاسة السقط بعد ولوج الروح ، وكذا الفرخ في البيض ، لكونه ميتة ، وانما الكلام فيهما قبل ولوج الروح ، وقد أفنى المازن ( قده ) بالنجاسة فيهما أيضاً . ويمكن أن يقرب ذلك بأحد وجوه :

الأول : التمسك بمطلقات نجاسة الميتة بدعوى صدقها عليهما عرفاً وذلك بتقريب أن الموت هو عبارة عن فقد الحياة بمعناها الأعم الشامل للحياة الشأنية القريبة من الفعل أيضاً الموجودة في هذا السقط قبل سقوطه وهذا أحسن من تقريب المقصود بدعوى أن التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكية فالموت هو عدم الحياة فيما من شأنه الحياة ، فلا يشترط في صدق عنوان الموت سبق الحياة ، اذ مالم تعمم الحياة للحياة الشأنية لا يمكن الالتزام بذلك ، والا للزم صدق عنوان الميتة على الجنين قبل أن يكون سقطاً أيضاً لعدم الحياة الفعلية فيه ، ومع تعميم الحياة الشأنية لا يتوقف تنعيم المدعى على انكار دخل الحياة السابقة وارتفاعها في عنوان الموت كما هو واضح .

وهذا الوجه وان كان متيناً صغرى لكنه ممنوع كبرى ، اذ لا يوجد لدينا مطلقات تدل على نجاسة كل ميتة كي يرجع اليها ، وانما هي روايات متفرقة في موارد مختلفة كلها من الموت بعد ولوج الروح وفعاليتها ، واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود عقلا وعرفاً .  
ودعوى التمسك باطلاق كلمة الجيفة في رواية حريز عن الصادق

عليه السلام : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب » (١) حيث دلت باطلاقها على نجاسة كل جيفة وهو شامل للجنين الذي لم تلجه الروح ، مدفوعة : بأن هذه الرواية ليست مسوقة لبيان نجاسة الميتة ، وانما هي مسوقة لبيان حكم آخر هو اعتصام الماء وعدم انفعاله الا بالتغير فلا يكون في مقام البيان من ناحية النجاسة ليمسك باطلاقها ، ولذا عبر بالجيفة وهو عنوان كما ينطبق على الميتة ينطبق على المذكى الطاهر أيضاً .

الثاني : التمسك بروايات الحباله الدالة على نجاسة القطعة المبانة من الحي ، بدعوى أن السقط قبل الولوج قطعة مبانة من الحي عرفاً فنشمه رواياتها . وفيه :

ان السقط قبل الولوج - فضلاً عن الفرخ - نسبته الى أمه نسبة البيض الى الأصل لا نسبة الجزء المفصول من الحي الى أصله ، وروايات القطعة المبانة كلها واردة فيما يكون من قبيل الثاني والتعدي منه الى المقام مما لا يحتمله العقل ولا العرف ، ولو سلمت جزيئة السقط فلا اطلاق في روايات القطعة المبانة لمثل ذلك الجزء .

الثالث : الاستدلال بالحديث المستفيض « ذكاة الجنين ذكاة أمه » (٢) بتقريب أنها تدل على أن الجنين يكتسب من أمه عنوان الذكاة والميتة فاذا ماتت الأم حتف أنفها كان الجنين ميتة أيضاً ، وبما أنه لا يحتمل الفرق بين جنين ماتت أمه وبين غيره فقهيأ بل ولا عرفاً يحكم بنجاسته مطلقاً . وبتقريب آخر أن قوله (ع) « ذكاة الجنين ذكاة أمه » ينحل الى قضيتين أحدهما مقدرة وهي ان الجنين بحاجة الى التذكية ، والثانية مصرح

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

(٢) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الذبائح .

( مسألة - ١٠ ) : ملافة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب للنجاسة على الأقوى وان كان الأحوط غسل الملاقى ، خصوصاً في ميتة الانسان قبل للغسل (١) .

بها وهي أن تذكيتة بتذكية أمه لا بذبحه مستقلاً بالنحو المخصوص ، فيستدل بالقضية الأولى على أن الجنين مالم يذك ولو بذكاة أمه يعتبر ميتة . ويرد على التقريب الأول ان غاية ما تدل عليه الرواية أن ذكاة الجنين إنما تحصل بذكاة أمه ، فمع عدم تذكية الام لا يكون الجنين مذكى ، لكن ذلك لا يكفي لاثبات كونه ميتة لأن كون شيء ميتة يتقوم بموته وعدم تذكيتة معاً ، والكلام في المقام انما هو في صدق عنوان الموت وعدمه ، لا في حصول التذكية له مع الفراغ عن كونه ميتاً .

ويرد على التقريب الثاني ان القضية الأولى المقتنضة لما لم يكن الحديث مسوقاً لبيانها فلا يمكن التمسك باطلاقه من هذه الناحية ، فلا يستفاد من الرواية عرفاً سوى قضية شرطية وهي أن الجنين كلما احتاج الى تذكية ، فذكاته ذكاة أمه ، وليس متعرضاً مباشرة لاثبات حاجة الجنين الى التذكية ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية .

(١) تارة : يتكلم في ملافة ميتة غير الانسان بلا رطوبة مسرية .  
وأخرى : في ملافة ميتة الانسان .

أما ميتة غير الانسان ، فقد يدعي اطلاق روايات الغسل منها لصورة الجفاف أيضاً من قبيل رواية عمار : « اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ » (١) ورواية قاسم الصيقل قال : « كتبت الى الرضا (ع) : أني عملت اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي ، فأصلى فيها ؟ فكتب (ع) الي : اتخذ ثوباً لصلاتك » (٢) .

(١) وسائل الشيعة باب ٥٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

وفيه : ان ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ومثراً تصلح أن تكون كالتريئة المتصلة بالخطاب الصارفة له سؤالاً وجواباً الى فرض الرطوبة ، بعد افتراض أن الأمر بالغسل ارشاد الى النجاسة وليس أمراً تعديلاً ثم أنه ربما يمنع عن الاطلاق المذكور - على فرض تماميته في نفسه - بمثل صحيحة علي بن جعفر : « عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ . قال : ليس عليه غسله ، ويصل فيه ، ولا بأس » (١) ، وموثقة ابن بكير : « كل يابس ذكي » (٢) : أما الصحيحة فلو فرض اطلاقها كانت معارضة مع المطلقات السابقة ، فأما أن يحكم بتساقطها والرجوع بعد ذلك الى ما دل على سراية النجاسة من الميتة في صورة الرطوبة ، أو يقال بانقلاب النسبة بينها - بعد اخراج صورة الرطوبة منها - وبين المطلقات المتقدمة ، فتتقيد بها ، وتكون النتيجة هو التفصيل بين صورتى الجفاف والرطوبة أيضاً ، بناء على كبرى انقلاب النسبة . الا أن في النفس من اطلاقها شيئاً ، فان ما أشرنا اليه من ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً يتحكم فيها أيضاً ، ويصرف السؤال الى فرض الرطوبة ، بحيث لا يمكن تخصيص نظر السائل فيها بفرض الملاقاة مع الجفاف . ومعه تكون الرواية من أدلة طهارة الميتة . ولا بد حينئذ من أعمال قواعد التعارض بينها وبين أدلة نجاستها .

وأما الرواية الثانية ، فهي وان كانت بحسب اللفظ أعم من وجه مع المطلقات المتقدمة ، الا أنها تتقدم : إما بنكته النظر والحكومة ، حيث أنها تفترض الفراغ عن ثبوت النجاسة والسراية بنحو القضية المهملة ، وتستثنى منها صورة البيوسة . أو باعتبارها عموماً أدواتياً ، فيتقدم على

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣١ من أحكام الخلو .

### الاطلاق الحكيم .

غير أن الاستناد الى هذه الرواية للمنع عن تلك المطلقات في غير محله أيضاً ، لأنه موقوف على أن يكون النظر فيها الى نفي المحذور في صورة الملاقاة مع الجفاف ، وهو خلاف الظاهر ، فان الرواية جاءت بالنحو التالي : « قلت لأبي عبد الله ( ع ) : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالخائط ؟ قال : كل شيء يابس ذكي ، وكما يمكن أن يكون نظر السائل الى الاستفهام عن سراية النجاسة من اليابس ، كذلك يمكن أن يكون نظره الى التعرف على مطهريه المسح بالخائط وكونه استنجاؤه شرعياً ، خصوصاً بعد معروفة الفتوى بكفاية المسح بالأحجار الى حد الانقضاء في موضعي البول والغائط معاً بين العامة ، فيكون الجواب ظاهراً في طهارة الموضع ، ولا أقل من احتمال ذلك على نحو يوجب الاجمال .

فالأولى الاستناد في الحكم بعدم لزوم غسل الملاقى مع الجفاف الى ماقلناه من عدم تمامية الاطلاق في نفسه .

وأما ملاقي مينة الانسان مع الجفاف - فبعد الفراغ عن نجاستها قبل الغسل ، وتنجيسها للملاقية على حد سائر النجاسات - ربما يدعى أشديتها في النجاسة من غيرها ، بحيث يجب غسل ملاقيةها مع الجفاف أيضاً ، وذلك : إما استناداً الى اطلاق بعض روايات النجاسة ، كرواية الحلبي : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت ؟ فقال : يغسل ما أصاب الثوب » (١) . أو استظهاراً من التوقيعيين الواردين فيما اذا مات الامام أثناء الصلاة وزحزح عن محله ، وانه « ليس على من مسه الا غسل اليد » (٢) مع وضوح أن الغالب في مثل هذه الفروض الجفاف وعدم الرطوبة ، على

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب غسل من الميت .

( مسألة - ١١ ) : يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده ، فلو مات بعض الجسد ولم تخرج للروح من تمامه لم ينجس (١) .

نحو لا تصلح رواية ابن بكير لتقييدها بصورة الرطوبة بملاك الحكومة ، لو سلمت عن المناقشة في نفسها ، لأن ندرة فرض الرطوبة تجعل هذا التقييد غير عرفي . كما أنه مع الندرة المذكورة لا يفيد ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف في التقييد ، بل يكون ظهور التوقيعين ردعاً عن الارتكار المذكور .

وفيه : أن كلا المستندين غير تام . إذ رواية الحلبي ، لو فرض استفادة النجاسة منها لا غسل ما يعلق بالثوب من الميتة - وقد تقدم الكلام عن ذلك في بحث نجاسة ميتة الانسان - فذلك بملاك استظهار أن الاصابة توجب سراية أثر من النجس الى ملاقيه بحسب النظر العرفي يتخلص منه بالغسل ، ومن الواضح ان ذلك لا يكون الا مع فرض الرطوبة دون الجفاف وأما التوقيعان فهما ساقطان سنداً ، مضافاً الى أنه لو تم سندهما ، وسلمنا عدم امكان تقييدهما بفرض الرطوبة وظهورهما عرفاً في فرض الجفاف باعتباره الفرض المتعارف - يصبح ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف قرينة على كون الأمر بالغسل تعبدياً ، على نحو يوجب ظهوره في ذلك أو سقوط ظهوره في النجاسة على أقل تقدير .

(١) اذ مطلقات نجاسة الميتة من الحيوان لا تشمل الجسم الذي مات بعضه ، لأنه ليس بحيوان ميت . كما لا تشمل الجزء الفاقد للحياة منه أيضاً وانما حكمتنا بنجاسة الجزء المبان لروايات خاصة ، وهي واردة في صورة الانفصال ولا يمكن التعدي منه الى فرض بقاء الجزء متصلاً بما فيه الحياة ، فيحكم بطهارته على القاعدة هـ



( مسألة - ١٢ ) : مجرد خروج للروح يوجب للنجاسة ، وان كان قبل للبرد ، من غير فرق بين الانسان وغيره (١) . نعم وجوب غسل المس للميت الانسان مخصوص بما بعد برده .

(١) لا اشكال في وجود الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لما قبل البرد ، غير أنه توهم دلالة بعض الروايات على عدم نجاسة ميتة الانسان بالخصوص قبل برده ، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : « مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس فيها بأس » (١) . والاستدلال بالفقرة الأولى منها بتقريب : أن المقصود من المس عند الموت هو المس في اللحظات الأولى بعد الموت التي هي لحظات ما قبل البرد عادة ، ولا يراد منه مسه في لحظات النزع وقبل الموت ، لأنه فرض أن المس مس للميت الذي لا يكون الا مع استقرار الموت . وقد نفى الامام (ع) البأس عنه مطلقاً غَسَلاً وغَسَلاً ، فيدل على عدم النجاسة ، والا كان لا بد من الأمر بالغسل في صورة الرطوبة .

والغريب أن السيد الامتاذ - دام ظله - اجاب على الاستدلال بهذه الرواية بأنها مطلقة شاملة لصورتي الجفاف والرطوبة ، فنقيدها بصورة الجفاف ، بمثل رواية الحلبي المتقدمة في غسل ما أصاب الثوب من الميت المختصة بصورة الرطوبة ، انصرافاً أو بعد تقييدها بما دل على أن كل يابس ذكي (٢) مع أن مثل رواية الحلبي لا تكون أخص مطلقاً من الصحيحة ، حتى لو اقتصت بفرض الرطوبة انصرافاً ، لأنها مطلقة من ناحية ما قبل البرد وما بعده ، والصحيحة مخصوصة بفرض ما قبل البرد ، فالنسبة عموم

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب غسل المس .

(٢) التنقيح ج ١ ص ٤٩٥ .

( مسألة - ١٣ ) : المضمغة نجاسة (١) وكذا المشيمة (٢)

من وجه . فلو فرض تامة دلالة الصحيحة كان لابد من ايقاع التعارض بينها وبين ما دل على النجاسة ، ثم التساقط والرجوع الى قاعدة الطهارة أو تقديم الصحيحة بملاك النظر والحكومة الاستفادة من لسان الاستثناء فيها الا أن الشأن في أصل دلالتها على نفي النجاسة ، لقوة احتمال أن تكون الجهة المنظور فيها هو المحذور في مس الميت بما هو مس ، المستوجب لحكم الغسل ، وهو الذي كثر السؤال عنه في الروايات ، ولذلك لم تفرض الرطوبة فيها أيضاً ، مع أنها شرط في السراية لو كان الملحوظ حيثية الخبث والنجاسة .

وقد يستدل على الطهارة قبل البرد بما ورد في ذيل رواية ابراهيم ابن ميمون المتقدمة ، الآمرة بالغسل من قوله « يعني اذا برد الميت » فان ذلك يدل على عدم لزوم الغسل قبل البرد ، وهو دال على الطهارة ، ولا يضر عدم ورود الذيل المذكور في أحد طريقي الكليني للرواية ، لأن الطريق الذي تجرد فيه متن الرواية عن هذا الذيل ضعيف بسهل بن زياد ، بخلاف الطريق المشتمل على الذيل .

الا أن هذا انما يتم لو سلم ان هذا الذيل جزء من الرواية ، وليس من الراوي بلحاظ كلمة : ( يعني ) ، التي توجب على الاقل الاحتمال الموجب للاجمال على نحو يسقط الاستدلال .

فالصحيح : ما عليه المشهور - وافق به المان ( قده ) - من عدم الفرق في النجاسة بين ما قبل البرد وبعده .

(١) المضمغة : مرحلة من مراحل تكوّن الجنين ، وهي تدخل تحت مسألة السقط قبل ولوج الروح والحكم بنجاستها مبني على الحكم بنجاسته .  
(٢) وهي كيس يدخل فيه الجنين ، أو برقع على وجهه ، والحكم

وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع للطفل .  
 ( مسألة - ١٤ ) : اذا انقطع عضو من الحي وبقي معلقاً  
 متصلاً به ظاهر مادام الاتصال ، وينجس بعد الانفصال .  
 نعم لو قطعت يده مثلاً وكانت معلقة بمجلدة رقيقة فالأحوط  
 الاجتناب (١) .

بنجاسته مبني : إما على القول بكونه جزء من الأم ، فيكون من  
 القطعة المبانة من الحي . أو على القول بكونه جزء من الجنين فينجس  
 أيضاً ، بناء على القول بصدق الميتة عليه لو مات : وكلا الأمرين محل  
 تأمل . لأن نسبتها الى الأم كنسبة البيضة الى الدجاجة ، والى الجنين نسبة  
 الظرف الى المظروف ، لا الجزء الى الكل ، فيشكل التمسك فيها بأدلة  
 النجاسة ، لا بروايات نجاسة الميتة لعدم صدقها مستقلاً عليه ، ولا بروايات  
 القطعة المبانة . نعم لو انفصلت عن الأم قطعة لحم من بدنها مع الطفل ،  
 فلا اشكال في شمول روايات القطعة المبانة لها .

(١) الحكم بالطهارة في العضو غير المنفصل اذا اعتبر جزء من الحي  
 واضح ، فانه ليس ميتة مستقلاً ، ولا تشمل روايات القطعة المبانة واما  
 العضو المقطوع بنحو لا يعد جزء من الحي فالحكم بنجاسته مبني على القول  
 بعدم الفرق بينه وبين مورد روايات الحباله والقطعة المبانة ، وهو مما  
 لا يجزم به في أكثر الفروض ، وعليه فلا فرق بين صورتي اعتبار المنقطع  
 جزءاً من الحي وعدمه ، الا من ناحية امكان اثبات الطهارة في صورة  
 كونه جزءاً من الحي بالدليل الاجتهادي الدال على طهارة ذلك الحيوان  
 الشامل باطلاقه اتمام أجزائه . اللهم الا أن يمنع ذلك أيضاً بدعوى : أن  
 نظر ذلك الدليل الاجتهادي الى نفي النجاسة الذاتية للحيوان ، لا الى نفي

( مسألة - ١٥ ) : الجند المعروف كونه خصية كلب الماء ، ان لم يعلم ذلك ، واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فظاهر وحلال . وان علم كونه كذلك فلا اشكال في حرمة . لكنه محكوم بالطهارة لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس سائله (١) .

( مسألة - ١٦ ) : اذا قطع سنه أو قص ظفره فانقطع منه شيء من اللحم ، فان كان قليلاً جداً فهو طاهر (٢) ، والا فنجس .

النجاسة المحتملة بملاك خروج الروح .

(١) الجند : مادة تستعمل في طبخ بعض الحلويات ، ولا يعلم أنه الجند الحقيقي الذي هو خصية كلب الماء . ومع الشك بحكم بالطهارة والجلية تمسكاً بالأصول العملية .

وأما اذا علم كونه من كلب الماء فيبني على حرمة وعدم نجاسته . أما الحرمة فلعدم حلية كلب الماء ، بل الجند - باعتباره خصيته - حرام حتى لو كان من مأكول . وأما عدم النجاسة فلعدم المقتضى له ، لا من ناحية الكلبية ، ولا من ناحية الميتة . اذ الكلب النجس هو البري خاصة ، والميتة انما تكون نجسة لو كانت مما له نفس سائلة ، والحيوانات البحرية ادعى كونها قاطبة مما لا نفس سائلة لها ، والشك كاف في جريان الأصول العملية المؤتمنة .

(٢) لاختصاص دليل النجاسة بغير الأجزاء الصغار ، على ما تقدم شرحه ، بل وتقدم أن الجزء الصغير لا يمكن الجزم باندراجه في دليل النجاسة حتى لو كان لحمياً ، لأنه موقوف على الغاء خصوصية الحجم في مورد روايات الحباله والقطعة المبانة من الحي ، وهو مما لا جزم بالقائه عرفاً .

( مسألة ١٧ ) : اذا وجد عظماً مجرداً وشك في اذنه من نجس للعين او من غيره يحكم عليه بالطهارة (١) . حتى لو علم انه من الانسان ، ولم يعلم انه من كافر او مسلم (٢) .

(١) وذلك تمسكاً بالاصول المؤمنة ، وان كان التمسك بقاعدة الطهارة بالخصوص في المقام مبنياً على القول بجريانها في موارد كون النجاسة المحتملة ذاتية ، وقد تقدم الكلام في ذلك .

(٢) تمسكاً بقاعدة الطهارة ونحوها من الاصول المؤمنة ، غير أنه قد يقرب الحكم بالنجاسة بوجوه :

الأول : اجراء استصحاب عدم الاسلام أما بدعوى : أن موضوع النجاسة هو من لم يكن مسلماً أو بدعوى : أن موضوع النجاسة هو الكافر ، والكفر أمر عدمي يقابله الاسلام بتقابل التناقض فيمكن اثباته بالاستصحاب . أو بدعوى : أن الكفر مقابل للاسلام تقابل العدم والملكية ، فهو مركب من عدم وملكية ، والملكية محرزة وجداناً والعدم محرز بالاستصحاب ، فيثبت الكفر الذي هو موضوع النجاسة .

ويرد عليه : أن الاستصحاب المذكور لا يثبت النجاسة ، إذ لم ترتب النجاسة في أدلتها - على تقدير تماميتها - الا على الكافر ، والكفر عنوان ثبوتي متحصل من العدم والملكية ، فلا يثبت باستصحاب العدم الا بنحو مثبت ، كما لا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر . وليس العدم والملكية مأخوذتين بنحو التركيب لكي يمكن احراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ، لأن ذلك خلف وحدة المفهوم .

الثاني : اثبات نجاسته من جهة الموت ، باستصحاب حكمي أو موضوعي وذلك : ان الميت نجس قبل غسله ، والدليل انما دل على ارتفاع النجاسة بغسل ميت المسلم ، وحيث يشك في كونه من مسلم أو كافر فيجري استصحاب بقاء النجاسة المقطوعة بعد الموت ، بل ويجري استصحاب عدم

( مسألة ١٨ ) : الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان  
 للذي له نفس او من غيره كالسمك - مثلاً - محكوم بالطهارة (١).  
 ( مسألة ١٩ ) : يحرم بيع الميتة (٢) ، لكن الاقوى  
 جواز الانتفاع فيما لا يشترط فيه للطهارة .

كوله مسلماً لنفي طهارته بالغسل أيضاً ، وبذلك ينقح موضوع النجاسة  
 بملاك الموت بقاء ، وان لم يمكن اثبات النجاسة بملاك الكفر .  
 وهذا التقريب صحيح لولا بطلان مبناه ، حيث تقدم في أبحاث الميتة  
 طهارة ما لانحله الحياة من الأجزاء ومنها العظم :

الثالث : أن يقال : أن العظم يعلم بأنه لاقى مع الرطوبة الأجزاء التي  
 تحملها الحياة من بدن ذي العظم ، وهذا يكفي في الحكم بنجاسته ولو عرضاً  
 ولا مطهر الا الغسل الواقع على المسلم ، والمفروض نفي اسلام ذى العظم  
 بالاستصحاب ، ومعه لا مجال لقاعدة الطهارة .

ويرد عليه : أن النجاسة العرضية للعظم معلومة العدم فعلاً ، لأن  
 ذا العظم أن كان كافراً فالعظم نجس ذاتاً ، والا فهو طاهر فعلاً لوقوع  
 الغسل المطهر عليه ، فلا يمكن اثبات النجاسة العرضية له بالتعبد الاستصحابي  
 (١) قد تقدم البحث، عن هذا الفرع في فروض الشك في كون  
 الحيوان مما له نفس أم لا .

(٢) الصحيح هو جواز بيعها ، حيث تكون لها فائدة محللة عقلانية .  
 لأن ما يستدل به على الجريمة بين ما يكون ضعيف السند أو الدلالة ، وبين  
 ما هو مبتلى بالمعارض : وحتى رواية البنظري الواردة في آليات الغنم المقطوعة (١)  
 - والتي عبر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة - ليست تامة سنداً ، لأنها

الخامس : للدم من كل ماله نفس سائلة ، انسانا كان او غيره ، كبيراً او صغيراً (١) .

مروية بطريقتين أحدهما : ابن ادريس في مستطرفات سرائره عن جامع البزنطي والآخر : الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي ابن جعفر عن أخيه . والأول ضعيف بعدم معلومية طريق ابن ادريس الى كتاب الجامع ، والثاني ضعيف بعبد الله بن الحسن . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله من المكاسب المحرمة .

(١) يقع البحث عن نجاسة الدم في جهتين :

الجهة الأولى : في لإثبات نجاسته بنحو القضية المهملة .

وهي رغم كونها من الواضوح الفقهي على مستوى الضروريات قد استدلل عليها بالكتاب والسنة والاجماع .

فمن الكتاب قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة ، أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير فانه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به . . . » (١) .

بناء على رجوع التعليل بالرجس الى كل ما سبقه من العناوين لخصوص لحم الخنزير ، وكونه بمعنى النجاسة أو ما يساوقها .

وكلا الأمرين محل منع .

أما الأول : فلأنه لا يمكن الجزم برجوع التعليل الى غير لحم الخنزير من العناوين ، لو لم يستقرب من موضعه في السياق ظهوره في ذلك باعتبار ايراده قبل أكجال تمام العناوين ، خصوصاً وقد كان لحم الخنزير موضع الخلاف بين أصحاب الديانات .

وأما الثاني : فقد يمنع عنه بدعوى : أن الرجس معنى يطلق على

الفعل أيضاً ، كما في قوله تعالى : « ألها الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » ، والنجاسة لا يوصف بها إلا الأعيان .  
غير أن هذا الوجه للمنع غير شديد ، إذ مضافاً الى أن مجرد استعمال الكلمة في معنى لا يمكن إتخاذها دليلاً على معناها الحقيقي ، لا شاهد في الآية على إطلاق الرجس على الفعل ، لقوة احتمال أن يكون المراد من الميسر والأنصاب والأزلام آلاتها وأدواتها ، كالأصنام والكعاب المستعملة في الرهان ، وقد فسرت بذلك أيضاً في بعض الروايات .

مع أنه لو فرض إطلاق الكلمة بمعنى يصح إنطباقه على الفعل فغايبته أنها ذات معنى قابل لانصاف الفعل والعين معاً به ، وهو الأمر المستقيم والمستنكر ، كما فسره في اللغة . ويكون استفادة الاستقذار منه حينما يطلق على العين ، باعتباره المساوق مع ذلك المعنى في العين بحسب المناسبات .  
والصحيح في المنع أن يقال : أن كلمة الرجس لم يثبت لها وقتئذ حقيقة شرعية في النجاسة الشرعية الحكمية ، كي تحمل عليه الآية ، وإنما غاية ما يمكن افتراضه أنه اخبار عن القذارة التكوينية الثابتة عرفاً أيضاً في هذه العناوين ، فلا يمكن أن يستدل بالآية على النجاسة الشرعية الحكمية وهذا تشكيك قد أبرزناه حتى في كلمة النجس المستعملة في صدر الاسلام كما في قوله تعالى « إنما المشركون نجس . . . » .

وأما السنة ، فقد ادعى تواترها وإستفاضتها على نجاسة الدم . وهي وإن كانت - جلا أو كلا - ليست في مقام بيان أصل النجاسة ، وإنما تبين أحكاماً طويلة متفرعة على النجاسة ، إلا أنها تكفي لاثبات القضية المهملة على كل تقدير .

وأما الإجماع فتوى وعملا ، فلا إشكال في ثبوته على القضية المهملة أيضاً .  
الجهة الثانية : في نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في عموم أو إطلاق



يصلح للرجوع اليه في موارد الشك .

والصحيح في هذه الجهة : هو عدم إمكان إثبات النجاسة للدم بنحو

القضية المطلقة ، لأن المعتبر من روايات الباب على قسمين :

الأول : ماورد في موارد خاصة ، كدم الرعاف ، والحكة ، والقروح

والجروح ، ونحوها . ومن الواضح عدم الاطلاق فيها الا بمقدار مايلغى

العرف من خصوصيات المورد ويساعد على التعدي .

الثاني : ماورد الحكم فيه على عنوان الدم بقول مطلق ، ولكنه في

في سياق بيان مايتفرع على نجاسته من الآثار ، كروايات بطلان الصلاة

نسياناً أو جهلاً في الدم ، أو مع العلم إذا كان أكثر من درهم . وكذلك

روايات نزع البثر لو وقع فيه الدم . وكل تلك الروايات لا إطلاق فيها

لعدم كونها في مقام البيان من ناحية أصل النجاسة ، وإنما هي - بعد

الفراغ عن أصل النجاسة - في مقام بيان حدود المانعة في الصلاة أو

الاعتصام في البثر ، أو غيرها من الاحكام المنفرعة .

وقد حاول السيد الأستاذ (دام ظله) : إستفادة القضية المطلقة من

رواية عمار الساباطي ، قال : « مثل عما تشرب منه الحمامة ؟ فقال :

كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره وأشرب . وعن ماء شرب منه باز

أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه

إلا أن ترى في منقاره دمأ ، فان رأيت في منقاره دمأ فلا توضأ منه ولا

تشرب » (١) ، لورودها في الدم بقول مطلق ، فتصلح أن تكون مرجعاً

في مورد الشك .

والتحقيق : أن السؤال ليس فيه أي ظهور في كون الحيشية المسؤل

عنها هي حكم الدم نجاسة وطهارة ، إذ لم يذكر الدم في السؤال أصلاً

بل الحيشية الملحوظة إما : كون الباز والصقر في معرض التنجس بالدم والميتة ونحوهما ، بعد الفراغ عن نجاسة هذه الأشياء في نفسها ، فاقتضت هذه المعرضية السؤال عن سورها ، وإما : الشك في جواز استعمال سورها في نفسه ، لاحتمال وجود حزازة في سورها هذه الحيوانات ، كما يناسب صدر الرواية المتكفل للسؤال والجواب بشأن سورها الحمامة . فعلى الأول : يكون أصل نجاسة الدم مفروغاً عنها في السؤال ، ويكون الجواب متجهماً الى علاج حكم المعرضية ، فلا يصح التمسك بالاطلاق فيه من ناحية نجاسة الدم في نفسه . وعلى الثاني : يكون الامام في مقام نفي الحزازة عن سورها هذه الحيوانات ، غير أنه لالتفت أيضاً الى محذور الدم فبين عدم جواز استعمال الماء مع رؤية الدم على منقار الطائر . والرؤية المذكورة إذا حملناها على الطريقة الصرفة كان موضوع علم الجواز هو وجود الدم على منقار الطائر وكان عدم الجواز حكماً واقعياً . فقد يدعى حينئذ لإطلاقه المقتضى لنجاسة كل دم الا ما خرج بالتحصيل . وأما اذا حملناها على الموضوعية ، كان موضوع عدم الجواز العلم بالدم ، وموضوع الجواز عدم العلم بالدم ، لعدم الدم واقعاً ، وهذا يناسب مع حمل الجواز - لإثباتاً ونفياً - على الوظيفة الفعلية ، لالحكم الواقعي . وحيث أن من الواضح أن مجرد إحراز الدم لا يكفي لترتب الوظيفة الفعلية بعدم الجواز ، لأن الدم بعضه طاهر كما علمنا من الأدلة الخارجية ، فلا بد من الالتزام بتقييد العلم بالدم بالعلم بكونه من القسم النجس أو بأن المولى جعل وجوده على منقار الطائر المقترس اماراً شرعية على كونه من النجس . والأول يستلزم التقييد بفرد نادر ، لأن كون الدم من القسم النجس وإن لم يكن نادراً ، ولكن العلم بذلك في مثل مورد الرواية نادر عادة ، فيتعين الثاني . ومعه يتعدل الاستدلال باطلاق الرواية على النجاسة الواقعية لكل دم ، لأنه يفترض وجود دم طاهر ودم نجس ويكون الكلام

مسوقاً لبيان الأمانة على أحدهما ، لا لبيان نجاسة الدم واقعاً . ويلاحظ بهذا الصدد : ان السيد الأستاذ ( دام ظله ) - رغم حمله للرواية على النظر الى امارية وجود الدم في المنقار على كونه من النجس - استفاد منها الدلالة على نجاسة الدم مطلقاً ، مع أن النظرين متهافتان .

وقد يدعى : أن مجيء الدم مطلقاً في كلام السائلين والرواة ، قربنة على ارتكازية نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في أذهانهم . ويندفع ذلك : بأن جل الروايات - كما عرفت - متجهة الى أحكام ثانوية ، بعد الفراغ عن أصل نجاسة الدم ، وفي مثل ذلك لا يريد الراوي بكلمة الدم الا مجرد الاشارة الى ما يعهد بنجاسته ، فلا يكشف ذكر الكلمة هلاقيده عن الارتكاز المذكور ، خصوصاً أن طهارة بعض أقسام الدم - كالدّم المنخلف - من الواضحات ، عملاً وسيرة ، فمن البعيد افتراض ارتكاز خلافه .

وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما دلت عليه الروايات ، وما يمكن التعمدي عرفاً واسراء حكم الروايات اليه . وفي غير ذلك يكون مقتضى الأصل هو الطهارة .

ثم انه ربما يتوهم دلالة بعض الروايات على طهارة الدم ، بحيث يخيل معارضتها مع روايات النجاسة . من قبيل رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : « سمعته يقول : لو رعت دورقاً ، ما زدت على أن أمسح مني الدم وأصلي » (١) والدورق : اسم مقدار . حيث أنها باطلاقها الشامل لما إذا كان الدم أكثر من درهم بحيث يجب التطهير منه ، دلت على كفاية مسح الدم ، مع العلم بعدم كفاية زوال العين في التطهير ، فيكون ذلك دليلاً عرفياً على طهارة الدم ، اذ عدم نجاسة الملاقى دليل على طهارة الملاقى بعد ارتكازية السراية .

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب نواقض الوضوء

إلا أن الظاهر - أو المحتمل بنحوه - يوجب الاجمال على أقل تقدير - أن النظر في هذا الحديث الى مسألة ناقضية الرعاف للوضوء التي كانت مسألة معنونة في الفقه العام ، وكانت هناك فتوى عامية فيها بالناقضية وقد ردع عنها الأئمة (ع) بهذه الرواية وأمثالها . وعليه فلا يكون قيد المسح المذكوراً فيها قبال الغسل ، بل قبال لزوم الوضوء والاعادة .

أضف الى ذلك : أن الرواية لو كانت غير ناظرة الى تلك المسألة فغايتها الاطلاق لما اذا كان الدم أكثر من درهم ، وهذا لا ينافيه عنوان الدورق ، فان دم الرعاف يأتي تدريجاً لا دفعة ، بحيث يمكن فيه التحفظ عن الاصابة بأكثر من درهم . ومعه يمكن التصرف فيها بقرينة الأدلة الصريحة في النجاسة ، إما بجمل عنوان المسح فيها على أنه في مقابل الوضوء لا الغسل ، أو بتقييدها بما اذا كان الدم أقل من الدرهم ويكون ذكر المسح من أجل التحرز عن التلوث بالدم . الا أن التصرف الأخير مبني على القول بالعمو عن التنجس بالدم الأقل من الدرهم مع زوال العين .

ومن هذه الروايات ما نقله علي بن الوشا قال : « سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : كان أبو عبد الله (ع) يقول : في الرجل يدخل يده في أنفه فيصيب خمس أصابعه الدم قال : ينقيه ولا يعيد الوضوء » (١) .

حيث لم يؤمر فيها بالغسل من الدم ، فيكشف عن عدم نجاسته .

الا أن هذه أوضح من سابقتها في ورود المناقشة الاولى فيها ، حيث صرح فيها بعدم إعادة الوضوء ، كما أن التنقية بمعنى التنظيف الصادق على الغسل أيضاً ، فلا يمكن أن يكون في قبالة حتى يستفاد منها عدم لزوم الغسل ، بل عنوان التنقية والتنظيف بنفسه دال على قذارة ما ينقى عنه كما هو واضح ، فهي على النجاسة أدل .

ومن هذه الروايات أيضاً رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته : عن الحجامة أفيها الوضوء ؟ قال : لا ، ولا يغسل مكانها ، لأن الحجامة مؤتمن إذا كان ينظفه ولم يكن صبيهاً صغيراً » (١) حيث اكتفى فيها بالتنظيف ، ولم يلزم بالغسل خاصة .

الأ أن هذه الرواية أوضح من السابقة في كونها من روايات النجاسة لا الطهارة ، لأن المراد من التنظيف فيها الغسل والمنفي لزومه إنما هو غسل نفس الانسان لموضع حجامة في مقابل غسل الحجامة ، لا أصل الغسل في مقابل غيره .

ولو فرض أن التنظيف أريد منه ما يعم غير الغسل أيضاً ، فغايتها دلالتها على كفاية غير الغسل في التطهير ، مع الدلالة على أصل نجاسة الدم ولزوم التطهير منها :

ومن الروايات رواية أبي حمزة قال : « قال ابو جعفر (ع) : ان أدخلت يدك في أنفك وأنت تصلي فوجدت دمأ سائلا ليس برعاف ففته بيدك » (٢) فانها دلت على كفاية الفت وعدم لزوم الغسل .

الأ أن الرواية لا يخلو متنها من تشويش ، لأن الفت الذي أمر به فيها لا يكون الا في الدم الجامد ، مع أنه قيد الدم بأنه وجد سائلا فالظنون أن الأصل وجدته غير سائل ، ومعه لا تكون هناك سراية كي يجب الغسل .

مضافاً الى أنها واردة بلحاظ حال الصلاة ، فتكون من أدلة عدم ناقضيته في الصلاة ، فتحمل على الأقل من درهم .

ومن جملة الروايات أيضاً رواية عمار الساباطي : « سألته عن الدم

(١) وسائل الشيعة باب ٥٦ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب قواطع الصلاة ح ١٣ وفيه محمد بن سنان وابو خالد .

يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلاة ؟ قال : يمسحه ويمسح يده بالخائط أو بالأرض ، ولا يقطع الصلاة ، (١) .

وتقريب دلالتها أنها تشمل باطلاقها أو ظهورها ما اذا كان في الدم دم ، وقد حكم بكفاية مسح اليد الملاقية معها بالخائط ، فيكون كاشفاً عن عدم نجاسته .

والجواب : أن الرواية ناظرة الى حال الصلاة وناقضية خروج الدم فيها ، ومعه فلعل اطلاق الحكم المذكور فيها من جهة العفو عن دم الجروح والقروح ، ولو مع السراية الى الأطراف كاليد ، كما أفقئ به بعض . ولو فرض عدم ذلك ، فيحمل اطلاق الرواية على ما اذا كان الدم أقل من درهم كما تقدم في غيرها .

ومن الروايات رواية الحلبي : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنع ذلك من الصلاة ؟ فقال : لا وان كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ، ينضح ولا يغسله » (٢) حيث نفى لزوم الغسل في دم الرعاف أيضاً ، فيكون دليلاً على طهارة الدم المسفوح .

وفيه : أنه يحتمل رجوع جملة ينضح ولا يغسله الى دم الرعاف خاصة وبذلك يكون دليلاً على نجاسته ، ولكن يكتفي في التطهير منه اذا كان ضئيلاً بالنضح ، كما يحتمل رجوع ذلك الى دم البراغيث .

ثم ان هذه الروايات جميعاً واردة في موارد يقطع فيها بالنجاسة لأنها من القدر المتيقن من نجاسة الدم ، فيكشف عن خلل فيها ، اما سنداً أو دلالة ، أو جهة ، فلا يمكن الاعتماد عليها حتى لو تم ظهورها في نفسها .

(١) وسائل الشريعة باب ٢٢ من ابواب النجاسات ح ٨ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٢٠ من ابواب النجاسات

## قليلاً كان او كثيراً (١)

وقد انضح من مجموع ما ذكرناه عدم ثبوت اطلاق يمكن أن يرجع اليه عند الشك في نجاسة الدم في كل مورد .

(١) اما تمسكاً باطلاق رواية عمار لو قيل بالاطلاق فيها لكل دم . واما باعتبار عدم الفرق عرفاً بين القليل والكثير من حيث النجاسة وان كان يحتمل الفرق في الآثار ، فالقلة في الكم قلة في النجس لا في النجاسة ، وبضم هذا الارتكاز الى ما دل على نجاسة الدم من الروايات التي لا اطلاق لفظي لها ، يستفاد اطلاق النجاسة عرفاً للقليل أيضاً .

ولما باعتبار كون الدم القليل مورداً لبعض روايات النجاسة ، كما فيما دل على نجاسة الدم على منقار الطير فانه من القليل عادة أو ماورد من الزح فيما لو وقع قطرات من الدم في البثر ، أو ما أمر فيه بالغسل من الدم أقل من الدرهم مع العفو عنه في الصلاة .

نعم لو فرض الدم قليلاً الى درجة بحيث لا يكاد يرى بالعين المجردة لخرج بذلك عن صدق مفهوم الدم عليه عرفاً ، فلا يكون نجساً باعتبار عدم انطباق عنوان الدم عليه ، فان للكم والمقدار دخلاً في صدق المفهوم عرفاً . فالصحيح وفاقاً للسيد المانن (قده) عدم التفصيل فيما يطلق عليه اسم الدم بين قليله وكثيره . غير أن هنا أقوالاً تتجه الى التفصيل بين الدم القليل والدم الكثير لا بد من استعراضها :

القول الأول : ما نسب الى الشيخ (قده) من التفصيل بين ما يدركه الطرف وما لا يدركه . وعنوان ما لا يدركه الطرف لو أريد به الدم الذي لا يدرك بالطرف لقلته وضئالته جداً فالحكم بطهارته صحيح ، ولكنه ليس تفصيلاً في نجاسة الدم ، وانما هو من جهة عدم صدق الدم عليه كما عرفت ولذلك يجري في سائر النجاسات أيضاً لا طراد النكتة فيها .

وأما إذا أريد به ما يدركه الطرف في نفسه إلا أنه باعتبار قننه وعروض حالة عليه كوقوعه في الماء واستهلاكه فيه - على ما هو مورد الرواية - عبر عنه بما لا يدركه الطرف ، فهو محكوم عليه بالنجاسة بمقتضى الاطلاق اللفظي أو اللبي الذي نفحناه في مستهل البحث ، ولا بد في الحكم بطهارته من التماس دليل مقيد . ومن هنا وقع الاستدلال على الطهارة برواية علي بن جعفر المتقدمة في مسألة لانفعال الماء القليل : « سألته : عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فاصاب انائه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال ( ع ) : ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه » ( ١ ) .

وقد اعترض جملة من الفقهاء على الاستدلال بالرواية ، بإبداء احتمال أن يكون السؤال فيها عن الشبهة الموضوعية لملاقاة الدم مع الماء ، حيث لم يفرض في سؤال السائل أكثر من اصابة الدم للأناء لا للماء ، وعليه فيحمل جواب الامام ( ع ) على بيان الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية ، وتكون الرواية على ذلك أجنبية عن محل الكلام .

ولكن الظاهر عدم وجاهة هذا الجواب ، لظهور كلام الامام عليه السلام وكلام السائل معاً في الشبهة الحكمية : أما كلام الامام فلانه أناط الحكم بكون الشيء مما يستبين أو لا يستبين ، وهذا ظاهر في ملاحظة الاستنابة بما هي صفة وتقدير للشيء نفسه ، لا بما هي صفة للمكلف من حيث أنه قد يعلم أو يشك ، فهو من قبيل قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . وأما كلام السائل فهو وان لم يفرض الا اصابة الدم للأناء ، غير أن قوله عقيب ذلك : « هل يصلح الوضوء منه » ، مع ظهور السياق في أن مرجع الضمير المحرور هو نفس



ما أصاب الدم ، يوجب ظهور الإناء في ماء الإناء فيكون السؤال عن إصابة الدم لماء الإناء .

والصحيح في المناقشة : أن غاية ما يثبت بجواب الامام (ع) هو نفي البأس عن الماء القليل الملاقي مع قدر ضئيل من الدم لا يستبين في الماء . والنديجة كما يمكن أن تكون بسبب طهارة الدم القليل ، كذلك يمكن أن تكون من جهة عدم تأثيره في انفعال الماء ، ولا معين لاحدى الحثيتين قبال الأخرى ، ان لم ندع تعين الثانية ، باعتبار ما تقدم من أن الكمية لادخل لها عرفاً في قدارة القدر ، وانما يتعقل العرف دخلها في آثاره وأحكامه وقد يقال : بأن احتمال كون الملاك في الرواية عدم انفعال الماء القليل منفي بأدلة انفعال الماء القليل ولكن الصحيح : أن الرواية اذا بنى على حجبتها فهي توجب العلم بسقوط تلك الأدلة في موردها ، إما تخصيصاً واما تخصصاً ، فلا يمكن التمسك بها ، وتبقى أدلة نجاسة الدم بلا معارض . نعم لو كان مدركنا في نجاسة الدم القليل مثل اطلاق موثقة عمار الآمرة بالاجتناب عن الماء الملاقي مع الدم على المنقار ، صح أن يقال : بأن الكاشف عن نجاسة الدم القليل انما هو اطلاق دليل انفعال الماء الملاقي للدم ، ورواية علي بن جعفر تدل على كل التقادير على عدم انفعال الماء الملاقي لدم لا يستبين ، وبعد سقوط اطلاق الموثقة لا يبقى كاشف عن نجاسة الدم القليل .

الا أن أدلة نجاسة الدم القليل لم تكن منحصرة في الاطلاق اللفظي لهذه الموثقة ، بل يكفي في الحكم بالنجاسة الرجوع الى الاطلاقات الحاصلة بقربنة الغاء خصوصية الكثرة والقللة عرفاً في سائر الروايات .

القول الثاني : هو القول بطهارة الدم اذا كان أقل من درهم وذلك استناداً الى روايات العفو في الصلاة عن الدم الذي يكون أقل من درهم

اذ كما يكون ترتيب آثار النجاسة على شيء ارشاداً الى نجاسته ، كذلك يكون نفيها عنه ارشاداً الى عدم نجاسته .

وفيه : ان روايات العفو تتضمن بنفسها قرائن متصلة تدل على أن العفو يعني نفي المانعية لا النجاسة ، فقد ورد في بعضها التصريح بالأمر بالغسل الى جانب الحكم بالعفو (١) .

هذا مضافاً الى نفي أثر النجاسة والحكم بالعفو في المقام ان لم ندع الظهور في كونه بملاك رفع المانعية لا النجاسة - باعتبار ما قلناه من الارتكاز القاضي بعدم تأثير القلة في قدارة القدر ، وانما تؤثر عرفاً في التهاون بآثاره - فلا أقل من أنه لا يكون نفي هذا الأثر في خصوص المقام كاشفاً عن عدم النجاسة ، بل مجملاً من هذه الناحية . فان كاشفية نفي أثر النجاسة عن عدمها إنما يصح في المورد الذي لا يتعقل العرف وجهاً له الا عدم النجاسة ، كما هو واضح .

القول الثالث : التفصيل بين ما يكون أقل من الحمصة فيحكم بطهارته وما يكون بقدرها أو أكثر فيحكم بنجاسته . وذلك استناداً الى خبر المثنى ابن عبد السلام عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت له : اني حكمت جلدي فخرج منه دم ، قال اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله ، والا فلاه (٢) والاستدلال بها أحسن حالا من الاستدلال باخبار العفو في التفصيل المتقدم لعدم ورودها في الصلاة كي نحمل على العفو عن المانعية . ولكنه مع ذلك لا يمكن التعويل عليها وذلك :

(١) كرواية ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع) في حديث « قلت : فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ، ثم يذكر بعد ما صلى أبيعد صلاته ؟ قال : يغسله ولا أبيعد صلاته ، الا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة » وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

وأما دم ما لانفس له فظاهر (١) ، كبيراً كان أو صغيراً كالسّمك والبرغوث .

أولاً : باعتبار ضعفها سنداً .

وثانياً : ان الارتكاز العرفي القاضي : بأن قلة القدر لا تؤثر في ارتفاع قدرته وانما يمكن أن تؤثر في تخفيف أحكامه ، بنفسه بشكل قرينة لبية متصلة ، ان لم تستوجب ظهور الرواية في كون الحيثية المدعوظة فيها هي المالنعية لا النجاسة ، فلا أقل من أنها تستوجب ابطال ظهور نفي الغسل في عدم النجاسة :

ومما يؤيد عدم الفرق بين قليل الدم وكثيره في النجاسة : ورود جملة من روايات النجاسة في الدم القليل ، كموثقة عمار الواردة في الدم على منقار الطير الذي هو أقل من قدر الحمصة عادة ، وروايات العفو عن الدم أقل من الدرهم مع التأكيد على لزوم الغسل منه .

وهكذا اتضح أن الصحيح ما هو المشهور وأفتى به الماتن (قده) :

من عدم التفصيل في الحكم بنجاسة الدم بين كثيره وقليله .

(١) لا اشكال في طهارة دم ما لا نفس له بناء على ما حققناه في

البحث السابق من عدم وجود مطلق في أدلة نجاسة الدم ، وانما هي روايات خاصة وردت كلها في موارد السدم المسفوح مما نه نفس سائله واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود ، كيف وقد ادعى بعضهم أنه ليس بدم وانما هو رجيع . فيكون الحكم بطهارته على القاعدة الأولية .

وانما الكلام فيما يدل على استثنائه لو فرض الفراغ عن ثبوت الاطلاق

وهو أحد وجوه :

الأول : الاجماع المستفيض نقله على الطهارة ، ولا يقدر فيه ماورد

في تعبير الشيخ ( قدّه ) في المبسوط من : التمثيل للدم المعفو عنه في الصلاة بدم البق والجراد ، وهما مما لا نفس له . المشعر بأنه كدم الرعاف معفو عنه وليس بظاهر . وما ورد في تعبير سلار (ره) من : تقسيم النجاسة الى ثلاثة أقسام : ما تجوز الصلاة في قبليه وكثيره ، وما لا تجوز الصلاة في قبليه وكثيره وما تجوز في قبليه ولا تجوز في كثيره ومثل للقسم الأول بدم البق مما يدل على انطباق المنقسم وهو النجس عليه أيضاً وما ورد في التعبير المنسوب الى ابن الجنيد (ره) من : أن كل دم نجس ، واما دم السمك فليس بدم وانما هو رجيع . الدال أيضاً على عدم استثناء شيء من أقسام الدم من الحكم بالنجاسة .

فان مثل هذه العبارات لا ينبغي جعلها نقضاً على الاجماع - لو تم في نفسه - لقوة احتمال أن تكون من المسامحة في التعبير ، وكون تمام النظر الى النتيجة العملية المؤثرة في حال المكلف . ولذلك نرى الشيخ (قدّه) بنفسه بصرح في الخلاف - في قبال فتوى العامة بالنجاسة - باجماع الطائفة على الطهارة - مع أن مثل التعبير الذي ذكره في المبسوط يورده في الخلاف أيضاً . فالمهم لآذن : ملاحظة نفس الاجماع ليرى أنه هل يمكن أن يستكشف به حجة على الطهارة أم لا ؟ فنقول :

ان الاستدلال بالاجماع على الطهارة ، إما أن يكون بلحاظ كاشفيته عن وجود رواية لدى المجمعين واضحة السند والدلالة على طهارة دم ما لا نفس له ، باعتبار عدم كون المسألة عقلية كي يحتمل استنادهم فيها الى وجوه صناعية عقلية . وإما أن يكون بلحاظ كشف الاتفاق عن مركزية الحكم المذكور في عصر المعصومين (ع) .

وكلا التقريبين قابل للمنع . اذ يرد على الأول :

انه يستبعد وجود رواية واردة بعنوان استثناء دم ما لا نفس له اطلع عليها أوائل المجمعون ، ثم لم تنقل في شيء من مجاميع الحديث وكتبهم

التي ألفها نفس هؤلاء المجمعين .

أضف الى ذلك عدم انحصار المدرك في أن يكون هناك رواية على الطهارة ، بل يكفي أن يكون مدرك بعضهم هو عدم الدليل على نجاسة كل دم ، ومدرك بعض آخرين قوله تعالى ( أودماً مسفوحاً ) الذي وقع الاستدلال به على طهارة غير المسفوح ، أو الاستفادة من الروايات الخاصة الواردة في بعض الموارد .

وبهذا البيان أيضاً يناقش في التقريب الثاني لكاشفة الاجماع ، فانه مع وجود مثل هذه المدارك المحتملة لا ينحصر وجه الاتفاق في ارتكاز موروث من الأئمة ( ع ) على الطهارة . وعليه فقد لا يحصل من الاجماع المذكور اطمئنان بأن الحكم الواقعي هو طهارة دم ما لا نفس له ، كي يرفع اليد به عن اطلاق النجاسة على القول به .

الثاني : الآية المباركة : « قل لا أجد فيما أوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً » (١) حيث يستدل بمفهوم الوصف فيها على حلية الدم غير المسفوح ، وهي تلازم طهارته لا محالة . ودم ما لا نفس له ليس من المسفوح ، اذ المسفوح ما ينصب من العرق أنصباباً . وهذه الآية يستدل بها أيضاً على طهارة السدم المتخلف وسوف تأتي لدى التعرض لتلك المسألة ، المناقشات المشتركة على الاستدل بها في المسألتين ، فنقتصر هنا على الاشارة الى أمر يختص بالمقام ، وهو : أن الاستدلال بالآية موقوف على القول بحلية دم ما لا نفس له . وأما لو اريد الحكم بطهارته فقط مع كونه حراماً كما هو المعروف فالاستدلال بالآية غير متوجه ، لأن المدلول المطابقي لها هو حلية الدم غير المسفوح ، فلو سقط عن الاعتبار لم يثبت مدلوله الالتزامي أيضاً . نعم لو كان فتواهم بحرمته

لابما هو دم ، بل باعتباره من الخبائث صح الاستدلال بالآية ، لأنها تنفي الحرمة بحيثية كونه دماً ، فلا ينافي ثبوت الحرمة بملاك آخر .  
لا يقال : حمل الآية على الحكم الحيثي دون الفعلي بخلاف الظاهر إذ لا فائدة عرفية فيه .

فانه يقال : يكفي صيرورتها فعلية في بعض الموارد ، كما في الدم المتخلف ، ما دام الحكم ثابتاً على العنوان ، ولم يتصد المولى بنفسه لتطبيقه على هذا الفرد .

الثالث : الروايات المتفرقة التي ادعى استفادة ضابط كلي منها وهو طهارة دم الحيوان الذي ليس له نفس سائلة .

منها رواية عبد الله بن أبي يعفور : قال : قلت لأبي عبد الله ( ع ) ما تقول في دم البراغيث ؟ قال : ليس به بأس . قلت : انه يكثر ويتفاحش قال : وان كثر ، ( ١ ) .

وفيه : أن التعدي من موردها وهو البرغوث الى كل الحيوانات التي لا نفس لها مما لا يساعد عليه العرف ، بل غاية ما يساعد عليه هو التعدي الى ما يكون كالبرغوث من الحشرات والحيوانات الصغيرة غير ذات اللحم ، لا مثل السمك والتمساح .

ومنها : رواية السكوني عن أبي عبد الله ( ع ) قال : « ان علياً ( ع ) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذك ، يكون في الثوب فيبصلي فيه الرجل ، يعني دم السمك » ( ٢ ) .

وفيه : - مضافاً الى ضعف الرواية سنداً - أنها تدل على العفو عنه في الصلاة . وهو لا يكشف عن الطهارة في مثل الدم الذي ثبت فيه اجمالاً التفكيك بين النجاسة والمائعية . ولو سلم دلالتها على الطهارة فهي

مخصوصة بها لم يترك من الحيوان ، أي دم ما لا يحتاج الى التذكية كالسماك ، فلا يمكن التعدي منه الى دم محرم الأكل .

ومنها : رواية محمد بن ريان قال : « كتبت الى الرجل (ع) : هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث ؟ ، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على دم البراغيث فيصلي فيه ؟ ، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به ؟ فوق (ع) : يجوز الصلاة ، والطهر منه أفضل ، (١) :

وفيه : - مضافاً الى ضعف الرواية سنداً - أن مدلولها المطابقي نفى المانعية ، وهو لا يكشف عن الطهارة في المقام كما تقدم . ولو سلم فهي كرواية ابن أبي يعفور من حيث عدم امكان التعدي من موردها الى كل ما لانفس له .

ومنها : رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن دم البراغيث يكون في الثوب هل بمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ . قال : لا وان كثرت فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضح ولا يغسله » (٢) .

وفيه : وضوح كون النظر فيها الى المانعية بقربنة عطف دم الرعاف عليه . مضافاً الى ورودها في مثل البرغوث فلا يمكن التعدي منه الى كل ما لانفس له .

ومنها رواية غياث عن جعفر عن أبيه (ع) قال : « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف » (٣) .

وفيه : أنها كرواية ابن أبي يعفور من حيث اختصاصها بالبراغيث والبق ونحوهما :

(١) وسائل الشيعة با ٢٣ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب النجاسات .

وهكذا يتضح أن هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بشيء منها على حكم كلي هو : طهارة دم كل ما لانفس له من الحيوانات .

بيد أن السيد الأستاذ - دام ظله - حاول الاستناد في اثبات القضية الكلية الى رواية حفص المتقدمة في أبحاث الميتة عن الصادق عن أبيه ( ع ) « أنه قال : لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة » ( ١ ) . وهي - لو صح الاستدلال بها - عامة لكل حيوان لانفس له ، كما هو واضح .

وقد تقدم الكلام عن ضعف سندها وامكان تصحيحه في أبحاث الميتة فالمهم الآن ملاحظة دلالتها في المقام . ولا ينبغي الربيب في أن المتيقن من مدلولها ، النظر الى ميتة الحيوان وفسادها للماء وعدمه ولكن بحملة من الفقهاء حاول استفادة أكثر من ذلك من مدلولها ، ولهذا وقع الاستدلال بها على طهارة ما يرتبط بالحيوان غير ذي النفس في عدة مقامات ، حيث استدلل بها على طهارة بوله وخرثه ودمه . ولا يبعد أن يكون الاستدلال بها على طهارة دمه أحسن حالاً من غيره باعتبار أنه يعد جزءاً من الميتة فيشملة اطلاق : لا يفسد الماء ميتة ما لانفس له ، وباعتبارها ناظرة الى أدلة النجاسة يكون اطلاقها مقدماً على اطلاق دليل النجاسة .

ولكن الصحيح - مع ذلك - عدم تمامية الاستدلال المذكور : لأن غاية ما يستفاد منها أن ما لانفس له لا ينفعل الماء بملاقاة ميتته ، وهو لا يدل على أكثر من نفي النجاسة الناشئة بملاك الموت عنها ، فلو فرض اطلاق الميتة لمثل الدم من الأجزاء كان مقتضاه عدم انفعال الماء بملاقاته من حيث كونه ميتة ، واما من حيثية أخرى ككونه دماً فلا دلالة للحديث على نفيه . ولم يتهدد الحديث لتطبيق هذا الحكم على ملاقاته بالخصوص ، كي يدعى لغوية كون الحكم فيه حثياً . كما أنه ليست فريضة وقوع الميتة في الماء



ملازمة غالباً لملافاة شيء من دمها كي ينعقد فيها ظهور - بدلالة الاقتضاء وصوناً للكلام عن اللغوية العرفية - في الحكم الفعلي .

ودعوى : أن المركوز أشدية قذارة الميتة من الدم فما لا يحكم بنجاسة ميتته أولى بالحكم بطهارة دمه . مدفوعة : بأن ثبوت ارتكاز من هذا القبيل بدرجة تشكل دلالة التزامية في الدليل محل منع ، وحصول القطع بأولوية المناظر عهدته على مدعيه .

وهكذا يتضح : أن العمدة في المصير الى طهارة دم ما لا نفس سائلة له قصور المقتضى من أول الأمر ، لعدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم غير ان هنا نكتة لاهد من التنبيه عليها وهي : أن عدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم انها يكفي وحده لعدم البناء على النجاسة في دم حيوان غير ذي نفس كالسمك ونحوه ، وأما ما لا نفس له وكان دمه مكتسباً كالبق والبرغوث فقد يقال : انه اذا امتص دم الانسان أمكن الحكم بنجاسته تمسكاً باستصحاب النجاسة حتى لو لم يتم الاطلاق ، فلا بد من دليل اجتهادي محكم عليه لاثبات الطهارة . ومن هنا يقع الكلام تارة : في جريان هذا الاستصحاب في نفسه ، وأخرى : في وجود الدليل الحاكم على الطهارة واما الكلام في الأول : فقد يشكل تارة : بدعوى تغير الموضوع .

وأخرى : بدعوى نفي الحالة السابقة فيما اذا امتص البق الدم من الانسان رأساً ، بناء على طهارة الدم في الباطن ، فانه لا علم حينئذ بنجاسته لتستصحب وقد يدفع الاشكال الأول بأن اللازم في الاستصحاب انحفاظ ما هو المعروض عرفاً والمعروض عرفاً للنجاسة ، الجسم لاعنوان دم الانسان ودم البق وقد يتخلص من الاشكال الثاني بتحويل الاستصحاب الى استصحاب تعليقي وذلك للعلم حدوثاً بأن هذا الدم حدوثاً كان على نحو لو سفح لكان نجساً لأن ذلك هو المتيقن من دليل نجاسة الدم ، فيستصحب ذلك بشأنه . وهذا انها

يتم - بعد البناء على جريان الاستصحاب التعليقي - فيما اذا كان المعلق عليه في القضية المتيقنة المستصحبة ذات السفح ، فانه المتيقن فعلاً ، لا سفح دم ماله نفس سائلة ، والا فلا يجري الاستصحاب المذكور ، لأن المعلق عليه حينئذ غير محرز فعلاً .

وأما الكلام في الثاني فقد تقدم ذكر عدة روايات قد ندل على طهارة دم البق والبرغوث ، كرواية محمد بن ريان ، ورواية الحلبي ، ورواية غياث ورواية ابن أبي يعفور وأمهها الرواية الأخيرة ، لأن الأولى ضعيفة بسهل بن زياد ، والثانية محل الاشكال سنداً بان سنان لا-تعال ارادة محمد بن سنان منه خصوصاً بلحاظ رواية مثل أحمد بن محمد بن عنه ، ودلالة باحتمال أنها في مقام نفي المانعية مستقلاً لانفيها بنفي النجاسة ، ويؤيد ذلك عطف الرعاف المعلوم نجاسته عليه والثالثة قد يستشكل فيها باعتبار ورود محمد بن يحيى في سندها ناقلاً عن غياث ، وهو محتمل الانطباق : على محمد بن يحيى الخزاز الثقة الذي ينقل عن أصحاب الامام الصادق عليه السلام ، وعلى محمد بن يحيى الفارسي الذي يناسب أن ينقل عن الامام الصادق عليه السلام بواسطة ومع التردد تسقط الرواية عن الحجية اذا لم يدع الانصراف الى الأول . واما الرواية الأخيرة فلا اشكال في دلالتها على المطلوب ، واما سندها فقد رواها الشيخ باسناده الى الصفار عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن زياد بن أبي الحلال عن عبد الله بن أبي يعفور ولا اشكال في هذا السند الا من ناحية علي بن الحكم المردد بين أربعة أشخاص بعضهم ثبتت وثاقته دون البعض الآخر فان عين هذا في الثقة أو ثبتت وحدة الكل فهو والا سقطت الرواية عن الحجية .

وأما أولئك الأربعة فهم كما يلي :

١ - علي بن الحكم ، بقول مطلق . ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب

الجواد ، ولم يصف اليه أدنى تعبير ، ولم يذكره الشيخ في الفهرست ولا النجاشي ولا الكشي بهذا العنوان المطلق .

٢ - علي بن الحكم بن زبير النخعي . عدّه الشيخ في رجاله من اصحاب الرضا ( ع ) قائلا « علي بن الحكم بن زبير مولى النخع كوفي » . وذكر هذا الشخص ايضاً النجاشي بعنوان : علي بن الحكم بن زبير « باسقاط كلمة مولى النخع ، وذكر له كتابا كما سوف يأتي ان شاء الله تعالى .

٣ - علي بن الحكم الكوفي لم يترجمه بهذا العنوان الكشي ولا النجاشي ولا الشيخ في رجاله ، وترجمه الشيخ في فهرسته قائلا : « ثقة جليل القدر له كتاب ، اخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن ابيه ، عن محمد بن هشام ، عن محمد بن سندي ، عن علي بن الحكم . ورواه محمد بن علي ، عن ابيه ومحمد بن الحسن ، عن سعد بن عبد الله ، عن احمد بن محمد ، عن علي بن الحكم واخبرنا ابن ابي جريد ، عن ابن الوليد ، عن الصفار واحمد بن ادريس والحميري ومحمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم وعليه فهذا الشخص بهذا العنوان ثقة بشهادة الشيخ .

٤ - علي بن الحكم الانباري ، لم يذكره بهذا العنوان النجاشي ولا الشيخ في فهرسته ولا في رجاله ، وانما ذكره الكشي ونقل عن حمدويه عن محمد بن عيسى : ان علي بن الحكم هو ابن اخت داود بن النعمان بياع الانماط ، وهو نسيب ( ينسب الى ) بني الزبير الصبارفة . وعلي بن الحكم تلميذ ابن ابي عمير ، ولقي من اصحاب ابي عبد الله ( ع ) الكثير ، وهو مثل ابن فضال وابن بكير « وقوله « علي بن الحكم تلميذ ابن ابي عمير الخ » - سواء كان من كلام الكشي كما هو الاقرب ، او من كلام محمد بن عيسى - معتبر ، لوثاقه كليهما ، فلا بد من ملاحظة انه هل يستفاد منه توثيق لعلي بن الحكم اولا ؟ . قد يقال : بالاستفادة ، باعتبار جعله مثل ابن فضال

وابن بكير المفروغ عن وثافتها . وقد يخدش ذلك بابداء احتمال كون ذلك تمثيلاً للكثير ، اى لقى كثيراً مثل ابن فضال . ولكن هذا كما ترى لا ينسجم مع ظاهر كلمة ( وهو ) . نعم نقل ابن داود ما مضى من عبارة الكشي مع حذف كلمة ( وهو ) ، فقد يؤدي ذلك الى احتمال تهافت في نسخ كتاب الكشي . الا انه حتى مع حذفها لا يمكن ان يجعل ذلك تمثيلاً للكثير ، لان ابن فضال ليس من اصحاب الصادق عليه السلام ، بل يطلق هذا على شخصين : احدهما من اصحاب الكاظم ( ع ) ، والآخر ابنه وهو من اصحاب الهادي . وعليه فيتعين كون التمثيل لعلي بن الحكم وهو يحمل على التشبيه في أهم الصفات الملحوظة رجالياً التي منها الوثاقة .

ودعوى : ان التشبيه كما قد يكون بلحاظ الوثاقة قد يكون باعتبار الاشتراك في ملاقة الكثير من اصحاب ابي عبد الله ، فلا تثبت وثاقة المشبه قد تدفع بدعوى : انصراف ابن فضال الى ابن فضال الابن ، الذي هو من اصحاب الامام الهادي عليه السلام ولم يلق اصحاب ابي عبد الله عليه السلام ، دون ابن فضال الاب الذي هو من اصحاب الكاظم ولقى اصحاب الصادق فينتفى احتمال كون المقصود التشبيه في ملاقة الكثير من اصحاب ابي عبد الله :

هذا مضافاً الى ان ظاهر كلمة ( وهو ) لا يناسب كون المقصود التشبيه في ذلك . واطباق نسخ الكشي والنقل عن الكشي على حفظ كلمة ( وهو ) يوجب استبعاد زيادتها والاطمئنان بوقوع اختصار او سهو في كتاب ابن داود ، خصوصاً انه اسقط جملة من العبارات في مقام النقل ونقل المعنى فيرجح انه اسقط كلمة ( وهو ) ايضاً ، اذ لم ير أهمية في ذكرها ، وعليه فتثبت وثاقة علي بن الحكم المذكور .

وعلى هذا الاساس يقع الكلام في امكان اثبات وحدة هذه العناوين

المتعددة لعلي بن الحكم ، او على الاقل ارجاع الاوليين الى الاخيرين او احدهما لتكون الرواية حجة .

وقبل الشروع في ذكر امارات الوحدة لابد من الاشارة الى انه لا توجد امانة تمنع عن الحمل على الاتحاد في المقام ، لا من ناحية تعدد الطبقات ، ولا من ناحية تعدد التوصيفات ، ولا من ناحية ذكر الشيخ له مرتين في رجاله .

اما الاول : فلان هذه العناوين الاربعة يمكن افتراضها في طبقة واحدة ، لان الاول ذكره الشيخ في رجاله من اصحاب الجواد (ع) والرابع قد مضى انه تلميذ ابن ابي عمير ، ومن يكون تلميذاً لابن ابي عمير الذي هو من اصحاب الكاظم الى الجواد يمكن ان يكون من اصحاب الجواد (ع) . والثاني من اصحاب الرضا (ع) وهو يناسب الصحبة للمجواد ايضاً والنجاشي نقل كتابه بواسطة احمد بن محمد بن خالد البرقي ، وهو ممن بروى عن اصحاب الجواد . والثالث روى الشيخ كتابه بواسطة احمد بن محمد كما مضى وهو البرقي ، او احمد بن محمد بن عيسى ، وكلاهما في طبقة واحدة وقد عرفت حال البرقي . واذا لاحظنا الرواة عن عناوين علي بن الحكم وجدنا انهم في طبقة واحدة او متقاربون على نحو يناسب وحدته ،

واما الثاني فتوصيف الكشي له بالانباري وتوصيف الشيخ له في رجاله بالنخعي وفي فهرسته بالكوفي ، ليس قرينة على التعدد . فان النخعية والكوفية ليستا متنافيين لان النخعية نسبة الى عشيرة فلا تنافي كون بعضهم كوفياً ، بل الشيخ في رجاله جمع بين النخعية والكوفية . واما الانبارية فهي ايضاً لا تنافي الكوفية اذ يقال : ان الانبار قرية على شاطئ الفرات فيعتبر الانباري كوفياً ، اما لقرب الانبار من الكوفة واندكا كهافي جنبها واما لهجرة الانباري الى الكوفة ، كما يناسبه كونه تلميذاً لابن ابي عمير .

واما الثالث : فذكر الشيخ الطوسي له في رجاله تارة من اصحاب الرضا واخرى من اصحاب الجواد ليس قرينة على التعدد ، لان طريقة الشيخ في رجاله هي انه اذا كان شخص من اصحاب امامين او ثلاثة ذكره عدة مرات - بترتيب الائمة ( ع ) - في اصحاب كل امام هو من اصحابه ويلاحظ ان الشيخ عادة يذكر الشخص لأول مرة بعنوان تفصيلي ، وعند التكرار في امام بعده يذكره اجمالاً وهكذا يمنع في المقام اذ ذكره في اصحاب الرضا بعنوان علي بن الحكم بن زبير بن مولى النخع كوفي ، وفي اصحاب الجواد بعنوان علي بن الحكم .

ونبدأ الآن بذكر قرائن تتجه الى ابطال تكثير علي بن الحكم على النحو المضرب بالاستدلال . ولا يلزم بهذا الصدد اثبات وحدة الجميع ، بل من جملة الاساليب النافعة اثبات رجوع الاولين الى احد الاخيرين الذين ثبتت وثاقتهم .  
القرينة الاولى : يجيء علي بن الحكم مطلقاً وبلا تقييد في الكثرة من الروايات والطرق التي وقع فيها ، فلو كان متعدداً لكان من البعيد ان يلتزم كل اولئك الرواة بالاطلاق في مقام التعبير عنه ، فيستقرب فرض الوحدة او فرض الانصراف غير المحجوج الى التقييد مع التعدد ايضاً . ومن الواضح بعد افتراض الانصراف عن علي بن الحكم الكوفي الثقة الذي له كتاب ، ورواه جماعة عنه وللشيخ طريق اليه .

القرينة الثانية : ان الثالث وهو علي بن الحكم الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ في فهرسته لو كان غير علي بن الحكم الذي ذكره النجاشي في فهرسته للزم اهمال النجاشي لشخص من المؤلفين المستحقين للدخول في فهرسته وهذا بعيد ، خصوصاً مع نظر النجاشي الى فهرست الشيخ ونقله عنه وتبحره في هذا الفن وكونه كوفياً يجعله اولى بمعرفة الكوفيين . واذا اتحد الثالث مع الثاني بقى الرابع وهو ثقة على اي حال . والاول وهو وان لم يكن

راجعا الى غيره فاللفظ منصرف عنه ، لانه لم يذكره النجاشي ولا الكشي ولا الشيخ في فهرسته ولم يذكر له كتاب ولا علاقات ، بخلاف الثالث الذي ذكر انه ثقة جليل القدر وله كتاب ينقله جماعة وللشيخ طرق عديدة اليه ، وذكره النجاشي ايضاً لما عرفت من اتحاده مع الثاني ، واذا وحدنا الثاني مع الرابع فقد ذكره النجاشي ايضاً ، وذكر الكشي انه مثل ابن فضال وابن بكير وانه اقمى من اصحاب ابي عبد الله الكثير .

القرينة الثالثة : تتلخص في عدة مراحل : الاولى : في اثبات وحدة الثاني والرابع . والثانية : في اثبات وحدة الثاني والثالث . والثالثة : في نفي احتفال ارادة الاول بنحو يغاير مع غيره .

اما المرحلة الاولى : فان النجاشي قد ترجم في كتابه - كما مر بنا - علي بن الحكم بن زبير من دون توصيفه بالانباري او الكوفي . وترجم صالح ابن خالد المحاملي تارة في باب الاسماء واخرى في باب الكنى في باب الاسماء قال : « صالح بن خالد المحاملي ابو شعيب مولى علي بن الحكم بن زبير » وفي باب الكنى قال : « ابو شعيب المحاملي كوفي ثقة من رجال ابي الحسن موسى ( ع ) ، مولى علي بن الحكم بن الزبير الانباري » . ونلاحظ في هذا المجال : اولاً : استبعاد المغايرة بين علي بن الحكم بن الزبير الانباري الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب ، وعلي بن الحكم الانباري الرابع الذي ذكره الكشي ، اذ يلزم من ذلك كون الاتحاد في الاسم واسم الاب والانبارية صدفة ، وهو بعيد . وثانياً : استبعاد المغايرة بين علي بن الحكم ابن الزبير الانباري الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب ، مع علي ابن الحكم بن الزبير الذي ترجمه النجاشي ، وذلك للاشتراك في الاسم والاب والزبيرية ، ولان نفس علي بن الحكم بن الزبير الانباري الذي ذكره النجاشي في باب الكنى ان ابا شعيب مولاه ، قد ذكره في باب الاسماء

مع حذف كلمة ( الانباري ) حيث قال : صالح بن خالد المحاملي ابو شعيب مولى علي بن الحكم بن الزبير وهذا ينصرف لا محالة الى من ترجمه في نفس الكتاب بنفس ذلك العنوان وهو علي بن الحكم بن الزبير ولو قصد شخصاً آخر غير من ترجمه لكان عليه التنبيه وبهذا يثبت اتحاد الانباري الذي ترجمه الكشي مع ابن الزبير الذي ترجمه النجاشي ، اي الرابع مع الثاني .  
 واما المرحلة الثانية : فحاصل الكلام فيها أن الثالث لو كان غير من تصادق عليه العنوان الثاني والرابع للزم من ذلك ، أن يكون الشيخ قد أغفل ذكر شخص من الرواة في فهرسته . وهو من تصادق عليه العنوانان الثاني والرابع ، مع أنه من البعيد عدم اطلاعه على وجوده مع اثباته في تلخيص رجال الكشي الذي تم على يد الشيخ نفسه . كما أن من البعيد عدم اطلاعه على كتابه الذي شهد النجاشي في الفهرست به مع وجود طريق للنجاشي اليه ، وقد وقع فيه من كان للشيخ طريق الى جميع كتبه ورواياته كسعد مثلاً .

واما المرحلة الثالثة : فتتميمها يتم بدعوى أن الاول إن رجع الى أحد الثلاثة فهو المطلوب ، والا فمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة أشهر بلا اشكال بمرتبة يصبح دعوى انصراف اللفظ اليه .  
 القرينة الرابعة : ان من لم يوثق من هؤلاء الأربعة شخصان كما تقدم وهما الأول والثاني ، وقد ذكرهما الشيخ في رجاله كما مضى .

فلاحظ : أولاً : أن الظاهر ان هذين الشخصين الذين لم يرد توثيقها بعنوانها أحدهما متحد مع من ذكره الشيخ في فهرسته ووثقه وهو علي بن الحكم الكوفي اذ يلزم من فرض التعدد أن يكون الشيخ مهملًا في رجاله من ذكره في فهرسته ووثقه ونسب له كتاباً ، مع أن رجال الشيخ بطبيعته أعم من فهرسته ، لأنه موضوع لمطلق الرواة ، والفهرست موضوع لخصوص



المصنفين ، ورجاله متأخر عن فهرسته ، فمن المستبعد أن يكون قد عدل في الرجال عن ذلك الشخص المعروف الى ذكر شخص آخر مجهول غير معنون وليس له كتاب .

ونلاحظ ثانياً : ان الظاهر ان أحد هذين الشخصين الذين لم يرد توثيقها بعنوانها متحد مع الأنباري الثقة الذي ذكره الكشي ، وإلا لزم أن يكون الشيخ قد أهمل في رجاله الانباري الذي ذكره الكشي ، ومن المستبعد عدم ذكره في الرجال مع وصف الكشي له بأنه لقي من أصحاب الصادق (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضال وابن بكير ، مع أن رجال الشيخ مبناه على الاستقصاء وهو مطمع على هذا الشخص بحكم احاطته برجال الكشي ، وتلخيصه له واشتمال التلخيص عليه .

وفي هذا الضوء ينتج أن الشخصين غير الموثقين بعنوانها أحدهما متحد ظاهراً مع الكوفي الثقة ، وأحدهما متحد ظاهراً مع الأنباري الثقة فان فرض أن المتحد مع الكوفي مغاير للمتحد مع الأنباري ثبتت وثاقة الكل وان فرض أن أحدهما متحد مع الكوفي الثقة والآنباري الثقة وبقي الآخر مغايراً للثقتين ، فهنا نحتاج الى الاستعانة بجزء مما مضى في القرينة الثانية ، فان فرضنا أن المغاير هو علي بن الحكم المطلق ضممناماضى من دعوى الانصراف ، وان فرضناه النخعي ضممناماضى من القرينة على اتحاد النخعي مع الكوفي الثقة ، أو على اتحاده مع الانباري الثقة .

القرينة الخامسة : ان علي بن الحكم الأنباري نفس علي بن الحكم ابن الزبير ، لأن الكشي ذكر عن الأول أنه نسب (أو ينسب الى) بني الزبير الصيارفة ، والثاني ذكره النجاشي والشيخ في رجاله بعنوان علي بن الحكم بن الزبير . وهذه القرينة لا تكفي وحدها لاثبات المطلوب بل لابد من ضم شيء مما سبق كالقرينة على اتحاد من ذكره النجاشي مع

من ترجمه الشيخ في فهرسته ، ودعوى الانصراف حينئذ عن علي بن الحكم المطلق على فرض مغابته لمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة .

وقد يستشهد لوحدة علي بن الحكم بن الزبير الذي ذكره النجاشي مع الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ بما ذكره الوحيد في التعليقة ، من أن الراوي عن ذكره الشيخ - رحمه الله تعالى - والراوي عن ذكره النجاشي شخص واحد ، وهو أحمد بن محمد . ويندفع ، بأن الراوي عنه في طريق النجاشي هو أحمد بن أبي عبدالله البرقي والراوي عنه في طريق الشيخ أحمد بن محمد ، على نحو الاطلاق ، ولعله أحمد بن محمد عيسى ، بقريظة وقوع الصدوق في طريق الشيخ هذا ، وتصريح الصدوق في مشبعته بأحمد ابن محمد بن عيسى في طريقه الى علي بن الحكم .

وعلى أي حال ففيما تقدم كفاية لاثبات حجبية روايات علي بن الحكم باعتبار اثبات الوحدة ولو بضم الانصراف .

فان قيل : ان الانصراف لا يكفي ، فانه اذا لم تثبت وحدة الجميع وفرضنا مغابرة الأول لغيره ، فهذا يعني كون الأول راوياً في الجملة وله روايات ، والعمل بظهور اللفظ الموجب للانصراف الى غيره في تمام الموارد يوجب طرح العلم الاجمالي بوجود روايات له في الجملة ، فيقع التعارض بين الظهورات الانصرافية .

قلنا : لا تعارض . اما أولاً : فلعدم العلم بالتغاير وغاية ما في الأمر احتمالاه . واما ثانياً : فلأنه على فرض التغاير لا علم بوجود روايات له في الكتب الأربعة وما بحكمها بالذات . واما ثالثاً : فلاحتمال أن يكون ما نقل عنه داخلاً في ما نقل عن علي بن الحكم بطرق ضعيفة . وهكذا يتلخص : ان رواية ابن أبي يعفور الدالة على طهارة دم البق معتبرة وتامة سنداً ودلالة ، فلا اشكال في المسألة .

وكذا ما كان من غير الحيوان ، كالموجود تحت الاحجار عند قتل سيد للشهداء (ع) . (١) ويستثنى من دم الحيوان ، المتخلف في اللذيحة بعد خروج المتعارف ، سواء كان في للعروق ، او في اللحم ، او في القلب ، او في الكبد ، فانه طاهر (٢) .

(١) سوف نتكلم في هذا الفرع عند تعرض السيد المآن (قده)

لدم البيضة .

(٢) ويمكن أن يستدل عليه بعدة وجوه :

الأول : قصور مقتضى النجاسة اثباتاً ، بناء على ما هو الصحيح من عدم ثبوت دليل على نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة ، كي يكون مرجعاً في حالة الشك .

الثاني : الاجماع ، حيث لم ينقل عن أحد الاشكال في هذا الحكم وانما استفاض دعوى الاجماع عليه في كلماتهم .

وهذا الاجماع بصيغته الفتوائية حاله حال الاجماع المتقدم في دم مالانفس له ، من حيث ورود تلك المناقشات عليه غير أنه بالامكان صياغته في المقام بارجاعه الى الارتكاز وعمل اصحاب الأئمة (ع) ، ومن بعدهم من المسلمين الى زماننا هذا . فان هذا البناء العملي والقولي الموروث على معاملة الدم المتخلف معاملة الطاهر ، مع عدم ورود أسئلة عنه في الروايات ، رغم كثرة ابتلاء الناس والرواة بالمسألة ، وكونهم قد سألوا الأئمة (ع) عن أشياء أقل أهمية في حياتهم اليومية فأقول : لان مثل هذا الاجماع القولي والعملي كاشف عن وضوح الطهارة في أذهان المشرعة من اصحاب الأئمة (ع) ، اذ احتمال غفلتهم عنه موضوعاً أو حكماً ينفيه كون الدم المتخلف محل ابتلائهم في حياتهم اليومية كثيراً ، وكون حكم نجاسة الدم

مركوزة في الجملة في أذهانهم . وافترض أنهم سألوا عنها وأفتاهم المعصوم عليه السلام بالنجاسة ، ومع ذلك لم يصل إلينا كلامه ، ينفيه أن شيوخ الابتلاء بها يستلزم تظافر نقل الحكم بالنجاسة لو كان ، وتأكيده الأئمة عليهم السلام والرواة على ترسيخه في ذهن المشرعة من أصحابهم . فلا يبقى إلا أن يكون ذلك باعتبار موافقة المعصومين (ع) مع ما هو مقتضى الطبع العقلاني والأولى من عدم استقذار ما يتخلف في الذبائح بعد خروج المتعارف الكاشف عن طهارته شرعاً . وكون الطهارة على وفق الطبع الأولى مع عدم وجود ردع عنها هو الذي يفسر لنا عدم وقوع السؤال من الرواة عن طهارته كثيراً ، وعدم توافر الدواعي على نقلها كذلك .

ثم إن المدرك على الطهارة لو كان هذا الوجه فلا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، باعتباره دليلاً لبياً ، فلا يمكن الرجوع إليه كلما شك في طهارة دم متخلف ، خلافاً للحال على الوجه الأول . وهذا من الفوارق بين الوجهين ، وإن كان يغلب على الظن دخول تمام مراتب التخلف في الاجماع ، فلا يبقى فرق بين الوجهين على مستوى التطبيق .

الثالث : التمسك بما دل على حلية الحيوان بعد التذكية ، أما بتقريب : أنه شامل باطلاقه لكل جزء من أجزاء الحيوان بعد التذكية ومنها الدم المتخلف ، ولازم حليته طهارته . وأما بتقريب : أن اللحوم المذكاة لا تنفك عند استعمالها عادة عن دماء متخلفة فيها ، إذ تفكيك اللحم وغسله إلى درجة تخرج منه كل الدماء المتخلفة أمر على خلاف العادة العرفية ، فبدلالة الاقتصار هذه تثبت حلية الدم في اللحم أيضاً .

ويرد على التقريب الأول : أن دليل الحلية ينفي الحرمة بملاك الميتة بعد حصول التذكية ، فلا يمكن التمسك به لنفي الحرمة الثابتة بملاك الميتة أو البولية أو غيرها كما هو المطلوب في المقام .

وأما التقريب الثاني ، فيمكن أن يناقش فيه بأحد وجهين :  
 الأول : ما ذكره المحقق الخونساري (ره) من أن غاية ما تستدعيه  
 الملازمة الخارجية أن يكون الدم المندك مع اللحم والمغموز بين طياته حلالاً  
 وأما الدم المتخلف بعد خروجه فلا ، فيرجع فيه الى اطلاق النجاسة .  
 وهذه المناقشة غير تامة ، كما أفاده المحقق الهمداني (ره) ، اذ الغالب  
 خروج شيء من الدماء المتخلفة ولو قليلاً بعد الطبخ ، فلو التزم بنجاسته  
 بعد الخروج لنجس الأطعمة ، ولا يمكن أن يقصد من تجويز الأكل تجويزه  
 بشرط عدم الطبخ .

الثاني أن مثل هذه الدلالة لا تشمل أكثر مما يعتاد وجوده من الدم  
 المتخلف مع اللحم ، فلا يعم مثل الدم الكثير المتخلف في باطن الدبiche .  
 وهذا النقاش لا دافع له الا دعوى : عدم الفرق عرفاً في الدماء  
 المتخلفة بين ما يتخلف في الباطن وما يندك في جوف اللحم الذي يمكن  
 اخراجه عنه بالعصر ونحوه ، فلو تم ارتكاز عدم الفرق تم هذا الوجه  
 لاثبات طهارة الدم المتخلف باطلاقه .

الرابع : قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى الى محرماً على طاعم  
 يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً . . . » .

حيث يستدل به على اختصاص الحرمة بالدم المسفوح ، فان فسر ذلك  
 بالدم الخارج حال الذبح فالدم غير المسفوح يشمل المتخلف حتى بعد خروجه  
 وان فسر بالدم المنصب من العرق فيختص غير المسفوح بالمتخلف غير الخارج  
 من العرق ، وعلى كلا التقديرين ثبت الطهارة بالملازمة .

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال :

الاعتراض الاول - تقديم اطلاق آية التحريم في قوله تعالى : « حرمت  
 عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » عليها ، حيث لا يعلم بورودها قبل تلك

الآية كي تخصص بالسفوح ، ان لم يدع الاطمئنان بتأخر آية التحريم اورودها في سورة المائدة التي هي آخر سورة نزلت ، وتلك الآية في سورة الانعام المكية ، ومع العلم بتأخر آية التحريم او احتمال ذلك يكون المتبع اطلاقها فان المورد وان كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الاطلاق الازماني في آية الانعام ، او التخصيص ورفع اليد عن الاطلاق الافرادي في آية التحريم ، الا انه في خصوص المقام لا يوجد اطلاق ازماني لآية الانعام المتقدمة جزءاً او احتمالاً ، لانها لا تنفى وجود حرام في الواقع غير ما ذكر من العناوين ، وانما تنفى وجدانه فيما اوحى الى النبي ( ص ) الى ذلك الحين ، فلا ينافي ان يوحى اليه بعد ذلك محرم آخر فلا معارض لاطلاق آية التحريم : هذا على تقدير احراز تأخرها واما مع الشك في التقدم والتأخر فيكون من موارد الشك في وجود المخصص لأطلاقه التي يكون الاصل فيها عدم المخصص وحجية العموم .

وبهذا ظهر ان اطلاق الروايات الدالة على نجاسة الدم - لو تم - ايضاً يكون مقدماً على آية الانعام لانها لا اطلاق ازماني لها وانما كنا نحكم بمضمون الآية لولا الدليل بمقتضى الاستصحاب .

غير ان هذا البيان موقوف على ان لا نعمل بصحيفة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ( ع ) اذ قال « ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه . . . ثم قرأ هذه الآية : قل لا اجد فيما اوحى الى . . . » ( ١ ) . وهي صريحة في امضاء نفي الآية لمحرم اخر غير ما ذكر فيها الى الابد ، فتكون دالة على نفوذ مدلول الآية وبقائه ، الذي يستدعي تخصيص آية التحريم بالدم المسفوح بمقتضى الحصر .

ولكن العمل بهذه الصحيحة مشكل اذ لا يوجد فقيه يفتى بانحصار

نعم اذا رجع دم المذبح الى الجوف لرد النفس او لكون رأس

المحرمات فيما ذكرته الآية الشريفة ، فلا بد وان تحمل الرواية على محامل التقية وموافقة العامة بعد إباء سياقها عن التخصيص .

الاعتراض الثاني : دعوى عدم دلالة الآية في نفسها على حلية الدم المتخلف اذ لا موجب له الا توصيف الدم بالمسفوح ، والوصف خال عن المفهوم على ما قرر في محله .

وهذا الاعتراض يمكن ان يجاب عليه : تارة : بان الوصف يدل على المفهوم الجزئي ، وان الحكم غير ثابت في بعض موارد فقدان الوصف على الاقل ، كما حققناه في محله . وعندئذ يمكن دعوى : تعيين ذلك في الدم المتخلف بالارتكاز العرفي ، او لانه القدر المتيقن :

واخرى : باننا نتمسك بسياق الحصر في الآية حيث نفى وجود محرم غير ما ذكر .

لا يقال : من المحتمل قوياً ان يكون الحصر في الآية اضافي بالنسبة الى ما كان يتخيل في ذلك العصر حرمة وليس حصراً حقيقياً ، اذ ما اكثر المحرمات الثابتة جملة منها بانقطع واليقين .

فانه يقال : - هذا لو سلم ولم يعمل برواية محمد بن مسلم المتقدمة - يرد عليه ان الدم غير المسفوح داخل فيما يضاف اليه الحصر بقريته ذكره الدم مقيداً بالمسفوحية ..

وهكذا يتلخص : ان الاستدلال بالآية الكريمة على طهارة المتخلف غير مفيد ، لانه لو تم اطلاق يدل على النجاسة قدم عليها بقاء ، والا كفانا عدم تمامية المقتضى للنجاسة .

## للذبيحة في علو كان نجساً (١) .

(١) الدم المتخلف بالعناية نارة : يكون برجوعه الى الداخل بعد خروجه ، كما لو رد الحيوان نفسه فرجع قسم من الدم الى الجوف . واخرى بالمنع عن خروجه من اول الامر ، كما لو سد المذبح ، أو كان رأس الحيوان عالياً فتخلف مقدار من الدم كان مقتضى الطبع خروجه . وفي كلا القسمين نارة : نفترض تمامية المقتضى للنجاسة بحسب مقام الاثبات في نفسه ، وانما خرجنا في المتخلف لمقيد . واخرى : نفترض قصور المقتضى لدليل النجاسة في نفسه .

اما على التقدير الاول : فلا بد وان ننظر الى المقيد ليرى هل يشمل المتخلف بالعناية ام لا ؟ . ولا اشكال في عدم شموله للمقام لو كان هو الاجماع ، أو دلالة الاقتضاء في روايات جواز اكل الذبيحة ، لعدم الاجماع في المقام ان لم يدع الاجماع على العدم ، وعدم تمامية دلالة الاقتضاء لغير المتعارف تخلفه وهو المتخلف بالطبع .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة فشمول مفهومها للقسم الاول من التخلف ، اعنى الرجوع بعد الخروج واضح العدم ، لصدق الدم المسفوح عليه بعد خروجه من الذبيحة ولو رجع بعد ذلك ، اذ لا يراد بالمسفوح ما يبقى مسفوحاً وخارجاً عن الذبيحة الى الابد .

واما شمولها للقسم الثاني وعدمه فمبني على ان يراد بالمسفوح ما خرج فعلاً ، واما لو اريد به ما من شأنه الخروج فايضاً يكون المتخلف بالعناية داخلاً في منطوقها لا المفهوم .

واما على تقدير القول بعدم تمامية الاطلاق في دليل النجاسة في نفسه كما تقدم اختياره ، فقد يقال به ايضاً في المتخاف بعد الرجوع ، فضلاً عما لم يخرج اصلاً :



ويشترط في طهارة المتخلف ان يكون مما يؤكل لحمه على الاحوط  
فالمتخلف من غير المأكول نجس على الاحوط (١) .

وفيه : أولاً : تمامية المقتضى بالارتكاز القاضي بعدم الفرق بينه وبين  
الدم الخارج غير الراجع ، حيث لا يرى العرف بينها فرقاً الا من ناحية  
موضع التجمع ومكانه ، وهو ليس بمفرق .

وثانياً : لو أنكرنا الارتكاز المذكور وفرضنا احتمال العرف دخل  
الرجوع في الطهارة فلا أقل من ارتكاز أن دخالته ليست بنحو الشرط  
المتأخر لطهارة الراجع من أول الأمر ، فانه لا فرق عرفاً في الدم الخارج  
بالفعل حين خروجه بين ما سوف يرجع وما لا يرجع جزماً ، فاحتمال دخالة  
الرجوع في طهارة المتخلف لو كان فهو من باب كون تخلفه بعد رجوعه  
موجباً لارتفاع نجاسته ومن الواضح أنه على هذا التقدير يكون المرجع هو  
استصحاب النجاسة الثابتة قبل الرجوع .

نعم هذا البيان مخصوص بالمتخلف بعد الخروج ، ولا يجري على  
المتخلف بالعناية من دون خروج ، غير أن الارتكاز الأول كاف للحكم  
بالنجاسة فيه أيضاً .

(١) اختصاص الطهارة بالمتخلف في الذبيحة المأكولة أو شموها للمتخلف  
في الذبيحة من غير المأكول فضلاً عن المتخلف في العضو غير المأكول  
كالطحال مبني على مدارك الحكم بطهارة الدم المتخلف .

فاذا كان المدرك قصور اطلاق دليل النجاسة في نفسه فهو جار في  
الموردين أيضاً . ولو كان المدرك هو الاجماع القولي على الطهارة فمن  
الواضح اختصاصه بالمتخلف من ذبيحة مأكولة وفي عضوها المأكول ، لانه  
مورد الاجماع . ولو كان المدرك هو الاجماع بصيغته العملية الارتكازية ،

( مسألة - ١ ) : للعلقة المستحيلة من المنى نجسة ، من انسان كان او من غيره ، حتى للعلقة في البيض ، والاحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض (١) . لكن اذا كانت في الصفار وعليه جلده لا ينجس معه للبياض الا اذا تمزقت الجلدة .

فلا يبعد دعوى : التفصيل بين المتخلف في عضو غير مأكول من ذبيحة مأكولة فتشمله السيرة ، وبين المتخلف في ذبيحة غير مأكولة فلا علم بشمولها . ولو كان المدرك دلالة الاقتضاء في ادلة تجوز اكل الذبيحة فمن الواضح اختصاصها بما يتخلف في العضو المأكول ، لانه الذي جوز اكله . ولو كان المدرك هو الآية الكريمة ، فلو الزمنا بحرمة شرب الدم من غير المأكول كحرمة نفسه فالحلية الثابتة في الآية مخصصة لا محالة ومعه لا يمكن التمسك بلازمها وهي الطهارة ، والا فتشمله الآية وتثبت فيه الطهارة ايضاً .

وحيث ان الصحيح عندنا هو المدرك الاول ، فالنتجه هو الحكم بالطهارة في الموردين معاً ، لولا شبهة الاجماع المدعى من قبل غير واحد من الاصحاب على النجاسة المقتضي للاحتياط .

(١) الدم تارة : لا يكون منسوباً الى الحيوان بوجه كالدم المصنوع كيميائياً ، او بالاعجاز . واخرى : ينتسب الى الحيوان بمجرد كونه مظلوماً بالواسطة له ، كنطقة الدم الموجودة في البيض . وثالثة : ينتسب اليه مضافاً الى هذه الظرفية بكونه مبدأ لنشوء الحيوان ، كالعلقة في البيض ، ورابعة : ينتسب اليه مضافاً الى المبدئية بكونه مظلوماً للحيوان مباشرة ، كالعلقة المستحيلة من المنى في الانسان او الحيوان . ولاشك في ان هذه الاقسام

مرتبة في خفاء الحكم بالنجاسة فيها .

فالقسم الاول اخفى الاقسام ، لوضوح ان الحكم بنجاسته يتوقف  
 اولاً : على ثبوت مطلق يدل على نجاسة الدم بعنوانه ، وقد عرفت عدمه .  
 وثانياً : على عدم احتمال تقوم مفهوم الدم عرفاً بالاضافة الى الحيوان ، والا  
 لم ينفع الاطلاق . وثالثاً : - بعد افتراض سعة المفهوم - على عدم الانصراف  
 عن هذا النحو من الدم ، لا لمجرد ندرته حتى ينتقص بدم حيوان يخلق  
 بالمعجزة فانه في الندره كالدّم المخلوق بالاعجاز ، بل بضم مناسبات الحكم  
 والموضوع التي تقتضى ارتكازاً تساوي نسبة النجاسة الى دم الحيوان الطبيعي  
 ودم الحيوان الاعجازي ، ولا تقضى مثل ذلك في دم الحيوان مع الدم  
 المخلوق اعجازاً .

واما القسم الثاني : فهو يتوقف على الامر الاول فقط لوضوح صدق  
 الدم عرفاً وانصرافاً عليه ، فلو تم مطلق يقتضى نجاسة الدم يشمله . واما  
 لو لم يتم دليل الا على نجاسة دم الحيوان بهذا العنوان ، فقد يستظهر من  
 الاضافة الجزئية الفعلية ، وقد يستظهر ما يعم الجزئية الشأنية المنطبقة على  
 العلقه ، وقد يستظهر عدم اختصاص الاضافة بالجزئية وشمولها لعلقة الظرفية  
 ايضاً ، ويتوقف شمول الدليل حينئذ للقسم الثاني على الاستظهار الثالث ،  
 مع عناية شمول الظرفية للظرفية بالواسطة .

واما القسم الثالث : فلا شك في شمول المطلق له لو كان . واما مع  
 اختصاص دليل النجاسة بدم الحيوان فيتوقف الشمول على نكته الشمول  
 للقسم الثاني ، أو على استظهار ما يعم الجزئية الشأنية .

واما القسم الرابع : فهو مشمول للمطلق لو كان ، والدليل بنجاسة دم  
 الحيوان على غير الاستظهار الاول من الاستظهارات الثلاثة المتقدمة .  
 ومن مجموع ما ذكرناه ظهر ان للمنع عن نجاسة تمام الاقسام الاربعة

( مسألة - ٢ ) : المتخلف في الذبيحة وان كان طاهراً  
ولكنه حرام ، الا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه (١) .

مجالاً ، خصوصاً القسم الاول فانا لا نسلم بوجود مطلق يدل على نجاسة كل دم او على نجاسة دم كل حيوان ، ولو سلم فلا يشمل تمام الاقسام المذكورة على التفصيل الذي اوضحناه .

(١) لاشك في حلية ما يعتبر من الدم تابعاً للحم ، وان لم يكن مستهلكاً فيه حقيقة بالنظر العرفي ، وذلك للسيرة القطعية التي يستكشف بها تخصيص ادلة حرمة الدم ، والدلالة الالتزامية العرفية للدليل حلية الذبيحة بالتذكية ، مضافاً الى مفهوم الوصف في قوله تعالى : « دماً مسفوحاً » بناء على دلالة مفهوم الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو في الجملة ، وكون الانتفاء في مثل المقام هو القدر المتيقن من تلك القضية المهملة ، وعدم تقديم اطلاق تحريم الدم في الآية الاخرى ، على تفصيل تقدم عند البحث عن طهارة الدم المتخلف .

واما ما لا يعد تابعاً كذلك فهو حرام ، لشمول اطلاقات الحرمة له ، وعدم وجود المخصص ، لعدم انعقاد السيرة على حليته ، وعدم امكان اثبات حليته بمفهوم الوصف المشار اليه آنفاً ، لانه لو تم فهو قضية مهملة لا اطلاق فيها والمتيقن منها الدم التابع . مضافاً الى امكان دعوى : كونه مسفوحاً وعدم اختصاص المسفوح بالمنصب حين الذبح خاصة ، كما ان دليل حلية الحيوان بالتذكية لا يقتضى بالالتزام حلية الدم غير التابع كما هو واضح .

واما دعوى : الاستدلال على حلية الدم المتخلف مطلقاً بحصر محرّمات الذبيحة في الروايات بامور ليس الدم منها ، كما عن صاحب الحدائق (قدس سره) فخرية ، لاشتمال روايات محرّمات الذبيحة على الدم ايضاً ، كرواية ابراهيم

( مسألة - ٣ ) : للدم الابيض اذا فرض للعلم بكونه دمأ نجس ، كما في خبر فصد للعسكري صلوات الله عليه ، وكذا اذا صب عليه دواء غير لونه الى للبياض (١) .

ابن عبد الحميد عن ابى الحسن ( ع ) وغيرها كما يظهر بالمراجعة . وعليه فما في المتن هو الصحيح .

(١) الدم تارة : يصبح ابيض بسبب خارجي عارض كالصبغ ، واخرى يكون ابيض بحسب تكونه . اما الاول فلا اشكال في نجاسته ، اما لاستصحاب نجاسته ، واما للتمسك بالاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم او كان لوضوح عدم خروجه عن كونه دمأ بذلك . واما للتمسك بغير المطلق من ادلة نجاسة الدم بعد مساعدة العرف على التعدي لاقتضاء الارتكاز العرفي الغاء مثل هذه الخصوصية .

واما الثاني فان كان على نحو لا يصدق عليه الدم عرفاً ، فلا اشكال في عدم شمول دليل النجاسة له . وان كان مصداقاً للدم عرفاً ، فشمول الدليل له مبنى ، اما على وجود الاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم او على الغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي ، وكلاهما غير ثابت . وان شك في مصداقيته للدم عرفاً بنحو الشبهة المفهومية ، فلا مجال لاجراء استصحاب الدمية فيه ولو فرضت له حالة سابقة كذلك ، اما بناء على انكار اطلاق في الدليل الاجتهادي للنجاسة فواضح ، واما بناء على ثبوت الاطلاق في مثل رواية عمار فلعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كما لا يجرى حينئذ استصحاب النجاسة لعدم العلم بالنجاسة السابقة لكي تستصحب فان دليل نجاسة الدم لا يشمل الدم في داخل جسم الانسان فلا بأس بالحكم بطهارته ما لم يقم اجماع تعبدي على النجاسة في مثله .

( مسألة - ٤ ) : للدم للذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس ومنجس اللبن (١) .

( مسألة - ٥ ) : الجنين للذي يخرج من بطن المذبوح ويكون ذكاته بذكاة امه تمام دمه طاهر ولكنه لا يخلو من اشكال (٢) .

(١) سواء نشأ عن ضغط في الحلب مع ضعف الحيوان ، أو عن جرح في الهاطن أو غير ذلك ، فإنه نجس باعتباره دماً مسفوحاً عرفاً وداخلاً في القضية المتيقنة من دليل النجاسة ، ولو لم نقل بوجود اطلاق شامل فيه ، لوضوح عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفي بين الاسباب المؤدية الى ظهور الدم .

(٢) وتحقيق الكلام في ذلك يقع تارة : بعد البناء على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم . واخرى : مع انكار ذلك .

فعلى الاول يكون الاطلاق شاملاً لمحل الكلام ومقتضياً لنجاسة المسفوح من دم الجنين ، فنحتاج للحكم بطهارته الى مقيد . والمقيدات السابقة التي اخرجت الدم المتخلف في الذبيحة عن الاطلاق قاصرة عن اخراج مطلق دم الجنين بما فيه المسفوح منه ، اما الاجماع الفتوائي فدليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن . واما السيرة من المنشرة فغير معلومة هنا ، إذ يحتمل كون العادة جارية في مقام الاستفادة من الجنين على ذبحه وخروج مقدار من دمه . واما قوله تعالى « او دماً مسفوحاً » بناء على تمامية الاستدلال به فلا يمكن الاستدلال به في المقام ، إذ مع ذبح الجنين يصدق عنوان المسفوح على المقدار الذي يخرج فكيف نحكم بطهارة الكل . واما ما دل على جواز اكل الذبيحة بالتذكية الدال التزاماً على طهارة الدم المتخلف فلا يدل

( مسألة - ٦ ) : للصيد للذي ذكاته بآلة للصيد في طهارة ، ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال ، وإن كان لا يخلو عن وجه . واما ما خرج منه فلا اشكال في نجاسته ( ١ ) .

بالالزام على طهارة تمام دم الجنين في المقام ، إذ لا يلزم من نجاسة ما يخرج منه عادة بالذبح تعذر الاستفادة منه الا بعناية غير عرفية ، كما كان يلزم ذلك من نجاسة المتخلف .

وقد يقرب الحكم بطهارة مطلق دم الجنين بوجه مختص بالمقام ، وبيانه : ان قوله تعالى : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » دل على أن الجنين كانه ذبيح وذكي فيضم الى دليل أن ما بقى في المذبوح طاهر ، فيكون الأول موسعاً لموضوع الثاني وحاكماً عليه .

وفيه : أولاً : ان ذلك يتوقف على أن يكون التنزيل في الدليل الأول الحاكم بلحاظ تمام الآثار ، لا منصرفاً الى الحلبة فقط . وثانياً : أن موضوع الدليل المحكوم مركب من الذبيح وكون الدم متخلفاً ، ومجرد تنزيل ذبيح الجنين لا يكفي ، بل لابد أن ينزل أيضاً دم أمه منزلة دمه على نحو بصدق على دم الجنين أنه دم متخلف بلحاظ ما خرج من دم الأم .

وعلى الثاني لابد في التعدي من القدر المتيقن للدليل على النجاسة من الجزم بعدم الفرق فقهيّاً أو ارتكاز عدمه عرفاً ، وقد قلنا فيما سبق . ان الدم المتخلف بالقسر حاله حال الدم المسفوح ارتكازاً ، لكن المقام يختلف الى حد ما عن ذلك ، لأن القسر هنا طبيعي لا عائني فالجزم بالتعدي لا يخلو من اشكال .

( ١ ) لا اشكال في أن المقدار الخارج بآلة الصيد دم مسفوح وداخل في المتيقن من دليل النجاسة . وأما الباقي فهل يحكم بطهارته ، أو يقال

( مسألة - ٧ ) : للدم المشكوك في كونه من الحيوان اولا محكوم بالطهارة . كما ان للشيء الاحمر الذي يشك في انه دم ام لا كذلك . وكذا اذا علم انه من الحيوان للفلافي ولكن لا يعلم انه مما له نفس اولا ، كدم الحية وللمساح . وكذا اذا لم يعلم انه دم شاة او سمك (١) .

بأن طهارته منوطة بالتخلف عند فتح المجرى الطبيعي بالذبح ولا يكفي التخلف عن الخروج من الفتحة التي توجد آلة الصيد ؟ . الظاهر هو الطهارة ، أما بناء على عدم الالتزام بوجود اطلاق في دليل النجاسة فواضح واما بناء على تمامية الاطلاق فللزوم الخروج عنه ، لأن لازمه تعيين ذبح الصيد في مقام الاستفادة منه ، إذ بدون ذلك لا يحكم بطهارة المتخلف فيتعدر أكله الا بعنايات غير عرفية ، ومن الواضح قيام السيرة على عدم الذبح ، فالمتعين الحكم بطهارة المتخلف .

(١) تلخص هذه المسألة في فروع أربعة :

الفرع الأول : انه إذا شك في كون شيء دماً أم لا ، فهو محكوم بالطهارة . ولا اشكال في عدم ترتيب آثار النجاسة عليه . الا أن الكلام في تخريج ذلك على ضوء الأصول المومنة ، إذ قد يقرب ذلك بعدة وجوه : أحدهما : التمسك بأصالة الطهارة . وهو موقوف على تمامية عموم دليلها يشمل موارد الشك في النجاسة الذاتية . وقد تقدم تفصيل الكلام عن ذلك في موضع سابق من هذا الشرح .

ثانيها : التمسك بالاستصحاب الحكمي ، وذلك : اما باجراء استصحاب عدم جعل النجاسة له ، فيما اذا كانت الشبهة مفهومية ، لرجوعها الى الشك في الجعل الزائد . واما باجراء استصحاب الطهارة المتيقنة في زمان ما



لهذا المائع المشكوك حتى على تقدير كونه دماً ، لان الدم ما دام في الباطن طاهر ، فنستصحب تلك الطهارة . واما باجراء استصحاب العدم الازلي للنجاسة المحمولة الجاري في موارد الشبهة الموضوعية ، فيما اذا سلم بان الدم منذ يوجد في الباطن نجس ، فان فعلية هذه النجاسة مسبوقه بالعدم الازلي الثابت قبل وجود الموضوع ، فيستصحب .

اما الاستصحاب الاول فلا يتم في الشبهات الموضوعية ، لان الشك فيها انما هو في مرحلة الانحلال وتطبيق الكبرى على صغرياتها ، وليس شكاً في سعة الكبرى وحدود جعلها .

واما الاستصحاب الثاني فلا يتم حتى لو قيل بطهارة الدم في الباطن لان طهارته انما يقال بها لقصور دليل نجاسة الدم لشمول الباطن ، فيرجع في الدم الباطن الى قاعدة الطهارة . فان اريد بالاستصحاب استصحاب الطهارة الواقعية فهي غير محرزة ثبوتاً ، وان اريد استصحاب الطهارة الثابتة ولو بالاصل فلا معنى لذلك مع امكان الرجوع الى دليل الاصل ابتداء لاثبات الطهارة الظاهرية .

واما الاستصحاب الثالث ، فقد يلاحظ عليه انه مبني على مقايضة نجاسة الدم بالاحكام التكليفية كوجوب الحجج على المستطيع ، فكما ان فعلية وجوب الحجج تابعة لوجود المستطيع خارجاً كذلك فعلية النجاسة تابعة لوجود الدم خارجاً ، فيكون لها عدم ازلي بعدم الدم . مع ان وصف القذارة لشيء في نظر العرف يختلف عن وصف الوجوب على المستطيع ، حيث انه لا يتعقل الوجوب على المستطيع الا بعد وجوده ، فينحل الجعل الى قضية شرطية مؤداها : لو وجد مستطيع لوجب عليه الحجج ، وبذلك تكون فعلية الوجوب تابعة لفعلية وجود الشرط . ولكنه يتعقل كون الشيء قذراً في نفسه بحيث يكون وجوده وجوداً للقلر ، لا انه بعد الوجود بوصف بالقذارة . فجعل

النجاسة للدم لا ينحل الى قضية شرطية موازية ، بمعنى انه إذا وجد الدم كان قدراً ، بل الى قضية مفادها اذا كان الشيء دماً فهو قدر ، وكون الدم دماً لا يتوقف على وجوده ، وهذا يعني ان المجهول فعلي بنفس الجعل دون توقف على وجود الموضوع . وبترتب على ذلك : ان المستصحب هو عدم المجهول الثابت بعدم الجعل ، لا عدمه الازلي الثابت بعدم وجود الموضوع .

ثالثها : التمسك بالاستصحاب الموضوعي فيما اذا كانت الشبهة موضوعية لا مفهومية ، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم الجمل . وذلك باجراء استصحاب العدم الازلي لدمية المائع المشكوك الثابت قبل وجوده . وقد يقال باجراء استصحاب عدم كونه دماً ولو بني على عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان مادة هذا المائع لم تكن دماً في زمان يقيناً فيستصحب ذلك . وفيه : ان هذا مبني على جريان الاستصحاب في موارد الشك في الاستمالة ، لان المقام منه ، حيث ان تحول الغذاء الى دم ، يعتبر استحالة عرفاً ، وهو لا يجرى على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث المطهرات . وقد يقال : بعدم جريان الاستصحاب لنتي دمية المائع ولو قيل باجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان الدمية من الخصائص الذاتية لا العرضية والخصوصيات الذاتية لا يقين بعدمها اصلاً ، لان ثبوت الشيء لذاته ضروري بقطع النظر عن وجوده .

وتفصيل الحال في ذلك : ان الحكم بالنجاسة ان كان بحسب الفهم العرفي حكماً مترتباً على الوجود الخارجي للدم ، فمن الواضح ان هذا الوجود لم يكن قبل تحققه وجوداً للدم ، فيستصحب العدم الازلي لذلك . وان كانت النجاسة بحسب الفهم العرفي حكماً لذات الدم في نفسه بقطع النظر عن وجوده وعدمه ، بنحو يرى العرف ان الوجود يطرء على ما هو موصوف بالقدارة ، فلا يمكن اجراء استصحاب عدم دمية ذات المائع المشكوك ،

لان المائم اذا كان دماً فلا انفكاك بين فرض ذاته وفرض الدمية ، كما هو واضح .

الفرع الثاني : انه اذا علم بكونه دماً وشك في كونه من الحيوان او غيره ، فهو محكوم بعدم النجاسة ، اما لاصالة الطهارة ، او للاستصحاب الحكمي ، او للاستصحاب الموضوعي . اما الاول : فالكلام فيه كما تقدم في الفرع السابق . واما الثاني : فهو تام بالبيان المتقدم . ولا يرد عليه : ان الشبهة اذا كانت مفهومية - كما اذا شك في ان دم البيضة هل يصدق عليها عنوان دم الحيوان - كان المقام من موارد التمسك بعموم دليل نجاسة الدم ، اذ يدور امر المخصص له المخرج لدم غير الحيوان بين الاقل والاكثر فلا تصل النوبة الى الاستصحاب . ووجه عدم الورود : ان اختصاص النجاسة بدم الحيوان ليس من باب التخصيص ، ليمسك بالعام في موارد الشك ، بل لقصور دليل النجاسة من اول الامر .

واما الثالث : اي استصحاب عدم كون الدم من حيوان ، فيرد عليه : ان الدم الذي لا يكون من حيوان لم تثبت طهارته بدليل اجتهادي ليتنقح موضوعه بالاستصحاب ، وانما ثبتت طهارته بقاعدة الطهارة بعد قصور دليل النجاسة ، فلا بد من الرجوع اليها ابتداء ، كما اشرنا الى نظير ذلك في الفرع السابق :

الفرع الثالث : انه اذا علم بكونه دم حيوان معين وشك في ان هذا الحيوان ذو نفس سائلة فهو محكوم بالطهارة . وتفصيل ذلك : ان الشبهة تارة : مفهومية ، واخرى : مصداقية . فعلى الاول : ان بنى على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم وان طهارة دم ما لا نفس له مستندة الى التخصيص المنفصل ، تعين التمسك بالمطلق لاثبات النجاسة ، ولا تصل النوبة الى الاصول . وان بنى على عدم وجود اطلاق وان طهارة ما لا نفس

له مستندة الى قصور المقتضى ، فلا بأس باجراء اصالة الطهارة والاستصحاب الحكمي على ما تقدم ، دون الاستصحاب الموضوعي لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المحمل .

وعلى الثاني : يرجع الى القاعدة والى الاستصحاب الحكمي . وقد يتمسك بالاستصحاب الموضوعي ، اي استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة بنحو العدم الازلي ولسكنه مشكل ، لان دم ماله نفس سائلة ان كان مورداً للدليل الاجتهادي على الطهارة فلا بأس بالاستصحاب الموضوعي لتتبع موضوع هذه الطهارة او نفى موضوع النجاسة ، واما اذا كان نفى النجاسة عن دم ماله نفس على اطلاقه ناشئاً من قصور دليل النجاسة والرجوع الى الاصل ، فلا يفيد الاستصحاب المذكور لنفي الموضوع الواقعي للنجاسة ، بل لا بد من الانتهاء مع ذلك الى القاعدة ، ومعه بلغو اجراء الاستصحاب .

الفرع الرابع : انه اذا علم بكونه دم حيوان مردد بين السمك الذي لا نفس له والدجاج الذي له نفس . والحال فيه : من حيث الرجوع الى القاعدة او الاستصحاب الحكمي كما تقدم . واما من حيث الاستصحاب الموضوعي فلا يمكن اجراء استصحاب عدم كون الحيوان المنسوب اليه هذا الدم ذا نفس سائلة ، لانه من استصحاب الفرد المردد ، لان ذات ذاك الحيوان اما مقطوع الاتصاف بهذا الوصف او مقطوع الاتصاف بعدمه . وقد يتمسك - كما عن السيد الاستاذ - باستصحاب عدم كون الدم دم حيوان ذي نفس سائلة . ولكن يرد عليه : ان الموضوع للحكم بالنجاسة هو دم الحيوان ذي النفس السائلة ، فاذا اخذ هذا الموضوع بنحو التقييد امكن اجراء الاستصحاب المذكور ، واذا اخذ الموضوع بنحو التركيب - كما هو المستظهر في سائر الموارد - كان الموضوع مركباً من دم حيوان وكون الحيوان

فاذا رأى في ثوبه دمأ لا يدري انه منه او من اللبق او للبرغوث يحكم بالطهارة (١) .

واما للدم المتخلف في الذبيحة اذا شك في انه من اللقسم للطاهر او للنجس ، فالظاهر الحكم بنجاسته عملاً بالاستصحاب ، وان كان لا يخلو عن اشكال . ويحتمل للتفصيل : بين ما اذا كان للشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لاصالة عدم الرد ، وبين ما اذا كان لاجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة عملاً باصالة عدم خروج المقدار المتعارف (٢) .

ذات نفس سائلة ، والأصل حينئذ لا بد من اجرائه في ذات الجزء الذي تم فيه أركانه ، لافي المجموع بما هو مجموع ، لأنه خلف التركيب ، ومن الواضح أن الجزء الأول مقطوع الثبوت ، والجزء الثاني لا يمكن استصحاب عدمه لأنه من استصحاب الفرد المررد كما تقدم .

(١) التحقيق هو الفرق بين تردد الدم بين كونه دم انسان أو دم سمك ، وتردده بين كونه دم انسان أو دم برغوث أو نحوه من الحيوانات التي ليس لها دم بالأصالة . ففي الأول : تجري الأصول المؤمنة كما سبق واما في الثاني : فيجري الاستصحاب الموضوعي المنتضى للنجاسة ، لأن هذا الدم يعلم بأنه دم انسان ونحوه حدوثاً - اذا علم بأنه على تقدير كونه من برغوث فقد انتقل اليه من انسان أو نحوه مما له نفس سائلة - ويشك في تبديل عنوانه ، فيستصحب العنوان المتيقن ، ويحكم بنجاسته .

(٢) مفروض المصنف - قدس سره - هو الكلام في الشبهة المصدقية

للمتخلف والمسفوح ، وقد قسم ذلك الى فرعين :

أحدهما : فيما اذا شك في خروج المقدار المتعارف . والكلام فيه :

تارة : يقع في الأصل الحكمي . وأخرى : في الأصل الموضوعي . أما الأصل الحكمي : فقد يتمسك باستصحاب النجاسة الثابتة حال الحياة . ولكنه مدفوع بعدم وجود دليل على نجاسة الدم في باطن الحيوان - حتى لو تم اطلاق في مثل موثقة عمار السابقة - لعدم شموله للدم الباطن . وقد يتمسك - بناء على ذلك - باستصحاب الطهارة ولكنه موقوف على قيام دليل اجتهادي على طهارة الباطن ، كما لو تم مفهوم قوله تعالى : « دمأ مسفوحاً » .

واما اذا كانت طهارة الباطن بالأصل ، فهو المرجع ، ولا محصل حينئذ لتوسيط الاستصحاب :

واما الأصل الموضوعي : فيمكن أن يقرب لاثبات النجاسة بأحد وجهين : الأول : التمسك باستصحاب عدم خروج المقدار المتعارف . وتحقيق الحال في ذلك : انه تارة : نفرض أن الدليل دل على نجاسة كل دم وخرج بالتخصيص الدم المتخلف . ويترتب على ذلك أنه لو لم يخرج المقدار المتعارف كان الكل نجساً ذاتاً . وأخرى : نفرض - كما هو الأقرب - أن الدليل لم يدل على نجاسة كل دم ثم ورد عليه تخصيص ، بل دل ابتداء على نجاسة الدم المسفوح ولو بتعميم المسفوح لما سفح بالفعل والمسفوح شأناً أي ما كان من شأنه الخروج ولم يخرج لمانع . ويترتب على ذلك : انه لو لم يخرج المقدار المتعارف لا يكون الكل نجساً ذاتاً ، بل بعضه نجس ذاتاً وبعضه نجس بالملاقاة . وعليه : فان أخذنا بالفرضية الأولى جرى استصحاب عدم العنوان المحكوم عليه بالطهارة ، سواء فرضناه عنواناً بسيطاً - كما اذا فرض استثناء المتخلف مثلاً فيستصحب عدم التخلف - أو فرضناه مركباً ، كما اذا فرض استثناء دم ذبيحة خرج منه المقدار المتعارف بأن يكون الموضوع مركباً من دم ذبيحة وخروج المقدار المتعارف منها فيستصحب عدم الجزء الثاني فتثبت النجاسة .

وأما اذا أخذنا بالفرضية الثانية وكانت النجاسة حكماً لدم معين وعنوان وجودي كالمسفوح ولو شأنياً ، فاستصحاب عدم الخروج أو عدم التخلف لا يثبت هذا العنوان الا بنحو الأصل المثبت ، فلا تثبت النجاسة .

الثاني : التمسك بالاستصحاب بوجه آخر . توضيحه : اننا اذا فرضنا مثلاً أن المقدار المتعارف خروجه هو أوقية مثلاً ، وشككنا في خروجها بتمامها وعدمه ، فهذا يعني أن تلك الأوقية قد أصبحت نجسة بالسفح ولو سفحاً شأنياً ، سواء كانت قد خرجت أولاً . ويشار حينئذ الى الدم الموجود في الدبيحة فعلاً ويقال : ان لم يكن هذا نجساً ذاتاً فقد كان ملاقياً حتماً لذلك الدم الذي صار نجساً ، فان الملاقاة معلومة ولو بلحاظ حال الحياة ، ونشك في انقطاع الملاقاة وعدمه ، اذ لو خرج مجموع الأوقية فقد انقطعت الملاقاة والا فلا ، فتستصحب وتثبت النجاسة . من قبيل ما لو لاقى الثوب مع الخشبة وعلمنا بأنها تنجست ، وشك في بقاء الملاقاة الى حين نجاسة الخشبة فتستصحب الملاقاة الى حين النجاسة .

لا يقال : العبرة بملاقاة النجس بعنوان كونه نجساً ، وهذا لا يثبت الا بالملازمة . فانه يقال : انه لو تم هذا الاشكال لبطل أيضاً استصحاب نجاسة الملقى - بالفتح - لاثبات نجاسة الملقى . والجواب : يكون بالانتماء الى أن هذه الموضوعات ترجع الى التركيب ، فموضوع النجاسة هو الملاقاة مع جسم ، وان يكون ذلك الجسم نجساً . فلو علم بالجزء الأول وشك في الثاني جرى استصحابه ، كما في استصحاب نجاسة الملقى - بالفتح - وان علم بالثاني وشك في الأول جرى أيضاً استصحابه ، كما في المقام وفيما ذكرناه من مثال الخشبة . وعليه فهذا الاستصحاب فيما نحن فيه يحكم بالنجاسة . الا أن هذا الاستصحاب انما يجري فيما إذا شك في خروج المقدار المعلوم تعارف خروجه ، لا فيما علم بالمقدار الخارج وشك في مقدار المتعارف

لاجل الشك في قدر الدم الذي يشتمل عليه الحيوان ، فانه في مثل ذلك لا يمكن استصحاب الملاقاة مع الدم المتعارف ظهوره ، لأنه من استصحاب الفرد المردد ، لأننا نعلم بانقطاع الملاقاة مع واقع الدم المتعارف خروجه على تقدير أن يكون المقدار المعلوم خروجه هو المتعارف .

على أن هذا الاستصحاب في المورد الذي يجري لا يثبت النجاسة لابتنائه بالمعارض ، إذ لو لوحظ ما هو الموجود في الذبيحة من الدم فيشك في كونه مسفوحاً ، والنجاسة متعلقة بالمسفوح ، فيستصحب عدم كونه دمأ مسفوحاً . وبناء عليه يقال : إنه ليس دمأ نجساً على أساس كونه مسفوحاً لنفي ذلك بالاستصحاب ، وليس نجساً من باب الملاقاة للعلم بعدم ملاقاته لشيء آخر . وبعد تعارض الاستصحابين يرجع الى أصالة الطهارة

الفرع الثاني : فيما اذا علم بخروج المقدار المتعارف وشك في الرجوع فالدم المحتمل كونه هو الراجع يحتمل فيه النجاسة الذاتية ، والباقي الملاقى له تحتمل فيه النجاسة العرضية . وقد يتمسك فيه لنفي النجاسة باستصحاب عدم الرجوع أو عدم رد النفس ، وهو لا يثبت عدم كون هذا الدم راجعاً الا بالملازمة كما هو واضح . وقد يستبدل - نظراً لذلك - باستصحاب بقاء هذا الدم في الذبيحة .

والتحقيق : ان النجاسة اذا قيل بانها لم تثبت في دليلها الا على عنوان الدم المسفوح ولو شأناً لم يكن هناك اثر لاستصحاب بقاء الدم ، بل يجري استصحاب عدم كونه مسفوحاً . واذا قيل : بان الدليل دل على نجاسة دم الذبيحة مطلقاً وخرج منه بالتخصيص الدم المتخلف ، فان كان الخارج خارجاً بعنوان ثبوتي بسيط كعنوان المتخلف ، جرى استصحاب عدم هذا العنوان لاثبات النجاسة ، ولا يفيد استصحاب بقاء الدم في الذبيحة . وان كان الخارج من اطلاق دليل النجاسة الدم الباقي في الذبيحة ، فهنا افتراضان :



( مسألة - ٨ ) : إذا خرج من الجرح او للدمل شيء اصفر يشك في انه دم ام لا ، محكوم بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام (١).

احدهما : ان يكون موضوع الحكم بالطهارة الدم الباقي مع خروج المقدار المتعارف . والآخر : ان يكون الموضوع الدم الباقي بعد خروج غيره بالمقدار المتعارف ، فعلى الاول يفيد استصحاب بقاء هذا الدم لاثبات الطهارة لان الموضوع للطهارة يكون مركباً من جزئين : احدهما يحرز بهذا الاستصحاب والآخر محرز بالوجدان وهو خروج المقدار المتعارف . وعلى الثاني لا يفيد الاستصحاب المذكور ، لان الجزء الآخر في الموضوع - وهو خروج غيره بالمقدار المتعارف - غير محرز وجداناً ، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب ، كما هو واضح .

(١) اذا شك في النجاسة بنى على الاصول المؤمنة الحكيمة والموضوعية ولم يجب الفحص ، إما لعدم وجوب الفحص ولو بمعنى يقابل غمض العين في مطلق الشبهات الموضوعية ، واما لعدم وجوب ذلك في خصوص الشبهات الموضوعية للنجاسة ، بقريئة لسان مثل قوله : « ما ابالي أبول اصابني او ماء إذا لم أعلم » (١) ونحوه من الالسة .

وانما الجدير بالبحث هنا احتمال الحكم بنجاسة الشيء الاصفر الخارج ولو لم يكن دمياً لاشتماله على صفرة الدم . وما يقرب به الحكم بالنجاسة احد امور : إما كونه ملاقياً للدم في الباطن . وإما اشتماله على الدم فعلا بقريئة الصفرة ولا يضر استهلاكه بتنجيسه ، كالدم الذي ينجس القدر مع انه يستهلك فيه . وإما كون المائع متغيراً بلون النجس ولو فرض عدم

( مسألة - ٩ ) : اذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في انها دم او ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة للظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام (١) .  
 ( مسألة - ١٠ ) : الماء الأصفر للذي ينجمد على الجرح عند اللبرء طاهر ، الا اذا علم كونه دمأ او مخلوطاً به فانه

ملاقاته للنجس في زمان ، بناء على ان التغير بالنجس ولو بلا ملاقة يوجب انفعال المعتصم فضلاً عن غيره .

والكل غير صحيح : اما الاول : فلان الدم في الباطن ليس بنجس مضافاً الى ان الملاقاة في الباطن كذلك لا توجب السراية .

واما الثاني : فلان الانفعال انما يتصور مع الاستهلاك فيما اذا حصلت الملاقاة مع النجس انما ثم استهلك النجس فيما لاقاه ، وفي المقام الدم حينما لاقى في الباطن لم يكن نجساً ولا منجساً ، وبعد الخروج كان مستهلكاً . ودعوى : عدم الاستهلاك لان الالتفات الى التغير حافظ للالتفات عرفاً الى وجود الدم ، اذ لا يتغير الماء بنفسه ، فالدم موجود عرفاً فينجس الماء . مدفوعة : بان التغير لا ينافي الاستهلاك ، فكأن التغير تحول من الذات الى الصفة عرفاً .

واما الثالث ففيه : ان من يقول بان التغير بوصف النجس منجس ولو بدون ملاقة ، انما يقول به فيما اذا كان هناك نجس موجود سبب التغير ولو بالمجاورة في اوصاف الماء المعتصم ، وفي المقام حينما كان هناك دم موجود عرفاً يسبب التغير لم يكن نجساً لانه في الباطن ، وحينما خرج كان مستهلكاً ولا وجود له عرفاً . فالظاهر هو الحكم بطهارة المائع المذكور .

(١) ظهر الحال في ذلك مما سبق فلاحظ .

نجس ، الا اذا استحال جلدأ (١) .  
 ( مسألة - ١١ ) : للدم المراق في الامراق حال غليانها  
 نجس منجس وان كان قليلا مستهلكا وللقول بطهارته بالنار -  
 لرواية ضعيفة - ضعيف (٢) .

(١) على ما يأتي في بحث مطهريه الاستحالة ان شاء الله تعالى .  
 (٢) لا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو للنجاسة ، لان الاستهلاك  
 في طول الملاقاة زماناً ، فلا يمنع عن منجسية الملاقاة واما بلحاظ الروايات  
 فتوجد هنا روايات ثلاث قد يستدل بها على طهارة المرق الملقى فيه الدم بالطبخ :  
 الاولى : رواية زكريا بن آدم قال « سألت أبا الحسن ( ع ) عن  
 قطرة نحرا ونبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ، قال :  
 بهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او للكلب ، واللحم اغسله وكله . قلت :  
 فانه قطر فيه الدم . قال : الدم تاكله النار » (١) .  
 وهذه للرواية ضعيفة سنداً بابن المبارك . واما من حيث الدلالة فقد  
 يقال : باجمال الرواية ، لاحتمال ان يكون النظر فيها الى محذور الحرمة  
 الثابتة في الدم الطاهر ، لا الى نجاسة الدم ، فلا تدل على مطهريه النار  
 وقد يدفع هذا الاجمال : بان ارتكازية زوال محذور الحرمة بالاستهلاك - لأنه  
 بوجب انعدام موضوعها - تقتضى صرف ظهور الرواية الى ما لا يكون  
 مفروضاً ارتكازياً وهو ارتفاع محذور النجاسة بالنار . مضافاً الى ان تقييد  
 الدم بالطاهر خاصة بلا موجب . ولكن في مقابل ذلك ارتكاز ان محذور  
 النجاسة لا يزول عن الملقى بانعدام النجس بعد الملاقاة ، وهو بوجب كون  
 التعليل ناظراً الى محذور الحرمة وارتفاعها ، لا الى مطهريه النار للمرق

(١) وسائل الشريعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٨ .

لان كون النار تاكل الدم لا يناسب علته لنفي محذور النجاسة او كان فتحمل الرواية على الدم الطاهر .

الثانية : رواية سعيد الاعرج قال : وسألت ابا عبدالله (ع) : عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر اوقية من دم أيؤكل ؟ قال : نعم ، فالمار تأكل الدم « (١) .

وهذه الرواية من حيث السند تامة ، اذ لا تأمل الا في سعيد الاعرج وهو ثقة . إما لاستظهار كونه عين سعيد بن عبد الرحمن الاعرج المصرح بوثاقته من النجاشي ، كما هو الاقرب . أو لان بعض الثلاثة - كصفوان - يروي عنه على اي حال سواء ثبت تعدده اولا .

واما من حيث الدلالة ، فتأتى هنا نفس القرينة التي جعلناها في الرواية السابقة شاهدة على صرف نظرها الى الحرمة دون النجاسة .

الثالثة : رواية علي بن جعفر في كتابه - على ما في الوسائل - عن اخيه قال : « سألته : عن قدر فيها الف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها اوقية دم هل يصلح اكله ؟ فقال : اذا طبخ فكل ، فلا بأس ، (٢) وهذه الرواية تامة سنداً ، لصحة سند صاحب الوسائل الى الشيخ الطوسي وصحة سند الشيخ الى كتاب علي بن جعفر .

واما دلالتها فقد يستشكل فيها بوجوه :

الأول : ما حاوله السيد الاستاذ - دام ظله - في المقام ، من ايراد نفس ما ورد على الروایتين السابقتين من القرينة الصارفة عن النجاسة . وفيه : أنه فرق بين هذه الرواية والروایتين السابقتين فانه فيها قد عبر بأكل النار للدم ، وهذا لا يناسب كونه تعليلاً لزوال النجاسة الحاصلة بالملاقاة

(١) وسائل الشیمة باب ٤٤ من ابواب الأطمعة المحرمة

(٢) وسائل الشیمة باب ٤٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

لأن انعدام المنجس بعد التنجيس ليس مطهراً في الارتكاز العرفي . واما في هذه الرواية فقد ورد : « اذا طبخ فكل فلا بأس » ، وهذا يدل على مطهريه الطبخ ويجابه ارتفاع النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، وليس ذلك على خلاف الارتكاز ، اذ لم تعمل مطهريه الطبخ بكونه موجباً لانعدام الدم المنجس .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - أيضاً من أن هذا الحديث يشمل الدم النجس بالاطلاق ، وهو معارض بالعموم من وجه مع اطلاق دليل نجاسة الملاقى للدم الشامل لما بعد الطبخ بالنار ، ففي صحيحة علي ابن جعفر عن أخيه قال : « وسألته : عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه ؟ . قال : لا » ، فيتعارضان في مورد الدم النجس المطبوخ . وبعد التساقط يرجع الى استصحاب النجاسة عند من يقول يجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية .

ونلاحظ : ان اطلاق الحكم بأنه لا يصح الوضوء من الماء المذكور لا يمكن أن يشمل فرض الطبخ ، لأن مجرد وضع الماء على النار لا يسمى طبخاً ، وانما يكون ذلك باضافة اللحم ونحوه بنحو يكون مرقاً ، ومعه يخرج عن الاطلاق ولا يكون صالحاً في نفسه للوضوء منه . فليس في الاطلاق المذكور نظر لما بعد الطبخ المساوق للاضافة .

هذا مضافاً : الى منع نظر أدلة الانفعال عموماً الى نفي مطهريه ما يمكن أن يكون مطهراً ، ولو باعتبار أن ارتكازية وجود مطهرات في الجملة تمنع عن انعقاد اطلاق في تلك الأدلة بنحو ينفي المطهريه .

الثالث : ان الرطل في كلام السائل ينصرف الى المدني ، باعتبار مدينة السائل والمسؤول منه ، ولا أقل من الاجمال ، ومن المعلوم أنه اذا حمل الرطل على المدني أو المكي دون العراقي كان ماء القدر كراً ومعتصماً فلعل الحكم بالطهارة باعتبار ملاقة الدم له قبل اضافته ، أو باعتبار اعتصام

المضاف بالكربة أيضاً . وفيه : - مضافاً الى بعد فرض الملاقاة قبل الاضافة وبطلان فرض اعتصام المضاف بالكربة - ان ظاهر الجواب : اناطة نفي البأس بالطبخ وهو لا يناسب الا مع حمله على مطهريه الطبخ ، والا فان اندفاع محذور النجاسة يكون بالاعتصام واندفاع محذور الحرمة بالاستهلاك ، نظراً الى كثرة الماء ولا دخل للطبخ في ذلك .

وعلى هذا فلولا عدم وجود قول معتد به بمطهريه الطبخ أو النار في مورد هذه الروايات لأمكن المصير الى ذلك بلحاظها وهناروايتان وردتا في مطهريه النار في مورد الانفعال بالميتة ، وقد يتعدى من موردهما اذا تمت دعوى عدم الفرق قطعاً أو ارتكازاً .

احدهما : رواية أحمد بن محمد بن عبد الله بن زهير عن جده قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن البثر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب فتموت ، فيعجن من مائها أيؤكل ذلك الخبز ؟ قال : إذا أصابت النار فلا بأس بأكله » (١) .

وهذه الرواية تفترض لإنفعال ماء البثر ، وبعد ثبوت إعتصامه لابد من حمل البأس فيها على التنزه لاعلى النجاسة ، فلا تكون دالة على مطهريه النار ، بل على ارتفاع الخرازة التنزيهية بها ، هذا مضافاً الى ضعف سندها وعدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد المذكور .

والأخرى : رواية محمد بن أبي عمير عن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام « في عجين عجن وخبز ، ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة ، قال : لا بأس أكلت النار مافيه » (٢) .

وهي - مضافاً الى سقوطها سنداً بالارسال - يمكن المناقشة في دلالتها :

(١) وسائل الشيعة الباب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٧

(٢) وسائل الشيعة الباب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٨

( مسألة - ١٢ ) : اذا غرز ابرة او ادخل سكيناً في بدنه او بدن حيوان ، فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فظاهر وان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفاً فالاحوط الاجتناب عنه (١) .  
 ( مسألة - ١٣ ) : اذا استهلك للدم الخارج من بين الاسنان في ماء للغم فالظاهر طهارته ، بل جواز بلعه . نعم لو دخل من الخارج دم في اللغم فاستهلك ، فالاحوط الاجتناب عنه .  
 والاولى غسل للغم بالمضمضة او نحوها (٢) .

بأن ظاهر الأكل كون المأكول شيئاً عينياً ، فلامعنى لحمه على أكل النجاسة الحكيمية ، ومع الحمل على عينية المأكول يكون مفاد الرواية مساوفاً للتعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمة ، فلا يناسب كونه تعليلاً لارتفاع النجاسة بل لارتفاع الحرمة فيختص بالميتة الطاهر في نفسها .

(١) ان لم يعلم الملاقاة للدم في الباطن فهو طاهر بلا إشكال ، ولو لاستصحاب عدم ملاقاته للدم . ولا تضر ملاقاته لما هو ملاق للدم لأن الملاقى الداخلي للدم لا يتنجس به كما هو واضح . وأما مع الجزم بالملاقاة للدم ، فان خرج الشيء ملوثاً فلا إشكال في النجاسة ، وإلا فهو من ملاقاة الشيء الخارجى للدم الداخلى في الداخل ، وكونها منجسة محل الكلام ، وإن كان الأقرب العدم ، لعدم الدليل على نجاسة الدم في الداخل ، وعدم اطلاق في دليل السراية لمثل هذه الملاقاة لو فرضت نجاسته في نفسه .

(٢) ليس وجه الفرق في نظره - قدس سره - طهارة الدم الأول وإلا لما قيد الفرع الأول بالاستهلاك فكانه يعترف بنجاسة الدم الخارج من الاسنان ، إما لاطلاق في دليل نجاسة الدم ، أو للدخول في القدر المتيقن وهو المسفوح باعتبار انقطاعه عن أصله . بيد أن هذا الدم لا ينجس ماء

( مسألة - ١٤ ) : للدم المنجمد تحت الاظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل وصدق عليه للدم نجس . فلو انمزق الجلد ووصل الماء لليه تنجس . ويشكل معه للوضوء او للغسل ، فيجب اخراجه ان لم يكن حرج ، ومعه يجب ان يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة ، فيتوضأ او يغتسل (١) . هذا اذا علم انه دم منجمد ، وان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة للرض - كما قد يكون ذلك غالباً - فهو طاهر .  
للسادس والسابع للكلب (٢) .

الريق ، لأن الباطني لا ينجس الباطني ، فاذا استهلك فيه لم يبق محذور في بلع ماء الريق . وأما الدم الخارجي المستهلك في ماء الريق ، فحيث أن ملاقاته ماء الريق من ملاقاته الخارجي الباطني فقد يكون منجساً له ، ومعه لا يفيد استهلاكه في ارتفاع المحذور ، ولهذا احتاط المانن في هذا الفرض والصحيح عدم شمول دليل الانفعال لذلك .

(١) بل قد يقال : بتعيين التيمم عليه ، لأن دليل الجبيرة لا يشمل جميع موارد تعذر غسل العضو ولو لم يكن جرح أو قرح ، على ما يأتي تفصيله وتحققه في محله ان شاء الله تعالى .

(٢) لا اشكال في نجاسته ، وقد استفاض نقل الاجماع على ذلك . وكذلك الروايات ، بلسان أنه رجس نجس ، أو بلسان اراقة الماء الملاقى له أو بلسان الحكم بتطهير الملاقى له ، ونحو ذلك فتلاحظ روايات الفضل أبي العباس ومحمد بن مسلم ومعاوية بن شريح وغيرها (١) . ولنا الكلام فيما يتوهم كونه معارضاً مع دليل النجاسة وهو أربع روايات :

(١) وسائل الشيعه باب ١٢ من ابواب النجاسات



الأولى : رواية سعيد الأعرج قال : « سألت أبا عبد الله عن الفأرة والكلب يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حياً . قال : لا بأس بأكله » (١) وهي تامة سنداً لوثاقة سعيد الأعرج كما تقدم . وتقريب الاستدلال بها : أن الترخيص في أكل السمن والزيت الملاقي للكلب - مع ضم ارتكاز سرية النجاسة عرفاً بملاقاة النجس وارتكاز حرمة أكل النجس متشريعاً - يدل على عدم نجاسة الكلب ، فيعارض دليل النجاسة . نعم لولا الارتكازين المذكورين لأمكن دعوى : ان الرواية كما تلائم عدم نجاسة الكلب تلائم أيضاً عدم انفعال ملاقي النجس أو جواز أكل النجس فيتعارض مجموع أدلة نجاسة الكلب وانفعال الملاقي وحرمة أكل النجس بل قد يقال حينئذ بأن المتيقن من رواية الأعرج جواز أكل السمن الملاقي للكلب إما تخصيصاً وإما تخصصاً ، ومعه يسقط اطلاق دليل عدم جواز أكل النجس للعلم بتخصيصه أو تخصصه ، ويتمسك عندئذ بدليل نجاسة الكلب بلا معارض . غير أن كل ذلك لا مجال له بعد ملاحظة ظهور الرواية في طهارة الكلب ابتداء بضم الارتكازين المذكورين .  
وردد على الاستدلال بالرواية أمور :

الأول : أنها إنما تدل على طهارة الكلب بضم الارتكازين المذكورين باطلاقها لصورة عدم انجماد الدهن والسمن ، فيقيد بصورة الانجماد وعدم الرطوبة ، بلحاظ دليل نجاسة الكلب وتكون الرواية حينئذ في مقام دفع احتمال أن الدهن الجامد يتنجس بالكلب ولو مع عدم الرطوبة .  
غير أن هذا التقييد بعيد عرفاً .

أما أولاً فلان ارتكاز عدم السرية بالرطوبة وعدم انفعال الدهن الجامد يمنع عن صرف سؤال السائل الى ذلك . فإن قيل : إن ارتكاز نجاسة الكلب وسرية النجاسة مع الملاقاة بالرطوبة ، يمنع أيضاً عن الحمل على

(١) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة الباب ٤٥ من ابواب الاطعمة المحرمة

فرض الرطوبة . ومع تصادم الارتكازين يبقى الاطلاق على حاله . يقال : ان ذهاب فقهاء معاصرين للراوى الى طهارة الكلب يبرر توجه أسئلة عن ذلك الى الامام عليه السلام . وقد جاء في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة : ان جملة من المذاهب قالت بطهارة الكلب الحي .

واما ثانياً : فلأن التعبير بالوقوع في السمن والخروج منه حياً يقتضي انغماسه فيه ، والا كان من الوقوع عليه لافيه ، والانغماس يناسب الذوبان ، لأن الدهن الجامد لا ينغمس فيه الكلب عادة اذا وقع عليه ، ولا يعرضه للموت حتى ينبه على خروجه حياً .

الثاني : انه لو فرض ابراء الرواية عن التقييد وصراحتها في الطهارة . ولم تكن هناك رواية أخرى دالة على الطهارة الا بنفس المستوى . سقطت بالمعارضة مع ما هو صريح في النجاسة عرفاً كرواية الفضل : انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الكلب . فقال : رجس نجس ، لا يتوضأ بفضله ، وأصيب ذلك الماء ولا يغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء ، (١) .

ونرجع بعد ذلك الى ما هو ظاهر في النجاسة ، وهو ما يشتمل من الروايات على الأمر بالغسل (٢) ، بناء على ما بيننا عليه في الأصول من تعميم فكرة الرجوع الى العام الفوقاني عند معارضة الخاصين ، الى كل ظاهر مع صريحين .

وان شئت فامزج هذين الابرادين في صيغة واحدة وهي : ان الرواية ان كانت دلالتها بالظهور والاطلاق كان دليل النجاسة مقيداً ، وان كانت صريحة سقطت بالمعارضة مع الصريح في النجاسة ، ورجعنا الى الظاهر في النجاسة .

(١) وسائل الشريعة باب ١٢ من ابواب النجاسات

(٢) كرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال « سألته عن الكلب وشرب من الاتاء . قال اغسل

الاتاء » وسائل الشريعة باب ١٢ من ابواب النجاسات .

الثالث : ان خبر الطهارة معارض بالسنة القطعية ، لاستفاضة نصوص النجاسة وقطعية صدور بعضها اجمالاً . وخبر الواحد المعارض للدليل القطعي كتاباً أو سنة ساقط عن الحجية . وهذا الإيراد انما يتم اذا بنى على أن خبر الطهارة ظاهر في ذلك ، أو على أنه صريح مع افتراض الصراحة في كل أخبار النجاسة . وأما اذا افترضت الصراحة في خبر الطهارة وعدمها في أخبار النجاسة أو في بعضها ، فلا يتعين كونه مخالفاً للسنة القطعية ، لامكان قرينته حيثئذ . ولكنه مع هذا يسقط عن الحجية للوثوق النوعي بل الشخصي بخلل فيه ، بسبب الوضوح الارتكازي للنجاسة والتطابق الفتوائي على ذلك ، وتظافر ظواهر الروايات عليها ، فان كل ذلك يوجب اشارة ان لم تفد الاطمئنان الشخصي بالنجاسة ، فهي على الاقل اشارة اطمئنانية نوعية توجب خروج الخبر عن أدلة الحجية .

الثانية : رواية علي بن جعفر : « سألته عن الفأرة والكلب اذا أكلا من الجبن وشبهه ، أيجل أكله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ويحل الباقي قال : وسألته عن فارة أو كلب شرباً من زيت أو سمن : قال : ان كان جرة أو نحوها فلا تاكله ، ولكن ينتفع به كسراج أو نحوه ، وان كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله ، إلا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريق فلا ينتفع به في شيء » (١) . والرواية في طريق قرب الأسناد ضعيفة بعبد الله بن الحسن ، ولكنها صحيحة بلحاظ نقل صاحب الوسائل - قدس سره - لها عن كتاب علي بن جعفر .

وتقريب الاستدلال بها : ان الامام (ع) فصل بين الفقير والغني وهو يناسب الطهارة ، لأن النجاسة لا تندفع بمجرد الفقر . وكلمة الشرب قرينة على عدم الانجاء ووجود الرطوبة . وعدم الانفعال مع الملاقاة بالرطوبة

(١) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب الاطعمة المحرمة

يدل على طهارة الكلب . ويمكن دفع ذلك على ضوء جملة مما تقدم في مناقشة الرواية السابقة .

الثالثة : رواية ابن مسكان عن أبي عبد الله ( ع ) قال : « سألت عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسنور أو شرب منه حمل أو دابة أو غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يفتسل ؟ قال : نعم الا أن تجد غيره فتنزه عنه » (١) وتقريب الاستدلال بها واضح ولكنه يندفع بسقوطها سنداً ودلالة . اما سنداً فلأن من يروي عن ابن مسكان هو ابن سنان المنطبق على محمد بن سنان جزماً أو احتمالاً وأما دلالة : فلا مكان تقييدها بالماء الكثير . والمقيد ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب .

وقد يجاب على الاستدلال بالرواية : بأنه لو سلم ورودها في القليل كانت من أدلة اعتصام الماء القليل لا من أدلة طهارة الكلب (٢) . ويرد عليه : أنها على فرض ورودها في القليل تكون دالة على الجامع بين طهارة الكلب وعصمة الماء القليل ، فتعارض مع مجموع دليل نجاسة الكلب وانفعال الماء القليل .

الرابعة : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى ( ع ) : قال : « سألت عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضح بالماء ويصلي فيه ولا بأس » (٣) . اذ يقال : ان هذا يدل على طهارة الكلب ، لأنه لو كان نجساً لما كان النضح كافياً للتطهير غير أنه لو سلم ذلك فانه يدل حينئذ على طهارة الميتة أيضاً ، فيكون معارضاً مع مجموع أدلة نجاسة الكلب والميتة ، وهذا يوجب سقوطه ، لو لم يمكن تقييده بصورة الجفاف بدعوى : أنه مطلق من هذه الناحية فيقيد ، والمقيد ما دل على الانفعال بالملاقاة للكلب مع الرطوبة ، ويشهد لذلك ما دل من الروايات على التفصيل بين

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الاستنار

(٢) التنقيح ج ٢ ص ٣٣

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات

فرض الجفاف والرطوبة ، والأمر بالضح في الأول والأمر بالفسل في الثاني .

ويستخلص من ذلك كله : ان دليل النجاسة تام : ومقتضى اطلاق عدم الفرق بين كلب الصيد وغيره ، وان نسب الى الصدوق - قدس سره - القول بطهارة كلب الصيد . ولا ارى له تقريباً الا دعوى : التمسك باطلاق قوله تعالى : « فكلوا مما امسكن عليكم » ، فانه يدل على جواز الاكل بدون غسل ، وهذا يعنى طهارة الفريسة ، ويدل بالالتزام العرفي على طهارة المفترس ، لان سرابة النجاسة بالملاقاة ارتكازية . وحينئذ يكون هذا الاطلاق معارضاً مع اطلاق دليل نجاسة الكلب لكلب الصيد ، والتعارض بالعموم من وجه . فاما ان يتساقطا ويرجع الى الاصل ، او يقدم اطلاق الآية باعتباره كتابياً قطعياً ، اذالم يكن دليل اطلاق النجاسة قطعياً من حيث السند : وتندفع الدعوى المذكورة : بوضوح ان الآية الكريمة ليست في مقام البيان من ناحية النجاسة ، وانما هي في مقام بيان نهي محذور كونه ميتة لا الخلية الفعلية للاكل مطلقاً هذا مضافاً الى ورود بعض الروايات في الكلب السلوقي خاصة الذي تكون كلاب الصيد منه عادة . ففي صحیحته محمد بن مسلم قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن الكلب السلوقي فقال : اذا مسسته فاغسل يدك » (١) . فتكون الرواية مقيدة لاطلاق الآية لو كان وذلك لان الآية وان وردت فيما هو معد للصيد بالفعل والكلب السلوقي اعم منه ، ولكن الارتكاز العرفي لا يحتمل الفرق بين الكلب السلوقي قبل تعليمه وبعده ، بمعنى انه لا يحتمل مطهارة التعليم ، فان كان مقصود القائل بطهارة كلب الصيد طهارة النوع الذي تتخذ منه كلاب الصيد عادة واثبات ذلك بالآية ، فهذه الرواية حجة على خلافه ، وتكون مقيدة لاطلاق الآية . وان

(١) وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب النجاسات

## والخنزير (١) للبريان .

كان مقصوده طهارة خصوص ما هو معلم بالفعل ولم تكن الآية تدل عنده على اكثر من ذلك على خلاف الارتكاز الذي اشرنا اليه . فيرد عليه : ان الرواية تكون حينئذ بحكم الاخص لانصراف كلب الصيد من عنوان الكلب السلوقي على نحو لا يمكن عرفاً تقييده بغيره .

(١) كما هو المعروف بين فقهاءنا على نحو لم يعرف فيه أدنى خلاف ولعل هذا الاتفاق الفتواي والارتكازي كاف في حصول الاطمئنان بنجاسة الخنزير ، مع وفاء الروايات باثبات ذلك ، وهي كثيرة :  
منها : رواية زرارة عن ابي جعفر ( ع ) قال : « قلت له : ان رجلاً من مواليك يعمل الحمايل بشعر الخنزير . قال : اذا فرغ فليغسل يده » (١) .  
وهذه الرواية تامة دلالة ، لدلالة الامر بالغسل على ذلك . وسنداً لان جهة الاشكال فيه تنشأ من دخول سيف النار في السند حيث لم يوثق وتندفع برواية صفوان عنه .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) : عن شعر الخنزير يعمل به . فقال : خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في فخار جديدة ليلة باردة ، فان جمد فلا تعمل به ، وان لم يجمد فليس عليه دسم فاعمل به ، واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة . قلت : ووضوء ؟ قال : لا ، اغسل يدك كما تمس الكلب » (٢) .  
وهذه الرواية تامة سنداً بعد اثبات وثاقة برد الاسكاف برواية صفوان عنه في نفس سندها ، وتامة دلالة وحاصل مفادها : التفصيل بين فرض ذهنية الشعر وعدمها ، والنهي عن استعماله في الفرض الاول ولو ارشاداً

(١) وسائل الشيعة باب ٨٧ من ابواب ما يكتسب به .

(٢) وسائل الشيعة باب ٨٧ من ابواب ما يكتسب به .

الى صعوبة التخلص منه ، والامر بالغسل عند مسه في الفرض الثاني ، وهو ارشاد الى النجاسة . وما في الرواية من بيان عملية مخصوصة انما هو لامتحان شعر الخنزير لتعرف دسومته .

ومنها : رواية برد قال : « قلت لابي عبد الله ( ع ) : جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسى الرجل فصلى وفي يده شيء منه . قال : لا ينبغي له ان يصلى وفي يده شيء منه . وقال : خذوه فاغسلوه ، فما كان له دسم فلا تعملوا به ، وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم منه » (١) وليس ما يدل على النجاسة في هذه الرواية - قوله : لا ينبغي له ان يصلى وفي يده شيء منه ، اذ لو لوحظ هذا بمفرده لا يمكن ان يكون بلحاظ انه مما لا يؤكل لحمه ، بل امره بالغسل الذي يناسب النجاسة لا المانعية ، لان المانعية يكفى فيها مجرد الازالة .

وسند الرواية لا يخلو من اشكال من ناحية برد المردد بين برد الخياط وبرد الاسكاف فان لم يثبت انه الاسكاف سقطت الرواية عن الحجية لعدم ثبوت وثاقة الخياط ، وان ادعى الانصراف الى الاسكاف - باعتبار ترجمته في فهرستي الشيخ والنجاشي معاً ، ووجود كتاب له واصل اليها بطرقها بخلاف الخياط الذي لم يقع له ذكر الا تسميته في رجال الشيخ - ثم سند الرواية لوثاقة الاسكاف كما تقدم . وبؤيد ذلك ، الرواية الآتية الدالة على ان برد الاسكاف كان هذا عمله .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « قلت لابي عبد الله ( ع ) اني رجل خراز لا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به . قال : خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد نحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به » (٢) .

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به

وهذه الرواية وان كانت تامة سنداً ، الا انها لا تدل على المقصود وانما تدل على مركزية محذور في ذهن السائل ، وتقرير الامام له على ذلك ولعل ذلك المحذور هو محذور الصلاة فيما لا يؤكل .

ومنها : رواية سليمان الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يخرز به . قال : لا باس به ، ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلى (١) » . وهذه الرواية تدل على المقصود بالامر بالغسل . لكن في سندها سليمان الاسكاف وهو لم يوثق ولم يرو عنه احد الثلاثة . نعم روى عنه ابن ابي عمير بالواسطة وهذا لا يكفي .

ومنها : صحبحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته : عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ . قال : ان كان دخل في صلاته فيامض ، فان لم يكن دخل في صلاته فليتنضح ما اصاب من ثوبه ، الا ان يكون فيه اثر فيغسله . قال : وسألته عن خنزير يشرب من لذاء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات » (٢) وهي الرواية الوحيدة التي لا غبار على سندها . وقوله فيها « الا ان يكون فيه اثر فيغسله » ظاهر في الحكم بالنجاسة ، سواء قبل بشمول الاثر للرطوبة كما هو الظاهر ، او خصص بالاثر العيني كالشعر ، فان كون المحذور لا يندفع الا بالغسل ، يساوق النجاسة . وهذه الدلالة تامة حتى اذا رجع الاستثناء الى الشق الثاني فقط ، وهو ما اذا لم يكن قد دخل في صلاته ، غاية الامر انه على هذا يدل على ان هذه النجاسة التي عرفها المصلي اثناء الصلاة لا تصحح قطعها . كما ان قوله « يغسل سبع مرات » في ذيل الصحبحة واضح جداً في النجاسة .

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات

(٢) نفس المصدر .



ومنها : رواية خيران الخادم قال : « كتبت الى الرجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ، أبصلي فيه أم لا ؟ فان اصحابنا قد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صل فيه فان الله انما حرم شربها . وقال بعضهم : لاتصل فيه . فكتب ( ع ) : لاتصل فيه فانه رجس ، الحديث ( ١ ) . والمتبادر من الرجس هنا النجاسة ، لان السؤال ينصرف الى السؤال عن النجاسة لارتكاز مانعية ملاقاتها النجاسة عن الصلوة ، وعدم ارتكاز مانعية ملاقاتها شيء اخر عنها . فن عملنا بهذا الظهور في الخمر - كما هو الصحيح - فنعمل به هنا ، وان لم نعمل به في الخمر جمعاً بينه وبين روايات طهارة الخمر اشكل التمسك به هنا ، لان الرجس مفهوم واحد . واذا حمل على الجامع بين النجاسة اللزومية وغيرها لم تبق دلالة على المقصود . واما السند : فضعيف ولا أقل بسهل بن زياد .

هذه اهم الروايات الدالة على النجاسة وهناك ايضاً روايات اخرى كرواية المعلى بن خنيس ( ٢ ) ، ورواية علي بن رثاب ( ٣ ) ، ورواية علي ابن مجد ( جعفر ) ( ٤ ) ، ورواية دعائم الاسلام ( ٥ ) غير انها لا تخلو من مناقشة سنداً ودلالة . وفيما ذكرناه كفاية .

وقد يعارض ذلك بروايات يتوهم منها الطهارة :

منها رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لابي عبد الله ( ع ) : ما تقول في طعام اهل الكتاب ؟ فقال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة ، ثم قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة ثم قال : لا تأكله ، ولا تتركه تقول

( ١ ) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

( ٢ ) وسائل الشيعة باب ٣٢ من ابواب النجاسات

( ٣ ) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات

( ٤ ) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات

( ٥ ) المستدرک باب ٩ من ابواب النجاسات والأواني .

انه حرام ، ولكن تركه تنزه عنه ، ان في آيتهم الخمر ولحم الخنزير ، (١) وهذه الرواية من ادلة طهارة اهل الكتاب . وقد يستدل بها في المقام على طهارة لحم الخنزير ، بدعوى : انه لو كان نجساً لكان الاجتناب عن الآنية الملاقية له الزامياً لا تنزيهاً . وتندفع بان التنزه انما هو بلحاظ معرضية الازناء لذلك ، لا مع فرض الفراغ عن الملاقة خارجاً .

ومنها : الأخبار الآتية في طهارة شعر الخنزير ونحوه مما لا تحل الحياة بدعوى : التعدي منه الى سائر أجزائه . ولكن التعدي بلا موجب على تقدير تسليمها في موردها ، لأن احتمال التفصيل عرفي .

ومنها : مرسله الفقيه : « سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما : إنا نشترى ثياباً بصيبها الخمر وودك الخنزير ( أي شحمه ) عند حاكنتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقالا : نعم لا بأس إنما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه » (٢) .

وهذه الرواية وان كانت في الفقيه مرسلّة ولكنها ذكرت في علل الشرائع للصدوق مسندة عن أبيه عن سعد ، وبنتهي الأسناد الى بكير عن أبي جعفر ، والى أبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله . ولا يضر بالسند عدم ثبوت وثاقة جملة من هؤلاء بعد فرض ثبوت وثاقة بعضهم مضافاً الى أن أربعة من هذا القبيل ممن لم يثبت عدم وثاقة واحد منهم قد يوجب الوثوق .

واما من حيث الدلالة فلا اشكال في دلالتها على الطهارة بل صراحتها في ذلك . ولكنها ساقطة عن الحجية : أولاً : لأنها معارضة بمجموع ما دل على نجاسة الخنزير ، وما دل على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

دون للبحري منها (١) .

ومادل على نجاسة الميتة لأن الميت من الخنزير ميتة على أي حال لعدم قابليته للتذكية، ومادل على نجاسة الخمر. وهذا المجموع قطعي اجمالاً، ومعارض القطعي ساقط. وثانياً: لأن نفس روايات نجاسة الخنزير في نفسها قطعية ولو بلحاظ الشهرة والاجماع والارتكاز، المقتضي للكشف عن صدور روايات بمضمونه من الأئمة عليهم السلام. وبتعبير أصح: ان نجاسة الخنزير ثابتة بالاطمئنان الشخصي على ضوء مجموع تلك القرائن فلا اعتبار بالمعارض وثالثاً: ان هذه الرواية صريحة في الطهارة فلتعارض ما هو صريح عرفاً في النجاسة، ويرجع بعد ذلك الى ما هو ظاهر في النجاسة.

(١) الظاهر عدم جواز التمسك بأدلة نجاسة الكلب والخنزير لاثبات نجاستهما: اما للجزم بأن اطلاق اللفظ عليهما مجازي للمشابهة، بمعنى كونه بالنسبة الى حيوانات البحر كالكلب والخنزير بالنسبة الى حيوانات الأرض. واما الاحتمال ذلك على نحو يمنع عن الاطلاق، ولو سلم كونه حقيقة فلا يسلم الاشتراك المعنوي، ومع الاشتراك اللفظي لا يمكن التمسك بالاطلاق كما هو واضح.

وقد ذكر المحقق الهمداني - قدس سره - رواية يستدل بها على طهارة الكلب البحري ويستأنس بها لطهارة الخنزير البحري وهي: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت رجلاً أبا عبد الله (ع) وأنا عنده: عن جلود الخنزير فقال: ليس به بأس. فقال الرجل: جعلت فداك انها علاجية (في بلادى) وانما هي كلاب نخرج من الماء. فقال أبو عبد الله عليه السلام: اذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء؟ فقال الرجل: لا فقال: ليس به بأس (١).

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب لباس المصل

وكذا رطوباتها وأجزائها ، وان كانت مما لا تحلّه الحياة كالشعر  
وللعظم ونحوهما (١) .

وهذه الرواية واضحة في طهارة الكلب البحري ، فإنه لا يوجد كلب  
بحري يعيش في البر ، وإنما كان سؤال الامام (ع) استدراجاً لبيان النكته .  
وأما الاستفادة طهارة الخنزير البحري من الرواية فتتوقف على أحد أمرين :  
الأول : دعوى ارتكاز مساواة الكلب والخنزير متشريعياً . والثاني : الاستفادة  
ضابط كلي من التعليل المقتنص من سؤال الامام عن قدرة الحيوانات على الحياة  
خارج الماء : بيان ذلك : انه لا إشكال في أن الطهارة في ظاهر الحديث مفرعة  
على عدم عيش الحيوان خارج الماء ، وهذا فيه احتمالان : أحدهما : أن  
تكون مفرعة على ذلك ابتداءً بأن يكون عدم العيش خارج الماء بنفسه  
ملاكاً للطهارة ، وعليه فان استنفيد كون ذلك تمام الملاك للطهارة أمكن  
التعدي الى الخنزير البحري أيضاً .

والاحتمال الآخر : أن تكون الطهارة مفرعة على عدم الكلبية ، وكون  
الحيوان لا يعيش الا في الماء ملك لعدم كونه كلباً لتقوم مفهوم الكلب  
بكونه حيواناً برياً والتعدي منه الى الخنزير حينئذ يتوقف على الجزم بأن  
ما هو مقوم لمفهوم الكلب من هذه الناحية مقوم لمفهوم الخنزير أيضاً .  
ومقتضى الجمود على اللفظ وإن كان قديعين الأول غير أن مناسبات الحكم  
والموضوع قد تجعل الاحتمال الثاني أقرب ، لأن المائبة لا تناسب أن تكون  
بمجرد ما مانعة عن النجاسة وإنما المناسب ارتفاع النجاسة بارتفاع الكلبية .  
(١) لأن مقتضى القاعدة بلحاظ أدلة النجاسة في المقام هو ذلك  
حتى إذا قبل بعدم شمول دليل نجاسة الميتة لهذه الأجزاء لعدم شمول الموت  
لها . وذلك : لأن الموضوع في المقام عنوان الكلب والخنزير وهو شامل

للأجزاء التي لا تحملها الحياة . وجملة من روايات الباب وان لم يكن فيها اطلاق ، كما ورد في الولوغ فان الولوغ يقتضي ملاقاته ما تحمله الحياة عادة ولكن يكفيننا روايات أخرى مطلقة تقدم ذكرها كرواية محمد بن مسلم في الكلب السلوقي « اذا مسسته فاغسل يدك » . ورواية علي بن جعفر الأمرة بغسل الثوب عند اصابة الخنزير له .

وفي الكلب لا يوجد مقيد للاطلاق فيؤخذ به بلا إشكال . وإنما الكلام في الخنزير اذ توجد فيه روايات يمكن الاستدلال بها على طهارة ما لا تحمله الحياة منه :

منها : صحيحة زرارة عن أبي عبد الله ( ع ) قال : « سألته عن عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقي به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال لا بأس » (١) . وقد يورد على الاستدلال بها تارة : بابداء احتمال أن السؤال ليس من جهة النجاسة ، بل من جهة جواز الوضوء بهاء استخدم في مقدماته استعمال نجس العين ، لاحتمال حرمة استعمال نجس العين . وأخرى : بأن هذه الرواية من روايات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، ولا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه (٢) اما الايراد الأول ، فقد تقدم في موضع سابق من هذا الشرح : ان حمل الرواية على ذلك خلاف الظاهر (٣) . وأما الايراد الثاني ، ففقيهه : انه لو فرض في مورد الرواية الفراغ عن ملاقاته ماء الداو لشعر الخنزير فالحكم بجواز الوضوء منه يكشف عن الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، وحيث أن الثاني مني بالدليل

(١) وسائل الشريعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق

(٢) التنقيح جـ ٢ ص ٣٧

(٣) راجع مباحث انفعال الماء القليل من الجزء الاول

الخاص فبضم هذا الدليل الخاص الى هذه الرواية يتم الدليل على طهارة شعر الخنزير على نحو يقيد اطلاق دليل النجاسة .

الا أن أصل افتراض ملاقات الماء في الدلو حال انقطاعه عن البثر للحبل ليس بمعلوم ، بل المنصرف من الرواية كون السؤال باحاط تقاطر الماء من الحبل في الدلو ، كما تقدم عند دراستها في بحث انفعال الماء القليل ، وعليه فتكون دالة على الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء بملاقاته المتنجس . وبذلك تحصل المعارضة بالعرض بين اطلاق دليل نجاسة الخنزير لشعره واطلاق دليل انفعال الماء القليل لملاقاة المتنجس . فان انكرنا الاطلاق الثاني اما راساً ، أو لوجود مقيد له ، بقى اطلاق دليل النجاسة بلا معارض ، والا سقط الاطلاقان بالمعارضة .

