مدرك العروة

تأليف

آية الله العظمى الشيخ

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

الجزء الرابع

مدرك العروة

مدرك العروة

تأليف

آية الله العظمى الشيخ

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني



الجزء الرابع

مدرك العروة ـ ج ٤

تأليف : آية الله العظمىٰ الشيخ محمّد محمّد طاهر آل شبير الخاقاني

الناشر : مؤسسة الامام المنتظر (ع)

عدد المطبوع : ١٠٠٠ نسخة / الطبعة : الأولى ـ ١٤٢١ هجري

المطبعة : قلم

« جميع الحقوق محفوظة للمؤلف »

شابک ج ٤ ٨/٤/٠/٧٤٠٨ـ ٩٦٤ شابک دوره ١٥/٧٤٠٨٠ـ ٩٦٤

مدرك العروة ـ ج ٤

مسألة (٧): الدم المشكوك في كونه من الحيوان او لامحكوم بالطهارة كما أن الشيء الأحمر الذي يشك في أنه دم، أم لا كذلك، وكذا اذا علم انه من الحيوان الفلاني ولكن لايعلم أنه مما له نفس او لاكدم الحية والتمساح وكذا اذا لم يعلم أنه دم شاة أو سمك[1].

(١) اشار إلى أربعة فروع وكل فرع مبني على قواعد أصولية.

أما الفرع الاول: يكون في صورة الشك بان هذا الوجود دم، أم وجود آخر مقتضى القاعدة الطهارة الا أن الاتجاه الاصولي لابد من بيانه.

حيث لايخلو اما أن يكون الامر فيه من نوع أصالة الطهارة وذلك مبني على امكانية الشمولية للشك في النجاسة الذاتية واما أن يكون الامر من نوع الاستصحاب الحكمي حيث يكون المورد فيه من نوع الشبهة المفهومية فيكون جريان الاستصحاب فيه عدم اثبات موضوعية النجاسة لذلك الشيء أو جريان استصحاب الطهارة الثابتة في فترة وجود ذلك المائع الذي شك في كونه دما حيث انه في فترة بقائه في الجوف محكوم بالطهارة فتستصحب الطهارة بذلك اللحاظ الآني أو يكون الامر من نوع استصحاب العدم الأزلي بناء على الالتزام به.

وبالجملة ان هنا ثلاثة احتمالات استصحابية الأولى: استصحاب في مجال الشبهات الموضوعية وهذا لايصلح لجريانه لأن الشك في قابلية السعة المفهومية على مصاديقها بنحو انحلال الكلي على مصاديقه بناء على تمامية الانحلال للأمر الخطابي فلا يكون جارياً في مجال الشبهة الموضوعية الثانية: استصحاب طهارة الدم في فترة الوقوع في مجال الجوف ولكن هذا يبتني على تمامية الطهارة الباطنية وضعف. دليل النجاسة فتتم عندئذ صحة قاعدة الطهارة الا أن اثبات الاستصحاب في مثل هذا المجال غير متيقن الوقوع لعدم احراز الدليل على اثباته.

.....

الثالثة: قد أشرنا إلى عدم تمامية الاستصحاب العدم الأزلي في مثل هذا المورد وغيره ولو تم التمسك بالاستصحاب العدم الأزلي لاستلزم وجود خطابات انحلالية تبعاً لمتعلقاتها وهذا يستدعي عدم تمامية موضوع الاستصحاب لعدم تمامية فعلية الموضوع في أن الانحلال.

وأما ان يكون الامر من نوع الاستصحاب الموضوعي في مورد الشبهة الموضوعية دون الشبهة المفهومية الا أن ذلك يقع في مجال استصحاب العدم الأزلي بناء على الالتزام به كاستصحاب عدم كون هذا الشيء المائع دما بالعدم الأزلي ولكن حيث ثبت لدينا عدم تماميته فلا مجال للاستصحاب فيه كبرويا وعلى فرض جريانه فيمكن ان يكون هذا الدم المستصحب قبل وجوده كان مائعاً ثم انتقل إلى وجود آخر كموارد اجراء الاستحالة عليه مثلاً فلا يكون من الموضوع المحرز ثم جريان الاستصحاب فيه والحكم بنجاسة الدم انما يتم اذا كان من الأمور الخارجية التي استقر عليها الفهم العرفي لها دون لحاظ الموضوع الخارج عن مدركات الفهم العرفي.

أما الفرع الثاني ويقع في صورة الشك في الدم بانه من الحيوان أو من الأحجار أو الاشجار وقد بينا ان اطلاق الدم عليه اما على نحو الحقيقة أو التسامح اما بالنسبة على الوجه الأول فيكون الدم منصرفاً إلى دم ما له نفس سائلة من الحيوان ولا يشمل مثل موارد الاعجاز والصناعة وعلى هذا يمكن القول اما اجراء اصالة الطهارة في ذلك المشكوك به أو جريان الاستصحاب الحكمي أو الموضوعي وتتجلى هذه الأمور الثلاثة من الفرع السابق.

اما الفرع الثالث ويتصور في مورد ما لو علم بانه دم حيوان معلوم الحال ولكن وقع الشك في كونه من ذى النفس السائلة أو لايكون مجرىً لاصالة

.....

الطهارة لانه لايخلو أما أن تكون الشبهة مفهومية أو مصداقية فان تم وجود اطلاق لطبيعي نجاسة الدم وان دم مالانفس له خارج بالتخصيص بدليل منفصل فذاك وعندئذ لامجال للرجوع إلى الاصول لفرض الحاكمية أو يكون التمسك بالطهارة أو استصحابها الحكمي دون الموضوعي بما ان الاطلاق غير تام الاقتضاء.

واما على فرض كون الشبهة مصداقية فيمكن القول بالرجوع إلى قاعدة الطهارة أو استصحابها حكمياً كما يفرض التمسك بالاستصحاب الموضوعي أيضاً، وان نستصحب عدم الحيوان ذى نفس سائلة على القول بالتمسك بأستصحاب العدم الأزلي بخلاف من لايرى ذلك لسقوطه كبرويا وكذا من يرى فرض التمسك به فانه يراه مشكلاً كما نلاحظه من السيد الصدر اذ يقول ولكنه مشكل لأن دم ماله نفس سائلة ان كان مورداً للدليل الاجتهادي على الطهارة فلابأس بالاستصحاب الموضوعي لتنقيح موضوع هذه الطهارة أو نفي موضوع النجاسة واما اذا كان نفي النجاسة عن دم ماله نفس على اطلاقه ناشئاً من قصور دليل النجاسة والرجوع إلى الأصل فلا يفيد الاستصحاب المذكور لنفي الموضوع الواقعي للنجاسة بل لابد من الانتهاء مع ذلك إلى القاعدة ومعه يلغو اجراء الاستصحاب[1].

وأما الفرع الرابع: فيقع في صورة العلم بدم حيوان الا أن الشك وقع بين هذا النوع من الحيوان الذي لانفس له كالسمك أو من الحيوان الذي له نفس كالطائر الفلاني والرجوع إلى مثل هذا الشك إلى قاعدة الطهارة أو الاستصحاب الحكمي

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٢٠٨.

.....

واما أجراء الاستصحاب الموضوعي فربما يعترض بعدم اجرائه لارجاعه إلى استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء كما عليه مسلك السيد الأستاذ.

ولكن يمكن أن نقول بخروج الاستصحاب عن الفرد المردد إذا أخذ الموضوع المقارن لوجود الآخر كالحيوان المقارن لوجود الدم ذي النفس السائلة بخلاف ما لو أخذ الموضوع بنحو الوجود التركيبي وهو كون الموضوع الحيوان المركب من دم حيوان والحيوان مع ذي النفس السائلة وان أخذ الموضوع وجوداً واحداً فلا يجري الاصل في احد الجزءين لعدم تمامية أركانه وان أخذ الموضوع ولو بوجود أحد الجزءين للصدق العرفي فلا مانع من جريان الاستصحاب لتمامية موضوعه.

ولنرجع في البحث إلى أصل عنوان المسألة التي حررت من أجلها وهو أن الدم المشكوك بين كونه من طبيعة الحيوانات أو من غيرها وحيث ثبت في مطاوى البحث السابق ان لم يكن عموم لنجاسة كل دم وانما النجس ما كان منصرفاً إلى الحيوان بما له نفس سائلة فيكون الدم الخارج عن الحيوانية على نحو التخصص لا التخصيص، وان ما يقع عليه الشك من نوع الشبهة المصداقية للعام وقد ذكرنا عدم التمسك به حيث ان العام انما يشمل أفراده الحقيقية دون ما هو خارج عن أفراده لمجرد الشمول.

هذا كله بالنظر إلى عدم أمر كلي لنجاسة طبيعي الدم بخلاف ما لو كان النظر إلى امكانية العموم اللفظي فالمشكوك فيه يقع تحت العام ولايدخل في أفراد الخاص الا أنه قد اتضح لديك عدم ثبوت عموم لفظي للعام على نجاسة الدم ويكون المحصل هو الحكم بالطهارة.

فاذا رأى في ثوبه دما لايدري انه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة[1].

(١) التردد بين دم إنسان أو دم بق أو برغوث أو دم انسان أو دم سمك فان مرجع هذا التردد إلى دم ما له نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة والمرجع في الجميع إلى أصالة الطهارة.

وانما يمكن تحوير الاشكال فيما لو علم بان الدم هو دم إنسان الا أنه لايعلم هل كان الانتقال إلى البرغوث ثم بعد انتقل إلى ثوبه أو أنه انتقل الدم مباشرة إلى ثوبه؟ فيجرى الاستصحاب الموضوعي المقتضي للنجاسة لانه في آن خروجه محكوم بالنجاسة قطعاً وان ما انتقل منه إلى البرغوث كان مصدره عن نفس سائلة ومثل هذا الاستصحاب للدم الخارج المنتقل إلى البق أو البرغوث مقدم على استصحاب الدم في الباطن والحكم عليه بالنجاسة اذ الأول يمكن أن يتصور فيه سلامة الاستصحاب وانما الاشكال في صورة خروجه انتقل إلى البق ولكن ربما يوجب انقلاب الدم فالاستصحاب جار وانما المناقشة في الثاني بما أن الدم واقع في الباطن فاذا امتصه البق أو البرغوث أصبح انتقالا من داخل لداخل فكيف يصح القول بانه نجس.

ويرد عليه: اما لسقوط موضوعية الاستصحاب للاستحالة واما لكون الخروج يختلف موضوعه باختلاف متعلقه فيمكن القول بالخروج بهذه الحيثية الخاصة فيكفي بجريان الاستصحاب لصدق الخروج عليه بتلك النسبة والحيثية الخاصة.

واما الدم المتخلف في الذبيحة اذا شك في أنه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته عملاً بالاستصحاب وان كان لايخلو عن أشكال ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان الشك 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[1].

(١) يتعنون البحث في الشبهة المصداقية لموضوع الدم المتخلف اما من حيث مقدار المتخلف بلحاظ الشك في رد الدم إلى الداخل واما من حيث الشك في مقدار خروج الدم المتعارف.

اما بالنسبة إلى الأول بما ان الدم الراجع إلى الجوف يحمل فيه النجاسة الذاتية فيمكن ان يدعى بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ في الداخل وعلى هذا يمكن أن يستدل بنجاسة الداخل بوجوه. منها الرجوع إلى عموم نجاسة طبيعي الدم الحيواني.

ويرد عليه: انه ثبت عدم عموم لفظي لنجاسة الدم هذا مع أنه لايصح التمسك بالعام في الموضوع المردد.

ومنها: ان المحرز من السيرة ما دل على طهارة المتخلف ويخرج ما عداه ويرد عليه: كما في الدليل السابق من عدم ثبوت عام في الشبهات المصداقية ومجرد قيام السيرة القطعية على موضوع لايثبت سعة الحكم للموضوعات الاخرى.

ومنها: يمكن استصحاب النجاسة.

ويرد عليه: عدم تمامية اركان الاستصحاب فان موضوعه نجاسة الدم الذي لم يخرج إلى عالم الخارج حيث أصبح مركباً من جزءين أحدهما ايجابي والآخر سلبي والمتخلف ينعقد موضوعه بجانب ايجابي فقط والرد من الدم لايمكن استناده لاحدهما جزما هذا مع انه لو أُجري الاصل فلا تثبت نجاسة الدم الموجود الابناء على الأصل المثبت. هذا مع انه لو تثبت نجاسة الدم بما انه دم مسفوح فلا يكون هناك أثر لاستصحاب بقاء الدم.

وأما الشك من حيث مقدار خروج الدم المتعارف فأما أن يرجع فيه إلى الأصل الحكمي فتستصحب النجاسة في حال الحياة الا أن ذلك مبني على نجاسة الدم في داخل الحيوان ولكن أثباته لادليل عليه وعلى هذا لايمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي.

واما أن يرجع فيه إلى الأصل الموضوعي في اثبات النجاسة وذلك استناداً إلى استصحاب عدم خروج المقدار المتعارف فيكون الدم الذي لم يخرج بذلك المقدار المتعارف محكوماً بالنجاسة الذاتية ولكنه يصطدم بعدم دليل عام لنجاسة كلي الدم فعلى هذا لامجال لفرض ورود دليل مخصص عليه وانما الدليل الوارد بنجاسة الدم المقيد بالمسفوح والقدر المتيقن من المسفوح بالفعل والتعميم للشأنيه لادليل عليه.

وأما لو حدد المقدار المتعارف بوزن معين وشك في خروج ذلك الوزن الخاص كالوقية من الدم بما انه كاشف عن الدم المسفوح فالنجاسة تكون ثابتة بما أنها حاصلة لذلك المقدار المحدد وهو الأوقيّة فاذا خرجت بتمامها أصبح محكوماً بالنجاسة فيشمله حكم الملاقاة لذلك المقدار المحدد فيكون الاستصحاب قائماً على ذلك الوزن الخاص في فرض الاحراز لموضوعه.

هذا كله بالنسبة إلى الشك في خروج المقدار المعلوم المتعارف في ظرف الخروج واما لو كان الشك في مقدار المتعارف بما انه وقع الشك في قدر الدم المشتمل عليه الوجود الحيواني فاستصحاب ملاقاة الدم الذي وقع عليه التعارف الخاص يكون من نوع الفرد المردد وهذا لامجال لاثبات الاستصحاب فيه لانه بآن خروج الدم المتعارف لامجال لحصول الملاقاة لانقطاعها قهراً فلا يمكن عندئذ جريان الاستصحاب في الفرد المردد الا أن نلتزم بالوجود التقارني بينهما

ومع فرض جريان استصحاب النجاسة يمكن دعوى حصول معارضة اذ النجاسة قائمة على الدم المسفوح فالشك فيه، الأصل عدمه ومقتضى المعارضة بين الاستصحابين الرجوع إلى اصالة الطهارة. أو نقوم بهدم الاستصحاب لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما سار عليه المحقق النائيني في حاشيته على العروة واليك نص عبارته «اما لو تردد دم معين بعد خروج المعتاد بين أن يكون من الخارج أو المتخلف فالحكم بالطهارة هو الأقوى» استناداً لعدم جريان استصحاب النجاسة لعدم الوحدة الاتصالية بين الزمانين[1] حيث انه عند الذبح فان الدم الخارج باق على النجاسة كما انه بالنسبة إلى الدم المتخلف محكوم بالطهارة ثم ان هناك قطعة من الدم لايعلم هل أنها من أفراد الدم الخارج المحكومة بالنجاسة أو من أفراد الدم المتخلف المحكوم بالطهارة فلا يجري في تلك القطعة استصحاب النجاسة لوجود زمان يعلم فيه النجس بعينه والطاهر كذلك ويصبح وجود اليقين فاصلاً بين اليقين السابق والشك المتأخر وبهذا الاتجاه قال: بان الاقوى هو الطهارة.

إلا أنه يمكن ان يدفع باعتبار اخذ الاستصحاب بلحاظ فعليته لابلحاظ ما كان في آن المضي كما لو كانت النجاسة في يوم الجمعة وكان العلم بطهارة بعضه يوم السبت ثم كان الشك يوم الاحد في أحد الجزءين من القطعة هل هو الطاهر أو

(١) راجع بذلك فوائد الأصول ص ١٩٠ اذ يقول: ويتفرع على ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المردد بين كونه من المسفوح أو من المتخلف أو الدم المردد بين كونه من البق أو البدن بناء على نجاسة الدم مطلقاً ولو قبل خروجه من الباطن بالذبح أو بمصّ البق لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيه لانه حين ذبح الحيوان قد علم بطهارة خصوص الدم المتخلف ونجاسة الدم المسفوح بعد ما كان جميعه نجساً ما دام في الباطن ولكن حين الخروج من الباطن أما بالذبح قد علم بعضه هو المتخلف.

مسألة (٨): اذا خرج من الجرح أو الدمّل شيء اصفر يشك في أنه دم أم لامحكوم بالطهارة[١].

وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ولايجب عليه الاستعلام[٢].

النجس؟ اذ يكون يوم الاحد قد حصل اليقين بنجاسة هذا الدم يوم الجمعة وان يوم الاحد هو حصول اليقين بان يوم الجمعة هو حصول النجاسة وكان الشك انما هو يوم الأحد بان يوم السبت هو الذي حصل فيه الشك بالطهارة وعلى هذا الضوء الذي سار عليه المحقق الحلى في دليله يوجب اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(١) حيث لااحراز لموضوع الدم ومع عدم الاحراز يكفي الحكم بجريان قاعدة الطهارة كمل لو علم بافراز مادة صفراء ليست من ماهية الدم فلا اشكال بالحكم بالطهارة وهكذا لو تردد بين كون هذه المادة من الدم أو خارجة عنه فقاعدة الطهارة جارية أيضاً ولو علم بان هذه المادة الصفراء لاقت الدم في الباطن ثم خرجت إلى الخارج يحكم بالنجاسة لاحراز الملاقاة.

الا أنه ربما يشكل بان الدم وان اتصل مباشرة مع الصفرة ولكن في ظرف الداخل وهذا لايوجب الحكم بالنجاسة لأن ظرف الملاقاة في الباطن وليست في الخارج فلامجال للحكم بالنجاسة.

(٢) حيث ثبت أنه لامجال للفحص في الشبهات الموضوعية وان كان متناولاً تحت اليد والرجوع بسهولة كفتح عين الجرح ومشاهدة مصدر المنبع من الدم أو من القيح فان المراتب القليلة والكثيرة لاتغير في أصل الكبرى الثابتة بالنص والاجماع[١].

---

(١) اذ النص كما يدل عليه صحيح البزنطي في قوله: ليس عليكم المسألة الوسائل باب ٥٠ النجاسات وكذا في رواية الفضلاء قال: (ع) كل اذا كان في سوق المسلمين ولاتسأل عنه الوسائل باب ٢٩ الذبائح.

مسألة (٩): اذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم او ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة[١].

مسألة (١٠): الماء الاصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر الا إذا علم كونه دما أو مخلوطاً به فانه نجس الا إذا استحال جلداً[٢].

(١) قاعدة الطهارة كما سبق في المسألة الثامنة أو تجري اصالة عدم كونه دماً كما هو مقتضى من يرى التمسك بالاعدام الازلية والميزان ان جريان قاعدة الطهارة انما يرجع إليها في موارد الشبهات الموضوعية.

(٢) لأن الماء الاصفر ان كان الموضوع خارجاً عن طبيعة ماهية الدم وحقيقته فلا اشكال في طهارته ومع الشك بين كونه دما أو مادة صفراء فالحكم عليه بالطهارة لانه من الشبهات الموضوعية ومع احراز كونه دماً الا أنه هل هو مستهلك؟ فالحكم عليه بالنجاسة مادام في ظرف الخارج دون الباطن لانه في حال الملاقاة مع الداخل لايحكم عليه بالنجاسة واما استحالته مع الجلد فيحكم عليه بالاستحالة اذا صدقت موضوعية الاستحالة عرفاً وحقيقة أو نقول بان الجلد أصبح متنجساً وان المتنجس لاينجس واما اذا قلنا بالنجاسة وقلنا بشمولية الاستحالة للمتنجس الا أن اثبات ذلك محتاج إلى الدليل كما سوف نشير إليه في موارد الاستحالة.

مسألة (١١): الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس منجسٌ وان كان قليلاً مستهلكاً والقول بطهارته بالنار لرواية ضعيفة ضعيف[١].

---

(١) بمقتضى ملاقاة الدم المرق يوجب الحكم بالنجاسة من غير فرق بين القليل والكثير لحصول السراية الحقيقية والعرفية.

إلا أنه قد استدل على طهارة المرق الذي وقع عليه الدم بصحيحة الاعرج المعللة بطهار الدم بالنار وهي عن سعيد الاعرج قال: سألت أبا عبد الله (ع): عن قدر فيه جزور وقع فيها قدر أوقية من الدم أيؤكل قال: نعم. فان النار تأكل الدم[١].

كما انه ورد عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن قدر فيه الف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية دم هل يصلح أكله؟ قال (ع): إذا طبخ فكل فلابأس[٢].

وورد في خبر زكريا ابن آدم وفيه سألت الرضاء عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم ومرق كثير قال (ع): يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب، واللحم اغسله وكله قلت فان قطر فيه الدم قال (ع): الدم تاكله النار ان شاء الله تعالى[٣].

أما سند الاعرج فقد نص النجاشي والروضة على وثاقة سعيد بن عبد الرحمن الاعرج الا أنه في المختلف قال: ان سعيد الاعرج لا أعرف حاله ولكن الكليني روى عن أبي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن موسى محمد بن اسماعيل عن علي بن النعمان عن سعيد الاعرج ويبدو ان الرواية واحدة لكون

---

(١) الوسائل: باب ٤٤ الاطعمة المحرمة ح ٢.

(٢) الوسائل: باب ٤٤ الاطعمة المحرمة ح ٣.

(٣) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

.....

الراوي عنهما صفوان والمروى عنه هو أبو عبد الله (ع) كما ان الصدوق رواها أيضاً عن سعيد الاعرج وذكر طريقه هو سعيد ابن عبد الله الاعرج وهو ابن عبد الرحمن كما في النجاشي والعلامة وابن داود وعلى ضوء ذلك صحح كثير من الفقهاء هذه الرواية.

ولكن الاشكال في دلالتها بان المسؤول عنه ليس نجاسة الدم وانما المسؤول عنه حرمة أكل الدم كما هو الظاهر أيضاً من رواية علي بن جعفر عن أخيه (ع).

وأما خبر زكريا ابن آدم فقد روى الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن الحسين بن المبارك عن زكريا بن آدم وان الكليني رواها عن محمد بن يحيى عن محمد بن موسى عن الحسين ابن المبارك عن زكريا بن آدم والطريقان يستند احدهما إلى الحسين وثانيهما يستند إلى الحسين ولكن كل منهما يرجعان في الاخبار إلى ابن المبارك وهو ضعيف وذكر الكافي فان الاول مهمل وهو الذي يذكر فيه الحسين كما في نسخ التهذيب والثاني لم يتعرض له بمدح أو قدح وهو الخبر الذي يذكر فيه الحسين الا أنه ذكر له كتاب رواه البرقي عن أبيه عنه الا أن الشيخ المفيد والشيخ في النهاية والتقي قد عملوا بهذه الرواية. ولكن يمكن ان يتصور في هذه الروايات ان تحمل على عدة أمور:

١ - حمل صحيحة الاعرج على ما اذا كان القدر بمقدار كر وهكذا في رواية علي بن جعفر أيضاً.

٢ - حمل الروايات جميعاً على التقية لموافقها لبعض روايات العامة.

٣ - حمل الدم على الطاهر منه.

وعلى كل فان هذه الروايات مع فرض سلامة سندها أو دلالتها لايمكن العمل بها لانها بما يأباها ذوق المتشرعة وليس النظر إلى اعراض المتأخرين عنها لأن الاعراض انما هو للمتقدمين مضافا إلى ضعف سند زكريا بن آدم.

مسألة (١٢): اذا غرز ابرة أو ادخل سكينا في بدنه أو بدن حيوان فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فطاهر وان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفاً فالاحوط الاجتناب عنه[١].

(١) بما ان المورد من الأصل الموضوعي يكون حاكماً على الاستصحاب اذ الاستصحاب يقتضي عدم ملاقاة الابرة للدم فيحكم بالطهارة لاستصحاب الطهارة وقاعدتها ولكن حيث ثبت ان نجاسة الباطن غير مؤثرة في ناحية الاصل الا أن يكون رأس الابرة ملطخاً بالدم فيكون داخلا تحت كبرى الاصل بخلاف ما لو خرجت غير ملطخة تكون من صغريات النجاسة في الباطن الذي ذكرنا اقوائية الطهارة كما أنه لامجال للقول باطلاق السراية في مورد الباطن وان كان نجساً من حيث ذاته الا أنه عند خروج الابرة المغرزة نظيفة محكومة بالطهارة اذ النجاسة في الباطن كالمعدوم فلا موضوعية للحكم عليه بالنجاسة.

مسألة (١٣): اذا استهلك الدم الخارج من بين الاسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته بل جواز بلعه نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فالاحوط الاجتناب عنه والاولى غسل الفم بالمضمضة ونحوها[1].

(١) اشار الماتن إلى فرعين:

١ ـ استهلاك الدم الواقع ما بين الاسنان في الداخل.

٢ ـ استهلاك الدم الخارج الواقع بعد ذلك في الداخل.

ولايخفى ان الفرع الاول مبنى على أن الملاقي ـ بالكسر ـ والملاقى ـ بالفتح ـ كلاهما من الداخل وهذا راجع إلى طهارة الداخل وعدمه وقد أشرنا إلى الطهارة اذا كان كل من الملاقي والملاقى داخليّين حيث أن كلا منهما من الباطن فلا ينجس الباطن الباطنَ مع عدم صدق السراية وأما في ظرف الاستهلاك فلا محذور في بلعه.

وأما الفرع الثاني:وهو ما لو دخل الدم من الخارج في الفم الا أنه استهلك حين الدخول يكون من صغريات ما كان الملاقي ـ بالكسر ـ من الباطن والنجس الملاقى ـ بالفتح ـ من الخارج الا أنه محكوم بنجاسة الباطن لتحقق الملاقاة الا أنه يطهر بزوال عين النجاسة الا أن رأى الماتن لما كان في نظره أن ملاقاة الدم للريق من نوع ملاقاة الوجود الخارجي للامر الباطني فيكون منجساً له فلا مجال لتصوير الاستهلاك ولذا ذهب إلى الاحتياط وان كان الاقوى في نظرنا الطهارة لتحقق موضوعية الاستهلاك كما عليه الشهيد الثاني في الروضة عند شرح قول الشهيد قدس (وتطهر العين والانف والفم باطنها وكل باطن بزوال العين) اذ يقول الشهيد الثاني ولايطهر بذلك أي بزوال العين ما فيه من الاجسام الخارجة عنه كالطعام والكحل إلى أن قال: وطهر ما يتخلف في الفم من بقايا الطعام ونحوه بالمضمضة مرتين على ما اختاره المصنف من العدد ومرة في غير نجاسة البول على ما اخترناه انتهى.

مسألة (١٤): الدم المنجمد تحت الاظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل وصدق عليه الدم نجس فلو انخرق الجلد ووصل الماء إليه تنجس ويشكل معه الوضوء أو الغسل فيجب اخراجه ان لم يكن حرج ومعه يجب ان يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل هذا اذا علم انه دم منجمد وان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض كما يكون كذلك غالباً فهو طاهر[١].

السادس والسابع الكلب والخنزير البريان دون البحرى منهما[٢].

---

(١) مادام صدق الدم باقياً سواء كان تحت الظفر ام الجلد محكوم بالنجاسة اذا حصلت ملاقاة الدم للماء القليل مع صدق السراية العرفية في هذا المجال وعلى ضوء ذلك يشكل صحة الوضوء أو الغسل أو يشكل بسبب صدق الحائل ولابد من ازالته ان لم يوجب الحرج فان اكتفينا بالجبيرة مع كونها جزءاً من الحاجب فلابد من وضع جبيرة أخرى والمسح عليها وان كانت اللفافة أو الخرقة ليست معتبرة جزءاً من الحاجب فلايصح المسح على الخرقة وعندئذ يمكن القول بعدم صحة الوضوء وعلى هذا فمقتضى الاحتياط الجمع بين الوضوء والتيمم.

(٢) مما قام عليه الاجماع بنجاسة الكلب والخنزير البريين كما تظافرت عليها النصوص بنجاستهما كما يدل التصريح القرآني على حرمة لحم الخنزير في قوله تعالى: ﴿**الا ان يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس**﴾ وذلك بلحاظ الوحدة السياقية بين الميتة والخنزير بما أنهما يرجعان إلى الرجس الا أن يناقش في اطلاق الرجس على النجس ما لم يرد تطبيق الرجس على النجس من قبل الامام كما في صحيحة البقباق ولكن مجرد التطبيق لايدلُّ على الانحصار المفهومي وقد حدثتنا عدة روايات.

.....

منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل قال: يغسل المكان الذي اصابه[١].

ومنها: صحيحة البقباق قال: سئلت الصادق (ع) عن فضلة الهرة والشاة إلى أن قال حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس[٢].

ومنها: صحيحة الفضل قال أبو عبد الله (ع) اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب الماء[٣].

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: ان كان دخل في صلاته فليمض وان لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله قال: وسألته عن خنزير شرب من أناء كيف يصنع؟ قال: يغسل سبع مرات[٤].

وربما يستشعر من بعض الروايات المخالفة فان تم الاستظهار منها على المخالفة وغير قابلة للحمل والتأويل فهي مطروحة كصحيحة ابن مسكان عن الصادق (ع) عن الوضوء بماء ولغ الكلب فيه والسنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك ايتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم، الا أن تجد غيره فتتنزه عنه[٥].

---

(١) الوسائل: باب ١٢ النجاسات.

(٢) الوسائل.

(٣) الوسائل: باب ١٣ النجاسات.

(٤) الوسائل: باب ٢ الاسئار.

(٥) الوسائل: باب ٢ الاسئار ح ٦.

وكذا في صحيحة الاعرج قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الفارة والكلب يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حيا قال: لابأس. بأكله[١] .

وقد حمله الشيخ رحمه الله على ما اذا كان الماء كثيراً ولابأس به كما يستشعر من عرض السؤال في مقام وجود ماء يكون معرضاً لو لوغ الكلب والسنور فيه وشرب الجمل والدابة وهذا يقتضى وجود الكثرة المائية كما يؤيد ذلك ما ورد في خبر أبي بصير عن الصادق (ع) وفيه ولاتشرب من سؤر الكلب الا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه[٢]. والملاحظ من مجموع الروايات فقد دلت بالسنة مختلفة:

١ ـ الكلب رجس نجس[٣].
٢ ـ أن الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب[٤].
٣ ـ التكرار في الانجسية كما في قوله (ع) لاوالله انه نجس لا والله انه نجس[٥].
٤ ـ التعبير بالامر بالغسل كما ورد ان أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله[٦].
٥ ـ التعبير بالأمر بغسل الاناء كما ورد انه قال: سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال: اغسل الاناء[٧].

(١) الوسائل: باب ٤٥ الاطعمة المحرمة.
(٢) الوسائل: باب ٩ الماء المطلق وكذا من أبواب الاسئار.
(٣) كما في صحيحة أبي العباس في باب ١ الاسئار.
(٤) كما ورد في موثقة ابن أبي يعفور في باب ١١ الماء المضاف من الوسائل.
(٥) كما تدل عليه رواية معاوية بن شريح في باب الاسئار وكذا في باب ١٢ النجاسات ـ الوسائل.
(٦) كما دل عليه في صحيحة أبي العباس المروية في باب ١٢ النجاسات وكذا في باب الاسئار ـ الوسائل.
(٧) كما ورد في صحيحة محمد بن مسلم في باب ١٢ النجاسات.

اما مثل ظاهر صحيحة ابن مسكان فهي في بداية الاستظهار الاولى ظاهرة في طهارة الكلب فربما يتصور ان تلك الروايات القائلة بالنجاسة بضميمة ابن مسكان الحمل فيها على التنزه والاستحباب وان كان الشيخ حملها على الماء الكثير.

وقد ذهب السيد الاستاذ إلى الجمع بين الروايات القائلة بالنجاسة مع صحيحة ابن مسكان إلى الجمع الدلالي لاالجمع التبرعي فيكون من باب حمل المطلق على المقيد لأن النسبة بينهما نسبة العموم المطلق حيث ان لسان ابن مسكان دال على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب كما تدل عليه رواية أبي بصير فالنسبة بينهما نسبة العموم المطلق اذ الصحيحة دالة على طهارة الماء الذي باشره الكلب مطلقا سواء كان قليلاً أم كثيراً بينما مفاد الاخبار المتقدمة دالة على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب فطريق الجمع بمقتضى الصناعة العلمية حمل المطلق على المقيد وهو جمع دلالي لاجمع تبرعي كما يظهر من كلام الشيخ وغيره[1].

ويرد عليه أو لا: يمكن مناقشة السند فان من يروى عن ابن مسكان مردد بين ابن سنان القوي أو غيره وهو الضعيف فلامجال للاطمئنان بالرواية.

وثانياً: انه لو تم دلالتها على بيان القليل لكانت الرواية عامة لطهارة الكلب ولعاصمية الماء القليل فتكون معارضة أيضاً مع روايات النجاسة مع انفعال الماء القليل.

ولنأتي إلى بعض مفردات الروايات الظاهرة بالطهارة والحلية والمناقشة فيها فان مثل رواية سعيد الاعرج وان كانت صحيحة السند الا أن دلالتها تعطى عدم

(١) التنقيح: ج ٢ ص ٣٢ - ٣٣.

البأس بأكل السمن والزيت الذي خرج منه الكلب ولايخلو أن كلمة السمن ربما يراد بها الصدق في حال الميعان والذوبان اذا أوجبت في حال الحرارة ولكن الزيت يكون في حال الذوبان غالباً وعندئذ فخروج الكلب منه حيا يوجب صدق السراية وحصول ملاقاة نجاسة الكلب للزيت أو السمن في حال الذوبان فيدل عليه بحسب دلالة هذه الصحيحة على عدم نجاسة الكلب ولكن بضميمة الروايات القائلة بالنجاسة القطعية في بعضها يوجب المعارضة بينها وبين الصحيحة مع كونها خبراً واحداً كما ان دليل السراية وحرمة أكل النجس بلحاظ السيرة المتشرعة يوجب عدم تمامية الصحيحة.

وعلى فرض القول بتقييد اطلاق الصحيحة بصورة انجماد السمن فيكون أولا منافياً للوحدة السياقية بين السمن والزيت وقرينة (يخرج منه حيا) دلالة على الذوبان وهذا يعطى وجود السراية وثانياً: ان مثل هذا التقييد لايناسب المجال العرفي حيث لامجال لطرح السؤال في حال عدم السراية اذا لم يكن حصول رطوبة كما أنه لا مجال للسؤال إذا قدر كون الدهن جامداً لعدم حصول الانفعال من قبل الملاقى (بالفتح) وهو الدهن الجامد وثالثاً: ان مقتضى لسان (خرج منه حياً) يراد به ما ينغمس في داخل الشيء لاما طغى عليه وهذا يعطى حالة الذوبان والا لما كان معنى لدخول الكلب فيه وهو في حال الانجماد.

وقد استدل أيضاً على طهارة الكلب برواية علي بن جعفر قال: سألته عن الفأرة والكلب اذا اكلا من الجبن وشبهه ايحل أكله؟ قال: يطرح منه ما أكل ويحل الباقي قال: وسألته عن فأرة أو كلب شربا من زيت أو سمن قال: ان كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن ينتفع به كسراج ونحوه وان كان أكثر من ذلك

.....

فلابأس بأكله إلا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل ان يهريق فلا ينتفع به في شيء[١].

ووجه الدلالة من هذه الرواية أنه (ع) فرق بين الجرة وهي علامة القلة التي يقابلها الكثرة ثم فصّل بين حالة الايسار وحالة الاعسار فانه بالنسبة للمؤسر يمكنه ان يهريق لعدم المؤثرية المالية في حالة الاهراق للقدرة والايسار واما بالنسبة للعسر ففي حالة الاهراق يؤثر عليه في جانب المالية وان كلمة الشرب يراد بها الذوبان حيث لو كان جامداً لما كان معنى للشرب فالشرب قرينة على حصول الرطوبة والسريان من قبل النجس عند تحقق الملاقاة فيستفاد منها عندئذ طهارة الملاقى وهو الكلب.

ويرد على هذه الرواية أولاً بضعف سندها بعبد الله بن الحسن ولكن حيث نقلها صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر تكون صحيحة.

اما المناقشة من حيث الدلالة فان الحكم بالاكل في حال الاعسار والاهراق في حال الايسار لايحدد موضوعية الطهارة والنجاسة هذا مع أنه لامدخلية للحكم بالطهارة والنجاسة في حال الغنى والفقر لصلاحيته في الانتفاع به في موارد أخرى وان لم يكن منحصراً في موارد الاسراج.

كما ان رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال: ينضحه بالماء ويصلى فيه ولابأس[٢].

---

(١) الوسائل: باب ٤٥ الاطعمة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٢٦ النجاسات.

بتقريب دلالتها على طهارة الكلب لانه لو كان نجسا لما كان مورداً للامر بالنضح وهو دليل تنزيهي وليس حكماً في اثبات النجاسة.

ويرد عليه: انه موجب لطهارة الكلب والميتة مع أنهما معارضتان بادلة نجاسة الكلب والميتة هذا مع أنه يمكن أن يراد بالامر بالنضح لعلة مورد الجفاف.

وأما الكلب السلوقي ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الكلب السلوقي فقال اذا مسسته فاغسل يدك[1].

فاذا لاحظنا الاطلاق القرآني في قوله تعالى: ﴿**فكلوا مما امسكن عليكم**﴾ فانه بحسب اطلاق الآية مشعر بجواز الاكل من غير غسل اذ يستفاد منه ان ما أمسكه كلب الصيد طاهر لحصول الملازمة بين مايمسكه وهو الكلب وما يمسك وهو الفريسة والا فيحصل التعارض ومقتضى المعارضة وتمامية التساقط اما الرجوع إلى الاطلاق بما ان الكتاب قطعي السند أو الرجوع إلى الأصل.

إلا أنه يمكن التوفيق بين المدلول القرآني والرواية بجعل الرواية مقيدة للمدلول القرآني هذا مع ان اتجاه المدلول القرآني في الآية ليس في مقام النجاسة وانما لرفع احتمال كون ما مسه الكلب السلوقي ميتة فاراد بيان دفع الحضر ورفع التوهم.

هذا مع ان الكلب السلوقي في حال عدم تعليمه وبعد تعليمه من حيث النجاسة الذاتية واحدة وليس للتعليم أثر في رفع موضوعية النجاسة الذاتية.

(١ الوسائل: باب ١٢ النجاسات.

والخنزير البريان[١].

---

(١) وفي الخلاف نفي الخلاف في نجاسة الخنزير وفي المنتهى والتذكرة وكشف اللثام ذهبوا إلى نجاسة كل من الكلب والخنزير وفي المعتبر على وجوب غسل ثوب لاقاهما رطبا ولقوله تعالى: ﴿**فانه رجس**﴾[١] سواء جعل الضمير فيه للخنزير أم لحمه.

وقال الجواهر: نعم قد يتأمل في استفادة النجاسة من لفظ الرجس وهو ضعيف هنا[٢]. وعلى هذا يكون من مجموع الحديث ان المعروف من فقهائنا رضوان الله عليهم عدم ظهور الخلاف في نجاسة الخنزير بل كان من المتسالم عندهم ارتكازا مع الاعتماد على عدة روايات.

منها: رواية برد الاسكاف قال: سألت أبا 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 فقال: لا. اغسل يدك كما تمس الكلب[٣].

وهذه الرواية تامة سنداً واضحة دلالة فان جعل الشعر في الفخار في ليلة باردة بعد غسله وذهاب ثلث الماء وجعله في الفخار حتى يظهر انجماد الدسم وعدمه فان ظهر الانجماد فلا يعمل به وان لم يظهر عليه الانجماد فامر بالعمل به لذهاب دسمه وبعين ذلك أمر بغسل اليد المماسة له عند كل صلا، ثم جعل الحكم

---

١ سورة الأنعام: آية ١٤٦.

٢ الجواهر: ج ٥ ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

٣ الوسائل: باب ٨٧ ما يكتسب به.

.....

واحداً بين الخنزير والكلب وقال اغسل يدك كما تمس الكلب وكل ذلك يدلُّ على الارشاد بالنجاسة اما من ناحية الامر بالغسل أو من ناحية التشبيه بالكلب.

ومنها رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له أن رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال: اذا فرغ فليغسل يده[1].

وهذه الرواية أيضاً تامة سندا ودلالة فان الأمر بالغسل ظاهر في نجاسة المغسول بواسطة الملامسة المسرية ولايضر دخول سيف التمّار في سلسلة السند لأن الراوي عنه صفوان.

ومنها: رواية برد قال: قلت لابي عبد الله (ع) جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسي الرجل فصلى وفي يده شيء منه قال لاينبغي له ان يصلي وفي يده شيء منه وقال خذوه فاغسلوا فما كان له دسم فلا تعملوا به ومالم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا أيديكم منه[2].

ومقتضى الاستظهار من هذه الرواية ان الامر بالغسل فيه دلالة النجاسة وليس من كلمة لاينبغي أن يصلى فيه.

الا أن المناقشة من حيث السند فان فيها برد الذي يحتمل أن يكون برد الخياط وبرد الاسكاف وبما أن برد الاسكاف غير ثابت فلايمكن الوثوق بالرواية ولامجال للانصراف إلى ادعاء كونه برد الاسكاف بما أنه مترجم في فهرستي الشيخ والنجاشي ولكن حيث ثبت أن برد الاسكاف ثابت له كتاب فيمكن أن

١ الوسائل: باب ٨٧ ما يكتسب به.

٢ الوسائل: باب ٥٨ ما يكتسب به.

يقع بيد الشيخ والنجاشي وان برد الخياط انما ذكر اسماً فقط في ضمن رجال الشيخ فلا يكون مقصوداً فثبت عندئذ وثاقة برد المعني به الاسكاف دون برد الخياط.

ومنها: رواية برد الاسكاف قال: قلت لابي عبد الله (ع) أني رجل خراز لايستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به قال: خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به[1].

ويستوضح من ظاهر هذه الرواية ان مايستعمل من وبر شعر الخنزير فان السؤال تارة لاجل مشروعية العمل بشعر الخنزير فكان جواب الامام (ع) انه بعد وضعه في فخارة موقد تحتها النار وامتصاص الدسم من خلال الفخارة لعدم موضوع الاستعمال في العين النجسة وأخرى يكون السؤال بسبب ان هذا الاستعمال يوجب سريان النجاسة من قبل الدسومة الملاصقة للشعر وهذه الرواية لايستفاد منها الحكم بالنجاسة وهي أجنبية عن مورد البحث.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه 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 فليمض فان لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه الا أن يكون فيه أثر فيغسله قال: وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال: يغسل سبع مرات[2].

وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة ان السؤال في بيان الاصابة وهي لاتخلو اما

---

١ الوسائل: باب ٥٨ ما يكتسب به.

٢ الوسائل: باب ١٢ النجاسات.

.....

ان تكون اصابة الخنزير الثوب في حال الرطوبة المسرية وأما أن تكون الاصابة في حال عدم الرطوبة فكان جواب الامام ان دخل في صلاته فليمض وحكم الامام بالمضي مستند إلى دورين في الموضوع اما أن يكون معنى الاصابة من قبل الخنزير للثوب هو المجاورة وأما أن يكون معنى الاصابة الالتصاق المباشر ولكن لا على وجه الرطوبة المسرية ولذا قال فلينضح فيه اشعار إلى الحكم التنزيهي كما يعطي الاستظهار منه وجود أثر عيني.

ومنها: رواية سليمان الاسكاف قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن شعر الخنزير يخرز به قال: لابأس به ولكن يغسل يده اذا اراد أن يصلي[1].

والمستفاد منها الامر بغسل اليد في مورد الصلاة حيث أنه لاصلاة الا بطهور فظهورها واضح الدلالة ولكن المناقشة من حيث سندها لعدم توثيق سليمان الاسكاف.

ومنها: ما ورد عن خيران الخادم قال: كتبت إلى الرجل (ع) اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلي 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[2].

وظاهرها اطلاق الرجس على كل من الخمر والخنزير الا أن السؤال يعطى التفصيل في خصوص الخمر بين من يرى الحرمة ومراده النجاسة لقرينة صل

---

١ الوسائل: باب ١٢ النجاسات.

٢ الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

.....

ولاتصل فيه وأن ضمير فانه رجس لعود الضمير إلى الجميع أو القريب على الاختلاف منه وان كان المناسب ان يقول فانهما رجسان أو رجس أو كون الرجس لخصوص الاخير والأول للارتكاز هذا مع أن المقصود في الرجس هل هو النجس أو شيء آخر؟ وان كان الظهور الاولي يقتضي حمل الرجس على النجاسة بمقتضى سياق السؤال عن حكم الصلاة في حال اصابة احدهما. وقد اختلف في ناحية سند الرواية بسهل بن زياد فانه لم تثبت وثاقته. ثم يوجد في عرض هذه الروايات وغيرها[1] روايات معارضة فيها الاشعار بالطهارة.

منها: مرسلة الفقية سئل أبو جعفر وأبو عبد الله (ع) فقيل لهما انا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير (أي شحمه) عند حاكها أنصلي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم. لابأس انما حرم الله أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه.

ولكن حيث أن هذه المرسلة قد ورد فيها بعض رجالات لم يوثقوا كبكير عن أبي جعفر وأبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله حيث كان في سند هذه الرواية بعض من هؤلاء لم يوثقوا وان كان بعضهم ثبتت وثاقته وعلى كل حال فلا يوجب الاطمئنان بكل واحد منهم.

أما النظر إلى دلالة المرسلة فهي وان كانت واضحة الدلالة في عدم البأس وجواز الصلاة في تلك الثياب التي أصابها من الخمر وودك الخنزير بمقتضى ان المحرم انما هو الاكل والشرب ولم يحرم اللباس والمس والصلاة فيه ولكن حيث ان هذه المرسلة معارضة بما هي أقوى سنداً ودلالة في النجاسة فلا تكون حجة

---

١ راجع الوسائل: باب ٣٢ - باب ١٣ وباب٢٦ من أبواب النجاسات.