هذا كله يقطع النظر عما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص كرواية برد الاسكاف المتقدمة ، والا كان المتعين الرجوع اليه في اثبات النجاسة دون ان تصلح الصحيحة للمعارضة معه ، لعدم تعيين دلالتها على طهارة شعر الخنزير ، وعدم وجود الدليل الخاص على انفعال الماء القليل بملاقاته المتنجس .

ومنها : رواية الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله ( ع ) - في حديث - قال : « قلت له : شعر الخنزير يجعل حبلاً ويستقى به من البثر التي يشرب منها ، أو يتوضأ منها ؟ فقال : لا بأس به » ( ١ ) .

وبعد توثيق الحسين بن زرارة ولو بلحاظ رواية احد الثلاثة عنه كصفوان ، تكون الرواية معتبرة سنداً . واما من الناحية الدلالة : فهناك فرق بين هذه الرواية وسابقتها باعتبار قوة ظهور الرواية السابقة في ان السؤال عن حكم ماء الدلو ، بخلاف هذه الرواية حيث جعل فيها ( يشرب

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق

ويتوضأ منها ) وصفاً للبئر ، فبالامكان دعوى : اتجاه السؤال نحو ماء البئر ابتداءً وانه هل ينفعل بملاقاة شعر الخنزير ، فيكون الجواب دالاً على الجامع بين طهارة شعر الخنزير واعتصام ماء البئر ، والفرد الاول من هذا الجامع منفي بالدليل دون الفرد الثاني ، فيتعين تطبيقه على الثاني ، ومعه لا يتم الاستدلال بالرواية على طهارة شعر الخنزير .

فان قيل : ان الثاني منفي ايضاً بروايات انفعال ماء البئر ، فان عملنا بها انتجت - بضمها الى رواية الحسين - مقيداً لاطلاق دليل نجاسة الخنزير ومعارضاً لما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص . وان اسقطنا روايات الانفعال بالمعارضة مع روايات الاعتصام كان المجموع المركب من رواية الحسين بن زرارة ودليل نجاسة شعر الخنزير طرفاً آخر للمعارضة مع روايات الانفعال ، ويسقط الجميع . قلنا : ان بنى على الجمع العرفي بين روايات انفعال ماء البئر وروايات اعتصامه بحمل الانفعال على التنزه ، فلا اشكال في تعين تطبيق الجامع المستفاد من رواية الحسين بن زرارة على اعتصام ماء البئر ، فلا يتم الاستدلال بها على طهارة شعر الخنزير . وان بنى على استحكام التعارض بين روايات الانفعال وروايات الاعتصام في ماء البئر لم يبن على سقوط اطلاق ما دل على نجاسة الخنزير للشعر في نفس المرتبة لان روايات الانفعال لو خليت وحدها لصلحت لتقييده فيرجع اليه بعد تساقط مجموعتي الانفعال والاعتصام من روايات ماء البئر .

ومنها رواية زرارة قال : « سألت أبا عبد الله ( ع ) عن جلد الخنزير يجعل دلوأ يستقى به الماء ؟ قال : لا بأس » ( ١ ) .

ولا بأس بسند هذا الحديث وان كان فيه أبو زياد النهدي ، لأنه ممن يروي عنه ابن أبي عمير . ولكنها أضعف دلالة مما سبق ، لأن السؤال فيها

ولو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر فتولد منهما ولد ، فإن صدق عليه اسم أحدهما تبعه ، وإن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الآخر أو كان مما ليس له مثل في الخارج كان طاهراً وإن كان الاحوط الاجتناب عن المتولد منها إذا لم يصدق عليه اسم أحد للحيوانات للطاهرة ، بل الاحوط الاجتناب عن المتولد من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم للطاهر فلو نزي كلب على شاة أو خروف على كلبه ، ولم يصدق على المتولد منها اسم للشاة ، فالاحوط الاجتناب عنه وإن لم يصدق عليه اسم للكلب (١) .

انجه نحو نفس عملية جعل جلد الخنزير دلوأ يستقى به . ولا قرينة على كون ذلك ملحوظاً بما هو طريق الى حيثية الانفعال وجوداً وعدمأ ، لامكان أن يكون الملحوظ هو حكم استعمال الميتة ونجس العين في نفسه ، فإن احتمال حرمة ذلك احتمال معقول في العرف المتشرعى ، كما يكشف عنه ذهاب المشهور من العلماء الى الحرمة .

وتحصل من مجموع ذلك . أن الأجزاء التي لا تلحقها الحياة من الخنزير محكومة بالنجاسة أيضاً .

(١) المتولد من كلب وخنزير أو من أحدهما من طاهر - لو كان هذا ممكناً - إن صدق عليه اسم الكلب أو الخنزير فلا اشكال في نجاسته ، لدخوله تحت اطلاق دليل نجاستهما . وإن صدق عليه عنوان أحد الحيوانات الثابت طهارتها بدليل اجتهادي فلا اشكال في طهارته ، لدخوله تحت اطلاق ذلك الدليل وإن كان يرى بمجموعه ملفقاً من الكلب والخنزير فقد بينى على



نجاسته أيضاً ، لأنه وإن لم يمكن الحكم بنجاسته بكل من دللي نجاسة الكلب ونجاسة الخنزير بمفرده ، لعدم كونه مصداقاً لموضوعه ، ولكن الدلالة الالتزامية العرفية لمجموع الدليلين تقتضي نجاسة الملقق . فان قيل : بأن الدلالة الالتزامية العرفية الحاصلة من ضم أحد الدليلين الى الآخر معتبرة فهو ، وان استشكل في ذلك بدعوى : ان مرجع هذه الدلالة الى الظهور العرفي لأن الملازمة عرفية لاعقلية ، والظهور العرفي لا يعقل تصور قيامه بمجموع خطابين منفصلين الا مع قيام دليل على لزوم تنزيل الخطابات المنفصلة منزلة الخطاب الواحد المتصل من هذه الناحية . أمكن إثبات النجاسة في المقام بالدلالة الالتزامية العرفية للدليل الواحد المشتمل على نجاسة الكلب والخنزير معاً ، كرواية برد الاسكاف المتقدمة .

وان كان المتولد حيواناً على غير الوجوه المتقدمة كان مقتضى الاصول المؤمنة الحكم بطهارته أو عدم انفعال ملاقيه . وما يتصور كونه حاكماً عليها إنما هو الاستصحاب ، بأحد تقريرات ثلاثة :

الأول : استصحاب نجاسته الثابتة حينما كان دماً وعلقة في داخل الكلبة أو الخنزيرة أو حينما كان منياً . ويرد عليه أن المقام من موارد الاستحالة فلا يجري الاستصحاب ، على ما يأتي في محله ان شاء الله تعالى

الثاني : استصحاب نجاسته الثابتة عندما كان جنيناً اذا كانت أمه كلبة أو خنزيرة بوصفه جزء منها . ويرد عليه : ان الجنين ليس جزء من أمه ، بل هو كالبيض بالنسبة الى الدجاجة من قبيل المظروف مع الظرف .

الثالث : استصحاب النجاسة الجامعة بين العرضية والذاتية ، بأن يقال : ان هذا الحيوان كان ملاقياً مع النجاسات كالدّم في بطن الأم وبعد أن يحصل المطهر وهو زوال العين في الحيوان ، يشك في ارتفاع النجاسة فيستصحاب الجامع بين النجاسة العرضية المعلومة الانقفاء على فرض وجودها

لثامن : الكافر باقسامه ، حتى المرتد بقسميه واليهود ، والنصارى  
والمجوس (١) .

والنجاسة الذاتية المعلومة البقاء على فرض حدوثها . وهذا الاستصحاب  
يعتبر من القسم الثاني من استصحاب الكلي ، ان قلنا : ان النجس الذاتي  
لا يقبل النجاسة العرضية ، وإلا فهو من القسم الثالث ، ولكن من النحو  
الذي يكون الفرد المشكوك فيه على فرض ثبوته معاصراً للمتيقن من أول  
الأمر . وعلى كل حال فلو جرى هذا الاستصحاب لا يثبت الا نجاسة  
السطح لاتمام الطبقات كما هو المطلوب .

ويرد عليه : لو سلم الاستصحاب وتامة أركانه في نفسه انه محكوم  
لأن عدم الكلي في موارد استصحاب الكلي اذا كان حكماً شرعياً مترتباً  
على عدم الفرد الطويل جرى استصحاب عدم الفرد الطويل ، وكان حاكماً  
على استصحاب الكلي . وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن كل جسم  
لم يجعل له نجاسة ذاتية يطهر بالمطهر ، وهذا جسم بالوجدان وغير نجس  
ذاتاً بالاستصحاب .

وقد يتوهم الجواب على استصحاب الكلي في المقام : بأن العلم الاجمالي  
بالنجاسة العرضية أو العينية منحل باجراء أصالة الطهارة لاثبات طهارته  
العينية ظاهراً ، ومع انحلاله لا يمكن اجراء استصحاب المعلوم الاجمالي .  
ويندفع هذا التوهم : أولاً : بأن أصالة الطهارة انها يتحقق موضوعها  
عند عدم العلم بالنجاسة فتثبت الطهارة ، لا عند العلم باصل النجاسة والشك  
في عينيتها لان مفادها الطهارة الفعلية لا الخيئية . وثانياً : بان جريان الاصل  
المذكور لا يوجب انحلال العلم الاجمالي المذكور بنحو يمتنع جريان الاستصحاب  
في معلومه الا بملاحظة النكته التي ذكرناها .

(١) المعروف بين فقهاءنا الحكم بنجاسة الكافر . وقد ينقل القول

بطهارته - واو في الجملة - عن بعضهم . والمعروف بين فقهاء العامة الحكم بطهارته ، ولكن ذهب بعضهم ايضاً الى نجاسة الكافر بنحو يشمل الكتابي ايضاً ، كان حزم (١) .

وقد استدلك للنجاسة بالاجماع ، والكتاب والسنة .

اما الاجماع فتقريبه : ان دعوى الاجماع على النجاسة قد استفاضت في كلمات عدد كبير من الفقهاء ، كالسيد المرتضى ، والشيخ الطوسي والمحقق الحلي ، وغيرهم . واذا انضم الى هذه الاستفاضة الاطلاع المباشر على فتاوى عدد كبير من علمائنا ، وعدم العثور على خلاف معتد به ، بل على مطلق الخلاف في المشرك ونحوه من اقسام الكفار ، وما هو الملحوظ من ارتكازية الحكم بالنجاسة في اذهان مختلف طبقات الطائفة ، استخلصنا من ذلك كله الوثوق بحصول اجماع تعبدي على النجاسة ، بنحو يكشف عن تلقى ذلك من الأئمة عليهم السلام .

ومن الواضح ان حجية هذا الاجماع - كاي اجماع - تستند الى كونه سبباً لليقين او الاطمئنان بشوت معقده شرعاً على اساس حساب الاحتمالات وكونه تجميعاً لقرائن احتمالية يحصل من تراكمها الاطمئنان . ولهذا يجب ان نلاحظ مجموع القرائن التي لها دخل في ايجاد هذا الاطمئنان اثباتاً ونفيّاً اذ قد يتفق كون امارة مقتضية لليقين في نفسها ولكنها لا تؤدي الى ذلك عند مزاحمتها ببعض القرائن المنافية . وليس الاجماع او نقل الاجماع بعنوانه موضوعاً للحجية شرعاً ، لثلا يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن . وهناك عدة نقاط يمكن اثارها حول الاستدلال بهذا الاجماع ، اما بلحاظ بعض اصناف الكفار او مطلقاً :

النقطة الاولى : التشكيك في وقوع هذا الاجماع باراز القرائن على

وجود الخلاف . وهذا التشكيك ليس عليه شواهد وارقام محددة بلحاظ المشرك ، ولكن بالامكان تحصيل بعض الشواهد الباعثة على التشكيك بلحاظ غير المشرك ، او على الاقل بلحاظ الكتابي :

فمنها كلام المحقق الحلي ( قدس سره ) ، اذ قسم الكفار الى قسمين : المشرك ، واهل الكتاب وادعى الاجماع على نجاسة المشرك ، واما بالنسبة الى اهل الكتاب فلم يدع مثل ذلك ، وانما استعرض اسماء عدد من العلماء القائلين بالنجاسة ، فلو كان المحقق قد احرز الاجماع على النجاسة في كلا القسمين لما ساق التعبير بهذا النحو .

ومنها : دعوى ابن زهرة في الغنية الاجماع المركب ، اذ قال : التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الاجماع ، فانه لو كان يرى انعقاد الاجماع على نجاسة الكافر مطلقا لما عدل الى الاستدلال بالاجماع المركب على نجاسة غير المشرك .

ومنها : كلام للشيخ الطوسي قدس سره في تفسيره لسورة المائدة في قوله تعالى : « وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » اذ ذكر : « ان اكثر اصحابنا قالوا : ان طعام اهل الكتاب الحبوب واما ذبائحهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز » اذ قد يستظهر من هذه العبارة ان جملة من اصحابنا يجوزون - خلافا للاكثر - ما ساوره الكتابي بالرطوبة اللهم الا ان يكون التعبير بالاكثر بلحاظ الفتوى بحرمة ذبيحة الكتابي لا بلحاظ الفتوى بحرمة ما ساوره بالرطوبة .

ومنها. أيضاً كلام للشيخ الطوسي ( قدس سره ) في النهاية، أستظهر منه القول بطهارة اهل الكتاب وهو قوله : « ويكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار الى طعامه فياكل معه . وان دعاه فليامر بغسل يديه ثم ياكل معه ان شاء » . ولكن هذا الظهور لا يمكن الاخذ به ، لان للشيخ في

كلام متقدم باسطر على ما نقلناه نصاً يدل بوضوح على فتواه بالنجاسة فلا بد من حمل كلامه هذا على فرض عدم المساورة برطوبة ، عملاً بما دل من الروايات على اناطة الاذن في مؤاكلة الكتابي على الوضوء المحمول على الغسل . كصحيفة العيص بن القاسم الآتية ، بعد تقييدها بكيفية لا تسرى معها النجاسة ، فيكون امر الكافر بغسل يديه اداً شرعياً صرفاً .

ومنها : ما نقل عن الشيخ المفيد ( قدس سره ) في اجوبة بعض مسائله ؛ من الحكم بكرهه سؤر اليهود والنصارى . وهو لا يناسب القول بالنجاسة ، لظهور الكراهة في كلام المفيد وامثاله في المعنى المصطلح المقابل للحرمة .

ويبقى استغراب : ان يكون المفيد قائلًا بالطهارة ولا يؤثر ذلك عنه بل يدعى تلامذته كالمرتضى والشيخ الطوسي الاجماع على النجاسة ، وهم اكثر الناس اطلاعاً على رأى استاذهم . وقد يدفع هذا الاستغراب : بإمكان افتراض عدول المفيد ( قدس سره ) عن الفتوى بالطهارة ، اذ لا نعرف تاريخ صدور الحكم بالكراهة منه ، فلعله كان في بداية امره ، وفي مرحلة تأثره باستاذه ابن الجنيد وابن ابي عقيل الذين ينسب اليهما القول بالطهارة .

ومنها : ما نسب الى القديمين ابن ابي عقيل وابن الجنيد من القول بالطهارة . فمن الاول : انه قال بطهارة سؤر الكتابي . وهذا بمجرد انما يدل على قوله بالطهارة اذا لم يفترض اختصاص السؤر اصطلاحاً في كلام مثله بالماء المطلق ، والا امكن ان يكون مبنياً على عدم انفعال الماء القليل .

وعن الثاني : انه قال : « ولو تجنب من اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آتيتهم ، وكل ما صنع في اواني مستحلى الميتة ، ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة اوانيتهم وايديهم ، كان احوط » .

وكلمة « ايديهم » ان رجعت الى الجميع كان كلامه واضحاً في نفي

النجاسة العينية عن الكتاني ، وان رجعت الى خصوص مستحلى الميتة فلا يستفاد من كلامه حينئذ الا التوقف عن الفتوى بالنجاسة .

النقطة الثانية : اننا اذا رجعنا الى عصر اقدم من عصور الفقه الامامي اي عصر الرواة ، نجد ان قضية نجاسة الكفار لم تكن امراً مركزياً في اذهان الرواة الى زمان الغيبة ، ولهذا كثر السؤال عن ذلك بين حين وحين وفرض في بعض تلك الاسئلة انهم يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة كما في رواية الحميري الذي هو من فقهاء الامامية في عصر الغيبة الصغرى اذ كتب الى صاحب الزمان ( ع ) : « عندنا حاكمة مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة وينسجون لنا ثياباً فهل تجوز الصلاة فيها قبل ان تغسل ؟ الخ » .  
وحمل جميع الاسئلة على أنها بلاك علمي بحث بعيد جداً . كما ان حمل فرض الحميري لنجاسات عرضية في حياة الكافر ، على انه بقصد ابراز قوة احتمال تنجس الثياب التي يحوكها بلا شاهد . بل ان افتراض السائل لعدم الغسل من الجنابة في الكافر واضح الدلالة على انه لم يكن قد ارتكزت في ذهنه نجاسة الكافر العينية ، والا فاي اثر للغسل بالنسبة اليه .

وحيث ان الاجماع انما يكون حجة باعتبار كشفه عن التلقي الارتكازي من عصر الرواة ، فيكون ما ذكرناه نقطة ضعف في كاشفة هذا الاجماع .

النقطة الثالثة : ان ابتلاء المسلمين بالتعايش مع اصناف من الكفار في المدينة وغيرها على عهد النبي ( ص ) كان على نطاق واسع ، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جداً خصوصاً بعد صلح الحديبية ، ووجود العلاقات الرحمة وغيرها بينهم ، فلو كانت نجاستهم مقررة في عصر النبوة لانعكس ذلك وانتشر واصبح من الواضحات ، ولسمعت من النبي ( ص ) توضيحات كثيرة بهذا الشأن ، كما هو الحال في كل مسألة تدخل في محل الابتلاء الى هذه الدرجة . ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الاخفاء ، واي داع

الى ذلك مع ظهور الاسلام ، وعدم منافاة هذا الحكم مع اغراض اولياء الامر بعد النبي ( ص ) . وحتى لو افترضنا ان الحكم بالنجاسة كان في ظرف نزول سورة التوبة التي نزلت بعد الفتح ، فان طبيعة الاشياء كانت تقتضى شيوعه وانتشاره ايضاً ، فعدم وجدان شيء من هذه اللوازم العادية عند ملاحظة التاريخ العام يشكل عامل تشكيك في مسألتنا .

النقطة الرابعة : ان اشتهاار الاستدلال على نجاسة الكافر بالآية الكريمة بين الاصحاب ، ووجود وجوه اجتهادية لتقديم روايات النجاسة على روايات الطهارة على ما يأتي ، يوجب - على الاقل - احتمال استناد عدد كبير من المجمعين الى مدرك اجتهادي في الفتوى بالنجاسة ، فلا يكون كاشفاً مستقلاً عن المقصود ما دام اجماعاً مدركياً .

ودعوى : ان الاجماع على نجاسة اهل الكتاب يجب ان يكون مستنداً الى جهة فوق الاجتهاد ، لان وضوح وجود الجمع العرفي بين روايات الطهارة وروايات النجاسة بحمل الاخبار على التنزه ، يكشف عن استناد المجمعين الى جهة فوق ذلك في طرح اخبار الطهارة .

مدفوعة : بان صناعة الجمع العرفي ، وكونه متقدماً على سائر انحاء التصرف الاخرى بما فيها الحمل على التقية ، ليست بدرجة من الوضوح في فقه جملة من فقهاءنا المتقدمين ، على النحو الذي لا يصح معه افتراض تطبيقهم للصناعة على وجه آخر .

وفي كالماتهم شواهد عديدة على ذلك : فمن هذه الشواهد في كلام الشيخ الطوسي ( قدس سره ) ما ذكره في مسألة نجاسة الخمر والمسكر الذي وردت فيه اخبار صريحة في الطهارة ، واخبار تأمر بالغسل منه . اذ حمل اخبار الطهارة على التقية ، مع ان العامة لا يقولون بالطهارة : قال في كتاب التهذيب : « والذي يدل على ان هذه الاخبار محمولة على

التقية ما تقدم ذكره من الآية ، وأن الله تعالى اطلق اسم الرجاسة على الخمر ولا يجوز ان يرد من جهتهم عليهم السلام ما يصاد القرآن وبنافيه . وايضاً قد اوردنا من الاخبار ما يعارض هذه ، ولا يمكن الجمع بينهما إلا بان نحمل هذه على التقية ، لانا لو عملنا بهذه الاخبار كنا دافعين لاحكام تلك جملة ولم نكن آخذين بها على وجه واذا عملنا على تلك الاخبار كنا عاملين بها يلائم ظاهر القرآن فحملنا هذه على التقية ، لان التقية احد الوجوه التي يصح ورود الاخبار لاجلها من جهتهم فنكون عاملين بجميعها على وجه لا تناقض فيه (١) .

فتراه ( قدس سره ) يفضل الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفي الذي يقتضى تقديم روايات الطهارة ، ويرى ان العمل بهذه الروايات اسقاط للمعارض رأساً ، بخلاف الحمل على التقية . ومعه فاي استبعاد يبقى في ان يكون الشيخ وامثاله في فتواهم بالنجاسة وتقديم رواياتها مستندين الى وجوه اجتهادية من هذا القبيل ؟! من قبيل : دعوى الجمع بين الطائفتين بحمل اخبار الطهارة على التقية ، أو ترجيح اخبار النجاسة بالموافقة للكتاب او بالاكثرية ، او بالموافقة للاصل لو بنى على اصالة الاحتياط في الشبهة الحكيمة ، أو بكونها قطعية الصدور اجمالاً لتظايرها بخلاف اخبار الطهارة او ايقاع التعارض بين الطائفتين واختيار اخبار النجاسة ولو لنكتة الظن الشخصي على طبقها اذا بنى على التخيير ، أو افتراض التساقط بين الطائفتين في الكتابي والرجوع الى الآية كعام فوق . فهذه وجوه سبعة يمكن افتراض كل واحد منها في بعض من المجمعين ، بعد ان لاحظنا امكانية استبعادهم للجمع العرفي بالحمل على التنزه .

النقطة الخامسة : التشكيك في ثبوت الاجماع بمناقشة مستندات إثباته



وهذه النقطة تختلف عن النقطة الأولى في أن المقصود في الأولى إبراز المعارض الدال على وجود الخلاف ، والمقصود هنا التشكيك في بعض دلائل الإجماع في نفسها . وقد أشرنا سابقاً الى أن منشأ الوثوق بإجماع المتقدمين على المحقق (ره) واتفاقهم على النجاسة مجموع أمور ثلاثة وهي : استفاضة نقل الإجماع ، وعدم نقل الخلاف ، والعبارات التي يمكننا تحصيلها مباشرة من أقوال المتقدمين مما يدل على الافتاء بالنجاسة .

أما نقل الإجماع في كلمات العلماء المتقدمين على المحقق الحلبي الذي تحفظ في الاعتبار من دعوى الإجماع في غير المشرك ، فقد وجد في جملة من كلماتهم ( قدس الله أسرارهم ) .

فمنها : عبارة السيد المرتضى ( قدس سره ) في الانتصار ، حيث ذكر : « ان مما انفردت به الامامية القول بنجاسة سور اليهودي والنصراني وكل كافر . وخالف جميع الفقهاء في ذلك » .

والتتبع في كتاب الانتصار يكشف عن انه لا يقصد بالإجماع - حين يدعيه - ما يزيد من الاتفاق . فقد ادعى الإجماع في مسائل تشمل على خلاف واضح ، كدعواه الإجماع على انفعال البثر مع مخالفة العماني وابن الغضائري وجملة من العلماء ، وكدعواه الإجماع على اشتراط اسلام الذابح وغير ذلك .

ومنها : عبارته أيضاً في شرح الناصريات ، والمتن لجده الامي . قال الماتن : « سور المشرك نجس » . فذكر في التعليق عليه : « عندنا ان سور كل كافر - باي ضرب من الكفر كان كافراً - نجس » وكلمة ( عندنا ) ان اراد بها عند الطائفة لا عند الشارح دل على الإجماع بالمقدار الذي يلحظ ثبوته من الاتفاق في موارد اجماعه المنقولة عادة .

وكل من العبارتين تعرضتا الى نجاسة سور الكافر ، ولم تتضمن

بحوث في شرح العروة الوثقى  
 دعوى الاجماع على نجاسة الكافر مباشرة . و نجاسة السور اعم من نجاسة  
 ذى السور عند جملة من فقهاءنا الاقدمين ، حتى ان صاحب المعالم ( قدس  
 سره ) عقد بحثاً في انه ؛ هل توجد ملازمة بين طهارة ذى السور وطهارة  
 سوره ؟ ، وذكر : ان المشهور قالوا بالملازمة ، وانه خالف جماعة من  
 الفقهاء ، كالشيخ في جملة من كتبه ، وابن الجنيد ، وابن ادريس . وان  
 جملة من الفقهاء قالوا فيما لا يؤكل لحمه مع طهارته بنجاسة سوره وهذه  
 النكتة تقتضى تعذر استكشاف الاجماع على نجاسة الكافر من نقل الاجماع على  
 نجاسة سوره في كلام السيد المرتضى وغيره .

ومنها : عبارة الشيخ ( قدس سره ) في التهذيب حيث ذكر : « انه  
 اجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار اطلاقاً » . والعبارة بظاهرها  
 لا يمكن الاخذ بها ، لعدم ذهاب المخالفين من المسلمين الى القول بنجاسة  
 الكافر . فلا بد اما من تأويل كلمة المسلمين وارادة الشيعة بها ، وهو امر  
 بعيد في تلك المرحلة من الفقه الامامي الذي كان منفتحاً فيها على اقوال  
 فقهاء العامة والفقه السني عموماً . او تأويل النجاسة وارادة ما يعم النجاسة  
 المعنوية ، ومعه لا يبقى وثوق بمفاد النقل المذكور .

ومنها : كلام ابن زهرة في الغنية ، حيث قال : « والثعلب والارنب  
 نجسان ، بدليل الاجماع المذكور . والكافر نجس بدليله ايضاً ، وبدليل قوله  
 تعالى « انما المشركون نجس » . وهذه العبارة - كما ترى - لا تعطى اجماعاً  
 على نجاسة الكافر الا مثل الاجماع في الثعلب والارنب الذين لا اشكال  
 في طهارتهما ، او على الاقل ليس فيها ارتكاز عام للنجاسة .  
 فهذه هي عمدة عبارات نقل الاجماع الواصلة اليها من فقهاء ما قبل  
 المحقق الحلبي ( ره ) .

واما الثاني - وهو عدم نقل الخلاف ، أو نقله في نطاق محدود جداً

عن القديمين ابن الجنيد وابن ابي عقيل ، الذي كان خلافه المنقول بلسان الافتاء بجواز سؤركاكر ، الامر الذي يمكن تأويله بارجاعه الى عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة . فهناك نكتة بهذا الصدد تجب ملاحظتها وهي : ان فقه الشيعة كان مبناه قبل مبسوط الشيخ الطوسي - كما اشار اليه في مبسوطه - على ممارسة الفتاوى بمقدار مضامين الروايات ، وكانت كتب اصحابنا الفقهية مقتصرة عادة على الفتوى بمتون الاخبار مع حذف الاسانيد والتنسيق . وهذه الحقيقة تجعل دعوى الاجماع على التفصيلات والتفريعات التي لا تستنبط عادة من الروايات بصورة مباشرة ، بل بالتفريع والاجتهاد اقل اهمية من دعوى الاجماع على حكم في مسألة يترقب اخذه بعنوانه من الروايات . ونجاسة الكافر وان لم تكن من التفريعات والتفصيلات ، ولكنها ملحقة بها ، لان نجاسة الكافر لم تكن بهذا العنوان مطرحاً للبحث عادة في متون كتبهم قبل الشيخ . والوجه في ذلك : انه لم يرد في الاخبار الحكم بنجاسة الكافر بهذا العنوان ، ولما كانت الروايات الواردة في النجاسات متجهة عادة الى بيان حكم السؤركاكر ، ومتكفلة للامر بغسل الثياب والبدن ونحوها مما يلاقى تلك النجاسات ، نجد ان جملة من كتب الاقدمين خالية من فصل تحت عنوان النجاسات ، كما يذكر في كتب الفقهاء المتأخرين عنهم ، وانما يتعرضون الى النجاسات تحت عنوان ( الاستار ) في باب المياه ، وتحت عنوان ( تطهير الثياب والاواني ) ، تبعاً لمضامين الروايات ولهذا لا نجد تعرضاً لنجاسة الكافر بهذا العنوان في جملة مما وصل الينا من عباثر الاقدمين ، كهداية الصدوق ، ومقنعه ، وفقهه ، والمقنعة للمفيد ونحو ذلك . وما دام طرح المسألة في الفقه القديم كان مطابقاً لمتون الروايات كما رأينا ، فما نستطيع ان نفترض الاجماع عليه على افضل تقدير هو حرمة سؤركاكر او نجاسة هذا السؤركاكر . واما نجاسة نفس الكافر على نحو تسري

النجاسة الى كل ما يلاقيه فقد تكون دعوى الاجماع على ذلك متأثراً بالاجتهاد واستنتاج القول بنجاسة الكافر من القول بجرمة سوره ، مع انه لا ملازمة كما تقدم . وقد نقل السيد المرتضى القول بجرمة سؤر الكافر عن جملة من علماء السنة ، مع انهم يفتون بطهارة الكافر .

وبهذا يظهر ان بالامكان افتراض ذهاب عدد من الاقدمين الى القول بالطهارة ، ولا يضر بذلك عدم نقل الخلاف ، بعد ان عرفنا ان نجاسة الكافر بهذا العنوان لم يكن مطرحاً للحديث والبحث في الفقه القديم ، بحكم تبعية الفقه القديم لمتون الروايات . فليس من الضروري ان ينعكس الخلاف في اصل نجاسة الكافر اذا كان هناك خلاف . نعم انعكس خلاف ابن ابي عقيل ، لكن لا بصيغة ان الكافر طاهر ، بل بصيغة على مستوى الطرح القديم للمسألة ، حيث نقل عنه الفتوى بجواز سؤر الكافر وكذلك الشيخ المفيد .

وأما الثالث - أي عبارات الأقدمين الواصلة اليها ، والتي تدل على الفتوى بالنجاسة - فلا اشكال في وجود عبارات من هذا القبيل ، ولكن بعضها لا يخلو من اشكال .

فمنها : عبارة الصدوق ( قدس سره ) في الهداية ، اذ قال : « ولا يجوز للوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرک وكل من خالف الاسلام » . وهذا تعبير مطابق للروايات كما هو دأبه . وقد لا يدل على النجاسة ، خصوصاً بلحاظ عطف ولد الزنا على الكافر ، اذا افترضنا ان ان الصدوق يوافق المشهور القائلين بطهارته . ولم نجد في باب التطهير من النجاسات في هذا الكتاب أي تعرض للكافر .

ومنها : عبارة الصدوق في المقنع في كتاب الصلاة قال ما حاصله : ( ولا تصل وقدامك الثايل . ولا تجوز الصلاة في شيء من الحديد .

واياك أن تصلي في ثوب اصابه خمر . ولا تصل في السواد . ولا تصل على بوارى اليهود والنصارى ) ولم نجد له تعرضاً للكافر في كتاب الطهارة من هذا الكتاب .

والعبارة المذكورة ليمست واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، حيث يلاحظ أنه ذكر مجموعة مما نهى عنه ، وبعض تلك النواهي تنزيهية حتى عنده ، وهذا يعني كونه بصدد ذكر ما في متون الروايات من أحكام مهمها كان نوعها .

ومنها : عبائر الصدوق في الفقيه ، اذ يقول في باب المياه وطهرها ونجاستها : « ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشارك وكل من خالف الاسلام ، وأشد من ذلك سؤر الناصب » .

ويقول في أبواب الصلاة وحدودها : « وروى أبو جميلة عن أبي عبد الله : أنه سأله عن ثوب المحجومي ألبسه وأصلي فيه ؟ قال : نعم . قال : قلت : يشربون ( يشترتون خل ) الخمر ؟ قال : نعم نحن نشترى السابرية فنلبسها ولا نغسلها » . وينقل في باب الصيد والذباجة عدة روايات ، بعضها ينهى عن سؤر اليهودي والنصراني ، وبعضها يأمر بغسل آنية المحجوس .

واستظهار فتوى الصدوق بالنجاسة على أساس ذكر هذه الروايات ذات الألسنة المختلفة المناسبة للنجاسة ، وعدم ذكر شيء واضح الدلالة على الطهارة ليس ببعيد ، وان كان ليس بواضح .

ومنها : كلام المفيد ( قدس سره ) ولنا منه أثران : أحدهما المقنعة التي شرحها الشيخ الطوسي . والآخر : العبارة التي ينقلها المحقق في المعبر عما كتبه المفيد في أجوبة بعض مسائله أما الثاني فهو قول بالكرهية . وأما الأول فقد ذكر فيه : « وإذا مس ثوب الإنسان كلب أو خنزير وكانا يابسين فليرش موضع مسهما بالماء . وكذلك الحكم في الفأرة والوزغة يرش الموضع

الذي مساه . وكذلك ان مس واحد مما ذكرنا جسد الانسان أو وقعت يده عليه ، وكان رطباً ، غسل ما أصاب منه وان كان يابساً مسح بالتراب واذا صانح الكافر المسلم ويده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء وان لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب . وهذا في نفسه ظاهر في النجاسة . ولكن هنا شيئاً وهو : أن ديدن الأقدمين كان على ذكر المناهي والأوامر الموجودة في الروايات ، بدون أن يكونوا يصدد بيان الحرام من المكروه والواجب من المستحب وليس حال تلك النواهي والأوامر حال ما يرد الآن في الرسائل العملية ، فيصعب على هذا الاساس حصول الاطمئنان بان الأمر بالغسل في كلام فقيه من هذا القبيل لازمى أو تنزيهي ، خصوصاً اذا لوحظ أن كلام المفيد المتقدم يشتمل على الفأرة والوزغة ، وعلى مسح اليد ببعض الحيطان اذا مسها الكافر يابساً ، فهل كان يرى المسح بالحائط واجباً ؟ ! والغسل من الفأرة واجباً ؟ ! أو أن هذا انسياق مع التنزيهات الموجودة في الروايات ؟

ومنها كلام السيد المرتضى في شرحه للناصرات ، اذ يقول : « عندنا أن سؤر كل كافر - بأي ضرب من ضروب الكفر كان كافراً - نجس لا يجوز الوضوء به » .

ومنها : كلام الشيخ الطوسي في النهاية قال : « ولا بأس بأستار المسلمين . . . ويكره استعمال سؤر الحائض اذا كانت متهمه . . . ولا يجوز استعمال أستار من خالف الاسلام من سائر أصناف الكفار . . . ، ولا بأس بسؤر كل ما يؤكل لحمه من سائر الحيوان » .

وقال فيه أيضاً : « فان علمت فيه نجاسة او ادخل يده فيه يهودي او نصراني او مشرك او ناصب ومن ضارعههم من اصناف الكفار فلا يجوز استعماله على حال » .

وهاتان العبارتان تتعرضان لحكم سؤر الكافر ، ولا يستفاد منها نجاسة الكافر الا بناء على الملازمة بين الفتوى بعدم جواز استعمال سؤر الكافر والفتوى بنجاسة الكافر .

وقال في باب تطهير الثياب من النهاية : « واذا أصاب ثوب الانسان كلب أو خنزير أو ثعلب أو أرنب أو فأرة أو وزغة وكان رطباً وجب غسل الموضع الذي أصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابساً وجب أن يرش الموضع بعينه فان لم يتعين ، رش الثوب كله وكذلك إن مس الانسان يده أحد ما ذكرناه أو صافح ذمياً أو ناصباً معلناً بعداوة آل محمد وجب عليه غسل يده ان كان رطباً ، وإن كان يابساً مسحها بالتراب » .

وهذه العبارة لم يرد بها الازام في تمام الموارد قطعاً فلا يمكن اثبات الفتوى بالنجاسة بها وانما تشمل على متون الاخبار ، لأن الشيخ نفسه في نفس النهاية يقضى بالجواز والطهارة في جملة من الموارد اذ يقول : « اذا وقعت الفأرة والحية في الآنية أو شربت منها ثم خرجا حياً لم يكن به بأس » ويقول أيضاً : « ولا تنجس مياه الغدران بولوغ السباع والبهائم والحشرات وسائر الحيوان فيها الا الكلب خاصة والخنزير فانه ينجسها ان كان دون الكبر »

نعم أقوى عبارة للشيخ الطوسي في النهاية تدل على النجاسة ما ذكره في كتاب الأطعمة والأشربة اذ قال : « ولا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال أو انبيهم الا بعد غسلها بالماء ، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم وبأشروه بنفوسهم لم يجز اكله ، لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه » . الا انه ( قدس سره ) يقول بعد هذا ببضعة اسطر : « ويكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار الى طعامه فيأكل معه

وان دعاه فليامر به بغسل يديه ثم يأكل معه ان شاء . ومن هنا وقع المحقق قدس سره في ضيق لدى الجمع بين عبارتي الشيخ المتقاربتين ، فحصل العبارة الثانية على فرض عدم الرطوبة وان الغسل شيء تعبدى . ولعل هذا اولى من حمل النجاسة في العبارة الاولى على النجاسة المعنوية .

وعبارات الشيخ في المبسوط وفي التهذيب اوضح في النجاسة ، فقد صرح في المبسوط بان الكافر نجس . واستدل في التهذيب بالآية الكريمة التي مفادها - اذا تمت دلالتها - نجاسة نفس الكافر لا حرمة مؤثره فحسب . ومنها : ما في كتاب المراسم لسلاار قال : « وازالة النجاسة على اربعة اضرب : احدها : بالمسح على الارض والتراب . . . والآخر : بالشمس والآخر : برش الماء على ما مسه ، كمس الخنزير والكلب والقارة والوزغة وجسد الكافر اذا كان كل ذلك يابساً والآخر : ما عدا ما ذكرناه من النجاسات ، فانه لا يزول الا بالماء .

وهذه العبارة وان دلت على فنواه بنجاسة الكافر غير انه ساقه مساق القارة والوزغة فلا تكشف الفتوى عن ارتكاز الا بمقدار ما يمكن افتراضه فيها . ومنها : ما في كتاب الوسيلة اذ جاء فيه في احكام الماء : « واذا لم يبلغ كراً نجس بوقوع كل نجاسة فيه ، وبمباشرة كل نجس العين مثل الكلب والخنزير وسائر المسوخ ، وكل نجس الحكم مثل الكافر والناصب وهارتماس الجنب فيه . ولا ينجس بولوغ السباع والبهائم والحشار منه سوى الوزغ والعقرب . . الخ » .

وجاء فيه في باب غسل الثياب : « فما تجب ازالة قبله وكثيره اربعة اضرب : احدها : يجب غسل ما مسه ان كانا رطبين او كان احدهما رطباً والثاني : يجب رش الموضع السني مسه يابس بالماء ان كان ثوباً . والثالث : يجب مسحه بالتراب ان مسه البدن يابسين . والرابع : يجب



غسل ما اصابه بالماء على كل حال . فالاول والثاني والثالث : تسعة اشياء الكلب ، والخنزير ، والثعلب ، والارنب ، والفارة ، والوزغة ، وجسد الدمي ، والكافر ، والناصب ، والرابع : احد وعشرون ، وعد منها : بول ما لا يؤكل لحمه ، وذرق الدجاج ، والخمر ، وكل شراب مسكر ولعاب الكافر . الخ .

ونلاحظ بوضوح : ان الكافر جعل في قائمة النجاسات التي تشتمل على الثعلب والارنب والفارة وذرق الدجاج ، ومثل هذا لا يمكن ان يكشف عن ارتكاز غير قابل للمناقشة بشأن نجاسة الكافر .

وفي كتاب جواهر الفقه لابن البراج ، لم يقع نظري على ماله تعرض لنجاسة الكافر ، نعم طرح هذا السؤال وهو : اذا كان كافراً وتيمم او توضأ ثم اسلم هل يكون تيممه او وضوئه صحيحاً ؟ . ثم اجاب بالنفي لان ذلك عبادة يفتقر في صحتها الى النية ولا تصح عن كافر . ومثله في الخلاف للشيبخ الطوسي . وهذه العبارة لو استشم منها شيء فانها تستشم الطهارة لا النجاسة ، اذ على القول بالنجاسة كان بالامكان تعليل بطلان العمل بنجاسة الاعضاء وتنجس الماء ، ولا اقل من حيادية العبارة المذكورة . ومنها : عبارة الغنية المتقدمة لابن زهرة ، وقد افنى فيها بنجاسة الكافر والثعلب والارنب .

والمستخلص من كل هذا العرض : ان كلمات الاقدمين جملة منها غير واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، وبعضها ظاهر في عدم النجاسة وجملة منها اقترنت فيها الفتوى بنجاسة الكافر بالفتوى بنجاسات اشياء اخرى لا يلتزم بنجاستها ، الامر الذي يوجب احتمال كون مدرك النجاسة في الجميع عندهم على نحو واحد ، وهو مجرد الاستفادة من ظواهر الروايات على نحو يمكن رفع اليد عنه بظهور اقوى والخالي من كل نقاط الضعف

هذه ليس الا بعض تلك الكلمات .

النقطة السادسة : ان الروايات الدالة على الطهارة تارة : تلحظ بما هي حجة تعبداً على نفي النجاسة ، وهذا استدلال بالسنة وسوف يأتي الكلام عنه . وأخرى : تلحظ بما هي قرينة ظنية بقطع النظر عن دليل الحجية وما يقتضيه على نحو يمكن استخدامها كعامل مزاحم لتأثير الاجماع في حصول العلم بالنجاسة ، وهذا هو المقصود في المقام . لأن حجية الاجماع ليست الا بسبب افادته للعلم بحساب الاحتمالات ، فيكون كل كاشف ظني على خلافه مؤثراً بدرجة ما في المنع عن تكون العلم على أساسه .

غير أن القرينة الظنية قد لا تكون ذات أهمية معتد بها في المقام والنكته في ذلك . ان صدور اخبار الطهارة مترقب على كل حال ، سواء كان الحكم هو الطهارة أو النجاسة . أما على الأول فلأجل بيان الواقع . واما على الثاني . فلأجل توفر ظروف التيقن عادة ، اذ في المسائل التي يعم الابتلاء بها ويكون اتفاق العامة فيها على خلاف المتبني من قبل أهل البيت يبعد عدم وقوع بعض الحالات التي تفرض التيقن فيها بيان الحكم على وفقها ولهذا نلاحظ في مسائل من هذا القبيل وجود روايات على طبق مذهب العامة عادة الى جانب الروايات التي تبين الحكم الواقعي . وعليه فلا تكون لاجبار الطهارة كاشفية تكوينية معتدأ بها . ولكن بالرغم من ذلك فان لها كاشفية مزاحمة على أي حال ، اذا لاحظنا ان بعض السنة تلك الروايات وخصوصياتها لا يناسب التيقن ، من قبيل ما دل على النهي عن الوضوء بسور الكتابي مع استثناء صورة الاضطراب ، ومن قبيل كون الراوي لبعض الروايات مثل علي بن جعفر ، خصوصاً مع كثرة روايات الطهارة وصراحته وعدم وجود شيء من التذبذب والتزلزل في البيان في أكثرها .

وهناك مبعديات متفرقة في الفقه للقول بالنجاسة : من قبيل : جواز

نكاح الكتابية مع استبعاد امضاء الحياة الزوجية بين الظاهر بالذات والنجس بالذات ، وتشريع تفسير الكتابي للمسلم في بعض الحالات ، ونحو ذلك .  
 وحيث ان أكثر هذه النقاط نختص بمثل الكتابي من الكفار ، فما يمكن أن نستخلصه من مجموع ما تقدم سقوط الاجماع المدعى عن الحجية بالنسبة الى الكتابي ، ومن هو من قبيله من الكفار . وأما بالنسبة الى المشرك ومن هو أسوء منه ، فان لم يمكن التعويل على الاجماع فيه جزماً لضئالة منافذ التشكيك ، فلا أقل من التعويل عليه بنحو الاحتياط الوجوبي وأما الكتاب الكريم فقد استدل على النجاسة بقوله تعالى : «انا المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (١) .

وتحقيق الكلام في هذه الآية يقع في ثلاث جهات :

الجهة الأولى : في امكان استفادة النجاسة بالمعنى المبحوث عنه من كلمة ( نجس ) في الآية . وتوضيحه : ان كلمة نجس - بفتح الجيم - مصدر ، والنجاسة اسم مصدر ، وأما الوصف فهو نجس بكسر الجيم . نعم ذكر بعض : ان كلمة نجس بفتح الجيم تأتي أيضاً بمعنى الوصف . وهذا لو سلم فلاشك في أن الظاهر من الآية الكريمة ارادة المعنى الأول أي المصدر ، اذ بناءً على الوصفية كان مقتضى الطبع المطابقة بين الوصف والموصوف في الجمع ، بخلافه على المصدرية ، لأن نفس العناية التي لا بد من اعمالها في الشخص الواحد عند حمل المصدر عليه يمكن اعمالها في مجموع الجماعة .

وعليه يقع الكلام في تعيين المراد من المعنى المصدرية في الآية . فان القدرة تتصور على انحاء ثلاثة :

الأول : قدرة حسبة قائمة بالجسم خارجاً .

الثاني : قذارة قائمة بالشخص او المعنى وقد يعبر عنها بالخبث وسوء السريرة ، ويقول الراغب الاصفهاني : « ان هذه قذارة تدرك بالبصيرة لا بالبصر » .

الثالث : قذارة قائمة بالجسم غير قابلة للتعدي الى الاخر . فمثلاً الخمر مسكر ، والاسكار صفة لجسم الخمر ، فاذا كان الاسكار قذارة واقعية او اعتبارية فالخمر بجسمه قدر ، كما في القسم الاول ، الا ان هذه القذارة بناء على هذا التصور لها لا تقبل السريان ، بخلاف القسم الاول . وهذا هو الذي يشار اليه في الروايات الدالة على طهارة الخمر بلسان ان الثوب لا يسكر .

ثم ان هذه القذارات الثلاث تارة : تكون حقيقية كما في الاجسام الحاملة عرفاً للقذارة المتعدية ، وفي الانسان الخبيث ، وفي الخمر بناء على كون الاسكار قذارة واقعية . واخرى : تكون اعتبارية ، فالقذارة الاعتبارية انما هي اعتبار لنفس هذه القذارات الثلاث . اما اعتبار القذارة الاولى : فمن قبيل اعتبار الشارع نجاسة الكافر بناءً على نجاسته . واما اعتبار القذارة الثانية : فهذا مما لا نحتمله في الشريعة ، ولكن لو تمت اخبار تنقيص وتخبيث ولد الزنا احتمل حملها على هذا المعنى . واما اعتبار القذارة الثالثة : فمن قبيل الجنابة والحيض ونحوهما من الاحداث .

فالجنابة مثلاً ليست قدراً معنوياً قائماً بالروح ، كما يقال : ان الحدث ظلمة نفسانية ، فان هذا كلام شعري ، بل المستفاد من الأخبار كون الجنابة حالة في الجسم ، ولهذا ورد أن تحت كل شعرة جنابة وهذه الحالة تعتبر قذارة عند الشارع ، بدليل التعبير عن الغسل بالطهارة ، كما في قوله : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » . فهي قذارة قائمة بوصف في الجسم ولا تسري الى جسم آخر بالملاقاة ، لأن ذلك الوصف لا يسري كذلك . ولهذا جاء

في روايات طهارة الثوب الملاقى لبدن الجنب : ان الثوب لا يجنب  
 وورد في عرق الجنب والحايض : ان الجنابة والحيض حيث وضعها الله  
 والعجب ان بعضهم - بعد أن ذكر النجاسة الشرعية التي هي قدارة  
 جسمية والقدارة المعنوية - أنكروا تصور قسم ثالث من القدارة ، وادعى :  
 ان فرض قدارة قائمة بالجسم غير القدارة الأولى غير مألوف ولا مقبول  
 عند أهل الشرع ، مع أننا لاحظنا أن هذا القسم الثالث هو الاستفادة  
 من الشرع في مثل الجنابة والحيض .

وهكذا يتضح : أن القدارة متى كانت صفة ابتدائية للجسم كانت  
 قدارة جسمية قابلة للسريان بالملاقاة ومتى كانت قائمة بصفة ثابتة للجسم  
 ولم تكن تلك الصفة قابلة للسريان بالملاقاة فلا تسري القدارة الى الملاقى  
 بالرغم من كونها قدارة جسمية :

وتعدد أقسام القدارة لا ينافي أنها ذات معنى واحد معروف . والأقسام  
 المذكورة انما تختلف في مركز القدارة والنجاسة ، فهو تارة الجسم ، وأخرى  
 المعنى أو النفس ، وثالثة صفة قائمة بالجسم . ولا انصراف الى أحد الأقسام  
 الا بضم المناسبات والملابسات . والنجاسة الشرعية ليست معنى آخر للفظ  
 القدارة ، وانما هي اعتبار للنجاسة الحقيقية .

وعلى هذا الأساس فقد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة بأن  
 لفظه النجاسة يمكن حملها على معناها الحقيقي اللغوي ، أي القدارة  
 فلا تعطي الا الطعن في المشركين بالقدارة والوساخة ، ولا موجب لحملها  
 على الفرد الاعتباري من القدارة المدعاة في المقام .

وقد يقرب استفادة الفرد الاعتباري من الآية الكريمة بعدة وجوه :  
 الوجه الاول : دعوى ان هذا المعنى هو الاصلاح الشرعي في زمن  
 النبي (ص) ، إما على أساس الحقيقة الشرعية ، أو القرينة العامة .  
 وأورد عليه السيد الامتاز (دام ظله) : بأن هذا يتوقف على تسليم

أصل تشريع النجاسة في الجملة في زمان نزول الآية ، وهذا غير معلوم لما نعلم من أن الأحكام بينت بالتدرج ولكن التحقيق أن المظنون قوياً تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية ، فان هذه الآية نزلت في سورة التوبة كما هو معلوم في السنة التاسعة من الهجرة في أواخر أيام النبي (ص) والمظنون قوياً تشريع عدة نجاسات الى ذلك الزمان . ويشهد لذلك أمور :  
 منها : ان تدرجية الأحكام انما كانت لمصلحة تكليف الناس واعدادهم ومن المعلوم ان نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلائي فلماوجب لتأخير تشريعها . وحينما دخل الرسول (ص) المدينة كان متعارفاً عند أهل المدينة الاستنجاء بالحجر أو الماء ، وكان البراء بن معرور الأنصاري أول من استنجى بالماء من المسلمين فنزلت في حقه « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » (١) .

ومنها : ان بعض روايات الاسراء - وهو قبل الهجرة - فيها اشارة الى النجاسة ، اذ يقارن فيها بين هذه الامة والامم السالفة التي قصرت فحملت عليهم تكاليف شاقة في حالة اصابة البول للبدن ونحوه ، واما هذه الامة فقد جعل الماء لها طهوراً .

ومنها : ما ورد في بعض روايات حب النبي (ص) للحسن او للحسين - على اختلاف متونها - : من انه كان في حجر النبي فبال فاريد اخذه او تأنيبه ، فمنع النبي (ص) ودعا بماء فصبه عليه ، وفي بعضها ان النبي : « بال عليه الحسن والحسين قبل ان يطعما فكان لا يغسل بولهما من ثوبه » .

ومنها : قوله تعالى في سورة المائدة « فتيموا صعيدا طيباً » ، بناء على كون الطيب بمعنى الطاهر الشرعي ، كما هو مقتضى استدلال الفقهاء

بالآية على اشتراط طهارة التراب . وافترض طاهر كذلك يساوق افتراض تشريع النجاسة . والمنقول ان سورة المائدة قبل سورة التوبة فاذا اوجبت هذه الشواهد وغيرها الظن الاطمثاني بسبق تشريع النجاسة لم يتم الجواب المذكور .  
غير ان الصحيح مع هذا عدم تمامية اصل الوجه ، لان النجاسة وان كانت مشرعة اجمالاً في ذلك الزمان ، ولكن المتبع يكاد ان يحصل له القطع بان لفظة النجاسة لم تكن قد خصصت للتعبير عن القذارة الشرعية ، وانما كان يعبر عنها بتعبيرات مختلفة في الموارد المنفرقة .

ولهذا نلاحظ ان مجيء لفظ ( النجاسة ) في مجموع الاحاديث المنقولة عن النبي ( ص ) اما معدوم واما نادر جداً ، لا في طرقنا فقط ، بل حتى في روايات العامة التي تشمل على ستائة حديث عن النبي ( ص ) في احكام النجاسة ، ولم اجد فيها التعبير بعنوان النجس الا في روايتين : في احدهما نقل الراوي : ان رسول الله ( ص ) قال : « ان المر ليس بنجس » ، وفي الاخرى : نقل ان صحابياً واجه النبي وهو جنب فاستحى وذهب واغتسل واعتذر من النبي فقال ( ص ) « سبحان الله ان المؤمن لا ينجس » .

وهذا يكشف عن ضئالة استعمال لفظة النجاسة ودورانها في لسان الشارع ، الامر الذي ينفي استقرار الاصطلاح الشرعي بشأن هذه اللفظة .  
الوجه الثاني : دعوى حمل النجاسة على النجاسة الشرعية بقريئة حالية خاصة ، وهي ظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية ، فلو حمل اللفظ على النجاسة غير الشرعية الاعتبارية لكان هذا اخباراً من قبل المولى عن امر خارجي ، وهو خلاف الظهور الحالي المذكور .

ويرد عليه - مضافاً الى امكان منع هذا الظهور في القرآن الكريم الذي له اغراض تربوية شتى - ان نجاسة المشرك ذكرت تعاملاً لحكم شرعي وهذا

مناسب لمقام المولوية ، سواء اريد بالعلة النجاسة الشرعية او النجاسة الواقعية .  
 الوجه الثالث : دعوى أن الأمر دائر بين القدارة الخارجية والقدارة  
 الاعتبارية ، والأول لا يحتمل كونه علة لمنع المشركين من الاقتراب الى  
 المسجد الحرام ، إما لوضوح عدم انطباقها على كثير منهم ، وإما لوضوح  
 أن مجرد القدارة الخارجية لا يوجب حرمة الاقتراب ، فيتعين الثاني .  
 ويرد عليه - مضافاً الى أن الحمل على الثاني يقتضي أيضاً الالتزام بكون  
 النجاسة الشرعية لشيء مناطاً لحرمة دخوله ولو لم يلزم سراية أوهتك -  
 انه يوجد فرد معنوي من القدارة الخارجية كما تقدم ، والحمل عليه لا يرد  
 عليه الاشكال المذكور .

ثم انه يوجد مبعد لما تدعيه هذه الوجوه الثلاثة من الحمل على النجاسة  
 الاعتبارية ، وهو أن الآية الكريمة سبقت مساق حصر حقيقة المشركين  
 بأنهم نجس بلحاظ أداة الحصر ، فكأنه لا حقيقة لهم سوى ذلك ، وهذا  
 انما يناسب النجاسة الحقيقية المعنوية لا النجاسة الاعتبارية .

الوجه الرابع : دعوى الاطلاق في كلمة (نجس) ، وانه بالاطلاق  
 تدل الآية الكريمة على نجاسة المشرك بتمام شؤنه ومراتبه نفساً وبدناً ، فنثبت  
 النجاسة المعنوية والجسمية : وبعد معلومية عدم النجاسة الجسمية الحسية في  
 بدن المشرك تحمل على نجاسة البدن الاعتبارية . فليس الأمر دائراً بين  
 نجاسة النفس ونجاسة البدن ، ليدعى عدم تعين الثاني ، بل الاطلاق كفيل  
 باثباتها معاً .

ويرد عليه : أن النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية  
 لتثبت بالاطلاق نجاستها معاً ، بل مرجعها الى نحوين من ملاحظة المشرك  
 فقد يلحظ بما هو جسم ، وقد يلحظ بما هو شخص معنوي . ولحاظه  
 بما هو جسم ومعنى معاً وان كان أمراً معقولاً ، ولكنه لا يفي به الاطلاق



لأن الاطلاق ينفي أخذ قيد زائد في الموضوع ، وليس له نظر الى تومسة المحاظ ، وادخال حيثيات عديدة تحته ، بل يحتاج ذلك الى قرينة خاصة :

وعليه فالظاهر عدم تمامية الحمل على المعنى الشرعي فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة .

الجهة الثانية : في أنه بعد افتراض حمل النجاسة على الاعتبار الشرعي قد يقال : أن الامر يدور بين عنائتين : احدهما : عناية حمل المبدأ على الذات . والأخرى : عناية تقدير كلمة ( ذو ) . ولا مرجح للعناية الأولى ومع احتمال العناية الثانية لا تدل الآية الا على كون المشرك ذا نجاسة ، وهذا يلائم مع النجاسة العرضية .

ويرد عليه - مضافاً الى ان عناية حمل المصدر اخف من عناية التقدير عرفاً - ان مقتضى اطلاق كون المشرك ذا نجاسة عينية نجاسته كما هو واضح وحصر حقيقة المشرك بالنجاسة انسب بالنجاسة العينية من النجاسة العرضية كما لا يخفى .

الجهة الثالثة : في انه بعد افتراض تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نجاسة المشرك ، هل يمكن ان نثبت بها نجاسة الكتابي وغيره من اقسام الكفار ؟ . وتوضيح ذلك : ان المشرك تارة : يراد به في الآية الكريمة معناه اللغوي ، وهو كل من كان متلبساً بالمشرك في الواقع سواء دان بعنوان الشرك اولا . واخرى : يراد به معناه الاصطلاحي ، الذي كان المجتمع الاسلامي يسير عليه ، تمييزاً للمشرك عن الذمي ، وهو عبارة : عن يدين بالشرك بعنوانه ، فلا ينطبق على من كان واقع عقيدته شركا وان لم يقبل عنوان الشرك لنفسه كالنصراني .

فعلى الاول لا اشكال في شمول الآية لاقسام من الكفار الكتابيين

كالنصارى والمجوس ، الا ان نجاسة النصراني حينئذ تكون بوصفه مشركاً فلا تشمل نصرانياً لو اتفق ايمانه بالنصرانية دون تورط في شركها وتثليثها . وقد يناقش على هذا التقدير بدعوى : ان الاخذ باطلاق كلمة ( المشرك ) في الآية غير ممكن ، لان المشرك عنوان يطبق على كثير من العصاة المسلمين ايضاً كالمراثى مثلاً ، فلا بد ان يكون المقصود نوعاً خاصاً من المشركين ، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق الآية للمشرك من الكتابيين (١) . ويندفع ذلك : بان المشرك وان كان ينطبق على كل من اشرك شخصاً مع الله تعالى في مقام من المقامات المختصة به من وجوب الوجود ، او الخالقية او الالوهية ، او الحاكمية ووجوب الطاعة ، او الاستعانة الغيبية ، وغير ذلك ، الا انه ينصرف الى الاشراك بلحاظ مرتبة الالوهية والعبادة ، لانها هي المرتبة التي يكون اختصاص الله تعالى بها امراً مركزياً . هذا مضافاً الى ان ارتكاز طهارة المسلم ولو كان مراثياً وعاصياً يكون بمثابة القرينة المتصلة على تقييد الاطلاق ، ومعه لا موجب لرفع اليد عن الاطلاق الا بمقدار اقتضاء هذه القرينة اللبية على التقييد .

وعلى التقدير الثاني تختص الآية بالمشرك المقابل للكتابي كما هو واضح . وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة المشرك عند الاطلاق في الثاني ، لكونه اصطلاحاً عاماً في المجتمع الاسلامي . ومما يؤيد المعنى الثاني جعل الشرك ملاكاً لمنع المشركين من الاقتراب الى المسجد الحرام ، فان وضوح ان من يقصد بهذا المنع - عملياً - هم المشركون الوثنيون - دون الكتابيين الذين لا يقدسون الكعبة اصلاً وليسوا في معرض الوصول اليها - قد يشكل قرينة على ذلك . وكذلك ما تصدى له النص القرآني عقيب ذلك من تطمين اهل مكة بقوله : « وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء » فان

العيلة انما تخاف بسبب تحريم مجيء المشركين الوثنيين الذين اعتادوا المحبىء  
ويكفى على اى حال افتراض تكافىء المعنيين في اجمال الآبة الكريمة .

واما السنة ، فهناك عدة روايات يستدل بها على النجاسة :

ومنها : رواية سعيد الاعرج قال : « سألت ابا عبد الله عن سور

اليهودي والنصراني . فقال : لا » (١) .

وهي من حيث السند تامة ، اذ لا غبار عليها الا من ناحية سعيد

الاعرج الذي لم يوثق بهذا العنوان . والتغلب على ذلك يتم باثبات وثاقته :

اما بلحاظ رواية صفوان عنه بسند صحيح . ولما باثبات اتحاده مع سعيد

ابن عبد الرحمن الاعرج الذي وثقه النجاشي صريحاً ، بتقريب : ان الشيخ

في فهرسته اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الاعرج السمان . والنجاشي

في كتابه اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الاعرج ، وانهى طريقه

اليه الى صفوان . فلو كان سعيد هذا متعدداً للزم اقتصار الشيخ في كل

من كتابيه على احدهما ، وعدم تعرض النجاشي لمن تعرض له الشيخ في

فهرسته بالنحو المذكور . كما نلاحظ ايضاً انتهاء طريقي الشيخ والنجاشي

معاً الى صفوان .

وأما من حيث الدلالة ، فتقريب مفادها ينحو يتم الاستدلال ان يقال :

بان السؤال عن سور الكافر قد يكون سؤالاً عن حكمه الوضعي من حيث

الطهارة والنجاسة ، وقد يكون سؤالاً عن حكمه التكليفي وجواز استعماله

وعدمه . وبقرينة كلمة ( لا ) في الجواب يعرف ان السؤال عن الحكم

التكليفي ، ولكن حيث لا موجب في المرتكز العام لعدم جواز الاستعمال

الا النجاسة كان الجواب دالاً بالالتزام العرفي على النجاسة .

ويرد عليه : ان سور الانسان تمنع فيه وجود ارتكاز يقضى بعدم

تأثر الحكم التكليفي فيه الا بالطهارة والنجاسة ، لان ما ورد في سؤر المؤمن وسؤر الجنب وولد الزنا والحائض ، بشكل موجباً لافتراض ان المرتكزات التشريعية كالت لا تأتي عن اكتساب السؤر منقصة او كمالاً بلحاظ الجهات المعنية لصاحب السؤر ، فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفاً عن النجاسة .

ومنها : رواية ابي بصير عن احدهما ( ع ) : « في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ؟ قال : من وراء الثوب ، فان صافحك بيده فاغسل يدك » ( ١ ) . وسندها لا بأس به ، لولا الاشكال بلحاظ وقوع وهيب بن حفص في طريق الكليني ، والقاسم في طريق الشيخ ، وكل منها محتمل الانطباق على غير الثقة . واما دلالتها على النجاسة فبلحاظ الامر بغسل اليد ، كما هو الحال في سائر موارد الامر بالغسل .

ولكن قد يعترض على ذلك : اولاً : بان الغالب في مورد المصافحة عدم الرطوبة ، وحينئذ يكون ارتكاز عدم سراية النجاسة بدون رطوبة قرينة على ان الامر بالغسل ليس بلحاظ النجاسة ، وانما هو امر تزبيهي وثانياً : بان الملحوظ لو كان هو النجاسة لوقع المحذور في المصافحة من وراء الثوب ايضاً ، اذ يتنجس الثوب حينئذ .

ولا بأس بالاعتراض الاول . واما الثاني فهو مبني على ما هو مقتضى الطبع من ان الذي لا يريد ان يصافح باليد هو الذي يضطر الى ان يصافح من وراء الثوب . واما اذا لاحظنا حاق عبارة الحديث ولم نستظهر التسامح فيها ، رأينا انه يقول : فان صافحك بيده فاغسل يدك ، بدلاً عن القول : ان صافحته بيدك فاغسل يدك وذلك يناسب مصافحة الكافر من وراء ثوبه فلا يبتلى المسلم بنجاسة لباسه :

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ( ع ) : « في رجل

صافح رجلا مجوسياً . فقال : يغسل يده ولا يتوضأ ، (١) وتقريب الاستدلال بها كما تقدم .

ويرد عليه ان حمل الحديث على سراية النجاسة ولو بدون رطوبة على خلاف الارتكاز العرفي ، وحمله على السراية في فرض وجود الرطوبة حمل على فرد نادر ، لان الغالب في المصافحة عدما ، فيتعين الحمل على احتمال ثالث ، وهو ان نفس المصافحة للمجوس بذاتها قدر يطرأ على اليد من قبيل قذارة الجنابة والحيض ، وهذا احد الاقسام الثلاثة للقذارة التي تقدمت عند الحديث عن الآبة الكريمة . ولا بد في رفع الاوصاف القذرة التي تطرأ على الجسم من استعمال الماء . غاية الامر ان بعضها يرفع بالغسل كما في قدر الجنابة والحيض ، وبعضها بالوضوء كما في قدر الريح مثلاً ، وبعضها بالغسل ( بالفتح ) فقط كما في قدر المصافحة ، اذ نلاحظ ان الامام عليه السلام نفى الوضوء واثبت الغسل . وكم فرق بين قذارة المصافحة وقذارة يد الكافر السارية الى يد المسلم بسبب المصافحة . ويؤيد حمل الرواية على ما ذكرناه رواية اخرى لخالد القلانسي قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : القى الدمى فيمصافحني . قال : امسحها بالتراب وبالخائط . قلت : فالناصب قال : اغسلها » (٢) فكان المصافحة مع الكافر قذارة تشتد كلما كان الكافر اشد كفراً او عداوة ، ولهذا يكتفى في ازالة قذارتها بالمسح احياناً .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى (ع) : « عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام . قال : اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام ، الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل » (٣) .

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات

(٣) وسائل الشيعة نفس الباب المتقدم

ومقادها التفصيل بعد فرض العلم باغتسال النصراني بين حضوره وعدم حضوره ومن هنا قد يستشكل : بان النصراني اذا كان نجساً ولم يكن ماء الحوض معتصماً بالاتصال بالمادة وتنجس بسببه ، فاي فرق بين حضوره وعدمه ؟ .  
ويندفع : بان الاستشكال نارة : يكون بلحاظ انفعال ما في الحوض الصغير . واخرى : بلحاظ التقاطر على المسلم من المسيحي . وثالثة : بلحاظ نجاسة نفس جدار الحوض ونحوه بيد النصراني مع احتياج المسلم الى مسه . والمنظور بالتفصيل في الرواية الجهتان الاخيرتان بعد فرض علاج الجهة الاولى بايصال الماء بالمادة ، وبذلك يتضح الفرق بين فرضي الحضور وعدمه ولا بأس بدلالة الرواية على نجاسة الكافر ، اذ لولا ذلك لم يكن هناك موجب لاشتراط اغتسال المسلم وحده ، وامره بغسل الحوض اولاً :

ومنها : ما في الوسائل عن البرقي في المحاسن ، بسند معتبر الى زرارة عن ابي عبد الله ( ع ) : « في آنية المجوس ، قال : اذا اضطررت اليها فاغسلوها بالماء » (١) . وتصحيح نقل الوسائل للرواية من المحاسن يكون بالتركيب بين طريق الشيخ الى المحاسن وطريق صاحب الوسائل الى الشيخ ودلالتها على النجاسة واضحة ، باعتبار ظهور الامر بالغسل في نجاسة الآنية وحمل النجاسة على النجاسة الحاصلة بسبب النجاسات التي يساورها المجوسي في طعامه وشرابه خلاف الظاهر ، لمنافاته للاطلاق ، ولظهور العنوان في كون استعمال المجوسي للآنية المصحح لاضافتها اليه هو الميزان في الامر بالغسل .  
ومنها : صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت ابا عبد الله عن آنية اهل الذمة والمجوس . قال : لا تاكلوا من آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر » (٢) . وتقريب الاستدلال

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات

والصحيح . غير ان قوله في الجملة الاخيرة « ولا في آيتهم التي يشربون فيها الحمر ) ان استفدنا منه كونه تقييداً للنهي عن الاواني الوارد في صدر الرواية دل على عدم نجاسة الكافر ، وان نجاسة اوانيه بسبب اخر . ويكفي لسقوط الاستدلال اجمال الفقرة الاخيرة من هذه الناحية ، لانه يكون من اتصال ما يحتمل قرينته وهو يوجب الاجمال .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ( ع ) قال : « سألته عن مؤكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وارقد معه على فراش واحد ، واصافحه قال : لا ، (١) . والاستدلال بها على النجاسة يتوقف على استبعاد ان يكون الكلام - سؤالاً وجواباً - متجها الى حال هذه العناوين من حيث الحزازة النفسية فيها لا من حيث سراية النجاسة . واما مع افتراض هذا الاحتمال بنحو لا ظهور في خلافه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على النجاسة بل يلتزم بجرمة هذه العناوين ، ما لم تقم قرينة من الخارج على الترخيص ويؤيد هذا الاحتمال غلبة انتفاء الرطوبة في الحالات المذكورة كما اشير سابقاً . ومنه بظهور الحال في رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي قال : « سألت ابا عبد الله عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم مجوسي أيدعونه الى طعامهم ؟ فقال : اما انا فلا أواكل المجوسي ، واكره ان احرم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم ، (٢) فانه لو سلم ان استنكاف الامام ( ع ) عن مواكلة المجوسي كان بسبب التحريم ، وان التحريم عام ، وامتناعه عن التحريم على الاخرين كان بمعنى امتناعه عن اخراجهم عما تقتضيه التقية من المساورة ، فلا يدل التحريم المذكور على النجاسة بعد عدم انحصار ما يترقب كونه منشأ لذلك في الارتكاز المتشرع العام في النجاسة .

(١) وسائل الشريعة الباب السابق

(٢) وسائل الشريعة باب ٥٣ من ابواب الاطعمة المحرمة

ومنها : صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ( ع ) قال : « سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه . قال : لا باس ، ولا يصل في ثيابها وقال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعد على فراشه ولا مسجده ، ولا يصفحه . قال : وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبس لا يدري لمن كان ، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : ان اشتراه من مسلم فليصل فيه ، وان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله » (١) .  
وتفصيل الكلام في هذه الرواية انا اذا لاحظنا السؤال الاول مع جوابه لم نجد فيه دلالة على النجاسة ، لعدم اشتغال الجواب على الامر بالغسل الظاهر في ثبوت النجاسة للمفسول ، وعدم كون النجاسة هي النكته الوحيدة المحتملة ارتكازاً لتلك النواهي ، لكي ينسب الذهن العرفي اليها ، خصوصاً مع عدم توفر الرطوبة السارية غالباً في اقعاد الكافر على الفراش او مصافحته ويؤيد اتجاه النظر الى غير النجاسة ما ورد في رواية اخرى لعلي بن جعفر (٢) عطف فيها على العناوين المذكورة عنوان المصاحبة ، الواضح عدم كونها منجسة ، فان هذا يعني ملاحظة حيثيات نفسية للخزاة .

واما اذا لوحظ جواب السؤال الثاني فهو يقتضي - مضافاً الى افادة نجاسة الكافر - تخصيص قاعدة الطهارة ايضاً ، وهذا بنفسه مبتلى بالمعارضة بروايات بعضها صحيح السند ، على نحو يتعين حمل الجواب المذكور على الاستحباب ، حتى لو قيل بنجاسة الكافر ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) وانا حاضر : اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي ، فاغسله قبل ان اصلي فيه ؟ . فقال ابو عبد الله ( ع ) : صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة ابواب الاطعمة المحرمة باب ٢٢



فانك اعترته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه » (١) .  
 ومنها : رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ( ع ) : « سأله عن  
 اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ . قال : لا  
 الا ان يضطر اليه » (٢) . وتقريب الاستدلال بها : ان النهي عن الوضوء  
 منه بمجرد ادخال الكافر يده ينسب منه عرفاً افادة النجاسة ، والترخيص  
 في حال الاضطرار يعني الجواز في حالة التقية . وورد عليه : ان حمل  
 الاضطرار على التقية خلاف ظاهر الكلمة ، او اطلاقها على اقل تقدير  
 بنحو يكون المتيقن منها الاضطرار الطبيعي ، ومعه تكون الرواية على الطهارة  
 أدل كما هو واضح ، بل قد تكون سبباً في ابطال دلالة رواية علي بن جعفر  
 المتقدمة في ماء الحمام الآمرة بال غسل من النصراني واجمالها ، باعتبار اتصال  
 هذا النص بذلك وتلاحق السؤالين ، غير ان الظاهر عدم حصول الاجمال في  
 ذلك النص ، لان جواب السؤال الثاني لا يعتبر قرينة متصلة بالنسبة الى  
 جواب السؤال الاول ، ولو كان السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الاول  
 مباشرة وسلم كون الجمع من الجمع في المروي لا في الرواية .  
 ومنها : رواية هارون بن خارجة عن الصادق ( ع ) : « اني اخالط  
 الجوس فأءكل من طعامهم ؟ قال : لا » (٣) . ورواية عيص المأخوذة من  
 كتاب المحاسن قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن مؤاكلة اليهودي  
 والنصراني والمجوسي أفاءكل من طعامهم ؟ قال : لا » (٤) وتقريب الاستدلال  
 بهاتين الروايتين ان النهي عن الاكل من طعامهم بعد فرض اصل المخالطة

(١) وسائل الشيعة باب ٧٤ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب الاطعمة المحرمة

(٤) وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب الاطعمة المحرمة

والمؤكلة ينصرف الى جهة النجاسة ، دون حزازة المعاشرة ، لان هذه الحزازة ثابتة فيما فرض من مخالطة ومؤكلة ، ودون حزازة السور ، لان وحدة القصة لم تفرض ، وانما فرض كون الطعام طعامهم ، والمؤكلة لا تستلزم وحدتها ، فالسؤال عن خصوصية كون الاكل من طعامهم لابد ان يكون بلحاظ النجاسة .

وقد يستشكل : بان كون النظر الى نجاسة الكافر لا يناسب الفراغ عن جواز اصل مؤاكلته ولو من طعام المسلم ، لانها تتضمن غالباً الملافة بالرطوبة ، فكيف اختص محذور نجاسة الكافر بفرض الاكل من طعامهم ؟ وهذا شاهد على ان الملحوظ النجاسات والمنتجسات التي تتواجد في طعام الكفار عادة بسبب الميتة والخمر وغيرها ، فلا دلالة في ذلك على نجاسة الكافر بعنوانه . الا ان هذا مبنى على ان يقصد بالمؤكلة المفروغ منها الاشتراك في قصة واحدة ، وحمل المؤكلة والمخالطة على ذلك بلا موجب كما ان دعوى : ان غاية ما تدل عليه الروايتان نجاسة طعام الكافر ، وهي كما قد تكون بسبب مساورة الكافر ، قد تكون بسبب استعماله للنجاسات مدفوعة : بان ذلك خلاف الاطلاق ، بل خلاف ظاهر اضافة الطعام الى الكافر بعنوانه في مقام النهي عنه ، الظاهر في كون تصديه له هو المنشأ في ذلك .

هذه هي اهم الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة . ومن ذلك يظهر حال ما لم نتعرض له . وقد اتضح تمامية بعضها سنداً ودلالة . وعليه فيقع الكلام في مرحلتين : احدهما : في الروايات المدعى دلالتها على الطهارة . والاخرى : في كيفية الجمع بين الطائفتين .

اما المرحلة الاولى : فقد استدل على الطهارة بعدة روايات .

منها : صحيحة العيص و سألت ابا عبد الله ( ع ) عن مؤكلة

اليهودي والنصراني والمجوسي . فقال : ان كان من طعامك وتوضأ فلا بأس ، (١) .

وتقريب الاستدلال : تارة : بلحاظ نفس فرض غسل الكافر ليديه فان الغسل ظاهر بمادته في المطهريه ، وهو لا يناسب النجاسة الذاتية . واخرى : بلحاظ الترخيص في مؤاكلة الكافر ، فان الترخيص في المؤاكلة وان كان قد يلحظ فيه نفي الحرمة النفسية لهذا العنوان ، دون تعرض لنفي محذور النجاسة الذي يحصل في بعض حالات المؤاكلة ، فيكون الترخيص جهتياً ، ولكن التقييد بكونه من طعام المسلم قرينة على انه ترخيص فعلى لوحظ فيه دفع محذور النجاسة ايضاً . ولا يمكن ان يقيد الترخيص في المؤاكلة بغير المؤاكلة في قصعة واحدة مع الرطوبة بقرينة دليل نجاسة الكافر لان لازم ذلك ان تكون اناطة جواز المؤاكلة بوضوء الكافر اناطة تعبدية محضة ، وهو خلاف المنساق من الدليل عرفاً ، الظاهر في الحمل على امر مرتكز عرفي وهو المنع عن محذور السراية .

وقد يستدل بهذه الرواية على اصالة النجاسة العرضية في الكافر بلحاظ اناطة جواز مؤاكلة الكافر بغسل يديه ، فان هذا كما يكشف عن الطهارة الذاتية يقتضى باطلاقه اصالة النجاسة العرضية ، وبهذا يمكن ان يقيد اطلاق الروايات السابقة - الدالة على النهي عن سؤر الكافر والامر باجتنابه والغسل منه - بما اذا لم يعلم عدم نجاسته العرضية .

وبرد على هذا اولاً ؛ ان ما يدل على النجاسة من الروايات السابقة ظاهر في بيان النجاسة الواقعية بمقتضى عدم اخذ الشك في الموضوع فتقييده بصورة الشك ينافي ظهور الخطاب في الواقعية ، فلا موجب لتقديم هذا النحو من الجمع على الجمع بحمل الامر بالاجتناب والغسل في روايات

النجاسة على الاستحباب ، مع حفظ واقعية كلا الخطابين .

وثانياً : ان المتن الموجود في حديث العيص متهافت ، لان الصيغة المتقدمة للمتن هي صيغة كتاب الكافي وقد نقلها صاحب الوسائل في بابي للنجاسات والاطعمة . وهناك صيغة وردت في التهذيب والفقيه ، مع وحدة الراوي والامام والناقل عن الراوي ، بنحو يبعد تعدد الرواية ، وهي هذه . سألته عن مؤاكلة اليهودي والنصراني ، قال : اذا كان من طعامك فلا بأس . قال : وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال : اذا توضأ فلا بأس . والفارق بين الصيغتين انه في هذه الصيغة جعل كون الطعام للمسلم شرطاً لمؤاكلة اليهودي والنصراني ، وجعل الغسل شرطاً لمؤاكلة المجوسي ، بينما جعل مجموع الامرين معاً شرطاً لمؤاكلة الجميع في صيغة الكافي واذا لاحظنا صيغة الفقيه والتهذيب نجد انه لم يؤمر فيها بالغسل بالنسبة الى اليهودي والنصراني فان كان احتمال الفرق بينهما وبين المجوسي موجوداً لم يكن في الرواية بهذه الصيغة ما يقتضي اصالة النجاسة العرضية فيها ، وان كان المرتكز عدم الفرق امكن اسراء الامر بالغسل المبين بالنسبة الى المجوسي اليها ايضاً فيتحد مفاد الصيغتين . ولكن مع هذا قد يحمل الامر بالغسل في صيغة التهذيب والفقيه على الاستحباب ، باعتبار سكوت الامام ( ع ) عنه في مقام الجواب على السؤال الاول ، فان تاخير مثل هذا البيان لتقية ونحوها وان كان ممكناً غير ان التعرض لذلك في جواب السؤال الثاني يكشف عادة عن عدم وجود نكته للتأخير من هذا القبيل ، وهذا مناسب كون اشتراط الغسل استحبابياً لتكون استحبابيته هي بنفسها نكته السكوت عنه في جواب السؤال الاول ثم التعرض له من خلال استمرار الجواب وتكرار السؤال .

وثالثاً : ان بعض روايات الطهارة الآتية تأتي عن الجمع المذكور

لصراحتها في لفي اصالة النجاسة العرضية .

ومنها : موثقة عمار الساباطي عن ابي عبدالله (ع) قال « سئلته عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي ؟ فقال : نعم . فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم » (١) .  
وتقريب الاستدلال بها : ان جواز الوضوء من ذلك الماء مع وضوح اشتراط الطهارة في الماء المتوضى به يدل على عدم انفعال الماء باليهودي الكاشف عن عدم نجاسته .

وقد يستشكل في ذلك : بان الجواز المذكور يلائم عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ايضاً . ويندفع بانه اذا سلمت ملائمة الجواز لكلا الامرين ، فبضم ادلة انفعال الماء القليل - بعد عدم احتمال الفرق بين نجس ونجس - يتحصل الدليل على طهارة الكتابي . هذا مضافاً الى امكان دعوى ظهور السؤال في الرواية في استعمال حال الكتابي ، لا حال الماء القليل من حيث الاعتصام وعدمه ، لان تعرض الماء القليل في حياة المسلم الاعتيادية لملاقاة نجاسات اخرى اكثر جداً من تعرضه لملاقاة الكتابي ، ففرض ملاقاته للكتابي دون تلك النجاسات ينسب منه للنظر الى حال الكتابي ، لا حال الماء . اللهم الا ان يحتمل نظر السائل الى حال الماء لا من ناحية الاعتصام والانفعال ، بل من ناحية كونه سور الكافر ، فينحصر تنبم الاستدلال على المطلوب به حينئذٍ بضم دليل انفعال الماء القليل .

ومنها : ما مضى في اخبار النجاسة من صحبحة علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) : « انه سألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، الا ان يضطر اليه » ، فان الكتابي لو كان نجساً لتنجس الماء به ولما جاز الوضوء به حتى في فرض الانحصار بل ينتقل الى التيمم وعدم جواز الوضوء بالنجس حتى مع الانحصار ان

بحوث في شرح العروة الوثقى —————  
 كان امرأ ارتكازياً في اذهان المتشرعة ، فالترخيص المذكور في الرواية يدل  
 بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة الكتابي ، والا تعين ضم الدليل الخارجى  
 على عدم جواز الوضوء بالنجس حتى مع الانحصار الى الرواية ، ليتحصل  
 من المجموع ما يدل على طهارة الكتابي .

وحمل الاضطرار على التقية ، لكي تلائم الرواية مع النجاسة المستفادة  
 من صدر الرواية بلا موجب ، لانه : ان كان بدعى استظهار ذلك من  
 نفس لفظ الاضطرار ، فهو خلاف المفهوم عرفاً من اللفظ الشامل للاضطرار  
 الناشئ من الانحصار ، بل المختص بمثل ذلك في المقام بنكتة انه اضيف  
 الاضطرار الى الماء لا الى الوضوء ، وهذا ظاهر عرفاً في ان حيثية الاضطرار  
 قائمة بنفس الماء وهو الانحصار ، واما التقية فهي حيثية قائمة بالوضوء  
 وان كان بقرينة صدر الرواية ، بناء على ظهوره في نفسه في النجاسة فالامر  
 على العكس ، فان الصحيح تحكيم ظهور الذيل في الصدر ، لان الذيل  
 استثناء من الصدر ، والظواهر التي تحصل في جانب التقييد هي التي تنصرف  
 في ظهورات المقيد :

كما انه قد يستشكل : بان الرواية - على خلاف الرواية السابقة -  
 مطلقة من ناحية قلة الماء وكثرته ، فتكون ادلة نجاسة الكتابي مقيدة لاطلاق  
 الرواية ، بنحو تحمل على الكثير خاصة غير ان تقييد الرواية بحملها على  
 الكثير خاصة بعيد جداً ، لندرة الكثير في بيئة الراوي ، وبعد خفاء اعتصام  
 الماء الكثير على مثل علي بن جعفر :

ومنها : رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لابي عبد الله (ع) :  
 ما تقول في طعام اهل الكتاب ؟ قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة . ثم  
 قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة . ثم قال : لا تأكله ، ولا تركه تقول

انه حرام ، ولكن تركه تنزهه ( تنزهها منه خ ل ) عنه ان في آئيتهم الخمر ولحم الخنزير ، (١) وهي معتبرة سنداً ، وواضحة دلالة على طهارة اهل الكتاب ، لان عدم تحريم طعامهم مع انه يلاقى عادة اجسامهم بالرطوبة ، باعتبار ان الظاهر من الاضافة كونهم قد طبخوه وهبأوه ، وهذا يلزم الملاقاة برطوبة غالباً خصوصاً في ذلك العصر ، وتعليل التنزه بمعرضية الاواني للخمر ولحم الخنزير دون معرضيتها للملاقاة رطوباتهم ، يدل على عدم نجاستهم . ومجرد تكرار النهي في صدر الرواية لايعنى كونه الزامياً وكون اللذيل تقيية ، لان الاهتمام الذي يشعر به التكرار يناسب غير الالزام ايضاً ، اذ ما اكثر الموارد التي بين فيها بعض المطلوبات غير الازامية بالسنة مشددة ، فلعل المقام منها غير ان استشعار الامام ( ع ) كون هذا التاكيد موجبا لانفهام اللزوم جعله ينصب قرينة على عدم اللزم . وكما تنفى الرواية النجاسة العينية كذلك تنفى اصالة النجاسة العرضية . ولا يمكن عرفاً تقييدها بما اذا علم بان صاحب الطعام قد غسل يده عند كل مساورة لطعامه ، لكي تكون ملائمة مع اصالة النجاسة العرضية كما هو واضح .

ومنها : صحيحة ابراهيم بن ابي محمود . قال : « قلت للرضا (ع) : الخياط او القصار يكون يهودياً او نصرانياً ، وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله ؟ قال : لا بأس » (٢) ومن الواضح ان السؤال انما هو عما يمارسه من ملابس المسلمين بلحاظ الطهارة والنجاسة ، كما يشهد بذلك قوله : « تعلم انه يبول » ، فنفي البأس يدل على طهارة اهل الكتاب بالمعنى المقابل للنجاسة الذاتية ، وبالمعنى المقابل لاصالة النجاسة العرضية . ومثل هذه الرواية لا يمكن تقييدها بما اذا علم بغسل يده قبل ممارسة الملابس لكي

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

(٢) التهذيب ج ٢ ص ١١٥

تلائم مع اصالة النجاسة العرضية ، لان السائل قد فرض انه يبول ولا يتوضأ  
اي لا يغسل ، وهذا يعني انه لا يعلم بغسل يده حين الممارسة ، والا لم  
يكن هناك اثر لفرض انه يبول ولا يتوضأ .

ومنها : صحيحة اخرى لابراهيم عن الرضا عليه السلام قال : « قلت  
للرضا : الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية ، لا تتوضأ ولا  
تغتسل من جنابة . قال : لا بأس تغسل يديها » (١) والكلام فيها تارة :  
يقع بلحاظ الطهارة الذاتية واخرى : بلحاظ اصالة النجاسة العرضية .  
اما الاول : فلا اشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية . إما بتقريب :  
ان نفي البأس عن الخدمة - مع كون الملحوظ للسائل حيثية النجاسة  
وملاقاتها للاشياء بالرطوبة ، بقريئة فرضه انها لا تتوضأ ولا تغتسل - واضح  
في نفي النجاسة الذاتية .

او بتقريب : ان قول الامام ( ع ) « تغسل يديها » يدل على ذلك  
لان النجس العيني لا معنى لغسله . ولا فرق في هذين التقريبين بين كون  
القضية المستول عنها حقيقية او خارجية . واستظهار كونها خارجية بقريئة  
قول الراوي « الجارية النصرانية تخدمك » ، والاستشكال عندئذ بان وجود  
النصرانية عند الامام ( ع ) لعله كان بسبب ظروف اضطرارية ناشئة من  
التقية . مدفوع ، بان الاستظهار المذكور لا موجب له ، وتعبير الراوي  
المذكور ليس الا على حد تعبيره شخصيا في الرواية السابقة « وانت تعلم  
انه يبول » ، فانه اسلوب في البيان . ولو فرضنا القضية خارجية فان  
الرواية تكون حينئذ أدل على الطهارة ، لاقتران الفعل بالقول . واحتمال  
التقية منفي بالاصول العقلائية العامة . ولو ثبت كون وجود النصرانية  
عند الامام اضطرارياً وبسبب التقية فلا يعني ذلك ان بيانه مبنى على التقية



فاصالة الجمد في بيانه جارية على كل حال .

واما الثاني : فقد يقال : بان الرواية وان دلت على الطهارة الذاتية ولكنها تدل ايضاً على اصالة النجاسة العرضية ، باعتبار اناطتها نفي البأس بغسل اليدين الشامل باطلاقه لفرض الشك ايضاً .

وتحقيق الكلام في ذلك : ان قوله ( ع ) « تغسل يديها » يمكن حمله على الاخبار ، فيناسب مع القضية الخارجية ، ويناسب ايضاً مع القضية الحقيقية ، بان يكون اخباراً عن لازم عادي عرفي لهذه القضية الحقيقية . ويمكن حمله على الانشاء والامر بالغسل ، فيناسب مع القضية الحقيقية .

فان حمل على الاخبار فلا يدل على اشتراط غسل اليدين حتى مع عدم العلم بنجاسة يديها ، وانما هو اخبار في مقابل اخبار السائل بعدم التطهير بقوله « لا تتوضأ ولا تغتسل » ، ومفاده انها تغسل يديها ، وهو كاف في تطهير محل الابتلاء منها كخادمة ، وليس المقصود من ذلك تشريع غسل على خلاف القواعد العامة ، بل التأكيد على التزامها بتلك القواعد في حدود ما يحتاج اليه . وان حمل على الانشاء والامر فالمتيقن منه صورة العلم بالنجاسة العرضية ، واما اطلاقه لصورة الشك فهو وان كان ثابتاً في نفسه ، الا ان ما هو نص عرفاً في نفي اصالة النجاسة العرضية من روايات الطهارة يقيد هذا الاطلاق .

ومنها : رواية زكريا بن ابراهيم قال : « دخلت على ابي عبد الله (ع) فقلت : اني رجل من اهل الكتاب ، واني اسلمت ، وبقي اهلي كلهم على النصرانية ، وانا معهم في بيت واحد لم افارقهم بعد فأكل من طعامهم فقال لي : يأكلون الخنزير ؟ فقلت : لا ، ولكنهم يشربون الخمر . فقال : لي كل معهم واشرب » (١) ولاشك في دلالتها على الطهارة ، غير انها

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

غير تامة سنداً . ولا تخلو من شيء متناً ، بلحاظ انها اناطت بظاهاها الترخيص في الاكل والشرب باجتنااب لحم الخنزير ، ولم تعتبر شربهم للخمر مانعاً عن ذلك : إما لدعوى طهارته ، او لانه ليس في معرض تنجيس الطعام بخلاف لحم الخنزير ، وكلاهما كما ترى . كما ان ابتلاء الكفار بلحم الميتة من ذبائحهم اشد من الابتلاء بلحم الخنزير ، ولم يشر الى ذلك مع وضوح نجاسة الميتة .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال : « سألته عن آنية اهل الكتاب . فقال : لا تأكل في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير ، (١) والاستدلال بمفهوم الشرط الثابت خصوصاً في مثل المقام الذي اخر فيه الشرط عن الجزاء ، فانه يدل على جواز الاكل في آنيتهم اذا لم يكونوا يأكلون فيها النجاسات ، وهذا يدل على طهارتهم ، لان العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة . وقد جاء متن مقارب يشتمل على القضية الوصفية بدلاً عن الشرطية - على ما تقدم في روايات النجاسة - غير انه لو سلم عدم المفهوم للوصف ، واقتضاء ذلك للتهافت في مقام النقل على تقدير وحدة الرواية ، فلا سبيل الى الجزم بوحدة الرواية ، وان اتحد الراوي والناقل عنه ، لوجود عدة اختلافات بين المتينين : وعدم صراحتها في وحدة الامام المنقول عنه .

ومنها : روايات جواز الصلاة في الثوب الذي يردده المستعير الذي بدون غسل ما لم يعلم انه نجسه ، كما في رواية عبد الله بن سنان . وفي الثوب الذي يصنعه المجوسي بدون غسل ايضاً ، كما في رواية معاوية ابن عمار ورواية المعلى بن خنيس . بدعوى : ان ملاقاته الثوب للكافر بالرطوبة في هذه الحالات امر معلوم عادة ، فيدل الجواز على الطهارة .

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

وهي دعوى قابلة للانكار : اما فيما يصنعه المحوس فواضح ، لان حياة الثوب لا تلازم الملاقاة برطوبة . واما في الثوب الذي استعاره الذمي فالامر كذلك ، ما دام فرض الرواية قابلاً للانطباق على الاستعارة القصيرة الامد التي لا يحصل فيها عادة علم بالملاقاة مع الرطوبة .

هذه اهم الروايات التي يمكن ان يستدل بها على الطهارة .

وهناك روايات اخرى في نفس الباب او في ابواب اخرى متفرقة يمكن الاستئناس بها للحكم بالطهارة ، من قبيل ما دل على جواز نكاح الكتابية ولو في الجملة ، وما دل على امر للكافر عند الضرورة بان يغتسل ثم بفصل الميت ونحو ذلك . وأوجه الاستئناس واضحة .

وقد تبين : ان روايات الطهارة هذه تشتمل على عدد تام سنداً ودلالة غير انه قد يستشكل في تماميته حجية ، بلحاظ تطابق الاصحاب على القول بالنجاسة ، الذي لا يمكن تفسيره : بعدم اطلاعهم على تلك الروايات لانها لم تصلنا الا عن طريقهم ، او بعدم استظهارهم للطهارة منها ، مع وضوح ذلك عرفاً في جملة منها ، او بتقديم اخبار النجاسة عليها ، بوجه مع وضوح الجمع العرفي بالحمل على التنزه . فيتعين تفسير ذلك باطلاعهم على خلل في النقل ، او خلل في المنقول ، بمعنى وجود ارتكاز واضح للنجاسة يكشف عن عدم مطابقة المنقول للواقع . وعلى كلا التقديرين تسقط روايات الطهارة عن الحجية . اما على الاول : فلان اعتقاد الاصحاب بالخلل في النقل اشارة مهمة توجب سلب الوثوق بالروايات ، المؤدى الى خروجها عن دليل الحجية . واما على الثاني : فلان نفس ذلك الارتكاز يكون حجة علينا :

والتحقيق : ان افتراض استناد الاصحاب الى الاطلاع على الخلل في النقل بعيد جداً ، اذ ليس في كلماتهم اي تعرض لذلك ولو اجمالاً . فهذا

الشيخ الطوسي ( قدس سره ) لا يرى ما يدل على الطهارة بالخلل أو نحو من الشذوذ ، الذي رى به ما دل على جواز الوضوء بماء الورد ونحوه ونلاحظ ان جملة من روايات الطهارة قد افتى الاصحاح بمضمونها وان لم يستفيدوا منها الطهارة . فالشيخ الطوسي قدس سره يذكر : « انه يكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار الى طعامه فيأكل معه ، وان دعاه فيأمره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء » ، وقد ذكر المحقق الخلي : « ان هذه الفتوى مبنية على رواية العيص » ، وهذا يعني ان الشيخ عمل بها ، وان لم يستفد منها الطهارة لحملها مثلاً على فرض عدم الرطوبة . كما ان الشيخ قد تمسك ببعض روايات الطهارة لاثبات النجاسة ، فقد استدل على النجاسة برواية علي بن جعفر في ماء الحمام مع ذيلها ، الذي عرفت منا انه يدل على الطهارة ، ومعنى ذلك عدم صحة افتراض الخلل في النقل في تلك الروايات ، والا لما صح الاستدلال بها على شيء .

ومما يؤكد عدم الخلل في النقل تعدد روايات الطهارة وكثرتها بنحو يضعف احتمال الخلل في النقل فيها جميعاً . مضافاً الى أن جملة منها قد أخذها أصحاب المجاميع من كتب الأصول رأساً ، كرواية علي بن جعفر التي نقلها الطوسي من كتابه ، ورواية العيص التي نقلها الصدوق من كتابه .

واما افتراض ارتكاز راسخ دعا الاصحاح الى اعتقاد الخلل في المنقول وطرحه فقد ناقشناه تفصيلاً عند تقييم الاجماع المدعى على النجاسة ، ومحاولة التعرف على مدى قدرته على اثبات ذلك ، وانتهينا الى عدم الاعتقاد بالافتراض المذكور ، واحتمال أن يكون موقف الاصحاح السلبي من روايات الطهارة مستنداً - ولو في الجملة - الى عوامل اجتهادية ، استعرضناها فيما سبق . ومعه لا يبقى مانع عن المصير الى حجية اخبار الطهارة في نفسها والجمع بينها وبين أخبار النجاسة ، بحمل تلك على التنزه ، خصوصاً مع

اشتغال المقام على روايات صريحة في النهي التنزيهي ، تعتبر شاهداً على هذا الجمع .

واستبعاد : لإعراض الأصحاب أو غفلتهم عن الجمع العرفي المذكور بدون افتراض ارتكاز قاهر يقتضي النجاسة ، قد مر فيما تقدم من بحث في نقد الإجماع وتقييمه بعض المضعفات له فلاحظ . مضافاً الى أنه لو كشف موقف الأصحاب عن وجود عامل وراء صناعة الروايات فالجزم بأن هذا العامل هو مرتبة من الارتكاز الكاشفة كشفاً قطعياً لدينا عن النجاسة غير ممكن لما أشرنا اليه سابقاً من قرائن عدم وجود مثل هذا الارتكاز في أذهان فقهاء الرواة الى عصر الغيبة وبعد تراحم القرائن من الطرفين لا يحصل اليقين بتلك المرتبة من الارتكاز . ويوجد احتمال أن يكون المستند ارتكاز الحزاة ولزوم التجنب في الجملة عن الكافر والارتكازات قد تنعمق وتسمع على مر الزمن بحيث يكون أصلها الواقعي أصيب دائرة مما انتهت إليه من خلال ملابسات نفسية وفكرية مختلفة .

كما يوجد احتمال حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة استناداً الى روايات النجاسة ، ويكون هذا العامل المؤثر في طرح أخبار الطهارة وهذا احتمال معقول في نفسه بالنسبة الى جملة من الأصحاب على الأقل ، إذا لاحظنا أن ما تمت دلالاته على النجاسة عندهم أكثر عدداً مما تمت دلالاته عندنا ، كما يظهر بمراجعة الروايات التي استدلت بها الشيخ الطوسي على النجاسة ، وان ما كان ملحوظاً من أخبار الطهارة لعله أقل مما تجمع متأخراً بعد توفر مجاميع الحديث والنظرة المجموعية لإبها ونحن نلاحظ : ان الشيخ في كتاب الطهارة من التهذيب ذكر في بيان عدم جواز الوضوء من سؤر الكفار : الاستدلال بالآية الكريمة ، وجملة من الروايات ، واقتصر في مقام نقل المعارض على رواية واحدة وهي رواية

عمار الساباطي ، ثم أولها (١) . وذكر في باب تطهير الثياب وغيرها : الاستدلال على غسل الملاقى للكافر بالآية ، وجملة من الروايات ، ولم يذكر معارضاً أصلاً (٢) بينما ذكر جملة من الروايات الدالة على الطهارة في مكاسب التهذيب .

فاذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً : من أن صدور مقدار من الروايات ذات الدلالة على الطهارة كان أمراً مترقباً ، باعتبارها الرأي المتبنى سنياً على العموم ، وفي كل مسألة من هذا القبيل يوجد عادة بعض البيانات الموافقة للرأي العام ولو تقية ، بخلاف روايات النجاسة فانها على خلاف الرأي العام السني ، وتظايرها وكثرتها ينتزع منه نوع من التأكيد والاهتمام ، الذي يوضح إلزامية الحكم . . . أمكننا على ضوء ذلك كله أن نفهم كيفية حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة استناداً إلى روايات النجاسة نفسها .

واقتراض هذا الاطمئنان بالبيان المذكور يصلح تفسيراً لموقف جملة من الاصحاب ، وازراً للعامل الخارجي الذي دعى الى طرح قواعد الجمع العرفي . وإن لم تكن نشارك في هذا الاطمئنان ، لأن ما تمت عندنا دلالة على النجاسة أقل عدداً ، وما نجمع لدينا من روايات الطهارة فيه من الصراحة وعدم التذبذب في البيان والتظاير والمخالفة للتقية في بعض الخصوصيات ، ما لا يسمح بحصول الاطمئنان أو الظن الشخصي ببطان دلالة على الطهارة . على أنه كما يتربص صدور أخبار الطهارة ولو لم يكن الحكم هو الطهارة من أجل التقية - وبذلك يضعف الكشف التكويني لأخبار الطهارة - كذلك يتربص صدور أخبار الأمر بالغسل واجتناب ، ولو لم يكن

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٢٣

(٢) التهذيب ج ١ ص ٢٦٢

الحكم هو النجاسة ، لأن التنزه معلوم المطلوبة على أي حال . وعدم نصب القرينة المتصلة على لفي الالتزام في سياق الطلب التنزيهي أمر مألوف وشائع ، فيشكل ذلك نقطة ضعف مقابلة في الكشف التكويني لاخبار النجاسة ، الأمر الذي يحول دون حصول الاطمئنان الشخصي لدينا بالنجاسة وصفوة القول : أنا إذا كنا لالاحتمل غفلة الاصحاب عن صحة الجمع العرفي بالحمل على التنزه ، فيمكن أن نفسر إعراضهم عنه في المقام بأحد الأمرين : إما الارتكاز ولكن بمرتبة لا تتنافى مع القرائن على عدم وجود ارتكاز حاسم على النجاسة في أذهان فقهاء الرواة . وإما الاطمئنان الشخصي الناشئ من مجموعة أمور لا نسلّمها ، ولكننا لا نستبعد اقتراض تسليمها عند جملة من الأصحاب . وإذا كنا نحتمل الغفلة في شأن جملة من الأصحاب عن ضرورة تقديم الجمع العرفي - كما تبرره بعض القرائن كتصريح الشيخ الطوسي بتقديم الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفي - في نص أشرنا اليه سابقاً عند مناقشة الاجماع - فيمكن أن نفسر عمل الأصحاب بأخبار النجاسة على أساس اجتهادي يلائم مع الاعتراف بحجية اخبار الطهارة في نفسها . وذلك من قبيل ترجيح أخبار النجاسة بالأكثرية ، أو بمخالفة العامة ، أو بموافقة الكتاب ، أو جعل العام الكتابي مرجحاً بعد التساقت . الى غير ذلك من الوجوه الاجتهادية التي تقدمت الإشارة اليها في بحث الاجماع .

وعليه فلا موجب لسقوط اخبار الطهارة عن الحجية في نفسها .

وعلى ضوء ذلك كله نلاحظ ان ادلة القول بالنجاسة لم يتم شيء منها في الكتابي . وان المتيقن من تلك الادلة - التي عمدتها الاجماع - المشرك ومن يوازيه ، او من هو اسوء منه كالمحدد . وعلى هذا يتجه التفصيل بين هذا المتيقن وغيره ، فيحكم بالنجاسة في حدود المتيقن ، ويحكم بالطهارة فيما زاد

على ذلك .

بقيت في المقام عدة تنبيهات :

الاول : ان جملة من فقهاء غير الامامية استدلوا على طهارة اهل الكتاب بقوله تعالى : « اليوم احل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن . . . » (١) .  
 والتحقيق : انه ان اريد الاستدلال بحلية طعام اهل الكتاب على طهارتهم بدعوى : ان هذا التحليل مسوق لنفي النجاسة مباشرة . فهو مندفع بان الظاهر من المقطع القرآني المذكور انه بصدد الغاء البينونة ، ونفي المقاطعة بين الجماعة المسلمة واهل الكتاب ، وليس ناظراً الى نفي النجاسة بعنوانها . ولهذا فان النص القرآني يحلل طعام المسلمين للكتابي كما يحلل طعامه لهم ، ومن الواضح ان تحليل طعام المسلمين للكتابي ليس في مقام نفي نجاسة المسلم ، بل التحليلان معاً يستهدفان غرضاً تشريعياً واحداً ، وهو ما ذكرناه من الغاء البينونة ، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية ايضاً فالسياق كله متجه نحو ذلك ، فهو يدل على ان اضافة الطعام الى اهل الكتاب وكونه طعامهم ليس ملاكاً للاجتنب والمقاطعة .

وان اريد الاستدلال بالآية على الطهارة بدعوى : انها تفهم ضمناً لان الكتابي لو كان نجساً ومنجساً لكان ارتباط الطعام به وكونه طعامه مما يقتضى الاجتناب عنه لنجاسته . فهو موقوف على ان تكون اضافة الطعام الى اهل الكتاب بمعنى ما يعدونه ويطبخونه من طعام ، كالامراق مثلاً التي اضافتها الى الكتابي بهذا المعنى مساوقة عادة لملاقاته لها بنحو موجب للسراية ، واما اذا كانت الاضافة بمعنى ما يكون ملكاً لاهل الكتاب وتحت



سلطانهم من الطعام ، فمن الواضح ان هذه الاضافة لا تتضمن الملاقاة المسرية دائماً ، وفي هذا الضوء يعلم انا اذا فسرنا الطعام بالبر ، أو بما كان كالبر من المواد الاساسية للغذاء ، اما لكونه احد المعنيين للكلمة لغة ، أو لورود تفسير بذلك في الروايات ، فمن الواضح عندئذ ان الآية الكريمة اجنبية عن افادة الطهارة ، لان ظاهر اضافة الطعام الى اهل الكتاب بناء على تفسيره بالبر ونحوه اضافة الملكية والسلطنة ، وهذا يجعل مفاد الآية الكريمة نفى الحرمة من ناحية كون الطعام ملكاً للكتابي وتحت سيطرته في مقابل احتمال حرمة ولو من باب لزوم مقاطعة اهل الكتاب وقطع التعامل معهم .

وان فسرنا الطعام بما يكون غذاء فعلياً ، فقد يقال ايضاً : بان الآية لا تدل على الطهارة ، لان نظرها الى نفى الحرمة من ناحية اضافة الطعام الى الكتابي باضافة الملكية والسلطنة ، وهذا لا ينافي الحرمة في بعض ما يضاف اليه كذلك بسبب الملاقاة المسرية الموجبة للنجاسة .

ولكن الصحيح : ان الطعام اذا كان بمعنى ما هو معد للاكل فعلاً فان اضافته الى اهل الكتاب ظاهرة في اضافته بما هو معد للاكل ، بحيث تكون حيثية الاعداد مضافة اليهم ايضاً ، وهذا لا يكفي فيه مجرد كونه ملكاً لهم ، بل يعنى كونه هو الطعام الذي يعدونه لأكلهم بطبخ ونحوه ، ويكون في معرض تناولهم منه . ونفي الحرمة من ناحية مثل هذه الاضافة دال عرفاً على عدم النجاسة ، لان العادة جارية في مثل هذه الاضافة على استبعادها للملاقاة بالرطوبة ، فتفى الحرمة من ناحيتها يقتضى عدم النجاسة . فينحصر اساس التشكيك في الاستدلال بالآية الكريمة بحمل الطعام على البر ونحوه من المواد ، ولو تعبدت بالتفسير الوارد في الروايات ، اذمعه تكون الاضافة بمعنى الملكية والواجدية ، ونفي الحرمة من ناحيتها لا يقتضى نفى النجاسة كما هو واضح .

وقد يتوهم على هذا الاساس : ان تلك الروايات المفسرة بنفسها تكون من ادلة نجاسة الكافر ، باعتبارها كأنها مسوقة لنفي افادة الآية للطهارة ويندفع : بان الغرض منها لا ينحصر بذلك ، بل قد يكون هدفها نفي افادة الآية لخلية ذبائح اهل الكتاب ، كما يظهر من بعضها فلاحظ .

الثاني : ان المتحلل للاسلام المحكوم بكفره يمكن القول بطهارته . إما بدعوى : استفادة ذلك من روايات طهارة اهل الكتاب ، لان النسبة المزيفة الى الكتب السماوية السابقة اذا كانت تستوجب الطهارة ، فكذلك النسبة المزيفة الى القران المجيد بالفحوى او الاولوية . واما بتقريب : عدم تمامية دليل على نجاسته ، حتى او قبل بنجاسة اهل الكتاب ، لان الآية الكريمة موضوعها المشرك ، فلا تشمل المتحلل للاسلام الخالي انتحاله من الشرك . والروايات الدالة على النجاسة - لو تمت - فموضوعها الكتابي والمجوسي ونحوه ، فلا يمكن التعدي من ذلك الى مدعى الاسلام ، لاحتمال الفرق واقعاً وارتكازاً .

نعم موثقة عبدالله بن ابي يعفور وردت في الناصب وهي « واياك ان تغتسل من غسالة الخمام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت ، فهو شرهم . فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً انجس من الكلب ، وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه » (١) وهذه الرواية قد يستدل بها لنجاسة الناصب خاصة . وقد تلغى خصوصيته فيتعدى الى كل كافر متحلل للاسلام ، أو الى الكافر مطلقاً ويرد عليه : - مضافاً الى عدم امكان التعدي لوضوح الرواية في الخصوصية - ان النجاسة في الرواية لا ظهور لها في النجاسة الحكيمية ، بلحاظ التعبير بانه شرهم ، والشربة تناسب النجاسة المعنوية ، وقد جاء الحكم بانجسية الناصب في مقام تعليل

(١) وسائل الشريعة باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل

تلك الشربة ، وتقضى مناسبات العلة والمعلول ظهور الانجسية في الخزازة المعنوية ايضاً ، أو حدوث الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال .

والاجماع يمكن التشكيك في شموله له ، حتى لو قبل بشموله للكتابي ايضاً ، لان من المحتمل ان يكون المراد من الكافر في كلمات المجمعين - او جملة منهم ممن لا ينعقد الاجماع الا بلحاظهم - من يدين بجملة اخرى غير ملة الاسلام ، لا مطلق من يحكم بكفره . وقد يشهد لذلك عطف الناصب على الكافر في جملة من عبارات المتقدمين ، مع ان المشهور ان الناصب محكوم بكفره ، فلو اريد من كلمة ( الكافر ) المعنى العام للزم ان يكون هذا من عطف الخاص على العام ، وهو خلاف الظاهر . وفي بعض عبارات المتقدمين عبر بالكفر بمختلف ملله ، وهو يناسب ما ذكرناه ايضاً .

ومما يعضد افتراض طهارة مدعى الاسلام ، الدليل اللبي . اما بتقريب : انه لو كان مبنى الشيعة في زمن الأئمة عليهم السلام على نجاستهم لاشتهر ذلك وشاع الحكم بالنجاسة ، لشدة الكلفة وكثرة الابتلاء ، خصوصاً مع ما خلقه عهد بني امية من النصب والعداوة لاهل البيت في جملة من الناس حتى كان بعض الشيعة في ايام الصادقين يتحرجون عن الزواج فحصاً عن امرأة سليمة .

واما بتقريب : انه اولا ان المرتكز طهارة مدعى الاسلام لكثير السؤل من قبل اصحاب الأئمة عليهم السلام ، فان ابتلائهم بالناصب ونحوه من المنحرفين لم يكن باقئ من ابتلائهم بالكتابي ، فكما كثر السؤل في الكتابي عن شؤون مساورته كان ينبغي أن نجد نظير ذلك في محل الكلام ، فعدم ذلك يكشف عن البناء العام على الطهارة .

الثالث : أن النواهي المذكور في روايات النجاسة ، كالنهي عن السؤل ونحوه ، إن إستظهر منها النجاسة حملت على التنزه بلا إشكال ، بعد تمامية

دليل الطهارة والجمع العرفي بينه وبينها . وأما إذا نوقش في ظهور تلك النواهي في النجاسة وبني على أصلاتها كما تقدم ، فقد يقال حينئذ : بأن مجرد قيام الدليل على الطهارة لا يكفي لرفع اليد عن ظهور تلك النواهي في الالتزام فلا بد حينئذ من قرينة على الترخيص في الأفعال التي تعلق بها النهي ، وهي كما يلي :

الأول : الأكل والشرب من سؤر الكتابي . فقد ورد النهي عنه صريحاً في رواية سعيد الأعرج بنقل الصدوق : إذ سأل عن سؤر اليهودي والنصراني ، أيؤكل أو يشرب ؟ قال : لا . وظاهراً في نفس الرواية بنقل الكليني ، إذ لم ترد فيه جملة ( أيؤكل أو يشرب ) غير أن الأكل والشرب هو المنصرف من الانتفاعات المضافة الى السؤر بما هو سؤر : ويرفع اليد عن ظهور النهي المذكور في الالتزام بقرينة صحبحة العيص المتقدمة التي إستظهرنا منها كون الأكل في قصة واحدة مع الكتابي ، بقرينة إناطة مؤاكلته بأن يتوضأ .

الثاني : الوضوء بسؤر الكتابي والاعتسال به . فقد جاء في رواية علي بن جعفر المتقدمة : النهي عن الوضوء بماء أدخل الكافر يده فيه ، إلا إذا أضطر إليه وهذا النهي إستظهرنا منه النجاسة سابقاً فيحكم فيه دليل الطهارة ومع التنزل تكون القرينة على الترخيص موثقة عمار الساباطي المتقدمة المرخصة في التوضي من ماء شرب منه اليهودي ، لأن حمل الموثقة على صورة الاضطرار ليس عرفياً ، لأنه تقييد بفرد نادر ، فيتعين حمل النهي على التنزه . ويبقى الاشكال من ناحية قيام الاجماع على عدم جواز الوضوء بسؤر الكتابي ، وهو إجماع لا ترد عليه جملة من التشكيكات التي أوردناها على دعوى الاجماع على النجاسة لأن عدم جواز الوضوء بالسؤر المذكور مما تعرض له الأصحاب القدماء في متونهم الفقهية مباشرة . فان جاء تشكيك فهو التشكيك من ناحية كونه

مدركباً ، ومستنداً الى النهي في مثل رواية علي بن جعفر ، مع عدم تحكيم موثقة عمار الساباطي عليها ، إماماً للعقلة عن الجمع العربي : أو لعدم العثور على رواية عمار الصريحية في الجواز ، بلحاظ أنها مما تفرد الشيخ الطوسي بنقلها من بين المشايخ الثلاث ، رغم عقد الكليني في الكافي باباً بعنوان ( حكم سؤر اليهودي والنصراني ... الخ ) . وقد نقلها الشيخ - على الظاهر - من كتاب سعد بن عبد الله ، لا من الأصول المتقدمة ، فلا غرابة في عدم إطلاع الجميع عليه . أو للمناقشة في دلالة الوثيقة بحملها على صورة الظن بقرينة كلمة ( علي ) ، كما صنع الشيخ الطوسي ( قدس سره ) . أو لغير ذلك من الاحتمالات التي إن استطاعت بمجموعها أن تجعل افتراض مدركية الاجماع معقولاً ، سقط عن الحجية ومع هذا فان الاحتياط لا ينبغي أن يترك .

الثالث : النهي عن الصلاة في ثياب الكتاني في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة : ( ولا يصل في ثيابها ) ويفهم من ذلك المانعية ، لا الحكم التكليفي . فان إستظهر منها كونها بلحاظ النجاسة حكم فيها دليل الطهارة وإلا كانت القرينة على الترخيص صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الثوب الذي يستعيره الذي ، والمرخصة في الصلاة فيه ، بعد معلومية أن المستعير إنما يستعير الثوب ليلبسه ، وأن مناط النهي في صحيحة علي بن جعفر كون الثوب مورد لبس الكتاني لا تملكه له .

الرابع : النهي عن المصافحة في روايتي علي بن جعفر وفي كل منها لا يمكن الحمل على الالتزام ، إذ في أحدهما : « قال : سألته عن مؤاكلة الجوس في قصعة واحدة ، وأرقد معه على فراش واحد ، وأصافحه . قال : لا . » ولما كانت المؤاكلة جائزة ، بقرينة رواية العيص تعذر حمل ( لا ) على الالتزام وفي الأخرى : « قال : لا يأكل المسلم مع الجوس

وكذا رطوباته واجزأؤه ، سواء كانت مما تحمله الحياة اولا (١)

في قصعة واحدة ، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ، ولا يصفحه .  
وبعد ثبوت عدم الحرمة في بعض المذكورات ، يمنع السياق عن إستفادة  
حرمة الباقي .

ومن مجموع ما ذكرنا ظهر حال غير ما تعرضنا له أيضاً فلاحظ .  
(١) نجاسة ما لا تحله الحياة من قبيل الشعر من الكافر تتوقف على  
إطلاق في دليل نجاسته يشمل ذلك . فان كان الدليل الآية الكريمة صح  
التمسك بالاطلاق ، لاثبات نجاسة المشرك بتمام أجزائه . وكذلك إذا كان  
الدليل مثل موثقة ابن أبي يعفور ، لأن مقتضى إطلاقها حل النجاسة على تمام  
أجزاء الناصب ، بل هذا هو مقتضى أشديته من الكلب عرفاً . وأما إذا  
كان الدليل أحبار الأمر بالفلس عند المصافحة ونحوها ، فمن الواضح عدم  
الاطلاق فيها لمثل الشعر . وكذلك أحبار السور ، إذ لا يصدق السور  
عرفاً بمجرد اصابة الشعر . وينحصر طريق اثبات نجاسة مثل الشعر - حينئذ -  
بدعوى : الغاء الخصوصية ، لاستبعاد العرف التفكيك بين أجزاء الكافر  
من حيث النجاسة مع ان نسبة الكفر الى الجميع على نحو واحد ، وليس  
من قبيل التفكيك في أجزاء الميتة بلحاظ اختلاف نسبة الموت اليها . او فرض  
اطلاق في معقد الاجماع بنحو يصح التمسك به ، بان يكون نظر مدعى  
الاجماع الى النجاسة على الاطلاق ، لا الى نجاسة الكافر في مقابل ما عليه  
العامّة من الطهارة ، بنحو يلائم مع فرض كونها من قبيل نجاسة الميتة ومع  
فرض كونها من قبيل نجاسة الكلب .

واما رطوبات الكافر ، فواضح ان ماء الريق مثلا ليس من اجزاء  
الكافر ، كما ان الحليب ليس من اجزاء المرضعة ، فلو جمدنا على ظاهر دليل  
نجاسة الاجزاء لم يشمل الرطوبات ، فتتوقف دعوى نجاستها العينية على ان

والمراد بالكافر : من كان منكراً للالوهية ، أو للتوحيد ، أو للرسالة ، أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضرورياً ، بحيث يرجع انكاره الى انكار للرسالة والاحوط الاجتناب عن منكر للضروري مطلقاً ، وان لم يكن ملتفتاً الى كونه ضرورياً (١) .

يكون التفكيك بينها وبين الاجزاء في النجاسة العينية غير عرفي . فان تم ذلك كان الدليل اللفظي الدال على نجاسة الكافر - على تقدير تماميته - دالاً على نجاسة هذه الرطوبات ، والا كانت نجاستها بالسراية لا بالذات :

(١) انضح مما سبق ان النجاسة لا تدور مدار الكفر بعنوانه ، لكي تثبت نجاسة كل من حكم بكفره ، فالبحث في تحقيق المراد بالكافر ليس مفيداً من ناحية اثبات النجاسة ، وانما ينتج بلحاظ الاثار الاخرى الدائرة بحسب لسان ادلتها مدار الكفر والاسلام .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان من آمن بالمرسل والرسول ، والتزم اجمالا بهذه الرسالة فهو مسلم حقيقة . ويريد بالتزامه الاجمالي بالرسالة : ايمانه بان كل ما يحتمل او يظن او يقطع باشتغال الرسالة عليه فهو حق اذا كانت الرسالة مشتملة عليه حقاً ، اي الايمان بهذه القضية الشرطية في حدود الاشياء التي يحتمل او يعتقد باشتغال الرسالة عليها . فمن يرى بطلان شيء ما ، ويحتمل او يعتقد في نفس الوقت باشتغال الرسالة عليه ، فهذا يعني انه على الاقل يحتمل فعلا بطلان الرسالة . واما من يرى بطلان حسن الظلم حتى لو حسنته الشريعة ، وهو قاطع في نفس الوقت بعدم تحسين الشريعة له ، فهو مؤمن فعلا بالشريعة .

واعتبار اي قيد زائد في الاسلام على ما ذكرناه يكون تعديلاً ، وبحاجة

الى دليل ، وقد ذكر بهذا الصدد قيدان :

احدهما : ما ذكره السيد الاستاذ ( دام ظله ) وهو الايمان بالمعاد .  
 اذ ذهب الى ان انكار المعاد يوجب الكفر بعنوانه ، حتى اذا لم يرجع  
 الى الايمان بالرسالة . وتمسك لاثبات ذلك بآيات لا تدل على المقصود  
 كقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى  
 الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون  
 بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلاً » ( ١ ) ، وقوله تعالى :  
 « والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء ، ولا يحل لهن ان يكتمن ما  
 خلق الله في ارحامهن ، إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » ( ٢ ) ، وقوله  
 تعالى : « ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر » ( ٣ ) .  
 وكان السيد الاستاذ يستظهر من عطف الايمان باليوم الآخر على الايمان بالله  
 أنه كالايمان بالله في كونه دخيلاً في الاسلام وكفر منكروه . ولكننا نلاحظ:  
 إن هذا العطف لا يدل على شئ من ذلك ، وإنما يعبر عطف الايمان باليوم  
 الآخر عن التهديد بالنار في مقام التأكيد على ما ذكر في صدر الكلام :  
 من الرد الى الله والرسول ، أو عدم كتمان ما في الأرحام ، ونحو ذلك .  
 وكذلك إستدل ( مُدْظله ) : بقوله تعالى : « ليس البر أن تولوا  
 وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر » ( ٤ ) .  
 وذلك لعطف الايمان باليوم الآخر على الايمان بالله : غير أن ذلك لايعني  
 كونه في حكمه الخاص المبحوث عنه هنا . ويمكن أن يستدل أيضاً بقوله

(١) سورة النساء آية ٥٩

(٢) سورة البقرة آية ٢٢٨

(٣) سورة البقرة آية ٢٣٢

(٤) سورة البقرة آية ١٧٧



تعالى : « لاني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ، وهم بالآخرة هم كافرون » (١) إذ بين خصوصيتين في مقام الانتقاص منهم ، وظاهر ذلك كونها نقصين عرضيين ، فلو كان إنكار الآخرة نقصاً على أساس رجوعه الى الكفر بالله لما تم ذلك .

ويرد عليه : أن كونه نقصاً مستقلاً شيئاً ، وكون هذا النقص ملاكاً مستقلاً للكفر شيئاً آخر وعليه فدخل الايهان بالمعاد في الاسلام إنما هو باعتبار كونه من أوضح وأبده ما اشتملت عليه الرسالة ، وليس قيداً مستقلاً في الاسلام .

والقيد الآخر ما ذكره جماعة من الفقهاء ، بل إدعى أنه المشهور وهو : أن لا يكون منكرًا لضروي من ضروريات الدين . ومنكر الضروي تارة : يؤدي إنكاره هذا الى إنكار الرسالة ، لالتفاته الى الملازمة بينها وبين ما أنكره . وأخرى : يرى عدم هذه الملازمة ، فلا يسري الإنكار الى أصل الرسالة . ففي الأول لاشك في كفره ، وإنما الكلام في الثاني الذي يكون كفره مبدئياً على أخذ القيد المذكور تبعداً في تحقق الاسلام . وقد استدل على ذلك ببعض الروايات ، كرواية عبد الله بن سنان ، المشتملة على : أنه من ارتكب كبيرة وزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الاسلام (٢) . وقد اعترض على ذلك بامرئ :

الاول : ما ذكره السيد الاستاد ( دام ظله ) من ان الكافر له مراتب وعدة اطلاقات . فقد يطلق الكافر في مقابل المسلم ، وقد يطلق في مقابل المؤمن ، أو في مقابل المطيع ، والشكور ، فلا يتعين الاطلاق بلحاظ الاول وانت تلاحظ ان الرواية لم يرد فيها التعبير بالكافر ، وإنما قالت بخروجه

(١) سورة يوسف الآية ٣٧

(٢) سوف يأتي نص الصحيحة مع مداركها

من الاسلام ، فهو واضح في المحاظ الاول ، ولا مجال لدعوى الاجمال فيه .  
على ان لفظ الكافر عند الاطلاق ينصرف الى ما يقابل المسلم ايضاً .

الثاني : ما ذكره المحقق الهمداني ( قدس سره ) من ان الاخذ باطلاق  
الرواية يقتضى كفر مستحل الحرام ، سواء كانت حرمة ضرورية اولاً ، علم  
بانه من الاسلام اولاً ، فيشمل المجتهد الذي يخطي في فتواه بالخلية ، وهذا  
غير مقصود جزماً . فلا بد من تقييد الرواية : إما بكون الحرمة المدعى  
نفيها ضرورية ، وهذا يناسب الاستدلال بالحديث . وإما بكونها معلومة .  
وبين القيدين عموم من وجه ، ولا معين للقيد الأول .

وأورد السيد الأستاذ ( دام ظله ) على ذلك : بأن مقتضى إطلاق  
الرواية ، كفر كل من استحل حراماً ، ويرفع اليد عن هذا الاطلاق بمقدار  
ما يقتضيه قطعنا بعدم كفر مستحل الحرام بدون ضرورة ولا علم ، ويبقى الباقي  
تحت إطلاق الرواية ، فيتم الاستدلال بها .

والتحقيق : أن الرواية لا تشمل في نفسها المجتهد المستحل باجتهاده  
للحرام وتختص بالمستحل الذي تنجزت عليه الحرمة بالعلم أو غيره من  
المنجزات . ومثل هذا الاستحلال يوجب الكفر لتعارضه مع الايمان الاجمالي  
بالرسالة ، ولا يفي ذلك بمقصود المستدل ، وفيما يلي نص الرواية لكي  
يتضح الحال :

« عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله ( ع ) عن الرجل يرتكب  
الكبيرة فيموت ، هل يخرج ذلك من الاسلام ، وإن عذب كان عذابه  
كعذاب المشركين ، أم له مدة وإنقطاع ؟ فقال : من ارتكب كبيرة من  
الكبائر فزعم أنها حلال ، أخرجه ذلك من الاسلام ، وعذب أشد العذاب  
وإن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليها ، أخرجه من الايمان ولم يخرج من

الاسلام ، وكان عذابه أهون من عذاب الأول ، (١) ومن الواضح إختصاص الرواية بمن تنجزت عليه الحرمة ، بقريئة العقاب ولفظة الارتكاب . وعليه فلا يستفاد من الرواية كفر من أنكر الضروري لشبهة أوجبت غفلته عنه مع إيمانه الاجمالي بالرسالة :

ثم إن الرواية لو تمت دلالتها على كفر المستحل ولو لشبهة . فاثبات تمام المدعى بها يتوقف اولاً : على الغاء خصوصية استحلال الحرام ، لكي يتعدى الى انكار غير الحرمة من الاحكام الضرورية . وثانياً على الغاء دخل الارتكاب الفعلي للحرام في الحكم بالكفر ، كما هو مقتضى الجمود على عبارة الرواية .

ومثل هذه الرواية بعض الروايات الاخرى ، كرواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ( ع ) قال : - في حديث - : « فقيل له رأيت المرتكب للكبير يموت عليها ، أنخرجه من الايمان ، وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين ، أوله انقطاع ؟ . قال : يخرج من الاسلام اذا زعم انها حلال ، ولذلك يعذب باشد العذاب : . . . » (٢) .

وفي بعض الروايات علق فيها الحكم بالكفر على عنوان الجحود ، كما في رواية داود بن كثير الرقي قال : « قلت لابي عبد الله ( ع ) : سنن رسول الله ( ص ) كفرائض الله عزوجل ؟ فقال : ان الله عزوجل فرض فرائض موجبات على العباد ، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً . . . الحديث » (٣) : وقد اخذ في هذا الحديث ( الجحود ) ، وهو انما يعلم بهدقه عند العلم ، فلا يستفاد من الرواية اكثر

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

(٣) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

## وولد للكافر يتبعه في النجاسة (١) .

بما تقتضيه القاعدة .

وهناك رواية العجلي عن ابي جعفر ( ع ) قال : « سألته عن ادنى ما يكون العبد به مشركا . فقال : من قال للنواة انها حصاة وللحصاة انها نواة ، ثم دان به ، (١) :

وتوضيح ذلك : ان الانسان قد يقول للنواة انها حصاة في مقام الكذب ، وهذا خارج عن فرض الرواية . واخرى : يقول ذلك ويجعله ديناً ، بنحو لا بد من الجري على طبقه اعتقاداً او عملاً ، وهذا تشريع لدين في مقابل الله تعالى ، وشرك ، بمعنى انه اشرك مع الله غيره في احد المقامات التي ينفرد بها ، وهو مقام تشريع الدين . غير ان الرواية لا تدل على ان هذا الاشراك مع الله في مقام التشريع يوجب الكفر ، بالمعنى الذي ترتب عليه الآثار المعهودة للكفر .

(١) قد يقرب القول بنجاسة ولد الكافر - كما عليه المشهور -

بعلة وجوه :

منها : التمسك بامتصاص النجاسة الثابتة له عندما كان دماً او مياً ويدفع ، بتغير الموضوع بالاستحالة .

ومنها : التمسك بامتصاص النجاسة الثابتة له عندما كان جنيناً باعتبار جزئته للكافر فيما اذا ولد من ام كافرة . ويدفع : بان الجنين ليس جزءاً من الام ، ولا تشمله نجاستها العينية .

ومنها : التمسك بنفس دليل نجاسة الابوين لاثبات نجاسته بالفهم العرفي ، لان الولد عصارة الابوين ، كما يفهم نجاسة المتولد من كلب وخنزيرة من دليل نجاستهما . ويدفع : بان الولد انما يكون كذلك بلحاظ

الصفات الطبيعية للابوين ، فلا يتم هذا البيان في مورد كان ملاك نجاسة الابوين صفة عرضية كالكفر .

ومنها : ما دل على عقاب اولاد الكفار وكفرهم ، فيشملهم دليل نجاسة الكافر . ويرد عليه : اولاً : ان هذا موقوف على تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الكافر بنحو مفيد في المقام . وثانياً : ان تلك الروايات متنافية بظاهرها للعدل الالهي ، وذلك كرواية عبد الله بن سنان : « عن ولد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ ؟ قال : كفار يحشرون الى جهنم » فلا بد من طرحها . مضافاً الى ان بعضها لا يدل على اكثر من تسجيل العقاب وبعضها وان طبق عنوان ( الكافر ) كما في الرواية المذكورة ، الا انه بقرينة سؤال السائل عن حال ما بعد الموت يتجه التطبيق على هذه الحالة ، وينحصر اثره حينئذ بالعقاب .

ومنها : ما دل في احكام الاسر على ان اسلام الاب اسلام ولده (١) والاستدلال بذلك يتوقف على ان يكون ذلك مقتضياً - عرفاً او عقلاً - لتزيل كفره منزلة كفر ولده ايضاً بلحاظ سائر الاحكام بما فيها النجاسة بناء على كونها حكماً لطبيعي الكافر . واقتضاؤه لذلك ممنوع كما هو واضح . ومنها : دعوى : ان ولد الكافر كافر حقيقة ولو لم يكن مميزاً ، لان التقابل بين الاسلام والكفر تقابل التناقض ، او تقابل العدم والملكية مع اخذ القابلية النوعية ، فيشمله دليل نجاسة الكافر .

ويرد عليه : اولاً : عدم وجود اطلاق لفظي في دليل نجاسة الكافر ليشمله ، ولا يكفي مجرد كفره لكي تشمله روايات نجاسة الكتاني كما هو واضح . وثانياً : ان فرض كون الكفر مقابلاً للاسلام باحد النحويين المذكورين على خلاف المرتكز العرفي والمتشعري ، القاضي بكون الكفر

(١) لاحظ وسائل الشيعة كتاب الجهاد باب ٤٣

مقابلا للإسلام بتقابل العدم والملكية مع اخذ القابلية الشخصية في طرف العدم او بتقابل التضاد كما قد يستظهر من رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام « لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا » (١) ، ورواية محمد بن مسلم قال : « كنت عند ابي عبد الله (ع) جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه ، فدخل عليه ابو بصير فقال : يا ابا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله ؟ فقال : كافر يا ابا محمد . قال : فشك في رسول الله ؟ فقال : كافر . ثم التفت الى زرارة ، فقال : انما يكفر اذا جحد » (٢) . اذ قد يفهم من الروایتين ان الكفر بمعنى الجحود ، وهذا امر وجودي . ويتبد صدر الرواية الثانية الدال على كفر الشاك بها اذا جحد وانكر . غير أن لازم ذلك الحكم بعدم كفر الشاك في الله والنبوة غير المنكر وهو على خلاف الارتكاز . ومن هنا قد تحمل الروایتان على مرحلة البقاء والنظر الى من كان مسلماً في نفسه ، وأنه لا يخرج من الاسلام بمجرد عروض الشك ما لم ينكر ، فيدل ذلك على أن الشك الطارئ لا يخرج عن الاسلام . بل قد تكون الرواية الأولى ناظرة الى الجهل ببعض الفروع والأحكام بعد إفتراض الايمان بالله ورسوله ، وتكون بصدد بيان أن الجاهل بها إذا لم يتسرع بالانكار والجحود فهو باق على إسلامه ، وهذا معنى ثابت على القاعدة .

وعلى أي حال فان لم يثبت كون التقابل بين الكفر والاسلام بنحو التضاد فهو من تقابل العدم والملكية . وليس الكلام في تطبيق المصطلح الفلسفي لهذا العنوان ، حتى يقال : انه يكفي فيه القابلية النوعية ، بل في الاستظهار العرفي القاضي بأخذ القابلية الشخصية في المقام ، وعليه فلا يمكن أن يصدق عنوان الكافر على غير المميز من أولاد الكفار .

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب حد المرتد .

الا اذا اسلم بعد البلوغ او قبله ، مع فرض كونه عاقلا ميمزاً  
وكان اسلامه عن بصيرة على الاقوى (١) .

ومنها : الاجماع المدعى في لسان جماعة من تبعية اولاد الكفار لهم في  
النجاسة : وهذا الاجماع قد يقرب بصيغة : الاجماع البسيط . وقد يقرب  
بصيغة الاجماع المركب ، إذ يقال : إن ولد الكافر المميز المعتنق لدين أبويه  
نجس بلا إشكال لكفره ويضم الى ذلك ، الاجماع على عدم الفصل بينه وبين  
غيره من اولاد الكفار ، فيحكم بنجاسة الجميع . أما التقريب الأول ، فيرد  
عليه : أن التبعية بهذا العنوان ليست موجودة في جملة من كلمات الفقهاء  
الأقدمين ، وإنما الوارد مصاديق التبعية في بعض الموارد ، كما في باب الأسر  
والتغسيل وعدم التوارث . ومن المحتمل أن يكون ذلك : منشأً لحدس أو  
إستظهار الاجماع على كبرى التبعية مطلقاً حتى في النجاسة ، فيكون من  
الاجماع المدعاة على أساس الحدس التي لا معول عليها . ويؤيد وهن  
الاجماع تعبير العلامة بـ ( الأقرب ) ، واحتمال كونه مدركياً ومستنداً الى  
بعض الوجوه الأخرى .

وأما التقريب الثاني ، فيرد عليه : إن عدم الفصل غير الاجماع على  
الملازمة ، والمفيد هو الثاني ، وما قد يدعى لإحرازه هو الأول .  
وعليه فلا موجب للحكم بنجاسة اولاد الكفار ،

(١) إذا بني على نجاسة ولد الكافر فلا شك في إرتفاع النجاسة العينية  
بالاسلام بعد البلوغ ، على ما سيأتي في بحث المطهرات ، إن شاء الله تعالى .  
وأما إذا أسلم ولد الكافر قبل بلوغه ، فقد يقال : بطهارته لعدم شمول  
دليل النجاسة له ، لأن دليل نجاسة ولد الكافر إن كان هو الاجماع فلا شك  
في إختصاصه بغير الصبي المسلم ، وإن كان نفس دليل نجاسة الكافر - لأن

ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال او من الزنا (١) ولو في مذهبه .

كل من هو غير مسلم كافر - فمن الواضح عدم شموله لمورد الكلام .  
ولكن التحقيق : أن هذا لا يكفي للحكم بطهارته ، إذ يجري استصحاب  
النجاسة العينية ، مع عدم قيام دليل لإجتهادي على الطهارة ، لأن الموضوع  
العرفي للقضية المتيقنة محفوظ في مرحلة البقاء ، وذلك لأن الموضوع العرفي  
للنجاسة هو الجسم دائماً ، وسائر الجهات الأخرى حيثيات تعليلية ، فمضى  
شك في بقاء النجاسة مع إنحفاظ ذات الجسم جرى لاستصحابها . ولو سلم  
أن العنوان مقوم للموضوع عرفاً فالعنوان النجس حدوداً ليس عنوان الكافر  
ليقال بعدم انحفاظه بعد تبدل الكفر بالاسلام ، بل هو عنوان ولد الكافر  
وهذا محفوظ بنفسه في مرحلة البقاء ، غاية الأمر يشك في بقاء النجاسة  
للشك في دخل عدم الاسلام في موضوع الحكم بالنجاسة ، وهذا لا ينافي  
لإنحفاظ الموضوع العرفي ، فان العرف لا يرى نجاسة من أسلم من صبيان  
الكفار على تقدير ثبوتها نجاسة حادثة ، بل يراها استمرار النجاسة السابقة  
وعليه يشكل الحكم بطهارة أولاد الكفار إذا أسلموا قبل البلوغ ما لم يقم  
دليل إجتهادي على طهارتهم ، ولا يوجد مثل هذا الدليل حتى مع البناء  
على قبول اسلامهم ، لعدم وجود دليل إجتهادي لفظي على طهارة كل مسلم  
ليتمسك باطلاقه للصبي المذكور ، فالاستصحاب محكم .

(١) قد يقال : ان المسألة مبنية على انه هل يستفاد من ادلة نفي ارث  
ولد الزنا نفي الولدية شرعاً اولا ؟ فعلى الاول لا موجب للحكم بنجاسة ابن  
الكافر من الزنا . وعلى الثاني يكون ولد الكافر حقيقة وشرعاً ، فيشملة دليل  
نجاسة اولاد الكفار .



ولو كان احد الابوين مسلماً فالولد تابع له اذا لم يكن عن زنا (١) ، بل مطلقاً على وجه (٢) مطابق لاصل للطهارة .  
( مسألة - ١ ) : الاقوى طهارة ولد للزنا من المسلمين (٣)

ولكن التحقيق : ان المسألة غير مبنية على ذلك ، بل قد يقال : بالطهارة حتى على التقدير الثاني ، لعدم وجود اطلاق لفظي في دليل نجاسة ولد الكافر ليمسك به . وقد يقال : بالنجاسة حتى على التقدير الاول بدعوى : انه اذا تم دليل لفظي على نجاسة ولد الكافر فهو يدل بالفحوى العرفية على نجاسة ولد الزنا ، اذ لا يحتمل عرفاً كون طيب المولود دخيلاً في ايجاد النجاسة ، فهذه نكتة لانفهام نجاسة ولد الزنا من الدليل المذكور بالفحوى العرفية :

(١) لقصور دليل النجاسة عن الشمول لهذه الحالة . ولتحقيق ذلك لاهد من ملاحظة نوع الدليل ، فان كان مدرك نجاسة ولد الكافر التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة عند كون الولد منياً او جنيئاً جرى هذا المدرك في المقام ايضاً ، وان كان مدرك النجاسة نفس دليل نجاسة الوالدين باعتبار كون الولد عصارة لهما فلا يشمل صورة اسلام احدهما ، واذا كان المدرك مثل رواية ابن سنان الخائكة : بان ولد الكفار يدخلون مداخل آبائهم ، او رواية حفص الخائكة : بان اسلام الاب اسلام لولده ، فهو منطبق في حالة كون الاب كافراً ولو كانت الام مسلمة .

(٢) لان قصور مدرك النجاسة على بعض التقادير ثابت في فرض كون التولد من المسلم بسبب الزنا ايضاً فلاحظ .

(٣) لأن الأصل طهارته . وما قد يستدل به على نجاسته إما نفس دليل نجاسة الكافر ، بدعوى كونه كافراً ، وإما الروايات الخاصة الواردة

سواء كان من طرف او من طرفين ، بل وان كان احد الابوين مسلماً كما مر .

في سؤره .

أما الأول ، فيرد عليه : أولاً : إنه لا إطلاق في دليل نجاسة الكافر ليتمسك به لاثبات نجاسة ولد الزنا ، ولو ثبت كون هذا الوصف سبباً في كفره تبعداً .

وثانياً: إنه لا دليل على كفر ولد الزنا ، سوى ما قد يتوهم من إستفادة ذلك مما دل على عدم قبول شهادته وعدم جواز الائتمام به وعدم كون دية المسلم ودخوله النار ، بدعوى : أن نفي تلك الآثار عن ولد الزنا مع ضم أصالة عدم التخصيص في أدلتها ، ينتج خروجها تخصصاً المساوق لكفره . ويندفع : بأنه لا تجري أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص مضافاً الى أن جملة من الآثار المنفية آثار لما هو أخص من الاسلام . ودعوى : أن المستظهر من الروايات المذكورة تنزيل ولد الزنا منزلة الكافر بلحاظ جميع الآثار ، مدفوعة : بأن ألسنتها خالية من التنزيل ، أو غير وافية باطلاقها فلا دليل إذن على كفر ولد الزنا ، بل ان الكفر الحقيقي غير محتمل وجداناً إذ يرى خلافه في الخارج .

وأما الثاني : فقد استدل بجملة من الروايات على نجاسته ، منها : رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله ( ع ) ، قال : « لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام ، فان فيها غسالة ولد الزنا ، وهو لا يطهر الى سبعة آباء ، وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ، ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب ، وان الناصب اهون على الله من الكلب » ( ١ ) :

ويرد على التمسك بالرواية : ان الاستدلال على النجاسة ان كان بالنهي عن غسالة ولد الزنا ، فهو انما يكون ارشاداً الى النجاسة فيما اذا لم يكن المورد معرضاً عرفاً و متشريعاً لاحتمال حزاة معنوية ، والا كان مجملًا من هذه الناحية ، والمقام من هذا القبيل . وان كان بقوله « لا يطهر » فهو انما يدل اذا كانت الطهارة في مقابل النجاسة ، لاني مقابل طيب المولد الذي هو نحو طهارة يقابلها نحو مناسب لها من القدارة ، وهذا النحو من الطهارة ان لم يكن هو المنصرف في المقام فلا اقل من احتماله بنحو يوجب الاجمال ، بل يشهد له قوله « لا يطهر » الى سبعة آباء ، مع وضوح عدم النجاسة بالمعني المصطلح في الولد الشرعي لابن الزنا . ومما يعزز حمل الحزاة على جهة معنوية : التعبير بالشر والموان في مقام المقايسة بين الناصب وولد الزنا ، او بينه وبين الكلب .

وقد ذكر السيد الأستاذ ( دام ظله ) : أن الأخبار الناهية عن الاغتسال من البثر التي تجتمع فيها غسالة ماء الحمام ، معللاً بأن فيها غسالة ولد الزنا ، لا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا ، وذكره مقارناً للنصارى واليهود لا يقتضى نجاسته ، لأن النهي بالاضافة إليهم ليس من باب النجاسة . غير اننا لم نجد عطف اليهودي والنصراني على ولد الزنا في أي رواية من الروايات الناهية عن الاغتسال من بثر ماء الحمام ، حتى تتوهم قرينته على النجاسة ، وإنما ذكر الناصب كما في هذه الرواية ، أو الجنب أو الزاني كما في بعض الروايات الآتية . اللهم الا أن يريد مرسل الوشا الآتي : غير أنه لم يذكر فيه ماء الحمام أصلاً .

ومنها: رواية حمزة بن أحمد : « سأته - أو سأله غيري - عن الحمام . قال : أدخله بمثزر ، وغض بصرك ، ولا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت

وهو شرهم ، (١) ويظهر الحال في رد الاستدلال بها مما تقدم .  
ومنها : ما رواه علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن (ع) -  
في حديث - إنه قال : « لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ، فإنه يغتسل  
فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم (٢)  
ويتضح الإبراد عليه مما تقدم . مضافاً الى إدراج الاغتسال من الزنا في  
نفس السياق ، فإنه قرينة على ملاحظة الخزانة المعنوية ، ولألا فلا فرق بين  
الاغتسال من الزنا والاغتسال من جنابة أخرى من ناحية النجاسة والطهارة  
يقطع النظر عن فرض إتفاق العرق أحياناً ، بناء على نجاسة عرق الجنب  
من الحرام .

ومنها : مرسل الوشا عن ذكره عن أبي عبد الله « انه كره سؤر  
ولد الزنا ، وسؤر اليهودي ، والنصراني ، والمشرک ، وكل من خالف  
الاسلام ، وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب » (٣) ويرد عليه : ان الكراهة  
تلائم مع الكراهة المصطلحة . والسياق كما يشتمل على ما هو مفروض  
النجاسة كالمشرک كذلك يشتمل على ما ثبتت طهارته كالكتابي . هذا مضافاً  
الى ان النهي عن سؤر انسان لا يدل على النجاسة ، كما تقدم .

وهناك رواية لزارة « لا خير في ولد الزنا . . . الحديث » (٤)  
واخرى لمحمد بن مسلم « لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من  
ولد الزنا . . . الحديث » (٥) وكونها غير داليتين على النجاسة في غاية

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل

(٢) المصدر السابق نفسه

(٣) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الامتار

(٤) ثواب الاعمال للصدوق ص ٢٥٤

(٥) وسائل الشيعة باب ٧٥ من ابواب احكام الاولاد

( مسألة - ٢ ) : لا اشكال في نجاسة للغلاة (١) .

الوضوح ، وعليه فولد الزنا محكوم بالطهارة .

(١) لمحاولة لإثبات النجاسة للغلاة طريقتان :

الأول : إثبات نجاستهم لإبتداء بقطع النظر عن كفرهم ويستدل لذلك : بما عن الكشي بسنده عن أبي الحسن ( ع ) - في أمر فارس بن حاتم - من قوله : « ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك وتجنبوا مساورته . . . الحديث » ، فيستفاد من النهي عن مساورته كونه نجساً . ولكن الرواية غير تامة سنداً ، ولا متناً ، ولا دلالة : أما السند : فلضعفه بعدة أشخاص منهم : جبرئيل بن أحمد الذي يروي عنه الكشي وعلي ابن مجد وأما المتن ، فلو قرع الاختلاف فيه ، إذ رويت فقرة الاستدلال بعبارة ( وتوقوا مشاورته ) (١) وأما الدلالة فلأن المساورة المنهي عنها لم يعلم كونها من السؤر بمعنى النهي عن سؤره ، لبتوهم دلالة ذلك على النجاسة ، بل لعلها بمعنى الموائبة والمنازعة ، لأن ساوره لغة بمعنى حافزه وزاحمه ووائبه ، فيرجع الى النهي عن الدخول معه في الجدال والقييل والقال . هذا مضافاً الى عدم وجود إطلاق في الرواية يمكن التمسك به لتام أصناف الغلاة ، لورودها في شخص خاص .

الثاني : إثبات نجاستهم من حيث الكفر . وهذا مركب من مقدمتين : إحداهما : ان الكافر نجس . والأخرى : أن الغلو يستوجب الكفر اما المقدمة الأولى ، فقد تقدم الاشكال في إطلاقها لمنتحلي الاسلام ، وعليه فالغلاة الناسبون أنفسهم الى الاسلام ليسوا مشمولين لدليل النجاسة واول ثبت كفرهم .

وأما المقدمة الثانية ، فتوضيح الحال فيها : ان الغلو تارة : يكون

(١) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي الحديث ١٠٠٤ و ١٠١٠

بلحاظ مرتبة الالوهية ، وأخرى : بلحاظ مرتبة النبوة ، وثالثة : بلحاظ شؤون أخرى من الشؤون المتصلة بصفات الخالق تعالى وأفعاله .

أما الغلو بلحاظ مرتبة الالوهية ، فيتمثل تارة : في اعتقاد الشخص بأن من غلا في حقه هو الله تعالى . وأخرى : في اعتقاده بأنه غير الله الواجب الوجود ، إلا أنه شريكه في الالوهية واستحقاق العبادة ، إما بنحو عرضي أو بنحو طولي وثالثة : في اعتقاده بحلول الله أو اتحاده مع ذلك الغير ، وكل ذلك كفر : أما الأول ، فلأنه إنكار لله .

وأما الثاني ، فلأنه إنكار للتوحيد وأما الثالث ، فلأن الحلول والاتحاد مرجعها الى دعوى الوهية غير الله ، لأنها بالنظر العرفي واسطتان في الثبوت فينافي مع عقد المستثنى منه بحسب المدلول العرفي لشهادة أن « لا إله إلا الله » بل ينافي مع عقد المستثنى أيضاً ، لأن كلمة « الله » في عقد المستثنى بحسب مدلولها الارتكازي تشتمل على كثير من الصفات المنافية لأحوال من غلا في حقه كالمشي في الأسواق والأكل والشرب .

وأما الغلو بلحاظ مرتبة النبوة ، فيتمثل في اعتقاد المغالي بأن من غلا في حقه أفضل من النبي وأنه همزة الوصل بين النبي والله أو أنه مساو له على نحو لا تكون رسالة النبي بين الله والعباد شاملة له . وكل ذلك يوجب الكفر ، لمنافاته للشهادة الثانية بمدلولها الارتكازي في ذهن المتشرعة المشتمل على التسليم بان النبي (ص) رسول الله الى جميع المكلفين من دون استثناء .

وأما الغلو بلحاظ الصفات والافعال بمعنى نسبة صفة او فعل لشخص ليس على مستواهما ، فان كان اختصاص تلك الصفة او الفعل بالله تعالى من ضروريات الدين دخل في انكار الضروري على الخلاف المتقدم فيه والا لم يكن كفراً . ويدخل في الاول : ادعاء تفويض الامر من الله تعالى

لاحد من عباده ، ونسبة الخلق ، والاحياء ، والاماتة ، ونحو ذلك من انحاء التدبير الغيبي لهذا العالم الى احد من الناس .

وقد يستدل على استتباع الغلو للكفر مطلقا ولو تعبدأ برواية مرازم قال : قال ابو عبد الله ( ع ) : « قل للغالية توبوا الى الله ، فانكم فساق كفار مشركون » (١) . وهذا الاستدلال غير تام . اما اولاً : فلضعف سند الرواية بعلي بن محمد . واما ثانياً : فلضعف الدلالة باعتبار تكفل الرواية لقضية خارجية ، حيث يأمر الامام الراوي ان يقول للغالية ذلك الكلام فلا بد ان يكون المنظور جماعة معينين ، وليس القلو بعنوانه مذهباً معيناً محدداً ، وانما هو درجات والوان ، فتكفير جماعة منهم لا يثبت كفر الغلاة على الاطلاق . والجمع بين الفسق والكفر والشرك في سياق واحد مما يوهن ايضاً دلالة الكفر على المعنى المساوق للمروق من دين الاسلام .

(١) لاثبات نجاسة النواصب طريقان ، كما تقدم في الغلاة .

الاول - محاولة الاستدلال على نجاستهم ابتداء بعدة روايات :

منها - روايات حمزة بن احمد ، وعلي بن الحكم عن رجل ، وابن ابي يعفور ، المتقدمة في بحث نجاسة ولد الزنا مع المناقشة في دلالتها على النجاسة مضافاً الى ضعف أسانيدھا جميعاً .

ومنها - موثقة عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله المتقدمة في أدلة نجاسة الكافر ، والتي جاء فيها : « وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة : اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرهم ، فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وان الناصب لنا أهل البيت لانجس منه » .

ويرد على الاستدلال بها : ان أنجسية الناصب من الكلب ذكرت تعليلاً لقوله « فهو شرهم » ، وشربة الناصب ظاهرة في الحيثية المعنوية وهذا إن لم يوجب - للزوم التناسب بين العلة والمعلول - حمل النجاسة على جهة معنوية أيضاً ، فلا أقل من إقتضائه لاجمال كلمة النجاسة في جانب التعليل ومنها : رواية خالد القلانسي المتقدمة في أخبار نجاسة أهل الكتاب قال : « قلت لأبي عبد الله : ألقى الذمي فيصافحني . قال : امسحها بالتراب وبالحائط . قلت : فالناصب . قال : اغسلها » . والرواية ساقطة دلالة ، لان غلبة عدم الرطوبة المسرية عند المصافحة ، مع ارتكاز عدم التنجيس بدونها ، قرينة على ان الامر بالغسل تزهيى او لجهة معنوية وساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة اكثر من واحد من رجال السند ، كعلي بن معمر وكذلك خالد القلانسي ، بناء على عدم ثبوت وحدته مع خالد بن ماد القلانسي الذي وثقه النجاشي والشيخ ، لتعدد خالد القلانسي ، بشهادة ذكر الشيخ الطوسي في رجاله لثلاثة بهذا الاسم في اصحاب الامام الصادق واقتصار فهرستي الشيخ والنجاشي على خالد بن ماد القلانسي . وتوثيقه ليس قرينة على وحدة العناوين الثلاثة ، لاختصاص الفهرستين بالمصنفين خاصة ، اللهم الا ان يدعى انصراف خالد القلانسي المطلق الى المصنف وعلى اي حال يكفي عدم ثبوت وثاقة علي بن معمر في سقوط الرواية .

ثم لو ثبتت نجاسة النواصب بدليل مباشر ، فقد يدعى ان ذلك يكون بنفسه دليلاً على كفرهم ، لان المسلم لا يحكم بنجاسته . ويرد على ذلك : اولاً : انه لم يدل دليل اجتهادي لفظي على ان كل مسلم طاهر ، ليمسك به لاثبات عدم الاسلام عند قيام الدليل على عدم الطهارة . وثانياً : انه من التمسك بالاطلاق او العموم في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصيص . الثاني - اثبات نجاستهم بملاك الكفر ، وقد تقدم الاشكال في الكبرى



لعدم شمول دليل نجاسة الكافر لمنتحلي الاسلام .  
واما الصغرى : فان بلغ بغض الناصبي لاهل البيت الى درجة يحمل معها ما يقطع او يحتمل صدوره من النبي في حقهم على الخطأ والهوى فهذا خلاف التصديق الاجمالي بالرسالة المقوم للاسلام ، فيوجب الكفر واما اذا كان بغضه سببا في جزمه بعدم صدور شيء من المدح والتكريم من النبي ( ص ) في حق اهل بيته ، فينكر على هذا الاساس ورود امر من الشريعة بالولاء لهم ولو بالمعنى الاعم ، فهذا يوجب الكفر اذا قلنا بان منكر الضروري بما هو منكر لذلك ، كافر لان انكار لزوم ولايتهم بالمعنى الاعم انكار لما هو ثابت بالضرورة من الدين . ولو تشكك احد في بلوغ وضوح هذه الولاية الى درجة الضرورة بسبب عوامل الضغط والاختفاء والتحريف ، لم يكن ذلك مهماً ، لان مدرك كفر منكر لضروري لو قيل به انما هو رواية عبد الله بن سنان المتقدمة ولم يؤخذ فيها عنوان انكار الضروري ، بل اخذ عنوان من يرتكب الكبيرة وهو يرى انها حلال ، وهذا العنوان منطبق في محل الكلام جزماً ، والمتيقن خروجه بالتخصيص من اطلاق الرواية لا يشمل الناصبي المذكور . واما اذا لم نقل بموضوعية انكار الضروري بعنوانه للكفر ، فلا يثبت الكفر في الحالة المذكورة ، الا انه يمكن ان يتمسك حينئذ لاثبات الكفر في مطلق الناصب والمبغض لاهل البيت بالروايات الواردة بمضمون : حيننا ايمان وبغضنا كفر ، وبعضها صحيح السند (١) فيدل على ان عدم بغضهم شرط تعبدي في الاسلام ، لان الظاهر من الكفر المعنى المقابل للاسلام . وتوصيف الحب بانه ايمان لايعنى ارادة المرتبة المقابلة للايمان من الكفر ، لان كون حبهما ايماناً يقتضى ثبوت ما يقابل الايمان بمجرد عدم حبهما ولو لم يكن هناك بغض وهذا يناسب مع كون بغضهم كفراً . وسوف يأتي تنمة تحقيق ونقد لهذا الاستدلال

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب حد المرتد .

عند الحديث عن المجسمة .

هذا حكم الناصب عموماً .

وأما الخوارج ، فقد يقال : ان الخوارج بمعنى الفرقة الخاصة المكفرة  
 لأئمة المؤمنين عليه السلام يندرجون في النواصب ، فيحكم بكفرهم ، وبنجاستهم  
 إذا بنى على كفر النواصب وبنجاستهم والخوارج بمعنى الخارجين على امام  
 زمانهم المحاربين لحجة الله في خلقه لا يتعين أن يكونوا نصاباً ، إذ قد تكون  
 محاربتهم للإمام بسبب أغراءات المقام وشهوة الجاه مع عدم بغض الامام  
 والتحقيق : ان نجاسة الناصبي أو كفره ، إن كان المدرك لا ثبوت  
 ذلك ما دل على أن بغضهم كفر ، لم يشمل هذا الدليل بلفظه الخارج على  
 الامام بدون بغض ، وتبقى حينئذ دعوى : لإمكان الشمول بالفحوى العرفية  
 وإن كان المدرك روايات النهي عن سؤر الناصب لأهل البيت ، فمن  
 الواضح أن من يحاربهم ويعتدي عليهم من أوضح مصاديق الناصب ، لأنه  
 ينصب لهم العداوة ، فينطبق عليه العنوان وإن لم يكن مبعوضاً بقلبه . وإن  
 كان المدرك ما دل على كفر منكر الضروري ، فقد لا يكون المبعوض منكراً  
 للضروري ، وقد يكون المحارب غير المبعوض منكراً للضروري إذا ادعى  
 وجوب محاربة أهل البيت وقتالهم مع ضرورة عدم ثبوت ذلك في الشريعة  
 وقد يستدل على كفر الخوارج بالخصوص ، تارة : بالنبوي الدال  
 على مروفتهم من الدين كمرق السهم وأخرى : برواية الفضيل قال : دخلت  
 على أبي جعفر (ع) وعنده رجل ، فلما قعدت قام الرجل فخرج ، فقال  
 عليه السلام لي : يا فضيل ما هذا عندك ؟ فقلت : وما هو ؟ قال : حروري  
 قلت : كافر . قال : إي والله مشرك (١) .

أما الأول ، فالاستدلال به موقوف على أن يكون المراد بالدين الاسلام

لا الطاعة ، وهو ساقط سنداً على أي حال . وأما الثاني ، فلا ينبغي أن يحمل على التطبيق الحقيقي للعنوان على الخارجي ، لوضوح أنه ليس مشركاً بالمعنى المنصرف من اللفظ . ولا على التطبيق التنزيلي بلحاظ الآثار الشرعية لأنه لا يناسب اختيار الامام لعنوان المشرك في مقام التنزيل ، مع أن الآثار الشرعية مترتبة عادة على عنوان الكافر بما فيها النجاسة ، بناء على نجاسة طبيعي الكافر ، وليس للمشرك بعنوانه أحكام شرعية داخلية في محل إبتلاء الأفراد لكي يحمل على التنزيل بلحاظها . وهذا يوجب ظهور سياق الكلام في كونه متجهاً نحو إدانة الحروري ، وكونه كالكافر والمشرك من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى .

(١) الجسم : تارة : يعتقد بالجسمية الاعتيادية بلوازمها ، من النقص والحاجة والاضمحلال . وأخرى : يعتقد بها بدون لوازمها . وثالثة : يعتقد بسنخ آخر من الجسمية على نحو تدعى مناسبتة لعالم الربوبية والأول كافر بلا إشكال ، لأدائه الى انكار الله تعالى بمعناه الارتكازي المستبطن لصفات الكمال ، المأخوذ في عقد المستثنى من كلمة ( التوحيد ) . وأما الثاني فكفره يتوقف إما على كون عدم التجسيم بعنوانه مأخوذاً ضمناً في موضوع عقد المستثنى من الكلمة الشريفة ، أو على كونه من ضروريات الدين مع الالتزام بكفر منكر الضروري وكلا الأمرين محل منع . وكفر الثالث أبعد إحتيالاً من الثاني هذا على مقتضى القاعدة .

وأما بلحاظ الروايات الخاصة ، فقد ورد تكفير المجتمة أو المشبهة في عدة روايات فقد جاء في رواية الصدوق عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا - في

حديث - وقال : من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر ، (١) . ومثل هذا الحديث مطلق لفرض الالتزام بلوازم ذلك وعدمه ، فتقع المعارضة بنحو العموم من وجه بينه وبين ما دل باطلاقه على أن ضابط الاسلام هو الشهادتان ، ومادة الاجتماع المحسم غير المعتقد بلوازم التجسيم ، فيبنى على إسلامه ، إما تقديماً للدليل الثاني ، أو للرجوع الى المعنى العرفي لعنوان المسلم والكافر المأخوذ في موضوعات الأدلة بعد تساقط العامين من وجه ولا يتوهم أن روايات تكفير المشبه والمجسم مقيدة لدليل اسلام من آمن بالشهادتين ، لأنها بمثابة دليل الشرطية . لأن هذا التوهم مبنى على استظهار كونها في مقام جعل شرط في الاسلام تعبداً ، لا في مقام بيان ما يؤدي الى الكفر من الاعتقادات ، مع أنه محتمل إن لم يكن الأظهر فان قيل : ان تقييد تلك الروايات بمن ألزم بلوازم التجسيم يلزم منه الغاء عنوان التشبيه والتجسيم وكون المناط لإنكار الله تعالى ، كان الجواب على ذلك : أنه بعد كون الروايات في مقام بيان ما يكون سبباً للكفر ، فلا يلزم مما ذكرناه إلغاء العنوان ، لأنه هو السبب نعم لو أستفيد من الروايات أنها في مقام إنشاء الكفر تعبداً على هذا العنوان لزم من التقييد المذكور إلغاؤه عن الموضوعية (١) المجبر : إذا كان يعتقد بها يستتبعه الجبر من إنكار التكليف والعقاب فهو كافر بلا إشكال . وإن لم يعتقد بذلك ايهاً منه بإمكان صدور الظلم والقيح من الله تعالى فهو كافر أيضاً ، لدخول العدل في المدلول الارتكازي للموضوع في عقد المستثنى من كلمة التوحيد . وإن أنكر لوازم الجبر لانكار الحسن والقيح العقليين فليس بكافر ، لتوافر أركان الاسلام

والقائلون بوحدة الوجود من للصوفية اذا للتموما بأحكام الاسلام  
فالأقوى عدم نجاستهم ، الامع للعلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم  
من المفاسد (١) .

فيه . ودعوى : لإثبات كفره ، إما أن يكون بلحاظ كونه منكرآ للضروري  
بناء على كون عدم الجبر من المعطيات الاسلامية بالضرورة ، وإما بلحاظ  
الروايات الخاصة المكفرة للمجبر . وكلاهما غير تام : أما الأول ، فللمنع  
عن كون المسألة ضرورية ، مع كل ما وقع من اجمال وتضارب في النصوص  
والأقوال ، ومنع كون منكر الضروري كافرآ خصوصاً في مثل المقام ، لأن  
عمدة المدرك لذلك رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن زعم أن الكبيرة حلال  
وهي لاتشمل الضروريات الاعتقادية البحتة ، لأن موردها انكار الضروري  
من الأحكام العملية . وأما الثاني ، فلأن حالها حال الروايات الواردة في  
تكفير المشبه وقد تقدم حالها . مضافاً الى الضعف في أساسيتها كما يظهر  
بالمراجعة .

(١) لاشك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية التي توجب تعقل فكرة  
الخالق والمخلوق مقوم للاسلام ، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد . فالقول  
بوحدة الوجود إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية فهو  
كفر ، واما إذا لم ير القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من  
الثنائية المذكورة فلا كفر في قوله ، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً . وتوضيح  
الحال في ذلك : أن مفهوم الوجود المنتزع من الخارج ، تارة : يقال بأن  
منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضية الحملية التي يكون مفهوم  
الوجود محمولاً فيها ، وهذا معناه القول بأصالة الماهية ، وأخرى : يقال  
بأن منشأ انتزاعه حقيقة وراء ذلك ، وتكون الماهية بدورها منتزعة عن تلك

( مسألة ٣ ) : غير الاثنا عشرية من الشيعة اذا لم يكونوا ناصبين ومعادين لسائر الأئمة ولا سابين لهم طاهرون (١) .

الحقيقة أيضاً ، وهي سنخ حقيقة او أمكن تصورهما مباشرة لكان ذلك مساوفاً للتصديق بوجودها . طارديتها للعدم ، وهذا قول بأصالة الوجود وعلى الأول لا اشكال في التكثر لتعدد الماهيات . وأما على الثاني فتارة : يقال إن نسبة مفهوم الوجود الى تلك الحقيقة ، نسبة الكلي الى الفرد بنحو تتكرر الأفراد ، أو نسبة العنوان الى المعنون مع وحدته . فعلى الأول يكون مفهوم الوجود ذا مناشيء انتزاع متعددة بعدد أفراده . وعلى الثاني تثبت وحدة حقيقة الوجود . وعليه فتارة : يقال بأن هذه الحقيقة مختصة بالله تعالى ، وان وجودية غيره بالانتساب إليه لا بوجوده للحقيقة نفسها ، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدد الموجود . وأخرى : يقال بأن تلك الحقيقة لا تختص بالواجب تعالى ، بل كل الموجودات ذاقت طعمها ، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود . وعليه فتارة : يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود ، نظير الفارق بين المعنى الأسمى والمعنى الحرفي في صقع الماهيات . وأخرى : يرفض هذا الفارق ويدعي أنه لا فرق بينهما إلا بالاعتبار والحاظ ، لأن الحقيقة إن لوحظت مطلقة كانت هي الواجب ، وإن لوحظت مقيدة كانت هي الممكن . والاحتمال الأخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر ، دون الاحتمالات السابقة لتحفظها على المرتبة اللازمة من الثنائية (١) المعروف بين فقهائنا طهارة المخالفين ، لاختفاظ أركان الاسلام فيهم ، وإنطبق الضابط المبين للاسلام في الروايات عليهم ، كما رواية سماعة عن أبي عبد الله (ع) : « قال : الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله ، والتصديق برسول الله (ص) به حققت الدماء ، وعليه جرت المناكح والموارث

وعلى ظاهره جماعة الناس (١) ، هذا مضافاً : الى أنه لم يقيم دليل على نجاسة من ينتحل الاسلام من الكفار ، فضلاً عن المخالفين .  
وأما محاولة إثبات نجاستهم فهي بدعوى : كونهم كفاراً وقيام الدليل على نجاسة الكافر مطلقاً . والكبرى ممنوعة كما تقدم . واما الصغرى فقد تقرب بثلاثة أوجه :

الأول : كون المخالف منكراً للضرورة ، بناء على كفر منكر الضروري ويرد عليه : - مضافاً الى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري - أن المراد بالضرورة الذي ينكره المخالف ، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها الى درجة الضرورة ، ولو سلم بلوغها حدوثاً تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل الغموض . وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس أن افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتم بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة ، فإن هذه المساوقة حيث أنها تقوم على أساس فهم معمق للموقف فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف ، لعدم إنفاته الى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها .

الثاني : الروايات التي تطبق عنوان الكافر على المخالف .