لتكون لها القدرة على المعارضة هذا مع ان ارجاع لحم الخنزير إلى عدم جواز الصلاة فيما لايؤكل لحمه بما انه ميت فلا يفرق الحال فيه بين أفراد الميت سواء كان لحم خنزير أم غيره أو لكونه أساساً لحم لايصلح لاجراء التذكية عليه فلا يخرج عن اطار النجاسة وعلى هذا تكون المناقشة أيضاً من ناحية الدلالة أيضاً.

ومنها: ما ورد عن اسماعيل بن جابر قال: قلت لابي عبد الله (ع) ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله ثم سكت هنيئةً ثم قال: لاتأكله ثم سكت هينة ثم قال لاتأكله ولاتتركه تقول أنه حرام ولكن تتركه تتزه عنه أن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير[1]. لسان هذه الرواية يعطي اتجاهين في ناحية الحكم:

الاول: طهارة أهل الكتاب.

الثاني: طهارة لحم الخنزير.

والاستدلال بهذه الرواية من زاوية ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير فيكون التوقي منهم بما أنهم معرضون لشرب الخمر وأكل لحم الخنزير فاذا اجتنبوا عن ذلك يكون حكم أهل الكتاب الطهارة.

ثم نلاحظ اتجاهاً آخر للرواية وهو التعبير بقوله: (ولكن تتركه تتنزه عنه) ولفظ التنزة يستشعر منه عدم النجاسة والا كان الحكم موجباً للالزام دون التنزه.

ويرد على هذا المفاد: ان مجرد ذكر التنزه في تعبير الامام لايوجب التعيين في المعنى المصطلح وانما يطلق على المعنى العام أيضاً ويكون معنى التنزه أنه في ظرف الملاقاة لعين النجس يجب التنزه عنه والابتعاد عنه لابمعنى انه في ظرف الملاقاة يوجب الحيطة والتوقي عن الملاقاة.

---

(١) الوسائل: باب ٥٤ الاطعمة المحرمة.

دون البحري بينهما[1].

---

(١) يقع البحث في تحديد ماهية الكلب البحري والخنزير البحري هل هما من فصيلة الكلب البري؟ والخنزير البرى أم هما مختلفان ماهية وحقيقة.

وقد ذكر في صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال سأل أبا عبد الله (ع) رجل وأنا عنده عن جلود الخز فقال: ليس به باس فقال الرجل: جعلت فداك انها علاجي في (بلادى) وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله (ع): اذا خرجت من الماء تعيش خارجة الماء؟ فقال الرجل: لا. فقال: ليس به بأس[1].

بمقتضى طبيعة الكلب البري يعيش في الخارج بخلاف الكلب البحري فلايعيش الا في الماء وان حياته فيه وهذا يكشف عن جعل الامارة في جهة الفرق بين طبيعة الكلب البري يعيش خارج الماء بخلاف الكلب البحري فانه لايعيش خارج الماء وهذا يعطى الاختلاف الماهوي بين الوجودين لملاك التعليل بالعيش خارج الماء.

ولذا ذهب المشهور إلى طهارة الكلب والخنزير البحريين وان ذهب المحقق الحلي والعلامة في المنتهى إلى مخالفتهما للمشهور لصدق العنوان على كل منهما سواء كانا بحريين أم بريين ولكن حيث اتضح لديك ان الميزان ليس في صدق التسمية عليهما وانما الميزان في المسمى ولذا أوضح الامام في بيان جعل الفارق بين الحقيقتين واستمرارية العيش خارج الماء فمحكوم بالنجاسة بخلاف عدم الاستمرارية خارج الماء الا أن تسرية التعليل لغير الكلب البحري محل نظر الا أن نقول بعدم القول بالفصل لعموم التعليل لكل منهما بوحدة الملاك.

---

(١) الوسائل: باب ١٠ لباس المصلى.

وكذا رطوباتهما وأجزائهما وان كانت مما لاتحله الحياة كالشعر والعظم ونحوهما[١].

وبهذا ظهر عدم التمسك بظاهر ادلة نجاسة الكلب والخنزير البريين في إثبات النجاسة أيضاً للبحريين اذ مجرد اطلاق التسمية لايكفي في ترتب الحكم عليهما بالنجاسة وانما الاعتبار في الصدق الحقيقي لهما والا فلا مجال للقول بالتبادر بمجرد اطلاق الاسم عليهما كما أنه لامجال للتمسك بالغلبة ولكن هذا مبني على كون اللفظ حقيقة في جنسه.

(١) لامجال لتصوير التبعيض في الأجزاء مع ارجاعها إلى حقيقة واحدة فانه لافرق بين مجموع أجزاء الكلب والخنزير وبين ابعاضهما فان النجاسة في الجميع واحدة وذلك للاجماع، والنصوص الواضحة الدلالة على نجاسة رطوبة الكلب وكذا في حال خروج لعابه كما في صحيحة الفضل بن العباس قال: قال أبو عبد الله (ع): اذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسّه جافا فصب عليه الماء[١].

وكذا في رواية شريح عن الصادق (ع) وفيها أنه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه أو يتوضأ قال (ع): لا. قلت اليس هو سبع؟ قال: لا. والله انه نجس والله انه نجس[٢].

وكذا في خبر خيران الخادم المتقدم ومن مجموع ذلك يستفاد ان الحكم في حال سريان النجاسة يشمل جميع الأجزاء.

وأما بالنسبة إلى أجزاء ما لاتحله الحياة من الاجزاء نجسة العين كعظمه وشعره

---

(١) الوسائل.

(٢) الوسائل.

فيحكم بنجاستها من خلال اطلاق الاخبار الشامل لنجاسة العظم والشعر وكذا يتمسك باطلاق الامر بغسل ما لاقاهما كما يستفاد من ذلك خبر سليمان الاسكاف الدال فيه على الامر بغسل اليد عند ملاقاة شعر الخنزير اذ يقول وفيه من شعر الخنزير يخرز به قال (ع): لابأس به. ولكن يغسل يده اذا اراد أن يصلي[١].

كما يستفاد أيضاً من اطلاق صحيحة محمد بن مسلم في الكلب السلوقي اذا مسسته فاغسل يدك[٢] وفي رواية علي بن جعفر الآمرة بغسل الثوب عند اصابة الخنزير له. ولكن ملاحظة الاطلاق تارة ينظر إليه لخصوص الكلب فلا مقيد له الا أنه بالنسبة إلى الخنزير ربما يدعى وجود تقييد كما في صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لابأس به[٣].

وحيث ذكرنا في بحث انفعال الماء القليل ان مثل هذه الرواية تحتمل وجوها أحدها: ان مورد السؤال عن حكم جواز استعمال الاعيان النجسة وليس عن نجاسته. ثانيها: احتمال عدم السريان لان الماء المتقاطر تارة يكون في الدلو وأخرى في خارجه فلايكون العلم الاجمالي منجزاً. وثالثها: يمكن أن تكون هذه الرواية من ادلة عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ولم يكن فيها دلالة على عدم نجاسة شعر الخنزير[٤].

---

(١) الوسائل.

(٢) الوسائل.

(٣) الوسائل.

(٤) الوسائل: باب ١٤ الماء المطلق.

وان كان السيد الصدر أورد على السيد الاستاذ في الايراد الاول وهو احتمال ان يكون مورد السؤال ليس من جهة النجاسة بل من جهة جواز الوضوء بماء استخدم في مقدماته استعمال نجس العين لاحتمال حرمة جواز نجس العين فقال الصدر: ان حمل الرواية على ذلك خلاف الظاهر. كما أن الايراد الثاني وهو أن تكون هذه الرواية من روايات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس[1].

فأورد عليه السيد الصدر بقوله: وأما الايراد الثاني ففيه: انه لو فرض في مورد الرواية الفراغ عن ملاقاة ماء الدلو لشعر الخنزير فالحكم بجواز الوضوء منه يكشف عن الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس وحيث ان الثاني منفي بالدليل الخاص فيضم هذا الدليل الخاص إلى هذه الرواية يتم الدليل على طهارة شعر الخنزير على نحو يقيد اطلاق دليل النجاسة الا أن أصل افتراض ملاقاة الماء في الدلو حال انقطاعه عن البئر للحبل ليس بمعلوم بل المنصرف من الرواية كون السؤال بلحاظ تقاطر الماء من الحبل في الدلو وعليه فتكون دالة على الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجس وبذلك تحصل المعارضة بالعرض بين اطلاق دليل نجاسة الخنزير لشعره واطلاق دليل انفعال الماء القليل لملاقاة التنجس[2].

والملاحظ لدينا في هذه الصحيحة بناء على تمامية سندها حيث تعرضنا إليها في بحث الماء الراكد في الجهة الثانية وتقديم مناقشتنا مع السيد الاستاذ ثم أشرنا إلى ما احتمله الصدر هناك وهو كون الرواية ثابتة بدليل قطعي فيكون نظر القائل

(١) التنقيح: ج ٢ ص ٢٧.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٣ ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

ولو اجتمع احدهما مع الآخر أو مع آخر فتولد منهما ولد فان صدق عليه اسم احدهما تبعه[١].

بعدم انفعال الماء القليل يمكنه ان يستدل على ذلك بالمجموع المركب من رواية زرارة والدليل القطعي الدال على نجاسة شعر الخنزير لان المجموع المركب منها ما يدل بالالتزام على أن القليل لاينفعل بالملاقاة[١].

ومن مجموع هذا العرض يتضح لديك أنه قد ذكرنا عدم الالتزام بعدم انفعال الماء القليل ولامجال للقول بالمعارضة بين روايات الانفعال وعدمه لعدم حصول التكافؤ بينهما حتى يمكن فرض التساقط هذا مع أن الصحيحة مجملة من حيث الدلالة كما ذكره صاحب مصباح الهدى أن صحيح زرارة الوارد في شعر الخنزير الانصاف انه مجمل اذ لم يعلم أنه محض السؤال فيه هو من جهة تقاطر الماء من الحبل إلى الدلو اذ من الممكن ان يكون من جهة احتمال ملاقاة الحبل مع ماء البئر أو من جهة الشك في نجاسة شعر الخنزير يكون مما لاتحله الحياة كما في الميتة[٢].

(١) ان البحث يقع تارة في صدق الحقيقة والماهية وان المتولد من أحدهما انما ينظر إليه بلحاظ الاتفاق في ناحية الوجود الماهوي مع وحدة التركيب الخارجي أو النظر إلى الوجود الغالبي في ناحية اثبات الماهية له وان كان مختلفاً من حيث الصورة وان كان متحداً معه من حيث المادة.

وأخرى يكون النظر إلى صدق الاسم والاطلاق العرفي وان لم يكن في الحقيقة متحداً مع المتولد منه في الحقيقة والماهية وانما متحد معه في الشكل والصورة إلا

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ١ ص ٣٧٠.
(٢) مصباح الهدى: ج ١ ص ٦٩ - ٧٠.

وان صدق عليه اسم أحد الحيوانات الاخر أو كان مما ليس له مثل في الخارج كان طاهراً[١].

أن الحكم يلحظ من جهة الاوصاف العرضية كما لو كان المتولد يجلس جلوس الكلب أو يشرب شرب الكلب فان مثل ذلك ينظر إليه بما انه متصف باوصاف عرضية وليس النظر إلى المتولد بلحاظ الحقيقة والوحدة الفصلية.

وعلى هذا يكون الحكم في ناحية الطهارة والنجاسة اعتبار صدق الاسم لشموله تحت اطلاق دليل نجاسة المتبوع منهما.

(١) هنا يقع الكلام في الوجود المركب من الحقيقة المختلفة وهو المصطلح عليه بالتلفيق منهما كأن يكون رأس المتولد منهما على شكل الكلب أو الخنزير أو عجزه على شكلهما والرأس على شكل الشاة أو الماعز أو من الكلب والذئب وعلى هذا لابد من احراز موضوع حكم النجس أو طهارته فان كان المتولد من احدهما ومن الحيوان المحرم الاكل كما في المتولد من الكلب والذئب فالميزان في ذلك إلى الصدق العرفي والرجوع إلى الوجود الغالبي في نظرية الارجاع كما عليه مختارنا وليس كما تصوره السيد الاستاذ في ارجاع الحكم إلى الحصول التركيبي في ناحية الاجزاء واعتبار الكثرة الاجزائية في التركيب[١]. وانما الاعتبار لحاظ الغلبة بما يفهمه العرف في الصدق الاسمي أو العددي في الاجزاء أو في الحقيقة لانها اعتبارات واحدة في نظر العرف هذا أن ثبت هناك دلالة التزامية عرفية في إثبات احدهما لاثبات الحقيقة في المتولد منهما مع أنه يمكن دعوى عدم حصول تلك الدلالة العرفية لان بين كل دليل يخالف الدليل الآخر وبباينه فلا توجد أي علاقة بينهما فتكون الدلالة غير عرفية أو نقول ان بين الخطابات وحدة جامعة عرفية الا أن إثبات ذلك في غاية المحذور لانه كيف تتم وحدة عرفية جامعة بين خطابات منفصلة.

(١) التنقيح: ج ٢ ص ٣٩.

وان كان الاحوط الاجتناب عن المتولد منهما اذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة[١].

---

(١) فيه اشارة إلى وجود تركيب مادي مباين لحقيقة الحيوان الطاهر كما ان وجود هذا المتولد مختلف عن الصورة الحيوانية النجسة العين وانما هو وجود ثالث فلا يصدق عليه اسم الحيوان الطاهر كما لايصدق عليه الحيوان النجس.

فيمكن دعوى النجاسة من خلال الاستصحاب وذلك بما أن أصل النطفة والدم والعلقة والمضغة بما هو موضوع متيقن الوجود محكوم بالنجاسة اضافة إلى كونه مضافا إلى الكلب أو الخنزير فالوحدة المتيقنة والمشكوكة في كل منهما سارية.

ويرد عليه: انه لامجال للوحدة المتيقنة مع الاختلاف التكويني في حقيقة الموضوع حيث لابقاء لموضوعه لان المعلوم انما هو نجاسة الدم والمشكوك فيه هو هذا الحيوان فيكون المتيقن غير المشكوك فلا وحدة بينهما حتى يوجب الاستصحاب.

وأما القول بان تصوير الاستصحاب بان يأخذ الموضوع بما هو جزء منه لان المضغة تابعة للكلبة او الخنزيرة وهي تابعة للأم ولما كانت الام محرزة النجاسة فالشك بعد ذلك يكون شكاً في البقاء فالأصل يقتضي استصحاب النجاسة.

فيرد عليه: بان مثل هذا الجزء أخذ على نحو الوجود الاستقلالي وليس بنحو الوجود التبعي فيكون موضوع الجزء كالمضغة غير موضوع الكل كالام ويكون الجزء بالنسبة للكل نظير البيضة بالقياس إلى الدجاجة فكل وجود له الجانب الاستقلالي كما هو الحال بين الظرف للمظروف حيث لاتبعية لكل واحد عن الآخر على نحو الوجود الاندكاكي وانما يراد بالجزء على نحو التبعية الاضافية المقولية.

أو يمكن أخذ الاستصحاب على نحو الامر الكلي كأن تستصحب النجاسة بالمفهوم العام للأمر الذاتي والعرضي اذ ان الدم الفعلي لهذا الوجود الحيواني كان

في بطن أمه وعند صيرورته حيوانا يقع الشك بذلك الوجود فيستصحب الامر الكلي العام للامر الذاتي والعرضي الذي لايخلو اما أن تكون النجاسة في ذلك الامر الكلي اما معلومة البقاء في النجاسة الذاتية واما معلومة الارتفاع في النجاسة العرضية هذا على فرض التمسك بتصوير عدم قبول النجاسة الذاتية للنجاسة العرضية وعلى فرض القبول يكون من نوع استصحاب الكلي من القسم الثالث وهو ان يكون ثبوت أحد الفردين مقارناً للفرد الآخر وهو كون المشكوك ثابتاً لفرد المتيقن.

ويرد عليه: بان الاستصحاب الكلي من القسم الثالث يمكن مناقشته لان اثبات الفرد الطويل المقارن لوجود الفرد القصير لايمكن اثبات وحدة موضوع الاستصحاب لاختلاف الجهة النوعية لكل فرد حيث أن في كل فرد جهة نوعية تختلف في الفرد الآخر فكيف يمكن جريان الاستصحاب مع وجود الاختلاف النوعي بين كل فرد وفرد آخر؟ فيكون ما هو معلوم البقاء مرتفع يقينا وما هو محتمل البقاء، لم يكن معلوما هذا كله مع فرض أخذ الجهة النوعية قيداً في موضوع كل واحد منهما.

كما أنه بالنسبة إلى استصحاب الكلي من القسم الثاني وارجاع الفردين إلى جهة مشتركة وان كان بحسب كبرى استصحاب الكلي من القسم الثاني يمكن جريان الاستصحاب فيه للوحدة الجامعة كما في النجاسة الذاتية والعرضية الا أنه قد يكون لكل فرد له الأثر الخاص كما هو الحال في نجاسة البول وعرق الكافر فالنجاسة الجامعة مشتركة ولكن خصوصية كل فرد له أثر خاص فان البول فيه حكم التعدد بخلاف عرق الكافر فان مثل هذا الاستصحاب لايمكن جريانه

لحاكمية الاستصحاب السببي على الأصل المسببي فلا يصح أن تجري اصالة عدم حدوث البول أو اصالة عدم كون الحادث بولا.

أو نقول بان الفرد الطويل من نوع الحاكمية على الفرد القصير وذلك بلحاظ كونه سبباً والقصير مسببا وان المورد هنا من هذا القبيل كما عليه المحقق النائيني (قدس) لحصول المعارضة بين اصالة عدم حدوث الفرد الطويل لكونه معارضاً باصالة عدم حدوث الفرد للقصير واصالة عدم كون الحادث طويلاً يقع معارضاً لاصالة عدم كون الحادث قصيراً وعند حصول المعارضة بين الاصلين والتساقط يصل الامر إلى الاصل المسببي وهو استصحاب الامر الكلي الذي أشرنا إليه وهو لحاظ الجهة الجامعة.

ولكن قد اشرنا إلى أن لحاظ فردية الطويل أو القصير ان أخذ في كل واحد منهما له الأثر الخاص وان كان كل من الفردين ربما يرجعان إلى الوجود المشترك كالبولية والمنوية فان الأثر في الجميع هو حرمة مسّ كتابة القرآن لعدم أثرٍ في ناحية جريان الاستصحاب لانه بمقتضى الجمع بينهما الوضوء والغسل لان الاثر للبول هو الوضوء والاثر للمنى هو الغسل فطريق الجمع الوضوء والغسل بمقتضى العلم الاجمالي. أو نلتزم بكون الفرد الطويل أو القصير من نوع البول أو عرق كافر كما في المثال السابق فايضاً لامجال لجريان الاستصحاب.

فاتضح من مجموع ما ذكرنا ان الميزان في المتولد من الكلب أو الخنزير مع حصول حقيقة المباينة لهما وان كان اطلاق اسم حيوان طاهر عليه فانه لامجال للتمسك بالاستصحاب وانما الميزان صدق الاسم عليه اذ الشارع انما يجري الامور على طبق الفهم العرفي دون الامور الدقية فان الحكم بطهارة ما لانظير له انما كان لعدم الدليل على النجاسة كما ان ما له نظير يتمسك به خلال الادلة الاجتهادية

فيحصل بين ما لانظير له وبين ما له نظير من حصول المعارضة فلم يكن هناك دليل قطعي في اخراج كل فرد عن حقيقة ابويه سواء كان من طرف الطهارة أم من طرف النجاسة هذا بالنسبة إلى المتولد منهما وكان المتولد منهما مباينا لهما في الاسم فالميزان فيه هو صدق الصورة النوعية يحكم بالنجاسة ومع فقدانها يحكم بالطهارة مع صدق اسم الطاهر عليه وان كان مقتضى الاحتياط الاجتناب كما ان المتولد منهما ولم يكن مبايناً محكوم بالنجاسة اذا كانت الصورة النوعية محفوظة في المتولد منهما.

وأما المتولد من الكلب أو الخنزير ومن الطاهر منهما فالميزان فيه صدق الاسم عليه ولو كان المتولد مباينا لهما كما انه لانظير له فالاقوى الطهارة ولكن لايمنع من جريان الاحتياط أيضاً.

واما اذا كان بعض اطراف جسمه ينسب إلى نجس العين وبعضه الآخر ينسب إلى طاهر العين فالاعتبار الصدق الحقيقي على كل قطعة وجزء منه ان تم الفرض.

هذا كله بالنسبة إلى حكم الطهارة والنجاسة واما الكلام في حلية الاكل فالاقوى حرمة أكل ذلك المتولد منهما كما يدل عليه موثق حنان بن سدير بالنسبة إلى الجدي الرضيع من لبن الخنزيرة وخرج له نسل فقال (ع): أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه[1].

وكذا ورد في موثق ابن مسلمة: فلا تأكله فان تحريم نسل الجدي المرتضع من لبن الخنزيرة موجب لتحريم نسله بنفسه من الغنم من خلال مفهوم الاولوية.

---

(١) الوسائل.

وأما المتولد من الكلب فيمكن التمسك بنجاسته بوحدة الملاك ومفهوم الاولوية بين الجدي المرتضع من لبن الخنزيرة فان الحكم واحد في الجميع اذا كان المتولد من نطفة الكلب أيضاً. أو نلتزم باصالة حرمة اكل لحمه ولكن مثل هذا الاصل غير جار حيث اذا كان البناء في أن كل لحم صالح لاجراء اصالة التذكية الا الكلب والخنزير والانسان وما لا لحم له اضافة إلى اصالة الحل أيضاً ثبتت الملازمة لصلاحية التذكية أيضاً وقد أشرنا إلى ذلك في قاعدة الحل وعدمها فلامجال للاعادة هنا.

الثامن: الكافر باقسامه حتى المرتد بقسميه واليهود والنصارى والمجوس وكذا رطوباته واجزاؤه سواء كانت مما تحله الحياة أم لا والمراد بالكافر من كان منكراً للالوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع انكاره إلى انكار الرسالة والاحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقا وان لم يكن ملتفتا إلى كونه ضرورياً وولد الكافر يتبعه في النجاسة الا اذا اسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلاً مميزاً وكان اسلامه عن بصيرة على الاقوى ولافرق في نجاسته بين كونه من حلال أو من الزنا ولو في مذهبه ولو كان احد الابوين مسلما فالولد تابع له اذا لم يكن عن زنا بل مطلقاً على وجه مطابق لاصل الطهارة[1].

(١) البحث يقع تارة في كبرى مفهوم الكافر وأخرى في مصاديق الكافر وأقسامه وثالثة فيما يستدل عليه من الكتاب والسنة في تعيين الكافر وما يستفاد من لسان الادلة في لحاظ التقابل بين الكفر والاسلام.

أما البحث عن مفهوم الكافر وهو الجاحد الالوهية أو للاسلام أو لضروري من ضرورياته حيث ذكروا ان ضابط الكافر من خرج من الاسلام وباينه أو انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة ان الاول يراد به الكفر الاصلي أو الارتدادي سواء كان كتابياً أم غيره والثاني يراد منه الغلاة والخوارج والنواصب[1].

وذكر في الرياض: الكافر وضابطه من انكر الألوهية أو الرسالة أو بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة والحجة في الحكم بعد الاجماعات المستفيضة المحكية عن الناصريات والانتصار والسرائر والغنية والمنتهى وظاهر نهاية الاحكام والتذكرة الآية الكريمة ﴿**انما المشركون نجس**﴾ (التوبة آية/٣٨)[2].

(١) الحدائق: ج ٥ ص ١٦٢.

(٢) الرياض: ج ١ ص ٤٨١ - ٤٨٢.

وتعرض الفقيه الهمداني في طهارته: الكفر لغة هو الجحد والانكار ضد الايمان فالشاك في الله تعالى أو في وحدانيته أو في رسالة الرسول (ص) ما لم يجحد شيئاً منها لايكون كافراً لغة ولكن الظاهر صدقه عليه في عرف الشارع والمتشرعة كما يظهر ذلك بالتدبر في النصوص والفتاوى وما يظهر من بعض الروايات من اناطة الكفر بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال: سئل أبو بصير أبا عبد الله (ع) قال ما تقول فيمن شك في الله تعالى؟ قال: كافر يا أبا محمد قال: فشك في رسول الله (ص)؟ قال: كافر. ثم التفت إلى زرارة فقال: انما يكفر اذا جحد وفي رواية أخرى لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا.

ويقول الفقيه الهمداني بعد ذلك فلا يبعد ان يكون المراد به ان الناس المعروفي الاسلام المعترفين بالشهادتين الملتزمين بشرائع الاسلام في الظاهر اذا طرء في قلوبهم الشكوك والشبهات الناشئة من جهالتهم لايخرجون بذلك من زمرة المسلمين ما لم يجحدوا ذلك النوع الذي شكوا فيه ولم تترتب اثار عدمه في مقام العمل كترك الصلاة والصوم ونحوهما فليس المراد بمثل هذه الروايات ان من لم يتدين بدين الاسلام ولم يلتزم بشيء من شرائعه متعذراً بجهله بالحال ليس بكافر[1].

فثبت من مجموع ذلك ان الكفر هو الجحود وهو الواصل إلى مرحلة التصديق التام في مراحل الانكار اما بالتوحيد أو بالرسالة في أصل وجودهما واما بالانكار التام باحد ضروري الدين.

أما حصول الانكار في عالم التصور دون الاقرار بالانكار والجحود فلا يترتب عليه موضوعية الكفر بالحمل الشائع ويمكن ان نعبر عن الاول بالكفر الاصلي

(١) طهارة اقارضا الهمداني: ج ١ ص ٥٦٣.

والثاني بالكفر العرضي فان كلا منهما داخل في موضوعية الكفر بالحمل الشائع لترتب الاثر عليه خارجاً.

وأما في بيان مصاديق الكافر وأقسامه الاول: وهو الذي ينكر الالوهية والتوحيد بغض النظر عن دليل إثباته ان للكون صانعاً وهو الطبيعة أو الانكار المحض كما يشمل الكفر مراحل الشركة في الالوهية وان لهذا الكون صانعاً للخير والشر أو كما يصطلح عليه عند المجوسية (يزدان) و(اهرمن) ونحوهما.

ولكن لايشمل الكفر القول بوحدة الوجود كما عليه مسلك الفيلسوف الشيرازي الذي هو بعين الوحدة كثرة فان ذلك عين التوحيد والرسالات والمبدأ والمعاد ولكن اذا التزم باللوازم المنافية للتوحيد يوجب الكفر للاعتراف باللوازم الفاسدة كما ان الكفر يشمل المجسمة لارجاع الواجب إلى الممكن والمحدودية والتغير وهما من شؤون الممكن.

الثاني: من مصاديق الكفر المنكر للرسالة كما عليه اليهود والنصارى قال المحقق (قدس): الكفار قسمان يهود ونصارى ومن عداهما اما القسم الثاني فالاصحاب متفقون على نجاستهم واما الاول فالشيخ في كتبه قطع بنجاستهم.

والمهم في بيان موضوعية اليهود والنصارى فانهم لما اعتقدوا بأن الرسالة لرسول الله محمد (ص) غير معترف بها فاليهود يرون ان موسى (ع) هو النبي ولانبوة بعده وان ما جاءت به الرسالات المزعومة باطلة وكذا في نظر النصارى وان اعترفوا برسالة موسى (ع) وان عيسى (ع) جاء بعد رسالة موسى (ع) وانه مكمل للناموس فكل رسالة تأتي بعد رسالة عيسى (ع) أيضاً باطلة ولما كانت اليهود والنصارى يحملون على الاعتراف بالكتاب فيصطلح عليهم بالكتابيّين.

واما المجوس فقد اختلف في حقيقتهم فبعض نسبهم إلى الكتابيين والنسبة لاتخلو من اشكال لعدم اثبات دليل واضح على انهم من جملة الكتابيين ومجرد الحاقهم بالكتابيين في بعض الأحكام ووحدة السياق في قوله تعالى: ﴿**ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والمجوس والذين اشركوا**﴾ (سورة الحج/١٧) لايثبت كونهم منهم وان وحدة السياق في الآية غير تامة لانها جمعت بين الصابئة العامة الموحدة وغيرها وللمشركين. كما أن القول بارجاع الآية إلى التفصيل والتفصيل قاطع للشركة وهو لعدم الوحدة السياقية.

وعلى هذا لابدّ أن البحث عنهم في مسألة النجاسة وعدمها وان كان الظاهر منهم عبادة النار كما نراه منهم صنع ما يسمونه (آتش كده) ويقولون بالنور والظلمة واليزدان والاهرمن فان الأول آله الخير والثاني آله الشر وينتج من ذلك التزامهم بالشركة في الالوهية الثالث: من مصاديق الكفر المرتد وهو اما ارتداد عن فطرة كالمتولد من أبوين مسلمين مع المعرفة التامة في ناحية الجحود والارتداد يكون محكوما بالنجاسة كما أنه محكوم بالقتل وأما ارتداد عن ملة وهو ما كان معتقدا بالكتاب كاليهودية، والنصرانية فاذا رجع إلى ملته يكون محكوماً بالنجاسة.

أما البحث حول سياق الأدلة على نجاسة الكافر فانه لااشكال ولاأرتياب في نجاسة المشركين بل أصبحت نجاستهم من الضرورات عند الشيعة والمتسالم فيما بينهم.

الا أنه ذهب الكثير من العامة إلى طهارتهم كما تلاحظ ذلك في مصادر[1] ويمكن ان يستدل على نجاسة المشركين بالآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿**انما**

(١) التفسير الكبير: ج٤ ص٦١٤ ط استامبول وكذا في المغني ج١ ص٤٩ اذ يقول أن الآدمي طاهر وسؤره طاهر سواء كان مسلماً أم كافراً عند عامة أهل العلم وورد في البدايع ج١ ص٦٣ سؤر الطاهر المتفق على طهارته سؤر الادمي بكل حال مسلما كان أو مشركا وكذا ورد في الفقه على المذاهب الاربعة ج١ ص١١١.

المشركون نجس﴾ (التوبة ٢٨) ويكون الاستدلال بالآية تارة لاختصاص المشركين بالمفهوم الخاص وهم الملتزمون بالتعدد في الالوهية وان كان صدق الاشراك على عبدة الاصنام وعلى الاشراك في الصنع والخلق وأخرى يراد بالمشركين المفهوم وهو ان كلمة الشرك تصدق على منكري الالوهية والمعترف بالتعددية والجاحد للنبوة فيشمل اليهود والنصارى كما يشمل اطلاق لفظ الشرك أيضاً في العبادة كما في الرياء لاطلاق الشرك عليه كما يطلق أيضاً على الشرك في الذات أو في الصنع ولامجال للقول بان الانصراف إلى الشرك في الصنع فانه من نوع غلبة الوجود. ولنأتي إلى دور الآية الكريمة ﴿**انما المشركون نجس فلايقربوا المسجد الحرام**﴾ (التوبة ٢٨) إما لفظ المشرك وهو القائل بالتعدد في الالوهية حيث لم يلتزم بانكار التوحيد من أصل وانما يرى ان مثل الاصنام والاوثان تقرّبه إلى طاعة الله والتقرب إليه وانهم يقربونهم إلى الله زلفى وان مثل الموت والحياة والرزق والصحة والمرض ونحوها بيد هؤلاء الشفعاء.

أو نقول بشمولية المشرك للكتابيين كما يدل عليه قوله تعالى: (**وقالت اليهود** عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله) إلى قوله تعالى: ﴿**تعالى الله عمّا يشركون**﴾ (التوبة/٣٠) وظاهر الآية انه سبحانه اطلق عليهم لفظ الشرك كما انه نزه ذاته عن الشرك والتعدد أو قوله تعالى: (**لاتقولوا ثلاثة انتهوا**).. وهو أيضاً اشارة إلى الالتزام بالاقانيم الثلاثة من قبل النصارى التي فيها اثبات الشركة في الواجب وهي الرب والابن وروح القدس وقوله تعالى: ﴿**وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون**﴾ (يوسف/١٠٦).

إلا أنه يمكن المناقشة في صدق الشركة على مثل هذه الامور فان اطلاق الشركة في الآية منصرف إلى عبادة الاصنام والاوثان، والتعددية في الواجب وارجاع عبادة

النار إلى الشركة يكون من نوع تنقيح المناط هذا مع ان لفظ الشرك ورد في الاخبار ما يطلق على صاحب الرياء[١] وغيره[٢] الا أنه يراد به على نحو الادعاء.

وأما لفظ النجس في الآية ـ بفتح الجيم وكسره ـ يراد به النجاسة وهي المصطلح عليها لدى عرف المتشرعة والمتداول فيما بينهم ارتكازياً وحيث ان جملة من اهل الكتاب يرون عزيرا ابن الله كما هو المعتقد لدى اليهود وان المسيح ابن الله كما هو السائد لدى النصارى فكان مصبّ النجس إلى النجاسة الذاتية لالتزامهم بالشركة والتعددية في الالوهية.

ولذا اشكل بان النجس مصدر فلايحمل على الذات الا بتقدير كلمة ذو التي مؤداها صاحب ليصح التقدير بان المشركين اصحاب نجاسة واذا تم التقدير والاضافة يكفي فرض الاضافة في رفع ادنى ملابسة ولو من خلال اثبات النجاسة العرضية لعدم التزامهم بالتطهير والاغتسال فلا تكون الآية مثبتةً للنجاسة الذاتية مع ان فرض الدعوى في المشركين اثبات النجاسة الذاتية.

ويرد عليه: بانه لامانع من حمل المصدر على الذات والعين لاجل اثبات المبالغة كما في قولك زيد عدل في اثبات المبالغة في تجسد العدالة لزيد وان كان على سبيل الادعاء من غير حاجة إلى التقدير والحصر في قوله تعالى: (انما المشركون نجس) اريد به كما ان القصر اضافي من نوع قصر الموصوف على الصفة كما في قولك زيد شاعر وهو قصر قلب ـ أي أن المشركين ليسوا بطاهرين

(١) الوسائل: باب ١٢ مقدمة العبادة ح ٢ ـ ٤.
(٢) الوسائل: باب ١٠ صفات القاضي ح ١٢.

كما يعتقدون وانما هم نجسون هذا مع أنه ورد عن اللغوين كما في القاموس ان النجس - بالفتح - وصف كالنجس بالكسر ضد للطاهر فيصح حمله على الذات حقيقة من غير تجوز إلا أن صاحب القاموس جعل النجس صفة مشبهة فصحح الحمل على الذات على نحو الحقيقة ولعله رأى حملها على العين فالتزم بالصفة المشبهة حيث وجدها في غير مورد الآية تحمل على العين.

ولكن يمكن مناقشته فان مجرد حملها على غيرمورد الآية على العين لايثبت الحمل أيضاً على مورد الآية لانها وردت مفردة والمحمول عليه في الآية الجمع وهم المشركون وهو مخالف للمطابقة بين المشبه، والمشبه عليه في الصفة المشبهة بناءاً على الالتزام بها.

والمهم ان حمل المصدر على المبالغة لامانع منه وان كان مجازاً ولايشترط حصول المطابقة في التذكير والتانيث والجمع والافراد وعلى فرض التقدير فلامانع من اطلاق المصدر وحمله على النجاسة الذاتية والا لم يكن ذا نجاسة بوجه مطلق وانما النجس عند ملاقاته للاعيان النجسة وان لم يكن استعمال المطهر في البين اذ النجاسة العرضية تحصل ولو كان بملاقاة الاعيان النجسة من غير استعمال المطهر فيمكن أن يلحظ اطلاق النجاسة بالمدلول المطابقي للنجاسة الذاتية وتلحظ النجاسة ولو كان بالمدلول الالتزامي للنجاسة العرضية.

كما انه اشكل الاردبيلي في شرح الارشاد وصاحب المدارك أيضاً بان النجس يراد به لغة القذارة الظاهرة أو الخبث الباطني وليس المراد بالنجس المفهوم الاصطلاحي لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حتى ذكر لغوياً ان النجس عبارة عن المستقذر أو ضد الطاهر ويختلف لسان اللغويين عن الطهارة لدى الحقيقة الشرعية.

ويرد عليه: أولا: بعدم ثبوت وظيفة شرعية في اثبات هذه المعاني لغة وثانياً: انه مخالف للواقع في كثير من المشركين لاشتراكهم مع جملة من المسلمين أيضاً وثالثاً: لايناسب الحكم المفرع عليه وهو قوله فلا يقربوا المسجد الحرام ورابعاً: كما انه يمكن حمل الخباثة على الامور الظاهرة على البدن يمكن حملها على الخباثة النفسية الا أنها منصرفة للخباثة البدنية والآية ناظرة إلى ثبوت القذارة في البدن كما هو لفظ النجس المنصرف منه في الروايات إلى النجاسة الذاتية وخامساً: ان الملاحظ من استعمال لفظ النجس على ما هو المعهود عند المتشرعة ولم يكن هناك احداث معنى مباينا لما جرى عليه عرفهم فيستعملون المعنى الموضوع له من غير قرينة ويكون المعنى الموضوع له عند المتشرعة هو بنفس ذلك اللفظ المعهود.

واما الاستدلال بالسنة على نجاسة المشرك من خلال ما ورد في جملة من الروايات المتعرضة لنجاسة أهل الكتاب والمجوس والناصبيين المستفاد منها الاولوية في نجاسة المشركين وسوف نتعرض لها بعد استعراضنا للاجماع للاستدلال على نجاسة الكتابيين والمجوس والناصئيين والغلاة.

وأما الاجماع فيمكن استعراضه لادلة النجاسة على مطلق الكفار وبمقتضى العموم يتناول المشرك وغيره. وقد أشار إليه جملة من الفقهاء كالسيد المرتضى والشيخ والمحقق وكثير منهم مضافاً إلى جملة من فتاوى علمائنا الاعلام قدس الله ارواحهم والقول بعدم الخلاف كما عليه الارتكاز في الحكم بالنجاسة وهذا يعطى الوثوق والاطمئنان بوجود الاجماع تعبداً على نجاستهم هذا مع أنه يمكن ان يلتفت إليه وهو ان تقديم موضوعية الاجماع ليس النظر إليه بما هو وانما

يستفاد منه من زاوية القرائن الدالة على حجيته والحق كما تفضل به السيد الصدر في هذا المقام[1].

والمهم في استعراض الاجماع في التدليل على اثبات نجاسة الكفار بعد أن اثبتنا التسالم عليه بجملة من كلمات الفقهاء:

١ ـ ماذكره المحقق الحلى (قدس) في تقسيمه الكفار إلى قسمين المشرك وأهل الكتاب وادعى على نجاسة المشرك بوجود الاجماع ولم يتناول الاستدلال بالاجماع بنجاسة أهل الكتاب بنفس ماتسالم عليه في المشرك.

٢ ـ عندما تعرض إليه الشيخ الطوسى (قدس) في تفسير سورة المائدة في قوله تعالى: ﴿**وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم**﴾ اذ قال: ان أكثر أصحابنا قالوا ان طعام أهل الكتاب الحبوب واما ذبائحهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز فالملاحظ من مقالته ان لحاظ التقابل بين الاكثرية واللاكثرية يعطي الاستكشاف على حصول الخلاف بين ما كان بعض الفقهاء يرى صحة المساورة للكتابين وبعضهم يرى عدم المساورة.

٣ ـ الملاحظ من نفس كلام الشيخ الطوسى (قدس) في النهاية الاستظهار في طهارة أهل الكتاب وهو قوله: ويكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار إلى طعامه فياكل معه وان دعاه فليامر بغسل يديه ثم يأكل معه ان شاء ولكن الملاحظ من كلام الشيخ نفسه القول بالنجاسة الا ان يحمل كلامه على عدم المساورة بالرطوبة كما يستفاد من دلالة بعض الروايات في ذلك التي ظاهرها الامر بالوضوء

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٣ ص ٢٣٩.

عند المؤاكلة معهم بالحمل على الغسل وليس الوضوء بالمعنى المصطلح لدى المتشرعة أو العرف الشرعي.

٤ ـ ما ادعاه ابن زهرة في الغنية بالاجماع المركب اذ قال: التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الاجماع وهذا يعطي أنه لو كان يرى انعقاد الاجماع على نجاسة الكافر مطلقاً لما التزم بالاجماع المركب المثبت لنجاسة غير المشرك.

٥ ـ ما نسب إلى المفيد رضوان الله عليه بكراهة سؤر اليهود والنصارى لعدم التمسك باطلاق الكراهة وانما يراد بها المصطلحة المقابلة للحرمة وهذا لاينافي تمسك تلامذته كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي بالنجاسة ما لم يلتزما بالاجماع فانه لايتناسب مع القول بالطهارة أو كون رأى المفيد كان معتقداً بالطهارة كما عليه استاذه ابن الجنيد الا أنه عدل بعد ذلك ولكن اثبات ذلك لادليل عليه.

٦ ـ ما نسب إلى ابن أبي عقيل وابن الجنيد القول بالطهارة اذ يقول ابن أبي عقيل بطهارة سؤر الكتابي كما انّ ابن الجنيد قال: ولو تجنب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم وكل ما صنع في أواني مستحلّي الميتة ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة اوانيهم وأيديهم كان احوط.

ومقتضى قوله: مالم يتيقن طهارة أوانيهم، وأيديهم بان كلمة أيديهم دالة على الطهارة دون النجاسة الذاتية أخذ كلمة أيديهم لاهل الكتاب ولمستحلي الميتة اما اذا أخذت أيديهم لخصوص مستحلّي الميتة فيناسب قوله التوقف وعدم البت بالحكم بالنجاسة.

فان مثل هذه المجموعة من آراء الفقهاء تدلنا على الخدشة في حجية الاجماع كاساس كلي عام لنجاسة الكفار بنحو العام ولكن يمكن ان يرجع الاجماع إلى

ثلاثة اتجاهات: احدهما: اجماع لخصوص المشركين واجماع لخصوص أهل الكتاب واجماع مشترك بينهما ويمكن ان يستدل بحصول الاجماع للاول دون الثاني والثالث وان كان ذلك محل نظر لعدم ثبوته حتى في الاول لعدم ثبوت النجاسة الذاتية في المشركين في عهد رسول الله (ص) مع ماكان التعايش بين الكفار والمسلمين وحصول القرابة فيما بينهم.

وأما ارجاع الاجماع إلى فترة زمن الرواة فلايثبت الاجماع على النجاسة بنحو الشمولية لعامة الكفار على نحو النجاسة الذاتية اذ التعبير في بعض الاسئلة يستفاد منها النجاسة العرضية دون الذاتية كما هو الملاحظ من رواية الحميري في عصر الغيبة الصغرى اذ كتب إلى صاحب الزمان ارواحنا فداه بقوله عندنا حاكة مجوس ياكلون الميتة ولايغتسلون من الجنابة وينسجون لنا ثياباً فهل تجوز الصلاة فيها قبل أن تغسل.. الخ وان كونهم يأكلون الميتة ولايغتسلون من الجنابة يظهر أن ما هو المرتكز في ذهنيتهم النجاسة العرضية دون الذاتية والالما كان مجال للاستفسار عن جواز الصلاة فيها قبل ان تغسل.

كما انه يمكن الخدشة في الاجماع على النجاسة الذاتية لارجاعه إلى الآية وبعض الروايات وهذا لايستفاد منه الحجية والكاشفية التامة وانما يكون اجماعاً مدركياً وهو ليس بحجه.

أهل الكتاب:

يقع البحث حول طهارة أهل الكتاب فقد ذهب ابناء العامة إلى طهارتهم كما

ورد في المغني[١]: الآدمي طاهر سواء كان مسلماً أم كافراً عند عامة أهل العلم وذكر في عمدة القارئ[٢] الآدمي الحي ليس بنجس العين وقد جعل المرتضى (ره) القول بالنجاسة من مفردات الامامية ولعله يريد النجاسة في الجملة اذ العامة يؤّلون الآية الشريفة إلى النجاسة الحكمية لا العينية. ومما استدل على نجاستهم لدى الامامية ما ورد في قوله تعالى: ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الله الها واحداً لا اله إلا هو سبحانه عما يشركون**﴾ (التوبة آية ٣١).

وظاهرها في بيان جعل الاحبار والرهبان آلهة من دون الله على نحو الشركة تنزيلياً حقيقياً أو ادعائياً واذا تم هذا الاعتقاد فلابد من القول بالنجاسة وان كان اطلاق المشرك عليها بمنطوق هذه الآية نحو تأمل وربما يكون من نوع التسامح كما ورد في اطلاق المشركين على المؤمنين كما ورد في قوله تعالى: ﴿**ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون إلى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون**﴾ (الانعام آية/ ١٢١). واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا أن الله يفصل بينهم يوم القيامة**﴾ (الحج آية/١٧).

وظاهرها بمقتضى عدم الوحدة السياقية في الآية لا تدل على نجاسة الجميع فالوحدة غير موجودة بلحاظ طبيعي النجاسة الخبثية وإن كانت الوحدة موجودة

---

(١) المغني: ج ١ ص ٣٩.

(٢) عمدة القارئ: ج ٢ ص ٦٠.

من حيث كلمة الكفر وان فصل بينهم في القيامة فإنها مسألة راجعة إلى العدل الآلهي في مقام الحساب.

كما أن بعض الآيات تدل على ملاحظة الفارق بينهما من حيث جهة المقابلة مثل قوله تعالى: ﴿**ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير ربكم**﴾ (سورة البقرة آية/١٠٥) وغير ذلك من الآيات الأخرى المشعرة بنفس ذلك التقابل لحصول جهة الفرق بين الكتابيين والمشركين. وأما الاستدلال بالروايات وهي على نوعين:

١ ـ روايات دالة على النجاسة:

منها ما رواه الصدوق عن سعيد الأعرج أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن سؤر اليهودية والنصراني أيؤكل أو يشرب؟ قال (ع): لا[١]. ودلالتها على حرمة ما يرتكب الذي تكشف من خلاله النجاسة كما ورد في المستدرك عن سعيد الأعرج عن أبي عبد الله (ع) والحسن (ع) قال (ع): لا تأكل من فضل طعامهم ولا تشرب من فضل شرابهم[٢] ودلالتها أيضاً بمثابة أختها لأن مفادها لايراد به الحكم التكليفي ويدل على النجاسة بالالتزام العرفي.

ومنها ما عن أبي بصير عن الباقر (ع) أنه قال في مصافحة المسلم لليهودي والنصراني قال: من وراء الثياب فإن صافحك بيده فاغسل يدك[٣].

---

(١) الوسائل: باب ٥٤ الأطعمة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

(٣) نفس المصدر.