ويرد على ذلك : ان الكفر فيها يتعين حمله على ما لا يقابل الاسلام فيكون مساقها مساق ماطبق فيه عنوان الكفر على العصاى الامام كما في رواية مفضل عن السكاظم (ع) إذ ورد فيها : « ومن عصاه فقد كفر » ، مع وضوح أن المعصية لا توجب الكفر المقابل للاسلام . وهذا الحمل يعبره أولاً : ما دل على كون الضابط في الاسلام التصديق بالله

وبالرسول ، المحفوظ في المخالف أيضاً . فان قيل : ان الروايات المذكورة مقيدة لدليل ذلك الضابط أو حاكمة عليه . يقال : ان ذلك ممنوع ، لأنه من قبيل تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً مضافاً إلى ما يشتمل عليه من إشارة واضحة الى تطبيق الضابط على ما عليه الناس خارجاً . وثانياً : الارتكاز والسيرة . وذلك إما بتقريب : أن السيرة والبناء العملي منعقد على التعامل مع المخالف معاملة المسلم ، وهو كاشف عن إسلامه . أو بتقريب : إن تعايش الموالين لأهل البيت مع عموم المسلمين وشدة احتياجهم الى معرفة حكمهم من هذه الناحية ومدى الحرج الذي يترتب على افتراض كفر المخالفين ، كل ذلك يجعل من المؤكد أن يكون حكم المخالفين من هذه الناحية أمراً واضحاً مركزاً في أذهان الموالين ، وهذا يعني أنه كان أحد الأمرين مركزاً في الذهن التشريعي العام نظراً الى طبيعة المسألة وأهميتها . وعليه فان لم ندع القطع بأن المركز كان هو إسلام المخالفين وطهارتهم ، فلا أقل من احتمال ذلك بنحو معتد به ، وهو يوجب احتمال القرينة المتصلة الموجب لاجمال الروايات المذكورة ، لأن الارتكاز من قبيل القرائن المتصلة . وقد حققنا في الأصول ان احتمال القرينة المتصلة المعتمد به يوجب الاجمال .

الثالث : ما دل من الروايات على أن المخالف مطلقاً ناصب : وهي - سواء كان مفادها التعبد وتنزيل المخالف منزلة الناصب بالحكومة أو شرح كلمة الناصب ، وأن مرادهم من الكلمة مطلق المخالف تثبت أن حكم الناصب ثابت للمخالف . فاذا ثبت كفر الناصب ونجاسته ثبت ذلك في مطلق المخالف وقد يعترض على ذلك : بأن هذه الروايات غاية ما يستفاد منها كون المخالف ناصباً ، وهذا لا يقتضى الحكم بنجاسته ، لأن النجاسة ليست مترتبة على طبيعي الناصب ، بل الناصب لأهل البيت دون الناصب لشيعتهم . ويندفع هذا الاعتراض بأن الروايات لا إشكال في ظهورها في الاتجاه الى عنوان الناصب



( مسألة ٤ ) : من شك في اسلامه وكفره ، طاهر وان لم يجر عليه سائر أحكام الاسلام (١) .

المأخوذ في أسنتهم عليهم السلام ، وتوسعته إما تنزيلاً أو اصطلاحاً فتكون لها حكومة على الأدلة التي أخذت في موضوعها عنوان الناصب .  
فالتحقيق في رد هذه الروايات : - مضافاً الى ضعف السند في كلها أو جلها - ما تقدم من مناقشة للروايات السابقة .

(١) إذا لم تكن له حالة سابقة ولو بالتبعية فهذا واضح . فانه تجري فيه أصالة الطهارة ، لتعذر إحراز موضوع النجاسة بالاستصحاب ، لأن موضوعها ليس مجرد عدم الاسلام ليدعى استصحابه ولو بنحو العدم الأزلي بل الكفر ، وهو أما أمر وجودي في مقابل الاسلام ، أو عدم خاص بنحو العدم الملحوظ في تقابل العدم والملكية ، ومثل ذلك لا يمكن إثباته بمجرد استصحاب العدم البحت ، كما هو واضح . بل قد يجري الاستصحاب الثاني للموضوع . الا ان ذلك كله لا يجوز ترتيب الأحكام المعلقة في لسان أدلتها على عنوان الاسلام ، لعدم إحرازه أو إحراز عدمه البحت بالاستصحاب الذي يترتب عليه نفي تلك الآثار وإن لم تثبت به النجاسة .

واما اذا كان مسلماً بالتبعية فقد يقال : بجران الاستصحاب المثبت لاسلامه . إما بتقريب : لإجراء الاستصحاب في نفس الاسلام :

ولما بدعوى : أن الاستفادة من مثل رواية محمد بن مسلم المتقدمة - بعد حملها على من كان ناشئاً في الاسلام حدوثاً - ان الكفر منوط بالوجود وان الاسلام منوط بعدمه ، فيكون موضوع الحكم بالاسلام مركباً من كونه ناشئاً في الاسلام وعدم وجوده . والجزء الأول محرز وجداناً بحسب الفرض ، والثاني محرز بالاستصحاب فيحكم باسلامه .

أما التقريب الأول فيرد عليه : ان الاسلام المتيقن حدوداً اسلام تنزيلي وهو مقطوع الارتفاع وما هو المشكوك بقاءه لا يقين بحدوئه . واما التقريب الثاني ، فهو مبني على استفادة ما ذكرناه من كون الحكم بالاسلام في حق الناشئ في ظله لا يتوقف على أكثر من أمر عدمي .

وقد يستدل على ذلك تارة : بالسيرة على عدم مطالبة اولاد المسلمين بالشهادتين . وأخرى : برواية زرارة المتقدمة : « لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا » . وثالثة : برواية محمد بن مسلم التي أشرنا إليها آنفاً ، اذ قال في حق الشاك في النبي والله « إنما يكفر إذا جحد » اما السيرة ، فهي ممنوعة ، لأن الواضح منها عدم الالتزام بالتلفظ بالشهادتين . وهذا كما يلائم المدعي المذكور ، يلائم الاكتفاء بمطلق ابراز التصديق بالرسالة ولو بظهور الحال وهو أمر ثابت غالباً في اولاد المسلمين فلا يمكن الاستدلال بها على كفاية الأمر العدمي في الاسلام . وأما رواية زرارة ، فهي - مضافاً الى ضعف سندها بمحمد بن سنان - مطلقة من حيث كون المجهول غير المحجود من قبيل النبوة والتوحيد أو من الأحكام فتعارض ما دل على دخل التصديق بالنبوة والتوحيد في الاسلام ، الشامل باطلاقه لأولاد المسلمين أيضاً ومثل هذا الاعتراض لا يتجده على رواية محمد بن مسلم لأنها واردة في مورد كون المجهول من أصول الدين ، فتكون أخص مطلقاً من الدليل المعارض . وهي سليمة السند بناء على وثاقة خلف بن حماد الواقع في طريقها ، بارجاعه الى خلف بن حماد بن ناشر ، المشهور بوثاقته من النجاشي فلاحظ :

واما اذا كان كافراً بالتبعية فقد يستدل على نجاسته بوجهين :

أحدهما : الاستصحاب الموضوعي ، أي استصحاب كفره المقتضى لنجاسته ، بناء على نجاسة الكافر : إما بتقريب : استصحاب الكفر الثابت حدوداً بلحاظ التبعية . أو بدعوى : أن ابن الكافر يناط كفره شرعاً بمجرد

للتاسع الخمر (١) .

عدم اظهار الشهادتين ، فمع الشك يجري استصحاب عدم لاثبات الحكم بكفره شرعاً .

أما الأول ، فيرد عليه : ما أشرنا اليه من أن الوجود التنزيلي للكفر معلوم الارتفاع ، والوجود الحقيقي مشكوك الحدوث .

وأما الثاني ، ففيه : أن الكفر الحقيقي ليس بمجرد عدم بحت ، بل هو عدم متضمن للقابلية والملكة ، كالعمى بالنسبة الى البصر ، فكما لا يثبت العمى باستصحاب عدم البحت للبصر كذلك لا يثبت الكفر باستصحاب عدم المذكور . ولم يثبت أن الشارع حكم بالكفر تعبداً على موضوع عدمي لنحرز باستصحاب ذلك عدم موضوع هذا الكفر الحكمي .

والوجه الآخر : الاستصحاب الحكمي ، أي لاستصحاب نجاسة ولد الكافر الثابتة حال صغره ، لانحفاظ الموضوع العرفي للنجاسة . وهذا الاستصحاب انما يجري فيما اذا لم يكن بالامكان نفي موضوع النجاسة بالاستصحاب والا كان حاكماً عليه وذلك بأن يقال : ان الكفر إما أمر وجودي أو أمر عدمي متضمن لمعنى ثبوتي كالعمى ، وعلى كلا التقديرين يجري استصحاب عدمه . ويترتب على ذلك نفي النجاسة ، لأن أحد موضوعي النجاسة وهو الولد الصغير للكافر منتف وجداناً ، والموضوع الآخر وهو الكافر منفي بالاستصحاب ، فلا مجال لاجراء استصحاب النجاسة :

(١) لا شبهة في أن المعروف بين فقهاءنا - بل فقهاء المسلمين عموماً -

نجاسة الخمر . وقد استدل على ذلك : بالاجماع ، والكتاب ، والسنة .

اما الاجماع ، فقد استدل به جملة الفقهاء . ولعل أولهم ابن زهرة

في الغنية ، وتبعه ابن ادريس ، وشاع الاستدلال به بعد ذلك في كلمات

طبقات : المحقق ، والعلامة ، والشهيد ، والمتأخرين :

والأصل في دعوى الإجماع كلام للسيد المرتضى ، وآخر للشيخ  
رحمهما الله . فلقد قال المرتضى في كتاب الناصريات : « والخمر نجس  
وكذلك كل شراب يسكر كثيره . ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر  
الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم . والذي يدل على نجاستها قوله  
تعالى : « الخمر والميسر . . . الآية » .

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط : « والخمر نجسة بلا خلاف  
وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر » .

وأما ادعاء الإجماع عند المتأخرين فانه يرجع الى مثل هاتين الشهادتين  
وقد ذكرنا مراراً : ان الإجماع امارة عقلائية بحساب الاحتمال ، فلا بد من  
ملاحظة ما يتدخل في الكشف عن الحكم الواقعي اثباتاً ونفيّاً ، ليقدر مدى  
إمكان حصول الاطمئنان على أساس الإجماع المذكور : وبهذا الصدد نستعرض  
عدة نقاط :

النقطة الأولى : في مدارك الإجماع ومناقشتها . وتوضيح ذلك : انه  
إما أن يدعي احراز المذكور بالإجماع بالوجدان ، أو يدعي ثبوته بالنقل :  
فان كان الأول - كما يظهر من كلام الشيخ صاحب الجواهر قدس سره -  
فالجواب : إن هذا الوجدان غير موجود ، لا عندنا فحسب ، بل حتى عند  
من استدل بالإجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر ، وأقرب بمئات السنين  
الى عصر الفقهاء الأقدمين الذين هم المعيار في قيمة الإجماع وكاشفيته  
فهذا هو العلامة الحلي الذي استدل بالإجماع يقول في المختلف : « الخمر ،  
وكل مسكر ، والفقاع ، والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار أو من  
نفسه ، نجس . ذهب الى ذلك أكثر علمائنا ، كالشيخ المفيد ، والشيخ  
أبي جعفر ، والسيد المرتضى وأبي الصلاح ، وسائر ، وابن ادريس . وقال  
أبو علي بن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده نهر أو مسكر لم يكن

عليه غسلها ، لأن الله إنما حرمها تعبداً لا لأنها نجسان . وقال أبو جعفر ابن بابويه : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر . لنا : أولاً : الاجماع على ذلك . فان السيد المرتضى قال « لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ » وقال الشيخ : « الخمر نجس بلا خلاف » . وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك ، فانه اجماع منقول بقولها وهما صادقان ، فيقلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً » .

وهذا الكلام - كما ترى - يدل على أن العلامة مع سعة اطلاعه وشموله الفقهي لم يحصل لديه احراز مباشر للاجماع ، ولا نقل مستفيض له ، وانما أعتمد على نقله بأخبار الآحاد الثقات .

وليس مراد العلامة بالاجماع الذي لم يدع احرازه مباشرة الاجماع المطلق ليقال : بأن ذلك لا يضر بكون مرتبة معتد بها من الاجماع محصلة لأن وجود الاختلاف الجزئي لا يضر بتحصيل المقدار الحجة من الاجماع وذلك لأن الاجماع الذي نقله عن السيد لاجماع مقرون بشيء من الخلاف أيضاً ، وليس إجماعاً مطلقاً ، ومع هذا عول في إثبات هذا المعنى من الاجماع على أخبار الآحاد .

وهذا المحقق أستاذ العلامة يقول في المعتبر : « الخمر نجس العين . وقال مجد بن بابويه ، وابن أبي عقيل منا : ليست نجسة ، وتصح الصلاة مع حصولها في الثوب ، وإن كانت محرمة . ثم ان الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة والاستدلال بالآية فيه اشكالات . لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين » .

وهكذا نجد أن المحقق أيضاً لم يتبن دعوى الاجماع ، وإنما التجأ الى الاحتياط في الدين بعد الاعتراف بوجود الاختلاف .

وإن كان المدعى ثبوت الاجماع بالنقل ، فلا بد أن يكون النقل واصلاً الى درجة الاستفاضة بنحو يوجب الاطمئنان ، وإلا دخل في الاجماع المنقول الذي لا نقول بحجتيه ، خصوصاً مع وجود نحو من الوهن في دعوى السيد والشيخ . أما السيد ، فلأن مسلكه في دعوى الاجماع - الذي يؤدي به الى دعواه على فتاوى يكاد أن يتفرد بها - يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند إدعاء الاجماع . وأما الشيخ ، فقله : « بلاخلاف » مبني على ضرب من التسامح ، اذ كيف يخفى عليه خلاف مثل الصدوق الذي هو على رأس مدرسة فقهية كبيرة .

النقطة الثانية : في إثبات وجود الخلاف . وقد أشرنا مراراً الى أن الجانب الكبيفي مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الاجماع ، وليست الأهمية للجانب الكمي فقط ، لأن دلالة الاجماع على الحكم ليست تعبدية ، وانما هي على أساس تجميع القرائن التي تقتضي كشفه عن ارتكاز مسلم وتلق واضح للحكم من أيدي الأئمة والرواة . فاذا وجد مخالفون قلائل فلا بد أن تدرس نوعيتهم ، فاذا كانوا من انقضاء الواقعيين في خط التسلسل العلمي والمتفاعلين درساً وتدریساً وأخذاً واعطاء مع الوسط الفقهي الامامي عموماً كان خلافهم مضرراً ، أو مساعداً على الأضرار بكشف الاجماع ، لأن ما يترقب أن يكشف عنه من ارتكاز وتلق مسلم انما يفترض في ذلك الوسط وأما اذا كانوا بعينين عن ذلك الوسط غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة فلا تكون لخلافهم قيمة معتد بها . وفي هذا الضوء ندرس مدى وجود الخلاف مع الالتفات الى نوعية المخالفين :

ان الخلاف قد نسب الى الصدوق ووالده . وهما من كبار الوسط الفقهي الامامي في قم والى ابن أبي عقيل والجمعني وهما من شيوخ أصحابنا

في العراق ، وكلهم من المقاربيين لعصر الأئمة أو المعاصرين لمقدار منه .  
 اما الصدوق رحمه الله ، فهناك مدركان لافتائه بالطهارة :  
 أحدهما : في المقنع في باب شارب الخمر والغناء اذ يقول : « ولا  
 تجالس شارب الخمر ، ولا تأكل على مائدة يشرب عليها خمر ، ولا تصل  
 في بيت فيه خمر محصور في آنية . وقد روى فيه رخصة . ولا بأس أن  
 تصلي في ثوب أصابه خمر ، لأن الله حرم شربها ، ولم يحرم الصلاة في  
 ثوب أصابته . »

والآخر في الفقيه وذلك في موضعين : الأول : ما نقله من الرواية  
 الدالة على جواز الصلاة في الثوب الملاقى للخمر ، بدون اشارة الى معارض  
 لها ، وذلك في باب ما يصلى فيه ، اذ ورد في هذا الباب قوله : « وسئل  
 أبو جعفر وأبو عبد الله انا نشري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند  
 حاكتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، انما حرم  
 الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسسه والصلاة فيه » : فاذا ضم الى ذلك  
 تعمه في مقدمة الفقيه بأن لا يذكر الا الروايات التي يفتى على طبقها تم  
 الاستشهاد وان كان الافتاء على طبق هذه الرواية غريباً ، لاقتضائها طهارة  
 ودك الخنزير أيضاً . الثاني : في باب ما ينجس الثوب والجسد قال :  
 « ولا بأس بالصلاة في ثوب أصابه الخمر ، لأن الله عز وجل حرم شربها  
 ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته فأما في بيت فيه خمر فلا تجوز الصلاة فيه »  
 وهذه العبارة واضحة الدلالة في الطهارة ، خصوصاً بلحاظ التعليل بمحصر  
 المحذور في الحرمة .

وهناك عباثر للصدوق ربما يستظهر منها فتواه بالنجاسة : منها :  
 مافي المقنع في باب ما يصلى فيه وما لا يصلى ، قال : « لا يجوز أن يصلى  
 في بيت فيه خمر محصور في آنية . وروى أنه يجوز . وياك أن تصلي في

ثوب أصابه نحر .

الا أن هذا لا ينبغي جعله معارضاً لما تقدم ، لأن الصدوق من شأنه في المقنع الافتاء بمضامين الروايات وعلى أسلوبها ، فلو ورد نهى عن شيء وترخيص فيه في روايتين أفقى بالنهي وأفقى بالترخيص معاً ، وينزع من مجموع الفتويين الحكم بالكراهة ، كما هو الحال في الروايات . وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع .

ومنها : ما في الفقيه في باب أحكام المياه ، قال : ( إن وقع في البثر بعير أو صعب فيها نحر فانزح الماء كله . وقال : ان وقع في البثر قطرة دم أو نحر أو ميتة أو لحم خنزير فانزح منها عشرين دلواً .

ومنها : ما في الفقيه في باب المياه : « وإن قطر نحر أو نبيذ في عجين فقد فسد ، فلا بأس ببيعه من اليهود والنصارى بعد أن يبين لهم والفقاع مثل ذلك » والانصاف عدم صلاحية هذه العبائر للمعارضة مع صريح ما تقدم ، فيحتمل حمل النزح على التبعيد أو التنزيه ، وحمل الفساد على حرمة الأكل . وعلى أي حال فالظاهر من مجموع كلمات الصدوق الافتاء بالطهارة ، وإن كان في النفس من واقعية هذا الظهور شيء .

واما والد الصدوق ، فقد نسب اليه القول بالطهارة ، ولعل الأصل في هذه النسبة شهادة ابن ادريس في السرائر ، إذ قال : « والخمر نجس بلاخلاف ، ولا تجوز الصلاة في ثوب ولا بدن أصابه منها قليل أو كثير الا بعد ازالتها مع العلم بها وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له - وهو ابن بابويه - الى أن الصلاة تجوز في ثوب أصابه الخمر . قال : لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، معتمداً على خبر روى ، وهذا اعتماد منه على أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ، وهو مخالف للإجماع من المسلمين فضلاً عن الطائفة ، من أن الخمر نجسة . وقد أجمع أصحابنا



على أن الصلاة لا تجوز في ثوب أصابته نجاسة إلا بعد إزالتها .  
 وهذا مبني على حمل عنوان ابن بابويه على الأب ، باعتباره الاقرب  
 الى بابويه . ولكن من المحتمل ارادة الصدوق به ، لأن العبارة التي نسبها  
 اليه متحدة مع عبارة الصدوق المتقدمة . وقد يؤيد ذلك حصر المخالفين  
 في بعض كلمات الأصحاب بالثلاثة : الصدوق ، والجعفي ، وابن أبي عقيل  
 وقد نقل خلاف بعض هؤلاء العلامة في المختلف حيث قال : « وقال  
 أبو علي ابن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن  
 عليه غسلها لأن الله إنما حرمها تعبداً لا لأنها نجسان » .

ونقل الشهيد في الذكرى خلاف الصدوق والجعفي ، والحسن . ولعل  
 كلام المحقق المتقدم نقله مشعر بوجود اختلاف أوسع في المسألة فلاحظ .  
 النقطة الثالثة : أننا نستدل بالاجماع على الأغلب باعتبار كشفه بصورة  
 متسلسلة عن وضوح الحكم المجمع عليه بين الأصحاب في زمن الأئمة ، بينما  
 توجد بعض الروايات تدل على أن المسألة كانت خلافية بينهم ، فيستكشف  
 ان الارتكاز تكون أخيراً على أساس استنباط الفقهاء . ففي رواية خيران  
 الخادم انه : « كتب الى الرجل يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير  
 يصل في فيه أم لا ؟ فان أصحابنا اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صل فيه  
 فان الله إنما حرم شربها وقال بعضهم : لا تصل فيه فكتب (ع) : لا تصل  
 فيه فانه رجس » (١) .

والرواية وإن كانت غير صحيحة السند ، إلا أنه يحتمل صدورها . وبقدر  
 الاحتمال الوجداني لصدورها تكون عاملاً مضاداً للكاشفية التكوينية للاجماع . الا  
 ان مما يوهن أمر الرواية عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً . وهناك رواية  
 أخرى لكليب بن معاوية : « قال : كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ

(١) وسائل الشيعة باب ٢٨ من ابواب النجاسات .

يكسرونه بالماء ، فحدثت أبا عبد الله ( ع ) : فقال لي : وكيف صار الماء يحل المسكر ؟ مرهم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً ، ففعلت ، فامسكوا عن شربه ، فاجتمعنا عند أبي عبد الله ( ع ) ، فقال له أبو بصير : ان ذا جاءنا عنك بكذا وكذا . فقال : صدق يا أبا محمد ، ان الماء لا يحل المسكر فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً ( ١ ) .

ومن المعلوم : انه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة لكان من البعيد أن يتوهموا كسر محذور النجاسة بالماء ، لأن من الواضح أن النجس اذا زيد ماءً تنجس ما يلقى فيه ولا يطهر ، وإنما ينشأ هذا التوهم عند قصر النظر على محذور الحرمة ، فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلة من فقهاء أصحاب الأئمة . والرواية وإن وردت في النييد المسكر ، الا أنه تنفع للغرض المطلوب على أي حال .

النقطة الرابعة : ان من المحتمل مدركية الاجماع واستناده الى الوجوه الصناعية . وهذا الاحتمال هنا أوجه منه في مسألة نجاسة الكافر ، لأن افتراض عدم اعتقاد ثلة من الأصحاب في المقام بالجمع العرفي ، وبصلاحية أخبار النجاسة للحمل على التنزه ، أقرب من افتراض مثل ذلك في تلك المسألة . وكلما كان الوجه الصناعي للفتوى المجمع عليها أقرب الى الوجاهة كان احتمال المدركية أكبر . وقد تقدم في مسألة نجاسة الكافر : نقل نص عن الشيخ الطوسي يبرر به الفتوى بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة بوجوه اجتهادية ، دون ان يستعين في طرح روايات الطهارة بدعوى : الشذوذ ، أو مخالفة الضرورة ، ونحو ذلك .

النقطة الخامسة : ان روايات الطهارة اذا لوحظت بقدر كشفها الاحتمالي التكويني - بقطع النظر عن حجيتها التعبدية - تشكل امارة احتمالية

توهن الاجماع ، وأما ريتها أقوى من أمارية روايات الطهارة في مسألة نجاسة الكافر ، لأننا ذكرنا هناك : ان الرأي السائد بين علماء المسلمين من السنة في عصر الأئمة كان هو طهارة الكافر ، وفي مثل ذلك يحصل ظن قوى بصدور روايات تدل على الطهارة على أي حال ، اما جداً أو تقية ، وهذا يعني أن صدور روايات الطهارة على فرض النجاسة ليس بابعد من فرض صدورها على فرض الطهارة ، لأن دوافع التقية متوفرة . وهذا الكلام لو تم هناك لا يأتي في هذه المسألة ، لأن المشهور بين فقهاء السنة في عصر الأئمة هو الفتوى بالنجاسة ، فيكون صدور روايات الطهارة على فرض عدم الطهارة واقعاً في غاية البعد ، وهذا يقوى أمريتها الوجدانية على ما ينافي الاجماع ، خصوصاً مع وثاقة الرواة ومعروفيتهم .

ولا يبعد مع أخذ مجموع هذه النقاط الخمس بعين الاعتبار سقوط الاجماع في هذه المسألة عن الصلاحية لايجاد اليقين أو الاطمئنان الشخصي بالحكم الشرعي .

وأما الكتاب الكريم فقد استدل منه بالآية الكريمة : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » . بدعوى ان كلمة (رجس) تدل على النجاسة ، ولو من ناحية دعوى الشيخ الطوسي الاجماع على كون الرجس بمعنى النجس .

ويمكن أن يورد على هذا الاستدلال بالوجوه الآتية :

أولاً : انه عطف على الخمر ، الميسر بمعنى القمار ، وهو عمل لاتعقل نجاسته ، فلا بد ان يراد بالرجس معنى يناسب جعله وصفاً للعين والعمل معاً ، وهو الخرازة والخبائثة . ويمكن أن يقال : ان الميسر يطلق على ما يلعب به ، وقد جاءت عدة روايات تفسر الآية بذلك . ففي رواية جابر عن أبي جعفر (ع) : « قال : لما أنزل الله على رسوله « إنما الخمر والميسر

والأنصاب والأزلام والرجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ، قيل : يارسول الله ما الميسر ؟ فقال : كلما تقومر به ، حتى الكعاب والجوز قيل : فما الانصاب ؟ قال : ماذبجوا لآلهتهم . قيل : فما الأزلام؟ قال : قداحهم التي يستقسمون بها ، (١) . ومثلها رواية العياشي في تفسيره .

وثانياً : ان الرجس لم يحمل على نفس الخمر والميسر والانصاب والأزلام ، بقريئة قوله : « من عمل الشيطان » ، بها حمل عليه الرجس لأنها هو عمل من الأعمال ، فلا بد من تقدير الشرب واللعب ونحو ذلك . ويمكن أن يقال : انه لم ينظر الى هذه الأعيان من الخمر والميسر بما هي أعيان ، بل بما هي أشياء مصنوعة ، وبهذا عبر عنها بالعمل . فكأن المقصود بيان ان فكرة ايجاد الخمر والميسر فكرة شيطانية ، فنفس الخمر من عمل الشيطان وصنعه ، ولا حاجة الى تقدير ، ومعه يكون الرجس محمولاً على نفس الخمر .

وثالثاً: ان كلمة (رجس) لم يثبت وضعها لخصوص النجس الاعتباري أو انصرافها الى ذلك في عصر نزول الآية ، وإنما هي بمعنى الخزاة والاستخبث ، وهذا المفهوم كما له فرد اعتباري وهو النجاسة الشرعية له أفراد معنوية أيضاً . ولا معنى للتمسك باطلاقه لاثبات تمام تلك الأفراد لأنه وقع محمولاً في القضية ، والاطلاق للأفراد إنما يتم في جانب الموضوع ورابعاً: يوجد في الآية الكريمة ما يكون عدم نجاسته من الواضحات كالميسر والأزلام ، حتى بعد حملها على ما يلعب به وعلى القداح .

واما السنة ، فالكلام فيها يقع في مقامات :

المقام الأول : في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على النجاسة وهي عديدة :

منها : رواية يونس عن بعض من رواه عن أبي عبد الله (ع) :

(١) وسائل الشريعة باب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به .

« قال : اذا أصاب ثوبك نحر أو نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله . وان صليت فيه فأعد صلاتك » (١) .  
وهذه الرواية تدل على النجاسة ، بلحاظ الأمر بالغسل الظاهر في النجاسة كما مر ملاكه . وبلحاظ الأمر بالاعادة ، فان ظاهره فرض الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر لا في الخمر ، وهذا يعني مانعية الثوب عن الصلاة ولومعزوال عين الخمر ، والمنصرف لإرتكازاً من ذلك كون المانعية بملاك النجاسة الا أن الرواية ضعيفة سنداً بالارسال .

ومنها : رواية زكريا بن آدم . قال : « سألت أبا الحسن (ع) : عن قطرة نحر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : بهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة ، أو الكلب ، واللحم لغسله وكله . قلت فانه قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار إن شاء الله . قلت : فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم . قال : فقال : فسد ، قلت : أبيعه من اليهودي والنصارى وأبين لهم ؟ قال : نعم فانهم يستحلون شربه قلت : والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك قال ؟ فقال : أكره أنا أن آكله اذا قطر في شيء من طعامي ، (٢) .

وتقريب الاستدلال بها : اما بلحاظ الأمر باراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة نحر أو نبيذ ، بدعوى : ان المحذور لو كان منحصراً بالحرمة لحصل الاستهلاك ولارتفعت الحرمة أو بلحاظ الأمر بغسل اللحم الدال على النجاسة كما تقدم ملاكه أو بلحاظ الحكم بفساد العجين الذي قطرت فيه قطرة مسكر ، بدعوى : ظهور الفساد في النجاسة . والمهم هو الوسط من هذه التقريبات . اما الأول ، فيمكن التأمل فيه : بأنه موقوف على فرض إرتكازية زوال محذور حرمة الخمر بالاستهلاك ، مع إن إرتكاز ذلك

في أذهان المتشرعة غير معلوم ، مع ما يلاحظ من شدة اهتمام الشارع بازوم  
التجنب عن المسكر ، فعمل الأمر بالاراقة كان بلحاظ عدم كفاية الاستهلاك  
في رفع محذور الحرمة ، في مقابل الدم الذي سكم فيه بكفاية ذلك بقوله :  
« الدم تأكله النار » . وكما يكون النظر في هذه الجملة الى محذور الحرمة  
فقط ، كذلك في الجملة الأولى . واما الثالث ، فهو لا يخلو عن تهافت  
مع ما سبق ، إذ فرض أن قطرة الدم تفسد العجين ، بينما لم تكن تفسد  
المرق فيما تقدم بلحاظ أن النار تأكل الدم . وعلى أي حال لا يتعين حمل  
الفساد على النجاسة ، لا يمكن أن يكون بلحاظ الحرمة وعدم كفاية الاستهلاك  
في زوال الحرمة ، وطرو حرمة الأكل على شيء معد للأكل ، فساد له ؛  
واما سند الرواية فضعيف ، لأن الراوي عن زكريا بن آدم في نقل  
الشيخ هو : الحسن بن مبارك ، وفي نقل الكليني : الحسين بن مبارك .  
والأول غير معروف بنحو يظن رجوعه الى الثاني . والثاني غير موثق .  
ومنها : رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله ( ع ) قال : « سألته  
عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه نخل ، أو ماء ، أو  
كامخ . أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلابأس . وقال : في قدح أو إناء  
يشرب فيه الخمر . قال : تغسله ثلاث مرات . وسئل أيجزبه أن يصب  
فيه الماء ؟ قال : لا يجزبه حتى يبدلته بيده ويغسله ثلاث مرات » ( ١ ) .  
ودلالة الرواية على النجاسة تامة بلحاظ الأمر بالغسل وتعليق نفي البأس عليه  
ووضوح كون الغسل مقصوداً بعنوانه كما هو ظاهره . لا لأجل الإزالة  
بقريئة الأمر بتثليث الغسلات مع ذلك . والسند تام أيضاً .  
ومنها : رواية الكليني ، عن محمد بن يحيى ، عن بعض أصحابنا ، عن  
أبي جميل البصري عن يونس بن عبد الرحمان عن هشام بن الحكم : « أنه

(١) وسائل الشيعة باب ٥١ من أبواب النجاسات .

سأل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع فقال : لا تشربه فإنه خمر مجهول ، فإذا أصاب ثوبك فاغسله (١) .

والأمر بالغسل ظاهر في النجاسة بالملاكات المتقدمة ، وهو تفريع على خمرية الفقاع فيكون ظاهراً في نجاسة كل خمر ، فالدلالة تامة . وأما السند فطريق الكليني المذكور ، فيه ارسال ، والشيخ الطوسي نقله بلا ارسال (٢) مع أن صاحب الوسائل ( قدس سره ) لم يشر الى هذا الفرق بين الطريقتين في الموضوع الاول وهناك نقطة ضعف مشتركة بين الطريقتين ، وهي ورود أبي جميلة أو أبي جميل في السند فالرواية ساقطة سنداً .

ومنها : نفس رواية عمار السابقة ، بإحاطة زيادة جاءت في طريق الشيخ ولم ينقلها الكليني ، وهذه الزيادة بنفسها تدل على النجاسة ، وهي انه : « سأله عن الاثاء يشرب فيه النبيذ . فقال : تغسله سبع مرات وكذلك الكلب » . والأمر بالغسل سبباً وإن كان لا بد من حملته على الاستحباب ، لكفاية الثلاث في التطهير من الخمر وعدم تقبل الارتكاز احتمال أشدية النبيذ من الخمر ولكنه على أي حال يستأنس به للحكم بالنجاسة ، لأن النجاسات الخفيفة لم يرد بشأنها الأمر بالغسل سبباً ولو استحباباً ، فما يرد فيه ذلك يفهم كونه نجاسة حقيقية لا تنزيهية ، وإن كان تسبب الغسل تنزيهياً .

ومنها : رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر ، لأن الملائكة لا تدخله . ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله » (٣) .

وهي تدل على النجاسة : أولاً : بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوب

(١) وسائل الشيعة - الباب - ٣٨ - من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة - الباب - ٢٧ - من أبواب الأشربة المحرمة

(٣) وسائل الشيعة - الباب - ٣٨ - من أبواب النجاسات .

أصابه خمر ، فان اطلاقه لغرض عدم بقاء عين الخمر يدل عرفاً على كون المانعية بسبب النجاسة ، لا بسبب عين الخمر بعنوانه . وثانياً : بلحاظ جعل الغاية للنهي ، الغسل ، فان ذلك يؤكد كون أساس المانعية هو النجاسة لظهور مادة الغسل في كونها تنظيفاً ولإزالة للقدر .

وقد يستشكل : بناءً على كون النهي الأول في الرواية تنزيهياً ، ولو بمناسبة نوع التعليل فان ذلك يوجب -سياقياً- نلم ظهور النهي الثاني في الالزام وأما من ناحية السند فالرواية صحيحة ، ولو بلحاظ سندها في التهذيب على الأقل ، إن لم يتم سندها في الاستبصار .

ومنها : صحيحة الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله ( ع ) : عن دواء عجن بالخمر : فقال لا والله ما أحب أن أنظر إليه ، فكيف أتداوى به ! » انه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير ، وترون أناساً يتداوون به ، ( ١ ) والرواية تامة سنداً . والاستدلال مبني على التمسك باطلاق ما في الحديث من التنزيل ، المقتضى لترتب أحكام لحم الخنزير على الخمر ، ولحم الخنزير له حكمان : أحدهما : ثابت بالضرورة من الدين وهو الحرمة والآخر : ثابت بالضرورة من الفقه وهو النجاسة . فيحكم على الخمر بالحرمة والنجاسة . وكون الملحوظ في السؤال جواز الاستعمال وحرمته لا يوجب هدم لإطلاق التنزيل المؤكد للحرمة بضم النجاسة إليها .

وهنا إشكال عام في التمسك باطلاقات أدلة التنزيل في حالة وجود القدر المتيقن من ناحية نفس الكلام ، وحاصله : ان الاطلاق ان كان ناشئاً من مقدمات الحكمة المعروفة فلا يضر به وجود القدر المتيقن ، وأما اذا كان ناشئاً من نكتة خاصة مبنية على عدم وجود القدر المتيقن من ناحية الكلام فينظم بوجودها . والاطلاق في دليل التنزيل ليس من قبيل الأول ، لوضوح ان مقدمات الحكمة إنما تجري دائماً في طرف الموضوع

( ١ ) وسائل الشريعة - الباب - ٢٠ - من ابواب الأشربة المحرمة .



للقضية الحملية لا في طرف محمولها ، فاذا قيل : الفقيه عالم ، يثبت بمقدمات الحكمة ان كل فقيه عالم ، لان الفقيه عالم بكل علم ، بل يكفي أن يكون عالماً بعلم واحد لأن المحمول يلحظ بنحو صرف الوجود . وفي دليل التنزيل قد وقع التنزيل محمولاً فقبل مثلاً : الخمر كل لحم الخنزير أو الطواف صلاة فيكفي صرف التنزيل ولو لملاحظ أثر لاشباع حاجة القضية الى محمول ، فيثبت بالاطلاق : ان كل طواف صلاة لا أن الطواف بمنزلة الصلاة في كل منازلها وشؤونها . وإنما ينعقد الاطلاق في دليل التنزيل بدلالة الاقتضاء العرفية في حالة عدم وجود قدر متيقن في البين ، لأن ظهور الكلام في إفادة أمر عملي مع عدم التعيين ، وعدم التعمين يوجب فهم الاطلاق . واما مع وجود المتيقن بقريئة خاصة أو بالانسياق الارتكازي لأثر مخصوص لاظهريته ووضوحه فلا موجب للتمسك باطلاق دليل التنزيل لاثبات سائر الآثار .

والجواب على هذا الاشكال : ان العناية التي تصحح جعل الطواف صلاة - مثلاً - لها مراتب ، وكلما كان الطواف واجداً لمرتبة أكبر من خصوصيات الصلاة كانت العناية المذكورة أخف ، وبهذه النكتة يثبت الاطلاق في أدلة التنزيل ، أو على الأقل فيما كان بلسان حمل المنزل عليه على المنزل فنذكر جيداً .

ومنها : رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في حديث النبيذ : قال : ما يبيل الميل ينجس حباً من ماء ، يقولها ثلاثاً ، (١) . ولا شك في وضوح دلالتها ، إلا أنها ساقطة سنداً لوقوع لإرسال فيه قبل أبي بصير ومنها : رواية عمر بن حنظلة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره ؟ فقال : لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا أهريق ذلك

الحب « (١) .

والاستدلال بها : ان كان بلحاظ الأمر بالاراقة فهذا إنما يدل على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً الانتفاع الملحوظ فيه بالأكل والشرب كما في المقام . وإن كان بلحاظ ان المخدور لو كان منحصرأ في الحرمة لما وجد في مفروض الرواية لأجل الاستهلاك فقد تقدم الاشكال على ذلك . وأما سند الرواية فالاشكال فيه بلحاظ عمر بن حنظلة الذي لم يشهد بتوثيقه صريحاً الا أنه يمكن توثيقه بما صحح من رواية ابن أبي عمير عنه ، أو بشهادة الامام له بأنه لا يكذب في رواية رواها يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة بعد ضم توثيق يزيد بن خليفة بما صحح من رواية صفوان عنه الى ذلك .

ومنها : رواية هرون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله (ع) : « في رجل اشتكى عينيه فمعت له بسكحل يعجن بالخمير . فقال : هو خبيث بمنزلة الميتة ، فان كان مضطراً فليكتحل به » (٢) ويتمسك باطلاق التزويل لاثبات النجاسة . ولكن لا يبعد أن يكون النظر في الرواية الى الحرمة فقط بقرينة الترخيص في حال الاضطرار ، مع أن النظر في المنع لو كان الى النجاسة أيضاً لكان اللازم التنبيه على لزوم غسل الظاهر من الموضع ويضاف الى ذلك ضعف سند الرواية بيزيد بن إسحاق .

ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه . قال : « سألته عن طعام يوضع على سفرة أو خوان قد أصابه الخمر أيؤكل عليه ؟ قال : إن كان الخوان يابساً فلا بأس » (٣) اذ يدعى أن التفصيل بين حالة الرطوبة وعدمها بوجب إنسباق الذهن العرفي الى مخدور سراية النجاسة . وإحتمال : إن يكون

(١) وسائل الشيعه باب ١٨ من ابواب الأشربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعه باب ٢١ من ابواب الأشربة المحرمة

(٣) وسائل الشيعه باب ٦٢ من ابواب الاطعمة المحرمة

المخزور هو الحرمة التكليفية للأكل من سفرة عليها خمر وفي حالة عدم اليبوسة يصدق هذا العنوان فيحرم . مدفوع : بأن السؤال إنما هو عن وضع الطعام على السفرة لا الأكل ، اللهم إلا أن يكون أخذ ذلك مورداً للسؤال باعتباره مؤدياً عادة الى الأكل من تلك السفرة ، أو يكون من المحتمل في ارتكاز المنشرة حرمة نفس وضع الطعام على سفرة عليها خمر :

ومنها : رواية يونس في الميتة ، عنهم عليهم السلام : « قالوا : خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق . . . ، وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة مما في آنية المحجوس وأهل الكتاب لأنهم لا يتوقون الميتة والخمر » (١) .  
وأولاً نجاسة الخمر لم يكن وجه للاجتناب عن الأواني التي يشرب بها .  
غير أن الكراهة في الرواية ليس لها ظهور في حكم الزامي . والرواية ساقطة سنداً بإسماعيل بن مرار .

ومنها : رواية محمد بن مسلم قال : « سألت أبا جعفر عن آنية أهل الذممة والمحجوس . فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر » (٢) ، وإطلاق النهي لفرض عدم وجود شيء من العين ينسب منه عرفاً النجاسة . والرواية تامة سنداً .

ومنها : رواية عبد الله بن سنان قال : « سألت أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر : لاني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي ، فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال أبو عبد الله : صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن

(١) وسائل الشيعة الباب ٣٢ ابواب الاطعمة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٧٢ من ابواب النجاسات

أنه نجسه . . . (١) ، فان قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه . والامام (ع) وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية ، وإنما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب ، غير أن سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة ، والرواية تامة سنداً .

ومنها : ما رواه الشيخ بسند صحيح عن عبدالله بن سنان قال :  
« سأل أبي أبا عبدالله : عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الخبثي ( الجري ظ ) ويشرب الخمر فيرده ، أبصلي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : لا يبصلي فيه حتى يغسله » (٢) .

وقد ذكر صاحب الوسائل أن الكليني روى الخبر عن خيران الخادم قال : سألت أبا عبدالله . . . وذكر مثله . ونقل في موضع آخر عن الكليني الرواية نفسها عن عبدالله بن سنان (٣) ونقل خيران عن الامام الصادق (ع) مباشرة لا يناسب طبقته .

وتقريب الاستدلال بالرواية كما تقدم في الرواية السابقة والأمر بالغسل فيها محمول على الاستحباب بقريضة الرواية السابقة ، غير أن عطف الخمر على الجري مع عدم نجاسته يوجب ضعف استفادة الأمضاء من سكوت الامام عليه السلام .

ومنها روايات البئر من قبيل رواية كردويه قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن البئر يقع فيه قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو نحر . قال ينزح منها ثلاثون دلواً » (٤) .

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٧٤ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

(٤) وسائل الشيعة باب ١٥ و ١٦ من أبواب الماء المطبق .

وقد تقدمت بعض المناقشات بشأن استفادة النجاسة من روايات النزح في بحث الميتة فلاحظ .

ومنها : رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال : « سألته عن النضوح يجعل فيه للنبيد ، أ يصلح للمرأة أن تصلي وهو على رأسها؟ قال : لا حتى تغتسل منه » (١) . ودلائها واضحة ، وسندها معتبر بلحاظ نقل صاحب الوسائل لها عن كتاب علي بن جعفر ، لا بلحاظ ورودها في قرب الاسناد المشتمل على عبد الله بن الحسن .

ومنها : رواية علي بن جعفر أيضاً عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته عن رجل يمر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نداوته ، أ يصلح فيه ؟ قال : إن أصاب مكاناً غيره فليصل فيه ، وإن لم يصب فليصل ، ولا بأس » (٢) . إذ يستدل بالنهي عن الصلاة على نجاسة المكان بالخمر وتنجيسته . إلا أن هذا غير متعين في النهي ، فلعله باعتبار المانعية المستقلة لنداوة الخمر ، كالتنهي عن الصلاة في بيت فيه خمر وبؤيده الترخيص في حال الانحصار دون الإشارة الى الابتلاء بمحذور النجاسة . هذه أهم الروايات التي يمكن الاستشهاد بها للنجاسة . وهناك روايات أخرى واضحة السقوط سنداً أو دلالة ، يظهر الحال فيها مما ذكرناه :

المقام الثاني : فيما قد يجعل معارضاً لتلك الروايات ، وهو عدد من الروايات أيضاً :

منها : رواية حفص الأعمور قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الدين يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال : نعم » (٣) فإنه سواء

(١) وسائل الشيعة باب ٣٧ من ابواب الاشرية المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٠ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٥١ من ابواب النجاسات

كان السؤال بلحاظ احتمال النجاسة أو بلحاظ احتمال الحزاة التكليفية في استعمال ظروف الخمر يدل الجواب على عدم النجاسة . اما على الأول فواضح ، واما على الثاني فلأن الخل لو كان بنجس فليس عرفياً أن يبين جواز وضعه في دن الخمر تكليفاً مع السكوت عما يستتبع ذلك من نجاسة الخل وحرمة استعماله ، لأن من يضع يريد أن يستعمل ما وضعه عادة . كما أن تقييد الجواب بالغسل - ولو بلحاظ أخبار النجاسة - ليس عرفياً ، لأن ظاهر السؤال النظر الى كفاية التجفيف بعنوانه في دفع المحذور المحتمل فالجواب يدل على كفاية ذلك ، فلو كان دفع المحذور متوقفاً على الغسل على أي حال لم يكن للتجفيف دخل في ذلك . ولكن غاية ما تدل عليه الرواية عدم تنجيس الدن للخل ، وهذا كما يلائم مع طهارة الخمر يلائم أيضاً مع عدم تنجيس المنتجس الأول الخالي من عين النجاسة للمابع ، اذا فرضنا أن التجفيف مساوق لذلك . والرواية ساقطة سنداً بمفخص الأعمور الذي لم يثبت توثيقه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة قال : « قلت لأبي عبد الله ( ع ) إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله ؟ قال : لا بأس أن الثوب لا يسكر » (١) والاستدلال بها على الطهارة بلحاظ ترخيص الامام في الصلاة في الثوب بدون غسل ، فان قيل : ان هذا إنما يدل على عدم المانعية لا على طهارة الخمر . قيل : انا نضم الى ذلك ارتكاز مانعية النجس الموجب لدلالته بالالتزام على طهارة الثوب ، أو نستفيد الطهارة من التعليل بأن الثوب لا يسكر ، الواضح في أن محذور الخمر منحصر بالأسكار وهو لا يسري الى الثوب ليكون فيه محذور .

ودعوى : ان التعليل أدل على نجاسة الخمر ، لأنه يدل على أن

الثوب لو كان يسكر لما جازت الصلاة فيه وليس ذلك الا لنجاسة المسكر  
 ويتحصل من ذلك أن الخمر نجس ولكنه غير منجس للثوب .  
 مدفوعة : بأنا لا نريد بنفي النجاسة عن الخمر إلا المعنى الذي يساوق  
 عدم النجاسة الملاقي به ، اذ لا يترتب حينئذ أثر عملي على نجاسة الخمر  
 المأخوذة بنحو لا تسرى بالملاقاة .

هذا مضافاً الى أن قوله : « الثوب لا يسكر » لا يعنى ما ذكر  
 سواء أريد أنه لا يكون مسكراً للألبسة كما يسكر الخمر شاربه أو أن الثوب  
 لا يسكر باصابة الخمر له كما يسكر الانسان بشربه للخمر .

أما على الأول ، فيكون مفاد التعليل عرفاً أن الثوب الذي أصابه  
 الخمر لا يسكر المصلي الذي يلبسه فلا محذور فيه ، وهذا يدل على أن  
 محذور الخمر بالنسبة الى الصلاة إنما هو مانعية الاسكار ، ومادام لبس  
 الثوب المذكور لا يوجب اسكار المصلي فلا بأس به ، فيكون دليلاً على  
 نفي المانعية بملاك النجاسة . واما على الثاني فلالمعنى لدعوى دلالة التعليل  
 على عدم جواز الصلاة في الثوب لو كان يسكر لنجاسته ، لأن النجس  
 هو المسكر لا السكران ، والعبارة التي وردت تعليلاً إنها تقال عرفاً في  
 العادة لبيان أنه لا محذور سوى الاسكار في الخمر ، من دون نظر الى  
 ما هو الحكم لو فرض محالاً ان الثوب كان مسكراً أو كان يسكر .

وسند الرواية تام ، لأن الحسين بن أبي سارة ثقة . إما لأنه الحسن  
 ابن أبي سارة الموثق عند النجاشي ، باعتبار أنه لم يذكر حسين بن أبي سارة  
 بالتصغير في كتب الرجال . وإما لرواية ابن أبي عمير عنه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله  
 عليه السلام : إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس ، وندخل عليهم  
 وهم يأكلون ويشربون فيمر ساقبهم ويصب على ثيابي الخمر . فقال :

لا بأس به ، الا أن تشتهي أن تغسله لأثره « (١) والدلالة واضحة ، غير أن السند ليس تاماً لاشتماله على صالح بن سيابة الذي لم يثبت توثيقه .  
ومنها : رواية عبد الله بن بكير قال : « سألت رجلاً أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن المسكر والنبذ يصيب الثوب ، قال : لا بأس » (٢) . وهي تامة دلالة وسنداً ومنها رواية الحسن بن موسى الخياط قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشرب الخمر ثم يمججه من فيه فيصيب ثوبه . فقال : لا بأس » (٣) . وهي في الدلالة كسابقتها وأما السند فإن كان الراوي هو الحسن كما ذكرناه نقلاً عن الوسائل فهو ثقة ، لرواية ابن أبي عمير عنه ، غير أن الوارد في التهذيب والاستبصار ( الطبعة الجديدة ) عنوان الحسين بن موسى الخياط ، ونفس الخياط له نسخة بدل وهي ( الخياط ) كما في جامع أحاديث الشيعة ، فإن حصل الوثوق بأن أحدهما عين الآخر - ولو بلحاظ اقتصار كل من الفهرستين على أحدهما ، حيث اقتصر الشيخ في فهرسته على الحسن بن موسى الخياط واقتصر النجاشي على الحسين بن موسى الخياط ، ووقوع ابن أبي عمير في الطريق في كل منهما ، وإن كان طريق النجاشي ضعيفاً - فهو ، وإن لم يثبت ذلك - ولو بلحاظ ذكر الشيخ في رجاله لكلا العنوانين في أصحاب الصادق عليه السلام - لم يتم سند الرواية .

ومنها : رواية على الواسطي قال : « دخلت الجويرية وكانت تحت عيسى بن موسى على أبي عبد الله (ع) وكانت سالحة ، فقالت : اني أتطيب لزوجي فيجعل في المشطة التي أمشط بها الخمر وأجعله في رأسي قال : لا بأس » (٤) . والدلالة واضحة ، لأن الخمر او كان نجساً ففي

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٣٩ من ابواب النجاسات

(٤) وسائل الشيعة باب ٣٧ من ابواب الأشربة المحرمة .



ذلك بأس كما هو واضح . والاشكال في الدلالة : بأن السؤال إنما هو عن نفس العمل ، لاحتمال حرمة استعمال الخمر بأي نحو ، فلا يدل نهي البأس إلا على عدم حرمة ذلك تكليفاً . مدفوع : بأنه لو سلم عدم انسباق حيثية النجاسة من السؤال فلا أقل من التمسك باطلاق نفي البأس ، لأن التنجيس بنفسه بأس . ولو سلم أن البأس المنفي هو البأس في العمل بمعنى حرمة خاصة لا البأس من ناحيته بنحو يشمل سرية النجاسة ، فلا أقل من كون سكوت الامام عن محذور السرية مع أهميته ودخوله في محل الابتلاء ظاهراً عرفاً في عدم وجود محذور من هذا القبيل . غير أن سند الرواية ساقط بعلي الواسطي .

ومنها : رواية حربز عن بكير عن أبي جعفر ( ع ) قيل له : « انا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، ان الله انما حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه » ( ١ ) . ورواها حربز عن أبي الصباح ، وأبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله ( ع ) .

وهذه الرواية تامة في نفسها دلالة ، غير أن الذي يضعف أمرها ما تدل عليه ضمناً من جواز الصلاة في جزء من الخنزير ، وهذا يجعل الرواية معارضة لامع روايات نجاسة الخمر فقط ، بل مع روايات نجاسة الخنزير أيضاً ، ومع روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه الثابتة في الخنزير بقطع النظر عن نجاسته . ولا يمكن القول : بأن مورد الرواية لبس نصاً في بقاء ودك الخنزير في الثوب الى حين الصلاة ، بل ولا في وجود الرطوبة السارية عند الملاقاة معه . لأن التعليل واضح في جواز الصلاة فيه ، فتكون الرواية بلحاظ جزء من مدلولها ساقطة وجداناً أو بالمعارضة

( ١ ) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

للدليل القطعي ، وهذا يقتضي سقوط الرواية في تمام المدلول عن الحجية اما لعدم تعقل التبعض في الحجية في أمثال المقام عرفاً ، أو لكون ذلك اشارة نوعية على وجود خلل في الرواية بنحو يسلب الوثوق بها ويخرجها عن دليل الحجية . وأما من حيث السند فالرواية معتبرة لاسيما أن الأربعة الذين يروون الرواية عن الامام فيهم الثقة ، مضافاً الى ما في اتفاق أربعة لم يثبت ضعف أي واحد منهم من تعزيز لسند الرواية .

ومنها : رواية علي بن رثاب في قرب الأسناد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام (ع) عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي فاغسله أو أصلي فيه ؟ قال : صل فيه إلا أن تقدره فتغسل منه موضع الأثر ، ان الله تعالى إنما حرم شربها ، (١) . والرواية واضحة الدلالة على الطهارة ، وصحيحة السند . ومنها : رواية علي بن جعفر قال : « وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه ، هل يعجلي فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس » (٢) والاستدلال بها - بعد ظهور أن الذي أصاب ثوبه هو الماء الذي صب فيه الخمر لا نفس الخمر - موقوف على أن يراد بماء المطر الماء الناشئ من التقاطر ، لا ما هو مطر بالفعل ، فانه عندئذ يشمل باطلاقه صورة الانقطاع والقلة ، فيبدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الخمر ، وهو كاشف عن طهارته . واما سند الرواية فهو تام .

ومنها : رواية علي بن جعفر الواردة في الصلاة على مكان رش بالخمر وقد تقدم نصها في روايات النجاسة . والتمسك بها لاثبات الطهارة إما بتقريب : التمسك باطلاق قوله « وإن لم يصب فليصل » ، فان مقتضى

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

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

إطلاقه صحة الصلاة بمجرد عدم اصابة مكان آخر جاف ، سواء كان الوقت واسعاً بنحو يحف قبل خروجه أولاً ، وسواء كان بالامكان تجفيفه بالعناية أو وضع شيء يمنع عن السراية أولاً ، بل لعل الغالب إمكان التحفظ بنحو من الإنحاء ، فلو كان المكان نجساً ومنجساً للزم التحفظ ولما ارتفع المحذور بمجرد عدم اصابة مكان آخر في حال ارادة الصلاة كما هو ظاهر الرواية .

ولما بتقريب : استفادة ذلك من قوله : « ولا بأس » ، لظهوره في نفي البأس الملحوظ للسائل في مقام الاستعلام ، لو تم استظهار أن البأس المحتمل للسائل هو النجاسة لا ممانعة نداوة الخمر عن الصلاة بالأصالة .  
ولما بتقريب : استظهار أن قوله : « وان لم يصب فليصل ولا بأس » ناظر بجملة « فليصل » الى الأذن في الصلاة ، وبـ « لا بأس » الى عدم نشوء محذور وتبعة من ناحية الصلاة ، لأن نفي البأس لو كان بمعنى نفي البأس في إيقاع الصلاة لكان تأكيداً بحتاً ، بخلاف ما اذا فرض نظره الى نفي البأس بلحاظ ما بعد وقوع الصلاة ، وحينئذ يدل على نفي النجاسة كما هو واضح . غير أن هذا مبني على أن يكون الحمل على مثل ذلك التأكيد خلاف الظاهر ، مع أنه عرفي في أساليب المحاورة هـ

ولما بتقريب الاطلاق المقامي وعدم التنبيه على ما يترتب على الصلاة في ذلك المكان عند الانحصار من النجاسة ولزوم غسل الأعضاء بعد ذلك . الا أن افتراض هذا الاطلاق بلا موجب ، لأنه لم يجرز كون الامام في مقام البيان من سائر الجهات ، فلعله اعتمد في توضيح ذلك على ما تقتضيه القاعدة . والرواية على أي حال ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن .

ومنها : رواية حفص الأعور التي جاء فيها : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اني آخذ الركوة فيقال : إنه إذا جعل فيها الخمر وغسلت

ثم جعل فيها البخنج كان أطيب له ، فناخذ الركوة فنجعل فيها الخمر فنخضضه ثم نصبه فنجعل فيها البخنج ، قال : لا بأس به « (١) وهذه الرواية قد يستدل بها على النجاسة باعتبار ورود غسل الركوة فيها ، وقد يستدل بها على الطهارة اما بدعوى : عدم وجود كلمة « وغسلت » في الرواية كما يلاحظ في الطبعة الجديدة من الكافي ، واما مع التسليم بوجودها - كما هو الظاهر لاشتغال الرواية عليها في الطبقات القديمة للكافي وفي نقل صاحب الوسائل عن الكليني - بدعوى : ان الظاهر من الغسل غسل الركوة بالخمر لا غسلها منه ، لأنه ذكر في سياق ما يكون دخيلا في طيب البخنج والغسل الشرعي لأجل التطهير لا يدخل له في ذلك ، ولأن الراوي حينما شرح العملية مرة ثانية بقوله : « فنجعل فيها الخمر فنخضضه » لم يشر الى غسل الركوة بغير الخمر . ولكن التعويل على هذه الرواية متعذر حتى لو تمت هذه الدعوى ، لكونها مرفوعة .

ومن هذا الاستعراض يتضح انه ليس لدينا ما تم سندا ودلالة وحجية على الطهارة في خصوص الخمر الا روايتين ، احدهما لابن أبي سارة والثانية لعلي بن رثاب .

وهناك روايتان تامتان سندا ودلالة احدهما : تدل على طهارة مطلق المسكر وتشمل الخمر بالاطلاق ، وهي رواية ابن بكير . والأخرى : تدل بالاطلاق على طهارة الخمر ، وهي رواية علي بن جعفر في ماء المطر الذي صب فيه الخمر ، وقد يكون مثلها رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة على مكان رش فيه الخمر .

المقام الثالث : في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضتين من الروايات ، وذلك من خلال اقتراح عدة مواقف :

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من ابواب الأشربة المحرمة .

الموقف الأول : طرح الروايات الدالة على الطهارة ، بدعوى سقوطها عن الحجية في نفسها ، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها من التعارض بين الحجية واللاحجة . وتقريب ذلك بأحد وجوه :

أولها : أن لإعراض المشهور عن العمل بها مع وضوحها وانتشارها في كتب الحديث يكشف كشفاً نوعياً أو شخصياً عن خلل في بعض جهاتها على نحو نخرج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : ان هذا إنما يتم اذا لم يكن ترك المشهور للعمل بها قائماً على أساس الاجتهاد والصناعة ، واعتقاد اقتضاها لتقديم أخبار النجاسة ، كما يظهر من الشيخ الطوسي قدس سره ، اذ رأينا في نص نقلناه عنه سابقاً أنه يقدم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة لمخالفة الأخيرة للكتاب أو لموافقتهما للعامة ، وابن لإدريس حينما تعرض لأخبار الطهارة رماها بأنها أخبار آحاد ولم يشر في كلمات المتقدمين الى وجود خلل خاص فيها .

ثانيها : أن أخبار الطهارة مخالفة للكتاب الكريم كما أشار اليه الشيخ الطوسي قدس سره ، بلحاظ دلالة كلمة « رجس » في الآية الشريفة على النجاسة ، والأخبار المخالفة بظهورها للكتاب خارجة عن دليل الحجية ، ويرد عليه ما تقدم من عدم دلالة الآية الكريمة على النجاسة .

ثالثها : ان أخبار النجاسة في نفسها قطعية إجمالاً لاستفاضتها فتكون روايات الطهارة مخالفة للسنة القطعية ، وهي كالمخالفة للكتاب الكريم توجب الخروج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : ان جملة من روايات النجاسة قابلة للحمل على التنزه بالجمع العرفي ، أو قابلة للمتيقيد حيث تستفاد النجاسة من اطلاقها ، فان أريد الاستفاضة بضم هذه الجملة لم يفد لاثبات عنوان المخالفة الموجبة للسقوط عن الحجية ، وإن أريد إدعاء الاستفاضة بدونها فهو واضح البطلان .

الموقف الثاني : إعمال الجمع العربي بتقديم ظهور أخبار الطهارة على ظهور أخبار النجاسة في مقام التوفيق بينها عرفاً ، وذلك بأحد تقريرين : أولهما : دعوى اشتغال أخبار النجاسة على ما يصلح للحكومة على روايات الطهارة ، وهو صحيح علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (ع) : جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) : في الخمر يصيب ثوب الرجل ، انها قالوا : لا بأس بأن تصلي فيه إنما حرم شربها .

وروى عن (غير) زرارة عن أبي عبد الله (ع) : أنه قال : إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك . فاعلمني ما أخذ به ؟ فوقع بخطه وقرآته : أخذ بقول أبي عبد الله (ع) « (١) ، فإن المراد بقول أبي عبد الله الذي أمر بالأخذ به القول الذي أختص بالنقل عنه ، دون ما كان قولاً لكلا الامامين ، لأنه هو الذي يصلح أن يميز عن القول المشترك بهذا العنوان عرفاً ، دون العكس ، كما هو واضح وباعتبار النظر في هذه الروايات إلى دليل الطهارة تكون حاکمة عليه .

وتحقيق الكلام في ذلك : ان قول أبي الحسن (ع) أخذ بقول أبي عبد الله يمكن تصويره بثلاثة أنحاء :

الأول : أن يكون المقصود جعل الحجية للخبر الثاني بعد قصور دليل الحجية العام عن شمول الخبرين لتعارضهما ، فتكون الرواية من الأخبار العلاجية ولكن في فرض شخصي للتعارض ، ولا شك في لزوم الأخذ بمقتضاه حينئذ ولو خالف مقتضى الأخبار العلاجية ، لأنه أخص منها ، وان لم يكن ذلك من الحكومة المصطلحة .

الثاني : أن يكون المقصود الكشف عن وجود قصور في كشف الكلام المشترك للامامين عن الواقع ، وان هذا القصور غير موجود في كشف الكلام المختص بأبي عبد الله ، ولهذا تعين الأخذ به . وعلى هذا يكون بمثابة ما لو صرح الامام بأن كلامي الفلاني لا تأخذ به لأنه كان تقية أو لظروف غير طبيعية ، ولا شك عندئذ في تقدمه بالحكومة لأجل النظر والتفسير ، ولو في مرحلة الكشف عن المراد الجدي .

الثالث : أن يكون المقصود بذلك تكذيب النقل الأول وتصويب النقل الثاني . وبناء عليه لا يكون هذا من الحكومة بشيء ، لأن الحاكم ما كان مفسراً للمحكوم مع الاعتراف بأصل وجوده ، واما في رواية لصدور ما يناقضها المنقول في رواية أخرى فلا يحقق الحاكمية بل التكاذب ويتعبر آخر : أن النظر الموجب للتقدم بالحكومة هو النظر التفسيري لا النظر التكليبي .

اما النحو الأول فهو خلاف الظاهر جداً ، لوجود فرق واضح بين الرواية في محل الكلام والأخبار العلاجية التي لم يشخص فيها مورد معين للتعارض ، الأمر الذي يعين نظر السائل الى استعمال الحكم الظاهري وحال الحجية ، بخلاف الرواية في المقام التي شخص فيها مورد التعارض بنحو يمكن طلب العلم بالحكم الواقعي للمسألة ، وفي مثل ذلك يكون ظاهر السؤال والمراجعة استعمال حكم المسألة واقعاً ، ومعه يكون حمل جواب الامام على علاج مرحلة الحجية خلاف الظاهر .

واما النحو الثاني فلا قرينة عليه في مقابل النحو الثالث ، سوى ما يمكن أن يستظهر من جواب الامام الذي أضاف فيه القول الى أبي عبد الله لا الى الراوي من الفراغ عن صدور كلا القولين من الأئمة . ولكنه . مدفوع بأن التعبير في جواب الامام عن النص المتكفل للنجاسة بقول أبي عبد الله - لو سلم كونه يعني تصويب هذه الاضافة وليس مجرد عنوان

معرف ومشير الى أحد الخبرين - فغاية ما يقتضيه كون هذا النص صادراً من أبي عبد الله ، لا الفراغ عن صدور كلا النصين . ومما يبعد النحو الثاني : ما سوف يأتي ان شاء الله من ان احتمال صدور نصوص الطهارة تقية موهون جداً . وعليه فان لم نجزم بالنحو الثالث فلا أقل من احتمال بنحو معتد به ، ومعه لا يثبت في الرواية ظهور يقتضي التقدم بالحكومة .

ومما ذكرناه ظهر الحال في رواية خيران الخادم أيضاً قال : « كتبت الى الرجل (ع) أسأله عن الثوب بصيب الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا ؟ ، فان أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم : صل فيه فان الله انما حرم شربها . وقال بعضهم : لا تصل فيه . فكتب عليه السلام : لا تصل فيه فانه رجس ، (١) . وهذه الرواية أوضح من الرواية السابقة في النظر الى الحكم الواقعي ابتداءً بنحو تعدد من احدى الطائفتين المتعارضتين ، وهي ضعيفة السند بسهل .

والتقريب الآخر للجمع العرفي : هو حمل أخبار النجاسة على التنزه لصراحة أخبار الطهارة في نفي النجاسة اللزومية ، فيرفع اليد عن الظاهر بقريظة الصريح ، وينتج حينئذ عكس ما أنتجه التقريب السابق للجمع العرفي : وقد تقدم منا مراراً ان مجرد كون أحد المتعارضين صريحاً بنحو لا يقبل التأويل بخلاف الآخر لا يكفي للجمع العرفي ، بل لابد من فارق معتد به بين فحوى الدلالة على وجه لا يتحيز العرف في مقام فهم المراد من مجموعها ، وسوف نشير فيما يأتي الى أن في بعض روايات النجاسة من الظهور ما لا يصلح صريح أخبار الطهارة للقربنية عليه في النظر العرفي وان أمكن التأويل عقلاً ، خصوصاً أن نفس استفاضة أحد المضمونين ووروده بكثرة قد لا يساعد عرفاً على حمل كل ذلك على مجرد التنزه والاستحباب

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .



الموقف الثالث - بعد فرض حجية كل من الطائفتين في نفسها وتعذر الجمع العرفي - : يدعى تقديم أخبار النجاسة بحمل أخبار الطهارة على التقية ، إعمالاً للمرجح العلاجي في مقام التعارض .

والتقية تدعى بأحد وجهين :

أولها : ان أخبار الطهارة موافقة لمذهب بعض العامة ، كما أشار الشيخ الطوسي قدس سره .

والتحقيق : ان المشهور في الفقه السني بمختلف مذاهبه هو الحكم بالنجاسة ، حتى ذكر السيد المرتضى قدس سره انه : « لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم » ، وأكثر من نسب اليهم القول بالطهارة من فقهاء السنة ممن لا يمكن افتراض انتقاء الامام الصادق عليه السلام منهم ، فضلاً عن الباقر ( ع ) .

فقد قيل : ان الطهارة أحد القولين للشافعي أو قول بعض الشافعية ومن الواضح ان ولادة الشافعي بعد وفاة الامام الصادق ، فلا معنى لانتقائه منه . ونسب القول بالطهارة الى ليث بن سعد ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق ( ع ) غير أنه كان يسكن في مصر ، فهل يحتمل عادة ان الامام وهو في الحجاز أو العراق يتقى من فقيهه في مصر ، ولا يعنى بما ذهب اليه فقهاء الحجاز والعراق ؟ ! وإذا افترضنا صدور بعض نصوص الطهارة من الامام الباقر المتوفى سنة ١١٤ هـ كان عدم تعقل انتقائه من ليث في غاية الوضوح ، لأن ليث ولد سنة ٩٣ هـ فيكون عمره حين وفاة الباقر عليه السلام حوالي عشرين عاماً . ونسب القول بالطهارة الى داود المولود سنة ٢٠٢ ، وهو متأخر ولادة عن وفاة الامام الصادق ، فكيف يفرض الانتقاء منه ؟ ! ونسب هذا القول أيضاً الى ربيعة ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق ( ع ) ولكنه كان فقيهاً منعزلاً ، ولم يتحقق له في حياته

من المقام الرسمي أو الاجتماعي ما يناسب الانقضاء منه ، خصوصاً اذا قبلنا صدور بعض النصوص السابقة في الطهارة من الامام الباقر الذي كان ربيعة شاباً عند وفاته . وعليه فافتراض التقية بهذا المعنى غير محتمل عادة في نفسه ، فضلاً عن دعوى صدق عنوان ما وافق العامة على أخبار الطهارة والوجه الثاني : الذي ذكر في تصوير التقية : هو أن تكون روايات الطهارة تقيّة من الحكام والسلاطين الذين كانوا يشربون الخمر ولا يتجنبون مساورته .

وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم الى درجة لم أكن أرضى بأن يتفوه به فقيه ، وذلك :

أما أولاً فلأن ما دل على ترجيح المخالف للعامة على الموافق ناظر الى الموافقة والمخالفة بلحاظ ما عليه تدبّر العامة وشرعهم ، لا ما عليه عمل فساقهم وفجارهم .

وأما ثانياً : فلأنه كيف يمكن أن نحتمل في الأئمة عليهم السلام انهم ينزلون الى مستوى الافتاء بغير الواقع تبريراً لفسق الحكام ، فان مثل هذا لم يكن يصدر من المتعفين من فقهاء السنة أنفسهم ، فكيف يصدر من أئمة أهل البيت ؟ ! وما كان الأئمة يمارسونه من تقية مع الحكام انما يرجع الى التعامل معهم كحكام وعدم التجاهر بعدم صلاحيتهم للحاكمية لا تبريك فسقهم وفجورهم .

وأما ثالثاً : فلأن الخلفاء المعاصرين للامام الصادق لم ينقل في التاريخ أنهم شربوا خمراً بل لم ينقل ذلك الا عن شواذ من الخلفاء واشباه الخلفاء في عصور أخرى ، ولم يتفق في زمان من تلك الأزمنة أن يكون قد بلغ استهتار الخليفة الى درجة التجاهر بمساورة الخمر وشربه والتصدي للتنكيل بمن يفتى بنجاسته ، وأي فائدة لشاربي الخمر في تطهيره مع التأكيد على حرمة شربه ؟ ! ونحن نلاحظ على عكس

ما ادعى ان الأئمة عليهم السلام شنوا حملة شديدة ضد الفكرة القائلة بإباحة غير الخمر من أنواع الأنبذة التي يسكر كثيرها دون قليلها ، ولم يؤثر عنهم أي تساهل في ذلك ، فلو كان هناك إتجاه نحو مجاملة فسق السلاطين لاقتضى خلاف تلك الحملة ، حتى روي عن الامام الصادق (ع) في شأن النبيذ المسكر : والله انه لشيء ما اتقيت نبيه سلطاناً ولا غيره (١) .

ثم ان روايات الطهارة بحسب السننها لاتناسب الحمل على التقية لوضوحها وصراحة بعضها واشتغالها على التعليل بأن الله إنما حرم شربها لا الصلاة فيها ، مع ان لسان التقية عادة لسان الاجمال والاضطراب لا التفصيل والتعليل والتأكيد . وشاهد آخر : إذا لاحظنا رواية حريز وهو عطف ودك الخنزير على الخمر ، مع أنه لم يفتم أحد من فقهاء السنة بطهارة شحم الخنزير ولحمه ولم يؤثر عن أحد من الخلفاء انه أكل لحم الخنزير .

ومما تقدم ربما تنقدح صيغة ثالثة للحمل على التقية معاكسة للوجهين السابقين ، وهي حمل أخبار النجاسة على التقية ، لما عرفت من موافقتها للرأي الفقهي العام عند السنة . وهذا حمل معقول في نفسه ، واوجه من الوجهين السابقين للتقية ، ولكنه أيضاً لا يناسب أخبار النجاسة ، لأننا نلاحظ فيها نوعاً من التأكيد البالغ والحث الشديد على التجنب ، والأمر بغسل الملاقى ثلاث مرات كما في رواية عمار ، وعطف النبيذ والمسكر على الخمر ، فلو كان الحكم الواقعي هو الطهارة فلماذا هذا الالحاح والتأكيد على الغسل والتجنب ؟ ، خصوصاً مع عدم وجوب تعدد الغسل عند العامة وعدم نجاسة الأنبذة ، بل حلية شرب القليل منها عند جملة منهم إذا كان المسكر كثيرها فقط ، فمع ملاحظة جملة من هذه الخصوصيات التي لا تقتضيها التقية يحصل الوثوق بعدم صدور روايات النجاسة تقية .

(١) وسائل الشريعة باب ٢٢ من ابواب الأشربة المحرمة

الموقف الرابع : بعد إفتراض عدم وجود المرجح العلاجي يبنى على التساقت ، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه الى أصالة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمنة . وهذا الموقف إنما يصح فيما إذا لم يكن في داخل إحدى الطائفتين ما يكون بمثابة العام الفوقي ، بحيث لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة في المرتبة الأولى ، وإنما يصلح أن يكون مرجعاً بعد تساقط المتعارضين . وأما في حالة اشتغال إحدى الطائفتين على شيء من هذا القبيل فلا بد من الرجوع إليه ، ولا يجوز البناء على التساقت المطلق من الجانبين .

الموقف الخامس : في تحقيق تلك الحالة وإثبات إشتغال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقت . ولنمهد لذلك بتوضيح الفكرة كبروياً ، فنقول : ان الأصحاب جروا في مورد تعارض الخاصين المطابق أحدهما لعام فوقي على الالتزام بتساقت الخاصين والرجوع الى العام ، بنكتة ان العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين ، ولكنهم دأبوا في نفس الوقت حينما توجد طائفتان متعارضتان في مسألة بدون جمع أو مرجح على ايقاع التعارض والتساقت بينها جميعاً دون تصنيف لروايات كل من الطائفتين من ناحية درجة دلالتها على الحكم مع أنه قد تشتمل إحدى الطائفتين على درجتين من الدلالة على الحكم ، وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقرينية على الدرجة الثانية دون الأولى ، ففي مثل ذلك تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام الفوقاني ، وإن كان الموضوع واحداً في جميع الروايات ، غير أن نكتة سلامة العام الفوقي عن المعارضة وتعيينه للمرجعية جارية فيها أيضاً وعلى هذا الأساس لابد من إدخال هذا التصنيف في الحساب .

وبناء على ذلك نقول : إن أخبار النجاسة على مراتب :

المرتبة الأولى : ما كان منها كالصريح في الدلالة على النجاسة بحيث

لا يصح عرفاً حمله على التنزه ، من قبيل موثقة عمار قال : « لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويفسله ثلاث مرات » .

المرتبة الثانية : ما كان ظاهراً في النجاسة مع امكان الحمل على التنزه عرفاً في مقام الجمع ، كالروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل .  
المرتبة الثالثة : ما كان دالاً على النجاسة بالاطلاق ومقدمات الحكمة وهو أضعف من سابقه دلالة ، وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة .

المرتبة الرابعة : ما كان دالاً على النجاسة بالامضاء السكوتي عما كشف عنه سؤال السائل من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه . وقد يتصور أن هذا نحو اطلاق أيضاً فيدخل في المرتبة الثالثة ، ولكن الصحيح انه مرتبة رابعة لأن مثل هذا الامضاء السكوتي يرتفع لو كان في كلام الامام عليه السلام ما يدل على نفي الامر المرتكز ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، اذ لا يصدق السكوت حينئذ ، وإذا كان الاطلاق الحكمي هادماً لهذه الدلالة عند الاتصال فهو مقدم عليها في الحجية عند الانفصال لو وقع التعارض بينهما .  
وأما أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على ذلك ، كرواية علي بن رآب ورواية ابن أبي سارة .

الثانية : ما دل على طهارة الخمر بالاطلاق ، كرواية علي بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر ، ورواية ابن بكير الواردة في مطلق المسكر . واما رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة في مكان رش بالخمر إذا لم يوجد غيره : فان قيل بأن دلالتها على الطهارة بلحاظ اطلاق الترخيص فيها لفرض سعة الوقت أو إمكان التنجيف كان حالها حال روايته في ماء المطر . وإن قيل بأن دلالتها بظهور نفي البأس

## وكل مسكر مائع بالأصالة (١)

في نفي النجاسة كانت مرتبة برأسها بين المرتبتين المذكورتين .  
فعلى الأول يتساقط الصريحان من الطائفتين ويقيد ما دل بالاطلاق  
على الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة . وعلى الثاني يتساقط الصريحان  
بالمعارضة وكذلك الظاهران من الطائفتين والمطلقان منها وتنتهي النوبة الى  
المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني  
لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة  
أخبار الطهارة ، وبذلك تثبت نجاسة الخمر .

(١) الكلام في غير الخمر من المسكرات يقع في مقامين :  
أحدهما : في نجاسته كالخمر بعد الاعتراف بعدم كونه خمراً .  
والآخر : في الحاقه موضوعاً بالخمر لكي يشمل نفسه دليل  
نجاسة الخمر .

اما المقام الأول ، فيشتمل على ثلاث جهات :  
الجهة الأولى : في نجاسة المسكر من النيذ . وحاصل الكلام في ذلك ؛  
باسترجاع المواقف السابقة التي ذكرناها في بحث نجاسة الخمر ، لنلاحظ  
بعض جهات الامتياز في المقام .

اما الموقف الأول فهو لو تم هناك لجري في المقام بلحاظ اعراض  
المشهور طابق النعل بالنعل ، ولكن لا يجري بلحاظ المخالفة للكتاب أو  
للجنة القطعية ، لأن الكتاب إنما يتعرض للخمر خاصة ، والسنة ليست  
قطعية الا بضم ما هو وارد في الخمر خاصة .

واما الموقف الثاني ، فالجمع بالحمل على التنزه كما لا يتم هناك لا يتم  
هنا أيضاً ، لآباء بعض روايات النجاسة عن الحمل على التنزه كرواية  
عمار . واما الحكومة فهي على تقدير تماميتها تجري في المقام أيضاً ،

لأن قول أبي عبد الله الذي أمر بالأخذ به في صحيحة علي بن مهزيار يشتمل على نجاسة النبيذ أيضاً ، وإن كان معارضه المصرح به في تلك الصحيحة مختصاً بالخمر ، إلا أن المناط في سريان الحكومة شمول ما ثبتت حجيته بوجه خاص لغير الخمر . ودعوى : ان غاية ما يثبت بالصحيحة تقديم قول أبي عبد الله على القول الآخر المتضمن لنجاسة الخمر وما يتحد معه في المضمون ، ولا تدل على تقديمه على ما يعارضه بلحاظ مضمون آخر : مدفوعة : بأننا إذا حملنا الأمر بالأخذ بقول أبي عبد الله على جعل حجية خاصة لرواية هذا القول ، فمن الواضح أن هذه الحجية تثبت تمام مضمونه حينئذ ، ولا يعارضه بلحاظ هذه الحجية ما دل على طهارة النبيذ لأن هذه الحجية تختص بالقول المذكور . وإذا حملنا الأمر المذكور على تشخيص ما هو الصادر جداً من غيره فهو أيضاً يعني ان كل ما يعارضه فهو ليس جدياً ، فتم الحكومة على روايات طهارة النبيذ أيضاً .

وأما الموقف الثالث : فهو وان كان غير تام في الموردين ، كما هو واضح ولكنه هنا أقل سخفاً لعدم استبعاد وجود قول معتد به بطهارة بعض الانبذة التي يسكر كثيرها بل حليتها ، ولكنه على أي حال ليس على نحو يصدق معه عنوان الموافق للعامة على أخبار الطهارة .

وأما الموقف الرابع : فيظهر حاله مما يأتي .

وأما الموقف الخامس ، فتحقيق الحال فيه : ان روايات النجاسة من المرتبة الثالثة والرابعة كانت مخصوصة بالخمر ، وعليه فروايات نجاسة النبيذ المسكر ذات مرتبتين . فمن المرتبة الاولى رواية عمار ورواية علي بن مهزيار اذ ورد فيها عنوان النبيذ ، ولا يمكن عرفاً حملها على التنزه . ومن المرتبة الثانية رواية عمار التي ورد فيها عنوان المسكر في مقابل الخمر والمنتقن منه النبيذ ، ورواية علي بن جعفر الواردة في النبيذ ، ولا يكون

دليلاً على طهارة الخمر . ومن هنا يمكن تصنيف الروايات الدالة على طهارة النبيذ الى عدة رتب :

الأولى : ما دل بالصرحة العرفية على الطهارة ، وهو كل ما كان صريحاً في طهارة الخمر ، ورواية عبد الله بن بكير التي وردت في النبيذ الثانية : ما دل بالظهور ، وهو ما كان دالاً بالظهور على طهارة الخمر على تقدير وجوده ، وبضاف اليه رواية أبي بكر الحضرمي قال : « قلت لأبي عبد الله أصاب ثوبي نبيذ أصلي فيه ؟ قال : نعم . قلت : قطرة من نبيذ قطر في حب أشرب منه ؟ قال : نعم . إن أصل النبيذ حلال وإن أصل الخمر حرام (١) بناء على ظهوره في طهارة النبيذ المسكر ، إما لانصراف السؤال الى خصوص المسكر لوضوح عدم نجاسة النبيذ بمجرد النبيذ ، وإما لاستظهار أن المقصود من التعليل بيان أنه حيث كان النبيذ بعنوانه ليس حراماً كالخمر وإنما يحرم إذا كان مسكراً فلم يحكم بنجاسته أصلاً ، لا يمان أن النبيذ ليس دائماً حراماً كالخمر فلا يكون دائماً نجساً والرواية صحيحة سنداً لثبوت وثاقة أبي بكر الحضرمي برواية الأزدي والبجلي عنه .

الثالثة : ما دل بالامضاء السكوتي على طهارة النبيذ وهو خبر كليب ابن معاوية المتقدم ، وقد تقدم ان ظاهره ارتكاز الطهارة لدى أبي بصير ولم يردع الامام (ع) عن هذا الارتكاز . والخبر معتبر سنداً لرواية صفوان عن كليب .

وعلى هذا الأساس يتساقط الصريحان والظهوران ويتشكل من المرتبة الثالثة من أخبار الطهارة ما يكون بمثابة المرجع الثفوي . ولو قطع النظر عن هذه المرتبة تم الموقف الرابع حينئذ من التساقط المطلق والرجوع الى

(١) وسائل الشريعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات



الجهة الثانية : في نجاسة المسكر من غير النبيذ مما هو معد للشرب وتوضيح حكمه : انا اذا قلنا بطهارة النبيذ المسكر فغيره طاهر أيضاً كما هو واضح ، وان قلنا بنجاسته فقد يقال : بأنه لا موجب لاسراء النجاسة الى غير النبيذ ، إما بتقريب ؛ ان روايات النجاسة أخذ في موضوعها عنوان الخمر والنبيذ ولم يؤخذ المسكر على اطلاقه ، الا في رواية لعمار : « لاتصل في بيت فيه خمر ولا مسكر . . . ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر » وهي غير تامة دلالة ، لأن السياق يقتضي الحمل على التنزه بقريئة تنزيهية النهي الأول .

وإما بتقريب : ان مادل على طهارة الخمر أو النبيذ المسكر إنما سقط عن الحجية في مقابل معارضه ، بلحاظ صحيحة علي بن مهزيار الآمرة بالأخذ بقول أبي عبد الله ، والوارد في هذا القول عنوان « خمر أو نبيذ يعني المسكر » ، وكلمة « يعني المسكر » بمعنى ارادة النبيذ المسكر لاتفسير النبيذ بطبيعي المسكر ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فلا يبقى موجب لاسقاط مادل على طهارة غير النبيذ من المسكرات عن الحجية في مقابل معارضه . ويرد على التقريب الأول : أولاً : ان رواية عمار المذكورة تامة دلالة كما تقدم ، فتكفي دليلاً لاثبات المدعى . وثانياً : ان خصوصية النبيذ في عنوان النبيذ المسكر ملفية بالارتكاز العرفي ، ومع لغائها تدل نفس نصوص النجاسة في النبيذ المسكر على النجاسة فيما كان من قبيله من المسكرات ويرد على التقريب الثاني : انه لا يوجد هناك فيما تم من روايات الطهارة ما يدل على طهارة المسكر بصورة مستقلة ، ليدعى التمسك به لاثبات طهارة غير النبيذ من المسكرات ، بل نصوص الطهارة بين ما هو وارد في الخمر ، أو في النبيذ ، أو في النبيذ والمسكر كرواية عبد الله بن

بكبير ، والأول والثاني لا يمكن التمسك بهما لإثبات طهارة غير الخمر والنبيد بعد البناء على نجاستهما كما هو واضح ، والثالث لا يمكن التفكيك فيه عرفاً بين النبيذ وغيره لصراحته في عدم الفرق .

الجهة الثالثة : في المسكر المائع غير المتعارف شربه خارجاً ، وهذا عنوان ذكره السيد الاستاذ لتطهير ( الاسبرتو ) . وقد يستفاد من كلماته عدة نكات في مقام اثبات طهارته :

الاولى : ان الحكم بالنجاسة ينشأ من صحیحة علي بن مهزيار ، وهي غير مشتملة على محل الكلام لاختصاصها بالخمر والنبيد .  
الثانية : دعوى الانصراف في المطلقات الى المتعارف .

الثالثة : لو سلم عدم الانصراف يقع التعارض بين أخبار الطهارة وأخبار النجاسة ، ولا موجب لترجيح أخبار النجاسة بلحاظ موافقة أخبار الطهارة لعمل العامة كما كان يقال في الخمر ، لأن المسكرات غير المعتاد شربها لم تكن موجودة وقتئذ ليعرف موقف العامة منها .

والتحقيق : انا اذا بنينا على طهارة غير الخمر من المسكرات قلنا بالطهارة في المقام أيضاً والا كان مقتضى اطلاق عنوان المسكر في مثل موثقة عمار النجاسة في محل الكلام ، ولا تنفيذ النكات المذكورة .

اما الأولى ، فلأن ما يكون دليلاً على طهارة غير المعتاد من المسكر نفس الروايات الواردة في طهارة الخمر والنبيد بلحاظ اطلاقها فاذا استفدنا من صحیحة ابن مهزيار أنها في مقام اسقاط هذه الروايات عن الحجية بوجه وإثبات الحجية لأخبار النجاسة فلا يمكن التمسك باطلاق روايات الطهارة حينئذ ، إذ لا معنى لدعوى بقائها على الحجية أو الجدية بلحاظ فرد نادر وهو المسكر غير المتعارف فقط ، مع سقوطها عن الحجية أو الجدية في جل مدلولها . نعم لو كان هناك خبر وارد في خصوص ذلك

الفرد النادر لم يكن موجب لاسقاطه عن الحجية أو الجدية .  
 وأما الثانية : فلأن انصراف المسكر الى ما هو المتعارف شربه إن كان بلحاظ ان القسم الآخر نادر ولا وجود له عادة في عصر صدور النصوص ، فيرد عليه : ان مجرد ندرة الوجود في عصر صدور النص لا توجب الانصراف ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم على الفرد النادر وغيره بنحو واحد . وان كان بلحاظ ان مناسبات الحكم والموضوع عرفاً تقتضي اختصاص الموضوع بما يكون معداً للشرب ، ففيه : انا لا نسلم وجود مثل هذه المناسبات في الارتكاز العرفي ، لان العرف لا يأتي بارتكازه عن كون الاسكار بنفسه نكتة للنجاسة سواء تعارف الشرب أولاً ، ومعه لا موجب لتقييد الاطلاق .

وأما الثالثة : فيرد عليها أولاً : أنه لو كانت طهارة المسكر غير المعتاد مفاد رواية خاصة مبتلاة بالمعارض لا يمكن أن يدعى انه لا موجب لترجيح معارضها عليها ، اذ لم يثبت موافقتها للعامة ، ولكن الواقع ان دليل طهارة مطلق المسكر دليل واحد وكذلك دليل نجاسته ، وبعد التعارض بينهما واعمال المرجح العلاجي في اسقاط دليل الطهارة لموافقته لعمل العامة بحسب الفرض في جل مداوله وهو المسكر المتعارف وتقديم دليل النجاسة عليه لامعنى للاحتفاظ لدليل الطهارة بالحجية على نحو التكافؤ مع معارضته بلحاظ الفرد النادر خاصة وهو المسكر غير المتعارف ، لأن السند واحد والمفروض سقوطه بأعمال المرجح العلاجي .

وثانياً : انا لو افترضنا ان المسكر غير المتعارف بنفسه مورد لروايتين متعارضتين ، فكيف يتصور أن التقية تقتضي الافتاء بطهارة الخمر ولا تقتضي الافتاء بطهارة سائر المسكرات ؟ ! اذ من الواضح ان الافتاء بنجاسة أي مسكر افتاء بنجاسة الخمر ، لعدم احتمال أسوية غير الخمر ، وعليه فنفس

النكتة التي يفترض اقتضاؤها لحمل نصوص نفي النجاسة عن الخمر على التقية تقتضي أيضاً حمل نصوص نفي النجاسة عن غيره من المسكرات على التقية أيضاً .

ثم ان السيد الاستاذ فرع على طهارة المسكر غير المتعارف الحكم بطهارة ( الاسبرتو ) المتخذ من الأخشاب ، أو المتخذ من الخمر المعبر عنه بجوهر الخمر المتحصل بتبخير الخمر وأخذ عرقها ، لأنه من المسكر غير المتعارف شرهه ولا يصدق عليه عنوان الخمر . أما ما كان منه متخذاً من الأخشاب فعدم خمرته واضح ، واما ما أخذ من الخمر بالتبخير فلأن التبخير يوجب الاستحالة كما في تبخير البول وغيره .

والصحيح : ان ما يتخذ من الأخشاب ليس مسكراً ، بل هو سم قاتل . وتوضيح ذلك : ان مادة المسكر وهي الكحول من مشتقات الفحم الهيدروجينية التي هي من مشتقات الكيمياء العضوية ، ويراد بالكيمياء العضوية : العلم الذي يبحث في تركيبات الفحم والهيدروجين والأوكسجين وأحد المركبات التي أكتشفت في هذا العلم مركب من الفحم والهيدروجين وتسمى بمركبات الفحم الهيدروجينية ويكثر وجودها في البترول وغيره وهي سم قاتل . إلا أنه يمكن إجراء تعديل كيميائي عليها بأن تستبدل ذرة من الهيدروجين منها بمركب كيميائي يشتمل على الهيدروجين والأوكسجين بنسبة تختلف عن نسبتها في الماء ، وبذلك تتحول الى مادة أخرى تسمى بالكحول فاذا استبدلت منه ذرة واحدة يسمى بالكحول الآحادي ، وإذا استبدلت ذرتان يسمى بالكحول الثنائي وهكذا . وأخذ هذه الذرات منه يخفف سميته أو يزيلها . فالكحول الثنائي وما بعده ليس فيه سم وتظهر فيه حلولة كحلولة السكر ، وليس فيه اسكار أصلاً . والكحول الآحادي خفيف السمية وهو الذي ينشأ منه الاسكار ويشتمل على الفحم ، وكما

ازداد الفحم فيه ازدادت سميته . وكما أن زيادة الفحم عامل موجب لزيادة السمية كذلك قلة الفحم توجب زيادة السمية أيضاً ، باعتبار أنها توجب سيولته الشديدة المساعدة على انتشاره في الجسم وتسميمه له ، وهذا يعني أن ما يشتمل على فحم أكثر في حد ماسم ، وما يشتمل على فحم أقل من حد ماسم أيضاً ، والمرتبة الوسطى تكون مرتبة ضعيفة من السمية غير قاتلة وهي الاسكار . والكحول في هذه الحالة الوسطى لا تقتل بما هي سم وإنما يحدث الموت عند الافراط في استعمالها باعتبار أنها تسد منافذ الدماغ فتمنعه عن أخذ بقية المواد الضرورية للحياة فيتوقف الدماغ ويموت الانسان ، حيث أن مادة الكحول بتأمر مراتبها تتجه نحو الدماغ فاذا ما نزلت الى المعدة شقت طريقها مباشرة الى الدماغ ، وبذلك تختلف عن سائر المخدرات الأخرى كالأفيون والبنج التي تجري في المجاري الطبيعية في المعدة وتنتشر في تمام الجسم .

ثم إن مادة الكحول تارة : لا تخط بمائع آخر وهي التي يطلق عليها اسم الكحول كيميائياً ، وأخرى : تخط بمائع آخر يخففه وهو الأسبرتو وهذا على قسمين : كامل وهو ما كانت نسبة الكحول فيه تقارب ثلاثة أرباع ، وناقص وهو ما كانت نسبة الكحول فيه حوالي النصف وهو المتعارف المستعمل طبياً ، وهذا لا يقتل وليس سماً ، وإنما لإعتاد المخضرون لهذه المادة على أن يضيفوا اليه مادة خارجية سامة لأجل صيانتها من الاستمرار في مجال اللهو ، وضمان إستعماله في الأغراض الطبية والصحية .

وعلى هذا الضوء نقول : ان الأسبرتو المتخذ من الأخشاب ليس هو المتعارف في المجال الطبي ، وإنما يستعمل عادة لتحليل بعض المواد والعناصر وهو سم محض ، لان عنصر الفحم فيه أقل من الحد الذي يكون نسبة الفحم في المسكر ، وقد يسمى في لغة العلم بالكحول الميثرية . وهذا يعني

انه ليس مسكراً ليكون الحكم بطهارته استثناء من حرمة المسكرات ، لأن الاسكار ليس الا تلك المرتبة الضعيفة من السمية التي تحصل في الكحول الآحادية عند توازن معين بين السيولة ومقدار الفحم ، فاذا زادت السمية وأصبحت قاتلة نتيجة اختلال هذا التوازن لم تكن المادة من المسكر بشيء بل من السموم .

واما الاسبرتو المتخذ من الخمر فهو أيضاً ليس الاسبرتو المتعارف طبيياً ، فان المتعارف لا يتخذ من الخمر ، وانما تتخذ من الخمر الطبيعي الخمور المركزة التي يعتادها أهل الفسوق والفجور ، والتي يؤدي التركيز الى كون نسبة الكحول فيها أكبر . فهي الثلث أحياناً والنصف أحياناً أخرى وبالتقطير يتناقص باستمرار المائع المختلط بالكحول وتكبر نسبة الكحول ولا يؤدي ذلك الى الاستحالة وخروجه عن كونه نحرماً بل هو نحر مركز وأقسام الخمور التي استحدثها الشيطان الأوربي الحديث كلها من هذا القبيل وقياس ذلك على تبخير البول حيث يستحيل المائع الحاصل بتبخيره ويخرج عن كونه بولاً قياس مع الفارق ، لأن التبخير يوجب تصاعد الاجزاء المائية من البول وانفصالها عن بقية الاجزاء ومعه لا يصدق عنوان البول على تلك الأجزاء المائية المنفصلة ، واما تبخير الخمر فهو لا يوجب تجريد المائع عن مادة الكحول بل جعل نسبة هذه المادة فيه أكبر ، ومن الواضح ان خمرية الخمر عرفاً بهذه المادة .

واما ما هو المتعارف في المجال الطبي خارجاً فلا يؤخذ من الخمر بل من مواد أخرى ، ولا شك في كونه مسكراً ، وفي أن سميته أحياناً ليست الا بسبب اضافة بعض السموم اليه ، وان عدم تعارف شربه عند الفساق نشأ من ذلك . وطهارته مبنية على دعوى : اختصاص النجاسة بالخمير أي المسكر المتخذ من العصير العنبي . وقد لتضح حتى الآن ان أدلة النجاسة

في المقام لا تكون حجة الا في اثبات نجاسة الخمر خاصة ، وبذلك نصل الى الحديث عن الالحاق الموضوعي .

المقام الثاني : في إلحاق المسكرات عموماً بالخمير إلحاقاً موضوعياً ، لكي يكفي نفس دليل نجاسة الخمر للحكم بنجاستها .

والإلحاق الموضوعي تارة : يكون إلحاقاً لغوياً وأخرى : إلحاقاً تعديبياً بدليل حاكم شرعي ، فهنا بحثان :

البحث الأول : في الإلحاق اللغوي ، وتوضيحه : انه لا اشكال في كون المسكر المتخذ من العصير العنبي نحرأ ، كما لا شك في أن الخمر يطلق تارة عليه وأخرى على طبيعي المسكر المائع . وهذا الأخير اما أن يكون معنى مجازياً للمشابهة ، وإما أن يكون بنحو الاشتراك اللفظي بين الخاص والعام ، واما أن يكون هو المعنى الحقيقي الوحيد ويكون المسكر العنبي مورداً للاستعمال بلحاظ كونه فرداً منه . فعلى الثالث تثبت نجاسة المسكرات المائعة بنفس دليل نجاسة الخمر ، وبذلك يختل بعض ما تقدم من افتراضات كافتراض كون رواية عبد الله بن بكير مثلاً دالة على طهارة الخمر بالاطلاق ونحو ذلك . واما على الاولين فلا يمكن اثبات نجاسة مطلق المسكر بدليل نجاسة الخمر ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلأن حمل المشترك اللفظي على أعم معنيه يحتاج الى قرينة .

والظاهر ان الاحتمال الثالث ساقط ، اذ مضافاً الى تنصيص بعض اللغويين على اختصاص الخمر بالمسكر العنبي ، ومساعدة الفهم العرفي على ذلك ، توجد عدة طرائف من الروايات تؤيد الثنائية بين الخمر والمسكرات غير المتخذة من العصير العنبي ، لعلها تبلغ بمجموعها حد الاستفاضة والتواتر ، وهي كما يلي :

أولاً : روايات النجاسة التي عطف فيها المسكر أو النبيذ على الخمر

كقوله في موثقة عمار : « لا تصل في ثوب قد أصابه نحر أو مسكر »  
ورواية علي بن مهزيار : « إذا أصاب ثوبك نحر أو نبيذ يعني المسكر  
فاغسله » ، فجعل النبيذ أو المسكر قسيماً للخمر شاهد على اختصاص كلمة  
الخمر بالمسكر العنبي .

ثانياً : ماورد في المقارنة من حيث الحرمة بين الخمر والنبيذ ، فعن  
محمد بن عبدة النيسابوري قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : القدح من  
النبيذ والقدح من الخمر سواء ؟ قال : نعم سواء . قلت : الحد فيها  
سواء ؟ قال : سواء » (١) .

ثالثاً : ما دل على : ان الخمر لم تحرم لأسمها ولكنها حُرمت لعاقبتها  
فما فعل فعل الخمر فهو نحر (٢) فان هذا يدل على أن الخمر إسماً لكل مسكر  
والا لم تكن هناك حاجة في تعميم الحرمة الى القول بأن الحرمة تدور مدار  
العاقبة لا الاسم .

رابعاً : ما دل من الأخبار وفيها الصحاح على : أن الله تعالى حرم  
في كتابه الخمر ، ورسول الله (ص) حرم غير الخمر من المسكرات والله  
أمضى ذلك (٣) .

وهذا الذي استقر بناه من اختصاص الخمر بالمسكر العنبي لغة يطابق  
نكته واقعية أيضاً ، وهي : أن الكحول - التي هي مادة الاسكار - الأصل  
فيها هو مسكر العنب ، وحينما يراد اتخاذ المسكر من غير العنب يتعين تحويل  
سكره الى سكر عنبي ، ثم يحول الى الخمر . ولعل هذا الاكتشاف يبرز  
السر في أن العنب خصص من بين سائر المواد التي يصنع المسكر منها

(١) وسائل الشريعة باب ٢٤ من ابواب الأشربة المحرمة

(٢) وسائل الشريعة باب ١٩ من ابواب الأشربة المحرمة

(٣) وسائل الشريعة باب ١٥ من ابواب الأشربة المحرمة



بالروايات الدالة على : أن حصاة من العنب للشيطان .  
 البحث الثاني : في الإلحاق بدليل حاكم . وهذا ما قد يستشهد له  
 بعدة روايات ، من قبيل صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله  
 عليه السلام : وقال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير  
 من الكرم والنقيع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمرز من الشعير ،  
 والنبيل من التمر « (١) :

والتحقيق : أن هذه الرواية وأمثالها كما قد تحمل على عناية الحكومة  
 وتوسعة الموضوع لإدعاءً بافتراض استعمال كلمة الخمر في معناه الخاص  
 وتطبيقه بالعناية على غير أفرادها ، كذلك يمكن أن يكون التطبيق حقيقياً  
 بافتراض استعمال كلمة الخمر في المعنى الأعم وهو طبيعي المسكر ،  
 وتكون العناية في استعمال الكلمة لا في التطبيق . ولأن تم الاستدلال  
 عن النجاسة بالرواية على التقدير الأول - تمسكاً باطلاق دليل التنزيل مثلاً -  
 فلا يتم على التقدير كما هو واضح . والتقدير الثاني إن لم يكن هو الأظهر  
 إذ جعل المسكر العنبي في مقابل سائر أنواع المسكر وهو لا يناسب إدعاء  
 كونها منه ، فلا أقل من عدم أظهارية التقدير الأول : ودعوى : أن التقدير  
 الثاني يقتضي تفرغ الجملة من المواويزة وهو خلاف الظاهر ، مدفوعة :  
 بأن الاسكار لما كان ذا مراتب ، وكانت بعض مراتبه الخفية محل الكلام  
 في إستباعتها للحرمة كان من شأن الامام أن ينبه على أن المسكر المحرم يشمل  
 تمام تلك المراتب .

وقد يقال : انه لو دل دليل على أن المسكر نحر إستبعد فيه التقدير  
 الثاني ، إذ لو أريد بالخمير المعنى الأعم لكان مرجعه الى أن المسكر مسكر  
 وهو لا يحصل له ، فيتعين حينئذ حمله على التنزيل وقطبيق المعنى الأخص

وإن صار جامداً بالعرض (١) .

للخمر على طبيعي المسكر بالحكومة ، فيستدل باطلاقه على إثبات النجاسة ولكن هذا الاستدلال غير تام أيضاً .

أما أولاً : فلأن كلمة الخمر حتى مع استعمالها في المعنى الأعم تحمل ضمناً على الإشارة الى الحرمة المعهودة المرتكز ثبوتها للمسكر في الجملة ، فيكون مفاد « كل مسكر نحر » : الإشارة الى أن ما هو المسكر الحرام ينطبق على كل مسكر ، ولا يتعين عندئذ الحمل على الحكومة والتنزيل .

وأما ثانياً : فلأن مثل هذا اللسان لم يرو في رواية صحيحة ، إلا في رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي (ع) « قال : إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لإسمها ، ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو نحر » (١) ، وحيث ان التنزيل هنا فرع على الحرمة ، فلا إطلاق فيه يقتضي ثبوت غير الحرمة من الآثار .

وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه : أن الصحيح هو التفصيل بين الخمر وغيره من المسكرات ، فالأول يحكم بنجاسته إضافة الى حرمة ، والثاني يحكم عليه بالحرمة فقط دون النجاسة :

(١) قد يقال في مقام تقريب نجاسته بعد الانجاء : وأنه كان نجساً ولم يطرأ عليه مطهر (٢) . غير أن منهج البحث في المقام باعتباره شبهة حكمية يقتضي الفحص عن أن دليل نجاسة الخمر هل يمكنه أن يشمل بعد الانجاء اما باطلاق أو بضم الاستصحاب أولاً ؟ ، فان تعذر ذلك كان الأصل عدم النجاسة الذاتية ، ولا يلزم في ارتفاع النجاسة الذاتية ورود المطهر بل يكفي في ارتفاعها ارتفاع موضوعها بنحو لا يجري الاستصحاب

(١) وسائل الشريعة - الباب - ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة

(٢) التنقيح ج ٢ ص ١٠١ .

لا الجامد كالبنج (١) وإن صار مائعاً بالعرض .

ولا لإشكال في عدم إمكان التمسك باطلاق دليل نجاسة الخمر لعدم خيرية العين المنجمدة ، وأما إستصحاب النجاسة العينية فلا بأس بجريانه بناءً على عدم كون الخمر مقوماً لموضوع النجاسة عرفاً ، وكون الموضوع العرفي ذات الجسم المحفوظ في حالي الميعان والانجماد ، هذا كله بقطع النظر عما يستفاد من روايات إنقلاب الخمر خلاً ، من كفاية ذهاب اسم الخمر في إرتفاع الخدور ، فان ذلك يدل على مطهريه ذهاب اسم الخمر مطلقاً ولو لم يصدق عنوان الخل : فان قيل : بأن إنجماد الخمر يؤدي الى خروجه عن كونه نحرأولو لزوال مادة الكحول لسرعة فنائها وكون المنجمد خصوص العنصر المائي منه ، حكم بطهارته . وقد يأتي لهذا الكلام مزيد تتميم في بحث المطهرات

(١) الكلام تارة : يقع في الصغرى أى في مسكربة الجامد ، وأخرى في نجاسة الجامد على تقدير مسكربته ، اما الصغرى : فالظاهر ان البنج ونحوه من المخدرات ليس من المسكرات بحسب الفهم العلمي والعرفي معاً اما الفهم العلمي : فهو يرى تقوّم المسكر بمادة الكحول التي من خصائصها إختراق المعدة والاتجاه رأساً الى الدماغ ، بينما كل المخدرات - عدا الحشيشة - لا تنتشر في الجسم الا بالطريق الطبيعي ، ولهذا يتصور البنج الموضوعي دون المسكر الموضوعي وأما الفهم العرفي : فهو يفرق بين الاسكار والتخدير كما يفرق بين الحار والبارد فليس كل حالة تقابل الصحو سكرأ عرفاً ، بل إن ما يقابل الصحو إن كان حالة تقتضي غالباً التهيج فهي السكر ، وإن كانت تقتضي عادة الانكماش فهي الخدر . وعلى هذا الأساس لا تكون المخدرات غير الحشيشة محرمة بعنوانها الأولي ، وإنما هي محرمة بعنوان كونها مضرّة والفرق العملي بين الحرمتين يظهر في الاستعمالات الضئيلة التي لا يترتب عليها ضرر ، فانها

( مسألة ١٠ ) : ألحق المشهور بالخمير العصير للعنبي إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه وهو الأحوط وإن كان الأقوى طهارته

ليست بمحرمة على هذا التقدير بينما تكون محرمة على تقدير كون المخدر مسكراً  
وأما نجاسة المسكر الجامد فهي على مسلكنا بلا موجب ، لأننا إختارنا  
إختصاص النجاسة بالخمير ، ولا شك في عدم صدقه على المسكر الجامد :  
وأما إذا بني على تعميم النجاسة ، فإن كان بلحاظ الإجماع فلا شك  
في عدم شموله للمسكر الجامد .

وإن كان بلحاظ تطبيق عنوان الخمر على سائر المسكرات في رواية  
« الخمر من خمسة » فقد يقال بشموله للمسكر الجامد أيضاً . ودعوى :  
عدم المناسبة بين المسكر الجامد والخمر لكي يطبق أحدهما على الآخر ، مدفوعة :  
بأنه يكفي للمناسبة اشتراكهما في الاسكار . ولكن للمنع عن الشمول وجهاً  
وذلك لأن أبرز آثار الخمر حرمة الشرب ، فيكون تطبيق الخمر على المسكر  
تنزيلاً ظاهراً في إثبات حرمة الشرب للمسكر ، وهذا بنفسه قرينة على  
إختصاص المنزلة بالمسكر المائع خاصة لأنه الذي يتعقل شربه ، ولا يمكن  
التحفظ على إطلاق المنزلة للجامد إلا يجعل الأثر الثابت بالتنزيل حرمة  
التناول بدلاً عن حرمة الشرب ليناسب المائع والجامد معاً ، مع أن المركز  
من أحكام الخمر حرمة الشرب بهذا العنوان .

وإن كان بلحاظ تقديم روايات النجاسة على أخبار الطهارة ، لسقوط  
الأخيرة عن الحجية عند المعارضة بسبب حكومة الصحيحة أو موافقتها  
للعمامة ، فقد يدعى : أن جملة من نصوص النجاسة وإن كانت مختصة  
بالمائع لاشتغالها على التعبير بالقطرة ونحو ذلك ولكن موثقة عمار : « لانصل  
في ثوب قد أصابه نحر أو مسكر حتى تغسله » ، يمكن التمسك بإطلاق

نعم لا اشكال في حرمة (١) .

المسكر فيها للجامد أيضاً . اللهم الا ان يقال : ان المنصرف من اناطة النهي بمجرد اصابة المسكر للثوب انه مفروض الميعان ، لأن الجامد لا تكون اصابته للثوب بمجردا موجبة للنجاسة .

(١) الكلام في العصير المطلق المغلي تارة يقع في حرمة ، واخرى في نجاسته . فهنا مقامان :

اما المقام الاول فيشتمل على ثلاث جهات ، باعتبار انقسام العصير المحتمل حرمة إلى العنبي ، والزبيبي ، والتمري :

الجهة الاولى : في حرمة العصير العنبي بالغليان . ولا اشكال في أنه اذا لم يحصل في عصير العنب اسكار ولا غليان فلا يحرم عند كل المسلمين . كما لا اشكال عند فقهاء الشيعة في الحرمة اذا حصل فيه الاسكار سواء حصل في العنب غير المطبوخ أو بعد الطبخ ، لأن المسكر من غير المطبوخ نحر بلا اشكال ، والخمر محرم بالكتاب والسنة ، والمسكر من المطبوخ اما نحر فيحرم كذلك واما لا يكون نحرأ لفرض اخذ عدم الطبخ السابق في مفهوم الخمر فهو مسكر على أي حال ، وكل ما اسكر كثيره فقليله حرام . واما في الفقه السني فلا اشكال في نحرية المسكر من غير المطبوخ وحرمة مطلقاً . واما المطبوخ اذا أصبح مسكرأ فقد وقع الخلاف في نحرية ، ونقل عن أبي حنيفة عدم كونه نحرأ بدعوى : تقوم الخمر بعدم الطبخ السابق ، ومن هنا ذهب البعض من فقهاء السنة إلى جواز القليل منه لأنه غير مسكر ، على اساس عدم قبولهم لقاعدة ان ما أسكر كثيره فقليله حرام .

واما اذا غلى العصير العنبي ولم يسكر فالمستفاد من كلمات فقهاءنا :

جعل العصير العنبي المغلي بعنوانه من المائعات المحرمة إلى جانب الخمر والفقاع والمسكر ، كما يظهر بمراجعة كلمات المتقدمين والمتأخرين التي اطلق فيها القول بحرمة العصير العنبي المغلي ، سوى ما قد يبدو من بعض عبارات الشهيد في الدروس ، والعلامة في الارشاد والمختلف . فان الشهيد ( قدس سره ) ذكر : ان العصير العنبي اذا غلى واشتد حرم ، وكذلك العلامة ، وهذا ظاهره الخلاف مع المطلقين من الفقهاء كالصدوق ومن بعده . اللهم الا اذا فسر الاشتداد بالغلظة الحاصلة بمجرد الغليان لا على الشدة في الطعم والريح والفساد مما هو مساوق للاسكار ، الا ان الحمل على تلك الغلظة بخلاف ظاهر عطف الاشتداد على الغليان المقتضى للتغير بينهما ، على ان الغلظة بالنحو المفهوم عرفاً انها تحصل بعد الغليان بمدة .

وتحقيق الحال في حرمة العصير العنبي : أنه بعد الفراغ عن وجود أدلة اجتهادية - فضلاً عن الاصول العملية - تدل على حلية كل شراب والفراغ عن وجود مخصص أخرج المسكر ، يقع الكلام : في ان دليل حرمة العصير العنبي بالغليان هل هو مخصص ثان يوجب حرمة وان لم يكن مسكراً أولاً ؟ . وصفوة القول في ذلك : ان الروايات الدالة على حرمة العصير العنبي المغلي يحتمل فيها احتمالات :

الاحتمال الأول : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، بدعوى : ان العصير العنبي المغلي مسكر مطلقاً ، سواء كان غليانه بنفسه على اساس حرارة الشمس أو بالنار . ولم نلاحظ من ادعى هذه الدعوى الى ايام الوحيد البهبهاني ، فقد ادعى ( قدس سره ) : مساوقة مطلق الغليان للاسكار ، ووافقه على ذلك تلميذه السيد بحر العلوم ( قدس سره ) . وقد نفى مشهور المتأخرين هذه الدعوى ، وذكر المحقق الهمداني والسيد الاستاذ أنه او كان مجرد الغليان موجباً للاسكار لكان تحصيل المسكر في غاية

السهولة ، فلماذا نرى الفسقة العاشقين للخمر يبذلون الكثير في سبيل تحصيل الخمر ؟ ! . وذكر بعض الاصحاب : اننا لا ندري هل مجرد الغليان يوجب السكر أولا ؟ ، ولا يمكننا معرفة ذلك لتعذر التجربة علينا ، ولا موجب لتحقيق الواقع ، لأن الشبهة موضوعية وليس من وظيفة الفقيه حلها ، وبغض النظر عن الأخبار الخاصة تجري الأصول المؤمنة .

والحقيقة : أن التعرف على ذلك له دخل في فهم روايات العصير العنبي ، ومعرفة كونها مسوقة لتخصيص مستقل أولا ، كما أن ما يلاحظ من بدل الفسقة للكثير في سبيل إعداد شرايهم الفاجر فلعلة لأجل الحصول على الخمر الجيد ، فانه كلما كان أعتق كان أجود وأكثر إسكاراً ، وقد قيل : كلما زاد بالترك جودة فهو مسكر .

وفصل بعض فقهاءنا المتأخرين - كشيخ الشريعة الأصفهاني ( قده ) - : بين الغليان بالنار فلا يسكر ، والغليان بنفسه فيسكر ، واستظهر من كلمات جملة من الفقهاء المتقدمين أن هذا كان مسلماً عندهم . وهذا التفصيل هو الصحيح ، وبذلك يبطل الاحتمال المذكور الثاني لاستفادة التخصيص الزائد بدعوى أن كل عصير عنبي مغلي مسكر . ويشهد لهذا التفصيل عدة قرائن : القرينة الأولى : ما يشهد به الخبراء في تجاربهم العلمية ، من أن الكحول الذي هو مادة الاسكار لا يسمح الغليان بالنار لظهوره ، وإنما يظهر من خلال تصاعد تدرجي بطيء لدرجة الحرارة ، كما يحصل في العصير الذي ينش من قبل نفسه .

القرينة الثانية : أن غير فقهاء الامامية من سائر المسلمين لا يوجد فيهم من يحرم العصير العنبي بالغليان بالنار ، وهذا معناه أنهم يتناولونه عادة ، فلو كان مسكراً مع شيوع استعماله عندهم لانعكس وأصبح واضحاً القرينة الثالثة : وهي مستفادة من روايات أهل البيت عليهم السلام

أفضل الصلاة والسلام ، وتدل على نصف المدعى أي على أن الغلبان من نفسه بوجب الاسكار . وجملة من الروايات وإن كانت واردة في العصير التمري والزبيبي إلا أنه لا يحتمل الفرق في ذلك بينها وبين العصير العنبي لأن الميزان كل عصير يحتوي على مادة سكرية تتحول الى كحول . وهذه الروايات لا تصرح بالمقصود وإلا لانقطع الكلام في ذلك ، وإنما تدل على أمرين : أحدهما : أن حرمة العصير منوطة بالاسكار ، والآخر : ان العصير اذا غلى من نفسه حرم ، وبضم أحدهما الى الآخر يثبت المطلوب وبعض الروايات يمكن أن يستفاد منها كلا الأمرين ، وبعضها يستفاد منها أحدهما فمنها: رواية حنّان بن سدير قال : « سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في النبيذ ، فان أبا مريم يشربه وبزعم أنك أمرته بشربه فقال : صدق أبو مريم ، سألتني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : إن المسكر ما إنقبت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره . . . الى أن قال : فقال : له الرجل هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو ؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجىءه بقدرح فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلًا نقياً ، ويجعله في إناء ، ثم يصب عليه ثلاثة مثله أو أربعة ماء ، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالعداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء كل ثلاث أيام لئلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ » (١) . فان صدر الحديث يدل على أن الميزان في الحرمة هو السكر ، وأن ما يترتب المنع منه على تقدير السؤال عنه إنما هو المسكر وذيله يدل على أن الحلية في النبيذ منوطة بقصر المدة وهذا يعني أنه مع مرور عدة أيام ينشأ محذور الاسكار بسبب غلبانه في نفسه ومنها : رواية صفوان الجمال قال : « كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به

(١) وسائل الشريعة باب ٢٢ من ابواب الأشربة المحرمة .



فقلت لأبي عبد الله (ع) : أصف لك النبيذ . فقال : بل أنا أصفه لك قال رسول الله (ص) . كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام فقلت له : هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة . فقال : ليس هكذا كانت السقاية إنما السقاية زمزم ، أفندري أول من غيرها ؟ قلت : لا . قال : العباس بن عبد المطلب كانت له حيلة ، أفندري ما الحيلة ؟ قلت : لا . قال : الكرم ، فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس ، وأن هؤلاء قد تعدوا ، فلا تقره ولا تشربه ، (١) .

وهذا الحديث واضح في أن مناط الحرمة هو الاسكار ، إذ يلاحظ أن السائل حينما أراد أن يصف النبيذ للامام في مقام السؤال عن حكمه لم يسمح له بالشرح ، بل قال : بل أنا أصفه لك « كل مسكر حرام » كما دل على أن البقاء مدة أطول من مثل العشي الى الغدوة يعرض للحرمة ، ولا وجه لذلك إلا ما يتعرض له العصير حينئذ من النشيش والغليان .

ومنها : رواية معاوية بن وهب قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) إن رجلاً من بني عمي وهو من صلحاء مواليك يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك . فقال : أنا أصف لك : قال رسول الله (ص) كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام . » الحديث - (٢) ويستفاد من جواب الامام والضابط الذي استغنى باعطائه عن الاستماع الى مواصفات النبيذ المسؤول عنه : ان المناط في الحرمة هو الاسكار فقط . فاذا ضم ذلك الى ما في سائر الروايات من وجود محذور فيما يدخر من نبيذ إذا مرت عليه أيام ، أنتج أن العصير إذا نش بنفسه كان مسكراً . ويلاحظ في هذا المجال روايات : محمد بن مسلم ، و ابراهيم بن أبي البلاد ، وأيوب بن راشد ، ويزيد بن خليفة ، والفضيل بن يسار ، في أبواب الأشربة المحرمة .

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ١٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

الاحتمال الثاني : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، لابتدعوى :  
 إن كل عصير مغلي مسكر ، بل بدعوى : أن الحرمة الواقعية للعصير العنبي  
 المغلي بالنار المستفاد من روايات الباب مخصوصة بما عرض له الاسكار  
 وذلك إما بأن يقال : ان روايات الباب مفادها الحكم الظاهري بالحرمة  
 لكون العصير العنبي المغلي بالنار عرضة للاسكار غالباً ببقاء أدنى مدة ، فحكم  
 بحرمة ظاهراً على الاطلاق لأجل شيوع احتمال الاسكار فيه مع اختصاص  
 الحرام الواقعي بالمسكر . أو يقال : بأن مفادها الحكم الواقعي بالحرمة ، إلا  
 أنه يوجد ما يقيد بها بخصوص فرض الاسكار .

وما يمكن أن يفرض قرينة على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر  
 بأحد هذين النحويين أمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل  
 يهدي إليه البختج من غير أصحابنا . فقال : إن كان ممن يستحل المسكر  
 فلا تشربه ، وإن كان ممن لا يستحل فاشربه » (١) . والبختج : هو عصير  
 عنبي مطبوخ ، والامام (ع) قد جعل استحلال صاحب الهدية للمسكر  
 اثباتاً ونقياً ميزاناً لحرمة الشرب وحليته ، ولو كان المغلي حراماً في عرض  
 حرمة المسكر لما كان هذا الميزان صحيحاً ، لأن عدم إستحلاله للمسكر  
 ليس قرينة على حلية هذا البختج ، بل هو كعدم إستحلاله لسائر المحرمات  
 المتينة ، وهذا بخلاف ما إذا كانت الحرمة المترتبة في البختج بنفس نكته  
 الاسكار ، فان القرينة حينئذ واضحة ولكن هذه القرينة قابلة للمناقشة  
 وذلك بأن يقال : لعل جعل الميزان المذكور لا لدخل ذلك بنفسه بل لامارسته  
 بلحاظ لازمه النوعي ، فان من لا يستحل المسكر عادته غالباً أن يطبخ  
 العصير على الثلث حتى لا يكون معرضاً للاسكار بالبقاء مدة فيخسره ، ومن

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الاشرية المحرمة

يستحل المسكر كثيراً ما يطبخه على ما هو أكثر من الثلث إذ لو طبخه على الثلث لما أمكن أن يسكر بعد ذلك بالادخار ، فكأن الامام (ع) يجعل الميزان المذكور أمانة على أنه طبخ على الثلث .

ثانيها : رواية معاوية بن عمار قال : سألت أبا عبد الله (ع) : عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبخنج ويقول قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال : (نهر) لا تشربه . . . الحديث (١) . وسيأتي الكلام في هذه الرواية سنداً ومتناً ودلالة في بحث طهارة العصير إن شاء الله تعالى . ومحل الشاهد فيها في المقام قوله : « نهر لا تشربه » ، فإن الأمر يدور في هذه الجملة بين كون حمل عنوان الخمر على العصير المذكور ادعائياً وعنائياً بلحاظ الآثار ، أو تقييد إطلاق الحديث بما هو الغالب في البخنج المطبوخ على النصف من أنه يدخر ويشتد ويسكر بالتدريج ، فإذا قلنا بأن الثاني أخف عناية من الأول كان ذلك شاهداً على إختصاص الحرمة بفرض الاسكار إلا أن هذا الكلام لا يتم بناءً على أخذ عدم سبق الطبخ في مفهوم الخمر وإلا كان الحمل عنائياً على أي حال . وكذلك بناءً على التشكيك في ورود كلمة : (نهر) في الحديث ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

ثالثها : الروايات الدالة على : أن الله حرم الخمر ورسول الله (ص) حرم من الأشربة كل مسكر ، من قبيل رواية الفضيل بن يسار : « حرم الله الخمر بعينها ، وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب » (٢) بناءً على إستفادة الحصر منها وكون الحرام من الأشربة المتعارفة هو المسكر فحسب ، بدعوى : كونها في مقام بيان تمام ما حرم من الأشربة المتعارفة

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الأشربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

فتدل بمفهومها على أن غير المسكر من الشراب حلال ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب الدالة باطلاقها على حرمة العصير المغلي ولو لم يسكر ، وبعد التساقل نرجع الى أصالة الحل ، فيثبت لإختصاص الحرمة في العصير المغلي بالمسكر . إلا أنه لم يعلم بأن الرواية ونظائرها بصدد الحصر وبينان تمام المحرمات من الأشرية ، بل هي في مقام توزيع العمل بين الله ورسوله من حيث التحريم في خصوص المسكرات . غير أن بالامكان أن نعوض عن الاستدلال بهذه الروايات بالاستدلال بآية حلية الطيبات التي يقتضى إطلاقها المقامي حلية كل ما هو طيب في النظر النوعي . وباعتبار ورودها في سورة المائدة بصورة متأخرة عن تشريع حرمة الخمر وإشباع الأذهان بنجائتها فلا تشمل المسكرات ، غير أنها تشمل العصير المغلي غير المسكر ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب ، وتقدم الآية في مادة الاجتماع . ولكن هذا إذا لم نستظهر تقديم روايات الباب بملاك دلالي على أساس دعوى ظهورها في موضوعية عنوان العصير المغلي للحرمة ، ومع تقديم المعارض عليها وتقييدها بالمسكر من المغلي يلزم إلغاء العنوان رأساً رابعها : رواية مجد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه » (١) .

وهذه الرواية فيها احتمالات تأتي إن شاء الله في بحث محللية ذهاب الثلثين . والشاهد هنا قوله : « إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه » فإنه لا ينبغي حمل تغير الحال على الغليان ، إذ - مضافاً الى أن المتفاهم عرفاً من الحال الطعم والرائحة ونحوهما من الخواص - أن الطعن ظاهره

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الأشرية المحرمة

التغاير ، وكثيراً ما يستعمل التغير في الاشتداد والاسكار ، وحيث ان تغير الحال له مراتب ، والغليان مساوق لمرتبه المستبطنه للاسكار ، انيطت الحرمة في العصير المطبوخ على النار بحصول التغير بدرجة يحصل معها الغليان وهو مساوق للاسكار ، فتدل الرواية على عدم حرمة العصير المطبوخ بدون ذلك ولكن الرواية ساقطة سنداً لارسالها .

الاحتمال الثالث : ان ننكر الاطلاق في روايات حرمة العصير العنبي المغلي في نفسه ، بلا حاجة الى التفتيش عن مقيد . وهذا وان كان يبدو غريباً في بادىء النظر ، ولكن يمكن تقريبه بما يلي وهو :

ان الروايات التي حكمت بحرمة العصير العنبي المغلي طائفتان : احدهما ما ورد في المطبوخ والبختج والطلا . والاخرى : ما ورد من الروايات التي لم يؤخذ في اسانها الطبخ ، بل علفت الحرمة فيها على نفس العصير منوطاً بالغليان . وهناك مسألتان كانتا مطروحتين للبحث على الصعيد الفقهي العام بين المسلمين ، وحصل بشأنها نقاش وأخذ ورد واسع من عصر الصحابة الى أيام الامام الصادق عليه السلام .

والمسألة الأولى تتعلق بالطلا ، وذلك ان العصير العنبي غير المطبوخ لا اشكال عند المسلمين في حرمة كثيرة وقليله اذا غلا واسكر ، وانما وقع الكلام بينهم في العصير العنبي المطبوخ على النار ، والاصل في ذلك قصة عمر بن الخطاب مع أهل الشام ، اذ لا يظهر تعارف الطلا قبل هذه القصة حيث راجع أهل الشام عمر شاكين له فساد بطونهم لتعودهم على الاغذية الثقيلة وحرمة المسكر عليهم ، فجاء نصراني وقال : إننا تعودنا على شراب نشربه في موسم الصوم ليقوينا على العبادة ، فجاء بشرابه وهو عصير عنبي مطبوخ وكان غليظاً كالرب ، فوضع عمر أصبعه فيه فقال : لكأنه طلاً الا بل

( وهو النفط الذي يطلى به الابل ) ، ثم التفت عمر الى عبادة بن الصامت الصحابي الجليل وكان جالساً الى جانبه فقال : ما ترى في هذا ؟ فقال : انا لا أرى ان النار تحلل الحرام . فانزجر منه عمر ونسبه الى الحمق وأقى بالحلية ، فلما أباح لهم ذلك سكر بعض المسلمين ، فاقام الحد عليه ، ونهاهم عن التجاوز في الشرب الى حد الاسكار . ويبدو من هذه القصة ان عمر اراد تحليل الشرب من المسكر بالمقدار الذي لا يسكر اذا طبخ على النار ثم أسكر ، ولذا قال له عبادة : انا لا أرى ان النار تحلل الحرام .

وقد بدأ النزاع منذ ذلك الوقت حول هذه النقطة ، وامتد في عصور الصحابة والتابعين والفقهاء فهناك من رأى رأي عمر ، وهناك من اتفق مع عبادة في موقفه غير ان الطرفين معاً كانا متساملين على ان الطبخ بالنار بنفسه ليس من موجبات الحرمة ، وانما الكلام بينهم في انه هل يوجب تعطيل الغليان الحاصل بعد الطبخ عن ايجاد الحرمة أولاً ؟

وكلمات الفقه السني مشحونة بتحريف النزاع على هذا الوجه وبالاختلاف بين المحللين في مقدار الطبخ الموجب لسرخ الغليان عن السببية للحرمة ، فقد ذهب البعض : الى ان الطبخ الموجب لذلك هو الطبخ المذهب للنصف وذهب اخرون . الى انه الطبخ المذهب للثلثين ، وبعض ثالث قال : بكفاية مطلق الطبخ ، واما اتباع عبادة بن الصامت فقالوا : ان الطبخ الى ذهاب الثلثين يوجب التحليل لعدم الاسكار خارجاً حينئذ .

فاذا عرفنا ان الاستفهام المركوز في الذهن العام من أيام عمر الى أيام أصحاب المذاهب هو ان الطبخ بالنار هل يحلل ما كان حراماً لولا الطبخ أولاً - لا أنه هل يكون محرماً بنفسه أولاً؟ - كان من الطبيعي ان يوجه الى الامام هذا الاستفهام ، وان يتصدى عليه السلام لا بداء رأيه بهذا الشأن فقال ما قال من الروايات بشأن الطلا التي حاصلها : انه اذا زاد الطلا

على الثلث فهو حرام ، واذا طبخ على الثلث فهو حلال . فيكون معنى هذا الكلام في ضوء الارتكاز المذكور انه اذا لم يطبخ على الثلث صار حراماً بعد ذلك بالسكر . وهذا الارتكاز لم يوجب ظهور روايات الطلا في كونها تعقيباً على النزاع المعروف المركوز بنحو يناسبه ، فلا أقل من اقتضائه للاجمال ، بمعنى اننا نحتمل ان الارتكاز المعاصر كان بنحو يوجب ظهور روايات الطلا في ذلك عند السامع ، واحتمال القرينة المتصلة موجب للاجمال .

وتوجد عندنا مؤيدات لما احتملناه في معنى روايات الطلا :

منها : نفس استثناء ذهاب الثلثين ، فان القيد المأخوذ في كلام المولى ان لم يكن له نكتة مركوزة في ذهن العرف حمل على التباعد ، وان كان له نكتة مركوزة عرفاً انعقد له ظهور بملاك الانسباق العرفي للنكتة المركوزة في ان القيد بلحاظها . وذهاب الثلثين من هذا القبيل ، فان فيه نكتة مركوزة عرفاً وهي اخراج المائع عن القابلية للاسكار ، وكان العمل على ذلك خارجاً ، بمعنى ان من كان يتحاشى عن شرب المسكر في المطبوخ يطبخ العصير على الثلث ، ومن كان لا يتحاشى عن ذلك يطبخ العصير على النصف أو نحوه ، فينصرف الكلام إلى ان الملحوظ في التحريم اثباتاً ونقياً هو الاسكار ، بعد فرض عدم عرفية افتراض حرمة واقعية للأعم من المسكر وغيره ، بملاك احتياط المولى نفسه خوفاً من ان يقع العبد في الاشتباه .

ومنها : ما مضى من رواية معاوية بن عمار حيث قال فيها : « رجل من غير اهل المعرفة ممن لانعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف » ونحن لم نجد شخصاً من المخالفين في حدود ملاحظتنا ابدى احتمال الحرمة في العصير العنبي المطبوخ على النار مع كونه مسكراً ، وانما اختلفوا في

انه اذا طبخ ثم اسكر فهل قليله حلال او حرام ؟ ، فاكبر الظن ان هذا المخالف المشار اليه في الرواية كان ممن لا يستحل المسكر ، لانه لا يستحل المطبوخ على النصف بما هو ، ومع ذلك عبر عنه بانه لا يستحل المطبوخ على النصف وهي عبارة مشابهة جداً لعبارة : ان الطلا اذا زاد على الثلث فهو حرام . وهذا يؤيد ان امثال هذه العبارات كان يراد بها الاشارة الى ما ذكرناه ، من أن الطلا لا ترفع حرمة الاسكارية بمجرد الطبخ ، لافرض حرمة جديدة تحصل بنفس الطبخ على النار . وبهذا تسقط دلالة الطائفة الاولى من الروايات على حرمة مستقلة .

والمسألة الثانية هي : ان العصير العنبي الذي لا اشكال في حرمة اذا غلا واسكر ما هو ميزان التحريم فيه ؟ فهناك من يقول : ان الميزان هو الغليان . واخر يقول : ان الميزان هو ان يغلى ويبرد . وثالث يقول يل البقاء ثلاثة ايام . ورابع : يجعل الميزان البقاء عشرة ايام . وهذا نزاع تضمن جهات نظر وكلمات كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء . وهذا يجعل من المحتمل قوياً في الروايات الدالة على ان العصير العنبي اذا غلى ونش حرم ، والتي لم يؤخذ فيها عنوان الطبخ بالنار ، ان تكون ناظرة الى هذا المعنى ، ومسوقة لبيان ان الميزان في التخدير وثبوت حكم الخمر الغليان والنشيش دون سائر العناوين المذكورة في كلمات المتنازعين وليست مسوقة لبيان حكم ما اذا غلى بالنار ولم يسكر . فمثلا في رواية جاء : « لا بأس بشرب العصير ستة ايام . وقال ابن أبي عمير : معناه ما لم يغلى » ، فهذا ردع عن كون الميزان عدد الايام . وفي رواية اخرى جاء : « اذا نش العصير او غلى حرم » ، فهذا ردع عن اشتراط الازباد مثلا . والحاصل : فرق بين ان تساق مثل هذه القضية لأنشاء حرمة بها ، وبين ان تساق لتحديد الميزان في حرمة مفروغ عنها . وارتكازية



النزاع المذكور وشيوع الكلام فيه في عصر النصوص ان لم يوجب انصراف الروايات الى المعنى الثاني ، فلا اقل من الاحتمال بنحو موجب للاجمال فيتعذر التمسك بالاطلاق .

والانصاف : ان المصير الى القول بحلية العصير المطبوخ ما لم يسكر في ضوء ما قلناه ليس مجازفة ، اولا دعوى الاجماع على الحرمة في كلام شخص كالمحقق قدس سره في المعتبر اذ تساءل : ان العصير العنبي المغلي هل يحكم بنجاسته مطلقاً او لا يحكم بذلك الا على تقدير الاشتداد ؟ ، وذكر ان فيه كلاماً ، واما الحرمة مطلقاً فعليها اجماع فقهاءنا . وهذا واضح في نفي مطلق الخلاف في الحرمة ، خصوصاً اذا التفتنا الى ان القول بالنجاسة في الطبقات المنظورة للمحقق من الفقهاء محدود جداً ، ومسع ذلك فرض خلافاً في ذلك ، بينما ادعى الاتفاق في جانب الحرمة . فالعبارة ظاهرة في دعوى الاجماع بمعنى يقابل حتى الخلاف الجزئي المحدود .

وقد يناقش هذا الاجماع بوجوده : فاولاً : هو اجماع منقول . وثانياً مدركي جزماً او احتمالاً لقوة افتراض الاستناد الى روايات المسألة . وثالثاً : ان الشئيد في الدروس والعلامة في المختلف قد يبدو منها المخالفة ، وهذا يكشف عن عدم كون الاجماع الذي ذكره المحقق مفيداً لليقين بالنسبة اليهما فاذا لم يفدهما ذلك مع قرب عهدهما بمدعيه فكيف يفيدنا ؟ ! . ورابعاً : ان السيد المرتضى قدس سره في كتاب الانتصار المعد لنقل موارد الخلاف بين الشيعة والسنة لم يذكر العصير العنبي وذكر الفقع وغيره ، مع ان احداً من فقهاء السنة فيما لاحظنا لم يقل بحرمة العصير العنبي المغلي .

وهذه الموهنات تؤدي الى عدم الجزم بالحرمة الواقعية ، ولكنها لا تسقط الاجماع المذكور عن الصلاحية للالتزام بالاحتياط . اما كونه اجماعاً منقولاً : فواضح ان الاجماع المنقول في بعض الموارد قد يوجب ثبوت

المطلب فيما اذا انضمت اليه خصوصيات وقرائن تعززه . فاذا كان الناقل مثل المحقق في سعة اطلاعه ، مع وضوح عبارته ، وقيام القرينة فيها على عدم المسامحة وغض النظر عن الخلافات الجزئية ، واضيف الى ذلك التتبع من الخارج . وعدم وجدان فقيه قبل المحقق يترأى منه القول بالخلية ولا وجدان كلام يدل على نقل الخلاف ، ففي ذلك كله ما يعزز الاجماع المنقول .

واما احنال المدركية : فاذا فرضنا ان الفقهاء قبل المحقق قد اجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من روايات الباب ، فهذا بنفسه شاهد قوي على ان سلفهم من اصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا قد فهموا من الأئمة عليهم السلام اناطة حرمة العصير المغلى بالاسكار ، والا لاصبحت الخلية بعد ذلك من الواضحات ، لان المسألة على ما يبدو من الروايات كانت واسعة الانتشار ، وكانت الانبذة واقسام العصير محل ابتلاء العموم بدرجة كبيرة ، وكل مسألة بهذه الدرجة من ابتلاء الناس بها واهتمامهم بالتعرف على حكمها وشغفهم باستعمالها لو كان حكمها عدم الحرمة لكان مقتضى العادة انتشار ذلك وشيوعه ، خصوصاً مع مطابقته مع موقف العامة ، ولو كان عدم الحرمة منتشرأ وشائعاً بين اصحاب الأئمة لكان ذلك بنفسه مفسراً لروايات الباب ، ولذا امكن للفقهاء المتصاين بعصرهم ان يجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من آثار الأئمة عليهم السلام .

واما خلاف العلامة والشهيد فغير واضح ، لان عبارتهما كما تقدم وان كانت قريبة من القول باناطة الحرمة بالسكر ، الا ان كون ذلك مخالفاً للمشهور فقهيأ على اقل تقدير يوجب على تقدير ارادتهما ان يصرحا بذلك القول ويركزا عليه تنبيها على خلافهما في المسألة للمشهور :

واما عدم تعرض السيد المرتضى قدس سره للعصير العنبي في عداد موارد الخلاف بين الشيعة والسنة ، فلعله لأجل ان السنة لم يكونوا يقبلون

حرمة المسكر من المطبوخ رأساً ، وانه كان يرى ان حلية العصير العنبي المغلي غير المسكر من فروع حلية المسكر من المطبوخ وعدم حرمة قليله فناقش الاصل دون الفرع .

الاحتمال الرابع : هو الالتزام بان روايات الباب متكفلة لتخصيص زائد لعموم دليل الحل باقتضائها حرمة العصير العنبي المغلي ولو لم يكن مسكراً . وهذا هو المتعين ولو احتياطاً ، بلحاظ ما تقدم في مناقشة الاحتمالات الثلاثة السابقة .

وبعد افتراض الفراغ عن حرمة العصير العنبي المغلي مطلقاً يفتح الكلام في مسائل :

المسألة الاولى : وهي ان الاصحاب بعد اتفاهم على ارتفاع الحرمة عن المطبوخ على النار بذهاب الثلثين وقع الكلام بينهم في المغلى بنفسه بسبب حرارة الشمس ، وانه اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه هل يحل اولا ؟ فذهب المشهور الى حليته بذلك ، وذهب شيخ الشريعة قدس سره - الى ان ذهاب الثلثين انما يحل المغلى بالنار واما المغلى بنفسه فلا يحل الا بالتخليل ونسب هذا القول الى بعض المتقدمين .

ولشيخ الشريعة - قدس سره - في اثبات مذهبه ثلاثة اساليب :  
الاسلوب الاول : هو التمسك بمجموع روايات الباب ، وبيان ذلك : انها تنقسم الى طائفتين : الاولى : ما دلت على حرمة العصير المغلى من دون ان تقيد الحرمة فيها بعدم ذهاب الثلثين . والثانية : الروايات التي تقيد الحرمة بما قبل ذهاب الثلثين وهي روايات الطلا والبختج والطائفة الثانية مختصة بالمغلى بالنار لان الطبخ بالنار هو المفروض في موضوعها والطائفة الاولى مختصة بالمغلى بنفسه وذلك لانه وان لم يذكر فيها هذا القيد للغليان ولكن عدم ذكر سبب الغليان بوجب الانصراف الى الغليان

بنفسه ، لانه او كان الغليان بسبب خارجي لكان ذلك مؤونة زائدة تحتاج الى القرينة . وعليه يلاحظ ان تمام الروايات التي وردت فيها الحرمة مطلقة جاءت في المغلى بنفسه ، وتام الروايات التي وردت فيها الحرمة مقيدة بعدم ذهاب الثلثين وردت في المغلي بالنار ، وليس هذا صدفة وانما هو للكشف عن مطلب واقعي وهو اطلاق حرمة المغلى بنفسه وتقييد حرمة المغلى بالنار بما قبل ذهاب الثلثين ، ولا تعارض بين الطائفتين لاختلاف الموضوع فيهما فنأخذ بكل منهما في موضوعها .

وتحقيق الكلام في هاتين الطائفتين : هو ان المحتملات فيها ستة فنذكر كل واحد منها لنرى انه هل هو في صالح القول الذي ذهب اليه شيخ الشريعة ، او في صالح القول المشهور ؟ ، ونرى ان اياً من المحتملات هو الصحيح واحدة .

الاحتمال الاول : ما اختاره شيخ الشريعة من ان الطائفة الاولى مختصة بالمغلى بنفسه والثانية مختصة بالمغلى بالنار . والكلام في هذا الاحتمال ، تارة يقع في مناقشته ، واخرى في انه على تقدير تسليمه هل هو في صالح شيخ الشريعة اولا ؟ .

اما مناقشة هذا الاحتمال ، فهذا الاحتمال - كما ترى - يتركب من دعويين احدهما : دعوى اختصاص الطائفة الاولى بالمغلى بنفسه ، لان فرض السبب الخارجي مؤونة زائدة ينصرف عنها الكلام . والاخرى : دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلى بالنار . وسوف يأتي الكلام عن الدعوى الثانية في دراسة الاحتمال الثاني من احتمالات الطائفتين . واما الدعوى الاولى فقد يناقش فيها تارة : بان الطائفة الاولى - خلافاً لما ادعاه شيخ الشريعة - مختصة بالمغلى بالنار ، بدعوى ان رواية حماد : « قلت : اي

شيء الغليان . قال : القلب ، (١) تحكّم على سائر روايات الطائفة الاولى وتفسر الغليان فيها بالقلب ، ومن الواضح ان انقلاب العالى سافلاً وبالعكس لا يكون عادة الا في موارد الغليان بالنار . واخرى : بانه ما معنى دعوى العناية الزائدة في فرض السبب الخارجي للغليان مع ان كل غليان له سبب خارجي لا محالة . وثالثة : بان النار لما كانت هي الاداة المتعارفة لاغلاء العصير ونحوه وبها تطبخ الاشياء فينصرف الغليان الى ما كان بسببها . ورابعة : بان الطائفة الاولى مطلقة شاملة للمغلي بنفسه وبالنار : ودعوى الانصراف الى الغليان بنفسه لكون السبب الخارجي مؤنة زائدة ، مدفوعة بان المولى ليس في مقام بيان السبب اذ لا دخل للسبب في غرض المولى فلا معنى لهذا الانصراف .

اما الاعتراض الاول ، فيندفع بان القلب ولو بيعض مراتبه محفوظ في موارد الغليان بنفسه ايضاً وان كان في موارد الغليان بالنار اشد . واما الثاني ، ففيه ان المقصود ليس كون غليان العصير بدون نار غلياناً بدون سبب خارجي حقيقة بل كونه كذلك عرفاً . واما الثالث ، ففيه ان غليان العصير ليس كغليان المرق ، فان تم ما ذكر من الانصراف في غليان المرق لا يتم في غليان العصير ، لان غليانه بنفسه امر ملحوظ شائع ايضاً باعتبار ما يترتب عليه من الفوائد الشيطانية وظهور الاسكار . واما الرابع ، فتحقيق الحال فيه بنحو يظهر حال اصل الاحتمال ايضاً : انا تارة : نقول بان الغليان بنفسه لا يساقو الخمرية والاسكار ، واخرى : نقول بان غليان العصير بنفسه يساقو خمرية واسكاره كما هو الصحيح وفقاً لشيخ الشريعة قدس سره . فعلى الاول يتعين الاطلاق في روايات الطائفة الاولى وشمولها للمغلي بنفسه والمغلي بالنار معاً ، لعدم الموجب للانصراف كما اشرنا في

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الأشربة المحرمة

الاعتراض الرابع . واما على الثاني فقد يقال : ان ظاهر الدليل كون المغلى بهذا العنوان موضوعاً للحرمة لا بما هو طريق للاسكار والخمرية ، لان حمل العنوان الماخوذ في موضوع الحرمة على المعرفة والطريقة خلاف الظاهر ومعه يتعين حمل روايات الطائفة الاولى على المغلى بالنار خاصة لأنه هو القابل لجعل الحرمة عليه بهذا العنوان دون المغلى بنفسه ، لان فرض ثبوت حرمة عليه بهذا العنوان يلزمه الالتزام بجرمتين عليه احدهما بعنوان المغلى والاخرى بعنوان الخمر ، وهو غير محتمل فقهاً ، فاذا اريد الحفاظ على دخل الغليان بعنوانه في موضوع الحرمة المنشأة في روايات الطائفة الاولى فلا بد من تجاوز احتمال اختصاصها بالمغلى بنفسه ، بل واحتمال شمولها له بالاطلاق ايضاً .

واما ان هذا الاحتمال هل هو في صالح مدعى شيخ الشريعة فتحقيقه : انا اذا قلنا بان الغليان بنفسه لا يساوق الاسكار فلاشك في ان هذا الاحتمال في صالحه ، واما اذا قلنا بان العصير المغلى بنفسه هو المسكر والخمر بعينه كما تقدم فلا يتم ما رامه شيخ الشريعة من التمسك باطلاق الطائفة الاولى لاثبات حرمة المغلى بنفسه حتى بعد ذهاب الثلثين ، اذ لا يمكن المصير على هذا التقدير الى تكفل هذه الطائفة لأنشاء حرمة على عنوان المغلى بما هو لسكي نتمسك باطلاقها لما بعد ذهاب الثلثين ، لاستلزامه كونه محرماً بجرمتين بما هو مغلى وبما هو مسكر ، وهو غير محتمل فقهاً . فلا بد من الالتزام اما بان هذه الروايات ليست في مقام بيان حرمة المغلى بل في مقام تحديد الميزان في اتصاف العصير بالحرمة الثابتة لعنوان المسكر ، واما بان هذه الروايات وان كانت في مقام بيان الحرمة الا ان الغليان لم يؤخذ - بما هو - موضوعاً لهذه الحرمة بل اخذ بنحو يناسب مع المعرفة ، لسكي تكون الحرمة في فرض الاسكار عين الحرمة المجمعولة على المسكر لحرمة اخرى . فعلى الاول لا يكون للروايات اطلاق يقتضى حرمة العصير المغلى مطلقاً حتى بعد

ذهاب الثلثين ، لان مرجعها حينئذٍ الى حرمة المسكر ، ومن الواضح اننا نتكلم في ذهاب الثلثين المساوق لعدم الاسكار . وعلى الثاني يمكن تصوير الاطلاق في الحرمة المستفادة من تلك الروايات لفرض ذهاب الثلثين ، غاية الامر ان الحرمة في حالات الاسكار يكون الغليان معرفاً لموضوعها وهو الاسكار وفي الحالات الاخرى يكون الغليان بعنوانه موضوعاً لها ، غير ان هذا الاطلاق يقع طرفاً للمعارضة مع اطلاق دليل حلية الطيبات بنحو العموم من وجه ، لان العصير المغلى بعد ذهاب الثلثين وارتفاع سكره يشمله عنوان الطيبات في دليل الحلية ، ولا يمكن تقديم اطلاق الحرمة بدعوى : ان العكس يوجب الغاء عنوان الغليان وعدم دخله بنحو الموضوعية لاندفاعها : بان رفع اليد عن ظهور العنوان المذكور في الموضوعية مفروض في المقام فلا يكون محذوراً جديداً ، وعليه فقد يقدم دليل الحلية في مادة الاجتماع باعتباره كتابياً ، ولا يتم حينئذٍ ما اختاره شيخ الشريعة قدس سره .

الاحتمال الثاني : ان تكون الطائفة الاولى مطلقة تشمل المغلى بالنار والمغلى بنفسه ، والطائفة الثانية المغياة بذهاب الثلثين مختصة بالمغلى بالنار والكلام يقع تارة : في تقييم الاحتمال ، واخرى : في كونه لصالح مختار شيخ الشريعة .

اما تقييم الاحتمال ، فالجزء الاول منه وهو دعوى الاطلاق في الطائفة الاولى تقدم حاله ، واتضح انه يتم بناء على عدم كون الغليان بنفسه مساوقاً للاسكار ويشكل بناء على المساوقة . واما الجزء الثاني منه وهو دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلى بالنار فقد يناقش فيه باحاط رويتين :

الاولى : رواية مجد بن الهيثم عن رجل عن ابي عبدالله (ع) قال :  
 « سالت عن العصير يطبخ بالنار حتى يقلى من ساعته أيشربه صاحبه ؟ »

قال : اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه « (١) .  
وهذه الرواية قد يقال - في البداية - : ان موضوعها هو المطبوخ  
بالنار لان السؤال عنه . ويمكن ان يقال في مقابل ذلك : ان الرواية  
مطلقة ، لان السؤال اذا كان عن خصوص المطبوخ بالنار فالجواب يبين  
قاعدة عامة والمورد لا يخصص الوارد ، والقرينة على عمومية الجواب قوله  
« اذا تغير عن حاله وغلا » ، اذ يعرف بذلك ان مرجع الضمير ليس  
الواقعة المسؤل عنها بالخصوص والا فالمفروض فيها الغليان ، فلم يكن من  
المناسب تكرار قيد الغليان لو لم يكن الجواب قاعدة عامة . ويمكن ان يقال  
ان هذه الرواية مختصة بالمغلى بنفسه ، وتوضيح ذلك : ان كلمة (حتى)  
في الحديث يحتمل فيها انها للغاية اى الى ان يغلى ، ويحتمل ان تكون  
بمعنى التعليل اى لكي يغلى من ساعته ، فان الخمارين كان من شأنهم ان  
يطبخوا العصير لكي يتهيأ للتخمر بصورة اسرع ، ويكون مفاد الرواية على  
هذا الاحتمال : ان العصير طبخ حتى يغلى بعد ذلك من نفسه في وقت  
قريب . وبناءاً عليه يكون مورد السؤال هو المغلى بنفسه ويكون الجواب  
نصاً فيه . وهذا الاحتمال هو الظاهر في مقابل احتمال كون حتى للغاية  
وذلك لعدة قرائن :

منها : قوله : « من ساعته » ، فانه لو كانت حتى للغاية لم يتضح  
وجه هذه الكلمة لان الغاية مفادة بقوله : « حتى يغلى » ، واما اذا  
كانت للتعليل فقد تكون للكلمة دخل في الغرض بان يكون الغرض هو  
جعله بنحو يسرع اليه الغليان من نفسه بسبب الطبخ .

ومنها : قوله : « يطبخ بالنار حتى يغلى » فان الطبخ لا يصدق  
الا حين الغليان فلا معنى لفرض الغليان غاية له وحمل الطبخ على مجرد

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الاشرية المحرمة



الوضع على النار خلاف الظاهر .

ومنها قوله ( اذا تغير عن حاله وغلا ) فان تغير الحال بمعنى تغير الطعم وميله الى الاشتداد في الغليان بالنار يكون بعد الغليان ونزول درجة الحرارة وفي الغليان من نفسه يكون قبل الغليان فلو قصد بالغليان الغليان بالنار لكان التعبير المذكور المشعر بان التغير يكون قبل الغليان او معه في غير محله .

والانصاف ان الرواية ظاهرة ولو لبعض هذه القرائن في مدعى المشهور من ان المغلى بنفسه يحل بذهاب ثلثيه الا انها ضعيفة سنداً .

الثانية رواية عبد الله بن سنان التي تمسك بها السيد الاستاد دام ظله في مقابل شيخ الشريعة قدس سره قال ذكر ابو عبد الله ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال (١) وهذه الرواية على ما ذكر دام ظله موضوعها مطلق العصير فيشمل المغلى بنفسه ويدل على حليته اذا ذهب ثلثاه بالطبخ .

والتحقيق ان قوله ( اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ) لو تصورناه بنحو مفاد كان التامة فكانه قال : العصير اذا وجد فيه طبخ مستمر الى ذهاب الثلثين فهو حلال كان لما ذكره دام ظله مجال ولكن الظاهر من الحديث انه اريد ذلك بنحو مفاد كان الناقصه فكانه قال : العصير اذا كان طبخه بنحو يذهب الثلثين فهو حلال فالطبخ داخل في موضوع القضية ويكون مفروض الوجود والشرط هو الخصوصية القائمة بالطبخ وهي ذهاب الثلثين ومن المعلوم انه بناء على هذا الاحتمال لا يمكن التمسك باطلاق الرواية لان موضوع القضية ليس هو ذات العصير بل العصير المطبوخ واطلاقها لما غلى بنفسه ثم طبخ يشبه اطلاقها لما غصب ثم طبخ فانها بصدد علاج الحرمة الناشئة من الطبخ لا بصدد علاج كل حرمة .

(١) وسائل الشيعة الباب ٥ من ابواب الاشربة المحرمة

والنكتة في استظهار مفاد كان الناقصة من الجملة المذكورة أنه لو جعل الطبخ داخلاً في الشرط لا في الموضوع كان الاستفادة منه أن الطبخ شروع في سبب الحلية بينما الأمر ليس كذلك فإن العصير بالطبخ يحرم ثم استمراره في الطبخ يحلله وهذا يناسب كون الطبخ مأخوذاً في طرف الموضوع وكون الشرط في الحلية استمرار الطبخ المفروغ ولا يصح جعل الطبخ بنفسه دخيلاً في الشرط إلا مع افتراض غلبان سابق في العصير وهو عناية زائدة وقد يقال: إن هذه العناية الزائدة يوجد ما يصلح للدلالة عليها وهو كون الرواية ناظرة الى دليل حرمة العصير ودليل الحرمة موضوعه العصير المغلي لا مطلق العصير .

إلا أن ظاهر الرواية بناءً على كونها ناظرة الى دليل حرمة العصير أنها ناظرة الى الحرمة الثابتة في لسان دليلها للعصير بما هو عصير وهي ليست إلا حرمة العصير المغلي بالنار بناءً على ما تقدم في تحقيق حال الطائفة الاولى واما العصير المغلي بنفسه فهو حرام بما هو مسكر لا بما هو عصير . هذا حال تقييم الاحتمال الثاني واما ان هذا الاحتمال هل يثبت قول شيخ الشريعة اولا ؟ فالذي يبدو في اول النظر انه يكفى لاثباته اذ قد افترض فيه ان روايات الحرمة التي لم تقيد بعدم ذهاب الثلثين مطلقة تشمل المغلي بنفسه وروايات التقييد بما قبل ذهاب الثلثين تختص بالمغلي بالنار فتقيد الطائفة الاولى بالطائفة الثانية في خصوص المغلي بالنار وتبقى على اطلاقها بالنسبة للمغلي بنفسه .

ومن الغريب ما ذكره بعض من ان روايات الطائفة الاولى المطلقة موضوعها طبيعي المغلي ومحمولها الحرمة والروايات المقيدة بعدم ذهاب الثلثين اما ان تقيد موضوع الطائفة الاولى بالمغلي بنفسه او تقيد محمولها بعدم ذهاب الثلثين فان فرض الاول صح كلام شيخ الشريعة اذ لا يبقى دليل على

ارتفاع حرمة المغلى بنفسه اذا ذهب ثلثاه وان فرض الثاني كان الحق مع المشهور لان مطلق العصير المغلى تصبح حرمة مقيدة بما قبل ذهاب الثلثين وليس تقييد الموضوع مقدماً على تقييد المحمول ووجه الغرابة انه لا وجه لتقييد الموضوع ولا وجه ايضاً لتقييد المحمول الا بلحاظ بعض حصص الموضوع وهو خصوص المغلى بالنار لان التقييد ضرورة تقدر بقدرها .

والتحقيق ان هذا الاحتمال وان كان في صالح شيخ الشريعة بلحاظ روايات الباب ولكن قد توقع المعارضة بالعموم من وجه بين اطلاق الطائفة الاولى لفرض ذهاب الثلثين في المغلى بنفسه المساوق لارتفاع الاسكار واطلاق دليل حلية الطيبات الشامل لغير المسكر من الاشربة .

الاحتمال الثالث ان يكون موضوع الطائفة الاولى مطلق المغلى وموضوع الطائفة الثانية ولو بلحاظ بعض رواياتها ذلك ايضاً وهذا الاحتمال في صالح المشهور كما هو واضح وقد تقدم ما يعرف به حال هذا الاحتمال .

الاحتمال الرابع ان تكون الطائفة الاولى مختصة بالقلبان بنفسه على النحو الذي ادعاه شيخ الشريعة والطائفة الثانية مطلقة او بلحاظ بعض رواياتها وقد عرفت حال كل من هاتين الدعويتين وهذا الاحتمال قد يقال بانه يقتضى على فرض ثبوته ايقاع المعارضة بالعموم من وجه بين الطائفتين لان الطائفة الاولى موضوعها خصوص المغلى بنفسه سواء ذهب ثلثاه او لا والطائفة الثانية موضوعها مطلق المغلى الذاهب ثلثاه ومادة الاجتماع هي المغلى بنفسه اذا ذهب ثلثاه وقد يقال ان الطائفة الثانية حاكمة على الاولى بملاك النظر لانها تنظر الى حرمة العصير وتفترضها ثم تحكم بارتفاعها بذهاب الثلثين وهذا يتوقف اولا على ان تكون الروايات المدعى حكومتها في مقام بيان المحلل فقط لاني مقام بيان الحرمة وتقييدها والا لم يكن هناك موجب لافتراض نظرها الى دليل للحرمة وراءها حتى تكون حاكمة عليه

وثانياً على عدم اختصاص نظرها - لقريئة - بخصوص الحرمة الثابتة للعصير المغلى بالنار كما مرت الاشارة الى ذلك سابقاً .

الاحتمال الخامس ان يبنى على ورود كلتا الطائفتين في خصوص المغلى بالنار وقد ظهر حال هذا الاحتمال مما تقدم وقد يقال بناءً عليه انه يتم ما ذكره شيخ الشريعة لان ورود الطائفتين معاً في المغلى بالنار لا يعنى حلية المغلى بنفسه بل هو حرام على اى حال ولو لم نقل بان الغليان بنفسه يساوق الاسكار بلحاظ الاجماع ومعه فيجربى استصحاب بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين ولكن قد يتمسك حينئذٍ بعموم حلية الطيبات الحاکم على الاستصحاب المذكور .

الاحتمال السادس ان يفترض عكس الاحتمال الاول وهو في صالح المشهور وقد عرفت حاله مما تقدم .

هذا كله في الاسلوب الاول لشيخ الشريعة في اثبات مدعاه .  
اما الاسلوب الثاني فهو التمسك ببعض الروايات الخاصة وهو روايتان الاولى رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١) وتقريب الاستدلال بها ان هذه الرواية تشتمل على شرط وهو اصابة النار للعصير وجزاء وهو الحرمة المقيدة بعدم ذهاب الثلثين ومقتضى قانون الشرطية انتفاء الجزاء وهو هنا الحرمة المقيدة بانتفاء الشرط ويكون انتفاء الشرط في المقام تارة بعدم الغليان راساً وحينئذ لا اشكال في عدم الحرمة فالجزاء منتف و اخرى بالغليان بنفسه من دون اصابة النار وحينئذ لا اشكال في ثبوت اصل الحرمة فيجب ان يكون انتفاء الجزاء وهو الحرمة المقيدة بانتفاء قيدها ومعنى ذلك ثبوت الحرمة المطلقة للمغلى بنفسه على نحو لا ترتفع الا بالتخليل .

(١) وسائل الشريعة باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة

وتحقيق الكلام في ذلك يقع في ثلاث نقاط :

احداها في ان هذه الجملة هل لها مفهوم اولا؟ والثانية في انه على فرض المفهوم هل يدل المفهوم على انتفاء الحرمة المقيدة؟ والثالثة انه لو فرض وجود مفهوم يدل على انتفاء الحرمة المقيدة فهل يثبت بذلك حرمة العصير العنبي المغلي بنفسه وان ذهب ثلثاه ما لم يخال؟

اما النقطة الاولى فمن الواضح انه لم تستعمل في هذه الجملة اداة شرط فدعوى المفهوم قد تكون على اساس الالتزام بالمفهوم في الوصف واللقب وهذا غير تام كبرى اذ لا نقول بالمفهوم لها نعم لا بد من تصور فائدة في القيد حتى لا يكون لغواً ويكفى فائدة لذكر اصابة النار انه لو لم يذكرها لكان الموضوع اوسع من الحرام اذ ليس كل عصير حراماً قبل ذهاب الثلثين فالقيد احترازي في الجملة وقد تكون دعوى المفهوم على اساس مفهوم الشرط الثابت في الجملة وان لم يوجد فيها اداة الشرط صريحاً وذلك بقريئة الفاء فانه قريئة على ملاحظة نحو من الشرطية والترتب وهذا يمكن الايراد عليه بامرین احدهما مبنى على ان ملاك مفهوم الشرط استفادة التعليق والفاء لا يفيداه وان افاد نحواً من الترتب اللزومي والاخر أن الفاء ليست احسن حالا من ادوات الشرط وقد بينا في علم الاصول ان القضية الشرطية انما تدل على المفهوم اذا لم يكن الشرط فيه محصصاً لموضوع القضية والمرجع الضمير في الجزاء والا سقطت دلالته على المفهوم نظير قولنا من يجيئك فاكرمه والرواية من هذا القبيل .

واما النقطة الثانية فان قيل فيها بان المفهوم هو انتفاء مطلق الحرمة فالرواية لا تدل على مقصود شيخ الشريعة وحينئذ يخصص المفهوم باخراج المغلي بنفسه عنه لثبوت حرمة قطعاً وان قيل ان المفهوم هو انتفاء الحرمة المقيدة كان ذلك في صالحه وتحقيق الكلام في المقام ان كلمة حتى في

الرواية فيها احتمالان :

الاول : ان يقصد بها نسبة تامة وتجعل غاية لمفاد الجزاء فكأنه قال كل عصير غلا بالنار فهو حرام وهذه الحرمة مستمرة الى ان يذهب الثلثان وهذا يعني انه قد طرأ على الحرمة امران نسبة التعليق ونسبة الغاية في عرض واحد فمفاد المفهوم ارتفاع ذات الحرمة وبعد حصول الغاية ترتفع الحرمة بمفهوم الغاية .

الثاني : ان يقصد بها الغاية بنحو مفاد النسبة الناقصة فكأنه قال كل عصير غلا بالنار فهو حرام مستمراً الى ان يذهب الثلثان فالاستمرار لوحظ بنحو الوصفية والموصوف به اما ان يكون مادة الجزاء وهي الحرمة فكأنه قال فهو حرام بجرمة مستمرة واما ان يكون هيئة ( فهو حرام ) فعلى الاول يكون المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة وذلك لان المعلق في القضية الشرطية هو هيئة الجزاء والغاية صارت قيداً في مادة الجزاء اي في موضوع الهيئة فالتعليق تعليق لما قد قيد بالغاية في المرتبة السابقة وعلى الثاني هيئة الجزاء طرفاً لنسبتين احدهما تامة وهي التعليق المفترض استفادته من القضية الشرطية والاخرى ناقصة وهي النسبة الغائية وحينئذ يمكن ان يفترض تقدم اي واحد من النسبتين في مقام اللحاظ على الاخرى وذلك بان يفترض تارة ان المقصود جعل المعلق مغياً بذهاب الثلثين ويمكن ان يفترض ان المقصود جعل المغي بذهاب الثلثين معلقاً وهذا الاخير هو الذي يثبت اقتضاء المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة دون سابقه .

والرواية على هذا الاساس اما مجملة واما ظاهرة في غير ما يكون المفهوم معه ممتنعاً لانتفاء الحرمة المقيدة بنحو يلائم مع ثبوت الحرمة المطلقة باعتبار ان المتفاهم عرفاً من الرواية ان المفهوم لا يجعل الحرمة اشد مما هو معمول في المنطوق .

واما النقطة الثالثة فلو سلم ان المفهوم يقتضي انتفاء الحرمة المقيدة فهل يثبت بذلك ان المغلي بنفسه يحرم بنحو لا يحل الا بالتخليل ؟ التحقيق انه لا يثبت هذا المعنى وذلك اما اولاً فلأن موضوع القضية هو العصير وهذا منصرف عن العصير المغلي بنفسه المساوق للخمر لان العصير في الارتكاز العرفي عنوان مقابل للخمر نعم لو قيل بان الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية لما كان هناك موجب للأصراف المذكور . وثانياً ان انتفاء الحرمة المقيدة كما يكون بشبوت حرمة مطلقة لا ترتفع الا بالتخليل كذلك يكون بشبوت حرمة مطلقة من ناحية ذهاب الثلثين ومغياة بزوال صفة الاسكار سواء حصل ذلك قبل ذهاب الثلثين او بعده قبل التخليل او بعده .

وثالثاً لو سلم اقتضاء المفهوم باطلاقه ثبوت الحرمة في العصير المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين ولو زالت عنه صفة الاسكار فهذا الاطلاق في المفهوم معارض مع اطلاق آية حلية الطيبات التي تشمل كل عصير غير مسكر والمعارضة بالعموم من وجه نعم لو ادعى شخص ان المعلق في الرواية ليس هو الحرمة المقيدة بل نفس التقييد وكون الحرمة منوطة بعدم ذهاب الثلثين كان المفهوم عنده اخص لانه يختص مورده حينئذ بالعصير المغلي بنفسه لان غير المغلي لا حرمة فيه اصلاً .

ثم انه لو تم في المفهوم اطلاق يقتضي بقاء الحرمة في المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين فان قيل بان روايات محلية ذهاب الثلثين مختصة بالمغلي بالنار فهو وان قيل بالاطلاق في بعضها للمغلي بنفسه وقع التعارض بالعموم من وجه وتعين على شيخ الشريعة حينئذ ان يتمسك بمطلقات حرمة العصير اذا غلا .

الرواية الثانية لعمار الساباطي قال وصف لي ابو عبد الله ( ع ) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً فقال لي تاخذ ربعاً من زبيب وتنقيه

بان تصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كانت ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور سخن قليلا حتى لا ينش . . . الحديث (١) .

وهذه الرواية تارة يستدل بها على حرمة العصير الزبيبي بالغليان حتى يذهب ثلثاه وهذا بحث ياتي لن شاء الله تعالى ، واخرى يستدل بها على المدعى في المقام كما صنعه شيخ الشريعة قدس سره ومورد استدلاله قوله ( فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش ) وتقريبه انه لو كان ذهاب الثلثين محلا لما نش بنفسه فلا معنى للخشية من النشيش اذ المفروض انه سوف يطبخه الى ذهاب الثلثين . ويرد عليه انه لم يذكر وجه الخشية وانما بين علاجها بعد الفراغ عن افتراضها في ذهن عمار ولا ينحصر هذا الوجه المفترض في ثبوت حرمة مطلقة للمغلي بنفسه لا ترفع الا بالتخليل وتوضيح ذلك انه اذا بني على نجاسة كل مسكر كما هو المشهور ومختار شيخ الشريعة فمن الواضح بعد البناء على ان المغلي بنفسه مسكر كما هو مختاره ايضاً ان العصير ينجس عندئذٍ بالنشيش الحاصل بنفسه ويكون الطابخ معرضاً للنجاسة خلال عملية الطبخ بسبب ترشح شيء من العصير ويكفي ذلك تفسيراً للخشية واما اذا بنينا على عدم نجاسة غير الخمر من المسكرات فيمكن ان نفسر الخشية بان الحرمة التي تحصل بالنشيش في نفسه المساوق للاسكار لا ترتفع الا بزوال الاسكار وهو امر لا بد من احرازه وقد لا يتأتى احرازه الا بعد ذهاب الثلثين مع ان الامام ( ع ) يريد ان يصف له المطبوخ بنحو يحل بمجرد ذهاب الثلثين وهذا شيء غير دعوى الحرمة التي لا ترتفع الا بالتخليل .

الاسلوب الثالث الاستدلال بروايات التخليل وتوضيح ذلك ان



العصير العنبي اذا غلا بنفسه أصبح مسكراً والمسكر محكوم عليه بالحرمة الى ان يتخلل بمقتضى روايات التخليل وهذا الاسلوب لا مجال له عند من ينكر مساوقة الغليان بنفسه للاسكار واما بناء على صحة ذلك كما هو المختار كان مقتضى روايات التخليل المدعى دلالتها على انحصار المحلل بالتخليل ان الحرمة في المغلي بنفسه تبقى بعد ذهاب الثلثين ايضاً فان لم يوجد في روايات محلية ذهاب الثلثين ما يشمل بالاطلاق العصير المغلي بنفسه فهو والا وقع التعارض بالعموم من وجه وتعين الرجوع الى مطلقات حرمة العصير العنبي بالغليان على فرض وجودها ولكن التحقيق ان روايات التخليل لا تدل على حصر المحلل بالتخليل بل على اناطته بزوال الاسكار ولو لم يصبح العصير خلاً فان روايات التخليل بعضها من قبيل رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال لا باس (١) .

وهذا المضمون لا يستفاد منه حصر المحلل بالتخليل كما هو واضح وبعضها يستفاد منه كون المناط زوال الخمرية والاسكار لاحصول صفة الخلية وهو رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) انه قال في الرجل اذا باع عصيراً فحسبه السلطان حتى صار خمرأً فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس (٢) وبعضها قد يتمسك به لاثبات حصر المحلل بالتخليل وهو ما رواه محمد بن ابي عمير وعلي بن حديد جميعاً عن جميل قال قلت لابي عبد الله (ع) يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرأً فقال خذها ثم افسدها قال علي واجعلها خلا (٣) فان قوله ( ثم افسدها ) وان كان لا يدل على اكثر من تحويلها عن الخمر والاسكار لان افساد

(١) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشربة المحرمة

(٣) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشربة المحرمة

كل شيء بحسبه الا ان قوله ( واجعلها خلا ) قد يقال انه يدل على الحصر المدعى لانه ارشاد الى المحلل وقد ارشده الى التخليل ولكن يرد على ذلك ان هذه الجملة اختص علي بن حديد بنقلها دون محمد بن ابي عمير فلا يتم سندها بناء على عدم ثبوت توثيقه على ان من المحتمل ان تكون من كلام علي بن حديد هذا مضافاً الى ان الامام ( ع ) لعله كان في مقام بيان محلل يتحفظ فيه على المائع المذكور وذهب الثلثين يذهب فيه ثلثا المائع وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه اتضح ان الصحيح في العصير العنبي المغلي بنفسه انه يحل بزوال اسم الخمرية وصفة الاسكار عنه لا بذهاب الثلثين كما يقول المشهور ولا بخصوص التخليل كما يقول شيخ الشريعة قدس سره .

المسألة الثانية في انه هل يكفي ذهاب الثلثين بغير النار أو لا؟ والمشهور هو الكفاية تمسكاً باطلاق دليل محلته وذهب السيد الاستاذ دام ظله الى اختصاص المحلل بالغليان بالنار واعترض على الاستدلال بالاطلاق بامرین الاول : عدم وجود رواية من روايات التحليل بذهاب الثلثين ذات اطلاق من هذه الناحية بل هي جميعاً مختصة بالغليان بالنار .  
الثاني : انه لو وجد الاطلاق ففي مقابله ما يدل بمفهومه على عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار .

اما الامر الاول فمقصوده بذلك انه بعد فرض وجود دليل يدل على حرمة العصير العنبي المغلي يكون مقتضى اطلاقه انه يحرم سواء ذهب ثلثاه بالنار أو بغيرها أو لم يذهب والمقيد ورد في الطلا والبختج ونحوهما من العناوين المختصة بالذهاب بالنار فيبقى غيره تحت اطلاق الحرمة .  
ولكن توجد روايتان يستفاد الاطلاق منهما .

الاولى : رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ( ع ) كل عصير

اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١) .  
 والمظنون ان نظر المشهور في دعواهم للاطلاق الى مثل هذه الرواية  
 فان قوله ( حتى يذهب ثلثاه ) ظاهر عرفا في كونه غاية للحرمة فيكون  
 مفاد الرواية ان كل عصير اصابته النار فهو حرام والحرمة تستمر الى  
 ذهاب الثلثين وهذا مطاق يشمل فرض كون ذهاب الثلثين بسبب تلك  
 الاصابة للنار أو باصابة اخرى لها أو بغير النار وقد تحمل الغاية في المقام  
 على كونها غاية للاصابة فيكون مفاد الرواية ان كل عصير اصابته النار  
 فهو حرام وإذا استمرت الاصابة إلى ان يذهب ثلثاه فهو حلال وعليه  
 لا اطلاق في الرواية غير ان هذا الحمل خلاف الظاهر فانه مهما كان عندنا  
 شرط وجزاء أو ما يشبههما وذكر في الجزاء غاية فالمستفاد عرفا أنه غاية  
 للجزاء لا للشرط .

والرواية اثنائية رواية محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله (ع)  
 قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أيشر به صاحبه ؟  
 فقال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (٢)  
 وهذه الرواية مطلقة إلا انها ضعيفة سنداً فيكتفي باطلاق الرواية الاولى .  
 نعم هنا كلام آخر وهو أنه يبقى للسيد الاستاذ دام ظله ان يقول  
 ان المغلي بغير النار لم تثبت حليته إذا ذهب ثلثاه بغير النار فان موضوع  
 الروايتين انما هو المغلي بالنار واما المغلي بنفسه فدليل السيد الاستاذ على  
 حليته بذهاب الثلثين انما هو رواية عبد الله بن سنان قال ذكر أبو عبد الله  
 ان العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال (٣) وهذه

(١) وسائل الشريعة باب ٢ من ابواب الاشرية المحرمة

(٢) وسائل الشريعة باب ٢ من ابواب الاشرية المحرمة

(٣) وسائل الشريعة باب ٥ من ابواب الاشرية المحرمة

الرواية تختص بذهاب الثلثين بالنار فبناءً على تصوراته دام ظله من حقه التفصيل بين المغلي بالنار والمغلي بنفسه لانحصار دليل حلية المغلي بنفسه بذهاب الثلثين عنده في تلك الرواية ولكننا في فسحة من الالتزام بهذا التفصيل الذي لم يلتزم به المشهور لما قلنا من ان الميزان في الحلية هو زوال الاسكار وذلك يوجب الحلية على القاعدة سواء كان بالنار أو بغيرها بلا حاجة إلى التمسك باطلاق الروايات .

واما الامر الثاني وهو وجود الدليل على عدم الكفاية فيدعى أنه رواية أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله ( ع ) ومثله عن الطلاق فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير (١) واستشهاد السيد الاستاذ بصدر الرواية بلحاظ المفهوم بتقريب ان مقتضى مفهوم المصدر أنه ان لم يطبخ إلى ذهاب الثلثين فليس بحلال وهو مطلق يشمل فرض ذهاب الثلثين بغير النار وعدمه . وتحقق الكلام حول ذلك يتلخص في عدة كلمات .

الاولى : انه بعد افتراض وجود الاطلاق الموافق للمذهب المشهور لا ينبغي ان يدعى ان المفهوم المذكور مقيد له بل ينبغي ان يقال انه معارض له بنحو العموم من وجه وبعد التساقط يرجع إلى اطلاق (إذا فلا حرم) الثانية : انه دام ظله تمسك بمفهوم صدر الحديث ولم يتمسك بالمنطوق ذيله وهو قوله ( وما كان دون ذلك فليس فيه خير ) فان كانت هذه الجملة الثانية تشمل تمام ما يدعى من مفهوم للجملة الاولى فلماذا عدل عن التمسك بالمنطوق إلى المفهوم والا بطلت سعة المفهوم اذ الظاهر عرفاً ان الجملة الثانية في مقام توضيح مفهوم الجملة الاولى فتوجب تصديق دائرة المفهوم ولا اقل من صلاحيتها لذلك بنحو توجب الاجمال .

(١) وسائل الشريعة باب ٢ من ابواب الاشرية المحرمة

الثالثة : كما يمكن ان يستدل برواية أبي بصير كذلك يمكن ان يستدل بالمفهوم في رواية عبد الله بن سنان فان كان مقصود السيد الاستاذ دام ظله ذكر رواية أبي بصير من باب المثال فلا كلام وان كان مقصوده حصر الاستدلال بها فلا بد من ابراز مميزات لها عن رواية عبد الله بن سنان وبمجرد ان الموضوع في رواية أبي بصير الطلا وفي رواية عبد الله بن سنان العصير لا يوجب فارقا بعد وضوح كون العصير اشارة الى العصير المعهود حرمة وهو المغلي .

الرابعة : ان انتزاع المفهوم المذكور من رواية أبي بصير فرع ان يكون الموضوع هو الطلا ويكون الطبخ الى ان يذهب الثلثان شرطا للحلية غير ان لازم ذلك اشتراط ذهاب ثلثي الطلا في حليته مع انه يكفي ذهاب ثلثي العصير كما هو واضح وهذا يصلح قرينة على ان الموضوع ليس هو الطلا بل طبخ الطلا أي الطبخ الذي يصبر به العصير طلا فكانه قال : طبخ العصير طلا إذا استمر إلى ذهاب الثلثين كان حلالاً ومفهومه على هذا عدم الحلية بالطبخ غير المذهب للثلثين لعدم الحلية بغير الطبخ مما يذهب الثلثين ومما يعزز فهم ذلك من الرواية الجملة الثانية وهي قوله ( وما كان دون ذلك فليس فيه خير ) فان هذا تصريح بالمفهوم ونلاحظ انه قد فرض فيه الطبخ محفوظاً لكنه دون ذهاب الثلثين وهذا يعني ان الطبخ مفروغ عنه في موضوع القضية منطوقاً ومفهوماً . وبما ذكرناه ظهر حال التمسك برواية عبد الله بن سنان بعد الالتفات إلى ان موضوعها الطبخ وان الشرط فيها اخذ بنحو مناد كان الناقصة كما تقدم .

المسألة الثالثة - ان الحرمة في العصير المغلي هل تبدى عند الغليان كما كنا نعتبر حتى الآن أو قبله حين حصول النشيش وهو الصوت الذي يسبق هيجان الاجزاء وغليانها وقد اختار الماتن قدس سره في المتن كفاية النشيش

في الحرمة ولعله نظر في ذلك إلى رواية ذريح قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا نش العصير أو غلا حرم » (١) لظهورها في كفاية النشيش في حصول الحرمة وقد اعترض على الاستدلال بها بأمور :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله وغيره من انه لا بد من الالتزام بان الحرمة لا تحصل الا بالغليان لأن هذه الرواية معارضة بروايات تدل على أنه لا حرمة قبل الغليان من قبيل رواية حماد بن عثمان « لا يحرم العصير حتى يغلي » (٢) وروايته الاخرى « تشرب ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قلت : أي شيء الغليان قال : القلب » (٣) ولا يمكن تقييد هذه الروايات برواية النشيش اذ يلزم من ذلك الغاء مبدئية الغليان للحرمة وكونها حاصلة بسبب سابق وهو غير تقييد هذه المبدئية بحال دون حال

أقول : لم ينفتح في هذا الوجه المرجع بعد التعارض والتساقط فكانه بنى على ان رواية النشيش تعارضت مع كل روايات الباب وتعين الرجوع بعد التساقط إلى الاصول المرخصة أو عمومات الحل في حين انه يوجد عندنا مرجع فوقاني من نفس روايات الباب وهو ما علق فيه الحرمة على اصابة النار كرواية عبد الله بن سنان ( كل عصير اصابته النار فهو حرام ) ولو خطينا وهذا اللسان لقلنا بكفاية الاصابة وهي مجرد وصول حرارة النار الى الماء وتأثيرها فيه وهذا اعم من النشيش والغليان معاً ومثلها رواية اخرى ورد فيها ( وقد روي عنهم ( ع ) في العصير أنه إذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ) (٤) وهكذا نحصل على عام فوقي يدل

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٣) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة

(٤) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاشربة المحرمة

على كفاية مطلق اصابة النار في حصول الحرمة وقد ورد عليه مخصص وهو ما دل على عدم الحرمة قبل الغليان وهذا المخصص ابتلي بالمعارض في النشيش فبعد التسايط بتعين الرجوع إلى ذلك العام الفوقي التام سناً ودلالة فثبتت الحرمة .

الثاني ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله ايضاً من انه لم يثبت كون الغليان معطوفاً على النشيش في الرواية بـ ( أو ) بل ثبت ان العطف بالواو وذلك لان شيخ الشريعة قدس سره ينقل ان في بعض نسخ الكافي الصحيحة وقع العطف بالواو وهو ثقة امين يشمل دليل الحجية خبره وقد اخبرنا بصحة النسخة المشتملة على الواو وعليه لاندك الرواية على كون النشيش موضوعاً للحرمة . ولنا ثلاث كلمات بصدد التعليق على هذا الكلام:

الكلمة الاولى - اننا لا نحتمل عقلا ثانياً ان شيخ الشريعة يقصد بشهادته بصحة نسخة الواو وجود سند متصل له الى الكليني ينقل الرواية بالواو اذ قطع عادة بانه لا طريق له الى الكتب الانفس طرقتنا وانما حكم بصحة نسخة الواو على اساس النظر والتخمين ولذا يقول : انا لو حملنا الرواية على ( أو ) فلا بد من ارجاع ذلك في المعنى إلى الواو فالاولى الالتزام بنسخة الواو وعليه فكلامه في مقام تصحيح نسخة الواو نظري ولا يكون حجة . يبقى ان ثبت بشهادة شيخ الشريعة قدس سره وجود نسخة للكافي بالواو فيثبت التهافت بين النسخ وعدم حجية شيء منها وبذلك لا تثبت الحرمة بمجرد النشيش الا ان اجمال الحديث باعتبار تهافت النسخ بشهادة شيخ الشريعة ايضاً غير صحيح اذ يرد عليه -

اولاً : انه إذا سقطت نسخ السكافي عن الحجية رجعنا إلى نسخ التهذيب وهي بـ ( أو ) اذ حجية نسخة الكافي مستندة اما إلى الاطمئنان - اذا رأينا نسخاً عديدة متفقة - او إلى اصالة عدم الخطأ وبعد التهافت

لا يحصل الاطمئنان ولا تجري اصاله عدم الخطأ فلا يتعين عندنا ما هو نقل صاحب الكافي ولكن ثبت عندنا نقل الشيخ الطوسي ولا يعارضه نقل الكليني لعدم تعيين منقوله ولا نقل نساخ الكافي لاننا لا نعرف وثاقتهم .  
وثانياً : اننا لانسلم تساوي النسخ بل نقدم نسخة (أو) وذلك لان مدرك حجبية كل من النسختين إذا كان هو الاطمئنان أو اصاله عدم الخطأ بعد عدم احتمال التعمد في الكذب فالنسختان متعارضتان بنحو متكافئ ولكن يوجد هناك مدرك آخر لحجبية نسخة (أو) وهو ثبوتها بسند معتبر بحكم نقل صاحب الوسائل وصاحب الوافي لها لان نسخ الوافي والوسائل متفقة على تسجيل « أو » واما النسخة المعارضة فلم يثبت لها سند معتبر فدليل الحجبية يشمل نسخة (أو) بلا معارض .

الكلمة الثانية - أننا لو سلمنا وجود سند متصل لشيخ الشريعة ينقل بموجبه نسخة الواو غير انه لا يصلح لمعارضة السند المتصل لصاحب الوسائل الذي ينقل بموجبه (أو) لان السند المفترض تسليمياً غير معلوم وسند الوسائل معلوم واضح الصحة .

الكلمة الثالثة - ان تهافت النسخ يمكن اثباته بنحو اتقن قبل ولادة شيخ الشريعة قدس سره وتوضيح ذلك اننا لو لاحظنا الوسائل والوافي والبحار لرأينا ان الاولين نقلوا (أو) عن التهذيب والكافي والآخرين نقلوا الواو ثم قال واما ما في التهذيب من (أو) فكذا وهذا واضح في ان المجلسي أخذ الواو من الكافي اذ ليس له مدرك آخر غير التهذيب والكافي فاذا افترضنا ان لكل من المجلسي وصاحبي الوسائل والوافي سنداً متصلاً وقع التعارض بين النقلين بلحاظ دليل الحجبية وينبغي الكلام حينئذ في ان التعارض هل يختص بطريقي النسختين الواردتين في مقام تعيين عبارة الكافي ويبقى نقل التهذيب :- (أو) سليماً عن التعارض او ان نقل



التهذيب يدخل طرفاً للمعارضة أيضاً ويسقط الجميع في عرض واحد التحقيق ان الامر يختلف باختلاف المبني في كيفية تصور حجبة الخبر مع الواسطة فالتصور المتعارف لحجبيته هو ان يقال ان الخبر المباشر لنا يخبرنا عن خبر من قبله فيثبت لنا خبر من قبله على اساس حجبة الخبر المباشر ومن قبله يخبر عن خبر من قبله فيثبت لنا ذلك الخبر وهكذا فبناءً على هذا التصور لا معارض لنقل التهذيب لان كتاب البحار يثبت خبر من قبله وهكذا الى ان يصل الى الكافي وكذلك كتاب الوسائل فيتعارضان في تعيين خبر الكافي قبل ان يصل الى اثبات خبر ذريح فنقل التهذيب عن ذريح يبقى بلا معارض اذ لا يوجد ما يصح لمعارضته اما نقل الكليني فلانه لم يثبت اشتماله على الواو مع تهافت نسخ الكافي واما نقل البحار للواو عن الكافي فلانه لا تكاذب بين نقل التهذيب ونقل البحار فان التهذيب ينقل عن ذريح انه نطق بـ ( او ) والبحار ينقل عن الكافي انه قال ان ذريحاً نطق بالواو ولعل كلا هذين الكلامين صادقان . لكن المختار في تصوير حجبة الخبر مع الواسطة هو ان الناقل المباشر عن الامام ينقل حكماً واقعياً ونقله له موضوع لحكم ظاهري منجز للواقع وهو الحجبة فالناقل عنه ناقل لموضوع ذلك الحكم الظاهري وهذا النقل الجديد يشمله دليل الحجبة بهذا المحاظ ويكون بنفسه موضوعاً لحكم ظاهري منجز لذلك الحكم الظاهري المنجز للواقع وهكذا الى ان نصل الى الناقل المباشر لنا الذي يكون نقله موضوعاً لحكم ظاهري عاشر مثلاً ويكون حجة لانه نقل موضوع حكم الشارع فيثبت ذلك الحكم وبناءً على هذا التصور يقع التعارض لا محالة بين خبر التهذيب وخبر البحار وخبر الوسائل والوافي في عرض واحد ويسقط الكل فان نقل التهذيب موضوع لحكم ظاهري ينجز الحرمة عند النشيش ونقل البحار موضوع لحكم ظاهري يعذر عن الحرمة عند النشيش فلا محالة يتعارضان

ويتساقطان غاية الامر ان نقل البحار له معارض آخر وهو نقل الوسائل والوافي فيسقط الكل في عرض واحد .

الثالث ان يقال : ان هذه الرواية في نفسها متهافة معنى فلا ينبغي التعويل عليها وجعلها طرفاً للمعارضة مع الروايات الاخرى أو تقديمها عليها اذ لا يتحصل منها معنى معلوم فلا بد من تاويلها ومعه لا يعلم المعنى المقصود حتى نتمسك به والوجه في ذلك هو ان عطف الغليان على النشيش بـ ( أو ) لا يناسب الواقع لان الغليان متأخر عن النشيش دائماً وهذا بخلاف عطفه عليه بالواو اذ قد يكون الاثر مرتباً على مرتبة غير ان بعض المراتب السابقة تذكر مقدمة على سبيل التمهيد والترقي . وقد يجاب بان النسبة بين النشيش والغليان عموم من وجه لامكان حصول الغليان راسماً وذلك عند غلبة النار أو قلة الماء جداً بنحو لا يظهر الصوت ويحصل الغليان غير أن هذه الفروض نادرة قد يمنع عن كونها مصححة عرفاً للعطف بـ ( أو ) .

الرابع ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من انكار كون النشيش شيئاً آخر غير الغليان ويحصل قبله وانما هو نفسه واستشهد لذلك بما في اقرب الموارد من تفسير النشيش بالغليان نعم يتجه حينئذ سؤال وهو أنه اذا كان النشيش بمعنى الغليان فما معنى عطف الغليان عليه بـ ( أو ) واجاب دام ظله بان الفرق بينهما هو ان النشيش يطلق في الغليان بنفسه والغليان يطلق في الغليان بالنار واستشهد لذلك بأنه لم يراطلاق الغليان في الروايات الا على الغليان بنفسه كما ان النشيش لم يطلق فيها إلا على الغليان بنفسه كما في رواية عمار الساباطي ( وخشيت ان ينش ) .

اقول : اما ان النشيش هو الغليان فبعيد عن المتبادر العرفي وعمما جاء في معاجم اللغة من تفسير الاول بالصوت والثاني بالقلب فليلاحظ لسان العرب والصحاح والقاموس وتاج العروس وفقه اللغة للشعايب فانها متطابقة

على ذلك ومعه لآعبرة بسكلام صاحب كتاب اقرب الموارد الذي هو ابن الامس وطريقه إلى معرفة اللغة امثال ما ذكرناه .

نعم يمكن ان يقال ان النشيش وان كان هو الصوت إلا ان الصوت له مراتب ولعله عبارة عن الصوت بمرتبة مساوقة للغليان ويحتمل ذلك قولهم ( النشيش صوت الماء إذا غلا ) إذا حملنا الشرط على الموضوعية لا المعرفية ويشهد لتطرق هذا الاحتمال ما جاء في لسان العرب من قوله ( وقيل ان النشيش من حين يبدأ الماء بالغليان ) وإذا قام هذا الاحتمال تعلم الاستدلال بالرواية على اسبقية الحرمة على الغليان واما التريدي بين النشيش والغليان مع تلازمهما بناءً على هذا الاحتمال فيمكن ان يكون بلحاظ مقام الاثبات لا الثبوت لان احدهما يرى والاخر يسمع وامكان الافتراق بينهما اثباتاً يصبح العطف ؛ (أو) عرفاً كامكان الافتراق ثبوتاً وعليه فلا تم دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان .

ومما ذكرناه ظهر حال التمسك لاثبات كفاية مطلق الصوت في الحرمة برواية عمار الساباطي المتقدمة حيث جاء فيها ( وخشيت ان ينش ) المسألة الرابعة - فيما إذا غلا العنب بدون عصير وتوضيحه : ان ماء العنب تارة يخرج بالعصير ويغلي وهذا هو المتيقن من النصوص واخرى يخرج من العنب بالتشقيق ونحوه من دون عصر ويغلي وهذا أيضاً يحرم لان خصوصية العصر المأخوذة في موضوع النصوص ملغية بالارتكاز العرفي فاطلاق الروايات يشمل هذا الفرد وانما الكلام فيما إذا لم يخرج ماء العنب وانما غلا وهو في موضعه وتفصيل ذلك ان ماء العنب في داخله له حالة طبيعية وهي انه ليس بماء وانما هو جسم مصمد مشبع بالرطوبات وهذه الرطوبات او تجمعت لصارت ماءً وله حالة بالعناية وهي ان نفرض اننا امسكنا العنب وضغطنا عليه بحيث كوننا في داخله سائلاً من دون ان يخرج إلى الخارج ثم عرضناه للحرارة

الى ان غلا من دون ان يتشقق وهذا مجرد فرض غير عملي خارجاً فان كان موضوع الكلام هو الاول كما هو الظاهر فلا معنى لفرض الغليان عندئذ اذ ليس هناك ماء للعنب بالفعل وغليان نفس الحبات ليس هو موضوع الحرمة وان كان المراد الثاني على فرض امكانه ففرض غليان الماء العنبي عندئذ معقول غير ان روايات الباب اخذ فيها قيدان خروج الماء وكونه بالعصر والثاني الغي بالارتكاز العرفي واما الاول فلا ارتكاز يقضي بالغائه فلا يشمل دليل الحرمة الماء المغلي في داخل العنب ما لم يصبح مسكراً

المسألة الخامسة - ان العصير المحرمة بالغليان لا الاسكار اذا طبخ فصار دبسا قبل ذهاب الثلثين وان كان الفرض بعيداً فهل يحل بذلك مع وضوح تعذر الاستمرار بطبخه لاحتراقه حينئذٍ وإذا لم يحصل التخليل بذلك مما هو المحلل وهذا يفرض الكلام في مقامين :

المقام الاول - في كفاية صيرورته دبسا في الحلية والكلام في ذلك يقع في جهتين : لاحداهما في مقتضى الحرمة اثباتاً والاخرى في المانع عن الاخذ بالمقتضى على تقدير ثبوته .

اما الجهة الاولى فما يتصور مقتضياً لحرمة الدبس المذكور اما اطلاق الدليل واما استصحاب الحرمة وهناك عدة وجوه لاثبات عدم الاطلاق فان تم احدهما وثبت معه عدم جريان استصحاب الحرمة اصبح المقتضى قاصراً الوجه الاول ان لفظ الرواية وان كان مقتضى الجمود عليه الشمول للدبس المذكور إلا انه منصرف عنه ولو لندرته بمعنى ان استلزامه الدبسية لذهاب الثلثين عادة يصلح ان يكون قرينة عرفية يعتمد عليها المولى في منع اطلاق خطابه لفرض الدبسية قبل ذهاب الثلثين النادر الوقوع .

وهذا الكلام لا بد من تكميله ببيان عدم جريان استصحاب الحرمة اذ قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الحرمة ما دام موضوع الدليل محفوظاً

فان انصراف الدليل لا ينافي انخفاظ الموضوع ودفع الاستصحاب يمكن ان يتم بالتمسك بعمومات حلية الطيبات لان التمسك بالعام مقدم على استصحاب حكم المخصص والعام هنا يقتضي باطلاقه المقامي امضاء النظر العرفي في الطيب المساقق للطهارة والحلية كما هو واضح فلا يجري استصحاب الحرمة ولا استصحاب النجاسة لو قيل بها حدوثاً .

الوجه الثاني - ان الدليل دل على حرمة الشرب والدبس لا يشرب واحتمال حرمة اكل الدبس المذكور احتمال بدوي لا يثبت بالاطلاق ولا بالاستصحاب ، واجاب السيد الاستاذ دام ظله على ذلك بان روايات الباب أخذ في بعضها الشرب ولكن بعضها الآخر جعل فيه نفس العصير موضوعاً للحرمة من دون ذكر عنوان الشرب كما في رواية عبدالله بن سنان ويرد عليه بان الحرمة بعد احتياجها إلى فعل مقدر لعدم تعلقها بالعين ابتداءً على ما هو المعروف بينهم يتعين كون المتعلق امرأ محذوفاً يقدر حسب ما تقتضيه المناسبات العرفية ومن الواضح ان المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب فيكون هو المقدر ولو سلم ان كلا من الشرب والازدراد الشامل للاكل ايضاً مناسب فلا معين للمفهوم الاعم وليس المورد من موارد التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة لانها انها تجري فيما إذا علم بالكلمة الصادرة فعلاً أو الصادرة ولو تقديرأ وشك في ان المراد مطلقها أو مقيدها لا فيما اذا ترددت الكلمة بين كلمة لها مفهوم اعم وكلمة لها مفهوم اخص .

وإذا تم هذا الوجه امتنع اجراء استصحاب الحرمة لتغاير الموضوع باعتبار مباينة الاكل للشرب نعم لو بنى على نجاسة العصير العنبي المغلي حدوثاً تمت اركان استصحاب النجاسة وبترتب عليه حينئذ حرمة الاكل وينحصر دفعه بالتمسك بعموم حلية الطيبات الحاكم كما عرفت في الوجه السابق لان هذا العموم المقتضي باطلاقه المقامي لامضاء النظر العرفي في

تشخيص الطيب يدل على الطهارة لان الطيب يستبطن ذلك فهذا الوجه لا يخلو من وجاهة اللهم الا ان يقال ان الدبس ببعض مراتبه البدائية التي يصدق معها الميعان بتصور عرفا بشانه الشرب فيشملة اطلاق الدليل ويتعدى الى المراتب الاخرى المحردة عن الميعان بالدلالة الالتزامية للجزم بعدم الفرق. الوجه الثالث - ما ذكره جماعة من الفقهاء من ان ذهاب الثلثين وان جعل غايه للحرمة في الروايات إلا ان النكته المطاوعة من هذه الغاية موجودة في المقام وقد اعترض السيد الاستاذ دام ظله على ذلك بانه رجم بالغيب اذ لا ندري بكنه تلك النكته إلا ان الانصاف ان هذا الوجه قريب من النفس لذا ضم إلى ما ذكر استظهار النكته بقريضة الارتكازات العرفية اذ يوجد ارتكازان لا اشكال في ثبوتها .

احدهما ارتكاز أن الطبخ للعصير العنبي يوجب كونه عرضة للاسكار والآخر انه بذهاب ثلثيه يغلظ ويفقد تلك الاجزاء التي بها يصير مسكراً ويسقط عن المعرضية للاسكار وعليه فينسب بسبب هذين الارتكازين من دليل اشتراط ذهاب الثلثين في التحليل أنه لهذه النكته وهذا الانسباق نوع من التبادر الذي يعطي للدليل ظهوراً عرفياً في ذلك فيكون الميزان في التحليل هو الاخراج عن المعرضية للاسكار وهو يحصل بصيرورة العصير دبسا ولا مجال حينئذ لاستصحاب الحرمة لحكومة الظهور العرفي المدعى في الدليل عليه.

الوجه الرابع ما ذكره الشهيد الثاني قدس سره في المسالك من ان روايات الحرمة اخذ في موضوعها العصير وهذا ليس عصيراً بل هو دبس واعترض عليه السيد الاستاذ دام ظله بان مطهريه الانقلاب تحتاج إلى نص خاص وان ما ذكره الشهيد خلط بين الانقلاب والاستحالة فالاستحالة مطهرة على القاعدة لتبديل الصيرة النوعية فيها بخلاف الانقلاب . والتحقيق ان نظر الشهيد قدس سره إلى حرمة العصير لا إلى نجاسته التي وصفها في

المسالك بانها من المشهورات التي لا اصل لها ولا شك في ان الدليل الدال على حرمة عنوان لا يقتضي ثبوت الحرمة بعد زواله ولهذا قلنا في بحث مطهرية انقلاب الخمر خلافاً ان عدم شمول دليل نجاسة الخمر للعزل المنقلب عن الخمر لا يحتاج إلى روايات خاصة وقد أكد السيد الاستاذ في بحث الانقلاب ان الحكم بارتفاع الذاتية بزوال العنوان على القاعدة فلا ادري لماذا اعترض بهذه الصورة على الشهيد في المقام وقد كان الانسب ان يعترض عليه بان الانقلاب لا يرفع محذور النجاسة العرضية الحاصلة بسبب ملاقاته الظرف هذا بناءً على افتراض النجاسة حدوثاً واما على ما عرفت من ان نظر الشهيد إلى الحرمة فلا يرد الاعتراض المذكور ايضاً نعم قد يرد عليه ان العصيرية بعد ان كانت من الخصوصيات التي لا يتغير الموضوع العرفي للحرمة بزوالها فيجري استصحاب الحرمة بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويمكن دفع ذلك حينئذ بالتمسك بعموم حلية الطيبات. وهذه الوجوه الاربعة لا تثبت قصور المقتضي لو لم تتم جميعاً لكفى تامة بعضها في البناء على عدم حرمة الدهس المذكور .

واما الجهة الثانية وهي في وجود المانع بعد فرض تمامية الاطلاق في دليل الحرمة فالذي ينبغي البحث عن مانعيته في نظري هو رواية عمر بن يزيد قال قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا كان يخضب الاناء فاشربه (١) والخضاب بمعنى اعطاء اللون الخاص المساق للكثافة والقدر المتيقن من ذلك صيرورته دهباً فيتمسك باطلاق هذه الرواية لا تثبت جواز الشرب قبل ذهاب ثلثيه اذا صار دهباً بمرتبة يصدق معها الشرب . ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدة تقرّيات :

الاول : ان هذه الرواية تارة تفسر بمعنى اعطاء الحكم الواقعي فحينئذ

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة

تم دلالتها على المقصود واخرى تفسر بمعنى اعطاء الحكم الظاهري في مورد الشك في ذهاب الثلثين فلا تدل على المقصود وانما تفيد جعل الخضاب امانة على ذهاب الثلثين ومقتضى طبع الدليل وان كان هو الحكم الواقعي ما لم يؤخذ الشك في موضوعه إلا ان الرواية في خصوص المقام مجملة لان اسم كان غير مذكور في الجواب وانما يرجع إلى ما ذكره السائل والسؤال محذوف وكما يحتمل ان يكون قد سأل عن الحكم الواقعي كذلك يحتمل ان يكون قد سأل عن فرض الشك كما هو الحال في روايات اخرى تعرضت لحال الشك ، منها - رواية لنفس عمر بن يزيد قلت لأبي عبد الله الرجل يهدى اليه البختج من غير اصحابنا . . الخ (١) .

الثاني انه مع تسليم دلالتها على الحكم الواقعي لا بد من ملاحظة نسبتها مع روايات محللية ذهاب الثلثين وتوضيح ذلك ان هذه الرواية تدل بمنطوقها على قضية موجبة وهي جواز الشرب مع خضاب الاناء وبمفهومها على قضية سالبة وهي عدم جواز الشرب عند عدم الخضاب وروايات محللية ذهاب الثلثين تدل بالمنطوق على قضية موجبة وهي جواز الشرب مع ذهاب الثلثين وتدل بالمنطوق وبالمفهوم على قضية سالبة وهي عدم الجواز مع عدم ذهاب الثلثين والقضية الموجبة من كل منها تعارض القضية السالبة من الاخرى بالعموم من وجه وحينئذ ان احتملنا ثبوتنا كون ذهاب الثلثين بلا خضاب غير كاف في الحلية بان لم يجماع ونحوه على كون ذهابها علة تامة للحلية قلنا ان الامر دائر بين تقييد القضية الموجبة في كل منها بالسالبة في الاخرى وتقييد السالبة بالموجبة فعلى الاول يكون المحلل مجموع ذهاب الثلثين والخضاب ولا يكفي احدهما وعلى الثاني يكون احدهما كافياً وحيث لا مرجح لاحد التقييدين على الاخر فيتساقطان ونرجع في مادة الاجتماع الى

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الأشربة المحرمة



مرجع فوقي وهو عموم حرمة العصير المغلي فان القدر المتيقن خروجه منه هو فرض اجتماع الخضاب مع ذهاب الثلثين .

وان لم نَحْتَمَل - بقريئة الاجماع - ان يكون ذهاب الثلثين محتاجاً إلى قيد آخر أصبح منطوق قوله : إذا كان يخضب الاناء فاشربه هو المخصص لما دل على عدم جواز الشرب قبل ذهاب الثلثين وذلك لان العكس غير ممكن إذ لو قيدنا خضاب الاناء بذهاب الثلثين - وقد افترضنا كفاية ذهابها - لزمنا لغوية اخذ الخضاب فهذا الغاء للدليل لا تقييد له فالامر يدور بين الغاء دليل وتقييد دليل آخر ومتى دار الامر بينهما تعين التقييد فيثبت كون الخضاب كافياً هذا كله إذا افترضنا ان فرض ذهاب الثلثين بدون خضاب امر عادي واما إذا قلنا بان خضاب الاناء يحصل عادة قبل ذهاب الثلثين لانه ليس بمعنى الدبسية فيكون ذهاب الثلثين اخص أو بحكم الاخص مطلقاً من خضاب الاناء فتقدير رواية الخضاب بروايات اناطة الحلية بذهاب الثلثين .

الثالث انه بعد الغض عن كل ما مضى يقال ان هذه الرواية تعارض رواية معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبد الله ( ع ) عن البختج فقال : إذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه (١) وهذه الرواية واردة في مورد الشك في ذهاب الثلثين بقريئة قوله ( وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه ) فقيد الامام الجواب بامر بن احدهما الخضاب والثاني شهادة صاحبه بذهاب الثلثين فلو كان الخضاب يكفي وحده في الحلية الواقعية لم يكن هناك حاجة إلى ضم شهادة صاحب العصير بذهاب الثلثين اليه بخلاف ما إذا لم يكن الخضاب محلاً فقد يكون المجموع منه ومن اخبار صاحب العصير قد اعتبر اشارة على ذهاب الثلثين : والمستخلص من مجموع ما تقدم عدم حرمة الدبس المذكور .

المقام الثاني - فيما يكون محلاً للدبس إذا لم نقل بحليته في المقام الأول وقد قيل بأنه ياتى عليه الماء ثم يغلى حتى يكتمل ذهاب الثلثين وهذا لا يخلو من إشكال مطلقاً أو على بعض التقادير على الأقل فإنه إذا قبل بعدم صدق عنوان العصير على الدبس المذكور والنزيم بحرمته إما للاستصواب التنجيزي للحرمة بدعوى ان زوال هذا العنوان لا يوجب تقير الموضوع وإما لأجل النجاسة لأن مجرد إنقلاب العنوان لا يدفع محذور النجاسة فيشكل عندئذ إثبات محلية ومطهرية ذهاب الثلثين بالنحو المذكور لعدم شمول دليل المحلية له بعد زوال عنوان العصير عنه لأن الدليل إنما يقتضي كون ذهاب الثلثين محلاً ومطهراً للعصير العنبي لا لكل محرم ونجس هذا تمام الكلام في مسائل حرمة العصير العنبي .

الجهة الثانية - في حرمة العصير الزبيبي وعدمها .

ولا شك في حرمة بالغليان إذا أصبح مسكراً كما هو الحال في المغلي بنفسه وأما بقطع النظر عن الاسكار فقد يستدل على حرمة المغلي من العصير الزبيبي بوجوه :

منها - التمسك باطلاق كلمة العصير أو عمومها في روايات تحريم العصير العنبي إذ لم يقيد فيها بكونه عنيباً كما في رواية ابن سنان ( كل عصير أصابته النار فهو حرام ) والصحيح في الجواب على هذا الوجه ان العصير قد يطلق بلحاظ معناه الاستقلالي أي شيء يعصر ويضغط بغض النظر عن منشأته وأخرى يلحظ بالمعنى الاضافي أي عصير العنب والسفرجل ونحو ذلك فان أريد الأول فقد يتوهم وجود الاطلاق في الروايات وإن أريد الثاني فهذا يعني أن المقصود منه ملحوظ ضمناً ومقدر ذهنياً والمتيقن من هذا المقدر هو العنب ولا مجال لاجراء مقدمات الحكمة لاثبات الأعم في موارد تردد المقدر بين مفهومين أحدهما أعم من الآخر كما أشرنا الى ذلك سابقاً فلا يمكن التمسك باطلاق العصير في الروايات والمتعين بحسب المتفاهم العرفي

هو الثاني لوضوح أن مجرد كون الشيء يعصر ليس ملاكاً للحرمة بالارتكاز العرفي ولهذا ألفت بالارتكاز خصوصية العصر رأساً كما تقدم وإلتزم بشمول الحكم بالحرمة لما إذا غلاماء العنب الخارج بدون عصر فارتكازية أن نفس العصر بما هو لا يدخل له في الحرمة يكون قرينة عرفاً على ملاحظة المعنى الاضافي المستتبطن للتقدير ومعه يبطل الاطلاق لعدم الدليل على كون المقدر هو الأعم وقد يؤيد القرينة المذكورة استلزام الحمل على المعنى الأول لتخصيص الأكثر وهو مستهجن إذا لم نفرض إحتفاف الكلام بارتكازات لبية عرفية ترجب لإخراج ذلك الأكثر وإلا لم يكن مستهجناً لأن المستهجن تخصيص الأكثر بالمنفصل لا بالمتصل .

وقد يجاب عن التمسك بالاطلاق بما نقله شيخ الشريعة قدس سره عن النراقي من أن استعمال كلمة العصير في الروايات لو كان جارياً حسب الأوضاع النوعية لهيئة فعيل أمكن التمسك باطلاقها إذ لم يؤخذ في هيئة فعيل خصوصية شيء ولكنه ليس كذلك بل هو استعمال مجازي لأن فعيل تدل بطبعها على إسم الفاعل تارة وعلى إسم المفعول أخرى وفي المقام لا يصح استعمال كلمة العصير لا بمعنى إسم الفاعل من قبيل الخطيب والبشير لأن فاعل العصر إنما هو الانسان ولا بمعنى إسم المفعول من قبيل الجريح والكسير لأن المعصور إنما هو العنب فاستعمال العصير في ماء العنب مجاز ومعه فقد يكون مستعملاً في الخاص لإبتداء .

وقد لعترض شيخ الشريعة قدس سره على كلام النراقي أن كلمة فعيل كما تطلق على المفعول الذي يتعدى الفعل إليه بلا واسطة كما في جريح كذلك تطلق على ما يتعدى الفعل إليه بالحرف كما في نقيع إذ تطلق على الماء وليس هو المنتقع بل المنتقع فيه وعليه فاطلاق عصير على الماء حقيقي لأنه وإن لم يكن هو المعصور لكنه المعصور منه . وهذا الكلام غريب فإن المعصور منه يعني

المعصور من العنب وهذا يعني ان الفعل تعدى بمن الى العنب واما ماء العنب فقد تعدى الفعل اليه مباشرة وليس الماء بالنسبة الى العصير كالماء المنقع فيه بالنسبة الى التقيح .

والصحيح في دغم كلام النراقي قدس سره انكار المجازية لان الماء جزء العنب فهو يعصر بعصير العنب حقيقة ولو سلمت المجازية فهي ذات نكتة عرفية نسبتها الى كل اقسام العصير على نحو واحد فيعتقد ظهور في الاطلاق ايضاً لولا ما تقدم منا .

ويظهر من صاحب الحدائق قدس سره دعوى وجود المقيد لو سلم الاطلاق في كلمة العصير الواردة في الروايات والمقيد ما دل من الروايات على ان العصير من الكرم كما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ( الخمر من خمسة العصير من الكرم والتقيح من الزبيب . . . الحديث ) فكانه يستفيد من قوله العصير من الكرم حصر العصير بما يؤخذ من العنب ويرد عليه ان هذا انما يتصور فيما إذا كان القول المذكور مشتملاً على نسبة تامة فقد يستظهر منه الحصر حينئذٍ لكن الامر ليس كذلك فان هذا الكلام وقع اخباراً عن اقسام الخمر وبجمله العصير من الكرم جملة ناقصة ذكرت كقسم من اقسام الخمر فلا تدل على حصر العصير بالعنب بوجه . ثم انه قد ينفي انطباق عنوان العصير على ماء الزبيب راساً بدعوى ان العصير هو الماء المستخرج لا الملقى على الشيء من الخارج فلا تشمل الروايات ماء الزبيب ولو تم الاطلاق فيها ، وهذا الكلام ان اريد به نفي عنوان العصير على الماء بمجرد القائه على الزبيب فهذا واضح ولكننا نتكلم حينئذٍ عما امتصه الزبيب من هذا الماء وان اريد به ان العصير متقوم بكون الماء المعصور موجوداً بالاصالة في ما يعصر منه فعهدة هذه الدعوى على مدعيها بل الظاهر ان العصير إذا لوحظ بمعناه الاستقلالي وبما هو شيء

بعصر فهو ينطبق على ما يخرج بالضغط من الماء ولو كان امتصاص المضغوط له عرضياً وعلى أي حال فما ذكرناه أولاً كافٍ في دفع التمسك بالاطلاق ومنها الاستدلال برواية زيد النرمسي حيث ورد في كتاب منسوب إليه أنه قال : سئل أبو عبد الله ( ع ) عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى ثلثه فان النار قد اصابته قلت : فالزبيب كما هو في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء فقال : كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك إذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد (١) وهذه الرواية بهذا المتن نقلها في البحار عن اصل زيد النرمسي إلا ان جملة من الفقهاء نقلوا هذه الرواية عن اصل زيد النرمسي بمتن آخر يختلف بمقدار ما عن هذا المتن إلا انه يتفق في اثبات اصل الحرمة ولا شك في ظهور الرواية في الحرمة والاشكال في ذلك بدعوى ان التعبير بـ ( حرم ) في فرض الغليان في نفسه والعدول عن ذلك إلى ( فسد ) في فرض الغليان بالنار يقتضي اختلاف المقصود ويكون المراد في الاخير غير الحرمة مدفوع بان الفساد ظاهر عرفاً في الحرمة والعدول لا يقتضي اختلاف المقصود خصوصاً مع التعبير بـ ( وكذلك ) فانه واضح عرفاً في المساواة في الحكم فلا اشكال في الدلالة وانما الكلام في مندها فقد نقلت الرواية عن أصل زيد النرمسي وهو من أصحاب الصادق والكاظم ولم تنقل في الكتب الاربعة وانما وجدت الرواية في نسخة مخطوطة منسوبة لمنصور بن الحسن الابي عشر عليها الجلسي وذكرها في البحار وشاع الاستدلال بها . والكلام في هذا السند يتلخص في اربع نقاط :

النقطة الاولى : في تحقيق حال زيد النرمسي فان هذا الرجل لم بصرح

(١) مستدرک الوسائل باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

بتوثيقه غير أنه يمكن اثبات وثاقته اما عن طريق رواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح في جملة من الروايات بناءً على الكبرى المقبولة لنا وهي : ان الثلاثة - ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وابن أبي نصر البزنطي - لا يروون إلا عن ثقة أو عن طريق وقوعه في أسانيد كامل الزيارات بناءً على كبرى غير مقبولة تقتضي بشمول توثيق صاحب الكتاب لجميع من دخل في أسانيد النقطه الثانية : في تحقيق ان زيدا هل له اصل بالنحو الذي تفترضه

الرواية المذكورة أو لا ؟ فالشيخ الطوسي والنجاشي ذكرا أنه كان له كتاب ونقله عن ابن أبي عمير وصرح النجاشي بطريقه اليه ويعارض ذلك ما نقله الشيخ في الفهرست عن الصدوق وشيخه اذ قال : زيد النرسي وزيد الزراد لها اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين .

وقال في فهرسته : لم يروهما محمد بن الحسن الوليد وكان يقول : هما موضوعان وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير وكان يقول وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني ويمكن ان تضعف هذه الشهادة النافية بامور : منها - ما نقل عن ابن الغضائري - على تقدير ثبوت كلماته - من تخطئة الصدوق وشيخه في ذلك قائلاً : قال أبو جعفر : ان كتبها موضوع وضعه محمد بن موسى السمان وغلط أبو جعفر في هذا القول فاني رايت كتبها مسموعة من محمد بن أبي عمير .

غير ان ظاهر كلام ابن الغضائري على تقدير ثبوته الاعتماد في معارضة أبي جعفر على قرينة حدسية وهي أنه لو كان محمد بن موسى هو الواضع لوقع في طريق نقل الموضوع وهذه القرينة ندرتها أيضاً فلا يزيدنا كلام ابن الغضائري شيئاً هـ

ومنها - انتشار النقل في كتب الاصحاب عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي كما في كتب الصدوق نفسه وكتاب كامل الزيارات والكافي حتى قال بعضهم ان الصدوق لعله أيضاً عدل عن انكاره للأصل لانه نقل

عن مجد بن أبي عمير عن زيد النرسي في كتاب ثواب الاعمال إلا ان هذه القرينة لا يمكن الاعتماد عليها إذا لم يعلم كون النقل عن أصل النرسي وليس في المنقول ما يدل على ذلك .

ومنها - ان الروايات المنقولة عن زيد النرسي في الكتب المعتمدة موجودة في الاصل المنسوب اليه ومن البعيد بحساب الاحتمالات وضع كتاب مزور على شخص وتقع فيه من باب الصدفة تمام الروايات التي نقلت في الواقع عنه ولكن هذا انما يستبعد إذا لم يكن الواضع بصيراً واحتمل اعماله للعناية في التلبس والتقاط الصحيح ودسه في غيره للتمويه .

ومنها - انه يغلب على الظن ان يكون كلام الصدوق وشيخه مبنياً على الخدس لا على حس واضح اذ يبعد ذلك ان الرجال الذين وقعوا في طريق النجاشي إلى النرسي والزراد كلهم تقريباً من كبار القميين أي من كبار الحوزة التي عاش فيها مجد بن الحسن الوليد والصدوق ففي ترجمة زيد الزراد قال النجاشي له كتاب اخبرنا به مجد بن مجد ( يعني المفيد وهو ليس قمياً ) قال حدثنا جعفر بن مجد ( يعني ابن قولويه القمي من كبار القميين ) قال حدثني أبي وعلي بن الحسين ( يعني أبا الصدوق الذي ضعف الكتاب ) قال حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم القمي . . . الخ فهؤلاء معاصرون للصدوق ولشيخه أو متقدمون عليها حسب اختلاف رتبهم فكيف يفرض ان تزوير تلك الاصول كان واضحاً عند الصدوق وشيخه على مستوى الحس واختفى مع ذلك على هؤلاء الذين عاشوا نفس ظروفه هذا مضافاً إلى ما اشار اليه ابن الغضائري من قرينة خلو الطريق من مجد ابن موسى على عدم صحة التهمة فلا يبعد اذن وجود اصل لزيد في الجملة؛ النقطة الثالثة - هي أنه كيف ثبت وجود هذه الرواية في اصل زيد النرسي فقد وجدت نسخة عتيقة قال عنها المجلسي بانها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ولنفرض الآن العلم بان تلك النسخة كانت بخط

الشيخ منصور ولكن من الواضح ان كتاب زيد النرسي ليس من المتواترات التي لا تحتاج إلى سند فلا بد من معرفة سند الابي الذي هو من تلامذة الطوسي إلى زيد النرسي الذي هو من اصحاب الصادق والكاظم بعد الفراغ عن وثيقة الابي نفسه وقد جاء في اول هذه النسخة على ما في البحار : حدثنا الشيخ أبو محمد هارون موسى بن احمد التلعكبري ايده الله قال حدثنا ابو العباس احمد بن محمد سعيد الهمداني قال حدثنا جعفر بن عبد الله العلوي ابو عبد الله المحمدي قال حدثنا محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي وهذا السند بتمامه لا باس به إلا ان هذا ليس هو كلام الابي وانما استنسخ الآبي هذه النسخة عن شخص آخر وهو محمد بن الحسن القمي وهذا ينقل عن التلعكبري ولا يمكن للآبي ان ينقل عن التلعكبري مباشرة وقد قال المجلسي قدس سره اخذناها من نسخة عتيقة مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي وهو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي وكان تاريخ كتابتها ( يعني عند القمي ) سنة ٣٧٤ وذكر ( يعني القمي ) انه اخذها وسائر الاصول المذكورة بعد ذلك من خط الشيخ الاجل هرون بن موسى التلعكبري وهنا يوجد اشكالان في هذا السند احدهما أن الشيخ الابي لم يعاصر محمد بن الحسن القمي والموثوق به انه لم يكن مولوداً بعد في تاريخ كتابة النسخة فلا بد له من طريق اليه وهو مجهول عندنا ، وقد يعالج هذا الاشكال بلحاظ كان الابي حصل على النسخة بخط القمي فلعل خط القمي لقرب العهد كان معروفاً مشهوراً على نحو ترجع شهادة الآبي معه إلى الحسن . والاشكال الآخر ان محمد بن الحسن القمي لم تثبت وثاقته لا من كان بهذا العنوان الذي ورد في كلام المجلسي ولا بعنوان أبي الحسن محمد بن الحسين بن ايوب القمي الذي نقل المحدث المحقق النوري وجدان اسمه على نسخة من اصل زيد الزراد وبذلك يسقط السند .

النقطة الرابعة - لو سلمنا تمامية سند الابي الى زيد يبقى انه كيف



لثبت أن النسخة التي وجدها المجلسي هي بخط الآبي وليس هناك شاهد على ذلك إلا وجود لاسمه عليها وليس للمجلسي طريق متصل في مقام نقلها ومجرد أن الروايات المنقولة في الكتب عن زيد موجودة في هذه النسخة لا يوجب الاطمئنان بعدم وقوع التحريف على الأقل بزيادة أو نقيصة خصوصاً مع إشتغال النسخة على روايات غريبة ومعان مستنكرة من قبيل رؤية الله تعالى ومخاصرة المؤمن له يوم القيامة وقال هكذا : يخاصره (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) وهذا يوجب إحتمال أن هذه النسخة هي التي زورها مجد بن موسى ولعلها غير النسخة التي كان للمنجاشي طريق صحيح لها إلى مجد بن أبي عمير . ونستخلص من كل ذلك عدم تمامية الرواية .

الوجه الثالث - رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليها السلام قال : سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة ؟ فقال : لا بأس به (١) فيقال : لو فرض حلته حتى قبل ذهاب الثلثين فأبي وجه للتقييد بذهاب الثلثين وبقاء الثلث في هذه الرواية :

إلا أن هذه الرواية غير تامة سنداً ولا دلالة :

أما من حيث السند فلأنه رواها الكليني بسند فيه سهل بن زياد وهو غير ثابت الوثيقة عندنا ورواها الحميري في قرب الأسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر ولا لبني علي وثيقة عبد الله بن الحسن . وأما من حيث الدلالة فلأن غاية ما تدل عليه هذه الرواية هي أنه كان من المركوز في ذهن السائل وجود مخلور فارق بين ما قبل ذهاب الثلثين وما بعده والامام (ع) أمضاه بالسكوت وكما يحتمل أن يكون ذلك المخلور المركوز في ذهنه هو الحرمة الفعالية كذلك يحتمل أن يكون هو

المعرضية للاسكار .

ومما يشهد أو يؤيد الثاني قوله : فيشرب منه السنة ، فهذا مؤيد لكون نظره الى الحرمة التي تحصل من إمتداد الزمان وهي حرمة النش من نفسه والاسكار فيرجع جواب الامام الى أنه بعد ذهاب الثلثين ترتفع المعرضية والحرمة الاسكارية .

الوجه الرابع - رواية لإسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : شكوت الى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلسة إستمرائي الطعام فقال لي : لم لاتخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمرىء الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن ، قال : فقلت له : صفه لي جعلت فداك قال : تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسل بالماء غسلاً جيداً ثم تنقعه في مثله من الماء أو ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلاثة أيام لبليها وفي الصيف يوماً وليلة فإذا أتى عليه ذلك القدر صفيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء وأخذت مقدار به بعد ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب الزيادة ثم تأخذ زنجبيلاً وخولنجان ودارصيني وزعفران وقرنفلًا ومصطكي وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فإذا رد صفيت وأخذت منه على فداك وعشائك قال : ففعلت فذهب عني ما كنت أجده وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله (١) .

وقد يناقش في دلالة الحديث بحمله على أن السائل راجع الامام هنا كطبيب والامام أعطاه وصفة فيدل على أن ذهاب الثلثين دخيل في الدواء ويؤيد ذلك بأن في بعض الروايات نقل الأمر باذهاب الثلثين عن الأطباء كما عن السيارى عن ذكره عن إسحاق بن عمار قال : شكوت الى

(١) الرسائل ج ١٧ ب ٥ من ابواب الأثرية المحرمة ح ٤ ص ٢٣١ و ٢٣٢ .

أبي عبد الله (ع) بعض الوجد وقلت له ان الطيب وصف لي شراباً آخذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد لاثنين ثم أصب عليه العسل ثم أطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث قال : أليس حلواً ؟ قلت : بلى ، قال : أشربه ولم أخبره كم العسل (١) .

إلا أن حمل الحديث على «مراجعة الامام بوصفه طبيباً بعيد في نفسه والذي يظهر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في هذا الباب أن الناس وقتئذ وقعوا في مشكله حينما حرم عليهم الخمر والمسكر لأنهم كانوا معتادين على أن يستعينوا على هضم غذائهم باستعمال المسكر حتى أتقى بعض علمائهم بجواز استعمال المسكر الكأس والكأسين والثلاثة والأربعة ما لم يبلغ درجة توجب فقد وعيه وصيرورته لإنساناً غير متوازن وهذا الشخص يشكي من هذه الناحية الى الامام بما هو امام أي بما هو محرم للمسكر فيقول : أنت تحرم المسكر وأنا مبتلى بالقراقر فماذا أصنع فيقول : لأشرب ما نحن نشربه أي لأشرب شراباً ليس مسكراً أو محرماً .

والحاصل أن ظهور الرواية في أن الامام بصدد بيان شراب خال من المحذور الشرعي والاطمئنان بذلك ولو بلحاظ مجموع الروايات مما لا ينبغي الإشكال فيه .

لكن لعل هذا المحذور هو المعرضية للاسكار لا الحرمة الفعلية فالشارع اعطى قاعدة عامة وهي أنه بعد التثليث لا يكون مسكراً ويكون حلالاً ما لم يثبت صدفة اسكاره فالرواية مجملة ان لم نقل بان ظاهرها هو ذلك أي النظر الى المعرضية للاسكار بقريئة قوله : وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقى انشاء الله فهذا يناسب النظر إلى المحذور الذي ينشاء من طول الزمان وهو الاسكار .

مضافاً إلى أن الحديث غير معتبر سنداً لما فيه من الارسال بغض النظر عن ملاحظة حال نفس المذكورين في السند .

الوجه الخامس - رواية عمار وله روايتان والمطمئن به أنها واقعة واحدة باعتبار أن كلا منها تتعرض إلى سنخ سؤال واحد وجواب واحد بتمام تفاصيله مع وحدة الراوي عنه والراوي عن الراوي عنه فيحصل الاطمئنان بحساب الاحتمالات بانه واقعة واحدة ولكن نقل بالمعنى فاختلف النقل واحد السندين غير معتبر والآخر معتبر وان اطلق في بعض الكتب على كلتا الروايتين انها موثقتان .

اما الطريق غير المعتر غير هذا : محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن علي بن الحسن ( يعني ابن فضال ) أو رجل عن علي بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي (١) فهنا كأن محمد بن يحيى متردد لا يدري هل سمع الحديث ابتداءً من علي بن الحسن أو سمعه من رجل عن علي بن الحسن وبهذا يسقط عن الحجية .

واما الطريق الاخر المعتر فهو هذا : محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق عن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال مثل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً قال تاخذ ربعاً من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقه ليلة فإذا كان من غد نزع سلافته ثم تنزع مائه فتصبه على الاول ثم تطرحه في اناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يلهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار ثم تاخذ رطل عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم اضربه حتى يختلط به واطرح فيه اذ شئت زعفراناً وطيبته ان شئت بزنجبيل قليل قال فان اردت ان تقسمه اثلاثاً لتطبخه

فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تضع فيه مقداراً وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر وحده حيث يبلغ الماء ثم توقد تحته بنار لينه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١) .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو ان عمارا يستل انه كيف يحل طبخه بحيث يشرب حلالا فبين الامام ( ع ) انه لا بد من اذهاب الثلثين ومقتضى ذلك الحرمة قبل ذهاب الثلثين .

والانصاف عدم تمامية الدلالة إذأنا لو نظرنا إلى السؤال وحده فانما يدل على ارتكاز محذور في نظر الراوي يبني به العصير الزبيبي احيانا فاراد ان يعرف طريقا يتخلص به عنه ولعل ذاك المحذور عبارة عن مشكلة الاسكار لا الحرمة بالغليان ولو لم يسكر واما الجواب فان كان الامام (ع) في مقام حصر الطريقة المحللة دل على ان المحلل منحصر في اذهاب الثلثين ولا يكفي التعجيل بالشرب قبل ان يتخمر ولكن لم يثبت كونه ( ع ) بصدد الحصر فلعله بصدد بيان مصداق حلال لا محذور فيه ولو كان بصدد الحصر للزم انتفاء الحل بانتفاء أي قيد من هذه القيود الكثيرة المذكورة في الكلام في حين انه ليس كذلك حتماً .

الوجه السادس - التمسك باطلاق الشراب في بعض الروايات من قبيل رواية عمار في حديث انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث قال ان كان مسلماً ورعاً مؤمناً ( ماموناً ) فلا بأس بان يشرب (٢) .

وهذا من اسخف الاستدلالات وهو اسخف من الاستدلال باطلاق

(١) الوسائل ج ١٧ الباب ٥ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٣ ص ٢٢١ .  
 (٢) وسائل ج ١٧ الباب ٧ - من ابواب الاشربة المحرمة ح ٦ ص ٢٣٥ .

العصير فانه يرد عليه كلما ورد هناك مضافاً إلى انه ليس بصدد بيان حرمة الشراب وانما هو - بعد الفراغ عن حرمة الشراب - بصدد بيان الوظيفة الظاهرية عند الشك في ذهاب الثلثين من ذلك الشراب المحرم في نفسه .

الوجه السابع - هو التمسك بالاستصحاب التعليقي بان يقال : ان هذا حيثما كان عتبا كان عصيره يحرم بالغليان فكذلك الآن والبحث عن كبرى الاستصحاب التديقي في محله في الاصول وبيننا هناك جريانه في امثال هذه الموارد على تفصيل لا يسعه المقام هنا والحاصل ان الكبرى عندنا تامة وانما الكلام في الصغرى فهنا اشكال قوي ذكره عدة من الفقهاء وهو انه يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع تنجزيا كان أو تعليقيا والموضوع هنا ليس واحداً لا بدوى ان الزبيب والعنب اثنان عرفا وانه كصيرورة الكلب ملحاً فانه بالامكان ان يقال ان صيرورة العنب زيبيا انما هو عبارة عن جنافه وجفاف الشيء المرطوب لا يوجب عرفاً صيرورته موضوعاً جديداً مغايراً للاول بل بلحاظ ان العصير في القضية المتيقنة اريد به الماء الاصلي للعنب وفي القضية المشكوكة اريد به ماء خارجي ممزوج معه فقد تعدد الموضوع فلا يجرى الاستصحاب هذا تمام الكلام في ادلة حرمة العصير الزببي إذا غلا ولم يكن مسكراً وقد اتضح عدم تمامية شيء منها .

وهناك ادلة على عدم حرمة العصير الزببي في مقابل أدلة الحرمة ننظر فيها لكي نرى هل يتم شيء منها أولاً وتظهر فائدتها على تقدير البناء على تمامية بعض الأدلة السابقة على الحرمة فيعارض بما دل على الحلية فقد يتوصل الى تقييد دليل الحرمة بصورة الاسكار مثلاً وقبل الخوض في أدلة عدم الحرمة نذكر نكتة وهي أن ما يعقل من أدلة الحرمة تقييده بصورة الاسكار بمقتضى أدلة الحلية لأنها هو ما يكون من قبيل رواية عمار الساباطي : مثل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً الخ ، وقد جاء في

الجواب قيد ذهاب الثلثين بناءً على إستفادة الحصر من ذلك فتدل بمفهوم الحصر على الحرمة قبل ذهاب الثلثين وهذا مطلق يشمل فرض الاسكار وعدمه فيكمن تقييده بفرض الاسكار واما ما يكون بلسان أن العصير الزبيبي إذا غلا يحرم من قبيل رواية زيد النرسي فلا يمكن عرفاً تقييده بخصوص حالة الاسكار لأن المستفاد من كون الحرمة لعنوان العصير الزبيبي المغلي وتقييده بالاسكار يرجع الى إلغاء هذا العنوان والرجوع الى عنوان آخر وهو المسكر الذي هو حرام سواء كان زبيباً مغلياً أولاً إذا عرفت ذلك فلنشرع في أدلة حلية العصير الزبيبي وهي ستة :

الدليل الأول - عمومات الحل من قبيل آية : خلق لكم ما في الأرض جميعاً ، فانها تدل على حلية كل شيء للانسان إلا ما خرج بالدليل . وهذا الدليل وإن كان تاماً في نفسه لكنه لا يقاوم شيئاً من أدلة الحرمة لو تمت عدا الاستصحاب فيقدم عليه بناءً على ما هو الصحيح من تقدم العام عند دوران الأمر بين عموم العام وإستصحاب حكم المخصص واما الأدلة الأخرى فتقدم عليه لو تمت لكونها أخص منه .

الدليل الثاني - الادلة الاجتهادية للحل التي موضوعها غير المسكر وهذا هو فرقه عن الاول اذ الاول يشمل المسكر وانواعه ثلاثة :

الاول - ما دل كتاباً وسنة على حصر الحرام من الطعام بالميتة والدم والخمر والمسكر ونحو ذلك من قبيل رواية محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر (ع) قال : قلت له : لم حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما وراء ذلك من رغبة فيما احل لهم ولا زهد فيما حرمه عليهم ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه لهم وعلم ما يضرهم

فنهاهم عنه - الحديث - (١) بناءً على ان يكون هذا في مقام البيان من هذه الناحية فيدل على حلية ما عدا ذلك .

الثاني - ما دل على حصر الحرام من الشراب بالمسكر من قبيل رواية تحت العقول التي جاء فيها : وما يجوز من الاشربة من جميع صنوفها فما لم يغير العقل كثيره فلا باس بشربه (٣) وهناك روايات بمضمون حرم : الله الخمر بعينها وحرم رسول الله ( ص ) من الاشربة كل مسكر من قبيل رواية الفضيل (٣) وسبق الكلام في انه هل يستفاد منها الحصر اولا ؟ .

الثالث - ما دل على تحليل الطيبات وهو الآية الشريفة إذ الطيبات لا تشمل المسكر بحسب الارتكاز التشريعي .

فهذه الادلة تعارض بالعموم من وجه مع ما دل على حرمة العصير الزبيبي إذا كان قابلاً للتقييد بغير المسكر من قبيل موثقة عمار فان هذه الادلة تدل على حلية ما عدا المسكر سواء كان عصيراً زبيبياً أو لم يكن وذلك يدل على حرمة العصير الزبيبي سواء كان مسكراً أولاً وبعد التعارض يبني على الجلية اما لترجيح جانب ادلة الحل لان بعضها من الكتاب الكريم واما للتساقط والرجوع إلى ما اشير اليه في الدليل الاول من عمومات الحل، الدليل الثالث - ما دل من الروايات على ان مناط التحريم في النبيذ هو الاسكار وهذا يدل بظهوره على أنه بلا اسكار لا يوجد تحريم فيقع طرفاً للمعارضة مع موثقة عمار التي دلت - حسب الفرض - على حرمة العصير الزبيبي المطبوخ سواء اسكر أو لا وهذه الروايات بعضها ورد في العصير التمري وهذا لا ينفعنا إذ كلامنا في العصير الزبيبي وبعضها ورد

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ١ ص ٢

(٢) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٤٢ من ابواب الاطعمة المباحة الحديث الوحيد في الباب ص ٦٢ .

(٣) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ١٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦ .



في العصير الزببي أو مطلق يشمل الزببي والتمري معاً كما ان الذي ينفعنا في المقام لا يقع المعارضة بينه وبين موثقة عمار انما هو ماورد في العصير المطبوخ أو على الاقل يشمل باطلاقه المطبوخ واما ما يختص بما قبل الطبخ فليس له أي تعارض مع موثقة عمار وقبل الشروع في ذكر هذه الروايات نذكر صناعة المطلب على التقادير المتصورة في الروايات ثم نشرح في النكلم في كل واحدة من تلك الروايات لنرى انها داخله في أي تقدير من تلك التقادير وهي تقادير ستة اثنان منها لا يفيدنا في مقام ايقاع المعارضة بينها وبين موثقة عمار وهما كما ظهر مما قلناه عبارة عن تقدير كون الرواية مخصوصة بالعصير التمري وتقدير كونها مخصوصة بما قبل الطبخ واربعة منها تفيدنا :

التقدير الاول - ان تكون الرواية الدالة على أن المناط في التحريم هو الاسكار مطلقة من حيث كون النيذ زببياً أو تمرياً ومن حيث ما قبل الطبخ وما بعد الطبخ .

الثاني - أن تكون مطلقة من حيث الزببية والتمرية ومختصة بما بعد الطبخ .

الثالث - أن تكون بعكس الثاني أي مطلقة من حيث الطبخ وعدمه ومختصة بالزبيب :

الرابع - أن تكون واردة في خصوص الزبيب وفيما بعد الطبخ .  
وهذه الروايات على أي تقدير من هذه التقادير الاربعة تنفع في المقام مقابل موثقة عمار لكنه على اختلاف الدرجات فاحسن هذه التقادير الرابع فان الرواية تصبح اخص مطلقاً من موثقة عمار وتقيدها بصورة الاسكار فان موثقة عمار تدل على حرمة التصير الزببي المطبوخ مطلقاً وهذه الرواية المعارضة تدل - حسب الفرض - على حلية العصير الزببي المطبوخ إذا

لم يكن مسكراً .

وأما على التقدير الثلاثة الأخرى فتعارض الرواية مع موثقة عمار بالعموم من وجه :

أما التقدير الأول فالمفروض ان هذه الرواية تدل على حلية النبيذ غير المسكر سواء كان زبيباً أو تمرًا وسواء كان مطبوخاً أو غير مطبوخ وموثقة عمار تدل على حرمة النبيذ الزبيبي المطبوخ سواء كان مسكراً أو لا مادة الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية هو النبيذ غير المسكر الذي يكون تمرًا أو يكون غير مطبوخ ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة هو النبيذ الزبيبي المطبوخ المسكر .  
وإذا ضممنا إلى موثقة عمار رواية أخرى يفرض دلالتها على الحرمة كموثقة عمار إلا أنها في التمر لا في الزبيب كانت نسبة رواية الحل إلى مجموع روايتي التحريم العموم من وجه أيضاً إلا ان مادة الاجتماع حينئذ عنوان النبيذ المطبوخ غير المسكر زبيباً كان أو تمرًا ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية هي النبيذ قبل الطبخ غير المسكر ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة هي النبيذ المطبوخ المسكر :

وأما على التقدير الثاني فالمفروض ان الرواية تدل على حلية النبيذ المطبوخ غير المسكر سواء كان زبيباً أو تمرًا فأيضاً نسبتها إلى موثقة عمار عموم من وجه فمادة الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ومادة الافتراق لدليل الحلية هي النبيذ التمري المطبوخ بلا أسكار ولدليل الحرمة هي الزبيبي المطبوخ المسكر .

لكن إذا ضممنا إلى موثقة عمار رواية أخرى دلالتها كالموثقة إلا انها في التمر تبين الفرق بين هذا التقدير والتقدير الأول لان رواية الحل حينئذ تصبح اخص من مجموع روايتي الحرمة فلا يمكن تقديم مجموعهما

عليها وإلا كان معناه الغاء عنوان الاسكار التي جعل في رواية الحل هو المناط للحرمة فتتقدم رواية الحل على مجموعها ويقع التعارض بينها على ما هي القاعدة العامة في اخصية دليل من مجموع دليلين .

واما على التقدير الثالث فالمفروض ان الرواية تدل على حلية النبيذ الزبيبي غير المسكر سواء كان مطبوخاً أو لا والنسبة بينها وبين موثقة عمار عموم من وجه فإداة الاجتماع هي الزبيبي المطبوخ غير المسكر ومادنا الافتراق هما الزبيبي غير المسكر قبل الطبخ والزبيبي المطبوخ المسكر والآن بعدما عرفنا صناعة المطلب نشرع في ذكر الروايات .

ونبدأ بالقسم الذي يمكن دعوى ان الملحوظ فيه خصوص المطبوخ فنقول : ان هنا ثلاث روايات يمكن ان يتوهم دخولها في هذا العنوان : الرواية الاولى - رواية سماعة قال : سألته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ ؟ فقال : لا وقال : كل مسكر حرام وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل ما اسكر كثيره فقليله حرام وقال : لا يصلح في النبيذ الخميرة وهي العكرة (١) .

والمسؤل مضمحل لكنه الامام بقريئة عامة ذكرناها في موارد منها في الاصول في بحث الاستصحاب .

فيقال : ان قوله : كل مسكر حرام يكون بصدد اعطاء الضابط فيكون له ظهور في الحصر وهو بالطبخ ينضج ويكون منهياً للسكر فذكر الامام عليه السلام أولاً النهي ثم اعطى الضابط وهو السكر فقبل السكر ليس حراماً .

وأما سند الرواية ففيه عثمان بن عيسى وفي وثاقته كلام إلا أن المختار اعتبره .

والوجه في اختصاص هذه الرواية بما بعد الطبخ هو قوله في السؤال [ يطبخان للنبيد ] وهي على تقدير تمامية دلالتها تكون صريحة في النبيذ الزببسي. الا ان هذه النسخة بهذا الشكل الذي ذكرناه جاءت في الحدائق ولا أدري هل كل نسخ الحدائق هكذا أولاً؟ إلا انه في الوسائل لا توجد جملة - يطبخان للنبيد - وإنما يوجد بدلا عنها ( يخلطان للنبيد ) وقد وردت نواهي عديدة عن النبيذ المخلوط والنبيذ المخلوط على ما ذكره بعض علماء السنة يكون أكثر سكرأ وهذه النواهي تكفي لاسترعاء الانتباه إلى المخلوط بالخصوص والسؤال عنه .

الرواية الثانية - رواية يونس بن عبد الرحمن عن مولى جرير بن يزيد قال : سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره فانهم يكلفوني صنعها فأصنعها لهم فقال : أصنعها وأدفعها إليهم وهي حلال من قبل أن تصير مسكرأ (١) .

وكلمة الصنع وإن لم يكن معناها الطبخ لكن من أظهر أفرادها أو المتيقن منها (مثلا) الطبخ ففي كل زمان يوجد من يكون صانعا للأشربة وهو طبعاً يطبخ في أكثر الأحيان وهذا الشخص منهم فالرواية تقول : إن المطبوخ حلال ما لم يسكر نعم هي مطلقة من حيث الزببسية إلا أن الرواية ساقطة سنداً بمولى جرير ( حر خ ل ) لأنه مهمل في كتب الرجال ولم يثبت توثيقه .

الرواية الثالثة - ما عن عبد الله بن حماد عن محمد بن جعفر عن أبيه في حديث أن وفد اليمن بعثوا وفدأ لهم يسألون عن النبيذ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله : وما النبيذ ؟ صفوه لي قال يؤخذ التمر فينبذ في إناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلئ ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ ح ٣٨٦ من ابواب الأشربة المحرمة .

إنطبخ أخرجوه فألقوه في إناء آخر ثم صبوا عليه ماءً ثم مرس ثم صفوه بثوب ثم ألقى في إناء ثم صب عليه من عكر ما كان قبله ثم هدر وغلا ثم سكن على عكره فقال رسول الله (ص) : يا هذا قد أكثرت على أفسكر؟ قال نعم فقال : كل مسكر حرام فرجع القوم فقالوا يا رسول الله (ص) إن أرضنا أرض دوية ونحن قوم نعمل الزرع ولا نقوى على ذلك العمل إلا بالنيبذ فقال صفوه لي فوصفوه كما وصفه أصحابهم فقال رسول الله (ص) فيسكر؟ قالوا : نعم ، قال : كل مسكر حرام وحق على الله أن يسقي كل شارب مسكر من طينة خبال أتدرون ما طينة خبال؟ قالوا : لا . قال : صديد أهل النار (١) .

وهذه أحسن الروايات من حيث وضوحها في المطبوخ فالسائل يبين بأصح بيان أنه مطبوخ ومع هذا يسأل النبي (ص) هل يسكر أولاً؟ فهي كالصريح في حلية المطبوخ غير المسكر إلا أنها في خصوص التمر في المقام ثم أنها ضعيفة سنداً بإبراهيم بن إسحاق .

وهناك روايات أخرى لا تختص بالمطبوخ بل ليس لها إطلاق يستفاد منه شمول المطبوخ فلا تفيد في مقام المعارضة مع موثقة عمار :  
فمنها - رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في النبيذ فان أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه فقال صدق أبو مريم سألتني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ولم يسألني عن المسكر ثم قال إن المسكر ما اتقيت فيه احداً سلطاناً ولا غيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل هذا النبيذ الذي اذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال : اما أبي فكان يأمر الخادم فيجيه بقدح فيجعل فيه زيبياً ويقسله غسلاً نقياً

ويجعله في اناء ثم يصب عليه ثلاثاً مثله أو أربعة ماءً ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يأمر الخادم بغسل الاناء في كل ثلاث أيام لئلا يقتلم فان كنتم تريدون التبيذ فهذا التبيذ (١) .

فبقرينة ذيل الحديث المفسر لما اراد من التبيذ نعرف ان النظر إلى التبيذ غير المطبوح فمناطق الحرمة هو الاسكار في التبيذ غير المطبوح فلا تدل على المقصود من أن المناطق في حرمة المطبوح هو الاسكار وان كان صاحب الحداثق (قدمه) ساق جميع الروايات مساقاً واحداً وجعلها دالة على المقصود من دون ان يشقق .

ومنها - رواية الكلبي النسابة أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن التبيذ فقال : حلال فقال : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال : شه شه تلك الحرمة المنتنة قلت : جعلت فداك فاي تبيذ تعنى فقال : ان اهل المدينة شكوا إلى رسول الله (ص) تغير الماء وفساد طبايعهم فأمرهم أن ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه ان ينبذ له فيعمد إلى كف من تمر فيقذف ( فيلقه خ ل ) به في الشن فممنه شربه ومنه طهوره فقلت وكم كان عدد التمر الذي في الكف قال ما حمل الكف فقلت واحدة أو اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقلت وكم كان يسع الشن ماءً فقال ما بين الاربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك فقلت باى الارطال فقال : ارطال مكبال العراق (٢) .

فالامام (ع) يحكم أولاً بحلجية التبيذ ثم يقول : اننا نضع فيه الخميرة فيحكم بالحرمة لانه مسكر فيستفاد ان المناطق هو الاسكار بناءً على ان التبيذ يشمل الزبيبي لكن بقريضة ذيل الحديث يعرف ان النظر إلى غير المطبوح .

(١) وسائل الشيعة ب ٢٢ من ابواب الاشرية المحرمة ح ٥ ص ٢٨١ .

(٢) الوسائل ج ١ ب ٢ من ابواب الماء المضاف ح ٢ ص ١٤٧ و ١٤٨ .

ومنها - رواية ايوب بن راشد قال : سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال : لا بأس به فقال : انه يصنع ( يوضع ) فيه العكر فقال أبو عبد الله ( ع ) بشس الشراب ولكن انتبذه غدوة واشربه بالعشي فقلت : هذا يفسد بطوننا فقال أبو عبد الله ( ع ) افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك ( ١ ) .

فهذه الرواية أيضاً بقرينة قوله : انبذه غدوة واشربه في العشي ظاهر في ارادة خصوص غير المطبوخ وان النظر إلى مسألة طول الزمان لا الطبخ . ومنها - رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله ( ع ) فسأله عن النبيذ فقال حلال فقال : اصلحك الله انما سئلتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلى حتى يسكر فقال أبو عبد الله ( ع ) قال رسول الله ( ص ) كل ما اسكر حرام ، إلى آخر الحديث ( ٢ ) .

وهذه الرواية احسن من سوابقها باعتبار أنه كان فيها قرينة على ان النظر منصب على غير المطبوخ واما في هذه الرواية فلا قرينة على ذلك فيمكن دعوى الاطلاق إلا انه يمكن ان يقال في مناقشة الاطلاق أنه عندنا عمليتان : النبيذ . الطبخ ، وكل منهما يحتمل كونه منشاء للحرمة وحينئذ يستل عن النبيذ فالسؤال مرجعه إلى السؤال عن النبيذ بما هو نبيذ أي عن ان النبيذ هل يوجب الحرمة أولاً ولا ينظر إلى السؤال عن العملية الثانية ولا اقل من اجمال العبارة :

ومنها - رواية كليب الاسدي قال : سألت أبا عبد الله ( ع ) عن النبيذ فقال ان رسول الله ( ص ) خطب الناس فقال : ايها الناس ألا إن كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام ( ٣ ) وهذه الرواية كسابقتها.

( ١ ) وسائل الشيعة ج ١٧ ب ٣٠ من أبواب الأثربة المباحة ، ص ٢١٨ .

( ٢ ) الوسائل ج ١٧ ب ١٧ من أبواب الأثربة المحرمة ح ٧ ص ٢٦٩ و ص ٢٧٠ .

( ٣ ) ح ٢ ص ٢٦٨ . = =

وهناك قسم ثالث من الروايات وهي ما يكون فيها اطلاق من حيث الطبخ وعدمه فتدل على ان مناط الحرمة هو الاسكار مطلقا .

فمنها - رواية حنان بن سدير عن يزيد بن خليفة وهو رجل من بني الحارث بن كعب قال : سمعته يقول : اتيت المدينة وزباد بن عبيدالله الحارثي عليها فاستأذنت على أبي عبد الله عليه السلام فدخلت عليه وسلمت عليه وتمكنت من مجلسي قال فقلت لأبي عبد الله عليه السلام اني رجل من بني الحارث بن كعب وقد هداني الله عز وجل إلى محبتكم ومودتكم اهل البيت قال : فقال لي : وكيف اهتديت إلى مودتنا اهل البيت فوالله ان محبتنا في بني الحارث بن كعب لقليل قال فقلت له جعلت فداك ان لي غلاماً خراسانياً وهو يعمل القصاراة وله همشهر يجون اربعة وهم يتداعون كل جمعة لتقع الدعوة على رجل منهم فيصيب غلامي كل خمس جمعة فيجعل لهم النبيذ واللحم قال ثم إذا فرغوا من الطعام واللحم جاء باجانة فملأها نبيذاً ثم جاء بمطهرة فاذا ناول انساناً منهم قال : لا تشرب حتى تصلي على محمد وآل محمد فاهتديت إلى مودتكم بهذا الغلام قال فقال لي استوص به خيراً واقراه مني السلام وقل له يقول لك جعفر بن محمد انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام قال : فعجئت إلى الكوفة واقرات الغلام السلام من جعفر بن محمد قال : فيكى ثم قال لي : اهتم بي جعفر بن محمد ( ع ) حتى يقرني السلام ؟ قال قلت نعم وقد قال لي قل له انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام وقد اوصاني بك فاذهب فالت حر



لوجه الله انه لشراب ما يدخل جوفي ما بقيت في الدنيا (١) .  
 وليس في هذا الحديث نقطة ضعف سنداً الا من حيث يزيد بن خليفة  
 الذي نصحه برواية صفوان عنه والانصاف أنه لا بأس بدعوى ان هذه  
 الرواية تجعل الضابط للحرمة هو الاسكار في طبعي النبيذ اذ الراوي لم  
 يكن في مقام السؤال عن حكم النبيذ حتى يقال انه ظاهر في النظر الى  
 جانب النبيذ فقط وانما كان في مقام نقل القصة ولم يبين أنه كان مطبوخاً  
 أولاً فيتم الاطلاق بملاك ترك الاستفصال والامام صار في مقام الشفقة على  
 الغلام وتنبهه على الحرام الموجود في النبيذ ولم يذكر إلا المسكر ولو كان  
 المطبوخ أيضاً حراماً لنبه عليه والنبيذ - على ما سوف يأتي انشاء الله ..  
 يشمل التمري والزبيبي فلا بأس بهذه الرواية سنداً ودلالة .

ومنها - رواية صفوان الجمال قال : كنت مبتلي بالنبيذ معجباً به  
 فقلت لأبي عبد الله عليه السلام اصف لك النبيذ ؟ فقال : بل انا اصفه  
 لك قال رسول الله ( ص ) : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله  
 حرام فقلت له : هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة ، فقال : ليس هكذا  
 كانت السقاية انما السقاية زمزم أفتدري اول من غيرها ؟ قلت : لا قال  
 العباس بن عبد المطلب كانت له حيلة ، أفتدري ما الحيلة ؟ قلت لا قال  
 الكرم فكان يتقمع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشى وينقعه بالعشى ويشربونه  
 غدوة يريد به ان يكسر غلظ الماء على الناس وأن هولاء قد تعدوا فلا  
 تقره ولا تشربه (٢) .

فقوله : انا اصفه لك الخ معناه أنه لا داعي الى ان تصف لي النبيذ

(١) فروع الكافي ياب أن رسول الله (ص) حرم كل مسكر قليله وكثيره ح ١٦ من كتاب الأشربة  
 والوسائل في ذيل ٩ / ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) الوسائل ج ١٧ پ ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٣ ص ٢٦٨ .

وانما اعطيك القاعدة العامة وهي : ان كان كثيره مسكراً حرم كثيره وقليله والا فلا ، وهذه الرواية فيها خصوصية تدعونا إلى القول باطلاقها من حيث الطبخ وعدمه وهي : ان صفوانا لو كان يقول : ماتقول في النبيذ فكان الامام عليه السلام يقول : كل مسكر حرام ، لورد عليه ماضى من ان النظر إلى النبيذ لا إلى الطبخ لكنه لم يقل هكذا وانما اصبح بصدد ذكر الخصوصيات في نبيذ خاص فالامام عليه السلام قال : لا داعي إلى ذلك والضابط العام هو الاسكار وعدمه فالرواية واضحة في جعل مناط الحرمة الاسكار في طبيعي النبيذ والرواية نامة سنداً أيضاً واما موضوعها فالنبيذ مطلق يشمل الزبيبي بل ذيل الرواية قرينة على تيقن الزبيبي .

ومنها - رواية معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان رجلا من بني عمي وهو من صلحاء مواليك يأمرني ان اسنك عن النبيذ واصفه لك فقال : انا اصفه لك قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت فقليل الحرام يحله كثير من الماء ؟ فرد بكفه مرتين : لا لا (١) .

وتقريب الاستدلال بها كالرواية السابقة وسندها تام أيضا إلا ان النبيذ في هذه الرواية يشمل الزبيبي بالاطلاق لا بالصراحة كالرواية السابقة .

بقي هنا اشكالان عامان قد يوردان على كثير من الروايات : احدهما - ان يقال : ان الروايات التي موضوعها عنوان النبيذ باطلاقه لا تشمل الزبيبي بدعوى ان النبيذ مخصوص بالتمر مستشهدا لذلك برواية عن ابي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر

(١) الوسائل ج ١٧ ب ١٧ من ابواب الأشربة المحرمة ح ١ ص ٢٦٧ و ص ٢٦٨ .

من الشعير والنبيذ من التمر (١) فالعصير الزبيبي سماه باسم النقيح وانما اطلق النبيذ على العصير التمري .

وفيه : ان هذا لا يدل على ان كلمة النبيذ مخصوصة بالتمر وانما هذا مجرد اتخاذ تعبير لكل قسم نعم لعله يدل على الأنسية أو الكثرية الشبوع وهذا لا يوجب الاختصاص .

واما دعوى الحقيقة الشرعية أو التشريعية بنحو تختص كلمة النبيذ حين تطلق في الروايات بالتمري ففيها أنه يبعد هذا الاستقرار في بناء الشرع والتشريع ما ورد في الروايات العديدة من اطلاق الكلمة فيها على الزبيبي بل في أكثرها ( كلمة أكثرها تكون لاجراخ الرواية الاولى فانها داخلة فيما قبل بل دون ما بعد بل ) استعملت الكلمة في الزبيبي بلا قرينة ثم يعلم صدقة من ذيل الحديث أنه اريد به الزبيبي ففي رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال شكوت إلى أبي عبد الله ( ع ) قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمراثي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرىء الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك قال تأخذ صاعاً من زبيب فتتقيه من حبه وما فيه ، إلى آخر الحديث (٢) .

فقد اطلق في هذه الرواية النبيذ على المتخذ من الزبيب وفي رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله ( ع ) : ما تقول في النبيذ ؟ فان أبا مريم يشربه يزعم انك امرته بشربه فقال : صدق أبو مريم سألتني عن النبيذ فاخبرته أنه حلال وما يستلني عن المسكر ثم قال ان المسكر ما اتقيت فيه احداً سلطاناً ولا غيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل : هذا

(١) الوسائل ج ١٧ ب ١ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ ص ٢٢١ .

(٢) الوسائل ج ١٧ ب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٤ ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

النبيد الذي اذنت لابي مريم في شربه أي شيء هو ؟ فقال : اما أبي فكان يامر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زيبياً الخ (١) :

فهذه الرواية كما ترى يؤيد اطلاق كلمة النبيذ على الزبيبي فان فيه الحكم بحلية النبيذ وأن أبا مريم مثله عن النبيذ فاخبره أنه حلال وله ينصب في حدود ما جاء في هذا الحديث قرينة على ان المقصود هو الزبيبي أو ما يشمل الزبيبي ومع ذلك تراه في آخر الحديث حينما يريد ان يصف النبيذ يصف المتخذ من الزبيب . ومثلها رواية صفوان الجمال المتقدمة فلاحظ . والذي يطالع مجموع الروايات يشرف على القمع ببطلان دعوى اختصاص من هذا القبيل .

وثانيها أن يقال أن دوران النزاع الفقهي والديني الواسع النطاق في أوساط العامة حول حرمة القليل من النبيذ المسكر بوجوب انصراف الأسئلة الموجهة الى الأئمة من الرواة عن النبيذ الى الاستفهام عن هذه النقطة فيكون السؤال عن النبيذ المسكر ويكون الجواب تأكيداً على حرمة كل مسكر ولا يكون للسائل نظر إلى النبيذ غير المسكر الذي لم يكن موضعاً للخلاف بين المخالفين ولكن يظهر بملاحظة الروايات ببطلان دعوى الانصراف المذكور ولهذا كان الامام يجيب حينما يسأل عن النبيذ بالحلية فلو كان السؤال ظاهراً في استعمال حال النبيذ المسكر لما أجاب عليه الامام بذلك فلاحظ رواية عبد الرحمان بن الحجاج ورواية حنان بن سدير ورواية الكلبي النسابة ورواية أيوب بن راشد .

الدليل الرابع - رواية أبي بصير قال كان أبو عبد الله (ع) تعجبه الزبيبة فقد إستدل الشهيد الثاني بها وكذلك المقدس الأردبيلي على ما في الحدائق وتقريب الاستدلال أن الزبيبة طعام يطبخ ويجعل فيه الزبيب والغالب

(١) الوسائل ج ١٧ ب ٢٢ من ابواب الأشربة المحومة ح ٥ ص ٢٨١ .

في مثل ذلك عدم ذهاب الثلثين ويرد عليه ما أفاده في الحدائق من أننا لا نعرف الزببية فلعلها ما يعمل بتلك الطريقة المبينة في موثقة عمار المتقدمة أو نحو ذلك واما انتزاع شهادة من استدلال الشهيد والمقدس بالرواية على نوع الزببية فهو في غير محله لأن الاستدلال قد يكون مبنياً على تشخيص أجهادي لمعنى الزببية فلا يكون من باب الشهادة .

الدليل الخامس - رواية إسحاق بن عمار قال: شكوت الى أبي عبدالله (ع) بعض الوجع وقلت له إن الطبيب وصف لي شراباً أخذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد لإثنين ثم أصب عليه العسل ثم أطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث قال أليس حلواً قلت بلى قال أشربه ولم أخبره كم العسل (١) وقوله أليس حلواً كناية عن عدم التغير المؤدي الى الاسكار فان حمل ذلك على الشرطية لم يدل إلا على أن الحلية في مورد السؤال المفترض فيه ذهاب الثلثين منوطة بعدم الاسكار وإن حمل على التعليل كما لا يبعد دل على كون المناط في الحرمة الاسكار ثبوتاً وعدمها فيكون من قبيل روايات الدليل الثالث إلا من حيث أن هذه الرواية وردت في مورد ذهاب الثلثين وعلى أي حال ففي سند الحديث إرسال يوجب سقوطه .

الدليل السادس - ما ذكره الشهيد قدس سره من التمسك بروايات محللية ذهاب الثلثين لأن الزبيب عنب ذهب ثلثاه بل أكثر ويرد عليه أولاً ان روايات الحرمة والحلية موضوعها العصير أي الماء السائل والعنب ليس فيه الا رطوبات لو تجمعت لأصبحت ماءً سائلاً فهو لا يحرم بالطبخ ولا يحل بذهاب الثلثين .

وثانياً : لو سلم أن دليل الحرمة بالطبخ والتحليل بذهاب الثلثين يشمل العنب لكن إن قصد بما ذكر رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير

العنبى فهذه الحرمة لم تكن مدعاة في المقام أصلاً وإن قصد رفيع الحرمة الثابت بدليل حرمة العصير الزبيبي فمن الواضح أن دليل محلية ذهاب الثلثين للعصير العنبى لا ربط له بحرمة العصير الزبيبي وقد تحصل من كل ما تقدم حلية العصير الزبيبي إذا غلا بالنار وأما إذا غلا بنفسه فهو حرام بملاك الاسكار الجهة الثالثة في حرمة العصير التمري ومع قصر النظر على ما يختص به :لعصير التمري نلاحظ روايتين .

الاولى رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله ( ع ) في حديث أنه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر حتى يذهب ثلثا ماء التمر (١) والنضوح طيب كان يجعل فيه عدة عناصر منها نبيذ التمر وقوله ( حتى يذهب ثلثا ماء التمر ) الصادر جوابا عن قول السائل ( كيف يصنع به حتى يحل ) يدعى أنه ظاهر في توقف الحل على ذهاب الثلثين .

الثانية رواية عمار أيضاً عن أبي عبد الله ( ع ) قال سألته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن (٢) فلولا توقف الحل على ذهاب الثلثين لم يكن وجه الامر باذهابها .  
والروايتان تامتان سنداً ومن المحتمل احتمالاً معتداً به كونها رواية واحدة لتقارب المضمون جداً أو الاشتراك في الرواية الاربعية الاوائل فبحساب الاحتمالات يقرب الى الدهن وحدثها ولا يترتب أثر عملي على وحدثها أو تعددهما إلا فيما إذا تمت دلالة احدى الروايتين بصيغتها الخاصة دون الاخرى إذ مع فرض التعدد حينئذ تكفى الرواية التامة دلالة ومع فرض الوحدة لا يكفى ذلك لعدم ثبوت احدى الصيغتين بعينها .

(١) وسائل الشريعة باب ٣٢ من ابواب الاشرية المحرمة

(٢) وسائل الشريعة باب ٣٧ من ابواب الاشرية المحرمة

والظاهر عدم تمامية الدلالة في الروايتين معا إذ يرد على الاستدلال بأية واحدة منها اعتراضان متعاكسان في الخفاء والظهور بمعنى ان ورود الاعتراض الاول على الاستدلال بالرواية الاولى اظهر في ورود الثاني والرواية الثانية على العكس .

الاعتراض الاول ان النظر في هذه الرواية لى فرض التعتيق كما صرح به في الرواية الاولى وقد نقل في الحدائق عن جملة من ارباب اللغة ان النضوح كان يشتمل على ماء التمر وكان يعتق حتى يتفاعل ويستند ويغلى وهذا يعنى ان مورد السؤال هو ما إذا غلا من نفسه وقد مضى ان ذلك يساوق الاسكار ولا اشكال في حرمة المسكر وهذا الاعتراض وروده على الاستدلال بالرواية الاولى واضح لوجود كلمة المعتق فيها فهو يسأل عن انه كيف يعتق بنحو لا يحرم ويكون الجواب ناظراً الى الحرمة الناشئة من التعتيق لا من الطبخ واما وروده على الاستدلال بالرواية الثانية فلا يخلو من خفاء لعدم التصريح فيها بالتعتيق إلا أنه وارد مع ذلك وذلك لاحتمال اخذ العتق في مفهوم النضوح كما فسر بذلك .

الاعتراض الثاني ان الرواية إذا دلت على الحرمة فهي دالة على حرمة التمشط والتطيب بهذا الطيب كما صرح بذلك في الرواية الثانية بقوله ثم يتمشطن مع انه لا يحتمل فقها حرمة التطيب به في نفسه تعبدا بلا اسكار وانما المحتمل المبحوث عنه حرمة الشرب وعليه فلا بد من حمل الرواية على فرض الاسكار فلا يتم الاستدلال بها وهذا الاعتراض بالنسبة الى الرواية الثانية واضح لمكان قوله يتمشطن واما بالنسبة الى الرواية الاولى فلا يخلو من خفاء لعدم التصريح بالتمشط وان كان الظاهر وروده لان الحلية اضيفت فيها الى نفس النضوح وحينما تضاف الحلية أو الحرمة الى الاعيان يعين متعلقها بمناسبات الحكم والموضوع والمناسب مع النضوح

التطيب لا الاكل والشرب .

وعليه فالصحيح ان العصير التمري المغلى بالنار محكوم بالحلية كسابقه  
 ما لم يصبح مسكرا .  
 هذا كله فيما يتصل بالمقام الاول وهو البحث عن حرمة العصير  
 المغلى باقسامه الثلاثة .

واما المقام الثاني فيقع البحث فيه عن النجاسة وتكلم فيه عن  
 نجاسة العصير العنبي خاصة لان احتمالها في غيره لا موجب فقهي له .  
 وتوضيح الكلام في العصير أن هذا العصير إذا غلامن نفسه وقلنا بان الغليان  
 بهذا النحو يساوق الاسكار كما هو الصحيح فهو نجس اما بناء على نجاسة  
 كل مسكر فواضح واما بناء على المختار من اختصاص النجاسة بالخمير فكذلك  
 لان هذا نحر حقيقة كما تقدم واما إذا غلا بالنار أو غلا بنفسه ولم يصبح  
 مسكراً بناء على عدم مساوقة هذا الغليان للاسكار فالظاهر عدم نجاسته  
 وذهب بعض الفقهاء إلى النجاسة وما ينبغي ان يبحث عن دلالة على  
 النجاسة رواية معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل من  
 اهل المعرفة بالحق يأثني بالبخنج ويقول قد طبخ على الثلث وانا أعرف  
 أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال : نحر  
 لا تشربه (١) ووجه الاستدلال أن البخنج المطبوخ على النصف وإن لم يكن  
 نحرأ حقيقة إلا أنه أطلق عليه الخمر بنحو الحكومة وتقتضي ذلك إثبات  
 آثار الخمر له ومنها النجاسة .

وبقع الكلام حول هذه الرواية في المتن تارة وفي الدلالة أخرى  
 فهنا جهتان .

أما الجهة الأولى وهي المتن فالصيغة الآتفة الذكر هي صيغة التهذيب

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الاشربة المحرمة



وأما الكافي فلا يشتمل على كلمة حمر التي هي محور الاستدلال وعليه فصحة الاستدلال تتوقف على إثبات صيغة التهذيب ويمكن المناقشة في ذلك بعدة تقرّيات .

التقريب الأول - ان الكليني أضبط من الشيخ في النقل كما يظهر تتبع نتائجها فتقدم اصالة عدم النقيصة على اصالة عدم الزيادة حتى مع البناء في حالة تساوى الراويين في الضبط على تقديم اصالة عدم الزيادة لان احتمال الزيادة أغرب لان البناء العقلاني على تقديم اصالة عدم الزيادة يختص بفرض التساوي والاقدم الاضبط .

وفيه انا إذا سلمنا وجود المعارضة بين المتنين وان مقتضى البناء العقلاني تقديم من يعلم بكونه أضبط من الآخر فلم يثبت كون طرف المعارضة مع الشيخ هو الكليني المعلوم كونه اضبط إذ لعل من أنقص هو محمد بن يحيى فان هذه الرواية رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى احمد بن محمد وظاهره النقل عن كتاب احمد بن محمد الذي بدأ به للسند في التهذيب واما الكليني فقد رواها عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد ولا ندري انه نقلها عن كتاب احمد بن محمد أو تلقاها مشافهه أو استنسخها من محمد بن يحيى عنه فعلى تقدير التلقى يتوسط محمد بن يحيى يأتي احتمال الحذف من قبل محمد بن يحيى ولم يثبت لنا باستقراء ان محمد بن يحيى أضبط من الشيخ الطوسي هذا كله لو سلمنا وحدة احمد بن محمد واما إذا احتملنا كون احدهما احمد بن محمد بن خالد والآخر احمد بن محمد بن عيسى جاء احتمال الخطأ في الأعلى أيضاً .

التقريب الثاني ان الشيخ الطوسي نقل الرواية عن كتاب احمد بن محمد وطريقه إلى احمد بن محمد هو الكليني سواء كان ذلك هو احمد بن محمد بن خالد أو احمد بن محمد بن عيسى فاذا فرض ان هذا الوسطة بنفسه أخبر بعدم كلمة الحمر قلم قوله .

وفيه انه لو سلم التعارض وان البناء العقلاني يقرر ان نقل الاسبغ رتبة في سند الرواية مقدم على نقل من ينقل عنه إذا تعارضاً فيكفي في رد هذا التقريب ان الشيخ الطوسي لم يثبت كونه روى ذلك بتوسط الكليني لان بعض طرقه إلى احمد بن محمد بن عيسى لا تشتمل على الكليني فلاحظ. التقريب الثالث انه يبنى على التعارض والتساقط بعد التسليم بعدم المرجح ومعه لا يبقى دليل على تنزيل العصير العنبي منزلة الخمر .

ويرد عليه ان التعارض في امثال المقام موقوف على انتزاع شهادة من المنقص بعدم وجود الزيادة وهذه الشهادة فرع كون زيادة على نحو يوجب فصلها عما نقله المنقص تغييراً في معنى ما اقتصر المنقص على نقله وليس كذلك في المقام فان الزيادة هنا غاية ما يدعى لها انها تعطى معنى جديداً الا ان معنى غيرها يتحدد على اساسها وفي مثل ذلك لا يتم انتزاع الشهادة المذكورة. التقريب الرابع ان كتاب التهذيب وان كان متواتراً إلا ان كل كلمة منه لم يثبت تواترها بالخصوص وانما يبنى على وجودها بلحاظ الشهادة العملية من النسخ المعتبرة لا بلحاظ دليل الحجية لتوقفه على معرفتهم واحراز وثاقهم بل بلحاظ الاطمئنان الخارجي ومن الواضح أن هذا الاطمئنان يزول مع الاطلاع على اختلاف المنقول من متن الرواية في كتابي الكافي والتهذيب ويرد عليه ان المدعى ان كان زوال الاطمئنان بعدم تعمد الناسخ للكذب والتدليس فعهدة ذلك على مدعيه مع وضوح عدم الداعي للكذب في امثال المقام وان كان زوال الاطمئنان بعدم الغفلة والخطأ فلا يضر ذلك لجريان اصالة عدم الغفلة وكون الناسخ غير محرز الوثيقة لا يضر بجريان هذا الاصل لوضوح عدم اختصاصه عقلاً بالثقة .

التقريب الخامس ان اصل وجود الزيادة المذكورة في كتاب التهذيب لم يثبت لان النسخ التي بايدينا فعلاً منه وان كانت مشتملة عليها إلا ان

صاحب الوافي وصاحب البحار وصاحب الوسائل اتفقوا على نقل الرواية عن التهذيب مع اسقاط كلمة خمر وهذا يكشف على الاقل عن اختلاف نسخ التهذيب فتسقط هذه الكلمة عن الحجية بل قد يتعين ترجيح النسخة المنظورة لاصحاب الوافي والبحار والوسائل لوجود طرق معتبرة لهم إلى التهذيب بينما لا يوجد لما يتوفر فعلا من نسخ التهذيب طريق معتبر يضمن ثبوت كل كلمة فيها . وكلما تعارضت نسختان لاحدهما طريق معتبر قدمت على الأخرى :

ودعوى ان اصحاب تلك المجاميع حيث انهم كانوا في مقام نقل الرواية عن الكافي والتهذيب معا فقد غفلوا عن الفارق بين النسختين بشهادة اشتهاار تثبتت كلمة الخمر في الرواية عند نقلها عن التهذيب والاستدلال بها على النجاسة .

مدفوعة بان الحمل على الغفلة خلاف الظاهر خصوصا في صاحبي الوافي والبحار حيث نقلوا الرواية عن الكليني والشيخ في عرض واحد بينما نقلها الشيخ الحر عن الكليني ثم اشار إلى رواية الشيخ لها واما الاشتهاار المذكور فهو غير واضح لان هذه الرواية لم يستدل بكلمة الخمر فيها على النجاسة إلا من قبل الملا محمد امين الاسترابادي من فقهاائنا المتقدمين على الثلاثة اصحاب المجاميع وقد اشبهه قدس سره في نقلها إذ ذكر انها رواية محمد بن عمار ولم يسندها إلى كتاب التهذيب بالخصوص ولم أجد في كتب اصحابنا السابقين عليه الاستدلال بالرواية على النجاسة على اساس تثبيت كلمة الخمر فيها بل صرح جملة منهم كالشهيد الاول بانه لم ير دليلا على نجاسة العصير العنبي بينما ذكر بعد سطرين من ذلك ان الفقاع نجس لانه اطلق عليه الخمر في كلام الامام فلو كان واقفا على كلمة الخمر في رواية التهذيب لكان من المترقب ان يشير إلى امكان استفادة النجاسة من ذلك.

سواء غلى بالنار أو بتفسيه (١) وإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً (٢)  
سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء (٣) بل الأقوى حرمة

وأما الجهة الثانية وهي الكلام في دلالة الرواية فيمكن أن يورد عليها بامرین  
الاول ان تطبيق كلمة الخمر على العصير المذكور كما يمكن ان يكون  
بعناية الحاكمة ادعاءً وكذلك يمكن ان يكون تطبيقاً حقيقياً مع إعمال عناية  
في التقييد بخصوص ما صار مسكراً من البختنج ومع التساوي بين اعمال  
العناية في نفس التطبيق والحمل واعمال العناية في تقييد المحمول عليه  
لا يتم الاستدلال .

الثاني ان كلمة لا تشربه قد تكون تفرعاً على تطبيق الخمر على  
العصير وقد تكون تفسيراً للمراد من ذلك التطبيق إذا كان مرجع التطبيق  
إلى التنزيل.

فعلى الاول يصح التمسك باطلاق التنزيل بخلافه على الثاني ومع  
عدم ظهور الكلام في احد الوجهين يسرى الاجمال إلى التنزيل فلا يمكن  
التمسك باطلاقه .

وهكذا يتضح عدم وجود دليل على نجاسة العصير وان الاقرب طهارته .  
(١) تقدم في الجهة الاولى من المقام الاول في التعليقة السابقة ان  
المغلى بنفسه بقطع النظر عن الروايات الخاصة لامسكاره وأما المغلى بالنار  
فيتوقف اثبات الحرمة له على تمامية دلالة الروايات الخاصة وقد فصلنا  
الكلام في ذلك .

(٢) تقدم الكلام عن ذلك في المسألة الاولى من مسائل الجهة الاولى  
في المقام الاول واتضح ان المغلى بالنار لا خلاف في أنه يحل بذهاب الثلثين  
وأما المغلى بغير النار ففي حليته بذلك خلاف وقد مر بحث ذلك مفصلاً هناك.  
(٣) هذه هي المسألة الثانية من مسائل الجهة الاولى المتقدمة .

بمجرد للنشيش وإن لم يصل إلى حد للغليان (١) ولا فرق بين للعصير ونفس للعنب فاذا غلى نفس للعنب من غير أن يعصر كان حراماً (٢) .

واما للتمر وللزبيب وعصيرهما فالأقوى عدم حرمتها أيضاً بالغليان وان كان الأحوط الاجتناب عنها أكلاً (٣) بل من حيث للنجاسة أيضاً .

( مسألة ٢ ) : إذا صار للعصير دساً بعد للغليان قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة (٤) وإن كان لخليته وجه وعلى هذا فاذا إستلزم ذهاب ثلثيه إحتراقه فالاولى أن يصب عليه مقدار من الماء فاذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال .

( مسألة ٣ ) : يجوز أكل للزبيب والكشمش والتمر في الأمراق وللطبيخ وإن غلت (٥) فيجوز أكلها بأي كيفية كانت

- (١) تقدم تحقيق ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الجهة الاولى .
- (٢) هذه هي المسألة الرابعة من مسائل الجهة الاولى .
- (٣) تقدم تفصيل الكلام في ذلك في الجهتين الثانية والثالثة من المقام الاول كما تقدم الكلام عن النجاسة في المقام الثاني وقد اتضح ان ما في المتن من عدم الحرمة وعدم النجاسة هو الصحيح .
- (٤) وان كان الظاهر عدم الحرمة وقد مر تحقيق الكلام في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الجهة الاولى فلاحظ .
- (٥) اما بناءً على عدم حرمة العصير الزببيبي والتمر في فواضح واما بناءً على الحرمة مع عدم الالتزام بالنجاسة فان كان موضوع الحرمة هو

على الأقوى .

للعاشر للفقاع (١) وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص ويقال : إن فيه سكرأ خفياً وإذا كان متخذاً من غير الشعير فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكرأ .

العصير الزببسي فمن الواضح جواز الاستعمال في المقام لان نفس الزبيب ليس عصيراً والمرق مجموع لا يصدق عليه العصير وانما يصدق هذا العنوان - لو سلم - على القطرات التي امتصها الزبيب من المرق وهي مستهلكة في مجموعه وان كان موضوع الحرمة من قبيل ما ورد في بعض الروايات من عنوان ماء وضع فيه الزبيب فطبخ فهو يصدق على المرق ويكون حراماً واما بناءً على النجاسة فيحرم مجموع المرق وينجس ولا ينافي ذلك الاستهلاك المشار اليه لانه من استهلاك النجس بعد الملافة .

(١) المعروف بين فقهاءنا نجاسة الفقاع بل جعله نجساً بعنوانه في مقابل المسكر وما يمكن ان يستدل به على ذلك احد وجوه .

الاول - دعوى الاجماع غير أنه تقدم ان هذه الدعوى لم تكن كافية لاثبات النجاسة في الخمر فكيف بالفقاع .

الثاني - ما دل على نجاسة الفقاع بعنوانه وهو رواية هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول وإذا اصاب ثوبك فاغسله (١) :

والرواية تامة دلالة بلحاظ الامر بالغسل إلا انها ساقطة سنداً بالارسال .  
الثالث - دليل الحكومة وهو ما دل من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع فيستفاد منه اجراء تمام الاحكام بما فيها النجاسة تمسكاً باطلاق التنزيل فلاحظ روايات الوشا وابن فضال وعمار ومجد بن سنان

(١) وسائل الشريعة باب ٢٧ من ابواب الأشربة المحرمة

والحسن بن الجهم وزاذان (١).

وقد ورد في بعضها : هي الخمر بعينها وفي بعضها التعبير بالخميرة وفي بعضها هو خمر مجهول أو حمرة استصغرها الناس .

والتحقيق : انا إذا بنينا على نجاسة كل مسكر تعين القول بنجاسة الفقاع باعتباره مسكراً بلا حاجة إلى التمسك باطلاق التنزيل في هذه الروايات لان الفقاع مختص لغة بالمغلى بنفسه وانما سمي فقاعاً لما يظهر عليه من الزبد والتفقع وهذا مسكر فيكون نجساً بناءً على ذلك .

وإذا بنينا بلحاظ سائر الأدلة على اختصاص النجاسة بالخمر بالمعنى الاخص فلا يمكن ان نثبت بهذه الروايات نجاسة الفقاع لانه بني على ان يراد بالخمر فيها الخمر بالمعنى الاخص ويكون التطبيق على الفقاع عائياً من باب التنزيل مع أنه يمكن ان يراد بالخمر المعنى الاعم وهو المسكر ويكون التطبيق حقيقياً والعناية في الكلمة لا في التطبيق والمقصود من الروايات عندئذ علاج الشبهة المفهومية الاسكار بتوضيح ان مفهومه يشمل المراتب الضعيفة من التأثير الموجودة في الفقاع أو علاج الشبهة الموضوعية بالكشف عن وجود الاسكار ولا تستفاد منه نجاسة الفقاع عندئذ لان النجاسة على هذا المبنى ليست من احكام طبيعي المسكر ولا معين للاحتيال الاول في مقابل الثاني بل هناك ما يشهد للثاني ويعززه فان التعبير بانه خمر مجهول يناسب التطبيق الحقيقي لا العنائي الانشائي وكذلك التصغير في قوله : « حمرة » فانه لا يناسب التطبيق الانشائي ويناسب التطبيق الحقيقي ومما يشهد أيضاً للتطبيق الحقيقي التأكيد في مثل قوله : « هي الخمر بعينها » فانه يناسب القضية التي لها صدق وكذب وكذلك التعبير باستصغار الناس لخميرة الفقاع فان التطبيق لو كان انشائياً لا يعبر عن شيء خارج نطاق الانشاء فما معنى فرض استصغار الناس له .

وقد تلخص مما تقدم ان الفقاع مسكر ونجاسته تتوقف على اثبات نجاسة كل مسكر .

( مسألة ٤ ) : ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع (١) فهو طاهر حلال .

(١) لان الفقاع ما اتخذ من الشعير على وجه مخصوص كما عبر الماتن في المسألة السابقة فليس كل ماء شعير فقاعا والظاهر ان ما يميز الفقاع عن ماء الشعير الطبي هو الغليان بنفسه المساوق لصيرورته مسكراً وهذا هو الضابط فاذا لم يكن ماء الشعير مسكراً فلا يوجب للحكم بنجاسته لا بلحاظ ادلة نجاسة طبيعي المسكر ولا بلحاظ الروايات الخاصة المتقدمة في الفقاع . اما الاول فواضح واما الثاني فلما عرفت من اختصاص الفقاع بالمغلي بنفسه المساوق للاسكار :

ثم لو قيل بان الفقاع يشمل حقيقة غير المسكر أيضاً فقد يتوهم حينئذ امكان اثبات نجاسته بالروايات المتقدمة التي تطبق عنوان الخمر على الفقاع بدعوى التمسك باطلاقها للفقاع غير المسكر أيضاً .

ولكن يندفع ذلك بان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع ؛ ان كان بالمعنى الاعم وهو طبيعي المسكر فيلزم من شمول الفقاع المطبق عليه للمسكر وغيره الجمع بين التطبيق الحقيقي والتنزيل العنائي في حمل واحد لان حمل العنوان على المسكر من الفقاع حقيقي وعلى غيره عنائي وهذا الجمع حتى لو كان معقولاً لا يمكن اثباته بالاطلاق لما فيه من العناية وإن كان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع بالمعنى الأخص وهو المسكر العنبي فالحمل عنائي على كل حال حتى بالنسبة إلى المسكر من الفقاع فلا يلزم من اطلاق الفقاع للمسكر وغيره الجمع بين الحقيقة والعناية في حل واحد غير ان العناية المقدمة لحمل الخمر على المسكر من الفقاع عنابة عرفية وهي مشابهة للخمر في اظهر الخصائص واما عنابة حمل الخمر على غير المسكر فهي غير عرفية وترجع إلى مجرد الادعاء والتنزيل التعبدي وحينئذ تكون عرفية العناية الاولى بنفسها مانعة عن العقاد الاطلاق بنحو يشمل الفقاع غير المسكر أيضاً وفي بعض الروايات ما يدل على الحلبة والطهارة في فقاع غير مسكر .



الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥	في نجاسة البول والبحث عن اطلاق في دليلها	٦٣	أقسام المنى وأحكامها
٩	البحث عن اطلاق في دليل الخراء	٦٦	طهارة المذي وأشباهه
١٣	حكم بول الصبي	٦٩	نجاسة المنى والروايات الدالة عليها
١٤	طهارة فضلات الطائر المحرم أكله	٧٤	الروايات المتوهم تعارضها مع روايات النجاسة
٢٣	حكم فضلات الخفاش	٧٨	حكم ميتة الانسان
٢٦	حكم فضلات ما يحرم أكله بالعرض	٨٠	حكم القطعة المبانة
٢٧	حكم فضلات الحمار والبغل والخيل	٨٤	طهارة ما لا تحمله الحياة
٢٨	حكم فضلات ما لا نفس له	٩٤	طهارة الأنفحة
٣٥	أقسام الملاقاة وأحكامها	٩٩	حكم لبن الميتة
٤٤	لامانع من بيع البول والغائط	١٠٢	هل يستثنى من نجس العين شيء؟
٤٥	حكم الشك في كون حيوان ما كول اللحم	١٠٤	حكم القطعة المبانة من الحي
٥٧	حكم الشك في أن للحيوان دمًا سائلًا	١٠٨	حكم فارة المسك ولبه حكم ميتة ما لا نفس له
٥٩	نجاسة المنى	١٢٩	صور الشك في كون الميتة مما ليس له نفس ماثلة
		١٣٠	إذا شك في كون شيء جزءًا من الحيوان

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
طهارة دم ما لانفس له	١٧٥	يد المسلم أمانة على التذكية	١٣١
الدم المكتسب لما لانفس له	١٨١	وتفصيل البحث في استصحاب	
في تعدد علي بن الحكم ووحده	١٨٢	عدم التذكية	
طهارة الدم المتخلف وفروع ذلك	١٩١	الكلام في الروايات الدالة على	١٣٨
حكم العلقمة المستحيلة من المنى	١٩٨	امارية يد المسلم	
والدم في البيض		تنبيهات امارية يد المسلم	١٤١
حرمة الدم المتخلف	٢٠٠	في عدم مطهريه الدبغ لجلد الميتة	١٤٧
حكم الدم الأبيض	٢٠١	في طهارة ميت المسلم بالغسل	١٤٩
الدم في اللبن ودم الجنين	٢٠٢	في حكم السقط والفرخ في البيض	١٥١
الدم المتخلف في الصيد	٢٠٣	ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية	١٥٣
فروع من الشك في الدم	٢٠٤	لا تنجس	.
إذا شك في كون الدم المتخلف	٢٠٩	المناطق في الموت	١٥٦
من الطاهر أو النجس		حكم المضفة وأشباهاها	١٥٨
حكم المردد بين الدم وغيره	٢١٣	حكم العضو المعلق	١٥٩
في عدم مطهريه الطبخ والنار	٢١٥	حكم العظم المشكوك في أنه من	١٦١
وفروع أخرى		نجس العين ومسائل أخرى	
نجاسة الكلب والروايات الدالة	٢٢٠	نجاسة الدم وأدلة ذلك	١٦٣
عليها وما يعارضها		البحث عن اطلاق في أدلة نجاسة الدم	١٦٤
كلب الصيد كغيره	٢٢٥	ما قد يتوهم دلالة من الروايات	١٦٧
نجاسة الخنزير والروايات الدالة	٢٢٦	على طهارة الدم	
عليها		عدم الفرق في الدم بين القليل	١٧١
الروايات المتوهم تعارضها مع	٢٢٩	والكثير	

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣١٤	طهارة غير الامامية من المسلمين		روايات النجاسة
٣١٧	حكم مشكوك الاسلام	٢٣١	حكم البحري من الكلب والخنزير
٣١٩	في نجاسة الخمر والاستدلال عليها	٢٣٢	حكم مالا تحله الحياة من الكلب
	بالاجماع مع تحقيق ذلك		والخنزير
٣٢٧	الاستدلال على نجاسة الخمر	٢٣٦	حكم المتولد منها
	بالكتاب الكريم	٢٣٨	نجاسة الكافر
٣٢٨	الاستدلال على نجاسة الخمر	٢٣٩	الاستدلال على نجاسته بالاجماع
	بالروايات		وتفصيل البحث في ذلك .
٣٣٧	الروايات الدالة على طهارة	٢٥٥	الاستدلال على النجاسة بالكتاب
	الخمر		الكريم وتحقيق الحال فيه
٣٤٤	المواقف الممكنة في علاج	٢٦٣	الاستدلال على نجاسة الكافر
	التعارض بين الطائفتين من		بالروايات وتحقيق الأمر فيه
	الروايات	٢٧٠	الروايات التي يستدل بها على
٣٥٤	في الخاق المسكر بالخمر حكماً من		طهارة الكافر وتحقيق الحال فيها
	ناحية النجاسة	٢٧٩	هل تعتبر روايات الطهارة ساقطة
٣٦٣	في الخاق سائر المسكرات بالخمر		في نفسها عن الحجية
	موضوعاً	٢٨٤	تنبيهات البحث في روايات الباب
٣٦٩	في حرمة العصير العنبي	٢٩١	المراد بالكافر وحكم منكر الضروري
٣٨٣	حكم المغلي بنفسه وهل يطهر بذهاب	٢٩٦	هل يتبع ولد الكافر أباه في
	الثلثين		النجاسة وفروع ذلك
٣٩٨	هل يكفي ذهاب الثلثين بغير	٣٠٥	حكم الغلاة والخارج والنواصب
	النار ؟		وغيرهم

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
استعراض ما يمكن أن يستدل به لنفي حرمة العصير المغلي	٤٢٦	هل تبدأ الحرمة في العصير عند النشيش أولاً؟	٤٠١
في حرمة العصير التمري بالغليان وعدمها	٤٤٢	فيا إذا غلا العنب بدون عصر	٤٠٧
البحث حول نجاسة العصير العنبي المغلي	٤٤٤	حكم العصير إذا صار ديبساً قبل ذهاب ثلثيه	٤٠٨
فروع تقدم الكلام عنها	٤٤٩	في حرمة العصير الزببي المغلي وعدمها	٤١٤
الفقاع وحرمة من ناحية النجاسة والطهارة	٤٥٠	تحقيق الحال في زيد الترسي وأصاه	٤١٧
ماء الشعير الطبي وحرمة	٤٥٢	سائر الوجوه لحرمة العصير الزببي المغلي وتحقيق حالها	٤٢١

بِحَوِّهِ

فِي شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

الجزء الرابع

تأليف

السيد السعيد السيد الكبير العظمى السيد محمد باقر القزويني

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام  
على محمد وآله الطاهرين

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إذا كان تكريس الجهود وحشد الطاقات لخدمة العلم والشريعة من التوفيقات الربانية فالعمل في تحقيق هذا الكتاب الجليل والعناية بأبحاثه القيمة وافكاره العميقة نعمة عظيمة وفرصة ثمينة اتاحها لي سيدي الاستاذ المجدد - ابقاه الله نوراً يضيء درب الامة - فعقدت العزم على تدقيق هذه البحوث المنحدرة من منبع فياض بالفكر الناضج والاستدلال المتكامل فخرجت ما بين من نصوص الروايات وذكورت ما اجمل فيه منها وصرحت بمصادر ما ذكر من كلمات فقهائنا - رضوان الله عليهم - وفصلت ما اشير اليه من الابحاث السندية على ضوء النظريات الرجالية التي يرتضيها السيد الاستاذ - رعاه الباري عز وجل بعينه - الى غير ذلك مما يتطلبه التحقيق ومنه تعالى النصر وله الحمد .

زهير الحسون



## عرق الجنب من الحرام

### الحادي عشر : عرق الجنب من الحرام (١) .

(١) ذهب جماعة من فقهاءنا المتقدمين الى نجاسته (١) ، بل نسب ذلك الى المشهور بين المتقدمين (٢) ، بل ادعي في بعض الكلمات - كما في الغنية - الاجماع عليها (٣) . وما ينبغي ان يتأمل في كونه مدركا لذلك هو الروايات لا الاجماع ، لان جملة من المتقدمين الذين نسب اليهم القول بالنجاسة لم يظهر من كتبهم سوى عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عرق فيه الجنب من الحرام (٤) ، ولا نعلم باستلزام ذلك في نظرهم للنجاسة .

(١) منهم المقيد في المقنعة حيث قال كما ذكره في التهذيب الجزء الاول ص ٢٦٨ من الطبعة الحديثة « ولا بأس بعرق الخائض والجنب ولا يجب غسل الثوب منه الا ان يكون الجنابة من حرام فيغسل ما اصابه من عرق صاحبها من جسد وثوب » ومنهم الشيخ في النهاية في باب تطهير الثياب من النجاسة حيث قال « ولا بأس بعرق الجنب والخائض في الثوب واجتنابه افضل اللهم الا ان يكون الجنابة من حرام فانه يجب عليه غسل الثوب اذا عرق فيه » .

(٢) نسب ذلك صاحب شرح المفاتيح على ما نقله عنه صاحب الجواهر في كتابه الجزء السادس ص ٧١ من الطبعة الحديثة .

(٣) قال في الغنية في اخر الفصل الثاني « وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة وعرق الجنب اذا اجنب من الحرام » .

(٤) فمثلا قال في التنقيح الجزء الثاني ص ١٦٢ « بل عن الامالي ان من دين الامامية الاقرار بنجاسته وظاهره ان النجاسة اجماعية عندنا =

وظاهر عبارة الحلبي الاجماع على الطهارة ، وان كل من ذهب الى النجاسة عدل عن ذلك (١) ، وهذا ينفي على الاقل ثبوت الاجماع على النجاسة .  
ومهم الروايات ثلاث : -

الاولى : - رواية علي بن مهزيار عن العسكري ، وقد ورد فيها انه اراد ان يسأله عن عرق الجنب اذا عرف في الثوب . فقال عليه السلام « ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلاة فيه ، وان كانت جنابته من حلال فلا بأس » (٢) .

الثانية : - رواية الكفري الذي اراد ان يسأل أبا الحسن عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلي فيه ؟ . فقال ( ع ) « ان كان من حلال فصل فيه ، وان كان من حرام فلا تصل فيه » (٣) .

الثالثة : - رواية الفقه الرضوي : « ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلاة فيه ، وان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه حتى تغسل » (٤) .

وهذه الروايات الثلاث مفادها المباشر هو عدم جواز الصلاة في الثوب لا النجاسة ، ومن هنا قد يقال بدلالاتها على المانعية دون النجاسة ، فلا بد

---

= مع ان الصدوق قال في الامالي المجلس ٩٣ ص ٥٧٨ - ٥٧٩ عند ذكر دين الامامية « واذا عرق الجنب في ثوبه وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلاة في الثوب وان كانت من حرام فحرام الصلاة فيه » .

(١) السرائر كتاب الطهارة باب تطهير الثياب من النجاسات .

(٢) مستدرک الوسائل باب ٢٠ من ابواب النجاسات حديث ٥ .

(٣) الوسائل باب ٢٧ من ابواب النجاسات حديث ١٢ .

(٤) البحار الجزء الثامن ص ١١٧ من الطبعة الحديثة والمجلد

الثامن عشر ص ٢٧ من الطبعة الحجرية .

لاستفادة النجاسة من ابراز عنابة ، وذلك اما بتقريب : ان السائل وان سأل عن جواز الصلاة في الثوب ، ولكن لما كان عدم جواز الصلاة المحتمل لامتناع احتمال بحسب الارتكاز المتشرعى سوى النجاسة كان السؤال ظاهرا في الاستعلام عن حال الثوب في الصلاة من هذه الناحية ، فيدل الجواب على النجاسة .

واما بتقريب : ان اطلاق الجواب يقتضي عدم جواز الصلاة في الثوب حتى مع جفاف العرق او ازالته بالمسح ، وهذا يكشف عن انه بنكته النجاسة لا بنكته المانعة الاستقلالية للعرق التي لا معنى لبقائها عرفا بعد زواله .  
واما بتقريب : ان جعل الغسل غاية لعدم الجواز في رواية الفقه الرضوي ظاهر في ثبوت النجاسة ، لان الغسل هو ازالة القلر عرفا ، وكذلك الامر في غيرها لوضوح ان النهي فيها لا يؤخذ على اطلاقه جزما فاما ان يقيد بعدم مطلق الازالة ، او بعلم الازالة بالغسل ، والقدر المتيقن هو التقييد الثاني ، لكونه اقل من التقييد الاول ، فبضم ارتكازية عدم كون الثوب الذي اصابه العرق المذكور كعين النجس ينتج التقييد المذكور فاذا تم الاستدلال باحد هذه التقريبات ثبتت النجاسة ، وكانت هذه الروايات مقيدة لاطلاق ما دل على نفي البأس عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب (١) .

وقد يستبعد التقييد ، اما باعتبار ان عدم ورود اي سؤال عن عرق الجنب من حرام من قبل الرواة مع شيوع الجنابة من الحرام كاشف عن ارتكاز طهارته ، اذ لو كان في معرض احتمال النجاسة بحسب تصورات

(١) من قبيل رواية أبي بصير « قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبذل القميص فقال : لا بأس ، الحديث : الوسائل باب ٢٧ من ابواب النجاسات حديث ٨ .

المتشعبة وقتئذٍ لكثير السؤال عنه .

واما باعتبار ما يترأى من بعض المطلقات من اصرار الامام ( ع ) على الفتوى بنفي البأس ، كما في رواية علي بن أبي حمزة ( ١ ) ، حتى بعد الحاح السائل على احتمال البأس بنحو تأثر الامام من اصرار السائل على ان يسمع منه النهي ، فلو كان في العرق تفصيل لكان من المناسب جداً ان يذكر في مقام ارضاء نزعة السائل ، فمثل هذا الاطلاق بأبي عن التقييد . ويندفع هذا الاستبعاد بكلاشقيه ، بان اسئلة الرواة كانت على الاكثر تعبيراً عن الحاجات التي يواجهونها مباشرة ، والجنابة من حرام لم تكن شائعة في طبقة الرواة ، ومن النادر ان يتفق لهم احراز صغرها في غيرهم فعلم توافر الاسئلة عن عرق الجنب من حرام لا يوجب استبعاد التقييد . كما ان نظر السائل في الاصرار على ان يسمع من الامام النهي كان الى ما هو المتعارف من عرق الجنابة ، وحينما اراد ان يستدرج الامام للفتوى بالبأس فرض كثرة العرق وقال « انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره » ولم يفرض خصوصية في الجنابة .

فلهم اذن ملاحظة التقريبات التي ذكرناها كمحاولة لتنميم الاستدلال . اما التقريب الاول ، فهو يتوقف على انحصار الجهة المحتملة للسؤال بحسب ارتكاز اذهان المتشعبة بالنجاسة ، وهذا غير معلوم ، فان المدقق في اسئلة الرواة فيما يتصل بالجنب وعرقه يمكنه ان يحدس انهم كانوا

---

( ١ ) عن علي بن أبي حمزة قال « سئل أبو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن رجل اجنب في ثوبه فيعرق فيه فقال : ما ارى به بأساً قال : انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره قال : فقطب أبو عبد الله عليه السلام في وجه الرجل فقال : ان ابنيتم فشيء من ماء فانضح به » الوسائل باب ٢٧ من ابواب النجاسات حديث ٤ .

يجوزون وجود محذور ناشيء لامن سراية النجاسة ، بل من سراية حدث الجنابة ، ويحتملون ان الجنابة بنفسها قد تسري الى الثوب أو الماء بنحو يوجد محذورا في استعماله ، والشاهد على هذا الحدس ان اسئلة الرواة في أمثال المقام من الصعب تفسيرها جميعا على اساس استعمال الحال من حيث النجاسة والطهارة ، وذلك لعدة امور : -

منها - انه لو كان النظر الى احتمال نجاسة الثوب بعرق الجنب فلماذا اتجهت الاسئلة في عرق الجنب الى الثوب خاصة ، ولم يسأل عن بدن الجنب ، مع انه من الواضح ان عرقه اذا كان ينجس ثوبه فهو ينجس بدنه ايضا !؟ .

واما اذا كان النظر الى احتمال سراية الجنابة الى الثوب فالسكوت عن البدن متعين ، لان البدن جنب ، وانما الشك في ترشح الجنابة منه بالعرق على الثوب بنحو يحتاج الى الغسل « بالفتح » ، كما يحتاج بدن الجنب الى الغسل « بالضم » .

ومنها - رواية محمد بن مسلم « قال : سألته عن الرجل يبول ولم يمس يده شيء ايغمسها في الماء ؟ . قال : نعم وان كان جنبا » (١) فان من البعيد في حق محمد بن مسلم انه كان يحتمل ان يد المجنب الذي يبول تنجس الماء دون ان يكون قد اصابها شيء ، وانما الاقرب الى الافتراض احتمال سراية الحدث الى الماء .

ومنها - اسلوب التعبير في جملة من الروايات ، من قبيل قوله : « لا ينجب الثوب الرجل ولا ينجب الرجل الثوب (٢) ، فان هذا اللسان

(١) الوسائل باب ٧ من ابواب الامثار حديث ٤ .

(٢) كما في معتبرة حمزة بن حمران : الوسائل باب ٢٧ من ابواب

واضح في رفع احتمال سراية الجنابة لا سراية النجاسة ، ولهذا لم يقل لا ينجس المجنب الثوب . ومن قبيل ما عن النبي (ص) اذ مثل عن الجنب والحائض يعرفان في الثوب حتى يلصق عليهما فقال : « ان الحيض والجنابة حيث جعلها الله عز وجل ، ليس في العرق ، فلا يغسلان ثوبها » (١) . وهذا ايضاً واضح في نفي احتمال سراية الجنابة دون النجاسة . وفي رواية اخرى قال : « ليس الماء جنابة » (٢) .

وهكذا يبدو ان فكرة سراية الحدث لم تكن بعيدة عن اذهان المشرعة وعليه فلا ينصرف السؤال الى حيثية النجاسة .

واما التقريب الثاني ، فهو يكفي لدفع احتمال المانع المستقلة للعرق ، ولكنه لا ينفي احتمال كون عدم الجواز بلحاظ سراية الجنابة المحرمة - بمعنى من المعاني - بتوسط العرق الى الثوب ، فكأن الثوب يصبح فيه شيء من الجنابة يحتاج الى الغسل ؛ كحاجة البدن الجنب الى الاغتسال ، فان هذا الاحتمال يلائم مع بقاء عدم الجواز بعد زوال العرق ايضاً .  
وبما ذكرناه يظهر حال التقريب الثالث .

هذا كله مضافاً : الى سقوط الروايات المذكورة سنداً (٣) ، وعليه

(١) كما في رواية زيد بن علي : الوسائل باب ٢٧ من ابواب النجاسات حديث ٩ .

(٢) كما في رواية ميمونة : الوسائل باب ٧ من ابواب الاستنار حديث ٦ .  
(٣) اما رواية علي بن مهزيار فقد نقلها ابن شهر آشوب في المناقب عن كتاب المعتمد في الاصول وطريقه اليه مجهول واما رواية الكفرثوثي فقد نقلها الشهيد ( ره ) في الذكرى عن محمد بن همام باسناده الى ادريس الكفرثوثي وطريق الشهيد الى محمد بن همام مجهول كما ان طريق ابن همام الى الكفرثوثي مجهول واما رواية الفقيه الرضوي فساقطة لعدم اعتبار كتاب الفقيه الرضوي .

## سواء أخرج حين الجماع أو بعده (١)

فالظاهر هو الطهارة عملاً بالاصول ، وبالمطلقات الدالة على طهارة عرق الجنب مطلقاً ، وان كان الاحتياط بعدم الصلاة في الثوب لا ينبغي تركه ، نظراً لاشتهار الفتوى بذلك بين المتقدمين (١) ، غير انه احتياط استنباطي ولو كان وجوبياً لاشكل الرجوع الى مطلقات الباب او بعضها على اقل تقدير لاثبات طهارة عرق الجنب مطلقاً ، لورودها بلسان الاذن في الصلاة فيه صريحاً او انصرافاً (٢) ، فمع عدم الالتزام والجزم بانطباق هذا الاذن في محل الكلام لا يمكن التمسك بها لاثبات الطهارة .

(١) وذلك لاطلاق الروايات بناءً على صلاحيتها لاثبات النجاسة .

ويمكن ان يستشكل في اطلاق رواية علي بن مهزيار (٣) المتقدمة ، بناءً

(١) حتى ادعي الاجماع من قبل الصدوق في الامالي كما مر في هامش

ص ١ والشيخ في الخلاف المجلد الاول ص ١٨٠ من الطبعة الحديثة قال

« اذا كانت الجنابة من حرام يحرم الصلاة فيه » ثم قال « دليلنا اجماع

الفرقة » .

(٢) من المطلقات ما هو صريح في جواز الصلاة من قبيل رواية

الجعفریات عن علي ( ع ) في حديث قال « لو ان رجلاً جامع في ثوبه

ثم عرق فيه منه حتى ينعصر لامرناه بالصلاة فيه ولم نامره بغسل ثوبه لان

الثوب لا ينجسه شيء » ( مستدرک الوسائل باب ٢٠ من ابواب النجاسات

حديث ١ ) . ومنها ما ليس كذلك كرواية أبي بصير المذكورة في هامش

ص ٧ وهذه وان لم تكن صريحة كالسابقة ولكنها كالصريحة لان المنظور

فيها هو محذور الصلاة في القميص الحاوي على العرق انصرفاً او لسكونه

القدر المتيقن .

(٣) مرت في ص ٦ .

## من الرجل او المرأة (١)

على ان تكون ( كان ) في قوله ( ان كان عرق الجنب في الثوب ) ناقصة ، ويكون عرقه اسمها ، وتكون كلمة جنابته معطوفة على الاسم ، ويكون الخبر كلمة ( من حرام ) . فان معنى الحديث حينئذٍ : انه ان كان العرق والجنبان من حرام فلا تجوز الصلاة والعرق الناشئ من حرام لا اطلاق فيه للمتأخر كما هو واضح . الا انه قد يقال مع هذا : بان الاستفادة من الرواية - بقريته قوله بعد ذلك وان كانت جنابته من حلال - ان المناط هو نشوء الجنبان من حرام او حلال ، وان نظر الشرطيتين معاً الى ذلك ، واشتمال الاولى على فرض نشوء العرق من حرام مجرد تعبير . كما انه قد يستشكل في اطلاق رواية الكفرثوثي (١) ، بناءً على ان اسم كان في قوله ( وان كان من حرام فلا تصل فيه ) هو العرق ، فيرجع الى ان العرق اذا كان ناشئاً من الاتصال المحرم فلا تصل فيه فلا يشمل العرق المتأخر ، واما اذا كان اسم كان هو الرجل او حدث الجنبان وكان الضمير المجرور راجعاً الى الثوب فلا اشكال في الاطلاق .

(١) وذلك لان مدرك الحكم ان كان احدي الروايتين الاوليين (٢) فاطلاقها اللفظي تام ، لان الجنب يوصف به الرجل والمرأة ، وان كان الرواية الثالثة (٣) فاطلاقها اللفظي وان كان قابلاً للمناقشة ، ولكن الاطلاق المتحصل من الغاء خصوصية الرجل بالارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة حاصل .

(١) مرت في ص ٦ .

(٢) مرتا في ص ٦ .

(٣) مرت في ص ٦ .



سواء كان من زنا أو غيره (١) ، كوطي البهيمة أو الاستمناء أو نحوها مما حرّمته ذاتية ، بل الأقوى ذلك في وطى الحائض والجماع في يوم الصوم الواجب المعين ، أو في الظهار قبل التكفير (٢)

(١) إذ لم يفرض في الروايات المذكورة خصوص الزنا فالإطلاق محكم . نعم هناك بحث صغروي في حصول الجنابة في وطى البهيمة موكول أن محله في بحث غسل الجنابة .

(٢) الحرمة تارة تكون ذاتية ، وأخرى عرضية والمراد بثبوت هذين الوصلين للحرمة في المقام الذاتية والعرضية بلحاظ عالم الأدلة ولسان الشارع فالحرمة الثابتة بعنوان ابتدائي ذاتية ، والحرمة الثابتة بعنوان الاستثناء والتخصيص عرضية ، لا الذاتي بالمعنى المقصود في الجنس والفصل أو في لوازم الماهية كما هو واضح .

فإن كانت الحرمة ذاتية من قبيل واقعة الاجنبية ، فهو القدر المتيقن من نجاسة عرق الجنب من حرام على القول بها .

وإن كانت الحرمة عرضية ، فهي إما أن تكون عرضية متعلقة بنفس العنوان الأولي لما يوجب الجنابة ، كالحرمة المتعلقة بالجماع في حال الحيض أو في نهار شهر رمضان ، وإما أن تكون حرمة عرضية متعلقة بعنوان ثانوي منطبق على الجماع الموجب للجنابة ، كما لو انطبق على الجماع عنوان حث النذر أو الضرر فحرم بهذا العنوان ، فهل النجاسة على القول بها تشمل فرض الحرمة العرضية بكلا قسميها ، أو يفصل بين القسمين ، أو لا تشمل شيئاً منها ؟ .

ذكر السيد الأستاذ - دام ظله - أن ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية وعدمه يتفرع على أن الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل هل الحرمة الفعلية أو الحرمة الذاتية بمعنى كونه بحسب طبعه حراماً ؟ فعلى

الاول يترتب امران : احدهما انه لو عرض مجوز على الحرام الذاتي - كما لو زنى عن اكراه - لم تثبت النجاسة ، لعدم الحرمة الفعلية والآخر : ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية ، لان الحرمة فعلية . وعلى الثاني يترتب عكس الامرين السابقين ، ففي مورد الاكراه على الزنا تثبت النجاسة ، وفي مورد الحرمة العرضية لا تثبت ، لانها تدور مدار الحرمة الذاتية ، وهي حاصلة في الاول دون الثاني (١) .

وتحقيق الحال بنحو يتضح معنى الحرمة الذاتية والفعلية ، ويتضح عدم امكان المساعدة على ما افيد من الملازمة بين المسألتين ، وان كلامها تتبع مبانيها الخاصة : هو اننا تارة نتكلم في الفرع الاول ، وهو الزنا عن اكراه . واخرى في الفرع الثاني الذي هو عنوان المسألة في الاساس ، اي الحرمة العرضية .

اما الفرع الاول ، فالنجاسة فيه تنفرع على ملاحظة ان الحرمة هل اخلت موضوعا لنجاسة العرق بنحو الموضوعية ، او بنحو المعرفة التي مرجعها الى ان موضوع الحكم بالنجاسة ليس هو الحرمة بل ذوات المحرمات التي يشار اليها بهذا العنوان وهذا سنخ ما يقال في (الغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) ، من ان موضوع نجاسة البول هل هو حرمة اكل لحم الحيوان او نفس العناوين الخاصة للحيوانات ، كالهرة والفارة مثلا ، وعنوان الحرام او ما لا يؤكل اخذ مشيراً اليها . ونفس الشيء يقال ايضاً عن موضوع المانعية في ( لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ) . والحاصل : ان هذين الاحتمالين سيالان في جملة من الموارد ، فان بنينا على المعرفة كان عرق الزاني المكروه نجسا لان الموضوع - على هذا - ذوات العناوين التي يشار اليها بالحرمة واحدها الزنا وهو ثابت ، نظير ما يقال على المعرفة ايضاً من نجاسة بول ما لا يؤكل

لحمه وان حل لعارض . وان بيننا على الموضوعية تساءلنا ان الحرمة المأخوذة موضوعا هل هي ذات الحرمة الفعلية او الوجود المشروط للحرمة ، اي الحرمة لولا الاضطرار ، وهذا يعبر عنه الاستاذ بالحرمة الذاتية ؟ . فعلى الاول ترتفع نجاسة العرق بارتفاع الحرمة ، دونه على الثاني ، لان صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها . هذه مباني الفرع الاول .

والصحيح منها ان الحرمة مأخوذة في موضوع النجاسة بنحو الموضوعية وبوجودها الفعلي ، اما الموضوعية في مقابل المعرفية فهو ظاهر اخذ اي عنوان في موضوع الحكم ، بمقتضى اصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت ، ما لم تأب مناسبات الحكم والموضوع عن ذلك فتصبح بنفسها قرينة على المعرفية ، ولا ابراء من قبلها في المقام . واما كون الموضوع الحرمة الفعلية لا الشرطية ، فلأن ظاهر اخذ اي عنوان في موضوع الحكم لزوم ثبوته بالفعل ، لان الوجود التقديري للشيء ليس فرداً حقيقياً له ، ما لم تقم قرينة على ملاحظته . وعليه فالمكره على الزنا لا ينجس عرقه . واما الفرع الثاني ، فالحرمة العرضية اما ثابتة لعنوان ثانوي ينطبق على الجماع كعنوان حنث النذر ، او ثابتة لنفس العنوان الاول للجماع في حالة مخصوصة كحالة الحيض .

اما في القسم الاول . فالمسألة مبنية على ان الموضوع للنجاسة هل هو حرمة العمل الموجب للجنابة - الجماع مثلا - بعنوانه ، او حرمة ولو بعنوان ثانوي منطبق عليه . فعلى الاول لا تثبت النجاسة في القسم الاول ، لان الحرمة لم تثبت فيه للجماع بعنوانه ، من دون فرق بين ان يبنى في الفرع الاول على الموضوعية او المعرفية وعلى الفعلية أو الذاتية ، فانه على اي حال يكون الموضوع او المعرف حرمة الجماع بعنوانه ، وهي منتفية في الفرض . وعلى الثاني يصبح حال هذا القسم حال القسم الثاني .

والصحيح في المقام هو الاول ، لأن الظاهر من اخذ الحكم المضاف الى عنوان في موضوع حكم فرض كونه ثابتا لذلك العنوان بنفسه ، لا بعنوان آخر منطبق عليه ، وعليه فالحكم في هذا القسم هو الطهارة .

واما في القسم الثاني ، وهو ما إذا كانت الحرمة العرضية ثابتة للجناح بعنوانه ، فالمسألة تنفرع على أن نرى ان موضوع الحكم بالنجاسة هل هو مطلق الحرمة بنحو يشمل الحرمة الاستثنائية ، او الحرمة المطلقة بمعنى الحرمة الاصلية والمجعولة ابتداءً لا استثناءً؟ . فعلى الاول تثبت النجاسة هنا على جميع المباني المتقدمة في الفرع الاول التي كان بعضها يقتضي النجاسة هناك وبعضها يقتضي الطهارة . وعلى الثاني تثبت الطهارة هنا على جميع تلك التقادير ايضاً . والصحيح هنا هو الاول ، لان تقييد الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل بخصوص الحرمة الاصلية واخراج الحرمة الاستثنائية منها خلاف اطلاق الدليل . وبما ذكرناه اتضحت اوجه النظر في افادات السيد الاستاذ - دام ظله - ؛ اذا اتضح :

اولا : أنه لا ملازمة بين الطهارة في الفرع الاول والنجاسة في الفرع الثاني بحسب المباني .

وثانيا : ان الصحيح في الفرع الاول الطهارة وفي الفرع الثاني التفصيل بين القسمين ، فيحكم بالطهارة في الاول وبالنجاسة في الثاني .  
وثالثاً : أن تعليقه - دام ظله - للطهارة في الفرع الثاني بظهور الدليل في كون الحرمة متعلقة بنفس عنوان الواقعة انما يناسب القسم الاول عنه ولا يصدق على القسم الثاني ، فان فرض الحرمة العرضية لا يساوق دائماً فرض تعلقها بعنوان ثانوي كما عرفت .

بقي الكلام في تشخيص الصغريات ، وتمييز الحرمة العرضية المتعلقة بالعنوان الثانوي عن الحرمة العرضية المتعلقة بالجناح بعنوانه .

(مسألة ١) العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس (١)  
وعلى هذا فليغتسل في الماء البادر ، وان لم يتمكن فليرتحمس  
في الماء الحار

والمتيقن دخوله في القسم الثاني الجماع المحرم في ايام العادة ، والمتيقن دخوله في الحرمة بعنوان ثانوي الجماع المحرم بوصفه حثا للندر واليمين او باب الضرر ، وتبقى امثلة لا يخلو حالها عن شوب اشكال .

منها المقاربة المحرمة بملاك صوم واجب معين ، فقد يتخيل انها بعنوان ثانوي وهو الافطار . وفيه ان عنوان الافطار منزع من كون الصوم في الرتبة السابقة عبارة عن الامسك عن امور معينة ، فليس هذا حراما لانه مفطر ، بل هو مفطر لانه اخذ الامسك عنه في الصوم الواجب ، فالجماع إذن حرام على الصائم بعنوانه .

ومنها الايلاء . والظاهر انه بعنوان ثانوي ، لان الايلاء نحو من

المهد واليمين امضاء الشارع ولكن بنحو مخصوص .

ومنها الجماع في الظهر قبل التكفير . وتحقيق حاله يدور مدار

استظهار نكته من دليل الظهر ، فان قيل : ان الاستفادة منه الامضاء لإنشاء

المظاهر من قبيل امضاء النذر كان الحكم بالعنوان الثانوي ، وان قيل : انه

تحريم ابتدائي ولو من باب العقوبة والزجر كان الحكم بالعنوان الاولي .

(١) لانه ما لم يتم الاغتسال يكون مجنبا فيدخل تحت الاطلاق . وهذا

بناء على ان الجنابة لا ترتفع عن أي عضو الا بانتهاء الغسل في غاية

الوضوح ، وكذلك الامر لو فرض انها امر قابل للتجزئة في الاعضاء ،

فكل عضو غسل ترتفع جنابته ، فان عنوان الجنب لا يزال صادقا على

المكلف ولو بلحاظ سائر اعضائه ، وموضوع النجاسة عرق الجنب لاعرق

العضو الجنب .

وينوي الغسل حال الخروج ، او يحرك يده تحت الماء بقصد الغسل (١) .

(١) فلا يبئلى بالعرق النجس في اثناء الغسل المانع عن صحة الغسل ، لانه ما دام في الماء لا يعرق عادة اولا يكون لعرقه وجود عرفي اذ يستهلك وهذا بخلاف ما اذا اراد ان يغتسل ترتيبا بنحو الصب فيبتلى بالعرق المانع عن صحة الغسل .

وتحقيق الكلام هنا : انه تارة يراد بالعرق المتجدد اثناء الغسل العرق فيما تم غسله . واخرى : يراد فيما لم يغسل بعد . فالاول غير مضر ، لان الطهارة المعتبرة في صحة الغسل فيها اربعة احتمالات ، اذ يحتمل كفاية الطهارة المعلولة لنفس غسلة الغسل ، بدعوى انه المتيقن من دليل الشرطية الذي هو الاجماع . ويحتمل لزوم تقدم الطهارة في كل عضو على غسله ، اخذاً بظهور ما دل (١) على الامر بغسل الفرج ثم الغسل ويحتمل اشتراط غسل كل عضو بالطهارة المسبقة لذلك العضو وما بعده ، جموداً على الظهور الاولى لدليل الامر بغسل الفرج ثم الغسل . ويحتمل اشتراط غسل كل عضو بان تكون تمام الاعضاء طاهرة حينه ، استناداً الى نفس ذلك الظهور مع الغاء خصوصية التقدم والتأخر .

واوجه الاحتمالات الثاني ، واضعفها الرابع على ما يأتي في محله . والعرق المفروض في العضو المفروغ عن غسله انما يضر على الاحتمال الرابع ، دون الاحتمالات الثلاثة الاولى .

واما الثاني ، اي العرق فيما لم يغسل بعد ، فتارة : يفرض استمراره .

(١) من قبيل صحيحة زرارة « قلت كيف يغتسل الجنب فقال ان لم يكن اصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه بثلاث غرف ثم صب على راسه ثلاث اكف . . . » الوسائل باب ٢٦ من ابواب الجنابة حديث ٢ .

واخرى : يفرض انقطاعه وتوقفه مادام الماء ينصب بسبب ضغط الماء .  
وثالثة : يفرض انقطاعه في آن حدوث الصب وتجدده في الآن الثاني ولو استمر الصب .

ففي الفرض الاول لا يصح الغسل على جميع الاحتمالات الاربعة المتقدمة ، إذ حتى لو قيل بكفاية الطهارة الخبثية المعلولة لنفس الغسل - بضم الغين - لا يمكن الالتزام بحصول ذلك في المقام ، لان مطهريّة الغسل مع وجود عين النجس وهو العرق غير معقولة ، إلا ان يقال : بان الغسل - بضم الغين - له معلولان طوليان ، احدهما : رفع حدث الجنابة ، والثاني : رفع النجاسة عن البدن حتى مع استمرار العرق ، إذ لم يعد نجسا بعد رفع حدث الجنابة . ولما كان المعلول مقارنا لعلته زمانا فالغسل والطهارة من الخبث والطهارة من الحدث تحصل جميعا في وقت واحد . ولا بد مع هذا من الالتزام بان الشرط في ترتب الطهارة الحديثة على الغسل ليس هو الطهارة الخبثية لثلا يلزم الدور ، بل عدم كون البدن نجسا بنجاسة غير قابلة للارتقاء برفع الجنابة ، وذلك لان مدرك الاحتمال الاول هو دعوى ان دليل الشرطية الاجماع ولزوم الاقتصار على المتيقن منه والمتيقن هو ما ذكرناه .

وفي الفرض الثاني ، لا اشكال في صحة الغسل ولو باستمرار الصب ، فتحصل الطهارة من الخبث اولا ثم الطهارة من الحدث ، ويكون الشرط متوفراً حتى مع الالتزام بلزوم سبقه الزمني .

وفي الفرض الثالث ، لا يصح الغسل بناءً على عدم كفاية الطهارة الخبثية المعلولة لنفس الغسل الغسلي ، ويصح بناءً على كفاية ذلك كما هو مقتضى الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة المتقدمة . ولا يحتاج في هذا الفرض إلى ارجاع شرطية الطهارة إلى كون الغسل منوطاً بعدم نجاسة غير

( مسألة ٢ ) إذا اجنب من حرام ثم من حلال ، أو حلال ثم من حرام ، فالظاهر نجاسة عرقه ايضاً خصوصاً في الصورة الاولى (١).

قابلية للارتفاع برفع الجنابة كما ذكرنا في الفرض الاول ، بل تصحيح الغسل في هذا الفرض يلائم مع شرطية الطهارة بعنوانها ، ولا يلزم دور لعدم نشوء الطهارة الخبثية من رفع الحدث ليلزم من اخذها شرطاً فيه محذور وانما تنشأ الطهارة الخبثية والطهارة الحديثة معاً من الغسل الغُسلي .  
واما العلاجات التي ذكرها في المتن من نية الغسل حال الخروج ، او بتحريك البدن تحت الماء ، فكأن النظر فيها الى افتراض ان العرق يتوقف عرفاً مادام جسم الانسان مغموساً في الماء فيطهر بدنه اولاً ثم ينوي الغسل بالخروج او التحريك ، ولكنها علاجات غير صحيحة بناءً على ما يأتي من اشتراط صحة الغسل باحداث الغسل ، وبالتحريكات او الدخول والخروج لا يتعدد الغسل .

(١) توضيح الحال في ذلك : انه ان قيل : بان الجنابة امر تكويني من لوازم خروج المني مثلاً ، كما قد يترأى من بعض الروايات الضعيفة الواردة في تعليل غسل الجنابة بانها تخرج من كل البدن (١) ، فينبغي القول بالنجاسة في كلا فرضي هذه المسألة ، لان الامر التكويني حاصل على أي حال . وان قيل بان الجنابة امر اعتباري ولكنها اخذت في موضوع دليل النجاسة بما هي معرف لذوات الاسباب المحرمة من الزنا ونحوه ، فالامر كذلك ايضاً ، لان ذات السبب المحرم حاصل على أي حال . وان قيل

---

(١) من قبيل رواية محمد بن سنان « علة غسل الجنابة النظافة ولتطهير الانسان مما اصابه من اذاه وتطهير سائر جسده لان الجنابة خارجة من كل جسده فلذلك وجب عليه تطهير جسده كله » الوسائل باب ٢ من ابواب الجنابة حديث ١ .



بان الجنابة امر اعتباري عقلائي جرى الشارع على طبقه لوضوح ان كلمة جنب كانت مستعملة لغويا وعربيا قبل الشريعة ، وان الجنابة المأخوذة في موضوع دليل النجاسة هنا هي بهذا المعنى العقلائي وعلى نحو الموضوعية ، فلا بد من ملاحظة الاعتبار العقلائي للجنابة ، فان كانت الجنابة قد لوحظت فيه بحسب المرتكز العقلائي على نحو قابل للتكرار فالامر كما تقدم ايضاً ، والا تعين التفصيل بين الفرضين ، والحكم بالنجاسة فيما إذا كان السبب المحرم هو السابق خاصة .

وان قيل : بان الجنابة المأخوذة في موضوع الدليل قد اخذت على وجه الموضوعية بما هي اعتبار شرعي مرتب على اسباب مخصوصة ، فلا بد من ملاحظة دليل هذا الاعتبار من ناحية شموله للوجود الثاني للسبب وعدمه ، فان تم فيه اطلاق يقتضي تكرار الجنابة بتكرار وجود السبب فالحكم هو النجاسة في الفرضين ، والا تعين التفصيل على ما تقدم .

والظاهر ان الجنابة المأخوذة في موضوع النجاسة قد اخذت بما هي حكم شرعي وضعي لا يقبل التكرار ، وان اخذها على نحو الموضوعية ، فيتعين التفصيل بين الفرضين .

اما انها حكم شرعي وضعي ، فلما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث الجنابة من انها من الاعتبارات العقلائية التي امضاها الشارع مع نوع من التصرف سعة وضيقاً ، وكل امر اعتباري عقلائي إذا امضاه الشارع ثم اخذه في موضوع حكم فظاهره النظر الى امضائه هو سعة وضيقاً لا الى النظر العقلائي . ومثاله الملكية التي هي عقلائية وامضاها الشارع بتصريف فحين يأخذها موضوعاً لحرمة التصرف في مال الغير يراد بها ما كان ملكاً للغير شرعاً .

واما عدم قبولها للتكرار فلقصور دليل ترتب الجنابة على الاسباب

(مسألة ٣) المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل  
فالظاهر عدم نجاسة عرقه (١) ، وان كان الاحوط الاجتناب عنه ما لم

المخصوصة عن الشمول للوجود الثاني للسبب . لا لاستحالة اجتماع جنابتين  
عقلا . ولا لاستلزامه تعدد الغسل بتعدد موجب الجنابة ، نظراً الى ان الجنابة  
استفيدت من لسان الامر بالغسل فالتم يتعدد الأمر بالغسل لا تكثر الجنابة ،  
ومع تعدده يجب غسلان ولا للزوم لغوية جعل الجنابة الثانية بعد وضوح عدم وجوب  
غسل آخر . إذ يرد على الاول ان الجنابة اعتبار ولا محذور في اعتبار وجوده مرتين .  
وعلى الثاني بان الامر بالغسل ارشاد الى حصول الجنابة ، وان المطهر هو  
الغسل ، وفي الاوامر الارشادية القاعدة تقتضي التداخل لا عدمه . وعلى  
الثالث بما كان دعوى اندفاع اللغوية فيما إذا كان للجنابة الثانية أثر زائد ،  
كما فيمن اجنب من حرام بعد الجنابة من حلال .

بل لقصور الدليل ، اما لعدم الاطلاق في نفسه ، واما لتحكيم المرتكز  
العقلاني القاضي بعدم التكرار بعد ان عرفت ان الجنابة اعتبار عقلائي ،  
وتفصيل الكلام يأتي في محله .

نعم قد يقال ان دليل نجاسة عرق الجنب من حرام لا يشمل باطلاقه  
اللفظي من زنى بعد ان اجنب من حلال ، ولكنه يتعدى من مورده اليه  
بالفحوى العرفية ، لان العرف يأبي بمناسباته المركوزة عن التفرقة بين هذا  
الزاني ومن زنا قبل ان يجنب من حلال ، لان سبق الجنابة من حلال لا  
يتعقل عرفاً تأثيره في تخفيف أثر الزنا المتأخر . ولكن يرجع تحكيم هذا  
الارتكاز - لو سلم - الى حمل الجنابة على المعرفية ، واما مع التسليم  
بالموضوعية فواضح ان التفرقة بسبب عدم حصول الجنابة بالزنا المتأخر ،  
لا بسبب سبق جنابة على جنابة .

(١) وذلك لانه خرج بالتيمم عن كونه جنبا خروجا موقتا مادام

عرق الجنب من الحرام ٢٣  
يغتسل ، وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس ، لبطلان  
تيممه بالوجدان .

العذر باقيا ، فمع بقاء العذر يكون عرقه طاهراً لعدم كونه عرق الجنب ،  
وإذا ارتفع العذر ولم يغتسل عادت النجاسة إلى عرقه لحصول الجنابة من  
جديد ، لا بمعنى ان وجدان الماء - مثلاً - من موجبات الجنابة ، بل ان  
نفس السبب السابق يقتضي الجنابة ، والتيمم يزاحم اقضاءه ويغلبه فترة  
العذر خاصة ، ومرجه الى جعل الجنابة مترتبة على السبب السابق باستثناء  
الفترة الواقعة بين التيمم وزوال العذر .

وقد يقال بنجاسة عرق الجنب المتيمم في المقام ، ويقرب بعدة وجوه:  
الاول : وهو مبني على انكار طهورية التيمم وكونه مبيحاً ، فيقال  
ان لازم ذلك شمول اطلاق دليل النجاسة لعرق المتيمم . ويرد عليه :  
ان المبني باطل لظهور الادلة كتاباً (١) وسنة في كون التيمم مطهراً (٢)  
وكون التراب احد الطهورين (٣) .

الثاني بعد التسليم بان التيمم مطهر يقال : بان مطهرته تنزلية لا  
حقيقية ، والتنزيل انما يكون بمقدار ما لوحظ من الآثار في مقام التنزيل ،  
والمتيقن انما هو ملاحظة جواز الدخول في الصلاة ونحوه لا طهارة العرق.

(١) ففي الآية ٦ من سورة المائدة « فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا  
بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم » .  
(٢) ففي معتبرة ساعة « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل  
يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال : يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء  
فان الله عز وجل جعلها طهوراً للماء والصعيد » الوسائل باب ٢٥ من  
ابواب التيمم حديث ٣ .

(٣) ففي معتبرة زرارة « فان التيمم احد الطهورين » الوسائل باب  
٢١ من ابواب التيمم حديث ١ .

وفيه : اولا : ان ظاهر ادلة طهورية التراب والتميم الطهورية الحقيقية لا الحكيمية التنزيلية . وثانياً : أن اطلاق دليل التنزيل يقتضي سوجه بلحاظ جميع الآثار .

الثالث : وهو مبني ايضاً على ان دليل مطهربية التيمم مفاده التنزيل فيقال : ان اطلاقه وان كان يقتضي ترتيب كل آثار الطهارة الحديثة ، غير ان طهارة العرق ليست من آثار الطهارة الحديثة ، بل من آثار نفي ضدها وهو حدث الجنابة ، وتنزيل شيء منزلة احد الضدين لا يستلزم تنزيله منزلة عدم ضده في الآثار المترتبة على عدم الضد ، فالطهارة واقعا مساوقة لعدم الجنابة ، ولكن الطهارة تنزيلا لا تساوq الحكم بعدم الجنابة تنزيلا . ويرد عليه - مضافا الى ان دليل طهورية التيمم ظاهر في الطهورية التشريعية الواقعية لا التنزيلية - : ان الطهارة ليست ضدّاً للجنابة بحسب ما هو الم معمول فيها ، فان مرجعها الى اعتبار النقاء والنظافة من الحدث المقابل لها ، فاذا نزل شيء منزلة الغسل في كونه نفاءً من الجنابة ترتب على ذلك بمقتضى اطلاق التنزيل كل ما لعدم الجنابة والنقاء منها من آثار .

الرابع : ان يقال بان دليل طهورية التيمم مفاده الطهورية الحقيقية لا التنزيلية غير انه لا يقتضي رفع الجنابة ، فالتيمم المذكور جنب ومطهر وحيث ان نجاسة العرق من آثار الجنابة فهي باقية بقاء موضوعها . وهذا ما اختاره السيد الاستاذ - دام ظله - (١) حيث بنى على ان التيمم يوجب الطهارة ولكنه لا يرفع حدث الجنابة ، ولا حدث الموت فيما إذا يم الميت وفرغ على ذلك وجوب غسل المس بمسه بعد التيمم .

ويرد عليه : انه ان رجع ذلك في المقام الى التفكيك بين الحدث والجنابة بافتراضها امرين متغايرين ، وان الغسل يرفعها معا ، والتيمم لا

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ١٧٤ - ١٧٥ .

يرفع الا الحدث ، إذ لم يثبت الا كونه طهوراً ، ولا يقتضي ذلك الازالة الحدث دون الجنابة . فإرد عليه : ان هذا التفكيك ليس مفهوماً عرفاً من الادلة ، بل ليس الحدث الا عنواناً للجنابة نفسها ، لان هناك اعتبارين متغيرين للجنابة وللحدث . وهذا التفكيك لو تعقلناه . في مورد الجنابة فكيف يمكن تصويره في الميت ، لوضوح انه لا يتصور بشأنه الا أمر واحد وهو حدث الموت .

وان رجع ذلك - بعد التسليم بوحدة الحدث والجنابة - إلى ان طهورية التيمم لا تعني كونه رافعا لشيء ، وان الرافعية تحتاج الى دليل خاص كما في الغسل ، ومع عدمه في التيمم يكون مقتضى الجمع بين الادلة الالتزام ببقاء الحدث وحصول الطهارة للتيمم . فهذا غريب ، لان الطهارة معناها النقاء والنظافة من شيء ، فالرافعية مستبطنة فيها ، واعتبارها شرعا للتيمم عبارة اخرى عن جعله رافعا ومنظفا من شيء . وهل استفيدت رافعية الغسل للجنابة من قوله تعالى ( وان كنتم جنبا فاطهروا ) (١) إلا بلحاظ ان مادة الطهارة بنفسها مساوقة للنقاء والنظافة؟! ، فالامر بها بعد افتراض الجنابة ظاهر عرفاً في كون الغسل رافعا لها . والشيء نفسه يقال في دليل طهورية التيمم .

واما وجوب غسل المس بمس الميت الميمم فهو غير مبني على ما ذكر بل على اطلاق دليله ، إذ لم يؤخذ في موضوعه سوى عنوان الميت وانه لم يغسل ، فلا بد من بحث في ان التمسيل المأخوذ عدمه هل لوحظ بعنوانه او بوصفه طهوراً او رافعا للحدث ، فعلى الاول يجب غسل المس في الفرض المذكور ، ودونه على الثاني .

الخامس : ان يقال ان دليل طهورية التيمم مفاده الطهورية التشريعية

( مسألة ٤ ) الصبي غير البالغ إذا اجنب من حرام ففي نجاسة عرقه اشكال ، والاحوط أمره بالغسل إذ يصح منه قهلا البلوغ على الاقوى (١) .

الحقيقية لا التزيلية ، لكن بلحاظ بعض مراتب الحدث ، بان يفترض ان الحدث الجنابة مراتب وبعضها يزول بالتيمم دون بعض . وهذا التبعض وان كان على خلاف اطلاق دليل طهورية التيمم ، ولكنه يتعين بلحاظ ما دل على سقوط التيمم عن التأثير عند وجدان الماء ، إذ لو كان التيمم رافعا لتام مراتب الحدث فلا يعقل عوده ، واما مع كونه رافعا لبعضها فسقوطه عن التأثير عند وجدان الماء لمكان وجوب رفع ما تبقى من مراتب الحدث لا لعود ما ارتفع ، وعليه يمكن الالتزام بنجاسة عرق المتيمم في المقام لانه لا يزال جنبا . ويرد عليه : ما اشرنا اليه من ان الحدث يعود عند ارتفاع العذر بنفس السبب السابق ، فان كان الاستنكار لاجل استحالة عود المعلوم فهو اجنبي عن باب الاعتبار الذي مرجعه الى ان الحدث المجعول في دليله مجعول على نحو يشمل فترة ما بعد زوال العذر ، وان كان الاستنكار لاجل ان وجدان الماء ليس من موجبات الحدث فحله ان الحدث الحاصل عنه ارتفاع العذر ناشيء من نفس السبب السابق على ما بيناه . وتلخص من مجموع ما ذكرناه ان الصحيح ما عليه الماتن «قدس سره» (١) الكلام يقع تارة : في اصل نجاسة عرق هذا الصبي بعد افتراض كبرى النجاسة في عرق الجنب من حرام ، واخرى : في انه على فرض نجاسة عرقه فهل ينفع الغسل منه في رفع النجاسة ؟ فهنا إذن جهتان : اما الجهة الاولى ، فقد ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - انها مبنية على انه هل يستظهر من روايات النجاسة ان الحرمة اخذت بنحو المعرفية أو اخذت بنحو الحرمة الفعلية واستحقاق العقاب ، فعلى الاول - ينجس عرق الصبي في المقام ، وعلى الثاني لا ينجس لعدم فعلية الحرمة وعدم

العقاب (١) .