وهي دالة على منع المصافحة الكاشفة عن تحقق النجاسة من جهة الأمر بالغسل الملاقية لاياديهم عند حصول الرطوبة المسرية هذا مع أن المصافحة من وراء الثياب لاتستدعي نجاسة اليد وإنما النجاسة للثوب خاصة وإنما قصد به التنزه عن المصافحة فيكون الأمر بالغسل الحمل على الاستحباب.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن انية أهل الذمة والمجوس فقال (ع): لا تأكلوا من آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر[١] وهي واضحة الدلالة على المنع من استعمال أوانيهم للتحرز عن النجاسة.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن فراش اليهودي والنصراني أينام عليه؟ قال: لابأس. ولا يصلي في ثيابهما وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه قال: وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق ليس يدري لمن كان هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله[٢].

ومنها: ما رواه في الكافي عن علي بن جعفر (ع) قال سألته عن مواكلة المجوس في قصعة واحدة وارتد معه على فراش واحد واصافحه فقال: لا[٣].

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر.

ومنها: صحيحته الثالثة لعلي بن جعفر عن أخيه (ع) عن النصراني يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل. الحديث[١] وأما دلالة هذه الصحيحة فإن الأمر بأن يغتسل من غير ماء الحمام فإن كان لسبب نجاسة بدن النصراني بواسطة المني فلا يفرق الحال بين النصراني وغيره إلا على فرض القول بأن النجاسة يراد بها الذاتية دون العرضية وإن الحوض صغير ينفعل بالملاقاة وأما إذا اتصل الحوض الصغير بالمادة فلا ينفعل.

ومنها: رواية هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) إني أخالط المجوس وآكل من طعامهم فقال: لا[٢].

والملاحظ من هذه الروايات فإن رواية سعيد الأعرج عن خصوصية سؤر اليهودي والنصراني كما أن رواية أبي بصير أن مورد السؤال عن مصافحة المسلم لليهودي والنصراني للتحرز عن النجاسة.

ولكن صحيحة محمد بن مسلم ناظرة إلى الوحدة السياقية في مقام العطف بين آنية أهل الذمة والمجوس بناء على كون المجوس من المشركين فيكون من نوع عطف المشرك على غير المشرك فقد لوحظ الوحدة السياقية في الحكم بالنجاسة للجميع وأما إذا كان المجوس من الكتابيين فيكون من نوع عطف الكتابي على الكتابي كما أن إثبات حكم النجاسة لغير اليهود والنصارى من فرق بعض المسلمين وغيرهم اما لأجل الأولوية أو الوحدة المناطية بلحاظ أن الكفر ملة واحدة.

---

(١) نفس المصدر: باب ١٤ النجاسات.

(٢) نفس المصدر: باب ١٤ النجاسات,

ولكن في رواية علي بن جعفر ورواية الكافي لعلي بن جعفر ورواية هارون كلها في مقام السؤال عن المجوس وليست في مقام اليهود والنصارى بناءاً على عدم إدخال المجوس في معّية أهل الكتاب.

٢ ـ روايات دالة على الطهارة:

منها: صحيح معاوية سألت أبا عبد الله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها؟ قال (ع): نعم. قال معاوية: فقطعت له قميصاً وخطته وفتلت له ازراراً ورداء من السابري ثم بعثت بها إليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة ونحوه غيره[١].

ومنها: صحيح ابن سنان سئل أبو عبد الله (ع) وأنا حاضر إني أعير الذمى ثوبا وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليَّ فاغسله قبل أن أصلي فيه فقال أبو عبد الله (ع): صل فيه ولا تغسله من ذلك فانك اعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فلابأس أن تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه[٢].

ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن العيص سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال: لابأس إذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوس فقال: اذا توضأ لابأس[٣].

---

(١) الوسائل باب ٧٣ وكذا في باب ٧٤ النجاسات.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الوسائل: باب ٧٥ النجاسات ح٤.

ومنها: صحيحة اسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير[١].

ومنها: رواية زكريا بن ابراهيم قال دخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت إني رجل من أهل الكتاب وإني اسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم فآكل من طعامهم؟ فقال لي: يأكلون لحم الخنزير؟ فقلت: لا ولكنهم يشربون فقال لي: كل معهم واشرب[٢].

ومنها: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال قلت للرضاء (ع) الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جناية قال: لابأس تغسل يديها[٣].

ومنها: صحيحته الأخرى قال: قلت للرضاء (ع) الخياط أو القصار يكون يهوديا أو نصرانيا وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله؟ قال: لابأس[٤].

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما سألته عن آنية أهل الكتاب فقال (ع) لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير[٥].

---

(١) الوسائل: باب ٥٤ الأطعمة المحرمة ح٦.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر: باب ١٤النجاسات.
(٤) نفس المصدر: باب ١٤ النجاسات.
(٥) نفس المصدر: باب ٥٤ الأطعمة المحرمة ح٤.

ومنها: رواية عمار الساباطي عن الصادق (ع) قال: سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال: نعم قلت من ذلك يشرب منه؟ قال: نعم[1].

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) وقد سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا. إلا أن يضطر إليه[2]. والملاحظ من الروايات الدالة على النجاسة والروايات الدالة على الطهارة.

أما الدالة على النجاسة فيمكن المناقشة في بعضها كما في مثل صحيحة محمد بن مسلم وإن كانت تامة من حيث السند إلا أنها قابلة للمناقشة من حيث الدلالة فان التعبير بعدم الأكل في آنيتهم دلالة على أن السبب في النجاسة إضافة قيد المنع لشربهم الخمر وليس الاستناد إلى نجاسة أهل الكتاب وربما يكون سبب المنع عن الأكل من طعامهم لعدم تحرزهم عن أكل لحم الخنزير هذا مع إن ازالة النجاسة لدى أهل الكتاب بما أن لحم الخنزير جائز الاكل عندهم فإزالة رواسب لحم الخنزير إنما هي بمجرد رفع الاوساخ والقذارة وليس العنوان النجس الذي يتعارف عليه عند المسلمين فلا تكفي إزالة النجس بمجرد الغسل ورفع القذارة المتعارفة لدى أهل الكتاب.

كما أن صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أيضاً قابلة للمناقشة إذ المنع عن مؤاكلة المجوس أو الرقاد في فراشهم إذا كان في حال الرطوبة المسرية وأما مع

(١) الوسائل: باب ٣ الأسئار ح٣.

(٢) الوافي: باب التطهير من مس الحيوانات وفي الوسائل باب ١٤ النجاسات ح٩.

.....

عدم الرطوبة فالمنع محمول على التنزه والابتعاد عن الادثار او الافتراش وذلك لعدم قرينة على الرطوبة المسرية كما تدل عليه رواية الكاهلي[1] .

وكذا إذا جئنا إلى صحيحة علي بن جعفر (ع) الأولى والثانية فإن الأولى كما أشرنا إليها بحمل المنع على التنزه لعدم القرينة على الرطوبة المسرية.

وأما الثانية فظاهرها عدم الدلالة على النجاسة لعدم اشتمالها على الامر بالغسل هذا مع أن لسانها في مقام فرش اليهودي والنصراني لعدم حصول الرطوبة المسرية بمجرد جلوس الكافر على فرشه كما أن الغالب أيضاً عدم الرطوبة المسرية في حال المصافحة فلم يكن هناك انسباق ذهني عرفا بحصول الرطوبة في مثل هذه الموارد غالباً وإنما كان السؤال لمحض الاستعمال الذي ربما يمارسه الكافر من عدم الاعتناء في النجاسة فأراد حكم هذا الاستعمال مع فرض احتمال وجود النجاسة بغض النظر عن كونه نجساً ذاتا أو نجس عرضا كما يرشد إلى ان النهي هنا قصد به التنزه وليس أمراً تحريمياً بعدم مؤاكلة المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة مع كون القصعة خالية من الرطوبة المسرية عادة وأما دلالة صحيحة علي بن جعفر (ع) الثالثة فسوف نشير إليها في روايات النجاسة.

وأما رواية هارون وتقريب الاستدلال بها: اولا: ان اصدار النهي عن المؤاكلة مع اليهودي والنصراني والمجوسي بعنوانين تارة بدون ياء النسبة كما تدل عليه رواية هارون واخرى بإضافة ياء النسبة دون بيان كلي النصارى او اليهود أو المجوس كما في الروايات الأخرى لنكتة في اثبات ان النجاسة ليست ذاتية لهم

(١) الوسائل: باب ٥٣ الأطعمة المحرمة.

وثانياً: لبيان ان النكتة انما لاجل عدم المخالطة والمؤاكلة وذلك ينصرف إلى نجاستهم العرضية وثالثاً: وان كانت ليست ناظرة إلى مجرد الحزازة الا انه يحتمل ذلك لأن المخالطة لها فردان أحدهما المخالطة المسرية وثانيهما: المخالطة من غير السراية كما في الأكل معهم في قصعة واحدة فإنها توجب عدم السريان غالباً وإن كان النهي فيه من حيث الحزازة ورابعاً: ربما يوجه الاشكال بان النظر إلى نجاسة الكافر ليس لجهة موضوعية الطهارة بما أنها قائمة على الملاقاة وعدمها وإنما هي قائمة على أن الكفار الغالب منهم التعاطي في الميتة وشرب الخمر فلم تكن الرواية ناظرة إلى نجاسة الكافر من حيث هو كما هو الأقرب إلى ملاحظة الرواية.

وأما دلالة الروايات على الطهارة مضافاً إلى صحة سند بعضها فهي واضحة الدلالة على طهارتهم لحملهم على النجاسة العرضية دون الذاتية إلا أن ذلك محتاج إلى بيان أدلة النجاسة ثم التعرض إلى بيان أدلة الطهارة وبيان ما هو المختار لدينا.

والذي يستدل على النجاسة يقول: ان مثل اخبار الطهارة مع تظافرها لاتخلو من مناقشة إذ يذهب إليه صاحب الحدائق بأن أخبار الطهارة مخالفة للكتاب كما ورد في قوله تعالى ﴿**إنما المشركون نجس**﴾ (التوبة ٩: ٢٨) وان اخبار النجاسة موافقة للكتاب وقد بينا في محله ان موافقة الكتاب من المرجحات[1].

(١) الحدائق: ج٥ ص ١٧٢.

ولكن يمكن المناقشة أن المراد من النجس ليس بما هو المصطلح عليه في عرف المتشرعة بمعنى النجاسة الخبثية وإنما يراد به القذارة المعنوية وهو كناية عن عدم بقائهم في المسجد الحرام لأنه بني عليه بالطهارة المعنوية فيكون المراد به نقطة التقابل بين النجس المعنوي والطهارة المعنوية إذ لم يكن في ذلك الزمن وهو مبدأ نزول الآية معروفاً بالنجاسة الخبثية هذا مع أن المشرك النجس له مراتب إذ يصدق المشرك على المسلم إذا كان مرائياً كما يصدق على المعتقد بالتعدد في الألوهيّة أو يراد من المشركين من خرجوا عن دائرة المعاهدة بين المسلمين كان خروجهم عن جزيرة العرب لامر رسول الله (ص) لعدم دخولهم في الذمة بخلاف الكتابي لصدق المعاهدة والدخول في الذمة ولهم الحق في الاستيطان إذا التزموا بشروط المعاهدة ما لم ينكثوا.

وقد ذهب السيد الأستاذ إلى أن المراد من المشركين في الآية أعم من أهل الكتاب فان ظاهرها ان المشرك في مقابل أهل الكتاب فالانصاف أن الآية لا دلالة لها على نجاسة المشركين فضلاً عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب. إلا انك عرفت أن نجاسة المشركين مورد التسالم القطعي بين أصحابنا قلنا بدلالة الآية أم لم نقل[1]. وحيث ثبت عن طريق الاجماع القطعي نجاسة المشركين فلا مجال للتشكيك في هذه الآية من حيث الدلالة.

هذا مع انه لا مجال للرجوع إلى الآية الثانية فيما ورد عن صحيحة هشام بن سالم عن الصادق (ع) في قول الله عز وجل: (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل

(١) التنقيح: ج٢ ص ٤٤.

لكم) قال: العدس والحمص وغير ذلك قال صاحب الحدائق أقول: قوله وغير ذلك يعني من الحبوب كما يدل عليه الخبر الآتي[1] فان اطلاق الطعام على الحبوب لا يناسبه الظهور الاطلاقي في الآية حيث ورد في معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الطعام البُر وما يؤكل وورد في القاموس الطعام هو المأكول وكان بعض أهل اللغة يقول للطعام هو البر خاصة.

وعلى أي حال فأطلاق الطعام شامل للمباشرة لوجود الشيء وعدم المباشرة ولا يختص بالحبوب وإن كان إطلاق الطعام على البر من نوع التغليب وليس على نحو الانحصار وإنما هو من نوع انطباق الكلي على الفرد فيكون المراد بالطعام على كل ما يطعم.

ونظر الآية الكريمة إلى دور المسلمين في ما يتداول بينهم وبين الكتابيين من المعاشرة الاجتماعية فيكون الابتعاد مما يوجب مضيقة عليهم فنزلت الآية لأجل تحديد مورد التعامل والمعاشرة فلا يستفاد منها الحمل على الطهارة.

وكلمة الحلية في الآية الكريمة ما تقابل الحرمة إلا أنها على نحو التقابل لمطلق الحرمة لتشمل النجاسة العرضية وليست هي المقابلة بنحو خاص وهي الحرمة المقابلة للحلية الذاتية وعلى هذا ينطبق على الحبوب خاصة ولا تدخل الذبيحة تحت موضوع الحبوب لأن الحبوب من الجوامد ما لم نقل بعدم اشتراط الاسلام في الذبائح في حصول التذكية كما ورد في العقود الدرية في تنقيح

(١) الحدائق: ج٥ ص ١١٧.

الفتاوى الحامدية[1] إذ يقول: سئل في ذبيحة الحربي الكتابي هل تحل مطلقا أو لا؟ الجواب تحل ذبيحة الكتابي لأن شرطها كون الذابح صاحب ملة التوحيد حقيقة كالمسلم أو دعوى كالكتابي ولأنه مؤمن بكتاب من كتب الله تعالى وتحل مناكحه فصار كالمسلم في ذلك ولا فرق بين أن يكون ذميا يهوديا حربيا أو عربيا أو تغليبا لاطلاق قوله تعالى وطعام.. الخ والمراد بطعامهم زكاهم وعلى هذا يكون بحسب اطلاق الآية عند عدم اشتراط الاسلام يشمل ذبائحهم ولكن ثبت أن ذبائحنا ليست حلالالهم لما يعتقدون بحرمة ذبائحنا فلا تشمل الآية ذبائحنا لأنها مشروطه بذكر اسم الله بينما ذبائحهم خارجة عن الشرطية حيث لا يذكر اسم الله عليها وبهذا اتضح ان الاستدلال بآية الحل لا مجال له بالحمل على الطهارة بعد ان كانت الروايات تفسرها إلى معنى الحبوب ولا مجال لمقابلة الحبوب الجافة باللحوم بعد ان كانت اللحوم عندهم غير مذكاة عندنا وان لحومنا محرمة عندهم.

وأما رواية الأعرج بعد الوثوق بسندها لرواية صفوان عنه بسند صحيح كما ان النجاشي وثقه بما أنه سعيد ابن عبد الرحمن الأعرج ويبدو من الشيخ في فهرسته أن الطريق واحد ولذا انهاه إلى صفوان كما عليه النجاشي.

والمهم فانه من حيث الدلالة فان قوله (ع) لا تأكل من فضل طعامهم ولاتشرب من فضل شرابهم وهي اما أن يقصد بها الحكم الوضعي وهو الطهارة والنجاسة وأما أن يراد بها الحكم التكليفي وربما يدعى بأن كلمة لا قرينة على

(١) العقود الدرية: ج٢ ص ٩٧.

الحكم التكليفي فان كان هناك ارتكاز يوجب الحمل على الحكم التكليفي فذاك وإلا فلا مجال للرجوع إلى ذلك الارتكاز وإنما يكون النظر إلى النجاسة من خلال المدلول الالتزامي.

وقد أورد السيد الصدر على ذلك بأن سؤر الانسان يمنع فيه وجود ارتكاز يقضي بعدم تأثر الحكم التكليفي فيه إلا بالطهارة والنجاسة لأن ما ورد في سؤر المؤمن وسؤر الجنب وولد الزنا والحائض يشكل موجباً لافتراض ان المرتكزات المتشرعة كانت لا تابى عن اكتساب السؤر منقصة أو كمالاً بلحاظ الجهات المعنوية لصاحب السؤر فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفاً عن النجاسة[1].

ويرد عليه: أن الارتكاز على وجود منقصة في مساورة الكافر ان ثبت وجودها لدى المتشرعة فذاك ولكن الرواية في مقام الحكم التكليفي على نحو المدلول المطابقي وكون النظر إلى الطهارة والنجاسة من حيث الحكم الوضعي على نحو المدلول الالتزامي العرفي.

وأما رواية أبي بصير في الأمر بمصافحة اليهودي والنصراني من وراء الثياب مع الاعتماد على تمامية سندها مع عدم مناقشة وهيب بن حفص الواقع في طريق الكليني والقاسم في طريق الشيخ اللذان ينطبقان على الثقة وغيره.

والمهم في الدلالة أن الأمر بغسل اليد إذا صافحك بيده وذلك إذا كانت الرطوبة مسرية. وقد بينا أن المصافحة من رواء الثياب لا تستدعي السراية لحصول الوسطية بين المصافح المباشر واليد التي ماوراء الثياب فتستدعي النجاسة

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ٦٢٣ - ٦٢٤.

مباشرة الثوب دون اليد ولذا كان الحمل على التنزه أولى. وأما صحيحة محمد بن مسلم في قوله (ع) لاتأكلوا من آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون الخ. ودلالتها المنع عن استعمال أوانيهم للتحرز عن النجاسة.

وقد وردت عدة صحاح عن محمد بن مسلم الأولى كما هي مدونة فانها ناظرة إلى النهي عن الأكل في آنيتهم أو من طعامهم الذي يطبخون فالآنية التي تكون ظرفا لاكلهم أو من طعامهم بمفاد كون الموصول موضحا لمحل الطبخ بما أنه في مجال تحقق الرطوبة المسرية ثم قال: ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر وبمقتضى النهي الثاني يدل على أن النهي الأول يناسبه كون غالب أكلهم لحم الخنزير أو أن المستفاد من النهي الأول مطلق النهي سواء كان عن أكل لحم خنزير أم غيره وهذا يعطي النجاسة الذاتية لهم بما أنهم يستعملون الأواني ولكن إثبات كون الرطوبة من أيديهم لابد من إثباته. وأما الصحيحة الثانية وهي في رجل صافح رجلا مجوسيا فقال: يغسل يده ولا يتوضأ[1].

وظاهرها أن مجرد المصافحة لا يثبت تحقق سريان الرطوبة غالباً وانما يثبت ذلك لظروف خاصة هذا مع ان حمل الرواية على وجود السراية من غير تحقق الرطوبة خلاف الفهم العرفي بل الارتكاز العقلي مما ياباه كما ان حمل الرطوبة المسرية بمجرد المصافحة حمل على الفرد النادر.

وعلى هذا أما أن نقول بنجاسة المجوس الذاتية أو الحمل على النزاهة كما تدل عليه رواية خالد القلانسي قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ألقى الذمي

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

فيصافحني قال: امسحها بالتراب وبالحائط قلت فالناصب قال: اغسلها[١] وقد أشكل فيها من حيث السند وأما دلالتها فهي بظاهرها يراد بها المسح بالتراب وبالحائط دلالة على حصول الابتعاد بينهما وعدم حصول التقارب بين الايمان والكفر أو يراد لحاظ مراتب الكفر فان بغضه أشد من الآخر كما في الناكر للولاية والناصب لها وبين الناكر للرسالة من قبل أهل الذمة فتقدم المراتب الشديدة للناصب فيغسل يده ويمسح يده بالتراب وبالحائط للمصافح للكافر الذمي ولم ينظر في رواية محمد بن مسلم ورواية خالد إلى دور المصافحة مع سراية الرطوبة وعدمها وهذا يؤكد ان الغسل يراد به الوقاية والنزاهة والحمل على الاستحباب وان لم تكن رطوبة.

وأما الصحيحة الثالثة عن احدهما (ع) قال سألته عن آنية أهل الكتاب فقال: لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير[٢]. وقد اعترض على دلالة هذه الصحيحة بأنها قائمة على حجية المفهوم الشرطي فمن يعتقد بثبوت مفهوم الشرط فلا حجية لهذه الصحيحة ويرد عليه بأن لسان الرواية إنما هو النظر إلى جهة المنطوق وهي النجاسة العرضية وليست ناظرة إلى النجاسة الذاتية هذا مع انه لا مفهوم لهذه الصحيحة لعدم العلة المنحصرة.

وأما دلالة صحيحة علي بن جعفر (ع) في قوله سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة وأرقد معه على فراش واحد حيث أن لسانها لم يكن في بيان النجاسة ودور سريانها وإنما هي ناظرة إلى الحزازة والتنفر الطبعي من المؤاكلة

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٥٤ الاطعمة المحرمة ح٥.

في قصعة واحدة مع فرض عدم الرطوبة المسرية في مثل القصعة والرقاد على الفراش أيضاً.

وبهذا المفاد يستشعر أيضاً من رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: أما أنا فلا أواكل المجوسي وأكره أن اخدم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم[1] إذ يراد بالكراهة أما التحريمية فلا يناسب ذلك ان يقول وأكره أن أحرم شيئاً تصنعون في بلادكم او ان الابتعاد من قبل الامام عن المؤاكلة لاجل النفرة والاشمئزاز من اقتراب المسلمين للمجوس مع كونهم عبدة النار مضافا إلى كونهم يعتقدون بمبدأ فاعل الخير وهو (يزدان) وفاعل الشر وهو (اهريمن).

ولكن مثل رواية هارون بن خارجة عن الصادق (ع) إني أخالط المجوس فأكل من طعامهم قال: لا[2]. وكذا في مثل رواية العيص قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي أفأ كل من طعامهم؟ قال: لا[3].

وتقريب الاستدلال بالروايتين ان المنع عن المؤاكلة من طعامهم في فرض المخالطة يعطي الاستظهار إلى خصوص النجاسة ولكن بما أنهما مطلقتان للنجاسة الذاتية والعرضية إلا أن الأمر بغسل اليد يناسبه في رواية العيص النجاسة العرضية ولا يناسبه النجاسة الذاتية او لادب المؤاكلة بما يتعاطاه اليهود والنصارى

(١) الوسائل: باب ٥٣ الأطعمة المحرمة.
(٢) الوسائل: باب ٢٢ الاطعمة المحرمة.
(٣) الوسائل باب ٢٣ الأطعمة المحرمة.

والمجوس بعدم الاعتناء بالنجاسة الخبثية. والملاحظ من روايات العيص في المؤاكلة تأتي على أنحاء:

١ ـ صحيح العيص سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي فقال: إن كان من طعامك وتوضأ فلابأس[1].

ووجه الاستدلال بها حيث أمر بالتوضؤ وهو كناية عن غسل اليدين وهذا يدل على عدم لحاظ النجاسة الذاتية وإلا فلا معنى للتوضيء كما أن جواز المؤاكلة فيها الدلالة على عدم الحرمة النفسية ثم لحاظ إضافة الطعام لكونه من المسلم وليس طعاماً لليهودي واخويه يدل على صحة المساورة ولا مجال للأمر التعبدي بالوضوء وإنما لجهة النجاسة.

ولكن من يرى بان الامر بالغسل والتوضيء فيه اشعار بالنجاسة العرضية دون الذاتية فالتوضي وغسل اليدين يكشف عن الطهارة الذاتية فتكون الروايات المطلقة مقيدة بما لم يكن وجود نجاسة عرضية.

وقد أورد السيد الصدر على هذا بقوله أولاً: أن ما يدل على النجاسة من الروايات السابقة ظاهر في بيان النجاسة الواقعية بمقتضى عدم أخذ الشك في الموضوع فتقييده بصورة الشك ينافي ظهور الخطاب في الواقعية فلا موجب لتقديم هذا النحو من الجمع على الجمع بحمل الأمر بالاجتناب والغسل في روايات النجاسة على الاستحباب مع حفظ واقعية كلا الخطابين.

---

(١) الوسائل: باب ٢٣ الأطعمة المحرمة.

وثانياً: ان المتن الموجود في حديث العيص متهافت لأن الصيغة المتقدمة للمتن هي صيغة كتاب الكافي وقد نقلها صاحب الوسائل في بابي النجاسات والأطعمة وهناك وردت في التهذيب والفقيه مع وحدة الراوي والامام والناقل عن الراوي بنحو يبعد تعدد الرواية وهي هذه: سألته عن مؤاكلة اليهودي والنصراني قال: إذا كان من طعامك فلابأس قال: وسألته عن مؤاكلة المجوس فقال: إذا توضأ فلابأس والفارق بين الصيغتين إنه في هذه الصيغة جعل كون الطعام للمسلم شرطا لمؤاكلة اليهودي والنصراني وجعل الغسل شرطاً لمؤاكلة المجوسي بينما جعل مجموع الامرين شرطاً لمؤاكلة الجميع في صيغة الكافي وإذا لاحظنا صيغة الفقيه والتهذيب نجد انه لم يؤمر فيهمابالغسل بالنسبة إلى اليهودي والنصراني فان كان احتمال الفرق بينهما وبين المجوسي موجوداً لم يكن في الرواية بهذه الصيغة ما يقتضي أصالة النجاسة العرضية فيهما وإن كان المرتكز عدم الفرق أمكن اسراء الامر بالغسل المبيّن بالنسبة إلى المجوسي إليهما أيضاً فيتحد مفاد الصيغتين. ولكن مع هذا سكوت الامام (ع) عنه في مقام الجواب على السؤال الأول فإن تأخير مثل هذا البيان لتقية يكشف ونحوها وان كان ممكنا غير أن التعرض لذلك في جواب السؤال الثاني يكشف عادة عن عدم وجود نكتة للتأخير من هذا القبيل وهذا يناسب كون اشتراط الغسل استحبابيا لتكون استحبابيته هي بنفسها نكتة السكون عنه في جواب السؤال الاول ثم التعرض له من خلال استمرار الجواب وتكرر السؤال.

وثالثاً: أن بعض روايات الطهارة الآتية تأبى عن الجمع المذكور لصراحتها في نفي أصالة النجاسة العرضية[١]. وهو قابل للمناقشة فان الرد الأول بكون الروايات القائلة بالنجاسة فيها الجانب الواقعي إلا انها تدل بالدلالة الالتزامية كما في رواية سعيد الاعرج، وهكذا في رواية أبي بصير ومحمد بن مسلم وهذا مما يستظهر منه كما في روايات الطهارة حيث يستظهر منها الطهارة بالمدلول الالتزامي فلم يكن أخذ الشك في موضوع كل من روايات النجاسة، أو الطهارة وإنما أخذ كل منها على نحو الناظرية بالمدلول الالتزامي للطرف الآخر حيث تؤخذ الواقعية من طرف النجاسة في روايات النجاسة. وأخذ الواقعية من طرف الطهارة في روايات الطهارة، وبهذا يصح الحمل ويتم الجمع لانحفاظ واقعية كلا الخطابين بالقياس إلى الطرف الآخر.

وأما الرد الثاني: بما أن الكافي أضبط من التهذيب والفقيه وحيث ان صاحب الوسائل قد بنى على تقطيع الروايات وثانيا: لعل التقطيع حصل في التهذيب والفقيه من قبل الراوي ولم يحصل على يد صاحب الكافي اذ الملاحظ في التهذيب عن العيص ابن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال: لابأس إذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال: إذا توضأ فلابأس[٢] ولسانها عدم المشاركة.

وورد في الكافي عن العيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي قال: فقال: ان كان من طعامك فتوضأ فلابأس به[٣].

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) التهذيب: ج٩ ص ٨٨ رقم الحديث ٣٧٣.

(٣) الكافي: ج٦ ص ٢٦٣ رقم الحديث ٣.

والذي يبدو من الوسائل في تدوينه بنفس ما في التهذيب وليس هناك تقطيع في الرواية كما عليه منهجيته في التقطيع في الرواية الا انه أورد الرواية بما يوافق التهذيب والفقيه لأجل تعدد الحكم فيوافقهما منهجية لا تقطيعا ولكن حيث ان السير على مقتضى أضبطية الكافي يقدّم على ما في التهذيب والفقيه فيكون المحصل ان التوضي للمجموع اذا اخذ معنى التوضي بمعنى غسل اليدين على نحو الشرطية والعلم بحصول النجاسة مع وحدة السياق في الجميع واما إذا اخذ التوضيء لأجل ادآب المؤاكلة على المائدة وليس لجهة موضوعية الدخالة في الطهارة كما يدل عليه في رواية القصعة الواحدة كما في صحيحة علي بن جعفر (ع)[1] والحمل فيها على النزاهة لعدم السراية من ناحية الرطوبة.

واما الرد الثالث فقد اتضح من الرد الأول على اخذ الواقعية في كل منهما وإمكان الحمل فيهما على الامر بالغسل على جهة الامر الاستحبابي.

٢ ـ ما ورد في الكافي عن العيص بن القاسم كما ورد في السابق وقد قصد في دلالتها مشاركة اليهودي والنصراني والمجوسي في الحكم كما تعرض اليه السيد الصدر أيضاً.

إلا أنه يمكن المناقشة من حيث الدلالة فان الملاحظ من غير ما أورده الكافي عن العيص نفسه عدم المشاركة في الجميع بالاضافة إلى بعض الروايات الأخرى فانها تعطي عدم المشاركة أيضاً.

---

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

٣ ـ ان ما ورد في صحيح العيص عن مؤاكلة اليهود والنصارى والمجوس الذي أورده الوسائل في باب النجاسات يختلف لفظاً عما أورده في باب الأطعمة المحرمة إذ يقول: سألت أبا عبد الله (ع) عن اليهودي والنصراني والمجوسي فقال: ان كان من طعامك وتوضأ فلابأس[١] وفي باب النجاسات قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهود والنصارى والمجوس فقال: إذا كان من طعامك فلابأس[٢] فتجد الاختلاف في عدم حذف ياء النسبة في الأولى والحذف في الثانية وربما يستشعر من اثباتها ان الذي يأكل من طعامك هو الفرد لابأس به إذا توضأ للدلالة على أدب المؤاكلة مع إهمال الحكم لطبيعي اليهود والنصارى والمجوس ويعطي معنى ذلك انه في مقام التقية كما هو الحال في حسنة الكاهلي حيث قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال أما أنا فلا أواكل المجوسي واكره أن احرم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم[٣].

ويرد عليه انه لا اشعار في حمل رواية العيص على التقية بمجرد التفرقة في إتيان ياء النسبة وعدمها هذا مع ان دليل التقية يمكن مناقشته كبرويا إذ التقية إنما تتم في صورة الخوف النوعي دون الخوف الشخصي وهذا قد لوحظ فيه الخوف الشخصي كما نلاحظ ذلك في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) انه

(١) الوسائل: باب ٢٣ الأطعمة المحرمه.
(٢) الوسائل: باب ٥٤ النجاسات ح١.
(٣) الوسائل: باب ٥٣ الاطعمة المحرمة ح ٢.

سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: الا ان يضطر إليه[١].

فان الاضطرار إلى الماء لا يثبت كون الأمر للتقية حيث يمكنه التخلص بالرجوع إلى التيمم على فرض الكتابي كونه محكوما بالنجاسة فانه ينتقل حكمه إلى التيمم ولا يصح مباشرة الماء وهكذا بالنسبة إلى حسنة الكاهلي لايستفاد منها التقيّة بكلمة (ان احرم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم) فان ما يصنعون في عرفهم الاجتماعي في بلادكم هو المخالطة فيدل على التنزه وليس على الحرمة وعلى هذا تكون بعيدة عن التقية لعدم ناظريتها إلى الخوف النوعي وهكذا الحال بالنسبة إلى رواية العيص أيضاً كما يدل عليه أيضاً صحيح اسماعيل بن جابر قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال (ع): لا تأكله ثم سكتَ هنيئة ثم قال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير[٢] فان لسانها كلسان حسنة الكاهلي بالحمل على التنزه.

وثبت من مجموع ذلك انه لا يمكن الحاق المجوس باليهود والنصارى فانه على فرض طهارة الأخيرين لا نقول بطهارة المجوس لكونهم عبدة النار وانهم يقولون باله الخير وهو (يزدان) وباله الشر وهو (اهريمن) فهم مشركون بالأفعال ومشركون بالاعتقاد ولا مجال للتمسك بتخصيص الآية بالاخبار والحكم بطهارتهم.

---

(١) الوسائل.

(٢) الوسائل: باب ٥٤ الأطعمة المحرمة ح١.

وأما دلالة صحيحة اسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في طعام أهل الكتاب فقال: لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير[1].

والمستفاد من دلالة هذه الصحيحة ان الامتناع عن طعام اهل الكتاب يدلُّ على التنزه وهو ظاهر في الطهارة فتكون شاهد جمع على الاخبار الدالة على المنع والاخبار الدالة صراحة على الجواز بحمل الأخبار المانعة على التنزه لصراحة هذه الصحيحة بقوله ولكن تتركه تنزها المعلله بمعرضيته لأواني الخمر ولحم الخنزير بغض النظر عن معرضيتها بملاقاة رطوباتهم فثبت من ذلك عدم الحكم بالنجاسة. وربما يقال بان تكرار المنع يستفاد منه التقية.

فانه يرد عليه: بان مجرد تكرار النهي بقوله لا تاكله ثلاثا لا يحمل على التقية وإنما قد يراد به التحريض على الابتعاد وعدم الاختلاط.

واما دلالة خبر زكريا بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت إني رجل من أهل الكتاب وإني اسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد فآكل من طعامهم فقال لي: يأكلون الخنزير؟ فقلت: لا. ولكنهم يشربون الخمر فقال لي: كل معهم واشرب[2].

---

(١) الوسائل: باب ٥٤ الأطعمة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٢٤ الأطعمة المحرمة.

وظاهرها الحكم بالطهارة من غير فرق بين الأكل والشرب إلا انه يشكل في سندها اولا كما يشكل في دلالتها ثانيا اذ الحكم بالامتناع عن المساورة لا يفرق الحال فيه بين الاكل والشرب لتأكد الاخبار على امتناع الاكل كما دلت الروايات على امتناع مساورة الشرب في كلا الامرين من غير فرق بينهما وهذا لايخلو اما ان يكون النظر إلى طهارة الخمر او النظر إلى عدم حصول نجاسة مسرية إلى الطعام.

وأما دلالة صحيحة ابراهيم بن أبي محمود عن الرضا (ع) قال: قلت للرضاء الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال: لابأس تغسل يديها[1].

وظاهرها يقتضي الطهارة الذاتية بمقتضى قوله لابأس وان سياق السؤال يعطي انها لا تتوضأ ولا تغتسل كما يؤيد ذلك قوله (ع) تغسل يديها بكون الظاهر إزالة النجاسة عما من شأنه الطهارة الذاتية. وما يشكل بان استخدام النصرانية ربما يكون بعد فرض اسلامها اذ ربما يؤتى بها إلى المنزل فلا تباشر الأمور الرطبة وإنما تستخدم في الأمور اليابسة اذ الاستخدام يشمل كلا الحالين فلا ينحصر بالمباشرة في الأمور الرطبة المسرية.

ويرد عليه: ان الاطلاق في الرواية ينافي ذلك مع كون الاستظهار منها يعطي كونها من الأمور الخارجية كما يدل عليه قوله تخدمك. وما يدعى بان الاستخدام عند الامام كان لأجل الاضطرار والحمل على التقيّة فانه يرد عليه بانه لامجال لهذا

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

التصوير وإنما فرض السائل ان الجارية تخدمك وأنت تعلم بها على نصرانيتها في حال عدم الخوف وهذا يستفاد منه امر ارتكازي قد جرى عليه التعارف بين السائل والمجيب من غير لحاظ التقية لاصالة الجد في دائرة الخطاب وعدم الحمل على خلاف الظهور البياني.

ثم أن كلمة تغسل يديها اما أن يراد بها الحمل على الجانب الخبري ويكون مؤداها القضية الشخصية أو يراد بها الحمل على الانشاء ويراد بها القضية الحقيقية. ويكون على الأول أمر ارشادي بان تغسل يديها لاجل الطهارة والنزاهة لعدم القصد إلى بيان الحكم الانشائي وإنما هو بيان لها كوظيفة اخلاقية ان تغسل يديها للوقاية والنزاهة وأما على الثاني فيكون الحمل فيه على التشريع وان المورد من نوع الحمل فيه على النجاسة العرضية.

وأما صحيحته الأخرى قال: قلت للرضاء (ع) الخياط أو القصار يكون يهوديا أو نصرانيا وأنت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله؟ قال: لابأس[1]. ودلالتها في المقام ان ما يباشره الخياط أو القصار مع فرض اليهودي أو النصراني يبول من غير أن يتوضأ فنفي البأس يستظهر منه الطهارة ولكن ربما يقال: بان نفي الباس لأجل إمكان الحمل على غسل يديه قبل مباشرة الثياب[2].

فيرد عليه: بان المنساق في الرواية ظاهرة بانه يباشر الثوب بيده كما يغسله اذا استدعى غسله فيدل على ان طبيعة المباشرة تستدعي حصول الرطوبة في ظرف

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

غسل الثوب فيكون موجبا للحمل فيها على الطهارة وعدم نجاسة الثوب حين الملاقاة.

وأما دلالة صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال: سألته عن آنية أهل الكتاب فقال (ع) لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير[١].

ودلالتها في مقام المفهوم الشرطي بناء على العلية المنحصرة بمعنى انه في ظرف عدم أكلهم في آنية الميتة والدم ولحم الخنزير يجوز الأكل فيها بالاضافة الى تقدم الجزاء على الشرط المستفاد منه جواز الاكل في آنيتهم عند عدم أكلهم فيها بتلك النجاسات المعهودة ومن خلال ذلك يكون عندئذ الحكم بالطهارة لحصول الارتكاز بملاقاتها للرطوبة المسرية.

وأما دلالة رواية عمار الساباطي عن الصادق (ع) قال: سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على انه يهودي؟ فقال: نعم. قلت من ذلك الماء يشرب منه قال: نعم[٢].

ووجه الاستظهار منها تارة يراد ان ما باشره اليهودي يجوز مباشرته فيدل على الطهارة وأخرى ان مباشرة ذلك الإناء لاحتمال كونه يهوديا كما يدل عليه قوله اذا شرب منه على انه يهودي ولكن التعبير من السائل قلت: من ذلك الماء يشرب منه، الظاهر منه المباشرة وليس مجرد احتمال انه يهودي كما يوهم ظاهر التعبير البدوي.

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٣ الاسئار.

واما احتمال انها مسوقة لبيان عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة وبهذا تخرج عن دائرة الانفعال وتكون من موارد أخبار عدم انفعال الماء القليل الا ان ذلك خلاف الظهور وعدم الانسباق إلى ذلك.

وأما دلالة صحيحة علي بن جعفر (ع) فقد مر بيانها من احتمال الحمل على التقية كما يدل عليه قوله (ع) الا ان يضطر اليه[1] وقد أشرنا إلى عدم الاستظهار.

فتخلص من مجموع ذلك أن أخبار الطهارة واضحة الدلالة بل ربما يكون البعض منها على نحو النص في الطهارة وربما يكون في تقديم الأسئلة حول طهارة الكتابيين ليس لأجل نجاستهم وإنما لأجل مساورتهم لمظنة النجاسة العرضية وإنما الطهارة الذاتية مما هو مركوز في أذهانهم. كما ان سند الكثير منها موثوق بها وأما احتمال عدم الوثوق في النقل فلم يثبت ذلك بل مما يوجب الاطمئنان بكثير من الروايات سندا كما هي واضحة دلالة الا ان المناقشة من حيث اعراض الاصحاب عنها مع موافقتها لابناء العامة فيكون الوهن بها من حيث الصدور. إلا أنه يمكن فرض التقية في الاظهار العملي كأن يقدم امام السائل اطروحة التطبيق الخارجي في ممارسة أصحابه لما يسير عليه ابناء العامة ولايراد بالتقية في مقام الاظهار القولي[2].

ولكن كما أوضحنا فانه لا مجال لتصوير احتمال التقية لعدم الاستناد إلى الضرر النوعي وإنما يعطى لسان بعض روايات الطهارة الاضطرار وهو أمر

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات ح٩.

(٢) الفقيه الهمداني في مصباحه: ج١ ص ٥٦١.

حتى المرتد بقسميه واليهودي والنصارى والمجوس.

شخصي وأما الحمل على التقية العملية دون القولية كما عليه الفقيه الهمداني في بعض محتملاته فهو خلاف الظهور وعدم الانسباق اليه والحق كما عليه الفقيه الهمداني بإمكان دعوى القطع بانه لم يكن تكليفهم في زمان مخالطتهم مع اليهود التيمم وترك الوضوء والغسل مع انه لو كان بدنهم نجسا لكان تكليفهم التيمم عند عدم قدرتهم على التطهير. اللهم الا ان يلتزم بالعفو عن النجاسة مع عموم الابتلاء بها وكون التجنب عنها موجبا للحرج وعلى هذا التقدير لا حاجة لحمل الاخبار على التقية بل تحمل على صورة الضرر وتعسر التجنب عن مساورتهم ولو بالوسائط كما هو الغالب بالنسبة إلى مواردها فليتأمل، وكيف كان فحمل الاخبار على التقية لا يخلو عن بعد كما ان مجرد الاعراض لا يصلح للرفض الا ان يعلم بان الروايات اخذت مسوقة لعدم بيان الحكم الواقعي وهو لايخلو من بعد لعدم الدليل عليه وان كان الاحتياط لايخلو من الاجتناب وان كان الاقوى الطهارة.

حكم المرتد بقسميه:

يتحقق الارتداد عن الاسلام عند الاقرار بالخروج عنه فيشمل بحسب اطلاق معاقد الاجماعات كل ما يصدق عليه طبيعي الخروج عن دائرة الاسلام من سائر أصناف الكفار، والارتداد بقسميه من الفطري والملي داخل في ذلك الوجود الطبيعي.

إلا ان المعظّم الشيخ الانصاري عندما تعرض إلى الخوارج والنواصب قال: ربما يتأمل في تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر بناءاً على انصراف معاقد الاجماعات إلى غير المرتد فتقوى لذلك طهارته وهو ضعيف[1].

---

(١) طهارة الشيخ: الطبعة الحجرية.

وكذا رطوباته واجزائه سواء كانت مما تحله الحياة او لا.

ويرد عليه: بان اطلاقات الادلة شاملة للمرتد باقسامه وان مثل هـذا الانصـراف من معاقد الاجماعات لغير المرتد امر بدوي غير قابل لتقييد الاطلاق.

ولكن الكلام في اطلاق الكفر عليه شيء اما ارجاع المرتد إلـى مـا كـان عليـه من اليهودية والنصرانية والمجوسية فهو شيء آخر حيـث ان ارجاعـه إلـى عقيدتـه السابقة يكون مبنيا على القواعد السابقة من الحكم بنجاسـة الكتـابي والمجوسـي وعدم نجاستهما أما المرتد إلى إنكار الله سبحانه أو القـول بالشـركة فـيرجع إلـى كلي الكافر الذي يعمه الاطلاق.

فانه بناءاً على نجاسة الكافر يشمل جميع اجزاء بدنه ولكن بناء على مـا ذهـب إليه السيد المرتضى (قده) في شـعر الكلـب والخـنزير القـول بطهـارة مـا لا تحلـه الحياة من الكافر أيضاً.

إلا أنه يرد عليه: بان ما استدل به في جعل شعر الخنزير حبـلا لا يكـون الحكـم بنفسه جاريا في هذا المورد وان كان صاحب المعالم يبدو منـه الميـل الـى الطهـارة بقوله ولكن الدليل المذكور هناك (نجس العين) للحكم بالتسوية بين جميع الأجـزاء لا يأتي هنا لخلو الاخبار عن تعليق الحكم بالتنجيس على الاسم كما وقع هناك.

والمهم هو ارجاع الفرق المحكومة بالكفر على فرض نجاستها الذاتية بالميتـة وانه لا يفرق الحال فيها بين ما تحله الحياة وعدمه كمـا فـي الكلـب والخـنزير أو يفصّل بين ما لا تحلّه الحياة فمحكومة بالطهارة وبين ما تحلـه الحيـاة فمحكومـة بالنجاسة والظاهر التفصيل لعدم تمامية الدليل على النجاسة في الجميع هذا مـع أن أدلة نجاسة الكفار ناظرة لخصوص المساورة وهذا يدل علـى ان الحكـم يـراد بـه مجرد الملاقاة وهو الجزء المباشر لمحل الطعام أو الشراب ولا يعم غيره.

والمراد بالكافر من كان منكرا للالوهية أو التوحيد او الرسالة أو ضروريا من ضرويات الدين.

ولكن حيث ذهب الاصحاب في فتاواهم إلى النجاسة لما لا تحله الحياة الا ان هذا لا يؤكد على حصول الملازمة التامة بين نجاسة السؤر ونجاسة بقية الأجزاء الآخرى فيكون الحكم بالنجاسة على فرض نجاسة الكافر دون من لا يرى ذلك.

لا يخفى ان اطلاق الكافر يشمل المنكر لاصل الواجب أو التوحيد وهو القائل بالشرك وتعدد الآلهة كالثنوية او المنكر للرسالة السماوية كما يشمل منكر الضروريات من الدين.

وعلى الجملة البحث يقع في تعيين كلي الكفر ومفهومه وإنه ماذا يراد به هل كلما خرج عن التوحيد او الانكار لاصل الواجب أو يطلق الكفر على هذا المعنى وغيره؟.

الظاهر من معاقد الاجماعات العموم والشمولية كما انه لا يتحدد في احد الافراد على نحو الحقيقة وفي احد الافراد الاخرى على نحو المجاز إذ الجميع يشترك تحت حقيقة واحدة وان كان كل فرد يختلف بلحاظ المتعلق اذ ربما تكون بعض مصاديق الكفر لا تستحق العقاب كالمستضعفين اذا كان مستند الارتكاز لقصورهم وعدم معرفتهم للرسالة.

وإنما يقع الكلام أيضاً في مجال مدرك الحكم بالنجاسة اذ المتسالم عليه في منكر الالوهية الحكم بالنجاسة للاجماع وهم اسوأ مما عليه المشركون ايضا هذا مع ان المنكر للتوحيد داخل على نحو القدر المتيقن من معاقد الاجماعات ايضا فيبقى الكلام بالنسبة إلى دخول منكر الرسالة فاذا اسندنا ذلك إلى الاجماع وقلنا بالتسليم به فيشمله ايضا وان كنا قد ناقشنا الاجماع سابقا.