وحول ما افيد عدة تساؤلات :

فأولاً : ما معنى ايقاع التقابل بين المعرفية والفعلية ، مع ان التقابل انما يكون بين المعرفية والموضوعية ، ثم الموضوعية تارة تكون باخذ الحرمة الفعلية موضوعا ، واخرى بأخذ الحرمة الذاتية او الشأنية كذلك !؟ .  
وثانياً : ما الموجب لادخال استحقاق العقاب في موضوع الحكم بالنجاسة بناءً على الفعلية ، مع ان فعلية الحرمة شيء واستحقاق العقاب المتوقف على تنجزها شيء آخر ، ويكفي في المقام لنفي نجاسة عرق الصبي ان يكون الموضوع الحرمة الفعلية ولو لم يؤخذ استحقاق العقاب !؟ .

وثالثاً : انه إذا فرض ان موضوع الدليل هو الحرمة الفعلية المستبطنة لاستحقاق العقاب او مطلق الحرمة الفعلية ، فلماذا يحكم - دام ظله - بنجاسة عرق الزاني عن اكرامه (٢) ، مع انه لا استحقاق ولا حرمة فعلية بشأنه !؟ .  
والتحقيق : ان الحرمة ان أخذت بنحو المعرفية إلى ذوات العناوين فالحكم هو نجاسة عرق الصبي المذكور وعرق الزاني المكروه . وان اخذت الحرمة بنحو الموضوعية فهنا ثلاثة فروض : أحدها : أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية هي الحرمة التي تكون فعلية من ناحية ذات الفعل ولو لم تكن فعلية من ناحية الفاعل ، اي ان الفعل لا قصور فيه من حيث الانصاف بالحرمة وان كان قد لا يتصف بالحرمة باعتبار عدم تامة شرائط الحرمة الراجعة الى الفاعل . ويرتب على ذلك نجاسة عرق الصبي المذكور وعرق الزاني المكروه معا ، لان فعلهما من حيث هو جماع بلا ملك يمين ولا عقد يكون حراما بقطع النظر عن فقدان شرائط

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٢) قال في التنقيح الجزء الثاني ص ١٦٩ « نعم اذا اكره على الزنا

او اضطر اليه حكم بنجاسة عرقه » .

الحرمة الراجعة الى الفاعل كالبلوغ والاختيار .

ثانيها : ان تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية بمعنى الحرمة الفعلية بلحاظ الفعل والفاعل معا ، فلا ينجس عرق الصبي ولا المكروه .  
ثالثها : اشتراط الفعلية في الحرمة بلحاظ ذات الفعل وكذلك الفعلية بلحاظ الفاعل ، من غير ناحية الطوارئ والعوارض ، فلا يضر عدم الحرمة الناشئة من هذه الطوارئ كالاكراه مثلا ، بخلاف عدم الحرمة الناشئة من الصغر ، فيفصل حينئذ بين المكروه والصغير . وهذا الفرض هو الذي يناسب فتاوى السيد الاستاذ - دام ظله - اذ حكم في الصبي بالطهارة وفي المكروه بالنجاسة . والصحيح استظهار الموضوعية والفعلية على الاطلاق من الدليل ، كما هي القاعدة في كل موضوع يؤخذ في دليل حكم ، فالصحيح طهارة عرق الصبي والمكروه معا .

واما الجهة الثانية ، فقد يقال : ان غسل الصبي غير نافع ، لتوقف صحته على وقوعه بوجه قربي ، وهو متوقف على مشروعيته في حق الصبي ولا دليل على ذلك بعد اختصاص الخطابات الواقعة بالبالغين . ويجاب عن ذلك ، تارة : بان الامر وان كان يختص بالبالغ ولكن الملاك يعم الصبي تمسكاً بالدلالة الالتزامية لدليل الامر ، وهو كاف في المشروعية . واخرى : بما ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - وغيره : من ان الولي مأمور بامر الصبي بالعبادة ، وهذا مع ضم كبرى اصولية وهي : ان الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء ، ينتج المطلوب (١) . وثالثة : بان المخصص لادلة الخطابات الواقعية بالبالغ انها يجدي لنفي الالتزام لاصل الطلب بنحو ينتج الاستحباب وهو كاف للمشروعية .

اما الاول ، فيرد عليه : انه مبني على صحة التمسك بالدلالة

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ١٧٩ .



الالتزامية في موارد سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية .

واما الثاني ، فإرد عليه أولا : ان هذا الوجه تطويل للمسافة بلا طائل ، إذ استعين فيه بالكبرى الاصولية ، مع ان جملة من الروايات التي يشار اليها توجه الامر الى الصبي راسا ، منها صحيحة محمد بن مسلم « في الصبي متى يصلي ؟ . قال : إذا عقل الصلاة . قلت : متى يعقل الصلاة وتجب عليه ؟ . قال : لست سنين » (١) . ومثلها : رواية اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله ( ع ) « قال إذا أتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلاة ، وإذا اطاق الصوم وجب عليه الصيام » (٢) . والوجوب هنا بمعنى الثبوت ، فهو انشاء متعلق بالصبي مباشرة . وكأن السيد الاستاذ - دام ظله - ينظر الى رواية من قبيل معتبرة الحلبي : (فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين ) (٣) ، الا اننا لسنا بحاجة الى مثل هذه الرواية التي لا يتم الاستدلال بها الا بضم تلك الكبرى الاصولية .

وثانياً : ان الروايات التي تأمر الولي بان يأمر الصبي بالصلاة مثلاما ان يستظهر منها ان المقصود امر الولي للصبي بالصلاة الحقيقية الصحيحة ، او يستظهر ان المقصود امره للصبي بصورة الصلاة . فعلى الاول تكون هذه الروايات بنفسها دليلا على مشروعية صلاة الصبي بمقدماتها ، بلا حاجة الى ضم تلك الكبرى الاصولية ، لوضوح ان امر الصبي بالصلاة الصحيحة فرع مشروعية الصلاة في حقه ، وعلى الثاني لا يستفاد منها مطلوبة غسل الجنابة ، لان اداء صورة الصلاة لا يتوقف على غسل الجنابة ، فغايتها استفادة محبوبة صدور صورة الصلاة من الصبي ، واما محبوبة الغسل فلا تستفاد

- (١) الوسائل باب ٣ من ابواب اعداد الفرائض حديث ٢ .
- (٢) الوسائل باب ٣ من ابواب اعداد الفرائض حديث ٤ .
- (٣) الوسائل باب ٣ من ابواب اعداد الفرائض حديث ٥ .

ولا وجه لالغاء خصوصية الصلاة والتعدي الى الغسل وغيره من العبادات بدعوى الجزم بعدم الفرق ، كإلعله ظاهر كلام السيد الاستاذ ، وذلك لوجود الفرق بين الصلاة والغسل من ناحية ان الصلاة المتقنة تحتاج الى تمرين طويل ، بخلاف الغسل ، ومن ناحية ان الصلاة يبتي بها الصبي في أول بلوغه وكثيراً ما لا يبتي بالغسل كذلك .

واما الوجه الثالث ، فقد يستشكل فيه بان المخصص هو حديث رفع القلم ، وظاهره قلم التسجيل الشرعي ، وهو اعم من الالتزام .

ويمكن الجواب على ذلك : بأن الاطلاق وان كان مقتضى الجمود على اللفظ ، ولكن ورود الحديث مورد الامتنان مع اختصاص الامتنان برفع الالتزام دون الاستحباب قرينة على التقييد . هذا ، مضافاً الى امكان المناقشة في حجية روايات رفع القلم ، لضعف سند بعضها كرواية أبي البخري الضعيفة به (١) ، ورواية ابن ظبيان (٢) المشتملة على ضعفاء عديدين (٣) ، واشتمال بعضها على ما لا يلتزم به ، كما في معتبرة عمار الساباطي عن أبي عبدالله (ع) « قال سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ قال إذ أتى عليه ثلاث عشرة سنة ، فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك . . . الحديث » (٤) .

والحديث مشتمل منطوقاً على ما لا يلتزم به ، فاذا ادعي عدم امكان التفكيك في الحجية بين مداليل عبارة الحديث سقط عن الاعتبار ، وانحصر

(١) الوسائل باب ٣٦ من ابواب القصاص في النفس حديث ٢ .

(٢) الوسائل باب ٤ من ابواب مقدمة العبادات حديث ١١ .

(٣) وهم الحسن بن محمد السكوني والحضرمي وابراهيم بن أبي معاوية

وابوه وابن ظبيان .

(٤) الوسائل باب ٤ من ابواب مقدمة العبادات حديث ١٢ .

المخصص في الاجماع والروايات الخاصة ، ولا يكون له اطلاق حينئذ لرفع غير الالزام .

وقد تعرض السيد الاستاذ دام ظلّه الى هذا الوجه واعترض عليه باعتراضين (١):

احدهما : ان الاحكام بسائط ، فاذا ارتفع الالزام ارتفع الجامع ،

وليس مركبا من مراتب يرتفع بعضها ويبقى البعض .

اقول : ان هذا لما يبطل التمسك بادلة الاحكام الالزامية ، ولا ينحصر

اثبات المقصود بذلك ، بل يكفي التمسك بادلة المستحبات التي تتكفل جعل

الاستحباب ابتداءً ، كدليل الاستحباب النفسي لغسل الجنابة (٢) ولبعض

غاياته (٣) ، فبها ثبت مشروعية غسل الصبي ، اذ المفروض ان المخصص

لا يرفع عن الصبي سوى الالزام .

والاعتراض الآخر : ان دليل التخصيص لا يرفع الالزام ، لانه ليس

مجعولا شرعيا ، وانما هو منتزع من حكم العقل عند عدم الاذن في المخالفة

ولا بد ان ينصب الرفع الشرعي على ما هو المجهول الشرعي وهو اصل الطلب .

ويرد عليه - بعد تسليم مبناه الاصولي - .

اولا : ان الرفع وان كان ينصب على الطلب ، وليكن ادعي اختصاصه

بتلك الحصة من الطلب غير المقرونة بالترخيص ، لانه وارد مورد الامتنان

ولا امتنان برفع الحصة الاخرى من الطلب المقرونة بالترخيص .

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ١٧٨ .

(٢) من قبيل قوله تعالى « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين »

البقرة آية ٢٢٢ .

(٣) من قبيل رواية أبي بصير « لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام

الا على ظهور » الوسائل باب ٢٥ من ابواب الجنابة حديث ٣ ومن قبيل

سائر ادلة الصلوات المستحبة .

( الثاني عشر ) عرق الابل الجلالة ، هل مطلق الحيوان  
الجلال على الاحوط (١) .

وثانياً : ان اللزوم وان فرض عقلياً ، لكنه قابل للوضع والرفع  
شرعاً يتبع منشأ انتزاعه ، كما هو الحال في كل آثار الاحكام الشرعية  
كالسبية والشرطية ونحو ذلك ، فاذا استظهرنا من دليل التخصيص انه  
رفع للالزام كان مرده الى رفع منشأ انتزاعه ، ورفع المنشأ برفع المجموع  
من الطلب وعدم الترخيص لرفع الجميع ، فان الالزام منتزع من المجموع .  
وقد تحصل مما تقدم ان الوجه الثالث تام ، فعلى الاقل نتمسك بادلة  
الاحكام الاستحبابية ، ويؤيد المدعى : ما قد يستشعر من نفس حديث رفع  
القلم من ثبوت المقتضي والملاك في نفسه ، فتثبت المشروعية على مستوى  
الملاك فتدبر جيداً .

(١) توجد في المقام روايتان - باستثناء مرسله الصدوق (١) التي  
لا تعويل عليها - يمكن دعوى الاستدلال بها للنجاسة .

احدهما : رواية حفص بن البخري عن أبي عبدالله ( ع ) : وقال  
لا تشرب من ألبان الابل الجلالة ، وان اصابك شيء من عرقها فاغسله (٢) .  
والاخرى : رواية هشام بن سالم عن أبي عبدالله : قال لا تأكل  
اللحوم الجلالة ، وان اصابك من عرقها شيء فاغسله (٣) .

والكلام يقع تارة : في عرق الابل الجلالة بالخصوص ، واخرى : في

(١) ونصها « ونهى عليه السلام عن ركوب الجلالة وشرب ألبانها  
وقال : ان اصابك شيء من عرقها فاغسله » الوسائل باب ٢٧ من ابواب  
الاطعمة المحرمة حديث ٦ .

(٢) الوسائل باب ١٥ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

(٣) الوسائل باب ١٥ من ابواب النجاسات حديث ١ .

عرق هيره من الحيوانات الجلالة ، فهنا فرعان :  
 اما الفرع الاول فالكلام في الروايتين ، تارة من حيث السند ،  
 واخرى من حيث الدلالة .

اما سندا فالرواية الاولى معتبرة ، واما الثانية فهي كذلك ، على  
 خدشة تنشأ من انها رواها الشيخ الطوسي بطريقه الى الكليني على نحو تنتهي  
 بهشام بن سالم (١) ، وكذلك رواها في الوسائل عن الكافي مباشرة (٢)  
 غير ان الموجود في المطبوع من الكافي انتهاؤها الى هشام بن سالم عن أبي  
 حمزة (٣) ، فان عين بالانصراف والشهرة في أبي حمزة الثمالي الثقة فهو ،  
 وان ابدي احتمال انطباقه على أبي حمزة سالم البطائني الذي لم يثبت توثيقه  
 حصل نحو تهافت في السند . وحله : ان النسخ التي ثبتت ابا حمزة في السند  
 لا معول عليها الا من باب الاطمئنان ، لعدم وجود طريق شخصي معتبر  
 الى كل نسخة ، بينما يوجد للشيخ طريق معتبر الى الكليني وقد روى عنه  
 بامسقاط أبي حمزة ، فيزول الاطمئنان عن تلك النسخ ، ويكون التعارض  
 من تعارض الحججة واللا حجة (٤) .

(١) التهذيب الجزء الاول ص ٢٦٣ .

(٢) الوسائل باب ١٥ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٣) الكافي الجزء السادس ص ٢٥٠ .

(٤) توجد بيازات اخرى منها : ان نقل صاحب الوسائل عن الكافي  
 بدون أبي حمزة يعارض نسخ الكافي الموجودة فراجع ما في الوسائل لان له  
 طريقا صحيحا الى الكليني كما صرح به في خاتمة الوسائل وفي اجازاته .  
 ومنها : ان نقل صاحب الوسائل بدون أبي حمزة عن الكافي يكشف على  
 الاقل عن تعارض نسخ الكافي فتسقط فناخذ بنقل التهذيب عن الكليني .  
 ومنها : ان تتبع الكتب التي نقلت عن الكافي قبل قرون يثبت عدم -

واما دلالة فقد يستدل بالروايتين على النجاسة ، لظهور الامر بالغسل في الارشاد اليها . وكبرى هذا الظهور مسلمة ، ولكن قد يناقش فيه في خصوص المقام ، بدهوى امكان حمل الامر بالغسل على كونه بلحاظ المانعية ، لان عرق الجلال من تبعات ما لا يؤكل لحمه فلا تجوز الصلاة فيه وهذا الحمل وان كان خلاف ظاهر الامر بالغسل في نفسه ، ولكن قد يدعى وجود قرينتين عليه توجبان على الاقل الاجال وعدم الظهور في النجاسة .

احدهما : تفريع الامر بالغسل على الحكم بحرمة الجلال .

والاخرى : ان الامر بالغسل لو كان منصبا على الشيء الذي اصابه

= وجود أبي حمزة في الكافي فيبرهن على حدوث التحريف بعد ذلك فمثلا في الروضة الجزء السابع ص ٢٩٠ ينقل الرواية بدون أبي حمزة عن الكافي بقرينة ذكره لعبارة ( وهي التي تاكل العذرة ) الموجودة في الكافي فقط وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي في كتاب الاطعمة والاشربة كذلك وفي جامع الرواة لم ينقل ان هشام بن سالم روى عن أبي حمزة وفي الحبل المتين بدون أبي حمزة ايضا . وذكر في الهامش ان في الكافي بدل الجلالة الجلالات فلو كان اختلاف في نسخة الكافي لبيته . ومنها : انه لو فرض تعارض نسخ الكافي مع ما ينقله في التهذيب عن الكليني فيتساقطان فترجع الى ما نقله الشيخ باسناده عن احمد بن محمد في التهذيب الجزء التاسع ص ٥٤ ؛ وليس فيه ابو حمزة ومنها : ان نفترض ان الرواية واردة في الكافي في موردين احدهما فيه ابو حمزة والاخر ليس فيه فناخذ به والذي يشهد على هذه الفرضية هو الحديث الكاشاني في الوافي حيث نقل الرواية عن الكافي والتهذيب بدون أبي حمزة ثم نقلها عن الكافي مع أبي حمزة ولكني لم اعثر على رواية ليس فيها ابو حمزة في الكافي .

العرق لقليل انه يكشف عن النجاسة ولا يلائم المانعية لاطلاقه حتى لحالة جفاف العرق وزواله ، ولكنه قد انصب في الروايتين على نفس العرق فالمأمور بغسله هو العرق ، فلا اطلاق فيه لفرض زواله لكي يجعل هذا الاطلاق شاهداً على انه بلحاظ النجاسة لا المانعية .

وكلتا القريتين غير مانعتين عن الاستدلال .

اما الاولى ، فلعدم وجود ما يدل على التفريع اصلاً ، وانما هناك ترتب في الذكر ، وهو بمجرد لا يكون قرينة على التفريع وكون الامر بالغسل ناظراً الى مانعية ما لا يؤكل لحمه ، خصوصاً ان الرواية ليس فيها ذكر للصلاة او افتراض للتهيوء لها ، والعرق الذي يصيب الانسان من الابل الجلال يحف عادة في مدة قصيرة ، وكبرى مانعية مالا يؤكل لحمه ليست امراً مركزاً وقتئذ في اذهان المشرعة ارتكازاً يساعد على انصراف الذهن اليها من الامر بالغسل .

واما الثانية ، فلأن دلالة الامر بالغسل على النجاسة لا مجرد المانعية ليست نسكتها منحصرة بالاطلاق المذكور ، ليقال بعلم تأتي هذه النكتة في المقام ، بل يمكن ان يكون بنكتة ظهور نفس مادة الغسل في قدارة المغسول او بنكتة ظهور الامر في تعين الغسل ، مع ان النظر لو كان الى المانعية لما انحصر دفع المحذور بذلك كما هو واضح . وعليه فالمصير الى دلالة الروايتين على النجاسة ليس ببعيد .

واما الفرع الثاني ، فمدرك النجاسة فيه الروايتان السابقتان ايضاً . اما الاولى ، فبما تقدم مع ضم دعوى ان الابل اخذ بنحو المثالية ، وان مناسبات الحكم والموضوع المركوزة تلغي خصوصيته . واما الثانية ، فبلحاظ اطلاقها . وقد يناقش في هذا الاطلاق ، تارة : بالحمل على مخصوص الابل الجلالة ، بناءً على اختصاص الرواية الاولى بها ، من باب حمل المطلق

( مسألة - ١ ) الاحوط الاجتناب عن الثعلب ، والارنب والوزغ ، والعقرب ، والفأر ، هل مطلق المسوخات ، وان كان الاقوى طهارة الجميع (١) .

على المقيد . واخرى : بابداء احتمال ان اللام في قوله ( اللحم بالجلالة ) للعهد ، وقد اشير به الى الابل الجلالة .

وثالثة : بان مرجع الضمير في قوله وان اصابك من عرقها شيء غير مصرح به في الرواية ، إذ لا يناسب ارجاعه الى اللحم الجلالة ، لان العرق شأن الحيوان لا اللحم ، ومع عدم التصريح بالمرجع يكون مجملا فيقتصر فيه على المتيقن .

ورابعة : بان الاجماع على الطهارة في غير الابل يمنع عن الاخذ بالاطلاق ، بل لابد من التقييد او الحمل على التنزه .

أما الاول ، فيرد عليه : ان المقام ليس من موارد حمل المطلق على المقيد ، لعدم التنافي . واما الثاني ، ففيه : ان العهدية تحتاج الى قرينة ولا يجدى مجرد الاحتمال . واما الثالث ، ففيه : ان المرجع هو نفس اللحم الجلالة ، إذ المراد باللحم هنا الحيوانات بقرينة توصيفها بالجلالة ، مع ان الجلال شأن الحيوان لا اللحم . ولو سلم عدم تعين ذلك للمرجعية فان ذلك لا يوجب الاجمال ، بل يقدر ما يناسب العنوان المصرح به من حيث الاطلاق واما الرابع ، فهو العمدة في المقام ، وان كان لا ينبغي رفع اليد عن الاحتياط لاحتمال كونه مدركيا ومستنداً الى بعض ما تقدم .

(١) الحيوان إما انسان او غيره ، وهذا الغير إما ما كول اللحم او غيره ، وغير ما كول اللحم اما من المسوخ او السباع او غيرها . ولا شبهة في طهارة الانسان ، على كلام تقدم في الكافر منه . كما لا شك في طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوان . وإنما الكلام في الحيوان الذي لا يؤكل لحمه اما



مطلقاً او بلحاظ اقسام خاصة منه كالسباع والمسوخ . وتحقيق ذلك بالكلام  
 اولاً : من وجود عموم يدل على نجاسة ما لا يؤكل لحمه ، بحيث يكون  
 هو المرجع في كل مورد لم يدل دليل خاص على الطهارة . وبعد افتراض  
 عدم وجود عموم من هذا القبيل يقع الكلام ثانياً : في افتراض عموم كذلك  
 في المسوخ . وثالثاً : في البحث عن وجود العموم المذكور في السباع .  
 ورابعاً : نفتش عن ادلة خاصة على النجاسة في حيوانات خاصة ، كالثعلب  
 والارنب والمقرب ، ونحوها . فهنا حسب هذه المنهجة اربعة مقامات :

المقام الاول : ويمكن ان يستدل فيه على نجاسة كل ما لا يؤكل لحمه  
 من الحيوانات بمفهوم بعض الروايات الواردة فيما يؤكل لحمه ، كمتبرة  
 عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ( ع ) : « قال : لا بأس أن تتوضأ بما  
 شرب منه ما يؤكل لحمه » (١) . ومعتبرة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع)  
 « قال : سئل عما تشرب منه الحمامة . فقال : كل ما أكل لحمه فتوضأ  
 من سؤره واثرب . . . الحديث » (٢) .

وتقريب الاستدلال : أنها تدل بالمفهوم على النهي عن سؤر ما لا  
 يؤكل لحمه ، وهو ظاهر عرفاً في الارشاد الى النجاسة .  
 ويرد عليه : اولاً : ان ظهوره في ذلك مرده إلى انسباق ذهن العرف  
 الى كون الامر بالغسل بنسكة النجاسة ، فان هذا الانسباق هو منشأ ظهور  
 النهي في الارشاد الى النجاسة ، وهذا الانسباق انما يتم في مورد لا يوجد  
 فيه احتمال هرفي لنسكة اخرى للنهي غير النجاسة ، وهذا الاحتمال العرفي  
 موجود في المقام ، بلحاظ ان السؤر ما يتقبل العرف امكان اكتسابه منقصة  
 او شأنها بلحاظ صاحب السؤر ، فاحتمال كون سؤر ما لا يؤكل لحمه بعنوانه

(١) الوسائل باب ٥ من ابواب الاستار حديث ١ .

(٢) الوسائل باب ٤ من ابواب الاستار حديث ٢ .

مانعا عن الوضوء والشرب من الماء امر عرفي في اذهان المتشرعة . ويدل على ذلك : تتبع اخبار السؤر وملاحظة ماورد من السؤال عن سؤر ما يؤكل لحمه ، مع ان طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوانات واضحة وليست مورداً للسؤال (١) . ورواية عمار المتقدمة نفسها ورد فيها السؤال عن سؤر الحمامة ، مع وضوح طهارتها متشرعياً ، وكل ذلك ينفي انحصار الجهة في الذهن المتشرعي والعرفي العام بالنجاسة .

وثانياً : ان من الواضح طهارة عدد كبير من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها ، حتى ان الامام في بعض الروايات (٢) يقرب طهارة السثور بانه سبع ، والسائل في بعض الروايات (٣) يستشكل في نجاسة الكلب بقوله : أليس هو سبع ؟ ، مما يكشف عن ارتكازية طهارة السباع . وهذا الوضوح المرتكز يشكل قرينة متصلة على صرف العبارة المذكورة عن النجاسة ، على تقدير ظهورها في نفسها في ذلك .

وثالثاً : لو سلم عدم الوضوح المرتكز فلا اقل من استلزام الحمل على النجاسة لتقييد الاكثر في طرف المفهوم . هذا مضافاً الى انه لا مفهوم للعبارة المذكورة بنحو ينتج سالبة كلية ، امام معتبرة عبد الله بن سنان فلو وضوح

(١) من قبيل معتبرة جميل بن دراج ! قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن سؤر الدواب والغنم والبقر يتوضأ منه ويشرب ؟ . قال : لا بأس ، الوسائل باب ٥ من ابواب الاستثار حديث ٤ .

(٢) كما في رواية أبي الصباح عن أبي عبد الله (ع) قال : كان علي (ع) يقول : لا تدع فضل السثور ان تتوضأ منه انما هي سبع ، الوسائل باب ٢ من ابواب الاستثار حديث ٤ .

(٣) كما في معتبرة معاوية بن شريح : الوسائل باب ١ من ابواب الاستثار حديث ٦ .

عدم الشرطية ، واما معتبرة عمار فقد تستشم الشرطية من التفرغ بالفاء ، ولكن ذلك لا يكفي لظهور الجملة في الشرطية بنحو ينتج المفهوم ، خصوصا ان الشرط فيها نفس موضوع الحكم ، وفي مثل ذلك لا مفهوم .

المقام الثاني في المسوخ : وقد يستدل على نجاستها برواية أبي سهل القرشي « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن لحم الكلب . فقال : هو مسخ . قلت : هو حرام ؟ قال : هو نجس . اعيدها ثلاث مرات كل ذلك يقول : هو نجس » (١) .

وتقريب الاستدلال بها : ان السؤال عن الكلب لم يصرح بالحيثية المنظورة فيه ، فهي اما حيثية تكوينية ، او حيثية الحرمة ، او حيثية النجاسة . والاول خلاف الظهور المقامي للسؤال من الامام (ع) . والثاني ينصرف عنه الدهن ، لعدم كون الكلب في معرض الاكل من لحمه عرفا فان لحمه لا يتعاطى عرفا في سائر المجتمعات ، والسؤال العرفي ينبغي ان يحمل على جهة عرفية ، فيتعين الثالث بحسب الانساق العرفي ، ومعه يكون الجواب بانه مسخ كأنه اعطاء للحكم بالنجاسة ببيان ضابط كلي وهو المسخ ، فيدل على نجاسة كل مسخ .

وبرد عليه : ان لفظ السؤال بنفسه قرينة على تعين الثاني ، لانه يسأل عن لحم الكلب لا عن الكلب نفسه ، والسؤال عن اللحم ظاهر في النظر الى حيثية الحرمة ، ويؤيده قول السائل بعد ذلك « هو حرام » (٢) .  
المقام الثالث في السباع : وما يمكن ان يدعى الاستدلال به على نجاستها رواية يونس عن بعض اصحابه عن أبي عبد الله (ع) « قال : سألته هل يحل أن يمس الثعلب ، والارنب ، او شيئا من السباع ، حيا او ميتا؟ .

(١) الوسائل باب ٢ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ٤ .

(٢) مضافا الى ضعف سند الرواية بسهل بن زياد وأبي سهل القرشي .

قال : لا يضره ولكن يغسل يده ، (١) . وذلك لدلالة الامر بالغسل على النجاسة .

وقوله « لا يضره » وان كان يشمل باطلاقه نفي النجاسة ، ولكن الامر بالغسل يكون مقيداً له .

والجواب : بلزوم حمل الامر بالغسل على التنزه بقريئة ما دل على طهارة السباع ، وهو عدة طوائف : منها - ما دل على طهارة السباع وجواز سؤرها صريحاً ، كمتبرة معاوية بن شريح (٢) . ومنها - ما دل على ذلك بلسان الحكم بطهارة السنور وجواز سؤره وتبرير ذلك بانه سبع ، كرواية محمد بن مسلم (٣) .

ورواية أبي الصباح (٤) . ومنها - الروايات الواردة في جواز استعمال جلود مالا يؤكل لحمه والاستفادة منها في غير حالة الصلاة (٥) ، فان سكوتها عن التنبيه على النجاسة - مع أن السباع هي اوضح افراد مالا يؤكل لحمه واكثرها دخولا في محل الابتلاء بجلودها - ان لم يدل

(١) الوسائل باب ٣٤ من ابواب النجاسات حديث ٣ .

(٢) الوسائل باب ١ من ابواب الاسثار حديث ٦ وجاء فيها «سأل عذافر أبا عبدالله (ع) وانا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه او يتوضأ منه فقال : نعم اشرب منه وتوضأ منه ، الحديث .

(٣) الوسائل باب ٢ من ابواب الاسثار حديث ٣ .

(٤) مر ذكرها في هامش صفحة ٣٨ .

(٥) من قبيل معتبرة سماعة قال « سئل أبو عبدالله عليه السلام عن جلود السباع فقال اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه ، الوسائل باب ٥ من ابواب لباس المهلب حديث ٤ .

بالاطلاق المقامي على الطهارة فلا اقل من التأييد .

المقام الرابع في الموارد الخاصة : وفيه جهات :

الجهة الاولى في الثعلب والارنب : وما قد يستدل به على نجاستهما مرسله يونس المتقدمة وقد عرفت تعين حملها على التنزه بلحاظ ما دل على طهارة السباع . ودعوى : امكان التبويض في الامر بالغسل ، فيرفع اليد عن لزومه بالنسبة الى سائر السباع ويلتزم بلزومه بالنسبة الى الثعلب والارنب خاصة ، لعدم الدليل الخاص فيها على الترخيص . مدفوعة : بأن هذا التبويض مبني على مسلك المحقق النائي «قدس سره» في دلالة الامر على الوجوب وانها بحكم العقل ، وهو غير تام في نفسه كما حققناه في موضعه وغير منطبق على محل الكلام لانه انما ينطبق على الاوامر المولوية ، لا الاوامر الارشادية التي مفادها اعتبار وضعي كالنجاسة ، فان مرتبة اللزوم من الحكم الوضعي مدلول للدليل اللفظي . هذا كله مضافا الى سقوط الرواية سنداً ، وامكان استظهار طهارة الثعلب مما ورد في جواز لبس جلده بالخصوص في غير حال الصلاة (١) باطلاقه المقامي .

ويمكن ان يستدل لنجاسة الثعلب بما ورد في ابواب لباس المصلي من النهي عن الصلاة في جلده وفي الثوب الذي يليه ، فان النهي عن هذا الثوب ليس بلحاظ المانعية ، بل بلحاظ النجاسة ، كمعتبرة أبي علي بن راشد في حديث : « قال : قلت لأبي جعفر ( ع ) الثعالب يصلي فيها ؟ قال : لا ، ولكن تلبس بعد الصلاة . قلت : اصلي في الثوب الذي يليه ؟ قال : لا ، (٢) . ومعتبرة علي بن مهزيار عن رجل سأل الرضا ( ع ) عن الصلاة في جلود الثعالب فنهى عن الصلاة فيها وفي الثوب الذي يليه

(١) من قبيل معتبرة أبي علي بن راشد الاتية بعد قليل .

(٢) الوسائل باب ٧ من ابواب لباس المصلي حديث ٤ .

فلم أدر أي الثوبين الذي يلصق بالوبر أو الذي يلصق بالجلد؟ فوق بخطه:  
الثوب الذي يلصق بالجلد . قال : وذكر أبو الحسن - يعني علي بن مهزيار -  
أنه سأه عن هذه المسألة فقال : لا تصل في الذي فوقه ، ولا في الذي  
تحتة ، (١) .

والظاهر عدم تمامية الدلالة في ذلك على النجاسة ، إذ لو كان النظر  
إلى النجاسة لسكان الأنسب التنبيه أيضاً على سراية النجاسة إلى البدن ،  
حيث يتعرض مع طول الزمان إلى الملاقاة مع جلود الثعالب الملبوسة ، فلم  
تعرف مزية الثوب الذي يليه على البدن من ناحية هذا المحذور ، خصوصاً  
مع رطوبة اليد بين حين وآخر ووقوعها على الملابس عادة . وهذا بخلاف  
ما إذا كان النظر إلى ما يكتسبه الثوب الذي يليه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه  
خصوصاً إذا كان مما يليه من جانب الوبر ، فإنه سنخ محذور غير متجه  
في اليد ونحوها . وهذا إن لم يصلح قرينة على صرفه عن النجاسة فلا أقل  
من اقتضائه للاجمال .

ومما يمكن أن يستدل به أيضاً على نجاسة الثعلب - وأمثاله من السباع  
التي ترد الحياض الواقعة بين مكة والمدينة عادة - الروايات الواردة في تحديد  
السكر ، كمتبرة صفوان بن مهران الجمال قال : «سألت أبا عبد الله (ع)  
عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة (و - خ ل) ، تردها السباع ،  
وتلغ فيها السكلاب ، وتشرب منها الحمير ، ويعتسل فيها الجنب ، ويتوضأ  
منها ؟ . قال : وكم قدر الماء ؟ قال : إلى نصف الساق وإلى الركبة .  
فقال : توضأ منه ، (٢) . ومثلها غيرها (٣) .

(١) الوسائل باب ٧ من أبواب لباس المصلي حديث ٨ .

(٢) الوسائل باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث ١٢ :

(٣) وهي رواية اسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه عليها السلام =

وتقريب الاستدلال : إما بلحاظ ظهور كلام السائل في ارتكاز نجاسة السباع في ذهنه ، وظهور سكوت الامام (ع) عن ذلك في امضاء هذا الارتكاز وإما بلحاظ ظهور كلام الامام في التفصيل بين القليل والكثير ، الذي يعني الحكم بانفعال الماء بذلك إذا كان قليلا .

وكلا اللحاظين قابل للمنع . اما الاول : فلعدم ظهور كلام السائل في ان المحذور من السباع نجاستها الذاتية ، بل قد يكون المحذور تلوث فمها بالدم والميته او مغرضيته لذلك ، ومما يشهد به عطف الحمير على السباع مع انه لا يحتمل فيها النجاسة الذاتية عادة . واما الثاني فلأن كلام الامام (ع) يدل على التفصيل بين حالتي القلة والكثرة في الانفعال وعدمه ، ولكنه ليس في مقام البيان من ناحية موجبات الانفعال حتى يتمسك باطلاق ما يستفاد منه من الانفعال في القليل لاثبات النجاسة الذاتية للسبع .

الجهة الثانية في الفارة : ويمكن ان يستدل على نجاستها بعدة روايات : منها - رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ( ع ) : قال : سألته عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب ، ايصلي فيها ؟ قال : اغسل ما رأيت من أثرها ، وما لم تره انضح به بالماء ( ١ ) . والرواية تامة سنداً . واما من حيث الدلالة فالامر بالغسل فيها يدل على النجاسة بتقريبات تقدمت . والاثر المذكور فيها قد يكون بمعنى الاثر العيني كالشعر والوسخ ، فيكون الامر بالنضح مع عدم الاثر دالا على

= ان النبي ( ص ) اتى الماء فاتاه اهل الماء فقالوا يا رسول الله ان حياضنا هذه تردنا السباع والكلاب والبهائم قال : لها ما اخذت بافواهاها ولكم سائر ذلك ، الوسائل باب ٩ من ابواب الماء المطلق حديث ١٠ والرواية ضعيفة بموسى بن عيسى ومحمد بن سعيد لانها لم يوثقا . ( ١ ) الوسائل باب ٣٣ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

النجاسة أيضاً .

وقد يكون بمعنى يشمل الرطوبة ، فيكون الامر بالنضح في فرض عدم الأثر محمولا على التنزه لعدم سراية النجاسة بدون رطوبة ، بل قد يجعل ذلك حينئذ موهنا لظهور الامر بالغسل في الحكم اللزومي .

ومنها - روايات الامر بنزح شيء لدى وقوعها في البئر ، كمتبرئة معاوية بن عمار : « قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الفارة ، والوزغة تقع في البئر ؟ قال : ينزح منها ثلاث دلاء » (١) . غير ان الاستدلال بها يتوقف اولاً على عدم البناء على اعتصام ماء البئر ، والا لتعين حمل الامر بالنزح على التنزه ، ومعه لا تبقى فيه دلالة على نجاسة الحيوان الساقط وثانياً : على ان يكون نظر السائل في سؤاله الى استعمال حال الحيوان الساقط من حيث طهارته ونجاسته ، واما إذا كان النظر الى استعمال حال ماء البئر من حيث انه ينفعل او لا ينفعل بعد الفراغ عن كون الساقط منجساً لغير المعتصم ، فلا يمكن التمسك بالرواية حينئذ لاثبات نجاسة الفارة لان الامام (ع) يكون في مقام البيان من ناحية انفعال ماء البئر بعد الفراغ عن كون الساقط منجساً ، ولو من ناحية انه يكون ميتة لغلبة موت الفارة في البئر اذا وقعت فيه ، وليس الكلام مسوقاً لحكم الفارة ليمسك بالاطلاق من هذه الناحية لفرض عدم موتها . ولا نسلم كلا الامرين ، فالاستدلال غير تام .

ومنها - رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله (ع) : « قال : سألته عن الفارة والعقرب ، واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً ، هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه ؟ قال : يسكب منه ثلاث مرات ، وقليله وكثيره بمنزلة واحدة . . . الحديث » (١) . وتقريب

(١) الوسائل باب ١٩ من ابواب الماء المطلق حديث ٥ ويمكن =



الاستدلال : ان ظاهر الرواية اناطة جواز الوضوء والشرب بسكب شيء من الماء ، ولا موجب لذلك الا انفعاله بتلك الاشياء الكاشف عن نجاستها ويكون السكب نحواً من التطهير كالنزح من البثر على القول به . ويرد عليه : ان السكب ليس الا تقيلاً من الماء ، وتقليل النجس ليس صالحاً لمطهرته بحسب الارتكاز العرفي ، فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة على ان النظر الى حزاة نفسية لا الى الانفعال والنجاسة . ولا يقاس بالنزح ، لانه يوجب تجديد الماء باعتبار ما للبثر من مادة . ومما يؤيد الحمل على الحزاة النفسية التصريح بتعميم الحكم للقليل والكثير ، مع وضوح ان الكثير لا يتنجس ، فلو حمل على النظر الى النجاسة لزم حمل الكثير على الكثير النسبي مع فرض عدم كربيته .

ومنها - حديث المناهي غير المعبر سناً (١) ، وقد ورد فيه : وان النبي ( ص ) نهى عن أكل سؤر الفار ، (٢) وفيه : ان النهي عن الاكل لنا يكون ظاهراً في النجاسة اذا لم يوجد احتمال عرفي لمنشأ آخر على نحو يؤدي الى انسباق فهم النجاسة عرفاً . والمنشأ الآخر محتمل عرفاً في المقام وهو حزاة السؤر في نفسه على ما تقدم نظيره مراراً .  
ومنها - معتبرة علي بن جعفر (٣) عن اخيه موسى (ع) : « قال :

= اضافة المناقشة السندية الى الدلالية فانها ضعيفة بيزيد بن اسحاق اذ لم يثبت توثيقه . وسيشير السيد الاستاذ - دام ظله - الى ضعفها في ص ٥١ .  
(١) لان في سنده من لم يوثق مثل حمزة بن محمد وعبد العزيز بن محمد وشعيب بن واقد .

(٢) الوسائل باب ٩ من ابواب الاستنار حديث ٧ .

(٣) قد يقال بضعفها لان في سندها عبدالله بن الحسن وهو غير مذكور في الرجال ولكن يمكن تصحيحها باعتبار ان صاحب الوسائل =

سألته عن الفارة ، والكلب إذا اكلا من الجبن وشبهه ، يحل اكله ؟ .  
 قال : يطرح منه ما اكل ، ويحل الباقي . قال : وسألته عن فارة او كلب  
 شربا من زيت او سمن ؟ . قال : ان كان جرة او نحوها فلا تأكله ،  
 ولكن ينتفع به لسراج او نحوه ، وان كان اكثر من ذلك فلا بأس باكله  
 الا ان يكون صاحبه موسراً يحتمل ان يهريقه فلا ينتفع به في شيء « (١) .  
 والاستدلال : اما بالفقرة الواردة في صدر الرواية : « يطرح منه ما اكل  
 ويحل الباقي » ، لدلالته على حرمة ما باشره الحيوان المذكور . واما بالفقرة  
 المتأخرة : « فلا ينتفع به في شيء » ، لان سلب الانتفاع والامر بالاراقة  
 وما بهذا المضمون لسان من السنة الحكم بالنجاسة عرفا .

أما الفقرة الاولى فلا دلالة فيها ، لان مجرد النهي عن الاكل لعله  
 بلحاظ نكته السؤر ، وهي نكته عرفية كما تقدم . واما الفقرة الاخيرة  
 فهي وان كانت اوضح لبعد تنزيلها على نكته السؤر ، لان لسانها سلب  
 الانتفاع ، لا مجرد عدم الاكل ، ولكن التفصيل بين الفقير والغني - مع  
 ارتكاز ان فقر المالك وغناه لا دخل له في الطهارة والنجاسة - يصلح ان  
 يكون قرينة على صرف الدليل عن النجاسة الى ضرب من التنزه .

هذا في حال الروايات التي يمكن ان يستدل بها على النجاسة مع

تحقيق حالها .

وهناك روايات يمكن ان يستدل بها على طهارة الفارة في مقابل ذلك:

= ذكر بان هذه الرواية في كتاب علي بن جعفر وقد شهد بان السكتب  
 التي ينقل عنها في الوسائل وصلت له عن طريق الشيخ الطوسي ( ره )  
 وطريقه الى الشيخ صحيح كما ان طريق الشيخ الى كتاب علي بن جعفر  
 صحيح كما ذكره في فهرسته .

(١) الوسائل باب ٤٥ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ٢ .

منها - معتبرة سعيد الأعرج : « قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الفارة والكلب ، يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حيا ؟ قال : لا بأس بأكله » (١) . وتقريب دلالتها : انها تدل على جواز الاكل من السمن الملاقي للفارة المساوق لطهارته ، وبضم ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة من عين النجس يكون البيان المذكور ظاهراً عرفاً في نفي نجاسة الفارة . وبيان آخر : انه بعد دلالة الرواية على طهارة السمن نضم اليه الدليل الخارجي على سراية النجاسة من عين النجس بالملاقاة ، فيثبت طهارة الفارة . وليس هذا من التمسك بدليل السراية لاثبات التخصص عند الدوران بينه وبين التخصص ، لان التخصص والفرقة بين نجس ونجس آخر في السراية غير محتمل فقها .

نعم هنا اشكال في الرواية ينشأ من عطف الكلب على الفارة ، مع الدليل القطعي على نجاسته ، وهو يوجب وهنا في الرواية : إما للتشكيك في جريان اصالة الجذ بلحاظ جزء من الكلام بعد سقوطها بلحاظ جزء آخر ، لاختلال الكشف النوعي الذي هو ملاك حجيتها عقلايا بالاطلاع على تواجد حالة التقية في شخص ذلك الكلام . واما لكون الرواية مخالفة للسنة القطعية بلحاظ جزء من مفادها ، وبعد عدم امكان التفكيك عرفاً في التبعيد بالصدور بين كلمة وكلمة تسقط الرواية بتمامها عن الحجية .

ولكن يمكن ان يقال : ان عطف الكلب ورد في طريق الكليني ولم يرد في المتن الذي رواه الشيخ ، فيتعين هذا بعد سقوط المتن المشتمل على الكلب عن الحجية في نفسه .

ومنها - مارواه علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) في حديث ... « وسألته عن فارة وقعت في حب دهن واخرجت قبل ان تموت ، ايبعه

(١) الوسائل باب ٤٥ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ١ .

من مسلم ؟ قال : نعم ويلهن منه « (١) .  
فان مفاده اللفظي او اطلاقه المقامي يقتضى الطهارة وهي ضعيفة  
السند (٢) .

ومنها - رواية أبي البخري الضعيفة به عن جعفر بن محمد عن ابيه:  
« ان عليا ( ع ) قال : لا بأس بسؤر الفار ان تشرب منه وتتوضأ » .  
ورواية اسحاق بن عمار المعتبرة (٣) عن أبي عبد الله ( ع ) : « ان  
أبا جعفر ( ع ) كان يقول : لا بأس بسؤر الفارة - إذا شربت من الاناء -  
ان تشرب منه وتتوضأ منه » (٤) .

ودلائها على طهارة الفارة ، إما بضم ارتكاز انفعال الماء القليل  
بملاقاة النجاسة المنتج لظهور الكلام في طهارة الفارة ، او ضم ادلة انفعال  
الماء القليل من خارج بعد العلم بعدم الفرق بين نجس ونجس ، فيتعين ان

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب الاسرار حديث ١ .

(٢) لانها وردت في قرب الاسناد كما نقلها عنه في الوسائل باب ٩  
من ابواب الاسرار حديث ١ والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن ووردت  
في التهذيب الجزء الاول ص ٤١٩ باسناد الشيخ الى العمري وطريقه اليه  
غير معروف لانه لم يذكره لاني مشيخته ولا في الفهرست ووردت في  
الاستبصار الجزء الاول ص ٢٤ باسناد الشيخ الى علي بن جعفر وطريقه  
اليه في المشيخة ضعيف باحمد بن محمد بن يحيى .

(٣) رواها الصدوق باسناد ضعيف بعلي بن اسماعيل عن اسحاق  
ورواها الشيخ في التهذيب عن اسحاق ولا طريق له اليه في المشيخة الا انه  
ذكر فيها انه اقتصر على بعض الطرق واحال الباقي على الفهرست وله  
فيه طريق صحيح الى اسحاق فنصحح الرواية على اساسه .

(٤) الوسائل باب ٩ من ابواب الاسرار حديث ٨ .

يكون جواز استعمال الماء لطهارة الفارة .

وقد يستشهد للطهارة ايضا ببعض ما تقدم الاستدلال به على النجاسة ايضا ، كما في رواية علي بن جعفر ورواية الغنوي ، فلاحظ .  
الجهة الثالثة في العقرب . وما يمكن ان يستدل به على النجاسة إضافة الى رواية الغنوي المتقدمة (١) التي توهم الاستدلال بها على نجاسة الفارة - روايتان هما : رواية أبي بصير عن أبي جعفر ( ع ) : قال : سألته عن الخنفساء تقع في الماء ، ايتوضأ به ؟ قال : نعم لا بأس به . قلت : فالعقرب قال : ارقه ، (٢) . ورواية سماعة : قال : سألت أبا عبدالله ( ع ) عن جرة وجد فيه خنفساء قد مات ؟ قال : ألقه وتوضأ منه ، وإن كان عقربا فأارق الماء وتوضأ من ماء غيره ، (٣) .

اما رواية الغنوي فقد تقدم حالها ، واما الروايتان فهما تامتان سنداً ، وان وقع في السند عثمان بن عيسى لوثاقته باعتبار نقل بعض الثلاثة عنه (٤) ولكن الامر بالاراقة فيها لا ينسب منه النجاسة عرفاً ، مادام احتمال الحزاة بلحاظ آخر عرفياً : على اساسسمية العقرب وامكان افسادها

(١) مرت في الكلام عن حكم الفارة .

(٢) الوسائل باب ٩ من ابواب الاستثار حديث ٥ .

(٣) الوسائل باب ٩ من ابواب الاستثار حديث ٦ .

(٤) فقد روى عنه صفوان كما في الوسائل باب ٨ من ابواب الايلاء

حديث ٤ والطريق اليه صحيح مضافا الى امكان توثيق عثمان بن عيسى بوجهين اخرين الاول تصريح الشيخ في العدة ص ٥٦ طبعة بمباي بعمل الطائفة بروايته باعتبار وثاقته والثاني تصريح الكشي في رجاله ص ٥٥٦ من الطبعة الحديثة بكونه من اصحاب الاجماع على قول بعض وهذا كاف في الكشف عن وثاقته .

للماء من هذه الناحية .

وقد يستدل في مقابل ذلك على الطهارة برواية الغنوي المتقدمة الساقطة سنداً ، وبرواية ابن مسكان قال : قال أبو عبد الله ( ع ) : كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس واشباه ذلك فلا بأس (١) والاستدلال بها ، اما بناءً على انفعال البئر بملاقاة مطلق النجس فواضح ، واما بناءً على عدم انفعاله فقد يقال ايضاً : ان المستظهر من الدليل نفى البأس بملاك عدم نجاسة الساقط ، سواء كان البأس المنفي لزومياً او تنزيهياً فيدل على ان العقرب ليست نجسة ذاتاً ، والا فلا تأثير لعدم كونها ذات نفس سائلة في طهارتها . ويشكل سند هذه الرواية برواية الحسين بن سعيد لها عن ابن سنان ، الممكن او المتعين انطباقه بلحاظ الطبقة على محمد بن سنان . وبرواية علي بن جعفر عن اخيه (ع) : قال : سألت عن العقرب والخنافس واشباههن تموت في الجرة او الدن ، يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا بأس به ، (٢) وتقريب الاستدلال يتضح من بعض البيانات السابقة . غير ان الرواية ليست تامة سنداً بعبدالله بن الحسن العلوي .

وقد افاد السيد الاستاذ - دام ظله - في مقام تبعيد القول بالنجاسة : ان مما يبعد القول بالنجاسة كون العقرب ليس لها نفس ، وقد ثبت ان ميتة ما لا نفس له لا يكون محكوماً عليه بالنجاسة (٣) .

وهذا غريب ، لأن ما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له انها ينفي النجاسة من ناحية الموت ، ولا نظر فيه الى نفى النجاسة الذاتية للحيوان بما هو ان قبل : ان قوله في رواية حلفص بن غياث « لا يفسد الماء

(١) الوسائل باب ١٠ من ابواب الاسرار حديث ٣ .

(٢) الوسائل باب ١٠ من ابواب الاسرار حديث ٥ .

(٣) التنقيح الجزء الثاني ص ١٨٥ .

الا ما كانت له نفس سائله ، (١) يشمل باطلاقه العقرب حال حياتها ايضا ، فيدل على طهارتها الذاتية . قلنا : ان الكلام المذكور في مقام نفي النجاسة التي كانت محتملة في نفسها ، ومن الواضح ان ما ليس له نفس سائلة لم يكن يحتمل نجاسته الذاتية بهذا العنوان ، وانما يحتمل نجاسته بالموت ، فينصرف النفي الى ذلك ، ولهذا لا يتوهم شمول الاثبات في عقد المستثنى للحيوانات الحية ذات النفس السائلة .

الجهة الرابعة في الوزغ . وقد تقدم ما يمكن ان يستدل به على النجاسة فيه وهو رواية الغنوي (٢) ، ومعتبرة معاوية بن عمار (٣) . ومضى الكلام عنها . ومما يمكن ان يستدل به على طهارة الوزغ رواية على بن جعفر عن اخيه موسى ( ع ) في حديث . . . قال : سألته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت ، ابتوضاً منه للصلاة ؟ قال لا بأس به . . . الحديث ، (٤) . وهي صحيحة سنداً (٥) ، ودالة

(١) الوسائل باب ١٠ من ابواب الامثار حديث ٢ .

(٢) مرت في ص ٤٤ .

(٣) مرت في ص ٤٤ .

(٤) الوسائل باب ٩ من ابواب الامثار حديث ١ .

(٥) في سندها اشكال وهو انها وردت في قرب الاسناد كما نقلها

عنه في الوسائل باب ٩ من ابواب الامثار والسند ضعيف بعبدالله بن الحسن ووردت في التهذيب الجزء الاول ص ٤١٩ من الطبعة الحديثة باسناد الشيخ الى العمركي وطريقه اليه غير معروف لأنه لم يذكره لافي مشيخة التهذيب ولا في الفهرست ورواها الشيخ في الاستبصار الجزء الاول ص ٢٣ من الطبعة الحديثة عن الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن احمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر والطريق -

( مسألة - ٢ ) كل مشكوك طاهر ، سواءً كانت الشبهة لاحتمال كونه من الاعيان النجسة ، او لاحتمال تنجسه مع كونه من الاعيان الطاهرة . والقول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر او النجس محكوم بالنجاسة ضعيف ، نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطاط ، او بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول ، فانها مع الشك محكومة بالنجاسة (١)

---

على طهارة الوزغ على نحو تُقَدَّم على ما تقدم لو تمت دلالة في نفسه على النجاسة . ولا يمكن دعوى تقييد هذه الرواية بفرض الماء الكثير جمعا ، لانه تقييد بفرد نادر ، ولان السؤال ظاهر في استعمال حال تلك الاشياء التي تقع في الماء وحكمها ، فلا معنى لحمل الجواب على فرض اعتصام الماء . (١) اما الكلام عن اصل قاعدة الطهارة فتقدم مفصلا في الجزء

---

= ضعيف باحمد بن محمد بن يحيى ولكن هذا الاشكال يمكن دفعه بناءً على كبرى يلتزم بها السيد الاستاذ - دام ظله - وهي انه لو كان سند الرواية ضعيفا ولكن كان للشيخ الطوسي (ره) في فهرسته الى احد الرواة الذين يقعون فوق الراوي الضعيف طريقان الى جميع كتبه ورواياته احدهما شخص طريق الرواية والاخر صحيح فانه يعلم بظاهر عبارة الشيخ بان تام ما وصل اليه بالطريق الضعيف وصل بالطريق الصحيح وهنا للشيخ في الفهرست طريقان الى جميع كتب وروايات محمد بن احمد بن يحيى احدهما شخص طريق الرواية اي عن الحسين بن عبيدالله عن احمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن احمد بن يحيى والاخر عن جماعة عن محمد بن علي بن علي بن الحسين عن أبيه عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد بن يحيى وهو صحيح .



الثاني من هذا الشرح (١) ومر هناك البحث عن شمولها لموارد الشبهة الحكيمة ولموارد الشك في النجاسة الدائية . واما ما اشير اليه في عبارة المتن المذكورة من الاستثناء فهو في موردين احدهما رفضه السيد الماتن «قدس سره» والآخر اقره .

اما المورد الاول فهو مورد الشك في ان الدم من النوع النجس او الطاهر . فقد ادعي تارة : ان الحكم في ذلك - مطلقا - هو البناء على الاجتناب ، تخصيصاً لدليل القاعدة . وادعي اخرى : بأن ذلك الحكم في خصوص الدم المريء على منقار الطير : والاصل في هاتين الدعويين موثقة عمار ، حيث ورد فيها : « . . . وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب . فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا ان ترى في منقاره دماً ، فان رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » (٢) وهذه الفقرة تشتمل على جملتين ، وقوله « فان رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » هو الذي يدعى كونه مخصصاً لقاعدة الطهارة ، لأنه حكم بالاجتناب بمجرد رؤية الدم ، مع انه قد لا يكون من القسم النجس . واما قوله قبل ذلك : ( كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ) ، فلا يعارض قاعدة الطهارة بل يؤيدها ، وانا قد يتوهم معارضتها للاستصحاب ، حيث انها تقتضي باطلاقها عدم الاجتناب حتى مع رؤية الدم سابقاً إذا لم يكن مرئياً فعلا واحتمل زواله ، مع ان مقتضى الاستصحاب حينئذ وجوب الاجتناب . ففي الرواية المذكورة - إذن - جهتان من البحث: الاولى : في توهم معارضتها او تخصيصها لقاعدة الطهارة . وتوضيح

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى الجزء الثاني ص ١٨٩ - ٢١٤ .

(٢) الوسائل باب ٤ من ابواب الاستنار حديث ٢ .

ذلك : ان مفاد الجملة الملزمة بالاجتناب إن كان حكماً واقعياً كانت دليلاً على نجاسة كل دم واقعاً ؛ ويكون ما دل على طهارة بعض اقسامه مقيداً لها ولا معنى حينئذ لدعوى كونها مقيدة لقاعدة الطهارة ، لعدم كونها من سنخها مفاداً . وان كان مفاد الجملة المذكورة حكماً ظاهرياً ، بلحاظ حال الشك في هوية الدم امكن ان تكون مقيدة لاطلاق القاعدة . ومقتضى طبع كل دليل لم يؤخذ في موضوعه الشك هو الحمل على الحكم الواقعي ، وحيث لم يؤخذ الشك في هوية الدم في الجملة المذكورة فظاهرها الاولي الحكم الواقعي فلا بد من ابراز قرينة صادقة عن ذلك ، وما يدعى كونه كذلك في المقام انها لو حملت على الحكم الواقعي لزم تقييدها بخصوص الدم النجس ، وهذا وان لم يكن تقييداً بفرد نادر ولكن احراز ذلك نادر ، فيلزم كون الحكم المفاد في الجملة غير عملي ولا مؤثراً فعلاً لان موضوعه المتحصل بعد التقييد مشكوك ومؤمن عنه غالباً . وهذا خلاف ظهور الكلام في اتجاهه الى افادة الوظيفة الفعلية فلا بد إذن إما من حمل مفاده على الحكم الظاهري ابتداءً ، او ابقائه على افادة الواقع مع افادة حكم ظاهري بالاجتناب عند الشك التزاماً ، حفاظاً على الظهور في الوظيفة الفعلية . وعلى اي حال يثبت المقيد لقاعدة الطهارة .

ويرد عليه : اولاً : ان الشك في كون الدم المرثي على المنقار من النجس او الطاهر ، تارة : للشك في كونه دماً متخلفاً من حيوان مذكى او غيره ، واخرى : للشك في كونه لذي نفس سائلة او لغيره . وفي الشك الاول لا تجري قاعدة الطهارة بقطع النظر عن الوثيقة ، حيث يرجع الى الشك في تذكية الحيوان الذي نهش فيه الطير ، فيجري استصحاب عدم التذكية بناءً على ان الطاهر هو الدم المتخلف في الحيوان المذكى بهذا العنوان ، فباستصحاب عدم تذكية الحيوان ينفي كون الدم من الطاهر

وينتجح به موضوع النجاسة .

واما في الشك الثاني ، فالرجوع الى قاعدة الطهارة في نفسها مبني على تشخيص ان موضوع النجاسة هل هو أمر وجودي ، أي كونه دماً الذي نفس سائلة ، او أمر مطلق وخرجت منه عناوين وجرودية كالبق والسّمك ونحوها ؟ . فعلى الاول تكون الاصول مؤمنة بقطع النظر عن موثقة عمار ، وعلى الثاني يجري استصحاب عدم كون الدم من تلك العناوين الوجودية الخارجة فثبتت النجاسة .

وثانيا : ان الحمل على الحكم الواقعي هو مقتضى الظهور الاول . وما ادعي قرينة صارفة من لزوم وروده عملياً بلحاظ الفرد النادر مدفوع بان حصول الاطمئنان بان الدم الذي على منقار الصقر من القسم النجس ليس امراً غريباً ، لوضوح ان الصقر ليس طائراً اهلياً ، فهو يعيش في اجواء غير سكنية عادة ، وفي مثلها لا يتواجد اللحم المدكي المطروح لنهش الطيور . كما ان بيئة الواقعة إذا كانت بيئة صحراوية بعيدة عن البحر كما في كثير من المواضع فبالإمكان ان يحصل الوثوق بأن هذا الصقر لا يتيسر له سمك أو حوت . فالظروف إذن كثيراً ما تبعث على الاطمئنان بأن الدم من القسم النجس ، فلا محذور في الحمل على الحكم الواقعي .

وثالثاً : إنا لو سلمنا ندرة حصول الاطمئنان بان السدم من القسم النجس فلا ضرر في ذلك ، إذا لم يكن المقصود من قوله : « فان رأيت في منقاره دماً فلا توضعاً منه ولا تشرب » بيان حكم آخر ، بل تأكيد نفس ما تقدم من عدم الاجتناب بحصر غايته بأن يرى الدم على منقار الطير فان هذا بنفسه اسلوب عرفي للتأكيد على الاطلاق في المستثنى منه . وهو نظير ما وقع في فقرة أخرى من الرواية بالنسبة إلى حكم الدجاجة ، إذ رخص في سؤرها مع علم العلم بالقلدر ومنع معه إذ قال ان كان في منقارها قدر

فلا تتوضأ منه ولا تشرب منه وان لم تعلم ان في منقارها قدرأ توضأ منه واشرب والقذر هو النجس ، فليس الامام ( ع ) في هذه الفقرة بصدد بيان النجاسة الظاهرية ، بل في مقام بيان ان الطهارة لا يرفع اليد عنها إلا بالعلم بالقذر تأكيداً على شمولها ورحابة صدرها .

الثانية : في توهم منافاتها للدليل الاستصحاب بالبيان المتقدم وتقريبه اما بدعوى : كونها معارضة للدليل الاستصحاب بالعموم من وجه ، لشمولها للصورة العلم بالدم سابقاً مع الشك في زواله . وإما بدعوى : كونها بحكم الإخص منه ، لأن الغالب هو العلم عادة بتلوث منقار الصقر ونحوه في وقت متقدم .

أما الدعوى الاولى فيرد عليها : انه لو سلم التعارض كذلك فدليل الاستصحاب مقدم في مادة الاجتماع ، إما لكونه بالعموم بلحاظ كلمة ابدأ والعام مقدم على المطلق ولو للاظهرية . وإما لكونه اصلاً موضوعياً متضمناً للعلم تبعداً ببقاء الدم ، فيدخل بالحكومة تحت الجملة الثانية القائلة : « فان رأيت في منقاره دماً » ، بعد استظهار ان الرؤية مأخوذة باعتبار الكاشفية وكونها مساوقة للعلم بوجود الدم ، واستصحاب بقاءه علم تعدي بوجوده فعلاً .

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها : ان وجود الدم على المنقار سابقاً وان كان معلوماً في الجملة ولكن عدمه سابقاً معلوم في الجملة ايضاً ، إذ من الواضح ان منقار الطير لا يكون ملوثاً بالدم دائماً فيكون من توارد الحالتين ، ويتعارض الاستصحابان . هذا كله لو بني على ان الاستصحاب في نفسه يجري بقطع النظر عن الموثقة المعارضة .

ولكن قد يستشكل في جريانه : إما بناءً على ان بدن الحيوان لا يتنجس بالنجاسة العرضية في حال وجود العين ، فلتعذر اجراء الاستصحاب في النجاسة العينية والنجاسة الحكمية . أما في الاولى فلان ابقاء الدم استصحاباً لا يثبت ملاقاته للماء للدم إلا بالملازمة ، وأما في الثانية فلعدم الحالة السابقة

بحسب الفرض .

واما بناءً على ان بدن الحيوان يتنجس بالنجاسة الحكمية ما دامت العين موجودة ، فقد يقال : بأجراء الاستصحاب في النجاسة الحكمية ، ويترتب على ذلك نجاسة الماء ، لأنه ملاق للمنقار بالوجدان وهو نجس بالاستصحاب فينجس الماء .

ولكن يشكل ذلك تارة : في خصوص الماء المطلق بناءً على المختار من عدم انفعاله بملاقة المتنجس ، فان الاستصحاب المذكور لا ينقح موضوع الانفعال فيه حينئذ . واخرى : مطلقاً حتى بناءً على ان المتنجس ينجس ، وذلك للعلم بان المنقار في المقام غير منجس بما هو متنجس ، لأن الدم ان كان باقياً فهو اسبق ملاقة وتنجيساً للماء والمتنجس لا يتنجس ، وان لم يكن باقياً فلا نجاسة حكمية اصلاً .

وقد يدفع هذا الاشكال : بان مقتضى اطلاق دليل السراية ان الوجود الثاني للملاقة منجس كالوجود الاول ، ولا يلزم من ذلك تعدد التطهير والغسل الواجب ، لأن إصالة عدم التداخل انما تجري في الاوامر المولوية لا الاوامر الارشادية الى النجاسة ، لوضوح ان تعدد الارشاد الى النجاسة لا يستوجب تعدد النجاسة المرشد اليها على ما اوضحناه اكثر من مرة . وانما لا يلتزم بالاطلاق المذكور في دليل السراية للغوية بعد معلومية وحدة الغسل ، وهذا انما يتم فيما إذا لم يكن للمتنجس الثاني أثر عملي كما في المقام ، حيث يمكن بلحاظه اثبات النجاسة بالاستصحاب .

غير ان دفع اللغوية بمثل هذا الأثر قد لا يكون في محله ، لان المقصود بها اللغوية العرفية لا العقلية ، واللغوية العرفية لا تندفع إلا بأثر عرفي مصحح في مرتكزات العرف للجعل المذكور ، وليس الإثر العملي المقصود في المقام من هذا القبيل . على انه لو سلم الدليل على تنجيس المتنجس

فيشكل اطلاقه - حتى بقطع النظر عن اللغوية - للوجود الثاني من الملاقاة، كما يظهر بالتتابع .

واما المورد الثاني للاستثناء فهو البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء ، إذ يحكم عليه بالنجاسة - كما يحكم بالناقضية - على خلاف اطلاق قاعدة الطهارة ، لروايات خاصة (١) . وتحقيق حال هذه الروايات دلالة وسنداً موكول الى محله ، وانما نتكلم الآن بعد الفراغ عن تماميتها في امكان اثبات النجاسة بها في مقابل قاعدة الطهارة .

وقد ذهب صاحب الحدائق قدس سره - خلافاً للمشهور - الى قصور روايات الاستبراء عن اثبات النجاسة الخبيثة ، واختصاصها بأثبات الناقضية وهذا الاتجاه بالامكان تقريبه بأحد نحوين :

الاول : ان يقال بقصور المقتضي في دلالتها ، لأن مفادها التعبد بالنقض ، ولا ملازمة بينه وبين التعبد بالنجاسة في مرحلة الحكم الظاهري . والثاني : ان يقال - بعد تسليم دلالتها بالاطلاق على التعبد بالنجاسة أيضاً - ان هذه الروايات معارضة لكل من دليل الاستصحاب وقاعدة الطهارة ، غير انها اخص من دليل الاستصحاب لانها منافية له بتمام مدلولها واما مع القاعدة فالنسبة بينها العموم من وجه ، لأن القاعدة تثبت الطهارة ولا تنفي النقص ظاهراً ، وروايات الاستبراء تنفي الطهارة في البلل المشتبه ولا تتعرض لحال مشتبه آخر . وعليه فاما ان يقدم دليل القاعدة لكونه بالعموم ودلالة الروايات على النجاسة باطلاق التنزيل ، واما ان يتساقطا في مادة الاجتماع ويرجع الى اصول مؤمنة أخرى ادنى مرتبة .

اما الاتجاه الاول فقد يجب بعبارة وجوه :

(١) لاحظ وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب نواقض الوضوء وباب

١١ من ابواب احكام الخلوة .

اولها : ما ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - من ان هذه الروايات دلت على ناقضية البلب المشته للوضوء ، وقد ثبت بالادلة القاطعة ان الناقض للوضوء من البلب منحصر بالبول ، فتدل هذه الروايات على ان البلب المشته بول فتثبت النجاسة الخبثية (١) .

وهذا البيان بظاهره غريب مالم يؤول على ما يأتي ، وذلك لان هذين الدليلين ليسا في مرتبة واحدة لكي يجمع بينهما بالنحو المذكور ويضم أحدهما الى الآخر في قياس فقهي ، فان أدلة حصر النواقض بالبول مفادها الحكم الواقعي ، وروايات البلب المشته تنظر الى الحكم الظاهري المضروب كقاعدة في موارد الشك في ناقضية البلب ، فلا يلزم من ثبوت هذه الناقضية ظاهراً - مع عدم ثبوت البولية - ما ينافي أدلة حصر النواقض واقعاً بالبول لان الحصر الواقعي لا ينظم إلا يجعل ناقض آخر واقعي كما هو واضح .

ثانيها : إن في روايات الاستبراء ما يتعرض للنجاسة الخبثية . ففي موثقة سماعة قال : « سألته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللا بعدما يغتسل . قال : يعيد الغسل ، فان كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي » (٢) . وتقريب الاستدلال : ان هذه الرواية تأمر بالاستنجاء من البلب المشته ، وهو ارشاد الى الحكم بنجاسته ظاهراً .

وقد يناقش في ذلك بان الرواية واردة في بلب مشته يحتمل كونه منياً ، ولهذا أمر بالغسل منه إذا صدر قبل البول . والبلل المحتمل لكونه منياً تارة : يكون مردداً بين المنى والبول ، وأخرى : يتردد بنحو يحتمل فيه غير البول والمنى معاً . والامر بالاستنجاء يشمل كلتا هاتين الصورتين ،

(١) التنقيح الجزء الثالث ص ٤٣٥ .

(٢) الوسائل باب ٣٦ من أبواب الجنابة حديث ٨ .

وهو انما يعارض قاعدة الطهارة بلحاظ اطلاقه للصورة الثانية ، لأن النجاسة في الصورة الأولى معلومة ، فيكون التعارض بنحو العموم من وجه مع دليل قاعدة الطهارة . وسيأتي علاج ذلك في مناقشة الاتجاه الثاني .

ثالثها : - وهو تطوير أو تأويل للتقريب الاول الذي نقلناه عن السيد الاستاذ - دام ظله - وحاصله : ان مفاد روايات الأستبراء وان كان هو النقص الحدوثي ، والتعبد بالحدث لا يلزم منه التعبد بالنجاسة او البولية - فما أكثر التفكيك بين المتلازمات في مؤديات الاصول ، ولهذا لا يثبت بأصالة الحل في المائع المردد بين الخمر والخل خلخته - غير ان هذا المعنى ينبغي التفصيل فيه بين ما إذا كان الدليل على الحكم الظاهري عاماً كأصالة الحل ، وما إذا كان رواية في موضع خاص وبلحاظ أثر خاص . ففي الأول لا يكون للدليل نظر الى موضوع حكم بالخصوص ، فيثبت به الحكم الظاهري ولا يثبت به تعبداً موضوع الحكم الواقعي المماثل لذلك الحكم الظاهري لان التعبد يستكشف بقدر إفادة الدليل له . وفي الثاني لما كان دليل الحكم الظاهري مسوقاً بلحاظ تنجيز حكم واقعي معين وهو النقص واثباته تعبداً ، فبضم أرتكاز كون البول موضوعاً لهذا الحكم واقعاً وارتباط الحكم بالانتقاض به شرعاً ، يكون لدليل التعبد بالنقص ظهور عرفي ولو إلزاماً في التعبد بالموضوع وأثبت البولية ظاهراً .

وعلى هذا فالملتضى إثباتاً لاستفادة النجاسة من روايات الاستبراء تام .  
يبقى علينا بحث الاتجاه الثاني القائل بايقاع المعارضة بين اطلاقها واطلاق القاعدة . ويمكن دفع ذلك .

تارة : بتقديم مفاد روايات الأستبراء لسكونه بمثابة الأصل الموضوعي لانه يتكفل بالتعبد بالبولية ، إما بلحاظ الوجه الثالث المتقدم في دفع الاتجاه الاول ، وإما بلحاظ التعبير بالاستنجا في موثقة سماعه المخصوص بمورد



( مسألة ٣ ) الاقوى طهارة غسله الحمام وان ظن نجاستها (١)  
لكن الاحوط الاجتناب عنها .

غسل البول بأعتبار ملازمته الغالبية للنحو ، فالأمر بالاستنجاء يتكفل التعبد بالبولية .

واخرى : بتقديمها لاستظهار الامارية بمناسبة الحكم والموضوع ، وكون الحكم بناقضية البلل المشتبه بلحاظ جعل العادة كاشفة عن تخلف شيء في المجرى وخروجه بعد ذلك . والتبعيض في الامارية بين النقص والنجاسة غير حرفي ، لان نسبة الكاشفية الى الاثرين على نحو واحد ، ولا يفهم العرف فرقاً بين الاثرين من هذه الناحية . اللهم إلا زيادة اهتمام الشارع بأحدهما دون الآخر ، على نحو يحكم الكاشف الظني على الاصول المؤمنة من ناحية النقص لا على الاصول المؤمنة من ناحية النجاسة .

وثالثة : بتقديم الاطلاق في موثقة سبابة ، لان حملها على خصوص مورد العلم بكون الخارج بولاً او منياً حمل على فرد نادر ، فتكون بحكم الاخص من دليل قاعدة الطهارة .

(١) وذلك عملاً باطلاق قاعدة الطهارة غير انه قد يدعى وجود المقيد في الروايات الخاصة . وقد يدعى في مقابل ذلك ان المقيد مبتلى بالمعارض فيرجع على فرض التكافؤ الى اطلاق القاعدة . فهنا جهتان من البحث :  
الجهة الاولى : في الروايات المدعى كونها مقيدة وهي عديدة :

منها : - رواية حمزة بن احمد عن أبي الحسن الاول ( ع ) قال : وسألته - أو سأله غيره - عن الحمام . قال : ادخله بيمزر ، وغض بصرك ، ولا تفتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام ، فانه يسيل فيها ما يقتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ، (١) .

(١) الوسائل باب ١١ من ابواب الماء المضاف حديث ١ .

والاستدلال بها يتوقف على أمرين أحدهما : ان يستظهر كون الملاحظ  
حيثية النجاسة لحيثية كون الماء من الماء المستعمل ، ولو بقريضة عطف الناصب  
وولد الزنا على الجنب . والآخر : ان يستظهر كون الملاحظ معرضية الماء  
لسؤر هؤلاء الموجب للشك ، لا كونه سؤراً بالفعل على أي حال ، وإلا  
فقد يدخل في معلوم النجاسة ولا ينفع للمستدل .

والرواية ساقطة سنداً لعدم ثبوت وثاقة الراوي .

ومنها : مرسله علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن ( ع ) ( في  
حديث ) « . . . انه قال لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ، فانه يغتسل فيه  
من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم » (١)  
وتقريب الاستدلال بها كما تقدم ، وسندها ساقط بالارسال .

ومنها : - معتبرة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله ( ع ) ( في  
حديث ) « . . . قال : وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ، ففيها تجتمع  
غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت فهو شرهم  
فان الله تبارك وتعالى لم يخلق مخلقاً أنجس من الكلب وإن الناصب لنا  
اهل البيت لانجس منه » (٢) .

وتقريب الاستدلال بها كما تقدم .

ومنها : - رواية أخرى في طريقها ارسال تنتهي الى ابن أبي يعفور  
عن أبي عبدالله ( ع ) : « قال لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة  
الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يظهر الى سبعة آباء ، وفيها غسالة  
الناصب وهو شرهما إن الله لم يخلق مخلقاً شراً من الكلب . . . » (٣) .

(١) نفس المصدر السابق حديث ٣ .

(٢) نفس المصدر السابق حديث ٥ .

(٣) نفس المصدر السابق حديث ٤ .

وهناك رواية أخرى وهي معتبرة بمجد بن مسلم عن أحدهما ( ع ) :  
 « قال : سألته عن ماء الحمام فقال : أدخله بأزار ولا تفتسل من ماء آخر  
 إلا ان يكون فيهم ( فيه خ ل ) جنب ، أو يكثر أهله فلا يدري فيهم  
 جنب أم لا » (١) . وقد تقدم الكلام عنها في بحث الماء المستعمل من  
 هذا الشرح (٢) ، وان المستظهر منها ارادة ماء الحياض الصغار من ماء  
 الحمام ، وعليه تكون خارجة عن محل الكلام ، وهو حسالة الحمام أي المياه  
 التي تتجمع في الحفرة نتيجة ما ينفق من ماء الحياض الصغار . ولو سلم  
 ورودها في محل الكلام فلا دلالة فيها على النجاسة ، لان عدم جواز  
 الاغتسال كما يناسب ذلك كذلك يناسب افتراض محذور في الماء المستعمل .  
 ومرد الفرق بين هذه الرواية والروايات السابقة من هذه الناحية الى اقتصارها على  
 ذكر الجنب على نحو لا يتم الامر الاول من الامرين المشار اليهما في تقريب  
 الاستدلال . واما الروايات السابقة فالاستدلال بها على تخصيص قاعدة  
 الطهارة غير تام ، من ناحية ان كلمة الشربة المأخوذة في تلك الروايات  
 ظاهرة في الحزاة المعنوية لانها مقابلة للخير ، على عكس النجاسة المقابلة  
 للظنفة فأنها ظاهرة في الحزاة المادية ، وهذا على الاقل يوجب اجالا في  
 الروايات وعلتم ظهورها في الحكم بالنجاسة بالمعنى المصطلح .  
 ومن ناحية ثانية : ان من جملة المذكورات في بعض تلك الروايات  
 ولد الزنا ، ومن المعروف بين المسلمين طهارته ، وهذه المعروفة والارتكاز  
 بنفسه يمكن ان يكون بمثابة القرينة المتصلة على أن النظر في النهي ليس الى  
 النجاسة بل الى حزاة معنوية ، فيوجب الاجمال على أقل تقدير .  
 ومن ناحية ثالثة : ان الادلة التي دلت على طهارة أهل الكتاب

(١) الوسائل باب ٧ من ابواب الماء المطلق حديث ٥ .

(٢) الجزء الثاني من البحوث صفحة ١٤٤ - ١٤٨ .

بنفسها تشكل قرينة منفصلة على أن النهي في هذه الروايات تنزيهي .  
ومن ناحية رابعة : انه إن بني على نجاسة العناوين المذكورة في  
الروايات فيمكن دعوى الاطمئنان بنجاسة ما في الحفرة غالباً ، لان ماء  
الحفرة يتراكم بعضه على بعض ويبقى مدداً طويلة ، فلا تكون الروايات  
المذكورة معارضة لقاعدة الطهارة إلا بلحاظ فروض نادرة يمكن الالتزام  
فيها بتقديم القاعدة ، بل لو بني على ان المتنجس ينجس الماء القليل فيمكن ان  
يدعى الجزم بنجاسة ماء الحفرة دائماً ، لان نفس الحفرة متنجسة وهي لا  
تطهر عادة او يجرى استصحاب عدم تطهيرها ، فتكون منجسة لما يرد إليها  
من ماء .

الجهة الثانية : في الروايات المدعى نفيها للنجاسة الظاهرية الآتفة  
الذكر وهي عديدة :

منها : - رواية محمد بن مسلم . قال : « رأيت أبا جعفر ( ع ) جاثياً  
من الحمام وبينه وبين داره قدر ، فقال : لولا ما بيني وبين داري ما غسلت  
رجلي ، ولا ينجب ماء الحمام » ( ١ ) .

ومنها : - رواية زرارة قال : « رأيت أبا جعفر ( ع ) يخرج من  
الحمام فيمضي كما هو لا يغسل رجليه حتى يصلي » ( ٢ ) .

والروايتان معاً معتبرتان سنداً . وأما من حيث الدلالة فمصب النظر  
فيها الى ماء الحمام المبتوث في الممر والى أنه ليس بنجس ، وهذا غير ماء  
الغسالة المتجمع في الحفرة الذي يدعى اجراء اصالة النجاسة فيه ، فلا يمكن  
الأستدلال في المقام بمثل هاتين الروايتين إلا مع الجزم بعدم الفرق ، مع  
ان الفرق محتمل لأن احتمال نجاسة الماء الواقع في الممر رهين بأحتمال أن

(١) الوسائل باب ٧ من ابواب الماء المطلق حديث ٣ .

(٢) الوسائل باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ٢

يكون هذا الماء قد انحدر من جسد انسان نجس ، وأما النجاسة في ماء الحفرة فيكفي فيه أن يكون شيء منه قد انحدر من جسم انسان نجس اليه ، إذ بوقوعه فيها يتنجس تمام ماء الحفرة . ومن الواضح ان احتمال ان يكون هذا الماء الموجود في المر فعلاً نجساً الضعف من احتمال أن يكون واحداً على الأقل من المياه التي تجمعت في الحفرة نجساً . هذا إذا لم نقل بأن المتنجس ينجس الماء وإلا فالأمر كما ذكرناه سابقاً .

ومنها : - معتبرة محمد بن مسلم قال : « قلت لأبي عبد الله ( ع ) الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغسل من مائه ؟ . قال : نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي وما غسلتهما إلا بما لزق بهما من التراب » (١) . والأستدلال بها قد يكون بلحاظ صدرها ، وهو قول السائل : « الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغسل من مائه » ، بدهوى اطلاق ماء الحمام فيه ماء الغسالة . وقد يكون بلحاظ قوله « ولقد اغتسلت فيه » ، الظاهر في احتواء الماء له بقريئة الظرفية المناسب لماء الغسالة لا ماء الحياض الصغار . وقد يكون بلحاظ قوله : « وما غسلتها إلا بما لزق بهما من التراب » ، الظاهر في نفي المحذور من سائر الجهات . ويرد على اللحاظ الأول : ظهور عنوان ماء الحمام في الماء المعد للأستحمام وهو يختص بماء الحياض ، فلا يراد به مطلق ما في الحمام من ماء ليمسك بأطلاقه ماء الغسالة . ويرد على اللحاظ الثاني : ان الضمير في قوله « ولقد اغتسلت فيه » يرجع الى الحمام لا الى ماء الحمام ، ولا أقل من الاحتمال الموجب لسقوط القريئة المدعاة . ويرد على اللحاظ الثالث : أنه ناظر الى المر ، وبصدد بيان ان الاستطراق انما اوجب الغسل لأستقذاره في لالنجاسة شرعية .

(١) المصدر السابق حديث ٣ .

( مسألة ٤ ) : يستحب رش الماء إذا اراد أن يصلي في معاهد اليهود والنصارى مع الشك في نجاستها وان كانت محكمة بالطهارة (١) .

هذا مضافاً الى انه لو تمت دلالة هذه الرواية بالأطلاق ، وتمت الروايات السابقة بنحو الخصوصية ، كانت مقيدة لهذا الاطلاق . واما لو تم الدليلان معاً بدون افتراض الأخصوية فقد يجمع بينهما بحمل تلك الروايات على الرجحان والتزهد ، ولكنه لا يناسب مع لسان مثل هذه الرواية الذي لا يقتصر مفادها على نفي الزوم ، بل تفيد بظاها نفي الموجب رأساً . ومنها : - رواية الواسطي عن بعض اصحابه عن أبي الحسن الماضي (ع) قال : « سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب . قال : لا بأس » (١) .

ومع الجمود على مدلول هذه الرواية لا يمكن جعلها معارضة لحاق مدلول الروايات السابقة المستدل بها على المنع ، لأن مفاد تلك النهي عن الاغتسال ومفاد هذه الحكم بطهارة الثوب الملاقى ، والتفكيك بين الآثار في مرحلة الظاهر معقول . فلكي تم المعارضة والقربنية - مثلاً - لابد أن تضم دعوى الملازمة العرفية بين الحكم بطهارة الثوب وطهارة الماء الملاقى له في مرحلة الظاهر كالتلازم في مرحلة الواقع . والرواية على أي حال ساقطة سنداً بالارسال .

وعلى أي حال فقد اتضح من مجموع ما تقدم ان الصحيح ما في المتن . (١) الكلام تارة يقع في الحكم بالرش ثبوتاً واستحباباً ، وأخرى في مورده . اما الكلام في الحكم فأصل ثبوته يستند الى عدة روايات : منها : - صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال :

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ٩ .

« سألت عن الصلاة في البيع والسكنائس وبيوت المجوس . فقال : رش وصل » (١) وفي صحيحته الاخرى قال : « سألت أبا عبد الله ( ع ) عن الصلاة في البيع والسكنائس . فقال : رش وصل . قال : وسألت عن بيوت المجوس . فقال : رشها وصل » (٢) .

وهذا المفاد يحتمل فيه بدوياً : أن يكون الأمر بالرش بلحاظ الاستعداد المعنوي ، فيثبت حتى مع القطع بالطهارة الحسية . وان يكون بلحاظ نجاسة الكنيسة بما هي كنيسة بالمعنى المصطلح من النجاسة ، وهذا يعني أنها نجاسة ذاتية غاية الأمر أنها تزول بالغسل كنجاسة الميت من الانسان . وان يكون بلحاظ الشك في النجاسة المصطلحة العرضية ، وهذا ماعليه المان ولعله الذي فهمه المشهور من الامر بالرش .

غير أن السيد الاستاذ - دام ظله - أستظهر الاحتمال الاول ، واستشهد له بأن الرش مرتبة أدنى من الغسل فلا يكون مطهراً بل ناشراً للنجاسة ، وبأن الامر به مطلق شامل حتى لصورة العلم بعدم النجاسة (٣) .

وما أفيد موضع للنظر . أما الاستشهاد بأن الرش ليس مطهراً فهو مدفوع بأن الرش بمرتبة منه غسل بلا اشكال ، والذي يدل على ذلك الرويات الآمرة بالرش ولو استحباباً في موارد احتمال النجاسة ، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ( ع ) في حديث : « قال : رأيت في المنازل التي في طريق مكة يرش أحياناً موضع جبهته ، يسجد عليه رطباً كما هو ، وربما لم يرش المكان الذي يرى أنه نظيف » . (٤) فانها كالصريحة في أن الحزارة المنظور اليها والداعية الى الرش هي القذارة المادية التي تقابل النظافة

(١) و(٢) الوسائل باب ١٣ من ابواب مكان المصلي حديث ٤٢٠ .

(٣) التنقيح الجزء الثاني ص ١٩٣

(٤) الوسائل باب ٢٢ من ابواب مكان المصلي حديث ١ .

لا القذارة المعنوية ، وكذلك ماورد من الروايات الآمرة بالرش والنضح عند الصلاة في مراض البقر والغنم واعطان الابل (١) ، ويقرب منها الروايات الآمرة بالنضح عند اصابة الكلب للثوب إذا لم تجد أثره (٢) ، والروايات الآمرة برش ثوب المجوسي عند الصلاة فيه (٣) .

واما اصل اختيار الاحتمال الاول فيبعده ارتكاز ان القذارة المعنوية انما تزول بزوال سببها وهو كون المكان محلا للباطل لا بالرش ، فعلم كون الرش مناسبا للمطهرة من القذارة المعنوية يبعد الاحتمال الأول ، بل يوجب - بمناسبة الحكم والموضوع - انسباق الدهن الى كون الرش بملاك النجاسة المرضية التي يترقب عادة زوالها بالتنظيف بالماء . وإذا تم هذا الظهور - ولو بضم مناسبات الحكم والموضوع - كان بنفسه مقيداً لأطلاق الأمر بالرش بصورة ترقب النجاسة واحتمالها ، فلا يتم الاستشهاد بالأطلاق لتعيين الاحتمال الأول في مقابل الثالث . وبعد استظهار الاحتمال الثالث يتعين حمل الأمر

---

(١) من قبيل معتبرة ساعة قال : « سألته عن الصلاة في اعطان الابل وفي مراض البقر والغنم ؟ فقال : ان نضحته بالماء وقد كان يابساً فلا بأس بالصلاة فيها » الوسائل باب ١٧ من ابواب مكان المصلي حديث ٤ .

(٢) من قبيل معتبرة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال « سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب ايصلى فيها ؟ قال : اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره بالماء » ثم قال : « وفي رواية أبي قتادة عن علي بن جعفر : والكلب مثل ذلك » الوسائل باب ٣٣ من ابواب النجاسات حديث ٢ - ٣ .

(٣) من قبيل معتبرة الحلبي قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي ؟ فقال : يرش بالماء » الوسائل باب ٧٣ من ابواب النجاسات حديث ٣ .



بالرش على الاستحباب ، لأن رش المكان المعلوم النجاسة ليس واجباً أو شرطاً في الصلاة فيه مع عدم سراية النجاسة ووجود مسجد طاهر للجبهة فضلا عن المكان المشكوك حاله .

نعم لو حمل الأمر بالرش على الاحتمال الأول فلا بد من تكلف قرينة على نفي الوجوب .

وبالإمكان الاستناد الى قرينتين في نفي الوجوب :

أحدهما : معتبرة العيص بن القاسم قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن البيع والكنائس يصلى فيها ؟ قال : نعم . وسألته هل يصلح بعضها مسجداً ؟ فقال : نعم » (١) . والمناقشة فيها تارة : بأن الملحوظ نفي الخذور من حيث كونها بيعة وكنيسة لا من حيثية أخرى ، وأخرى : بأنها مطلقة قابلة للتقييد بالرش مدفوعة : بأن حيثية المعرضة للنجاسة لما كانت حيثية محفوظة غالباً في فرض السؤال فلا معنى لعدم نظر الجواب اليها ، إلا بان يكون حيثياً بحتاً وهو خلاف الظاهر ، والتقييد بالرش ليس عرفياً أما لان المنع المحتمل عرفياً إنما هو بمعنى لزوم الرش فكيف يقيد ما هو بظاهره بدليل هذا المنع بالرش ، وأما لان مؤونة التقييد بهذا القيد الذي فيه عناية فائقة خارجاً أشد من مؤونة حمل الامر بالرش على التنزه .

والاخرى : رواية حكم بن الحكم قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس فقال : صل فيها قد رأيتها ما أنظفها » (٢) . الحديث ، وهذه الرواية سليمة عن المناقشتين السابقتين ، غير انها ضعيفة سنداً بكلا طريقي الشيخ والصدوق (٣) .

(١) الوسائل باب ١٣ من ابواب مكان المصلي حديث ١ .

(٢) الوسائل باب ١٣ من مكان المصلي حديث ٣ .

(٣) أما الصدوق فرواها عن صالح بن الحكم الذي ضعفه النجاشي =

واما الكلام في مورد الحكم فقد ذكر السيد الامتاز - دام ظله - :  
 بان الحكم لا يختص بمعايد الكفار بل يشمل دورهم ايضاً (١) . وهذا  
 التعميم يمكن ان يقرب تارة : بدعوى الغاء الخصوصية للكنيسة والبيعة  
 بمناسبة الحكم والموضوع ، واخرى : بالتمسك بما ورد من الأمر بالرش  
 في بيوت المجوس مع الغاء خصوصية المجوسية (٢) .

وكلا التقريبين محل الأشكال ، اما الأول فلا يتم على مبناه - دام ظله -  
 من حمل الرش على انه بلحاظ القذارة المعنوية ، لوضوح ان القذارة

---

= واما الشيخ فروها عن حكم بن الحكم وهو مجهول . وقد يصحح مارواه  
 الشيخ اما بدعوى : الوحدة بين الحكم بن الحكم والحكم بن حكيم الذي وثقه  
 النجاشي كما في معجم رجال الحديث الجزء السادس ص ١٦٦ ولكن ترجمة  
 الشيخ في رجاله للحكم بن الحكم والحكم بن حكيم كل منهما في عنوان مستقل  
 ظاهر في التعدد ولا قرينة تامة على خلافه . واما بدعوى : ان الراوي هنا  
 الحكم بن حكيم الثقة لتطابق نسخ التهذيب على ذلك ولوجودها كذلك في  
 الروافي المجلد الثاني ص ٧٢ وله طريق صحيح الى التهذيب ولكن التطابق  
 منحرم بورودها عن الحكم بن الحكم في الوسائل باب ١٣ من ابواب المصلي  
 حديث ٣ وفي تفسير البرهان المجلد الثاني ص ٤٤٤ وفي المعتبر ص ١٥٨  
 واما نقل الوافي بطريق صحيح فمعارض بنقل صاحب الوسائل بطريق  
 صحيح ذكره في خاتمة الوسائل وبنقل صاحب البرهان بطريق صحيح ذكره  
 في آخر البرهان .

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ١٩٣ .

(٢) من قبيل معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام  
 قال : « سألت عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس ؟ فقال :  
 رش وصل ، الوسائل باب ١٣ من ابواب مكان المصلي حديث ٢ .

(مسألة - ٥) في الشك في الطهارة والنجاسة لا يجب الفحص بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة ولو امكن حصول العلم بالحال في الحال (١) .

المعنوية في المعابد الباطلة لعلها اشد بمرات منها في بيوت سكنى الرواد لتلك المعابد . نعم قد يتم ذلك بناءً على ان يكون الرش بلحاظ المعرضية للنجاسة العرضية .

واما الثاني فيرد عليه : اولا : ان الغاء خصوصية المجوسي لا يوجد ارتكار يقتضيه ، خصوصاً على مبناه من حمل الرش على لحاظ القذارة المعنوية ، لأن احتمال كون المجوسية اشد قذارة بهذا المعنى موجود ، فكيف يتعدى منه الى السكتاني بالمعنى الأخص . وثانيا : ان عبارة بيوت المجوس يحتمل ان يراد بها بيوت النار ، التي هي بالنسبة الى المجوس كالبيع والكنائس بالنسبة الى اليهود والنصارى كما يناسبه عطفها عليها في بعض تلك الروايات (١) وازافتها الى المجوس كجماعة لا الى المجوسي كمفرد . ومما يشهد لامكان التفكيك بين بيوت المجوسي وبيت النصراني واليهودي رواية إبي اسامة عن أبي عبدالله ( ع ) : « قال : لا تصل في بيت فيه مجوسي ، ولا بأس بان تصلي وفيه يهودي او نصراني » (٢) . والرواية وان كانت ضعيفة سنداً (٣) ، ولكنها تكفي للتأييد واثبات احتمال التفكيك .

(١) إما تمسكا بأطلاق دليل قاعدة الطهارة ونحوه من أدلة الاصول المؤمنة التي لا مقيد لها بالفحص في الشبهات الموضوعية ، او استناداً الى لسان مخصوص من أسنة القاعدة من قبيل لسان : « ما أبالي أبول اصابني

(١) كما في معتبرة عبدالله بن سنان المتقدمة .

(٢) الوسائل باب ١٦ من مكان المصلي حديث ١ .

(٣) لان في سندها ابا جميلة وهو لم يثبت توثيقه .

او ماء إذا لم أعلم ، (١) . فانه لو شكك في اطلاق أدلة الأصول العامة وادعي ان الغاية فيها ليست هي العلم بالفعل بل العلم كلما أريد تحصيله ، فلا يتطرق مثل هذا التشكيك الى هذا اللسان لوضوح انه في مقام بيان عدم الأهتمام بالواقع المحتمل ، المساوق لعدم لزوم الفحص عنه بأي مرتبة من مراتب الفحص حتى ما لا يعتبر من تلك المراتب فحفا عرفا ، لأن مدرك عدم الوجوب ليس دليلا قد أخذ في موضوعه عنوان الفحص ليجمد على حدود هذا العنوان ، بل ما عرفت . وتتمة الكلام في المسألة تترك الى موضعها من علم الاصول .

---

(١) كما في معتبرة حفص بن غياث المروية في الوسائل باب ٣٧ من

ابواب النجاسات حديث ٥ .

## فصل

طريق ثبوت النجاسة او التنجس العلم الوجداني او البينة العادلة . وفي كفاية العدل الواحد إشكال فلا يترك مراعاة الاحتياط . وثبت أيضاً بقول صاحب اليد (١) يملك او اجارة او اعارة او امانة ، هل او غضب (٢) .

(١) تقدم في الجزء الثاني من هذا الشرح (١) الكلام عن وسائل إثبات النجاسة ، وإثبات حجية الأمور المذكورة من العلم والبينة وشهادة الثقة وقول صاحب اليد ، فلاحظ ما ذكرناه هناك .

(٢) تقدم منا إثبات حجية قول صاحب اليد كبرويا (٢) واستعراض مسلكين في إثباتها ، أحدهما : الاستدلال بالسيرة على ذلك ، إما بأدعاء قيامها على ذلك بنحو ابتدائي ، او بأرجاعها إلى سيرة أعم ، أو إلى قاعدة ان من ملك شيئاً ملك الاقرار به . والآخر : الاستدلال بالروايات . وقد محصنا كلا المسلكين بالنحو الذي تطلبه المقام ، وبقيت بعض التفاصيل بعد الفراغ عن كبرى حجية قول صاحب اليد ، تعرض السيد الماتن قدس سره لبعضها هنا ، من قبيل انها هل تشمل قول الغاصب او تختص بقول صاحب اليد الشرعية ؟ .

والكلام في هذه التفاصيل يقع في عدة جهات :

الجهة الاولى : في سعة دائرة الحجية من حيث اقسام اليد . فان اليد تارة تكون شرعية ، واخرى يبد الغاصب . كما انها تارة تكون

(١) صفحة ٧٧ - ١١٣ .

(٢) الجزء الثاني ص ١٠٢ - ١١٣ .

استقلالية ، واخرى لضمنية ، كيد الشريك .

اما من الناحية الاولى : فالظاهر التعميم ، وتفصيله : ان المدرك في الحجية على ما تقدم هو السيرة العقلانية المتعقدة على العمل بنجر صاحب اليد ، بنكتة الاخبارية ، وهذه النكتة ليس لشرعية اليد دخل فيها ، كما انه لا يكفي فيها مجرد كون الشيء مملوكا للشخص شرعا او داخلا تحت سلطانه خارجا ، بل هي متقومة باليد بمعنى كون الشيء تحت تصرفه ومباشرته ، وهذا معنى محفوظ حتى في الغاصب . نعم لو كان مدرك الحجية الاخبار وقطعنا النظر عن تحكيم المرتكزات العقلانية في مفادها ، فقد يدعى قصور اطلاقها عن الشمول للغاصب . وقد يكون الأمر كذلك لو كان المدرك هو السيرة بمعنى بناء المشرعة خارجا لا بمعنى السيرة العقلانية لأن الجزم بوجود بناء متشعري على العمل بقول الغاصب صادر من المشرعة بما هم متشعرة في غاية الأشكال ، وهذا خلافا للسيرة العقلانية التي يدور تشخيص سعتها مدار سعة نكاتها المرتكزة المضادة .

وأما من الناحية الثانية : فالظاهر التعميم أيضاً . ولا يقاس المقام على قبول قول صاحب اليسد إذا ادعى ملكية ما تحت يده ، حيث لا يثبت لصاحب اليد الضمنية إلا ملكية النصف ، وذلك لأن اليد التي هي موضوع قاعدة اليد المثبتة للملكية بمعنى الحيازة والسيطرة ، ومن الواضح أن الشريك ليس متسلطاً على تمام المال . وأما اليد التي يكون أخبار صاحبها حجة في المقام فهي يد المباشرة والتصرف ، ومن الواضح ان الشريك يمارس تمام المال من خلال تصرفه في النصف المشاع ، فتجري بشأنه نكتة الاخبارية التي هي ملاك الحجية في المرتكز العقلاني .

الجهة الثانية : في سعة دائرة الحجية من حيث أقسام الخبر . لأن خبر صاحب اليد تارة : يكون قبل الاستعمال ، وأخرى : بعد الاستعمال والخروج

عن يده ، وثالثة بعد الاستعمال مع بقاء اليد . والحالة الاولى هي المتيقنة من دائرة الحجية .

وأما الحالة الثانية فقد استشكل في حجية خبر صاحب اليد فيها جماعة من الفقهاء (١) . وهذا الاستشكل قد يكون بتقريب : ان حجية خبر صاحب اليد فرع فعلية الموضوع لهذه الحجية ، فإلم تكن اليد فعلية لا يكون الخبر خبراً من صاحب اليد ليشمله دليل الحجية . وقد يكون بتقريب : مقياسة المقام باخبار صاحب اليد بعد بيعه للمال بانه كان لزيد مثلاً ، ففي كُن من المقامين لا يقبل قول صاحب اليد الصادر منه بعد انتفاء اليد ، ويقبل منه حالة وجود اليد ، لانه يصدق فيما يرجع إلى ماتحت يده بالفعل من خصوصيات . وقد يكون بتقريب : مقياسة المقام بأقرار الشخص بما يكون مسلطاً عليه من تصرف ، فكما ان أخبار الزوج بالرجوع السابق لا يقبل منه إذا وقع الاخبار بعد أنتهاء العده ، كذلك أخبار صاحب اليد بالنجاسة بعد خروج الشيء عن حيازته .

أما التقريب الاول فيرد عليه : ان هذا انما يناسب افتراض دليل لفظي على حجية خبر صاحب اليد بهذا العنوان والجمود على حاق مفاده ، غير ان الصحيح ثبوت الحجية المذكورة بدليل لبي وهو السيرة العقلانية بنكتة الاخبارية كما ذكرنا سابقاً ، فلا بد من الرجوع الى مرتكزاتها ومدى سمعتها ، ولا ينبغي التشكيك في انها ما دامت بنكتة الاخبارية فلا يفرق فيها بين بقاء اليد وارتفاعها مادام الخبر ناظراً الى ظرف فعلية اليد .

واما التقريب الثاني ، فهو مبني على إرجاع الحجية لكل من أخبار

(١) كاعلامه (ره) في التذكرة على ما نقل عنه في مفتاح الكرامة

المجلد الأول ص ١٣١ حيث قال : « ونص في التذكرة على أن اخباره بالنجاسة ان كان قبل الاستعمال قبل وإلا فلا » .

صاحب اليد على المال بانه لزيد واخباره بانه نجس إلى كبرى واحدة ، وهي : حجية الشهادة من صاحب اليد فيما يرجع الى مافي يده من خصوصيات ، وحيث ان شهادته بأن المال لزيد لا تقبل منه بعد اخراجه للمال من حوزته فيقال بان شهادته بالنجاسة كذلك ايضاً .

ويرد عليه أولاً : ما ذكرناه في محله من ان ثبوت كون المال لزيد باخبار صاحب اليد بذلك ينحل الى اقرار بان المال ليس له ، وشهادة بانه لزيد ، فان بني على ان هذه الشهادة حجة كما بني عليه في المستمسك (١) - زائداً على حجية الاقرار - بملاك انه صاحب يد امكن ارجاع الحجيتين الى كبرى واحدة ، وتنظير احدهما بالآخرى في السقوط بعد انتفاء اليد ، ولكن قد نبني على ما حققناه في محله (٢) من ان ثبوت كون المال لزيد باخبار صاحب اليد بذلك ليس من باب حجية الشهادة ، بل من باب التلقيح بين الاقرار واليد ، حيث ان اليد لها مدلولان عرفيان ثابتان بهما شرعاً ، احدهما : ان المال ليس لأحد غير صاحب اليد ، والآخر : أن المال لصاحب اليد ، والمفاد الثاني يسقط بالاقرار الحاكم على اليد ، واما المفاد الاول فلا موجب لسقوطه بالنسبة الى غير زيد ، فينفي به مالكية غير زيد ، وانا يسقط نفيه لمالكية زيد لأن حجية اليد مشروطة بعدم اخبار صاحبها على خلافها وينتج بضم الاقرار الى اليد ان المال ليس لصاحب اليد وليس لأحد آخر سوى زيد ، فيتعين كونه لزيد ، إما لحجية الدلالة الالتزامية بهذا المقدار او لانه يدخل في كبرى الدعوى بلا معارض . وعلى هذا الأساس إذا باع صاحب اليد ما له ثم اخبر بانه كان لزيد مثلاً يكون من الواضح علم ثبوت ذلك بهذا الاخبار ، إذ لا يمكن التلقيح المذكور حيث لا يوجد ما ينفي

(١) المستمسك الجزء الاول ص ٢٠٨ من الطبعة الرابعة .

(٢) الجزء الثاني من هذا الشرح ص ١٠٤ - ١٠٥ .



كون المشتري مالِكاً ، لان اليد السابقة تؤكد هذه الملكية في طول ملكية صاحب اليد ولا تنفيها ، والاخبار اللاحق ليس حجة في نفسه من باب الشهادة كما هو المفروض .

وبناءً على ذلك لا معنى لجعل شهادة صاحب اليد بالنجاسة واخباره بان المال لزيد من باب واحد ، لما عرفت من ان هذا الاخبار ليس حجة من باب الشهادة بل من باب التلفيق بين اليد والاقرار ، فالقول بان هذا الاخبار ليس حجة بعد خروج المال عن اليد لعدم امكان التلفيق المذكور لا يستلزم عدم حجية الشهادة بنجاسة الشيء بعد خروجه عن اليد ، بل لابد من النظر الى ما دل على حجية هذه الشهادة على النحو الذي عرفت .

وثانياً : انا لو سلمنا رجوع الحجية في كل من الموردين الى كبرى واحدة ونبي : ان شهادة صاحب اليد حجة فيما يرجع الى ما في حوزته ، ولكن حيث ان هذه الكبرى ثابتة بسيرة العقلاء ومرتكزاتهم ، فلا بعد في ان يكون الارتكاز في بعض موارد تلك الكبرى مساعداً على بقاء الحجية حتى بعد انتفاء اليد دون بعض آخر . فبالنسبة الى اخبار صاحب اليد بان المال لزيد إذا صدر منه هذا الاخبار والمال في حوزته فلا يوجد من قبله ما يناقضه فيكون حجة ، واما إذا تصرف المالك فوجهه لعدم ثم اخبر بان المال كان لزيد فالشهادة هنا يوجد ما يناقضها من قبله ، وهو ظهور تصرفه السابق في نفي كون المال لزيد ، فمن هنا يتجه افتراض التفصيل وعدم حجية الاخبار المتأخر بما هو شهادة ، وان كان حجة بما هو اقرار وبمقدار ما يقتضيه قانون الاقرار . وهذا بخلاف الاخبار عن النجاسة فانه لا يوجد ما يناقضه من قبل صاحب اليد سواء صدر منه حال فعلية اليد او بعد انتفائها ، فلا غرو إذا افترضنا اطلاق الحجية هنا . نعم لو كان قد صدر منه ما يدل بظاهره قولاً او فعلاً على الاخبار عن عدم النجاسة فيلتزم بعدم

الحجية للتعارض .

واما التقريب الثالث ، فبرد عليه ما عرفت في محله (١) : من أن قبول خبر صاحب اليد في اثبات النجاسة ليس من صغريات قاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ، فلا يصح أن يقاس بمواردها ، لان تلك القاعدة ليست الا مجرد توسيع لقاعدة ان اقرار العقلاء على أنفسهم نافذ الناظرة الى الآثار التحميلية ، فلا تشمل اثبات الطهارة والنجاسة ولو فرض اخذها كقاعدة مستقلة فمفادها نفوذ الاقرار بما يملك فمن يملك البيع او الطلاق ينفذ اقراره به ، والاقرار في المقام تعلق بالنجاسة ولا معنى للمسكها . ودعوى : ان المالك لشيء يملك تنجيسه فينفذ اقراره بالتنجيس . مدفوعة : بأن لازم تطبيق القاعدة على هذا النحو نفوذ الاقرار المذكور من كل من له ان ينجس الشيء ولو لم يكن في حيازته او ملكاً له ، كما لو كان مأذوناً من قبل المالك في ذلك ، ولازمه أيضاً نفوذ الاقرار من المالك بالتنجيس لا بوقوع النجاسة فيها ، لان ما يملكه هو ذلك . وكل ذلك واضح البطلان ، وهو يكشف عن ان قاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به انما هي في ملك التصرفات المعاملية التي يتصور لها نفوذ وصحة وبطلان ، لان كل من له ان يعمل شيئاً يصدق في اخباره به ولو كان اجنبياً عن ذلك . وعليه فلا موجب لمقايسة المقام بموارد القاعدة المذكورة .

فالصحيح ما عليه السيد الماتن - قدس سره - من حجية أخبار صاحب اليد إذا صدر منه بعد ارتفاع يده وكان ناظراً الى زمان فعلية اليد ، وذلك لان السيرة العقلائية على العمل به شاملة لهذا الفرض ، لانخفاض نكتتها الارتكازية فيه وهي الاخبارية . ويؤيد ذلك : امكان دعوى الاطلاق في بعض الروايات المستدل بها على الحجية أيضاً ، كمتبرة عبد الله بن بكير قال :

(١) الجزء الثاني من هذا الشرح ص ١٠٣ .

« سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اعار رجلاً ثوباً فصلى فيه ، وهو لا يصلي فيه . قال : لا يعلمه . قال قلت : فإن أعلمه . قال يعيد » (١) ، حيث ان الاخبار هنا يفرض بعد الاستعارة المساواة لانتهاء اليد ، فان انتقال الثوب بالاستعارة يوجب انتهاء اليد بالمعنى المقصود في المقام وهو الممارسة والتصرف ، وان كانت اليد بالمعنى المراد في قاعدة اليد باقية . غير ان الاستدلال بالروايات غير تام كما تقدم في محله (٢) . ثم انه لو لم يتم اطلاق في دليل الحجية امكن التمسك بأستصحاب الحجية الثابتة حال فعلية اليد ، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وصحة اجراء الاستصحاب التعليقي .

ومن مجموع ما ذكرناه ظهر حكم الحالة الثالثة وهي ما اذا كان الاخبار بعد الاستعمال مع فعلية اليد ، فانه حجة على ضوء ما تقدم ، بل لو قيل بعدم حجيته بلحاظ الاستعمال السابق مع كونه حجة بلحاظ الاستعمال اللاحق للزم التفكيك بين الموضوع السابق من الحوض الذي اخبر صاحبه الآن بانه نجس والموضوع اللاحق ، مع ان هذا التفكيك على خلاف المرتكز العقلائي الملحوظ فيه جهة كاشفية الاخبار التي نسبتها الى كل من الموضوعين على نحو واحد .

ثم ان اخبار صاحب اليد قد يكون ناظراً الى زمان ما قبل وقوع الشيء في يده ، فهل يقبل او يشترط ان يكون المخبر به معاصراً لليد زماناً؟. الظاهر هو الثاني ، لان المدرك هو السيرة العقلانية ، ونسكتها الاحبرية النوعية : ولا اخبرية كذلك في المقام بلحاظ ذلك الزمان . ويجرد ان الشيء انتقل الى حوزته وملكه بعد ذلك لا يؤثر في درجة كاشفية خبره

(١) الوسائل باب ٤٧ من ابواب النجاسات حديث ٣ .

(٢) الجزء الثاني من البحوث ص ١٠٧ - ١١٢ .

عما مضى ، فلو التزم بانه يؤثر في حججة اخباره لكان مقتضاه حمل الحجية على التعبد الصرف وهو خلاف المرتكزات العقلائية . نعم لو بني على التمسك بالروايات والجمود على مداليلها بدون تحكيم للمرتكزات العرفية عليها امكن التمسك باطلاق بعضها لاثبات الحجية في المقام .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن ان نعرف ايضاً : ان صاحب اليد إذا اخبر بنجاسة ما في يده بدعوى مبنية على منشأ نسبته اليه والينا على نحو واحد فلا يعلم بشمول دليل الحجية لمثل ذلك ، فلو قال - مثلاً - : عباءتي نجسة لانها وقعت على عباءة فلان فتنجست بها ، فهذا الكلام لا يثبت به نجاسة عباءة فلان جزماً لعدم كونه صاحب اليد عليها ، ولكن هل يثبت بها نجاسة عباءته ؟ ، الاقرب العدم ، لأن نكتة الاخبارية النوعية غير محفوظة حينئذ ، وانما تحفظ في غير هذه الصورة .

الجهة الثالثة : في سعة دائرة الحجية لاقسام صاحب اليد ، وهي تشمل على مسائل :

الأولى : في انه هل تختص الحجية بالثقة او تشمل غيره . والجواب واضح ، وهو عدم الاختصاص ، سواء استندنا في الحجية الى السيرة العقلائية او الى الروايات ، لان العنوان المأخوذ فيها عنوان صاحب اليد ، ولو قيد بالثقة لزم - بعد البناء على حججة خبر الثقة مطلقاً - الغاء خصوصية كونه صاحب يد رأساً ، وهو على خلاف الارتكاز والظهور . نعم في روايات البختج (١) قد أخذ فيها ما يدل على اعتبار الوثاقة ، وسوف نتعرض لها في المسألة الاخيرة ان شاء الله تعالى .

الثانية : في انه هل تختص الحجية بالمسلم او تشمل الكافر ؟ . وتحقيق ذلك : انا اذا بنينا على المدرك العقلائي وان نكته الاخبارية

---

(١) لاحظ وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة .

النوعية كما تقدم ، فلا يفرق بين المسلم والكافر ، فان كونه أخبر بوقوع الدم عباته لا يدخل لاسلامه وكفره في ذلك .

نعم هنا امران . احدهما : ان الكافر يكون عادة جاهلا بالاحكام والمصطلحات الشرعية ، فلا معنى لشهادته بالنجاسة وهو جاهل بمغزاها الشرعي ، بخلاف الشهادة بأسبابها . والثاني : ان كفر صاحب اليد قد يكون قرينة على انه ليس جاداً في شهادته ، بل هزلاً او متهاكماً او محرماً وهذا معناه وجود القرينة على التهمة في اخباره ، وقيام القرينة على التهمة تمنع عن الحجية مطلقاً . وكلا هذين الامرين لا اختصاص لهما بالكافر ، بل يمكن افتراضهما في المسلم البعيد عن دينه والمستهتر بشريعته ، ومرجعها الى عدم تامة الصغرى احياناً ، لا الى التفصيل في كبرى الحجية .

وإذا بنينا على الاستدلال بالروايات ، فقد يقال : تارة بوجود ما يدل على اشتراط الاسلام . ويقال تارة اخرى - بعد فرض هدم الدال على التقييد - انه لا اطلاق في الروايات للكافر وهو يكفي في منع الحجية . اما الدعوى الاولى ، فقد يستشهد لها برواية الجنب (١) التي قال فيها الامام ( ع ) : « اشتر من رجل مسلم » . ويندفع ذلك : بان هذا التقييد كان بلحاظ دخل الاسلام في ظهور حال البيع الصادر من بائع الجنب في كونه مذكى ، لا بلحاظ دخله في حجية اخباره .

واما الدعوى الثانية ، فتقريبها : ان الروايات لا اطلاق فيها ، كما

---

(١) وهي رواية بكر بن حبيب قال : « سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الجنب وانه توضع فيه الانفحة من الميتة ؟ قال : لا تصلح ثم ارسل بدرهم فقال : اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء » الوسائل باب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة حديث ٤ . ومضافا الى المناقشة الدلالية فهي ضعيفة السند ببكر بن حبيب لانه لم يوثق .

يظهر بمراجعة ما تقدم منها عند البحث عن اصل الحجية ، فروايات بيع الدهن المتنجس الآمرة بالاخبار (١) المتيقن منها اخبار السائل الراوي وهو مسلم ، ورواية شراء الجبن (٢) اخذ فيها قيد الاسلام ، ورواية إعارة الثوب ممن لا يصلي في الثوب (٣) لانعم غير المسلم ، لانها فرضت المعبر مصلياً . . . وهكذا ، ولكن توجد رواية واردة في المشركين خاصة ، إذا تمت دلالتها كانت دالة على التعميم ، وقد ورد فيها « عليكم انتم ان تسألوا عنه إذا رأيت المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسألوا عنه » (٤) فإذا بني على ان المقصود من السؤال السؤال من المشركين والتعبد بالجواب فهي واردة في غير المسلم .

الثالثة : في ان الحجية هل تختص بالبالغ او تشمل غيره إذا كان مميزاً والكلام عن ذلك ، تارة : حول تامة المقتضى اثباتاً في دليل الحجية للشمول . واخرى : حول وجود المانع عن الاخذ بأطلاقه لو تم في نفسه فهنا مقامان :

اما الاول : فتفصيله : ان المدرك إذا كان هو السيرة العقلية فمركزاتها تأتي عن دخل البلوغ على نحو الموضوعية في الحجية . نعم قد يكون دخيلاً بوصفه طريقاً الى احراز النضج والرشد ، ونحن نتكلم الآن مع فرض احراز ذلك في غير البالغ .

(١) من قبيل معتبرة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام « في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال : بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به » الوسائل باب ٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٤ .

(٢) مرت في هامش ص ٨١ .

(٣) مرت في ص ٧٩ .

(٤) الوسائل باب ٥٠ من ابواب النجاسات حديث ٧ .

وإذا كان المدرك هو الاخبار فلا بد من ملاحظة دلالاتها اللفظية ،  
 ووجود الاطلاق في جملة منها مشكل لو قطع النظر عن المناسبات العقلانية  
 للحكم ، لان عنوان الرجل مأخوذ فيها اما سؤالاً ، واما جواباً ، واما  
 بحكم كون مورد الحجية فرض صدور الاخبار من الراوي المخاطب وهو  
 بالغ ، فلا يمكن التعدي الى الصبي لعدم صدق عنوان الرجل عليه ، بل قد  
 يشكل حينئذ الاطلاق للمرأة ايضاً . نعم هناك ما لا بأس بالتمسك باطلاقه  
 لو تمت دلالاته ، من قبيل ماورد من قوله « عليكم انتم ان تسألوا عنه  
 إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك » (١) ، فان عنوان المشرك مطلق يشمل  
 البالغ والصبي المشرك ومزاولة الصبيان للبيع امر معروف فلا ينصرف عنه الدليل .  
 واما المقام الثاني ، فقد يستشهد للتقييد تارة : برواية عبد الاعلى عن  
 أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الحجامة أفيها وضوء ؟ . قال لا ،  
 ولا تغسل مكانها ، لان الحجام مؤتمن إذا كان ينظفه ولم يكن صبياً صغيراً » (٢)  
 واخرى بحديث رفع القلم من الصبي (٣) وثالثة : بما دل على ان عمد  
 الصبي خطأ (٤) .

اما الاستشهاد بالاول ، فهو مبني على أن يراد بكلمة ( صغيراً ) بمجرد

- 
- (١) الوسائل - باب ٥٠ من أبواب النجاسات حديث ٧ .  
 (٢) الوسائل باب ٥٦ من أبواب النجاسات حديث ١ .  
 (٣) من قبيل رواية ابن ظبيان في حديث « فقال علي عليه السلام :  
 اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم . . . » الوسائل  
 باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث ١١ .  
 (٤) من قبيل معتبرة اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه « ان عليا  
 عليه السلام كان يقول : عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة » الوسائل  
 باب ١١ من ابواب العاقلة حديث ٣ .

تأكيد وتوضيح ، لا تقييد الصبي بقسم خاص منه ، والا أمكن حمله على غير المميز بمناسبة الحكم والموضوع ، ويكفي الاجمال واحتمال ذلك ، لعدم تمامية الاطلاق في عقد المستثنى للمميز . هذا إضافة الى سقوط الرواية سنداً (١) وأما الاستشهاد بالثاني ، فيدفعه - بقطع النظر عما تقدم من المناقشة في سند الحديث (٢) - ان ظاهره - بقرينة التقابل بين الرفع عنه والوضع عليه - ان المرفوع هو الآثار التحميلية ، وهذا يشمل حجية الاقرار لانها أثر تحميلي ، ولكنه لا يشمل حجية الاخبار عن النجاسة .

واما الاستشهاد بالثالث ، فيرد عليه أولاً : ان ظاهر التنزيل اسراء حكم المنزل عليه للمنزل ، فيختص بمورد يكون للخطأ بعنوانه أثر شرعي ليسرى بالتنزيل الى العمدة كما في باب الجنائيات ، ولا يشمل باب المعاملات ونظائره الذي يكون الاثر الشرعي فيه دائراً مدار العمدة وجوداً وعدماً ، لا مدار عنواني العمدة والخطأ .

وثانياً : بانه لو سلم أن المستفاد من ذلك تنزيل العمدة منزلة الاعمدة ، فهذا انما ينفع في باب المعاملات لابطال معاملة الصبي وعقده ، للدخالة العمدة والقصد فيه شرعاً ، والمفروض انه نزل منزلة العدم ، ولكنه لا ينفع في محل الكلام ، لان القصد والعمدة هنا وان كان مقوما للحكاية إذ لا يصدق الاخبار والحكاية بدون قصد وعمد ، ولكن موضوع الحجية ليس هو نفس عنوان الاخبار والحكاية ، بل الكشف النوعي الملازم لذلك تكويناً ، بدليل ان المدلول الالزامي يثبت ايضاً ولو مع عدم التفات المخبر اليه رأساً . فلو اخبر صاحب اليد بهنجاسة ثوبه ، ونحن نعلم بان نجاسته على تقدير ثبوتها توأم مع نجاسة العباءة ، ثبتت بذلك نجاسة العباءة لتحقق الكشف

(١) لان في سندها على بن يعقوب الهاشمي الذي لم يثبت توثيقه .

(٢) تقدم ذلك في ص ٣٠ .



النوعي ، وان لم يصدق عنوان الاخبار والحكاية بلحاظ المدلول الالتزامي ، فما هو موضوع الحكم الشرعي بالحجية لازم تكويني للاخبار المتقوم بالقصد والعمد لانفسه ، فالغاء القصد وتزليل العمد منزلة عدمه انما بوجب نفي الآثار الشرعية التي كانت مترتبة على نفس القصد والعمد ، لا المترتبة على امر هو لازم تكويني للقصد والعمد ، لان دليل التزليل ظاهر في النظر إلى الآثار الشرعية للمنزل عليه لا لوازمه التكوينية .

الجهة الرابعة - في التفصيل من حيث النجاسة المخبر عنها بين بعض النجاسات وبعض فيقبل قول صاحب اليد في بعضها مطلقاً ولا يقبل في بعضها الآخر الا ضمن شروط .

وهذا التفصيل مأخوذ من روايات البخنج التي قيدت جملة منها حجية قول ذي اليد بان يكون عادلاً او عارفاً او غير ذلك فيقال حينئذ بان اخبار صاحب اليد بحلية البخنج بذهاب ثلثيه وبطهارته بذلك على القول بانه ينجس كما يحرم بالغليان بالنار ليس حجة مطلقاً بل بقيود خاصة .

ويمكن تصنيف تلك الروايات التي يترأى منها ذلك الى ثلاث طوائف . الطائفة الاولى - مادل على اشتراط خصوصية في العصير زائداً على اخبار ذي اليد من قبيل صحيحة معاوية بن وهب قال سألت أبا عبدالله (ع) عن البخنج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه (١) ومفادها إناطة جواز الشرب من العصير العنبي المغلي وقبول اخبار صاحب اليد بذهاب ثلثيه بوجود امارة تدعم شهادته وهي ان يكون العصير بنحو من الثخونة بحيث يصبغ الاناء وهذا يعني ان حجية خبر صاحب اليد ليست ثابتة على الاطلاق .

والتحقيق ان حلولة العصير وكونه يخضب الاناء تارة يكون مأخوذاً

(١) الوسائل باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة حديث ٣ .

باعتباره قيداً في موضوع التحليل الواقعي بحيث يكون التحليل واقعاً منوطاً بذلك وذهاب الثلثين معاً ، واخرى يفترض ان تمام الموضوع للتحليل واقعاً ذهاب الثلثين ، فعلى الأول لاشهادة في الرواية على تقييد في حجية خبر صاحب اليد لان الخصوصية المذكورة تكون مأخوذة لدخلها في الحكم الواقعي لا بوصفها إمارة ، وعلى الثاني يكون اخدها بلحاظ جهة كشفها ولكن حيث أن وجودها يسبق غالباً ذهاب الثلثين فيمكن ان يكون اخذ هذا القيد بلحاظ ان عدم كون العصير بنحو يخضب الاناء يكون قرينة عرفية على عدم ذهاب الثلثين فتسقط حجية خبر صاحب اليد لان كل حجية من هذا القبيل منوطة بعدم قيام قرائن عقلائية نوعية على الكذب فيها كما ذكرناه في حجية خبر الثقة ايضاً .

الطائفة الثانية مادل على اشتراط الاسلام والعدالة بل الورع في قبول خبر صاحب اليد كمعتبرة عمار عن أبي عبد الله (ع) في حديث انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث قال إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً ( مأموناً ) فلا بأس ان يشرب (١) وتقريب الاستدلال بها على تقييد الحجية واضح غير انها معارضة بالطائفة الثالثة الصريحة في عدم اعتبار الايمان والعدالة وان قول المخالف يقبل إذا كان لا يستحله على النصف ومقتضى الجمع العرفي حينئذ حمل هذه العناوين الماخوذة في رواية عمار على الطريقة الى عدم الاستحلال فيسقط الاستدلال بها .

الطائفة الثالثة - مادل على اشتراط ان لا يكون صاحب اليد مستحلاً للعصير المغلي بالنار قبل ذهاب الثلثين او ممن يشربه كذلك من قبيل معتبرة عمر بن يزيد قال قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يهدى اليه البختج من هبيرة اصحابنا فقال : ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن

(١) الوسائل باب ٧ من ابواب الاشرية المحرمة حديث ٦

يستحل فاشربه ، (١) ومعتبرة معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالخبث ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه ، قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لانعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف نخبرنا ان عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه قال قال نعم (٢) .

ونلاحظ انه في هذه الطائفة تارة اخذ فيها قيد عدم الاستحلال واخرى قيد انه لا يشربه على النصف ومقتضى الجمع بمناسبات الحكم والموضوع حمل الاول على الطريقة للثاني فان الاستحلال بما هو مع الامتناع عن الشرب خارجاً لا يضر بالحجة التي لم يكن يضر بها استحلال انكار الامامة الذي هو اشد بمراتب فالمتحصل من هذه الطائفة بعد ارجاع احد العنوانين الى الآخر اسقاط حجية الخبر الصادر من صاحب اليد إذا كان ممن يشربه على النصف ويستحل ذلك عملاً ومن الواضح ان من كان يشربه كذلك ويطبخ العصير من اجل الحصول على الشراب المذكور يكون متهماً في دعوى ذهاب الثلثين لان ذهابها يفوت عليه العصير المطلوب وحجية خبر صاحب اليد منوطة بعدم التهمة الناشئة من قرينة من هذا القبيل .

الجهة الخاصة - في التفصيل بلحاظ نوع الشيء المخبر عن نجاسته فقد ذهب جماعة الى عدم الفرق فيما يقع تحت اليد بين ان يكون انساناً او غيره وذهب بعض الفقهاء ومنهم السيد الاستاذ - دام ظله - (٣) الى التفصيل وعدم حجية خبر صاحب اليد فيما يخص ماتحت يده من

(١) الوسائل باب ٧ من أبواب الاشربة المحرمة حديث ١ .

(٢) الوسائل باب ٧ من أبواب الاشربة المحرمة حديث ٤ .

(٣) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٢٨ .

ولا اعتبار بمطلق الظن وان كان قوياً فالدهن واللبن والجبن  
المأخوذ من اهل الهوادي محكوم بالطهارة وان حصل الظن  
بنجاستها (١)

رجل او امرأة .

والصحيح ان خروج هذه الحالة تخصص وليس تخصيصاً وتفصيلاً  
لان المراد باليد هنا المباشرة والتصرف لا مجرد الدخول في الحوزة واليد  
التي تفرض على العبد او الجارية الكبيرين من قبيل الثاني لا الأول عادة.  
ومن هنا ظهر ايضاً ان عدم الحجية التعبدية لاخبار مالك الدار بان  
القبلة في هذه الجهة من داره ليس تخصيصاً في قاعدة حجية خبر صاحب  
اليد فيما يرجع الى ماتحت يده من خصوصيات بل هو تخصص ايضاً لان  
مالك الدار وان كانت الدار في حوزته وتصرفه إلا ان الجهة علاقة بين  
طرفين احدهما الدار والاخر الكعبة وهي خارجة عن استيلائه فاخباره بان  
هذه الجهة هي القبلة كأخباره بان بيته مجاور لمسجد فانه لا يثبت مسجدية  
الارض المجاورة ولا احكام جيران المسجد على بيته .

(١) لما تقدم عند الحديث عن قاعدة الطهارة (١) بما يفهم منه  
اطلاق الطهارة الظاهرية المجعولة فيها وفي دليل الاستصحاب لموارد الظن  
بل ورود جملة منها في موارد التعرض الشديد للنجاسة والتصريح فيها  
باناطة التنجز بحصول اليقين بالنجاسة (٢) يجعل الدليل كالنص غير القابل

(١) تقدم الحديث عن قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من البحوث

ص ١٨٩ وما بعدها .

(٢) من قبيل معتبرة عبدالله بن سنان قال « سال أبي أبا عبدالله عليه السلام  
وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم  
الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام =

- هل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها (١) .  
هل قد يكره او يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس (٢) .

للتقييد بغير حالة الظن ومعه لو تم دايمل على الامر بالاجتناب في حالة  
المعرضية الظنية او الغالبية (١) تعين حمله على التنزه والاستحباب .

(١) لا شك في حسن الاحتياط في نفسه على القاعدة فلا بد لنفي  
رجحان الاحتياط اما من افتراض عنوان ثانوي مرجوح ينطبق على  
الاحتياط كالاسراف مثلا او افتراض سببته لامر مرجوح كما لو كان مولداً  
للسواس فيقع التزاحم بين الحيتين او استفادة عدم اهتمام الشارع بالتحفظ  
الاحتمالي على الواقع المشكوك من دليل شرعي كما لا يبعد استفادته من مثل  
لسان و ما ابالي ابول اصابني او ماء اذا لم اعلم ، (٢) فان هذا اللسان  
يكشف عرفاً عن عدم الاهتمام بالتحفظ الاحتمالي على الواقع ويعطى انديدن  
الامام عليه السلام كان على عدم رعاية النجاسة المشكوكه والتحرز منها  
وهو لا يناسب مع افتراض رجحان الاحتياط .

(٢) قد يقال بحرمة الوسواس اما بما هو حالة نفسية من التشكك

= صل فيه ولا نفسه من اجل ذلك فانك اعرفته ايها وهو طاهر ولم  
تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ، الوسائل  
باب ٧٤ من ابواب النجاسات حديث ١ ومن قبيل معتبرة زرارة الواردة  
في الوسائل باب ٣٧ من ابواب النجاسات حديث ١ ومعتبرة عمار باب ٤  
من ابواب الماء المطلق حديث ١ .

(١) من قبيل معتبرة علي بن جعفر التي مر الكلام عنها في الجزء

الثالث من البحوث ص ٢٦٨ .

(٢) كما ورد في معبرة حفص بن غياث : الوسائل باب ٣٧ من

ابواب النجاسات حديث ٥ .

إذا كانت اختيارية واما باعتباره عنواناً ثانوياً للعمل الذي يأتي به الوسواسي نتيجة لذلك ، وقد يفرع على ذلك حرمة الاحتياط المؤدي بطبعه الى الوسواس باعتباره سبباً توليدياً للحرام فيحرم ولكن الصحيح انه لا مدرك لحرمة الوسواس غير دعوى كونه من ابحاث الشيطان كما دلت عليه الروايات (١) مع حرمة اتباع خطواته وطاعته التي هي نحو من العبادة العملية له وهي مدفوعة بان الطاعة واتباع الخطوات والعبادة العملية وما يساوق ذلك من العناوين متقومة بقصد امثال الشيطان ولو بمعنى السكبان الباطل واتخاذة قدوة ومطاعاً فلو فرض ان هذه العناوين محرمة فلا يعنى ذلك حرمة احتياط الوسواسي الذي يقدم به الله سبحانه وتعالى ولا يريد به الانصياع لاي كيان شيطاني فمجرد الاتيان بذات ما يطلبه الشيطان بداع آخر لا يحقق عنوان الطاعة والعبادة للشيطان لا موجب لحرمة ما لم يكن الفعل في نفسه مما دل الدليل على حرمة .

هذا على ان المساق من جميع ما دل على النهي عن اتباع الشيطان الارشاد لا المولوية كما هو الحال فيما دل على الامر باتباع الله سبحانه وتعالى ونكتة ذلك ان الشيطان ليس كائناً حسيماً كزيد وعمرو يمكن التعرف على ما يريد وما لا يريد بقطع النظر عن الشارع ليحمل النهي على المولوية كما لو صدر النهي عن اتباع زيد مثلاً وانما المعروف لما يريد الشيطان وما يغوى به عادة هو الشارع باعتبار انه يريد نقيض ما يريد الشيطان فمن

(١) كما في معتبرة عبدالله بن سنان قال « ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة وقلت هو رجل عاقل فقال أبو عبد الله عليه السلام : واي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له : وكيف يطيع الشيطان ؟ فقال : سله هذا الذي يأتيه من اي شيء هو فانه يقول لك : من عمل الشيطان « الوسائل باب ١٠ من ابواب مقدمة العبادات حديث ١

( مسألة ١ ) لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة والنجاسة.

طريق النقيض يعرف نقيضه فيرجع النهي عن اتباع الشيطان عرفاً الى وجه آخر للامر باتباع الشارع لأن تحدد امر الشيطان في طول تحدد امر الشارع عادة وان اتفق احياناً تحده بصورة مستقلة كما في المقام فهذه الطولية في التحدد عادة تجعل النهي عن اتباع الشيطان تعبيراً عرفياً آخر عن الامر باتباع الشارع ويكون ارشادياً حينئذ .

واما الامر بالمضي بالنسبة الى كثير الشك ونهيه عن الاعتداد بشكه (١) فهو امر وارد مورد توهم الحظر فلا يدل على اكثر من الأذن في الاكتفاء بالمشكوك .

(١) الوسواسي هو عبارة عن الشخص الذي يتجه نفسياً اتجاهاً غير متعارف نحو جانب التحميل في التكاليف عند امتثالها بحيث يصبح طرف الالزام اقرب الى قلبه ومائلاً في خياله ووهمه بدرجة تؤثر في مداركه حتى يخرج عن الوضع العقلاني المتعارف فيشك غالباً ويحتمل الكلفة حيث لا يحتملها غيره عادة او يحصل له الجزم بها كذلك خلافاً لغيره من الناس فالاول شك الوسواسي والثاني علمه وهو في موقفه هذا متأثر بتشبث وهمي بالالزام ناشيء عن حالة نفسه وهي خوفه منه وشدة حرصه على امتثاله، وهناك من يشابه الوسواسي في الخروج عن الوضع العقلاني المتعارف ولكن لا بسبب التشبث الوهمي بالالزام والكلفة والتخوف منها بل للتشبث العقلي باضعف الاحتمالات وأنفها التي تنفي عادة بحساب الاحتمالات ومن هنا لم يكن هذا شاذاً في طرف الالزام فقط بل في طرف الترخيص ايضاً فكما يبطله يقينه بالتطهير كذلك يبطله يقينه بان تنجس لانه لا يسد الاحتمالات التي تسد عادة بحساب الاحتمالات ارتكازاً بينا الوسواسي بالمعنى المتقدم

(١) كما في معتبرة محمد بن مسلم الاية في هامش ص .

لا يبطن اليقين بالالزام عن المتعارف وإنما يبطن عنده التصديق بنفي الالزام لشدة السيطرة الوهمية للالزام على نفسه .

وفي مقابل هذا الأخير القطاع وهو شخص يسد بسرعة الاحتمالات التي لا تسد عادة بحساب الاحتمالات على العكس من سابقه فيلغى من ذهنه احتمالات معتد بها عقلاً وبذلك يسرع الى اليقين وهي حالة عقلية ايضاً نسبتها الى طرف الالزام والترخيص على نحو واحد .

فهناك إذن ثلاثة انواع غير متعارفة . الوسواسي ومن لا يؤثر ضعف الاحتمال في زواله من نفسه ومن يزول الاحتمال بأدنى ضعف او ملاحظة من نفسه والاول يختص شذوذه بطرف الالزام بخلاف الاخيرين كما ان الطرفين يتصور شذوذهما في اليقين بينما الوسط لا يشذ في اليقين بل في الشك فهو يشكك حيث لا ينبغي ان يشك لانه يتيقن حيث لا ينبغي ان يتيقن والاولان يتصور شذوذهما في الشك بمعنى انها يتشككان حيث لا ينبغي ولا يتصور ذلك في الاخير .

وهناك فارق آخر بين الانواع الثلاثة وهو ان الوسواسي لا يكتنه ان يصدق بالنسبة الى شخص حالة معينة من حالات شكه او يقينه بانها وسواس لان ذلك مساوق للاعتراف بنشوتها من الوهم ووجود الدليل على خلافها واليقين بذلك يساوق زوال تلك الحالة عادة نعم قد يعترف الوسواسي بانه وسواسي بصورة عامة ولكنه حينما يعيش حالة معينة من الشك او القطع لا يمكنه ان يعتقد بانه وسواسي في تلك الحالة ، وهذا بخلاف بطيء اليقين الذي لا يؤثر ضعف الاحتمال في فئاته في نفسه إذ قد يعترف هذا الشخص الشكك بان هذا الاحتمال يلغيه غيره ولا يستقر في ذهنه لأن قيمته ضئيلة ومع هذا يبقى مصراً على الاحتفاظ به وذلك لأن هذا الاعتراف لا يساوق التنازل عن الاحتمال المذكور لأن كونه يغنى عند غيره بسبب



الفضالة لا يبرهن على ضرورة ذلك فان هذا الفناء ليس امراً برهانياً كما اوضحناه في الاسس المنطقية للاستقرار (١) وانا هو مصادرة مشتقه من تركيب ذهن الانسان الذي خلق بنحو لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة جداً فلو وجد ذهن يختلف في خلقته عن ذلك طبعاً او تطبعاً فلا محذور في ان يلتفت الى ذلك ، نعم لو كان البطؤ في اليقين نتيجة عدم الالتفات الى البديهيات ومشتقاتها فلا يمكن لهذا الشك ان يعتقد بهذا الواقع بشأن شكه وأنه نشأ من عدم الالتفات الى تلك البديهيات . واما من يسرع اليه اليقين وهو القطاع فهو لا يمكنه ان يعترف بان يقينه هذا بلا مبرر والا لفقده ولكن بامكانه ان يلتفت الى انه اسرع يقيناً من غيره وان غيره لا يشاركه في يقينه من دون ان يفقده ذلك يقينه إذ قد يفسر ذلك على أساس أنه يتميز بتجارب وخبرات تجعله يلفي جملة من الاحتمالات التي يحتفظ بها غيره. وعلى أى حال فالكلام يقع في جهات :

الجهة الاولى - في الشك غير العقلاني في طرف الالتزام اي التشكيك حيث يحصل للانسان الاعتيادي اليقين او الاطمئنان بعدم الالتزام ويفرض ذلك في مورد يكون الشك فيه منجزاً كورد الشك في الامتثال فهل يجب على الوسواسي مراعاة احتمال غير المتعارف لعدم الامتثال أولاً الظاهر عدم وجوب المراعاة باحد التقريبات التالية .

الاول :المنع عن جريان اصالة الاشتغال في نفسها بدعوى انها تعني منجزية التكليف بالاحتمال المذكور وهو فرع ان يكون للمولى حق الطاعة بهذه المرتبة التي يسد بها باب هذه الاحتمالات غير العقلانية وبالامكان انكار هذا الحق رأساً وهو أمر واضح بالنسبة الى الموالي العرفيين فاذا تم انكاره فلا موضوع لاصالة الاشتغال في نفسها لأن مرجع حكم العقل بوجوب الامتثال

(١) الاسس المنطقية للاستقرار ص ( ٣٦٤ - ٣٦٦ ) .

حينئذ إلى حكمه بلزوم التحفظ من المخالفة من غير ناحية تلك الاحتمالات غير العقلانية ولا ينفع في مثل ذلك استصحاب عدم الاتيان لأنه انما يجري حيث يكون الواقع المشكوك صالحاً للتنجيز ومع ضيق دائرة حكم العقل بوجود الامتثال من اول الامر فلا اثر لاجرائه إلا إذا رجع إلى جعل حكم واقعي مستقل وهو خلف .

الثاني : بعد تسليم جريان اصالة الاشتغال في نفسها يقال بوجود المؤمن الشرعي الحاكم عليها وهذا المؤمن يثبت بدليل السيرة العقلانية على عدم محاسبة المأمور في مقام الامتثال على مثل تلك الاحتمالات غير العقلانية مع امضاء الشارع لها وإذا تم ذلك كان هذا المؤمن وارداً على اصالة الاشتغال ومخصصاً لدليل الاستصحاب المقتضى لاجراء استصحاب عدم الاتيان لو لم نقل بخروج المورد عنه تخصصاً باستظهار ان الغاية الماخوذة في دليله ليست هي اليقين بالانتقاض على وجه الصنفة ليقال بانها لم تحصل بل على وجه الكاشفية ومرجعها حينئذ بحسب الفهم العرفي الى ان الغاية هي توفر اليقين العقلائي بالنقض وهو حاصل .

الثالث : التمسك بالروايات الخاصة (١) الدالة على عدم لزوم الاعتناء بشك كثير الشك الشاملة للوسواسي بمنطوقها او بالاولوية على اساس انه أسوأ حالا من كثير الشك وهذه الروايات واردة في خصوص باب الصلاة ومن هنا يمكن ان يفرق بين التقريبات الثلاثة ويقال انه على الاولين يكون عدم لزوم الاعتناء عاماً لسائر الموارد ، وعلى الثالث يختص بالابواب الخاصة

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال « إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك . . . » الوسائل باب ١٦ من ابواب الخلل حديث ١ .

المنصوصة في تلك الروايات كالصلاة والوضوء (١) ولكن لا يبعد مساعدة العرف على الغاء الخصوصية في روايات كثير الشك بمناسبة الحكم والموضوع خصوصاً بلحاظ جعل ذلك من الشيطان في مقام تقريب الحكم وتعليقه الى سائر الموارد لأن ما كان من الشيطان لا يفرق في رفضه بين مورد ومورد فان قيل لعل خصوص كثيرة الشك في مورد الصلاة من الشيطان فلا يكون هذا التعليل موجباً للتعدي قلنا ان ظاهر الامام عليه السلام الاشارة الى امر عرفي واضح ولهذا يطلب من الراوي ان يسأل الوسواسي عن حاله لينزع منه الاعتراف بان حالته من الشيطان ومن الواضح ان ما هو مركز لا يفرق فيه بين مورد وآخر فحملة على الكشف عن امر تعبدية غيبي في خصوص باب الصلاة خلاف الظاهر .

ويمكن ان يفرق بين التقريبات الثلاثة المتقدمة من ناحية اخرى وهي أن التقريب الاول والثاني ينفعان بطيء اليقين وهو الثاني من الانواع الثلاثة لغير المتعارف لأنه يمكن ان يلتفت الى كون شكه غير عقلائي بمعنى ان غيره من العقلاء لا يشك على هذا النحو ولا ينفعان الوسواسي الذي ينشأ شكه من غلبة الوهم عليه مع وجود المبرر الكافي لازالته عقلياً لما تقدم من انه لا يمكنه ان يصدق بان شكه هذا من هذا القبيل نعم قد ينتفع بهما إذا خيل له انه من النوع الثاني وان شكه غير المتعارف ينشأ من بطيء اليقين لامن وسوسة الوهم . واما التقريب الثاني فهو ينفع الوسواسي لأنه يلغى شك كثير الشك لا خصوص الشك غير المتعارف ، والوسواسي قد يلتفت الى حالته النوعية وانه وسواسي وكثير الشك ويكفي هذا الشمول الاخبار له وان لم يبرز ان شخص هذا الشك كان من هذا القبيل نعم لو قيل بان مفاد السيرة العقلانية المدعاة متطابق مع مفاد الاخبار من هذه الناحية

(١) كما في معتبرة هبالله بن ستان المارة في اهامش ص ١٨٥ .

لم يبق فرق بين التقريبين الثاني والثالث .

الجهة الثانية - في الشك غير العقلاني في طرف الرخص بان يظل المكلف بحتم الطهارة مثلا في مورد يقطع غيره عادة بارتفاعها ، وهذا يتصور في النوع الثاني دون الاول والثالث والظاهر فيه ان هذا الاحتمال لا يكون مؤمناً لا بلحاظ المؤمن العقلي ولا بلحاظ المؤمنات الشرعية ، اما الاول فلو قيل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا ينبغي ان يفرض موضوعها عدم العلم بمعناه الصفتي بل عدم تلك الدرجة من الوضوح والتجلي التي توجب العلم للانسان الاعتيادي لوضوح ان العقل لا يحكم بقبح العقاب مع توفر تلك الدرجة وان لم تؤثر في حصول اليقين فعلا . واما الثاني فهو عبارة عن الاصول الشرعية المؤمنة وبعد حمل الغاية فيها على العلم بنفس المعنى المذكور آنفاً لا يكون في ادلتها اطلاق للشك المذكور فلا يكون مؤمناً .

الجهة الثالثة - في القطع غير المتعارف بالنجاسة او بالطهارة وقد اشرنا سابقاً الى ان القطع غير المتعارف بالنجاسة يتصور من الوسواسي وسريع اليقين واما القطع غير المتعارف بالطهارة فيتصور من سريع اليقين ولا يتصور من الوسواسي ، والكلام فيه يقع تارة في حججته في نفسه واخرى في امكان الردع عنه وثالثة في البحث عن وقوع الردع بعد فرض امكانه فهنا ثلاث نقاط .

١ - في حججته والصحيح حججته بمعنى لزوم الجري على طبقه عذرا سواء قيل بان موضوع حكم العقل بالحجج الطبيعية القطع او القطع الخاص الذي لم ينشأ من جهة غير موضوعية كالقطع المتولد من الوسواس والوهم او من العجلة في الغاء الاحتمالات وغض النظر عنها ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلأن القاطع لا يعقل ان يصدق بان قطعه وليد وهم او عجلة والا لفقده فهو يراه مصداقاً للقطع الخاص على اي حال

ومعه مستقل عقله بلزوم التحرك على طبقه ولا نريد من الحجية الا ذلك  
 ٢ - في امكان الردع عنه وقد يدعى امكان الردع تارة ببيان يقتضى  
 امكان الردع عن القطع الطريقي عموماً واخرى يدعى امكانه في المقام بوجه  
 آخر مع التسليم باستحالة الردع عن القطع الطريقي ، اما الاول فتحقيقه  
 موكول الى علم الاصول ، واما الثاني فيمكن أن يقرب امكان الردع باحد  
 وجهين :-

الاول - ان يحول القطع من الطريقي الى الموضوعي بأن يؤخذ عدم  
 العلم غير المتعارف قيداً في موضوع النجاسة او في موضوع المانعية مثلاً ،  
 وقد يستشكل في ذلك بان هذا الشاذ حيث انه لا يصدق بان قطعه بلا مبرر  
 فلا ينفعه التقييد المذكور ان اريد به التقييد بعدم العلم الذي لا مبرر له واما  
 اذا اريد به التقييد بعدم مطلق العلم الصادر من انسان يكثر منه اليقين بلا  
 مبرر فهذا امر قد يلتفت الوسواسي الى انطباقه عليه ولكنه غير مفيد في  
 المقام لان لازمه ردع الوسواسي عن العمل بقطعه مطلقاً حتى ما كان منه  
 متعارفاً ويندفع هذا الاشكال بامكان فرضية ثالثة وذلك بان يقيد موضوع  
 الحكم بعدم العلم الذي يستهجن العقلاء عادة حصوله ، والوسواسي قد  
 يلتفت الى ذلك في شخص هذا اليقين او ذاك على الرغم من زعمه وجود  
 مبرر لما حصل له من يقين .

الثاني - ان يفترض وجود حكم واقعي بتحريم الاعتناء بالوسواس  
 بمعنى ما يستهجنه العقلاء من معتقدات ، وهذا الحكم محفوظ مع الحكم بمانعية  
 النجس في الصلاة على الاطلاق ويمكن فرض وصولها معاً الى المكلف  
 الوسواسي وعليه فمن بنى وسواساً على نجاسة بعض ثيابه وقطع بذلك وهو  
 ملتفت الى ان قطعه هذا مما يستهجنه العقلاء إن كان لديه صارف شخصي  
 عن لبس ذلك البعض من الثياب فلا تراحم بين الحكمين المفترضين وان

لم يكن لديه صارف عن لبسه إلا الاعتناء بالوسوسة وقع التزاحم بين حرمة الاعتناء بالوسواس ووجوب اجتناب النجس في الصلاة فإذا فرض ان الحكم الاول اهم سقط الحكم الثاني مع بقاء اصل وجوب الصلاة لانها لاتسقط بحال ونتيجة ذلك ان يكون هذا الوسواسي مكلفاً بالصلاة في ما يراه نجساً وهذه نتيجة الردع عن العمل بقطعه .

٣ - في وقوع الردع باحد الوجهين السابقين والصحيح عدم وقوعه اما الاول فلانه على خلاف اطلاق ادلة الاحكام الواقعية ولا موجب للتقييد وأما الثاني فلما تقدم من عدم الدليل على حرمة الوسواس في نفسه (١) ، نعم الانصاف ان قطع الفقيه بان بعض مراتب الوسواس مما لايرضى بها الشارع كما لايرضى بالمحرمات ليس مجازفة ، والله العالم بالحال .

ثم انه قد يستدل على الردع عن قطع الوسواس باطلاق ما دل على عدم لزوم اعتناء المبتلي بالوسوسة بوسواسه بقريب انه يشمل باطلاقه من كانت وسوسته تتمثل في القطع أيضاً لانه مصداق لعنون المبتلي كمتبرة عبدالله بن سنان قال ذكرت لابي عبدالله رجلاً مبتلي بالوضوء والصلاة وقلت هو رجل عاقل فقال أبو عبد الله ( ع ) وأي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان فقال سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو فانه يقول لك من عمل الشيطان (٢)

وامتياز هذه الرواية انه لم يؤخذ في موردها الشك ونحوه من العناوين بل عنوان المبتلي بالوضوء والصلاة فبالامكان ان يقال باطلاقه لموارد قطع الوسواس أيضاً لأنه ابتلاء فيثبت الردع ولا بد حينئذٍ من ارجاعه ثبوتاً إلى

(١) تقدم في ص ٨٧ وما بعدها

(٢) الوسائل باب ١٠ من ابواب مقدمة العبادات حديث ١

( مسألة ٢ ) العلم الاجمالي كالتفصيلي فاذا علم بنجاسة

احد الشيتين يجب الاجتناب عنهما (١)

وجه معقول وقد يجعل استشهاد الامام بالرجل المبتلى في ان ما ابتلى به من الشيطان قرينة على عدم الشمول لحالة القطع لأن القاطع لا يرى شخص قطعه حين يجري عليه من الشيطان والا لزال كما تقدم ويندفع بان نفس الشيء يصدق في الشاك ايضاً فانه لا يمكن أن يصدق بان شكه بلا مبرر وللوسوسة وإلا لزال ، والمقصود من الاستشهاد الاستشهاد بلحاظ حالته النوعية والوسواسي يمكن ان يعترف بحالة نوعية من هذا القبيل . كما انه قد يجعل ظهور حال الامام في ان الارتداع أمر عقلائي يتنافى بخلافه العقل قرينة على اختصاص بالشك لأن الارتداع في فرض القطع مرده الى تقييد الشارع لموضوع حكمه وهذا امر شرعي لاسبيل لاحالته على الادراك العقلائي اللهم الا ان يقال ان نكتة هذا التقييد لما كانت مركوزة في الاذهان صحت الاحالة المذكورة .

وينبغي أن يعلم بهذا الصدد ان البناء على حجية علم الوسواسي بالنسبة اليه لا يعني حجيته بلحاظ الآخرين وشمول دليل الحجية لشهادته لان دليل الحجية موضوعه خبر الثقة والوثاقة المعتبرة هي الوثاقة من حيث الصدق بمعنى التورع عن الكذب والوثاقة من حيث الحسن والادراك بمعنى عدم كونه كثير الغفلة والخطأ في معتقداته على نحو غير متعارف وهذا المعنى من الوثاقة غير موجود في المقام نعم شهادة الوسواسي بالطهارة حجة لأن قطعه بذلك جار حسب المتعارف كما اشرنا سابقاً .

(١) وتحقيق ذلك كبروياً موكول الى ما حققناه في علم الاصول غير

انه من الجدير الاشارة هنا الى بعض التطبيقات لالفاظ النظر الى بعض

النكات ، فمن القواعد المقررة في الاصول ان من شرائط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ومن التصورات الثابتة لدى مدرسة المحقق النائيني قدس سره على ما يبدو أن حرمة شرب النجس أو حرمة الصلاة فيه اللتين ترتبان على النجاسة ككل حكم آخر لا يكون فعلياً في مرحلة المجهول الا حينما يتحقق الموضوع ويصبح فعلياً ، فما لم يتحقق مشروب نجس بالفعل أو لباس نجس كذلك لا يكون الحكم بحرمة شربه أو الصلاة فيه فعلياً .

وعلى هذا إذا علم اجمالاً بنجاسة احد المائتين أو الطعامين أو الثوبين أو نجاسة هذا الماء أو ذلك الثوب فهو علم اجمالي منجز لانه علم اجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، واما إذا علم اجمالاً بنجاسة هذا الماء او ذلك الاناء الفارغ فلا ينجز هذا العلم لانه ليس علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير من اجل ان نجاسة الاناء الفارغ ليست موضوعاً لتكليف فعلي ، وكذلك الحال في كل حالة يكون طرف العلم الاجمالي فيها شيئاً مما لا يشرب أو يؤكل أو يلبس فان استشباع نجاسته لتكليف فعلي يكون تقديرياً لافعلياً أي معلقاً على ملاقاته ما يشرب أو ما يؤكل أو ما يلبس له .

نعم قد بنينا في الاصول على ان حرمة الصلاة في النجس التي مردها الى المانعية فعلية بفعلية نفس الأمر بالمقيد - اي الامر بالصلاة المقيدة بعدم النجاسة - وان تنجس الثوب خارجاً ليس قيداً في فعلية المانعية بل في متعلقها بمعنى ان المسكف بالفعل - قبل ان يتنجس ثوبه - مأمور بان لا يصلي صلاة مقرونة مع نجاسة الثوب وعلى هذا الاساس يكون العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو الاناء الفارغ منجرأ أيضاً لأن مرجعه الى العلم الاجمالي بحرمة شرب ذلك الماء او بطلان الطلاة في الثوب الذي يلاقي هذا الاناء وهو بطلان فعلي وان لم تكن الملاقاته فعلية لأن مرده الى المانعية المنزعة



إلا إذا لم يكن احدهما محلاً لابتلائه فلا يجب الاجتناب  
عما هو محل الابتلاء أيضاً (١)

من الامر بالمقيد والفعلية بفعليته ، وتفصيل الكلام عن ذلك في مباحث  
الاشتغال من علم الاصول .

(١) والمقصود من الخروج عن محل الابتلاء مرتبة متوسطة بين التيسر  
والتعذر العقليين والتي قد يعبر عنها بالتعذر العرفي ، وتفصيل الكلام في  
هذه المسألة موكول الى موضعه من علم الاصول غير اننا نذكر موجزاً  
بالتعوي الذي يناسب المقام وحاصله ان هناك ثلاثة مسالك :

الاول - مسلك المشهور حيث ذهبوا الى عدم تنجيز العلم الاجمالي  
المذكور لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير لان التكليف في  
الطرف الخارج عن محل الابتلاء ليس فعلياً لاخطاباً ولا ملاكاً اما الخطاب  
فلانه مشروط بالقدرة ويراد بها هنا المعنى العرفي للقدرة تنزيلاً للخطاب  
على الفهم العرفي .

وأما الملاك فلان الكاشف عنه هو الخطاب ومع قصور اطلاقه  
لا كاشف عنه

ويرد عليه: ان القدرة لم تؤخذ بعنوانها في الخطاب لتنزل على المعنى  
العرفي وانما هي شرط بحكم العقل وكشفه لياً عن التخصيص بملاك استحالة  
التكليف بغير المقدور وهذا المخصص اللبي لا يخرج سوى موارد العجز  
الحقيقي لا العرفي ، وهاية ما يتوهم كونه ملاكاً للاحاق العجز العرفي به في  
هذا التخصيص اللبي العقلي دعوى لغوية التكليف في موارد الخروج عن  
محل الابتلاء اذ ما فائدته مع فرض انصراف المكلف بطبعه عن الشيء الذي  
يراد نهيته عنه ، وهي مندفة : بانه يكفي فائدة للتكليف انه يحقق صارفاً

ثانياً للمكلف في عرض الصارف الطبيعي يمكن المكلف من التعبد والتقرب على اسامه .

المسلك الثاني - للسيد الحكيم في المستمسك (١) « قدس سره » حيث انه اعترف بفعالية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء ولكنه تصور مرتبة بعد فعالية التكليف سماها بشغل الذمة ونقل العهدة فهو يرى ان التكليف بالاجتناب عما هو خارج عن محل الابتلاء لا يدخل في الذمة ويشبهه بالتكليف في موارد عدم قيام الحججة عليه وعليه فالعلم الاجمالي ليس علماً اجمالياً بتكليف تشتغل به ذمة المكلف على كل تقدير فلا يكون منجزاً .

ويرد عليه : ان شغل الذمة ان اراد به المنجزية التي هي حكم عقلي فهذا غير معقول لان المنجزية معناها حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة ومن الواضح انه لا معنى لان يدعى في المقام ان الماء النجس الخارج عن محل الابتلاء لا يستحق المكلف العقاب على تقدير شربه ومخالفته للنهي لان فرض الشرب والمخالفة هو بنفسه فرض الدخول في محل الابتلاء وبذلك يتضح ان تنظير هذا بموارد عدم قيام الحججة على التكليف في غير محله لان مخالفة الواقع الذي لاحجة عليه لا يساوق تامة الحججة عليه ، وأما مخالفة النهي الخارج مورده عن محل الابتلاء فهو يساوق دخوله في محل الابتلاء ، وان اراد بشغل الذمة معنى عرفياً اي ان العرف لا يرى كلفة وثقلاً على المكلف في موارد الخروج عن محل الابتلاء فكأن التكليف لم يشغل فمته فهذا المعنى صحيح غير انه لا يدخل له في المقام لأن صدق عنوان الثقل والتحميل عرفاً لا يدخل له بباب الطاعة وقانون منجزية العلم الاجمالي .

المسلك الثالث - ماذهب اليه السيد الامتاز - دام ظله - من الاعتراف بفعالية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء وان العلم الاجمالي في المقام منجز وان كان احد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء لانه علم بالتكليف

(١) المستمسك الجزء الاول ص ٤٥١ وما بعدها الطبعة الرابعة

الفعلي على كل تقدير فلا يجري الاصل المؤمن في الطرف الداخل في محل الابتلاء .  
ونقتصر في تحقيق حال هذا المسلك على تعليقين مع احالة الباقي الى علم الاصول.  
أحدهما - مبتأني وهو انا نرى عدم المخدور العقلي في الترخيص في  
اطراف العلم الاجمالي كلها وانما المخدور عقلائي بمعنى ان العقلاء بحسب  
ارتكازاتهم النوعية يرون ان ترخيص المولى في كل اطراف العلم الاجمالي  
مساوق لرفع يده عن التكليف المعلوم رأساً فمفع الحفظ عليه لا يرون  
شمول دليل الاصول المؤمنة لاطراف العلم الاجمالي معاً وعليه نقول انه  
في موارد خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء لا يرى العقلاء الترخيص  
في كلا الطرفين بمثابة رفع اليد عن التكليف الواقعي والاستخفاف به بل  
هو في قوة الترخيص في طرف واحد فقط من الناحية العملية فالتنافي  
الارتكازي غير موجود وتحقيق الاصول الموضوعية للمبنى متروك الى محله ايضاً.  
والتعليق الآخر - انا لو سلمنا ان المخدور في الترخيص في كلا الطرفين  
عقلي لاعقلائي فقط كما عليه مدرسة الميرزا « قدس سره » نقول ان ملاك التنجيز  
بلحاظ الموافقة القطعية تساقط الاصول بالمعارضة ولا تساقط في المقام بل  
الاصل المؤمن يجري في الطرف المبتلى به بلا معارض لقصور أدلة الاصول  
المؤمنة عن الشمول للطرف الخارج عن محل الابتلاء حتى ولو كان الشك  
فيه شبهة بدوية فضلاً عن الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي وذلك اما بتقريب  
يجري في تمام ادلة الاصول وهو اللغوية العقلانية لجعل الاصل لان النكته  
التي صححنا بها جعل الحكم الواقعي في الموارد الخارجة عن محل الابتلاء  
عند دفع المسلك الاول لا تجري في جانب الترخيص الظاهري الذي لا يطلب  
منه الا اطلاق العنان والتأمين عند المخالفة واطلاق العنان في مورد يكون  
المكلف بطبعه مقيد العنان بالنسبة اليه يكون لغواً عرفاً واللغوية العرفية  
صالحة للقرينية على نحو لا يمكن التمسك بالاطلاق .  
وأما بتقريب يجري في أدلة الاصول المسوقة مساق الامتتان وهو انه لامتتان

## ( مسألة ٣ ) لا يعتبر في البيئة حصول الظن بمصدقها (١)

عرفي في جعل الترخيص في الموارد الخارجة عن محل الابتلاء .  
وبذلك كله يتحقق ما هو المختار مسلكاً رابعاً وهو عدم تنجيز العلم  
الاجمالي في موارد خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء بالملك الذي  
أوضحناه وهو عدم تعارض الاصول في الاطراف نعم إذا كان يعلم بان  
هذا المورد الخارج سيدخل في محل الابتلاء في المستقبل تشكل علم اجمالي  
تدرجي منجز وكذلك إذا كان للطرف الخارج بنفسه عن محل الابتلاء اثر  
فعلي داخل فيه كما لو كان له ملاق قد دخل في محل الابتلاء .

(١) المعروف انه لا يعتبر في حجية البيئة حصول الظن الفعلي بمصدقها  
ولا عدم الظن بخلافها ، وهذا كلام صحيح ان اريد بالظن المذكور الظن  
الشخصي فإذا كان الشخص بطيء الظن لسبب من الاسباب فلم يحصل  
له ظن على طبق البيئة أو مجازفاً في ظنه فحصل له الظن بالخلاف لم يضر  
ذلك بحجية البيئة لان السيرة العقلانية انما تعتبر الخبر بلحاظ طريقيته  
وموصلته الى الواقع وهذه الحيثية مرهونة بكشفه العقلاني وهو محفوظ في  
المقام لا بكشفه الشخصي ، والادلة اللفظية على الحجية مطلقة ايضاً ولا موجب  
لتقييدها سواء فرضت امضائية أو تأسيسية وقطع النظر عن السيرة .

واما اقتران البيئة بكاشف نوعي على الخلاف يزاحم كاشفية البيئة  
عند العقلاء على العموم ويوجب قصورها عن افادة الظن لديهم أو حصول  
الظن على خلافها فالظاهر انه يوجب سقوط البيئة عن الحجية لعدم الموجب  
اثباتاً لحجيتها حينئذ اما بلحاظ السيرة فلأن العقلاء انما يبنون على حجية  
الخبر بلحاظ الكاشفية والموصلية والمفروض زوالها وكونها حكمه لاعلة  
مرجعه إلى كون الحجية تعبدية وتابعة لصفة نفسية في الخبر وهي كونه  
لولا المانع كاشفاً وهذا على خلاف المرتكزات العقلانية في باب الحجج  
والطرق ، وقد ذهبنا الى ذلك بالنسبة الى حجية خبر الثقة في الشبهات

## نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها (١)

الحكمية ايضاً فأنطنا حجيته بعدم الكاشف النوعي المزاحم بالنحو المذكور ومن هنا قلنا بان اعراض المشهور عن الرواية بلحاظ حيثية صدورها إذا لم يكن اعراضاً اجتهادياً بميزان من موازين التقديم والترجيح يوجب سقوطها عن الحجية . ومن اجل هذا ايضاً قلنا في مسألة رؤية الهلال وثبوتها بالبينة ان الروايات الواردة في اسقاط حجية البينة المتفردة بالرؤية (١) ليست تخصيصاً لقاعدة حجية البينة بل هي جارية على القاعدة لان التفرد المذكور مع كثرة المستهلين وصفاء الجو يوجب وجود امارة نوعية على الخلاف وهو ما اشير اليه في تلك الروايات بلسان انه اذا رآه واحد رآه مائة ، وكما تكون السيرة قاصرة في حالة من هذا القبيل كذلك الادلة اللفظية اما لظهورها في الامضاء الموجب حملها على نفس النسكئة المنعقدة عليها السيرة وبذلك تكون محدودة بحدودها واما لاستظهار كون الحجية المجعلولة فيها بملاك الطريقية والكاشفية لا لنسكئة نفسية وحيثية سببية والطريقية غير محفوظة في امثال المقام .

(١) وقد تقدم الكلام عن فرض تعارض البينتين وحكمه في الجزء

الثاني من هذا الشرح فلاحظ (٢)

(١) من قبيل معتبرة ابي أيوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال « قلت له : كما يجزي في رؤية الهلال ؟ فقال : ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني وليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رأيت ويقول الآخرون لم نره اذا راه واحد راه مائة واذا رآه مائة رآه الف . . . الوسائل باب ١١ من ابواب احكام شهر رمضان

حديث ١٠

(٢) البحوث الجزء الثاني ص ١١٧ وما بعدها .

( مسألة ٤ ) لا يعتبر في البينة ذكر مستند الشهادة نعم  
لو ذكر مستندها وعلم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة (١)

(١) بل وكذلك الامر مع عدم ذكر المستند مع العلم بالاختلاف في  
الشبهات الحكمية للتنجيس او مع احتمال ذلك لان حجية الشهادة انما هي  
بمقدار اثباتها للصغرى الحسية وهي ملاقة النجس وليست حجة في اثبات  
الكبرى التي هي الحكم الشرعي الكلي لعدم كونها حسية بالنسبة الى البينة  
وما لم يجرز ان الصغرى التي تثبت بالشهادة هي نفس الصغرى التي نرى  
انطباق الكبرى عليها لا يكون لها اثر ولا يتوهم التمسك في المقام باصالة  
عدم خطأ الشاهد أو باصالة الحسية في شهادته عند الشك فان اصالة عدم  
الخطأ انما تجري بعد العلم بحسية الشهادة حيث ان الخطأ في الحسيات منفي  
عقلائياً وفي المقام لان احتمال الخطأ في الحس وانما نحتمل كون المشهود به  
حساً مما لا اثر له عندنا شرعاً ، واصالة الحسية انما تجري في مورد يكون  
في معرض الادراك الحسي في نفسه فتحمل الشهادة به على انها شهادة  
حسية به وفي المقام الملاقاة مع شيء معين يراه الشاهد نجساً حسية للبينة بلا  
اشكال وكون ذلك منجساً حدسي لها بلا اشكال ايضاً فلا ينفع اصل الحسية  
في شيء .

بل يتضح مما ذكرناه انه لو علم الاختلاف بيننا وبين البينة على نحو  
الشبهة الموضوعية لا الحكمية بان اطعنا على انها تبني على نجاسة ملابس  
الطفل بتخييل اصابة البول لها ونحن نعلم بطهارتها واحتملنا ان شهادتها  
بنجاسة الاناء مستندة الى ملاقاته للملابس الطفل فلا حجية للشهادة ايضاً  
لنفس النكته السابقة حيث ان مرجعها الى ان شيئاً مما تراه البينة نجساً قد  
لاقي الاناء وهذا عنوان قابل للانطباق على ملابس الطفل ولا مجال لاصالة

( مسألة ٥ ) إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبهما كفى وإن لم يكن موجباً عندهما أو أحدهما : فلو قالوا ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما وإن لم يكن مذهبهما النجاسة (١)

( مسألة ٦ ) إذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما كفى في ثبوتها وإن لم تثبت الخصوصية كما إذا قال أحدهما ان هذا الشيء لاقى البول وقال الآخر انه لاقى الدم فيحكم بنجاسته لكن لا تثبت النجاسة البولية ولا الدمية بل القدر المشترك بينهما

عدم الخطأ هنا للعلم بوقوع البيئة في خطأ باعتقادها لنجاسة تلك الملابس وإنما الشك في ابتناء الشهادة على ذلك الاعتقاد وفي مثل ذلك لا تجري أصالة عدم الخطأ نعم لو لم يعلم بخطأ بعينه واحتمل ان البيئة تبني على نجاسة ملابس الطفل خطأ وان ذلك هو مستندها في الشهادة بنجاسة الاناء لم يضر هذا الاحتمال في الحجية لاجراء أصالة عدم الخطأ ولولا ذلك لانسد باب العمل بالشهادة كما لا يخفى .

(١) وذلك لان شهادة البيئة انما تكون حجة لا في اثبات النجاسة بعنوانها بما هي حكم شرعي ليقال انها لا تشهد في هذا الفرض بالنجاسة بل في اثبات الصغرى وهي ذات الملاقاة وأما حكم الملاقاة فيجب أن يرجع فيه كل من الشاهد والمشهد له الى مبادئ اجتهاداً او تقليداً ويكتفي في جعل الحجية كون الخبر قابلاً للتجزؤ بلحاظ من تجعل الحجية عليه ويكتفي في ذلك ان يكون المشهد به ذا أثر الزامي بالنسبة اليه فلا موجب للتشكيك في حجية البيئة في الفرض المذكور .

لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الآخر بان اتفقا على اصل النجاسة واما إذا نفاه كما إذا قال احدهما انه لا قى البول وقال الآخر لا هل لا قى الدم ففي الحكم بالنجاسة اشكال (١)

(١) فصل السيد الماتن - قدس سره - في صورة اختلاف مستند الشاهدين بالنجاسة بين فرضي التكاذب وعدمه ففي فرض عدم التكاذب ذهب الى ثبوت اصل النجاسة وان لم تثبت الخصوصية وفي فرض التكاذب استشكل في ثبوت اصل النجاسة .

وقد حلق السيد الاستاذ - دام ظله - على ذلك بما يمكن تلخيصه في ثلاث نقاط (١) :-

الأولى: ان من شروط حجية البيينة ان تتعلق بواقعة واحدة وإلا لم يصدق عنوان البيينة ومع اختلاف المستند تتعدد الواقعة لاحالة نعم بينهما امر مشترك غير انه جامع انتزاعي ومدلول التزامي او تحليبي والمحقق في محله ان حجية مثل هذا المدلول تابعة لحجية الدلالة المطابقة وساقطة بسقوطها .

الثانية: ان التفصيل بين فرضي التكاذب وعدمه لا وجه له لانه ان بني على عدم استقلال الدلالة الالتزامية في الحجية تعين المصير الى عدم الحجية حتى في فرض عدم التعارض كما تقدم وان بني على استقلالها امكن الالتزام بحجية البيينة بلحاظ المدلول الالتزامي المشترك حتى مع فرض التعارض لأن التعارض انما هو بالنسبة الى الخصوصية لا الى ذلك المدلول المشترك .

الثالثة : ان الاختلاف في الخصوصية انما يضر بالحجية فيما إذا كان

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢١٤ وما بعدها .



اختلافاً فيما له دخل في موضوع الحكم الشرعي بان شهد هذا بقطرة بول وذاك بقطرة دم لافيا إذا كان في خصوصيات لا دخل لها في الحكم كما إذا شهد هذا بقطرة دم اسود وذاك بقطرة دم احمر لأن اللون لا دخل له فلا تعارض بينهما بلحاظ ماهو موضوع الاثر .

وتفصيل الكلام في هذه المسألة يقتضي هفد مقامين نتكلم في احدهما بناءً على انحصار الحجية بالبينة وفي الآخر بناءً على حجية خبر الواحد في الموضوعات ايضاً .

أما المقام الاول - فيقع الكلام فيه في جهتين . الاولى: فيما إذا اختلف المستند من دون افتراض التعارض والاخرى: في ان افتراض التعارض هل يغير من الحكم شيئاً أو لا .

اما الجهة الاولى - فقد عرفت ذهاب الماتن إلى حجية البينة وأن السيد الاستاذ استشكل في ذلك كما مر في النقطة الاولى من كلامه (١) ومثله جملة من الفقهاء بدهوى عدم وحدة الواقعة المشهود بها .

والتحقيق: ان الأخبار له عدة مراكز - منها - الاثر الشرعي الملحوظ المراد اثباته كالنجاسة او الملسكية ، ومنها - موضوع الاثر كالهبة او الصلح بلا عوض اللذين هما موضوعات لتملك الآخر للمال مجاناً ، ومنها - الواقعة الحسية التي أحس بها الشاهد وعلى اساسها يشهد كعقد الهبة الخاص الذي وقع في مشهد من السامع في زمان مخصوص ومكان مخصوص . فالكلام يقع في ان البينة بعد الفراغ عن لزوم ان تنصب الشهاداتان فيها على مصب واحد هل يعتبر فيها وحدة المركز بلحاظ الواقعة الحسية فلو شهدا معاً بعقد البيع ولكن احدهما شهد بوقوع البيع في المسجد والآخر شهد بوقوع

البيع في البيت لم تتحقق البينة لتعدد الواقعة الحسية بل وكذلك لو شهدا على وجه الإهمال لأن احتمال التعدد يكفى لعدم احراز كون البينة حجة أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ ماهو موضوع الحكم الشرعي ففي المثال السابق تقبل البينة لأن ماهو موضوع الحكم ذات البيع والشهادتان متفقتان عليه ، نعم لو شهد احدهما بالهبة والآخر بالصلح بلا عوض لم تم البينة لان كلاهما منها موضوع مستقل .

أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ نفس الاثر الشرعي الملحوظ ففي المثال المشار اليه أخيراً تم البينة لأن الهبة والصلح بلا عوض لها أثر شرعي واحد وهو التملك المجاني مثلاً ، نعم لو شهد احدهما بالهبة والآخر بالبيع لم تم البينة لأن اثر احدهما التملك المجاني واثر الآخر التملك بعوض وهما متغايران وان كان بينهما جامع انتزاعي او تحليلي وهو أصل الملكية .

أو يعتبر وحدة المشهود به بلحاظ العنوان المأخوذ في كلام الشاهد فلو شهدا معاً بان هذا المال ملك لزيد قبل ولو كان احدهما يرى ان هذا التملك بسبب البيع والآخر يراه بسبب الهبة ماداماً متطابقين في العنوان المأخوذ في مقام الشهادة .

وكليات الفقهاء لا تخلو من تهافت كما يظهر من ملاحظة الفروع التي تعرضوا لها ، ففي فرض شهادة احد الشاهدين على شخص بانه أقر بالعربية وشهادة الآخر بانه أقر بالفارسية مع وحدة المقر به يظهر منهم قبول البينة وهذا يناسب الاكتفاء بوحدة المصعب بلحاظ ماوراء الواقعة الحسية من الأثر الشرعي ونحوه وان تعددت الواقعة الحسية المشهود بها، وفي فرض شهادة احدهما بان المال غصب منه في المسجد وشهادة الآخر بانه غصب منه في البيت يظهر منهم عدم قبول البينة وهذا يناسب اشتراط وحدة المصعب بلحاظ الواقعة الحسية وعدم الاكتفاء بوحده بلحاظ الأثر الشرعي

وموضوعه وإلا لزم الاكتفاء في هذا المثال ، وقد حاول بعض المحققين كالنراقي و«قدس سره» في مستنده (١) ان يضبط الفروع المختلفة بضابط كلي حاصله انه يكتفى بوحدة المصب ولو بلحاظ اللازم على ان يكون اللازم المشترك وجود مستقل مشخص كما في مثال الاقرار فلا يكفي ان يكون لكل من الأمرين لازم واللازمان متغايران وجوداً ولكنها مشتركان في جزء تحليلي. وبعبارة اخرى: ان الاشتراك في جزء تحليلي لا يكفي على مستوى المدلول المطابقي فضلاً عن الالتزامي والاشترك في وجود مشخص كاف سواء كان مدلولاً مطابقاً او التزامياً. ولكن هذا الذابط لا يفسر كل مواقفهم لانه يقتضي في مثال الغصب قبول البيئة .

كما ان اشتراط وحدة المصب بلحاظ الواقعة الحسية كأنه لا يتناسب مع الفتاوى والنصوص عموماً إذ يلزم من ذلك عدم قبول البيئة في جل الموارد عملياً لتطرق احتمال اختلاف الواقعة الحسية المشهود بها والاحتياج الى سؤال كل من الشاهدين عن الزمان والمكان والخصوصيات من اجل احراز وحدة الواقعة مع ان بناء النصوص والفتاوى ليس على ذلك جزءاً وأما الاكتفاء بوحدة العنوان المشهود به فقد يراد به الاكتفاء بذلك حتى مع العلم من الخارج بتعدد الواقعة المقصودة للشاهدين بحيث يكون الميزان التطابق بلحاظ المقدار المصرح به في الشهادة . بدعوى: ان الطبيعي الواقع محلاً لشهادتها معاً واحد وهو مدلول مطابقي لكل من الشاهدين لا التزمي او تحليلي فيثبت. بخلاف ما إذا اختلف الشاهدان في الخصوصيات في مقام اداء الشهادة فان الطبيعي حينئذ مدلول ضمنى او تحليلي للبيئة وليس مدلولاً مطابقاً. غير ان هذا يرد عليه : انه في فرض تعدد الواقعة

لا فرق من حيث الكاشفية والطريقة بين أن يكون العنوان المأخوذ في مقام الشهادة واحداً أو لا فاما ان نقول بالحجية فيها معاً فيرجع الى القول بكفاية وحدة المصعب بلحاظ الحكم الشرعي ، وإما ان نقول بعدم الحجية فيها معاً فيرجع الى القول باشتراط وحدة الواقعة الحسية ، وإما ان نقول بالحجية فيما اذا كان العنوان واحداً وبعدمها فيما إذا لم يكن واحداً مع العلم من الخارج بتعدد الواقعة في كلتا الصورتين فهذا خلاف الفهم العرفي في باب الحجج والإمارات القاضي بان اعتبارها بلحاظ كاشفتها وطريقتها ودعوى : انه إذا كان العنوان المشهود به واحداً فالطبيعي مدلول مطابق للبيئة وبمجرد العلم من الخارج بتعدد الواقعة لا يخرج الطبيعي عن كونه مدلولاً مطابقاً في عالم الشهادة . مدفوعة بان الشهادة انما تكون حجة بحسب المرتكز العرفي للطريقة باعتبارها كاشفة عن اعتقاد الشاهد ولهذا لو فرض اننا احرزنا الاعتقاد الحسي للشاهد من دون ان يخبر لكان حجة بلا اشكال وفي مرحلة اعتقاد الشاهد لا يكون الطبيعي مدلولاً مطابقاً بل تضمنياً في حالة تعدد الواقعة على اي حال سواء تغير العنوان المصرح به في مقام الشهادة أو لا .

ومن هنا يظهر الوجه في المصير الى انعقاد البيئة مع وجود مشترك بين الشاهدتين ولو ضمناً أو تحليلاً لأن اناطة انعقادها على شيء بكونه مدلولاً مطابقاً للشهادة في مرحلة الكلام خلف كون الكلام ملحوظاً بما هو طريق الى اعتقاد الشاهد وان تمام الموضوع للحجية هو اعتقاد الشاهد المكتشف بحكايته عنه بكلامه واناطة انعقادها على شيء بكونه مدلولاً مطابقاً للشهادة في مرحلة اعتقاد الشاهد بحيث يكون المعتقد به للشاهدتين معاً شيئاً واحداً فهذا معناه اشتراط وحدة الواقعة الحسية وقد عرفت عدم

ملائمة للنصوص والفتاوى فلا بد من المصير إذن إلى كفاية كون الشيء مدلولاً تحليلياً للبيئة في انعقادها بالنسبة إليه وبذلك يتجه ما أفيد في المتن من ثبوت النجاسة مع اختلاف الواقعة الحسية المشهود بها في كلام الشاهدين لأن النجاسة مدلول تحليلي مشترك ، وقد يقال ان المرتكز عرفاً ان اشراط التعدد في البيئة انما هو من اجل تأكيد الطريقية والكاشفية ومع تعدد الواقعة الحسية لا يكون للتعدد اثر في تأكيد الطريقية فمثل هذا التعدد تنصرف عنه ادلة حجية البيئة المنزلة على المرتكز العرفي

والجواب على ذلك : ان التعدد يؤثر بحساب الاحتمال في تقوية احتمال المدلول المشترك حتى مع افتراض تعدد الواقعة الحسية لوضوح ان احتمال الخطأ أو الكذب بالنسبة الى المدلول المشترك يكون اضعف مما لو لم تتوفر الا شهادة واحدة عليه .

ومحصل الكلام ان عدم شمول دليل حجية البيئة للبيئة بلحاظ مدلول تحليلي مشترك إن كان من اجل عدم صدق عنوان البيئة ، فيرد عليه ان البيئة ليست الا شهادة شخصين بشيء فلو فرض اشتراك الشاهدين في اثبات شيء ولو تحلبلا وضمناً أو التزاماً فقد تمت البيئة عليه ، وان كان من اجل ان البيئة متقومة بالتعدد المؤثر في تقوية الكاشفية وتعدد الشهادة مع تغاير الواقعة لا يؤثر في ذلك فيرد عليه ماتقدم من انه يؤثر في تقوية الكاشفية في الجملة وان كانت التقوية مع وحدة الواقعة اكبر ومن اجل ذلك كان التواتر اللفظي اقوى من المعنوي والمعنوي اقوى من الاجمالي ، وان كان من اجل ان المدلول التحليلي والضمني والالتزامي لاتكون الامارة حجة فيه الا بتبع حجيتها في المدلول المطابقي ومع تعدد الواقعة لاتكون كل من الشاهدين حجة في المدلول المطابقي فلا حجية بالنسبة الى المدلول الضمني ايضاً ، فيرد عليه أولاً ان تبعية الدلالة الالتزامية والضمنية للمطابقية

في الحجية ليست مدلولاً لدليل بهذا العنوان وإنما هي بنسكتة فلا بد من ملاحظة ان تلك النسكتة تنطبق على محل الكلام او لا ، وثانياً انه لو سلم انها مدلول دليل بهذا العنوان لم يكن هذا الدليل منطبقاً على محل الكلام ايضاً ، اما الأول فحاصله ان نسكتة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية ان المدلول الالتزامي هو الحصة الخاصة الملازمة للمدلول المطابقي فما يكون معارضاً للمدلول المطابقي ومسقطاً للدلالة المطابقية عن الحجية يكون معارضاً لاحالة للمدلول الالتزامي ومسقطاً للدلالة الالتزامية عن الحجية أو بتعبير آخر انه إذا فرض خطأ المخبر في المدلول المطابقي فلا يلزم من فرض بطلان المدلول الالتزامي خطأ آخر لينفي باصالة عدم الخطأ الزائد كذباً أو اشتباهاً وهذا البيان بكلا تقريبيه انما يتعقل فيما إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية من اجل وجود حجة معارضة أو للعلم ببطلان المدلول المطابقي لا فيما إذا كان عدم ثبوت المدلول المطابقي لقصور في نفس دليل الحجية عن اثباته وشموله كما في المقام حيث ان موضوع دليل الحجية عنوان البيئة وما اخبر به الشاهدان وكل من المدلولين المطابقين في الفرض لم يخبر به الشاهدان فعدم ثبوته لعدم صدق عنوان الحجة وهو البيئة على كل من الداليتين المطابقتين وفي مثل ذلك لا يبقى محذور في تطبيق دليل الحجية على المدلول الالتزامي إذا صدق عنوان الحجة عليه بسبب كونه محكياً بكلتا الشهادتين ولو التزاماً .

وأما الثاني فلان المدلول المطابقي للبيئة بما هي بيئة ليس الا المدلول التحليلي المشترك فهو انما يكون ضمناً بلحاظ كل خبر بخصوصه مع ان الحجة ليس الا اجتماع الخبرين وهما لم يجتمعا إلا عليه فهو تمام المدلول للبيئة بما هي بيئة .

ومع كل هذا يمكن أن يقال : بان المستفاد عرفاً من دليل حجية البيئة

اشترط وجدة الواقعة الحسية على الرغم من ان الجمود على اطلاقه قد يقتضي ما هو اوسع من ذلك والنكتة في فهم الاشتراط المذكور من الدليل ان المنسبق عرفاً منه ان التعدد المقوم للبيئة انما يلحظ بالنسبة إلى ماتكون الشهادة حجة فيه بالذات بمعنى ان مصب التعدد هو نفس مصب الحجية بالذات ومصب حجية الشهادة بالذات انما هو الواقعة الحسية نفسها فالشهادة بنجاسة الثوب انما تكون حجة بما هي اخبار عن واقعة حسية وهي ملاقة الدم للثوب لا بما هي اخبار عن الحكم الشرعي بالنجاسة كما تقدم في المسألة الرابعة (١) فإذا دل الدليل على اناطة حجية الشهادة بالتعدد فهم منه عرفاً اعتبار تعدد الشهادة بلحاظ نفس مصب الحجية بالذات اي الواقعة الحسية وان شئت قلت ان البيئة ليست مجرد اخبار شخصين بشيء حتى يقال بشموله لأخبار شخصين عن مدلول التزامي مشترك مع اختلاف الواقعة الحسية بل هي شهادة شخصين بشيء والشهادة انما تصدق بالنسبة الى الواقعة الحسية لأنها هي المشهودة دون لوازمها فمتى ما حصلت شهادتان بواقعة حسية واحدة صدقت البيئة وثبتت تلك الواقعة بكل ما يرى المشهود لديه لها من لوازم ، وأما إذا اخبر احد الشخصين بنجاسة الثوب بالدم واخبر الآخر بنجاسته بالبول فلم تجتمع شهادتان على شيء واحد وان تحقق اخباران بشيء واحد لأن النجاسة وان اخبر بها الاثنان ولكنها ليست هي الواقعة المشهودة فلا يسمى الأخبار بها شهادة بما هو أخبار بها والملاقة للبول والملاقة للدم واقعتان حسيتان لم يتعلق بكل منهما الا شهادة واحدة وعلى هذا الاساس فلا اطلاق في دليل حجية البيئة لموارد اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسية غير انا لانضابق في امكان الالتزام باصالة وحدة الواقعة

الحسية بمعنى البناء عقلائياً او شرعياً على ان الواقعة الحسية المنظورة للشاهدين واحدة مالم تقم قرينة في نفس الشهادتين على التغير أو تحصل تهمة معينة تستدعي الاستنطاق وهذا البناء على وحدة الواقعة الحسية اما ان يلتزم به مطلقاً كلما احتتمل ذلك وامكن افتراض انطباق الشهادتين على مصداق واحد او يلتزم به في خصوص الحالات التي يعلم فيها من الخارج عادة بانه على تقدير صدق الشاهدين معاً فالواقعة واحدة كما في الامور التي لا يحمتمل تكررها عقلاً او عادة كما لو شهد اثنان بوفاة انسان أو بيع الدار من زيد والفرق بين هذين التقديرين يظهر في مثل اخبار الشاهدين بالنجاسة مع السكوت عن ذكر السبب واحتمال اختلافهما لو طلب منهما ذكر السبب فانه على الاول يؤخذ بهذه البيئة وعلى الثاني لا يؤخذ بها لأن الملاقاة واقعة قابلة للتكرر والتنوع خارجاً فليس صدق الشاهدين مساوياً لوحدة الواقعة حينئذ وعلى اي حال فلا تكون البيئة تامة عند اختلاف الشاهدين في السبب لثبوت تعدد الواقعة الحسية هذا كله في الجهة الاولى اي في حكم اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسية مع عدم التعارض بينهما .

وأما الجهة الثانية - وهي في تحقيق حال التعارض بين الشاهدين فقد فصل السيد المانن «قدس سره» بين فرضي التعارض وعدمه فالأبزم بحجية البيئة في فرض عدم التعارض ولو مع الاختلاف في الواقعة وبعدم حجيتها مع التعارض ، واعترض عليه السيد الأستاذ - دام ظله - بما تقدمت الاشارة اليه (١) من ان مبنى الحجية ثبوتاً ونفياً استقلال الدلالة الالتزامية في الحجية وتبعيتها فعلى الاول يقال بالحجية حتى مسع فرض التعارض إذ لا تعارض بلحاظ المدلول الالتزامي وعلى الثاني لا يقال بالحجية حتى مع عدم التعارض فالتفصيل لواجه له .



ويرد عليه أولاً أن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في السقوط عن الحجية ليست هي مبنى عدم الحجية في موارد اختلاف الشاهدين في السبب لما أوضحناه في الجهة السابقة من أن هذه التبعية لا يراد بها أنه متى لا تجعل الحجية للدلالة المطابقة لا تجعل للدلالة الالتزامية أيضاً بل يراد بها أنه متى ماسقطت الدلالة المطابقة عن الحجية للعلم ببطلان المدلول المطابقي أو وجود حجة معارضة نافية للمدلول المطابقي سقطت أيضاً الدلالة الالتزامية لأن مفادها مثلاً الحصة الخاصة للملازمة للمدلول المطابقي فتسري الربها نفس نكتة السقوط وهذا لا ينطبق على محل الكلام فإن الكلام فإن نكتة عدم حجية الدلالة المطابقة هنا لا تسري إلى الدلالة الالتزامية وهذه النكتة هي عدم تعدد الاخبار بالنسبة إلى المدلول المطابقي فقد يقال بحجية الدلالة الالتزامية حينئذ لأن المدلول الالتزامي قد اجتمع عليه اخباران فالقول بتبعية الدلالة الالتزامية لا يستلزم القول بعدم حجية البيعة في موارد اختلاف السبب مطلقاً .

وثانياً : ان القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية لا يكفي مبنى حجية البيعة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب لما تقدم في الجهة السابقة من امكان استظهار ان التعدد المعتبر في البيعة بمعنى ورود الشهادتين على شيء واحد بما هما شهادتان وكل من الاخبارين إذا لوحظ بما هو شهادة فلا ينسب الا الى الواقعة الحسية التي يخبر عنها ولا تعدد في الاخبار عنها .

وثالثاً : انه إذا قيل بحجية البيعة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب مع عدم التعارض لوجه من الوجوه فلا يلزم من ذلك القول بحجيتها في موارد اختلاف الشاهدين مع التعارض لامكان التفصيل بين فرضي التعارض وعدمه وذلك بان يقال ان اشترط التعدد في البيعة ليس تعديداً صرفاً بل

هو بنكته كونه مؤثراً في قوة احتمال المطابقة للواقع والكشف عنه لأن هذا هو الملاك النوعي العام في باب الطرق والامارات عموماً القاضي بأن حجيتها باعتبار الطريقة وعلى هذا الاساس يكون المستفاد من دليل حجية البيئة المستبطنة للتعهد ان اجتماع الشهادتين يكون حجة فيما إذا كان تعدد الشهادة سبباً في قوة احتمال المطابقة للواقع فاذا شهد شاهد بالنجاسة من اجل الدم وآخر بالنجاسة من اجل البول ولم ينف كل منهما ماحكاه الآخر فالتعدد هنا بلحاظ الأخبار باصل النجاسة حاصل ولا شك انه يوجب تقوى احتمال النجاسة في نفسه فقد يفترض من اجل ذلك شمول دليل حجية البيئة لهذا ، واما إذا تعارض هذان الشاهدان فلن يكون للتعهد الحاصل من ضم شهادة احدهما الى الآخر تأثير في قوة احتمال النجاسة لأن كلاً من الشهادتين بمقدار ما تقرب النجاسة من ناحية المستند الذي تشهد به تبعدها بنفيها لمستند الشهادة الأخرى وما دام التباعد مكافئاً للتقريب فيكون هذا التعدد بحكم العدم فلا يشمله اطلاق دليل حجية البيئة المستبطنة للتعهد بملاك زيادة الكشف اذ لا زيادة في الكشف بهذا التعدد بخلافه في فرض عدم التعارض مع اختلاف المستند .

ورابعاً ان بالامكان توجبه التفصيل المذكور بين فرضي التعارض وعدمه بوجه آخر على القول بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عند التعارض وحاصله انا لو تنزلنا عن التقريب السابق للتفصيل وافترضنا ان التعدد المأخوذ في البيئة من باب التباعد الصرف فمع هذا نقول ان دليل حجية البيئة ليس دليلاً تأسيسياً يثبت الحجية للبيئة ابتداء وانما هو روحاً ولباً ، تخصيص في ادلة حجية خبر الثقة العامة للشبهات الحكمية والموضوعية حيث يخصصها في خصوص الشبهات الموضوعية باسقاط التعدد فهو بالنسبة الى دليل حجية خبر الثقة على وزان أدلة الشرطية ، ومن

الواضح ان ادلة الشرطية لا تشمل إلا مايشمله دليل المشروط لأنها ناظرة اليه ومحددة لموضوعه فلو قيل مثلاً لاصلاة إلا بظهور لايراد بذلك تأسيس صلاة جديدة تصح مع الطهارة وبدون استقبال مثلاً بل ينظر الى نفس الموضوع المشمول لدليل الصلاة ويثبت فيه شرطاً جديد وعلى هذا الاساس نقول بانه لو لم يكن تعارض بين الشهادتين في المستند فهما مشمولتان في نفسيهما لدليل حجية خبر الثقة فيشملمها دليل الشرطية وهو دليل حجية البيئة ايضاً واما اذا كانت الشهادتان متعارضتين في ذاتيهما فهما لا تكونان مشمولتين لدليل حجية خبر الثقة في نفسيهما باعتبار التعارض وسريان التعارض الى المدلول الالتزامي بحسب الفرض فلا يشملما دليل الشرطية ايضاً لانه انما يثبت نفس الحكم المشروط في المورد الذي يشمله دليل المشروط ولكنه يثبتته مع الاشرط لا انه يثبت الحكم لموضوع لم يكن مشمولاً في نفسه لدليل المشروط فان قيل إذا بني على تبعية الدلالة الالتزامية فلا تكون البيئة حجة عند الاختلاف في السبب مطلقاً واذا بني على عدم التبعية فحتى مع التعارض يكون كل من الخبرين مشمولاً في نفسه بلحاظ المدلول الالتزامي لدليل حجية الخبر فلا مانع من اطلاق دليل حجية البيئة له فلا يتم التفصيل، كان الجواب ما عرفت من ان تبعية الدلالة الالتزامية بمعنى سراية التعارض إليها من الدلالة المطابقة لا يستدعي عدم حجية البيئة في موارد الاختلاف في السبب مطلقاً لان عدم حجية الدلالة المطابقة في هذه الموارد ليس من اجل التعارض ليسري الى الدلالة الالتزامية .

ثم ان هذا التعارض الذي فرضناه في هذه الجهة حتى الآن قصدنا به التعارض على نحو تكون الواقعة الخارجية متعددة ويثبت كل من الشاهدين

واقعة وينفي الواقعة الاخرى ، وأما إذا كانت الواقعة المشهودة للشاهدين واحدة وقد تعارضا فيها بان ادعيا معا انها رأيا قطرة دم تقع في الاناء غير ان احدهما قال بانها جاءت من هذه الجهة والآخر قال بانها جاءت من تلك الجهة أو ادعيا معا ان شيئا وقع في الماء غير ان احدهما قال انه دم والآخر قال انه قطعة ميتة فتحقيق الكلام في ذلك ان المقدار الذي اتفق عليه كلا الشاهدين تارة يفرض انه قابل للادراك الحسي بشكل منفصل مستقل عن ادراك الخصوصيات المختلف فيها كما في المثال الأول واخرى يفرض انه غير قابل لذلك كما في المثال الثاني ففي الفرض الاول يلتزم بحجية البيئة ولا يضر وقوع التعارض لأن ادراك الواقعة الحسية المتفق عليها لا تكاذب فيه وانما التكاذب في الاحساس الزائد ، وفي الفرض الثاني يلتزم بعدم الحجية اذ لا يوجد ادراك حسي متفق عليه والجامع بين البول والميتة ليس ادراكه واقعة حسية مستقلة بل هو اما في ضمن ادراك البول او في ضمن ادراك المبتة وكل منهما مورد للتخطئة بين الشاهدين ، وبذلك يتضح ان الميزان في الحجية وجود واقعة حسية واحدة متفق عليها بين الشاهدين لا كون الاختلاف في خصوصية غير دخيلة في موضوع الحكم كما مرّ نقله عن السيد الاستاذ - دام ظلّه - في النقطة الثالثة (١) ففصل بين ان يقول احدهما انها قطرة بول والآخر يقول انها قطرة دم وبين ان يقول احدهما انها دم احمر والآخر يقول انها دم اسود فيقال بالحجية في الثاني دون الاول فان مجرد كون الخصوصية المختلف فيها غير دخيلة في موضوع الحكم الشرعي لا يكفي في حجية البيئة إذا كان ادراكها الحسي بنفس ادراك ماهو موضوع الحكم الشرعي بحيث تكون التخطئة في ادراك

الخصوصية مساوية للتخطئة في ادراك موضوع الحكم إذ في هذه الحالة ينفي كل من الشاهدين ادراك الآخر لموضوع الحكم وان كان لا ينفي موضوع الحكم نفسه وبذلك تكون طريقية كل من الشهادتين مبتلاة بالمزاحم ولا يكون ضم احدهما الى الاخرى موجبا لتقوى الطريقية ومثل ذلك لا يشمل اطلاق دليل حجية البينة كما عرفت سابقا .

هذا كله بناء على انحصار الحجية بالبينة .

وأما المقام الثاني - وهو الكلام على تقدير القول بحجية خبر الواحد الثقة فلا اشكال في الحجية مع فرض عدم التعارض .

وأما مع فرض التعارض فقد يقال : بان المسألة مبنية على مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية فان قلنا بالتبعية لم يثبت شيء في المقام وإلا كانت كل من الشهادتين حجة في اثبات المدلول الالتزامي ، فاذا قال احدهما ان البول لاقي هذا الماء لا الدم وقال الآخر عكس ذلك ثبتت النجاسة باعتبارها مدلولاً التزامياً لخبر الثقة ولكن الصحيح عدم امكان اثبات المدلول الالتزامي في المقام حتى بناء على القول بعدم التبعية وتوضيحه ان المدلول التزامي للشاهد بملاقاة البول مثلا اما ان يكون هو الحصة الخاصة من النجاسة الناشئة من البول كما يدعي القائل بالتبعية واما أن يكون هو جامع النجاسة ، فعلى الاول يكون المعارض للمدلول المطابقي معارضا للمدلول الالتزامي لاحالة ، وعلى الثاني يكون المجموع من نفي الأول للدم ونفي الثاني للبول معارضا للمدلول الالتزامي لأن الجامع انما يوجد بسبب أحد هذين الأمرين فحجية كل من الخبرين في مدلوله الالتزامي يقابلها حجية مجموع الخبرين في اثبات مجموع النفيين وإذ لا مرجح تسقط جميع تلك الدلالات عن الحجية فالصحيح في المقام ان

( مسألة ٧ ) الشهادة بالاجمال كافية ايضاً كما إذا قالا

احد هذين نجس فيجب الاجتناب عنهما (١)

يفصل نظير ما سبق فيقال ان كان ادراك ما يستتبع الاثر الشرعي ويستلزمه عين الادراك الذي وقع موقع التكذيب من قبل الشاهد الآخر فيسقط عن الحجية وإن كانا ادراكين على نحو لو تخلصا معاً عن الواقع لكانا خطأين أو كذابين لا خطأ واحداً أو تذبذباً واحداً فلا مانع من شمول دليل الحجية للخبر بلحاظ الادراك الاول واثبات صحته سواء كان المدرك بهذا الادراك بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي أو مستلزماً له بوجه من الوجوه .

(١) وهذا فيما إذا احرز انهما معاً يشيران بهذا العنوان الاجمالي الى واقع واحد لا اشكال فيه لشمول دليل حجية البينة حينئذٍ ، واما إذا لم يحرز ذلك بان احتمال تعدد الاناء المشار اليه بالعنوان الاجمالي لكل منهما فان اكتفى في صدق البينة بوحدة العنوان المشهود به في مقام اداء الشهادة فلا يضر الاحتمال المذكور في الحجية لوجود الوحدة المذكورة وان اعتبرت وحدة الواقعة الحسية وبني على اصالة وحدة الواقعة في موارد احتمال الاختلاف فقد يقال بان المتيقن من هذا الاصل غير ما يحتمل فيه تغاير المحل رأساً أو ما يكون احتمال التعدد فيه ناشئاً من خصوصيات كلام الشاهدين .

ثم انه متى ما قيل بتحقق البينة القائمة على نجاسة العنوان الاجمالي وحجيتها كانت منجزة لاحتمال النجاسة في الطرفين بقوانين العلم الاجمالي إذ لافرق في التنجيز بين العلم الاجمالي الوجداني والحجة الاجمالية ولكن قد يقال في مثل المقام بان هذه الامارة القائمة على النجاسة بمقدار الجامع لا يمكن أن تكون حاكمة على اصل الطهارة في كل من الطرفين بعنوانه إذ

وأما لو شهد احدهما بالاجمال والآخر بالتعيين كما إذا قال احدهما  
احد هذين نجس وقال الآخر هذا معيناً نجس ففي المسألة  
وجوه وجوب الاجتناب عنهما ووجوهه عن المعين فقط وعدم  
الوجوب اصلاً (١)

انها انما تكون علماً بالتعبد بمقدار موردها وهو الجامع فكل من الطرفين  
بخصوصه ليس معلوم النجاسة ولو تعبداً فيكون مشمولاً لدليل قاعدة الطهارة  
وبهذا تحصل المعارضة بين اطلاق دليل قاعدة الطهارة للطرفين معاً واطلاق  
دليل الحجية للبيئة القائمة على العنوان الاجمالي ولا يتوهم ان حال الطرفين  
في المقام حال طرفي العلم الاجمالي الوجداني بالنجاسة وذلك لأن الاصول  
المؤمنة لا يمكنها ان تعارض مع قانون تنجيز العلم الاجمالي الوجداني لكونه  
عقلياً ولا ان تزيل نفس العلم الوجداني لكونه تكوينياً ، وهذا بخلافه في  
المقام فان حجية البيئة بنفسها حكم شرعي ظاهري كقاعدة الطهارة وبعد  
فرض عدم حكومة احد دليلهما على الآخر يتعارضان ، وهذه الشبهة انما  
ترد لو قيل بان مدرك تقديم دليل حجية البيئة أو الخبر على دليل القاعدة  
هو الحكومة فقط واما لو قيل بالاختصاص عرفاً فمن الواضح ان اطلاق  
الأخص مقدم على اطلاق الاعم دائماً .

(١) اما وجوب الاجتناب عن المعين فقط فبدعى ان المعين قامت  
البيئة على وجوب الاجتناب عنه فان احد الشاهدين شهد بنجاسته والآخر  
شهد بنجاسة احدهما وهذا يستتبع وجوب الاجتناب عنهما معاً فوجوب  
الاجتناب عن المعين متفق عليه بين الشاهدين بخلاف الآخر ، وبرد عليه  
ان وجوب الاجتناب الواقعي عن المعين لاستدعيه شهادة الشاهد بالاجمال

اصلاً ووجوب الاجتناب العقلي بملك المنجزية عنه فرع تمامية البيئة وقيامها على الوجوب الواقعي فلا يمكن أن يكون مدلولاً لها ومحكياً بها .  
وأما وجوب الاجتناب عنهما معاً فلأن الجامع مشهود به لأحدهما استقلالاً وللآخر لهما فتثبت النجاسة بمقدار الجامع فيجب الاجتناب عن كلا الطرفين بمقتضى قوانين العلم الاجمالي وقد اعترض عليه السيد الاستاذ دام ظله بان الشاهد بالتفصيل شهادته على الجامع ضمنية تحليلية وهي لا تكون معتبرة بعد سقوط اعتبارها في المدلول المطابقي ومنه يتضح وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عنهما معاً .

غير ان الصحيح هو التفصيل في المقام ذلك لأن الشاهدين ان كانا متفقين على واقعة حسية واحدة بان ادعى معاً انها ابصرا قطرة دم واحدة بعينها غير ان احدهما يخبر بانها وقعت في المعين والآخر لم يستطع ان يميز موضع وقوعها من الاناثين فالظاهر حجية هذه البيئة في اثبات تلك الواقعة الحسية وبهذا يثبت لدينا وقوع قطرة دم في احد الاناثين ولا يثبت وقوعها في المعين خاصة لعدم قيام البيئة على ذلك بناء على اختصاص الحجية بالبيئة كما هو مفروض المسألة فيجب الاجتناب عن كلا الاناثين ، ودعوى ان النجاسة بمقدار الجامع مدلول تحليلي لا استقلالي للشاهد بالتفصيل فلا تثبت بشهادته مدفوعة بان الميزان في الاستقلالية والتحليلية ليس هو عالم التعبير واللفظ بل عالم الشهادة والاحساس فاذا فرضنا الاستقلالية بلحاظ عالم الشهود كفى ذلك وان كان لفظ الشاهد دالاً عليه بالتضمن والتحليل والمفروض في المقام ان الشاهد بالتفصيل يعبر بشهادته عن واقعتين حسيتين اتجاه القطرة نحو الاناثين ووقوعها في هذا المعين وان الآخر يشهد باحدهما دون الاخرى فيثبت ما اتفقا عليه من واقعة ، واما إذا لم يكن الامر كذلك



( مسألة ٨ ) لو شهد احدهما بنجاسة الشيء فعلا والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب وكذا إذا شهدا معاً بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب (١)

بان كانت الواقعة مختلفة او احتمال اختلافها فلا يجب الاجتناب عن شيء منها ولا تجري مع احتمال الاختلاف اصالة وحدة الواقعة لان المتيقن من موردها ما إذا احرز كون المحل واحداً ولم يكن في نفس كلام الشاهدين ما يوجب احتمال التعدد .

هذا كله بناءً على انحصار الحجية بالبيننة واما لو قيل بحجية خبر الواحد ايضاً فلا اشكال في ثبوت نجاسة المعين لشهادة احدهما بذلك تعييناً واما الآخر فلا يجب الاجتناب عنه إلا إذا شكلت الشهادة الاجمالية الاخرى علماً اجمالياً تعديداً غير منحل حكماً بلحاظ تلك الشهادة التفصيلية قواعد الانحلال في باب العلم الاجمالي .

(١) وتوضيح الحال في ذلك بناءً على اختصاص الحجية بالبيننة ان الشاهدين تارة يشهدان بالنجاسة في الزمان الفعلي واخرى بالنجاسة في وقت معين سابق وثالثة يشهد احدهما بالنجاسة فعلاً والآخر بالنجاسة سابقاً ولا اشكال في الصورة الأولى وأما الصورة الثانية فلا اشكال في ثبوت النجاسة السابقة بالبيننة وحينئذ فان كان عدم طرو المطهر معلوماً ثبتت النجاسة الفعلية بها لكونه مدلولاً التزاماً وان كان مشكوكاً جرى الاستصحاب وقد يستشكل بان النجاسة الواقعية غير متيقنة الحدوث لتستصحب والنجاسة الظاهرية المجعولة بلسان الامر بتصديق البينة غير محتملة للبقاء لعدم نظر البينة الى نفي المطهر .

ويجاب من قبل مدرسة المحقق النائي « قدس سره » عادة بان الامارة

تقوم مقام العلم بالحدوث فيجري استصحاب النجاسة الواقعية بهذا المحاذ حيث ان المجمعول في دليل حجية الامارة الطريقية والكاشفية ، والتحقيق ان دفع الاستشكال المذكور لايتوقف على الالتزام بهذا المبنى يمكن دفعه بقطع النظر عن المبنى المذكور من قيام الامارة مقام القطع الموضوعي وذلك اولاً بالتمسك بالاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم اصابة الماء للشيء المشهود بنجاسته سابقاً فان اركان الاستصحاب في عدم الاصابة ثابتة وجداناً والحكم بالنجاسة فعلاً مترتب شرعاً على موضوع مركب من جزئين احدهما حدوث الملاقاة للنجس والآخر عدم طرو المطهر والأول يثبت بالبينة والثاني بالاستصحاب .

وثانياً بالتمسك باستصحاب النجاسة الظاهرية المجمعولة على طبق البينة بناء على ان مفاد دليل الحجية جعل الحكم المائل فان هذه النجاسة الظاهرية معلومة الحدوث وجداناً وليست مقطوعة الارتفاع لان الحكم الظاهري يجعل بمقدار مطابق مع مقدار الحكم الواقعي المؤدي والمحكي بالامارة والبينة في المقام تحكي عن حدوث نجاسة مستمرة إلى حين طرو المطهر فالمجمعول على طبقها نجاسة ظاهرية كذلك فاذا شك في طرو المطهر فقد شك في بقاء تلك النجاسة المجمعولة على طبق البينة فيجري استصحابها .

وثالثاً بانكار موضوعية اليقين بالحدوث للاستصحاب واستظهار كفاية نفس الحدوث في جريانه على ما يظهر من التعليل في معتبرة عبدالله ابن سنان (١) وتفصيل ذلك موكول الى بحث الاستصحاب .

وأما الصورة الثالثة فينبغي ان يفصل فيها بين ان يكون الاختلاف في الزمان ناشئاً من تعدد الواقعة المشهود بها أو من الاختلاف في استدكار

( مسألة ٩ ) لو قال احدهما انه نجس وقال الاخر انه كان نجساً والآن طاهر فالظاهر عدم الكفاية وعدم الحكم بالنجاسة (١)

زمانها مع الاتفاق على واقعة واحدة ففي الحالة الأولى لانتبث البيئنة على ماتقدم وفي الحالة الثانية تثبت بالبيئنة الواقعة الحسية المدعاة لكلا الشاهدين لأن التعارض انما هو في استذكار زمانها وكل من الواقعة وزمانها له ادراك خاص لا يساوق الخطأ في احدهما الخطأ في الآخر وقد عرفت ان الميزان في صحة التحليل وثبوت بعض مدلول الشهادة ورفض البعض ان يكون كل من البعضين مستقلاً في مقام الادراك والشهادة ثبوتاً ولو كانا ضمنين في مقام التعبير واداء الشهادة وعليه فان كان طرو المطهر معلوم لعدم ثبتت النجاسة فعلاً بنفس البيئنة بلا حاجة الى الاستصحاب لأن النجاسة الفعلية تكون مدلولاً مطابقة لاحدى الشهادتين والتزاماً للآخرى وان كان طرو المطهر بين زماني الشهادتين محتملاً جرى الاستصحاب الحكمي أو الموضوعي ، وان كان معلوماً كان من موارد تعارض الحاليتين فيكون استصحاب النجاسة الثابتة عند حدوث الواقعة المنفق عليها معارضاً باستصحاب الطهارة الثابتة عند العلم بطرو المطهر .

هذا كله بناءً على اختصاص الحجية بالبيئنة واما بناء على حجية خبر الثقة فلا اشكال في ثبوت النجاسة فعلاً في الصور الثلاث ، اما في الاولى والثالثة فبنفس شهادة الثقة واما في الصورة الثانية فبضم الاستصحاب إذا احتمل طرو المطهر وبدون ضمه مع عدم احتمال طروه .

(١) اضاف السيد الماتن « قدس سره » في هذه المسألة عنصراً جديداً على ما هو المفترض في المسألة السابقة وهو ان الشاهد على النجاسة السابقة ينفي

النجاسة فعلا وعلى هذا الاساس حكم قدس سره بعدم ثبوت النجاسة بمثل ذلك .

وتحقيق الحال في هذه المسألة - بناء على انحصار الحجية بالبيئة - ان الشاهدين ان فرض اتفاقها على واقعة حسية واحدة وهي ملاقات الدم للثوب قبل ساعة مثلا غاية الامر ان احدهما يدعى طرو المطهر والآخر يدعى عدمه ولهذا يشهد بالنجاسة الفعلية فتثبت تلك الواقعة بالبيئة ويجرى استصحاب عدم طرو المطهر بناء على اختصاص الحجية بالبيئة إذ لا بيئة على طروه . وان فرض عدم وحدة الواقعة وان احدهما يخبر عن ملاقات سابقة للنجس وطهارة فعلية والآخر يخبر عن ملاقات فعلية للنجس مثلا فلا تتم البيئة اما بناء على اشتراط وحدة الواقعة فواضح واما بناء على عدم اشتراط ذلك وكفاية كون الأثر الشرعي الملحوظ واحداً فانما يمكن تسمي البيئة لو كان الشاهد بالملاقات السابقة ساكناً عن الملاقات الفعلية التي يشهد بها الشاهد الآخر واما إذا كان ينفيها فلا يكون مجموع الشهادتين مشمولاً لدليل حجية البيئة نظير ما تقدم في فرع سابق وهو ان يشهد احدهما بالملاقات مع البول دون الدم والآخر بالعكس وان كان التنافي في المقام من طرف واحد فقط حيث ان الشاهد الحالى لا ينفى الملاقات السابقة وقد تقدم توجيه عدم شمول دليل حجية البيئة لامثال المقام مما كان ضم احدى الشهادتين الى الاخرى فيه يبعد اجماع المطلوب اثباته بالبيئة بمقدار ما يقر به فلاحظ .

وأما اذا قيل بحجية خبر الثقة فان فرضت وحدة الواقعة المشهود بها لكلا الشاهدين فالحكم هو ماسبق من ثبوتها بالبيئة إذ لانعارض بين الشاهدين بالنسبة اليها . وجريان استصحاب النجاسة الثابتة بسبب تلك الواقعة إذ ليس في مقابل هذا الاستصحاب الا شهادة احد الشاهدين بالطهارة فعلا وهي معارضة بشهادة الآخر بالنجاسة كذلك فلا حاكم على

- ( مسألة ١٠ ) إذا اخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة  
 بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى في  
 الحكم بالنجاسة وكذا إذا اخبرت المربية للطفل أو المجنون  
 بنجاسته أو نجاسة ثيابه هل وكذا لو اخبر المولى بنجاسة يدهن  
 العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونها عنده أو في بيته (١)
- ( مسألة ١١ ) إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين  
 يسمع قول كل منهما في نجاسته (٢) نعم لو قال احدهما انه  
 طاهر وقال الآخر انه نجس تساقطا كما ان البيئنة تسقط مع  
 التعارض ومع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه (٣)
- ( مسألة ١٢ ) لافرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة

استصحاب ما هو مفاد البيئنة وإن فرض اختلاف الشاهدين في الواقعة فلا  
 يحكم بالنجاسة فعلاً لتعارض الشهادتين بلحاظ الزمان الفعلي وعدم ثبوت  
 جامع النجاسة لكي يجري استصحابه .

(١) على ما يظهر بمراجعة الجهة الثانية من جهات التفصيل في بحثنا  
 المتقدم عن حجية خبر صاحب اليد .

(٢) وقد تقدم في الجهة الثانية المشار إليها في التعليق السابقة ما يوضح  
 ذلك .

(٣) تقدم الحديث عن التعارض بين البيئنة وخبر صاحب اليد في الجزء  
 الثاني من هذا الشرح لاحظ ص ١١٣ وما بعدها .

بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً هل مسلماً أو كافراً (١)  
(مسألة ١٣) في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيّاً  
اشكال وان كان لا يبعد إذا كان مرهقاً (٢).  
(مسألة ١٤) لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون  
قبل الاستعمال كما قد يقال فلو توضع شخص بماء مثلاً وبعده  
أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه وكذا لا يعتبر أن  
يكون ذلك حين كونه في يده فلو أخبر بعد خروجه عن يده  
بنجاسته حين كان في يده يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان  
ومع الشك في زوالها تستصحب (٣).

- 
- (١) وقد تقدم تحقيق الكلام عن ذلك في الجهة الثالثة من جهات  
التفصيل في البحث المتقدم عن حجية خبر صاحب اليد .  
(٢) وقد تقدم تحقيق ذلك في الجهة الثالثة المشار إليها آنفاً .  
(٣) وقد مر تحقيق الكلام عن ذلك في الجهة الثانية من تلك الجهات  
التي تقدمت في البحث عن حجية خبر صاحب اليد .

## فصل

في كيفية تنجس المتنجسات

يشترط في تنجس الملاقى للنجس أو المتنجس أن يكون فيها أو في أحدهما رطوبة مسرية فإذا كانا جافين لم ينجس (١)

(١) الكلام في اشتراط الرطوبة في سريّة النجاسة يقع في مقامين أحدهما في أصل اشتراطها ، والثاني في المقدار المشترط منها بعد الفراغ عن أصل الاشتراط .

أما المقام الأول فلا شك في أن مقتضى الأصول العملية المؤمنة عدم سريّة النجاسة في فرض عدم الرطوبة لأصالة الطهارة واستصحابها فلا بد للقول بالسريّة مع عدم الرطوبة من مخرج عن هذه الأصول وما يدعى كونه كذلك هو الاطلاقات ومن هنا يقع الكلام تارة : في أصل تمامية الاطلاقات في نفسها وأخرى : في وجود المقهّد لها وعدمه فهنا جهتان .

أما الجهة الأولى - فيقال إن أدلة الانفعال الواردة في النجس المائع أو الملاقى المائع لا أشكال في عدم اطلاقها محل الكلام وإنما الذي قد يدعى اطلاقه مادّل على الانفعال في غير المائع من قبيل ما يدل على الأمر بغسل ما يمس الكلب (١) إذ يتمسك باطلاقه لاثبات السريّة في فرض الجفاف أيضاً .

(١) كما في معتبرة محمد بن مسلم قال « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب السلوقي فقال : إذا مسسته فاغسل يدك » الوسائل باب ١٢ من أبواب النجاسات حديث ٩

وقد ناقش السيد الاستاذ - دام ظلّه - في اطلاق الانفعال بان الغسل عبارة عن ازالة الأثر والأثر انما يتحقق بملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية فالأمر بالغسل لا اطلاق فيه لصورة الجفاف (١)

ويرد على هذه المناقشة : أولاً - بان ادلة الانفعال لا تنحصر بلسان الأمر بالغسل ليستظهر من مادة الغسل افتراض اثر للنجس في الملاقى بل قد يكون دليل الانفعال بلسان النهي عن الصلاة في الثوب (٢) ونحو ذلك ، وثانياً - بان مجرد الأمر بالغسل لا يدل على افتراض اثر عيني في الشيء الذي يؤمر بغسله إذا كان الغسل مضافاً الى نفس الثوب لا الى ما أصاب الثوب من النجاسة بل يكفي لتصحيح الامر بالغسل وجود أثر حكيم يتوقف زواله على ائصال الماء الى المتنجس ولولا عدم توقف الغسل على وجود أثر عيني للزم عدم وجود اطلاق في ادلة الامر بالغسل لفرض جفاف النجاسة وزوال اثرها عن المتنجس بالمسح مع انه لا أشكال في اطلاق الأمر بالغسل لما بعد المسح وبمثل هذا الاطلاق ثبت عدم مطهريّة المسح كما انه لا اشكال في اطلاق ادلة الغسل لفرض الملاقاة مع الرطوبة في الملاقى لاني النجس مع انه في هذا الفرض كثيراً ما لا ينتقل من النجس اثر عيني الى الملاقى بل ينتقل من الملاقى الى النجس فلو كان فرض الغسل مخنصاً بفرض اثر عيني من النجس على المغسول لما صح هذا الاطلاق .

---

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٣٥ .

(٢) كما في معتبرة عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال : ان كان لم يعلم فلا يعيد » الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات حديث ٥ .



وأما الجهة الثانية - فهي في البحث عن المقيد بعد فرض تمامية الاطلاق  
فما يدمى كونه مقيداً احد أمور :

الأول - ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة وهذا الارتكاز باعتباره  
كالقربنة المتصلة لها يكون مقيداً للاطلاق حيث تكون الدلالة على السراية  
في صورة الجفاف بالاطلاق ويكون قرينة لحمل الامر بالغسل على التنزه  
حيث يكون الامر بالغسل وارداً في موضوع لا يمكن تقييده بفرض الرطوبة  
لكونه فرضاً نادراً كما في مثل مصافحة الكتاني مثلاً (١) ويكون قرينة على  
افتراض الرطوبة في كلام السائل حين يسأل عن السراية من دون أن  
يفرض الرطوبة صريحاً لان وضوح عدم السراية بدون رطوبة عرفاً يوجب  
انصراف السؤال الى فرض الرطوبة فلا يبقى حينئذ في جواب الامام  
عليه السلام اطلاق لفرض الجفاف وهذا التقريب للتقييد والتصرف في  
المطلقات تام وعليه المعول في عدم السراية في حالات الجفاف .

الثاني - رواية عبدالله بن بكير قال : قلت لأبي عبدالله ( ع ) الرجل  
يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس  
زكي (٢) والاستدلال بها يتوقف على ان المراد بكون اليابس زكياً انه زكي  
في مقام التأثير والفاعلية بمعنى انه لا يتنجس غير ان الرواية ليست ظاهرة  
في ذلك لاحتمال ان يكون مفادها كون التجفيف موجباً لطهارة الشيء  
المتنجس في نفسه فتخرج بذلك عن محل الكلام وحملها على هذا الاحتمال

---

(١) كما في معتبرة أبي بصير عن احدهما عليها السلام في مصافحة  
المسلم اليهودي والنصراني قال : من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل  
يدك ، الوسائل باب ١٤ من ابواب النجاسات حديث •  
(٢) الوسائل باب ٣١ من ابواب احكام الخلوة حديث •

يناسبه توصيف نفس اليايس بانه زكي وهو وصف يساوق الطهارة لا مجرد عدم كونه منجساً كما انه هو الأقرب بلحاظ السؤال فان ظاهر كلام الراوي السؤال عن اثر المسح بالنسبة الى نفس الشيء الممسوح لا بالنسبة الى مايلقيه ولهذا اقتصر الراوي في صياغة سؤاله على ذكر المسح دون ان يشير الى ملاقاته العضو المتنجس لشيء آخر ولو لم يكن هذا ظاهر كلام السائل فلا اقل من احتماله له بنحو موجب للاجمال فيسري الاجمال الى الجواب ايضاً لظهور المحاورة في التطابق بين السؤال والجواب ومما يؤيد حمل الرواية على كون المسح مطهراً انها لو كانت ناظرة الى عدم السراية في حالة جفاف المتنجس للزم اطلاقها لفرض رطوبة الملاقى ايضاً .

اللهم الا ان يقال : ان الاستفادة من قوله كل يابس زكي كون هذه الزكاة لليابس بما هو يابس بحيث تكون البيوسة حيثية تقييدية لها فكأنه قال كل يابس زكي مادام يابسا ومثل هذا المفاد لايناسب مطهريه المسح بل عدم المنجسية اذ لامعنى ليكون مطهريه المسح منوطه بدوام البيوسة بخلاف عدم المنجسية فاستظهار كون البيوسة حيثية تقييدية قرينة على أن المراد عدم المنجسية فيثبت المطلوب . ومما يؤيد ذلك شمول العموم حتى لعين النجس مع وضوح ان عين النجس لا يظهر بالبيوسة ولكنه لاينجس وان البيوسة غير زوال العين بالمسح وما يمكن ان يكون مطهراً عرفاً هو زوال العين بالمسح وهو أمر مغاير للبيوسة وغير ملازم لها واما عدم افتراض السائل ملاقاته العضو الممسوح لشيء آخر فهو قد يكون باعتبار كونه افتراضاً مفهوماً ضمناً من فرض اصل المسألة كما هو واضح وعليه فلا يبعد دلالة الخبر المذكور على ما هو المطلوب غير انه لايجلو من اشكال سندي وذلك

باعتبار محمد بن خالد الواقع في السند (١)

الثالث - معتبرة محمد بن مسلم قال : « كنت مع ابي جعفر عليه السلام إذ مرّ على عذرة يابسة فوطأ عليها فأصاب ثوبه فقلت جعلت فداك قد وطأت على عذرة فأصاب ثوبك فقال أليس هي يابسة فقلت بلى فقال لا بأس .. » (٢) والاستدلال بها واضح باعتبار ان نفي الباس عن ملاقة العذرة اليابسة مع الثوب معللاً بانها يابسة ظاهر في اعطاء قاعدة كلية هي عدم السراية مع الجفاف غير ان الرواية ذكرت في الوسائل تحت عنوان المسألة المبحوث عنها مقطوعة عن ذيلها (٣) وهو قوله ( فان الارض يطهر بعضها بعضاً ) وهذا الدليل يوجب نحواً من الاجمال في الرواية إذ لا تعرف كيفية تطبيق كبرى مطهريّة الأرض في المقام مع وضوح أن الثوب ليس مما يطهر بالارض فعدم الاتساق بين اجزاء الكلام يولد نحواً من الأجمال الذي قد يمنع من التعويل عليه .

الرابع - معتبرة الفضل ابي العباس قال « قال ابو عبدالله ( ع ) ان اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافاً فاصب عليه الماء . . » (٤) وقد استدل بها في المستمسك (٥) على عدم السراية مع

(١) في السند يروي محمد بن خالد عن عبدالله بن بكير ومحمد بن خالد مردد بين محمد بن خالد البرقي الثقة ومحمد بن خالد الاصم المجهول وكلاهما روي عن عبدالله بن بكير فلا يميز بينهما .

(٢) الوسائل باب ٣٢ من أبواب النجاسات حديث ٢

(٣) ذكرها كذلك في الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات

حديث ١٤ .

(٤) الوسائل باب ١٢ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٥) المستمسك الجزء الاول ص ٤٦٦ من الطبعة الرابعة .

الجفاف حيث لم يأمر الامام ( ع ) بالغسل في فرض الجفاف وكان الاستدلال بها على ذلك مبني على افتراض ان الصب بقريئة مقابلته للغسل المنقوم باستيلاء الماء على الشيء يراد به مرتبة ادنى من الاستيلاء وهي غير مطهرة فالأمر بها في فرض الجفاف دال على عدم السراية. ويرد على ذلك: ان مقابلة الصب للغسل لا ينحصر وجهها بما ذكر بل قد يكون بلحاظ اشتغال الغسل على شيء من الفك والعصر بخلاف الصب بعد الفراغ عن كونها معاً مساوقين لاستيلاء الماء لأن ما هو ادنى من ذلك لا يسمى غسلًا ولا صباً للماء ومن اجل ذلك امر بالصب وجعل مقابلاً للغسل في موارد لاشك في ان الشيء الذي أمر بصب الماء عليه متنجس كما في معتبرة الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبدالله ( ع ) عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين (١) فانت ترى انه قوبل الصب على البدن . بالغسل في الثوب مع انها نجسان معاً ولا بد من استيلاء الماء عليها وليس ذلك الا بعناية ان الثوب بحاجة الى فرك وعصر لنفوذ النجاسة فيه بخلاف البدن ويشهد لذلك تعليل الاكتفاء بالصب بان البول ماء بمعنى انه ليس شيئاً لزجاً محتاجاً الى الفرك والدلك كالمني مثلاً وعليه فمجرد جعل الصب في مقابل الغسل في المقام لا يكون قريئة على عدم ارادة التطهير بالصب .

الخامس - الروايات الآمرة بالنضح عند اليبوسة كرواية حريز عن اخبره عن أبي عبدالله ( ع ) قال إذا مس ثوبك كلب فان كان يابساً فانضحه وان كان رطباً فاغسله (٢) ومعتبرة علي بن جعفر (٣) قال: سألته

(١) الوسائل باب ١ من ابواب النجاسات حديث ٤ .

(٢) الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات حديث ٣ .

(٣) الاظهر ان الرواية لعلي بن جعفر لالعلي بن محمد .

عن خنزير اصاب ثوباً وهو جاف هل تصلح الصلاة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضح بالماء ثم يصلي فيه ، (١) وغيرهما (٢) ، وتقريب الاستدلال بها ان النضح لما كان لا يحقق الغسل المطهر فالامر به في حالة الجفاف كاشف عن عدم السراية وكونه لمجرد التنزه ويؤيد ذلك ورود الامر بالنضح في جملة من موارد التنزه (٣)

السادس - معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال : « سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلاة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس » (٤) ومثلها معتبرة اخرى لعلي بن جعفر ايضاً قال : « سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس » (٥) وتقريب الاستدلال اما بدعوى . الانصراف الى فرض الجفاف لكونه الفرض المعتاد في مورد الاستدلال - اولان خفاء نجاسة الميتة وسراية النجاسة منها بالرطوبة في عصر صدور الراوية وعلى مثل علي بن جعفر بعيد جداً ، وأما بعد افتراض

- 
- (١) الوسائل باب ٢٦ من أبواب النجاسات حديث ٦ .  
 (٢) من قبيل مافي حديث الاربعمئة عن علي (ع) قال « .. فمن اصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء »  
 الوسائل باب ١٢ من ابواب النجاسات حديث ١١ .  
 (٣) كما في معتبرة الحسين بن أبي العلاء قال « سألت أبا عبدالله (ع) عن المذي يصيب الثوب قال : لا بأس به ، فلما رددنا عليه قال : ينضحه بالماء » الوسائل باب ١٧ من ابواب النجاسات حديث ٢ . وغيرها من الروايات الكثيرة .  
 (٤) و (٥) الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات حديث ٥ - ٧

الاطلاق بايقاع التعارض بين هذا المطلق وما دل بالاطلاق على السراية حتى في حال الجفاف وتقييد هذا المطلق باخراج صورة الرطوبة منه بادلة السراية الواردة في فرض الرطوبة فيختص هذا المطلق بفرض الجفاف وتنقلب النسبة بينه وبين مطلقات السراية بناءً على انقلاب النسبة ، واما بافترض التعارض والتساقت فلا يبقى مطلق في ادلة السراية .

السابع - الروايات الواردة في المتنجس الدالة على عدم سراية النجاسة منه إلى ملاقيه اذا كان جافاً من قبيل معتبرة علي بن جعفر قال: سألته عن المسكان يغتسل فيه من الجنابة او يبالي فيه أ يصلح أن يفرش فقال نعم اذا كان جافاً (١) والاستدلال بها على تمام المطلوب مع انها واردة في المتنجس يتوقف على التعدي إلى مورد الملاقاة لعين النجس مع الجفاف ايضاً ولو بانسباق نكتة عامة بقريئة الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع .

الثامن - ولعله احسن المقيدات اللفظية معتبرتا علي بن جعفر قال: سألته عن الرجل يمشي في العذرة وهي يابسة فتصيب ثوبه ورجليه هل يصلح له أن يدخل المسجد فيصلي ولا يغسل ما أصابه قال : إذا كان يابساً فلا بأس (٢) وقال: سألته عن الرجل يمر بالمسكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه يصلي فيه قبل ان يغسله ؟ قال: نعم بنفضه ويصلي فلا بأس (٣) وبقريئة النفض والتعبير بهبوب الريح يدرف ان المفروض كون العذرة يابسة فتدل الروايتان على عدم السراية مع الجفاف ولا ضير في ورودها في خصوص العذرة لامسكان استفادة الحكم بالغاء الخصوصية بالفهم العرفي ومناسبات الحكم والموضوع أو بضمها إلى روايات اخرى

(١) الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات حديث ١١

(٢) و (٣) الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات حديث ٨ - ١٢

واردة في النجاسات الاخرى على نحو تستنتج القاعدة الكلية من مجموعها ومن ذلك ايضاً معتبرة محمد بن بز، مسلم عن احدهما (ع) في الرجل يمس أنفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع أينصرف قال ان كان يابساً فليرم به ولا بأس (١)

التاسع - معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به قال: إن كان دخل في صلاته فليمض فإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه الا أن يكون فيه أثر فيغسله (٢) فانها دلت على جواز المضي في الصلاة مع الملاقاة المذكورة إذا لم يكن في الثوب اثر - بناءً على رجوع الاستثناء ( الا أن يكون فيه أثر فيغسله ) الى تمام ما تقدمه بما في ذلك الامر بالمضي - وهو يقتضي عدم الانفعال مع الجفاف بعد ضم معلومية اشراط الصلاة بالطهارة وعدم كون النسيان مصححاً للصلاة خصوصاً مع ارتفاعه في الاثناء . نعم لو كان الاستثناء راجعاً الى الامر بالنضح فقط لكان الامر بالمضي بقول مطلق مساوقاً للترخيص في استمرار الصلاة بالنجاسة تفادياً لقطعها ولا يكون ذلك مفيداً في المقام .

العاشر - معتبرة علي بن جعفر عن أخيه قال : سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به ؟ قال : اغسله وان لم تفعل فلا تنم عليه حتى يبس فان نمت عليه وأنت رطب الجسد فاغسل ما اصاب من جسدك ... (٣) وهذه الرواية تمتاز بالنظر الى جفاف الملاقي والملاقي معاً فتنبط عدم

- 
- (١) الوسائل باب ٢٤ من أبواب النجاسات حديث ٢ .  
 (٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب النجاسات حديث ١ .  
 (٣) الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات حديث ٩ .

السراية بجفاف الامرين معاً وتدلل على السراية مع رطوبة احدهما .  
ومن هنا قد يقال : بانها معارضة بجملة من الروايات المتقدمة التي اناطت  
عدم السراية بكون النجس يابساً أو جافاً لأن مقتضى اطلاقها عدم السراية  
حينئذٍ حتى مع رطوبة الملاقي فلا بد من الالتزام بتقييد ذلك بلحاظ مثل  
هذه الرواية .

وقد يقال : بانه لامعارضة لأن فرض الرطوبة المسرية في الملاقي مساوق  
لفرض رطوبة النجس إذ تسري اليه الرطوبة فلا يكون يابساً او جافاً  
ليشمله اطلاق ما دل على عدم السراية في تلك الروايات ، ولكن ظاهر  
تلك الروايات اناطة السراية وعدمها بكون النجس في نفسه رطباً أو يابساً  
أو جافاً اي بقطع النظر عن الملاقة بحيث تكون الملاقة ملاقة للرطب  
أو لليابس على أن فرض الرطوبة المسرية في الملاقي لايلزم منه خروج  
النجس عن كونه جافاً إذ لايلزم انتقال الرطوبة بما هي مسرية إلى النجس  
وما لم تنتقل كذلك لا يخرج عن كونه جافاً ، نعم يمكن ان ينزل ما في  
تلك الروايات على الارتكاز ويقال بان اطلاقها لفرض الرطوبة في الملاقي  
ساقط لمنافاته للارتكاز القاضي بكفاية الرطوبة في احد المتلاقيين والذي  
يشكل ما يشبه القرينة المتصلة على ان النظر في اناطة السراية بالرطوبة الى  
ما هو المركوز .

وعلى اي حال ، فقد يستشكل في حال هذه الرواية ويقال : بانها ربما  
تعارض بصحيحة زرارة قال : سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفف فيه  
من غسله ؟ فقال نعم لا بأس به الا ان تكون النطفة فيه رطبة فان كانت  
جافة فلا بأس (١) لدلالاتها على انه مع جفاف النطفة لا تسري النجاسة

---

(١) الوسائل باب ٢٧ من أبواب النجاسات حديث ٧



ولو مع رطوبة الملاقي وحمل نفي البأس في هذه الصحيحة على فرض عدم ملاقاته النطفة ليس عرفياً وليس مناسباً للتفصيل بين فرض جفافها وعدمه بل الاقرب من ذلك حمل ما ينافيها على التنزه ولكن الصحيح ان صحيحة زرارة معارضة بما لا يقبل الحمل على التنزه وهو معتبرة عمار المعروفة في مطهريه الشمس إذ سأله عن الشمس هل تظهر الارض قال : اذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة وإن اصابته الشمس ولم يبس الموضع القدر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى يبس وان كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يبسب ذلك الموضع القدر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس وان كان غير (عين) الشمس أصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك (١)

فان التعبير الذي ورد في ذيلها ( فإنه لا يجوز ذلك ) يدل على عدم جواز الصلاة على الموضع القدر الجاف إذا كان بدن الانسان رطباً وهذا التعبير غير قابل للحمل على التنزه وبعد التعارض بين صحيحة زرارة وهذه المعتبرة لعمار يرجع إلى الأدلة الطولية ومقتضاها دوران السراية مدار الرطوبة في احد المتلاقيين .

وبذلك يتلخص : ان الرطوبة في احد المتلاقيين شرط في السراية ولا فرق في رطوبة المنجس بين الرطوبة الاصلية للنجاسة التي تنجس بها والرطوبة الطارئة فاليد المنجسة بالبول لو جف ما عليها من بول ثم اصابها الماء لكانت منجسة لما يلاقيها لوجود الرطوبة فيشمه اطلاق بعض ماتقدم واما ماورد في مثل معتبرة حكم بن حكيم انه سأل ابا عبدالله (ع) فقال له أبول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالخائط

وان كان ملاقياً للميتة لكن الاحوط غسل ملاقي ميت الانسان  
قبل الغسل وان كانا جافين (١)

وبالتراب ثم تعرق يدي فامسح ( فامس ) به وجهي أو بعض جسدي  
أو يصيب ثوبي قال لابأس به (١) فهو ظاهر في عدم تنجيس المتنجس  
بضم ارتكاز كفاية مطلق الرطوبة في السراية فيكون أجنبياً عن محل  
الكلام ، ولو سلمت دلالة الرواية على اشتراط وجود الرطوبة الأصلية  
فهي معارضة بما دل على كفاية رطوبة الملاقي - بالكسر - في السراية  
لانها رطوبة متجددة كما هو واضح فلو قيل بالتساقط كان المرجع المطلقات  
الدالة على السراية في المقام .

هذا كله في المقام الاول لاثبات اصل اشتراط الرطوبة في السراية  
وأما المقام الثاني في تحديد مقدار الرطوبة المعتبرة فيأتي الكلام عنه ان شاء  
الله تعالى

(١) ومنشأ ذلك اختصاص ميت الانسان بما يدل باطلاقه أو ظهوره  
على الامر بغسل الملاقي له مع عدم الرطوبة ويتمثل ذلك في مكاتبتين  
للحميري احدهما - كتب إليه : روي لنا عن العالم (ع) انه سئل عن امام  
قوم يصلي بهم بعض صلاتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه  
فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلاتهم ويغتسل من مسه .

التوقيع : ليس على من مسه الا غسل اليد واذا لم تحدث حادثة  
تقطع الصلاة تم صلاته مع القوم (٢)

(١) الوسائل باب ٦ من ابواب النجاسات حديث ١

(٢) الوسائل باب ٣ من ابواب غسل المس حديث ٤

والاخرى - انه كتب اليه « وروي عن العالم ان من مس ميتاً بجمارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحال لا يكون الا بجمارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل . التوقيع : إذا مسه على ( في ) هذه الحال لم يكن عليه الا غسل يده » (١)

وأما مثل معتبرة ابراهيم بن ميمون (٢) ومعتبرة الحلبي (٣) فقد ورد فيها الامر بما اصاب الثوب من الميت وهذا مختص بظاهره بفرض الرطوبة وسراية شيء إلى الثوب من الميت بالملافة فالمهم المكتابتان الساقمتان والكلام في تقييد اطلاقها تارة يقع بلحاظ الارتكاز القاضي باشتراط الرطوبة في السراية واخرى بلحاظ عموم كل شيء يابس زكي (٤) وثالثة بلحاظ سائر الروايات المقيدة المتقدمة .

أما التقييد بلحاظ الارتكاز فيمكن ان يقال : ان الارتكاز لا يصلح ان يقيد هذا الاطلاق وان صلح لتقييد الاطلاق الوارد في غير ميت الانسان

(١) الوسائل باب ٣ من ابواب غسل المس حديث ٥ .

(٢) وهي « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وإن كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني اذا برد الميت « الوسائل باب ٣٤ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٣) وهي عن ابي عبد الله (ع) في حديث « قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال : يغسل ما اصاب الثوب « الوسائل باب ٣٤ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

(٤) الوارد في رواية عبد الله بن بكير المتقدمة في ص ٢٩٢ .

لابدهوى ان المسألة في ميت الانسان خلافية فلا ارتكاز لاشتراط الرطوبة لأن المدعى هو الارتكاز العرفي لا الفقهي : ولا بدهوى : ان نجاسة الميت بنفسها على خلاف الارتكاز فحين تجعل النجاسة له خلافاً للارتكاز لا يابى العرف حينئذٍ عن ان تكون سراية النجاسة منه على نحو يختلف عما هو المألوف لديه . لان المدعى ارتكاز كبرى ان النجاسة لا تسري من القدر الامع الرطوبة وكون الصغرى غير مالوفة لا ينافي ارتكازية الكبرى وشمولها لها بل بدهوى ان المرتكز كبروياً هو اناطة السراية بالرطوبة في ملاقات الاشياء النجسة التي تكون قدارتها بلحاظ الجانب المادي منها كالفصلات والدم والمني ونحو ذلك .

واما ما حكم بنجاسته لنسبته معنوية واستقدار معنوي فلا يوجد هذا الارتكاز بالنسبة الى نحو السراية منه ومن ذلك ميت الانسان فانه لما كان غير مستقدر عرفاً فالمفهوم من دليل نجاسته الشرعية انه بنسبته معنوية كنجاسة الكافر والمسكر وعليه فلا يشمله الارتكاز المذكور .

وأما التقييد بعموم كل شيء يابس زكي فقد يستشكل فيه بان النسبة بين الدليلين العموم من وجه فلا موجب للتقييد . ويمكن الالتزام بالتقييد - ولو نتيجة - اما للالتزام بالتعارض والتساقط والرجوع الى الاصول النافية للسراية مع الجفاف . واما للالتزام بتقدم العام على اطلاق المكتبتين لان عمومهما بالوضع واطلاقهما بمقدمات الحكمة . واما لدعوى حكومة العام فانه بوصفه دليلاً على اشتراط الرطوبة في السراية يكون ناظراً الى أدلة السراية كما هو شأن دليل الشرطية بالنسبة الى دليل المشروط فيتقدم عليها بالحكومة بملاك النظر . ولا يتوهم : ان العام حاكم على ادلة السراية بملاك التصرف في عقد الوضع باعتبار انه ينزل اليابس منزلة الزكي الطاهر فيخرج بذلك تنزيلاً عن موضع دليل السراية لان هذا يندفع : بان دليل السراية المتمسك

باطلاقه في المقام لصورة الجفاف لم يؤخذ في موضوعه عنوان ملاقاة النجس بل ملاقاة الميت غاية الامر انه يعلم بان الامر بغسل الملاقى انما هو لنجاسة الميت فيكون بنفسه دليلاً على نجاسة الميت لا انه مشروط بنجاسته لتم الحكومة المذكورة .

وعلى اي حال فقد تقدم ان رواية عبد الله بن بكير لم تتم سنداً فلا مجال للتقييد بها .

واما التقييد بالروايات الخاصة المتقدمة فهو غير ممكن بعد ورودها في مورد الملاقاة مع نجاسات اخرى غير ميت الانسان وعدم اقتضاء الارتكاز التعدي كما عرفت وعلى هذا فتحصيل المقيد لاطلاق المكاتبين مشكل اللهم الا ان نتمسك بمعتبرة ابراهيم بن ميمون ومعتبرة الصنفار فقد جاء في الاولى ( وان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعني اذا برد الميت ) فان هذه الرواية قد فرض فيها وجود الرطوبة بقرينة قوله ( ما أصاب ثوبك منه ) ومع هذا حكم بعدم وجوب الغسل قبل ان يبرد الميت وهذا دليل على طهارة الميت حينئذ وان نجاسته منوطة ببرودته كما هو قول جماعة من الفقهاء وحيث ان المكاتبه موردها الملاقاة حين الموت او عقيب مباشرة وذلك يكون في الغالب قبل برد الميت فيحمل الغسل فيها على التنزه والاستحباب ولكن هذا البيان يتوقف على ان تكون الجملة الاخيرة في رواية ابن ميمون من كلام الامام ( ع ) مع قوة احتمال ان تكون تفسيراً من الراوي كما يناسبه كلمة ( يعني ) ومع الاجماع من هذه الناحية يسقط هذا التقريب . واما معتبرة الصنفار فقد جاء فيها انه كتب اليه ( ع ) رجل أصاب يده وبدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل هل

يجب غسل يديه او بدنه . فوقع : إذا اصاب بدنك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل (١) وموضع الاستدلال قوله ( ع ) ( فقد يجب عليك الغسل ) فانه إن اريد الغسل بفتح الغين فهو يدل على ان السراية ليست ثابتة مطلقاً بقريئة ( قد ) فاما ان يكون عدم السراية في صورة الجفاف او في صورة حرارة الميت وعلى الاول يثبت المقيد المطلوب وعلى الثاني تكون منافية ايضاً مع المكاتبة لورودها في حالة يكون الغالب فيها حرارة الميت ، وان اريد الغسل بضم الغين فحيث ان السائل كان يسأل عن الغسل بالفتح فعدول الامام عن الحيشية المسؤول عنها وبيانه ان مس نفس الجسد قد يوجب الغسل بالضم يكون ظاهراً عرفاً في نفي الغسل بالفتح وانه بصدد تنبيه السائل على خطأه في احتمال كون ملاقاته ثوب الميت مؤثرة وفي احتماله ان يكون الاثر هو غسل الملاقي إذ لو لم يكن العدول إشعاراً بهذا المعنى لما تطابق الجواب مع السؤال ولبقي منظور السائل بلا جواب وهو خلاف الظاهر ، هذا كله مضافاً الى ان سند المكاتبين غير واضح وان كان لا يبعد تماميته (٢) ودلالاتها غير واضحة في نفسها

(١) الوسائل باب ١ من ابواب غسل المس حديث ٥ .

(٢) قد يقال بعدم تمامية سند المكاتبين لانها وردتا في الاحتجاج

وطريقه اليها مجهول لانه لم يذكره ووردتا في الغيبة وسند الشيخ الى مكاتبات الحميري هو « اخبرنا جماعة عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القمي قال : وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي قاسم الحسين ابن روح - رضي الله عنه - على ظهر كتاب فيه جوابات ومساائل . . . » ( الغيبة ص ٢٢٨ من الطبعة الثانية في النجف ) وهذا السند غير تام لانه لا يعلم ان الشهادة بان اجوبة المكاتبات باملاء الحسين بن روح ( رض ) صادرة من محمد بن احمد بن داود الذي هو ثقة ام من احمد بن ابراهيم =

لامكان المناقشة في دلالة الاولى بلحاظ ما ورد في ذيلها من قوله ( واذا لم تحدث حادثة تقطع الصلاة ثم صلاته مع القوم ) فان الترخيص في اتمام الصلاة مع ان النجاسة من المركز متشرعا مانعتها في الافعال والاكوان معا اما ان يكون تخصيصا في مانعتها في الاكوان مع حمل الترخيص على فرض غسل اليد واما ان يكون قرينة على حمل الغسل على التنزه وان لم يكن الثاني هو الاقرب بضم الارتكاز المشار اليه فلا اقل من الاجمال وامكان المناقشة في دلالة الثانية بان ظاهر التقابل بين غسل اليد والغسل في صدرها ان الوظيفة اما هذا او ذلك مع انه على فرض النجاسة يجتمع الامران عند الملاقاة بعد البرودة فهذا التقابل يصلح ان يكون قرينة على ان غسل اليد لوحظ بما هو مرتبة من الغسل والمنظور في كل من الوظيفتين التنزه عن حالة معنوية غاية الامر ان هذا التنزه بعد البرودة يكون الغسل وقبلها يكون بغسل موضع الاصابة وبكلمة اخرى انه لا بد اما من رفع اليد عن ظهور غسل اليد في التطهير من الخبث او عن ظهور الكلام في التقابل واختصاص كل من الحالتين بوظيفة معينة وبكفي عدم الترجيح ايضا في اسقاط الاستدلال لحصول الاجمال حيثئذ .

- النوبختي المجهول ولذا ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - ان سندهما هير واضح الا انه تممه باعتبار قول الشيخ في الغيبة ص ٢٢٩ ، وقال ابن نوح : اول من حدثنا بهذا التوقيع ابو الحسين محمد بن علي بن تمام وذكر انه كتبه من ظهر الدرج الذي عند ابي الحسن بن داود فلما قدم ابو الحسن بن داود قرأته عليه وذكر ان هذا الدرج بعينه كتب به اهل قم الى الشيخ ابي القاسم وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي وحصل الدرج عند ابي الحسن بن داود ، ولا يأتي في هذه العبارة الاشكال السابق .

وكذا لا ينجس إذا كان فيهما أو في أحدهما رطوبة غير مسرية (١) -

(١) هذا هو المقام الثاني الذي اشرنا اليه وهو في تحديد مقدار الرطوبة المشترطة في السراية لانها تارة تكون بمرتبة تعتبر نداوة عرضية وليست جرمًا مستقلاً ولا قابلة للانتقال واخرى تكون بمرتبة تعتبر نداوة عرضية عرفاً ولكنها قابلة للانتقال بالملاقاة فان انتقال العرض العرفي معقول وان امتنع انتقال العرض الحقيقي وثالثة تكون بمرتبة يصدق عليها انها ماء وجرم مستقل على نحو يكون موضوعاً مستقلاً للملاقاة وليس عرضاً عرفياً للجسم المرطوب والمتيقن من الرطوبة الكفيلة بالسريان المرتبة الثالثة واما ما قبلها فمحل الاشكال وتحقيقه انه ان لوحظ الارتكاز بوصفه مقيداً للمطلقات، فلا بد من تحديد ما هو المرتكز وتحليل جذوره فهل يقوم هذا الارتكاز العرفي على اساس ان العرف يرى ان المنجس هو الرطوبة دائماً لا الجسم المرطوب، او على اساس ان المنجس هو الجسم المرطوب ولكن القدرة عرفاً منخ صفة لا تنتقل الا بالتبع فلا بد من حامل لها وهو الرطوبة، او على اساس ان المنجس هو الجسم وان دخل الرطوبة انها هو باعتبار تأثيرها في شدة نجاسة الشيء الموجبة لصلاحيته للتنجيس فالنجس الجاف اخف نجاسة وبهذه النكتة عبر عنه بانه زكي فلا يكون منجساً، فعلى الاول تختص الرطوبة المعتبرة بالمرتبة الثالثة اذ غيرها ليس شيئاً مستقلاً وجرماً عرفياً لكي يكون قدراً في نفسه وبالتالي مقدراً، وعلى الثاني قد يكتفى بالمرتبة الثانية فضلاً عن الثالثة دون الاولى لان المرطوب بالرطوبة من المرتبة الاولى لا يسري منه شيء بالملاقاة لتسرى القدرة بتبعه بخلاف



المربوط بالرطوبة من المرتبة الثانية والثالثة ، وعلى الثالث تكون للقدارة مراتب تبعاً لجفاف الجسم القدر او درجة رطوبته فلا بد ان يعين اي مرتبة من تلك المراتب تكون منجسة وكيف كان فلا اشكال في عدم صحة الاساس الاول والمنبه على ذلك قبول العرف تنجيس الجامد للملاقي الرطب ولعل هذا المنبه نفسه يبعد الاساس الثاني ايضاً لان الملاقي المربوط للقدر اليابس تنتقل منه الرطوبة الى القدر لا العكس فلا حامل للقدارة المنقولة من القدر الى ملاقيه فالاقرب هو الاساس الثالث وهو يفترض مراتب للقدارة ولا ينبغي الاستشكال في اقتضاء الارتكاز خروج حالة البيوسة وحالة الرطوبة من الدرجة الاولى عن صلاحية التنجيس عرفاً وفي اقتضائه صلاحية المرتبة الثالثة من الرطوبة للتنجيس واما المرتبة الثانية فلا ارتكاز بالنسبة اليها على سريّة النجاسة ولا على عدم السريّة وهذا يكفي للتمسك بالمطلقات حينئذ نعم لو كان الارتكاز مجملاً ومردداً لسرى الاجمال الى الاطلاقات لانه بحكم القرينة المتصلة .

وان لوحظت الروايات الخاصة المقيدة للاطلاقات فمن الصعب تحصيل اطلاق في المقيد يقتضي حصر المطلقات بالمرتبة الثالثة من الرطوبة لان عنوان الرطوبة والاثري يصدق على المرتبة الثانية وعنوان الجاف واليابس لا ينطبق عليها فالمرتبة الثانية اذن غير مشمولة للمقيد فتبقى تحت المطلقات الاولى بل ان المقيدات نفسها تقتضي الانفعال مع الرطوبة واطلاقه يشمل المرتبة الثانية بل قد يدعى شمول المطلقات الاولى والمقيدات بالرطوبة للرطوبة من المرتبة الاولى ايضاً ولكن الظاهر عدم السريّة في هذه المرتبة لان في روايات الباب ما ينيط السريّة بوجود اثر النجس في الملاقي كما في معتبرة علي بن جعفر المتقدمة في اصابة الخنزير للثوب وهذا لا يتصور

الا في الرطوبة من المرتبتين الاخيرتين هذا مضافاً الى شواهد اخرى في الروايات ايضاً والى الارتكاس العرفي الذي ينيط السراية بالرطوبة المقابلة للجفاف بمعناه الشامل للمرتبة الاولى من الرطوبة لا بالرطوبة المقابلة لليبوسة المتقومة بعدم الرطوبة بمراتبها الثلاث ، وعليه فالاقرب اشتراط السراية بالرطوبة المسرية القابلة للانتقال سواءً صدق عليها عنوان الماء أو لا .

ولكن قد يستشكل في ذلك بلحاظ رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى قال : سألته عن رجل مر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الارض وبقي نداوته أبيض في فيه قال إن اصاب مكاناً غيره فليصل فيه وان لم يصب فليصل ولا بأس (١) . فان الترخيص في الصلاة على ذلك المكان مع عدم الامر بغسله او وضع ما يمنع الملاقاة يدل على عدم سراية النجاسة منه الى المصلي بالملاقاة مع ان نداوة الخمر فيه ومقتضى اطلاقه الشمول للمرتبة الثانية من الرطوبة نعم لا يشمل المرتبة الثالثة لان فرضها فرض وجود الخمر في المكان وهو خلف قوله ( قد شربته الارض ) فتكون هذه الرواية دالة باطلاقها على عدم كفاية المرتبة الثانية من الرطوبة في السراية فلا بد من ملاحظة نسبتها الى ما يفرض دلالاته بالاطلاق على كفاية المرتبة الثانية فقد توقع المعارضة بين اطلاق هذه الرواية للمرتبة الثانية واطلاق ما دل على اناطة السراية بالاثر ونحوه لتلك المرتبة وبعد التسايط يرجع الى المطلق الفوقاني الدال على السراية مطلقاً ولكن الانصاف ان هذه الرواية قد بدعى الاطلاق فيها للمرتبة الثالثة ايضاً حيث ان شرب الارض للخمر لا ينافي بقاء اجزاء ضئيلة منه وعليه فهي ظاهرة في طهارة الخمر وتكون

(١) الوسائل باب ٣٠ من ابواب النجاسات حديث ٧ .

اجنبية عن محل الكلام هذا مضافاً الى ضعف سند الرواية (١) .  
 بقيت هنا امور . منها - ان السيد الاستاذ - دام ظله - اختار هنا ان الرطوبة  
 المعتبرة في السراية هي ما يصدق عليها عنوان الماء (٢) وهذا يعني اعتبار  
 المرتبة الثالثة كما انه يختار ان المائع يتنجس وينجس اذا تنجس بدون  
 تفصيل بين المتنجس الاول وغيره (٣) ولكنه في المتنجس الجامد يحتمل  
 الفرق بين المتنجس الاول والمتنجس الثاني فالاول ينجس جزماً واما الثاني  
 فتنجسه عنده محل اشكال (٤) ومن هنا اتجه السؤال بان المتنجس الثاني  
 الذي قد لا يكون منجساً لملاقيه ما هو هل هو المتنجس الثاني الواحد  
 لرطوبة يصدق عليها انها ماء او غير الواحد لمثل هذه الرطوبة اما الواحد  
 فالملاقي له يكون ملاقياً للرطوبة ايضاً فانها ما دامت بنحو يصدق عليها  
 انها ماء تعتبر جرمًا متميزاً وتصدق الملاقاة بالنسبة اليها وحيث ان تنجس  
 المائع وتنجسه مجزوم به مطلقاً فلا بد من الجزم حينئذ بتنجس الملاقي في  
 المقام ولا يبقى فرق بين ملاقي المتنجس الاول وملاقي المتنجس الثاني ،  
 واما غير الواحد فهو لا ينجس جزماً بناءً على ما اختاره من اناطة السراية  
 بالرطوبة التي يصدق عليها عنوان الماء فلا يتصور موضع الاستشكال  
 ومنها - ان ما ذهب اليه جماعة من الاعلام (٥) من اناطة السراية  
 بالمرتبة الثالثة يلزم منه بعض النتائج الغريبة لاننا نتساءل هل المتنجس

(١) لان في سندها عبد الله بن الحسن وهو لم يثبت توثيقه .

(٢) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٣) (٤) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٥) كالسيد الخوئي - دام ظله - كما في التنقيح الجزء الثاني ص

٢٣٦ - ٢٣٧ ، والسيد الحكيم - قدس سره - في المستمسك الجزء الاول  
 ص ٤٦٧ من الطبعة الرابعة .

نفس الرطوبة او الجسم المرطوب اما الاول فهو غريب وعلى خلاف المساق من كلمات الفقهاء من ان الرطوبة شرط في السراية لانها هي موضوع التنجيس ومن النصوص الآمرة بالغسل عند ملاقاته الشيء (١) الظاهرة في سراية النجاسة من الجسم نفسه لا من رطوبته واما الثاني فكيف يتعمق مع ان الجسم المرطوب اذا كان واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فهي تشكل طبقة ذات جرم متميز ويكون ملاقاتها والانفعال بها قبل ملاقاته الجسم دائماً واذا لم يكن واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فلا سراية بحسب الفرض ، ومثل هذا التحليل للنتائج يشهد لعدم اناطة السراية بالمرتبة الثالثة وكفاية المرتبة الثانية .

ومنها - ان المقصود من كفاية الرطوبة من الدرجة الثانية في السراية ان الجسم النجس او المتنجس إذا لاقى غيره نجسه بشرط وجود الرطوبة ولو من المرتبة الثانية وهذا يعني ان المرتبة الثانية من الرطوبة تكفي لتحقيق شرط تنجيس الجسم النجس لملاقية لا انها هي المنجسة فانها عرض عرفاً ولا يعقل عرفاً كون العرض قدرأ ومقدرأ ، وعلى هذا فاذا فرض انه سرت الرطوبة من المرتبة الثانية من الجسم النجس الى الجسم الطاهر من دون ملاقاته بين الجسمين كما في المناطق المجاورة للبالوعة وللماكن المرطوبة ففي مثل ذلك لا وجه للقول بنجاسة الاطراف لان الرطوبة وان سرت ولكن الملاقاة مع النجس لم تتحقق وبذلك ظهر ما في كلام السيد الحكيم « قدس سره » في المستمسك حيث انه بعد ان استظهر اشتراط الرطوبة من المرتبة الثالثة فرع على ذلك بانه منه يعلم عدم نجاسة الجدران عندما تسري

---

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم قال « سألت ابا عبد الله « ع » عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل ، قال : يغسل المكان الذي اصابه ، الوسائل باب ١٢ من ابواب النجاسات حديث .

ثم إن كان الملاقى للنجس او المتنجس مابعداً تنجس كله كالماء القليل المطلق والمضاد مطلقاً والدهن المايغ ونحوه من المايغات (١) .

اليها الرطوبة من البالوعة (١) ، فان هذا التفريع في غير عمله اذ حتى إذا قيل بكفاية الرطوبة من المرتبة الثانية لا يترتب على ذلك نجاسة الجدران المذكورة .

(١) لا اشكال في اختلاف المائعات عن الجوامد في التنجس فاذا لاقى النجس شيئاً جامداً برطوبة لم يتنجس منه الا الجزء الملاقى بينا المائع يتنجس كله بملاقاة النجس لجزء منه ، والسكلام في تخريج هذه التفرقة بين البابين تارة بلحاظ الدليل الاولي على الانفعال واخرى بلحاظ الروايات الخاصة الواردة في المائعات كالسمن والدهن والزيت ونحوهما .

اما بالنسبة الى الدليل الاولي فتارة يطبق هذا الدليل على المائعات لاثبات نجاستها كلها بالملاقاة مع الاستعانة في ذلك بالارتكاز العرفي القاضي بالتفرقة بين البابين واخرى يراد استفادة هذا التفريق بين البابين من نفس دليل الانفعال بقطع النظر عن الارتكاز فلنتكلم في التقريبات التي تحاول استفادة الفرق من نفس دليل الانفعال فان لم يتم شيء منها استعنا بالرجوع الى الارتكاز العرفي باعتباره قرينة على التصرف في مدلول الدليل بالنسبة لخصوص المائعات .

التقريب الاول - أن المائع يعتبر كله شيئاً واحداً عرفاً فيتنجس كله بالملاقاة وهذا بخلاف الجامد فكان الفارق بين البابين ناجم عن كون عنوان الملاقى ينطبق في باب المائع على كل المائع من اجل الوحدة المذكورة بينا

لا يصدق في الجامد الا على خصوص الجزء الملاقي لان كل جزء منه يعتبر شيئاً مستقلاً نعم لو فرضنا المائع بنحو لا يعتبر واحداً عرفاً كما في المائتين المختلفين بالسطح فاسافل حينئذ غير العالي ولهذا لا نلتزم بسراية النجاسة الى العالي لو لاقت النجاسة مع السافل .

وهذا التقريب لا يخلو من غموض وتأرجح فهل يراد به الاستعانة بالارتكاز في مقام تطبيق الدليل او دعوى التفرقة بلحاظ حاق الدليل بدون ضم الارتكاز فحين يقال ان عنوان الملاقي في المائعات ينطبق على تمام المائع بخلاف الجوامد ان قصد بذلك ان عنوان الملاقي لغة وبقطع النظر عن عالم ادلة الانفعال بالملاقاة يقال على تمام المائع ولا يقال على تمام الجامد فهذا يعني تطبيق حاق الدليل بلا ضم الارتكاز ولكن مثل هذه الدعوى غريبة في بابها إذ لا اشكال في ان عنوان الملاقي بالحقيقة لا ينطبق على الكل لا في الجامد ولا في المائعات وانما ينطبق على الجزء الملاقي خاصة ، واما بلحاظ النظر المسامحي والعنائي . فيطلق عنوان الملاقي على تمام الجسم مائعاً كان او جامداً فيقال مثلاً لاقت يدي ثوبك نعم لو اعلم النظر العنائي في تطبيق عنوان الملاقي على المائع والنظر الدقيق في تطبيقه على الجامد تمت التفرقة ولكن هذا لا وجه له الا بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال وبذلك يرجع هذا التقريب الى تحكيم الارتكاز ولا يعود تفسيراً للتفرقة على اساس حاق دليل الانفعال .

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما هو ظاهر كلام السيد الاستاذ - دام ظله - إذ أفاد ان الوجه في تنجس كل المائع بالملاقاة وحدته واما الجامد فان كانت الرطوبة المسرية مختصة بموضع الملاقاة منه فعلم سراية النجاسة الى سائر اجزاء الجسم واضح لان السراية فرع الرطوبة المسرية وان كان الجسم كله مرطوباً برطوبة مسرية فلا تسري النجاسة ايضاً لان الظاهر ان

الاتصال بما انه كذلك لا يكفي في الحكم بالنجاسة وانما الموضوع للحكم بها الاصابة والملاقة واصابة النجس مختصة بجزء من الجامد وغير متحققة في الجميع (١) .

ونلاحظ ان هذا البيان لم يبرز وجهاً للفرق بين المائع والجامد يفسر على اساسه كون المائع شيئاً واحداً يطبق عنوان الملاقي على تمامه بينما لا يطبق في الجامد الا على الجزء المماس مباشرة بالنسبة الى الجامد المرطوب كله تارة يتساءل انه لماذا لم ينجس كله بنفس اصابة النجاسة لجزء منه واخرى يتساءل لماذا لم تسر النجاسة من جزء منه الى جزء آخر بالاتصال والبيان المذكور انما نظر الى الجواب على التساؤل الثاني ولم يجب على التساؤل الأول بابرار فرق بين المائع والجامد من هذه الناحية .

التقريب الثاني - ان ملاقة النجس لا توجب الا نجاسة الجزء الملاقي غير ان هذا الجزء في الجامد يكون ساكناً فلا تسري منه النجاسة الى غيره الا بعناية بخلافه في المائع لان اجزاء المائع سيالة متغلغلة فالجزء المتنجس منه يسري ويتوزع في المائع فينجس كله .

وهذا التقريب - لو تم لاستغنى عن ضم الارتكاز ولكنه لا يفي بتفسير المقصود لان اللازم منه كون سراية النجاسة في المائع تدريجية مع ان المقصود اثبات نجاسة المائع في آن واحد وستأتي تمة الكلام عن ذلك .

التقريب الثالث ان يقال ان دليل الانفعال في الجوامد والمائعات على نحو واحد لا يدل الا على نجاسة الجزء الملاقي فقط ولكن نجاسة الجزء الملاقي في المائع تستدعي نجاسة الاجزاء الاخرى ايضاً دفعة واحدة لانها كلها متلاقية مع وجدان الرطوبة وهذا بخلاف اجزاء الجامد فانها وان كانت متلاقية ولكن بدون رطوبة وهذا التقريب يفسر نجاسة جميع اجزاء

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٣٨ وما بعدها .

المائع في وقت واحد ولكن مع فرض الطولية في المرتبة وبذلك يسلم من الاعتراض الذي اتجه على التقريب السابق ولكن اورد عليه المحقق الهمداني « قدس سره » بانه مبني على امكان الجزء الذي لا يتجزأ والالم يتم هذا التقريب بدون ضم الارتكاز لان الجزء الملاقى للنجس بنفسه قابل للتجزئة الى جزئين احدهما أقرب الى النجس من الآخر فهل الآخر ينجس بنفس النجس او بملاقاته للجزء الأول ، فعلى الأول كان معناه الرجوع الى الارتكاز في توسيع لطاق السراية فليرجع إليه ابتداءً ، وعلى الثاني نقل الكلام الى الجزء الأول من الجزئين فانه بدوره ينقسم الى جزئين أيضاً وهكذا (١) .

وهذا الاعتراض يمكن الجواب عليه : بان عدم انتهاء التقسيم الى جزء لا يمكن ان يتجزأ فلسفياً وواقعياً لا يعني عدم انتهائه الى جزء لا يمكن ان يتجزأ بما هو قابل للنجاسة عرفاً فالجزء الذي يتحمل النجاسة ويقبل سرايتها ينتهي إلى ما لا يقبل التجزئة بمعنى ان اجزائه إذا لوحظت مستقلة لم تقبل النجاسة لعدم كونها اجراماً في نظر العرف كما هو الحال في ذرات البخار مثلا ومن هنا قبل بان البخار لا يمكن ان يتنجس وعليه فيمكن لصاحب التقريب المذكور ان يقول بان الذي يتنجس بالنجس مباشرة هو الجزء الصغير الذي يتحمل النجاسة ولا يقبل الانقسام الى جزئين يتحملان النجاسة بالانفراد .

نعم قد اورد المحقق الهمداني « قدس سره » اعتراضاً آخر على التقريب المذكور حاصله ان الذي يتنجس حتى على فرض امكان الجزء الذي لا يتجزأ هو سطحه الملاقى للنجس والجزء الثاني انما يلاقي السطح الآخر من ذلك الجزء وتنجسه فرع سراية النجاسة إلى ذلك السطح وهو بلا



موجب بدون ضم الارتكاز ومعه لا حاجة إلى هذه العناية بل لماذا لا نعمل من أول الأمر الارتكاز في دليل الانفعال لتطبيقه على المائع كله (١).

وهذا الاعتراض بالمقدار الذي يرتبط برد التقريب المذكور صحيح إلا أن ما فرعه « قدس سره » عليه بانه لو اريد اعمال الارتكاز فلنعمله بنحو ثبت بنفس الملاقاة نجاسة مستوعبة للمائع كله محل نظر لان تحكيم الارتكاز بنحو ينتج توسعه النجاسة الحاصلة من الملاقاة وشمولها للجزء الأول بكلا سطحيه او للمائع بنام اجزائه ليس جزافاً بل لابد في تعيين أحد الأمرين من ملاحظة المناسبات الارتكازية والعرفية لنجد مقدار اقتضاها ولا يبعد ان المناسبات العرفية تقتضي الاول لان سراية القذارة الحكيمية ليست في نظر العرف امراً تعدياً بل هي بلحاظ سراية اثر القذارة الى الملاقى كما هو الحال في القذارات العرفية وبهذا الاعتبار اشترطنا الرطوبة في السراية ارتكازاً وحيث ان اثر القدر الملاقى لا معنى لسرايته الى الجزء الثاني من المائع الا بتوسط الجزء الاول لعدم تعقل الطفرة عرفاً فلا بد ان نفهم السراية على ضوء هذه العناية ومقتضاه تدرج النجاسة السارية وكون وصولها إلى كل جزء في طول وصولها الى الجزء الاسبق ومن شواهد اقتضاء الارتكاز العرفي لذلك ما نجده من اختلاف مراتب الاستقذار العرفي بلحاظ مدى قرب الجزء المائع الى الملاقى النجس فكلمما كان ابعد يرى أمره أهون وليس ذلك الا لارتكازية ان السراية الى الابد بتوسط الاقرب فكأنه تنجس مع الواسطة .

وبذلك اتضح ان التطبيق الدقيق لدليل الانفعال لا يقتضي التفرقة بين الجوامد والمائعات وانما تقوم التفرقة على اساس تحكيم الارتكاز العرفي في

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة - ص ١٩ .

دليل الانفعال فقد يتم التقريب الثالث بعد اعمال تلك العناية الارتكازية .  
ولكن قد يقال : ان التقريب الثالث لا يمكن تميمه باعمال الارتكاز  
العرفي المذكور لان سرابة القذارة اذا كانت في المرتكز العرفي بلحاظ سرابة  
الاثر وسرابة الأثر امر تدريجي في الأجزاء لاستحالة الطفرة فهذا يتطلب  
التدرج الزمني لا الرتبي فقط ولا يناسب مع نجاسة جميع المائع في آن واحد  
فالتحليل الارتكازي المذكور يناسب التقريب الثاني وقد تكون ضالة الزمان  
الذي يتطلبه سريان الأثر وعدم امكان ضبطه عادة حكمة لاستقرار الارتكاز  
العرفي في باب المائعات على البناء على نجاسة المائع وقذارته بالملاقاة دفعة  
واحدة واعمال مثل هذه الحسكة لا يجعل الحكم بالسراية تعديداً بجنباً كما  
هو واضح .

هذا كله في تطبيق دليل الانفعال في المائعات واما تطبيقه في الجامد  
فمقتضى الجمود على العنوان المأخوذ فيه تطبيق عنوان الملاقى على الجزء  
خاصة فلا تسري النجاسة الى سائر الأجزاء ولا يوجد ارتكاز عرفي للسراية  
هنا ليحكم على الدليل ويؤخذ قرينة على تطبيق عنوان الملاقى على الجسم  
الجامد كله كما كان الحال في المائعات وعليه فلا موجب لاستفادة نجاسة  
ما عدا الجزء الملاقى وهذا فيما إذا لم تكن الأجزاء الأخرى مرطوبة  
برطوبة مسرية في غاية الوضوح وكذلك إذا كانت فيها رطوبة ولكن  
يفصل بينها وبين الجزء الملاقى منطقة جافة إذ لو قيل بنجاسة سائر  
الأجزاء المرطوبة فان كان كذلك في ضمن نجاسة الجسم بتمامه بما فيه  
المنطقة الجافة فهذا خلف اشتراط الرطوبة في السراية وان كان ذلك مع  
الحكم بطهارة المنطقة الجافة فهذا معناه طفرة النجاسة وهو على خلاف  
المرتكز العرفي جزماً . واما إذا كان الجسم كله رطباً برطوبة مسرية فقد  
يتوهم تطبيق عنوان الملاقى عليه بتمامه وحينئذ يقتضي دليل الانفعال نجاسته

كله ولكنك عرفت ان مقتضى النظر المطابق للواقع في مقام تطبيق الدليل تطبيق عنوان الملاقى على الجزء الذي اصابته النجاسة خاصة وانما توسعنا في باب المائعات لقريئة الارتكاز ولا ارتكاز كذلك في باب الجوامد ان لم يكن الارتكاز على خلافه فلا موجب للتوسع بل لا ينجس سوى الجزء الملاقى .

ولكن هنا شبهة قد تثار في هذا الفرض لاثبات تنجس تمام الأجزاء بنفس دليل الانفعال وذلك من باب السراية بالوسائط ويمكن تقرب الشبهة بأحد بيانين .

الأول : ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله - من ان التنجس الملاقى لجزء من الجامد سوف ينجسه وهذا الجزء باعتباره مرطوباً وملاقياً للجزء الثاني المرطوب ايضاً فتسري النجاسة منه إليه وكذلك الأمر في الثالث وهكذا وقد أجاب السيد الاستاذ على هذا البيان بجواب يتأرجح بين دهوين حيث أنه في صدر التقريب كأنه يريد التمييز والتفرقة بين عنواني الملاقاة والاتصال بين الأجزاء وان ما هو موضوع الحكم بالسراية الملاقاة وهي غير حاصلة الا بلحاظ الجزء المماس للنجس واما الاتصال الثابت فيما بين الأجزاء نفسها فهو ليس بموضوع للسراية والتنجيس وفي آخر التقريب كأنه يريد مطلباً آخر هو التفرقة بين الاتصال قبل التنجس بالملاقاة والاتصال بعد ذلك فيستشهد بالوجدان العرفي لاثبات ان ما هو المؤثر في السراية الاتصال بعد الملاقاة مع النجس كما لو تنجس جزء بالملاقاة للنجس ثم لاقى جسماً آخر واما الاتصال الثابت بين الأجزاء قبل الملاقاة للنجس فليس بمنجس (١) .

وكلا هذين الجوابين غير واضح اما الأول فلاننا لا نتعقل فرقاً بين

الاتصال والملاقة لأن الملاقة ليست الا عبارة عن تلاقي الجسمين وذلك لا يكون الا بالاتصال والمماسه فملاقة جسم لجسم آخر من أي جهة او جزء هي عين اتصاله به في تلك الجهة او الجزء . واما الثاني فلان الاتصال بما هو اتصال بعد الملاقة او اتصال قبل الملاقة لا دخل له في السراية لوضوح اننا لو قطعنا الجسم الجامد المرطوب كالحشبة التي لاقت الكلب مثلا يجزء منها وجعلناه قطعاً عديدة ثم أعدناها الى هيئتها الأولى واصلنا بعضها ببعض فلا تسري النجاسة الى غير الجزء النجس مع ان الاتصال هنا بعد الملاقة كما ان المائع في داخل الاناء إذا انقلب الى نحر سرت النجاسة منه الى الاناء بلا اشكال مع ان الاتصال هنا بين الماء والاناء حاصل قبل الملاقة كل هذا يوضح ان المسألة غير مرتبطة بكون الاتصال قبل الملاقة او بعدها بل هناك نكتة اخرى للسراية إذا وجدت سرت النجاسة سواء كان الاتصال قبل الملاقة او بعدها وإذا لم توجد فلا سراية مطلقاً وتلك النكتة التي بتحديدتها يتوضح الجواب على هذه الشبهة ان الاتصال والملاقة بين النجس والجامد ليس الا بلحاظ السطح المواجه للجنس والمماس له لا السطح الآخر الملاقى للجزء الثاني من اجزاء الجسم الجامد وبهذا يعرف السبب في عدم التنجس عندما تقطع اجزاء الجسم الواحد ثم نعيدها الى هيئتها الأولى والسبب في سراية النجاسة من المائع الى الاناء عند تحوله الى نحر .

الثاني : وهو بيان احسن من سابقه وحاصله اننا حينما نفرض رطوبة الجسم الجامد بالمرتبة الثالثة من الرطوبة التي اعتبرها جماعة من الاعلام شرطاً في السراية فمعنى ذلك ان طبقة مائية لها جرم يفترض وجودها على الجسم المرطوب فاذا لاقى النجس الجسم المرطوب فقد لاقى تلك الطبقة فيحكم وفقاً لقاعدة السراية في المائعات بنجاسة تام تلك الطبقة

المائية واذا تنجست كذلك تنجس بها الجسم الجامد بتمامه لأنه بكل جزء منه يلاقي جزءاً من تلك الطبقة المائية وهذا البيان لا يرد عليه شيء مما تقدم بل ينحصر وجه التخلص منه بالرجوع الى مسألة السراية في المائعات وتحليلها على نحو يقتضى اخراج هذه الصورة منها وتوضيح ذلك ان السراية في باب المائعات لم تكن من باب التطبيق الصناعي والدقيق لدليل الانفعال بل كان بتوسط ضم الارتكاز العرفي اليه القاضي بالسراية ولدى تحليل هذا الارتكاز نجد ان من المعقول ان ندعي ان حكمته ونسكته كون اجزاء المائع متحركة سيالة نافذة بطبعها بخلاف الجامد فان تلك الحركة والسيولة في اجزاء المائع اوجبت توسعة العرف لدائرة السراية بمجرد الملاقاة ومن المعلوم ان هذه النقطة غير موجودة في محل الكلام أي في الطبقة المائية الفوقية التي تشكل صفة الرطوبة للجسم الجامد فانها لفضالة سمكها وحجمها لا يرى فيها تبادل الأجزاء وحركتها فيما بينها بل يعتبر كل جزء منها ملتصقاً بالجزء الجامد الذي تحته ومثل هذا المائع لا تشمله نكتة الارتكاز القاضي بتوسعة دائرة السراية ولا أقل من الشك في ذلك الموجب لعدم امكان التمسك بدليل الانفعال لاثبات سراية النجاسة الى تمام الرطوبة لان اقتضاء دليل الانفعال للسراية الى تمام اجزاء المائع موقوف على تمامية الارتكاز ومع الشك فيه لا يمكن التمسك بالدليل .

والى هنا كنا نتكلم عن حال المسألة بلحاظ دليل الانفعال العام ولو بضم الارتكاز واما حالها بلحاظ الأخبار الخاصة فلا شك في صحة ذكرها واستعراضها كقيد للنتائج التي انتهينا اليها واما الاعتماد عليها كدليل مستقل فلا يخلو من اشكال بمعنى انه إذا لم نستفد من دليل الانفعال سراية النجاسة الى تمام المائع فيشكل اثبات ذلك بالأخبار الخاصة واذا تسجلت الشبهة التي أثارناها في الجامد المرطوب والتي تستهدف اثبات السراية الى تمام اجزاء

الجماد عن طريق السراية في الرطوبة نفسها فيشكل ابطال الشبهة بالاختبار الخاصة اما الأول فلأن ما يستدل به على السراية من الأخبار الخاصة هو ما دل على الأمر باراقة الماء (١) او المائع (٢) بملاقة النجاسة لشيء منه والنهي عن الوضوء منه ونحو ذلك ومن المعلوم اننا إذا قطعنا النظر عن الارتكاز فهذه الأخبار كما يمكن ان يكون الأمر بالاراقة والنهي عن الاستعمال فيها بلحاظ سراية النجاسة الى تمام المائع بنفس الملاقة للنجس كذلك يمكن ان يكون بلحاظ اشتغال المائع على الجزء النجس وتكثرة بالملاقة من خلال تحركه ونفوذه . ولا يقال - ان ظاهر مفاد هذه الأخبار انه حكم واقعي لا حكم ظاهري بالاجتناب بلحاظ اختلاط النجس بالطاهر - لانه يقال ان كون الحكم واقعياً يثبت بظهور الدليل فيما اذا كان له اطلاق لفرض عدم الشك وفي المقام لا يعقل عرفاً الاطلاق المذكور فلا معين لكونه واقعياً .

واما الثاني فالأخبار الخاصة الواردة في مثل الثوب الملاقى للنجس (٢)

(١) من قبيل معتبرة سماعه قال « سألت أبا عبد الله عن رجل معه اناءان وقع في احدهما قدر لا يدري ايها هو وليس يقدر على ماء غيره قال : يهريقهما جميعاً ويتيمم » الوسائل باب ٨ من ابواب الماء المطلق . حديث ٢ .

(٢) من قبيل رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عليها السلام « ان علياً عليه السلام سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة قال : يهرق مرقها ويفسل اللحم ويأكل » الوسائل باب ٥ من ابواب الماء المضاف . حديث ٣ .

(٢) من قبيل معتبرة زرارة « قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني . . قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد -

نعم لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي (١)  
هل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل  
كالفوار من غير فرق في ذلك بين الماء وغيره من المائعات (٢)

وان دلت على عدم السراية إذ أمرت بغسل موضع الملاقاة خاصة واطلاقها  
وان كان يقتضي ذلك حتى في فرض كون الجسم الجامد مرطوباً بتمامه الا  
ان هذا الاطلاق انما ينفي تنجس سائر اجزاء الجسم الجامد بنفس الملاقاة  
للتنجس المفروضة فيها ولا ينفي تنجسها عن طريق سراية النجاسة الى تمام  
الرطوبة ومنها الى الجسم على النحو الذي تقدم في البيان الثاني للشبهة والسر  
في ذلك ان تلك الاخبار لم ترد في مورد الجسم المرطوب رطوبة مسربة  
بتمامه وانما تشمل هذه الحالة بالاطلاق ونظرها انما هو الى النجاسة التي  
تحصل بنفس الملاقاة المفروضة فيها وليست في مقام البيان من ناحية ما قد  
يحدث احياناً بسبب ذلك فلا يمكن التمسك باطلاقها من غير ناحية النجاسة  
الحاصلة بنفس ملاقاة النجس المفروضة فيها .

(١) تقدم تحقيقه مفصلاً في الجزء الأول من هذا الشرح في ص

١٢٣ - ١٣٧ .

(٢) لأن المناط في الاستثناء العلو المعنوي فانه هو ملاك النسكته في  
عدم سراية النجاسة من السافل الى العالي باعتبار عدم صلاحية السافل  
للتغلغل فيه ، ثم انه كما لا ينجس العالي بملاقاة النجس للسافل فهل الأمر  
كذلك في العكس ايضاً فلا ينجس السافل بملاقاة النجس للعالي ما دام  
لم ينزل الجزء المتنجس فلو لاقى شيء مع الجزء السافل من الماء في حين  
ملاقاة نجس للجزء العالي فهل يحكم ببيجاسته أم لا ؟ قد يستشعر من كلماتهم

= اصابها . . . الوسائل باب ٧ من ابواب النجاسات . حديث ٢ .

وان كان الملاقى جامداً اختصت النجاسة بموضع الملاقاة سواء كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه او رطباً كما في للثوب المرطوب او الارض المرطوبة فانه إذا وصلت النجاسة الى جزء من الارض او الثوب لا يتنجس ما يتصل به وان كان فيه رطوبة مسرية هل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة ومن هذا القبيل الدهن والدهس الجامدان نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه فالانصال قبل الملاقاة لا يؤثر في النجاسة والسراية بخلاف الاتصال بعد الملاقاة وعلى ما ذكره فالهطبخ والخيار ونحوهما مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزءاً منها لا تنجس البقية بل يكفي غسل موضع الملاقاة الا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل « ١ » .

القول بالانفعال في المقام لعدم تصريحهم باستثناء هذه الصورة من قاعدة السراية في المائعات ولكن الأقرب هو عدم السراية هنا ايضاً اما بناءً على تخريج السيد الاستاذ للسراية وعدمها بوحدة المانع الساكن وتعدد الماء الجاري فمن الواضح ان تعدده اذا سلم في نفسه يقتضي عدم السراية من الطرفين واما بناءً على تخريجنا للسراية وعدمها بنفوذ الجزء الملاقى من المائع الساكن فيه وعدم نفوذ السافل في العالي فلأن العالي ايضاً وان كان مستعلياً ولكنّه بلحاظ هروب السافل منه باستمرار لا يكون له صلاحية النفوذ فيه كما لا يكون للسافل صلاحية النفوذ في العالي فلا سراية في الطرفين .

« ١ » قد اتضح الحال في ذلك كله مما تقدم وتبين حكم الجامد



( مسألة ١ ) إذا شك في رطوبة احد المتلاقين او علم وجودها وشك في سرايتها لم يحكم بالنجاسة «١» واما إذا علم سبق وجود المسرية وشك في بقائها فالاحوط الاجتناب وان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه «٢» .

واختصاص انفعاله بالجزء الملاقي خاصة ومبانيه كما تبين ايضاً انه لا وجه للفرقة بين اتصال واتصال لمجرد كون احدهما قبل الملاقاة والآخر بعدها .  
 «١» لجريان الاصول المؤمنة المنقحة للطهارة ولا يوجد ما يتوهم كونه اصلاً مثبتاً للنجاسة ليكون حاكماً على تلك الاصول او معارضاً لها .  
 «٢» لعدم جريان استصحاب بقاء الرطوبة فلا حاكم على الاصول المؤمنة .

وتحقيق الحال في ذلك مبني على الرجوع الى التخريجات التي على اساسها قيل بدخول الرطوبة المسرية في التنجيس .

فان بني على دخلها بدعوى ان الرطوبة هي المنجسة دائماً دون الجسم الجامد فالاستصحاب في المقام لا يجري لأنه إذا اريد به استصحاب بقاء الرطوبة فهو مثبت لأن لازم ذلك عقلاً حصول الملاقاة للرطوبة وإذا اريد به استصحاب القضية التعليقية القائلة انه لو كان قد لاقاه سابقاً لللقى الرطوبة والآن كما كان بالاستصحاب فهذا استصحاب تعليقي في الموضوعات والتحقيق عدم جريانه ولا يصححه جعل الجزاء في القضية التعليقية النجاسة بأن يقال هذا لو كان قد لاقاه سابقاً لتنجس فان الاستصحاب التعليقي في الأحكام انما يجري إذا كان الحكم معلقاً على نفس موضوعه الذي جعل عليه بحكم الشارع لا على ملازمه والا لم يجر لنفس نكته عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات .

( مسألة ٢ ) للذهاب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب او بدن شخص وان كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبه لعين النجس ومجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها وعلى فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات « ١ » .

وان بني على ان المنجس هو الجسم والشرط وجود الرطوبة بنحو تسري فعلاً من النجس الى الملاقى فلا يجري الاستصحاب ايضاً بكتلتا صيغته ثبوتية الصيغة الاولى لأن السراية لازم عقلي لبقاء الرطوبة وتعليقية الصيغة الثانية .

وان بني على ان المنجس هو الجسم والشرط ذات الرطوبة الصالحة للسريان في نفسها لا بقيد السريان الفعلي جرى الاستصحاب لأن الملاقاة محرزة وجداناً والشرط يحرز بالاستصحاب فيتربب الانفعال ولكن مع هذا قد يشكل الأمر فيما لو اريد بالرطوبة المذكورة خصوص المرتبة الثالثة التي يصدق عليها انها ماء وجرم عرفاً إذ قد يقال حينئذ بان الاستصحاب لا يجري لأنه ان اريد به اثبات تنجس الملاقى بالملاقاة لنفس الرطوبة المستصحية فهو مثبت وان اريد به اثبات تنجس الملاقى بالملاقاة لنفس الجسم ذي الرطوبة فهذا مقطوع العدم سواء كانت الرطوبة باقية ام لا ؟ اما على الثاني فواضح واما على الأول فلان الملاقى يتنجس بالرطوبة باعتبارها جرمًا قبل أن يصل الى الجسم المرطوب لان ملاقاته لها امسبق زماناً والمتنجس لا يتنجس ثانية .

« ١ » حاصل النظر في هذه المسألة انه بعد الفراغ عن علم بقاء النجاسة في بدن الحيوان بعد زوال العين يتكلم في حكم الملاقى له في حالة

الشك في زوالها فهل يجري استصحاب بقاء النجاسة على بدن الحيوان على نحو ثبت به نجاسة الملاقي أو لا ؟ والكلام في ذلك تارة يقع على القاعدة بلحاظ نفس دليل الاستصحاب واخرى - بعد افتراض اقتضاء دليل الاستصحاب لجريانه في المقام - في وجود المخصص لهذا الدليل وقد تقدم تحقيق الحال في جريان الاستصحاب واتضح انه غير جار في نفسه سواء قيل بأن بدن الحيوان لا ينجس اصلاً أو ينجس ولكن يظهر بزوال العين فلاحظ (١) كما تقدم ايضاً بعض ما يتوهم كونه مخصصاً لدليل الاستصحاب لو فرض اقتضاؤه لجريان الاستصحاب في المقام وهو معتبرة عمار (٢) الواردة في منقار الطير والتي تنيط الاجتناب برؤية الدم على المنقار فلا يكفي اثباته بالاستصحاب وقد ذكرنا هناك ان الصحيح عدم صلاحية الموثقة لكونها مخصصة لو تم اطلاق دليل الاستصحاب في نفسه .

ومثل المعتبرة معتبران لعلي بن جعفر قد يستدل بها لتخصيص دليل الاستصحاب ، احدهما قال : « سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب يصلي فيه قال لا بأس الا ان ترى فيه أثراً فتغسله » (٣) فانها تدل على الطهارة مع عدم رؤية الأثر ولو كان معلوم الملاقاة للنجس قبل وقوعه في الثوب بل قد تكون الرواية واردة في مورد العلم بملاقاة دود للنجس سابقاً باعتباره في الكنيف فتعتبر من هذه الناحية اخص مطلقاً من دليل الاستصحاب ، والاخرى قال : « سألته عن الفارة والدجاجة والحمام واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل قال ان كان استبان من اثره

(١) تقدم في شرح مسألة ان كل مشكوك ظاهر .

(٢) الوسائل باب ٨٢ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

(٣) الوسائل باب ٨٠ من ابواب النجاسات حديث ١ .

( مسألة ٣ ) إذا وقع بعير الفأر في الدهن أو الدهن الجامدين يكفي إلقاءه وإلقاء ما حوله ولا يجب الاجتناب عن الهقية وكذا إذا مشى الكلب على الطين فإنه لا يحكم بهنجاسة غير موضع رجله إلا إذا كان وحلاً والمناطق في الجمود والميعان أنه لو أخذ منه شيء فإن بقي مكانه خالياً حين الأخذ وإن امتلاً بعد ذلك فهو جامد وإن لم يبق خالياً أصلاً فهو مائع (١) .

شيء فاغسله والا فلا بأس ، (١) وهذه أقوى من سابقتها لأن كونها واردة في مورد وجود حالة سابقة هي الملاقة للنجس واضح فتكون اخص من دليل الاستصحاب .

ولكن الصحيح أن هاتين الروايتين إن لم يدع ظهورها في أن نفي الغسل مع علم رؤية الأثر أو استبانته من أجل عدم احراز الرطوبة المسرية فلا أقل من أن يكون النفي مطلقاً شاملاً لفرض الشك في الرطوبة المسرية وفرض العلم بها وحيث أن يكون معارضاً لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه لا بالاختصاص لوضوح أن الاستصحاب لا ينفع لاثبات النجاسة في مورد الشك في الرطوبة المسرية كما تقدم في المسألة السابقة ومعه يقدم دليل الاستصحاب لكونه بالعموم وكون شمول النفي بالاطلاق وهكذا يتضح أن دليل الاستصحاب لو كان مقتضياً لإجراء استصحاب بقاء عين النجس فلا مخصص له إلا أن هذا الاستصحاب في نفسه لا يجري .

(١) لا شك في أن المائع مفهوم مشكوك له مراتب فلو فرض أن الحكم بتوسعة دائرة الانفعال وشمولها للجميع في المائع كان بتحكيم الارتكاز

على دليل الانفعال وتزليل للدليل على المناسبات المركوزة فلا بد من ملاحظة هذه المناسبات ومدى اقتضاها للتوسعة نعم لو كان ذلك حكماً تعديداً معلقاً في دليبه على عنوان المائم كان دائراً مدار صدق هذا العنوان .

وتفصيل الكلام - اما بلحاظ الارتكاز فقد انضح سابقاً ان نكتة السراية في المائم كون اجزائه مما ينفذ بعضها في البعض ومن هنا يمكن ان يقال بأن التنجيس في الجامد والمائم يمتد على نحو واحد إذ يشمل الملامي المباشر ودائرة صلاحية هذا الملامي للانتشار والنفوذ ولما كانت هذه الدائرة في الجامد لا تزيد على نفسه فلا سراية ولما كانت في المائم تزيد عليه ثبتت السراية ولما كان الميعان هو الميزان في توسعة هذه الدائرة فكلمة كان الميعان اكمل واشد كانت دائرة السراية أوسع وهذا التحليل الارتكازي قد ينتهي بنا الى ميزان عملي كلي واحد وهو ان السراية انما تمتد الى المقدار الذي يمكن عرفاً عزله وفصله عن الباقي بحيث يرى عرفاً ان النجاسة قد طوقت ضمن ذلك المقدار فلا ينجس ما زاد عليه والضابط المذكور في المتن يجب ان يفهم حينئذ باعتباره تطبيقاً لهذا الميزان فبقاء مكان الأخوذ خالياً مشير عرفاً الى تحدد دائرة النفوذ وامكان تطويق النجاسة ضمن هذا المقدار .

والروايات الخاصة الواردة في اقسام المائم وكيفية انفعالها لا تخرج في مفادها عما ذكرناه وذلك لانها على قسمين احدهما - ما لم يعلق فيه الحكم بالسراية بعنوان الميعان من قبيل معتبرة معاوية بن وهب عن ابي عبدالله (ع) قال « قلت : جرد مات في زيت أو سمن أو غسل فقال اما السمن والغسل فيؤخذ الجرد وما حوله والزيت يستصبح به » (١) فقد فرق بين الزيت وبين السمن والغسل دون ان تذكر نكتة الفرق فينزل على المرتكز العرفي وهو يناسب قوله ( فيؤخذ الجرد وما حوله ) إذ يفهم منه عرفاً

(١) الوسائل باب ٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ١ .

جعل الميزان امكان تطويق النجاسة عرفاً المرتبط بمدى النفوذ لا الجمود  
والميعان بعنوانيهما .

ومن هذا القبيل ايضاً معتبرة الحلبي قال « سألت ابا عبد الله (ع) عن الفارة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه فقال ان كان سمناً أو حسلاً أو زيتاً فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله وان كان الصيف فارفمه حتى تسرح به وان كان ثرداً فاطرح الذي كان عليه ولا تترك طعامك من اجل دابة ماتت عليه » (١) ففي هذه الرواية لم ينط الحكم بالسراية بعنوان الميعان بل بالشتاء والصيف ومدخلية الفصلين وان كانت بلحاظ الانجماد والميعان ولكنه يناسب مع التنزيل على المرتكز العرفي حيث ان المائع في الصيف تسع دائرة نفوذه بينما تضيق في الشتاء بحيث يمكن تطويق النجاسة فيه ولهذا ورد التعبير بقوله ( فانزع ما حوله ) وقد يشعر بعدم النفوذ قوله في آخر الرواية ( ولا تترك طعامك من اجل دابة ماتت عليه ) إذ قيل بانها ماتت عليه لا فيه .

بقي شيء يرتبط بفقهاء هذا الحديث حيث جاء فيه قوله ( وان كان ثرداً ) والكلمة مرادة بين ( ثرداً ) (٢) و ( برداً ) (٣) وقد استظهر انه الثرد بمعنى الثريد بتقريب انه على الاحتمال الآخر يكون تكراراً لنفس الجملة السابقة التي تفترض حكم الشتاء ويمكن ان يناقش في ذلك بانه وان استلزم التكرار ولكنه تكرار عرفي في امثال المقام من اجل توضيح ان الشتاء انما اخذ بنحو المعرفة الى البرد لا على وجه الموضوعية وكون ذلك مفهوماً بمناسبات الحكم والموضوع لا يمنع عن تصدي المتكلم لتفهيمه وكان الاولى

(١) الوسائل باب ٤٣ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ٤ .

(٢) كما في الوسائل والتهديب الجزء التاسع حديث ٣٦١ .

(٣) كما في الوافي كتاب المطاعم باب ١٦ .

ان يذكر في اثبات الاحتمال الاول انه عليه يكون قوله المذكور معطوفاً على قوله في صدر الكلام ( ان كان سمناً أو عسلاً او زيتاً ) بلا مؤونه واما على الاحتمال الآخر فلا يمكن ان يكون معطوفاً على قوله فان كان الشتاء وان كان الصيف لان كان هناك تامة لا ناقصة فلا بد على هذا التقدير من تقدير اسم لكان في قوله كان برداً ننتزعه بالعناية من مجموع الكلام ، وعلى هذا يكون الاحتمال الأول أولى بالكلام .

هذا ولكن الصحيح ان كل هذا الكلام مما لا مجال له لان ذكر المقربات والشواهد انما يفيد في مجال تحديد المراد الاستعمالي بعد الفراغ عن تحديد الكلمة .

واما اذا كان الشك في اصل تعيين الكلمة الصادرة فلا تفيد تلك المقربات في تعيينها كما هو واضح واما المقصود على اي حال الأمر بطرح ما كان النجس عليه من الطعام سواء كان ثريداً أو غيره في مقابل ان يطرح الطعام كله .

نعم في بعض الروايات انيطت السراية بعنوان الدوبان كما في رواية اسماعيل بن عبد الخالق عن ابي عبد الله (١) ومعتبرة زرارة عن ابي جعفر (٢) فقد جاء في الاولى قوله ( فان كان ذائباً ) وجاء في الثانية قوله ( فان كان جامداً فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائباً فلا تأكله ) فقد يدعى جموداً على العبارة فيها ان مجرد صدق الدوبان عرفاً يكفي في الحكم في السراية بدون فرق بين مراتبه ولكن لو تم هذا الاطلاق ولم يحكم عليه ارتكاز عرفي بالنحو المتقدم لوقع طرفاً للمعارضة مع اطلاق معتبرة معاوية بن وهب السابقة التي فصلت بين السمن والعسل وبين الزيت

(١) الوسائل باب ٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٥ .

(٢) الوسائل باب ٤٣ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ٣ .

( مسألة ٤ ) إذا لاقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرق لا يسري الى سائر اجزائه الا مع جريان العرق (١) .

( مسألة ٥ ) إذا وضع ابريق مملوء ماءً على الارض النجسة وكان في اسفله ثقب يخرج منه الماء فان كان لا يقف تحته هل ينفذ في الارض أو يجري عليها فلا يتنجس ما في الابريق من الماء وان وقف الماء بحيث يصدق اتحاده مع ما في الابريق بسبب الثقب تنجس وهكذا الكوز واللكاس والحب ونحوها (٢) .

ودلت على عدم السراية الى كل اجزاء السمن والعسل اذا كان بالامكان تطويق النجاسة وفصلها مع محلها عما حولها من مائر الاشياء سواء صدق عليه عنوان الذائب ولو بلحاظ ادنى مراتب الذوبان أو لا ومادة التعارض هي حالة الذوبان التي لا تمنع عن تطويق النجاسة ومحلها وبعد التساقط نرجع الى مقتضى القاعدة فنحكم بالطهارة لان دليل الانفعال العام لا يقتضى السراية الا في حدود عدم امكان التطويق عرفاً .

(١) تقدم تحقيق الكلام فيها في ص ٣٥٣ وما بعدها .

(٢) تارة يفرض بين الثقب والموضع النجس فجوة يتقاطر فيها الماء واخرى يفرض التصاق الثقب بالارض ففي الاول قد يقرب الحكم بالطهارة تارة باعتبار انه من باب ملاقة السافل للنجس فلا ينفعل العالي واخرى باعتبار تعدد الماء وعدم كون الاتصال من خلال الثقب موجباً لوحده ، ويرد على الاول انه لا يتم بعد فرض امتلاء الفجوة إذ يكون من ملاقة الساكن لا المتدفع من الماء الذي لا تسري النجاسة فيه الى الاعلى ، ويرد على الثاني ان مجرد عدم الوحدة لا يكفي اذ يكفي في السراية الملاقة وهي حاصلة بين



( مسألة ٦ ) إذا خرج من انفه نخاعة غليظة وكان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر اجزائها فاذا شك في ملاقات تلك النقطة لظاهر الانف لا يجب غسله وكذا الحال في البلغم الخارج من الحلق « ١ » .

( مسألة ٧ ) الثوب او الفراش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه ولا يجب غسله ولا يضر احتمال بقاء شيء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن « ٢ » .

ماء الابريق والماء الذي ملأ الفجوة نعم إذا كان الثوب ضيقاً على نحو لا يرى هناك اتصال ويرى ان ما في فوهة الثقب مجرد رطوبة اتجه الحكم بالطهارة . وفي الثاني لا يحري الوجهان المتقدمان حتى لو سلمنا في الفرض السابق بل ينحصر وجه الحكم بالطهارة في المنع عن صدق الملاقاة لعدم كون الفتحة في الثقب موجودة وجوداً عرفياً يحقق الملاقاة .

« ١ » هذه المسألة تطبيق للكبريات التي فرغنا عنها فالنخاعة لغلظتها لا تسري النجاسة الى تمامها من نقطة الدم ومع عدم سريانها لا موجب للحكم بنجاسة الانف ما لم يعلم بملاقاة نقطة الدم .

« ٢ » الكلام في هذه المسألة يقع في فروع :

الاول : في ان الغبار إذا كان متنجساً أو من عين النجس فهل ينجس ما بصيبه من فراش أو ثوب ، والجواب انه لا ينجسه ولو تراكم عليه مع فرض عدم الرطوبة المسرية كما تقدم .

الثاني : انه بعد فرض عدم التنجيس هل يكون مانعاً عن الصلاة في الثوب الحامل لذلك التراب النجس مع عدم سراية النجاسة بالملاقاة او انه

لا مانعية له ما دامت النجاسة الحكمية غير سارية الى الثوب .  
ويمكن دعوى عدم المانعية لان الثابت من ادلة مانعية النجس في الصلاة كون المانع هو نجاسة البدن او نجاسة اللباس والمفروض في المقام عدم سارية النجاسة الى الثوب فالنجس هنا محمول لا ملبوس فلا يشمل دليل مانعية النجس .

وفي مقابل ذلك يمكن ان تقرب المانعية في مثل هذا المحمول الذي يتلخ به ثوب المصلي او بدنه اما باستفادة ذلك من نفس ادلة عدم جواز الصلاة في الثوب الذي اصابته النجاسة او الثوب المتنجس باعتبار ان كون الثوب متنجساً ومقلراً كما يكون بلحاظ اتصافه بالنجاسة الحكمية كذلك يكون بلحاظ تلوخه بعين نجسة او متنجسة فان هذه العين بالدقة وان كانت شيئاً محمولاً لا صفة ولكنها بالنظر العرفي صفة للثوب وقادرة له .

واما بلحاظ معتبرة علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن الرجل يمر بالمسكان فيه العذرة فتهب الريح فتلقى عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه يصلي قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي فلا بأس (١) فانها تضمنت الامر بالنفض وهو ظاهر في مانعيته . اللهم الا ان يقال : ان الامر بالنفض ليس له ظهور في المولوية والالزام لاحتمال ان يكون المقصود منه نفي وجوب الغسل لان أصل التخلص من القذارة أمر مفروض عرفاً وانما التردد في اسلوب التخلص ودورانه بين الاسلوب الابسط وهو النفض او الاشد وهو الغسل فيكون الامر بالاسلوب الابسط بعد المفروغية عن اصل التخلص ارشاداً الى عدم وجوب الغسل وليس في مقام الالزام بالنفض .

(١) الوسائل باب ٢٦ من ابواب النجاسات حديث ١٢ .

ولكن البناء على المانعية ولزوم النفض لو لم يكن الغسل هو الاقرب فلا شك في انه هو الأحوط لان مجرد الاحتمال المذكور لا يسوغ رفع اليد عن ظهور الأمر بالنفذ في المانعية خصوصاً مع تعقيب الأمر بالنفذ بقوله ( ويصلي ) .

الثالث : انه لو شك في زوال الغبار المتراكم على الثوب بالنفذ جرى استصحاب بقاءه وترتب على ذلك الحكم ببقاء المانعية تبعداً وهل يترتب عليه الحكم بنجاسة المائع الذي يقع فيه ذلك الثوب أو لا وجهان ، فقد يقال بعدم ترتب ذلك على الاستصحاب المذكور لانه لا يثبت ملاقاته الغبار النجس للمائع الا بالملازمة حيث ان بقاءه في الثوب الى حين طرح الثوب في المائع يستلزم ملاقاته للمائع وقد يقال بالترتب وذلك لاننا نثبت بالاستصحاب المذكور نجاسة نفس الثوب فان نجاسته مترتبة على ملاقاته للنجس وكونه رطباً وملاقاته للتراب النجس بنفسها مورد الاستصحاب وكون الثوب رطباً وجداني حالة القائه في المائع واذا ثبتت نجاسة الثوب ثبتت نجاسة المائع بملاقاته للثوب . فان قيل . كيف كان الاستصحاب مثبتاً بالنسبة الى احراز ملاقاته للمائع للتراب النجس ولم يكن مثبتاً بالنسبة الى احراز ملاقاته للثوب للتراب النجس ؟ فانه يقال : ان اصل ملاقاته للمائع للتراب النجس ليس مورداً للاستصحاب بل هو لازم عقلي لبقاء المستصحب واما ملاقاته للثوب للتراب النجس فهي بنفسها مورد للاستصحاب نعم هنا شيء وهو انه اذا قيل بان رطوبة المائقي للنجس بمجرد ما ليست كافية بل بجيشية سريان الرطوبة منها الى النجس فمن الواضح ان استصحاب ملاقاته للثوب للنجس الى حين رطوبة الثوب لا يثبت سرابية الرطوبة من الثوب الى النجس الا بالملازمة ومن هنا كنا نقول بان استصحاب رطوبة النجس لا يكفي لنجاسة ملاقيه لانه لا يثبت سرابية الرطوبة الا بالملازمة ولكن

يمكن التفسيك بدعوى ان الرطوبة الدخلية في التنجيس إذا كانت في النجس فلا يكفي مجرد وجودها بل لابد ان تكون بنحو تسري منه فعلا الى الملاقي ومن هنا لا يجري استصحاب رطوبة النجس واما اذا كانت في الملاقي للنجس فلا يعتبر فيها السريان الى النجس لان اعتبار سريان الرطوبة في التنجيس يتطابق مع المرتكزات العرفية في جانب النجس لا في جانب الطاهر إذ ما معنى ان الطاهر المرطوب لا ينجس إلا إذا سرى منه شيء الى النجس فان مناط سراية القذارة عرفاً ان يكتسب غير القدر شيئاً من القدر لا العكس الا ان يلتزم باعتبار سراية الرطوبة من الطاهر الى النجس بدرجة توجب السراية مرة اخرى من النجس الى الطاهر وهذا معناه ان الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب الملاقي يجب ان تكون اشد من الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب القدر وهو بعيد عن اتجاه المسألة فتوى وعرفاً بل قد يقال : ان اعتبار كون الرطوبة في النجس مسرية انما هو من اجل ان المناطق في السراية حقيقة رطوبة الملاقي لان الملاقي الجاف لا يتأثر فالملاقي ان كان رطباً في نفسه تأثر على اي حال ولو لم تكن رطوبته مسربة وان لم يكن رطباً كذلك وكان النجس رطباً فلا بد من ان تكون رطوبته مسرية لكي يصبح الملاقي رطباً وبالتالي صالحاً للتأثر وعليه لا يكون الاستصحاب في المقام مثبت نعم قد يتأمل في ترتب نجاسة الماء على الاستصحاب المذكور بنحو يشبه التأمل في ترتب نجاسة الملاقي لبدن الحيوان على استصحاب بقاء عين النجاسة عليه حتى لو قيل بان بدن الحيوان ينجس ثم يظهر بزوال العين فلاحظ .

الرابع : انه اذا شك في بقاء القدر الجاف على الثوب من ناحية الشك في مقداره فهل يجري استصحاب بقاءه ، والتحقيق : ان ما علم بارتفاعه ان كان معلوم الانطباق على الاقل المتيقن حدوثاً فلا معنى لاجراء

( مسألة ٨ ) لا يكفي مجرد الميعان في التنجس بل يعتبر ان يكون مما يقبل التأثير وبعبارة اخرى يعتبر وجود الرطوبة في احد المتلاقيين فالزئبق إذا وضع في ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس وان كان مائعاً وكذا إذا أذيب الذهب او غيره من الفلزات في هوتقة نجسة او صب بعد الذوب في ظرف نجس لا ينجس الا مع رطوبة الظرف او وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج « ١ » .

الاستصحاب لان ما زاد عليه مشكوك بدوي من اول الامر واستصحاب الجامع يكون من استصحاب القسم الثالث من السكلي ، واما اذا لم يكن معلوم الارتفاع مما يعلم بانطباقه على الاقل المتيقن حدوثاً فلا بأس بيجريان استصحاب واقع ذلك الجزء الذي كان قد تبقن به حدوثاً ولا يدري بزواله وليس هذا من استصحاب الفرد المردد بل هو من قبيل ما إذا علم بدخول زيد الذي هو موضوع الاثر الشرعي الى المسجد ثم علم بخروج شخص منه لا يدري هل هو زيد أو غيره فانه في مثل ذلك يجري استصحاب بقاء زيد في المسجد بلا اشكال .

« ١ » قد يقرب الحكم بالنجاسة في حالة الميعان بدون رطوبة كما في الزئبق والذهب المذاب بالعمسك باطلاقات ادلة الانفعال لعدم شمول المقيد لمثل المقام لان المقيد ان كان هو الاجماع على عدم السراية مع الجفاف فلا يعلم بشموله لمحل الكلام وان كان هو الروايات الخاصة الواردة في مثل السمن والزيت التي اناطت السراية بالذوبان والميعان فمن الواضح ان ذوبان ما وقع موضوعاً للكلام فيها من السمن والزيت ونحوهما انما هو ذوبان مائي مساوق للرطوبة الموجبة للتلوث فلا موجب للتعدي الى مورد الكلام .

ويمكن أن يقرب الحكم بعدم النجاسة تارة بالتمسك باطلاق مقيد من قبيل ( كل بابس زكي ) (١) بدعوى ان اليوسة في مقابل نداوة ماء لاني مقابل مطلق الميعان ، واخرى بدعوى ان المقيد اللبي وهو الارتكاز القاضي بعدم السراية مع الجفاف يشمل جزءاً او احتمالاً هذا النحو من الميعان غير المائي ومع احتمال شموله لا يمكن التمسك باطلاق دليل الانفعال لانه من موارد المقيد المتصل الدائر امره بين الاقل والاكثر ، وثالثة بدعوى انكار وجود مطلقات في ادلة الانفعال رأساً لان دليل الانفعال المطلق إما ان يكون متصيذاً من الروايات الواردة في الموارد المتفرقة او معتبرة عمار (٢) الآمرة بغسل كل ما أصابه ذلك الماء والمتصيد لا يمكن ان يعمم لحل الكلام والموثقة موردها ملاقاتة الماء .

وبما ذكرناه ظهر ان الذهب المذاب ونحوه إذا كان مرطوباً برطوبة مائية ولاقى النجس سطحه ولم تسر النجاسة الى تمامه شأنه شأن الجامد لان سراية النجاسة الى تمام المائع بالملاقاتة على خلاف القاعدة ويحتاج الى دليل من نص خاص او تحكيم الارتكاز على دليل الانفعال وكلاهما لا يفي باثبات السراية في المقام .

وعلى هذا الاساس فان الرطوبة التي توجب الانفعال بالملاقاتة هي الرطوبة المسرية التي توجب التلوث سواء كانت مائية في نظر العرف كرطوبة الماء والماء المضاف او غير مائية كرطوبة النفط والزيت كما ان الميعان الذي يوجب انفعال تمام المائع بالملاقاتة هو الميعان الذي يحقق تلك الرطوبة المسرية .

(١) كما ورد في رواية عبد الله بن بكير المذكورة في الوسائل باب ٣١

من ابواب احكام الخلوة حديث ٥ .

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

( مسألة ٩ ) المتنجس لا يتنجس ثانياً ولو بنجاسة اخرى لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما فلو كان لملاقي البول حكم ولماقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معاً ولذا لو لاقى الثوب دم ثم لاقاه البول يجب غسله مرتين وان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم وقلنا بكفاية المرة في الدم وكذا إذا كان في اداء ماء نجس ثم ولغ فيه الكلب يجب تعفيره وان لم يتنجس بالولوغ ويحتمل ان يكون للنجاسة مراتب في الشدة والضعف وعليه فيكون كل منهما مؤثراً ولا اشكال «١» .

«١» إذا لاقى الشيء مع قدرين بأن لاقى مثلاً الدم اولاً ثم البول فهل يجري عليه في مقام التطهير اشد الوظيفتين فيجب التعدد في هذا المثال نظراً الى ملاقاته للبول او يجري عليه اضعفهما فلا يجب التعدد لان التعدد حكم ما تنجس بالبول والشيء المفروض تنجسه بالدم اولاً لا يتنجس بعد ذلك بالبول لان المتنجس لا يتنجس وتحقق الحال في ذلك يقع في مقامين .

احدهما : في تحقيق الحال بناء على ان المتنجس لا يتنجس .

والآخر : في تحقيق كبرى أن المتنجس لا يتنجس .

اما المقام الاول فيمكن ان يقرب وجوب التعدد مع البناء المذكور

باحد وجهين :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ « دام ظله » من التمسك باطلاق

الامر في دليل اشد الوظيفتين كالامر بغسل ملاقي البول مرتين فان موضوعه

ينطبق سواء قلنا بان المتنجس يتنجس ثانية أو لا فانه ملاق للبول على

اي حال (١) .

ويمكن التأمل في هذا الوجه على اساس ان الامر بالغسل مرتين من البول كما هو معلوم ارشاد الى امرين ، احدهما نجاسة الملاقي بسبب البول والآخر ان المطهر له هو الغسل مرتين وعليه فان قيل بدلالة الامر بالغسل على هذين الامرين بنحو طويل بحيث يكون مرجع الثاني منها الى كيفية التطهير من النجاسة المقررة في الامر الاول منها فمع سقوط دلالة الدليل على الامر الاول كما هو المفروض لا يمكن التمسك به لاثبات الامر الثاني كما هو واضح ، وإن قيل بدلالة الدليل على كلا الامرين في عرض واحد فهذا يعني ان مرجع الثاني منها الى بيان ان الغسل مرتين يطهر الشيء بدون نظر الى كونه مطهراً من النجاسة البولية بالخصوص لثلاث الطولية بين الامرين ولاشك في ان ذلك خلاف المتفاهم العربي من الدليل ولكن بناء عليه يلزم التعارض بالعموم من وجه بين اطلاق الامر بالغسل مرتين من البول واطلاق الامر بالغسل مرة من الدم فان ما لاقى الدم ثم البول مشمول لكلا الاطلاقين ومقتضى شمول اطلاق الامر بالتعدد له انه لا يطهر بالمرة الواحدة ومقتضى شمول اطلاق الامر الآخر انه يطهر بالمرة ولكل من الاطلاقين مادة افتراق عن الآخر وبعد التساقط يرجع الى المطلقات الفوقية او الى استصحاب النجاسة ، فان قيل ان اطلاق الامر بالغسل مرة من الدم انما يدل على الاكتفاء بالمرة في مقام التطهير من الدم فلا ينافي الاحتياج الى التعدد من ناحية البول ، قلنا ان هذا يعني الطولية بين الامرين ونحن انما اوقعنا المعارضة بين الاطلاقين على فرض عدم الطولية واما مع الطولية المفروضة فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الامر بالغسل مرتين من البول لاثبات الامر الثاني مع فرض عدم الامر الاول كما عرفت .



الثاني : ان يقال بان اطلاق الامر بالغسل مرتين من البول وان كان لا يشمل بلفظه محل الكلام إلا انه يستفاد منه الحكم بالاولوية العرفية لان ملاقي البول المسبوق بملاقاة الدم ليس اقل قدارة عرفاً من ملاقي البول غير المسبوق بملاقاة الدم .

ويرد عليه انا افترضنا ان العرف يعترف بالمبنى وهو ان المتنجس بالدم لا ينفعل ثانية بالبول بخلاف الطاهر الملاقي للبول ابتداءً فمن المعقول لديه عندئذ عدم لزوم تعدد الغسل الا في الملاقي مع البول ابتداءً لانه المنفعل به دون الملاقي مع الدم وانما يحكم وجداننا بغرابة هذه النتيجة باعتبار غرابة المبنى نفسه وهكذا يتضح انه على مبنى عدم تنجس المتنجس لا يوجد طريق فني لاثبات وجوب التعدد .

المقام الثاني : في تحقيق كبرى تنجس المتنجس وحاصل ذلك ان مقتضي اطلاق ادلة الانفعال هو أن المتنجس يتنجس ثانية بالملاقاة فلا بد لإبطال هذا الاطلاق من اثبات وذلك بأحد الوجوه التالية :

الاول : ان تنجس المتنجس ثانياً يلزم منه اجتماع المثلين ، ويرد عليه ان محذور اجتماع المثلين انما يتم في الصفات الحقيقية والعرفية لا في الاعتباريات فقد ينطبق المحذور على القذارة الحقيقية العرفية فيمتنع اجتماع فردين منها ولكن لا استحالة في وقوع مثل ذلك في القذارات الاعتبارية . ولو قيل : بأن الدليل اعتبار القذارة لسانه لسان التنزيل منزلة القذارة العرفية فما لا يمكن افتراضه في القذارة العرفية لا يلي دليل التنزيل باثباته .

قلنا : ان القذارة العرفية بنفسها قابلة للاشتداد فليكن الامر بالغسل عند الملاقاة ارشاداً الى حدوث نجاسة بالنحو المناسب مرتبة او ذاتاً والاشتداد في الاعتبار وان كان مستحيلاً ولكن تعلق الاعتبار الشديد ممكن كما لا يخفى .

( مسألة ١٠ ) إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفي فيه غسله مرة وشك في ملاقاته للبول ايضاً مما يحتاج الى التعدد يكتفي فيه بالمرّة ويبنى على عدم ملاقاته للبول « ١ » .

الثاني : ان تنجس المتنجس ثانياً لغو ثبوتاً بعد الفراغ عن عدم تعدد الغسل وهذا لا يتم فيما إذا اختلفت الوظيفة كما في المتنجس بالدم إذا لاقى البول .

الثالث : ان تنجس المتنجس ثانياً لا موجب له اثباتاً ولو امكن ثبوتاً لان الدليل دل على النجاسة بلسان الامر بالغسل ومن المعلوم عدم تعدد الامر بالغسل وإلا لاقتضى تعدد الغسل بتعدد الملاقاة ومعه لا كاشف عن النجاسات المتعددة والتحقيق ان الامر بالغسل باعتباره ارشادياً الى النجاسة والتطهير فمقتضى القاعدة فيه عدم التداخل في الاسباب مع التداخل في المسببات لان نكته عدم التداخل في الاسباب محفوظة فيما لو كان الجزء امراً ارشادياً ايضاً وهي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث واما عدم التداخل في المسببات فباعتبار استحالة تعلق طليين بموضوع واحد واقتضاء محل واحد منها انبعثاً مستقلاً وهذا إنما يكون في الطلب المولوي لافي الارشاد إذ لا مانع من الارشاد بامرین بالغسل الى نجاستين والى ان طبيعي الغسل مطهر منها معاً من دون ان يلزم تعدد الغسل أصلاً وعليه فما هو المعلوم في المقام الالتزام بالتداخل في المسببات وهذا لا يستلزم التداخل في الاسباب .

« ١ » وتقريب ذلك ان استصحاب بقاء النجاسة في الثوب بعد الغسل مرة وان كان جارياً في نفسه ولكنه محكوم لاستصحاب عدم الملاقاة للبول فيحكم بالطهارة بعد الغسلة الاولى وتحقيق ذلك يكون بالكلام عن جريان

استصحاب النجاسة في نفسه أولاً وعن كونه محكوماً لاستصحاب آخر ثانياً .  
 اما الاول : فان بني على ان المتنجس لا يتنجس ثانياً فاستصحاب  
 النجاسة شخصي ولا اشكال في جريانه في نفسه وكذلك ان بني على اشتداد  
 النجاسة بالملاقاة الثانية وان بني على تعدد النجاسة واجتماع النجاستين معاً  
 فيكون المقام من استصحاب القسم الثالث من الكلي وان فرض تضادهما  
 كان من القسم الثاني من استصحاب الكلي .

واما الثاني : فقد ذكر السيد الاستاذ في تقريب ذلك ان استصحاب  
 النجاسة من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلي وكلما كان للكلي المررد  
 حالة سابقة بحيث يعلم بوجوده في ضمن القصير سابقاً وحصل التردد فيه  
 بقاء كان استصحاب بقاء ذلك الفرد القصير بحده حاكماً والمقام من هذا  
 القبيل لان النجاسة الدمية القصيرة معلومة سابقاً فتستصحب بعدها ويحكم  
 ذلك على استصحاب كلي النجاسة ويثبت انتهاء امدها بالغسل مرة (١) .  
 ويرد عليه ان التردد بين الفردين وان كان قد حصل في المقام بقاءً  
 لا حدوثاً الا ان هذا بمجرد لا يكفي ملاكاً للتفصيل في استصحاب  
 الكلي من القسم الثاني ولا يجدي في حكومة استصحاب بقاء الفرد القصير  
 على استصحاب الكلي وذلك باعتبار ان انتقاء الكلي ليس أثراً شرعياً  
 لثبوت الفرد : لقصير بحده كي يترتب على استصحابه وانما هو لازم عقلي لا يثبت بالاصل .  
 والتحقيق انه اذا بني على ان المتنجس لا يتنجس ثانياً فاستصحاب  
 النجاسة شخصي لا كلي إذ هناك نجاسة واحدة معينة وهي على تقدير ترتفع  
 بالغسل مرة وعلى تقدير لا ترتفع الا بالتعدد وفي مثل ذلك يجري استصحاب  
 عدم الملاقاة للبول ويكون حاكماً على ذلك الاستصحاب الشخصي لانه  
 ينقح ذلك التقدير الذي يترتب عليه شرعاً التطهير بالغسل مرة فان التطهير

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

بذلك موضوعه مركب من ملاقاته الدم وعدم طرو ملاقاته البول والأول وجداني والثاني استصحابي وإذا بنى على ان المتنجس يتنجس وتجتمع النجاستان فلا يجري استصحاب النجاسة في نفسه كما عرفت وإذا بنى على ذلك وعلى انها لا تجتمعان كان من استصحاب السكلي من القسم الثاني وفي حالات هذا الاستصحاب يكون استصحاب عدم الفرد الطويل او عدم سببه الشرعي حاكماً على استصحاب السكلي فيما إذا رتب في دليل عدم السكلي على عدم الفرد الطويل ذاتاً أو سبباً ولا تتم الحكومة بغير ذلك ففي المقام إذا استظهر من دليل الأمر بال غسل للدم ان مفاده حصول الطهارة وارتفاع كلي النجاسة بال غسل المذكور غاية الأمر يلتزم بان عدم طرو الملاقاته للبول مأخوذ في موضوع هذا الارتفاع كان استصحاب عدم ملاقاته البول منقحاً لموضوع حكم الشارع بارتفاع كلي النجاسة بال غسل مرة فيحكم على استصحاب النجاسة ، واما إذا قيل بان مفاد الأمر بال غسل مرة للدم هو الحكم بارتفاع النجاسة الدمية بذلك وهو امر ثابت على اي حال سواء لاقى البول أو لا فلا يجدي استصحاب عدم الملاقاته للبول في نفي كلي النجاسة إذ لم يقع هذا النفي مفاداً لدليل ومرتباً على موضوع ليحرز تعيداً باحراز ذلك الموضوع كما لا يجدي حينئذ ايضاً الاستصحاب التعليقي اي استصحاب انه كان يظهر لو غسل مرة لأن مفاد هذه القضية ليس مجعولاً شرعياً على هذا التقدير وعليه فلا حاكم على هذا التقدير - على استصحاب كلي النجاسة لكن قد يستشكل في اصل جريان هذا الاستصحاب لأن الأثر الشرعي كالممانعية ليس مرتباً على صرف وجود النجاسة بل هو انحلافي يتعدد بتعدد افرادها ولهذا يجب تقليل النجاسة مهما امكن في حالات الاضطرار فصرف الوجود ليس موضوعاً للحكم واستصحاب القسم الثاني من السكلي انما يجري فيما اذا كان الأثر الشرعي مرتباً على صرف

وكذا إذا علم نجاسة اناء وشك في انه ولغ فيه الكلب ايضاً  
 أم لا ، لا يجب فيه التعفير ويبنى على عدم تحقق الولوغ نعم  
 لو علم تنجسه إما بالبول او الدم أو إما بالولوغ أو بغيره  
 يجب إجراء حكم الاشد من التعدد في البول والتعفير في  
 الولوغ « ١ » .

الوجود لا على الحصص والا لكان استصحاب ما هو موضوع للاثر من  
 استصحاب الفرد المردد وكان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كافياً  
 لاحتراز نفي الحكم بعد ضمه الى وجدانية عدم الفرد القصير بقاء لأن الحكم  
 مترتب على الحصص وقد احتراز عدمها بخلاف ما لو كان الحكم مترتباً على  
 صرف الوجود فان نفي صرف الوجود باستصحاب عدم الفرد الطويل  
 لا يكون إلا بالملازمة .

« ١ » ويمكن تفسير الفرق بين الفرعين بالبناء على حكومة الاستصحاب  
 الموضوعي على استصحاب النجاسة هناك وعدمها هنا بان جريان الاستصحاب  
 الحاكم في هذا الفرع يتوقف على مؤونتين اضافيتين فمن تمت عنده مبادئ  
 هذا الاستصحاب المتقدمة ولم تتم عنده احدى هاتين المؤونتين اتجه لديه  
 الفرق بين الفرعين .

المؤونة الاولى وهي فقهية وحاصلها امكان الحصول على عموم فوقي  
 يدل باطلاقه على طهارة الملاقى مع كل قدر بالغسل مرة واحدة لأن دليل  
 الغسل مرة واحدة من الدم لا يمكن التمسك به في المقام لأن موضوعه - وهو  
 الملاقاة للدم - مشكوك ولا يمكن احترازه بالاصل أما لو حصل مطلق فوقي  
 كذلك فموضوعه محرز غاية الأمر انه قد خرج منه بالتخصيص البول مثلاً  
 وهنا يأتي دور المؤونة الثانية وهي البناء على اجراء الاستصحاب في الاعدام

## (مسألة ١١) الاقوى ان المتنجس منهجس كالنجس «١» .

الازلية فيجري استصحاب عدم بولية القدر المردد فينتج بذلك موضوع الحكم بكفاية الغسل مرة واحدة لان هذا الموضوع - بعد تخصيص العام الفوقي بدليل التعدد في البول - يكون مركباً من ملاقاته قلد وعدم كون القدر بولاً والأول وجداني والثاني استصحابي ولا يعارض استصحاب عدم البولية باستصحاب عدم الدمية لعدم الأثر اذ لو اريد به نفي اصل الغسل فهو غير معقول للعلم بلزومه وان اريد به اثبات البولية فهو غير ممكن لانه من الأصل المثبت .

«١» بعد الفراغ عن سريان النجاسة من عين النجس - بقريئة كل ما يدك على عدم كفاية زوال العين في حصول الطهارة - يتكلم في ان المتنجس الذي لم يكن عليه عين النجس هل يكون منجساً أم لا ويخرج عن كل الكلام موضوعاً ما إذا كان على المتنجس الملاقي شيء من عين النجس ويخرج عنه حكماً ما إذا كان المتنجس بعين النجس هو الماء ونحوه من المائعات فان تنجيسه حينئذ ليس محل خلاف ولا ينبغي ان يقع موضعاً للاشكال ، ويشمل محل الكلام فرض وجود الرطوبة في المتنجس أو في الطاهر ولا وجه لاختراج الفرض الأول عنه كما قيل لأن مساق الفرضين واحد بلحاظ ادلة الباب كما سنرى .

وعلى أي حال فالكلام في تنجيس المتنجس يقع في جهات .

الاولى : في تنجيس المتنجس إذا كان مائماً .

والروايات التي يمكن أن يستدل بها في هذه الجهة عديدة :

منها : الروايات الواردة في تنجس ملاقي الماء الذي شرب منه الكلب

أو الخنزير من قبيل رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ( ع ) قال :

« سألته عن الكلب يشرب من الأثناء قال اغسل الأثناء . . . » (١)  
 ودلالة الرواية واضحة باعتبار أن الأمر بالغسل في امثال المقام ارشاد  
 الى النجاسة على ما تقدم مراراً غير انه لا اطلاق فيها للمائع المتنجس بغير  
 عين النجس لو تم دليل على تنجس المائع بغير عين النجس لان مفادها  
 تنجيس المائع المتنجس بعين النجس والتعدي الى المراتب الطولية لا يقتضيه  
 الارتكاز العرفي بخلاف التعدي الى المراتب العرضية لان الارتكاز لا يأتي  
 عن تنازل النجاسة وضعفها بتعدد المراتب الطولية كما هي الحالة في القدرات  
 العرفية اللهم الا ان يضم الى ذلك دعوى ان الأمر بغسل الأثناء يدل على  
 ان الأثناء ينجس ايضاً لو لم يغسل مع انه متنجس بالمتنجس ويكون التعدي  
 حينئذ الى المائع المتنجس بالمتنجس بلحاظ المراتب العرضية لا الطولية  
 وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى (٢) .

ومن روايات هذه الجهة موثقة عمار (٣) الواردة في ماء الأثناء الذي  
 توضع منه وصلى ثم وجد فيه فارة متسلخة فأمر الامام ( ع ) باعادة  
 الوضوء والصلاة وغسل ثيابه وكل ما أصابه ذلك الماء وفقرة الاستدلال  
 قوله ( واغسل كل ما أصابه ذلك الماء ) والكلام فيها كما سبق من حيث  
 الدلالة على تنجيس الماء ومن حيث الاستشكال في التعدي الى المراتب الطولية  
 من المائع المتنجس .

ومنها : رواية العيص بن القاسم قال : « سألته عن رجل أصابته  
 قطرة من طشت فيه وضوء فقال : ان كان من بول أو قذر فيغسل ما

(١) الوسائل باب ١ من ابواب الاستنثار حديث ٣ .

(٢) ولكن على أي حال الرواية ضعيفة بالحسين بن الحسن بن ابان .

(٣) الوسائل باب ٤ من ابواب الماء المطلق حديث ١ .

أصابه ، (١) وهي في دلالتها على نجاسة الملاقى كما سبق وفي إطلاقها للمائع المتنجس بغير عين النجس كلام مبني على ان القار هل هو بالمعنى المصدرى فيختص بعين النجس أو بالمعنى الوصفي فيشمل المتنجس واللفظ وان لم يكن ظاهراً في عين النجس كفى الاجمال في عدم الجزم بالاطلاق هذا مضافاً الى سقوط الرواية سنداً إذ رواها المحقق في المعبر والشهيد في الذكرى مرسله عن العيص .

ومنها : رواية معلى بن خنيس قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً فقال : أليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال : فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضاً » (٢)

وهي تدل على تنجس قدم الرجل بقريته احتياجها الى المطهر والضمير في ( امر عليه ) ان رجوع الى الماء دل على تنجيس الماء للقدم وان رجوع الى الطريق المرطوب فمع فرض امتصاص الارض للماء يدل على تنجيس الماء للارض وتنجيسها للقدم ومع فرض عدم الامتصاص واصابة القدم للماء نفسه يدل على تنجيس الماء نفسه وعلى ابي حال فتنجيس الماء المتنجس بعين النجس هو القدر المتيقن على كل حال غير انها كسابقتها في عدم الاطلاق لا ثبات ان المائع المتنجس منجس مطلقاً ولو كان قد تنجس بالمتنجس على كلام اشرنا اليه سابقاً (٣) .

ومنها : ما ورد في بل القصب بالماء القدر كمعتبة عمار قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن البارية يبل قصبها بماء قدر هل تجوز

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب المضاف حديث ١٤ .

(٢) الوسائل باب ٣٢ من ابواب النجاسات حديث ٣ .

(٣) مضافاً الى ضعفها بالمعلى بن خنيس الذي لم يثبت توثيقه .



الصلاة عليها فقال اذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها » (١) ونظيرها معتبرة علي بن جعفر عن اخيه (٢) .

فان اناطة الجواز بالجفاف يدل على تنجيس الماء القدر للبارية والا لجازت الصلاة عليها مطلقاً من دون فرق بين ان يكون الملحوظ في عدم الجواز مع عدم الجفاف تعرض المصلي للنجاسة او اشتراط طهارة المكان ولو بلحاظ موضع السجود غايته انه على الثاني لا بد من تقييد الجفاف بالجفاف بالشمس بناء على مطهريتها كما هو واضح .

وتمتاز هاتان الروايتان بالاطلاق لشمولها لكل ماء قدر حتى ولو كان قد تقدر بالمتنجس المهم الا ان يقال بانصراف القذارة الى القذارة العينية وانصرافها عن النجاسة الحكيمة وعليه فالقدر ما كان مبتلى بقذارة عينية لا مطلق ما حكم بنجاسته ثم على فرض الاطلاق فان تم دليل من الخارج على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس شمله الاطلاق المذكور فيثبت انه منجس وان لم نقل بانفعال الماء القليل بالمتنجس فقد يستشكل في فائدة الاطلاق المذكور في الروايتين اذ موردهما الماء ولا مصداق للماء القدر سوى الماء الملاقي لعين النجس وما يمكن ان يتنجس بملاقاة المتنجس وهو المضاف مثلاً ليس مورداً للروايتين ويندفع بان ظاهر الروايتين اعطاء الضابط السكلي في التنجيس وهو ان يكون الماء قدراً وانحصار هذا العنوان في خصوص الماء الملاقي لعين النجس لا ينافي تعدد مصاديقه بلحاظ مطلق المائعات وشمول الاطلاق لها بعد الغاء خصوصية الماء في مقابل اقسام المائع الأخرى .

الجهة الثانية : في تنجس المائع بالملاقاة للمتنجس وهذه عكس الجهة السابقة إذ كنا نتكلم عن منجسية المائع المتنجس وهنا نتكلم عن تنجس المائع بالمتنجس وقد تقدم الكلام عن ذلك تفصيلاً في ابحاث المياه من هذا

(١) و (٢) الوسائل باب ٣٠ من ابواب النجات حديث ٥ - ٢ .

الشرح واتضح ان الماء القليل لا يتفعل بملاقاة المتنجس (١) وان غيره من المائعات ان قيل بانفعالها فانما تنفعل بملاقاة المتنجس الأول ( اي المتنجس بعين النجس ) (٢) ولا دليل على انفعاله بملاقاة المتنجس الثاني لأن مدرك الانفعال بالمتنجس الأول رواية عمار الواردة في دن الخمر والدالة على المنع عن وضع الخل فيه قبل ان يغسل وهذا المنع يدل على ان الدن منجس وهو متنجس اول فلا تقتضي الرواية أكثر من تنجيس المتنجس الأول للمائع .

الجهة الثالثة : في أن المتنجس غير المائع هل ينجس الجامد ونخصص الكلام هنا بالمتنجس الاول ( وهو المتنجس بعين النجس ) واما منجسية المتنجس الثاني ( اي المتنجس بالمتنجس ) فيأتي الكلام عنها في الجهة الرابعة .

ولكن قبل الدخول في بحث هاتين الجهتين بلحاظ روايتهما لا بد من الالتفات الى نكتة وهي انه يمكن ان يقال بناء على مباني جماعة من الفقهاء كالسيد الاستاذ وغيره بعدم الحاجة الى استئناف بحث في هاتين الجهتين لكفاية النتائج التي خرجوا بها من الجهتين السابقتين للحكم بالتنجيس في هاتين الجهتين وذلك بأحد وجهين :

الوجه الاول : ان هؤلاء الاعلام افترضوا في الجهة الاولى ان المائع المتنجس ينجس على كل حال وفي الجهة الثانية ان الماء القليل فضلاً عن غيره من المائعات يتفعل بملاقاة المتنجس مطلقاً فاذا جمعنا بين هذين المبنيين نتج انا لو جعلنا ماءً قليلاً يلاقي ثوباً متنجساً سواء كان متنجساً اولاً أو متنجساً ثانياً لتنجس الماء القليل بحكم ما بنوا عليه في الجهة الثانية من

(١) تقدم في الجزء الاول من البحوث ص ٣٩٢ - ٤٠٧ .

(٢) تقدم في الجزء الاول من البحوث ص ١١١ - ١١٤ .

انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس مطلقاً ثم ان هذا الماء القليل لو لاقى جسماً طاهراً جامداً كالقلم لتنجسه بحكم ما بنوا عليه في الجهة الاولى من تنجيس الماء المتنجس مع ان هذا الماء لم يكتسب نجاسته الا من الثوب المتنجس بحسب الفرض فنضم الى ذلك دعوى اولوية عرفية واضحة وهي ان القلم إذا كان يتنجس بملاقاة ذلك الماء فهو اولى بالتنجس بملاقاة ما تنجس به ذلك الماء ابتداء اي بملاقاة الثوب إذ لا يزيد الفرع على الاصل وهذا معناه كفاية نفس تلك النتائج التي انتهت اليها هؤلاء الاعلام في الجهتين السابقتين لاثبات التنجيس في هاتين الجهتين ، وهذا البيان لا يرد على مابينا في الجهتين السابقتين الا في خصوص غير الماء من المائعات وبالنسبة الى المتنجس الاول فقط حيث يقال بان متنجساً اولاً لو لاقى مائعاً مضافاً لتنجسه لما اختير في الجهة الثانية وكان المائع منجساً للقلم بالملاقاة لما ذكر في الجهة الاولى فالقلم اولى بان يتنجس إذا لاقى ذلك المتنجس الاول مباشرة .

والتحقيق ان هذا البيان غير تام لاننا ننكر الاولوية المدعاة عرفاً بين تنجس القلم بالماء المتنجس وتنجسه بما نجس ذلك الماء لأن الماء - والمائع عموماً - يتعقل فيه عرفاً نحو اسرعية للتأثير واسراء النجاسة من الجامد كما هو اسرع في التأثير بالتنجس فلا مانع على هذا الأساس من الالتزام بتنجس القلم بالملاقاة للمائع المتنجس باعتبار شدة تأثير المائع وما فيه من قوة الاسراء والسريان بينما لا يتنجس القلم لو لاقى ما تنجس به ذلك المائع مباشرة لكونه جامداً فاقداً لتلك الخصوصية من النفوذ والسريان ونظير ذلك أن الجسم الجامد اليابس لا يتنجس بملاقاة العذرة اليابسة ولكنه يتنجس بملاقاة الماء الذي اصابته تلك العذرة .

الوجه الثاني : ان المتنجس الذي نبحت عن كونه منجساً للملاقية ان لم نفترض في حالة الملاقاة رطوباً في احد المتلاقيين فلا معنى للبحث

عن ذلك إذ لا سراية بدون رطوبة حتى من عين النجس وإذا افترضنا الرطوبة وأخذنا بعين الاعتبار ما بني عليه السيد الاستاذ وغيره من الاعلام من ان الرطوبة المسرية الدخيلة في التنجيس لا بد ان يصدق عليها عنوان الماء اي تكون جوهرأ عرفأ لا عرضأ ومجرد صفة كالرطوبة غير المسرية واخذنا بعين الاعتبار ايضأ ما بنوا عليه من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس مطلقأ فينتج ان الرطوبة المفترضفة في المقام في احد المتلاقيين تكون ماء وبالتالي تنجس بملاقاة المتنجس وإذا تنجست نجست الجامد الطاهر من المتلاقيين لما بنوا عليه من كون الماء القدر منجسأ للجامد مطلقأ وهكذا يثبت ان الجامد الطاهر متى ما لاقى الجامد المتنجس مع الرطوبة المسرية يحكم بنجاسته بدون حاجة الى استثناء في ذلك وإذا لم نبني على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس أجرينا هذا الكلام فيما إذا كانت الرطوبة من غير الماء واما إذا لم نشترط في الرطوبة المسرية ان تكون على نحو يصدق عليها عنوان الماء ونحوه فلا يتجه هذا البيان رأسأ لاننا نفترض البحث في الجهة الثالثة والرابعة فيما إذا كانت هناك رطوبة مسرية غير واصلة الى تلك المرتبة فلامعنى لتنجسها بما هي رطوبة وانما القابل لان يتنجس حينئذ الجسم الجامد الملاقى فيقع الكلام عن تنجيس المتنجس له .

وعلى اي حال فالكلام الآن يقع في الجهتين الثالثة والرابعة اي في تنجيس المتنجس الأول الجامد للجامد وتنجيس المتنجس الثاني الجامد وما بعده من الرتب للجامد ونلحق بالبحث في الجهة الثالثة المتنجس الأول بالماء المتنجس حيث تقدم في الجهة الاولى ان الماء المتنجس ينجس ملاقيه فاذا حصلنا على دليل على تنجيس الجامد المتنجس بملاقاة المائع المتنجس كان بنفسه دليلاً على تنجيس الجامد المتنجس الأول بعين النجس ايضأ إذ لا يحتمل فقهيأ وعرفأ ان يكون المتنجس بالمائع المتنجس اشد تنجيسأ

وحالا من المتنجس بعين النجس نعم يحتمل الفرق بينه وبين المتنجس الثاني وما بعده من الرتب بان يكون تنجسه بالمائع سبباً لمزيد قدارته ويشمل البحث فرض وجود الرطوبة في المتنجس كما يشمل فرضها في الاقوي له خلافاً للسيد الاستاذ الذي حصر الكلام بالفرض الثاني ونفي الاشكال في التنجيس في الفرض الأول .

والروايات التي يمكن ان يستدل بها على التنجيس في كل من هاتين الجهتين عديدة نستعرضها فيما يلي مع الاشارة الى الحدود التي يمكن ان تثبت بكل منها :

فمنها : روايات غسل الاواني التي ورد فيها الأمر بغسل الاناء الذي شرب منه الكلب او الخنزير او وقعت فيه الميتة او غير ذلك (١) وهي تختلف في درجة اهتمامها وتأكيدها على الغسل مرة واحدة او مرتين او ثلاثاً او سبعاً مع التعفير او بدونه حسب اختلاف مراتب القذارات الملاقية للاناء وقد اعتبر البعض (٢) هذه الطائفة العمدة في اثبات تنجيس المتنجس الاول وتقريب هذه الدلالة انا لو نظرنا الى حاق المدلول اللفظي المستفاد

(١) من قبيل معتبرة علي بن جعفر قال : « . . . وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات » الوسائل باب ١٣ من ابواب النجاسات حديث ١ . ورواية الفضل ابي العباس عن ابي عبد الله ( ع ) في حديث انه سأله عن الكلب فقال : « رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصيب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء » الوسائل باب ٧٠ من ابواب النجاسات حديث ١ . ومعتبرة عمار عن ابي عبد الله ( ع ) قال : « . . . اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات » الوسائل باب ٥٣ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٢) كالسيد الخوئي - دام ظله - في التنقيح الجزء الثاني ص ٢٦٩ .

من هذه الطائفة فغاية ما يثبت بها كون عين النجس منجسة للأناء او للمائع وهو بدوره ينجس الاناء لان هذه هي مرتبة الاواني التي ورد الأمر بغسلها ارشاداً الى نجاستها وكيفية تطهيرها وليس في ذلك ما يقتضى تنجيس المتنجس الاول الجامد ولكن هناك دلالة عرفية اقتضائية يستفاد منها تنجس الجامد بالجامد المتنجس وتلك هي ان الآنية المتنجسة لو لم تكن منجسة لما يلاقيها لم يكن وجه لاهتمام الشارع بغسلها وامره بتطهيرها وبيان مراتب هذا التطهير شدة وضعفاً لانها لا تقع بنفسها مورداً للاستعمال المشروط بالطهارة وانما الذي يقع كذلك ما يلاقيها وما يوضع فيها من طعام فلو لم تكن منجسة لسكانت تلك الالسنه المختلفة الواردة في تطهيرها لغواً عرفاً فصوناً لكلام الشارع عن اللغوية العرفية وبدلالة الاقتضاء ينعقد ظهور في انها منجسة وبذلك يثبت ان المتنجس الاول الجامد منجس وهذه هي ميزة روايات غسل الاواني على روايات غسل الثياب والبدن حيث ان الغسل هناك واضح الحكمة باعتبار وقوع نفس البدن والثوب مورد الاستعمال مشروط بالطهارة حتى لو لم يكن منجساً .

وقد نوقش في هذا الاستدلال بمناقشات لا ترجع الى محصل نقنصر على ذكر اثنتين منها :

الأولى : دعوى احتمال كون النكته في الأمر بغسل الاواني هو الرجحان النفسي للاكل والشرب من الاواني الطاهرة وهذه المناقشة واضحة الفساد إذ كيف يمكن ان تكون مثل هذه الاوامر - المشددة والمؤكدة والمركوز عرفاً كونها بملاك التخلص عن المحاذير اللزومية - مجرد استطراف الى ادب شرعي في نفسه ليس واضحاً ولا مركزياً في الاذهان بعنوانه فهذا احتمال عقل ثبوتي لا عرفي اثباتي .

الثانية : دعوى ان الامر بالغسل لعله من اجل تحصيل الاطمئنان

بزوال ما تبقى من اجزاء عين النجاسة في الآنية وهذا الاحتمال ايضاً غير عرفى .

اما اولاً : فلان بعض القذارات المفروضة في مورد هذه الاوامر ليس مما تبقى منه اجزاء في الاناء عادة من قبيل الميتة الملاقية للاناء مثلاً .  
وثانياً : لان بعض هذه الروايات قد أمرت بالغسل مراراً مع انه لو كان النظر الى مجرد ازالة عين النجس واجزائه لا زوال النجاسة الحكمة كفى في ذلك الغسل مرة واحدة حيث لا تبقى الاجزاء العينية العرفية عادة بعد الغسلة الأولى .

وثالثاً : ان هذا على خلاف موضوعية عنوان الغسل الذي هو الميزان دائماً لاستفادة النجاسة الحكمية فان حمل هذا العنوان على انه مجرد طريق الى ازالة الاجزاء العينية خلاف المتفاهم العرفى والفقهى .  
هذا ولكن التحقيق مع ذلك عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار على منجسية المتنجس الاول الجامد وذلك لوجهين يتم احدهما مطلقاً وعلى جميع المباني ويتم الآخر على مباني بعض الفقهاء كالسيد الاستاذ على الرغم من استدلاله بتلك الطائفة .

اما الوجه الاول : فحاصله ، ان اثبات تنجيس الآنية بهذه الطائفة لم يكن بدلالة لفظية كاطلاق او عموم حتى يتمسك به وانما كان بلمحاظ قرينة الاقتضاء وصون كلام الشارع عن اللغوية العرفية . ومن الواضح ان قرينة اللغوية ودلالة الاقتضاء لا تثبت المنجسية المطلقة بل مطلق المنجسية اى القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية اذ يكفي ثبوت القضية الجزئية لاشباع هذه الدلالة وعندئذ نقول : ان ثبوت منجسية الآنية في المقام بنحو القضية الجزئية مفروغ عنه حيث فرغنا في الجهة السابقة عن ان المائع مطلقاً او خصوص غير الماء المطلق منه يتنجس بالمتنجس وانما البحث الآن في منجسية المتنجس

الجامد للجامد فيكفي فائدة لأوامر غسل الآنية التخلص عن محذور السراية في المائعات التي توضع في الاناء وبلاقيها والذي هو أمر شائع في استعمالات الأواني في الامراق ونحوها .

الوجه الثاني : لو قطعنا النظر عما تقدم وافترضنا ان الآنية في معرض الملاقاة مع الجوامد لا المائعات فيمكن القول ايضاً بان هذه الروايات لاتدل على ان الآنية تنجس الجامد مطلقاً بل تدل على ان التنجيس بمقدار مصحح للفائدة من الأمر بالغسل عرفاً ويكفي لذلك افتراض التنجيس في حالة كون الرطوبة في نفس الآنية بناءً على ما نقلناه عن السيد الاستاذ من ان التنجيس في هذا الفرض مفروغ عنه فاذا كان مفروغاً عنه حقاً فليكن هذا المقدار كافياً لاجراجه الأمر بغسل الآنية عن اللغوية فلا موجب لاثبات التنجيس في فرض كون الرطوبة في الملاقاة الذي ادعي انه هو محل الكلام نعم إذا بني على عدم احتمال الفرق بين الصورتين عرفاً لم يتم هذا البيان .

ومن جملة الروايات التي قد يستدل بها لاثبات تنجيس المتنجس الجامد ما ورد من الأخبار في بيان كيفية غسل الفراش من قبيل معتبرة ابراهيم بن ابي محمود قال : « قلت للرضا ( ع ) الطنفسة والفراش يصيبها البول كيف يصنع بها وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في وجهه » (١) وتقريب الاستدلال كما تقدم في الطائفة السابقة حيث ان الفراش المتنجس لو لم يكن موجباً للتنجيس لم يكن هناك موجب للاهتمام بتطهيره .

ويمكن ان يناقش بان الحيثية الموجبة للاهتمام لم تذكر في هذه الروايات وانما فرغ عن وجود داع للتطهير وبيئت كفيته فلعله لاجل التحفظ على طهارة مكان المصلي وهي ان لم تكن شرطاً في مكان المصلي بعنوانها كما

(١) الوسائل باب • من ابواب النجاسات حديث ١ .



ذهب الى ذلك فقهاء العامة في الجملة فلا شك في كونها ادباً من الآداب المركوزة في اذهان المشرعة اذ يهتمون بالصلاة في مكان نظيف بقطع النظر عن محذور السراية .

ومن جملة ما يستدل به في المقام ايضاً رواية معلى بن خنيس المتقدمة في الجهة الأولى اذا حمل الضمير في قوله ( امر عليه حافياً ) اي على الطريق لا على الماء اذ على الثاني تدل على تنجيس المائع المتنجس كما تقدم واما على الاول فتدل على تنجيس الجامد اما لاستظهار كون المتنجس نفس العنوان الماخوذ في السؤال وهو الطريق او لاطلاقه لفرض امتصاص الطريق للماء وعدم بقاء عينه مع وجود النداءة وقد يعين الاول بقريئة قوله ( ع ) ( ان الارض يطهر بعضها بعضاً ) فان هذا التعليل وان كان لا يخلو من اجمال ولكن بعد حمله على ان الارض يطهر بعضها ما يتنجس بالبعض الآخر يناسب الاحتمال الأول حيثئذ ولكن اذا احتمل الفرق في تنجيس المتنجس بين فرض الرطوبة فيه أو في ملاقيه واولوية الفرض الاول بالتنجيس كما عليه السيد الاستاذ بل المفروغية عنه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على التنجيس في فرض جفاف المتنجس ورطوبة الملاقى ، وعلى اي حال فالرواية ساقطة سنداً ولا يمكن التعويل عليها .

ومن جملة الروايات معتبرة الأحول عن ابي عبد الله ( ع ) في الرجل يطأ على الموضوع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً قال لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك ، (١) ومثلها روايات اخرى في نفس الباب .

(١) الوسائل باب ٣٢ من ابواب النجاسات حديث ١ .

وتقريب الاستدلال بها انها دلت على تنجس الرجل بالأرض المتنجسة التي عبر عنها بالموضع الذي ايسس بنظيف وهو عنوان يشمل المتنجس الخالي من عين النجس بل طبيعي المتنجس ولو بالمتنجس لصدق عنوان ( ليس بنظيف ) على ذلك جميعا .

ويرد عليه : بعد تسليم ان النظافة هنا في مقابل القذارة الحكيمة لا العينية . ان الرواية سؤالاً وجواباً ليست ناظرة الى اصل سراية النجاسة من المتنجس الجامد الى ملائجه اثباتاً ونفياً ليمسك باطلاقها لفرض المتنجس الخالي من عين النجس بل قد فرض فيها الفراغ عن سراية النجاسة من الارض المتنجسة الى الرجل وتمام النظر متجه الى مسألة مطهريه الارض النظيفة وحدودها ولهذا تصدى الامام ( ع ) الى بيان الحد الذي يحصل به التطهير .

ومن جملة الروايات روايات بل القصب التي تقدم الاستدلال بها في الجهة الاولى كمعتبرة علي بن جعفر « سألته عن البواري يبيل قصبها بماء قلدر أبيض عليه قال : إذا بيبست فلا بأس » .

ولا اشكال في دلالتها - كما تقدم - على منجسية المائع القلدر واما دلالتها على منجسية الجامد المتنجس فقد تدعى بتقريب : ان الجواب يدل بمفهومه على البأس في الصلاة على الباربة المذكورة مع عدم الجفاف ولا وجه لذلك الا السراية والتنجيس لان الصلاة على الباربة أعم من السجود عليها فحمل البأس على محذور نجاسة موضع الجبهة خلاف اطلاق العنوان فتدل الرواية على منجسية الباربة .

والتحقيق : ان عنوان ( أبيض عليه ) تارة : يقال بانه ظاهر في ايقاع الصلاة بتمامها عليه بها فيها السجود واخرى : يقال بانه ظاهر في اتخاذه

مكانا للمصلي ومطلق من حيث انه يسجد عليه أو لا . فعلى الاول يتعين تقييد اليبوسة في جواب الامام ( ع ) بالجفاف الناشيء من الشمس لثلا يلزم الترخيص في السجود على النجس الجاف ومعه يسقط الاستدلال بالمفهوم لان البأس في المفهوم يكون بلحاظ وقوع السجود على النجس . وعلى الثاني قد يقال بان الامر دائر بين تقييد العنوان المذكور في السؤال بفرض عدم السجود على البارية او تقييد اليبوسة في الجواب باليبوسة بالشمس إذ مع عدم التقييد يلزم جواز السجود على النجس والاستدلال انها يتم لو قدم التقييد الاول على الثاني مع انه بلا موجب فيسقط الاستدلال بالرواية .

فان قيل : ان الرواية لو خليت ونفسها تدل منطوقا على نفي البأس في الصلاة على البارية اليابسة سواء مع السجود عليها او بدونه وسواء كانت اليبوسة بالشمس او غيرها فهذه صور اربع منفي عنها البأس بالمنطوق وتدل مفهوما على البأس في الصلاة على البارية غير اليابسة سواء السجود عليها او بدونه وما هو لازم بلحاظ دليل بطلان السجود على النجس تقييد اطلاق المنطوق باخراج صورة واحدة من الصور الاربع وهي صورة السجود على البارية مع كون اليبوسة بغير الشمس وما هو محط الاستدلال اطلاق المفهوم لصورة الصلاة على البارية غير اليابسة من دون سجود عليها فلا موجب لسقوط دلالة الرواية .

قلنا : ان عنوان الصلاة على البارية ظاهر في الصلاة المشتملة على السجود عليها ايضا لا في مجرد اتخاذها موقفا ولو سلم الاطلاق فليس ما ذكر من لزوم الاقتصار في التصرف على اخراج صورة واحدة من الصور الاربع للمنطوق صحيحا لان هذا معناه ان الصور الثلاث الباقية تحت اطلاق الرواية لا يكون الحكم منفي البأس فيها ثابتا بلحاظ عنوان كلي

واحد بل نفي البأس في صورة الصلاة بلا سجود بلحاظ مطلق الجفاف ونفيه في صورة الصلاة مع السجود بلحاظ الجفاف بالشمس وليس هذا من التقييد العرفي بشيء وهذا بخلاف ما اذا قيدت البيوسة بالبيوسة بالشمس بلحاظ تمام مورد السؤال ومعه يسقط الاستدلال .

ومن جملة روايات التنجيس معتبرة عامر وقد جاء فيها ، اذا كان الموضع قدراً من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم يبس الموضع القدر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى يبس وان كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك ، (١) ولعل هذه الرواية من اقوى روايات الباب مع انني لم ار من استدلل بها في المقام وفقرة الاستدلال فيها الجزء الاخير منها حيث حكم الامام ( ع ) بعدم الصلاة على الموضع القدر مع رطوبة الرجل او غير ذلك حتى لو كان الموضع قد يبس ولكن بغير الشمس ويتعين محذور ذلك في السراية وحيث ان المفروض جفاف البول المساق لزوال عين النجاسة فالسراية حينئذ تعني تنجيس المتنجس الخالي من عين النجس اذا كان ملاقيه مرطوباً وهو المقصود في المقام وهذا الاستدلال تام بل يمكن ان يقال بدلالة الرواية على تنجيس المتنجس مطلقاً ولو كان متنجساً بالواسطة تمسكاً باطلاق قوله ( او غير ذلك ) وبعبارة اخرى : ان المراد بغير ذلك ما كان منجساً بالملاقاة وحيث ان الرواية تثبت بالبيان السابق ان المتنجس الاول ينجس فيكون لقوله ( او غير ذلك ) اطلاقاً للمتنجس الاول فيثبت بالاطلاق ان الموضع القدر بملاقاة المتنجس الاول منجس ايضاً

(١) الوسائل باب ٢٩ من ابواب النجاسات حديث ٤

وهو معنى ان المتنجس الثاني منجس ايضاً وهكذا . ولكن يندفع ذلك : بان ( غير ذلك ) لا اطلاق فيه للمتنجس الجامد الخالي من عين النجاسة لان الجامع المأخوذ هو القدر حيث قيل ( قدراً من البول او غير ذلك ) وكون الموضوع قدراً لا يشمل صورة ملاقة الموضوع للبد المتنجسة الخالية من عين النجاسة حتى لو قيل بالسراية لان السراية الحكيمة لا تحقق عنوان القذارة عرفاً وحمل القذارة في قوله ( قدراً ) على القذارة الحكيمة عنابة محتاجة الى القرينة خصوصاً ان مناسبات العاطف والمعطوف حين يذكر البول ويقال ( او غير ذلك ) تناسب ان يراد ما هو من قبيل البول من القذارات العينية ولا اقل من احتمال ذلك بنحو يوجب الاجمال وعدم تعين ارادة مطلق النجس من كلمة الغير بعد وضوح عدم ارادة الغير على اطلاقه .

ومن جملة الروايات ما ورد فيها عن مصافحة الكتاني والأمر بغسل اليد منها (١) وتقريب الاستدلال بها انها اذا حملت على النجاسة الذاتية للكافر كما عليه المشهور فهي اجنبية عن محل السلام ولكن لو فرض تقديم ما دل على الطهارة الذاتية تعين حمل هذه الروايات اما على اصالة النجاسة العرضية في الكافر ، او على التنزه الاستحبابي لاحتمال النجاسة وعلى كلا التقديرين يتم الاستدلال في المقام .

اما على الأول فلان المتنجس الأول لو لم يكن منجساً لم يكن فرض النجاسة العرضية للكافر يستتبع نجاسة الملاقى .

واما على الثاني فلان التنزه المذكور معناه عرفاً رعاية احتمال السراية من باب الاحتياط للشك في تنجس الكافر دائماً فلو لم يكن المتنجس

(١) من قبيل معتبرة ابي بصير عن احدهما ( ع ) في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ، قال : من وراء الثوب فان صافحك بيده فاحسل يدك ، الوسائل باب ١٤ من ابواب النجاسات حديث ٥

منجساً لم يكن معنى لهذا التنزه .

ويمكن الجواب على ذلك ، بان هذا فرع ان نستظهر كون المحذور الملحوظ لزومياً او تنزيهياً هو النجاسة بالمعنى المقصود في المقام ، واما إذا احتملنا عرفاً ان الأمر بالاجتناب وغسل اليد تنزيه بلحاظ حزاية معنوية فلا ينعقد للأمر بالغسل ظهور في الارشاد الى النجاسة كي يدل على المقصود في المقام .

وهناك طائفة من روايات مساورة الكتابي لا يتطرق اليها هذا الايراد وهي التي امر فيها الكتابي نفسه بان يغسل يده كمعتبرة ابراهيم بن ابي محمود قال : « قلت للرضا ( ع ) الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال : لا بأس تغسل يديها ، ( ١ ) ومعتبرة العيص قال : « سألت ابا عبد الله ( ع ) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي فقال : إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس ، ( ٢ ) . فان الظاهر منها خصوصاً الاولى التسليم بالسراية والانفعال مع ان الكتابي ليست عين النجاسة والا لم يجب غسلها ولا يحتمل ان يكون الأمر بغسلها بلحاظ الحزاية المعنوية لانها لا ترتفع عن جسم الكافر بالغسل فمثل هذه الروايات تدل على منجسية المتنجس ، هذا ولكن يمكن ان يقال ان غاية ما يستفاد منها المفروغية عن ثبوت محذور السراية في فرض عدم غسل الكتابي ليده لكن ما هو هذا المحذور وهل هو منجسيته لسكل ما يلاقيه او لخصوص المذمات والاطعمة المائعة والتي هي في معرض مساورة الجارية او المؤاكلة المشارك للانسان في طعامه وشرابه فلا يمكن اثبات الاول من هذين الوجهين بالتمسك بالاطلاق لعدم تصدي الروايات المذكورة

( ١ ) الوسائل باب ١٤ من ابواب النجاسات حديث ١١ .

( ٢ ) الوسائل باب ٥٤ من ابواب النجاسات حديث ١ .

لائبات التنجيس ليمسك باطلاقها لائبات التنجيس المطلق وانما يفهم منها ان الجارية او المؤاكل في معرض التنجيس وان ذلك هو نكته امرهما بغسل اليد ويكفي في صدق هذه المعرضية كون المتنجس منجساً للمائع والاطعمة المائعة حيث ان خدمة الجارية تستدعي عادة الاتيان بماء الوضوء ونحو ذلك ومؤاكلة الكتائب تستدعي تناول من كل ما على المائدة المشتملة غالباً على بعض المائعات .

ومن جملة الروايات رواية حكم بن حكيم عن ابي عبد الله ( ع ) في حديث كيفية غسل الجنابة قال فان كنت في مكان نظيف فلا يضرك ان لاتغسل رجلك وان كنت في مكان ليس بنظيف فاغسل رجلك . . . (١) فان الامر بالغسل يدل على السراية وقد يتمسك باطلاق الرواية لائبات السراية من مطلق المتنجس لان كل متنجس ليس بنظيف ولو كان بالواسطة . ولكن الانصاف ان هذا الاطلاق غير واضح لان نظيف يقابل القدر والقدر ظاهر فيما كان محلاً للقذارة العينية نفسها (٢) .

ومثلها معتبرة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ( ع ) قال : « قلت له : اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلي النعل كما هي ؟ فقال إن كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك » (٣) .

فان ما يدل عليه بالمفهوم من الأمر بغسل القدمين كاشف عن السراية ومقتضى الاطلاق ثبوت السراية حتى مع عدم فعلية نفس البول وملاقاته فيدل على السراية من المتنجس الأول . اللهم الا ان يقال : ان مثل هاتين الروايتين في مقام البيان من ناحية ان اصابة الماء من خلال غسل الجنابة

(١) و (٣) الوسائل باب ٢٧ من ابواب غسل الجنابة حديث ١ - ٢

(٢) مضافاً الى صحفها بالحسين بن الحسن بن ابان .

هل يكفي في التطهير او يحتاج الخبث الى غسل مستقل بعد الفراغ عن السراية فلا يمكن التمسك بالاطلاق .

ومن جملة الروايات معتبرة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام انه سأله « عن البيت والدار لا تصيبها الشمس ويصيبها البول ويغتسل فيها من الجنابة أيصلي فيها اذا جفا؟ قال نعم » (١) .

وتقريب الاستدلال : ان ظاهر الرواية افتراض السائل وجود المخدور في حالة عدم الجفاف وامضاء الامام ( ع ) لذلك وهذا المخدور هو السراية لا السجود على النجس - والا لم يرتفع بفرض الجفاف بنير الشمس ولناسب السؤال عن الصلاة عليه لا فيه - فيدل على ان الارض المتنجسة تنجس بدن المصلي في حالة عدم الجفاف . ولكن يمكن ان يقال : ان كلام الامام عليه السلام لو كان قد اناط الجواز بالجفاف على نحو يكون له مفهوم دال عدم الجواز مع الرطوبة وفرض شمول الرطوبة للنداوة العرضية وعدم اختصاصها بالرطوبة العينية لثم الاستدل باطلاق المفهوم على ان المتنجس الخالي من عين النجس منجس ولكن الملحوظ ان كلام الامام ( ع ) ليس له مفهوم وانما حكم بالجواز في فرض سؤال السائل وهو فرض الجفاف ولم يكن بلسان الجملة الشرطية ليكون له مفهوم غاية الأمر انه يستظهر منه امضاء الامام لما يظهر من الراوي من وجود مخدور في فرض عدم الجفاف وهذا المخدور المستظهر قابل للحمل على سراية النجاسة الى المصلي من نفس الرطوبات البولية والمائية اذا كانت بنحو لها عينية عرفاً .

ومن جملة الروايات مرسله محمد بن اسماعيل عن ابي الحسن ( ع ) « في طين المطر انه لا بأس به ان يصيب الثوب ثلاثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلاثة ايام فاغسله وان كان



الطريق نظيفاً لم تغسله ، (١) .

وفقه الرواية ان الطين يطهر بنزول المطر طهارة واقعية وكما اصاب الثوب بعد نزول المطر الى ثلاثة ايام يبني على طهارته الا ان يعلم بقذارته واما بعد ذلك فباعتبار معرضيته الشديدة للتنجس يعتبر الاصل هو النجاسة الا ان يعلم نظافته .

وكيفية الاستدلال بها في المقام واضح فانه امر بغسل ملاقي الطين بعد ثلاثة ايام وفرضه هو فرض عدم عين النجس عليه والا لم يكن هناك فرق بين الأيام الثلاثة وما بعدها وليس ذلك الا لان المتنجس ينجس ملاقيه والرواية مطلقة تشمل المتنجس الثاني وما بعده حيث انها تدل على تنجيس الطين وهو متنجس اول على اقل تقدير فيكون فرض تنجس الطين بالمتنجس الاول مشمولاً لاطلاق قوله الا ان يعلم انه قد نجسه شيء وهذا يعني ان الطين المتنجس بالمتنجس يكون منجساً .

ولكن الرواية لا يمكن التعويل عليها حتى لو تمت دلالتها لسقوط سندها بالارسال .

ومنها ايضا معتبرة عمار بن موسى قال : « سئل ابو عبد الله (ع) عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه ؟ فقال لبس عليها شيء الا ان يهيب شيء من مائها او غير ذلك من القدر فتغسل ذلك الموضع الذي اصابه بعينه ، (٢) .

والاستدلال بقوله ( من مائها - اي دم الحيض - او غير ذلك من القدر ) بناءً على اطلاق عنوان القدر للنجاسات الحكيمة وعدم اختصاصه بالقدرة العينية فبدل عندئذ على منجسية كل متنجس يهيب البدن او الثوب

(١) الوسائل باب ٧٥ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٢) الوسائل باب ٢٨ من ابواب النجاسات حديث ٥ .

ولكن الاطلاق المذكور نخل الاشكال لظهور القدر في القدارة العينية خصوصا مع ملاحظة مناسبات العاطف والمعطوف لوضوح ان المقصود من الغير ليس مطلق الغير بل الغير المشترك مع دم الحيض في جامع ملحوظ يعين بالمناسبات المذكورة .

ومن قبيل هذه الرواية مرسله حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ( ع ) « في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه القدر؟ فقال إذا كان ما لا تتم فيه الصلاة فلا بأس » (١) بناءً على اطلاق القدر للنجاسات الحكيمة فيدل على تنجس الخف بالمتنجس غير ان الاطلاق المذكور ليس والصحاً مضافاً الى عدم امكان التمسك بالاطلاق في هذه الرواية حتى لو تم في نفسه لعدم كونها في مقام بيان سراية النجاسة من القدر الى الخف ليطمسك باطلاقها وانما فرغ فيها عن السراية وكان النظر سؤالاً وجواباً متجهاً الى مانعية وقوع الصلاة مع الخف المفروغ عن نجاسته هذا على ان الرواية ساقطة سنداً بالارسال .

ومن جملة الروايات ايضاً معتبرة زرارة التي يستدل بها على الاستصحاب في الاصول قال : « قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني . . الخ » (٢) وذلك تمسكاً باطلاق كلمة الغير في قوله ( دم رعاف او غيره ) الشامل لمطلق النجاسات .

ويرد عليه : اولاً - ان كلمة الغير معطوف على الرعاف لا على الدم والمقصود دم رعاف او دم غير الرعاف وليس المقصود الدم او غير الدم ولهذا عطف المنى على ذلك ولا اقل من احتمال كون الغير معطوفاً على هذا النحو فلا يبقى اطلاق .

(١) الوسائل باب ٣١ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

(٢) الوسائل باب ٣٧ من ابواب النجاسات حديث ١ .

وثانياً : ان مناسبات العاطف والمعطوف تمنع عن فعلية الأطلاق المذكور كما تقدم .

وثالثاً : ان الرواية ليست مسوقة لبيان السراية وحدودها وانما فرغ عن ذلك وكان النظر الى حدود المانعية .

ومنها : معتبرة مجد بن مسلم قال : « سألت ابا جعفر ( ع ) عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر » (١) وفي هذه الرواية ثلاثة من النواهي فقد يستدل بالنهي الاول بدعوى حمله على محذور حرمة أكل النجس واطلاقه لفرض كون المأكول جامداً فان ذلك يدل حينئذٍ على ان الآنية منجسة للجامد ولا موجب لذلك الا تنجيس المتنجس وقد يستدل بالنهي الاخير بنفس التقريب .

ومثل هذه الرواية او احسن منها معتبرة اخرى لمحمد بن مسلم عن احدهما ( ع ) قال : « سألته عن آنية اهل الكتاب فقال لا تأكل في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » (٢) فانها واضحة في النظر الى محذور النجاسة وان النهي قد صدر بهذا الملاك لا بلحاظ حزازات معنوية فاطلاق هذا النهي لفرض كون الطعام جامداً يكشف عن كون الآنية المتنجسة تنجس للجامد ولا فرق في ذلك بين ان يحمل النهي على كونه واقعياً او يحتمل - كما هو الظاهر - على النهي الظاهري او التنزيهي بلحاظ معرضية او انيهم للخمر والدم والميتة إذ لو لا تنجيس المتنجس لم يكن لهذه المعرضية أثر غير ان المتيقن من الدلالة المذكورة هو تنجيس المتنجس الاول ولا اطلاق فيها للمتنجس الثاني وما بعده لأن قوله مثلاً

(١) الوسائل باب ١٤ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٢) الوسائل باب ٥٤ من ابواب الأطعمة المحرمة حديث ٦ .

( إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير ) سواء أريد به فعلية وقوع ذلك أو كونه في معرض الوقوع ناظر إلى تنجس الاناء بالنجاسات العينية ولا يشمل حالة ملاقاته الاناء للمتنجس الجامد الخالي من عين النجاسة ومن جملة الروايات معتبرة علي بن جعفر إذ « سأل أخاه ( ع ) عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال : إذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل » ( ١ ) وتوضيح الحال في تقريب الاستدلال اثباتاً ونقياً انا اذا بنينا على انفعال الماء القليل بملاقاته المتنجس فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية في المقام حيث لم يفرض فيها ملاقاته النصراني للحوض نفسه وانما القدر المتيقن هو ملاقاته للماء الذي يستعمل من الحوض فعمل الأمر بغسل الحوض باعتبار تنجس الماء بملاقاته النصراني النجس بحسب الفرض وتنجيس الماء للحوض ايضاً ثم تنجس الماء الذي يريد المسلم الاغتسال منه بالحوض المتنجس حيث افترضنا انفعال الماء القليل بملاقاته المتنجس فلا يستكشف من امر الامام ( ع ) بغسل الحوض انه لدفع محذور منجسية نفس الحوض لبدن المسلم لسكي يثبت تنجيس الجامد المتنجس للجامد .

وإذا بنينا على نجاسة اهل الكتاب ذاتا وانكرنا انفعال الماء القليل بملاقاته المتنجس امكن الاستدلال بالرواية على منجسية الجامد المتنجس للجامد إذ لا يبقى وجه لامر الامام ( ع ) بغسل الحوض - الذي هو متنجس - الا انه قد يلاقي بدن المسلم وينجسه فيثبت ان المتنجس بعين النجس أو بالمائع المتنجس منجس ولا يشمل ذلك المتنجس الثاني .

واذا بنينا على عدم نجاسة الكتابي ذاتاً وقلنا بعدم انفعال الماء القليل بملاقاته المتنجس كما هو الصحيح فيتعين حمل الامر بغسل الحوض في المقام

على ضرب من التنزه والاستحباب لان الكافر حتى لو فرضت نجاسته العرضية لا موجب لتنجيس الحوض به إذ لم يفرض في الرواية ملاقاته لحيطان الحوض مباشرة وماء الحوض لا ينفعل بملافة الكافر بحسب الفرض فلا موجب ايضاً لتنجيسه لنفس الحوض .

ومن جملة الروايات رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ( ع ) قال : « سألته عن اكسية المرغزي والخفاف تنقع في البول أيصلي عليها قال : إذا غسلت بالماء فلا بأس » (١) .

فانها تدل على البأس في فرض عدم الغسل ومقتضى اطلاقها ثبوت البأس في فرض الجفاف ايضاً وليس هذا البأس بلحاظ السجود إذ لا يجوز السجود على الكساء على كل حال ولا بلحاظ اعتبار طهارة موقف المصلي لما دل على عدم اعتبار ذلك فيثبت ان البأس بلحاظ السراية ولو سلم هذا فهو غير مفيد لان الرواية ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن .

هذه تمام الروايات التي يمكن الاستناد اليها في اثبات تنجيس المتنجس لم نترك منها الا ما ذكرنا اختها التي تشترك معها في نسكته الاستدلال والدلالة .

واتضح من مجموع ذلك ان بالامكان الحصول على دليل في بعض تلك الروايات على تنجيس المتنجس الأول الجامد للجامد ولا اقل من موثقة عمار الواردة في الصلاة على الموضع القدر ومعتبرتي مجد بن مسلم الواردتين في النهي عن الاكل في آنية اهل الكتاب التي يأكلون فيها الميتة والدم والخمر .

ويبقى البحث عن التنجيس في حالات اخرى على ضوء ما تقدم من الروايات .

(١) الوسائل باب ٧١ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

الحالة الاولى : ان المائع المتنجس بالمتنجس هل ينجس بعد الفراغ عن منجسية المائع المتنجس بعين النجس على ما تقدم في صدر المسألة .  
وحاصل الكلام في ذلك ان الدليل اللفظي على منجسيته ينحصر في احد طريقين :

الأول : الاستدلال بروايات بل القصب بالماء القذر بناء على دعوى ان عنوان الماء القذر يصدق على مطلق المائع المتنجس وقد عرفت الاشكال فيها وان القذارة عرفاً ظاهرة في القذارة العينية ونعيمها للنجاسة الحكمية يحتاج الى عناية .

الثاني : التمسك برواية علي بن جعفر المتقدمة الواردة في الاغتسال مع النصراني في الحمام بناء على احد تقديراتها السابقة وهو ما اذا بنينا على نجاسة النصراني عرضاً لا ذاتاً وعلى انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس حيث يكون الماء في الحوض متنجساً بالمتنجس - وهو بدن الكتابي - والمفروض انه نجس الحوض وهذا الطريق غير كامل لما تقدم .

فينحصر اثبات المنجسية بعد عدم تمامية هذين الطريقين في الرجوع الى الاجماع المنقولة والشهوات المستفيضة الواردة في ان المائع المتنجس منجس الامر الذي يوجب الحكم بمنجسية المائع المتنجس بالمتنجس ولو على مستوى الاحتياط الوجوبي .

الحالة الثانية : ان المتنجس الاول بالمائع المتنجس بعين النجس هل يكون منجساً كالمتنجس الأول بعين النجس ام لا قد يستدل على التنجيس بروايات بل قصب البارية بماء قذر بناء على ان المحذور الملحوظ هو السراية

وبرواية معلى بن خنيس (١) في الخنزير الذي يخرج من الماء فيسبل منه الماء على الطريق فيمر عليه حافياً فان الارض المفروضة فيها متنجس اول بالماء المتنجس بعين النجس فلو ثبت بالرواية كون الارض منجسة كانت من ادلة المقام لكنها ساقطة سنداً (٢) . وقد يستدل بمعتبرة عمار السابقة الواردة في الموضع القدر بالبول وغيره بدعوى شمول الغير لغسالة الجنب لان العادة كانت جارية على اتخاذ مثل ذلك المكان مغتسلاً ايضاً وقد عطفت الغسالة على البول في بعض الروايات (٣) وغسالة الجنب ماء متنجس والارض منجسة بها وقد حكم بانها منجسة . وكذلك معتبرة علي بن جعفر المتقدمة في الاغتسال مع النصراني في الحمام على بعض التقادير كما اذا بني على نجاسة الكتاني ذاتا وعلى عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس حيث ينحصر وجه الأمر بغسل الحوض في تنجسه بملاقاة الماء الملاقى للكافر النجس .

الحالة الثالثة : انه اذا قيل بالتنجيس في الحالة الاولى وان المائع المتنجس بالمتنجس ينجس فهل ان المتنجس المباشر بهذا المائع منجس ايضاً أم لا والصحيح ان اثبات منجسته موقوف على احد امرين اما الاطلاق في عنوان ماء قدر الوارد في روايات البارية او التمسك بمعتبرة

(١) الوسائل باب ٣٢ من ابواب النجاسات حديث ٣ .

(٢) باعتبار عدم ثبوت وثاقة المعلى بن خنيس .

(٣) من قبيل رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : اغتسل في مغتسل بيال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض فقال : لا بأس » الوسائل باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ٧ .

علي بن جعفر الواردة في الاغتسال مع الكتاني في الحمام وكلا الطريقتين غير ثابتين .

الحالة الرابعة : انه بعد الفراغ عن ان المتنجس الأول الجامد ينجس تكلم عن الجامد الذي تنجس به وانه هل يكون منجساً لملاقه ام لا ؟ والصحيح انه لا دليل على كونه منجساً لان جميع الروايات التي اثبتت بها تنجيس المتنجس الأول لا اطلاق فيها للمتنجس الثاني كما تقدمت الاشارة الى ذلك لدى التعرض لها (١) .

وقد يتوهم التعامل مع قضية تنجيس المتنجس المستفاد من الروايات المذكورة كما يتعامل مع قضية حجية الخبر فكما ان هذه القضية تثبت بشمولها للخبر الواصل الينا فردا جديدا من موضوعها وهو الخبر المنقول به فتشمله الحجية وهكذا . كذلك قضية تنجيس المتنجس تحقق بتطبيقها على ملاقي المتنجس الأول فردا جديدا من موضوعها متمثلا في هذا الملاقى فتشمله القضية نفسها وهكذا .

وهذا التوهم واضح البطلان لان الاشكال ليس ثبوتيا ليقال بإمكان تصويره بالقضية الحقيقية التي يكون لها تطبيقان طولية وانما هو اثباتي بمعنى ان الروايات السابقة لا يستفاد منها كون طبيعي المتنجس منجسا بل المتيقن من مواردها كون المتنجس بعين النجس منجسا وهذا المعنى يجعل من ملاقي المتنجس المذكور متنجسا لامتنجسا بعين النجس ليدخل في نطاق القدر المتيقن .

ولا يبقى بعد ذلك الا دعوى كون تنجيس طبيعي المتنجس لما يلاقه

---

(١) لان ما تم سنداً و دلالة على تنجيس المتنجس الاول لا اطلاق فيها للمتنجس الثاني وهي معتبرة عمار ومعتبرنا مجد بن مسلم المتقدمتان وما تم دلالة على تنجيس المتنجس الاول والثاني لم يتم سنداً كمرسلة مجد ابن اسماعيل .



معقد الاجماع قطعي تعبدى وهي مدفوعة بعدم ثبوت مثل هذا الاجماع في المتقدمين من علمائنا بعد وضوح عدم تعرض كثير من كلماتهم لتنجيس المتنجس وورود بعض الكلمات الدالة ظهورا أو صراحة على ما يناقئ كلية تنجيس المتنجس من قبيل كلمات الشيخ الطوسي في المبسوط وابن ادريس في السرائر .

فقد قال الشيخ في الخلاف في احكام ماء الغسالة ( إذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء فانفصل الماء عن المحل واصاب الثوب او البدن فانه ان كانت من الغسلة الأولى فانه نجس ويجب غسل الموضع الذي اصابه وان كانت من الغسلة الثانية لا يجب غسله . . . دليلنا على القسم الأول انه ماء قليل معلوم حصول النجاسة فيه فوجب ان يحكم بنجاسته . . . والذي يدل على القسم الثاني ان الماء على اصل الطهارة ونجاسته تحتاج الى دليل . . . ) (١) ومراده بالغسلة الأولى ما لاقى عين النجاسة بقريته قوله في مقام تعليل نجاستها ( معلوم حصول النجاسة فيه ) ومراده بالغسلة الثانية ما لم يلاق عين النجس وقد علل طهارته بعدم الدليل على النجاسة فلو كانت قاعدة تنجيس المتنجس ثابتة بنحو كلي لسكانت هي الدليل .

وقال ابن ادريس في السرائر في باب غسل الأموات ( وكذلك إذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اثناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مائع فانه لا ينجس ذلك المائع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المائع الذي حصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والأصل في الأشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت

(١) الخلاف المجلد الأول ص ٤٨ - ٤٩ مسألة ١٣٥ .

لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات . . . الخ ( ١ ) .  
وهذا الكلام واضح في ان النجس الحكمي ليس منجساً وبيان ابن  
ادريس لذلك بالحن الذي صدر منه مع عدم الاشارة الي اي خلاف في  
المسألة لا يلائم اطلاقاً كون تنجيس المنجس امراً مركزاً ومعتداً للاتفاق  
من سلفه من الفقهاء واذا لوحظ اضافة الى ذلك ان جملة من الفقهاء  
المتقدمين تعرضوا في احكام النجاسات لكيفية التنجيس وانحائه واقتصروا  
على بيان التنجيس الحاصل من ملاقة عين النجس ولم يشيروا الى ما سوى  
ذلك لم يعد بالامكان دعوى الجزم بالاجماع من قبل فقهاءنا المتقدمين على  
تنجيس المنجس كيف واصل السراية الحكمية وتنجس المنجس ليس محلاً  
للاجماع فضلاً عن تنجيسه حيث ذهب السيد المرتضى الى كفاية المسح  
والازالة لعين النجس ومحل الكلام في المقام انما هو المنجس الخالي من  
عين النجس بمسح ونحوه فهذا اذن يعتبر طاهراً في نظر السيد المرتضى على  
ما توحى به طريقة استدلاله على حصول التطهير بالمضاف فاذا لم تكن  
نجاسته الحكمية معتداً للاجماع فكيف يكون تنجيسه كذلك .  
هذا كله في تحقيق حال ادلة التنجيس ومقدار اقتضاها .  
ويقع الكلام بعد ذلك في الروايات التي قد يدعى دلالتها على عدم  
التنجيس وهي عديدة .

منها معتبرة حكم بن حكيم « انه سأل ابا عبد الله ( ع ) فقال له :  
ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدعى شيء من البول فامسحه بالخائط  
وبالتراب ثم تعرق يدي فامسح ( فأمس ) به وجهي او بعض جسدي  
او يصيب ثوبي : قال لا بأس به » ( ٢ ) .

( ١ ) السرائر ص ٣١ .

( ٢ ) الوسائل باب ٦ من ابواب النجاسات حديث ١ .

وتقريب الاستدلال بها انها قد فرضت اليد متنجسة بالبول وحكمت بعد ذلك على ملائمتها بالطهارة وهذا يقتضي عدم تنجيس المتنجس سواء استظهر اختصاص السؤال بفرض كون العرق في نفس محل اصابة البول لليد او لا اما على الأول فواضح واما على الثاني فلتتمسك باطلاق الجواب لفرض ما اذا علم بذلك وبهذا يظهر انه لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية بانه لم يفرض في الرواية كون العرق والبول في محل واحد من اليد فيكون الحكم فيها بطهارة الملاقى من جهة القاعدة إذ يكفي فرض وجود الاطلاق في الرواية لصورة العلم بوحدة محل العرق والبول كما لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية بإمكان نظرها الى مطهرية المسح لوضوح ظهور السؤال في ان النظر ليس الى ذلك بل الى السرية والا لما كان هناك موجب لافتراض ملاقة اليد للثوب او الوجه مثلا مع ان حكم اليد بنفسه محل الابتلاء فدلالة الرواية في نفسها لا بأس بها ولكنها بالاطلاق او بما يشبهه فتكون قابلة للتقييد بلحاظ ادلة تنجيس المتنجس الأول فتحمل في مقام الجمع على صورة الشك في وحدة محل العرق والبول .

ومنها ما رواه الشيخ « قدس سره » في التهذيب والاستبصار بسنده الى علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وأنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه أصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى فأجابته بجواب قرأته بخطه : أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان حققت ذلك كذب حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فمن وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت واذا كان

جنباً او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لأن الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله ، (١) .  
 وفقه الرواية ان الامام ( ع ) اعطى حكمين كليين احدهما ان من صلى مع الحدث الاكبر او الأصغر وبعد ذلك التفت يجب عليه اعادة الصلاة في الوقت وقضاؤها في خارجه والثاني أن من صلى مع الخبث ثم التفت بعد ذلك فلا يقضي اذا التفت بعد خروج الوقت ولكن يعيد اذا التفت في الوقت وهذا الحكم وان كان مطلقاً يشمل صورتي الجهل والنسيان ولكن يقيد باخراج صورة الجهل منه بقريئة ما دل على عدم وجوب الاعادة على الجاهل (٢) فيختص الحكم الثاني في الرواية بالنسيان كما هو مورد سؤال الراوي . ثم انه ( ع ) حكم بان سليمان داخل تحت الحكم الثاني دون الأول لأنه قد صلى مع الوضوء فالغييب في صلته ليس الحدث بل الخبث فيشمه الحكم الثاني .

هذا فقه الرواية واما كيفية الاستدلال بها في المقام فتوضيحها انه اذا بنينا على اشتراط طهارة الأعضاء في صحة الوضوء كما يشترط طهارة ماء الوضوء فهذه الرواية تكون مجملة لا بد من ردّ هلمها الى اهلها لان وضوء السائل المفروض في موردها باطل على هذا التقدير فيدخل تحت الحكم الأول لا الثاني .

(١) الوسائل باب ٤٢ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٢) من قبيل معتبرة عبد الله بن سنان قال : سألت ابا عبد الله ( ع )

عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم ، قال : ان كان قد علم انه اصاب ثوبه جنابة او دم قبل ان يصلي فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة . . .

الوسائل باب ٤٠ من ابواب النجاسات حديث ٣ .

واما اذا بنينا على عدم اشتراط طهارة اعضاء الوضوء في صحته كانت الرواية واضحة في مدلولها وينفتح مجال الاستدلال بها على عدم تنجيس المتنجس ويتحصل من كلمات السيد الاستاذ في المقام تقريران للاستدلال بالرواية (١) :

التقريب الأول : انه لو كان المتنجس ينجس تنجس الماء بالملاقاة للعضو المتنجس حال الوضوء فيبطل الوضوء ويندرج السائل تحت الحكم الأول وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الموضع المتنجس منجساً اذ يصح الوضوء حيثئذ لبقاء الماء على طهارته غاية الأمر ان العضو ينجس فيندرج تحت الحكم الثاني كما هو صريح الرواية .

وهذا التقريب لا يجدي في المقام لأن غايته ان المتنجس لا ينجس الماء فتكون الرواية من ادلة عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس وتلك مسألة غير ما نبحت عنه من تنجيس المتنجس للجامد ولا ملازمته بين المسألتين بحسب المدارك والمباني فلا تكون الرواية دليلاً على عدم تنجيس المتنجس للجامد .

التقريب الثاني : ان الرواية تفرق بين ما صلاه بذلك الوضوء وما صلاه بوضوء آخر فيعيد في الأول دون الثاني وهذا لا يمكن توجيهه الا على القول بعدم تنجيس المتنجس لانه لو قيل بالتنجيس فاعضاء الوضوء متنجسة بالملاقاة مع الكف المتنجسة بالبول وعليه يجب الاعادة حتى للصلاة التي صلاها بوضوء آخر لوقوعها مع النجاسة الخبثية لان الكف إذا افترضنا طهارتها بعد الوضوء الثاني لتعدد الغسل بالنسبة اليها مثلاً فإذا نفترض بالنسبة الى سائر الأعضاء التي تنجست ولا تزال باقية على النجاسة بعد الوضوء الثاني ايضاً فعدم وجوب اعادة ما صلاه بوضوء آخر دال على عدم

تنجيس المنجس .

وهذا التقريب غير تام فاننا نستطيع ان نجري مع هذا التصور ومع ذلك نوجه الرواية بدون الالتزام بعلم تنجيس المنجس وذلك باعتبار ان سائر اعضاء الوضوء وان افترضنا تنجسها وبقائها على النجاسة حتى بعد الوضوء الثاني ولكن مع هذا لا تجب اعادة الصلاة على المكلف لان هذه النجاسة مجهولة وليست منسية كما في نجاسة الكف فان ملاقى النجس المنسي نجس مجهول لا منسي ولا تجب الاعادة حينئذ للتفصيل بين الجاهل والناس كما تقدمت الاشارة اليه وعليه فالتفصيل بين ما اتى به المكلف مع الوضوء الأول وما اتى به مع وضوء مجدد في محله فان الصلاة في الحالة الأولى تقع مع نجاسة الكف المنسية فتجب الاعادة بينا الصلاة في الحالة الثانية والتي تظهر فيها الكف بحسب الفرض تضع مع نجاسة سائر الاعضاء المجهولة فلا تجب اعادتها كما هو المقرر في محله .

واما سند الرواية فقد اعترض عليه السيد الاستاذ بالاضمار وحيث ان الاضمار ليس من علي بن مهزيار وامثاله من الكبار بل من سليمان بن رشيد الذي لا يابى شأنه وحاله عن الرواية عن غير الامام فلا طريق الى اثبات ان المكتابة كانت مع الامام ومجرد اعتقاد علي بن مهزيار بذلك ليس حجة (١) .

ويرد عليه اولاً ان علي بن مهزيار - بعد الاعتراف بانه كان يعتقد بان المكتابة مع الامام - يكون قوله ( وقد قرأته بخطه ) شهادة بانه رأى خط الامام ( ع ) وتجرى فيها اصالة الحس فتكون حجة واحتمال ان يكون الضمير في كلمة ( بخطه ) راجعاً الى سليمان بن رشيد خلاف الظاهر

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٩٤ .

جداً إذ لا اثر للتأكيد على كونه قد رآه بخط سليمان مع ان سياق التعبير ظاهر في ان التأكيد المذكور لاجل نكتة . ولو لا هذه الشهادة من علي ابن مهزيار بان المسكوبة بخط الامام لكانت الرواية ساقطة سنداً بقطع النظر عن اضمارها من قبل سليمان بن رشيد لان سليمان هذا لم يثبت توثيقه .

وثانياً : ان ما ذكره من التفصيل في اضمار رواة الشيعة غير تام لان الاضمار من قبلهم عموماً غير مضر لان العهد النوعي يعين مرجع الضمير -حينئذ في الامام عليه السلام لان الاتيان بالضمير المساوق للتعين والذي لا يستغنى عن ذكر مرجعه اثباتاً ظاهر عرفاً في رجوعه الى مرجع هناك دال عليه في مقام التخاطب ومع الاطلاق وعدم التنصيص لا يوجد ما يصلح ان يكون دالاً على المرجع سوى العهد النوعي ومعهدية كون الامام هو المرجع في الأحكام والحاصل ان فرض عدم المرجع رأساً في مقام الاثبات خلاف طبع الضمير عرفاً وفرض مرجع غير الامام متعذر لعدم وجود دال اثباتي عليه بخلاف فرض مرجعية الامام واحتمال وجود دال على مرجعية غير الامام وقد حذفه الناقل للرواية عن الراوي مدفوع باصالة الامانة في الناقل الثقة وعدم حذف ما له دخل في المقصود .

ومن جملة الروايات معتبرة العيص بن القاسم قال : ( سألت ابا عبد الله ( ع ) عن الرجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخله قال يغسل ذكره وفخله قال : وسألته عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصابه ثوبه يغسل ثوبه ؟ قال : لا ( ١ ) .  
والفقرة الاولى ظاهرة في تنجيس المتنجس للامر بغسل فخله والفقرة الثانية هي موضع الاستدلال لظهورها في عدم سراية النجاسة الى الثوب

(١) صدر الرواية في الوسائل باب ٣١ من ابواب احكام الخلوة  
وذيلها في باب ٦ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

ومن هنا قد يدعي التعارض بين الفقرتين .

وتفصيل الكلام ان السؤال الوارد في الفقرة الثانية يحتمل فيه بدوا

ثلاثة احتمالات :

الأول - ان يكون المقصود بمسح ذكره بيده مسحه للاستنجاء من البول وازالته نظير مسحه بالحجر الوارد في الفقرة الأولى وعلى اساس هذا الاحتمال يترتب امران احدهما تامة الاستدلال بهذه الفقرة على عدم تنجيس المتنجس والآخر وقوع التعارض بين الفقرتين .

الثاني - وهو الاحتمال الذي ابداه السيد الاستاذ - دام ظله - في مقام مناقشة الاستدلال بها (١) - ان يكون المقصود من المسح بيده مجرد الماسة للذكر لا المسح الاستنجائي المزيل للبول ويكون الداعي الى السؤال احتمال ان تكون ماسة اليد للذكر توجب نجاستها نظير ما توهمه بعض العامة من ان مس الذكر يوجب انتقاض الطهارة الحديثة ويترتب على هذا الاحتمال امران احدهما ان الفقرة الثانية لا دخل لها بمسألة تنجيس المتنجس والآخر انه لا تعارض بين الفقرتين .

الثالث - ان يكون السؤال في الفقرة الثانية متفرعاً على السؤال في الفقرة الاولى بمعنى انه بعد ان مسح ذكره بحجر وعرق ذكره مسحه بيده ثم لاقت يده وهي مرطوبة ثوبه ويترتب على هذا الاحتمال امران احدهما ان الفقرة الثانية تكون دليلاً على ان المتنجس الثاني لا ينجس لان اليد بموجب هذا الاحتمال لاقت الذكر بعد ازالة البول عنه بالحجر فهي من المتنجس الثاني ولا يتنجس بها الثوب والآخر انه لا تعارض بين الفقرتين لان الأولى تدل على تنجيس المتنجس الأول والثانية تدل على عدم تنجيس المتنجس الثاني .

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٨٨ .



والمتعين من هذه الاحتمالات الاول لان الاخيرين مخالفان للظهور .  
 اما نكتة مخالفة الاحتمال الثاني للظهور فلأن الملحوظ للسائل من  
 السؤال في الفقرة الثانية لو كان هو الاستفهام عن تنجس اليد بجماسة الذكر  
 تعبداً لما كان هناك معنى لافتراض ملاقة اليد للثوب وصياغة السؤال بلسان  
 هل يغسل ثوبه فان السؤال عن نجاسة شيء بافتراض ملاق له والاستفهام  
 عن حكم الملاقى انما يسوغ عرفاً فيما اذا كان ذلك الشيء المراد الاستفهام  
 عن نجاسته ليس من البدن والثياب ونحوهما مما تكزن طهارته ونجاسته  
 متعلقاً للتكليف مباشرة من قبيل ما اذا اريد السؤال عن نجاسة الكلب  
 او الثعلب او الهرة فانه يحسن حينئذ ان يفرض اصابة الثوب له وصياغة  
 السؤال عن نجاسة تلك الحيوانات بلسان انه هل يغسل ثوبه او لا لان  
 نجاستها ليست متعلقاً للتكليف مباشرة واما اذا كان محط السؤال عن النجاسة  
 نفس البدن كيد الانسان مثلاً فلا معنى عرفاً لافتراض ملاقة اليد للثوب  
 والسؤال عن نجاسة اليد بلسان انه هل يغسل الثوب الملاقى لها اولا بعد  
 ان كان غسل نفس اليد وتطهيرها واجباً مباشراً على تقدير نجاستها وعليه  
 فحيث فرض السائل في المقام اصابة اليد للثوب وسأل عن غسل الثوب  
 مع ان اليد بنفسها مطلوبة الطهارة دل ذلك على ان الملحوظ في السؤال  
 ليس استعمال حال اليد بل حال الثوب بعد الفراغ عن نجاسة اليد فلا  
 معنى لحمل السؤال على الاحتمال الثاني .

واما الاحتمال الثالث فهو خلاف الظاهر لظهور السؤال الثاني في  
 كونه سؤالاً مستقلاً لا تفرعاً على الفرضية المذكورة في السؤال الأول فان  
 هذا التفريع مؤونة زائدة ومع عدم نصب قرينة عليه يكون الظاهر استقلالية  
 السؤال الثاني عن الأول وعليه فتم دلالة الفقرة الثانية على عدم التنجيس  
 وتكون معارضة بالفقرة الأولى على حد معارضتها بسائر روايات التنجيس

لان كلا من الفقرتين تمثل كلاماً مستقلاً نسبته الى الآخر نسبة المنفصل .  
ومن الروايات رواية حفص الاعور قال : « قلت لأبي عبد الله (ع)   
الذن يكون فيه الخمر ثم يحفف يجعل عليه الخل قال : نعم » (١) فالذن  
متنجس وقد حكم بانه لا ينجس الخل وقد ناقش السيد الاستاذ - دام ظله -  
في الدلالة تارة باجمال الرواية لاحتمال نظرها الى عدم نجاسة الخمر واخرى  
بانها مطلقة من حيث غسل الذن قبل وضع الخل وعدمه والاستدلال انما  
هو بلحاظ هذا الاطلاق لفرض عدم الغسل مع انه مقيد بالروايات الدالة  
على تنجيس المتنجس بما فيها معتبرة عمار الواردة في ذن الخمر قال :  
« سألته عن الذن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء  
كافح او زيتون قال اذا غسل فلا بأس . . » (٢) ومع تقييده بالغسل  
لا يمكن الاستدلال برواية حفص الاعور على عدم تنجيس المتنجس (٣) .  
ويرد على المناقشة الأولى ان هذا الاجمال يرتفع بضم دليل نجاسة  
الخمر الى الرواية فالرواية تعدل على الجامع بين طهارة الخمر وعدم  
تنجيس المتنجس ودليل نجاسة الخمر ينفي الفرد الأول فيتعين الثاني .  
ويرد على المناقشة الثانية بان ذلك ليس تقييداً بل هو الغاء للعنوان  
الذي اخذه الراوي حيث سأل عن مسوغة التجفيف لوضع الخل في ذن  
الخمر وتقييده بالغسل معناه الغاء دخل التجفيف رأساً اذ مع الغسل لا يحصل  
للتجفيف وبدونه لا يكفي التجفيف وهو معنى الالغاء وليس هذا من التقييد  
العرفي اللهم الا ان يلتزم بان التجفيف لازم في الذن ولا يكفي الغسل لأن  
الخمر ينفذ فيه ويتسرب الى اعماقه فلا بد من التجفيف والغسل معاً ولكن

(١) الوسائل باب ٥١ من ابواب النجاسات حديث ٢ .

(٢) الوسائل باب ٥١ من ابواب النجاسات حديث ١ .

(٣) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

التقييد حينئذ معناه ان مراد الامام كان بيان نفى البأس في صورة اجتماع التجهيف والغسل معاً فقد يعبد ذلك بان يقال ان هذه الصورة ليست منشأً للاشكال عادة عند السائل وانما حيشية سؤاله هي ان التجهيف يكفي او لا بد من الغسل فالجواب بـ ( نعم ) مساوق للافتاء بالكفاية ولا يقبل التقييد بالغسل وعلى أي حال فلا تعويل على الرواية حتى لو تمت دلالتها لضعف سندها (١) .

ومنها معتبرة حنان بن مسدير قال : « سمعت رجلاً سأل ابا عبد الله ( ع ) فقال اني ربما بليت فلا اقدر على الماء ويشدد ذلك عليّ فقال إذا بليت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذلك » (٢) وتقريب الاستدلال بها ان المشكلة الملحوظة للسائل هي خروج البلل المشتبه المحكوم عليه بكونه بولاً ونجساً حيث لم يفرض الاستبراء ومن الواضح ان الطريقة التي اقترحها الامام عليه السلام لا يمكن ان تدفع المشكلة من ناحية النجاسة الا إذا قيل بعدم تنجيس المتنجس إذ لو لا ذلك لكان وضع ماء الريق على الذكر المتنجس موجباً لانساع النجاسة وسرايتها فتدل الرواية على عدم تنجيس المتنجس .

وقد يقال ان المشكلة الملحوظة للسائل ليست هي ما ذكر بل هي مشكلة محفوظة حتى مع فرض الاستبراء وحاصلها الابتلاء بخروج الحبال وحيث ان الموضع متنجس فبخروجها تنجس وتوجب سراية النجاسة وعلى هذا تكون الرواية مبنية على تنجيس المتنجس ويقرب هذا الافتراض الثاني في تفسير الرواية بامر بن احدهما ان المشكلة لو كانت بلحاظ الرطوبة المشتبهة لكان المناسب بالامام ( ع ) تعليم الاستبراء بدلا عن تلك الطريقة

(١) باعتبار ان حفص الأعور لم تثبت وثاقته .

(٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث ٧ .

الغريبة والآخر ان ظاهر قول السائل فلا اقدر على الماء دخل عدم وجدان الماء في المشكلة ولا يتم ذلك الا على الافتراض الثاني في تفسيرها .  
ويمكن دفع الامر الأول بان عدول الامام ( ع ) عن تعليم الاستبراء الى الطريقة الاخرى لعله باعتبار شمول فائدتها حتى لحالة من يعلم بان ما يخرج منه بول كما فيمن هو ممتلى بتقاطر البول احياناً ويمكن دفع الامر الثاني بان دخل عدم وجدان الماء لعله من اجل ان لتطهير بالماء يؤدي نفس المهمة التي يتوسل بماء الريق لادائها وعلى اي حال فان كان في ذلك شيء من التقريب للافتراض الثاني للمشكلة ففي مقابله قوة ظهور كلام الامام في كون ماء الريق يوضع على نفس مخرج البول من الذكر فانما يلائم الافتراض الاول للمشكلة واما الافتراض الثاني لها فيستدعي ان لا يوضع ماء الريق الا على الموضع الطاهر من الذكر لا على مخرج البول مع ان التقييد بذلك خلاف ظاهر الرواية جداً ولا يؤدي الغرض غالباً اذ الغالب في الجبائل ان يحس بها في نفس الموضع المتنجس .

ومنها رواية ساعة قال : قلت لابي الحسن موسى ( ع ) اني ابول ثم اتمسح بالأحجار فيجنيء مني البلل ما يفسد سراويلي قال : ليس به بأس ، (١) .

وتقريب الاستدلال ان المتنجس لو كان منجساً لسكان في مجموع البلل بأس لان البلل المذكور يوجب حينئذ سراية النجاسة من الموضع المتنجس بخلاف ما لو قيل بعدم تنجيس المتنجس وحملت الرواية على ما بعد الاستبراء اما بمقيد منفصل (٢) اذا فرض اطلاقها كما في الاستبصار

(١) الوسائل باب ١٣ من ابواب نواقض الوضوء حديث ٤ .

(٢) من قبيل معتبرة حفص بن البخترى عن ابي عبد الله ( ع )

« في الرجل يبول قال : ينثره ثلاثاً ثم ان سال حتى يبلغ السوق فلا =

وبعض نسخ التهذيب او بمقيد متصل كما ورد ذلك في الصيغة المنقولة في بعض نسخ التهذيب الاخرى (١) .

وقد يعترض على ذلك بعدة وجوه :

الاول : ابراز احتمال ان يكو نظر السائل الى جهة الحدث وناقضية البلل الخارج للوضوء وفيه انه لو كان النظر الى ذلك لم تكن حاجة لما افترضه الراوي من التمسح بالحجر فان ظاهره دخل ذلك في منظوره ودخله انما يكون بلحاظ الخبث لا الحدث .

الثاني : ابراز احتمال ان يكون نفي البأس بلحاظ الحكم بطهارة موضع البول بالمسح فيكون اجنبياً عن محل الكلام والغريب ان السيد الاستاذ ذكر هذه الرواية هنا (٢) فناقش بابداء احتمال كونها ناظرة الى مطهريه المسح وذكرها في مسائل الاستنجا (٣) دليلاً على مطهريه المسح وناقش في ذلك بابداء احتمال كونها ناظرة الى عدم تنجيس المتنجس مع انه على فرض الاجمال وتساوى الاحتمالين تقع الرواية طرفاً للمعارضة مع المجموع المركب مما دل على تنجيس المتنجس وعدم كفاية المسح في تطهير موضع البول ولا بد من ادخالها في الحساب في مقام علاج التعارض ولكن التحقيق ان حملها على مطهريه المسح خلاف الظاهر لان السائل لو كان نظره الى السؤال عن مطهريه المسح لم يكن هناك وجه عرفي لافتراض خروج البلل

= يبالي ، الوسائل باب ١٣ من ابواب نواقض الوضوء حديث ٣ .

(١) فقدت وردت فيها هكذا « اني ابول ثم امسح بالأحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي بعد استبرائي ، قال : ليس به بأس » راجع التهذيب الجزء الاول حديث ١٥٠ .

(٢) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٨٦ - ٢٨٨ .

(٣) التنقيح الجزء الثالث ص ٣٨٨ .

بمقدار يفسد سراويله بل مجرد افتراض انه بال وتمسح بمحجر يسكفي لابرار مايراد الاستعلام عنه - حيث ان طهارة موضع البول بالمسح وعدمها داخل في محل الابتلاء مباشرة فلا معنى للسؤال عن مطهوية المسح لشيء من بدنه بلسان انه لو وقعت عليه رطوبة فهل ينجس أولا فهذا اللسان ظاهر في ان الحيثية المستعلم عنها لا يتم افتراضها الا بذلك فيتعين حمل الرواية بالظهور العرفي على النظر سؤالا وجوابا الى تنجيس المتنجس بعد الفراغ عن بقاء النجاسة في الموضع الممسوح .

الثالث المناقشة في سندها بما عن السيد الاستاذ من ضعفها بالحكم بن مسكين والهيثم بن ابي مسروق النهدي لعدم ثبوت توثيقها (١) مع انه ينبغي توثيقها على مبناه لورودها معا في اسانيد كامل الزيارات (٢) غير ان ذلك لا يكفي عندنا ولكن يمكن مع هذا توثيق الحكم من مسكين بنقل اكثر الثلاثة عنه (٣)

وأما الهيثم بن ابي مسروق فلا يوجد توثيق واضح له نعم ذكر الكشي عن حمدويه انه قال : « لأبي مسروق ابن يقال له الهيثم سمعت

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٨٦ - ٢٨٧

(٢) فقد وقع الحكم بن مسكين في سند الحديث ٢ من باب ٢٨ من كامل الزيارات وذكر ذلك نفس السيد الخوئي - دام ظله - في معجم الرجال الجزء السادس ص ١٧٩ ووقع الهيثم بن ابي مسروق في الحديث ٣ من باب ٧٠ منه .

(٣) فقد روى عنه ابن ابي عمير في الوسائل باب ٢ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ١١ وروى عنه احمد بن محمد بن ابي نصر في الوسائل باب ٣٠ من ابواب نكاح العبيد حديث ٨ .

لكن لا يجري عليه جميع احكام النجس فاذا تنجس الاناء بالولوغ يجب تعفيره لكن اذا تنجس اناء آخر بملاقاة هذا الاناء أو صب ماء الولوغ في اناء آخر لا يجب فيه التعفير

اصحابي يذكرونها كلاهما فاضلان ، (١) والفضل في نفسه وان كان لا يستلزم التوثيق ولكن قد يستظهر ذلك في امثال المقام فان تم هذا صح سند الرواية وإلا سقطت عن الاعتبار .

وإذا تم بعض ما استدل به من روايات لنفي تنجيس المتنجس وبعض ما استدل به لاثبات التنجيس وقعت المعارضة بين الطائفتين فان كانت دلالة احداها بالاطلاق (٢) دون الاخرى قيد الاطلاق بالطائفة الاخرى ولكن يوجد في كل من الطائفتين ما يكون دلالة على المستدل به عليه بالخصوصية لا بالاطلاق (٣) .

وقد يجمع بحمل الرويات الظاهرة في التنجيس على التنزه والكرهية ولكنه لا يلائم بعض تلك الرويات كمتبرة عمار التي تصرح بان الصلاة في المكان المتنجس مع الرطوبة غير جائزة فان حمل عدم الجواز على مجرد التنزه ليس عرفيا والظاهر ان التعارض مستحكم فإذا ثبت ان موقف العامة على العموم مطابق لمفاد الطائفة الدالة على عدم تنجيس المتنجس الاول كان ذلك مرجحا لما دل على التنجيس والا تعارضت الطائفتان وكان المرجح هو الاصول المؤمنة .

(١) تنقيح المقال المجلد الثالث ص ٣٠٥ .

(٢) كما في معتبرة حكم بن حكيم المتقدمة في ص ٤٩٤

(٣) كما في معتبرة حنان بن سدبر المتقدمة

وان كان أحوط خصوصاً في الفرض الثاني وكذا اذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل لكن اذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد (١) وكذا اذا تنجس شيء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة . لا يجب فيه التعدد

(١) سراية النجاسة من نجس الى ملاقيه لاتستلزم سراية سائر أحكامه اليه كوجوب التعفير والتعدد ونحو ذلك فلا بد من ملاحظة حال تلك الاحكام الاضافية وذلك على مراحل .

الاولى : ملاحظتها بلحاظ دليل ثبوتها ليرى هل له اطلاق للملاقى أولاً اما دليل وجوب التعدد في المتنجس بالبول فلا اشكال في عدم اطلاقه في نفسه للمتنجس بهذا المتنجس لعدم صدق العنوان الماخوذ في موضوع رواياته (١) عليه إذ أمر بالتعدد في غسل ما اصابه البول ولا يصدق ذلك الا على المتنجس الاول

وأما دليل وجوب التعفير (٢) فعلم شموله للمتنجس بنفس اناة الولوج واضح واما عدم شموله للاناء الذي صب فيه ماء الولوج فهو ايضاً مقتضى الجمود على حاق اللفظ ومورده حيث ان مورده الاناء الذي

(١) من قبيل معتبرة مجد عن أحدهما (ع) قال « سألته عن البول يصيب الثوب ، قال : اغسله مرتين » الوسائل باب ١ من ابواب النجاسات حديث ١

(٢) من قبيل رواية الفضل أبي العباس عن أبي عبدالله (ع) في حديث انه سأله عن الكلب فقال « رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصيب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء » الوسائل باب ٧٠ من أبواب النجاسات حديث ١



شرب منه الكلب وهذا العنوان لا يصدق على الاناء الثاني بصب ماء الولوغ فيه فلو احتمل عرفاً مدخلية هذا العنوان في الحكم لزم الاقتصار على مورده نعم إذا الفى احتمال مدخلية هذا العنوان بمناسبات الحكم والموضوع عرفاً وقيل بان العرف يفهم من الدليل ان مناط الحكم في الاناء تنجسه بماء الولوغ لا بملاقة الكلب مباشرة ولا بصدق عنوان شرب الكلب منه اما الاول فلان ملاقة الكلب للاناء لم تفرض في الرواية وأما الثاني . فلأن هذا عنوان انزاعي وسراية النجاسة لا تكون عرفاً إلا بالملاقة فالمناطق المذكور محفوظ في الاناء الثاني ايضاً فيشملة الحكم .

الثانية ملاحظته بلحاظ دليل السراية بان يدعى ان المستظهر منه ان السراية ليست من باب التأثير والعلية بل من باب الانتشار والتوسع فتكون نجاسة المتنجنس الجسدي عين نجاسة المتنجنس الاول فيشملة اطلاق الادلة الواردة في المتنجنس الاول .

والصحيح ان الاستظهار المذكور بلا محصل بل وهب نافع ايضاً حتى لو تعقلناه لان مجرد كون النجاسة الجديدة انتشاراً للنجاسة الاولى يكفي لاثبات أحكامها لها لان احتمال اختصاص تلك الاحكام بمرتبة معينة من وجود تلك النجاسة موجود عقلاً وعرفاً .

الثالثة بعد فرض عدم الاطلاق في دليل وجوب التعدد والتعفير يلاحظ انه هل يوجد اطلاق يقتضي كفاية الغسل مرة واحدة أولاً سواء تمثل هذا الاطلاق في اطلاقات فوقانية للاوامر بالغسل (١) أو في اطلاق في خصوص

(١) من قبيل معتبرة ابراهيم بن أبي محمود قال « قلت للرضا (ع) : الطنفسة والفراش يصيبها البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو ؟ قال : يغسل ماظهر منه في وجهه » الوسائل باب ٥ من أبواب النجاسات حديث ١ ورواية مجد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال « سألته عن =

دليل تطهير المنتجس بالمنتجس كما في معبرة العيص المتقدمة حيث قال يغسل ذكره وفخذه فان مقتضى اطلاقه كفاية المرة في الذكر والفخذ والتقييد بالتعدد في الاول لا يمنع عن التمسك بالاطلاق بلحاظ الفخذ الذي هو منتجس بالمنتجس وتممة الكلام في ذلك تأتي في بحث المطهرات ان شاء الله تعالى .

الرابعة ملاحظة نفس دليل السراية ليرى انه هل له اطلاق ازمانى يقتضي في نفسه بقاء النجاسة بحيث يرجع اليه عند الشك في ارتفاعها بالفسلة الواحدة اولا ولا شك في عدم الاطلاق المذكور إذا كان الدليل هو الاجماع بل قد يقال بعدمه في الادلة اللفظية ايضا اذا تمت لان ارتكازية وجود المطهر في الجملة تكون قرينة على ان النظر في ادلة السراية إلى بيان حدوث النجاسة على نحو يحتاج الى مطهر وليس لها نظر الى بقائها في موارد الشك في المطهريّة .

الخامسة بعد فرض عدم الاطلاق في دليل السراية ايضا تنتهي النوبة الى الاصول العملية فيرجع الى استصحاب النجاسة اذا قلنا به في الشبهة الحكمية كما هو الصحيح والا جرت قاعدة الطهارة لو قيل بشمول دليلها في نفسه لموارد الشك في بقاء النجاسة وقد تكرر منا منع ذلك (١) وان قاعدة الطهارة لاتشمل موارد الشك في بقاء النجاسة بقطع النظر عن حكومة الاستصحاب عليها .

---

= الكلب يشرب من الاناء قال : اغسل الاناء . . الوسائل باب ١٢ من

أبواب النجاسات حديث ٣

(١) كما في الجزء الثاني من البحوث ص ٢٠٦

( مسألة ١٢ ) قد مر انه يشترط في تنجيس الشيء بالملاقاة تأثره فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة اصلا كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لا يتبلل اصلا يمكن أن يقال انه لا يتنجس بالملاقاة ولو مع الرطوبة المسربة ويحتمل أن تكون رجل الزنبور والذهاب والبق من هذا القبيل (١)  
 ( مسألة ١٣ ) الملاقاة في الباطن لا توجب التنجس فالنجاسة الخارجة من الانف طاهرة وان لاقت الدم في باطن الانف نعم لو ادخل فيه شيء من الخارج ولاقى الدم في الباطن فالاحوط فيه الاجتناب (٢)

(١) اما الكبرى وهي اشتراط السراية بالرطوبة المسربة المؤثرة فقد تقدم تحقيقها وأما الصغريات التي ادعي انها غير واجدة للشرط فهذه الدعوى فيها محل اشكال بل منع نعم الدهن إذا كان جامدا ومحيطا بالجسم فهو مانع عن اصل الملاقاة كما هو واضح .

(٢) وقد تقدم تحقيق الكلام في انحاء الملاقاة من حيث كون المتلاقيين داخلين معا أو كان النجس منها داخليا أو كان الملاقي الطاهر منها داخليا أو كانا معا خارجيين وحصلت الملاقاة في الداخل فراجع احكام هذه الانحاء مفصلا في الجزء السابق من هذا الشرح (٢)

(١) تقدم تحقيقها في بداية هذا الفصل .

(٢) الجزء الثالث من البحوث ص ٢٩ - ٤٤

## فصل

يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة ازالة للنجاسة عن البدن حتى الظفر والشعر واللباس (١)

(١) لا اشكال في اعتبار الطهارة من الخبث في الصلاة على وجه الاجمال نصا واجماعا بل ضرورة والروايات الدالة على ذلك بشكل وآخر متواترة وانما الكلام في تحقيق جهات :

الجهة الاولى : في انه هل يعتبر الطهارة من كل انواع النجاسات أو يختص هذا الحكم ببعضها دون بعض ، قد يقال بان الروايات الواردة في مقام بيان اعتبار الطهارة قد جاءت في موارد متفرقة ولا يستفاد منها التعميم المذكور الا بضم الاجماع .

وقد تصدى السيد الاستاذ دام ظله إلى اثبات التعميم بالدليل اللفظي (١) وذلك بلحاظ عدة روايات :

منها معتبرة زرارة المعروفة في بحث الاستصحاب والتي جاء فيها قال : ( قلت له اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت أثره . . الخ ) (٢)

والاستدلال باطلاق قوله ( أو غيره ) بناء على رجوع الضمير الى دم الرعاف لا الى كلمة رعاف فان غير دم الرعاف يشمل سائر النجاسات والصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذا الاطلاق على كل حال لان الكلمة واردة في كلام الراوي في مقام السؤال والسؤال لم يكن متجها الى أصل اعتبار الطهارة وحدوده ليكون للسؤال اطلاق لسائر انواع النجاسات بل

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٣٠٢ - ٣٠٤

(٢) الوسائل باب ٧ من أبواب النجاسات حديث ٢

السائل بعد افتراض الاعتبار متجه للاستعلام عن حال الصلاة التي وقعت مع ما لا يجوز من النجاسة فلا اطلاق في الكلام من الجهة المبحوث عنها في المقام .

وقد كان الافضل الاستشهاد من تلك الرواية بفقرة اخرى وهي قوله : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك » .

وذلك بدعوى ان قوله حتى تكون على يقين من طهارتك يدل على اللزوم في الصلاة تحصيل الطهارة بعنوانها لا التخلص من هذا النجس بالخصوص او ذلك

ومنها معتبرة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال « لاصلاة إلا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله (ص) وأما البول فانه لا بد من غسله » (١) وتقريب الاستدلال بها ان المراد بالطهور في صدرها ما يعم الطهارة الخبثية بقريته الذيل فتدل على أن الطهارة على الاطلاق معتبرة .

ويرد عليه ان كلمة ( طهور ) إذا كانت بمعنى المصدر اي الطهارة ثم ما افيد وليكن إذا كانت بمعنى آلة التطهير اي انه لاصلاة الا بمطهر كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى « وانزلنا من السماء ماء طهورا » (٢) عند من استدل بها على المطهرة فلا يستفاد من الرواية اعتبار الطهارة من كل انواع النجاسات في الصلاة وانما تفيد ان كل مهصل لا يدل له من استعمال الماء المطهر ويكفي في هذه الالابدية لزوم التخلص من قدر البول والغائط عند الاستنجاء .

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب احكام الخلو حديث ١

(٢) الفرقان (٤٨)

ومما يشهد على ان كلمة طهور في الرواية بهذا المعنى ماورد في ذيل الحديث من قوله « ويجزىك من الاستنجاء ثلاثة احجار » فان المجزى لا بد من مجز عنه وليس هو الطهارة لان الاحجار لا تجزي عنها وانما تحققها بل هو الماء المطهر فان الاحجار تجزى عنه وهذا يعنى ان قوله في صدر الحديث « لاصلاة إلا بطهور » بمعنى لاصلاة الا باستعمال ماء مطهر .  
ومنها ما دل من الروايات على العفو عن النجاسة في اللباس اذا كان مما لاتم به الصلاة وحده حيث تدل بالمفهوم على عدم جواز النجاسة مطلقا في غير ذلك .

وهذا ايضا لا يخلو من اشكال لأن بعض روايات تلك المسألة ساقطة سنداً كرسلة حماد بن عثمان (١) وبعضها وان تم سنده الا ان لسانه لسان الاستثناء من دليل المانعية وتمحض في بيان المستثنى وليس متعرضاً للمستثنى منه مباشرة ليمسك باطلاقه من هذه الناحية كما في معتبرة زرارة (٢) عن احدهما (ع) فلاحظ وتمه الكلام في روايات تلك المسألة وتحقيها تأتي في محله .

ومنها حديث « لاتعاد الصلاة إلا من خمسة » (٣) حيث ذكر الطهور في الخمسة وهو يشمل الطهارة الخبثية باطلاقه ثم استشكل في هذا الاطلاق لأن ظاهر ذيل الحديث ان الخمسة مما فرض في الكتاب والطهارة الخبثية لم تفرض في الكتاب .

ويرد على التمسك باطلاق الطهور ان حديث لاتعاد ليس بنفسه من أدلة الجزئية الشرطية ليمسك باطلاقه من هذه الناحية وانما هو ناظر اليها

(١) (٢) الوسائل باب ٣١ من ابواب النجاسات حديث ٢ - ١

(٣) كما ورد في معتبرة زرارة المذكورة في الوسائل باب ٣ من

أبواب الوضوء حديث ٨

ووارد بعد افتراضها في مقام التمييز بين ما يكون الاخلال به نسيانا أو جهلا موجب للبطلان وما لا يكون كذلك ولهذا كانت له الحكومة على تلك الأدلة .

فكل هذه الوجوه لاثبات التعميم غير تامة فلا بد من الرجوع الى وجوه اخرى وبالإمكان ان نذكر الوجوه التالية في المقام لاثبات التعميم فان لم تتم جميعا فبعضها تام .

فمنها معتبرة عمار السابقة التي جاء فيها « إذا كان الموضوع قلدا من البول أو غير ذلك .. » الى أن يقول : « وان كان غير الشمس اصابه حتى يبیس فانه لا يجوز ذلك » اي الصلاة عليه مع رطوبة في البدن توجب السراية وتقريب الاستدلال بها واضح حيث يستفاد منها ان الموضوع القدر بالبول أو غيره من القذارات لا يجوز الصلاة عليه مع وجود الرطوبة المسرية تحفظا على الطهارة المعتبرة في الصلاة وهذا يدل باطلاقه على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن مهما كان سببها ويشمل النجاسة السارية من المتنجس ايضا لأنها مورد الرواية فهذه الرواية احسن وجه لاثبات التعميم المطلوب .

ومنها رواية خيران الخادم التي جاء فيها « كتبت الى الرجل (ع) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير يصلي فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه . . » الى أن يقول فيها الامام (ع) « لاتصل فيه فانه رجس » (١)

والاستدلال بالفقرة الاخيرة منها حيث انه علل الحكم بالمنع بانه رجس ومقتضى قانون التعليل استفادة كبرى مانعية كل نجس في الصلاة

ولكن يشكل مضافا الى ضعف السند بسهل ان الرجس مرتبة شديدة من الخبائة لا تطلق على كل متنجس فلا يستفاد المطلوب من كبرى التعليل ومنها معتبرة علي بن جعفر السابقة قال « سألته عن البواري يبيل قصبها بماء قلدر أبصلي . ليه قال إذا يبست فلا بأس » .

بناء على أن النظر في البأس الى محذور السراية لا السجود على النجس فيدل على ان سراية النجاسة الى البدن أو الثوب محذور في الصلاة ولما كان عنوان القلدر يشمل ما قلدر باي عين من الاعيان النجسة ثبت التعميم المطلوب ومنها معتبرة العلاء عن أبي عبدالله (ع) قال « سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله ... الخ » (١)

والاستدلال بها مبني على دعوى ان الظاهر من عبارة السائل ان المركز في ذهنه ان النجاسة بعنوانها لا بما هي نجاسة من هذا بالخصوص أو من ذاك مانعة عن الصلاة وسكوت الامام عن ذلك يدل على امضاء هذا الارتكاز فيدل على التعميم . وفيه ان استفادة كون المركز لدى السائل مانعية النجاسة بنحو الموجبة السكلية من اطلاق كلامه محل اشكال لانه لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية وانما كان السائل والمسؤول قد فرغا عن مانعية النجاسة وانجها الى حال نسيان تلك النجاسة المانعة .

ومنها معتبرة هيد الله بن سنان قال « سألت أبي أبا عبدالله (ع) وأنا حاضر اتى اعير الذمي ثوبي » الى أن يقول الامام (ع) « حتى تستيقن انه نجسه » (٢) .

فانه يدل بمفهوم الغاية انه إذا استيقنت بالنجاسة فلا تصل فيه واطلاقة

(١) الوسائل باب ٤٢ من أبواب النجاسات حديث ٣

(٢) الوسائل باب ٧٤ من أبواب النجاسات حديث ١



شامل لكل انواع النجاسة ولا اشكال في صحة هذا الإشعار ولكن الدلالة قد يتأمل فيها بدعوى ان الرواية مسوقة لبيان حكم الشك ومدى امارية حيازة الكتاني للثوب على النجاسة وليست في مقام البيان من ناحية اصل الحكم الواقعي في المانعية ليمسك باطلاقها من هذه الناحية .

ومنها معتبرة عمار في الرجل اذا قص أظفاره بالحديد أو جز شعره أو حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل أن يصلي سئل فان صلى ولم يمسح من ذلك بالماء قال يعيد الصلاة لان الحديد نجس . . . . (١)

والاستدلال بالكبرى المقدره في التعليل حيث صرح فيه بالصغرى وقدرت الكبرى وهي ان كل نجس يجب الاجتناب عنه في الصلاة وهذه الرواية احسن حالا من رواية خيران إذ الموضوع في الكبرى النجس لا الرجس وأما تطبيق الكبرى على الحديد فهو اما جدي واما عنائي واما صوري وعلى كل حال فلا موجب لرفع اليد عن دلالة الكبرى على المطلوب اما على الاول فواضح واما على الاخيرين فلأن تطبيق كبرى لزومية جدية على فرد عنائي أو صوري لا يضر بظهورها في اللزوم والجدية .

ومثل هذه الرواية رواية موسى بن اكييل النميري ايضاً عن أبي عبدالله (ع) قال « . . . لانجوز الصلاة في شيء من الحديد فانه نجس مسوخ » (٢)

لكن هناك فارقان احدهما ان رواية عمار تامة سنداً وهذه ضعيفة بالارسال والآخر ان التعليل في هذه الرواية ورد فيه قيد زائد وهو انه مسوخ فلا بد اما من القول بان عطف المسوخ على النجس من باب

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث ٥

(٢) الوسائل باب ٣٢ من أبواب لباس المصلي حديث ٦

عطف ملاك على ملاك أو الالتزام بالتعميم في حدود اجتماع الصفتين فلا يفيد المطلوب .

ومنها التمسك بنفس الروايات المتفرقة الواردة في المواضع الخاصة (١)

(١) وهي ثلاث طوائف : الأولى تدل على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس ووردت في البول والعدرة والمني والدم والخنزير والخمر والكافر - على القول بنجاسه فمثلا في البول والمني معتبرة محمد بن مسلم ( الوسائل باب ١٦ من ابواب النجاسات حديث ٢ ) وفي العذرة معتبرة عبدالرحمان بن أبي عبدالله ( الوسائل باب ٤٠ من ابواب النجاسات حديث ٥ ) وفي الدم معتبرة سماعة ( الوسائل باب ٤٢ من ابواب النجاسات حديث ٥ ) وفي الخنزير معتبرة علي بن جعفر ( الوسائل باب ١٣ من ابواب النجاسات حديث ١ ) وفي الخمر معتبرة علي بن مهزيار ( الوسائل باب ٣٨ من ابواب النجاسات حديث ٢ ) وفي الكافر معتبرة علي بن جعفر ( الوسائل باب ١٤ من ابواب النجاسات حديث ١٠ ) والثانية تامه بغسل ما يصيبه النجس من دون ذكر الصلاة فلتتميم الاستدلال بها على شرطية الطهارة في الصلاة لا بد من اضافة المطلب الذي ذكره السيد الاستاذ - دام ظله - ووردت في الميتة والكلب وعرق الجلال فمثلا في الميتة معتبرة الحلبي ( الوسائل باب ٣٤ من ابواب النجاسات حديث ٢ ) وفي الكلب معتبرة الفضل ابي العباس ( الوسائل باب ١٢ من ابواب النجاسات حديث ١ ) وفي عرق الجلال معتبرة هشام بن سالم ( الوسائل باب ١٥ من ابواب النجاسات حديث ١ ) وقد يتوهم ورود روايات في الميتة والكلب تدرجها في الطائفة الاولى وهي رواية ابي القاسم الصيقل وولده ( الوسائل باب ٣٨ من ابواب ما يكتسب به حديث ٤ ) ورواية قاسم الصيقل ( الوسائل باب ٣٤ من ابواب النجاسات حديث ٤ ) ومعتبرة علي بن جعفر ( الوسائل -

فانها بعد جمعها وضم بعضها الى بعض نلاحظ انها تستوعب كل النجاسات العشر المعروفة وكذلك المتنجس بحيث لا يبقى بعد ذلك ما هو خال من الدليل غير ان هذا موقوف على التسليم بمطلب وهو ان الامر بغسل الثياب واللباس ظاهر عرفا في اعتبار تطهيرها في الصلاة لان مجرد نجاستها بما هي حكم وضعي لامعنى لها عرفا ولا موجب للاهتمام بازالتها وغسل الثوب منها فالامر بالغسل وان كان ارشاد الى النجاسة ولكنه ظاهر عرفا في ان النجاسة محذور يهتم بازالتها بالغسل والمحدور المتبادر في باب الطعام هو الاكل والمحدور المتبادر في مثل الثياب هو الاستعمال فيها ومشروط بالطهارة فباعتبار هذه النكته العرفية في روايات الباب نستطيع الحصول على اطلاق اعتبار الطهارة من كل انواع النجاسات اما بلسان النهي عن الصلاة في النجس أو بلسان الامر بغسل الثوب المتنجس .

ومنها التمسك بما دل على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقة المتنجس ببعض الاعيان النجسة بدعوى ان ذلك يدل بالاولوية العرفية على مانعية نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقة اي عين من الاعيان النجسة إذ لا يحتمل عرفا كون المتنجس بعين نجسة اشد من عين اخرى من الاعيان النجسة لارتكازية كون النجس العيني اشد

---

- باب ٣٣ من ابواب النجاسات حديث ٣ ) ولكن الاولين ضعيفتان باني القاسم الصيقل وولده القاسم وغيره والثالثة غير تامة دلالة لانها اعتبرت السكلب مثل الفارة التي يعلم بعدم وجوب غسل الثوب الذي تصيبه والطائفة الثالثة تدل على عدم جواز الصلاة عند تنجس البدن ووردت في المتنجس وتمثلها معتبرة عمار ( الوسائل باب ٢٩ من ابواب النجاسات حديث ٤ ) وضم دعوى الملازمة بين اشراط الطهارة في الثوب والبدن - لعدم التفكيك بينها فقها - يتم العموم في كليهما .

من النجس العرضي ومثال ذلك معتبرة علي بن جعفر « انه سأل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن البيت والدار لانصيها الشمس ويصيبها البول ويغتسل فيها من الجنابة أيبلي فيها إذا جفا قال نعم » (١) بناء على دلالتها بالمفهوم على عدم جواز الصلاة في مكان يغتسل فيه من الجنابة مع عدم الجفاف من اجل محذوه السراية فان النجاسة التي يترقب سرايتها سببه عن ماء الغسالة المتنجس فاذا كانت هذه مانعة عن الصلاة فهم بالاولوية العرفية بضم الارتكاز المشار اليه ان النجاسة الناشئة من ملاقة عين النجس مانعة ايضاً مطلقاً .

هذا إذا لم نقل بان خصوصية كون النجاسة في الثوب ناشئة من ملاقة هذه العين أو تلك ملغية من اول الامر بالارتكاز العرفي القاضي بمناسبات الحكم والموضوع بان تمام الموضوع للحكم ذات النجاسة بلا دخل للخصوصيات المذكورة وانها مجرد مورد .

الجهة الثانية في أن الطهارة هل هي معتبرة في مطلق البدن بنحو يشمل حتى مثل الشعر وفي مطلق اللباس الا ماخرج بدليل .

ومن المعلوم ان اصل اعتبارها في البدن واللباس معلوم من النصوص لانها القدر المتيقن في الجملة وانما الكلام في تحصيل اطلاق في البدن بنحو يثبت به اعتبارها الشعر ايضاً المعدود من توابع البدن وتحصيل اطلاق مماثل في اللباس وبهذا الصدد يمكن ذكر الوجوه التالية :

منها معتبرة زرارة قال « . . تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . . » (٢) وقد اضيفت الطهارة هنا الى نفس المصلي وظاهر ذلك اعتبار طهارة المصلي وطبق ذلك

(١) الوسائل باب ٣٠ من ابواب النجاسات حديث ١

(٢) الوسائل باب ٧ من ابواب النجاسات حديث ٢

على طهارة الثوب فمن هنا يعلم ان اضافة الطهارة الى المصلي بعناية تشمل توابه ايضا وما كان من قبيل الثوب ومفتضى ذلك اطلاقها لطهارة الشعر والظفر ايضا لانها طهارة للمصلي بهذه العناية بلا اشكال فيتم الاستدلال بالرواية لو لم نقل بان التمسك باطلاقها من ناحية سعة دائرة الاعتبار الواقعي للطهارة متعذر لانها ليست في مقام البيان من هذه الناحية بل في مقام بيان مقدار يتنجز من التكليف في مورد الشك والتردد .

ومنها رواية خيران الخادم المتقدمة حيث ورد فيها النهي عن الصلاة في الثوب الذي اصابه لحم الخنزير قائلا « لاتصل فيه فانه رجس » ومقتضى قانون التعليل اقتناص كبرى عدم جواز الصلاة في الرجس وبالغاء خصوصية الثوب يتعدى الى كل ما يكون من اللباس ظرفا للمصلي وملبوسا له ولو بلحاظ جزء من بدنه ولا فرق في ذلك بين ان نحمل قوله لاتصل فيه على ملاحظة الثوب ظرفا للمصلي او ظرفا للفعل باسراء ظرف الفاعل الى الفعل نفسه غير ان الرواية ضعيفة السند .

ومنها رواية التميزي المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) « لانجوز الصلاة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ » والكلام فيه كما في الرواية السابقة مع مزية هنا وهي ان الحديد لاتنخذ منه الثياب عادة بل السيف والخاتم ونحو ذلك فالكبرى المقتنصة بقانون التعليل يكون لها اطلاق يشمل مثل ذلك أيضاً غير ان الرواية ضعيفة سنداً كما تقدم .

ومنها معتبرة عمار المتقدمة الواردة في الارض القلدة فقد جاء

فيها « وان كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر فلا تصل على ذلك الموضع »

وذلك بالتمسك باطلاق قوله « أو غير ذلك منك » فان من هنا إن كان يراد بها البعض والجزء الحقيقي ففي العبارة اطلاق يشمل حتى للشعر والظفر فانه من الانسان حقيقة وان لم يشمل الثياب وان اريد بها ما يكون من الانسان ولو بلحاظ شؤونه المعتبره عرفا بمثابة الجزء منه فالاطلاق يشمل اللباس ايضا .

ربما ذكرناه يظهر ان استفادة الاطلاق للشعر لانتوقف على دعوى كونه جزءاً من الجسد كما قيل بل يكفي صدق كونه من الانسان على ما عرفت .

ومنها معتبرة ابن الحجاج إذ جاء فيها قوله « يغسل ما استبان انه قد أصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه وينشف قبل أن يتوضأ » (١) فان الامر بالنضح وان كان تنزيهاً ولكنه يكشف بالدلالة الالتزامية العرفية عن ان الجسد والثياب مصب لاعتبار الطهارة ولهذا أمر بالنضح نزهاً في حالة الشك وقد استدل باطلاق كلمة الجسد للشمول للشعر ونحوه وهو غريب فان الشعر ليس من الجسد ولهذا لايشمل جسد الميت أو غسل جسد الجنب على مس شعر الميت أو غسل شعر الجنب والاولى الاستدلال بكلمة ثياب حيث جاءت بصيغة الجمع على أن المقصود مطلق الالبسة لاخصوص الثوب الكامل الذي يحيط بكامل الجسد لعدم تعارف استعمال ثياب عديدة منه وإذا ثبت الاطلاق لمطلق اللباس ثبت في مثل الشعر بالاولوية العرفية ومنها رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد ان علياً (ع) قال

(١) الوسائل باب ٣٧ من ابواب النجاسات حديث ٢

و السيف بمنزلة الرداء تصل فيه ما لم تر فيه دماً ، (١) فانها تعتبر الطهارة في السيف مع انه لباس من المرتبة الثانية فيدل ذلك على اعتبار الطهارة في مطلق اللباس ولو لم يكن من قبيل الرداء وهذا يتوقف على الغناء خصوصية السيف بان يقال ان التنزيل ليس تعديدا ليقال بعدم التعدي عن مورده بل هو في مقام توسعه دائرة موضوع الاعتبار وتحديدده ، فالعرف يفهم منه ان الموضوع لاعتبار الطهارة هو العنوان الجامع بين السيف والرداء وهو مطلق اللباس ولكن الرواية ضعيفة سندا بوهب بن وهب .

وقد تحصل مما تقدم انه يوجد اطلاق لفظي يدك على اعتبار الطهارة في البدن حتى لمثل الشعر والظفر منه واما بالنسبة الى اللباس فالقدر المتيقن من اطلاقات الباب ما يتلبس به المكلف ولو يجزء من بدنه على حد للباس البدن بالثوب فيعتبر الطهارة فيه الا ما يخرج بدليل

الجهة الثالثة : بعد فرض اعتبار الطهارة في الصلاة يبحث عن كيفيته وهل هو بنحو شرطية الطهارة او بنحو مانعية النجاسة والكلام في ذلك يقع في مقامات .

المقام الاول في تعقل الفرق ثبوتا بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة وتحقق ذلك ان الطهارة اما ان تكون امرا وجوديا مقابلا للنجاسة تقابل التضاد او امرا ثبوتا منتزعا بلحاظ عدم النجاسة او امرا عدميا محضا هو نفس عدم النجاسة فيكون التقابل بين الطهارة والنجاسة من قبيل السلب والايجاب .

فاذا بني على الاول أو الثاني كان الفرق بين مانعية النجاسة وشرطية الطهارة واضحا لان الاولى مردها الى اخذ عدوها قيدا والثانية مردها الى اخذ ثبوتها شرطا وأما على الثالث فقد يقال بعدم تعقل الفرق بين المانعية

(١) الوسائل باب ٨٣ من أبواب النجاسات حديث ٣

والشرطية اذ كلاهما يرجع الى تقييد المأمور به بعدم النجاسة ولكن مع هذا يمكن افتراض بعض الوجوه للشرطية في مقابل المانعية من قبيل ان يكون الشرط هو استعمال الطهور لا الطهارة المسببة من قبيل مايقال في الوضوء ان الشرط نفس افعال الوضوء لا امر مسبب عنه او ان تكون الشرطية بمعنى اعتبار العدم النقي للنجاسة والمانعية بمعنى اعتبار العدم المحمول لها .

المقام الثاني في تعيين ماهو المستظهر من الادلة من الشرطية أو المانعية والتحقيق ان هناك عدد من الروايات يمكن ان تستفاد منها مانعية النجاسة وهناك عدد آخر منها يمكن ان تستفاد منها شرطية الطهارة .

أما ماقد يدل على مانعية النجاسة فبالامكان تقسيمه الى طوائف من الروايات :

الطائفة الاولى: ما انيط فيه البطلان بالنجاسة وقد يحتمل لذلك برواية الحسن بن زياد قال « سئل أبو عبدالله (ع) عن الرجل يبول فيصيب بعض جسده ( فخله ) قدر نكتة من بوله فيصل ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله ويعيد صلاته » (١) وهناك روايات اخرى في هذا السياق غير ان هذه الروايات لم ينط فيها البطلان بالنجاسة في كلام الايام وانما هي المورد المفروض في كلام السائل فالاولى التمثيل لذلك بمثل معتبرة مجد ابن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال « ذكر المنى وشده وجعله اشد من البول ثم قال : ان رأيت المنى قبل او بعد ماتدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ... » (٢)

(١) الوسائل باب ١٩ من ابواب النجاسات حديث ٢

(٢) الوسائل باب ١٦ من ابواب النجاسات حديث ٢



وتحقيق الحال في هذه الطائفة ان هذه الروايات قد انبسط فيها البطلان بوجودان عين النجس في الثوب أو البدن وبعد الفراغ عن ان وجدانه بعنوانه ليس هو المحذور المنظور ولهذا قد يقال يجوز حمل النجس مع الجفاف وعدم السراية يعلم ان المحذور هو ما يترتب على ذلك ومن الواضح انه يترتب عليه النجاسة الحكمية وارتفاع الطهارة الحكمية فكما قد يكون بلحاظ الاول فيناسب المانعية كذلك قد يكون بلحاظ الثاني فيناسب الشرطية .

الطائفة الثانية : مادل على إناطة البطلان والاعادة بوجود النجاسة الحكمية لا العينية وظاهره حينئذ المانعية من قبيل معتبرة علي بن مهزيار المتقدمة وفيها « من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت » ولا يرد هنا ما تقدم من الابراد في الطائفة الاولى لأن الاناطة هنا بالنجاسة الحكمية

الطائفة الثالثة: مادل على استثناء بعض النجاسات العينية كدم الجروح (١) والدم القليل (٢) بعد استظهار ان العفو المجمعول يختص بفرض عدم تنجس الموضع بسبب آخر وإلا فلا عفو فان جعل العضو حيثا وبلحاظ النجاسة الدمية فقط امر عرفي مفهوم بناء على المانية لانحلالها وان كان

- (١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال « سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي ؟ فقال : يصلي وان كانت الدماء تسيل » الوسائل باب ٢٢ من ابواب النجاسات ٤
- (٢) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم « قلت له : الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلاة قال : ... وما كان اقل من ذلك ( اي من الدرهم ) فليس بشيء .. » الوسائل باب ٢٠ من ابواب النجاسات حديث ٦

صلبها عن بعض النجاسات دون بعض واما بناء على الشرطية فالتبعض المذكور غير عرفي إذ ليس هناك الا طهارة واحدة والمفروض عدم اعتبارها لجواز الصلاة في الدم النجس ومعه لا يبق وجه للمنع عن فرض النجاسة في الموضع بملاك آخر اللهم الا ان يتصور تعدد الطهارات بعدد النجاسات ففي مقابل كل نجاسة طهارة مقابلة لها ويكون الشرط بمجموع الطهارات عدا ما استثنى .

الطائفة الرابعة: مارد بلسان النهي عن الصلاة في الثوب المتنجس فانه لا اشكال في كونه انسب بالمانعية منه بالشرطية من قبيل رواية خيران الخادم المتقدمة والتي ورد فيها النهي عن الصلاة في ثوب أصابه الخمر لانه رجس غير انها ضعيفة السند ومعتبرة عمار « ... ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو سكر حتى تغسله » (١) فان ظاهر النهي فيها ان النجاسة الناتجة من المسكر هي المانعة في الصلاة ولا يرد هنا ما اوردها على الطائفة الثانية لانه لم يفرض فيها وجود المسكر بالفعل ومثلها ايضا معتبرة عبد الله ابن سنان (٢) المستدل بها على الاستصحاب حيث تدل بمفهوم الغاية على

(١) لوسائل باب ٣٨ من ابواب النجاسات حديث ٧

(٢) وهي انه قال « قال أبي ابا عبد الله (ع) وانا حاضر اني

اعبر اللمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيره علي فاغسله قبل ان اصلي فيه ؟ فقال ابو عبد الله (ع) : صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه » الوسائل باب ٧٤ من ابواب النجاسات

انه لايجوز الصلاة فيه اذا استيقنت انه نجسة وهذا ظاهر في مانعية النجاسة الحكمية .

ويلحق بهله الطائفة معتبرة بكير قال سئل أبو جعفر وأبو عبدالله (ع) فقيل لهما انا نشرى ثيابا يصيبها الخمر وورك الخنزير عند حاكتها انصلي فيها قبل ان نغسلها فقالا نعم لأبأس ان الله انما حرم اكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه ، (١) وهي مما يستدل بها على طهارة الخمر والمقصود الان الاستدلال بها على ان الاعتبار في المقام على نحو المانعية لان النفي فيها جاء بلسان انه ليس بحرام وهو يعني ان ما كان يترقب هو حرمة الصلاة فيه باعتبار نجاسته ومرد هذه الحرمة الى المانعية .

واما ما قد يستدل به لشرطية الطهارة فعدة روايات منها ما دل على انه لا صلاة الا بطهور (٢) ويشكل اولا باحتمال ارادة اداة التطهير من الطهور بمعنى الماء فيدل على لزوم استعمال المال وهو يلائم استعماله لتوفير الشرط او لازالة المانع وثانيا : باحتمال ارادة الطهارة الحداثية ولا معنى للتمسك بالاطلاق لشمول كلتا الطهارتين لان الاطلاق الشمولي انما يجري في موضوع القضية ولهذا لو قيل لا صلاة الا بهلكر لا يتمسك باطلاق الذكر لاثبات وجوب كل انواع الذكر .

ومنها معتبرة زرارة المتقدمة التي جاء فيها نفس التعبير مع زيادة قوله « ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار . . » بدعوى ان ذيلها قرينة على ان للمحوظ الطهور فيها الطهارة الخبيثة فتكون أوضح دلالة من غير

(١) الوسائل باب ٣٨ من ابواب النجاسات حديث ١٣

(٢) كما في معتبرة زرارة المذكورة في الوسائل باب ١ من ابواب

المذبل بهذا الذيل ويرد عليه ان الذيل قرينة على ان المراد بالطهور الماء لان الاحجار انما تجزي عنه لاعتن الطهارة فيكون مفادها لزوم استعمال الماء وهو لا يعين الشرطية كما تقدم فان قيل لتسكن الشرطية بمعنى اشتراط استعمال الماء كما يقال ذلك في باب الطهارة الحديثة كان الجواب ان الطهارة من الخبث لما كانت مسببا عرفياً للغسل بخلاف الطهارة الحديثة وكان استعمال الماء في نظر العرف مقدمة لتحصيل ذلك المسبب كان حمل الامر باستعمال الماء في مورد الخبث على شرطية نفس الاستعمال بعنوانه على خلاف الارتكاز العرفي بخلافه في مورد الحدث .

ومنها معتبرة زرارة قال « سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلي فيه فقال : اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر » (١) حيث انيط جواز الصلاة بالطهارة بعنوانها وهذا إنما يتم لو سلم تكفل هذه الرواية شرطية مكان المصلي بالطهارة وقبل بعدم امكان التضييق بين المكان واللباس والبدن في كيفية الاعتبار وإما إذا لم يبني على لزوم الطهارة في مكان المصلي فلا بد من حمل الرواية على النظر الى محذور السراية ولا يتم الاستدلال

ومنها معتبرة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : « . . . فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذبح .. » (٢) بتقريب ظهور الجملتين المتعاطفتين في وجود شرطين فلا بد من حمل قوله « اذا علمت انه ذكي » على الطيب والطهارة ليكون مغايراً لمقاد الجملة الثانية فيدل على اعتبار الطهارة بعنوانها .

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب النجاسات حديث ١

(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي حديث ١

ويرد عليه ان هذا مبني على اشتغال الرواية على اداة العطف بين الجملتين كما في الوسائل بخلاف ما إذا بني على عدم وجود هذه الاداة - كما هو الظاهر فخلو الرواية منها في الكافي (١) والتهذيب (٢) والاستبصار (٣) جميعا - فان الظاهر حينئذ او من المحتمل عرفا ان تكون الجملة الثانية تفسر للجملة الاولى .

ومنها معتبرة زرارة التي جاء فيها « تغسل ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا » (٤) فان قوله « لانك كنت على يقين من طهارتك » تعليلا لصحة الصلاة ظاهر في اناطة الصحة بالطهارة بعنوانها وهو معنى الشرطية ولعل هذا أوضح ما يستدل به على الشرطية .

وعلى الرغم من وجود دلالات من هذا القبيل على الشرطية أو المانعية يشكل التعويل عليها لشدة التصاق عدم النجاسة بالطهارة وكون ابراز كل واحد منها في مقام التعبير عن الشرطية أو المانعية امرا عرفيا

وإذا لم تتم في الروايات دلالة على أحد الوجهين تعين الرجوع الى الاصول العملية فيقال بوجود علم اجمالي بالشرطية أو المانعية فان كان لاحدهما اثر زائد على الآخر بخلاف العكس امكن اجراء البراءة عن موضوع الاثر الزائد ولا يعارض بالبراءة عن الطرف الآخر للعلم الاجمالي اذلا أثر زائد له والأثر المشترك معلوم وجدانا وهذا ما يستضح عند بيان الثمرة .

المقام الثالث في الثمرة بين الشرطية والمانعية مع وضوح وجود اثر

(١) الكافي الجزء الثالث ص ٣٩٧

(٢) التهذيب الجزء الثاني حديث ٨١٨

(٣) الاستبصار الجزء الأول حديث ١٤٥٤

(٤) الوسائل باب ٣٧ من أبواب النجاسات حديث ١

مشترك وهو بطلان الصلاة في النجاسة فقد يقال بان للشرطية كلفة زائدة تظهر في حالتين احدها ما إذا شك في النجاسة الذاتية لشي من أول الامر بناء على عدم جريان قاعدة الطهارة في امثال ذلك كما تقدم مرارا (١) فانه بناء على شرطية الطهارة يتعذر احراز الشرط وبناء على مانعية النجاسة يكن استصحاب عدمها الازلي وتصح الصلاة حينئذ

والحالة الاخرى ما إذا علم اجمالا بنجاسة ثوب أو تراب بنحو سقطت اصالة الطهارة في الطرفين فانه بناء على الشرطية لامصحح للصلاة في ذلك الثوب لعدم احراز الشرط وأما بناء على المانعية وكون موضوعها انحلاليا بمعنى ان كل ثوب نجس مثلا فرد من موضوع المانعية فتجربى البراءة عن مانعية هذا الثوب المشكوك ولا توجد براءة معارضة في الطرف الآخر .

الجهة الرابعة : انه بعد الفراغ عن اعتبار الطهارة في الصلاة واجبة كانت أو مندوبة بمقتضى الاطلاق في ادلة الاعتبار الشامل للصلاة المستحبة ايضاً يقع الكلام في اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة ونريد بها صلاة الاحتياط وسجود السهو والاجزاء المنسية من الصلاة التي تقضي بعدها .

أما صلاة الاحتياط فاعتبار الطهارة فيها واضح سواء قيل بانها مكملة لاصل الصلاة على فرض النقصان او قيل بانها صلاة مستقلة على كل حال مرددة بين الوجوب والاستجاب إذ على الأول كما هو ظاهر يكفي دليل اشتراط الطهارة في الصلاة المراد تكميلها للالتزام بذلك وعلى الثاني يتمسك باطلاق ادلة اعتبار الطهارة في الصلاة الشامل لصلاة الاحتياط باعتبارها نوعاً من الصلاة

وأما سجود السهو فبعد البناء على كون موضعه بعد التسليم لادليل

على اعتبار الطهارة فيه الا اذا استفيد من دليله (١) كونه جزءا من الصلاة او استفيد من منع التكلم قبل الفراغ منه (٢) المنع عن مطلق ما يبطل الصلاة بحمل التكلم على المثالية وكلتا الاستفادتين غير تامه .

اما الاولى فلأن إناطة سجود السهو بالنسيان تناسب ان يكون الامر به امرا مولويا مستقلا لامن قبيل الاوامر الارشادية الى الجزئية والشرطية في باب المركبات على ان مثل قوله « يتم صلاة ثم يسجد سجدتين » السهو ظاهر في عدم الجزئية .

وأما الثانية فلأن التكلم لو حمل على المثالية فهو لا يقتضي التعدى الى كل ما يوجب البطلان بل لعل مثال لما يكون قاطعا للهيئة الاتصالية للصلاة بحيث يراد ابقاء هذه الهيئة ولا دخل للطهارة الخبئية في ابقائها وان كانت بنفسها شرطا في صحة الصلاة .

وأما الاجزاء المنسية التي يوتى بها بعد الصلاة فقد احتمل فيها بدوا ثلاث احتمالات احدها ان تكون واجبة أداء بان يكون الشارع قد رفع اليد عن خصوصية محلها لا اصلها .

ثانيها ان تكون واجبة بعنوان القضاء للجزء المنسي ثالثها أن تكون واجبة بوجوب مستقل كسجود السهو فعلى الاول لا اشكال في اعتبار

(١) من قبيل معتبرة عبدالرحمان بن الحجاج قال « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلاة يقول أقيموا صفوفكم فقال : يتم صلاته ثم يسجد سجدتين . . » الوسائل باب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ١

(٢) كما في معتبرة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) « . . فاذا فرغ فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم » الوسائل باب ٩ من أبواب التشهد حديث ٣

الطهارة وعلى الاخير لادليل على اعتبارها بل اطلاق دليل الامر بتلك الاجزاء المنسية (١) ينفي ذلك وأما على الثاني فقد قبل بانه يقتضي اعتبار الطهارة لان القضاء هو الاتيان بما يماثل المقضي في سائر ما يعتبر فيه والتحقيق ان الاحتمال الثاني في نفسه معقول لان جزئية الجزء المنسي اما أن تكون باقية بمجرد اي بقيد وقوع الجزء في محله المخصوص وأما أن تكون باقية لاجتماعها كذلك وأما أن تكون ساقطة فعلى الاول يتعين بطلان الصلاة وعلى الثاني يكون الاتيان بالجزء المنسي بعد التسليم اداء الاقصاء وعلى الثالث تتعين صحة الصلاة بلا حاجة الى تدارك بحيث لو ثبت وجوب لايقاع السجدة بعد الصلاة لكان وجوباً مستقلاً لا قضاء لما فات وهذا برهان على ان القضاء للواجب الضمني بصورة مستقلة عن الواجب النفس الاستقلالي امر غير معقول فالامر دائر بين الاحتمالين الأول والثالث والمستظهر من الدليل كون الاتيان بالسجدة أوالتشهد لتكميل الصلاة فيتعين الاول ويثبت اعتبار الطهارة .

هذا على انه لو تعقلنا الامر القضائي بالواجب الضمني فهذا لا يكفي لاعتبار الطهارة في الجزء المقضي الا إذا ثبت ان الطهارة شرط فيه بما هو سجد مثلاً لا انها معتبرة في الصلاة رأساً في عرض اعتبار السجود فان قضاء السجود انما يقتضى التحفظ على ما اعتبر فيه من خصوصيات كوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه لاما اعتبر في اصل الصلاة

---

(١) من قبيل معتبرة عبد الله بن شنان عن أبي عبد الله (ع) انه قال « اذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاقض الذي فاتك سهواً » الوسائل باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٧



الجهة الخامسة في اشتراط الطهارة في مقدمات الصلاة من الاذان والاقامة ولما كانا خارجين عن الصلاة فلا يبقى بالاعتبار نفس دليل الشرطية في الصلاة الا بضم دعوى وجود دليل حاكم على دليل الشرطية ينزل المؤذن او المقيم منزلة المصلي في الاحكام كما يمكن أن يدعى ذلك في الاقامة تمسكاً برواية سليمان بن صالح التي جاء فيه « وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة فانه إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة » (١) ورواية يونس الشيباني « ... إذا أقيمت الصلاة فاقم مترسلاً فانك في الصلاة ... » (٢) ورواية أبي هارون المكفوف « يا ابا هرون الاقامة من الصلاة .. » (٣) وبما ذكرناه يندفع ما عن السيد الاستاذ - دام ظله - (٤) من أن هذه الروايات معارضة بما دل على أن الصلاة افتتاحها تكبيرة الاحرام ولا بد من حملها حينئذ على الحث والترغيب ووجه الاندفاع ان المستظهر من لسانها التنزيل لا كون المقيم مصلياً حقيقة فلا تنافي بين الطائفتين أصلاً الا نلاحظ انه قيل في الرواية الاولى « وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة » ثم قيل « إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة » وهذا يعني فرض المغايرة بين الاقامة والصلاة اولا وهذا يناسب حمل الفقرة الثانية على التنزيل بلحاظ الاحكام غير ان الروايات الثلاث ضعيفة لضعف صالح ابن عقبة الموجود في سندها جميعا ولغير ذلك في بعضها (٥)

(١) (٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب الاذان والاقامة حديث ١٢ - ٩

(٣) الوسائل باب ١٠ من أبواب الاذان والاقامة حديث ١٢

(٤) التنقيح الجزء الثاني ص ٣٠٦

(٥) فان الرواية الثانية ضعيفة ايضا بيونس الشيباني

ساترا كان أو غير ساتر (١) عدا ماسيجييء من مثل الجورب ونحوه مما لا تتم الصلاة فيه وكذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط وقضاء التشهد والسجدة المنسيين وكذا في سجدي السهو على الاحوط (٢) ولا يشترط في ما يتقدمها من الاذان والاقامة (٣) والادعية التي قبل تكبيرة الاحرام ولا فيما يتأخرها من التعقيب ويلحق باللباس على الاحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا ايماء سواء كان مستترا به اولا وان كان الاقوى في صورة عدم التستر به - بان كان ساتره غيره - عدم الاشتراط (٤)

فلا دليل على الاعتبار

(١) وذلك للاطلاق المتقدم في الجهة الثانية من الجهات الخمس

المتقدمة في هذا الفصل

(٢) تقدم الكلام عن اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة في الجهة

الرابعة

(٣) تقدم تحقيق ذلك في الجهة الخامسة

(٤) قد يقال بعدم الاشتراط مطلقا وتقريبه عدم وجود اطلاق في

أدلة اعتبار الطهارة لأن الماخوذ فيها عنوان الثوب أو الثياب وهو مختص

بما يعد للباس عادة فلا يشمل محل الكلام. وقد يقال بالتفصيل على النحو

المذكور في المتن وتوجيهه أن يعترف بوجود اطلاق في دليل الاعتبار يشمل كل ما يصدق عليه اللباس والملابس ويقال باناطة صدق اللباس على اللحاف بان يكون هو الساتر وأما إذا تلحف به فوق ملابسه الاعتيادية فلا يصدق عليه ذلك وبهذا يندفع ماورد على المتن بان الدليل الاعتبار لم يرد في الساتر بعنوانه ليفصل بين صورة التستر به وغيرها ووجه الاندفاع حمل التستر به على اتخاذه بدلا عن الملابس الاعتيادية الامر الذي يجعله لباسا بالنسبة اليه بخلاف ما لو اتخذه فوق الملابس .

وقد يقال باناطة هذه المسألة بتشخيص ان الستر المعتبر في الصلاة هل هو بمعنى مطلق التغطية أو التغطية بالملابس فعلى الأول يكون اللحاف محققا للستر المعتبر ونجب فيه الطهارة مطلقا وعلى الثاني لايفي بالستر الواجب ولا تعتبر فيه الطهارة إلا إذا تلحف به المصلي كالمئزر فيكون لباسا حينئذ . وفيه انه لاملازمة بين المسألتين فقد يقال بكفاية مطلق التغطية في الستر الواجب وتمسكا باطلاق دليله ويقال بعدم اعتبار الطهارة الا فيما يصدق عليه عنوان اللباس لعدم الاطلاق في دليل الاعتبار لما عدا ذلك فالميزان إذن هو ملاحظة روايات الباب ليرى مقدار دلالتها ومحط الاعتبار فيها والتحقيق ان دليل الاعتبار ان كان مادل على الاعتبار في عنوان الثوب أو الثياب (١) فالمتعين عدم الاشرط في اللحاف مطلقا لعدم كونه ثوبا وان كان مادل على النهي عن الصلاة في النجس كرواية النخري التي نهت عن الصلاة في شيء من الحديد لانه نجس فالظاهر اعتبار الطهارة مطلقا لصدق الصلاة فيه على اي حال وان كان مثل معتبرة زرارة التي اعتبرت طهارة

(١) من قبيل رواية خيران الخادم المتقدمة

ويشترط في صحة الصلاة ايضاً لإزالتها عن موضع السجود  
دون المواضع الاخر فلا بأس بنجاستها الا إذا كانت مسرية  
الى يده او لباسه (١)

المصلي وطبقتها على طهارة ثوبه بنحو من العناية فالقدر المتيقن من هذا  
القدر العائني ما كان لباساً وثوباً لا مثل اللحاف وان كان المدرك مفهوم مثل مرسله  
عبدالله بن سنان والتي جاء فيها « كل ما كان على الانسان أومعه مما لا تجوز  
الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة  
والنسكة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك » (١)

فهو مطلق للحاف لانه على المصلي اومعه ومما تجوز الصلاة فيه وحده اذا  
المراد من جواز الصلاة فيه وحده كونه مما يصلح لذلك باعتباراته أو وسعته  
وبهذا اتضح مدرك القول بالاعتبار مطلقاً وهو الاستناد الى الوجه الثاني  
او الرابع من وجوه ادلة الاعتبار كما اتضح ان الأقرب هو عدم الاعتبار  
مطلقاً لعدم تمامية الوجهين المذكورين على ما تقدم في بحث أصل الاعتبار  
وادلته

(١) البحث عن طهارة مكان المصلي يقع في ثلاث مسائل :

الاولى : في اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة وقد استدلل لذلك بعدة

روايات :

منها معتبرة الحسن بن محبوب قال « سألت أبا الحسن (ع) عن

الجص يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد أيسجد عليه

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب النجاسات حديث ٥

فكتب إليّ بخطه : إن الماء والنار قد طهراه « (١)

وتقريب الاستدلال بالرواية ان قوله « أيسجد عليه » ان كان سؤالاً عن الحكم الفعلي للسجود فهو ظاهر في الاستفهام عن جوازه فيدل الجواب بالمفهوم على عدم جوازه في حالة عدم وجود المطهر وبذلك يثبت المطلوب وان كان سؤالاً عن طهارة الجص في الحالة المذكورة بهذا اللسان فهو ظاهر في الفراغ عن كبرى عدم جواز السجود على النجس وسكوت الامام عن ذلك ظاهر في امضاء هذه الكبرى المفروغ عنها وحمل الكبرى المفروغ عنها على مطلق الحزاة في السجود على النجس خلاف الظاهر .

وقد يستشكل باعتبار سقوط المدلول المطابقي منظوقاً فيسقط المدلول الضمني أو المفهومي حيث ان الجص ليس من التراب أو الارض ويندفع بان مجرد الطبخ لا يخرج من عنوان الارض ولو سلم كانت الرواية بنفسها دليلاً على التوسعة من هذه الناحية فلا موجب لسقوط المدلول المطابقي .

ولكن المهم الاستشكل في المدلول المطابقي من ناحية اخرى وهي انه كيف يتصور التطهير بالماء والنار في مفروض المسألة .

وقد يوجه بان النار توجب استحالة العظام والعدرة إلى رماد والماء يطهر الجص بناء على عدم الاحتياج الى العدد في الغسل (٢)

ويندفع اما بناء على مايلتزم به هذا الموجه وغيره من اشتراط انفصال ماء الغسالة في حصول التطهير فواضح لان الماء الملقى على الجص في مقام البناء به لا ينفصل عنه .

(١) لوسائل باب ٨١ من ابواب النجاسات حديث ١

(٢) القنقح الجزء الثاني ص ٣١٢

وأما بناء على عدم اشتراط ذلك فالأمر ايضاً كذلك لأن الماء يلقي عليه الجص عادة بالتدرج فيخرج في الاثناء عن الاطلاق بسبب اختلاصه مع مقدار من الجص الملقى ولا يصدق عليه في اواخر عملية القاء الجص فيه إلا انه مجرد رطوبات فكيف يفرض كفايتها في صدق عنوان الغسل بالماء .

ومنها النبوي « جنبوا مساجدكم النجاسة » (١) ويرد عليه اولاً ضعف السند بالارسال وثانياً ان المساجد غير ظاهرة في مسجد الجبهة إذ لا أقل من احتمال ان تكون بمعنى الاماكن المعدة للسجود والصلاة التي هي بيوت الله ومع الاجمال لا يمكن الاستدلال إذ غاية ما يفيد الحديث حينئذ تشكيل العلم الاجمالي بوجوب تطهير المسجد باحد المعنيين وهو منحل بالعلم التفصيلي بوجوب تطهير المسجد بالمعنى الثاني بل لا يبعد القول بان الحديث ظاهر في المساجد بالمعنى الثاني لظهوره في كون المسجد معنى ثابتاً محفوظاً في حالتي الطهارة والنجاسة ويؤمر بابعاد النجاسة عنه نظير ماورد من « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم » (٢) وهذا لا يلائم - مسجد الجبهة الذي هو غير متعين في مكان خاص فالانصب لو كان النظر اليه ان يعبر بالتهي عن السجود على الموضع النجس . وثالثاً ان الحديث لما كان نبويًا ومنقولاً عن غير طريق الائمة عليهم السلام ولا يعلم تاريخ صدوره فالاستدلال به يتوقف على اثبات تأخره عن انعقاد الحقيقة الشرعية للنجاسة ولا سبيل اليه .

ومنها الروايات الواردة في سياق النهي عن الصلاة على النجس كمتبرة زارة قال « سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح

(١) الوسائل باب ٢٤ من أبواب احكام المساجد حديث ٢

(٢) الوسائل باب ٢٧ من أبواب احكام المساجد حديث ٤

أوفي المسكان الذي يصلي فيه فقال إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ، (١) ونحوها معتبرة عمار التي جاء فيها بعد فرض الموضع القلدر اليابس قوله « لا يصلي عليه » وهذه الروايات معارضة بما دل على الجواز كرواية علي بن جعفر المتقدمة في البارية التي تبيل بماء قلدر والتعارض بنحو التساوي غير ان ما دل على جواز الصلاة على الشاذكونة التي اصابتها الجنابة (٣) يكون موجبا لانقلاب النسبة لانه ناظر الى غير حيثية السجود بقربنة ان الشاذكونة لا يجوز السجود عليها على اي حال فتكون مقيدة لمطلقات المنع وبذلك تكون هذه المطلقات اخص من مطلقات الجواز ويثبت بها عدم جواز الصلاة على النجس من ناحية السجود وهذا البيان مبني على انقلاب النسبة ومع عدم قبول ذلك فلا موجب للاخصية المذكورة بل يعامل مع المتعارضين معاملة التساوي فيحمل ما دل على المنع على الكراهة في مقام الجمع العرفي ولا يتم الاستدلال به في المقام وسيأتي مزيد تحقيق لعلاج هذين المتعارضين عند الكلام حول اعتبار الطهارة في مسكان المصلي بعنوانه .

وعلى هذا فالهمم في اثبات اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة هو التسالم والارتكاز .

المسألة الثانية: في اعتبار الطهارة في المساجد الستة الاخرى بعد الفراغ عن اعتبارها في مسجد الجبهة وحاصل الكلام في ذلك ان مدرك الاعتبار

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب النجاسات حديث ١

(٢) الوسائل باب ٢٩ من ابواب النجاسات حديث ٤ .

(٣) من قبيل معتبرة زرارة الآتية في ص ٥٧١ .

في الجبهة ان كان هو الاجماع فمن الواضح عدم شموله لها وان كان هو النبوي أو مادل على عدم جواز الصلاة على النجس فقد يتوهم اقتضاؤه اعتبار الطهارة في سائر المساجد غير انك عرفت الحال في ذلك بل لا يصح في المقام التمسك باطلاق المساجد في النبوي لأن مسجدي الستة امر عنائي فلا يشمل الاطلاق عرفا كما لا يصح التمسك باطلاق مادل على المنع من الصلاة على النجس بعد فرض المعارض ونكتة رفع المعارض في مسجد الجبهة إنما كان بلحاظ مخصص لدليل المنع اوجب انقلاب النسبة وهذا المخصص بنفسه يقتضي اطلاقه جواز وضع المساجد الستة على الشاذ كونه النجسة فلا يبقى تحت دليل المنع بعد التخصيص الا مسجد الجبهة .

المسألة الثالثة : في اعتبار الطهارة في مكان المصلي بعنوانه اي بما هو

مصلي لا بما هو مسجد .

ويمكن الاستدلال لذلك بعدة روايات احسنها معتبرة عبد الله بن بكير قال « سألت أبا عبد الله (ع) عن الشاذ كونه يصيبها الاحتلام أبصلي عليها فقال لا » (١)

وهي في نفسها ظاهرة في الاعتبار ولكنها معارضة بما دل على الترخيص في موردها كمتبرة زرارة عن أبي جعفر قال « سألت عن الشاذ كونه يكون عليها الجنابة ابصل عليها في المحمل قال لا بأس » (٢) فلا بد من علاج هذا التعارض باحد الوجود التالية :

الاول : حمل الرواية المانعة على الكراهة بقريئة الرخصة وهذا فرع عدم امكان الجمع بالتخصيص .

(١) (٢) الوسائل باب ٣٠ من أبواب النجاسات حديث ٦ - ٣



الثاني : حمل الرواية المانعة على فرض الصلاة بنحو يسجد على الشاذ كونه وحمل الرواية المرخصة على ما اذا لم يكن السجود عليها كما في المستمسك (١) ويرد عليه اولاً ان حمل المنع على فرض السجود الشاذ كونه لا يصح لأن السجود عليها لا يصح حتى مع طهارتها مع كون المنع واضحاً في كونه بلحاظ النجاسة ومن هنا قلنا ان معتبرة عبدالله بن بكير احسن ما يستدل به لاعتبار الطهارة في مكان المصلي فهي تتميز على روايات اخرى بمسكن الاستدلال بها في المقام كمعتبرة عمار قال « سئل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القدر قال لا يصلي عليه . . . » (٢) ومثلها معتبرة زرارة الواردة في مطهورة الشمس (٣) ومعتبرة زرارة وحديد المقاربة لها (٤) فان هذه الروايات دلت منطوقاً أو مفهوماً على النهي عن الصلاة على الأرض النجسة لكن لما كانت الأرض مما يصح السجود عليها بخلاف الشاذ كونه لم تكن في هذه الروايات تلك القرينة الخاصة على ان النظر الى اعتبار الطهارة في مكان المصلي من غير ناحية مسجد الجهة بينما معتبرة عبدالله بن بكير تشتمل على تلك القرينة وثانياً : انه لو فرض جواز السجود على الشاذ كونه فالجمع بما ذكر جمع تبرعي ولا يمكن الاخذ به بلا قرينة .

الثالث : ان تحمل رواية المنع على فرض النجاسة مع الرطوبة ورواية الترخيص على صورة النجاسة مع الجفاف بقرينة ما دل على التفصيل المذكور كمعتبرة عمار الآتية في الباربة يبل قصبها بماء قدر هل تجوز الصلاة عليها

(١) المستمسك الجزء الأول ص ٤٩١ من الطبعة الرابعة .

(٢) (٣) (٤) الوسائل باب ٢٩ من أبواب النجاسات حديث ٤-١-٢

فقال اذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها ومعتبرة اخرى لعلى بن جعفر بنفس المضمون وهذا الجمع انما يتجه فيما لو كان قصر دليل المنع على فرض الرطوبة والسراية تخصيصاً وأما إذا قيل انه ليس تخصيصاً بل هو الغاء لعنوان الدليل رأساً بحيث يكون النهي عن الصلاة على النجس لامن أجل هذا العنوان بل من أجل محذور السراية الى الثوب والبدن وهذا تأويل فلا موجب لتقديمه على الوجه الاول في مقام الجمع العرفي . وقد يقال ان هذا المحذور انما يلزم لو فرض ان قصر دليل المنع على فرض الرطوبة كان يعني ان المحذور هو تنجس المصلي بدنا أو ثوبا وأما إذا قيل بان مرجع ذلك إلى مانعية اخرى وراء مانعية نجاسة البدن والثوب وهي مانعية نجاسة المسكان غير ان موضوع هذه المانعية حصة خاصة من نجاسة المسكان وهي النجاسة المقترنة بالرطوبة المسرية فلا يلزم المحذور المذكور حيث يتحفظ على العنوان فيكون القصر المذكور تخصيصاً لا الغاء .

وقد يشكل على ذلك باشكال ثبوتى حاصله لغوية جعل هذه المانعية لانها مساوقه لبطلان الصلاة من ناحية اخرى بسبب سراية النجاسة الى البدن والثياب ويمكن دفع هذا الاشكال بتصوير ثمرات لها منها فيما إذا كانت السراية الى المالاتم فيه الصلاة من لباس المصلي .

ومنها فيما اذا كانت السراية الى موضع نجس بالفعل والمسكف مضطر الى الصلاة فيه ولكنه غير مضطر الى الصلاة في ذلك المسكان . ومنها فيما اذا بني على عدم تنجيس المتنجس وكان المسكان المرطوب متنجساً خالياً من عين النجس أو متنجساً ثانياً ومنها في مجال الاحراز الظاهري لو كانت الرطوبة مشكوكة البقاء إذ يجرى استصحاب بقائها إذا كان موضوع المانعية نجاسة المسكان مع الرطوبة ولا يجرى إذا كان المانع نجاسة الثوب

إذ لا تثبت السراية بالاستصحاب المذكور على ما تقدم في محله (١) .  
 فالصحيح توجيه الاشكال اثباتا وذلك بان يقال ان المانعية لنجاسة  
 المكان المقارنة مع الرطوبة ان اريد استفادتها من نفس ما دل على التفصيل  
 بين حالي الرطوبة والجفاف كمعتبة عمار وغيرها (٢) فمن الواضح  
 ان ارتكاز إناطه السراية بالرطوبة واعتبار الطهارة في الثوب والبدن  
 يوجب انصراف الدهن حرفا عند تلقي مثل هذا الدليل الى كون الملحوظ  
 ذلك الامر المركوز لاجعل مانعية جديدة وان اريد استفادة هذه المانعية من  
 نفس المطلقات المنع بعد رفع اليد عن اطلاقها لفرض جفاف المكان بمقيد  
 منفصل وهو معتبة عمار وغيرها فقد بوجه ذلك بان المطلقات في نفسها  
 ظاهرة في مانعية نجاسة مكان المصلي بعنوانه لعدم اناطه المانعية فيها بالرطوبة  
 المسربة وتقييدها بذلك بمقيد منفصل غاية ما يوجب رفع اليد عن اطلاقها  
 لا قلب ظهورها فينتج المطلوب ، إلا أن هذا إنما يتجه فيما لو لم نقل بان  
 قرينية المخصص والمقيد المنفصل على التخصيص والتقييد منوطة بصلاحيته  
 لذلك هل فرض الاتصال وقد عرفت انه على فرض الاتصال يتقلب الظهور  
 فلا يتم الوجه المذكور .

الرابع ان يقال باخصية معتبة زرارة من معتبة عبدالله بن بكير لانها  
 وردت في الصلاة على الشاذ كونه في المحمل والصلاة التي تصلي في المحمل  
 عادة في حالة الاختيار انما هي صلاة النافلة فتجعل هذه العبارة قرينة على  
 النظر الى النافلة فتكون اخص موضوعها من رواية المنع فليزم بالتفصيل  
 بين القرينة والمندوبة .

(١) تقدم في بحث السراية في أول فصل كيفية تنجس المتنجسات .

(٢) وهي معتبة علي بن جعفر الآتية

ولكن لو سلم ذلك فقد يعوض عن معتبرة زرارة المرخصة بغيرها مما لا تختص بالمحمل كرواية ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : اصل على الشاذكونه وقد اصابتها الجنابة فقال : لا بأس » (١) ومعتبرة علي بن جعفر المشار اليها مرارا عن أخيه موسى قال « سألته عن البوارى يبيل قصبها بماه قدرأ يصلي عليه فان إذا يدست فلا بأس » (٢) ومثلها معتبرة عمار الساباطي (٣) بنفس المضمون فهذه الروايات مطلقة للفريضة والنافلة بل يصح عرفا تخصيصها بالنافلة خاصة فتعارض معتبرة عبدالله بن بكير .

ولكن رواية محمد بن أبي عمير ضعيفة السند بصالح النبي لانه وان روى عنه صفوان غير انه مضعف من النجاشي وبمحمد بن أبي عمير لانه غير ابن أبي عمير الثقة جزما او احتمالا ولم تثبت وثاقته فان ابن أبي عمير الثقة من اصحاب الكاظم ومن يروى عن عدد كبير من اصحاب الصادق وهذا ممن يروى عن الامام الصادق مباشرة وهناك قرائن تؤيد تعدد محمد بن أبي عمير من جملتها ان النجاشي قد أرخ وفاة محمد بن أبي عمير الثقة بسنة مائتين وسبعة عشر اى في اواخر حياة الامام الجواد عليه السلام مع أن الكليني ذكر في الكافي في باب الرجل يموت ولا يترك الا امرأته بسنده الى محمد بن نعيم الصحاف رواية تدل على موت محمد بن أبي عمير بياح السابري ومراجعة العبد الصالح بشأن تركته (٤) والعبد الصالح ظاهر

(١) الوسائل باب ٣٠ من ابواب النجاسات حديث ٤

(٢)(٣) الوسائل باب ٣٠ من ابواب النجاسات حديث ٢ - ٥

(٤) نقلها عنه وعن الشيخ في الوسائل باب ٤ من ابواب ميراث

في الامام السكاظم فان تم سند هذه الرواية وثبت توثيق مجد بن نعيم على احد الاحتمالين في كلام للنجاشي في ترجمة الحسين بن نعيم (١) فهو دليل شرعي واضح على التعدد وإلا امكن ايضاً الاعتقاد عليها بتقريب ان مجد بن أبي عمير كان شخصاً شهوراً ومرجعاً في الطائفة ولا يخفى امره عادة ومن الواضح عموماً حياته بعد الامام السكاظم فغير الثقة لايقدم ايضاً على الاخبار عن وفاة شخص من هذا القبيل في وسط الرواة الذين يعرفون حال مجد بن أبي عمير فلو لم يكن التعدد امراً مفترضاً أو ممكناً لما صدرت مثل هذه الرواية .

ومما يوضح التعدد أيضاً ما نقله الكشي عن مجد بن ابراهيم الوراق عن علي بن مجد بن يزيد القمي عن بنان بن مجد بن عيسى عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن مجد بن أبي عمير قال دخلت الى أبي عبدالله . . الحديث (٢) فقد جاء ابن أبي عمير مرتين في السند وهو دليل التعدد وكون الوساطة غير ثقة (٣) لا يضر لجريان التقريب السابق .  
وأما معتبرتا علي بن جعفر وعمار فالاستدلال بهما لا يصح ممن يقول

---

(١) قال النجاشي في ترجمته « الحسين بن نعيم الصحاب مولى بني اسد ثقة واخواه علي ومجد روي عن أبي عبدالله (ع) . . حيث حكي عن المجلسي الاول استفادة توثيق الحسين وعلي ومجد من هذه العبارة فكانها بمعنى « ثقة هو واخواه » وحكم الآخرون بعدم استفادة توثيق غير الحسين منها (٢) الوسائل باب ٩ من أبواب المواقيت حديث ١٤ ورجال الكشي حديث ٢٢٤ .

(٣) باعتبار عدم ثبوت وثاقة مجد بن ابراهيم الوراق وعلي بن مجد القمي وبنان بن مجد بن عيسى .

( مسألة ١ ) اذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر وبعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب فلا يضر كون البعض الآخر نجسا وان كان الاحوط طهارة جميع مايقع عليه (١) ويكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا وإن كان باطنه اوسطحه الآخر او ماتمته نجسا فلو وضع التربة محل نجس وكانت طاهرة واوسطحها الظاهر صحت صلاته

بمطهرة الشمس للباري إذ بناء على ذلك تكونان معارضتين لمعتبرة عبد الله ابن بكير باطلاقها لصورة استناد اليبوسة الى غير الشمس فتقيدان بها ولعل احسن ما يمكن جعله معارضا مع رواية المنع مع خلوه من شبهة الاختصاص بالنافلة معتبرة على بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن البيت والدار لا يصيبها الشمس ويصيبها البول ويغتسل فيها من الجنابة أيضا فيها إذا جفا قال نعم « (١)

فانها ترخص في فرض اليبوسة بغير الشمس ولا يمكن تخصيصها بافلة وعليه فاما ان يجمع بينها وبين ما دل على المنع يحمل المنع على الكراهة أو بتخصيص دليل الترخيص بغير مسجد الجبهة فيكون اخص مطلقا من دليل المنع بناء على انقلاب النسبة وعلى اي حال فقد اتضح انه لا موجب للقول باعتبار الطهارة في مكان المصلي بعنوانه .

(١) تحقيق الكلام في ذلك ان مدرك الاعتبار ان كما هو الاجماع فالمتيقن منه اعتبار الطهارة في المقدار الواجب وان كان رواية الحسن بن محبوب الواردة في الجص النجس فالمتيقن من المنع فيها ما إذا كان

( مسألة ٢ ) تجب إزالة النجاسة عن المساجد (١) داخلها  
وسقفها لاسطحها وطرف الداخل من جدرانها

المسجد بتمامه نجسا فلا يثبت بها لزوم الطهارة إلا بمقدار الواجب ايضاً  
وان كان المدرك النبوي فلا بأس بالتمسك به لاعتبار الطهارة في تمام  
يسجد عليه لان ظاهره النظر الى ماهو مسجد بالفعل لاجعل شرعا مجزيا  
في السجود لانه على خلاف الاطلاق . وان كان المدرك مادل على النهي  
عن الصلاة على الموضوع القدر بعد تقييده بما دل على جواز اتخاذ  
الشاذ كونه النجسة مكانا للمصلي الموجب لاختصاص النهي المذكور بحيشية  
السجود على النجس فيمكن التمسك باطلاقه ايضاً لاعتبار الطهارة في تمام  
مايسجد عليه فانه صلاة عليه ولا صلاة على النجس الا في حدود ماخرج  
بدليل وقد اتضح بما ذكرناه ان مافي المتن هو الصحيح

(١) الحكم بوجود إزالة النجاسة عن المسجد وحرمة تنجيسه هو  
المشهور بين العلماء بل لم ينقل عن أحد الذهاب الى الخلاف بل نقل عدم  
الخلاف كما في خلاف الشيخ الطوسي قدس سره اذ ذكر انه لاخلاف في  
انه يجب أن يجنب المساجد من النجاسات وفي سرائر ابن ادريس إذ ذكر  
ايضاً انه لاخلاف في ذلك بين الامة كافة (١)

وقد استدلل على ذلك بعدة روايات .

منها رواية علي بن جعفر عن أخيه قال « سألته عن الدابة تبول  
فتصيب بولها المسجد او حائطه أبصلي فيه قبل ان يغسل قال إذا جف

(١) راجع مفتاح الكرامة المجلد الاول ص ١٥٧

فلا بأس « (١) وقد نقلها الشيخ الحر عن كتاب علي بن جعفر فهي صحيحة السند (٢) وتقريب الاستدلال بها بوجوه :

الاول : ان الرواية تدل بالمفهوم على وجوب التطهير من النجاسة غير الجافة وباعتبار عدم القول بالفصل بين حالة الجفاف وعدمها يقيد المنطوق بالجفاف بالشمس المساوق للطهارة بناء على مطهريتها وبرد عليه أن دعوى الاجماع على عدم الفصل غير واضحة وقد تكون دعوى الاجماع البسيط على اصل المطلوب أوضح .

الثاني : ان ظاهر السؤال عن الصلاة قبل الغسل أن أصل لزوم الغسل مفروغ عنه وانما الكلام عن تأخيره وقد أمضي ذلك في مقام الجواب وفيه ان ظاهره افتراض وقوع الغسل لا الفراغ عن لزومه ويكفي في الافتراض المذكور جريان العادة على ذلك واقتضاء السنة له .

الثالث : أن صيغة السؤال « أيبلي فيه » ظاهرة في السؤال عن جواز الصلاة كما هو الحال اشباه هذا التركيب ولما كان المسؤول عنه هو جواز الصلاة قبل الغسل لاجواز الصلاة بلا غسل رأساً دل بظاهره على ان اهمال الغسل رأساً مما قد فرغ عن عدم جوازه عند السائل فيدل الجواب على وجوب الغسل بالامضاء ولكن هذا يتوقف على أن يكون المفروغ عنه عدم جواز اهمال الغسل بلحاظ النجاسة فيثبت حينئذ وجوب التطهير من النجاسة ولا يضر بذلك عدم كون بول الدابة نجساً لان رفع اليد عن إصالة الجذ بلحاظ التطبيق لا يلزم منه رفع اليد عنها بلحاظ الكبرى المستفادة

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب النجاسات حديث ١٨ .

(٢) لان كتاب المسائل لعلي بن جعفر وصل الى الشيخ بطريق معتبر ذكره في ترجمة علي بن جعفر في الفهرست ثم وصل الى الشيخ الحر بطرقه المعتبرة الى الشيخ كما ذكر ذلك في خاتمة الوسائل .



وأما إذا كان المفروغ عنه عدم جواز افعال الغسل لابلحاظ النجاسة بل تنزيلها للمسجد عن كل ما يشين فلا يتم الاستدلال لأن مثل هذه الكبرى أوسع من المدعى فإذا كان من المعلوم عدم وجوب التنزيه بهذا العرض العريض فلا يبقى ما يدل على المطلوب وقد يقرب ان الملحوظ في الغسل ليس هو النجاسة تارة باستبعاد عدم معرفة علي بن جعفر لطهارة بول الدابة واخرى بان الملحوظ لو كان هو النجاسة فاي فرق بين فرضي الجفاف وعدمه ويمكن دفع المقرب الاول بعدم التسليم بان طهارة بول الدواب كان واضحا في ذلك الزمان مع كثرة ما صدر منهم من الامر بالغسل منه وشيوع السؤال عنه من كبار الرواة من امثال محمد بن مسلم و زرارة بل من علي بن جعفر في روايتين (١) ايضاً ويمكن دفع المقرب الثاني بان احتمال كون الجفاف مؤثرا في عدم وجوب الاسراع بالغسل وجواز تأخيره الى ما بعد الصلاة ليس على خلاف الارتكاز العرفي ولو سلم كونه كذلك فليكن هذا الارتكاز مقيدا بما اذا جف بالشمس بناء على مطهريه الشمس ولكن يبقى على اي حال احتمال ان تكون الكبرى المفروغ عنها هي كبرى التنزيه عن كل ما يشين التي لا يمكن الالتزام بالوجوب فيها اللهم الا ان يقال انه لا مانع من الالتزام بالوجوب في حدود هذه الكبرى ايضاً الا ما خرج بدليل والتطهير من النجس الشرعي هو المتيقن منها وما استدلل به في المقام روايتان للحلي ولعلها واحدة رويت بطريقتين احدها ما ينقله الكليني بسنده عن محمد الحلبي قال « نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قدر فدخلت على أبي عبدالله (ع) فقال : ابن نزلتم ؟ فقلت : نزلنا في دار فلان : ان بينكم وبين المسجد زقاقا قدرا . وقلنا له

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب النجاسات حديث ٥-٦-٧-١٩-٢١

إن بيننا وبين المسجد زقاقا قدرا فقال : لا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضا . . « (١)

والآخر ماجاء في السرائر نقلا عن نوادر احمد بن محمد بن علي أبي نصر عن الفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال « قلت له ان طريقى الى المسجد في زقاق يبال فيه فرجما مررت فيه وليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال : أليس تمش بعد ذلك في ارض يابسة قلت : بلى فلا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضا قلت : فاطأ على الروث الرطب ؟ قال : لا بأس انا والله ربما وطئت عليه ثم أصل ولا اغسله » (٢) .

والاستدلال بالروايتين بلحاظ ما يظهر من وجود محذور في الدخول الى المسجد بعد المرور بالزقاق القذر وليس ذلك الا من ناحية حرمة التنجيس نعم لا يدل ذلك على وجوب التطهير بينا ما يدل من الروايات على هذا الوجوب يدل عرفا على حرمة التنجيس كما هو واضح . والظاهر عدم تمامية الاستدلال بسقوط الروايتين سندا ودلالة اما السند فلسقوط الاولى بمحمد بن اسماعيل الواقع بين الكليني والفضل بن شاذان وهو لم يتعين في الثقة . نعم لو بني على تصحيح اسانيد كامل الزيارات امكن تصحيحه لوروده على هذا النحو هناك (٣) ولسقوط الثانية لعدم معلومية طريق السرائر الى النوادر . وأما الدلالة فلان تعارف قصد المسجد للصلاة فيه لا يبقى ظهورا في ان المحذور المنظور هو تنجيس المسجد لامكان ان يكون هو وقوع الصلاة في النجس خصوصا في الرواية الثانية حيث صرح فيها بكون الشخص حافيا وجاء فيها قوله : « اصل ولا اغسله » ودعوى ان هذا

(١) الوسائل باب ٣٢ من ابواب النجاسات حديث ٤

(٢) الوسائل باب ٣٢ من ابواب النجاسات حديث ٩ .

(٣) كامل الزيارات الباب السادس حديث ١ .

الاحتمال خلاف الظاهر في الرواية الاولى لان العادة جارية على عدم المشيء حافياً ونجاسة الخذاء لا اثر لها بالنسبة الى الخذاء مدفوعة بان هذه العادة لم تكن بدرجة توجب الانصراف العرفي لشيوع المشي حافياً في ذلك العصر ايضاً على أن التعلل لاتصون نفس القدم من وصول النجاسة اليها غالباً مضافاً الى ان الرواية تعبر عن قضية معينة خارجية ويحتمل اطلاع الامام (ع) بصورة عادية على حال الجماعة من هذه الناحية .

ومن الروايات المستدل بها ماورد في كيفية اتخاذ الكنيف مسجداً كمتبرة الحلبي « في حديث » انه قال لابي عبدالله (ع) « فيصلح المكان الذي كان حشا زمانا ان ينظف ويتخذ مسجداً ؟ فقال : نعم إذا القي عليه من التراب ما يواريه فان ذلك ينظفه ويطهره » (١) ومثلها معتبرة ابن سنان (٢) ورواية مسعدة بن صدقة (٣) وغيرها (٤) والاستدلال بها إن كان بلحاظ ماتدل عليه من لزوم تنظيف الكنيف عند اتخاذه مسجداً فمن الواضح ان هذا أعم من وجوب التطهير المراد اثباته لان ذلك من مقتضيات الواضحة لحرمة المسجد واعتباره وان كان بلحاظ التعليل بانه يطهره والتعدى بقانون التعليل الى وجوب التطهير مطلقاً ففيه ان هذا التطهير لم يرد به التطهير الشرعي كما هو واضح لان اخفاء التراب النجس ليس مطهراً له بل اريد به اصلاح حال المكان بنحو يليق للمسجدية . وقد يستدل بالنبوي المتقدم « جنوا مساجدكم النجاسة » بناء

(١) (٢) (٣) الوسائل باب ١١ من ابواب احكام المساجد حديث

١ - ٤ - ٥ .

(٤) كرواية ابي الجارود المذكورة في الوسائل باب ١١ من ابواب

احكام المساجد حديث ٣ وغيرها .

على ان المراد بالمسجد المعنى المقصود هنا كما هو الظاهر وان يراد بالنجاسة ما يعم الحكمة اي صفة النجاسة لاعينها وإلا لاختص الوجوب بتجنب عين النجس وعلى اي حال فالاستدلال ساقط لضعف السند بالارسال .

وقد يستدل بمعتبرة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر في حديث طويل « ان الله اوحى الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج من المسجد من يرقد فيه بالليل » الحديث (١) حيث دل مفادها على وجوب التطهير وهو يدل على حرمة التنجيس بالفحوى العرفية كما تقدم ويرد عليه:

اولا ان مورد الرواية مسجد النبي (ص) والتعدى منه - مع احتمال الفرق - بلا موجب وثانيا ان الامر للنبي بالتطهير لعله بلحاظ الولاية والمنصب كما يشهد له الامر باخراج الراقدين فلا يثبت به حكم شرعي عام .

وقد يستدل بآيتين كريمتين

احدهما قوله تعالى مخاطبا ابراهيم « وطهر بني للطائفين والقائمين السجود » (٢) والاستدلال بذلك يتوقف .

اولا على امكان التعدى من بيته وهو الكعبة الشريفه إلى مطلق المساجد اما بدعوى ان المراد بالبيت في الآية طبيعي بيته فيكون مادل على ان المساجد بيوت الله حاكمة او بدعوى ان المراد ببيته وان كان هو الكعبة ولكن الاضافة ظاهره في العليه فكأنه قال طهره لأنه مضاف لي بهذا العنوان فيعم سائر المساجد بلحاظ مال على انها بيوت الله أو بدعوى ان مورد الآية وان كان هو الكعبة ولكن التطهير من أجل القائمين والركع والسجود لا يختص بها فيعم الحكم كل المحال المعدة لهؤلاء إعدادا شرعيا

(١) الوسائل باب ١٥ من أبواب الجنابة حديث ١

(٢) الحج « ٢٦ » .

وكل هذه الوجوه محل نظر كما هو واضح .  
 وثانياً على أن يكون التكليف لابراهيم (ع) لا باعتبار المنصب  
 والولاية والا لم يكف لاثبات حكم شرعي عام .  
 وثالثاً على اثبات ان كلمة الطهارة عند نزول الآية الكريمة كانت  
 ظاهرة في المعنى الشرعي ولا يحتاج إلى اثبات هذا التطور للكلمة في عصر  
 ابراهيم كما قيل لأن الآية الكريمة لاتنقل الخطاب الموجه لابراهيم باللفظ  
 بل بالمعنى فلو فرض ان الكلمة كانت ظاهرة في المعنى الشرعي عند نزول  
 الآية كفى ذلك في معرفة المعنى المقصود الذي خوطب به ابراهيم وحمله  
 على المعنى الشرعي .

والآية الاخرى قوله تعالى « انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد  
 الحرام » (١) وبقرينة التفريع يعرف ان كل نجس لا يقرب المسجد الحرام  
 غير ان الاستدلال بها يتوقف .

اولاً : على امكان التعدى من المسجد الحرام الى غيره مع احتمال الفرق  
 عرفاً لاختصاص المسجد الحرام باحكام احترامية معينة كحرمة استطراق  
 الجنب مثلاً .

وثانياً : على ان يراد بالنجس النجاسة الشرعية للمشرك لاقدارته المعنوية  
 على ما تقدم في بحث نجاسة الكافر ومع افتراض كلا هذين الامرين فالآية  
 لانشمل التنجيس بالمتنجس لعدم كونه نجساً ومن ناحية اخرى تشمل مطلق  
 ادخال النجاسة ولو لم تكن منجسة .

وعلى كل حال فاحسن هذه الوجوه دلالة على المقصود رواية علي  
 ابن جعفر الاولى المدعمة بعدم الخلاف والارتكاز المتشعري العام .

هل والطرف الخارج على الاحوط (١) لا ان لا يجعلها الواقف جزءا من المسجد هل لو لم يجعل مكانا مخصوصا منها جزءا لايحقه الحكم ووجوب الازالة فوري (٢) فلا يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي ويحرم تنجيسها ايضا

(١) هذا الاحتياط ينبغي أن يكون استحيابيا لأن المدارك المتقدمة يشكل اطلاقها للطرف الخارج سواء كان المدرك الاجماع أو معتبرة علي بن جعفر أو رواية الحلبي في الزقاق القلندر أو مادل على الامر بتطهير البيت اما الاول فواضح لكونه لييا ، وأما الثاني فلأن الارتكاز المكتشف ضمنا ليس له اطلاق ليمسك به لان الرواية لم تكن مسوقة لبيانها وأما الثالث فلأن فرضه هو الدخول الى المسجد بالنجاسة لامس الطرف الخارج فحسب وأما الرابع فلأن تطهير عنوان البيت عرفا لايشمل الطرف الخارجي له لخروجه عادة عن محل الاستعمال فلا يجب تطهير الطرف الخارج من المسجد ما لم يلزم من تركه الاهانة والتهتك المحرم (٢) قد يقال ان الأمر بشيء لايدل على الفور ولكن التحقيق دلالته في المقام لأن الأمر ان كان ناشئا عن مصلحة في متعلقه فلا ظهور له في الفور لامكان قيام المصلحة بالجامع بين الافراد الطولية وأما إذا استظهر من دليله انه من أجل وجود المفسدة في ترك متعلقة فحيث ان المفسدة انحلالية بحسب الارتكاز العرفي فيعتقد له ظهور في الفور لأجل التخلص من تمام افراد المفسدة ومقامنا من هذا القليل ولكن هذا لو فرض ورود

هل لا يجوز ادخال عين النجاسة فيها وان لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها هل مطلقا على الاحوط (١) وأما ادخال المتنجس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك

دليل لفظي أمر بالغسل أو التطهير والامر اوضح لو كان مستند وجوب التطهير النهي عن قرب النجس من المسجد فان النهي باعتبار انحلاليته يقتضي اعدام القرب في كل آن . وأما عدم تمامية دليل لنظي بهذا اللسان أو بذلك فينحصر اثبات وجوب الفور بالاستناد الى الاجماع والارتكاز أو الى ما يفهم من معتبرة علي بن جعفر من عدم جواز تأخير الغسل الغسل الى ما بعد الصلاة في فرض عدم الجفاف

(١) الظاهر الجواز مع عدم الهتك كما يظهر وجهه مما تقدم لأن ما يمكن على الاستناد اليه في اثبات الحكم يختص بفرض كون النجاسة منجسة فان هذا هو المتيقن من التسالم وهو مورد معتبرة علي بن جعفر كما ان الرواية الحلبي لو تمت دلالتها لم يكن للمحذور الملحوظة فيها ضمنا اطلاق يتمسك به في المقام لانها لم تكن في مقام البيان من ناحيته نعم لو تم الاستدلال بالنبوي المتقدم او بآية « إنما المشركون نجس » لا يمكن ان يدعى التعميم ففي الأول ان لوحظت النجاسة بما

( مسألة ٣ ) وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كقائمي  
ولا اختصاص له بمن نجسها او صمار سببا فيجب على كل  
احد (١)

هي عين فدعوى التعميم واضحة وان لوحظت بما هي صفة فكل ذلك لأن  
العين النجسة تلاحظ عرفا صفة للمكان المتلوث بها وفي الثاني حيث ان  
الغالب او المتعارف عدم سرية النجاسة من المشرك بمجرد قرينة او استطرافه  
فتكون الآية الكريمة ظاهرة في حرمة ادخال النجاسة ولو مع عدم التنجيس  
ولكن كلا هذين المدركين لو تم لا يشمل المتنجس ولهذا لم يستشكل فيه .  
(١) لا اشكال في ان وجوب ازالة النجاسة كقائمي فيما اذا لم يستند التنجيس  
الى مكلف معين وذلك اما بان يكون المخاطب هو الجامع أو الجميع ولكن  
مع ادخال نتيجة التطهير أو جامعه في عهدة كل مكلف أو الجميع وادخال  
نفس العملية في العهدة ولكن مع اشتراط تكليف كل فرد بعدم قيام  
الآخرين إذ بدون إدخال احدى هذه العنايات الثلاث يلزم ان كل مكلف  
لا بد له من منع تطهير الآخر تحفظا على صدور الامتثال من قبله وهو معلوم  
العدم ، وأما إذا استند التنجيس إلى مكلف بعينه فقد نسب إلى الشهيد في  
الذكرى (١) ان وجوب التطهير في هذه الحالة عيني ثابت على المكلف  
المنجس وقيل في الرد عليه انه ان اريد ان هذا المكلف يجب عليه عينا  
التطهير وعلى فرض عصيانه يجب على الآخرين كفاية فهو معقول ولكن  
لادليل عليه وان اريد انه يختص به الوجوب على نحو او عصى لا يجب على  
غيره شيء فهو خلاف الأدلة اللفظية واللبية لوجوب التطهير وهذا الرد محط  
نظر من وجوه منها ان ما قيل انه معقول من الوجوب العيني ان اريد به

(١) المستمسك الجزء الاول ص ٤٩٦ من الطبعة الرابعة .



وجوب التطهير على المنجس بنحو يلزمه ان يحول دون تصدي الآخرين لذلك تمكيننا لنفسه من مباشرة التطهير فهو غريب وغير محتمل في نفسه وان اريد على نحو لا يلزمه ذلك فلا بد من افتراض احدى العنايةات المتقدمة للوجوب الكفائي .

ومنها ان ما قبل من منفاة انكار الوجوب الكفائي في هذه الحالة للدالة اللفظية محل اشكال لأن مهم الدليل اللفظي معتبرة على بن جعفر وهي واردة في غير هذه الحالة ولا اطلاق فيها بل وكذلك الامر ايضا في رواية الحلبي فانها انما تدل او تمت على حرمة التنجيس لاعلى وجوب التطهير لأن حرمة التنجيس لا تستلزم عرفا وجوب التطهير لأن فيه عناية زائدة وفي التنجيس من الحزاة عرفا مالا يوجد في ترك التطهير . ولو سلم استفادة وجوب التطهير مما دل على حرمة التنجيس فليس مثل رواية الحلبي في مقام البيان من ناحية حرمة التنجيس فضلا عن وجوب التطهير ليمسك باطلاقه نعم لو كان المدرك مثل النبوي ونحوه لا يمكن التمسك باطلاقه لاثبات الوجوب الكفائي في هذه الحالة ولا انحصر مدركه فيها بالادلة البلية .

ومنها انه قد لوحظ في هذا البيان خطاب وجوب التطهير فقيل ان نسبتة الى المنجس وغيره على نحو واحد ولكن يمكن ان بوجه ما عن الشهيد قدم سره بملاحظة خطاب حرمة التنجيس بدعوى ان المتفاهم منه عرفا كون المحرم والمبغوض الاثر الحاصل وهو النجاسة وهو مما له حدوث وبقاء فكما ان حدوثه مستند الى المنجس كذلك بقاءه وكلاهما محرم ولهذا

( مسألة ٤ ) : إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة الى ازالتها مقدما على الصلاة مع سعة وقتها ومع الضيق قدمها ولو ترك الازالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصي لترك الازالة لكن في بطلان صلاته اشكال والأقوى الصحة (١)

يفرق العرف بلحاظ خطاب حرمة التنجيس في درجة الفرد بين ما إذا اقدم على التنجيس عالما بانه يطهر بعد لحظة بنزول المطر وما إذا اقدم عليه عالما بان النجاسة ستبقى وليس ذلك الالفهم ان المصعب الحقيقي للحرمة هو الاثر الذي له بقاء لانفس عملية التنجيس التي هي على نحو واحد في كلتا الحالتين .

(١) في هذه المسألة فروع :

الاول : فرض التزام مع ضيق وقت الفريضة ولا اشكال في تقديم الفريضة حينئذ اما تطبيقا لقانون باب التزام من تقديم الالم علماً او احتمالاً وعمو الصلاة التي هي مما بني عليها الاسلام او لقصور في اطلاق دليل وجوب الازالة او وجوب فوربتها في نفسه بنحو لا يصلح للمزاحمة مع دليل وجوب الفريضة .

الثاني : فرض سعة وقت الفريضة ولا اشكال حينئذ في وجوب تقديم الازالة لان هذا هو مقتضى فورية وجوبها .

الثالث : انه في هذا الفرض لو عصي المكلف فلم يزل واشتغل بالصلاة فلتصحیح الصلاة ثلاثة اوجه احدها تصحيحها بنفس الامر الاول المتعلق بالجامع بين الافراد الطولية وهو موقوف على امكان الواجب المعلق إذ لا يوجد في تلك الحالة ما هو مقدور من افراد الجامع عقلا وشرعا ففعلية

هذا إذا امكنه الازالة واما مع عدم قدرته مطلقا اوفي ذلك الوقت فلا اشكال في صحة صلاته (١)

ولا فرق في الاشكال في الصورة الاولى بين ان يصلى في ذلك المسجد اوفي مسجد آخر (٢) واذا اشتغل غيره بالازالة لامانع من مبادرته الى الصلاة قبل تحقق الازالة (٣)

وجوب الجامع والحالة هذه تفترض امكان سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب وثانيتها - بعد فرض عدم تمامية الوجه السابق - الالتزام بالامر الترتيبي بالجامع لثلا يلزم محذور سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب وثالثتها - بعد افتراض استحالة الترتب - الالتزام بتصحيح الصلاة بالملاك بناء على امكان التقرب بلحاظ الملاك وامكان احرازه مع سقوط الخطاب بلحاظ اطلاق المادة او الدلالة الالتزامية وقد تكلمنا عن تفصيل ذلك في الاصول .