وبالجملة ان الاعتراف بالالوهية او الرسالة تارة في مرحلة التصديق والاذعان بهما وهو يكفي فيهما الاعتراف القولي وترتيب الآثار العملية عليه من حيث الحكم بالطهارة وحقن دمه وماله اذا امن بما تضمنته رسالة السماء جميعا من غير ان يبعّض في احكامها فاذا آمن ببعض وانكر البعض الآخر أوجب هدم ذلك الصرح الكلي في الايمان بالرسالة ككل.

وأخرى يكون الاعتراف بالرسالة عن طريق الاقرار القلبي الذي هو ما وراء التصديق كاستنطاق أبي جهل برسالة رسول الله (ص) هل هو نبي حق قال: (أي ورب هذه البنيّة انه نبي حق الا ان نفوسنا لا تطيق بذلك) فيكون الاقرار القلبي هو تمامية الايمان والتصديق ولا يكون الاسلام حقيقياً الا اذا وصل الى تلك المرحلة فالكفر بمعنى الجحود والانكار القلبي بعدم الايمان بالرسالة وكذا اذا كان مقراً لبعض الرسالة وناكراً للبعض الآخر فهو أيضاً داخل في معية الانكار وعدم الايمان اذ الاعتبار في الايمان بالرسالة على نحو الامر الكلي ولا يمكن التبعيض في الايمان اذ التبعيض في الرسالة أيضا يوجب الانكار في الصريح الكلي للرسالة كما يدل عليه صحيحة الكناني الجحد بالفريضة وصحيحة عبد الله بن سنان[1] كما يدل على شمولية الضروريات قوله تعالى: ﴿**وجحدوا بها واستقنتها أنفسهم**﴾ (النحل ٢٧ ـ ١٤) فان انكار أي حكم يوجب انكار الرسالة أيضاً كما عليه الهمداني أيضاً.

---

(١) الوسائل: باب ٢ مقدمة العبادات وباب ١١ وباب ١٢ من مقدمة العبادات.

ثم ان الاعتراف بالألوهية والرسالة يكفي فيه على نحو الاجمال كما أن منكر الضروري إذا حصلت لشبهة لا يحكم بكفره كما انه لو انكر ضروريا بحسب الواقع فانه محكوم بكفره ولو أنكر لساناً ولم ينكر قلباً فلا يحكم عليه بالكفر.

ثم أن ما ذهب إليه السيد الاستاذ في اعتبار بعض القيود في الاسلام منها: ان يكون معترفاً بوجوده جلت عظمته ووحدانيته في قبال الشرك وتدل على اعتبار ذلك جملة من الآيات والروايات كما تمسك أيضاً بأدلة من الآيات والروايات على النبوة مستدلاً بآية: ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله**﴾ (البقرة آية ٢٣ ـ ٢٤) وكذا في إثبات المعاد مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**وإن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾ (النساء/٥٩) وقوله تعالى: ﴿**إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر**﴾ (البقرة ٢٣٢) وانه لا مناص من اعتبار الاقرار بالمعاد على وجه الموضوعية في تحقق الاسلام وسوق مثل هذه الآيات والروايات يناسب ماذكره السيد الاستاذ ولكن ما ذكره السيد الصدر في مناقشته من عرض بعض الآيات مما لم يذكره السيد الاستاذ كما نلاحظ ذلك في مقالة السيد الصدر.

ومنها: الاعتراف بنبوة النبي ورسالته (ص) كما تدل عليه جملة من الآيات والأخبار.

ومنها: الايمان بالمعاد فان انكار المعاد يوجب الكفر واستدل بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا**﴾ (النساء/٥٩).

واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر**﴾ (البقرة آية/٢٢٨) وقوله تعالى: ﴿**ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر**﴾ (البقرة آية ٢٣٢).

واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر**﴾ (البقرة آية ١٧٧)[١].

فان عرض مثل هذه الأمور التي أشار إليها السيد الصدر لم يذكرها السيد الأستاذ ولكن الذي تعرض إليه السيد الأستاذ في أخذ قيد الإيمان في المعاد على جهة أخذ قيد الايمان مقابل العصيان فالعصيان الذي يعطيه مفهوم الرواية مؤدى الكفر في قبال الطاعة وليس في مقابل الاسلام فلا يكون مثله موجباً للكفر والنجاسة وهذا لا يثبت ما ذهب اليه السيد الصدر بان ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) هو الإيمان بالمعاد إذ ذهب إلى ان انكار المعاد يوجب الكفر بعنوانه حتى إذا لم يرجع إلى الإيمان بالرسالة حيث أخذ قيدية الايمان لخصوص المعاد فلا أثر لوجود قيدية الايمان في خصوص الرسالة وإن لم يكن في صدد إنكار الملازمة بين إنكار المعاد مع إنكار الرسالة وإنما أخذ القضيّة على نحو الإهمال.

يتمسك لظاهر صحيح ابن سنان قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث ـ البلوغ ـ قال: كفار والله أعلم بما كانوا عاملين يدخلون مدخل أبائهم[٢].

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ٢٢٩.

(٢) الفقيه: ج٣ باب ١٥١ ح١.

وولد الكافر يتبعه في النجاسة.

وكذا في رواية جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال: قال علي (ع) **اولاد** المشركين مع آبائهم في النار وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة[1].

والمستفاد مثل هاتين الروايتين تارة كون التبعية حكمية بما أن آبائهم **محكومون** بالنجاسة فكذلك الابناء وأخرى كون التبعية عقائدية وان النظر إلى **مقام الآخرة** وعلى هذا فالمتبع السيرة والاجماع دون التمسك بالظهورات الروائية.

ولكن هناك مسألة أخرى لابد من مراجعتها وهي أن مقام العدل الالهي في إرجاع الابناء إلى الآباء في العقيدة مع كونهم لم يعصوا ربما يدعى بانه خلاف العدل الآلهي فكيف يعاقبهم على عمل لم يقترفوه وتكون عندئذ الحجة من الولد على الله بينما الحجة البالغة لله على خلقه وآية (لاتزر وازرة وزر أخرى هذا مع انه لم يعرف المطيع من العاصي فكيف يحكم عليه بما لاذنب له والناس مجزيون بأعمالهم ان خيراً فخير وان شراً فشر ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره فان الثواب والعقاب بلحاظ الاستحقاق أو من باب التفضل فيكون دخولهم الجنة من باب التفضل والعطف الربوبي حيث لم يستحقوا على اتيان العمل ويكون إدخالهم الجنة من باب التفضل. وبالجملة أن البحث في موضوع التبعية يتصور من حيث مدرك الحكم على أنحاء:

١ ـ الإجماع
٢ ـ السيرة.
٣ ـ الآيات.

(١) الفقيه: ج٣ باب ١٥١ ح٢.

٤ ـ الروايات.

٥ ـ الاستصحاب ومقتضى الاصل العملي.

اما بالنسبة إلى الأول فربما يدعى وجود الاجماع حيث ذكر صاحب الجواهر في كتاب الجهاد وحكم الطفل ذكراً وأنثى تابع لأبويه في الإسلام والكفر وما يتبعهما من الاحكام كالطهارة والنجاسة وغيرهما بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه.

وإن كان المستفاد من كلام العلامة في النهاية بقوله: الأقرب تبعية أولاد الكفار لهم الظاهر منه حصول الخلاف ولكن في وسائل المحقق الكاظمي (رح) لا كلام في جريان أحكام آبائهم في الدنيا من نجاسة وغيرها وهو إجماع ولكن المعتمد في ذلك إلى السيرة على ترتيب آثار الكافر عليه من الأسر والاسترقاق ولكن الملاحظ من الاجماع أما على نحو البساطة أو التركيب فالاجماع البسيط في مفروض المسألة غير ثابت والاجماع المركب وهو عبارة ان ولد الكافر نجس مع ضم عدم الفرق بينه وبين أولاد الكفار فيقال بعدم القول بالفصل فيحكم بنجاسة الجميع ويرد عليه بانه لا ملازمة بينهما اذ عدم الفصل لا يثبت حقيقة الاجماع.

وأما الإستفادة من الآية في قوله تعالى: ﴿**والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان الحقنا بهم ذريتهم**﴾ (الطور/٢١) إذ ظاهر هذه الآية الحاق اولاد المؤمنين بابائهم في الدخول في الجنة وبمقتضى المقابلة يكون أولاد الكفار بهذه المثابة في ترتب الحكم أيضاً أن يدخل أولاد المسلمين في الجنة ويدخل اولاد الكفار النار لعلم الله ان اولادهم سوف يتبعون آباءهم في عقيدتهم بمقتضى الحكم الغالبي وإن كان هناك قابلية الاستثناء لبعض الأفراد إلا أن ذلك لا يناط بارتفاع الحكم عن المجموع. ولكن يمكن رد اثبات الحكم للكفار بمقتضى

المقابلة لأن الضابطة الكلية للمقابلة غير تامة في جميع الموارد وإنما يتّبع مواردها ثبوتا واثباتاً. وأما الروايات فقد أشرنا إليها فيما سبق كما في صحيحة ابن سنان وكذا في رواية جعفر بن محمد.

وأما التمسك بالاستصحاب وهو على صورتين:

الأولى: استصحاب النجاسة بلحاظ أصل تكونه من الدم أو المني فيستصحب موضوع النجاسة بمقتضى استصحاب موضوع النجس وإن الانتقال إلى الانسان يكون من نوع التغيير في الحالة لا تغيير في الذات ويرد عليه: بان التغيير في ذات الموضوع حقيقة وعرفا فلا موضوعية للحالة السابقة لعدم انحفاظ الموضوع واقعاً وحقيقة لوجود المباينة الذاتية بين الحقيقتين للاستحالة.

الثانية: الرجوع للاستصحاب بمقتضى أن الطفل كان جنيناً، وهو جزء من الكافر إلا أنه فصل عنه بعد الولادة. ويرد عليه أولا: ان مجرد اثبات كونه جنينا لا يثبت النجاسة له بعد الولادة لأن الموضوع الذي كان عليه اولا غير الموضوع الذي أصبح ولداً وثانيا لا يطلق على الجنين جزءاً من الأم حقيقة وإنما الجزئية منها على نحو الادعاء وهذا لا يثبت النجاسة.

واما ما يستدل على النجاسة بنفس دليل نجاسة الأبوين لكون الولد ناتجاً عنهما بمقتضى خروجه من الصلب والترائب أو ما نعبر عنه بعصارة الابوين فيترتب عليه حكم النجاسة كما هو الحال في المتولد من كلب وخنزيرة على فرض تمامية الفرض لشمول دليل نجاستهما له.

ويرد عليه: انه نوع استحسان ولم يكن ناشئاً عن مدرك شرعي هذا مع أن المناط القائم عليه حكم الأبوين مختلف عن مناط الطفل من حيث [illegible]

والاثبات اذ ما يحمله الابوان من المميزات والصفات تختلف عن مميزات وصفات ما يحمله الطفل وان اشترك معهما في الصفات الوراثية.

وأما ما يستدل أيضاً على نجاسة الطفل من حيث اسر الكفار والحاق ابنائهم بهم كما ان اسلام الآباء يثبت اسلام الابناء بمقتضى تنزيل كفرهم بمنزلة كفر آبائهم ولكن مثل هذا الاقتضاء ممنوع.

واستدل على نجاسة كفر ولد الكافر بحاظ المقابلة بين ولد المسلم وبين ولد الكافر اذ التقابل بين الكفر والاسلام اما تقابل المتناقضين أو تقابل العدم والملكة.

ويرد عليه: كما أشرنا إليه اولاً: انه لم تثبت الضابطة الكلية للمقابلة في جميع الموارد وإنما تتبع مواردها الخاصة.

وثانياً: هذا مع عدم تحقق اطلاق لفظي ليعم بذلك ولد الكافر ومجرد كفره الاقتضائي لا يمكن الوثوق التام بشمولية الحكم للطفل.

وثالثاً: عدم امكانية شمول روايات نجاسة الكتابي للطفل للقصور في جانب الاطلاق.

ورابعاً: ان اثبات المقابلة على خلاف الارتكاز العرفي والمتشرعي كذلك هذا مع ان المقابلة قد يراد بها الأمر الشخصي كما انه قد يراد بها الوجود النوعي فإذا كان التقابل بينهما بنحو التضاد أو العدم والملكه فان الملاحظ في المقابلة بينهما جهة الصلاحية والاستعداد الشخصي كما يستفاد من رواية محمد بن مسلم قال: كنت عند أبي عبد الله (ع) جالساً عن يساره وزارة عن يمينة فدخل أبو بصير فقال: يا أبا عبد

إلا اذا اسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلاً مميزاً وكان اسلامه عن بصيرة على الاقوى[١].

الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد فقال: فشك في رسول الله؟ فقال: كافر ثم التفت إلى زرارة فقال إنما يكفر اذا جحد[١].

وعلى أي حال فإننا ننكر صدق التقابل ولا مجال لتصويره هنا وعلى فرض تمامية التقابل كلياً فيكون من نوع التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وإن المراد به المقابلة بلحاظ الصلاحية والاستعداد الشخصي دون الأمر النوعي الدال عليه بلحاظ الاستظهار العرفي ودون الرجوع إلى المعنى الاصطلاحي في معنى التقابل.

(١) لا اشكال في اسلامه بعد البلوغ وإنما الكلام في وقوع الاسلام قبل البلوغ فهل يعتبر اقراره بالشهادتين بمنزلة إقراره بعد البلوغ في ترتيب جميع الآثار للاطلاق في كلى الاقرار بالشهادتين كما يؤخذ اقراره في اعترافه باليهودية أو النصرانية كذلك بالنسبة إلى الاسلام من غير فرق بين كونه بالغا ام غير بالغ.

واما ما يدعى بان تبعية الطفل لابائه تكون حاكمة على إقراره بالشهادتين فيرد عليه: ان التبعية لاموضوعية لها في حال إقراره هذا مع ان استناد ثبوت التبعية اما الاجماع أو السيرة والكل محل كلام كما سبق. وأما دعوى حديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم[٢].

فيرد عليه: أن وجوب الاسلام أمر عقلي وفطري مع انه ذكرنا في محله أن المرفوع في الحديث المؤاخذة والعقاب وليس ناظراً الى ما يقتضيه الثواب والحسن الذاتي إذ قوله للشهادتين حسن عقلا فالمرفوع في الحديث المؤاخذة إذ

---

(١) الوسائل: باب ٦ من أبواب حد المرتد.

(٢) الوسائل: باب ٤ مقدمة العبادة ح١١.

رفع القلم مختص بما يكون الرفع والوضع تحت يد الشارع وأما كون البقاء على كفره ضرر فدفع الضرر المحتمل امر عقلي فيمكن ايضا رفع ذلك الضرر بلسان شرعي ايضا ولا يختص الضرر بالامر العقلي فالحديث عندئذ يمكن شموله للجانب العقلي والجانب الشرعي ولا مانع من صحة وقوع الاقرار من قبل الصبي بناءاً على اختصاص حديث الرفع للالتزام دون الصحة كما عليه الفقيه الحكيم في مستمسكه[1]. ويمكن فرض فروع على نحو المقابلة:

١ ـ لو انعكس الامر بان اختار الصبي المميز الكفر فبمقتضى المقابلة لابد من الالتزام بجريان الحكم على الصبي بالكفر كما أجري عليه الاسلام ويرد عليه: بان إقراره بالكفر على خلاف الفطرة والعقل وان الاسلام دين الفطرة وإنما أخذ الصبي باسلامه لتمشيّه على وفق الفطرة بخلاف الكفر فلا يؤخذ بقوله.

٢ ـ لو نشأ الصبي الكافر في بيئة مسلمة فلا يحكم عليه بالنجاسة بمقتضى التبعية كما ذكرنا وجه المناقشة وإنما نحكم عليه بالطهارة بمقتضى ان الولد يولد على الفطرة الا ان ابويه يهودانه ويمجسانه.

٣ ـ الصبي إذا كان يعيش في بلاد الاسلام وكان مستقلاً عن ابويه وقد خالط المسلمين يحكم باسلامه وكذا في حال ما لو وجد في بلاد الكفر وكان فيها مسلم احتمل تولده منه يحكم باسلامه ايضاً. أما لو وجد في بلاد الكفر يحكم بكفره اذا لم يحتمل وجود مسلم قد استولد منه واما لو وجد في منطقة محرمة

(١) المستمسك: ج١ ص ٣٨٢.

ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال أو من الزنا ولو في مذهبه[1].

كما يصطلح عليه في عصرنا الحالي وهي الحدود الواقعة بين الكفر والمسلمين فيحكم باسلامه لاجل تغليب الاسلام.

(١) ان نفى الولديه عن الأب الشرعي وعدم التوارث شيء والحكم عليه بالنجاسة شيء آخر كما ورد في قوله (ص) الولد للفراش وللعاهر الحجر[1] المستفاد منه نفي التوارث وان بمقتضى القول بالتبعية ان ولد الزنا تابع لابويه في الحكم لصدق تكونه من صلبهما حقيقة وحيث ثبت لدينا سابقاً عدم إطلاق لفظي في نجاسة ولد الكافر فاثبات ولد الزنا منه لا يشمله الاطلاق قهرا وأما على فرض تمامية اثبات النجاسة للولد الشرعي من الكافر فاثبات النجاسة لابن الزنا بطريق الفحوى.

وإن كان مما يحتمل الخدشة في ذلك لأن المراد بالولد ان كان الميزان في ترتب الحكم عليه بالنجاسة لكونه ولداً شرعياً لأخذ قيد الشرعية في نظرهم حيثية تعليلية فلا يمكن الحكم عليه بالنجاسة اذا كان عن زنا لعدم صدق الولدية الشرعية وان كان المراد بالولد صدق الولدية لغة فهو عام للحلال والحرام لانه تكون من ماء احدهما وبطن الآخر وبمقتضى ذلك يحكم عليه بالنجاسة وحيث يمكن القول بثبوت الاعتبار في شرعية الولد على نحو الحيثية التقييدية فالنظر الى الولد يكون بحسب اللغة وان كان شرعا ليس بولد ولذا لم يرتب عليه المواريث فلا يرثهما ولا يرثانه.

---

(١) الوسائل: باب ٨ ميراث ولد الملاعنة ح١.

ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له إذا لم يكن من زنا بل مطلقا على وجه مطابق لأصل الطهارة[1].

وربما يقال: انه لا مانع من صدق الولدية عليه شرعا ولغة وان مسألة التوارث لا ترتبط في مقام نفي الولدية شرعا حيث ان نفي التوارث كما ينطبق على ولد الزنا ينطبق على من قتل أحد أبويه فانه ينفى عنه الميراث أو كان الولد كافرا ووالده مسلم او كان الولد رقاً و والده حر فانه لا يرث اباه وحيث ثبت في محله انه لم يثبت حقيقة شرعية فالولد من الزنا ولد لغة وشرعاً.

فانه يقال: وان ثبت في محله عدم اثبات الحقيقة الشرعية ولكن ذلك لا يضر في اخذ القيد الشرعي خارجا عن طبيعة الولدية وإنما القيد الشرعي اخذ على نحو ضم وجود لوجود بنحو الحيثية التقييدية دون التعليلية ويكون عدم الميراث لسلبه عن تلك الصفة الشرعية وان كان لا يمنع من منع الميراث لموارد أخرى مما ثبت الدليل عليها بالخصوص هذا مع انه ما ورد في قوله (ض) الولد للفراش وللعاهر الحجر يثبت نفي الميراث.

ولكن الحق مع ذلك كله ان الولد من الزنا يصدق عليه شرعا وعرفا ولغة كما عليه السيد الاستاذ في قوله: والصحيح ان ولد الزنا ايضا ولد لهما شرعا ولغة وعرفا فان الولد ليس له اصطلاح حادث في الشرع وإنما هو على معناه اللغوي ولم يرد شيء من رواتنا نفي لولدية ولد الزنا[1].

(١) إذا كان أحد الأبوين مسلماً فيحكم عليه بالطهارة أما لأجل التغليب واما لعدم الدليل على النجاسة من اجماع ونحوه فيقتصر على القدر المتيقن من موردهما وأما دعوى الحكم عليه بالنجاسة لاستصحاب نجاسة المني أو الجنين فلا مجال لجريانه

---

(١) التنقيح: ج٢ ص ٧٠.

مسألة (١): الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين[١].

لاستحالة الموضوع وتبدل موضوع المتيقن إلى موضوع آخر في حال الشك فلم يثبت موضوع المتيقن هو بنفس موضوع المشكوك وعلى هذا لا يفرق في مقام الحكم بين كونه ولد زنا من مسلمين أو ولد زنا من كافرين ومجرد كون الولد ناتجاً عن مادتي الذكر والانثى لا يوجب الاحتفاظ بالموضوع وعلى فرض تمامية الاستدلال بالنجاسة في ولد الكافر فلا يشمل الحكم لصورة اسلام احد الأبوين.

(١) للابتناء على أصالة الطهارة لاطلاق ما دل على ترتب احكام الاسلام لمن أقر الشهادتين بالاضافة إلى التمسك بتبعيّته لأبويه هذا بالاضافة إلى مذهب المشهور إلى الطهارة ولم يعرف الخلاف الا ابن ادريس حيث ذهب إلى كفره ونجاسته وكذا ذهب علم الهدى والحلي والصدوق رحمهم الله وقدس سرهم إلى التمسك بنجاسة ابن الزنا بناءاً منهم إلى كفره استناداً إلى جملة من الروايات وكذا يبدو من المحقق دعوى الاجماع على كفره حيث ذكر في المعتبر وربما يعلل المانع يعني من سؤر ولد الزنا كافر ونحن نمنع ذلك ونطالبه بدليل على دعواه وأما استناد القائل بنجاسة الكافر لجملة من الروايات.

منها: ما ورد في رواية عبد الله بن يعفور من ان ولد الزنا لا يطهر الى سبعة آباء[١].

ويرد عليه: ان المقصود من عدم الطهور الخبث المعنوي ولايراد به الخبث المادي ولذا نلاحظ التعبير الروائي منه (ع) لا يطهر قصد به عدم طيب نجابة المولد وهو عبارة عن الحزازة والمنقصة المعنوية وحيث ان الرواية في ذيلها في

(١) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.

مقابلة ابن الزنا للكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب فالنظر إلى المقابلة بينه وبين الكلب والناصب يعطي ان المراد به الخبث المعنوي ويكون صراحة الرواية هكذا كما ورد.

عن أبي عبد الله (ع) قال: لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقا شراً من الكلب وان الناصب أهون على الله من الكلب[١].

إلا أن السيد الاستاذ (قدس) تعرض إلى أن الأخبار الناهية عن الاغتسال من البئر التي تجتمع فيها غسالة ماء الحمام معللا بان فيها غسالة ولد الزنا أو بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا[٢].

فالمراد بالنهي هنا لا يقصد به النجاسة الخبثية وإنما هي قذارة عرفية وليست هناك دلالة على نجاسة ولد الزنا ومجرد المقارنة معه مع النصارى واليهود لا يقتضي الحكم عليه بالنجاسة المادية.

ومنها: مرسل الوشا عن أبي عبد الله (ع) انه كرّه سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان أشد ذلك عنده سؤر الناصب[٣].

---

(١) نفس المصدر.

(٢) التنقيح: ج٢ ص ٧٣.

(٣) الوسائل: باب ٣ الاسئار.

ولكن مثل هذه الرواية ضعيفة السند لهجران الاصحاب لها ومع فرض تماميتها سنداً فدلالتها دالة على الكراهة ومجرد استطرادها في ضمن الكفار لا يعطي اثبات الحكم لابن الزنا هذا مع ان النهي يستشعر منه القذارة العرفية وليست دالة على نجاسة ابن الزنا.

وذكر في بعض الروايات عن أبي الحسن (ع) ان اهل المدينة يقولون ان فيه (اي في ماء الحمام) شفاء من العين فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما وكل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين[1].

فاستنكاره عليهم وانهم يكذبون تدليل على ان المتقذر لايتصور فيه شفاء العين الذي تجمعت فيه الأوساخ وربما حملت الاوبئة فكيف يحصل منها الشفاء؟ بالإضافة إلى مقارنة ابن الزنا مع الجنب كما دلت عليه روايتي أبي حمزة.

ومنها: رواية أبي حمزة بن احمد سألته أو سأله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم[2] .

وظاهرها كما أوضحناه قد قورن جعل ولد الزنا مع الجنب والناصب ولكن مجرد المقارنة لا يستظهر منه نجاسة ابن الزنا هذا مع لفظ الشر يناسب النجاسة النفسية دون الخبثية.

---

(١) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.

(٢) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.

سواء كان من طرف أو من طرفين بل وان كان أحد الأبوين مسلما[١].

ومنها: موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه يعني ولد الزنا. فلا يستشعر من هذه الرواية الحكم بالنجاسة وكلمة عدم الخير فيه دلالة على الخُلق وعدم طيب النفس وعدم تكون الذات على النجابة، وسلامة الفطرة وهي أمور معنوية وليست ناظرة إلى الامور المادية.

ومنها: رواية حسنة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب إليّ من ولد الزنا. والمستفاد من هذه الحسنة خباثة لبنها وعدم طهارته المعنوية وعدم الخير فيه ولكن لا يلازمه ثبوت النجاسة.

(١) ذكر الصدوق في رواية ان ولد الزنا شر الثلاثة ولما ذهب اليه الحلي والسيد للبناء إلى كفره وللنصوص الناهية عن الاغتسال من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام[١] حيث علل فيها بانه يسيل منها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم كما ورد أيضاً في مرسل الوشا السابقة[٢] وفي بعضها ان ولد الزنا ـ لا يطهر إلى سبعة آباء[٣].

وحيث اشرنا إلى ان مثل هذه الروايات ونحوها لم يستشعر منها الحكم بالنجاسة الخبثية وإنما غاية ما يستفاد منها النجاسة المعنوية كما لا يستفاد منها الكفر بالمعنى المصطلح فلسانها غير ناظر إلى الجانب المادي وإنما مشعر إلى الجانب المعنوي. ويمكن أن يتصور عدة فروع:

---

(١) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.

(٢) الوسائل: باب ٣ الاسئار ح٢.

(٣) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل ح٤.

١ ـ لو تولد من أبوين كافرين ولكنه أسلم فلا إشكال في إسلامه ويترتب عليه جميع احكام الاسلام.

٢ ـ لو تولد من أحد أبوين كافرين فيحكم عليه بالاسلام بطريق أولى.

٣ ـ الميزان في ثبوت الزنا بوجوده الواقعي مع اثبات الطرق العلمية في اثباته الا انه لو كان الزاني معتقداً حليته وكان في الواقع زنا واقعي لا اعتقادي فيكون ذلك من نوع الشبهة وتدرء الحدود بالشبهات. أما لو كان الزاني معتقداً الزنا ولكنه في الواقع ليس بزنا كما لو أجرى المخالف عقد المتعة بغض النظر عن قاعدة الالزام فلا يحكم عليه بالحد.

٤ ـ لو تحققت الولادة بواسطة (الابر) في رحم المرأة الاجنبية لا يكون من أفراد الزنا لعدم الادخال بل يمكن أن يجري عليه حكم غلبة عنوان المسلم كما لو حدث من مسلمين أو من مسلم وكافرة أو من كافر ومسلمة فالولد المتولد منهما مسلم أما لو كان المتولد من كافر وكافرة يكون الولد كافرا.

٥ ـ إذا حصل الوطء عن عقد غير شرعي فيحكم عليه بالزنا اذا علم عدم صحة عقده أو كان جاهلاً غير معذور بخلاف ما لو كان عن عذر فانه يلحق بالشبهة.

مسألة (٢): لا إشكال في نجاسة الغلاة والخوارج[١].

---

(١) لابد من بيان معرفة الغلاة لأنهم يقعون على أصناف:

أ ـ جعل الشخص الخارجي بما له من مميزاته هو الخالق والمكون والمدبر وهو الرب الحقيقي وهي حركة تاريخية قديمة كما في عصر نمرود وفرعون ثم أخذت هذه الفكرة تنتقل إلى عصر الامام علي (ع) حتى وصل في بعضهم الاعتقاد بان عليا هو الرب وعندما اضرم النار لبعضهم قالوا: أنت أنتَ فمثل هؤلاء محكومون بالكفر وربما سرى هذا الاعتقاد لبعضهم إلى الائمة (ع).

ويبدو ان فكرة التجسيم الآلهي كما يعتقد بان عليا هو الرب الجليل وانه الآله المجسّم الذي نزل على وجه الأرض ولكنه لا يمنع ان يكون في عين الوقت الهاً وهو يجتمع مع صفات الممكن من الحركة والسكون والاكل والشرب والنكاح والنوم واليقظة إلى غير ذلك من العوارض ومثل هؤلاء يمثلون دور إنكار الالوهية الحقيقية فان مثل هؤلاء لا يفرق الحال بين توجههم نحو عبادة الاصنام والاوثان أو عبادة الانسان المتمثل ببعض أفراده كوجود علي (ع) لانطوائهما تحت كلي انكار الالوهية الحقيقية فهذا موجب للالتزام بالكفر.

ب ـ وقد سرى الغلو حتى للائمة (ع) في كل عصر منهم راجع بذلك الكشي والاحتجاج وكتاب الغيبة للطوسي[١]. أما لو أعتقد البعض بالاله الحقيقي ولكنه يرى بان الولاية التكونية والتشريعية بيده بحيث يعتقد ان الموت والحياة والرزق والفقر بيده على نحو التفويض المطلق ولكن مثل هذا الاتجاه يمكن أن يصنف إلى نوعين:

---

(١) و راجع أيضاً عيون الرضا: ج ٢ ص ١٨٣ و المقالات و الفرق. و الكافي ٨ ص ٢٢٦ وكذا في جزء ١ ص ٢٦٩ وراجع البحار ج٢٥ ص ٢٧٩ وفرق الشيعة ص ٤٤ وأمال الطوسي ص ٥٤ والخصال ج٢ ص ٣٦ ودفائن النواصب والمناقب ص ٣٣.

١ ـ الاتجاه في ناحية القصور في ناحية فاعلية الفاعل وإنما المجرى الحقيقي هو من بيده التفويض المطلق الا ان مثل هذا النوع محكوم بالكفر كما يدل عليه القرآن الكريم وعليه يكون مثل هذا التفويض باطلاً وانما الامور راجعة لله سبحانه فهو المتصرف في الخلق والايجاد والرزق والحياة والموت ولله الامر من قبل ومن بعد وان من يعتقد بان الائمة (ع) لهم هذا التفويض المطلق نحكم عليه بالنجاسة حيث انهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.

٢ ـ الاتجاه في ناحية تتميم قابلية القابل وليس بتيمم فاعلية الفاعل فاذا كان مثل هذا النوع لا يستلزم الكفر وهو بعين ما ذهب إليه ملا صدرا الشيرازي (قدس) فهو تفويض على نحو التقييد دون الاطلاق فتكون لهم الولاية بهذا المعنى فلا ضير فيه ولا محذور يعتريه اذاكانوا على نحو التتميم في القابل فلا إشكال فيه فلا يوجب مثل ذلك كفرا.

ج ـ المهم في البحث انه يمكن تقسيم الغلاة على أقسام:

١ ـ ان يعتقد بوجود الشخص الخارجي هو الآله الذي نزل على وجه الأرض على نحو التجسيم وانه حل به وان بيده الولاية التكوينية والتشريعية معا وانه الآله المطلق الذي بيده الحياة والموت والرزق والفقر وهذا النوع كما أشرنا إليه محكوم بالكفر.

٢ ـ أن يكون الاعتقاد بالوجود الخارجي المتجسد في شخص ما مع مميزاته وفوارقه الا انه بعين ذلك هو الرب القديم الممتنع عليه العدم وانه الواحد الذي لا شريك له وانه لا وجود الا هو فمثل هذا النوع محكوم بالكفر لانكار الله سبحانه وتعالى كما يبدو من الواقع التاريخي عندما يحدثنا عن حياة مقابلة إبراهيم (ع)

لنمرود واحتجاجه معه بان الله يأتي بالشمس من المشرق فاتى بها من المغرب فبهت الذي كفر.

٣ ـ أما أن يعتقد بان الله حل في وجود الشخص الفلاني على نحو المظروف في الظرف وأما على نحو الاتحاد في الوجود كأن يفنى في ذات الواجب فان مثل ذلك يستدعي إنكار ضروري من ضروريات الشرع المقدس كما يستظهر من ذلك أيضاً عند الشيخ الأعظم الأنصاري وان النجاسة مبنية على إنكار الضروري فهو كفر تعبدي.

٤ ـ أن يرى المعتقد بان وجود هذا الشخص الفلاني مظهر صفات الله سبحانه مدعم من قبله تعالى واعطائه لتلك الذات بما يناسب تلك الذات الا ان ذلك العطاء تارة في مقام الاستحقاق وأخرى أن يكون العطاء لمقام التفضل فانه على الفرض الأول لم يحكم عليه بالكفر بخلاف الثاني لأن العطاء له مع عدم الاستحقاق موجب للعبث والسفه في مقام الربوبية.

وأما ما حكي عن الشيخ الصدوق ابن الوليد نفى السهو عن النبي (ص) أول درجة الغلو فالحكم عليه بالنجاسة مبني على الكفر عند ثبوت إنكار الأمر الضروري. كما أن ما استدل بالنجاسة أيضاً بما ورد في قول أبي الحسن (ع) في فارس بن حاتم توقوا مساورته ـ الحديث[1] .

الا ان الاستظهار من هذه الرواية غير واضحة الدلالة فلا يستفاد منها الغلو صراحة اذ النسخة فيها (مشاورته) بالشين المعجمة لا بالسين المهملة وعلى هذا لا تكون الرواية دليلاً واضحاً على كفره لعدم احراز ما يكنه ويدلي به غلو فارس بن

(١) تنقيح المقال: ج٢ ص ١.

والخوارج[1].

حاتم هذا مع انه ورد في الحديث كذبوه وهتكوه أبعده الله وأخزاه فهو كاذب في جميع ما يدعي ويصف ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك وتوقوا مشاورته ولا تجعلوا له السبيل إلى طلب الشر كفانا الله مؤنته ومؤنة من كان مثله.

ومثله ما ورد عن الامام الرضا (ع) لا تخلفن به وإن أتاك فاستخف به. فمثل هذا ونحوه لايستفاد أن مجرد الطعن عليه موجب للقول بكفره وكلمة الاستخفاف مشعر بعدم الوضوح في الدلالة على الغلو هذا مع مفهوم الغلو مقول بالتشكيك والأمور فيه إضافية.

(١) تصدق كلمة الخوارج على من كان معتقداً بكفر سيّد الموحدين أمير المؤمنين (ع) وعلى من يرى استحلال قتله (ع) لعنهم الله وخذلهم في الدنيا والآخرة فان هذه الفرقة قد انشقت على علي (ع) في وقعة صفين عندما رفعت المصاحف وطلب التحكيم فاعتقدت بكفره واستحلال دمه المقدس كما ورد في رواية الفضيل قال: دخلت على أبي جعفر (ع) وعنده رجل فلما قعدت قام الرجل فخرج فقال (ع) لي: يا فضيل ما هذا عندك؟ قلت: كافر قال (ع): أي والله مشرك[1].

وظاهرها الحكم بنجاسة الخارجي ويكون داخلاً تحت عموم كلي الناصبي فيكون الحكم بنجاسة الناصبي بعين ما يدل عليه الخارجي ويكون من نوع دخول الخاص تحت العام وإطلاق الشرك عليه على نحو التنزيل الادعائي أو

(١) الوسائل: باب ١٠ حد المرتد ح٥٥.

والنواصب[1].

الواقعي فيوجب الحكم عليه بالنجاسة حيث اذا ثبت الشرك حقيقة ثبت الشرك تنزيلا وعندئذ لابد من ترتيب آثار أحكام المشرك عليه أو يراد من المشرك حمل التنزيل بمنزلة المشرك خبثا وعقابا.

وفي المرسل عن النبي (ص) أنه قال: فيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية[1]. ثم أن الملاحظ من رواية الفضل عندما دخل على أبي جعفر (ع) رجل محصور عظيم البطن فجلس معه على سريره فحياه ورحب به فلما قام قال: هذا من الخوارج كما هو قال قلت مشرك فقال: مشرك والله مشرك[2] فكأن قسم الامام بانه والله مشرك قصد به الشرك الحقيقي لأن قولهم لعلي: يا علي أشركت بالله فخروجهم عليه سلام الله عليه شرك حقيقة لا إدعاء وتجوزا.

(١) وهم الذين أظهروا العداء وكشفوا الستار عن بغضهم وعدائهم لأهل البيت (ع) بالقول أو بالفعل. وبالجملة أن معنى النصب كما في اللغة بمعنى العداء يقال نصبت لفلان نصباً اذا عاديته وذكر في القاموس بعد ذكر مادة نصب ومعناها قال ان النواصب والناصبة وأهل النصب المتدينون ببغض على (ع) - وفي المجمع ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت (ع) أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم. واستعرض صاحب مفتاح الكرامة أن الناصب يطلق على معان:

الأول: الخارجي.

الثاني: المبغض لأمير المؤمنين (ع) على وجه التدين به وذلك ما ذكره في

---

(١) البحار: ج٢١ ص ١٧٣ - وكذا في البحار ج١ ص ٣٨٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ج١ ص ٤٠١.

القاموس وربما رجع إلى الخارجي.

الثالث: المتظاهر في البغض لا مطلقا كما في التذكرة والنهاية وغيرها.

الرابع: مطلق البغض لأهل البيت (ع).

الخامس: المبغض لشيعتهم.

السادس: ناصب الحرب للمسلمين والذي يظهر تيقن الثلاثة الأولى ـ انتهى[1].

وإنما الكلام في صدق النصب وموضوعه هل ينطبق على جماعة معنية وفئة خاصة لهم عقائد خاصة توجب نفي الاسلام عنهم ويكون كشف النصب بواسطة إظهار البغض ونقل عن السيد الجزائري (قدس) ان التظاهر ببغض أهل البيت يوجب النصب عند أكثر الأصحاب واليه يرجع ما عن نهاية العلامة وتذكرته أيضا وحاشية الشرائع والسرائر حتى أصبح مثل هذا نوع اصطلاح خاص للشيعة. وبالجملة ان اطلاق الناصب يتحدد بثلاثة امور:

الأول: الناصب لعلي خاصة (ع).

الثاني: الناصب لأهل البيت (ع).

الثالث: الناصب لشيعتهم كما ورد في خبر معلّى بن خنيس حيث قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك لاتجد احداً يقول أنا أبغض محمدا وآل محمد (ص) ولكن الناصب من نصب لكم وهو

(١) مفتاح: الكرامة ج١ .

يعلم انكم تتولوننا وتتبرؤن من اعدائنا[١].

الا ان مثل ذلك لا يمكن ان يترتب عليه الحكم بالنجاسة ما لم يكن بصورة علنية قد أظهر العداء صراحة وتحققه في غاية القلة لكي يصبح مثل هؤلاء الذين أظهروا النصب معروفين عند الشيعة واذا جئنا إلى سرد التاريخ عن بعض الفضائل المعلنة للنصب كمعاوية حيث كان يضمر الشرك ويظهر الاسلام فكان على دين ابائه من الشرك وعبادة الأوثان وقد كان معلناً البغض لعلي (ع) وان بغضه بغض رسول الله وكان يأمر بسبّ علي على المنابر وهكذا ابنه يزيد وإقدامه على قتل سيد الشهداء الحسين بن علي (ع).

أو قصة الحسين (ع) مع معاوية عندما قتل حجر بن عدي كما ورد عن صالح بن كيسان قال لما قتل معاوية حجر بن عدي واصحابه حج ذلك العام فلقى الحسين بن علي (ع) فقال: يا أبا عبد الله هل بلغك ما صنعنا بحجر وأصحابه وأشياعه وشيعة ابيك فقال (ع) وما صنعت بهم؟ فقال: قتلناهم وكفناهم وصلينا عليهم فضحك الحسين (ع) ثم قال: خصمك القوم يا معاوية لكنا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم ولا صلينا عليهم ولا اقبرناهم[٢]. فان ظاهر مثل هذه القصة تعكس عن طبيعة خروج شيعة معاوية عن الاسلام ولذا قال (ع) ما كفناهم ولا صلينا عليهم ولا اقبرناهم لخروجهم عن ربقة الاسلام.

فاتضح ان اطلاق النصب مفهوم عامٌ يشمل المتولي لأهل البيت (ع) والمعلن

---

(١) الوسائل: باب ٢ فيما يجب فيه الخمس ح١٢.

(٢) البحار: ج١٠ ص ١٣٠.

البغض لهم أما على نحو السباب أو الإقدام على القتل للشيعة عامة أو للأئمة كما ورد في موثق ابن أبي يعفور فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه[١]. وعن القلانسي قلت لأبي عبد الله القى الذمي فيصافحني قال: امسحها بالتراب أو الحائط قلت: فالناصب قال: اغسلها[٢]. وفي خبر الفضيل عن الباقر (ع) عن المرأة العارفة هل ازوجها الناصب؟ قال: لا لأن الناصب كافر[٣] والمستفاد من هذه الروايات اطلاق الناصب على المبغض لأهل البيت (ع) وإن كان الفرد الأظهر للناصبي المعلن لبغض علي (ع) أو لخصوص الامام علي (ع) كما ذكر ان ابن خلدون كان ناصبياً حيث يبغض عليا واولاده (ع) وكان معروفاً لدى الجميع فالناصبي من كان متظاهراً العداء لعلي حتى يشتهر بالنصب. ويمكن أن يصنف البغض على انواع:

١ ـ البغض على نحو النصب وهو الذي يظهر العداء والسباب والكره على أقسامه أما لتلك الشخصية الخاصة كشخصية الامام علي (ع) أو الأئمة (ع) أو الشيعة ولكن مثل هذا البغض ليس ناشئاً لعداء شخصي وإنما هو لعداء عقائدي يريد في قرارة نفسه اعدام ذلك الوجود بأي وسيلة كانت.

٢ ـ البغض ليس لجهة النصب والعداء العقائدي وإنما لجهة التزعم وحب الرئاسة كما يبدو من المأمون في قتله للإمام الرضا (ع) فإقدامه على قتل الامام (ع) وان كان أشد من النصب ولكن مثل هذا النوع لا يطلق عليه بالنصب.

---

(١) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف ح٥.

(٢) الوسائل: باب ١٤ النجاسات ح٤.

(٣) الوسائل: باب ١٠ ما يحرم من النكاح ح١٥.

٣ ـ البغض لما يجده من الأحقيّة في مقام العقيدة كما هو الحال في بغض المخالف للشيعة ولكن ليس لجهة حد النصب وإنما لجهة ما يراه ان ما يسير عليه من الحق بحسب معتقده وان غيره على خلاف الصواب فيبغضه لتلك الجهة. الا ان الفرد يحكم عليه بالنجاسة وهو القسم الأول دون الأخيرين ثم ورد لمعان النصب عدة صور:

منها: القدح في الامام المعصوم (ع).

ومنها: النسبة إليه بما يسقط عنه العدالة.

ومنها: إنكار فضله لو سمعه.

ومنها: تفضيل الغير عليه.

ومنها: انكار النص على علي (ع).

ومنها: معادات الشيعة من جهة متابعتهم لأهل البيت (ع) كما ورد عن الامام الصادق (ع) ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت (ع) لأنك لا تجد أحداً يقول إني أبغض آل محمد (ص) ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولوننا وتتبرؤن من اعدائنا[1]. والمهم أن الناصب كل ما أظهر على لسانه أو فعله يستشعر منه البغض والعداء فهو الناصبي.

وملخص البحث ان ما يستفاد من الروايات كموثق ابن أبي يعفور أن الناصب انجس من الكلب فان مقتضى التعليل بان الله لم يخلق خلقا أنجس من الكلب وان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه فمن يرى بان النجاسة لوحظت على نحو

(١) الوسائل: باب ٢ ما يجب فيه الخمس ح١٤.

النجاسة المعنوية دون المادية كما عليه السيد الصدر[1] حكم بطهارته ولكن لما كان الأمر بالاغتسال يعطي مفادها النجاسة المادية بعد ملاحظة الوحدة السياقية بين اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب فهو شرهم هذا إذا لم نخدش في الرواية من حيث السند فالدلالة واضحة في النجاسة المادية للناصب ولم تكن مجملة كما تصوره الصدر (قدس).

وأما رواية خالد القلانسي بعد فرض تمامية السند فان الامر بغسل اليد بسبب المصافحة والامر بالمسح بسبب مصافحته الذمي إنما يرتكز لجهة الاهمية في مقام المقابلة بين الذمى والناصب وان الغسل اتم في النقاء من المسح بالتراب او الحائط فيدل على نجاسته المادية دون الجانب المعنوي مجرداً وربما ان الامام أخذ كلا الامرين المادي والمعنوي فان الناصب لما كان أنجس فيشمل الحيثية المادية والمعنوية كليهما ولكن إذا جئنا إلى السند فربما يكون الاشكال من جهة السند لأنه مشتمل على أكثر من واحد كعلي بن معمّر وخالد القلانسي ما لم يكن المقصود به هو خالد بن ماد القلانسي حيث وثقة النجاشي لتعدد خالد القلانسي وقد تعرض الشيخ الطوسي في رجاله الثلاثة تعدد اسم خالد القلانسي وانهم من أصحاب الامام الصادق (ع) فتكون الرواية قريبة لمورد الاطمئنان.

ثم ان كفرهم اما أن يكون على نحو الامر التنزيلي بلسان التعبد واما أن يكون على نحو الأمر الواقعي واما أن يكون لأجل انكارهم لأمر ضروري فان اخذنا كفرهم لجهةٍ ملاكية اي بمعنى ان نجاستهم بملاك الكفر فربما يناقش بعدم نجاسة الكافر لمنتحل الاسلام.

(١) بحوث في شرح العروة: ج٣ ص ٣٠٨.

ويرد عليه: ان الكبرى مسلمة لخروج الناصب عن منتحل الاسلام بالتخصص لأن وصول بغضه إلى مرحلة القطع بأن ما في حقيقة الامامة والنبوة واحدة في مؤدى الكراهية وعدم الركون لحقيقة الامامة بعين عدم الركون لحقيقة النبوة أو ان انكار نفسية علي (ع) انكار لنفسية الرسول (ص) او لجهة أن قوله (ص) من ابغضك فقد ابغضني أو لما ورد حبنا ايمان وبغضنا كفر[1] وما شاكل ذلك من الاطروحات في مؤدى ذلك يقضي بالوحدة الحقيقية بينهما.

كما أنه لو كان النظر إلى وصول النصب إلى مرحلة أن كل ما يحتمل صدوره من النبي (ص) في حق علي وأبنائه (ع) مجرد حب وأمر عاطفي، لايمت إلى جانب الوحي والالزام التشريعي فهذا أيضاً مما يوجب الكفر لأننا ملتزمون بالتصديق لما يقوم به النبي من جميع الأفعال والأقوال وإن جميع تحركاته سنة متبعة لا بد من الالتزام بها ومخالفتها توجب عدم التصديق الكلي.

وينتج من ذلك كله أن النصب حالة خاصة تحمله على الكره والبغض القلبي فقد تكون مظاهر النصب تتجلى بالاقدام على القتل والمحاربة وقد تكون لمجرد السباب وإظهار الكراهة بلسانه أو بأفعاله وقد تكون المظاهر للنصب الاشارة عن حالة البعد والكشف عن البغض النفسي فمثل الخوارج نواصب بالمفهوم الخاص وبالمفهوم العام فإنهم لما خرجوا على أمير المؤمنين (ع) نصبٌ مظهره الحرب وكره بالمفهوم العام المنطبق في حقيقة النصب خاصة.

---

(١) الوسائل: باب ١٠ من أبواب حد المرتد.

واما المشبهة[١].

(١) المراد من المشبهة هم الذين يرون أن الله تعالى له جهة الفوق وأنه يرى كما ترى الأجسام فينظرون في جهة التشبيه إلى موضوعية العلاقة بين المشبه والمشبه به وإن الجسمية مأخوذة على نحو اللازم لوجود الشبه وان كان التجسيم لا يخرج عن دائرة التشبيه إلا أن جهة الفرق بين المشبهة والمجسمة أن المشبهة إنما يلحظون موضوعية التشبيه بالأمور المادية كما ورد في خبر ياسر الخادم عن الرضا (ع) من شبّه الله بخلقه فهو شرك ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كافر[١] وخبر داود من شبه الله بخلقه فهو مشرك ومن وصفه بالمكان فهو كافر ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كافر[٢]. ومرسلة ابن أبي عمير عن الصادق (ع) مشبه الله بخلقه فهو مشرك ومن أنكر قدرته فهو كافر[٣].

ويتضح من ذلك أن المشبهة مع المجسمة نسبة العموم من مطلق أو من وجه إذ المشبه أعم من المجسّمة لأنه يمكن أن يقع التشبه من غير جسم فالمشبهة يرجعون المشبه ـ بالفتح ـ وهو الله إلى المشبه به وهو المخلوق على نحو أن يكون ما لخصوصية المشبه به راجعة الى المشبه ـ بالفتح ـ أي من حيث الامكان والفقر والاحتياج والجسمية وهي إحدى خصوصية التشبيه ولايراد بالتشبيه في جميع انحائه وان لم يستلزم الارجاع الحادث الى القديم، وإنما يشبهه ببعض الخصوصيات كتشبيه كرم الخالق ببعض كرم المخلوقين ولكن مثل هذا التشبيه لا يرجع الى الحكم بالنجاسة وإنما كان قصد المشبه ان يشبه الخالق في كرمه

(١) الوسائل: باب ٦ أبواب المرتد ح ١.
(٢) الوسائل: باب ٦ أبواب المرتد ح ١٦.
(٣) الوسائل: باب ٦ أبواب المرتد ح ١٧.

واما المجسمة[1].

ككرم زيد في عدم فيضه وهو من نوع تقريب المعنى الى الذهن وليس من نوع التمسك باللوازم الفاسدة وإن كان بين كرم زيد و عدم كرمه في ناحيه عدم النقيض في غاية البعد وإنماكان لأجل ايصال المعنى للذهن ولو علم باللوازم الفاسدة وأدرك ذلك مع معرفته لتلك اللوازم على نحو الجزم و اليقين فهو كافر.

(١) ثبت في معنى المشبهة أنها أعم مفهوماً من المجسمة على نحو نسبة العموم من مطلق أو من وجه والمراد بالمجسمة هم الذين يعتقدون بأن الله خاضع للحدية والتحيز وواقع تحت الأكوان الأربعة والمهم أن معنى الجسمية تتصور على أنحاء:

١ ـ الجسمية ذات الكثافة المادية وهي التي تشغل حيزاً من الفراغ بحيث تكون واقعة تحت الحس الظاهري فيشار إليها بكلمة هذا.

٢ ـ الجسمية على نحو اللطافة كالروح فإنه مادة بخارية أو ذات جسم لطيف بعيد عن الكثافة.

٣ ـ الجسمية بما هي قريبة إلى التجرد كما في ذوات الملائكة والعقول والنفوس. وتكون فكرة المجسمة بين فرقتين:

إحداهما: فرقة المجسّمة المادية وهي التي تعتقد بأن الله حقيقته متمثلة بالوجود الخارجي وهو الذي يشغل حيزاً من الفراغ المصطلح عليه بالوجود المقولي فإنه موجود كسائر الموجودات تلازمه الحركة والسكون والمكان والزمان ونفي القدمية فمثل هذا الاعتقاد يحكم عليها بالكفر والنجاسة وان كانت معتقدة بأنه بعين الجسمية لها القدرة على الخلاقيّة لان ذلك لايخرجها عن الكفر والنجاسة لاستلزامه انكار وجوده سبحانه تعالى الله عما يقولون أما لو كانت

معتقدة بقدمه سبحانه إلا أنها لا تعتقد بعدم الحاجة فيمكن القول بشمولية أدلة الكفر لها لأن مؤدى الحاجة إلى وجود الممكن ارجاع إلى حقيقة الامكان وهو مؤدى الانقلاب من حقيقة العدم إلى.حقيقة الحدوث فلا وجه لما ذهب إليه السيد الأستاذ بانه لادليل على كفره ونجاسته وإن كان اعتقاده هذا باطلاً ومما لا أساس له[١] .

ثانيهما: المجسّمة التجريدية وهي عبارة عن كونه جسماً لا كسائر الأجسام المادية المقولية وإنما هو شيء لا كالأشياء[٢] وإن مثل هذه الفرقة تعتقد بالقدم دون الحدوث ولكن الحكم عليها بالكفر بعيد.

وعلى ضوء ذلك ذهب ملا صدرا الشيرازي في شرحه على الكافي على أن إطلاق الجسمية على أنحاء منها: الجسم المادي كما هو الحال بالنسبة إلى الأجسام المادية فإنها من المعاني الجوهرية القابلة للأبعاد الثلاثة لها نحو من الوجود ثم إن المادية الجسمانية تارة يراد بها الكثافة وهي الأخس والأدنى وأخرى يراد بها الشرف والأعلى وثالثة يراد بها مجمعٌ للعناصر الأربعة بنحو الوجود الجمعي ورابعة يراد بها جسمية الأرض بخصوصها والماء بخصوصه والهواء بخصوصه والنار بخصوصها والوجود الجمعي لا يخرج عن كونه جماداً من غير نمو ولا حس ولا حياة ولا نطق ومنه ما يكون جماداً إلا أنه يحمل فيه جهة النمو فتكون جسميته أكمل من سائر الجمادات.

(١) التنقيح: ج ٢ ص ٧٧.

(٢) الكافي: ج ١ص ٨٣ ـ ٨٥.

ثم تتطور الجسمية إلى دور كونها حافظة للصورة متغذية ونامية مولدة حساسة ذات حياة حسيّة ومن موارد الأمور الجسمية ما يكون حيواناً ناطقاً مدركاً للمعقولات منه ماهيات الأجسام السابقة موجودة بوجود واحد جمعي لا تضاد بينهما في هذا الوجود الجمعي لكونها موجودة على وجه ألطف وأشرف وهو وجود الإنسان.

ثم يأخذ ملا صدرا في شرح أصول الكافي دور الإنسان ومراتبه الكمالية فمنه ما هو أشرف وأعلى فمنه ما هو إنسان طبيعي ومنه ما هو إنسان نفساني ومنه ما هو إنسان عقلي إذ الانسان الطبيعي المحتوي على الأعضاء والانسان النفساني ماله أعضاء متمايزة لا يدرك بالحس الظاهر وإنما يدرك بعين الخيال والحس الباطن المشترك الذي بعينه يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس وتلك الأعضاء غير متخالفة الجهات.

وأما الانسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية له بعد عقلي وسمع عقلي وذوق وشم عقلي ولمس عقلي. وبعد هذا العرض يتناول ملا صدرا رضوان الله عليه فإذا تصورت المعاني وانتعشت في صفحة خاطرك علمت أن المعنى المسمى بالجسم له على أنحاء هو أن من الموجود متفاوتة في الشرف، والخسة والعلو والدنو من لدن كونه طبيعياً إلى كونه عقلياً فليجز أن يكون في الوجود جسم آلهي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير المسمى بالأسماء الآلهية المنعوت بالنعوت الربانية على أن الواجب لا يجوز أن يكون له في ذاته فقد شيء من الأشياء الوجودية وليس في ذاته الأحدية جهة ينافي جهة وجوب الوجود وليس فيه سلب إلا سلب الاعدام والنقائص وأيضاً وجوده علم بجميع الأشياء فجميع الأشياء موجودة في هذا الشهود الآلهي بوجود علمه الذي هو وجود ذاته ووجود أسمائه الحسنى وصفاته العليا

بمعانيها الكثيرة الموجودة بوجود واحدٍ قيومىّ صمدى[١]. فيكون خلاصة عرضه أن الجسم يطلق على أنحاء:

الأول: الجسم المادي كما أشرنا إليه.

الثاني: الجسم المثالي الذي اصطلح عليه بالصورة الحاصلة للانسان.

الثالث: الجسم العقلي وهو الكلي العقلي الواقع في أفق الذهن الذي لا مادّة له.

الرابع: الجسم الآلهي وهوفوق الأجسام من غير حاجة إلى المادة.

وان كلي الجسم الشامل لهذه الأقسام هو الجسم الذي له أبعاد ثلاثة وبهذا اعترض السيد الأستاذ عليه بقوله: وليت شعري أن ما فيه هذه الأبعاد الثلاثة وكان عمقه غير طوله وهما غير عرضه كيف لا يشتمل على مادة ولايكون متركباً حتى يكون هو الواجب سبحانه، نعم عرفت أن الالتزام بهذه العقيدة الباطلة غير مستتبع لشيء من الكفر والنجاسة كيف وأكثر المسلمين ـ لقصور باعهم ـ يعتقدون أن الله سبحانه جسم جالس على عرشه ومن ثمة يتوجهون نحوه توجه جسم إلى جسم مثله على نحو التوجه القلبي[٢] إلا أنه يمكن المناقشة مع السيد الأستاذ في فهمه لعبارة ملا صدرا فإن المراد من الجسمية الآلهية ليس ما يتصور من تحقق الأبعاد الثلاثة الذي يلازمه وجود الجسم المادي وإنما هو جسم نوري وهو جسم لا كالأجسام التي من شؤونها الكثافة ولازمها الظلمة واشتمالها على الاعدام والنقائص كما نلاحظ ذلك في شرحه لرواية صفوان بن يحيى عن علي بن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم يقول:

(١) شرح الكافي: ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ ملا صدرا ط حجرية.

(٢) التنقيح: ج ٢ ص ٧٨.

أن الله جسم صمدى نوري معرفته ضرورة يمر بها على من يشاء من خلقه فقال: سبحان من لايعلم كيف هو إلا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحدّ ولايحس ولاتدركه الابصار ولا الحواس ولايحيط به شيء ولا جسم ولا صورة ولاتخطيط ولاتحديد[1] .

ويقول في شرح هذه الرواية: قوله أن الله جسم صمدي نوري أي جسم لا كالأجسام لأن الأجسام المخلوقة مادية ظلمانية لاشتمالها على الاعدام والامكانات والنقايص والاستعدادات وأما الجسم العقلي كالانسان العقلي الذي أثبته أفلاطون وشيعته الذي هو الانسان الطبيعي ظله ومثاله فوجوده وجود صمدي لأنه مفارق عن معنى القوة والاستعداد وانه نوري لأنه ظاهر بذاته لذاته غير محتجب عن ذاته كهذه الأجسام المظلمة ذوات الايون والأوضاع والجهات والحركات واليه الاشارة بقوله معرفته ضرورة وفي بعض النسخ ضروري وهذا الانسان العقلي الذي أثبته أفاضل الحكماء المتقدمين كافلاطون الآلهي وشيعته مثال للباري تقدست أسماؤه يتجلى به على من يشاء من عباده والله تعالى منزه عن المثل لا عن المثال وله المثل الأعلى في السموات ثم أن الذي اكتحلت عين بصيرته بنور الحق يعلم أن العالم كله العقلي مثال الحق وهذا العالم الطبيعي بسمائه وأرضه وما فيهما وما بينهما مثال مثاله وإن الغيب بما فيه كأنه يجري على صورته مطابقةً لعالم الشهادة إذ كان علمه سبحانه بذاته هو علمه بالعالم فبرز العالم على صورة العالم به من كونه عالماً به فصورته من الجواهر أو الجسم من ذاته ومن حيث الكم المتصل القار شدة وجوده ومن حيث الكم المتصل الغير القار وهو الزمان سرمديته ومن حيث الكم

(١) شرح الكافي: ص ٢٧٠ باب الحادي عشر ح الأول.

العددي هي عدد أسمائه ومن حيث الكيف كونه سميعاً بصيراً ومن حيث الاين كونه مستوي على العرش ومن حيث المتى كان الله في الأزل ومن حيث الوضع وضعه للشرايع وأنه باسط اليد بالرحمة ومن حيث الإضافة كونه خالق الخلق ومن الجدة مالك الملك ومن أن ينفعل كل يوم في شأن سنفرغ لكم أيها الثقلان ومن أن ينفعل هو الذي يقبل التوبة من عباده وماحدّ الصدقات ويسمع الدعاء فهذه كلها صورة العالم على وجه أعلى وأشرف[1] .

فظهر من بيانه أن الجسم النوري الخارج عن المخلوقية هو من شؤون الخالقية فلا مانع من اتصاف الجسمية وأنه جسم نوري صمدي لا كالأجسام المادية وهي محض التجرد ومحض الوجود المنبسط على هياكل الماهيات ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فلا يقبل الحد ولايشاهد بالحس البصري وغير خاضع لبقية الحواس ولا يحيط به شيء وأن الانسان الطبيعي مثاله.

والمهم أن الحكم بالنجاسة تارة يراد من المجسمة بالمفهوم الخاص فإنه يحكم بكفرهم سواء كان الجسم بمعنى المحسوس، والداخل تحت الحواس الظاهرة والشامل تحت المقولة والمحتوي على الأبعاد الثلاثة أم كان الجسم خالياً من الكثافة وإنما هو الواصل إلى حد اللطافة كما في المادة البخارية والأرواح أم كان أدق من ذلك كما في المثل والعقول الداخلة تحت المخلوقية والجهة الامكانية التي يلازمها الفقر والاحتياج وما عدا ذلك لا يمكن الحكم بالكفر بمجرد اطلاق الجسمية وأخرى يراد من المجسمة المفهوم العام وهو الشامل للجهة المجردة الداخلة تحت الأمور الامكانية وغيرها.

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٧٠ باب الحادي عشر.

والمجبرة[١].

ثم أن عدم التجسيم لا يستلزم القول بالضرورة الدينية وإنما الضروري هو الاعتقاد بالقدم دون الحدوث وعدم الاحتياج كما أن الاعتقاد بالتجسيم لا يوجب القول بانكار الضروري من الدين فاما من يرى أن قوله تعالى: ﴿**يدُ الله فوق أيديهم**﴾[١] وقوله تعالى: ﴿**ان الله هو السميع البصير**﴾[٢] ﴿**والله على العرش استوى**[٣] **ويداه مبسوطتان**[٤]﴾ ونحوها من الآيات لا يستلزم الدخول في إنكار الضروري وإن كان المعتقد لمثل هذه الأمور لا ينسبق في الذهن الى الاعتقاد بالجسمانية وإنما المنكر للضروري في خصوص الواجب والنبوة أو يقول بهذه الأمور إذا استلزمت انكار الواجب فانه يوجب الكفر وإلا فأصالة الطهارة وان المطلق للشهادتين يحكم عليه بالاسلام.

(١) حررنا بحث المجبرة في باب اتحاد الطلب والارادة وذكرنا عقيدتهم هناك وإنما نشير إليهم اجمالا بان المجبرة وهي الفرقة التي تعتقد بأن الله أجبر عباده على المعصية كما أجبرهم على الطاعة ولم يكن عدل في جانبه تعالى عما يقولون وإن هذه الفرقة منطلقة تاريخياً من اليهود كما ذكرنا ذلك في كتابنا علم الاجتماع بين المتغير والثابت وكذا في بحث الأصول.

والمهم أن المعتقد لمثل هذه الفكرة الجبرية ان التزم باللوازم الفاسدة من بطلان التكاليف والثواب والعقاب والمبدأ والمعاد والرسالات واسناد الظلم لله

---

(١) (الفتح/١٠).
(٢) (غافر/٢٠).
(٣) (طه/٥)
(٤) (المائدة/٦٤).

سبحانه وان جميع ما يحدثه الانسان من خير أوشر فهو منسوب لله وليس للمكلفين وإنما حكمهم حكم يد الشلاء المرتعشة التي سلب الاختيار عنها فلا اشكال في نجاستهم لانكارهم لضروريات الدين لتحقق الملازمة بين انكار اللازم بانكار الملزوم وينتج من ذلك أن انكار الاختيار موجب لانكار الثواب والعقاب.

والمهم أن الحكم عليهم بالنجاسة إما لكونه موجباً لانكار الضروري وإما لأدلة روائية على النص بكفرهم كما ورد في خبر يزيد بن عمر الشامي عن الرضا (ع) والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك[١] وقول الصادق (ع) في رواية جرير عن أبي عبد الله (ع) ان الناس في القدر على ثلاثة أوجه رجل يزعم أن الله تعالى أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم فهذا وهّن الله في سلطانه فهو كافر[٢] .

فتدل هاتان الروايتان ونحوهما على نجاسة المجبرة فيما إذا اعتقدوا باللازم الباطل وإلا فمجرد الاعتقاد من غير الالتزام باللازم لا يوجب الحكم بالنجاسة. واما إذا لم يعتقدوا باللازم فالحكم عليهم بالنجاسة غير تام هذا مع أن فهم عامة المجبرة من معرفة الانتقال إلى اللازم مشكل كما أن إدراك معنى الأمر بين الأمرين أشكل فإنه ربما يغيب عن بعض الخواص فكيف بالنسبة إلى العوام.

وأما إذا كان البناء على المناقشة في أصل انكار الأمر الضروري من حيث الصغرى والكبرى إما الصغرى فلعدم صدق من يعتقد بالجبر أنه منكر لأمر

(١) الوسائل: باب ١٠ حد المرتد ح ٤.

(٢) الوسائل: باب ٦ حد المرتد ح١٠.

ضروري بما أن عدم الالتزام بالجبر ضروري اسلامي بالاضافة الى التضارب في مفهوم الجبر في الروايات.

وأما الكبرى فلعدم تماميتها وهي أن كل من يلتزم بالجبر محكوم بالكفر بعدما عرفت من بعض النصوص عدم وضوح دلالتها على الكفر بالاضافة الى اشكال في سندها.

وأما المفوضة وهم المعتقدون بايكال الأمور التكوينية من الحياة والموت والرزق والفقر لبعض من الناس وان بيده السلطنة والتسيير بما يكون له الملك والتعرف في هذا الكون فلا اشكال في الحكم عليهم بالنجاسة لدخولهم في مفهوم الشرك هذا كله اذا كانوا معتقدين باللوازم الفاسدة كما عليه المجبرة فإن لم يلتزموا بتلك اللوازم بتعطيل الله عن خلقه وإيجاده وارجاعها إلى بعض الأفراد من البشر الذين لاحول لهم ولا قدرة فإنه قد ورد في بعض الروايات أن القائل بالتفويض مشرك[1].

ولكن كلمة الشرك لايراد بها اطلاقاً اذ قد تطلق كلمة الشرك على من كان مرائياً ولكنه لايستلزم الكفر وإنما الشرك بالمفهوم الخاص وهو الذي يعتقد بالاثنينية على جهة الاستقلالية في الارادة في الخلق والايجاد والتصرف المطلق. فاتضح من مجموع ذلك أن بين المجبرة والمفوضة مناقضة واضحة إلا أن مذهب أهل البيت (ع) ساروا على منهجية وسطية وهي لا جبر ولا تفويض بل منزلة بينهما[2] أو أمر بين الأمرين.

---

(١) الوسائل: باب ٦ حد المرتد.

(٢) الكافي: ج ١ ص ١٥٥ - ١٦٠ ط حديثه وكذا وردت في المجلد الأول من الوافي ص ١١٧ - ١٢٠.

والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية اذا التزموا بإحكام الاسلام فالأقوى عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد[1].

وأما من يعتقد بالولاية التكوينية للأئمة (ع) فإن كان الاعتقاد على نحو متمم فاعلية الفاعل فإنه يوجب الكفر لاستلزامه الشركة والغلو وإن كان الاعتقاد بنحو متمم قابلية القابل وليس متمماً لفاعلية الفاعل فلا يوجب الكفر.

(١) القائلون بوحدة الوجود بين طائفتين أو أكثر:

١ ـ من يعتقد بكثرة الوجود والموجود جميعاً ولكن بعين ذلك يقول بالتوحيد لساناً وربما يعتقد به إجمالاً وهو توحيد عامي.

٢ ـ من يعتقد بوحدة الوجود والموجود جميعاً وهو مذهب بعض الصوفية وهو توحيد خاصي.

٣ ـ من يعتقد بوحدة الوجود وكثرة الموجود وهو المنسوب إلى ذوق المتألهين وهو توحيد خاص الخاص وأما من يرى وحدة الموجود وكثرة الوجود فهو باطل.

٤ ـ من يعتقد بوحدة الوجود والموجود ولكنه بعين كثرتهما وهو توحيد أخص الخواص.

والمهم أن المعتقد بوحدة الوجود إن كان يراه حقيقة واحدة من غير تعدد ولا ثنائية في أصل وجوده ولكن يطلق على الواجب كما يطلق على الممكن فهما موجودان ولم يختلفا من حيث حقيقة الوجود فهما حقيقة واحدة والاختلاف بين الواجبية والامكانية اختلاف في الرتبة لقابلية التشكيك إذ الوجود الواجبي في المرتبة العالية من حيث القوة والتمامية بينما الوجود الممكن فيه جهة النقص والضعف وإن اشتركا في حقيقة الوجود فإن مثل ذلك لا يوجب الكفر.

ولكن لو رجع كل من الواجب والممكن إلى أن كلا منهما موجود حقيقة وإن

أحدهما موجد للطرف الآخر وهذا ما يصطلح عليه بكثرة الوجود والموجود إلا أن حقيقة الوجود فيهما واحدة وهذا الاعتقاد عليه أكثر مذهب الفلاسفة فان مثل ذلك لا يوجب الكفر والحكم بالنجاسة وربما تكون ظواهر الآيات والأدعية الواردة عن أهل البيت (ع) متجهة إلى نفس ما عليه الفلاسفة كما يقول (ع) في دعاء (يستشير) ونحوه من الأدعية الأخرى في قوله (ع) أنت الخالق وأنا المخلوق وأنت الرب وأنا المربوب الدال على التعددية وأن هناك موجودين يطلق أحدهما على الخالق والآخر على المخلوق وهذا ما يصطلح عليه بالتوحيد العامي.

وأما لو كان الاعتقاد بوحدة الوجود والموجود حقيقة وأنه في واقع الأمر ليس إلا موجود واحد إلا أن له تكثرات واعتبارات مختلفة لأنه ينظر إلى كونه خالقاً في عالمه خالقاً وفي المخلوق مخلوق وهو في السماء سماء وفي الأرض أرض وهو ما يسمى بتوحيد خاص الخاص وهذا القول نسبه ملا صدرا إلى بعض الجهلة من المتصوفة وأنكر نسبته إلى آكابر الصوفية بل أن من تأمل فيه يرفضه العقل إذ لا معنى لتصوير وحدة الخالق والمخلوق وبعين ذلك يوجب الاختلاف بحسب الاعتبار فالمعتقد لمثل هذا المذهب يوجب الكفر لاستلزامه انكار الواجب والنبوة لكون الحقيقة واحدة وعدم الاختلاف بينهما ويكون مؤدى ذلك أن الله وموسى وفرعون واحداً وأنه لا فرق بين الله ومحمد (ص) وأبو جهل لاتحاد الجميع في حقيقة واحدة والاختلاف بالاعتبار.

وأما تصوير الاعتقاد بأن الوجود واحد حقيقة من غير لحاظ الاثنينية والتعددية وإنما الموجود متعدد وهو أن يلحظ جهة الفرق بين طبيعةِ موجودية الوجود وبين موجودية غيره من سائر الماهيات الممكنة فإطلاق الموجود على الوجود اطلاق حقيقي واطلاق الماهية على الموجود اطلاق انتسابي. وبالجملة أن اطلاق

الموجود على الوجود من نوع كونه نفس مبدأ الاشتقاق وهو اطلاق حقيقي واطلاق الموجود على الماهيات الممكنة اطلاق انتسابي لكون الماهيات منتسبة إلى الموجود الحقيقي وهو الوجود وليست من نفس ذات مبدأ الاشتقاق فيكون انتساب الماهية لله على نحو الاضافة الاشراقية فيكون الموجود بالوجود الانتسابي متعدداً وبعينه موجود استقلالي وهو نفس الوجود وهو واحد وهو ما يصطلح عليه بخاص الخاص وهو المنسوب إلى ذوق المتألهين وكأن مراد هذا القائل أناط الوجود به سبحانه ولكن مآل هذا القول إلى أصالة الماهية وهو مما لانقول بها لأن الأصالة للوجود لا للماهية ولكن ذلك لا يوجب الكفر والحكم بالنجاسة.

وأما بيان توحيد أخص الخواص وهو القائم على القول بوحدة الوجود والموجود ولكن بعين كثرتهما إلا أنه لايرى الاشكال بالرجوع إلى وحدة الوجود والموجود وأنه الواجب سبحانه إلا أن ظهور الكثرات بنحو الظهورات النوراتية والشؤنات المتجسدة في ذاته تعالى وكل من تلك الشؤنات نعت من نعوته ولمعة من لمعات صفاته وهو المعبر عنه بتوحيد أخص الخواص وهو الذي سار عليه صدر المتألهين ونسبه إلى الكشف واليقين إذ يقول: بإن الآن حصحص الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام ومثل هذا الاعتقاد أيضاً لم يحكم عليه بالكفر.

فاتضح من مجموع ذلك أن القائل بوحدة الوجود لا يحكم عليه بالكفر والنجاسة إذا لم يستند إلى انكار الواجب أو المعاد أو النبوة وإلا فمحكوم بالكفر والنجاسة لالتزامه باللازم الفاسد.

مسألة (٣): غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة[١] إذا لم يكونوا ناصبيين ومعادين لسائر الأئمة ولا سابين لهم طاهرون وأما مع النصب أو السب للأئمة الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب.

(١) إن المراد من الفرق الشيعية مثل الزيدية والكيسانية والفطحية والاسماعيلية والجارودية ونحوها ان وصل اعتقادها إلى مرحلة النصب لبقية الأئمة (ع) فمحكومون بالنجاسة لاطلاق أدلة النصب لهم ثم أن المناط في الحكم بالكفر والنجاسة اما لأجل كونه موجباً لانكار النبوة فإن ذلك يستدعي الكفر والنجاسة واما لأجل أن ذلك موجب للخروج عن الإيمان وهذا لا يستلزم الحكم بالنجاسة لأن من خرج عن الإيمان يحكم عليه بالإسلام والطهارة كما هو الحال بالنسبة إلى المذاهب الاسلامية من أهل الخلاف للمذهب الحق فانّ المشهور حكموا بطهارتها.

إلا أن صاحب الحدائق من المتأخرين حكم بنجاستهم ونسب أيضاً إلى مشهور المتقدمين وإلى السيد المرتضى وغيره الحكم بكفر أهل الخلاف ونجاستهم كما أن صاحب الحدائق سار على ذلك الاتجاه وقال بنجاسة جميع الفرق الشيعية الخارجة عن مذهب الاثني عشرية.

وذكر صاحب فص الياقوت لابن نوبخت في قوله: دافعو النص كفرة عند جمهور أصحابنا ومن أصحابنا من يفسقهم.

وذكر في المقنعة من أنه لا يجوز تغسيل المخالف للحق في الولاية ولا الصلاة عليه ونحوه ما عن ابن البراج. وفي التهذيب الوجه فيه ـ أي في المقنعة ـ ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار إلاّ ما خرج بالدليل. وتعرض السرائر إلى وجه الاستدلال على ذلك في قوله: بأن المخالف لأهل الحق كافر بلا خلاف بيننا ـ انتهى.

وحكي عن الصالح المازندراني (قدس) في شرح أصول الكافي التصريح

بكفرهم. وهناك جماعة أخرى كالشريف القاضي في إحقاق الحق وأبـي الحسن الشريف في شرح الكفاية ولكـن عبارتهم مصرحة بالكفر دون التصريح بنجاستهم. وبعض عبارتهم في مقام الاستدلال لكونهم قد أنكروا ضرورياً من ضروريات الدين فكان الحكم بالكفر والنجاسة من أجل ذلك. وعلينا أن نتناول البحث حول الحكم بنجاسة المخالفين لعدة أمور:

الأول ـ الاستدلال بالروايات:

منها ما رواه سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له أخبرني عن الاسلام والإيمان أهما مختلفان؟ فقال: إن الإيمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان. فقلت فصفهما لي. فقال: الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله (ص) به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث[1] .

ومنها: رواية أبي حمزة سمعت أبا جعفر (ع) يقول: أن علياً باب فتحه الله تعالى من دخله كان مؤمناً ومن خرج عنه كان كافراً[2].

ومنها: ماورد في زيارة الجامعة من وحدّه قبل عنكم. الذي يستدل بها من زاوية عكس النقيض أن الذي لم يقبل منهم غير موحد لله سبحانه فينتج من ذلك الحكم بكفرهم.

ولايخفى أن ما نلاحظه من نوعية المقابلة بين الكفر والاسلام والكفر والايمان فإن المراد بالكفر الذي يحكم عليه بالنجاسة هو الأول دون الثاني واستعراض مثل

(١) الكافي: مجلد ٢ ص ٢٥ ـ ٢٦ ط الحديثة وكذا وردت في الوافي ج ١ ص ١٨ م ٣.
(٢) الوسائل: باب ١٠ حد المرتد.

هذه الروايات وغيرها إنما يراد بها الخروج عن الايمان وهـذا لايستدعي الحكم بالنجاسة فإن من قال بالشهادتين حقن مالـه ودمـه وترتـب عليـه حكـم المناكح، والتوارث فلا يحكم علـى المخـالفين بـالكفر المقـابل للاسـلام وإن خرجـوا عـن الايمان والولاية وهذا لايستدعي الحكم عليهم بالخروج عن الاسـلام ولـذا إن مـا ورد في رواية سماعة أن الايمان يشارك الاسلام والاسلام لايشارك الايمان أي أن النسبة بينهما نسبة العموم من مطلق.

ومنها: رواية عبد الله بن مغيره قلت لابي الحسن الاول ان لي جارين أحدهمـا ناصبٌ والاخر زيديّ ولابدّ لي من معاشرتهما فمن اعاشر؟ فقـال (ع) همـا سيان من كذّب آية من كتاب الله فقد نبذ الاسـلام وراء ظهـره وهـو المكـذب لجميـع القرآن والانبياء والمرسلين ثم قال: هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا[1].

ومنها: رواية محمد بن مطهّر الواردة في الواقفة وفيها قوله (ع): انـا إلـى اللـه بريء منهم فلا تتولاهم ولاتعد مرضاهم ولاتشـهد جنـائزهم ولا تصـلِّ علـى أحـد منهم مات أبداً سواء جحد إماماً من الله تعالى أو زاد إماماً ليست إمامتـه مـن اللـه تعالى أو قال ثالث ثلاثة أن الجاحد أمر آخر جاحد أمر أولنا فينا والزائد كالنـاقص الجاحد لأمرنا[2].

ومنها: رواية ابن أبي يعفور ثلاثة لا يكلّمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهـم ولهـم عذاب أليم من ادعى إمامة من الله ليست له ومن جحد إماماً إمامته مـن اللـه ومـن

(١) الوافي: ج١ ص ٥٦ أبواب الحجة.

(٢) الوسائل: باب ٦ - ٧٤ - من أبواب المرتد حديث ٤٠ - ٣٤.

زعم أن لهما في الاسلام نصيباً[١].

ومنها: ما رواه عن عمر بن يزيد قال: دخلت على أبي عبد الله (ع) فحدثني ملياً في فضائل الشيعة ثم قال: أن الشيعة بعدنا من هم شر من الناصب فقلت جعلت فداك أليس ينتنحلون مودتكم ويتبرؤن من عدوكم قال: نعم قال جعلت فداك بين لنا لنعرفهم فعلّنا منهم قال: كلا ياعمر ما أنت منهم إنما هم قوم يفتنون بزيد ويفتنون بموسى[٢].

ومنها: ما ورد في رجال الكشي أن الزيدية والواقفية والنصّاب بمنزلة واحدة[٣].

ويتضح من مجموع هذه الروايات وغيرها أن المستفاد منها أن سلسلة الولاية لابد أن تكون متواصلة بعضها مع بعض وأنه لا يكفي ولاية علي (ع) من غير أن يترابط وجود الولاية مع بقية الأئمة (ع) فالمنكر لبعض الأئمة لم تتكامل تلك السلسلة الولائية فالإيمان لايتحقق إلا بالوجود الجمعي لتلك السلسلة والترابط الإيماني القائم بالولاية الجمعية دون الولاية الانفرادية ولكن فقدهم للولاية لايوجب الحكم عليهم بالكفر والنجاسة كما ذهب إليه بعض المتقدمين وصاحب الحدائق من المتأخرين ولا ينظر إلى ما نقل عن الشيخ البهائي في مشرق الشمسين أن متقدمي أصحابنا كانوا يسمون تلك الفرق بالكلاب الممطورة أي الكلاب التي أصابها المطر مبالغة في نجاستهم والبعد عنهم.

---

(١) نفس المصدر.

(٢) رجال الكشي: ص ١٤٩.

(٣) نفس المصدر.

ويتلخص من ذلك أن حكم الفرق الشيعية حكم المخالفين محكومون بالطهارة لانحفاظ أركان الاسلام فيهم، ولما ورد في رواية سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال: الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله (ص) به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهر جماعة الناس[1]. هذا مع أن كلية الحكم بنجاسة الكفار ممتنعة فكيف ما ينطبق عليه الكلية فإنه أيضاً غير مسلّم.

فإن من يدّعي بأنه منكر للأمر الضروري من الدين كافر غير مسلم لأن مثل المخالف لم تصل لديه إلى مرحلة انكار الأمر الضروري في نظره وإن كانت ضرورية في واقعها الموضوعي حدوثاً وبقاءاً إلا أن الإمامة لم تصل إلى حد الضروري بحسب فهمه لعدم وضوحها لديه مع ما مر عليها من عوامل تأريخية توجب الحجاب على نظره.

واما ما ورد في بعض الروايات من كون العاصي كافراً كما في رواية مفضل عن الكاظم (ع) في قوله (ع) ومن عصاه فقد كفر مع عدم صدق العاصي على الكفر وإنما كان قصد الإمام ليس الكفر بالمعنى المصطلح وهو ما يقابل الاسلام حيث أن الملاك في الاسلام إعلان الشهادتين والتصديق بهما والمخالف داخل في هذا المفاد بالإضافة إلى التمسك بالسيرة على التعامل معهم معاملة المسلمين وإلا لاستلزم العسر والحرج لما كانت الطائفة المؤمنة تعيش مع الطائفة المخالفة بشتى أنحاء التعايش فأصبح أن مثل هذا التعامل مما كان عليه ارتكاز المتشرعة فيكون الحكم عليه بالطهارة بالإضافة أيضاً إلى امكانية احتمال وجود القرينة التي

(١) الكافي: ج ٣ ص ٢٥.

وإما مع النصب أو السبّ للأئمة[1].

تستدعي اجمال الروايات القائلة بالنجاسة فتكون القرائن من نوع المتصلة المحفوفة بها مما توجب رفع اليد عن تلك الروايات.

ثم هذا كله بالإضافة إلى ذلك يمكن أن تكون تلك الروايات في مقام الاستشعار بحمل المخالفين على النصب ولايراد بهم مطلق المخالفين مع كون المراد بالنصب لخصوص أهل البيت (ع) دون النصب لشيعتهم على فرض الاختلاف في صدق مفهوم النصب إما لخصوص الناصب لعلي (ع) أو للأئمة (ع) كذلك وللشيعة مع وضوح عدم اثبات الضابطة الكلية أن كل ناصب نجس فإن مجرد النصب للشيعة لا يوجب الحكم بالنجاسة أما إذا كان النصب للأئمة (ع) فيكون مفهوم الناصب على نحو الكلي المتواطي فيعمُّ بقية الأقسام الأخرى.

هذا مع إمكان المناقشة في سند تلك الروايات لحصول الضعف في جملة منها وعندئذ لا يمكن الركون إليها فتكون عندئذ الروايات المعارضة لهذه الروايات مع السيرة يكون الحكم بطهارة المخالفين.

(١) لايخفى إن كان الميزان في النصب كما أشرنا إليه هو المبغض لعلي (ع) أو للأئمة مجموعاً لا على نحو الانفراد فالحكم النجاسة إذ ليس الميزان بمطلق الناصب إذ النصب له عدة دواعي كما أشرنا إليها فإنه ربما يكون من المخالفين «إلا أنه يحبّ أهل البيت (ع) ولكن يكرهون شيعتهم لمولاتهم فإن ذلك لا يستدعي الحكم عليهم بالنجاسة.

ثم إن انكار المخالفين لولاية علي (ع) فهو انكار للمذهب وليس إنكاراً لأمرٍ ضروري من الدين لأن الحكم بالنجاسة المتمثل فيه جهة انكار الضروري المستتبع للكفر إذا كان موجباً لانكار الرسالة وبالنسبة إلى المخالفين لا يصدق في حقهم ذلك وإنما انكارهم للولاية المفسرة عندهم بالخلافة فيرون أن ذلك من

ضرويات المذهب وهو الحق وليس من ضروريات الدين والحق كما تفضل به السيد الأستاذ[١].

أما سب الأئمة فإن كان مستنداً للنصب والعداء فمحكوم بالنجاسة كما أن حكمه القتل كما ذكر حكمه في الحدود إن لم يستلزم الضرر على نفسه وقد يكون السبب لدواعي التخلص ورفع الحظر فإنه لا مانع منه لأن قلبه مطمئن بالإيمان وإن كان معلناً السباب ظاهراً أو يكون حكمه القتل كما في مرتكب الكبيرة ولكن لايحكم عليه بالنجاسة فإذا كان معلناً لسباب الأئمة وإن كان متولياً لهم فالحكم عليه بالقتل ولكن ذلك لا يستلزم الحكم عليه بالنجاسة وذكر صاحب الجواهر (قدس) لم أعرف من نص على نجاستهم هنا عدا شيخنا في كشف الغطاء ولعل الوجه في ذلك إما لأجل أن سبَّ النبي (ص) يكشف عن الارتداد كما ذكره الاستبصار أو لكون السب موجباً للنصب وعندئذ لابد من الحكم بالنجاسة ولكن مثل هذا لا يمكن احراز الملازمة بين السب والبغض.

(١) التنقيح: ج ٢ص ٨٦.

مسألة (٤): من شك في إسلامه وكفره طاهر وإن لم يجرِ عليه سائر أحكام الاسلام[١].

(١) إن كانت هناك حالة سابقة إما الكفر أو الاسلام فيترتب عليها موضوع الحالة السابقة إما الكفر أو الاسلام فإن كانت الحالة السابقة الكفر فيترتب عليه حكم الكفر من النجاسة وعدم جواز مناكحته وإن كانت الحالة السابقة الاسلام فيترتب عليه حكم الطهارة والمواريث والمناكحة والغسل والصلاة عليه ودفنه.

كما أنه لو كانت له حالة سابقة عن طريق التبعية كأن كان متولداً من مسلمين أو مسلم وغير مسلم فالحكم عليه من زاوية التبعية للأبوين أو لاحدهما مع ملاك التبعية لاشرفهما وهو الاسلام فإذا لم يظهر الكفر فلا يحكم عليه بالنجاسة.

إما إذا كان متولداً من أبوين كافرين فيحكم عليه بالنجاسة لحكم التبعية.

وأما إذا لم تكن حالة سابقة ولم تكن هناك تبعية فمقتضى القاعدة أصالة الطهارة وإن كان بعين ذلك لانجري عليه أحكام الاسلام من الدفن والصلاة والمناكحة.

وذهب صاحب شارح المفاتيح بأن الاسلام عبارة عن اظهار الشهادتين، والتلبس بشعار المسلمين وإن كان باطنه واعتقاده فاسداً فقال ما نص عبارته: أن الأخبار بذلك متواترة والكفر عبارة عن عدم ذلك.

ويكون غرضه أن حقيقة الاسلام لما كان أمراً وجودياً والكفر أمر عدمي فإذا لم يثبت الاسلام فالقاعدة تقتضى الحكم عليه بالكفر إما الحكم عليه بالاسلام اما لأجل ما ورد أن الدين عند الله الاسلام أو بني الاسلام على الفطرة أو كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبويه يهودانه وينصرانه وبمجسانه.

وقد ذكر الفقيه الهمداني (قدس) في غسل المس في حكم العظام المطروحة في مقابر المسلمين[١] وكذا ذكر في باب لقيط دار الحرب[٢] لزوم الرجوع إلى أصالة الاسلام في المشكوك حاله ويمكن أن يكون مدركه بما أشرنا إليه كل مولود يولد على الفطرة أو الاسلام يعلو ولا يعلى عليه.

وهكذا ذهب الشيخ الانصاري إلى التمسك بالاصل في رد المستدلين بنجاسة ولد الكافر المسبي مع ابويه وبالنبوي المعروف ما نصه ان المروى في بعض الكتب على ما رأينا حتى يكون ابواه يهودانه وينصرنانه ويمجسانه وهذا أظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يضله أبواه فيظهر من كلامه تمسكه بالاصل كما انه تعرض في نفس الموضوع عند ذكر اللقيط انه محكوم بالاسلام مستدلا للنبوى ايضا الاسلام يعلو ولا يعلى عليه[٣].

إلا أن الفقيه صاحب دليل العروة اعترض عليه وقال بعدم إمكانية اثبات مثل هذا الأصل التعبدي بما ذكر لعدم دلالتهما على ذلك ولذا اعرضوا عنهما وقالوا بان الولد تابع لأبويه الكافرين بأدلة التبعية ولا يمكن القول بأصالة عدم التبعية إذ الاصل لها وأما كون الولد يولد على الفطرة فهذا معنى آخر اخلاقي لا ربط له بالحكم الظاهري ولا أثر لذلك حتى يستصحب وأما الحكم باسلام المشكوك في بعض المقامات فانه يكون من جهة قيام امارة على ذلك مثل كونه في بلد المسلمين أو الغالب فيه المسلمون[٤].

---

(١) طهارة الهمداني: ص٢٥.
(٢) نفس المصدر ص٤٩.
(٣) طهارة الشيخ: ص ٢١٦.
(٤) دليل العروة: ج١ ص ٤٧٦.

ويتضح من ذلك أن القول بتبعية ولد الكافر لأبويه يوجب عدم التمسك بالأصل فتكون أدلة التبعية حاكمة على الاصل أو يمكن القول بان الاصل في كل انسان شك في اسلامه هو الكفر الا اذا ثبت اسلامه أو انه لا يحكم عليه بالاسلام ولا بالكفر فلا يجري عليه شيء من احكامهما فيحكم عليه بالطهارة لا من ناحية كونه مسلما وإنما لناحية الطهارة[1] .

والمختار لدينا في ذلك هو عدم وجود أصل لكلا الأمرين أي انه لم يكن أصل في إثبات الاسلام ولا اصل في اثبات الكفر فانه بالنسبة إلى عدم الاصل في جانب الاسلام فلو كان الميزان في الرجوع إلى أدلة التبعية في الولد لحكم أبويه فذاك مرتبط في خصوص الصغر دون سن البلوغ وأدلة التبعية إنما تجري في مورد لم يكن مسلما ولا كافرا فالمتيقن انه في ظرف الصغر إنما يجري الاستصحاب في خصوص أحكام الاسلام لا نفسه وهذا لا علاقة له بجريان بقاء الموضوع حتى يقال بجريان استصحاب الاسلام لأن ما يجري عليه الاستصحاب غير ما يجري عليه حكمه وهو الجريان في حال التبعية ويكون مختلفاً في حال زوال التبعية فلا يصح جريان احكام حال التبعية لما بعد انقطاعها.

ومع فرض ان الاصل في الانسان أن يكون مسلما بمقتضى ان الدين عند الله الاسلام الا ان اثبات هذا المشكوك في اسلامه أو كفره كيف يثبت كونه مسلما مع احتمال خروجه عن فطرة الاسلام فإلحاقه إلى الفطرة المتيقنة محتاج إلى الدليل.

وبالجملة ان التقابل بين الكفر والاسلام اما تقابل السلب والايجاب واما تقابل العدم والملكه واما أن يكون التقابل بينهما تقابل التضاد والحق هو الثاني لانه لم

(١) مصباح الهدى: ج١ ص ٤١٣.

التاسع الخمر بل كل مسكر مائع بالاصالة[1].

يكن التقابل بينهما تقابل العدم المطلق مع الوجود المطلق بالمفهوم الكلي لكل منهما وإنما التقابل من نوع العدم الخاص المقابل للوجود الخاص فاتضح من ذلك ان الكفر ليس العدم الخاص وإنما العدم الذي فيه الصلاحية والملكه كالعمى للبصر فمن عدم البصر لا يثبت استصحاب العمى فكذلك لا يحكم من عدم الكفر ثبوت الاسلام، لأنه من نوع الاصل المثبت.

وأما اذا ارجعنا التقابل بينهما إلى الوجودين فان كان الملحوظ في النظر إلى طبيعة الاسلام مأخوذاً فيه الشرطية فلا يشترط فيه إحراز الشرط وإن كان الملحوظ في الكفر ما كان مأخوذا فيه جهة المانعية كالدخول في المسجد فلابد من إحرازه فلا يجوز الدخول في المسجد الا مع إحراز ثبوت اسلامه ولكن لا يحكم عليه بعدم مس المصحف لاصالة البراءة من حرمة المس.

(١) نحن بين ثلاثة إتجاهات:

١ - إتجاه الشهره.

٢ - إتجاه الإجماع.

٣ - إتجاه معاكس.

أما الأول: فكان المشهور قديماً وحديثاً على نجاسة الخمر وكان المعروف لدى الاصحاب ذلك وبهذا الاتجاه تكون المسألة غير إجماعية وإنما النظرة إلى الأكثرية فأصبح الحكم بالنجاسة من نوع الشهره العظيمة.