هذا كله بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص وإلا دخل خطاب صل وأزل في باب التعارض وخرج عن باب التزام الاستلزام الجمع بينها الجمع بين الوجوب والحرمة في فعل واحد ولا يتم حينئذ الوجه الاول ولا الثاني لعدم امكان اجتماع الامر والنهي واما الوجه الثالث فهو مربوط حينئذ بان النهي الغبرى هل يوجب سلب صلاحية متعلقة للتقرب به كالنهي النفسي أولا وتحقيق الكلام في ذلك في الاصول

(١) لعدم فعلية الأمر بالازالة لكي يزاحم اطلاق الأمر بالفريضة  
 (٢) باعتبار ان طرف المزاحمة هو الصلاة في نفس الوقت من دون تقييد بمكان دون مكان

(٣) لان ذلك هو مقتضى كفاية وجوب التطهير نعم بشكل فيما

( مسألة ٥ ) اذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا  
كانت صلاته صحيحة (١)

لو كان الغير المباشر ضعيف الحال والطول بحيث يؤدي الاتكال عليه الى استمرار بقاء النجاسة مقدارا معتدا به عرفا في مثل ذلك لا يكون اشتغال مثل هذا الغير مسقطا للتكليف بلحاظ هذا المقدار المعتد به من الفرق .

(١) اما إذا بني على التشكيك في اطلاق دليل وجوب التطهير لفرض عدم العلم بالنجاسة لقصور اللبى منها وعدم كون اللفظي منها من معتبرة علي بن جعفر ورواية الحلبي مسوقة لبيان اصل الحكم ليمسك باطلاقها فالامر واضح وأما إذا بني على الاطلاق في الدليل المذكور وبني على بطلان الصلاة من العالم بالنجاسة فهذا البطلان ان كان بملاك التزامه الموجب لسقوط الأمر بالصلاة وعدم تعقله ولو على وجه الترتب فلا يجرى ذلك في فرض الجهل إذ لا محذور في فعالية الأمر بالضدين مع عدم تنجز احدهما وان كان البطلان بملاك التعارض بين خطابي صل وأزل بلحاظ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده وتقديم خطاب أزل الموجب لسقوط الأمر بالصلاة فيحكم ببطلانها لعدم احراز الملاك مع سقوط الأمر فهذا المدرك لا يفرق فيه بين حالي العلم والجهل وان كان مدرك البطلان في صورة العلم مع الاعتراف بإمكان احراز الملاك بدون أمر هو مازمنة النهي الغيري عن العبادة عن وقوعها على وجه قربي فهذه المانعته ان كانت بلحاظ استحالة التقرب بالمبغوض فلا يفرق بين حالي العلم والجهل لانحفاظ النهي الغيري وما يكشف عنه من مبغوضة وان كانت بلحاظ

## وكذا اذا كان عالما بالنجاسة ثم غفل وصلي (١)

استحالة التقرب بما هو مبعد ومعصية للنهي فهذا يختص بفرض العلم إذ لامعصية في فرض الجهل .

(١) إذا بني على الفرق بين الشاك والغافل من ناحية اطلاق الخطاب للاول دون الثاني بدعوى قابلية الشاك للتحرك ولو عن احتمال التكليف بخلاف الغافل فصحة الصلاة من الغافل أوضح حينئذ من صحتها من الشاك لعدم فعلية خطاب الازالة في حق الغافل حتى مع الالتزام باطلاق ادلة وجوب التطهير للشاك وإذا بني على ان الغفلة كالشك حذر عن الجري على طبق التكليف مع فعلية خطابة فحال الغافل كالشاك ولعل المعروف التفرقة بين الشك والغفلة والظاهر عدم الفرق وشمول الخطابات الواقعية للغافل أيضاً كالشاك لأن المدلول التصديقي لها من العمل بمبادئه من الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة قابل للشمول للغافل بدون محذور عقلي وإنما المحذور في الشمول للغافل ينشأ من ظهور الخطاب في كونه ابراز للحكم ولعلك المبدىء بداعى تحريك المكلف لا لمجرد اعلامه بها فلولا هذا الظهور العرفي في الخطاب لم يكن في مدلول الخطاب ما يأتى الشمول للغافل بل للعاجز عن ذات الفعل ايضاً واستحالة الشمول لبعض الأفراد إنما هي من نتائج هذا الظهور التصديقي في الخطاب فلا بد من تحديد مفاده العرفي وتوضيحه ان المكلف تارة يكون عاجزاً عن ذات الفعل كالمشكوك واخرى يكون قادراً على ذات الفعل ولكنه غير قادر على الانبعاث عن التكليف به اما لغفلته ونسيانه أو لاعتقاده بعدمه وثالثه يكون قادراً على ذات الفعل وعلى الانبعاث وهذا يشمل الشاك الملتفت فان كان مفاد ذلك الظهور العرفي قصد ان يكون الخطاب محرراً لكل من يشمله فيستحيل ان يكون شاملاً

واما إذا علمها او التفت اليها في اثناء الصلاة فهل يجب اتمامها ثم الازالة او ابطالها والمبادرة الى الازالة وجهان أو وجوه والاقوى وجوب الإتمام (١)

للعاجز والغافل وللمعتد بالعدم والا للزم كون المقصود تحريكهم بالخطاب وهو غير معقول وان كان مفاد ذلك الظهور - كما هو الظاهر - قصدان يكون الخطاب محركا لكل من يصل اليه ممن يشملهم بأي مرتبة من الوصول فلا يكون الظهور المذكورة قرينة على عدم شمول الخطاب للغافل وللمعتد بالعدم لأن شموله لما لا يعني قصد تحريكها بالخطاب فعلا بل قصد تحريكها به لو وصل اليها فالميزان في شمول الخطاب لفرد أن يكون ممن يعقل تحريكه بالخطاب على فرض وصوله ائيه لا ممن يعقل تحريكه به بمجرد شموله له وهذا الميزان ينطبق على الغافل والمعتد بالعدم ولكنه لا ينطبق على العاجز عن ذات الفعل فانه لا يعقل قصد تحريكه بالخطاب ولو منوطا بوصوله ومن هنا يفرق بين العاجز والغافل والمعتد بالعدم فينبى على عدم شمول الخطاب للاول وشموله للاخيرين .

(١) ومحل الكلام فرض عدم امكان الفرار من محذور قطع الصلاة ومحذور التراخي معا واما مع امكان التحرز من كلا المحذورين فلا اشكال كما إذا لم تستدع الازالة ابطال الصلاة او كان المصلي في آخر صلاته بنحو لم يستدع اكمالها التراخي العرفي وكيف كان فقد يقال في فرض الدوران بين المحذورين المذكورين ان دليل الفورية في الازالة لا يقتضي الفورية بنحو يوجب قطع الصلاة الملبهؤه بها بوجه شرعي لانه اما الاجماع أو معتبرة علي بن جعفر المتقدمة والاول قاصر عن اثبات ذلك والثاني انما يمنع عن الاقدام على الصلاة بدلا عن الازالة ولا يلزم من ذلك المنع عن اتمامها

بدلا عن الازالة وعليه فيتعين اكمال الصلاة .

وقد يقال ان دليل حرمة القطع يرتفع موضوعه بدليل وجوب الفورية لان نحرمة القطع في دليله منوط بعدم وجود حاجة لازمة ينجس فوتها ووجوب الفورية يجعل الاسراع بالازالة حاجة نفوت باتمام الصلاة وقد يقال ان كلا من دليل حرمة القطع ودليل الفورية لا اطلاق له محل الكلام لكون المعول فيه على الاجماع والارتكاز ولا اطلاق فيه فتجرى اصاله البراءة عن القطع بالازالة واصالة البراءة عن ترك الازالة لا اكمال الصلاة مع الالتزام بمحرمة القطع بغير الازالة وعدم جواز ترك الازالة بدون اكمال الصلاة هذا فيما إذا لم يوجد استصحاب حاكم كالاستصحاب حرمة قطع الصلاة فيما إذا كانت النجاسة حادثة في الاثناء أو استصحاب وجوب الازالة فورا فيما إذا كانت النجاسة حادثة قبل الصلاة وقيل بصحة اجراء استصحاب الفورية على الرغم من انحلالها الى وجوبات متعددة حدوثا وبقاء لمكان وحدتها العرفية وقد يقال بادخال محل الكلام في باب التزام غير ان ذلك يتوقف على افتراض الاطلاق في كل من دليل حرمة القطع ووجوب الفورية وإذا صح هذا الافتراض وقع التزام بين الحكيم وكان من التزام بين وجوب الشيء وحرمة مقدمته لان التطهير الفوري واجب وهو يتوقف على الاستدبار أو الفعل الكثير الذي يكون ابطالا للصلاة فحرمة المقدمة تنافي وجوب ذى المقدمة ، وعليه فان قدمت حرمة القطع بقوانين باب التزام اقتضى ذلك رفع اليد عن اطلاق خطاب وجوب الازالة وتقبيده بفرض القطع مع الالتزام بمحرمة القطع على الاطلاق وان بني على مساواة الخطابين لعدم اقوائية احتمال الامة في احدهما اقتضى ذلك رفع اليد عن اطلاق كل من الخطابين فيلتزم بوجوب الازالة مشروطا بالقطع وبحرمة القطع مشروطا بترك الازالة وان بني على تقديم وجوب الازالة كان خطاب وجوب

الازالة فعلياً ومطلقاً وكانت حرمة القطع مشروطة بفرض ترك الازالة نعم لو فرض إضافة إلى البناء على تقديم وجوب الازالة البناء على ان وجوب الشيء المتوقع على مقدمة محرمة يستلزم الوجوب الغيرى لطبيعي تلك المقدمة بالحصّة الموصلة خرج عن باب التعارض وطبقت عليه قوانين باب التزاحم .

ان قيل هذا صحيح مع انكار الوجوب المقدمى رأساً وأما مع القول بوجوب المقدمة الموصلة فيلزم من الجمع بين الحكيمين في عالم الجعل اتصاف مطلق المقدمة بالحرمة واتصاف حصته منها بالوجوب وهو غير معقول قلنا ان الحرمة مشروطة - كأى حكم الزامى آخر - بعلم الاشتغال بالزحم المساوى او الاعم وفرض المقدمة الموصلة هو فرض الاشتغال بالزاحم المساوى او الاعم فلا تنافي بين الحرمة المشروطة كذلك ووجوب المقدمة الموصلة وهذه النكتة هي التي تميز الموارد التي تدخل في باب التعارض من حالات التزاحم عن غيرها فانه في كل حالة من حالات التزاحم « اي العجز عن امتثال مجموع تكليفين » لا بد ان يلاحظ المجهول بوجوده المشروط ادى ذلك إلى دخول المقام في باب التعارض لان الخطاب الاعم في هذه الحالة ينافي الخطاب المهم ويأبى عن ثبوته ولو بنحو الترتب لاستحالة اتصاف القطع بالحرمة النفسية ولو على وجه الترتب مع وجوب الغيرى وكلما استحال الترتب في موارد التزاحم دخل الدليلان المتزاحمان في باب التعارض كما بينا نكتة في أبحاثنا في الاصول وهذا بخلاف مالو بني على إنكار الوجوب الغيرى رأساً فان فعلية وجوب الازالة على الاطلاق تلائم حينئذ مع الحرمة الترتبية للقطع وكذلك لو بني على اختصاص الوجوب الغيرى بالحصّة الموصلة لان فرضها هو فرض الازالة فلا ينافي هذا الوجوب حرمة القطع الترتبية اي المقيدة بنفسها او بمتعلقة بفرض



( مسألة ٦ ) إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يتجاوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه بل وكذا مع عدم التلويث اذا كانت الثانية اشد واغلاظ من الاولى وإلا ففي تحريمه تأمل بل

ترك الازالة وبهنا يتضح انه كلما كان هناك تراحم بين وجوب ذى المقدمة وحرمة المقدمة وبني على تقديم الوجوب وقيل بالوجوب الغيري لمطلق المقدمة دخل المورد في باب التعارض لان المحذور حينئذ ليس بلحاظ عدم امكان فعلية الخطابين معاً بل لعدم امكان جعل حرمة المقدمة ولو على وجه الترتب مع فرض اطلاق وجوب ذبها .

ثم انه إذا فرض في المقام كون الدليل على كل من حرمة القطع ووجوب الازالة مطلقاً في نفسه على نحو دخل في باب التزاحم فالمتعين هو الالتزام بالترتب من الجانبين لعدم تعين احدهما للتقديم لان احتمال الامة في كل منها موجود بنحو مكافي لاحتياها في الآخر فيثبت التخيير . يعلم الاشتغال بالمزاحم المساوي او الاهم فان لم يكن هناك تناف بين المجمعولين المشروطين بما هما مشروطان فلا تصادم بين الجعلين ولا تعارض بين الدليلين وانما التنافي بينها في مرحلة فعلية المجمعول وان كان هناك تناف بين المجمعولين المشروطين بما هما مشروطان فلا محالة يقع التصادم بين الجعلين والتعارض بين الدليلين وهذا معنى ما حققناه في بحث التزاحم (١) من ان احد شروط خروج التزاحم عن باب التعارض القول بإمكان الترتب اى الملازمة بين الحكيم المشروط كل منها بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي او الاهم .

منع إذا لم يستلزم تنجيسه ما يجاوره من الموضع الطاهر لكنه  
احوط (١)

(١) تتصور المسألة ضمن صور :

الاولى أن تكون النجاسة الثانية موجبة لانتساع دائرة النجاسة ولا  
اشكال في عدم الجواز حينئذ .  
الثانية أن تكون موجبة لتلوث يعتبر هتكاً واهانة والحكم كما سبق  
الثالثة ان لا تكون الملاقاة الثانية موجبة للانتساع أو التلوث والاهانة  
واما هي مماثلة للملاقاة الاولى من سائر الوجوه فقد يقال بناء على ان  
المتنجس لا يتنجس ثانية كما سبق انه لا موجب لتحريم الملاقاة الثانية لعدم  
كونها تنجيساً بل لو سلم ان المتنجس يتنجس اشكل التحريم ايضاً لأنه  
يتوقف على أن تكون النجاسة مأخوذة في موضوع دليل الحرمة بنحو  
مطلق الوجود لاصرف الوجود وذلك خلاف المتيقن من الدليل فان المتيقن  
من مثل معتبرة علي بن جعفر ورواية الحلبي تحريم الوجود الاول  
من التنجيس .

وقد يقال بالتحريم باحد وجوه :

منها ان يني على ان المتنجس يتنجس ثانية ويدعى كون النجاسة  
مأخوذة في موضوع دليل الحرمة بنحو مطلق الوجود اما تمسكاً بالاطلاق  
اللفظي لمثل النبوي أو بضم مناسبات الحكم والموضوع التي تلغى

خصوصية الفرق بين الوجود الاول من التنجيس والوجود الثاني ويرد عليه ان الاطلاق اللفظي غير تام والمناسبات العرفية للالقاء غير واضحة إذ لعل المقصود بحرمة التنجيس التحفظ على طهارة المسجد وهي مما تزول بالتنجيس الاول سواء وقع الفرد الثاني من التنجيس أولاً .

ومنها ان يبي على ان المنتجس يتنجس ثانية ويعوض عن النمك باطلاق دليل الحرمة باجراء الاستصحاب بان يقال ان هذا التنجيس كان حراماً جزماً لو وقع قبل الملاقاة الاولى فتستصحب حرمة ويرد عليه ان الاستصحاب المذكور لايجرى مع احتمال أن يكون الثابت من اول الأمر حرمة إزالة الطهارة عن المسجد فالتنجيس يكون حراماً بما هو مصداق لذلك لا بعنوانه فلا معنى لاثبات حرمة التنجيس الثاني بالاستصحاب المذكور .

ومنها النمك بما دل على النهي عن قرب النجس من المسجد كآلية الكريمة لو تم الاستدلال بها بتقريب أن موضوع التحريم في هذا الدليل ليس عنوان التنجيس بل قرب النجس من المسجد غاية الأمر ان صورة عدم الملاقاة المسجد برطوبة خرجت بقريضة ما دل من نص (١)

(١) من قبيل معتبرة زارة ومجد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال « الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا بمجنازين ( الى ان قال ) وياخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً . . . الوسائل باب ١٧ من أبواب الجنابة حديث ٢ . ومعتبرة عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال « سألت أبا عبدالله (ع) عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت ؟ قال : تقعد قرؤها ( الى ان قال ) وكل شيء استحل به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ( الوسائل باب ١ من أبواب المستحاضة حديث ٨ .

أو سيرة على جواز دخول المستحاضة واستطراق الجنب ومكث السلوس والمبطون ونحو ذلك ويبقى محل الكلام مشمولاً لاطلاق دليل التحريم ولو لم يتحقق التنجيس بعنوانه لكنك عرفت سابقاً حال دلالة الآية الكريمة الرابعة ان يكون للسلافة الثانية اثر زائد بحيث يجب التعدد في الغسل من ناحيتها كما إذا قيل بوجود التعدد في الغسل من البول مطلقاً وفرض ملاقات البول بعد التنجيس بالدم فقد يقال هنا بالحرمة حتى مع نفيها في الصورة السابقة استناداً إلى ان المتنجس يتنجس ثانية إذا كان لذلك اثر زائد فيشمله اطلاق دليل الحرمة أو يجري الاستصحاب ولكن عرفت الاشكال في الاطلاق والاستصحاب معاً نعم لا يبعد ان يدعى ان دليل حرمة التنجيس وان لم يثبت كون النجاسة ملحوظة في موضوعه بنحو مطلق الوجود بلحاظ الافراد المتائلة ولكنها لوحظت كذلك بالنسبة إلى مراتبها المتفاوتة فكل مرتبة اضافية موضوع مستقل للحرمة ففي المقام حتى لو لم نقل بتعدد النجاسة بالملاقة الثانية لاشك في اشتدادها من حيث المرتبة بسبب ذلك وهذه المرتبة بنفسها فرد من موضوع دليل الحرمة ولو بمعونة الارتساز والمناسبات العرفية في فهم الدليل .

ثم ان الشخص في مفروض هذه الصورة يسبب لامحالة إلى زيادة مكث النجاسته فيما إذا اريد تطهير المسجد بالماء القليل إذ تبقى النجاسة بعد الغلة الاولى بسبب ما وقع منه من التنجيس بالبول المستوجب للتعدد بحسب الفرض فإذا الغيت عرفاً خصوصية الحدوث والبقاء كان التسبب إلى بقاء النجاسة محرماً كالتسبب إلى احداثها والتخلص عن ذلك يكون بعدم الاصابة الثانية أو بالتطهير بالمعتم على نحو لا يستوجب طول مكث للنجاسة بوجه .

الخامسة ان يتنجس المسجد ثم يلقي عليه عين النجس بدون ان يلزم

( مسألة ٧ ) لو توقف تطهير المسجد على حفر ارضه  
 جاز هل وجب وكذا لو توقف على تخريب شيء منه ولا يجب  
 طم الحفر وتعمير الخراب نعم لو كان مثل الأجر مـا يمكن  
 رده بعد التطهير وجب (١)

من ذلك اتساع النجاسة او هتك المسجد او شدتها والحرمة في هذه الصورة  
 موقوفة على أن نستفيد من أدلة المسألة وجود محلدورين محرمين في المقام  
 احدهما التنجيس والثاني التلوث بعين النجاسة وما يمكن أن نثبت به كون  
 الثاني محذورا محرما في عرض المحذور الاول احد أمرين اولها النبوي المتقدم  
 بناء على ان يراد بالنجاسة عينها لا التنجس والآخرة الآية الكريمة الناهية  
 عن قرب المشركين من المسجد بعد تعميم مفادها لكل نجس فان وضع عين  
 النجس على نفس ارض المسجد على خلاف النهي المذكور فيحرم ولو لم  
 يسبب تنجيساً جديداً وقد عرفت سابقاً حال النبوي والآية .

(١) في هذه المسألة فروع :

الاول : انه لو توقف التطهير على مرتبة معتد بها من التخريب  
 والتعطيل للمسجد فهل يجب التطهير في هذه الحالة والتحقيق ان الوجوب  
 يتوقف اولاً على افتراض اطلاق في دليله وثانياً على افتراض احد امور  
 في دليل حرمة تخريب المسجد والاضرار به اولها نفى الاطلاق فيه بتقريب  
 ان هذا الدليل ان كان هو ما دل على وجوب تعظيم المسجد والعناية به (١)  
 فمن الواضح ان التخريب من أجل التطهير لا يعتبر منافياً للتعظيم عرفاً وان

(١) من قبيل رواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن  
 العلة في تعظيم المساجد فقال : إنما امر بتعظيم المساجد لانها بيوت الله في  
 الارض ، الوسائل باب ٧٠ من أبواب احكام المساجد حديث ١

كان مادل على تحريم السعي في خرابها من قبيل قوله تعالى « ومن اظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها » (١)  
 فهو منصرف الى التخريب الاعتدائي لا التخريب لمصاحبة شرعية من مصالح المسجد وإن كان مادل على تحريم التصرف في مال أحد الأباذنه (٢)  
 بدعوى ان حيطان المسجد وبناءه ملك لنفس المسجد فلا يجوز التصرف فيه بتخريب ونحوه فمن الواضح ان موضوع هذا الدليل لا يشمل مالكا من قبيل المسجد والتعدى انما يكون بمقدار ما تقتضيه المناسبات العرفية الارتكازية وهو لا يشمل محل الكلام ولو سلم لما اقتضى الا عدم الجواز بدون إذن وفي المسجد فلورأى ولي المسجد المصلحة في ان يأذن كان التصرف باذن ولي المالك فيجوز وكذلك إذا كان الحائط وقفا على المسجد لملكه طلقا فان غاية ما تقتضيه وقفه عليه عدم جواز حرمان المسجد من منافعه لا الزام المسجد بابقائه إذا كان على خلاف مصلحته وموجبا لضرره ونقصه ثانيا بعد افتراض الاطلاق يدعى وجود المقيد وهو مادل على جواز تخريب المسجد لمصلحة (٣) من قبيل اعادة بنائه على وجه افضل وذلك لان طهارة المسجد وان لم تكن مصلحة عرفية ابتدائية للمسجد بقطع النظر عن الجمل

(١) البقرة (١١٤) .

(٢) من قبيل معتبرة محمد بن جعفر الاسدي « . . فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه .. » الوسائل باب ٣ من أبواب الانفال حديث ٦ .

(٣) من قبيل معتبرة طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي (ع) « انه كان يكسر المحارب اذا رآها في المساجد ويقول كانها مذابح اليهود » الوسائل باب ٣١ من أبواب أحكام المساجد حديث ١ .

الشرعي لكن إذا ضم الى ذلك استفادة كون الطهارة من شؤون احترام المسجد اللازم بحكم الشارع وان وجوب التطهير وجوب احترامى كان التخریب من أجل مصلحة المسجد لان احترامه من مصالحه ولكن انما يكون كذلك مع الوثوق باستعادة المسجد لوضعه وإلا كان من دوران الامر بين مصلحتين ثالثها بعد افتراض الاطلاق وعدم المقيّد يدعى ان حرمة التخریب لا يَحتمل اهميتها بينما يَحتمل اهمية وجوب التطهير فينتقل في مقام التزاحم بملاك الاهمية المحتملة إذا لم نقل بدخول مورد التزاحم بين وجوب ذى المقدمة وحرمة المقدمة في باب التعارض لعدم امكان الترتب في بعض انتقادر على تفصيل تقدمت الاشارة إليه ولكن نفي احتمال الاهمية في حرمة التخریب بلا وجوب كما ان اصل افتراض اطلاق في دليل وجوب التطهير ممنوع اما إذا كل ليا كالاجماع فواضح واما اذا لوحظت الادلة اللفظية فإلهم منها معتبرة رواية علي بن جعفر ورواية الحلبي والاولى لا اطلاق فيها لعدم كونها مسوقة لبيان وجوب التطهير ابتداء ليمسك باطلاقها والثانية غايتها الدلالة على حرمة التنجيس لا وجوب التطهير وعليه فلا اطلاق في دليل كان من الحكمين وعليه فالشبهة حكيمية ومقتضى القاعدة التخخير عملا بالاصول المؤمنة ما لم يوجد اصل حاكم وهو موجود غالباً ونعني به استصحاب حرمة التخریب لان النجاسة متأخرة عن بناء المسجد غالباً ويمكن التفصيل بين فرض كون التخریب متداركاً خارجاً وغيره ففي الفرض الاول يحكم بجواز التخریب للتطهير وجواز ابقاء المسجد على حاله اما الاول فلعدم وجود اطلاق في دليل الحرمة لمثل هذا التخریب بعد تقييده بالتخریب لمصلحة ولو كجالية واما الثاني فلعدم الاطلاق في دليل وجوب التطهير ولا ينفع هنا استصحاب حرمة التخریب لان هذا النحو من التخریب المتدارك الذي ينطبق عليه عنوان الرعاية لبعض شؤون المسجد لا يعلم بحرمة من

اول الامر وفي الفرض الثاني يحكم بعدم وجوب التخريب بل بحرمة أما عدم الوجوب فلعدم الاطلاق في دليل وجوب التطهير وأما الحرمة فللتمسك باطلاق دليل الحرمة فان التخريب غير المتدارك مع عدم الملزم شرعا به يعتبر اعتداء على المسجد عرفا لان المركز في ذهن العرف ان مفسدة التخريب غير المتدارك اشد من مصلحة الطهارة بلحاظ ذلك المسجد وعليه فان لم يكن الحكم بحرمة التخريب غير المتدارك اقوى في المقام فهو الاحوط الثاني : انه لو خرب شيئا من المسجد لأجل التطهير بعد البناء على جواز ذلك أو وجوبه فهل يضمن تداركه قد يقال بالضمن تمسكا بقاعدة الضمان بالاتلاف وقد يقال بعدمه أما لقصور في مقتضى بالنسبة الى القاعدة المذكورة وأما الوجود مقيد أما القصور في القضي فيمكن ان يبين تارة بان دليل هذه القاعدة لا اطلاق فيه للتخريب الذي يكون لرعاية حال من يراد التضمين له فمن أتلف زرع الغير لاجل انقاذه لا يضمن لان دليل القاعدة ان كان هو السيرة العقلائية فهي غير شاملة لامثال ذلك جزما وان كان هو الروايات المتفرقة فهي واردة في موارد خاصة مشتركة جميعا في عدم كون الاتلاف من اجل المالك وان كان هو الضابط المشار اليه في بعضها بلان ( بما جنت يده (١) ) فهذا الضابط يفترض الجنابة والمفروض عدم الجنابة في المقام بعد فرض إذن الشارع في التخريب او حكمه بوجوبه .

ويبين القصور في مقتضى تارة اخرى بان القاعدة مختصة بفرض عدم الاذن من المالك في الاتلاف وقد حصل الاذن في المقام لمكان حكم

---

(١) كما في رواية اسماعيل بن الصباح « عن القصار يسلم اليه المتاع فيخرقه أو يحرقه أيغرمه ؟ قال : غرمه بما جنت يده » الوسائل باب ٢٩ من أبواب الاجارة حديث ٨ .



الله سبحانه ، وجوب التطهير بحسب الفرض ويرد عليه ان الاذن في الاتلاف المسقط للضمان هو الاذن في الاتلاف على وجه المجانية لامطلق الاذن في الاتلاف مع ان المالك لما اتلف ليس هو الشارع بل هو نفس المسجد أو المصلون كجهة عامة وبين ثالثة بان القاعدة موضوعها اتلاف مال الغير والمسجد ليس ملكا لأحد لأن مرد وقفه إلى تحريره وفكه من الملك ويرد عليه بان هذا لا يتم بناء على ان بناء المسجد مملوك لنفس المسجد طلقا أو وقفا أو مملوك لجهة عامة وما يكون غير مملوك انما هو المسجد بمعنى المكان لا بمعنى الجدران والشبابيك على أن الضمان بمعنى الدخول في العهدة كما يتصور في المارك للغير كذلك يتصور في غيره بمعنى كون الانسان مسؤولا عن اعادة المسجد إلى وضعه السابق فان ساعدت السيرة العقلائية على ذلك فلا مانع من الالتزام به . وقد ظهر بما ذكرناه ان الصحيح هو البيان الاول في اثبات قصور المقتضى .

وأما المقيّد بعد فرض وجود دليل لفظي مطلق لقاعدة الضمان فهو ما دل من الكتاب الكريم على نفي السبيل على المحسنين (١) والاحسان مفهوم عرفي فاذا صدق عرفا على الاتلاف في مورد انه احسان لمن أتلف ماله فلا ضمان لأن الضمان سبيل وهو منفي ولاكن عنوان الاحسان انما يصدق عرفا على اتلاف يدرك العرف ان المصلحة الملحوظة فيه أهم من مفسدة الاتلاف على نحو لا يتصور عقلا ثانيا خلاف ذلك وفي صدقه على محل الكلام إشكال .

الثالث : انه إذا توقف تطهير جزء من بناء المسجد على اخراجه

(١) وهو قوله تعالى في سورة التوبة آية (٩١) « ما على المحسنين

من سبيل » .

وتظهره خارجا فهل يجب بعد ذلك ارجاعه إليه وتوضيح ذلك ان الوجوب تارة يدعى بإحاط الروايات الخاصة واخرى على مقتضى القاعدة اما اثباته باللحاظ الاول فلا يخلو من اشكال وان استدل عليه بالروايات الدالة على لزوم رد ما اخذ من المسجد من حصاة أو آجر غير ان بعض هذه الروايات وارده في المسجد الحرام والكعبة والتعدى منها بلا موجب كمتبرة محمد بن مسلم قال « سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لا ينبغي لاحد ان يأخذ من تربة ما حول الكعبة وان اخذ من ذلك شيئا رده » (١) هذا إذا لم يكن التعبير بلا ينبغي موجبا لسقوط ظهور الامر بالرد في الوجوب والا فالامر أوضح ومعتبرة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبدالله (ع) « اني اخذت سكا من سك المقام وترابا من تراب البيت وسبع حصيات فقال بشس ما صنعت اما التراب والحصى فرده » (٢) . وأما ما قد يترأى فيه الاطلاق من هذه الروايات فمن قبيل رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه (ع) قال « إذا اخرج احدكم الحصاة من المسجد فليردها مكانها أو في مسجد آخر فانها تسبح » (٣) وهذه الرواية ضعيفة بوهب مضافا الى ان التعليل فيها لا يناسب الحكم الالزامي وباب العهدة والضمان بل هو أقرب إلى الآداب فيوجب المنع عن انعقاد ظهورها في الحكم المقصود إذ لا يجب التسبب الى جعل الحصاة تسبح كما هو واضح . واحسن رواية في الباب رواية زيد الشحام قال قلت لأبي عبدالله (ع) « اخرج من المسجد حصاة قال فردما أو اطرحها في مسجد » (٤) بعد استظهار لام الجنس من كلمة المسجد

(١) الوسائل باب ٢٦ من أبواب احكام المساجد حديث ١

(٢) (٣) (٤) الوسائل باب ٢٦ من أبواب احكام المساجد حديث

وللرواية طريقان احدهما طريق الصدوق وهو ضعيف باي جميلة والآخر طريق الكليني وفيه الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد فان امكن تطبيق احدى النكات المهمة التي ادخلناها على علم الرجال وطبقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية فهو وإلا فالامر مشكل (١)

(١) هناك بيانان لتصحيح السند :

الأول : ان نجري حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة وقد ظهر بالاستقراء ان نسبة الدين لم تثبت وناقتهم الى مجموع مشايخه هي ( ٢٦/٩ ) فاذا استظهرنا ان التعبير بـ ( غير واحد ) ظاهر عرفا في الجماعة واقلها ثلاثة كان مقدار احتمال كون احدهم - على الأقل - ثقة هو ( ٩٦٪ ) فيتم سندها ان اوجب هذا الظن القوي الاطمئنان .

الثاني : الا نأخذ مطلق مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة بل نأخذ خصوص مشايخه الذين هم في الوقت نفسه تلاميذ ابان بن عثمان باعتبار ان السند هكذا ( الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد عن ابان ) فيتم تحديدهم بلحاظ الراوي والمروي عنه وعلى هذا لانتاج الى حساب الاحتمالات لان كون احدهم ثقة ١٠٠٪ باعتبار ان من لم يثبت وثاقته منهم اثنان فقط وهم احمد بن عديس والحسن بن عديس والبقية وهم تسعة ثقات ولما كان التعبير بـ ( غير واحد ) ظاهرا في الجماعة واقلها ثلاثة كان احدهم - على الأقل - ثقة جزما ولكن بشكل ذلك بوجود احتمال ان يكون للحسن شيخ آخر غير من وصلت اليه روايته عنهم ولعله غير ثقة فلا بد من ضم حساب الاحتمال لتضعيف ذلك وهذا الاحتمال لا بد من اخذه بعين الاعتبار في البيان الاول ايضا وطريق التخلص ان تثبت بحساب الاحتمال ان نسبة الثقة الى غيرهم في المشايخ الواصلين محفوظة في غيرهم ايضا فيكون احتمال

( مسألة ٨ ) إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره (١)  
 أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصح من إخراج  
 وتطهيره كما هو الغالب  
 ( مسألة ٩ ) إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع

وأما اثباته باللحاظ الثاني فقد بين بتقريب ان هذا الجزء المخرج من  
 المسجد وقف ويحرم التصرف في الوقف في غير الجهة التي أوقف لاجلها  
 وهذا التقريب غير كاف لان عدم الرد بنفسه ليس تصرفا وإخراج وان  
 كان تصرفا ولكن المفروض انه مأذون فيه فالاولى ان يبين بتقريب دخوله  
 في العهدة فيجب رده الى المسجد كما هو مقتضى العهدة في سائر الموارد  
 ويجرد الاذن في الإخراج والتطهير لا ينبغي دخوله في العهدة المستتبع  
 لجوب الرد .

(١) لا اشكال في حرمة تنجيسه لانه موقوف للعبادة والصلاة وهذا  
 تصرف خارج عن ذلك بل مناف له بنحو من المنافاة وأما وجوب التطهير  
 فمشكل لأنه ليس جزءا من المسجد والتبعية بحسب مناسبات الحكم والموضوع  
 لو سلمت فانما تقييد في اعطاء الظهور للدليل اللفظي لا لمثل ادلة المسألة  
 نعم لو ثبت تحريم تقريب المتنجس الى المساجد بالآية أو النبوى مع وضوح  
 لزوم حفظ الحصير للمسجد يتعين وجوب تطهيره ولكن عرفت الحال  
 في ذلك .

وثيقة الشخص الآخر مالا يقل عن ٢٦/١٧ وبهذا صحح سيدنا الامتاز  
 دام ظله مرسله يونس الطويلة تطبيقا لما أسسه من قواعد حساب الاحتمال  
 في علم الرجال

كما إذا كان الجص الذي عمر به نجسا أو كان المباشر للبناء كافرا فان وجد متبرع بالتعمير بعد الخراب جاز وإلا فمشكل (١)  
 (مسألة ١٠) لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خرابا  
 وإن لم يصل فيه احد ويجب نظيره إذا تنجس (٢)

(١) حال هذا التخريب الكلي كحال التخريب الجزئي المتقدم في الفرع الاول من المسألة السابعة فمع فرض التدارك يجوز التخريب لانه من مصلحة المسجد فلا يشمله دليل حرمة التخريب ولكن لا يجب التطهير لقصور دليل وجوبه بل عدم وجوب التطهير هنا أوضح لعدم انحفاظ المسجد بعد التطهير كما هو المنصرف أو المتيقن من ادلة وجوب التطهير ومع فرض عدم التدارك يحرم التخريب للاطلاق في دليل حرمة وعدم الاطلاق في دليل وجوب التطهير كما عرفت بل لو سلم الاطلاق فيه ايضاً يقع التزاحم ويقدم التحريم على الوجوب لان مفسدة التخريب الكلي مع عدم التدارك أهم جزماً او احتمالاً .

(٢) كان ذلك اما للتمسك بالاطلاق اللفظي لدليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير وأما للتعميم بمناسبات الحكم والموضوع بعد الفرض عدم الاطلاق اللفظي كما لو كان المدرك مثل معتبرة علي بن جعفر لوضوح انها ليست في مقام بيان اصل الحكم ليمسك باطلاقها من هذه الناحية وكذلك رواية الحلبي الواردة في مورد قصد المسجد المعمور وأما للتمسك باستصحاب حرمة التنجيس او استصحاب وجوب التطهير ولو تعليقياً فيما إذا لم يتم الاطلاق في الدليل اللفظي ولو بضم المناسبات ولم يجرز شمول الاجماع لحالة الخراب فان الاستصحاب يجري ويجرد الخراب لا يوجب تغير الموضوع عرفاً .

- ( مسألة ١١ ) إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه إن امكن إزالته بعد ذلك كما إذا أراد يطهيره بهصب الماء واستلزم ما ذكر (١)
- ( مسألة ١٢ ) إذا توقف التطهير على بدل مال وجب (٢)
- وهل يضمن من صار سببا للتنجيس ؟ وجهان لا يخلو ثانيهما من قوة (٣)

(١) وذلك أما للمنع عن وجود اطلاق في ادلة حرمة التنجيس لمثل ذلك وأما لوقوع التزاحم بينها وبين وجوب التطهير وتقديم الوجوب لوضوح اهميته ملاكا والفرق بين هذين الوجهين انه على الثاني ليختص الجواز بما اذا توقف التطهير على ذلك وعلى الاول قد يقال بالجواز حتى منع عدم التوقف كما لو أمكنت إزالة العين قبل صب الماء أو أمكن الغسل بالماء المعتوم لان مثل هذا التنجيس الواقع في طريق التطهير وفي سياق الاحترام لا يعلم بشمول دليل الحرمة له .

(٢) وذلك في الحدود التي لا يصدق معها الضرر او الحرج وأما مع صدقها فلا يبعد علم الوجوب اما لقصور في اطلاقات ادلة وجوب التطهير لانها ليهيه أو واردة في التفريعات على وجوب التطهير بعد الفراغ عنه كما في معتبره علي بن جعفر وأما الحكومة قاعدة نفى الضرر وقاعدة نفى الحرج على اطلاقها لو سلم في نفسه هذا فيما إذا لم يفرض هناك ضمان ولو حظ الحكم بوجوب التطهير التكليفي فقط وإلا فالامر يختلف كما يأتي.

(٣) بل الاقرب هو الحكم بالضمان ولتوضيح الحال نذكر حكم تنجيس مال الغير اولا ثم نطبق ذلك على تنجيس المسجد فنقول ان تنجيس مال الغير له صور :

الاولى ان لاتكون الطهارة بالنسبة الى ذلك المال دخيلة في ماله  
فلا ضمان كما في تنجيس جلع النخلة مثلا .

الثانية: ان تكون دخيلة ولكن اعاتنها ليس فيها مؤونة ولا تسبب  
نقصا فلا ضمان ايضا لعدم دخل الوصف في المالية حينئذ .

الثالثة : أن تكون الطهارة دخيلة في ماله واعدتها لاتؤدى الى نقصه  
ولكن فيها مؤونة مالية كالبارية يتوقف تطهيرها على حملها الى النهر مثلا  
وفي هذه الصورة يضمن المنجس والضمان بمقدار اجرة التطهير لا اكثر لان  
المضمون قيمة الوصف الفاتت ولما كان الوصف انفائت يمكن الاعدادة تلك الاجرة  
فلا تزيد قيمته على ذلك ولكن قد تقل كما إذا كان دخل وصف الطهارة  
في الاغراض النوعية من ذلك المال يمثل نسبة ضئيلة ولكن كلفة التطهير  
توقفت صدفة على حمله الى مكان بعيد وبدل مال كثير فلا موجب للضمان  
إلا بمقدار نسبة النقص .

ولكن في هذه الحالة تكون المالية السوقية العقلانية لعلمية التطهير  
اقل من كلفتها ولهذا لاتكون هذه الكلفة سوقية لهذه العملية لان  
مالية التطهير انما تتحدد وفقا للارغبة النوعية في وصف الطهارة فلا يمكن  
ان تكون مالهتها اكبر من مالية هذا الوصف وهكذا نعرف انه في الحالة  
التي تكون فيها عملية التطهير عملية سوقية ولها اجرة المثل تكون اجرتها  
متطابقة مع مالهتها ومالهتها متطابقة مع مالية الوصف الذي تنجزه ولا يمكن  
أن تكون اجرة المثل اقل من مالية الوصف بقدر معتد به كما لا يمكن ان  
تكون اكثر كما هو واضح .

الرابعة: أن تكون الطهارة دخيلة في مالهته والتطهير ليس فيه مؤونه في  
نفسه ولكن تتضرر به العين كما في بعض اقسام الفراش والمنجس يضمن  
هنا النقص الحاصل في قيمة العين بسبب فعله وحيث ان العين يدور أمرها

بسبب فعله بين نقصين اما النجاسة وأما التأثير الحاصل بعملية الغسل بالماء فالمضمون على المنجس أقل النقصين لانه الذي لا بد منه بسببه فان كان النقص الذي يحصل بالتطهير ينقص قيمة المال بدرجة اكبر مما ينقص قيمته نفس التنجيس لم يضمن الا بمقدار ما يفوت من المالية بالتنجيس .

الخامسة : نفس الصورة السابقة مع افتراض المؤونة في نفس عملية التطهير ايضا والحكم كما في الصورة السابقة الا ان نفقات التطهير واجرته تدخل هنا في الحساب في تحديد اقل النقصين .

وعلى هذا الاساس إذا لاحظنا المسجد نجد ان المسجد نسبه الى حيطانه وعمارته نسبة المالك الى مملوكه كما تقدم فالنقص الحاصل بسبب شخص في عمارة المسجد وممتلكاته مضمون عليه . ولما كان زوال الطهارة نقصا عرفا بالنسبة إلى المسجد فيكون مضمونا فإذا كانت لعملية التطهير اجرة سوقية فهي تمثل دائما درجة مالية الوصف الفائق كما تقدم فان اريد بعدم الضمان عدم ضمان ما يزيد على ذلك فهو صحيح لما تقدم من ان المنجس في الصورتين الرابعة والخامسة لا يضمن اشد النقصين بل اقلهما وان اريد انه لا يضمن اجرة التطهير حتى لو كانت متطابقة مع مالية الوصف الفائق فهو غير صحيح وإذا ثبت الضمان وجب الخروج عن عهده وان امتنع الضامن عن ذلك جاز إجباره وان قام شخص آخر بالصرف باذنه أو باذن وليه مع امتناعه رجع عليه وإلا فلا موجب للرجوع ولكن يمكن ان يقال في مورد المسجد ان المنجس يضمن سنخ الوصف لاقيمته وذلك لان هذا هو الاصل في الضمان وانما يرفع اليد عنه في القيميات باعتبار تعلق الغرض النوعي العقلاني فيها بالمالية إلا ان هذا إنما يكون في غير مثل المسجد الذي يكون الغرض النوعي في طهارة بنائه قائما بشخص الوصف لا بمالته وأما في مثل ذلك فالمضمون



منع الوصف الفاتئ لاملالته فلو توقف تسليم الوصف الفاتئ وأعادته على بذل اجرة اكبر من المقدار المتعارف وحب ذلك خروجا عن عهدة الضمان والحاصل ان وصف الطهارة في مثل المسجد مثل لاقيمي فلا بد من تسليم المثل وذلك باعادة الطهارة ولو كلف ذلك أجرة كبيرة كما لا بد ان تكون لإعادتها بنحو لا يساوق نقصا من ناحية اخرى في بناء المسجد والا كان القص الآخر مضمونا أيضا لان هذا هو مقتضى ضمان الشخص ان يعود للمسجد كما كان وبهذا ظهر الفرق بين الضمان في حالة تنجيس مال الغير والضمان في حالة تنجيس المسجد فتدبر جيدا . ثم ان هذا كله تصوير لضمان المنجس على نحو يكون المضمون له هو المسجد وهناك تصوير آخر بقطع النظر عما تقدم يكون الضمان فيه من قبل المنجس للمطهر لإبتداء بحيث يكون المطهر الذي خسر مالا في مقام التطهير هو المضمون له ابتداءً وذلك بالتمسك بقاعدة التسبب مع كون السبب اقوى من المباشر فان شخصا لو حفر حفرة وسترها فجاء آخر ويبيده قدح من لبن فسقط في الحفرة وارىق اللبن وانكسر الاناء كان الضامن هو الحافر والمقصود في المقام تعميم نفس هذه الفكرة بدعوى ان وجوب التطهير يجعل المطهر مسلوب الاختيار تشريعا بحيث يرى صدور العمل منه امرا حتميا وليس من قبيل من يأمر شخصا آخر باتلاف مال فيمثله باختياره مع تمكنه عرفاً وعقلا من عدم الامتثال فإذا تمت السببية بهذا اللحاظ وكانت ادارة المطهر مضمحلة باعتبار القهر التسريعي فكأن المنجس هو الذي أوقع المطهر في الخسارة فيضمن ولا يفرق الحال حينئذ بين ان يكون هذا المطهر قد طهر المسجد في طول امتناع المنجس عن التطهير والاستئذان من وليه او ابتداء وبدون مراجعة له ولوليه وقد ينقض على ذلك ويقال انه لو التزم بصدق

( مسألة ١٣ ) إذا تغير عنوان المسجد بأن غضب وجعل دارا أو صار خرابا بحيث لا يمكن تعميره ولا الصلاة فيه وقلنا بجواز جعله مكانا للزرع ففي جواز تنجيسه وعدم

عنوان الاتلاف في موارد توسط ارادة الفاعل المختار من اجل كونها تحت القهر التشريعي لزم الالتزام بالضمان في موارد لا يحتمل فيها ذلك كما إذا أبرأ شخص آخر من دين مانع عن الاستطاعة فترتب على الابراء كونه مستطيعا ووجب عليه الحج فهل يضمن الذي أبرأ نفقات الحج بالتسيب وكذلك إذا أولد فقير اولادا لا يتمكن من الانفاق عليهم فوجب القيام بنفقتهم على الآخرين فانفقوا عليهم فهل يضمن الوالد هذه النفقة لانه هو المسبب وهكذا ويمكن دفع هذه النقوض بعد الالتزام بان التسيب مضمن بان يقال ان ضمان المال بالتسيب الى الاتلاف ليس له دليل لفظي يتمسك باطلاقه حتى لهذه الحالات وانما هو متصيد والقدر المتيقن منه ما كان الفعل التسيبي تعديبا محرما وجناية في نفسه ليشمله ما كان مثل قوله ( بما جنت يده ) (١) واما إذا لم يكن جناية عرفا ولا شرعا فلا اطلاق في دليل الضمان يقتضي الضمان يمثل ذلك التسيب والحالات التي ينقض بها من هذا القبيل فتدبر جيدا .

وسياتي مزيد كلام عن هذا في المسألة الثانية والعشرين من هذا

الفصل إن شاء تعالى

(١) كما في رواية اسماعيل بن الصباح المتقدمة

وجوب تطهيره - كما قيل - اشكال والاطهر عدم جواز الاول  
بل وجوب الثاني ايضا (١)

(١) الكلام في ذلك اما بلحاظ الدليل الاجتهادي فمن الواضح عدم الاطلاق في الادلة اللبية كالاجماع والارتكاز وكذلك في مثل روايتي علي بن جعفر والحلي لما مر مرارا من قصور اطلاقها واما ما كان من قبيل « جنبوا مساجدكم النجاسة » لو تم الاستدلال به وبامثاله فحاله مبني على ان موضوعه هل هو ما كان مسجدا بالوقف أو مسجدا بحسب عنوانه العرفي فعلى الاول يتم الاطلاق لبقاء المسجدية الوقفية وعلى الثاني لا يتم لزوال العنوان العرفي بطرو عنوان الدكان أو المزرعة وإذا لم يستظهر الثاني كفى الاجمال في منع الاطلاق أيضاً .

وأما بلحاظ الاصل العملي فقد يتمسك باستصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير وقد يورد على ذلك تارة بمنع اجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية واخرى بمنع الاستصحاب لوجوب التطهير باعتباره تعليقا وان كان استصحاب حرمة التنجيس جاريا لكونه تنجيزيا وثالثة بأنه قد لا تكون هناك حالة سابقة للحرمة كما لو لم يكن المكلف بالغا قبل خراب المسجد تحوله الى دكان .

ويندفع الاول بالبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما حققناه في محله ويندفع الثاني بان الاستفادة من الادلة عرفا خصوصا إذا لوحظ مثل لسان « جنبوا مساجدكم النجاسة » ان وجوب التطهير وحرمة التنجيس مرجعها الى حكم واحد وهو لزوم إبعاد المسجد عن النجاسة مع الغاء خصوصية الحدوث والبقاء فهو حكم فعلي تنجيزي يقتضى دفع النجاسة تارة وفيها أخرى ويندفع الثالث بانه اشكال لا يختص بالمقام بل يجري في

سائر موارد الشبهة الحكمية وجوابه ان المستصحب في الشبهة الحكمية ان كان هو المجمعول الكلي اي الجعل منظورا اليه بما هو معمول وله حدوث وبقاء فالحدوث هنا والبقاء ليس بمعنى حدوث الحرمة لهذا المكلف وبقائها بل حدوث الحرمة الكلية على موضوعها الكلي وبقائها عليه فيقال ان البالغ العاقل يحرم عليه تنجيس المسجد في حالة ما قبل الخراب والاصل بقاء هذه الحرمة الى ما بعد الخراب وهذا البقاء وان لم يكن بقاء حقيقيا بل مرده الى سعة دائرة المجمعول العرضي واتساع الجعل غير انه بقاء عنائي بذلك النظر الذي لوحظ فيه المجمعول بما هو فان في الخارج على ما حققناه في تصوير جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وأما إذا لم يكن على ذلك وقيل باجراء الاستصحاب في نفس الحرمة الفعلية الثابتة في حق المكلف بنحو يكون المكلف هو المجري للاستصحاب اتجه الاشكال المذكور وأمكن التخلص منه حينئذ باجراء الاستصحاب التعليقي بان يقول ان هذا كان حراما على تقدير بلوغه فاستصحب حرمة على تقدير البلوغ الى ما بعد وقوع الحادثة الموجبة للشك بناء على جريان الاستصحاب التعليقي وعدم معارضة بالاستصحاب التنجيزي .

نعم قد يشكل استصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المقام بعدم احراز بقاء الموضوع إذ بعد ان كان عمدة الدليل على الحكم المذكور هو الاجماع وغيره من الروايات لا يتحصل منه ما يزيد على مفاد الاجماع فمن المحتمل أن يكون الحكم ثابتا بوصفه احتراماً شرعياً للمسجد فالتطهير ليس بعنوانه واجباً بل بما هو احترام شرعي لعنوان المسجد وحيث ان العنوان العرفي للمسجد زائل جزماً وان بقي العنوان الوقفي له فلا يمكن اجراء الاستصحاب لاحتمال عدم بقاء الموضوع وان شئت قلت أن التطهير

لو كان واجباً بعنوانه لكان موضوعه نفس الحائض والجدار لا العنوان وذلك محفوظ وان زال العنوان فيشار اليه ويقال هذا كان يجب تطهيره والآن كما كان بالاستصحاب .

ولكن إذا كان التطهير واجباً بوصفه احتراماً شرعياً للعنوان واحتمل كون هذا العنوان هو العنوان العرفي للمسجد فلا يفيد استصحاب بقاء وجوب ذلك الاحترام للعنوان الذي كان يجب احترامه لعدم احراز بقاء ذلك العنوان وانطباقه على الخبرة فعلا .

يبقى في المقام شيء ذكر هنا استطراداً وهو جعل المسجد مكاناً للزرع ولا اشكال في عدم جوازه مع منافاته للجهة المعد لها المسجد واما مع عدم المنافاة بان كان المسجد معطلا بطبعه ومهجوراً لاضمحلال القرية التي حوله مثلاً فقد يقال بالجواز ويفرق بين المسجد وغيره من الاوقاف باعتبار ان المسجد ليس مملوكاً لاحد او لجهة ليشمله حرمة التصرف في ملك الغير ولهذا يقال ايضاً بعدم جواز اجارته لذلك لان الاجارة انما تكون من مالك المنافع والمسجد ليس مملوكاً لاحد فلا تصح اجارته .

ويرد عليه ان صحة الاجارة لا ينحصر ملاكها بملكية المنافع لوضوح ان الحر يجوز له ان يملك منافع بالاجارة مع انها ليست مملوكة له بالملكية الاعتبارية وانما هي مضافة اليه تكويناً وعقلاً بما يكونها منافع له وتحت سلطانه وعلى هذا الاساس فاذا فرض للمسجد بما هو مكان شخصية معنوية بالارتكاز العقلائي وصححت بذلك ملكيته للحيطان والبناء امكن ان يقال ان اضافة المنافع له على حد اضافة منافع الحر له فتكون تحت سلطانه وهذا السلطان يمارسه ولي المسجد الخاص او العام في حدود عدم المنافاة مع الجهة المعد لها المسجد ومع حيثية المسجدية وما تقتضيه من احترام .

( مسألة ١٤ ) إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها (١) والا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما يعسد الغسل لكن يجب المبادرة إليه حفظاً للفورية بقدر الامكان وان لم يمكن التطهير الا بالمكث جنباً فلا يبعد جوازه بل وجوبه وكذا إذا استلزم التأخير إلى أن يغتسل هتك حرمة (٢)

(١) لعدم المحذور حيث لا يلزم المكث ولا مانع من المرور في غير المسجدين الشريفين وأما فيها فحال المرور حال المكث في غيرهما  
 (٢) تارة يفرض ان اغتسال الجنب يفوت عليه اصل تطهير المسجد فيبقى المسجد نجساً واخرى يفرض انه يفوت عليه الفورية في تطهير المسجد ففي الصورة الاولى ان كان بقاء النجاسة مستدعياً لاهانة المسجد وهتكه وجب تطهير المسجد على اي حال وحينئذ فان أمكن التيمم ولم يكن التيمم منافياً لتطهير المسجد كالغسل وجب التيمم لدخول المسجد واما إذا لم يكن بقاء النجاسة مساوقاً لهتك المسجد فالظاهر تقديم حرمة المكث على وجوب التطهير ويمكن ان يبين ذلك باحد وجهين :  
 الاول انه لا اطلاق في دليل وجوب التطهير يشمل الجنب المذكور لأن المقيمن من الاجماع غيره ومعتبرة علي بن جعفر وامثالها (١) لا يمكن التمسك باطلاقها كما تقدم مراراً بخلاف دليل حرمة مكث الجنب في المسجد

(١) كرواية الحلبي المتقدمة .

كتابا (١) وسنة (٢) فانه مطلق وهذا بيان تام الثاني انه على تقدير تسليم الاطلاق فالمقام من موارد التزام فيقدم تحريم المكث على وجوب التطهير إذا احتملت الاهمية في التحريم دون العكس او كان احتمال الاهمية فيه اكبر ولو بلحاظ اهتمام القرآن الكريم ببيان شخص هذا الحكم ولكن هذا على فرض التزام بين الحكيمين في عالم الامثال وأما لو فرض ان تقديم وجوب التطهير يستدعى حفظ امثال حرمة مكث الجنب ايضا فلا تنتهي النوبة إلى الترجيح المذكور باحتمال الاهمية وبيانه انه لو فرض فعلية وجوب التطهير لكان المكلف الجنب من فاقد الماء بحكم الشارع فيصح منه التيمم ويتيمم ويدخل المسجد طاهرا وبطوره مادام التيمم لا يزام تطهير المسجد وبهذا يحفظ امثال كلا التكليفين وهذا يعني ان التزام لوجوب التطهير ليس هو حرمة مكث الجنب في المسجد بل وجوب الغسل على الجنب وهذا الوجوب يرتفع بنفس فعلية وجوب التطهير المؤدي الى امكان امثال حرمة المكث ووجوب التطهير معا .

وأما الصورة الثانية فالظاهر فيها تعين الغسل ووجوبه حتى لو قبل في الصورة السابقة بعدم وجوبه وبوجود اطلاق في دليل وجوب التطهير لان طرف التزام هنا مع الغسل ليس اصل التطهير بل الفورية ولادليل على الفورية إلا بمقدار لاينافي الاشتغال بمقدمات التطهير والمفروض في

- (١) كقوله تعالى « لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغسلوا ( النساء - ٤٣ )
- (٢) من قبيل معتبرة جميل قال « سالت ابا عبدالله (ع) عن الجنب يجلس في المساجد ؟ قال : لا . . . الوسائل باب ١٥ من ابواب الجنابة حديث ٢

( مسألة ١٥ ) في جواز تنجيس مساجد اليهود والنصارى  
اشكال (١) وأما مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فرقهم .

المقام ان التطهير يتوقف على المكث والمكث له حصتان احدهما محرمة وهي المكث مع الجنابة فيترشح الوجوب الغيري لامحالة على الحصاة المحللة وهي المكث مع الطهارة فيكون الاشتغال بالغسل تحصيلا لهذه الحصاة ولا يكون منافيا للفوية الثابتة بالاجماع او يمثل معتبرة علي بن جعفر نعم لو قيل بالفورية بلحاظ اللسان الوارد في مثل « جنبوا مساجدكم النجاسة » فيكون للنهي اطلاق لسلك آن عرفي ففي فرض استلزام الغسل تأخيرا معتادا به يكون مقتضى ذلك اللسان المنع من مثل هذا التأخير وبذلك يتعين على المكلف التيمم الذي لا يستبطن عادة تأخيرا كذلك والمبادرة الى التطهير وان فرض كون التيمم كالغسل من حيث استلزام التأخير وقع التراحم بين دليل « جنبوا مساجدكم النجاسة » ودليل حرمة مكث الجنب وتعين اعمال قواعد باب التراحم وهي تقتضي تقديم حرمة مكث الجنب لاحتمال الاهمية اولاقوائية احتمالا كما تقدم .

(١) والاقرب الجواز وذلك لوجهين .

الاول: عدم احراز صدق عنوان المسجد المأخوذ في موضوع دليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير لأن المسجد ليس مطلقا ما أعد اعدادا شخصا أو وقفا للعبادة ولهذا لو أوقف الانسان مكانا ليصلى فيه لم يكن مسجدا بل ما أوقف لهذا العنوان الذي هو بنفسه من شعائر الله تعالى ومعابد اليهود والنصارى لا يعلم كونها موقوفة لهذا العنوان بل لعلها موقوفة لممارسة شعائر وعبادات معينة من قبيل المصلي .

الثاني : لو سلم كونها موقوفة مسجدا فلا اطلاق في دليل وجوب



( مسألة ١٦ ) إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانها جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير وحرمة التنجيس (١) بل وكذا لو شك في ذلك وإن كان الاحوط للحوط

التطهير وحرمة التنجيس لكل مسجد بل المتيقن منه مساجد المسلمين خاصة أما الاجماع فواضح وكذلك الامر في مثل معتبرة علي بن جعفر ورواية الحلبي وروايات تحويل البالوعة الى مسجد والنبوي الظاهر في إضافة المساجد الى المسلمين او احتمال ذلك في قوله « جنبوا مساجدكم » على نحو لا يبقى اطلاق يتمسك به كما ان الآية الكريمة التي تنهى عن قرب المشركين مختصة بالمسجد الحرام والتعمد منه - إذا امكن - فانما يصح الى هقمة مساجد المسلمين لا الى غيرها

(١) اذا لم يجعل صحن المسجد من المسجد فلا يشمله الحكم لعدم انطباق موضوع الحكم عليه وهو المسجدية كما انه مع الشك وعدم وجود ظهور حال للواقف في اللاحاق او ظهور حال ليد المسلمين في البناء على المسجدية او أي حجة شرعية اخرى تجرى البراءة واستصحاب عدم المسجدية لان الشبهة موضوعية هذا في الصحن ونحوه واما بالنسبة الى جدران نفس المسجد فالظاهر انه يحرم تنجيسها ويجب تطهيرها على أي حال اما إذا قلنا ان المسجدية اعتبار قائم بالمكان لا بالحائط والجدران وان الحائط حائط المسجد لانفس المسجد فلا معنى اذن لجعل الحائط المسجد بل يكون موضوعاً لحرمة التنجيس ولو وجب التطهير بما هو حائط المسجد لا بما هو مسجد وأما إذا قيل بان اعتبار المسجدية يشمل الحيطان والجدران فيمكن ملاحظتها في مقام جعل المسجدية ويمكن اخراجها وجعل المسجدية للارض فقط

( مسألة ١٧ ) إذا علم اجمالا بهنجاسة احد المسجدين

أو احد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما (١)

( مسألة ١٨ ) لافرق بين كون المسجد عاما أو خاصا (٢)

وأما المكان الذي اعده للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم

فايضاً يمكن الالتزام بجرمة التنجيس ووجوب التطهير بلحاظ الارتكازات اللبية او بلحاظ ان الوارد في الدليل اللفظي عنوان حائط المسجد كما في معتبرة علي بن جعفر فإذا أمكن التمسك بها بدعوى ان المستظهر منها كون المحذور قائما بعنوان حائط المسجد سواء كان الحائط مسجداً أولاً ثبت الحكم في المقام

(١) تطبيقاً لقواعد العلم الاجمالي

(٢) هذا صحيح إذا اريد بالخاص ما كان كذلك عرفاً كمسجد المحلة

والقبيلة لا ما كانت مسجديته ووقفته منشأة على عنوان خاص وإلا فلا يشمل الحكم وذلك اولاً لبطلان المسجدية بالتخصيص المذكور وذلك لان المسجدية اما ان تكون عبارة عن فك الملك وتحريره . أو عن تملك الله تعالى بملكية اعتبارية على حد الملكيات العقلائية او عن تملك المسلمين ذاتاً او حيثية كحيثية العبادة كما يوقف البئر لحيثية سقاية الحاج فعلى الاول والثاني لامعنى للتخصيص المذكور فان التحريره ليس امر نسبياً كما ان تملك الله تعالى لامعنى لان يتخصص ويتقيد بطائفة دون طائفة وأما على الثالث فالتخصيص في الوقف معقول في نفسه ثبوتاً غير انه ليس صحيحاً اثباتاً حيث لا يمكن تصحيح مثل هذا الوقف على ان يكون مسجداً لان المسجدية من الاعتبارات الشرعية التي لا يعلم انطباقها بمثل هذا الوقف المشتمل على التخصيص ولا يمكن التمسك لاثبات المسجدية بدليل صحة الوقف لانه

( مسألة ١٩ ) هل يجب لإعلام الغير إذا لم يتمكن من الازالة ؟ الظاهر العدم إذا كان مما لا يوجب الهتك (١) وإلا فهو الاحوط

لايثبت الانفوذ الوقف بمعنى ان كل انسان مسلط على مايقف لانه مسلط على الاعتبارات الشرعية والتوسيع في نطاقها كما لايمكن التمسك بادلة الحث على انشاء المساجد (١) لعدم الاطلاق فيها لمثل هذا الوقف الخاص فانها تحت على انشاء المسجد وليست في مقام بيان مايسكون به المكان مسجدا . وثانياً انه لو سلمت صحة وقف المسجد المذكور فشمول حكم المسجد له فيه اشكال لان المدارك اللبية للحكم من الاجماع والارتكاز لايعلم بشمولها لهذا النحو من المسجد خصوصا مع عدم الاجماع على اصل المسجدية والمدارك اللفظية التي يتصيد منها الحكم تصيدا لااطلاق فيها أيضا لانها وردت في مقام التفريع على الحكم وليست في مقام بيان اصله ليمسك باطلاقها ومادل على وجوب تطهير المسجد الحرام اوالنهي عن قرب المشركين منه لو تمت دلالته وصح التعدي عنه فلا يمكن التعدي إلا الى ما كان مسجدا عاما كالمسجد الحرام .

(١) وذلك لأن ما هو متعلق التكليف غير مقدور فيسقط التكليف بالتعذر ولا دليل على وجوب الاعلام بعنوانه وقد يقرب وجوب الاعلام في المقام تارة بما في المستمسك من ان الواجب منذ البدء ليس هو خصوصا الازالة بنحو المباشرة بل الاعم منها ومن التسبيب ولهذا جازت الاجارة

(١) من قبيل معتبرة أبي عبيدة الجداء قال « سمعت أبا عبدالله (ع)

يقول : من بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة . . . . الوسائل باب ٨ من أبواب احكام المساجد حديث ١

لازالة النجس فما دام الاعلام المؤدي للازالة ممكنة فلا يكون التكليف  
الاولى ساقطاً (١)

ويرد عليه ان متعلق التكليف هو الازالة الصادرة من المكلف  
بالمباشرة اوالتسيب ولهذا تشمل الازالة بالاجارة لانها تسيب بحيث يصدق  
معها ان المستأجر أزال النجاسة كما يصدق على المستأجر لبناء داره انه بنى  
داره واما مجرد الاعلام فلا يحقق نسبة الازالة الصادرة من الغير الى المعلم  
فلا يقال انه ازال النجاسة بذلك بل هو محاولة لايجاد الداعي لدى الآخر  
فلا يكون مصداقاً للواجب الاول فيحتاج وجوبه الى دليل آخر .

وقد يقرب وجوب الاعلام تارة اخرى بما عن السيد الاستاذ من ان  
المتفاهم عرفاً من ادلة وجوب التطهير ان المقصود هو حصول النتيجة  
لاخصوصية الصدور من المكلف ولهذا يسقط الواجب بحصول الطهارة  
ولو بفعل صبي او نزول مطر (٢)

وهذا المقدار لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان الغرض له انحاء  
من الحفظ ولا يلزم ان تكون كل انحاءه لزومية فلا محذور عقلاً او عرفاً  
في ان تكون المراتب اللازمة من حفظ هذا الغرض لان شمل مرتبة الاعلام  
الأتري ان هناك هرضاً لزومياً في ان يصلي المكلف مع الطهارة من الحدث  
ولكن لايجب على الآخر اعلامه ببطلان طهارته لو رآه يصلي بغسل أو وضوء  
باطل فالتفكيك بين مراتب الحفظ معقول ومحمّل فلا يحكم الا بما دل الدليل  
على وجوبه من تلك المراتب وليس الاعلام منها اللهم الا في حالة ترتب  
الهلك على بقاء النجاسة للعلم من الخارج حينئذ بان الشارع لايرضى بحال  
بهتك تلك الشعائر وبوجب الحيولة دون ذلك باي وجه ممكن .

(١) المستمسك الجزء الاول ص ٥١٤ - ٥١٥ من الطبعة الرابعة

(٢) التنقيح الجزء الثاني ص ٣٦٧ - ٣٧٠

(مسألة ٢٠) المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس بل وجوب الازالة إذا كان تركها هتكاً بل مطلقاً على الاحوط لكن الاقوى عدم وجوبها مع عدمه ولا فرق فيها بين الضرائح وما عليها من الثياب وسائر مواضعها الا في التأكد وعدمه (١)

(١) يمكن تقريب الحاق المشاهد الشرفة بالمساجد في حرمة التنجيس أو في كلا الحكمين بوجوه :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ من ان المشاهد المشرفة مزارات موقوفة لاجل أن تكون كذلك سواء كان الموقوف عليه هو الامام المزور أو الزائرین ووصف الطهارة باعتباره من الاوصاف الملحوظة ارتكازاً يستكشف ملاحظة الواقف لها في الوقف بحيث اوقف المشهد مزاراً بما هو طاهر فلا بد من حفظ الوصف ويحرم التصرف في الوقف بازالة الوصف المذكور وبهذا تثبت حرمة التنجيس وان لم يثبت وجوب التطهير (١)

ويرد عليه اولاً: ان الوقفية في جملة من الموارد سابقة على صيرورة المكان مشهداً كما هو الحال في مشاهد الأئمة الذين دفنوا في مقابر عامة كالكاظم والجواد (ع) فان الوقفية هنا سابقة على المشهدية والمزارية لاني طولها فكيف يعرف ملاحظة وصف الطهارة وهي حال وقف مقابر قريش الاحمال وقف سائر المقابر المعروفة فهل يلزم بجرمة تنجيسها جميعاً .

وثانياً : انا لا تحرز اصل صدور وقف من هذا القبيل فانه فرع ان يكون المشهد ملكاً لشخص في زمان ثم يقفه مزاراً ملاحظاً وصف الطهارة بينما جملة من المشاهد والقبور حصلت في اراض موات أحييت بنفس الدفن كما هو المتعارف في حالات الدفن في ارض الموات وتكون الارض محياة

للدفن وبذلك تصبح ملكا للميت بما هو ميت لا للمحيي ولا تنتقل الى ورثة المحيي بعد وفاته فاين الدليل على وجود واقف ليجب التقيد بنظرة الوقفي .

وثالثا : انالو سلمنا الوقف المذكور فمجرد كون الطهارة وصفا مرغوبا فيه للمشرعة لا يكفي دليلا على ملاحظة الواقف له عنوانا لوقفه بحيث كما يقف العرصة بما هي دار فيجب الحفاظ على عنوان الدار فيها كذلك يقف المشهد بما هو طاهر فان الرغبة في الوصف شيء واخذه قيما مقوما للوقف شيء آخر خصوصا مع الجهل بحال الواقف وأعرافه .

الثاني : ان المشاهد المشرفة مضافة الى الائمة تكويننا باعتبارها قبورا لهم وهم مضافون الى الله تعالى وبذلك ينطبق عليها عنوان شعار الله بلا حاجة الى جمل خاص كما هو الحال فيما ليس له تلك الاضافة التكوينية كالصفا والمروة وشعائر الله يجب تعظيمها ومن تعظيمها الحفاظ على طهارتها وفيه ان المدعى ان كان وجوب تمام مراتب التعظيم فالكبرى غير ثابتة بل بعض المراتب يعلم بعدم وجوبها وان كان المدعى وجوب بعض المراتب فهو صحيح الا ان اثبات كون التطهير والحفاظ على الطهارة من المراتب الواجبة يحتاج الى دليل .

الثالث: وهو مركب من مقدمتين احدهما ان المستفاد من أدلة حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المساجد ان هذا الحكم لاجل احترام المسجد ومكانته عند الله تعالى لا لمجرد كونه معدا للصلاة والاخرى ان المستفاد من مجموع ما دل على الحث على زيارة المشاهد المشرفة مما لم يرد مثله في عموم المساجد وعلى فضيلة الصلاة فيها مما يثبت انها افضل من الصلاة في جل المساجد حتى جاء في بعض الروايات ان الصلاة في بيت فاطمة افضل من الصلاة

(مسألة ٢١) تجب الازالة عن ورق المصحف للشريف (١)  
 وخطه هل عن جلده وغلافه مع الهتك كما انه معه يحرم مس  
 خطه او ورقه بالعصو المنتجس وإن كان متطهراً من الحدث  
 واما إذا كان احد هذه بقصد الاهانة فلا اشكال في حرمة

في الروضة (١) التي هي اعظم المساجد بعد المسجد الحرام الى غير ذلك  
 اقول ان الاستفادة من مجموع ذلك كون المشاهد المشرفة لا تقل مكانة واحتراما  
 عن المسجد الاعتيادي على اقل تقدير فاذا تمت هاتان المقدمتان ثبت جريان  
 الحكم بحرمة التنجيس ووجوب التطهير الى المشاهد المشرفة هذا فيما إذا لم  
 يلزم الهتك والا فلا اشكال في ثبوت الحكم لان صيانة المشهد الشريف من  
 الهتك والاهانة داخلية في المراتب المتيقن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر  
 الله تعالى

(١) اما مع الهتك فلا اشكال واما بدونه فقد يستدل على الوجوب  
 مضافا إلى ما يشبه الوجهين الاخيرين في المسألة السابقة بوجوه اخرى : منها  
 الفحوى العرفية لما دل على حرمة مس المحدث (٢) على الرغم من عدم  
 سريان الحزازة بمسه بخلاف مس النجس المرطوب وهذه الفحوى لو تمت  
 لاقتضت حرمة تنجيس الخط فقط دون غيره فضلا عن وجوب التطهير

- (١) من قبيل معتبرة يونس بن يعقوب قال « قلت لأبي عبدالله (ع)  
 الصلاة في بيت فاطمة افضل أوفي الروضة ؟ قال : في بيت فاطمة »  
 الوسائل باب ٥٩ من أبواب احكام المساجد حديث ١  
 (٢) من قبيل معتبرة أبي بصير قال « سألت أبا عبدالله (ع) عن قرء في  
 المصحف وهو على غير وضوء قال : لا بأس ولا يمس الكتاب » الوسائل  
 باب ١٢ من أبواب الوضوء حديث ١

وهي تتوقف على أن يكون الحدث في نظر العرف مصداقا للقذارة والنجاسة  
غير أن مصعبها ليس هو البدن بل الإنسان بما هو وأما إذا كانت اعتبارا  
مستقلا فالتعدى منه الى اعتبار آخر متعلد خصوصا مع عدم عرفيه ذلك  
الاعتبار على نحو لا يكون للعرف طريق الى تمييز الأشد محذورا منها .

ومنها التمسك برواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن (ع) قال  
« سألته أقرأ المصحف ثم يأخذني البول فأقوم فأبول واستنجي واغسل يدي  
واعود إلى المصحف فأقرأ فيه قال لاحتي تتوضأ للصلاة » (١)

بدعوى ان قول السائل « واغسل يدي واعود الى المصحف » دال  
على المفروغية عن لزوم تطهير اليد عند امساك المصحف الشريف بها وليس  
ذلك الا حفاظا على طهارته وبرد على ذلك ان كلام السائل هذا لا يدل  
على الفراغ عن وجوب ذلك وغاية ما يستفاد منه الايماء الى حسنه ورجحانه  
ومنها التمسك بقوله تعالى « لا يمسه الا المطهرون » (٢)

بدعوى شمول ذلك لغير المتطهر من الحدث أو من الخبث ولما كان  
عدم التطهر من الخبث يساوق نجاسة ذلك الموضع خاص لاتمام البدن  
فيستفاد بمناسبات الحكم والموضوع المنع من المس به خاصة وبرد على ذلك  
ان الطهارة هنا بمعنى الطهارة المعنوية سواء رجع الضمير المفعول الى القرآن  
أو الكتاب المسكون إذ على الاول يراد مس القرآن بما هو كلام الله تعالى  
لا بما هو نقوش وعلى الثاني يراد السجل الغيبي للقرآن الذي يعبر عنه  
بالكتاب المسكون لاهذه الاوراق الاعتيادية وعلى كلا التقديرين لا يكون المس  
ولا الطهارة بالمعنى المبحوث عنه هنا وما يؤيد ذلك مجيء العبارة بصيغة

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب القراءة القرآن حديث ١

(٢) الواقعة (٧٩)



المفعول لا الفاعل مع ان التطير من الخبث والحديث فعل للانسان لا انه شيء يفعل به بخلاف الطهارة المعنوية من الادناس والعصمة من الخطأ وسباق الآية سياق الحديث مع الكفار الذين لا يؤمنون بالتشريع القرآن وهو ويناسب بيان الخصائص التكوينية للقرآن الكريم لاشرفه المنتزع من التشريعات المجعولة من قبله .

ومنها الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الكريمة وهو رواية ابراهيم ابن عبد الحميد عن ابي الحسن (ع) قال « المصحف لائمسه على غير طهر ولا جنباً ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون » (١) والاستدلال بذلك اما بلحاظ النهي عن مس المصحف على غير طهر بتعميم الطهر لما يقابل الحدث والخبث واما بلحاظ استشهاده بالآية الكريمة الدال على ان الطهارة فيها بالمعنى الشرعي فيتم الاستدلال بالآية وهذا الاستدلال غير صحيح لضعف سند الرواية باعتبار وقوع طريق الشيخ الى علي بن الحسن بن فضال في سندها (٢) وعدم تمامية الدلالة إذ لو سلم كون الطهارة في الآية الكريمة بالمعنى الشرعي فظاهرها الطهارة الحديثة لانها اضيفت الى نفس الشخص وما يكون قائماً بالشخص الحدث وما يقابله من الطهارة واما الخبث وما يقابله من الطهارة فهما قائمان بالموضوع الخاص ومنه يعرف ان قوله (على غيوطه) ظاهر ايضا في

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب الوضوء حديث ٣

(٢) في سند هذه الرواية موقعان للضعف : الاول ان الشيخ رواها باسناده عن علي بن الحسن بن فضال وهو ضعيف بعلي بن محمد بن الزبير والثاني ان ابن فضال رواها عن ابراهيم بن عبد الحميد بتوسط جعفر بن محمد بن حكيم وجعفر بن محمد بن ابي الصباح معا وهما لم تثبت وثاقتها

(مسألة ٢٢) يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس ولو كتب جهلاً أو عمداً وجب محوه كما أنه إذا تنجس خطه ولم يمكن تطهيره يجب محوه  
 (مسألة ٢٣) لا يجوز اعطاؤه بيد الكافر وإن كان في يده يجب أخذه منه (٢)

عدم الطهارة الحديثة كما في الجنب والحائض .

(١) حكم هذه المسألة يظهر مما تقدم فإذا بني مثلاً على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة أمكن المصير إلى التحريم المذكور بدعوى أن المفهوم منها عرفاً أن النجاسة لا تلائم بوجه المصحف الشريف ومنه يعرف أن المحو ليس من باب التطهير ليقال إن هذا اعدام للموضوع وليس تطهيراً بل لأجل عدم الملائمة والمنافرة الاستفادة من الآية الكريمة بين المصحف والنجاسة على تقدير تمامية الاستدلال بها وقد يتوهم أن صيانة المصحف من النجاسة لما كانت بملاك احترام المصحف فلا يتصور وجوبها في مورد يتطلب اعدام النجاسة فيه اعدام المصحف رأساً بمحوه كما في المقام ويندفع بان المحو في الاحترام ليس شخص هذه النسخة بل كتاب الله في نفسه فإن من احترامه أن لا يجسد نقشه في شيء نجس .

(٢) إذا افترض كون وجوده بيد الكافر مستلزماً للمهانة فلا اشكال في الحكم المذكور والا فلا يخلو من اشكال وغاية ما يمكن أن يقرب به أن مس الكافر لخطه المصحف حرام لكونه محدثاً ومسه بالرطوبة لاي شيء منه حرام لكونه منجساً . فتسليم المصحف له والحالة هذه حرام أما لكونه إعانة على الأثم بناء على حرمتها في أمثال المقام وأما بناء على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة « لا يمسه الا المطهرون » إذ يقال حينئذ بان

هذا منع لوقوع المس من غير المتطهر ولا يختص المنع بغير المتطهر فكل فرد مكلف بان لا يقع مس للمصحف من غير المتطهر فتدبر جيدا وبهذا يظهر ان وجوب اخذ المصحب من الكافر حينئذ ليس بلحاظ ان الكافر يحرم عليه المس فيؤخذ منه من باب نهيه عن المنكر ليقال بان ذلك خلاف اقرار الكافر اللمي على وضعه كما عن السيد الأستاذ (١) بل باعتباره امثال لنفس التكليف الاول المتوجه الى المكلف وهو بان يكون المصحف الشريف مصانا من مس غير المتطهر ثم ان هذا كله في حكم مجرد اعطاء المصحف بيد الكافر من دون فرض عناية تسليطه عليه لأن مجرد اعطائه له قد يكون لايبصالي الى مكان مثلا وأما التسليط فهو حيثية اخرى قد يقع الكلام في جوازها وحرمتها بقطع النظر عن حرمة التنجيس وحرمة مس الكافر للمصحف إذ قد يستفاد من دليل عدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر (٢) عدم جواز بيع المصحف منه وبالتالي عدم جواز تسليطه عليه ولو بغير بيع وقد اشار الى بعض هذه الاستفادة جملة من الفقهاء في ذيل بحث بيع العبد المسلم من الكافروا شرنا في محله الى عدم تمامية الاستفادة المذكورة .

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٣٧٦ - ٣٧٧

(٢) من قبيل مفهوم الموافقة لرواية حماد بن عيسى عن أبي عبدالله (ع) « ان امير المؤمنين (ع) اتى بعبد ذمي قد اسلم فقال اذهبوا فبيعوه من المسلمين وادفعوا ثمنه الى صاحبه ولا تقروه عنده » الوسائل باب ٢٨ من أبواب عقد البيع حديث ١

( مسألة ٢٤ ) يحرم وضع القرآن على العين النجسة كما انه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه وان كانت ياهسة (١)  
 ( مسألة ٢٥ ) يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية (٢)  
 هل عن تربة الرسول وسائر الائمة صلوات الله عليهم المأخوذة من قبورهم ويحرم تنجيسها ولا فرق في التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك والاستشفاء وكذا السهجة والتربة المأخوذة بقصد التبرك لاجل الصلاة

(١) اثبات حرمة ذلك في فرض عدم الهتك والاهانة مع انه لا سراية بحسب الفرض لعدم الرطوبة يمكن ان يقرب بوجهين :

أحدهما ان يكون مدرك مدرك حرمة التنجيس مايدل على حرمة مس المحدث للكتاب الكريم الدال بالفحوى على حرمة تنجيسه فيسدى انه يدل بالفحوى ايضاً على حرمة امساس عين القذارة له لانه اشد عرفاً من مس المحدث والآخر أن يكون المدرك الآية الكريمة ( لايمسه الا المطهرون ) بناء على استفادة اشتراط اظهاره الخبيثة في مس الكتاب فانه إذا ثبت بها حرمة مس الانسان بيده المتنجسة مثلاً للكتاب ولو كانت جافة كما هو مقتضى الاطلاق يثبت ايضاً حرمة امساس عين النجس له بعد الغاء خصوصية المس وكون الماس إنساناً .

(٢) وذلك فيما إذا ستلزم الهتك والاهانة واضح واما في غير هذه الحالة فقد يقرب الحكم تارة بانه لما كان حكماً احترامياً وقد فهم من أدلة فضيلة التربة الحسينية وكون السجود عليه افضل من السجود على نفس

( مسألة ٢٦ ) اذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء أو بالوعة وجب اخراجه ولو باجرة (١) وان لم يمكن فالاحوط والاولى سد باه وتترك التخليل الى ان يضمحل (٢)

( مسألة ٢٧ ) تنجيس مصحف الغير موجب لضمان

ارض المسجد وما حباها الله تعالى به من خصائص (١) انها لا تنقل احتراماً عن المسجد فيشملها حكمه ويقرب اخرى باستصحاب الحكم فيما إذا كان ماخوذاً من الغبير الشريف إذ كان الحكم ثابتاً عليه قبل اخذه من القبر فيستصحب إذا لم يدع تغير الموضوع عرفاً .

(١) وذلك لان في عدم في عدم الاخراج في هذه الحالة اهانة وهتك للحرمة تلك الورقة الشريفة فيجب الاخراج ولو توقف على خسارة المال ولا يرتفع مثل هذا الوجوب بلا ضرر إذا استتبع ضرراً مالياً للعلم بعدم رفع الشارع يده عن حرمة هذه المقدسات بالضرر المالي ما لم يبلغ الى درجة الحرج .

(٢) غير ان ذلك ليس بواجب عنده - قدس سره - لان وجوب سد الباب ان كان بلحاظ محذور التنجيس فمن الواضح انه لا تنجيس جديد وان كان بلحاظ محذور الاهانة والهتك فهو غير معلوم لأن سد الباب مادام لا يؤثر في تقليل النجاسة الواقعة وما دام اخراج الورقة غير متيسر فلا يعلم ان مجرد استعمال تلك البالوعة يكون هتكاً والشك وعدم العلم يكفي ايضاً لاجراء البراءة لان الشبهة موضوعية .

(١) راجع الوسائل باب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه وغيرها .

## نقصه الحاصل بتطهيره (١)

(١) تارة يتكلم عن ضمان المنجس لصاحب المصحف واخرى عن ضمانه للمطهر بقطع النظر عن حيثية الضمان الاول بان تفترض مثلاً ان المصحف ليس له مالك ونجسه شخص فطهره آخر وبذل مؤونة مالية في التطهير فان الكلام في مثل ذلك ينحصر في الضمان للمطهر ماخسره بسبب عملية التطهير فهنا مقامان :

اما المقام الاول وهو الضمان لصاحب المصحف فلا اشكال - على العموم - في ان الأوصاف مضمونة كالأعيان إذا كانت لها مالية وكونها ذات مالية يتقوم اولا بان تكون موردا للغرض النوعي وثانياً بان تكون إعادة الوصف بعد زواله موجبة لمؤونة وخسارة اما بلمحظ كلفة نفس عملية الاعادة أو بلمحظ طرو نقص آخر على العين بهذه الاعادة أو بلمحظ كلا الامرين واما إذا لم تكن الاعادة ذات مؤونة اصلاً فهذا يعني انه لا مالية للوصف الفاتت وان كان موردا للغرض النوعي بمعنى ان العين لاتقل قيمتها بفواته لسهولة استرجاعه بلا مؤونة كما هو واضح وعليه ففي المقام لا اشكال في ان الطهارة ووصف مرغوب نوعياً في المصحف الشريف فان فرض تطهير المصحف بعد تنجسه ليس فيه مؤونة لامن ناحية كلفة نفس التطهير ولا من ناحية استتباعه لنقص آخر فلا مالية لوصف الطهارة في هذه الحالة ولا ضمان واما إذا فرض ان التطهير كان ذا مؤونة فيكون وصف الطهارة مضموناً على المنجس بالتفويت ويقع الكلام حينئذ في مقدار المالية أو القيمة المضمونة بعد الفراغ عن الأوصاف مضمونة في مثال المقام قيمياً لامتلياً بمعنى ان ماتشغل به ذمة الضامن هو مقدار النقص الحاصل في قيمة العين بسبب زوال الوصف المضمون لانه مشغول الذمة باعادة نفس الوصف الى العين

مع الامكان ومع التعذر ينتقل الى قيمة هذه الاعادة .

والكلام في تقدير القيمة المضمونة تارة يفسح بناء على عدم القول  
بوجوب انتطهير والاقتصار على الالتزام بجرمة التنجيس واخرى بناء على  
الالتزام بوجوب التطهير :

اما على القول بعدم وجوب التطهير فقد عرفت ان ضمان الوصف  
قيميا معناه ضمان قيمة الوصف وحيث ان الوصف ليست له قيمة مستقلة  
فمرجع ذلك الى ضمان ماخسرتة العين من قيمة نتيجة لفقدان الوصف لأن  
الأوصاف حيثيات تعليلية لزيادة قيمة العين وعليه فيكون المتلف لوصف  
الطهارة في المصحف الشريف ضامناً للتفاوت السوقي بين قيمة المصحف  
النجس وقيمة المصحف الطاهر وهذا التفاوت يحدد في السوق قهراً باقل  
النقصين واقصد بهما نقص بقاء المصحف نجسا ونقص مؤونة التطهير التي  
تشتمل على نفقة نفس عملية التطهير او على ماتسببه من نقص آخر في  
المصحف كزوال الصفرة الذهبية مثلا او على كلا الأمرين فانه لاوجه لأن  
يتنزل السعر السوقي النوعي للسلعة باكثر من أقل الضررين والنقصين فيما  
اذا كان الأمر مرددا بينهما ولم يكن احدهما متعينا كما لو تعين نقص زوال  
وصف الطهارة لعدم امكان التطهير مثلا فان ذلك يعني ان النقص الوارد  
انما هو بمقدار الجامع بين الضررين الاقل والاكثر فيتعين في الاقل لاحالة  
فلو كانت مؤونة التطهير أوخسارة وصف الصفرة الحاصلة به أو مجموعها  
اقل من خسارة وصف الطهارة تعين الضمان بمقدارها لاحالة لأن العين  
تنزل قيمتها السوقية في تلك الحالة بمقدار ذلك لا اكثر فمثلا إذا كانت  
قيمة المصحف الطاهر دينارا وقيمة المصحف المتنجس الذي لايمكن تطهيره  
نصف دينار وكانت كلفة تطهير المصحف الذي يمكن تطهيره ربع دينار  
مع اخذ مؤونة نفس التطهير وما يخلفه من نقص في اللون والخصوصيات

وفرضنا ان شخصا نجس المصحف الشريف مع امكان التطهير ففي هذه الحالة سوف تنقص قيمته عن الدينار ويكون النقص بقدر ربع دينار لا اكثر نعم قد يفرض ان عملية التطهير بما تستتبع من مقدمات وتجهيف ونحو ذلك تتطلب زمانا فهذا نقص آخر تتضمنه مؤونة التطهير ومن اجله قد يكون نقصان القيمة في الحالة المذكورة ازيد من اجرة نفس التطهير وقيمة الصفرة الزائلة بالتطهير وهذه الزيادة تمثل ذلك النقص الذي يدخل في مؤونة التطهير .

وقد يفرض مثال على العكس كما إذا فرضنا ان قيمة المصحف المنجس الذي لا يمكن تطهيره ثلاثة ارباع الدينار وان مؤونة التطهير بما فيها النقص الطارئ على العين بسببه كانت نصف دينار ففي هذه الحالة إذا نجس شخص المصحف الشريف ضمن بمقدار ربع دينار لانه هو الذي يمثل نقص بقاء المصحف نجسا بحسب الفرض وهو اقل النقصين اللذين يدور الامر بينها بسبب فعل المنجس فلا موجب لتضمينه ازيد من ذلك نعم لو قيل بان الوصف مضمون ضمانا مثليا لرجع الضمان المثلي للوصف الى شغل الذمة باعادة الوصف الى العين على نحو تعود العين كما كانت إذ لامعنى لضمان المثل في باب الاوصاف - لو تعقلناه - الا ذلك وينتقل مع التعذر الى قيمة إعادة العين كذلك .

فيكون المنجس في هذا المثال مشغول الذمة بما تساوى مالهته نصف دينار ولكن الصحيح ان ضمان الأوصاف قيمى لامثلي بل الالتزام بمثلته على خلاف الارتكاز العقلاني من جهات شتى إذ قد يتفق مثلا ان تكون كلفة الاعادة اكبر من قيمة العين رأسا .

وأما على القول بوجود تطهير المصحف فيرد كل ما تقدم باضافة



مطلب آخر وهو ان تحديد اقل النقصين يتدخل فيه في المقام الوجب الشرعي في سوق المتشعة لأنه لا يمكن ابقاء المصحف نجسا بل لا بد من تطهيره بنحو يفقد صفته الذهبية مثلا وهذا يعني ان الصفرة الذهبية واجبة الاعدام ففي حالة عدم وجوب التطهير كنا نقارن بين بقاء المصحف فاذا للطهارة وواجدا للصفرة الذهبية وبين استرجاعه للطهارة مع فقده للصفرة الذهبية وكانت قيمة الصفرة الذهبية تخفف من النقص الاول ولكن في حالة البناء على وجوب التطهير تقل قيمة هذه الصفرة لأنها صفرة واجبة الاعدام شرعاً كما هو واضح .

ثم ان ضمان هذا النقص اعني نقص زوال الصفرة الذهبية على تقدير القول بوجوب التطهير يثبت حتى لو فرض عدم المالبية لوصف الطهارة وعدم المؤونة في نفس عملية التطهير لان التنجيس يؤدي الى كون الصفرة واجبة الاعدام فهو بمثابة اتلاف مباشر لها بمرتبة من المراتب فيضمن بمقدار الفارق بين قيمة مصحف ذهبي قابل لابقاء لونه شرعاً وقيمة مصحف ذهبي يجب ازالة صفته الذهبية شرعاً .

وايضاً كنا نفترض بناء على عدم وجوب التطهير ان المضمون بالتنجيس قد يكون اقل قيمة من كلفة عملية التطهير بان يفرض ان المصحف بالتنجس يباع بثلاث ارباع قيمته الاعتيادية واما نفقات تطهيره فتساوى نصف قيمته الاعتيادية فالمضمون ربع القيمة لانصفها الا ان الحساب قد يتغير في سوق المتشعة المبني على وجوب التطهير لأن شراء المصحف بالتنجس حينئذ يتيسر للمشتري ان يطهره فيتجنز عليه وجوب التطهير المستدعي لبلد مايساوى نصف قيمته الاعتيادية بحسب الفرض وهذا يوجب عدم الاقدام نوعاً من المتشعة بشرائه باكثر من النصف فقد يتصور

( مسألة ٢٨ ) وجوب تطهير المصحف كفاي لا يختص بمن نجسه ولو استلزم صرف المال وجب ولا يضمه من نجسه إذا لم يكن لغيره وان صار هو للسبب للتكليف بصرف المال وكذا لو التقاه في البالوعة فان مؤونة الاخراج الواجب على كل احد ليس عليه لان الضرر انما جاء من قبل التكليف الشرعي ويحتمل ضمان المسبب - كما قيل - بل قيل باختصاص الوجوب به ويجبره الحاكم عليه لو امتنع أو يستأجر آخر ولكن ياخذ الاجرة منه (١)

حينئذ أن تكون القيمة المضمونة على المنجس اقل من كلفة عمية التطهير بمقدار معتد به .

هذا كله في المقام الاول واما المقام الثاني فيأتي الكلام عنه ان شاء الله تعالى في المسألة التالية :

(١) في هذه المسألة فروع :

الاول : في اختصاص وجوب التطهير بالمنجس وعدمه وقد تقدم نظير ذلك بالنسبة الى المنجس للمسجد وقلنا انه بلحاظ دليل وجوب التطهير لا اختصاص لأن نسبه الى الجميع على نحو واحد ولكن قد يتميز المنجس بلحاظ خطاب حرمة التنجيس كما أوضحنا هناك وذلك لأن الوجود البقائي للنجاسة كالوجود الحدوثي يحمل على المنجس ويكون مسؤولا عنه باعتبار استناده إليه فلاحظ .

الثاني : في وجوب صرف المال لو تطلب تطهير المصحف ذلك وقد تقدم نظيره في احكام تطهير المسجد والكلام متقارب .

الثالث : انه إذا قيل بوجوب صرف المال للتطهير فطهر المصحف غير المنجس وبذل المال فهل يضمن له المنجس ما بذل من مال بلحاظ كونه هو المسبب لذلك والمعروف عند السيد الماتن والمعلقين على المتن عدم الضمان بمثل هذا التسبيب .

وقد افيد في تقريب ذلك ان الضمان له ملاكان احدهما اليد والآخر الائتلاف والضمان بالتسبيب انما يثبت اذا ادى التسبيب الى صدق إسناد الائتلاف الى المسبب وهذا إنما يكون فيما إذا لم يتوسط بين التسبيب وتلف المال ارادة الفاعل المختار اما بان لانتكون هناك ارادة في الوسيط اصلا كمن يحفر حفرة فيعثر بها الآخر فيقع أو ان تكون هناك ارادة متوسطة ولكنها بحكم عدم كارادة الدابة المرسله لائتلاف الزرع أو الصبي المرسل لائتلاف المال وأما مع توسط ارادة الفاعل المختار فلا يستند الائتلاف الى المسبب فلا موجب لضمانه .

والتحقيق: ان موجب ضمان المال لا ينحصر باحد الامرين من اليه والائتلاف بل التسبيب بمعنونه ولو في الجملة ملاك ثالث للضمان وذلك ما يستفاد من مما دل على الضمان بالتسبيب في موارد تتوسط فيها ارادة الفاعل المختار بين التسبيب وتلف المال خارجا من قبيل معتبرة أبي بصير وغيره (١) عن أبي عبدالله (ع) « في امرأة شهد عندها شاهدان بان زوجها مات فتزوجت ثم جاء زوجها الاول ، قال : لها المهر بما استحسب من

---

(١) كعبرة ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي عبدالله (ع) في شاهدين شهدا على امرأة بان زوجها طلقها فتزوجت ثم جاء زوجها فأزكر الطلاق قال : يضربان الحد ويضمنان الصداق للزوج .. ، الوسائل باب ١٣ من أبواب الشهادات حديث ١ .

فرجها ويضرب الشاهدان ويضمنان المهر لها « بما غرا الرجل » (١) فان بين تسبب الشاهدين وتلف المهر على الزوج توسط ارادة الفاعل المختار ومن قبيل معتبرة جميل عن أبي عبدالله (ع) « في شاهد الزور قال ان كان الشيء قائما بعينه رد على صاحبه وان لم يكن قائما ضمن بقدر ما ألتف من مال الرجل » (٢) فقد حكم هنا بضمان الشاهد واسند الانلاف اليه مع انه يتوسط بين الشهادة وتلف المال ارادة فاعل مختار وهو القاضي الذي حكم على طبق الشهادة غير ان القاضي مغرر به كما ان الزوج هناك كان مغررا به وقوله في الرواية الاولى ( بما غرا ) ظاهر عرفا في التعليل بنحو يتعدى عن مورده كما ان قوله « بقدر ما ألتف من مال الرجل » لا يبعد أن يكون في قوة التعليل ومرجه حينئذ الى انه يضمن لانه ألتف ويراد بالانلاف هذا النحو من الاستناد الذي لا يضر به توسط ارادة الفاعل المختار فيتعدى عن مورده أيضاً وعلى اي حال يستفاد من هذه الروايات وغيرها ملاك ثالث للضمان وهو التسبب ولكنه يختص بالتسبب بالتغريب لانه مورد تلك الروايات فسكان ارادة الفاعل المختار المتوسطة في البين لما كانت مغررا بها فهي بحكم العدم فغاية ما تقتضيه تلك الروايات تعميم الضمان بالتسبب لموارد توسط الارادة المغرر بها واما موارد توسط ارادة غير مغرر بها غير انها ملزم بها بأمر شرعي كإرادة التطهير في المقام فالتعدى اليها مشكل ومتوقف اما على دعوى صدق اسناد الانلاف عرفا الى المسبب بعد تنزيل الادارة المقهورة تشريعا منزلة الارادة الواقعة تحت الجبر حقيقة او على التعدى من التغريب الى مثل ذلك بان يقال ان عنوان

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب الشهادات حديث ٢

(٢) الوسائل باب ١١ من ابواب الشهادات حديث ٢ .

الاتلاف وان لم يسند عرفاً الى المسبب مع توسط ارادة الفاعل المختار ولكن اسناده الى المسبب في موارد التغيرير مع توسط ارادة الفاعل المختار كما في الروايات يكشف عن توسعة في دائرة الاتلاف الموجب للضمان .  
وقد يورد على الالتزام بالضمان بالتسبب مع توسط ارادة الفاعل المختار الملزم بها تشريعاً ببعض النقوض كما اشرنا الى ذلك سابقاً مع كيفية التخلص منها .

أوعلى الالتزام بان التسبب في حالات توسط الارادة المقهورة تشريعاً يوجب بعنوانه الضمان بالسيرة العقلانية وان لم يفرض صدق عنوان الاتلاف وكما ثبت ضمان اليد بالسيرة كذلك يثبت ضمان التسبب في مثل هذه الحالات بها فان مطالبة المسبب بتدارك الخسارة فيها عرفية ومطابقة للمرتكرات العقلانية فالظاهر هو الضمان .

ثم ان السيد الماتن - قدس سره - قال (ولا يضمنه من نجسه إذا لم يكن لغيره ) وكان ظاهره التفصيل بين أن يكون المصحف للمنجس أو لغيره فعلى الاول لا يضمن للمطهر اجرة التطهير وكذلك اذا كان من المباحات وعلى الثاني يضمن الاجرة المذكورة وقد استشكل في ذلك بان التسبب في الحالتين على نحو واحد فأبي موجب للتفصيل وحمل السيد الاستاذ عبارة الماتن على ان المقصود نفي طبيعي الضمان منوطاً بما إذا لم يكن المصحف للغير إذ مع كونه للغير يكون المنجس ضامناً للنقص الحاصل بالتنجيس لا لكلفة التطهير فالتفصيل انما هو بلحاظ طبيعي الضمان لابلحاظ ضمان كلفة التطهير خاصة المنفي على اي حال (١)

وهذا تأويل على خلاف ظاهر العبارة لان ظاهر الضمير في قوله

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٣٨٥ .

( ولا يضمه ) رجوعه الى صرف المال من اجل التطهير فيكون التفصيل بهذا المحاظ لا بلحاظ ضمان آخر غير منظور اليه في العبارة ويمكن توجيهه بان المصحف إذا كان للغير فالمنجس يضمن النقص الحاصل بالتنجيس كما هو معلوم وقد عرفت سابقا ان قيمة هذا النقص في سوق المتسرعة بناء على وجوب التطهير لاتقل عن مؤونة التطهير وان كانت قد تقل عنها لو لم نقل بوجوب التطهير وهذا يعني ان المنجس يضمن لمالك المصحف مؤونة التطهير فان قام المالك بالتطهير رجع على المنجس بالمؤونة وان قام به شخص آخر لابعنوان الوفاء عن المنجس فالضمان على حاله وللمالك مطالبة المنجس بقيمة الوصف الفائت التي لاتقل عن كلفة التطهير وان قام به شخص آخر بعنوان الوفاء عن المنجس مع قبول المالك بمثل هذا الوفاء فلا يبقى حق للمالك في الرجوع على المنجس واما من قام بالوفاء عن المنجس فان كان متبرعا فلا حق له في الرجوع عليه وان كان بأمره وإذنه رجع عليه . هذا كله إذا كانت عبارة الماتن كما ذكرناه اما إذا كانت عبارته « ولا يضمه من نجسه إذا كان لغيره » فهي تعني ان المنجس لا يضمن للمطهر أجره التطهير اذا كان المصحف لغيره ويضمنها إذا كان المصحف له وعدم الضمان في الاول مبني على أن التسبب لا يوجب الضمان والضمان في الثاني مبني على الاستيفاء لأن المنجس هو صاحب المصحف وقد استوفى منفعة عمل المطهر إذ حصل على طهارة مصحفه فيضمن قيمة ما استوفاه من منفعة الآخر بينما لا استيفاء كذلك في فرض كون المصحف للغير ولكن الاستيفاء انما يوجب الضمان فيما إذا كان باستدعاء من المستوفى ولم يفرض في المقام استدعاء من المالك للتطهير نعم هناك استدعاء من قبل الشارع ومن هنا قد يتوهم كونه بمثابة الاستدعاء من قبله لانه استدعاء

( مسألة ٢٩ ) إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره  
بغير إذنه اشكال إلا إذا كان تركه هتكا ولم يمكن الاستئذان  
منه فإنه حينئذ لا يبعد وجوبه (١)

من وليه فيوجب الضمان عليه ولكن يرد عليه انه استدعاء من الشارع  
بوصفه شارحا لا بما هو ولي للمالك .

وقد يحتمل أن تكون العبارة في المتن كما اشرنا اليه اخيراً مع كون  
الضمير في كان راجعا الى المال لا المصحف وحينئذ لا غموض في المعنى  
أصلاً .

(١) اذا كان بالامكان الاستئذان وتحصيل الاذن او دفع المالك الى  
التصدي للتطهير فلا اشكال في عدم جواز مباشرة الغير للتطهير بدون  
استئذان إذ لا موجب لارتفاع حرمة التصرف في مال الغير في المقام بعد  
فرض امكان التوفيق بينها وبين وجوب التطهير فيكون متعلق الوجوب هو  
الحصة المأذون فيها من التطهير ومع صدور الاذن ووقوع التطهير على  
طبقه فهل يضمن المطهر النقص الذي قد يحصل بسبب التطهير؟ قد يدعى  
الضمان في المقام باعتبار الاتلاف المستتبع للضمان والاذن في الاتلاف اعم  
من الاذن في الاتلاف على وجه المجانية إذ يتصور الاذن في الاتلاف على  
وجه الضمان والصحيح أن يقال ان هذا المطهر تارة يسبب الى نقص اتفاقي  
واخرى يكون النقص ملازماً للتطهير حتى لو مارسه المالك نفسه ففي  
الحالة الاولى يضمن هذا النقص الاتفاقي وفي الحالة الثانية لا يضمنه لانه  
سرخ نقص يجب على المالك ايجاده في ماله لو لم يفعله غيره وكل نقص  
أو اتلاف من هذا القبيل لا اطلاق في دليل قاعدة الضمان بالاتلاف عقلاً  
ورواياً له .

وأما إذا تعذر الاستئذان وتحصيل الاذن فتارة يفرض عدم ترتب  
 الهتك والمهانة على ترك التطهير واخرى يفرض ترتب ذلك على الترك .  
 فعلى الاول يقع التنافي بين دليل وجوب التطهير ودليل حرمة التصرف  
 في مال الغير وقد قيل ان هذا التنافي يدخل في باب التزاحم ويقدم الحكم  
 بجرمة التصرف في مال الغير لاحتمال اهميته ولكن إذا فرض ان متعلق  
 الوجوب نفس التطهير بما هو فعل المكلف لا الاثر الحاصل منه فالمقام  
 يدخل في باب التعارض فدخوله في مسألة اجتماع الامر والنهي لان التطهير  
 والتصرف في مال الغير ينطبقان على شيء واحد فلا بد من تطبيق قواعد  
 باب التعارض اللهم الا أن يدعى كون مسلاك كل من الحكمين محرزا في  
 مادة الاجتماع فيدخل في التزاحم الملاكي وفي التزاحم الملاكي يقدم معلوم الالهية  
 ولا يكفي احتمال الالهية للتقديم كما حققناه في محله من الاصول .

هذا كله إذا سلمنا بوجود اطلاق في دليل وجوب التطهير على فرض  
 وجوده وأما اذا لم نسلم باطلاقه لان مهم ما يفترض دليلا عليه هو الارتكاز  
 او الاشتهار والمتيقن منه غير هذه الحالة فلا اشكال حينئذ في الاخذ باطلاق  
 دليل الحرمة .

وأما على الثاني فحيث ان بقاء النجاسة يساوق هتك المصحف  
 الشريف واهانته يقع التزاحم بين حرمة التصرف في مال الغير ووجوب  
 صيانة المصحف من الهتك والاهانة المتوقعة على التصرف المذكور ويقدم  
 هذا الوجوب للعلم باهميته ههنا فيما إذا لم يكن امتناع المالك عن الاذن  
 بداعي اهانة المصحف الشريف وعداوة له والا كان ممن ينصب العداة  
 للقرآن الكريم وهو كالناصب لاهل البيت لاحرمة ماله .

وليعلم انه في كل حالة حكمنا فيها بعدم وجوب التطهير تقديما لحرمة



( مسألة ٣٠ ) يجب ازالة النجاسة عن الماكول عن  
ظروف الاكل والشرب اذا استلزم استعمالها تنجس الماكول  
والمشروب (١)

التصرف في مال الغير يجب امر المالك بالتطهير من باب الامر بالمعروف  
وبمراسته وحسب قواعده كما انه في كل حالة حكمنا فيها بوجود تطهير  
مصحف الغير على خلاف اذنه تقديمًا لحرمه المصحف الشريف يثبت  
الضمان للنقص الحاصل بالتطهير تمسكًا بقاعدة الضمان بالاتلاف اللهم الا  
ان يقال ان هذه القاعدة متصيدة ولا اطلاق في دليلها العقلائي او موارد  
تصيدها من الروايات لمورد كان يجب فيه على المالك ان يباشر نفس العمل  
او يأذن فيه وعليه فيحكم بعدم الضمان لامن اجل مزاحمته مع حرمة هتك  
المصحف حتى يقال ان يزاحم حرمة الهتك انما هو الحكم التنكليفي بجرمة  
التصرف في مال الغير لا الحكم الوضعي بالضمان بل من اجل عدم شمول داليل الضمان  
بالاتلاف لمحل الكلام لانه اتلاف يجب على المالك ان يمارسه لو لم يؤده غيره .  
(١) وذلك لحرمه اكل النجس وشربه المستدعية لوجوب ازالة  
النجاسة عن المذكورات بنحو الوجوب الشرطي ومدرك هذه الحرمة عدة  
طوائف من الروايات من قبيل ماورد في القدر تقع فيه الفارة (١) وما  
ورد في الماء تقع فيه النجاسة (٢) وما ورد في السمن والزيت والعسل

(١) كما في رواية السكوني عن جعفر عن ابيه (ع) « ان علياً (ع) »

مثل عن قدر طبخت واذا في القدرة فارة قال : يهرق مرقتها . . . »

الوسائل باب ٥ من أبواب الماء المضاف حديث ٣

(٢) كما في معتبرة أبي بصير عنهم (ع) قال « اذا ادخلت يدك

( مسألة ٣١ ) الاحوط ترك الانتفاع بالاعيان النجسة خصوصا الميتة هل والمنتجسة إذا لم تقبل التطهير الا ماجرت السيرة عليه من الانتفاع بالعذرات وغيرها للتسميد والاستصباح

يموت فيه الجرذ (١) إذ أمر باهراق المرق وارقة الماء وتخصيص الزيت للاستصباح وغير ذلك .

وما اشرنا اليه من روايات وان كان يخص بما كان متنجسا بعين النجس او المائع المتنجس ولكن يوجد في الروايات ما يدل على حرمة اكل المتنجس بالمتنجس الجامد ايضا من قبيل روايات النهي عن الاكل في أواني الخمر والميتة والكفار (٢) فان الانية منتجسة والطعام يتنجس بها فيحرم وهكذا يستفاد بلحاظ مجموع الروايات ان الضابط في الحرمة طبيعي الانفعال والسراية .

في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها قدر بول أو جنابة فان ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء ، الوسائل باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ٤

(١) كما في معتبرة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) قال « قلت : جزذ مات في زيت أو سمن أو غسل فقال : اما السمن والغسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به ، الوسائل باب ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ١ .

(٢) كمعتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) « سألته عن أنيه أهل الكتاب فقال : لا تأكل في انيتهم اذا كانوا ياكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير ، الوسائل باب ٥٤ من أبواب الاطعمة المحرمة حديث ٦ .

بالمدهن المتنجس لكن الاقوى جواز الانتفاع بالجميع حتى الميتة مطلقا في غير ما يشترط فيه الطهارة نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم وفي بعضها لا يجوز بيعه مطلقا كالميتة العذرات (١)

(١) تنحل هذه المسألة الى ثلاث نقاط :

النقطة الاولى في حرمة الانتفاع بالعين النجسة وما دل على ذلك بعنوانه رواية تحف العقول (١) الساقطة سندا (٢) نعم قد يدعى ورود الدليل على ذلك في بعض النجاسات بخصوصها وذلك في المسكر والميتة أما المسكر فما قد يكون دليلا على ذلك فيه مناطه الاسكار لا النجاسة فلو تمت الدلالة تثبت حرمة الانتفاع بالمسكر ولو قيل بطهارته وما يمكن أن يستند اليه في حرمة مطلق الانتفاعات بالمسكر وجوه :

الاول روايات تحريم الاكتمال بالخمر كرواية هرون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله (ع) « في رجل اشكى عينيه فنعت له بكحل يعجن بالخمر فقال هو خبيث بمنزلة الميتة فان كان مضطرا فليكتحل به » (٣) فاتها

(١) حيث جاء فيها « . . أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش والطيور أو جلودها أو الخمر أو شئ من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكوه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام » الوسائل باب ٢ من ابواب ما يكتسب به حديث ١  
(٢) باعتبار الارسال .

(٣) الوسائل باب ٢١ من ابواب الاشربة المحرمة حديث ٥ .

تدل على أن الحرمة لا تختص بالشرب لشمولها للاكتحال ولكن الاكتحال لما لم يكن اجنبيا عن الشرب بالمرّة لانه نحو استدخال للمسكر إلى الباطن فتحريمه لا يستلزم تحريم مطلق الانتفاع حتى تدهين الاخشاب به مثلا لان احتياان الفرق موجود .

الثاني: مادل على حرمة انتاج المسكر وصنعه (١) فانه دال عرفا على حرمة الانتفاع به إذ لو كانت له منافع محله لما حرم صنعه بلحاظها .

الثالث : مادل على الأمر باراقة المسكر وان النبي (ص) كان يأمر باراقته (٢) فانه يدل على سقوطه عن قابلية الانتفاع من سائر الوجوه وكلا هذين الوجهين مخدوش فيهما لأن الأمر بالاراقة أو النهي عن صنع الخمر انما يدل على سقوط الانتفاعات بالشيء فيما إذا لم تكن هناك مفسدة معينة فيه تغرى الناس على الاقدام عليها وممارستها وأما في هذه الحالة فقد يكون الأمر بالاراقة وتحريم الصنع تحفظا من تلك المفسدة وهي مفسدة الشرب في المقام .

الرابع: مادل على تحريم تمام مراتب ومقدمات اعداد الخمر واستعماله كما في رواية جابر عن أبي جعفر (ع) قال « لعن رسول الله (ص) في

(١) من قبيل معتبرة زيد بن علي عن آبائه (ع) قال « لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها .. » الوسائل باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ٣

(٢) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) « .. ان رجلا من ثقيف اهدى الى رسول الله (ص) راويتين من خمر فامر بهما رسول الله (ص) فاهريقتا .. » الوسائل باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ١ .

الخمر عشرة غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وحاملها والمحمولة اليه وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها » (١) فإن اطلاق لعن الحامل والمحمول اليه يدل على حرمة مطلق الانتفاع والا فلماذا يحرم الحمل لاجل المنفعة المحللة وفيه ان الظاهر من الرواية والعناوين المأخوذة فيها ان النظر الى تلك العناوين بوصفها استطرادا الى الشرب لاني نفسها ولو لم تكن في طريق منفعة الشرب المحرمة ويشهد لذلك عنوان ( غارسها ) فان الخمر لا تغرس وانما يغرس العنب وهو ليس بمحرم قطعا لذا لم يكن من أجل الشرب فلا بد أن يكون النظر في الرواية الى تحريم الانتفاعات الاستطراقية الى الشرب وهكذا يظهر عدم الدليل على حرمة تدهين الاخشاب بالمسكر مثلا ونحو ذلك من الانتفاعات .

وأما حرمة الانتفاع بالميتة فقد وردت فيها روايات عديدة تدل بظاهرها على ذلك من قبيل رواية علي بن أبي مغيرة قال : « قلت لأبي عبدالله (ع) جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . . » (٢) ومثل معتبرة سماعة قال : « سألته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتمتع بجلده وأما الميتة فلا » (٣) وغيرها وفي مقابل ذلك ما يدل على الجواز كمعتبرة سماعة قال : « سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيممخت فرخص فيه وقال : ان لم تمسه فهو افضل » (٤) ومقتضى الجمع العرفي حمل المنع على الكراهة .

- 
- (١) الوسائل باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به حديث ٤ .
  - (٢) الوسائل باب ٦١ من ابواب النجاسات حديث ٢ .
  - (٣) الوسائل باب ٤٩ من ابواب النجاسات حديث ٢ .
  - (٤) الوسائل باب ٣٤ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ٨ .

النقطة الثانية في سقوط العين النجسة عن المالمية الذي يترتب عليه عدم الضمان بالاتلاف وعدم جواز البيع بناء على اشتراط المالمية فيه وهذا السقوط تارة يدعى بلحاظ دليل تحريم تمام المنافع باعتباران المالمية تنتزع من المنافع فاذا جرد المال منها تشريعا وفي عالم الزجر المولوي فكأنه لامنفعة له بالنظر المولوي التشريعي ويتوقف هذا على تمامية النقطة السابقة .

واخرى يدعى بلحاظ دليل وجوب الاتلاف (١) ويرد عليه ان لزوم الاتلاف لايساق الاخراج من المالمية إذ قد يجب اتلاف المال كالعبد الجاني في مقام القصاص مثلا مع كونه مالا تجوز المعاوضة عليه قبل القصاص .  
وثالثة يدعى بلحاظ دليل عدم جواز البيع (٢) فانه وان كان أعم من اسقاط المالمية ولكن قد يستفاد من لسانه ذلك كما إذا عبر بان الثمن سحت واستظهر منه ان هذا النجس مما لايليق ان يكون له ثمن ويرتبط هذا بالنقطة الآتية :

النقطة الثالثة في جواز بيع الاعيان النجسة وعدمه والظاهر انه لم يرد دليل على عدم جواز ذلك بعنوانه الا رواية تحف العقول الساقطة سندا ومقتضى القاعدة هو الجواز مع فرض وجود منفعة محللة عقلائية مصححة للمالمية وعدمه مع عدم وجود منفعة كذلك لكن خرجنا عن هذه القاعدة في الكلب غير الصيود وفي الخنزير وفي الخمر بوصفه مسكرا لا بوصفه

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم المتقدمة

(٢) من قبيل معتبرة سماعة قال : السحت انواع كثيرة منها كسب

الحجام واجر الزانية وثنم الخمر ، الوسائل باب ٥ من ابواب ما يكتسب

به حديث ٦ .

نحسا حيث دلت الروايات الخاصة على عدم جواز بيع هذه الاشياء (١) وأما الميتة ففيها ثلاث طوائف من الروايات : احداها مايدل على ان ثمنها سحت (٢) والاخرى ماورد في مقام النهي عن بيع جلود الميتة وشحومها التي ينتفع بها في الاستصباح (٣) والثالثة روايات بيع الميتة ممن

(١) اما في الكلب غير الصيد فكمعتبرة محمد بن مسلم وعبد الرحمن ابن أبي عبدالله عن أبي عبدالله (ع) قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت .. « الوسائل باب ١٤ من أبواب ما يكتسب به حديث ٣ وأما في الخمر فكمعتبرة زيد بن علي عن آبائه (ع) قال « لمن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقبها واكل ثمنها . . . » الوسائل باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ٣ واما في الخنزير فكمعتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) « في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمرا وخنزير وهو ينظر فقضاه فقال : لا بأس به اما للمقتضي فحلال وأما للبايع فحرام » الوسائل باب ٦٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ٢ .

(٢) وهي رواية السكوني عن أبي عبدالله (ع) قال : السحت ثمن الميتة . . . « ومرسلة الصدوق « . . . وثمان الميتة سحت . . . » ورواية حماد ابن عمرو ومحمد أبي انس « . . . من السحت ثمن الميتة . . . » الوسائل باب ٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ٥ - ٨ - ٩

(٣) وهي رواية البزنطي صاحب الرضا (ع) وعلي بن جعفر « سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي احياء ايصلح له ان ينتفع بما قطع قال : نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها » الوسائل باب ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ٦ رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع)

يستحلها الواردة في موارد اختلاط المذكي بالميتة (١) وهي وان كانت واردة في فرض الاختلاط ولكن يستفاد منها عرفا ان نكته الجواز كون المشتري مستحلا للميتة ولا خصوصية لتمييز الميتة أو اختلاطها مع المذكي وانما الاختلاط مورد الرواية وبلغى دخله في حكمها بمناسبات الحكم والموضوع وهذه الطائفة تدل أيضا على عدم جواز بيع الميتة من غير المستحل غير ان الظاهر منها عرفا كون عدم الجواز باعتبار اعتراف المشتري بعدم حلية المنافع وهذا الظهور يكون قرينة على اختصاص الحرمة فيها بما ليس له منفعة محلة كلحم الميتة فلا تشمل بيع الجلد ونحوه مما ثبت جواز الانتفاع به وبهذا يظهر ان هذه الطائفة يتطابق مفادها من هذه الناحية مع ما هو مقتضى القاعدة ولا يستفاد منها ازيد من عدم جواز البيع في فرض عدم المايمة الناشيء من عدم استحلال المنافع .

وأما الطائفة الاولى فظاهرة في نفسها في عدم جواز بيع الميتة مطلقا حتى مع فرض وجود الانتفاع المحلل والطائفة الثانية أوضح في ذلك لورودها في مثل الجلود ولكننا لم نجد في روايات الطائفتين الاولى والثانية ما يتم سندا (٢) فالمعول على الطائفة الثالثة المطابقة لمقتضى القاعدة .

(١) من قبيل معتبرة الحلبي قال « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه » الوسائل باب ٧ من أبواب ما يكتسب به حديث ١

(٢) اما الطائفة الاولى فرواية السكوني رواها الكليني والشيخ بسند ضعيف بالنوفلي ورواها الصدوق بسند ضعيف بموسى بن عمر ومرسلة الصدوق ضعيفة بالارسال ورواية حماد بن عمرو ومحمد أبي انس ضعيفة بعدة من المجاهيل وأما الطائفة الثانية فرواية البرنظي وعلي بن جعفر لها طريقان الاول ضعيف بالارسال والثاني بعبد الله بن الحسن .



( مسألة ٣٢ ) كما يحرم الاكل والشرب للشيء النجس كذلك يحرم التسبب لأكل الغير او شربه وكذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قاهلاً للتطهير يجب الاعلام بنجاسته واما إذا لم يكن هو السبب في استعماله بان رأى ان ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلي فيه نجس فلا يجب إعلامه (١)

(١) البحث تارة يقع في كبرى التسبب واخرى في صفراء .

أما البحث عن الكبرى فيقع في فرعين احدهما ما إذا تسبب الى اكل النجس واستعماله من قبل من يكون مكلفاً والاخر ما إذا تسبب الى صدور ذلك من غير المكلف كالصبي والمجنون .

أما الفرع الاول فلا اشكال في عدم الجواز في صورة تنجز التكليف على الغير الذي يتسبب الى صدور الحرام منه فانه يجب رده عن الحرام فكيف يجب تشويقه إليه كما لا ينبغي الاشكال في الجواز في صورة كون العلم دخيلاً في الملاك الواقعي كما إذا استفيد مثلاً من دليل اجزاء الصلاة في النجاسة من الجاهل ان الاجزاء يعنى استيفاء تمام الملاك في هذه الحالة فلم يقع تسبب إلى تفويت شيء من الملاك وانما الاشكال فيما إذا كان التكليف الواقعي فعلياً بملاكه في حق الجاهل مع عدم التنجز والبحث في ذلك على مستوى القاعدة الاولى تارة وعلى مستوى الروايات الخاصة اخرى .

أما على مستوى القاعدة الاولى « ونريد بها تعيين الحكم بلحاظ ما يقتضيه نفس الخطابين الواقعيين الموجهين إلى المسبب والمباشر » فتارة

نلاحظ الخطاب الواقعي الموجه نحو المسبب - خطاب لا تشرب النجس مثلاً - لئرى انه هل يقتضى تحريم التسيب منه إلى شرب الغير للنجس ايضاً واخرى نلاحظ الخطاب الموجه نحو المباشر لئرى ان توجه خطاب لا تشرب النجس نحو شخص هل يقتضى تحريم التسيب من الغير الى شربه .

أما خطاب لا تشرب النجس الموجه نحو المسبب فالظاهر من كلمات السيد الاستاذ دام ظله انه يمكن أن نستفيد منه حرمة التسيب ايضاً كما نستفيد حرمة المباشرة لأن النهي عن الفعل أعم من النهي عن ارتكابه المباشر والتسيبي كما لو قال يا زيد لا تضرب احداً فإنه يستفاد منه حرمة مباشرة الضرب من زيد والتسيب إليه معاً لان الفعل التسيبي مستند الى المسبب فيشمله اطلاق الخطاب (١)

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه وذلك باعتبار ان الافعال التي تؤخذ متعلقات للاحكام على قسمين فتارة تكون اضافتها إلى المكلف اضافة صدورية فحسب من قبيل الضرب الذي نسبته الى الضارب نسبة الصدور منه واخرى تكون اضافتها حلولية ايضاً كما لو حرم لبس الاسود على زيد فلو سلم في القسم الاول دلالة الخطاب على حرمة إصدار الفعل ولو بالتسيب لانه مضاف اليه بالاضافة الصدورية فلا اشكال في ان الخطاب في القسم الثاني لا يكون دالاً على حرمة تسيب زيد للباس عمرو للسواد لان الخطاب قد حرم الفعل المضاف الى زيد اضافة الصدور والحلول فالحرام هو اللبس الحال في زيد لا الحال في عمرو وان كان بتسيب من زيد لان التسيب المذكور انما يحفظ بالاضافة الصدورية دون الاضافة الحلولية وحرمة الشرب من الماء النجس وامثالها في محل الكلام من قبيل الثاني - اعني لبس السواد -

فاذا قيل يازيد لا تشرب النجس فلا يكون شرب عمرو الواقع بتسبب زيد مصداقا للحرام بهذا الخطاب لان اضافة الشرب الى الشارب ليست اضافة صدورية فقط بل هي متقومة بكونه محلا للشرب والتسبب لا يجعل المسبب محلا للشرب كما هو واضح .

وأما الخطاب الثاني الموجه نحو المباشر فيمكن تقريب دلالة على حرمة التسبب من الغير له باحد وجهين :

الاول: انه كاشف عن وجود غرض لزومي في اجتناب المباشر عن النجس فيجب على غيره ايضا حفظ هذا الغرض اللزومي المولوي بحكم العقل .

وفيه ان الغرض المولوي القائم بفعل مع كونه غرضها واحدا يتصور له انحاء من التفويت .

وقد يكون بعض هذه الانحاء مما لا يرضى المولى بها دون بعضها الآخر تبعا لدرجة اهتمام المولى بذلك الغرض وكل خطاب لا يكشف عن عدم رضا المولى الا بالتفويت الذي تستلزمه مخالفة ذلك الخطاب لا بالانحاء الاخرى من التفويت فغاية ما يبدل عليه خطاب المباشر عدم جواز التفويت المباشري من قبله لا لزوم عدم التفويت من قبل غيره .

الثاني: أن يقال ان التفكيك بين التفويت المباشري والتسببي وان كان معقولا لكنه ليس بعرفي بل المتفاهم عرفا التلازم بينهما في عدم الرضا وبذلك ينعقد للخطاب دلالة التزامية عرفية على حرمة التسبب .

وهذا الوجه صحيح وعلى اساسه نبنى على حرمة التسبب الى الحرام هذا هو الكلام على مقتضى القاعدة .

واما على مستوى الروايات الخاصة الواردة في بيع الدهن المتنجس

والآمرة باعلام المشتري لكي يستصبح به (١) فهي دالة على حرمة التسيب أيضاً باعتبار ان لزوم الاعلام ليس الادفعا للتسيب في وقوع المشتري في الانتفاع المحرم وبذلك تكون مؤكدة لمقتضى القاعدة ايضاً نعم في خصوص التسيب الى وقوع المستعمل في الحرام الواقعي كما في موارد بيع الميتة من المستحل يلتزم بعدم حرمة التسيب لما عرفت من مذاق الشارع على معاملته وفق مذهبه ودينه .

ثم ان السيد الحكيم - قدس سره - في المستمسك ذكر ان النسبة بين حرمة التسيب على القاعدة وحرمة التسيب بالروايات الخاصة عموم من وجه لشمول الاولى فقط لغير النجس من المحرمات وشمول الثانية فقط لما اذا علم بعدم استعمال المشتري - المباشر - للشيء في الانتفاع المحرم (٢) . وهذا الكلام غير تام لوضوح ظهور الروايات في ان الحرمة بملاك التسيب الى الانتفاع المحرم حيث ورد فيها تعليل الاعلام بانه ليستصبح به وواضح ان الاستصباح ليس واجبا وانما هو كناية عن التجنب عن الانتفاع المحرم فلا يستفاد منها الوجوب التعبدى للاعلام بل الاستطراقي لصيانة غرض المولى وأما قصر الروايات على موردها وهو المنتجس خاصة فهو مبني على عدم الغاء خصوصية المورد بمناسبات الحكم والموضوع وانصراف الروايات الى الاشارة الى حرمة التسيب الى الحرام التي هي امر عقلائي مركوز .  
وأما الفرع الثاني وهو فيما اذا لم يكن المباشر مكلفاً فالسكلام فيه

- 
- (١) من قبيل معتبرة معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبد الله (ع) « في جرد مات في زيت ماتقول في بيع ذلك ؟ فقال : بعه وبينه لمن اشراه ليستصبح به » الوسائل باب ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤  
(٢) المستمسك الجزء الاول ص ٥٢٣ - ٥٢٤ من الطبعة الرابعة .

يبتني على الكلام في الفرع السابق فاذا قيل هناك بعدم حرمة التسيب كان الجواز هنا أوضح وان قلنا هناك بالحرمة استنادا الى الخطاب الاول اعني خطاب لانثرب النجس المتوجه الى المسبب كما قرره السيد الامتاذ فلا ينبغي التفريق بين تسيب المسبب للمكلف أو لغيره لفعالية الخطاب بالنسبة الى المسبب على أي حال والغريب انه - دام ظله - التزم في المقام بعدم الحرمة (١) مع بنائه على الحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب الاول وان قيل بالحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب المتوجه الى المباشر نفسه فمن الواضح عدم الحرمة هنا لعدم ثبوت ذلك الخطاب في حق المباشر بحسب الفرض وان قيل هناك بالحرمة للروايات الخاصة فالجزم باطلاقها مشكل لورودها في سوق المسلمين الذي يكون البيع فيه عادة من البالغين ويؤيده قوله ( وبينه لمن اشتراه ليستصبح به ) .

فانه ظاهر في ان المشتري يجب لإعلامه ممن يتأثر بالاعلام وينحصر أمره بعد الاعلام بالاستصباح وليس ذلك الا المكلف .

نعم قد يستفاد حرمة اعطاء الطعام النجس الى الاطفال في الجملة من روايات الامر بالاراقه على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

وأما البحث في صغرى التسيب وانه بماذا يتحقق فتحديد ذلك يرتبط بالمدرک الذي يستند اليه في حرمة التسيب لأن كلمة التسيب بعنوانها لم ترد في دليل حتى يقع الكلام في مفادها لغة أو عرفا وانما استفدنا الحكم من المدارک المتقدمة فلا بد من ملاحظة مقدار ما يستفاد منها فان كان المدرک هو الخطاب المتوجه للمسبب ببيان تقدم عن السيد الامتاذ فلا بد من الاقتصار في الحرمة على مورد يسند فيه الفعل الى المسبب عرفا ليكون

( مسألة ٣٣ ) لا يجوز سقي المسكرات للاطفال بل يجب ردعهم وكذلك سائر الاعيان النجسة إذا كانت مضرّة لهم بل مطلقاً واما المنتجات فان كان التنجس من جهة كون أيديهم نجسة فالظاهر عدم البأس به وان كان من جهة تنجس سابق فالاقوى جواز التسبب لأكلهم وان كان الأحوط تركه واما

مشمولاً للخطاب فمجرد الترغيب في الحرام لا يكفي للحرمة لعدم كفايته في اسناد الفعل الى المرغّب نعم في خصوص باب الظلم يحرم الترغيب فيه لانه نحو من الظلم ايضاً وان كان المدرك خطاب المباشر نفسه بالدلالة الالتزامية كما استقر بناه فيجب الاقتصار على القدر المتيقن من تلك الدلالة الالتزامية العرفية وهو ما إذا كان التسبب بنحو الاجبار العرفي او الاغراء الفعلي واما اذا كان المدرك روايات الاعلام الواردة في بيع الدهن المنتجس فيستفاد منها حرمة مجرد التسليط على مورد الانتفاع المحرم تسليطاً يعرض الغير للانتفاع المحرم به لان البائع لا يصدر منه الا مجرد تسليط المشتري على النجس نعم لا يكفي في الحرمة مجرد اعداد الموضوع وتهيئة كما لو وضع الماء النجس على الرف مثلاً مع علمه بعطش الآخر .

ويتلخص من مجموع ما ذكرناه . ان كبرى حرمة التسبب تامة وان الحرام بعد ضم المدارك بعضها الى بعض التسبب بالجبر العرفي أو التشويق والترغيب أو التسليط .

وبهذا اتضح حكم الاعلام وانه لو لم يوجد شي من الوجوه الثلاثة في ترك الاعلام فلا يجب كما لو جاء المباشر بنفسه ليشرب النجس أو يأكله فانه لا يجب اعلامه لقصور تمام مدارك حرمة التسبب عن شموله .

ردعهم عن الاكل أو الشرب مع عدم التسبب فلا يجب من  
غير اشكال (١)

(١) في المقام فروع :

الفرع الاول في حرمة سقي المسكر للطفل ويمكن الاستدلال عليه  
بتقريبات عديدة :

التقريب الأول : التمسك بفحوى أدلة حرمة اطعام المتنجس - ولو  
المتنجس بعين النجس - للطفل .

إما باعتبار نجاسة المسكر بنفسه أو باعتبار كون حرمة المسكر ولزوم  
الاجتناب عنه أكد وأشد من لزوم الاجتناب عن النجس فانه لم يرد فيه  
ماورد في شرب المسكر من التشنيع وما رتب عليه من نتائج وآثار بحيث  
يفهم العرف اولوية الاجتناب عنه من الاجتناب عن النجس حتى بلحاظ  
سقي الطفل .

وقد تقدم البحث عن حكم سقي الماء النجس للطفل (١)  
التقريب الثاني : التمسك بالروايات الخاصة الدالة على حكم المسألة  
بعنوانها كرواية أبي ربيع الشامي الذي جاء فيه « ولا يسقيها عبدلي صبياً  
صغيراً أو مملوكاً الا سقيته مثل ماسقاه من الحميم يوم القيام معذباً أو  
مغفوراً له » (٢).

وهي وان تمت دلالة ولكنها ضعيفة سنداً بأبي ربيع الشامي حيث  
لم يوثق .

(١) تقدم في الجزء الثاني من البحوث ص ١٣٥ .

(٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب الاشربة المحرمة حديث ١

حتى لو أمكن رفع الضعف بلحاظ خالد بن جرير (١)  
 اللهم إلا أن يقال بتوثيقه باعتبار رواية البنظلي عن أبي الربيع (٢)  
 الذي ينصرف، إلى أبي الربيع الشامي ومثلها رواية عجلان أبي صالح قال :  
 « قلت لأبي عبد الله (ع) : المولود يولد فنسقيه الخمر . فقال : لا من  
 سقى مولواً مسكراً سقاه الله من الحميم وان غفر له » (٣).  
 وهي ضعيفة بأبي صالح العجلان (٤) ومثلها الرواية الأخرى لعجلان  
 أبي صالح (٥) أيضاً وهو ممن لم يثبت توثيقه وشهادة علي بن الحسن بن  
 علي بن فضال بوثاقة عجلان أبي صالح كما في كتاب الكشي (٦) لا ينفع  
 لتعدد هذا العنوان وعدم تعيين مصب الشهادة كما يظهر بمرجمة رجال  
 الشيخ (٧) ومنها أيضاً رواية الخصال بأسناده عن علي (ع) في حديث

(١) خصالده بن جرير لم يوثقه الشيخ والنجاشي إلا أن الكشي روى  
 في رجاله ( حديث ١٩١ ) عن محمد بن مسعود قال : « سألت علي بن  
 الحسن عن خالد بن جرير الذي يروي عنه الحسن بن محبوب فقال : كان  
 من بجيلة وكان صالحاً » .

(٢) روى عنه في علل الشرائع الجزء الأول باب ٧٧ حديث ٧ .  
 (٣) الوسائل باب ١٠ من أبواب الاشرية المحرمة حديث ٢ .  
 (٤) مضافاً إلى ضعفها ببشير الهللي .  
 (٥) الوسائل باب ١٠ من أبواب الاشرية المحرمة حديث ٣ .  
 (٦) روى في رجاله ( حديث ٣٧٨ ) عن محمد بن مسعود قال :  
 « سمعت علي بن الحسن بن علي بن فضال يقول : عجلان أبو صالح ثقة  
 قال : قال له أبو عبد الله (ع) : يا عبد بن كافي انظر اليك إلى جنبي  
 والناس يعرضون علي » .

(٧) ذكر الشيخ في رجاله ثلاثة من أصحاب الصادق (ع) وهم



الاربعمائة انه قال : « من سقى صديقاً مسكراً وهو لا يعقل حبسه الله عزوجل في طينة خبال حتى يأتي مما صنع بمخرج » (١) وهي أيضاً ضعيفة السند لوجود مثل قاسم بن يحيى فيه .

التقريب الثالث : التمسك باطلاق دليل حرمة سقى الخمر للناس بدعوى شموله للطفل أيضاً لأنه من الناس أيضاً خصوصاً الطفل المميز المقارب للبلوغ من قبيل رواية عقاب الاعمال باسناده الى النبي (ص) في حديث « ومن شرب الخمر سقاه الله من السم الأسود ومن سم العقارب » الى ان قال : « ومن سقاها يهودياً أونصرانياً أو صابئاً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها » (٢) .

وهذا الاستدلال ساقط ايضاً لضعف الرواية سنداً ودلالة فهي منقولة عن النبي (ص) بسند يشتمل على وسائل مجهولة (٣) .

كما أن دلالتها يمكن المناقشة فيها بأنه لا إطلاق فيها بالنسبة الى سقى الطفل بقريئة قوله : فيها ( فعليه كوزر من شربها ) فانه دال على النظر الى سقى المكلف الذي يحرم عليه الشرب ويكون وزراً عليه اللهم إلا أن يقال بأن المقصود ان على الساقى وزر الشارب المكلف ولو كان في واقعة اخرى من الشرب غير التي وقع فيها السقي فيبقى الاطلاق على حاله .

عجلان أبو صالح السكوني الازرق السكوني وعجلان أبو صالح المدائني وعجلان أبو صالح الخباز الواسطي مولى بني تيم الله ولم يوثق احدهم .

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب الاشرية المحرمة حديث ٦ .

(٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب الاشرية المحرمة حديث ٧ .

(٣) رواها الصدوق عن عبدالله بن عباس وأبي هريرة بسند جميع

رجالهم لم يثبت توثيقهم .

التقريب الرابع: التمسك بروايات حرمة حمل الخمر من أجل الشرب بدعوى اطلاقه للحمل من أجل مطلق الشرب ولو من الصبي فان مزاوله ذلك من الصبيان وبالاخص المقاربين للبلوغ كما في اولاد السلاطين المترفين امر معروف لا بأس بدعوى تمامية اطلاق الحمل في الروايات له أيضا . غير أن هذه الروايات لا تخلو من تشويش سندي فان من جعلتها رواية جابر عن أبي جعفر (ع) قال « لعن رسول الله في الخمر عشرة غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقها وحاملها والمحمولة اليه .. » (١)

وهي ضعيفة بعمر بن شمر الذي ضعف وانهم بالكذب (٢) ومن جعلتها رواية زيد بن علي (٣) عن آباءه (ع) بنفس المضمون تقريبا وهي قد تكون ضعيفة بالحسين بن علوان الواقع في السند حيث لا يتجاوز توثيقه عن تأمل وإن كان الظاهر وثاقته ورجوع . توثيق النجاشي إليه (٤) . وعليه فتدل على حرمة سقي الصبي لأن حمل الخمر إليه إذا كان محرما فسقيه إياها أوضح حرمة عرفا .

التقريب الخامس: الاستدلال بأدلة حرمة الجلوس على موائد شرب

- 
- (١) الوسائل باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤ .
  - (٢) قال النجاشي في ترجمته « ضعيف جدا زيد احاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها اليه والامر ملتبس » وقال في ترجمة جابر « روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا منهم عمرو بن شمر .. » .
  - (٣) الوسائل باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به حديث ٣ .
  - (٤) قال النجاشي « الحسين بن علوان الكلبي مولا هم كوفي عامي واخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روى عن أبي عبد الله عليه السلام » والظاهر ان التوثيق يرجع الى الحسين لا الى اخيه الحسن .

الخمر ومداولتها . من قبيل معتبرة عمار عن أبي عبد الله (ع) قال :  
سئل عن المائدة اذا شرب عاينها الخمر أو مسكر قال : حرمت المائدة .. (١)  
وهي مطلقة من حيث الدلالة شاملة لما اذا كان على المائدة طفل غير  
مكلف كما في أطفال الملوك والسلاطين . فاذا حرم الجلوس معهم على المائدة  
كان سقيهم بذلك أولى بالتحريم عرفاً كما ان الرواية تامة من حيث السند  
ايضاً ويسند ذلك ويعززه ما استفاد من مجموع روايات الباب من شدة  
اهتمام الشارع باجتنب الخمر وقمع مادتها الفاسدة عن المجتمع فانها تكشف  
عن ذوق حاسم يأبى عن سقيها للاطفال بدون شك .

الفرع الثاني : في وجوب ردع الطفل عن شرب المسكر وهذا الحكم  
أخفى من الحكم في الفرع السابق فان جملة من التقريبات السابقة لانرد هنا  
وغاية ما يمكن أن يقرب به الحكم في هذا الفرع وجوه ثلاثة :

الاول : ويتركب من مقدمتين :

احدهما : استكشاف مبعوضة شرب الصبي للمسكر من دليل حرمة  
السقي في الفرع السابق باعتبارها حرمة طريقية اي انه حرم السقي بملاك  
مبعوضة ان يشرب الصبي المسكر لان هناك ملاكاً نسبياً في عنوان السقي  
كما لو قيل لانتعط الصبي الكتاب فيثبت بدليل الفرع السابق مبعوضة شرب  
الصبي للمسكر وان لم يكن هنالك خطاب بالنسبة اليه .

الثانية : انه اذا ثبت مبعوضة الفعل وجب عقلا على المسكفين الحيلولة  
دون وقوع ذلك المبعوض ومن انحاء ذلك رع الطفل عن شرب المسكر .  
وهذا الوجه تقدمت المناقشة سابقاً في المقدمة الثانية منه حيث تقدم  
أن مبعوض المولى لا يجب الحيلولة دون وقوعه من جميع الجهات والاشخاص

(١) الوسائل باب ٣٤ من أبواب الاشربة المحرمة حديث ١ .

لان المبعوضة على درجات عديدة وليست كلها تستلزم الاهتمام بحيث يقتضى أمر الشارع بسد أبواب عدمه جميعاً .

الوجه الثاني : الاستدلال بفحوى معتبرة عمار المتقدمة في الفرع السابق أيضاً التي دلت على حرمة الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر حيث كانت شاملة باطلاقها لمائدة شرب الصبي المسكر فاذا كانت مغادرة المائدة التي يشرب عليها الصبي المسكر واجبة كان ردعه عنه أيضاً واجباً ولو بضم عناية عرفية واعمال فهم عقلائي حاصله أن مثل هذا الحكم يفهم من مناسباته أنه بملاك التأديب والتأنيب والمقاطعة والردع . لان مغادرة المائدة والاجتناب عن الجلوس عليها يعتبر بحسب العرف والعادة اسلوباً من اساليب الردع فيثبت بعد اعمال هذه العناية العرفية لزوم ردع الصبي عن تناول المسكر أيضاً ان أمكن .

الوجه الثالث : الاستفادة الاجمالية من مجموع ماورد في الباب من الأدلة المختلفة والتشريعات العديدة التي تشرف الفقيه على الجزم بان مرام الشارع ومذاقه هو قطع مادة هذا الفساد عن المجتمعات وسد منافذ تسربها اليها .

وهذه الوجوب الثلاثة وبالأخص الأخيرين منها ان لم تستوجب الفتوى بوجوب الردع فلا أقل من ايجابها الاحتياط فيه .

الفرع الثالث : في اعطاء العين النجسة من غير المسكر الى الصبي وينبغي ان نفترض فيه من أجل ان لا تختلط الجهات بعضها مع بعض أنه لا يترتب ضرر بمرتبة محرمة من ذلك كما لو افترضنا اعطائه ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها الذي لا يترتب عليه ضرر مادي محرم فهل يحرم ذلك أم لا ؟  
وجهان :

أما وجه عدم جواز الاعطاء فأحسن مايمكن أن يقرب به امكان

استفادة ذلك من روايات الامر باراقة المرق الذي وقع فيه النجس (١) - ان تم سندها - (٢) بأستظهار دلالتها على سقوط المرق المنتجس مثلاً عن الانتفاع المستلزم عدم جواز اعطائه حتى للصبي ، وإلا كان الانتفاع به ممكناً .

إلا ان هذا الوجه لا يقتضي أكثر من الاحتياط في المسألة وفي خصوص عين النجس أو المنتجس به مباشرة أما كونه لا يقتضي الحرمة الجزم فلا مكان دعوى ان غاية ما يستفیده العرف ان الأمر بالاراقة كناية عن سقوط انتفاع السائل المكلف بذلك المرق اي لبيان سقوط الانتفاع المباشر بذلك المرق دون الانتفاع غير المباشر القائم على أساس أمور ثانوية اخرى كالتسبب الى انتفاع

(١) وهي روايتان السكوني عن جعفر عن أبيه (ع) و ان علياً (ع) سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة ، قال : يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل ، الوسائل باب ٥ من أبواب الماء المضاف حديث ٣ .  
ورواية زكريا بن ادم قال و سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الدمة أو الكلب واللحم اغسله وكله . . « الوسائل باب ٣٨ من ابواب النجاسات حديث ٨ مضافاً الى ما قد يدعى شموله للمرق بالعموم وهي رواية احمد بن محمد بن أبي نصر قال و سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قدرة قال : يكفي الاناء ، الوسائل باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ٧ .

(٢) الظاهر عدم تمامية سندها اما رواية السكوني فضعيفة بالنونلي وأما رواية زكريا بن ادم فضعيفة بالحسن بن مبارك وأما رواية احمد بن محمد بن أبي نصر فضعيفة بالحسين بن الحسن بن أبان .

الغير ، وبعبارة اخرى يكفي في تمامية السكناية في الامر بالاراقة ان تكون العين ساقطة عن الانتفاع المباشر من قبل المكلف فلا يمكن استفادة السقوط المطلق حتى عن طريق الانتفاعات الثانوية كاعطائه للغير الذي لا يحرم عليه في نفسه الانتفاع المباشر به .

وأما اختصاص الحكم المذكور بالمتنجس بعين النجس ، أو عين النجس فلائنه مورد تلك الروايات .

ولا يمكن الحاق مطلق المتنجس ولو لم يكن بعين النجس به لاحتمال الفرق .

وأما وجه الجواز فقد يبين بلحاظ الاصل العملي الذي يكون محكوماً لدليل عدم الجواز وهو الاستظهار من روايات الاراقة .

ولكن يمكن أن يبين وجه للجواز لا يكون محكوماً لدليل عدم الجواز وذلك بأحد تقريبين :

الأول : دعوى انعقاد السيرة التشريعية جيلا بعد جيل على عدم الاهتمام بتطهير الصبيان وعدم المبالاة بمطعمهم وشؤونهم من حيث الملاقات مع النجاسة التي غالباً ما يكون الصبي في معرض التلوث بها مما يكشف عن جواز ذلك وعدم حرمة .

وهذه السيرة لو كانت منعقدة وتامة - وسوف نتعرض لذلك فيما بعد - فلا اشكال في أنها غير منعقدة على اعطاء الطفل عين النجس أو المتنجس بها وإنما يمكن دعوى انعقادها بالنسبة الى المتنجسات الطولية اعني المتنجس بالمتنجس .

الثاني : التمسك بروايات جواز أسترضاع الكافرة (١) وهي نجسة

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال « لبن

فيكون حليبها عين النجاسة ايضاً لو اعتبر جزءاً منها أو متنجساً بعين النجاسة لو لم نقل بجزئية الحليب ونحوه والاستدلال بهذه الروايات موقوف على تميم امور:

الأول: أن يبنى على نجاسة الكافر وهذا الامر وان كان غير ثابت لدينا في النصراني واليهودي بل المجوسي أيضاً ولكنه مع ذلك يمكن تميمه برواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سئلت أبا عبد الله (ع) هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة قال لا بأس . . .» (١) فانها واردة في المشركة التي لانقول بطهارتها فهي تامة من حيث الدلالة وأما من حيث السند فتتميمها موقوف على دعوى ان من ينقل عنه الحسن ابن محمد بن سماعة اعني قوله عن غير واحد يكون فيهم ثقة وذلك بتطبيق الفائدة العامة الموقوفة على استعراض تاريخ هذا الراوي الجليل وملاحظة نسبة الثقات في مشايخه .

وثانياً: على أن لا نحتمل خصوصية في مورد لبن المرضعة الكافرة فلو احتمل الفرق بينه وبين غيره من النجاسات ولو بملاك الحاجة الى اللبن بخلاف غيره من النجاسات او بملاك الفرق بين النجاسة بملاك غير القذارة الحسية والخبث الخارجي الثابت في القذارات العرفية فلا يتم الاستدلال بالرواية المذكورة ليعمم الحكم الى كل النجاسات .

وثالثاً: ان لا يوجد ما يصلح للتقيد بصورة الاضرار وإلا فلا يثبت الحكم المذكور في غير تلك الحالة وما يمكن دعوى كونه مقيداً .

---

اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا . . . الوسائل باب

٧٦ من أبواب احكام الاولاد حديث ٢ .

(١) الوسائل باب ٧٦ من أبواب احكام الاولاد حديث ٥ .

مارواه الصدوق بسنده عن ابن مسكان عن الحلبي قال : « سألته عن رجل دفع ولده الى ظئر يهودية أو نصرانية أو مجوسية ترضعه في بيتها أو ترضعه في بيته قال : ترضعه لك اليهودية والنصرانية وتمنعها من شرب الخمر وما لايجل مثل لحم الخنزير ولا يدهن بولدك الى بيوتهن والزانية لا ترضع ولدك فانه لايجل لك والمجوسية لا ترضع لك ولدك الا أن تضطر اليها » (١).

وهي معتبرة سنداً فتقع المعارضة بينها وبين رواية عبدالرحمن المجوزة فاذا لم يمكن تقييد رواية عبدالرحمن بصورة الاضطرار لكونها ظاهرة في النظر الى صورة الاختيار أو باعتبار كون صورة الاضطرار فرداً نادراً في بلاد المسلمين لندرة المشركين في بلاد المسلمين في عصر الرواية فيتعين ان تحمل معتبرة الحلبي على الكراهة لمكان صراحة الاخرى في نفي البأس كما هو مقتضى القاعدة في كل مقام من هذا القبيل ولكن تبقى على كل حال دعوى التعدي من الارضاع بالحليب النجس الى غيره على عهد مدعيها . وعليه فبناء على تمامية رواية الاسترضاع في الدلالة على جواز اعطاء الصبي حليب المشركة النجسة إن قلنا بنجاسة الحليب وانه جزء من المرأة النجسة كانت الرواية دالة على جواز اعطاء عين النجاسة للطفل فضلاً عن المتنجس بها وان قلنا بان حليب المشركة متنجس بعين النجس .

دلت الرواية على جواز اعطاء المتنجس بعين النجس ولا يبقى معها ما يدل على المنع من اعطاء النجس لان المنع كان بلحاظ روايات الامر بالاراقة الدالة بالمطابقة على المنع من اعطاء المتنجس وبالالتزام والاولوية على المنع من اعطاء النجس فإذا سقط المدلول المطابقي عن الظهور في الزوم لا يبقى مجال للاخل بالزوم في المدلول الالتزامي .

(١) الوسائل باب ٧٦ من أبواب احكام الاولاد حديث ٦ .



وهكذا يثبت انه لو تمت رواية استرضاع المشركة كانت نعم الدليل على تقييد اطلاق الامر بالاراقة في رواية المنع .

ثم انه ربما يفصل بين ما اذا كان الطعام المعطى للطفل متنجساً من ناحيته وما اذا كان متنجساً من غير ناحيته فالأول يجوز اعطاؤه له دون الثاني .

ويمكن أن يستدل لذلك بتقريبين .

الأول : دعوى قصور دليل المنع عن صورة تنجس الطعام من ناحية الطفل نفسه لأن المدرك إنما هو روايات الامر بالاراقة وهي لا اطلاق فيها لهذه الصورة لان موردها المتنجس من غير ناحية الطفل فلا اطلاق للمقام . ولكن بعد أن أوضحنا فيما سبق أن مورد الروايات المذكورة هو المتنجس بعين النجس فلا مجال لهذا الاستدلال لان المتنجس من ناحية الطفل ان كان بعين النجس فالظاهر شمول الروايات للقطع بعدم الفرق وان كان متنجساً بالمتنجس فلا دلالة للروايات المذكورة على المنع فيه حتى لو كان من غير ناحية الطفل .

الثاني : دعوى السيرة على عدم الاهتمام بالمتنجس من ناحية الطفل نفسه فتكون مخصصة لدليل المنع لو كان عاماً .

وفيه ايضاً عدم تمامية مثل هذه السيرة بناء على انقطاع السرية وعدم انتقال النجاسة في تمام المراتب لان الغالب في يده انها ليست من المتنجس الأول كي تكون منجسة فلعل انعقاد السيرة كان بلحاظ عدم سرية النجاسة غالباً .

القرع الرابع : في وجوب ردع الطفل عن النجس ، والصحيح انه لا دليل على وجوبه لان غاية مارجعنا اليه في اثبات حرمة التسبب الى تناوله النجس إنما هو روايات الامر بالاراقة بالاستظهار السابق ومن

الواضح ان ذلك الاستظهار غاية ما يثبتته هو سقوط الانتفاع بالنجس حتى بلحاظ الاطفال اما عدم ردع الطفل عن تناوله فليس انتفاعاً كي يستفاد من سقوط كل الانتفاعات بالمتنجس حرمة ووجوب الردع .

الفرع الخامس : في اعطاء النجس الى الطفل اذا كان مضرراً بحاله وصحته والأولى جعل العنوان اعطاء ما يضر به وان لم يكن نجساً ، فحيثية البحث في هذا الفرع انما هي الاضرار ولا اشكال في عدم الجواز باعتبار اداة حرمة الاضرار بالنفس المحترمة والتي منها حديث لا ضرر ولا ضرار ، (١) بناء على ما اخترناه في تفسيره على ما حققناه في محله من علم الاصول . وهذا الحكم لا يختلف فيه الولي وغيره لأن حرمة الاضرار لا يختص بالولي خاصة .

الفرع السادس : في لزوم حفظ الطفل عما يضره وردعه عنه ، وهنا يصح التفصيل المذكور بين الولي وغيره فيجب على الولي حفظه عما يضره وردعه عنه لانه مقتضى قاعدة ولايته عليه وجعله متمماً لتقصان رشده نعم لا يجب عليه ان يحفظه عما لا يكون ضرراً عرفياً ككونه كثير الاكل مثلاً ونحو ذلك .

واما غير الولي فان كان الضرر المترتب موجباً للخطر على حياة الطفل بان يفقده الحياة او جزءاً مهماً في وجوده كأن يوجب شلله مثلاً فيجب عليه الحفظ والردع ايضاً لانه مما علمنا من ذوق الشارع واحكامه من كتاب الدييات والقصاص انه لا يرضى بوقوعه ويريد حيلولة المكلفين دونه مما أمكن .

وأما ما لا يكون ضرراً بهذه المرتبة فلا يجب الردع فيه الا اذا صار

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب احياء الموات حديث ٣

( مسألة ٣٤ ) إذا كان موضع من بيته أو فرشته نجساً فورد عليه ضيف وهاشره بالرطوبة المسرية ففي وجوب اعلامه اشكال وان كان احوط هل لا يخلو عن قوة وكذا إذا احضر عنده طعاماً ثم علم بهنجاسته بل وكذا اذا كان الطعام للغير وجماعة مشغولون بالاكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة وان كان عدم وجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوة لعدم كونه سبباً لاكل الغير بخلاف الصورة السابقة (١)

ولياً له كما لو فرض كون الطفل عنده من دون وجود الولي معه حيث انه لا يبعد في مثله دخوله تحت عنوان الولي حسبه فيجب في مثل ذلك ان يردعه عما يستوجب الضرر عليه ولو باعتبار عدم وجود الولي فعلاً كي يردعه عنه .

(١) وفيها ثلاثة فروع :

الفرع الاول : وجوب اعلام الضيف بالنجاسة فيما يساوره عند المضيف من دون أن يكون ذلك بتقديم المضيف وتسيبه والا كان داخلاً في المسائل السابقة ، بل الضيف بنفسه يساور المكان النجس من بيت المضيف وربما يقال بدوران ذلك مدار صدق عنوان التسيب وعدمه فاذا كانت المساورة من حيث الظروف والملابسات بحيث يصدق انه بتسيب من المضيف وجب الاعلام دون غيره .

وفيه ان عنوان التسيب لم يرد بعنوانه في الخطاب الشرعي كما يبحث

عن صدقه وعدمه وانما الدليل على لزوم الاعلام هو روايات الاستصباح (١) فلا بد من ملاحظة دلالتها على المقام ومن هنا قد يقال بأنها شاملة لمحل الكلام أيضاً لأنها تأمر بالاعلام في فرض تسليط الغير على النجس بالبيع ومن المعلوم عدم خصوصية في البسم بعنوانه بل المتفاهم منها عرفاً ان موضوع الحكم المذكور مطلق التسليط على النجس سواء كان بالبيع أو الهبة أو اباحة التصرف كما في محل الكلام ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الاستدلال أيضاً لان المستفاد من روايات الاستصباح وان كان هو حرمة التسليط من دون اعلام ولكن التسليط تارة يكون في مورد يكون معرضاً لابتلاء المسلط بالنجاسة بترتيب أثر الطهارة عليه في مقام الاكل والشرب وأخرى لا يكون التسليط مؤدياً الى ابتلائه بالنجاسة في مقام الاكل والشرب ومورد روايات الاستصباح هو الدهن المتنجس الواضح ابتلاء المكلف بالنجاسة فيه لو لم يعلم لانه يستعمله عادة في الطعام فلا يمكن ان يستفاد منها لزوم الاعلام فيما اذا لم يكن عدم الاعلام موجباً لذلك . ومن هنا ينبغي التفصيل بين ما يكون في معرض ابتلاء الضيف باكله أو شربه أو نحو ذلك من الاستعمالات المشروطة بالطهارة واقعاً لو لم يعلمه فيجب فيه الاعلام وبين غيره فلا يجب .

الفرع الثاني : ان يعلم بنجاسته بعد تقديم الطعام اليه فهل يجب الاعلام أيضاً فقد يدعى بعدم وجوبه وان قيل بجرمة التسبب لانه لم يكن يعلم حين تقديم الطعام والتسبب فهو معذور وحينما علم بعد ذلك كان

---

(١) من قبيل معتبرة معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبدالله (ع) « في جرد مات في زيت مانقول في بيع ذلك ؟ فقال : به وبينه لمن اشتراه ليستصبح بها » الوسائل باب ٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٤

( مسألة ٣٥ ) اذا استعار ظرفاً او فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه اعلامه عند الرد ؟ فيه اشكال والاحوط الاعلام هل لا يخلو عن قوة اذا كان مما

التسيب واقماً فلا دليل على وجوب الاعلام حينئذ . وفيه :

انا اما ان نقول بجرمة عنوان التسيب او نقول بأن الحرام هو التسليط على ما يكون موجباً لابتلاء المكلف بأكل النجس أو شربه فعلى الأول يكون من الواضح ان المضيف وان كان قد صدر منه تقديمه الطعام اولا حين جهله بالنجاسة غير انه لو علمه بالنجاسة فلن يتحقق التسيب لانه فرع ان لا يلحقه الاعلام وبعبارة اخرى ان التسيب ليس مساوقاً مع التقديم كي يقال بوقوعه بل هو متقوم بان لا يكون مع التقديم اعلام ولو لاحقاً فلو وقع ذلك لم يكن في البين تسيب اصلاً .

وأما روايات الاستصحاب فلا اشكال في دلالتها على لزوم الاعلام في المقام لأنها تدور مدار التسليط على النجس فلو كان النجس مما يبتلى به المكلف ويستعمله في الاكل والشرب ونحوه وجب عليه اعلامه ولو علم بعد التقديم وبمجرد كونه جاهلاً حين التسليط لا يرفع لزوم الاعلام الذي ملاكه صيانة المكلف من الابتلاء بالنجاسة ولو بقاء اذ لا فرق بين الابتلاء حدوثاً أو بقاء .

الفرع الثالث : ان يعلم احد الجماعة بنجاسة الطعام من دون أن يكون هو المسبب او المقدم للطعام وهنا يكون الحكم بعدم وجوب الاعلام اولى واوضح لعدم صدق عنوان التسيب لو كان عليه المدار ولا عنوان التسليط على النجس المستفاد من روايات الاستصحاب كما هو واضح .

## بستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة (١)

(١) والوجه فيه ظاهر اذ لافرق بين المالك وغيره من اصحاب اليد كالمستعير لان الميزان في وجوب الاعلام سواء كان هو التسبيح أو التسليط على النجس والاغراء به محفوظ في المقام ولا دخل للملكية المسبب أو المسلّط في ملك وجوب الاعلام او حرمة التسبيح .

هذا تمام ما تيسر ابراده فعلا في الجزء الرابع من هذا الشرح وهو تلخيص وإيجاز لما كنا قد القينا في مجلس الدرر الى اواسط سنة ١٣٩٣ هجرية ومنه تعالى نستمد الاعتصام واليه نبتهل ان ينظر الينا بعين لطفه وكرمه ويجعل سعادتنا وراحتنا في لقاءه ومجاورته والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد وعلى الهداة الميامين والائمة المعصومين من آل الطاهرين وقد تم الفراغ من كتابة هذه الاوراق وتنقيحها في اليوم الرابع عشر من جمادى الاولى سنة ١٣٩٧ هجرية والله ولي التوفيق .

## فهرس المواضسع

الموضوع	الصفحة
( الحادي عشر ) من النجاسات : عرق الجنب من الحرام	٥
حكم عرق الجنب من الحرام الخارج بعد الجماع	١١
حكم عرق المرأة المجنبه من الحرام	١٢
حكم عرق الجنب من هجر الزنا من الحرام الذاتي والمرضس	١٣
حكم عرق الجنب من الحرام الخارج قبل تمام الاغتسال	١٧
كسفة اغتسال الجنب من الحرام بحيث يتجنب العرق حين الاغتسال	١٨
حكم عرق من اجنب من حرام ثم من حلال وبالعكس	٢٠
حكم تيمم المجنب من حرام	٢٢
حكم عرق الصبي المجنب من حرام	٢٦
( الثاني عشر ) من النجاسات : عرق الجلال	٣٢
نجاسة بعض انواع الحيوانات	٣٦
نجاسة مالا يؤكل لحمه	٣٧
نجاسة المسوخ والسباع	٣٩
نجاسة الثعلب والارنب	٤١
نجاسة الفارة	٤٣
نجاسة العقرب	٤٩
نجاسة الوزغ	٥١
اصالة الطهارة	٥٢
الدم المشكوك النجاسة	٥٣
نجاسة البلل الخارج قبل الاستبراء	٥٨

الموضوع	الصفحة
حكم غسالة الحمام	٦١
استحباب رش معايد الكفار قبل الصلاة فيها	٦٦
استحباب رش بيوت الكفار قبل الصلاة فيها	٧٠
حكم الفحص عند الشك في النجاسة	٧١
( فصل : في طرق ثبوت النجاسة )	٧٣
حجية قول صاحب اليد	٧٣
اقسام خبر صاحب اليد	٧٤
اقسام صاحب اليد	٨٠
حجية قول صاحب اليد غير البالغ	٨٢
التفصيل في حجية قول صاحب اليد من ناحية نوع النجاسة	٨٥
اشترط عدم الظن بالنجاسة في حجية قول صاحب اليد بالطهارة	٨٨
حكم الاحتياط مع اخبار صاحب اليد بالطهارة	٨٩
علم الوسواسي في الطهارة والنجاسة	٩١
حجية العلم الاجمالي بالنجاسة	٩٩
حكم الخارج عن الابتلاء	١٠١
اشترط حصول الظن في حجية البينة	١٠٤
حكم تعارض البيتين	١٠٥
اشترط ذكر مستند الشهادة	١٠٦
حكم الشهادة بموجب النجاسة	١٠٧
اختلاف الشاهدين في سبب النجاسة	١٠٨
حجية الشهادة بالاجمال	١٢٢
فروع اختلاف الشاهدين	١٢٣



الموضوع	الصفحة
نماذج من اقسام خبز صاحب اليد	١٢٩
نماذج من اقسام صاحب اليد	١٣٠
( فصل : في كيفية تنجس المتنجسات )	١٣١
اشراط الرطوبة في سراية للنجاسة	١٣١
اشراط الرطوبة في السراية من ميت الانسان	١٤٢
تأثير الرطوبة غير المسرية	١٤٨
تنجس المائعات	١٥٣
تنجس العالمي بملاقاة السافل وبالعكس	١٦٣
تنجس الجامد بملاقاة النجس لبعضه	١٦٤
الشك في الرطوبة والسراية	١٦٥
تنجيس الذباب الواقع على النجس	١٦٦
الناطق في الميعان والجمود	١٦٨
تنجس ماء الاناء الراشح على المكان النجس	١٧٢
القباب النجس في الثوب	١٧٣
اشراط قابلية التاثر في تنجس المائع	١٧٧
تنجس المتنجس	١٧٩
الشك في لزوم التعدد في الفصل	١٨٢
الشك في لزوم التعفير	١٨٥
تنجيس المتنجس المائع	١٨٦
تنجس المائع بالمتنجس	١٨٩
تنجيس للتنجس الاول الجامد للجامد	١٩٠
تنجيس المتنجس الثاني للجامد	١٩٢

الموضوع	الصفحة
شمول احكام النجس للمتنجس	٢٢٧
حكم الاجسام التي لاتتأثر بالرطوبة	٢٣١
حكم الملافاة في الباطن	٢٣١
( فصل : في احكام النجاسات )	٢٣٢
اصل اشراط طهارة اللباس والبدن في الصلاة	٢٣٢
اشراط الطهارة في مطلق البدن	٢٤٠
اعتبار الطهارة بنحو الشرطية او المانعية	٢٤٣
اشراط الطهارة في ملحقات الصلاة	٢٥٠
اشراط الطهارة في الاذان والاقامة	٢٥٣
اشراط الطهارة فيما يلتحف به المصلي	٢٥٤
اشراط طهارة مسجد الجبهة	٢٥٦
اشراط طهارة سائر المساجد	٢٥٩
اشراط طهارة مكان المصلي	٢٦٠
حكم التبويض في طهارة مسجد الجبهة	٢٦٦
وجوب ازالة النجاسة عن المساجد	٢٦٧
حكم تطهير السطح الخارجي لجدران المسجد	٢٧٤
فورية وجوب تطهير المساجد	٢٧٤
حكم ادخال النجاسة في المسجد	٢٧٥
كفاية وجوب تطهير المساجد	٢٧٦
تزامم الصلاة مع تطهير المسجد	٢٧٨
حالات تزامم الصلاة مع تطهير المسجد	٢٧٩
حكم الصلاة بعد انكشاف نجاسة المسجد	٢٨٠

الموضوع	الصفحة
حكم الصلاة مع الغفلة عن تنجس المسجد	٢٨١
حكم تطهير المسجد عند العلم بنجاسته او تذكرها اثناء الصلاة	٢٨٢
تنجيس المواضع النجسة من المسجد	٢٨٥
حكم تطهير المسجد الموجب التهريب بعمسه	٢٨٩
ضمان تخريب المسجد لتطيره	٢٩٢
وجوب ارجاع جزء المسجد المخرج لتطهيره	٢٩٣
وجوب تطهير حصير المسجد	٢٩٦
حكم تطهير المسجد الموجب لتخريبه	٢٩٦
حكم المسجد الخرب	٢٩٧
حكم التطهير الموجب لتنجيس موضع اخر من المسجد	٢٩٨
حكم المسجد بعد تغير عنوانه	٣٢٠
وجوب بذل المال للتطهير وحكم ضمان المنجس	٢٩٨
وجوب تطهير الجنب للمسجد	٣٠٦
تنجيس مساجد اليهود والنصارى	٣٠٨
حكم جزء المسجد المعلوم أو المشكوك يجعله من المسجد من الواقف	٣٠٩
العلم الاجمالي بنجاسة احد المسجدين او المكانين	٣١٠
حكم المسجد الخاص	٣١٠
وجوب الاعلام بنجاسة المسجد	٣١١
حكم تنجيس وتطهير المشاهد المشرفة	٣١٣
وجوب تطهير المصحف	٣١٥
حرمة كتابة القرآن بالمركب النجس	٣١٨
اعطاء المصحف للكافر	٣١٨

الموضوع	الصفحة
حرمة وضع المصحف على العين النجسة	٣٢٠
وجوب ازالة النجاسة عن التربة الحسينية	٣٢٠
وجوب اخراج المصحف وسائر المحترقات من بيت الخلاه	٣٢١
الضمان على منجس مصحف الغير الموجب لنقصه بالتطهير	٣٢١
كفاية وجوب تطهير المصحف	٣٢٦
حكم تطهير مصحف الغير بدون اذنه	٣٣١
وجوب ازالة النجاسة عن الاواني الموجبة لتنجيس الطعام	٣٣٣
حكم الانتفاع بالاعيان النجسة	٣٣٥
في مالية الاعيان النجسة وجواز بيعها	٣٣٨
التسليب الى اكل النجس او استعماله	٣٤١
حكم سقي المسكرات وسائر الاعيان النجسة والمنتجسة للاطفال	٣٤٦







Princeton University Library



32101 100044666