وأما الثاني: فقد استدل على نجاسة الخمر بالإجماع كابن زهرة في الغنية وابن ادريس والمحقق والعلامة والشهيد من المتأخرين وقد ذهب القائلون بالإجماع إلى دعوى الضرورة المذهبية في ذلك واستدلوا بالآية الكريمة: ﴿**إنما**

الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان﴾ (المائدة/٩٠) على تقدير الرجس بمعنى القذر واستدلوا بجملة من الروايات كما حرر في الوسائل باب ١٢ من أبواب الأشربة المحرمة.

والمهم أن مثل الشيخ والسيد المرتضى من القدماء حتى أن السيد المرتضى قال أنه لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وعن الشهيد ان القائل بالطهارة تمسك بأحاديث لا تعارض القطعي وقال البهائي في حبل المتين: أطبق علماء الخاصة والعامة على نجاسة الخمر إلا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم.

وأما الثالث: وهو الاتجاه المعاكس الذي ذهب إلى طهارة الخمر كالصدوق وجماعة من المتقدمين كما انه ذهب جماعة من المتأخرين إلى الطهارة كالاردبيلي وتلميذه الخونساري (قدس سرهما) وقال صاحب الجواهر بعد نقل هذا القول: وكيف كان فقد انقرض الخلاف واستقر المذهب على النجاسة فيه وفي كل مائع مسكر. ويكون محصل الخلاف عند فقهاء الامامية استناداً للروايات لوقوع الاختلاف فيها إذاً علينا ان نستعرض استدلال كل من الفريقين المتعاكسين في مقام الروايات.

القول بالنجاسة:

استدل القائل بالنجاسة بالآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾ (المائدة/٩٠). ووجه الاستدلال بها حيث ان ظاهر الرجس يراد به القذارة والخبث المادي دون الخبث المعنوي وعلى هذا فثبت ان كلمة الرجس دالة على النجاسة كما يستو

كلام الشيخ في دعوى الاجماع على أن لفظ الرجس بمعنى النجس.

الا انه يمكن أن يناقش هذا الاستدلال أولاً: باختلاف لسان العطف وحصول عدم الوحدة السياقية بين المعطوف والمعطوف عليه فان مثل عطف الميسر على الخمر الذي يراد به القمار وهو من سنخ الأعمال والأفعال الخارجية التي لا تنسجم مع طبيعة النجاسة وعلى هذا يكون معنى الرجس الخباثة أو الشيء القبيح كما يعبر عنه بالفارسية بـ (بليدوزشت) وهو كل شيء يوجب الحزازة والنفرة اذاً يكون بين الرجس والميسر نقطة مشتركة في إرجاعهما إلى طبيعة موحدة وهو العمل الموجب فيه الحزازة والخباثة كما ورد في تفسير الآية عندما سئل رسول الله (ص) ما الميسر؟ فقال: كلما تقومر به حتى الكعاب والجوز. قيل: فما الانصاب؟ قال: ما ذبحوا لآلهتهم. قيل: فما الأزلام؟ قال: قداحهم التي يستقسمون بها[1].

وثانيا: يمكن القول ان حمل الرجس على عمل من الأعمال على نحو أمر تقديري بقرينة عمل الشيطان وهو ان تقدر الشرب للخمر واللعب للميسر فعلى هذا لم يكن الرجس محمولاً على الخمر والميسر.

وثالثاً: ان لفظ الرجس كما يصدق على الجانب المعنوي كذلك يصدق على الجانب الاعتباري وعلى هذا لا مجال لشمولية اطلاقه للأفراد المعنوية بما انه واقع لمجرد كونه محمولاً في الآية هذا مع ان الاطلاق يتحدد في خصوص

(١) الوسائل: باب ٣٥ ما يكتسب به.

الموضوع[١] وان كان ذلك قريباً الا انه يمكن شمول الاطلاق للحمل اذا كان الحكم مرتبطاً به على نحو جهة التحثية.

روايات النجاسة:

١ ـ خبر الخيران[٢] الخادم قال: كتبت الى الرجل يعني أبا الحسن (ع) اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا؟ فان أصحابنا اختلفوا فيه فكتب (ع) لا تصل فيه فانه رجس[٣]. فان المستفاد منه انه بعدما سئل الإمام (ع) ان أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان الله إنما حرم شربها فأجابه (ع) لا تصل فيه فانه رجس ويكون الاستظهار من لفظ الرجس إلى مؤدى النجاسة.

٢ ـ خبر زكريا بن آدم عن أبي الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب واللحم اغسله وكله[٤] .

ومقتضى الامر بغسل اللحم وإهراق المرق وظاهره حصول الانفعال وتأثير النجس من قبل الخمر على وجود المرق بالإضافة إلى الأمر بغسل اللحم الدال على النجاسة كما يؤيد ذلك تتمة الرواية بقوله قلت فانه قطر منه الدم قال: الدم تأكله النار ان شاء الله قلت: فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم قال: فسد قلت:

---

(١) بحوث في شرح العروة: ج٣ ص ٣٢٨.

(٢) خيران بالخاء المعجم كان من أصحاب الامام الرضاء والجواد والهادي (ع) ومن مستودعي أسرارهم كذا في منتهى المقال.

(٣) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات ح٤.

(٤) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

أبيعه من اليهود والنصارى وأبين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قلت: والفقاع هو بتلك المنزلة اذا قطر في شيء من ذلك قال: فقال اكره أنا ان آكله إذا قطر في شيء من طعامي وعلى هذا يكون لسان فساد العجين دلالة على ان القطرة الخمرية أوجبت النجاسة والا لما كان مورداً للقول بالفساد وادعاء استهلاك الخمر في رفع احتمال الحرمة وبدفع ما أشار إليه ان الدم تأكله النار فيكون بالنسبة إلى الخمر عدم الاستهلال وتحقق موضوعه كما انه يمكن دعوى المناقضة في كون قطرة الدم تفسد العجين بينما ان المرق لا يفسد ولكن يمكن ردها فان الامام أشار إلى إهراق المرق وهو كناية عن إفساده كما انه في صورة وقوع الدم في القدر يوجب تآكله في النار فلا موضوعية له.

الا ان يناقش في سند الرواية لكون الناقل عن زكريا هو الحسن بن مبارك كما ذكره الشيخ أو الكليني هو الحسين بن مبارك والاول مجهول والثاني غير موثق فيتردد بين المجهول وغير الموثق.

٣ - ما ورد عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل أو ماء أو كامخ أو زيتون؟ قال: اذا غسل فلابأس وقال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: تغسله ثلاث مرات وسئل ايجزيه أن يصب فيه الماء؟ قال: لايجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات[1].

وظاهر هذه الرواية الأمر بغسله ثلاث مرات ثم قوله يدلكه بيده ويغسله ثلاث

(١) الوسائل: باب ٥١ النجاسات.

مرات كل ذلك للحكم بالنجاسة وان قوله لابأس فيه اشعار على ان بعدما يتم غسله لابأس في التركيز على جهة الغسل اولا ثم يجعل في الدن بعد ذلك.

٤ ـ مرسلة يونس بن عبد الرحمان عن هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع فقال: لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله[١].

ودلالة هذه المرسلة على الأمر بغسل الثوب مقتضاه النجاسة فالدلالة لا مناقشة فيها الا ان الاشكال من حيث السند حيث في طريق الكليني الارسال وان كان في طريق الشيخ عدم الارسال هذا بالاضافة إلى ذكر أبي جميلة أو أبي جميل في كلا الطريقين وهو أيضاً مما يوجب ضعف السند.

٥ ـ 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[٢].

ودلالتها واضحة على الحكم بالنجاسة لتضمنها أولا: النهي عن الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر لأن موضوع حكم المنهي عن الصلاة فيه لبقاء أثر وجود الخمر المانع من تحقق صحة الصلاة لولا المانع فيدل بالدلالة العرفية على وجود المانعية بسبب موضوع الخمر في الثوب وهو معنى النجاسة اذ لا معنى لموضوعية عين الخمر بخصوصه وثانيا: ان ترتب الحكم بالغسل لغاية رفع النجاسة لان مقتضى عدم صحة الصلاة حتى تغسله.

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

٦ ـ صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن دواء عجن بالخمر فقال: لا والله ما أحب ان أنظر إليه فكيف أتداوى به؟ انه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير ترون أناساً يتداون به[1].

والاستدلال بها دلالة بعد تمامية سندها لأن الاستظهار من هذه الرواية يشكّل جانبين احدهما: الحرمة وذلك بمقتضى رعاية المنزّل وهو الخمر مع المنزل عليه وهو لحم الخنزير وثانيهما: اثبات النجاسة امر ارتكازي لدى الفقهاء بالحكم بالنجاسة وان السؤال وان كان في معرض جواز الاستعمال الذي يقتضي فيه جهة التناسب عن حرمة استعماله بلحاظ الوحدة المشتركة بين المنزل والمنزل عليه ولكن هذا لا يدفع الالتزام بالحكم بالنجاسة من خلال الاطلاق ما لم يناقش في عدم صحة تمامية الاطلاق لانصرافه إلى ما هو القدر المتيقن من مقدمات الحكمة وهو لخصوص الحرمة دون النجاسة.

ولكن يمكن دفع هذا الاشكال بلحاظ ان المناط في الاطلاق والتمسك بالأخذ بالقدر المتيقن منه انما يتم في إطار الموضوع دون المحمول وينتج من ذلك انه بالنسبة إلى ما بين المنزل والمنزل عليه إنما يراد في المحمول صرف الوجود من غير ان تلحظ فيه جميع المميزات الأخرى كما اذا قيل الطواف بالبيت صلاة فيكتفى بالتنزيل محض الوجود وهو ان كل طواف صلاة ولايراد ان الطواف بمنزلة الصلاة في حيثياتها ونشآتها.

٧ ـ رواية عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ما ترى في قدح مسكر

---

(١) الوسائل: باب ٢٠ الأشربة المحرمة.

يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ فقال: لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا اهريق ذلك الحب[١].

وان كان الملاحظ أولاً في هذه الرواية مناقشة السند لعدم القول بتوثيق عمر بن حنظلة الا ان نعتمد عليه من زاوية نقل ابن أبي عمير عنه فكيفي في وثاقته أو لقول الامام (ع) انه لا يكذب عندما روى يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة وكذا بما صح من رواية صفوان عنه أيضاً. والمهم إنما الكلام في دلالتها حيث شدد الامام على الامر بالاراقة وان كان حبّا فيراد به الشدة في الابتعاد عن الاقتراب سواء كان لجهة الانتفاع بالشراب أم الملامسة في مقام النجاسة.

٨ ـ صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن آنية أهل الذمة والمجوس فقال: لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر[٢].

والاستظهار من حيث دلالتها فان النهي عن الشرب في آنيتهم لاستقرار النجاسة اولا وليس لوجود عين الخمر وانما لأجل الآنية التي يشرب فيها الخمر وهو واضح في الانسباق إلى تحقق النجاسة.

٩ ـ صحيحة عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل الخنزير فيرده عليَّ فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال أبو عبد الله: صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه

(١) الوسائل: باب ١٨ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٧٢ النجاسات.

وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه[١].

والذي يستشعر من الرواية ان مقتضى طبيعة عرض السؤال من قبل السائل بحسب ارتكازه الذهني بنجاسة الخمر كما عليه ارتكازه بنجاسة لحم الخنزير ايضا وحيث ان السائل انما كان غرضه انه في حال ارجاعه يمكن جريان الاستصحاب بعد علمه بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير فأجاب الامام بان مقتضى الاستصحاب جريانه ومجرد علمه بالشرب والأكل لا يثبت قطع موضوعية الاستصحاب.

ولكن ما ورد عن عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله (ع) عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الحبرى (الجرّي ط) ويشرب الخمر فيرده أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلي فيه حتى يغسله[٢] فيكون وجه التقريب أما الحمل على الاستحباب والامر التنزيهي وأما أن يناقش في دلالتها من حيث عطف الخمر على الجرّي الذي هو من الحيوانات البحرية التي لا يحكم بنجاستها حيث لم يكن بين المعطوف والمعطوف عليه وحدة حكمية.

١٠ - رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عن النضوج يجعل فيه النبيذ ايصلح للمرأة ان تصلي. وهو على رأسها؟ قال: لا حتى تغتسل منه[٣]. وتقريب الاستدلال بها ان ما اختلط معه النبيذ يكشف عن حصول الملازمة العرفية في ناحية التأثير والانفعال ولذا أمر الامام (ع) بغسله أولاً.

---

(١) الوسائل: باب ٧٤ النجاسات.

(٢) نفس الصدر.

(٣) الوسائل: باب ٣٧ الاشربة المحرمة.

١١ ـ رواية كردويه قال: سألت أبا الحسن (ع) عن البئر يقع فيه قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو خمر قال: ينزح منها ثلاثون دلواً[١].

ذكرت هذه الرواية في عدة أبواب من الوسائل في باب الماء المطلق فان كان البناء على تمامية الاستدلال بوحدة حكم النجاسة في الجميع وان منزوحات البئر يراد به الحكم التعبدي على حصول النجاسة دون الحمل على النزاهة فتكون هذه الرواية واضحة الدلالة على النجاسة وان كان استفادة النجاسة مما يمكن المناقشة فيه.

١٢ ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن طعام يوضع على سفرة أو خوانٍ قد أصابه الخمر أيؤكل عليه؟ قال ان كان الخوان يابسا فلابأس[٢]. تشير هذه الصحيحة إلى دور العلاقة بين الرطوبة المسرية فانها بحسب الارتكاز العرفي تؤكد على حصول العلاقة والرابطة بين سببية الرطوبة ومسببية الملاصق له في ناحية التأثير أما ما يحتمل من عرض وضع الخوان الذي أصابه الخمر حرمة الاكل بما انه على السفرة حيث انه في دور الرطوبة يصدق عليه انه اكل على سفرة فيها الخمر فيكون النظر إلى الحرمة التكليفية دون النجاسة.

الا ان ذلك بعيد عن سياق الرواية وإنما الذي يناسب الرواية انه بحسب الارتكاز العرفي ان الخوان اذا كان في حال الرطوبة يوجب السريان عند الملازمة في حال الاكل فيكون النظر عندئذ إلى تحقق النجاسة كما انه يظهر من

(١) الوسائل: باب ١٥ ـ ١٦ ـ الماء المطلق.

(٢) الوسائل: باب ٦٢ الأطعمة المحرمة.

الاستظهار من الروايات عموم كل مسكر مايع كما يدل عليه خبر زكريا بن آدم ومرسل يونس وموثق عمار السابق ذكره وخبر عمر بن حنظلة وما ورد من ان كل مسكرٍ خمر كما في خبر عطاء بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وكذا ما في تفسير القمي كل مسكر من الشراب وما ورد ان الخمر تؤخذ من خمسة: العصير من الكرم والنقيع من الزيت والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من التمر أو من ستة باضافة الذرة على الخمسة المذكورة كما انه بمقتضى استصحاب نجاسة المسكر المايع اذا كان بعد ذلك منجمدا.

ثم يقع البحث بما يقابل هذه الروايات الدالة على طهارة الخمر مع ما فيها من الصحاح والموثقات وربما تكون أكثر عدداً من روايات النجاسة كما ان دلالتها ايضا واضحة وربما تكون في بعض الروايات التعليل على عدم النجاسة وقالوا بنفي البأس عن الصلاة في ثوب أصابه خمر بان الثوب لا يسكر[1]. حيث يكون النظر إلى ان الكراهة من حيث شربها لا من حيث اصابتها للثوب وعلينا بمتابعة بعض الروايات ثم ملاحظة دور المعالجة:

١ ـ رواية حفص الاعور قال: قلت لابي عبد الله (ع) الدِّن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال: نعم[2].

وظاهرها أن مقتضى علاقة الدن بالخمر وحصول التشرب من قبل الدن وامتصاصه للخمر يوجب بقاء مواد خمرية في داخل الدن فكان السؤال بلحاظ تلك

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٥١ النجاسات.

العلاقة الارتكازية في ذهن السائل ان الخمر اوجب حصول التأثير في ناحية الدن ولكن هل أن ذلك لأجل كونه نجسا أو لكونه يوجب الحزازة عند استعمال الدن وليس لأجل النجاسة ولذا كان الجواب بنعم أي انه يكفي التجفيف من غير حاجة إلى الغسل ثم يوضع فيه الخل بعد ذلك. أو يكون احتمال سياق الرواية في مقام عدم تنجيس المتنجس وليست في مقام طهارة الخمر الا انه لما كان في حال الجفاف تذهب عين الخمر فيكون تأثيرها في حال الرطوبة دون الجفاف الا انه يمكن المناقشة من حيث السند لكون الراوي حفص الأعور الذي لم تثبت وثاقته.

٢ ـ رواية الحسين بن أبي سارة قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ان أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلٍّ فيه قبل ان أغسله؟ قال لابأس ان الثوب لا يسكر[١].

وتقريب الاستدلال بها ان الامام جوز الصلاة بالثوب من غير ان يحكم عليه بغسله ولذا كان مقتضى التعليل ان المسكر للخمر وليس للثوب. وما يقال ان التعليل مثبت لنجاسة الخمر لأن مؤداه ان الثوب لو كان يسكر لما جازت الصلاة فيه وهذا يعطي ثبوت النجاسة للخمر والمسكر وان كان غير موجب لنجاسة الثوب.

فانه يرد عليه: انه لا معنى لتصوير ثبوت النجاسة لذات الخمر والمسكر ولكنه بعين ذلك لا يوجب تأثيراً في ناحية الثوب اذ يكون ذلك من نوع اللّغوية في الاداء هذا مع انه لا يترتب عليه أثر عملي في المقام مع فرض تحقق موضوعية السريان وقوله الثوب لا يسكر للتدليل على علاقة الخمر باسكار الانسان فالخمر

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

ايضاً لا يوجب اسكار الثوب أو يكون النظر إلى ان الثوب لا يتفاعل مع الخمر في ناحية التأثير والا فلا معنى لاسكار الثوب لعدم الشأنية وعدم تقابل العدم والملكة وإنما التقابل فيه السلب والايجاب. أو يراد من قوله الثوب لا يسكر لاثبات عدم التأثير من قبل الثوب على الانسان وان التأثير على ذات الثوب نفسه ويكون المؤدى ان ما يلبسه المصلي لا يوجب سكراً له فلا يكون اللباس عندئذ مانعا من الصلاة وبذلك تثبت عدم مانعية المسكرية بمناط النجاسة.

وأما لو كان النظر إلى علاقة الخمر باسكار الانسان خاصة دون اسكار الثوب لان النجاسة مرتبطة بذات المسكر وليس بذات الانسان.

وأما من حيث سند هذه الرواية فقد اشتملت على الحسن ابن أبي يسار دون الحسين ولعله هو الحسن وهو موثوق عند النجاشي كما انه لم يذكر في كتب الرجال لا الحسن. كما انه قد روى عنه ابن عمير.

٣ - رواية الحسين بن أبي سارة الثانية قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أنّا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون فيمر ساقيهم ويصبّ على ثيابي الخمر فقال: لابأس به الا ان تشتهي ان تغسله لأثره[1]. والمناقشة في هذه الرواية من حيث السند لاشتمالها على صالح بن سيابة الذي لم تثبت وثاقته وأما من حيث الدلالة فلا نقاش فيها على الطهارة.

٤ - صحيحة حريز بن بكير عن أبي جعفر (ع) قيل له انا نشتري ثيابا يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أنصلي فيها، قبل ان نغسلها؟ فقال: نعم لابأس

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

ان اللّه إنما حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه[١].

والاستظهار من هذه الرواية النظر إلى حكم المماسة دون الشرب فيكون لسان الرواية التفرقة بين حكم النجاسة والحرمة ولكن الملاحظ من هذه الرواية انه كيف تتم الصلاة في جزء من الخنزير وهو قوله ودك الخنزير فتكون منافية لما دلت عليه روايات نجاسة الخنزير أو نقول بأخراج الودك عن طبيعة السريان أو نقول بتبعيض الرواية أو اسقاط هذا الجانب وهو ما فيه الودك ولكن ذلك يوجب التبعيض في أصل الحجية وهو مناف لها. هذا ولكن السند تام لاشتمال الرواية على حريز عن أبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبّال عن أبي عبد اللّه (ع).

٥ ـ صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي فاغسله أو أصلي فيه قال: صلِ فيه الا ان تقذّره فتغسل منه موضع الأثر ان الله تعالى إنما حرم شربها[٢].

ووجه الاستدلال هو عندما يصيب الخمر أو النبيذ المسكر الثوب فلا يوجب الحكم بغسله لأن المحرم شرب الخمر وإنما غسله في صورة التقذر واشمئزاز الطبع منه فيغسل موضع الأثر.

٦ ـ صحيحة علي بن جعفر قال: وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولابأس[٣].

---

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٦ الماء المطلق.

(٣) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

وتقريب الاستدلال بالصحيحة أنه بعد ما صب على المطر خمراً فأصبح مختلطاً بينه وبين ماء المطر وبعد ذلك وقع على ثوبه من ذلك المختلط ولايستفاد ان الذي وقع عليه هو نفس الخمر ثم أن المعني بالمطر هو تلك القطرات الخاصة المتساقطة من ماء المطر التي انفصلت عن طبيعة النزول من السماء ويكون المتساقط بعد انفصاله ماءً قليلاً فيكون الحكم بعدم البأس هو الطهارة وإلا كان المناسب مع قلة الماء وانفعاله الحكم بالنجاسة.

٧ - رواية حفص الأعور قلت لأبي عبد الله (ع): إني آخذ الركوة فيقال إنه إذا جعل فيها الخمر (وغسلت) ثم جعل فيها البختُج كان أطيب له فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر فنخضخضه ثم نصبه فنجعل فيها البختج قال: لا بأس به.

وهذه الرواية يمكن أن يستدل بها على الطهارة أيضاً بالإضافة إلى ما في الطبعات الجديدة من عدم ذكر كلمة وغسلت ولو قدر ثبوتها في الطبعات القديمة فيمكن أن يكون المراد غسل الركوة بالخمر لتشربها بها لاغسل الركوة من الخمر لأن مؤدى سياق العبارة قصد تشريب الركوة بالخمر لأجل طيبها حتى تبقى النكهة الطبيعية للخمرة وإلا فالغسل الشرعي لا يناسب ذلك المفاد.

وينتج من مجموع عرض هذه الروايات المعارضة لروايات النجاسة الدور الثالث في البحث إما القول بإسقاط روايات الطهارة لاعراض المشهور عنها وإما لموافقتها لأبناء العامة أو مخالفتها للكتاب العزيز أو لكون أخبار النجاسة قطعية بخلاف أخبار الطهارة فتكون من نوع تقابل القطعي مع اللاّقطعي.

وعلينا بمتابعة استعراض المباني في مقام المعارضة وبيان قواعدها حيث أشرنا إلى تلك المباني هناك إن ما حرر في الكتب الأصولية أن مقتضى القاعدة في الخبرين المتكافئين بناء على الطريقية فيكون بين الحكمين نوع مناقضة أو مضادّة بالمدلول المطابقي في كلا الدليلين أو بالمدلول الالتزامي فيهما فيوجب الكشف عن الحكم الواقعي في كلا الدليلين فعندئذ يوجب التكاذب ولذا كان مقتضى القاعدة التساقط دون التخيير بخلاف ما لو كان البناء على السببية تكون القاعدة التخيير وإن كان البناء على السببية مختلف فيها بحسب المباني كأن تكون السببية الباطلة على طبق آراء المجتهدين التي تطابق الواقع وهي المصوّبة التي ذهبت إليها الا شاعرة أو تكون السببية متولدة على طبق مؤدى الامارة والأصول فعند قيامهما على الحكم الشرعي تتولد المصلحة أو المفسدة وعلى هذا يقع الحكم مجعولاً على مقتضى المصلحة أو المفسدة في حال انطباقه عليهما من غير ملاحظة الواقع وإنما الملاحظ في الواقع الفعلي الجعلي لا الواقع الأصلي أو تكون السببية بلحاظ المصلحة السلوكية التي سار عليها الشيخ الأعظم أو تكون السببية بلحاظ كون متعلقات الأحكام أو موضوعاتها لها مصالح ومفاسد في ما قبل مرتبة العلم وهي مرتبة الجهل أو تكون المصالح والمفاسد تأتي في رتبة متأخرة.

والمهم أن الذي يقع عليها جهة التخيير في الأوليين وإن احتمل في الأخيرين ولكن ذلك سوف نشير إليه في محله وإنما كلا منا في صورة التساقط أو الرجوع إلى المرجحات مع فرض عدم الرجوع إلى المرجحات وإنما الرجوع إلى بعض المميزات والمرجحات في البين إن كانت موجودة.

وإن كان هناك رأي بالرجوع إلى التخيير في صورة التكافؤ كما عليه رواية الحسن بن جهم عن الرضاء في قوله (ع) إذا لم تعلم فموسّع عليك بايهما اخذت

أو التخيير في زمان عدم التمكن من الوصول إلى المعصوم (ع) كرواية الحارث ابن مغيرة عن أبي عبد الله (ع) إذا سمعت من أصحابك الحديث فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد إليه.

ولكن هناك اتجاه يوجب الحكم بالتوقف كما يدل عليه ذيل مقبولة عمر بن حنظلة في قوله (ع) إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فالوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وإن كان لسان التوقف مختلفاً فتارة يراد به مطلقاً وأخرى في زمن الحضور. والمهم أن الأخذ بالتخيير إنما يرجع إليه في صورة عدم التمكن من وجود المرجح وأما في صورة التمكن من الرجوع إلى المرجحات فلابد من الالتزام بها.

أما المرجحات فبمقتضى مقبولة عمر بن حنظلة فقد تعرضت إلى عدة مرجحات كالأعدل والأفقه والأصدق والأورع ثم ذكر أنه إذا كان كل من الخبرين مشهورين قال (ع): ينظر إلى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة ثم تناول بعض المرجحات أنه في صورة ما لو وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالف له قال (ع): يؤخذ ماخالف العامة ففيه الرشاد ثم أشار إلى المرجح الآخر للمخالفة فإن وافقهما الخبران جميعاً قال ينظر إلى ماهم أميل إليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

كما أنه ذكر في مرفوعة زرارة أنه كيف يعمل إذا كان بين الخبرين المتعارضين؟ قال (ع): يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقال زرارة: أنهما مشهوران مأثوران قال (ع): خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك ثم قال زرارة أنهما متساويان في ذلك فقال (ع): انظر ما

وافق فيهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فإن الحق في خلافهم ثم قال زرارة ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين

قال (ع): إذاً فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك الآخر ثم قال زرارة أنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان فكيف أصنع؟ فقال (ع): إذاً فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر وكذا في رواية حسن بن جهم ورواية الاحتجاج بأن المرجح فيهما مخالف العامة وهناك روايات بهذا المضمون وإنما نكتفي بهذا النزر القليل لبيان المرجحات وإن كان هناك ملاحظات حول هذه الروايات كما في المقبولة وغيرها أوردنا عليها في مظانها بالإضافة إلى امكانية مثل هذه المرجحات بالحمل فيها على الاستحباب.

وأما في صورة التكافؤ التام فيوجب السقوط لأنه في فرض المعارضة بين روايات النجاسة وروايات الطهارة يكون من نوع تعارض الحجة مع اللاحجة فإذا تم اعراض المشهور لأخبار الطهارة تقدم النجاسة وأما إذا كان استناد المشهور على القواعد المرجحة لمخالفة الكتاب أو الموافقة للعامة فلا يعتمد عليه. وأما أن يكون اسقاط روايات الطهارة لمخالفتها للكتاب العزيز لتضمنه كلمة الرجس إذا كان المعني بالرجس النجاسة وإلا فلا مجال للاسقاط.

وأما أن يكون اسقاط روايات الطهارة لمعارضتها لأخبار النجاسة بما هي قطعية في الجملة فتوجب خروج اخبار الطهارة عن الحجية إلا أن نقول بإمكان الجمع العرفي وهو حمل النجاسة على النزاهة أو صالحة لحمل المطلق على المقيد كما أن لأخبار الطهارة الشهرة، والكثرة التي لا يمكن انكارها بل ربما يقال أنها أكثر عدداً من أخبار النجاسة ولا ينكر دعوى صدورها عن المعصومين (ع) مع وضوح دلالتها بل في التعبير بعدم البأس وأن التركيز على الحرمة

واعطائها سمة المبغوضية لأجل ذاتها وعينها من حيث الشرب خاصة دون ملاحظة موضوعية النجاسة أو يكون الرجوع إلى الأدلة الحاكمة إن كان في البين أدلة حاكمة وعلى أي حال فإنا أسقطنا هذه الجوانب كلها. وإنما المهم بيان أمرين في المرجحات أحدهما: المرجح القرآني فانه لم يستشعر منه النجاسة الا من خلال كلمة الرجس فان اخذ بمفهومها العام فلا تثبت النجاسة.

وثانيهما: مرجح مخالفة أبناء العامة والملاحظ من فقههم انهم ينتهجون على نوعين من الافتاء:

الأول: الحكم بالنجاسة كما عليه ابن قدامة الحنفي[١] وقال: الخمر نجسة في قول عامة أهل العلم وفي الميزان للشعراني أدعى الاجماع على نجاستها[٢].

وذهب صاحب فتح البارى ابن حجر العسقلاني ان جمهور العلماء على أن العلة في منع بيع الميتة والخمر والخنزير ومن صرح بالنجاسة أيضاً ابن حزم[٣] وكذا الشيرازي في المهذب[٤] والفقه على المذاهب الأربعة[٥] والعيني الحنفي[٦].

وقال النووي في المجموع[٧] انه لا يظهر من الآية دلالة ظاهرة على نجاسة

(١) المغني: ج٨ ص ٣١٨.
(٢) الميزان للشعراني: ج١ ص ٩٦.
(٣) المحلى: ج١ ص ١٩١.
(٤) المهذب: ج١ ص ٢٥٩.
(٥) الفقه على المذاهب الأربعة: ج١ ص ١٨.
(٦) عمدة القارئ: ج٥ ص ٦٠٦.
(٧) المجموع: ج٢ ص ٥٦٤.

الخمر إلى أن قال: واقرب ما يقال فيها ما ذكره الغزالي من انه يحكم بنجاستها تغليظا وزجرا قياسا على الكلب وما ولغ فيه.

الثاني: ما ذهب إليه ربيعة الرأى وهو المعروف تاريخياً أحد حكام العامة السابقين وكان معاصراً للامام الصادق (ع) وكان ممن يرى طهارة الخمر وانه مما كان متعارفاً عليه حكام العامة من تناول الخمر حيث كانوا يشربونه وان كان ذلك ليس دليلاً على الحكم بالنجاسة. كما يبدو من السيد الاستاذ في التنقيح[1] لأن مجرد عدم المبالات من الحكام لا يكون دليلاً على موضوعية التدين العام عند العامة.

وإنما العمدة في الاستدلال ان سرنا على وفق القواعد العلمية بمراجعة الأخبار وقلنا بالتكافؤ التام نقول بالتساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة وإن تمسكنا بمقتضى مراجعة أخبار الطهارة التي بعضها ناظرة إلى جهة النص وبعضها ناظرة إلى جهة الظاهر وان المقتضي في قواعد الجمع العرفي تقديم روايات الطهارة على أخبار النجاسة لتقديم النص على الظاهر.

الا انه هناك أدلة أخرى توجب تقديم أخبار النجاسة لجهة الحاكمية على أخبار الطهارة كما تدل عليها صحيحة 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 انهما قالا لابأس بان تصلي فيه إنما حرم شربها.

(١) التنقيح: ج٢ ص ٩٢.

وروى عن غير زرارة عن أبي عبد الله (ع) انه قال: اذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلاتك فاعلمني ما آخذ به؟ فوقع بخطه وقرأته خذ بقول أبي عبد الله (ع)[١].

ويكون التعبير من قوله (ع) خذ بقول أبي عبد الله (ع) دلالة على إثبات الحاكمية على أخبار الطهارة كما يستفاد أيضاً من رواية خيران الخادم قال: كتبت إلى رجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا؟ فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صلِ فيه فان الله إنما حرم شربها وقال بعضهم: لا تصل فيه فكتب (ع) لا تصل فيه فانه رجس[٢].

ويكون بمقتضى هذه الرواية أيضاً النظر إلى دور الحاكمية من حيث تقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة ولم يكن النظر إلى جهة تقابل هذه الرواية مع الروايات المتعارضة حتى يقال بالالتزام بالمرجحات والرجوع إلى موازين القواعد العلاجية وهي مخالفة أبناء العامة حيث يتمسكون بطهارة الخمر.

كما ان المقصود من رواية غير زرارة بقول أبي الحسن خذ بقول أبي عبد الله ماذا يراد به التمسك بحاكمية النجاسة على أخبار الطهارة الواردة عن الامامين وإنما المعتبر ما ورد عن أبي عبد الله (ع) وعلى هذا يكون التعبير من قوله (ع) خذ اما لأجل التمسك بجهة الحاكمية واما لأجل التمسك بجهة المرجحات

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات ح٤.

والرجوع إلى القواعد العلاجية الا ان الثاني يشكل عليه باصطدام هذه الرواية مع اخبار الترجيح من حيث مخالفة أبناء العامة ولا تدخل من حيث موضوعية الحاكمية.

كما انه يمكن ان غرض قول أبي الحسن خذ بقول أبي عبد الله (ع) للكشف عن طبيعة التصور الادائي في بيان الحكم الواقعي من قبل الامامين وعلى هذا يمكن تصحيح الحكومة المصطلحة حيث وردت من قبل الامام أبي الحسن لبيان التوضيح والتفسير. أما لو كان بيان قوله (ع) خذ غرضه نفى القول الأول والالتزام بالثاني على جهة التكاذب بين الخبرين فلا تدخل في إطار الحاكمية المصطلحة.

وعلى ضوء ما حررناه لم تتضح الحاكمية المصطلحة لأنه بالنسبة إلى المقصود الأول راجع إلى الانطواء تحت أخبار المرجحات والدخول تحت مرجح مخالفة العامة ولا تدخل في الحاكمية المصطلحة كما ان المقصود الثاني هو إرجاع القول لأبي عبد الله (ع) من غير نظر إلى جهة التفسير والتوضيح حتى ينظر إليها على نحو الحاكمية وهكذا يتضح المقصود الثالث بعدم القرينة على وجود التضييق والتفسير وإنما يحتمل بيان ان الحكم الواقعي هو الثاني دون الاول لوقوعه محل اللاّواقعية المجعولة.

وإنما المهم في الحكم الطهارة هو الحمل على التقية لكون ابناء العامة يرون ذلك كما هو احد قولي الشافعي مع انه اذا راجعنا تاريخيا ولادة الشافعي بعد وفاة الصادق (ع) والاتقاء منه غير وجيه كما ان من يرى مثل ليث بن سعد طهارة الخمر وان كان من المعاصرين للصادق (ع) الا انه من سكنة مصر فلا معنى للاتقاء منه مع بعد المسافة الجغرافية هذا مع ان ولادة ليث عام ٩٣ ويكون عمره

حين وفاة الباقر (ع) ما يقارب عشرين عاماً وبهذا كيف يحصل الاتقاء من ابن عشرين سنة وهو في سن الدراسة وعدم الاشتهار من مراتب الفقهاء الذين يخاف منهم كما ان ربيعة الرأي وان كان معاصراً الا انه لم يكن معروفاً على الصعيد السياسي بما له أهلية في مقام الفتيا هذا مع كونه شاباً في عصر الامام الباقر (ع).

واما الاتقاء لأجل مساورة الحكام للخمر ولكن مثل ذلك لا يوجب الالتزام بالتقية وإنما المقياس في الاتقاء بما يكون لهم دين كما عليه مسلك المحقق الاصفهاني اذ الاعتبار ربما يكون دينا لهم لا بما يتهاون به فساقهم وجهلتهم فان ذلك لا يكون مورداً لصدق موضوع التقية.

وأما إذا جئنا إلى روايات الطهارة فلسانها ناظر إلى مقام التعليل بان الله إنما حرم شربها لا الصلاة فيها بينما لسان التقية يستظهر منه الاجمال وعدم الوضوح في بيان الحكم الواقعي.

بالإضافة إلى ان الطابع العام لدى العامة يحكمون بنجاسة الخمر دون طهارته وإنما الحكم بالطهارة من الآراء غير المشهورة عندهم فيكون القول بالنجاسة على خلاف ما يدعى من الحكم بالطهارة الذي بنى عليه مخالفة العامة.

بل ربما يكون الحمل على التقية في مورد النجاسة دون الطهارة ويكون الأمر عكسيا ولكن حيث ان أخبار النجاسة تؤكد على الابتعاد عن الخمر كما تدل عليه موثقة عمار الأولى[١] والثانية[٢] وكذا في الثالثة[٣] وفيها انه تغسله ثلاث

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

(٢) الحدائق: ج٥ ص ١٠٢.

(٣) الوسائل: باب ٥١ النجاسات ح١.

مرات وسئل ايجزيه ان يصب فيه الماء؟ قال: لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات. وهكذا في خبر أبي بصير عن الصادق (ع) في النبيذ قال: ما يبل الميل ينجس حِبّاً من ماء يقولها ثلاث[1]. بالإضافة إلى ان ابناء العامة لم يلحظ لديهم تعدد الغسلات. فإذا لم نقدم هذه الأمور المؤكدة على النجاسات وأخذنا بموازين التساقط فالرجوع عندئذ يستدعي الحكم بالطهارة فيكون الملاقي للخمر محكوماً بالطهارة.

إلا أن الذي تطمئن اليه النفس ان أخبار النجاسة بعضها ما يدل بالصراحة على النجاسة وبعضها ما يدل على النزاهة وإنما لسانها الأمر بالغسل من غير لحاظ التعدد وبعضها مستقاة عن طريق مقدمات الحكمة وبعضها يستفاد منها الامضاء المجرد من قبل السائل في نجاسة الخمر القائم على الجانب الارتكازي في نفسيته الذي يزول بملاحظة مقدمات الحكمة.

كما أن أخبار الطهارة منها ما يدل عليها صراحة كخبر ابن أبي سارة وخبر علي بن رآب ومنها ما يدل على طهارة الخمر بالاطلاق كخبر ابن بكير في بيان طبيعي المسكر أو كخبر علي بن جعفر في بيان ماء المطر الذي أصابه الخمر أو خبر علي بن جعفر الآخر الذي يستعرض فيه كون الصلاة في مكان رش بالخمر ولم يوجد غيره فإذا لوحظ تقديم الصريح على الظاهر أو ينظر إلى تساقط الروايتين إذا كانتا ناظرتين إلى جهة النص في كل منهما وهكذا الحال بالنسبة إلى حكم ما بينهما في مقام الطهارة كذلك ينظر أيضاً فيما كان التقديم بين النجاسة والطهارة أو يكون التساقط اذا كان فيما بينهما على نحو الصراحة.

---

(١) الوسائل: باب ٥١ النجاسات ح ٢.

وكل مسكر مائع بالأصالة[١].

---

(١) يستظهر من كلمة المسكر اما على نحو المفهوم المباين للخمر واما أن يراد بكون الخمر إسماً لكل شارب مسكر كما استظهره صاحب الحدائق وأستفاد من ذلك من مقالة اللغويين كما يعطي الاستظهار الروائي ذلك مما في رواية عطاء بن يسار عن قول أبي جعفر (ع) قال رسول الله (ص): كل مسكر حرام وكل مسكر خمر[١].

وورد في صحيح ابن الحجاج قال رسول الله (ص): الخمر من خمسة أشياء العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من التمر[٢] وهكذا الحال خبر الحضرمي وخبر عامر المروي عن تفسير العياشي[٣].

فان لسان مثل هذه الروايات في بيان إطلاق الخمر على كل شراب مسكر وهو ما يناسب قول اللغويين كما ورد في تاج العروس[٤] وفي المصباح الخمر كل مسكر خامر العقل واختمرت الخمر أدركت وغلت وفي البستان[٥] الخمر كل مسكر خامر العقل وفي القاموس الخمر ما أسكر من عصير العنب أو عام كالخمرة والعموم أصح.

فإذا التزمنا بالمباينة وقلنا بنجاسة كلّي المسكر فيشمل النبيذ لدخوله تحت الكبرى الا ان يخدش بها فيقال ان المسلّم إنما هو في خصوص الخمر الذي أشير إليها في الكتاب العزيز أو السنة النبوية ولكن حيث ثبت أن صحيحة علي بن

---

(١) الوسائل: باب ١٥ الأشربة المحرمة ح٥.

(٢) الوسائل: باب ٣٤ الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل: باب ٣٤ الأشربة المحرمة.

(٤) تاج العروس.

(٥) البستان: ص ٧٠٦.

مهزيار ناظرة إلى نجاسة النبيذ بغض النظر عن دور المعارضة معها لخصوص الخمر وعلى هذا تكون الكبرى مسلّمة.

الا انه يمكن أن تراعى الموازين السابقة في مقام المعارضة مع طهارة النبيذ كما تدل عليه رواية عبد الله بن بكير الواردة في خصوص النبيذ فهي صريحة في طهارته أو التمسك بالظهور كما تدل عليه رواية ابي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي عبد الله أصاب ثوبي نبيذ أصلى فيه؟ قال (ع): نعم قلت قطرة من نبيذ قطر في حب أشرب منه قال (ع): نعم ان أصل النبيذ حلال وان أصل الخمر حرام[1].

فيكون الملاحظ من الرواية ان الميزان في النجاسة لجهة اسكار الخمر وليس لجهة النبيذ كما ان ظاهر الرواية لحاظ الحرمة في الخمر والمهم ان كان الملاحظ لجهة نجاسة الخمر فلا علاقة لجهة نجاسة النبيذ وأما ان يلحظ كون النبيذ بما انه معلل لجهة الخمرية فيكون من مصاديقها لا من جهة المسكرية.

وعلى هذا يرجع إلى موازين المعارضة اما بتقديم الصريح على الظاهر واما مع المساواة في الصراحة المرجع إلى التساقط وأما مع المساواة في الظاهر فالتساقط أيضاً سواء كانت الروايات ماخوذة من نفس دليل الطهارة ام من نفس دليل النجاسة أو الملاحظ بين الطهارة والنجاسة فانها من نوع الضوابط الكلية.

وأما إذا كان المسكر من غير النبيذ الا انه كان معداً للشرب فان تمسكنا باطلاق موثقة عمار وهو قوله لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر فيشمل كلّي المسكر وان كان من غير النبيذ أو تفسر رواية علي بن مهزيار في قوله خمر أو نبيذ يعني المسكر

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

وقد قصد بطبيعي النبيذ لماهية الاسكار وليس لحيثية النبيذ المسكر على نحو الجهة التعليلية له فأيضاً يراد به العنوان الكلي.

ولكن حيث نلاحظ أن الأدلة في طهارة الخمر والنبيذ لخصوصيتها من غير استناد إلى جهة حيثية المسكرية فشمول النجاسة بغير النبيذ يحتاج إلى دليل. وأما المسكر الذي لم يعد للشرب كما في (الاسبيرتو) أو (الالكل) فذهب السيد الاستاذ إلى طهارته بعدة وجوه:

أحدها: أن المسكر ينصرف إلى المسكرات المتعارف شربها وأما ما لم يتعارف شربه بين الناس أو لم يمكن شربه اصلا - وان كان يوجب الاسكار على تقدير شربه فهو أمر خارج عن إطلاق المسكر في الموثقة ولاسيما بلحاظ عدم تحققه في زمان تحريم الخمر والمسكر لأنه إنما وجد في الاعصار المتاخرة فدعوى انصراف المسكر في مثله ليست بمستبعدة.

وثانيهما: ان الموثقة معارضة فان الاخبار الواردة في الخمر والمسكر على طوائف اربع الأولى والثانية ما دل على نجاسة الخمر وما دل على طهارتها الثالثة ما ورد في طهارة المسكر مطلقا وهو موثقة ابن أبي بكير قال: سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب قال: لابأس[1] الرابعة ما ورد في نجاسة مطلق المسكر كما في موثقة عمار والصحيحة المتقدمة[2].

وينحصر كلامه رضوان الله عليه بان الملاحظ من صحيحة علي بن مهزيار اختصاصها بالخمر والنبيذ وان النجاسة منحصرة فيهما وان النجاسة منصرفة لما هو

(١) الوسائل: باب ٣٨ النجاسات.

(٢) التنقيح: ج٢ ص ٩٨.

المتعارف مما يشرب ومع فرض عدم الانصراف يكون المورد من نوع المعارضة بين أخبار النجاسة وأخبار الطهارة.

ثم يمكن أن نضيف إلى مقالة السيد الأستاذ انه على فرض عدم اختصاص النجاسة لخصوص الخمر والنبيذ فان الحمل على مثل الفرد النادر الذي لم يتعارف عليه في الشرب غير منظور إليه. إلا ان السيد الصدر أورد على السيد الاستاذ بعدة أنحاء:

أما الأولى: فلان ما يكون دليلاً على طهارة غير المعتاد من المسكر نفس الروايات الواردة في طهارة الخمر والنبيذ بلحاظ اطلاقها فاذا استفدنا من صحيحة ابن مهزيار انها في مقام اسقاط هذه الروايات عن الحجية بوجه واثبات الحجية لاخبار النجاسة فلا يمكن التمسك باطلاق روايات الطهارة حينئذ اذ لا معنى لدعوى بقائها على الحجية أو الجديّة بلحاظ فرد نادر وهو المسكر غير المتعارف فقط مع سقوطها عن الحجية أو الجديّة في جل مدلولها نعم لو كان هناك خبر وارد في خصوص ذلك الفرد النادر لم يكن موجب لاسقاطه عن الحجية أو الجديّة.

واما الثانية: فلان انصراف المسكر إلى ما هو المتعارف شربه ان كان بلحاظ أن القسم الآخر نادر ولا وجود له عادة في عصر صدور النص. فيرد عليه: ان مجرد ندرة الوجود في عصر صدور النص لا توجب الانصراف مادامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم على الفرد النادر وغيره بنحو واحد وان كان بلحاظ ان مناسبات الحكم والموضوع عرفا تقتضي اختصاص الموضوع بما يكون معداً للشرب. ففيه انا لا نسلّم وجود مثل هذه المناسبات في الارتكاز العرفي لأن العرف لا يأبى بارتكازه عن كون الاسكار بنفسه نكتة للنجاسة سواء تعارف الشرب أم لا ومعه لاموجب لتقييد الاطلاق.

وأما الثالثة فيرد عليها اولا: انه لو كانت طهارة المسكر غير المعتاد مفاد رواية خاصة مبتلاة بالمعارض لأمكن أن يدعى انه لا موجب لترجيح معارضها عليها إذ لم تثبت 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 مدلوله وهو المسكر المتعارف وتقديم دليل النجاسة عليه لا معنى 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 ان التقية تقتضي الافتاء بطهارة الخمر ولا تقتضي الافتاء بطهارة سائر المسكرات اذ من الواضح ان الافتاء بنجاسة أي مسكر افتاء بنجاسة الخمر لعدم احتمال أسوئيّة غير الخمر وعليه فنفس النكتة التي يفترض اقتضاؤها لحمل نصوص نفي النجاسة عن الخمر على التقية تقتضي ايضا حمل نصوص نفي النجاسة عن غيره من المسكرات على التقية أيضاً[1].

ولكن الملاحظ لدينا في هذه الايرادات انها لاتخلو من مناقشة أما مناقشته الأولى فيرد عليه: أن أدلة النجاسة تارة ينظر اليها بما هي محمولة على نحو النص في النجاسة كموثقة عمار في قوله لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات وأخرى ينظر إليها بما هي في مقام التحديد لموضوعية النجس كخصوص صحيحة ابن مهزيار في الخمر والنبيذ كما تدل عليه الموثقة أيضاً وثالثة ينظر

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

لأدلة النجاسة على نحو الاطلاق كالأمر بالغسل.

ثم إذا ضممنا معها أدلة الطهارة فهي أيضاً اما ناظرة إلى الصراحة في الطهارة كما في رواية علي بن رآب ورواية ابن أبي سارة وأما ناظرة إلى الطهارة على وجه الاطلاق كصحيحة علي بن جعفر الواردة في ماء المطر وكذا في رواية ابن بكير الواردة في مطلق المسكر وكذا رواية علي بن جعفر الواردة في الصلاة في مكان يُرش بالخمر إذا لم يوجد غيره.

وعليه يكون المورد من نوع المعارضة فان كانت المعارضة بين نصين أو ظاهرين أوجب التساقط سواء كانت المعارضة من نوع النجاسة أم من نوع الطهارة فإذا نظرنا إلى صحيحة ابن مهزيار فتارة ينظر إليها بما أنها معارضة لروايات الطهارة فيوجب سقوط أخبار الطهارة عن الحجية لتقديم النص على الظاهر مع ملاحظة الناظرية إلى تلك الروايات وأما لكون تقديم النص لجهة الكشف عن الخصوصية القائمة في خصوص الخمر والنبيذ ولكن جهة الناظرية غير ملحوظة في نظر الرواية فيكون النظر للخصوصية مجرداً من غير لحاظ الناظرية لجهة النفي فيها عن طريق المداليل الالتزامية ان كان هناك مداليل التزامية عرفية.

وأما رده الثاني فلان الانصراف إلى المسكر بما هو متعارف اما أن يؤخذ بلحاظ نوع الوجود أو شخص الوجود والملاحظ في الانصراف الذي بنى عليه الارتكاز العرفي في نوع الوجود دون شخصه ولعل مراد السيد الاستاذ ذلك دون شخص الوجود هذا مع انه يرد عليه: ان فهم العرف لجهة الاسكار لا يستلزم وجود علاقة مثبتة لتحقق موضوع النجاسة ما لم يرجع العرف إلى نوع الوجود دون شخصه فثبت من خلال الجامع لكلي الاسكار.

وأما الرد الثالث وهو انه لو سلم عدم الانصراف يقع التعارض بين أخبار

الطهارة وأخبار النجاسة ولكن حيث يمكن أن يكون مقصود السيد الاستاذ انه مع عدم الانصراف وعدم لحاظ خصوصية الناظرية إلى جهة الخمر أو النبيذ أو لعدم لحاظ خصوصية الناظرية إلى جهة الطهارة المسكرية غير المتعارفة فيرجع مدرك القول لطهارة المسكر غير المتعارف إلى الضوابط الكلية في دور المعارضة من أعمال المرجح العلاجي ومع فقدانه بالرجوع إلى التساقط هذا مع ان الفرد النادر لا يلائم أكثرية قول العامة بطهارة الخمر فضلاً عن سائر المسكرات فكيف يرجع إلى موارد المخالفة الذين هم على عكس ذلك غالباً إلا ما تعارف عليه سلاطينهم وحكامهم ولكن ذلك لا يوجب أن يكون دينا لهم كما عليه مختارنا في ادلة التقية بان الميزان في التقية ما كان لهم دين دون ما تعارف عليه حكامهم من عدم الالتزام في عقائدهم فان ذلك لا يوجب ان يكون ديناً لهم.

هذا بالاضافة الى ان مثل الاسبيرتو ان كان متخذاً من الأخشاب فليس بمسكر وإنما هو يستخدم للتطهير وقتل الميكروبات كما يقال ان مادة المسكر متخذة من الكحول المستخرجة من الفحم الهيدروجيني وهو مشتق من المواد الكيميائية العضوية والمقصود من الكيمياء المواد العضوية وهي العلم الذي يتناول في بحثه عن تركيبات الفحم والهيدروجين والاوكسجين واحد المركبات التي اكتشفت في هذا العلم مركب من الفحم والهيدروجين وتطلق على اسم مركبات الفحم الهيدروجينة وتوجد في البترول غالباً فعلى هذا تكون مادة المسكر قاتلة ولكن يجري عليها بعض التعديلات الكيميائية بان تستبدل ذرة من الهيدروجين منها بمركب كيماوي يشتمل على الهيدروجين والأوكسجين بنسبة تختلف عن نسبتها في الماء وعلى ذلك تكون قابلة لأن تنتقل إلى مادة أخرى تسمى بالكحول فاذا استبدلت منه ذرة واحدة يسمى بالكحول الآحادي وإذا استبدلت ذرتان

يسمى بالكحول الثنائي وهكذا وكلما أخذت ذرة منه تقلل حدة السمية أو يفقدها تلك الخاصية فتكون الكحول الثنائية غير سامة وربما تظهر فيه جلاؤه بينما الكحول الآحادي خفيف السُّميّة وهو الذي ينشأ منه الاسكار ويحتوي على الفحم وكلما ازدادت كمية الفحم فيه ازدادت سميته فاذا قلّت نسبة الفحمية عنه لم يفقد أثر السمية لقوته على الانتشار لسيلانه في الجسم كما ان المرتبة المتوسطة ضعيفة السمية لا تصلح للقتل وهي تعطي مجرد الاسكار ولكن إذا أخذ جرعة كثيرة ربما يوجب القتل لاختراقها إلى الدماغ قبل وصولها إلى المعدة فان مثل هذه المادة المسكرة تختلف عن الأفيون والبنج.

ثم أن طبيعة المادة الكحولية اما أن تكون خالية من السوائل وهي المتمحضة باسم المادة الكحولية فاذا اختلطت يطلق عليها بالاسبيرتو. وهو 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 ولا يكوّن المواد السامة وإنما كان أهل المختبر يضيفون لتلك الكحول مادة خارجية سامة لأجل الاحتفاظ.

فاتضح من مجموع هذا العرض ان الاسبيرتو المتخذ من الأخشاب يستعمل لتطهير الميكروبات وان كان في واقعه من السموم التي تحتوي على مادة الفحم إلا أن نسبته قليلة بالقياس إلى المسكر ويطلق عليه اسم الكحول الميترية[1] وعلى هذا لم يكن داخلاً في موضوع الاسكار حتى يقال بخروجه عن حرمة الإسكار وعدمه وانه طاهر أم لا.

(١) راجع: الموسوعة العربية الميسرة مادة كحول واسبرتوا.

كما ان الاسبيرتو المتخذ من الخمر لا يراد به ما هو المتعارف عليه عند الطب في استخدامه لأجل التطهير من الميكروبات حيث أن المتعارف عندهم وإن كان مسكراً الا انه لم يؤخذ من الخمر وكونه يصير قاتلا فذاك لاضافة بعض المواد السامة اليه فان مثل هذا النوع لا يستعمله أهل الفسوق فاذا بنى على ان المعيار في النجاسة ما اتخذ من الخمر أو العصير العنبي الذي يكون نجسا قبل ذهاب ثلثيه فمثل تلك المواد غير خاضعة للاطلاق حتى تحكم بالنجاسة.

وأما اذا قدر ان المقام يكون من نوع الالحاق وتوضيح ذلك ان الحاق جميع المسكرات تحت موضوع الخمر وعلى هذا فان نجاسة الخمر تشمل سائر المسكرات من خلال دخولها الموضوعي. وحيث ان الالحاق يتصور على أنحاء:

الأول: الإلحاق اللغوي.

الثاني: الالحاق الواقعي.

الثالث: الالحاق التعبدي.

الرابع: الالحاق الموضوعي.

أما الإلحاق اللغوي فيعتبر فيه جهة الدخالة على نحو التسمية كالعصير العنبي قبل غليانه واشتداده يكون خمرا فيطلق عليه خمر في مقام التسمية وان كان بحسب المعنى مختلفا والمعنى الموضوع له في العصير العنبي قد يراد به الوضع المستقل عن المعنى الحقيقي للخمر فيكون من نوع الاشتراك اللفظي كما انه قد يكون بين العصير العنبي والخمر نحو علاقة فيرجع إلى جهة المشابهة بينهما من جهة مؤدى الاسكار للوحدة المشتركة بينهما أو انه داخل في الخمر على نحو الادعاء والمجاز العقلي أو من نوع المشترك المعنوي وان الحقيقة واحدة في الجميع وينتج من ذلك ان إطلاق نجاسة الخمر على العصير العنبي اما بنحو العناية واما بنحو الحقيقة

وعندئذ أدلة نجاسة الخمر لسائر المسكرات المائعة وان كان الملاحظ من كلمات اللغويين إناطة الخمر في خصوص العصير العنبي.

فعلى هذا لامجال لفرض إدخال سائر المسكرات المائعة تحت الخمر بينما الملاحظ من الروايات تعتبر التعددية بين طبيعة الخمر والمسكر كما في موثقة عمار على جعل الخمر وجودا مستقلاً يختلف مفهوما عن حقيقة النبيذ.

كما في قوله لا تصل في ثوب أصابه خمر أو مسكر وكذا في رواية علي بن مهزيار اذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله. الظاهر منهما بمقتضى التعبير بكلمة أو الدالة على جهة الترديد بين الفردين بين الخمر والمسكر فيثبت الاختلاف الواقعي بين الفردين.

وأما ما ورد في رواية محمد بن عبدة النيسابوري قال: قلت لأبي عبد الله (ع) القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء؟ قال: نعم سواء قلت: الحد فيهما سواء؟ قال: سواء[1]. ويستظهر من ذلك ان الحكم في النجاسة واحد لاشتمالها على مؤدى واحد لغة لصدق الخمرية في الجميع.

وأما بيان الالحاق الواقعي فيراد به اعتبار الإدخال في الحقيقة والماهية من غير لحاظ جهة صدق التسمية ولذا يؤكد ذلك ما ورد في قوله: ان الخمر لم تحرّم لاسمها ولكنها حرمت لعاقبتها فما فعلَ فعل الخمر فهو خمر[2]. وهذا يعطي ان مدلول هذه الرواية يراد به ان الميزان في الخمرية ما خامر العقل وان كان غيره

(١) الوسائل: باب ٢٤ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ١٩ الأشربة المحرمة.

داخلا في نفس الحقيقة بان اعقب تـأثيرا فـي مخـامرة العقـل فيكـون وزانـه وزان المخامرة وتغيير الرشد العقلي.

وأما الالحاق التعبدي ولا يخفى ان المقصود به اما أن يكـون التـنزيل لمحـض المشابهة واما لمحض التسمية وأما لمحض الإدخال الواقعي واما لمحض الحكـم التعبدي وان لم يعرف ملاكه وإنما لمجرد الامضاء كما يؤيد ذلك ما ورد أن اللـه سبحانه حرم في كتابه الخمر ورسول الله (ص) حرم غير الخمـر مـن المسـكرات والله امضى ذلك[1].

فيستشعر من ذلك أن التحريم لأجل الامضـاء مـن قبـل اللـه سـبحانه لنبيـه (ص) لمحض التعبد خاصة وأما إذا قلنا بأن جميع الكحول مرجعها إلـى مـادة العصير العنبي وهو الاحتواء علـى مـادة سـكر العنـب يكـون ذلـك علـى نحـو الصدق الحقيقي دون الإدخال الإدعائي أو الأمر المجازي بلحاظ القرينة كمـا ان الكحول أيضاً إذا حولت إلى سكر عنبي ثم بعـد ذلـك تحـول إلـى الخمـر فتكون عندئذٍ عدة انتقالات إلى صيروتها خمرا ولكن مثل هـذا الأمـر محتـاج إلى الدليل الواضح.

وأمـا الإلحـاق الموضوعـي فـان هنـاك روايـة تعطـي الجـانب الشـمولي لعـدة موضوعات فتكون الخمرة منطبقة عليها على نحو السعة فـي الموضـوع كمـا فـي صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبـد اللـه (ع) قـال: قـال رسـول اللـه (ص): الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتـع مـن العسـل،

(١) الوسائل: باب ١٩ أبواب الأشربة المحرمة.

وان صار جامداً بالعرض[١].

والمرز من الشعير والنبيذ من التمر[١] وبعض الروايات أيضاً التوسعة إلى الحنطة والذرة كخبر الحضرمي وخبر عامر[٢].

ومثل هذه الرواية تغاير ما ذكرناه اولا من ارجاع الخمر إلى العصير العنبي وإنما تكون هذه الرواية في مقام التوسعة الموضوعية وان الخمر عنوان مشترك لهذه المصاديق الخمسة بالاشتراك المعنوي ويكون التطبيق على نحو الحقيقة أو اخذ الخمر لكل واحد على نحو الإدعاء فيكون الحكم بالنجاسة على الأول حقيقة وعلى الثاني يكون مجازا في الاسناد.

والمهم في البحث هو الالتزام بالتفرقة بين موضوع الخمر بناء على نجاسته وسائر المسكرات فانه على فرض عدم الفرق بينهما يكون الحكم بالنجاسة للجميع وعلى القول بالفرق يكون الحكم بنجاسة الخمر بالاضافة الى الحرمة التكليفية في اصل الشرب ويكون الحكم بالطهارة لغير الخمر وان كان اصل الاستعمال محرماً.

(١) فانه على القول بالنجاسة لشمول اطلاق أدلة النجاسة ومع فرض الشك في حال الجمود يكفي جريان استصحاب موضوعه ما لم يستحيل الموضوع كأن يكون بخاراً اما إذا جمدت وأصبحت نوع المعاجين الصالحة للجفاف بعد ذلك فانه محكوم بالنجاسة لانحفاظ الموضوع اولا ولعدم صدق الجمود أو الجفاف مطهرا كما انه نقل الشيخ الأعظم نجاسته بعد الانجماد وان ذهبت المالكية

---

(١) الوسائل: باب ١ أبواب الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٣٤ أبواب الأشربة المحرمة.

لا الجامد كالبنج وان صار مائعا بالعرض[٢].

إلى طهارة الخمر إذا صارت خلا أو تحجرت[١].

وبالجملة أن تغيير الخمر المسكر إلى حالة الانجماد بعد الميعان اما أن يكون من نوع الشبهة الحكمية أو الموضوعية فان كان الترديد في المفهوم فلازمه الفحص عن نجاسة دليل النجاسة بعد الانجماد هل يشمله الاطلاق أو يمكن جريان الاستصحاب بناءاً على جريانه في الشبهة الحكمية فقط أو يمكن جريانه معا سواء كان في الشبهة الموضوعية أم الحكمية كما هو المختار.

(٢) لا يخفى ان إدخال البنج اما تحت كبرى نجاسة الجامد المسكر واما داخل في صغرى مسكرية الجامد فان تمت الكبرى يحكم بنجاسة البنج ولكن الكبرى المستفادة من قوله (ع) كل مسكر حرام وكل مسكر خمر لا يمكن شمولية الكبرى لمورد الجامد إذ الكبرى ناظرة إلى مورد الميعان دون الجامد بالأصالة هذا بالإضافة إلى عدم تمامية سند هذه الرواية.

وأما النظر إلى الصغرى فالبنج لم يكن داخلاً تحت المسكرات وإنما هو من نوع فصيلة أخرى مختلفة عنها وتسمى بالمخدرات بينما المادة المسكرة ترتبط موضوعا بالكحول وهي التي تصل إلى الدماغ مباشرة بخلاف المخدرات فيكون وضعها مختلفا عن المادة الكحولية اذ المخدرات تأخذ بالجسم تدريجيا على شكل السريان في الاعضاء كلها ثم يمر بالدماغ بعد ذلك ولذا تجد التحكم في البنج حيث يمكن لدى أطباء التخدير ان يتحكموا به بان يكون التخدير لموضع الاسنان أو موضع اليد أو النصف وهكذا وهذا مما يدل على جهة الفرق.

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ج١ ص ١٢.

ثم ان كمية التخدير قد يكون شديدا وقد يكون بمراتب ضعيفة ولذا تتدرج المخدرات إلى بعض المواد مثل الحشيشة التي يستعملها المصريون أو بعض المناطق الافريقية فان استعماله ربما يوجب حالة ضعيفة من الخدر فيكون في بعض موارد استعماله مما يوجب الضرر عليه فلايجوز استعماله لصدق الضرر وان استعمل في بعض الموارد ولكن لا يوجب تأثيراً على حالة جسمه يكون جائزاً.

إلا أن الكلام في ان المخدر هل يكون في بعض موارده موجباً للانقلاب إلى حالة السكر أو انه على حاله ولكن المادة المخدرة تستدعي الغيبوبة وفقدان الذاكرة وليست منقلبة إلى حالة السكر؟ وكل ذلك يحتاج إلى تحديد في الموضوع من قبل الاخصائيين. والمهم أن الميزان الشرعي ان أوجب الانقلاب إلى حالة السكر فهو محرم لايجوز استعماله والا فلا مانع من الاستعمال.

العصير العنبي

مسألة: الحق المشهور بالخمر العصير العنبي اذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه وهو الأحوط وإن كان الأقوى طهارته.[١]

(١) يطلق العصير المغليّ على ثلاثة أصناف:

١ ـ العصير العنبي.

٢ ـ العصير التمري.

٣ ـ العصير الزبيبي.

أما الأول: فقد ادعى الاجماع على تحريمه كما عليه كنز العرفان وإنما الكلام في نجاسته وعدمه على رأيين احدهما الحاق العصير العنبي بالخمر حرمة ونجاسة وان ذهاب الثلثين مطهر ومحلل وثانيهما الحاقه بالخمر من حيث الحرمة وان ذهاب الثلثين محلل دون النظر إلى تطهيره.

وتعرض في المستند إلى أن المشهور بين الطبقة الثالثة ـ يقصد بها طبقة متأخري المتأخرين ـ هو الطهارة ومراده بهم الشهيد (قده) ومَن بعده والمصرح بالنجاسة منهم أما قليل أو معدوم وبين الثانية ـ وهم المتأخرون ـ النجاسة.

وذكر في مفتاح الكرامة (وقال الاستاذ يدل على النجاسة والتحريم إجماع الامامية الذي نقلت حكايته في مجمع البحرين حيث قال فيه: وبعد غليانه واشتداده نجس حرام نقل عليه الاجماع من الامامية وبالنبوي المتقدم ذكره والخمر من خمسة: وعدّ منها العصير وبالاخبار المبيّنة ليبدو الخمر من مقاسمة إبليس عليه اللعنة الكرم مع آدم ونوح (ع) على الثلث والثلثين فكان حظ إبليس منه ثلثين فلذا اعتبر ذهابه اذا طبخ العصير[١].

(١) الوسائل: باب ٣ الاشربة المحرمة.

ولكن الملاحظ لدينا في المقام انه يمكن مناقشة الإجماع أولاً لحصول الخلاف فكيف يعتمد عليه مع وجود الخلاف من عدد من الأكابر وثانيا انه كيف يتم الاجماع على نجاسة العصير العنبي مع انه لم يثبت الاجماع لكلى الخمر فضلاً عن كونه من أفراده ادعاء أو تعبدا أو واقعا.

هذا مع ان الملاحظ من صاحب الوافى وصاحب الوسائل لم ينقلا روايات العصير العنبي في باب النجاسات وإنما تعرضا إليها في باب الأشربة المحرمة ولو كان من أحد النجاسات لكان المناسب التعرض إليها في بابها.

كما أن دلالة النبوي لا يستفاد منه ان العصير خمر وإنما المستفاد منه ان الخمر من العصير هذا مع ان المقاسمة مع إبليس لا يستشكف منها ان نصيب إبليس الثلثين من العصير ان فيه الدلالة على النجاسة.

والمهم في البحث ان نتناول الكلام تحت امور: الأول: في العصير العنبي من حيث الحرمة فان حرمة شربه بالغليان لإدخاله في ماهية الخمر واقعاً أم تعبداً أو لإدخاله تحت جهة الإسكار وليس لجهة ماهية الخمر ثم ان الحرمة هل هي مستندة إلى جميع المسلمين إذا تم عنصر الغليان وعنصر الاسكار؟ والظاهر ان ما نلاحظه من كلا المذهبين السني والشيعي اذا حصل في العصير العنبي جهة الاسكار يكون محرما الا ان الخلاف بين المذهبين إن نظر الامامية اذا حصل الاسكار للعصير العنبي سواء كان ناشئاً من الغليان أم بدونه لأن المسكر وان لم يحدث بواسطة الغليان فهو خمر على كل حال.

وأما نظر السنة فانه يبدو من أبي حنيفة الفرق بين المطبوخ وغيره فقال بخمرية المسكر اذا لم يطبخ بخلاف ما إذا طبخ فنقل عنه عدم كونه خمراً مدعياً بذلك ان

تقوم الخمر بعدم الطبخ السابق. ولذا ان بعض فقهاء السنة ذهب إلى جواز القليل منه لأنه لا يصدق عليه حد الإسكار.

وأما في صورة غليان العصير من غير تحقق الاسكار فان كان الميزان بان مجرد الغليان يلازمه السكر ولا ينفصل عنه لأن المادة المسكرية تتحول إلى كحول وينتج من ذلك حصول التلازم الذاتي بين الغليان والاسكار وعلى هذا يكون محكوما بالنجاسة. هذا مع فرض القول بانطباق حقيقة الخمرية على العصير المغلي وأنها من أفراده فالصدق الحقيقي للخمر هو العصير المغليّ كما عليه الوحيد البهبهاني (ره) وقد أدعى مساوقة مطلق الغليان للاسكار.

وأما إذا قلنا بالانفكاك وعدم التلازم بين الغليان والاسكار فمجرد الغليان لا يوجب صدق الاسكار كما عليه المحقق الهمداني والسيد الاستاذ حيث ذهبا إلى عدم الملازمة حيث انه لو كان مجرد الغليان موجبا للاسكار لكان تحصيل المسكر في غاية السهولة.

ويبدو من ذلك أن تحديد موضوع الاسكار عند الفسقة مما لم يكن سهلاً والا لما بذلوا عليه الأموال الكثيرة للوصول إلى الخمرية المؤثرة في الاسكار وليس في نظرهم جودة المطعم وإنما في نظرهم جودة التخمير والوصول إلى المراتب العالية من المخامرة والاسكار ولذا يعبرون عنها بالمعتّقة.

وذهب شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) إلى التفصيل بين الغليان بالنار وبين الغليان من قبل نفسه فان غلى بالنار فلا اسكار وان كان بنفسه فمسكر حتى انه استظهر من كلام القدماء من الاصحاب التسالم على ذلك وهكذا ذهب صاحب الوسيلة إلى نجاسة المغليّ بنفسه ولكن المغليّ بالنار محرم وليس بنجس.

وذهب جملة من محققي المتأخرين كالشهيد الثاني، والاردبيلي وكل من المدراك والمعالم والذخيرة وغيرهم إلى طهارته مطلقاً سواء غلى بنفسه أم بالنار أم الشمس أم الهواء. والمهم إنما هو النظر إلى موضوعية التفرقة بين المغليّ بالنار وعدمه إنما يستفاد ذلك من الروايات وإليك جملة منها:

١ ـ رواية حنان بن سدير قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله (ع): ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم أنك امرته بشربه؟ فقال: صدق ابو مريم سألني عن النبيذ فاخبرته انه حلال ولم يسألني عن المسكر ثم قال: ان المسكر ما اتقيت فيه احداً سلطانا ولا غيره... إلى ان قال: فقال: له الرجل هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال: أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ويغسله غسلاً نقياً ويجعله في إناء ثم يصب عليه ثلاثة مثله أو أربعة ماءٍ ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يأمر الخادم بغسل الإناء كل ثلاثة أيام لئلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ[1].

والمستفاد من صدر هذه الرواية اناطة الحرمة بالإسكار كما ان ذيلها ناظر إلى حلية النبيذ الذي لم يصل إلى حد الاسكار ولذا قيده بالمدة إلى ثلاثة أيام معللا بعدم الاغتلام. إلا ان صدق الغليان بالمفهوم المتعارف عليه وصول المغليّ إلى حد معين من درجة الحرارة أو يراد بالغليان وصول الشيء إلى حد يوصف بالغليان على نحو التأثير لحد الاسكار فتكون تسميته بالمغليّ بلحاظ النتيجة لان

(١) الوسائل: باب ٢٢ الأشربة المحرمة.

.....

بمقتضى وضعه في الاناء عما فيه الزيادة على ثلاثة أيام لا يفهم من الغليان عما هو المفهوم عرفا.

٢ ـ رواية صفوان الجمال قال: كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به 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 افتدري أول من غيرها؟ قلت: لا قال: العباس بن عبد المطلب كانت له حبلى أفتدري ما الحبلة؟ قلت: لا قال: الكرم فكان ينقع الزبيب ويشربونه بالعشيّ وينقعه بالعشيّ ويشربونه غدوة يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس وان هؤلاء قد تعدّوا فلا تقربه ولا تشربه[1].

ودلالة هذه الرواية أيضاً في إثبات ربط الحرمة بالاسكار ولذا قال (ص): كل مسكر حرام وكان من طبيعة السؤال ورفض الامام عن الاصغاء من قبل السائل يستشعر بيان معزفة موضوع النبيذ بما يشخصّه هو (ع) لابما هو المعجب لديه سابقا فلذا بيّن له ما كان يستعمله العباس بن عبد المطلب من تنقيع الزبيب ليلا ويشربه نهار او ينقعّه نهارا ويشربه ليلا لكسر مجوجة الماء وغلظته وان ماعدا هذا ينطبق على موضوعية الاسكار الذي قال (ص): كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام.

٣ ـ رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ان رجلاً من بني عميّ وهو من صلحاء مواليك يامرني ان أسألك عن النبيذ واصفه لك فقال: أنا أصف لك

(١) الوسائل: باب ١٧ الأشربة المحرمة.

قال رسول الله (ص): كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام[١].

والاستظهار من هذه الرواية ان موضوع النبيذ معلوم لدى الامام بما ينطبق تارة على مصاديق المسكر فيشمله كبرى قوله (ص) كل مكسر حرام الخ واخرى ما خرج موضوعاً عن مصاديق الخمرية المسكرية او المسكرية المطلقة وعلى أي حال فالاستغناء عن الاصغاء الى السائل من قبل الامام يدل على معلومية موضوع النبيذ لدى الامام وكل ذلك يكشف عن كون المناط في الحرمة هو الاسكار بمقتضى ان عدم الاصغاء للسائل يستشعر منه ان موضوعية النبيذ المحلل هو ما لم يصل إلى حد الوقت المعين الذي يستوجب النشيش وحصول الفقاعات الصغار من قبل نفسه فيكون محكوما بالاسكار وهكذا توجد روايات كثيرة يعطى لسانها هذا المضمون[٢].

وينتج من مجموع هذه الروايات ان الاعتبار في الاسكار الغليان من قبل نفسه دون الغليان في النار وان التحديد في الوقت أخذ على نحو الموضوعية في عملية الاسكار كأن يكون المقوم للخمرية عنصر الغليان وعنصر التحديد الوقتي فما لم يتم كلا العنصرين لم تتم العلة التامة في التأثير. أو نقول ان الروايات الناظرة إلى جهة الغليان بالنار اما على نحو الناظرية الاستقلالية لموضوعية الخمرية الاسكارية أو لموضوعية الاسكار واما على نحو الناظرية الاعدادية لتحقق موضوعية الخمرية الاسكارية أو لموضوعية الاسكار.

(١) الوسائل: باب ١٧ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ١٧ الأشربة المحرمة.

ثم ان لسان الروايات هل في مقام بيان الحرمة الواقعية للعصير العنبي المغليّ بالنار أو لبيان الحرمة الظاهرية أي بمعنى ان الغليان بالنار الذي ربما يعرضه جهة الاسكار لما يحدث من وجود الغليان غالبا الاسكار وليس الملازمة الذاتية بين الغليان والاسكار وان كانت الكبرى مسلمة سواء نظر إليها في مقام الواقعية أم الظاهرية للرجوع فيهما إلى الضوابط الكلية المحرزة وهي تحقق موضوعية الاسكار واقعاً فتكون الحرمة منوطة به وجودا أو عدما.

وعلى هذا يسقط موضوع احتمالية التقييد لكون الحكم الواقعي بالحرمة منوطة بالاسكار بخلاف ما اذا أُخذت الحرمة الواقعية بما هي وأخذت جهة الاسكار على نحو التحديد للجهة الاطلاقية في جانب الحرمة الواقعية فان ذلك موجب للتقييد وعلينا بمتابعة الروايات الناظرة إلى جهة الاسكار على نحو التقيد كما تدل عليه رواية موثقة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث وأنا اعرف انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه.. الحديث[1].

ودلالتها انه خمر لا تشربه فارجع العصير إلى الخمر أما بالارجاع الواقعي أو الادعائي فكان النظر إلى العصير بما انه خمر من حيث أثره أو ينظر إلى الرواية بما أن طبيعة البختج لما كان ناشئا عن الطبخ والغليان فيوجب الاشتداد الذي ينشأ منه السكر غالبا.

(١) الوسائل: باب ٢ الأشربة المحرمة ح٤.

إلا أن اثبات الاسكار من مجرد الطبخ محتاج إلى الدليل وان اثبات قيدية الاسكار بسبب ذلك بعيد هذا مع ان لفظ الخمر غير موجود في الكافي وان وجد في التهذيب الا ان الترجيح للكافي هذا مع انه يمكن الحد منه في الاطلاق نفسه لعدم حصول جميع الآثار بالاضافة إلى انه ليس في مقام التنزيل فان قيل انه يكفي أخذ قوله بما انه عادل فيرد عليه أن العدالة لا تعتبر في هذا المجال لكونه صاحب يد ولكن حيث ان السائل يرى عدم الاطمئنان فكان جواب الامام (ع) مطابقا للاحتياط.

وهكذا أيضاً يستفاد من رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يهدى اليه البختج من غير أصحابنا فقال: ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه[1]. فان ظاهرها اما لجهة التقييدية بالاسكار وأما لبيان الكشف عن نكته التلازم الواقعي بان ما يستحله يشربه على الثلث بخلاف من لا يستحله فانه ملتزم بالخروج عن حدية الاسكار.

كما انه استدل بمرسلة ابن الهيثم على التقييد بعد أن سأل عن العصير يطبخ في البخار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه فقال: اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[2]. والاستفادة من ظاهر هذه المرسلة اناطة تغير الحال بالغليان كما يعطى مفاد العطف التفسيري لكلمة وغلا أو يراد بتغير الحال الوجه الأولي لمراحل الاشتداد الذي يعطى دور القوة وان الغليان يراد به المراتب الأخيرة للتأثير وهي مرتبة الفعلية الذي يلازمه تحقق الاسكار قهرا وعلى هذا يكون مفاد التغيير مؤدى مفاد الاسكار على نحو المساوقة العرفية أو الواقعية.

---

(١) الوسائل: باب ٧ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٢ الأشربة المحرمة ح٩.

وعلى هذا يكون مفهوم الغليان عاما وان المسكر مقيد له الا ان اثبات التقييد عن طريق الملازمة محتاج إلى قرينة واضحة بالاضافة إلى جعل ملازمة طولية وهي كون التغير يلازم الغليان والغليان يلازم الاسكار على نحو المراتب الطولية وكل هذه الأمور تحتاج إلى دليل. وهكذا اذا جئنا إلى رواية الفضيل بن يسار حرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب[1].

فان ظاهرها الاستفادة من زاوية المفهوم على التقييد بمفاد الحصر بان الأشربة المتعارفة يراد بها المسكرة فما لم يكن بمسكر يجوز شربه فتقع المعارضة بين روايات الباب الدالة باطلاقها على حرمة العصير المغليّ وان لم يكن مسكرا وبين التقييد المستفاد من مفاد الحصر بناءاً على تمامية التقييد من قبل المفهوم للجانب الاطلاقي هذا مع ان لسان الرواية غير دال على الحصر وانما هي في مقام بيان استعراض جميع مفردات المحرمات من الأشربة بينما لسانها في مقام الموازنة بين تشريع الله وتشريع النبي (ص) وهذا من جملة ما يمكن ان يستدل على صلاحية تشريع النبي (ص) للاستدلال به على الموضوعية دون الطريقية فيكون من مؤدى هذا التشريع ان ما قام به النبي في مقام التشريع حرمة المسكر من كل شراب كما انه سبحانه حرم كل خمر.

وعلى ضوء احتمالية التقييد يمكن رفض جهة الاطلاق أساساً وعندئذ لا مجال لفرضية التقييد لكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه حيث أشرنا سابقاً إلى نكتة الغاء الاطلاق بلحاظ حصول العلاقة الذاتية بين الخمر والاسكار

(١) الوسائل: باب ١٥ الأشربة المحرمة.

كما انه ان كان وجود علاقة واقعية بين الغليان والاسكار فيوجب عندئذ الغاء الاطلاق لعدم وجود احتمالية الغليان الشامل للاسكار وعدمه وإنما أخذ الغليان مع الاسكار على نحو الحيثية التعليلية.

ثم ان الروايات تارة أخذ فيها إناطة حرمة العصير العنبي بما انه مطبوخ أو بجتج أو طلاء وأخرى كون اناطة حرمة العصير العنبي بالغليان بعد فرض تحقق الاختلاف بين الأول والثاني.

والمراد بالطلاء (هو النفط الذي يطلى به الابل) فيكون مؤدى الطلاء انه يتحقق من خلال اشتداد العصير العنبي عند الطبخ حيث يكون بالشدة غليظا كالربّ ولذا ان عمر بن الخطاب في قصته مع أهل الشام عندما شكوا افساد بطونهم لتعودهم على الأغذية الثقيلة وحرمة المسكر عليهم فجاء نصراني وقال اننا تعودنا على شراب نشربه في موسم الصوم ليقوينا على العبادة فجاء بشرابه وهو عصير مطبوخ وكان غليظا كالربّ فوضع عمر أصبعه فيه فقال: لكأنه طلاء الابل (وهو النفط الذي يطلى به الابل) ثم التفت عمر إلى عبادة بن الصامت الصحابي الجليل وكان جالساً إلى جانبه فقال: ما ترى في هذا فقال أنا لا أرى ان النار تحلل الحرام فانزجر منه عمر ونسبه الى الحمق وافتى بالحلية فلما أباح لهم ذلك سكر بعض المسلمين فاقام الحد عليهم ونهاهم عن التجاوز في الشرب إلى حد الاسكار.

ولكن مثل هذا الأمر وقع الخلاف فيه بين الصحابة والتابعين فكل ذهب الى اتجاهٍ بعضهم ذهب إلى رأى عمر وبعضهم ذهب إلى رأي عبادة واختلفت كلمات العامة حول تحديد مقدار الطبخ الموجب لرفع موضوعية الغليان عن سببية التحريم فذهب البعض إلى ان المقدار الذي يطبخ ان يصل الى حد النصف

وذهب البعض إلى ان الطبخ ما يصل إلى مقدار الثلثين وقال آخر بكفاية مطلق الطبخ الا ان أصحاب عبادة ابن الصامت قالوا: بان الطبخ ما وصل إلى مقدار ذهاب الثلثين فانه يكون حلا لا لعدم تحقق الاسكار. ولكن الملاحظ من روايات أهل البيت (ع) في هذا المقام كما ورد في خبر أبي بصير وقد سأل عن الطلا[1] ان طبخ حتى يذهب اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير[2].

فان ظاهر مثل هذا الخبر ان الطلا ان ذهب الثلثان منه وبقي الثلث الأخير فهو حلال وان لم يذهب الثلثان فلا خير فيه ومؤدى ذلك ان زاد الطلا على الثلث فهو حرام واذا طبخ على الثلث فهو حلال وينتج من الحديث انه اذا لم يطبخ على الثلث صار حراما بواسطة السكر ولكن مثل هذا المؤدى يستكشف من خلال الارتكاز فيكون الاستظهار المطابقي في نفس هذه الرواية أو الروايات الأخرى بخلاف ما لم يكن هناك ارتكاز فلا مجال للاستظهار والانسباق العرفي ويكون حصيلة الكلام ان الطلا لا يوجب رفع حرمة الاسكار بمجرد الطبخ بالنار.

ثم ان الملاحظ في الروايات من يرى ان العصير العنبي من قيّده بالغليان كما في رواية ابن أبي عمير ومن يرى بأن الحرمة منوطة اذا نشّ العصير أو حرم من غير نظر إلى شرطية الزيادة كما يراه البعض. وبالجملة ان الآراء مختلفة قول يعتقد بان الاعتبار في الحرمة الغليان وقول يرى ان الاعتبار في الحرمة ان يغلى ويزبد وقول ثالث البقاء ثلاثة أيام وقول رابع الميزان في البقاء عشرة أيام فإذا لوحظ

(١) مجمع البحرين: الطلاء في الحديث اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام الطلاء كذلك وما طبخ من عصير العنب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ويسمى بالمثلث.

(٢) الوسائل: باب ٢ الأشربة المحرمة ح٧.

إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه وهو الأحوط وان كان الأقوى طهارته[١].

القول الأول نجده لا اعتبار في نظرة شرطية الطبخ بالنار كما ان الشرطية بثلاثة أيام نلاحظ رواية ابن عمير لابأس بشرب العصير ستة أيام.

فقال معناه ما لم يغل وهذا مؤدى عدم الالتزام بثلاثة أيام ويتولد من مجموع هذه الأقوال حصول الاجمال في مؤدى اناطة التحريم باي اتجاه يتحقق وعلى هذا لامجال للتمسك بالاطلاق فيسقط عندئذ دور التقييد وينتج من ذلك صحة التمسك بحلية العصير العنبي المطبوخ ما لم يصل حد الاسكار لولا شبهة القول بادعاء الاجماع كما عليه المحقق الا انه يمكن رفضه لرجوعه إلى كونه مدركياً لاستناده إلى روايات الباب مع كونه منقولاً بالاضافة إلى وجود الخلاف كما عليه الشهيد في الدروس والعلامة في المختلف وان كان الاحتياط لا يترك.

(١) حيث أشرنا إلى تعدد الأقوال مع دعوى الاجماع ورده من حيث وجود الخلاف فيه أو رجوعه إلى كونه مدركيا أو منقولا مع اختلاف الروايات فان بعضها مشتمل على الغليان أو على النشيش كما في خبر ذريح اذا نشّ العصير أو غلى حرم[١] كما اعتبر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة الاشتداد بالاضافة إلى الغليان هذا مع انه قد اختلف في حقيقة الاشتداد ماذا فبعض ذهب إلى كونه عبارة عن الثخونة كما عليه الشهيد في الذكرى.

وذهب المحقق الكركى اعتبار مسمى الثخونة وبعض قال: انه عبارة عن الشدة في الغليان بان يكون أعلاه أسفله ونقل عن فخر الدين في حاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير أسفله أعلاه عند الغليان.

---

(١) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة ح٤.

نعم لا اشكال في حرمته سواء غلى بالنار أو بالشمس أو بنفسه وإذا ذهب ثلثاه صار حلالا[١].

وقد يفسر الاشتداد ايضا بمعنى التقلب في الحملة ولا يشترط ان يكون أعلاه اسفله كما يدل عليه خبر حماد بن عثمان عن الصادق (ع) في شرب العصير قال (ع): تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قلت: أي شيء الغليان؟ قال (ع): القلب الخ[١] ومؤدى ذلك عدم ملاحظة الاسفل اعلى كما انه فسرت الشدة بالاسكار أيضاً.

(١) إن حصول الغليان كما يوجد بالنار يوجد بغيره لأن الميزان العلّي وصول الغليان إلى مقدار درجة حرارية معينة يوجب في ذلك الغليان سواء كان بالنار أم بغيرها. وإنما الكلام في الحكم في العصير العنبي هل النجاسة بالاضافة إلى حرمته بواسطة الغليان او الحكم بالطهارة كما عليه الشيخ حسين الحلى[٢] وان كان الأقوى الطهارة كما عليه المختار أيضاً. كما ان المسلم لدى المشهور حلية العصير اذا ذهب ثلثاه ولكن شيخ الشريعة (قدس) ذهب إلى ان ذهاب الثلثين إنما يحلل المغليّ بالنار دون المغليّ بنفسه. ولابأس ان نستعرض مذهبه على نحو الاجمال حيث يتجه نحو ثلاثة مسالك:

الأول: النظر إلى الروايات اما بمنظار الإطلاق من غير تقييدها بذهاب الثلثين وهي المختصة بالغليّ بالنار وأما بمنظار التقيد وان الحرمة مقيدة بما قبل ذهاب الثلثين وهي الناظرة إلى الطلا والبختج من غير ذكر الغليان بالنار وإنما النظر إلى الغليان بنفسه الا ان ذلك لا يكون من نوع المعارضة لاختلاف الموضوع فيما بينهما وقد فرق شيخ الشريعة بين الروايات الناظرة إلى ما يغلي بنفسه وإلى

---

(١) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة ح٣.

(٢) دليل العروة: ج١ ص ٤٨٧.

الروايات الناظرة إلى ما يغلي بواسطة النار كما يحتمل في نظره ان الروايات الناظرة للاشتمال على الغلي بالنار أو المغلي بنفسه على نحو الاطلاق والروايات الناظرة إلى ذهاب الثلثين أخذ في جانبها الجهة الغائية وهي مختصة بالمغليّ بالنار كما انه يحتمل أيضاً ان تكون لاتجاه بعض الروايات مطلق المغليّ كما يرى انه يحتمل في بعض الروايات الاختصاص بالغليان من قبل النفس ولكن بعض الروايات الأخرى مطلقة ولو بلحاظ بعض الروايات لا جميعها أو يحتمل أن يكون بناء مجموع الروايات متجهة إلى خصوص المغليّ بالنار.

الثاني: استقاء مفهوم الشرط من خلال رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] أو مفاد الرواية تعليق اصابة النار بالعصير وان جزاءه الحرمة عند عدم ذهاب الثلثين فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط وان كان للمناقشة مجال فان المفهوم هنا غير تام لعدم وجود أداة شرطية ولو قدر إرجاع المفهوم الى الوصف واللقب فهو مبني على تمامية كبرى المفهوم فيهما وقد نوقش في محله. وعلى فرض تمامية المفهوم وإطلاقه فيعارض باطلاق آية حلية الطيبات وهي عامة لكل عصير غير مسكر بناء على تمامية المعارضة بين المفهوم والمنطوق.

كما انه استفاد بذهاب الثلثين من قبل نفسه ايضاً من رواية عمار الساباطي قال: وصف لي أبو عبد الله (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال لي: تأخذ ربعا من زبيب وتنقيه بان تصبّ عليه اثنتي عشر رطلاً من ماء ثم تنقّعه ليلة

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ الأشربة المحرمة.

فاذا كانت ايام الصيف وخشيت ان ينشّ جعلته في تنور سخن قليلاً حتى لا ينش[١]. الا انه يمكن المناقشة معه فان الاستفادة من نفس الرواية ذهاب الثلثين من نفسه فكيف يذكر الخشية من نفس النشيش؟ الا ان يقصد ماوراء الخشية وهو الانتهاء بعد ذهاب الثلثين هذا على القول بنجاسة ماعدا الخمر والا فيكون المراد بالخشية الحرمة دون النجاسة.

الثالث: مما استدل به شيخ الشريعة بالعصير العنبي يغلي بنفسه كما في رواية زرارة عن أبي عبد الله (ع) سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال: لابأس[٢] فاستفاد بهذه الرواية من خلال التخليل حيث حصر مورد التحليل بالتخليل بينما من لا يرى وجه الانحصار وعدم تأثير الغليان بنفسه بالاسكار فلا مجال لتصوير الحرمة بعد ذهاب الثلثين هذا مع لسان الرواية عدم الحصر وإنما يستفاد منها رفع موضوعية الخمر به بالتخليل كما تدل عليه أيضا رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) انه قال في الرجل إذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلا فقال: إذا تحول عن اسم الخمر فلابأس[٣] وظاهرها أيضاً مجرد رفع موضوعية الخمر لا جعل السببية المحللية بالخل. ثم يمكن أن يحدد عناصر البحث إلى أنحاء:

١ ـ دعوى الاجماع على حرمة العصير العنبي إذا غلى واشتد ولم يذهب ثلثاه.

٢ ـ ذهاب المشهور إلى نجاسته مطلقاً سواء كان الغليان بنفسه أم بالنار أم

---

(١) الوسائل: باب ٥ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٣١ الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل: باب ٣١ الأشربة المحرمة.

بالشمس أم بالحرارة الهوائية.

٣ ـ القول بالطهارة كما ذكر في المستند ان المصرح بالنجاسة في الطبقة الأولى أما قليل أو معدوم فالشهرة المعتبرة القدمائية غير ثابتة على النجاسة.

٤ ـ إحتمالية الملازمة بين حرمة العصير العنبي والنجاسة لاطلاق كلمة الطيب على الثلث كما تدل عليه حكاية منازعة إبليس مع نوح يدل على نجاسة ما زاد منه على الثلث.

وإن كان هذا الاحتمال مرفوض لعدم الملازمة اولا: هذا ويمكن ان مازاد يكون ناظرا إلى إحتمال الحرمة في الزائد دون خصوص النجاسة ثانياً.

وذهب أبو حمزة إلى التفصيل في النجاسة وقال: إذا كان الغليان بالنار فهو طاهر وأما إذا كان بغيره فهو نجس ولا يجدي في طهارته ذهاب الثلثين ولعل وجهه صيرورته خمرا بذلك لحصول الاختمار فيه. وقد أيد شيخ الشريعة هذا التفصيل واستدل على صحة قول أبي حمزة بأربعة أدلة:

١ ـ ان ما ورد من روايات التحديد بذهاب الثلثين منحصرة بالغليان بالنار دون غيره مما هو مغلي بغير النار أو مطلقا إذ الروايات الناظرة إلى التحريم من غير نظر إلى تحديد الذهاب بالثلثين كما في الإتجاه الأول وأما الروايات الناظرة إلى ذهاب الثلثين فهي في إتجاه الحكم بالنجاسة.

٢ ـ ما دلت عليه صحيحة عبد الله بن سنان في قوله (ع): كل عصير اصابته

النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه[١] حيث تضمنت التقييد باصابته النار لاخراج ما غلى بغير النار إذ الحرمة باقية في ظرف الثلث.

٣ ـ ما اشتملت عليه رواية الساباطي في طريقه معرفة صنع العصير قال: وصف لي أبو عبد الله (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال: تأخذ ربعا من زبيب وتنقّيه وتصبّ عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تضمّه ليلة فإذا كان أيام الصيف وخشيت ان ينشّ جعلته في تنور مسجور قليلا حتى لا ينشّ ثم تنزع الماء منه كله[٢].

ودلالة هذه الرواية على أن النشيش الذي يكون بواسطة النار موجب لرفع الاشكال والشبهة بخلاف ما لو كان بعدم واسطة النار فان فيه المحذور ويكون موجباً لصدق الخمرية والنجاسة وهذا لا يرتفع بذهاب الثلثين.

٤ ـ ما دلت عليه صحيحة محمد بن مسلم في قوله: سألته عن نبيذ قد سكن غليانه فقال (ع): قال رسول الله (ص): كل مسكر حرام[٣] فان الاستظهار منها لو كان لفظ الغليان شاملاً للنار لأصبح مسكرا من غير اشتراط ذهاب الثلثين.

الا انه يمكن مناقشة الدليل الأول فان الروايات منها ما يستفاد منها التحديد الموردي وهذا لا يمكن اجراؤه كقاعدة عامة في جميع الموارد كما في رواية محمد بن الهيثم عن الصادق (ع) قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي

(١) الوسائل: باب ٢ الأشربة المحرمة.
(٢) الوسائل: باب ٥ الأشربة المحرمة ح٢.
(٣) الوسائل: باب ٢٥ الأشربة المحرمة.

من ساعته أيشربه صاحبه؟ فقال (ع): اذا تغير عن حاله فغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[١].

فان الاستظهار من هذه الرواية عدم ملاحظة قيد النار وإنما الذي وقع من قبل السائل العصير يطبخ بالنار وإنما كان جواب الامام اذا تغير عن حاله فغلى فلا خير فيه فاذا استفيد القيد بالنار فذاك لجهة المورد وليس للقاعدة الكلية.

ومنها: ما يدل على التقييد بالوصف كما ورد في صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[٢].

ومنها: ما يدل على التقييد بالشرط كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر إذا أخذت عصير الطبخة حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل واشرب.

ومنها: بيان الموضوع مثل بيان مطلق المغليّ كما تدل عليه صحيحة حماد الآتية: وبهذا يتضح أن مثل هذه الروايات تقسم إلى ثلاثة أنواع وهناك نوع رابع ينظر إلى جهة الإطلاق من حيث الحرمة ومن حيث الغليان بالنار كما في صحيحة حماد بقوله: ولا يحرم العصير حتى يغلي[٣]. وذلك عندما سأله عن شراب العصير فقال: اشربه ما لم يغلِ فاذا غلى تشربه.

والملاحظ من هذا العرض الروائي ان الروايات على اختلافها الموردي والاطلاقي والتقييد بالشرط أو بالوصف أو الموضوع ينظر إليها من حيث بيان

(١) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة

(٢) الوسائل: باب ٣ ـ ٥ الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة.

الكبرى وهي أن العصير اذا تغير وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه فاذا ضممنا الكبرى مع الروايات المطلقة يكون الناتج انه لابد من الرجوع إلى التقييد وهو ذهاب الثلثين وعندئذ نخرج بنتيجة وهي أن العصير إذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه. ثم نأخذ الكبرى أيضاً مع انضمام الاطلاق اليها ونحملها على التقييد الثاني وهو الغليان بالنار فينتج من هذا الحمل محذور آخر وهو عدم حرمة ما يغلي بنفسه وهو مما عليه خلاف الاجماع.

هذا مع انه لو تمسكنا بالتقييد بالشرط فانه لا يستفاد منه حجية المفهوم لأنه لم يكن المشروط بالنار محددا بالحرمة وإنما محدد بذهاب الثلثين ويكون مفهومه اذا لم تصبه النار غير محرم ولو غلى من قبل نفسه وهو أيضاً مخالف للاجماع.

ولو ضم التقييد بالوصف إلى كون الرواية ناظرة إلى مقام الموضوع وهو المطلق الذي دلت عليه مفاد صحيحة حماد السابقة في قوله ولا يحرم العصير حتى يغلى فانه لم يكن الموضوع مقيداً بالغليان بالنار كما ان الحكم لم يحدد حرمته بذهاب الثلثين وعندئذ لابد من التصرف اما بالحكم أو بالموضوع فاذا كان التصرف بالطرفين وتقييدهما معا يلزم عدم حرمة العصير الذي يغلي من قبل نفسه وهو مما يخالف الاجماع وإنما التصرّف يكون لأحد الطرفين وهو ان يحمل المطلق على المقيد في خصوص الحكم دون الموضوع وان الحرمة منوطة بذهاب الثلثين وان كان الموضوع مطلقا.

أما إتجاه شيخ الشريعة فيذهب إلى التصرّف في ناحية الموضوع خاصة وان كان الحكم مطلقا فيخصّصه بإخراج المغليّ بالنار وعندئذ تكون الحرمة بخصوص المغليّ بالنار.

إلا أنه يمكن رده باستلزامه عدم حمل المطلق على المقيد ويكون المطلق على حاله غير مقيّد مع انه لم يتخط القواعد وعليه فان ما يمكن تصويره كون الحرمة منوطة في المغلي بغير النار فلا تكون مقيدة بخلاف ما كان مغلياً بالنار فان حرمته مقيدة إلا أن حكم النجاسة باق على حاله ولكن يمكن تصيّد حكم النجاسة من خلال ان المغليّ بالنار قبل ذهاب الثلثين محكوم بالنجاسة كما انه حرام أيضاً أو نقول بخصوص الحرمة فقط كما انه في صورة المغلي بنفسه يمكن أن نتصور الحرمة من غير الحكم بالنجاسة وكل هذه الاحتمالات لا تعطي التمسك بما ذهب إليه ابن حمزة ومن تبعه في هذا الإتجاه.

وعلى هذا فان القدر المتيقن من وجود الإجماع اثبات حرمة العصير قبل ذهاب الثلثين وأما سريان الحرمة لما بعد الذهاب فانها غير ثابته واحتمال جريان استصحاب الحرمة ايضاً لا يمكن اثباته لاختلاف الموضوع الذي قبل الذهاب والموضوع بعد الذهاب وعلى هذا لا مجال لجريان الاستصحاب بعد اختلاف الموضوع.

وأما تأييد شيخ الشريعة لأبي حمزة في الدليل الثاني لصحيحة ابن سنان فقد أشرنا إليها على أنها مبنية على تمامية كبرى مفهوم الوصف واللقب.

وأما الاستدلال برواية الساباطي وهي ناظرة إلى دور معالجة رفع محذور النشّ الطبيعي بالنشّ الصناعي أو الفوران الحادث بواسطة جعله في التنّور لأجل رفع محذور النشّ الحادث بأمر طبيعي وهو طريق تخلّص عن حدوث النش الصناعي مع الاحتفاظ بالماء وصب ماء آخر عليه مع كون المفروض ان الوقت في الصيف وربما يكون فيه حدوث النشّ من ذلك الماء المأخوذ المحتمل أن يكون ذلك الباقي هو المسكر وعلى هذا يؤكد عدم الحكم عليه بالنجاسة هذا مع ان مفاد

الخشية هي الحرمة دون النجاسة كما مرّ بيانه.

وأما ما استدل به برواية محمد بن مسلم في قوله: كل مسكر حرام لأن محطّ السؤال عن النبيذ الذي سكن بعد الغليان فكان السؤال صغرى لما أجاب به عن كبراه ان العصير المغليّ اذا سكن قبل ذهاب الثلثين يكون مسكرا أو يقع نجساً وحراماً. ويرتكز استدلاله على ثلاثة عناصر:

١ ـ الوجدان قاض بان المغليّ بالنار لا يكون مسكرا.

٢ ـ ما ورد في وفد اليمن بان المغليّ بالنار ليس بمسكر[١].

٣ ـ لو كان مسكراً لما كان ذهاب الثلثين محللا ومطهراً له.

ويرد عليه: ان محل النزاع في العصير الزبيبي دون التمري ومورد الاستدلال في العصير التمري وأما بيان الكبرى في قوله (ص): كل مسكر حرام ليس غرضه تطبيق الكبرى على الصغرى وإنما هو بيان لارجاع السائل إلى بيان معرفة التطبيق بنفسه كما هو المستفاد من قوله (ص) في مورد السؤال لقد اكثرت أيسكر؟ قال السائل: نعم فاجابه (ص) على مقتضى سؤاله كل مسكر حرام.

هذا مع أن المستفاد من رواية حريز قال: سألت أبا عبد الله (ع) فقلت أني أصنع الأشربة من العسل وغيره، وأنهم يكلّفوني صنعها وأنا أصنعها لهم قال (ع): اصنعها وادفعها اليهم وهي حلال من قبل ان يصير مسكراً[٢] هو حصول الاسكار في ظرف متأخر.

---

(١) الوسائل: باب ٢٤ الأشربة المحرمة ح٦.

(٢) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة.

وكذا في رواية أبي جارود عن أبي جعفر (ع) سألته عن النبيذ أخمر هو؟ فقال (ع): ما زاد عن الترك جودة فهو خمر[١] وهو أيضاً يستفاد منها أن حصول الاسكار ليس بمجرد الغليان وإنما له وقع خاص عند حصول التفاعل.

كما ان الاستدلال في موثقة ذريح بقوله (ع): اذا نشّ العصير أو غلى حرم[٢] لا يستفاد منه الحكم بالنجاسة وإنما التعبير بمقتضى العطف باو للدلالة على المباينة بين النشّ لخصوص العصير والنشّ الحاصل من الغليان كما هو الظاهر من القاموس وغيره وهو الصوت الحادث قبل الغليان فانّ الأول محكوم بالنجاسة والثاني محكوم بالحرمة هذا بالإضافة إلى ان الحرمة غير معلّلة بسبب الخمر ولعله يمكن ان يكون لخصوص العصير الذي يمكن ان ترتفع الحرمة عند ذهاب الثلثين. والمهم ان مقتضى المباينة بمؤدى العطف باو لايثبت الحكم بالنجاسة وإنما المصرح به هو الحرمة وقد أشرنا إلى أنها غير معلّلة من جهة الخمرية.

كما ان الاستدلال لابن حمزة في ما ورد في الفقه الرضوي إن نشّ العصير من غير ان تمسه النار فدعه حتى يصير خلا. الظاهر صيرورة العصِير بحصول النش من غير النار الا انه قد اتضح لديك مراراً بان الفقه الرضوي لم تثبت حجيته عن المعصوم فلا يمكن الاعتماد عليه كرواية. وعليه ظهر من مجموع هذا العرض ان ما استدل به ابن أبي حمزة في التفصيل لا وجه له.

---

(١) الوسائل.

(٢) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة ح٤.

سواء كان بالنار أم بالشمس أم بالهواء[١].

---

(١) اتضح بذلك عدم الفرق بين ما إذا حدث الغليان بالنار أو بالشمس أو بالهواء في ترتب الحكم بالحرمة أو بالنجاسة لاطلاق النص والفتوى ايضا ولم ينقل الخلاف في ذلك وان الحلية والطهارة منوطتان بذهاب الثلثين، وقد أدعى مفتاح الكرامة الاجماع عليه بقوله: (ومعه يطهر كما يحل اجماعا واطلاق الأدلة يشمل جميع الصور فالمدار على ذهاب الثلثين ولذا نص في النهاية والوسيلة بانه اذا ذهبا عنه الطبخ أو بعد البرد فالحكم فيه هو الطهارة والحلية).

الا ان السيد الأستاذ رفض التمسك بالاطلاق وقال: ليت شعري ما المراد من ذلك وأي إطلاق في روايات المسألة حتى يتمسك به في المقام كيف؟ فان الأخبار المشتملة على حلية العصير بذهاب الثلثين إنما ورد في خصوص ذهابهما بالنار فيكفينا في المقام عدم الدليل على حلية العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس والهواء وكذا طهارته اذا قلنا بنجاسته بالغليان[١].

ويرد عليه: انه لا مجال للتحديد في خصوص النار إذ الاستظهار من الروايات لا يفهم منها الخصوصية والتحديد وإنما بيان لطبيعي العصير المغليّ سواء كان ذلك بوجود النار أم بغيرها كما انه لا فرق في ترتب الحكم بالنجاسة أيضاً سواء تحقق ذلك بواسطة النار أم بغيرها.

هذا مع انه يرد عليه بعدم صحة التمسك بالحرمة بمقتضى عدم الدليل على الحلية في العصير بذهاب ثلثيه اذ نقطة الاستظهار اللفظي للطبيعي دون مقام الخصوصية للنار ولذا ان ذلك يستدعي حصول الخصوصية في فرض فقدانها

---

(١) التنقيح: ج١ ص ١١٧.

بل الأقوى حرمته بمجرد النشيش وان لم يصل إلى حد الغليان[١].

لجهة نقطة التقابل بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي وعلى هذا فلا مجال لقوله (فيكفينا) في المقام عدم الدليل على حلية العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس والهواء وكذا طهارته اذا قلنا بنجاسته بالغليان لأن مجرد عدم الدليل يقتضي جريان الحلية للشك في الموضوع وإنما أخذت النكتة لبيان الفرق بين تقابل الحلية مع الحرمة والنجاسة مع الطهارة بمقتضى تقابل المنطوق مع المفهوم.

(١) ذكر في تاج العروس النشيش والنش صوت الماء وغيره وقيل النشيش أخذ أول العصير في الغليان وكذلك النش والنشيش صوت الماء عند الصب وفي مجمع البحرين والنشيش صوت الماء ونش الكوز الجديد اذا صوّت.

وعلى هذا فصورة النشيش حدوثه قبل الغليان وربما يختلف تبعاً للأواني ففي بعضها يحدث النشيش قبل الغليان وفي بعضها في آن الغليان وفي بعضها الآخر يستمر النش إلى فترة من حدوث الغليان بلحاظ الضغط الهوائي كما في بعض القدور و(السماور) والابريق ونحوها.

وإنما المهم في الحكم بالحرمة أو النجاسة هل بمجرد حدوث النشيش أو لابد من تحقق موضوعية الغليان؟ والمختار لدى الماتن هو الأول كما عليه جماعة ممن سار على مسلكه كما يستفاد من موثقة ذريح سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: اذا نش العصير أو غلى حرم[١] فكان التعبير بكلمة (أو) الدالة على المباينة بين المعطوف والمعطوف عليه فيوجب تعددهما الا انه ظهر مما سبق ان النشيش كما يصدق بواسطة الامر الطبيعي كذلك يحدث بواسطة النار وربما

---

(١) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة.

يكون نظر الامام في العطف باو للدلالة على حصول مقدمية النشيش الطبيعي للنشيش غير الطبيعي وان كان في بعض الأحوال مما يحصل به التداخل.

هذا مع معارضتها لحسنة حماد عن أبي عبد الله (ع) قال: لا يحرم العصير حتى يغلي[1] كما تدل عليه روايات أخرى بنفس مفاد الحسنة الدالة على عدم الحرمة قبل الغليان من غير نظر إلى تحقق النشيش وعندئذ ترفع اليد عن ظاهر موثقة ذريح.

هذا كله على فرض أن ما ورد في الموثقة بعطف (أو) وان كان الخلاف بين التهذيب والكافي حاصل فان ما ينقله الكافي عدم العطف (بأو) ولكن في التهذيب العطف (بالواو) وبما ان الكافي أضبط يقدم قوله على التهذيب.

هذا مع انه يمكن الاعتراض بانه لو كان بمجرد حصول النشيش سبباً لتحقق موضوعية الحرمة وهو على الفرض حصوله قبل الغليان فلا معنى للحكم بالحرمة عند الغليان كما تدل عليه بعض الأخبار وأما على فرض القراءة بالواو لا (بأو) يكون المحصل انه في فرض النش يحصل معه الغليان ويكون مؤدى الحكم ان الحرمة كما تتحقق بالنش تتحقق بالغليان بواسطة النار كما يؤيد الفقه الرضوي بقوله إنْ نش العصير من غير ان تمسه النار فدعه حتى يصير خلا.

والمهم ان الموثقة اما ان نقول بانها معارضة بالحسنة واما أن نقول بان دلالتها مضطربة المفاد بناء على ان الغليان يقع في رتبة متقدمة على النش وأما على الاحتمال السابق فان النش يقع له عدة فروض فلا يوجب الاضطراب أو نقول

(١) الوسائل: باب ٣ الأشربة المحرمة.

ولا فرق بين العصير ونفس العنب فاذا غلى نفس العنب من غير ان يعصر كان حراما[١].

بمقالة السيد الأستاذ والمحقق الآملي[١] من أن النشيش والغليان شيء واحد كما استشهد بما ذكره أقرب الموارد من تفسير النشيش بالغليان أو نقول يختلف النشيش والغليان بلحاظ المحل وعلى هذا تكون النسبة بينهما نسبة العموم من وجه وان كان الذي يلائم الطبع والعرف وعليه أهل اللغة ان الغليان يفسر بالقلب والنشيش يفسر بالصوت فيختلف مفهوم أحدهما عن الآخر.

(١) يختلف مفهوم العصير عن تساقط الماء من شقوق الشيء كما عليه المقدس الاردبيلي وخلافاً للشيخ حسين الحلي في دليله[٢]، فان العصر أخذ بالضغط.

والتساقط من الشقوق أخذ بالوجود الطبيعي من غير عصر فان مثل ماء العنب ان أخذ على نحو التساقط من شقوقه يختلف عما اذا حدث وجود ماء العنب بواسطة العصر وتكون إناطة الحرمة بالعصير المغلي الا ان الكلام في ان الماء المتصبب من مصدره هل يفرق بين ما لو كانت الحبة لم تقطع أو بين الحبة المنقطعة. وهو انه في حال الانقطاع يعتبر جزءاً من العصير بخلاف ما لو كانت الحبة غير منقطعة يعتبر من الماء المتساقط اذ الميزان في ذلك كله الى الصدق العرفي التمييز بينهما.

الظاهر اعتبار صدق الماء المتصبب مادام في حياته دون ما لو انفصل فانه يعتبر من العصير وما ذهب اليه الشسيخ حسين الحلي بقوله: اذ لا اظن احداً يقول إنّ

---

(١) مصباح الهدى: ج١ ص ٤٢٠.

(٢) دليل العروة: ج١ ص ٤٩٨.

ذلك السائل داخل الحبة لا يشمله العصير الذي يتنجس ويحرم بالغليان فان كلامه مجرد استبعاد لا دليل عليه. وأما لو أخرج ماء العنب بواسطة الغليان فليس من تلقاء نفسه فيمكن القول بشمول الحكم له لصدق موضوع حكم الغليان عليه سواء كان بطريق النشيش أم بطريق النار.

وقد استبعد السيد الاستاذ حصول الغليان من ذات الحبة وفي جوفها بسبب حرارة الهواء أو الشمس إذ يقول الظاهر ان هذه المسألة فرضية خيالية لأنها تبتني على فرض أمر غير واقع أبداً حيث ان العنب ليس كالقربة وغيرها ـ من الأوعية مشتملاً على مقدار من الماء حتى يمكن غليانه في جوفه بل العنب على ما شاهدنا جميع أقسامه ـ نظير الخيار والبطيخ والرقى مشتمل على لحم فيه رطوبة وكلما وردت عليه ضغطة خرج منه ماؤه وبقيت سفالته[1]. وبهذا الاتجاه ذهب السيد الصدر وقال: انه مجرد فرض غير عملي خارجا[2].

والمهم ان الفرض لو تم فهل يمكن صدق الغليان عليه أو لا؟ الظاهر عدم صدق الغليان بناء على ان الميزان فيه القلب وأخذ الاسفل إلى الأعلى أو العكس وهذا لا ينطبق على الحبة لعدم إمكانية القلب لعدم حصول الفراغ في جوف الحبة ما لم نقل بان الاعتبار هو الغليان بما يصل إلى درجة حرارية معينة ولا يشترط القلب منه وإنما القلب وصول تلك المرحلة في حال حصول الفراغ وفي جوف الحبة يصدق عليه الغليان وان لم يصل إلى حالة القلب لأنه من شؤون المحل وليس من شؤون طبيعي الغليان ولم يكن القلب زيادة في الرتبة على مرحلة

(١) التنقيح: ج١ ص ١٢١.
(٢) بحوث في شرح العروة: ج٣ ص ٤٠٨.

الغليان الا ان ذلك كله خلاف العرف وإنما مثل هذه الموارد ينساق إلى الموازين العلمية الدقية دون المراتب العرفية.

العصير العنبي إذا صار دبسا:

وأما لو صار العصير إلى مرتبة الدبس فهل يحكم عليه بالحلية وذلك يتصور اذا غلى العصير وأصبح دبساً قبل ذهاب الثلثين وهو فرض بعيد الوقوع وعلى أي حال فانه اذا استمر في الغليان تحت النار يوجب الاحتراق قهرا وعلى أي حال فالمسألة على تقدير ثبوتها.

يمكن القول بالتمسك بالحرمة دون الحلية اما لجهة الإطلاق واما لجهة الاستصحاب أما جهة الاطلاق فلصحيحة عبد الله بن سنان بقوله (ع): كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه[1].

الا ان الاستظهار من هذه الرواية في شمولية العصير للدبس محل نظر بل يمكن القول بعدم إمكانية الاطلاق والانصراف عن مثل هذا الفرد النادر لقلة مثل هذا النوع من وقوع الدبس قبل ذهاب الثلثين وكان على المولى ان يراعي مثل هذا النوع لو تحقق فيه صدق الشمولية لمثل هذا الفرد النادر.

هذا مع انه لا مجال لصدق جريان الاستصحاب حيث ان الموضوع أصبح متغيرا عرفا هذا بالاضافة الى ان صدق العصير على ما يشرب وأما الدبس فيصدق على ما يؤكل دون ما يشرب فلا يشمله الاطلاق كما لا يشمله الاستصحاب.

وان كان السيد الاستاذ ذهب إلى أن بعض الروايات كما في رواية عبد الله بن

(١) الوسائل: باب ٢ الأشربة المحرمة.

سنان ان الشرب لم يؤخذ موضوعا في الرواية ولكن أخذ الشرب بلحاظ ما يناسب ما يتعلق به ومجرد عدم ذكر الرواية للشرب يمكن تقديره بما يناسب متعلقه فالعصير يناسبه الشرب والدبس يناسبه الأكل وعلى هذا لا مجال لجريان استصحاب الحرمة للتغاير الاعتباري بين الأكل والشرب وأما مجرد استصحاب حدوث غليان العصير في الحكم بالنجاسة فهو ممتنع اذ الاعتبار في جريان الاستصحاب وحدة الموضوع حدوثا وبقاء وليس مجرد الحدوث.

ولا يصدق الدبس إلا على تلك المراحل المتماسكة التي لا تلائم صدق الشرب عليه فلو خرج عن طبيعة التماسك وأصبح من موارد السائل لخروجه عن صدق الاسم ولكن ذلك يستفاد منه بالدلالة الالتزامية دون الدلالة المطابقية ومورد الكلام في الدلالة المطابقية لصدق اسم الدبس عليه.

وبهذا يمكن القول بانه في آن وصوله إلى حد الدبس قد وصل إلى مرتبة ذهاب الثلثين ولا وجه لما ذهب إليه السيد الأستاذ بان ذلك من نوع الرجم بالغيب إذ بمقتضى الارتكاز العرفي ان الوصول إلى حد التماسك أوجب انعدام المادة الاسكارية ويكون ذلك موجباً للاطمئنان الكامل بذهاب الثلثين ومقتضاه عندئذ عدم الاسكار.

كما انه لا مجال للاعتراض من قبل السيد الأستاذ بما ذهب إليه الشهيد الثاني في المسالك من ان روايات الحرمة أخذ في موضوعها العصير ومرحلة الدبس ليس عصيرا بل هو موضوع آخر يطلق عليه اسم الدبس وكان وجه الاعتراض بان مطهرية الانقلاب تحتاج إلى دليل خاص وان ما ذكره الشهيد خلط بين الانقلاب والاستحالة وغير الاستهلاك.

والملاحظ لدينا في المقام كما نشير إليه في المسألة رقم (٢) ان نظر الشهيد

في بيان حرمة العصير وليس في بيان النجاسة وبمقتضى ثبوت الحرمة على موضوع فاذا تبدل الموضوع لا مجال لتصوير الحرمة بعد ارتفاع الموضوع وصيرورة العصير إلى الدبس من نوع قد انقلب من حال إلى حال آخر وإذا تم مورد الانقلاب فلا يحتاج فيه إلى دليل.

ولكن مع ذلك كله سوف نشير إلى أن الأدلة منصرفة عن مطهرية ذهاب الثلثين عن وجود الدبس مع انه ليس علة في الحكم بالطهارة كما انه ليس من موارد شمولية الإطلاق له.

العصير التمري

وأما التمر والزبيب وعصيرهما فالأقوى عدم حرمتهما أيضاً بالغليان وان كان الأحوط الاجتناب[١].

(١) أما بيان العصير التمري فقد اختلف فيه كما ذكره الشرائع في الحدود وأما التمر اذا غلى ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والأشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ وفي القواعد يستشعر وجود الخلاف كما في الدروس وأما عصير التمر فقد أحله بعض الأصحاب ما لم يسكر وذكر الحدائق أنه حديث القول بالحرمة في الاعصار المتأخرة وهو ظاهر الوسائل.

وأما الكلام في طهارة عصير التمر فالظاهر عدم الخلاف فيه وعدم الرجوع إلى ما ذهب إليه ابن حمزة وشيخ الشريعة من التفصيل السابق الذي ذكره حيث ذهب إلى عدم نجاسة العصير عند غليانه بنفسه بخلاف ما لو غلى بالنار وقد أشرنا إلى عدم الفرق بينهما ولا يفرق الحكم بين العصير العنبي أو العصير التمري وكذا في العصير الزبيبي ايضا وقال صاحب الحدائق: اني لم أقف على قائل بنجاسة العصير الزبيبي.

ولكن المتسالم عليه انه لم يقع خلاف في العصير التمري وان وقع الخلاف في العصير الزبيبي ولكنه لا يعتنى به أيضاً وأما العصير التمري فذهب الشهيد الثاني إلى الاجماع بطهارته.

وأما النبيذ فيطلق على كل من ماء التمر وماء الزبيب وذلك إذا اكتسب الماء حلاوة ما لم يصل الماء إلى مرتبة الغليان فيكون حراما وان كان المشهور ذهب إلى حليته الا ان الكلام محتاج إلى بيان العصير الزبيبي ثم نشير إلى حكم العصير التمري تبعاً له. أما بيان العصير الزبيبي فيمكن ان يستدل القائل بالنجاسة بأمرين:

١ - من خلال الاستصحاب التعليقي.

٢ - من خلال الروايات.

أما البحث من خلال الاستصحاب التعليقي فمحتاج إلى بيان قواعده على نحو الاجمال وهو بين رأيين موافق ومخالف ويمكن ارجاع المجوز إلى مبنى كما ان القائل بالامتناع متمسك بمبنى بغض النظر عن إرجاع الاستصحاب التعليقي إلى أخذ العناوين موضوعة في الاحكام كالعنب بما لها الدخاله في موضوع الحكم وعدمه.

والمهم أولاً بيان الاستصحاب التعليقي ثم بيان المبنى المتعلق بالموافقة والمخالفة أما بالنسبة إلى بيان الاستصحاب التعليقي على فرض التسليم به وهو ما كان أمراً معلقاً على أمر بشيء غير متحقق في ظرف اليقين أو المتيقن فان كان أمر ذلك اليقين أو المتيقن وجوداً فعلياً كان استصحابا تنجيزيا وهو مما لا كلام فيه وأما على الأول وهو ما كان معلقاً بوجود شيء آخر غير محقق بالفعل وهو لايخلو اما ان يكون التعليق من الأمور المقولية الخارجية التي ينظر إلى دور التعليق مرتبطاً بالوجود الخارجي كما هو الحال بين الملازمات التكوينية التي لا يمكن انفصال اللازم عن الملزوم عقلاً من غير نظر إلى دخالة الشرع في ذلك فاذا قدر وجود الملازمة الخارجية بين اللازم والملزوم فاذا شك بارتفاع الملازمة في الرتبة المتأخرة مع فرض تحقق المعلق عليه المستلزم للشك في اللازم في الرتبة المتأخرة فلا مجال لتصوير جريان الاستصحاب اذ الأثر المترتب على اللازم غير الأثر المترتب عليه في ظرف الملزوم اذ الأثر في ظرف الملزوم شرعي والأثر في ظرف اللازم عقلي وإذا قدر ثبوت الأثر في اللازم العقلي يكون من نوع الأصل المثبت.

وعندئذ يأتي دور المبنى فان ثبت ان الميزان في الاستصحاب نقض اليقين بالشك دون المتيقن فيمكن القول بجريان الاستصحاب التعليقي ويكون جارياً حتى في الموضوعات اذ ينحل بالنسبة إلى دور اللازم والملزوم من نوع حصول

قطعيين فعليين لكل واحد جهة الأصالة الاستقلالية في الاطلاق لكل واحد منهما فيكون بالنسبة إلى الملزوم جار وبالنسبة إلى اللازم غير جار لأنه مثبت وهذا بخلاف ما لو ثبت ان الميزان في الاستصحاب هو نقض المتيقن فيكون المتيقن غير فعلي وانه معلق على وجود شيء آخر فبمقتضى ذلك عدم المنجزية.

وأما لو كان التعليق مرتبطاً بالجانب الشرعي بان ينظر إلى الملازمة بين الأمرين على نحو الجعل الشرعي فيكون متى ما علق من طرف الحكم الشرعي على موضوع الحكم على شيء آخر غير الموضوع كقول المولى يحرم ماء العنب إذا غلى فان كان الحكم من نوع الأحكام الوضعية حيث يكون ارتباط الشيء المعلق بالوجود الخارجي أو ان الحكم من نوع الأحكام التكليفية والحكم معلق على لحاظ الشرط في عالم التصور كما عليه المحقق العراقي فان كان على الفرض الأول لا مجال لتصوير الاستصحاب التعليقي بلا فرق في ذلك بين عدم جريانه سواء كان في الملزوم أم في اللازم.

ولكن يمكن دعوى إرجاع الاستصحاب إلى جعل مماثل للمتيقن أو إرجاع الاستصحاب إلى جعل حكم مماثل لحكم المتيقن وعلى هذا يمكن القول بجريان الاستصحاب اذا كان المستصحب موضوعا وعندئذ يجري استصحاب الملازمة وذلك في استصحاب الحكم وعلى هذا يمكن جريان استصحاب الملازمة لاثبات الملازمة الظاهرية وكذا يمكن جريان استصحاب الوجود الثاني ويترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الأعم من الواقع والظاهر[1].

(١) منهاج الأصول: ج٥ ص ٢٢٦.

ولكن يمكن مناقشة صحة جريان الاستصحاب في مماثل المتيقن أو مماثل حكمه أو في كلا الأمرين يمكن القول بان المماثل في أي صورة يوجد لا يمكن انطباق نفس الموضوع عليه فان كان المماثل من سنخه الأولي فيرجع إلى نفس الحقيقة وان كان غيره لم يصدق عليه موضوع الاستصحاب.

وبالجملة ان العناوين اما ان تكون لها الدخالة في موضوعات الأحكام كالعنب ونحوه فان لها الدخالة ببقاء الحكم ويدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً وأما أن يكون الدليل لا يرى للعنوان في موضوعات الأحكام وإنما الحكم مترتب على ذات الحقيقة نفسها فلا يدور الحكم مدارها وأما أن يكون الشك في صدق الدخالة وعدم فعل الفرضين الأوليين مع الاحتفاظ بالمبنى فبالنسبة إلى الأدلة ان أُحرز من ذات الدليل على نحو الدخالة فيتمسك به بما ان له الأثر في ترتب الحكم على بقاء العنوان ومع زوال العنوان يرتفع الحكم بزواله ولكن بخلاف الثاني فان العنوان لم يؤخذ على نحو الدخالة فيمكن السريان إلى عنوان آخر وأما بالنسبة إلى صورة الشك في دخالة العنوان وعدمه فان اخذت الحالات الطارئة على ذات الموضوع على نحو الحقائق المتباينة بالنظر العرفي فاذا تعقّب إحدى الحالات لا يمكن اثبات الحالة الأخرى بنفس ذلك النمط الأول لعدم السنخية بينهما.

وأما إذا كانت الحالات موحدة الحقيقة فيمكن عروض الحالة الأخرى بعد ارتفاع الحالة الأولى وعلى هذا يمكن جريان الاستصحاب لانحفاظ الحقيقة في الجميع وان تبدلت الصور والحالات الطارئة وحيث ذكرنا ان اتيان المماثل للمتيقن ان كان من سنخه الأوليّ فيرجع إلى نفس الحقيقة الأولى وان كان المماثل للمتيقن ليس من سنخه في الوحدة النوعية فلا يمكن جريان الاستصحاب لاختلاف الموضوع.

ثم لا يخفى ان المستصحب في حال كونه حكما شرعيا لا يخلو اما أن يكون جزئياً وهو عبارة عن لحاظ تلك العلاقة الخاصة بين الحكم وموضوعه الخارجي المسبب بمجرد وجوده يكون الحكم فعلياً واما أن يكون الحكم كلياً وهو انتشار الحكم على موضوعه الأعم من فعلي الوجود أو مقدر الوجود وهو ما يصطلح عليه بالحكم على نحو القضايا الحقيقية كوجوب الحج على المستطيع.

ولكن الشك ببقاء الحكم الجزئي لا يتم إلا في صورة ما يطرأ على الموضوع شيء يوجب الشك في استمرار الحكم.

وأما الشك ببقاء الحكم الكلي فان كان الشك لجهة احتمال النسخ في الحكم فيستصحب ذلك الحكم الكلي المجعول المقدر الوجود وأما لو كان الشك ببقاء الحكم الكلي المجعول على موضوعه في صورة عروض الطواريء الموجبة لتغير صفة الموضوع وليس لحقيقته كالشك في تغير الماء المتغير بنفسه فيكون الشك في بقاء النجاسة عندئذ وهو من نوع استصحاب الكلي وهو معتمد على تحقق موضوع له قد طرأ عليه أوصاف مغيرة الا انها لم تكن لها الدخالة في ذات الموضوع وهذا لا يضر بجريان الاستصحاب فيه.

واما لو كان الشك في الحكم الكلي مما يوجب كون الحكم المترتب على موضوع الا ان موضوعه مركب من شيئين فان أوجب تحقق موضوع الاستصحاب بأحد الجزءين والاستغناء عن الجزء الآخر يمكن جريان الاستصحاب لأنه بوجود أحد الطرفين يتم ركن الاستصحاب كالشك في استمرارية الحرمة أو النجاسة المنوطة على وجود العنب في فرض الغليان فاذا قدر تبدل العنب إلى الزبيب وكان قبل الغليان يمكن جريان استصحاب ذلك الموضوع نفسه وهو وجود العنب كما يترتب الحكم بالنجاسة في حال الزبيب عند حصول الغليان كل ذلك إذا أخذ

عنوان العنبية والزبيبية وصفين لذات الحقيقة والموضوع فيمكن استصحاب النجاسة وبهذا يسمى الاستصحاب التعليقي.

وأما إذا أخذ الموضوع المركب من جزءين وهما العنب والغليان فيكون إناطة استصحاب الحكم بنفس الموضوع القائم على جزئيه وعلى هذا يعتبر استناد الشرط إلى الموضوع بما انه قيد للموضوع وأما إذا اعتبرنا أن الشرط يكفي فيه مجرد كونه علة محدثة وهو الغليان فيمكن الحكم بالحرمة والنجاسة مادام في ظرف الغليان فاذا عدم الغليان فلا موضوعية للحرمة أو النجاسة لإناطة الحكم بوجوده ومع انتفاء الغليان لا مجال لتصوير الحرمة أو النجاسة وعلى هذا لا يمكن جريان الاستصحاب التعليقي باي وجه كان.

وان ذهب المحقق النائيني (قده) إلى أن عنوان العنب والزبيب لا يعتبران من حالات الموضوع وما ذكر ذلك فهو أجنبي عما نحن بصدده فان اعتبار كون الخصوصية المنفية من الحالات لا المقوّمات انما هو في مرحلة الحكم ببقاء المتيقن بعد الفراغ عن ثبوته وحدوثه والكلام في مرحلة الثبوت والحدوث لما عرفت من انه لم يحدث الحكم المترتب على الموضوع المركب الا بعد وجود جميع أجزائه والعنب قبل الغليان جزء الموضوع فلم تحدث فيه النجاسة والحرمة حتى يقال ان خصوصية العنبية والزبيبية من الحالات لا المقومات[1].

ويرد عليه: فانه قد اتضح مما ذكرنا انه قد اعتبر الغليان شرطاً للعنب فيكون الحكم منوطاً بموضوعه المتكامل مع شرطه.

---

(١) فوائد الأصول: ج٣ ص ١٧٣.

ولكن إذا أخذ الشرط مجرد كونه علة محدثة في ترتب الحكم فيمكن فرض الحكم مادام مشروطاً بحصول الغليان وعند ارتفاعه وزواله لا مجال للاستصحاب حيث لا موضوعية للحرمة أو النجاسة حتى يمكن جريان الاستصحاب. وان كان المحقق الشيخ حسين الحلي (قدس) ذهب في دليل العروة إلى إمكانية الاستصحاب مما ذكر بعض الاعتراض ثم الرد.

أما الاعتراض بان موضوع الحكم هو ماء العنب والمطلوب في المقام هو الحكم بحرمة الماء المختلط باجزاء الزبيب بعد غليانه ومن الواضح تغاير الموضوع ومعه لا يجري الاستصحاب.

ولكنه أورد عليه انه مع قطع النظر عن العنبية والزبيبية والالتزام بان موضوع الحرمة هو نفس المادة وانه يكون من الحالات ـ لا مانع من جريان الاستصحاب اذ الكلام في حرمة تلك الأجزاء التي غلت في الماء ولأجل ذلك قد التزمنا بالحرمة لو خلط شيء من عصير العنب بالماء وغلى ولعل هذا الاشكال مأخوذ من كلام استاذنا العراقي (قدس) حيث قال: من ان الزبيب جاف لا ماء فيه وقد أوردنا عليه بانه لا ينافي حرمته بانحلال تلك الأجزاء في الماء مع قطع النظر عن الاختلاف بالعنبية والزبيبية[1].

ويرد عليه: ان لحاظ أصل المادة العنبية والزبيبية أول الكلام اذ لا اشكال في التسليم في الكبرى بان العنبية والزبيبية من الحالات وان المادة منحفظة في الجميع محل مناقشة غير مسلم به وعلى هذا لا مجال لتصوير الاستصحاب حيث يمكن

(١) دليل العروة: ج١ ص ٥٠٢.

القول بانكار كونهما من الحالات وعلى هذا لم يكن الموضوع منحفظا في الجميع حتى يتم ركن الاستصحاب.

وذهب المحقق الاصفهاني (قدس) في حاشيته على الكفاية الى امكانية الاستصحاب حيث نظر الى ان لوجود العصير قبل الغليان مرتبة محرمة في مقام التعليق بوجوده في ظرف تحققه ولم تكن الحرمة فعلية الا في ظرف تحقق الغليان وإنما يكون العصير محرما لولائيا وليس حلالا مطلقا وإنما بذلك اللحاظ اللولائي فلا يكون عندئذ مساوياً للماء الكلي والعصير إنما تكون حرمته بلحاظ ذلك النمط الخاص وعلى هذا يمكن سريان الحكم له وإجراء الاستصحاب عليه بذاك اللحاظ اللولائي.

ولكن اتضح مما حررناه عدم استقامة الاستصحاب في مثل ذلك إذ مجرد توقع الحرمة في الآن اللولائي لا يحتّم جريانه لفرضية تحقق الموضوع بالفعل.

ويبدو من صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل التزامه بالاستصحاب اذ يقول في نص عبارته (هذا كله لو كان الحكم حقيقة مشروطاً ـ هو ظاهر القضية التعليقية ـ وأما لو كان القيد في الحقيقة راجعاً إلى الموضوع ـ بان يكون المغلي حراما ـ فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح لأنه يكون استصحابا لا يثبت محققاً وبالفعل من الحكم للمغلي من العصير سابقا وشك في وجوده لاحقاً ـ انتهى).

ويمكن مناقشته فان القضية الشرطية إنما قائمة على طرفي المقدم والتالي فاذا خرجت القضية عن مؤدى التعليق وأصبحت حملية يكون المورد من نوع فعلية الحكم بفعلية موضوعه وليس قائماً على الحصول التعليقي والأمر التقديري في الوجود وهذا أمر خارج عن محل البحث أو من نوع وصف الشيء بحال المتعلق

كوصف العصير بحرمة المغلي منه وهو من نوع المجاز دون بيان الحقيقة كاستناد القيام لاب زيد فيقول زيد قائم الأب.

وله كلام آخر حول هذا الموضوع ما لفظه: ومن البيّن ان العصير في حال العنبية إذا قدر غليانه بان قدر العصير المغلي في حالة العنبية كان له الحرمة قطعا اذ ليس موضوعها الا العصير المغلي المقدر وجوده لا المحقق وجوده حتى يقال لم يكن في حالة العنبية عصير مغلي محقق وإذا كان العصير المغلي المقدر وجوده في حال العنبية حراما وشك في بقاء هذا الحكم المترتب على المقدر وجوده بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزبيبية صح استصحاب تلك الحرمة على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته - الخ.

ويمكن ان يكون كلامه راجعاً إلى مقالة صاحب البدائع في بحث الترتب اذ يقول هناك[1]: فان قلت أن الواجب المشروط لا يجب قبل الشرط فاذا كان ترك أحدهما شرطاً لوجوب الآخر فكيف يتصف الوجوب مقارنا للترك قبل تحققه؟ قلت: الشرط هو تقدير الترك لا نفس الترك وهو الفارق بين الواجب المشروط وبين ما نحن فيه فان الوجوب ان كان مشروطا بوجود شيء فهذا الواجب المشروط الذي يتوقف وجوده على الشرط ولا يتصف بالوجوب قبله ولو مقارنا وأما لو كان مشروطا بتقديره لا بتحققه ووجوده فهذا مما يتصف بالوجوب قبل وجوده فلا مانع من تحقق الوجوب قبل تحققه، وهذا يسميه بعضهم الواجب المعلق وبعضهم بالواجب المترتب نظراً إلى ترتب الوجوب على عدم الآخر وبعضهم يسميه بالواجب المشروط المتأخر.

(١) البدائع: ٣٩٠.

اذ يكون المعنى تارة يؤخذ فيه التقديرية في ذات الموضوع والقيد للموضوع وأخرى في لحاظ الموضوع المقدر من غير اخذه قيداً فهو أيضاً من نوع الخروج عن طبيعة الاستصحاب التعليقي وأخذه على نحو الفعلية في ظرف حال غليان العنب وهو من نوع الواجب المعلق في ظرفه الذي لا يقول به صاحب الكفاية في مظانه.

ومع القول بالاستصحاب التعليقي فانه معارض بالاستصحاب التنجيزي فيكون مقدماً عليه حيث يقدم استصحاب الحلية التنجيزية على الحرمة التعليقية.

وإن كان المحقق صاحب الكفاية يرى تقديم حكومة الحرمة المعلقة على الحلية التنجيزية ببيان ان الحلية محدودة ومقيدة بالغليان فاذا تم استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان فان ذلك موجب لرفع موضوعية الحلية بمجرد انتهاء قيدها أو حد من حدودها. واعترض عليه بالمنع من تحديد الحلية بالغليان شرعا. نعم لازم ثبوت الحرمة عند الغليان هو ارتفاع الحلية.

وأجاب المحقق الشيخ حسين الحلي في دليله بان حصول الحرمة عند الغليان هو عين ارتفاع الحلية عنده وتحديدها بالغليان وإنما الاختلاف في التعبير كما شرحنا هذا المعنى في بحث الاستصحاب التعليقي مفصلا[1].

والملاحظ لدينا في المقام عدم صحة ما بنى عليه الحلي فانه لا تتم فيه الدلالة المطابقية بمجرد حصول الحرمة عند الغليان والحق ان الحلية ترتفع بآن حصول موضوع الحرمة وهو الغليان على نحو اللزوم العرفي من حيث موضوع كلي الغليان ولكن الملاحظ هو التحديد الشرعي كما ورد في صحيحة حماد بقوله: لا يحرم العصير حتى يغلي وفي الصحيحة الثانية قوله (ع): لا تشرب ما لم يغل واذا غلى

(١) دليل العروة: ج١ ص ٥٠٧.

فلا تشربه ـ ثم سأله عن أي شيء الغليان قال (ع): القلب وهذا يعطي ان التحديد منوط في الجانب الشرعي وعليه فيكون مجرد ارتفاع الثلثين ولا مجال لبقاء موضوع الحرمة بالملازمة العرفية دون الملازمة العقلية وعلى هذا يكون الاستصحاب مقصوراً حليته في حال العنبيّة وعندئذ تكون محدودة بالغليان.

والمهم انه بمجرد ذهاب الثلثين بأي سبب كان فانه موجب لرفع الحرمة كما انه بفرق في ذلك بين العصير العنبي وغيره وبين مطلق العصير وغيره كما يفرق بين العصير العنبي وغيره كما يعطيه اختلاف المفاهيم العرفية بين العصير العنبي وغيره ومطلق العصير وغيره.

الا ان الكلام في إرجاع العنبية والزبيبية إلى وحدة حقيقية فيكونان من نوع الحالات أو من تبدل حقيقة إلى حقيقة أخرى وأنه لا اعتبار في لحاظ تلك الحالة وإنما الاختلاف بين الحقيقة العنبيبة والزبيبية اختلاف واقعي لا وجود طارئ وأمر عرضي وعلى هذا يكون حكم عصير العنبي غير حكم العصير الزبيبي لحصول الانقلاب في الحقيقة الزبيبية عن حقيقة العنبية فيختلفان مفهوما وحقيقة ولا يمكن إرجاع احدهما إلى الآخر.

وأما لو كان غليان العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه الا انه وقع الشك في ذهاب الثلثين فهو أمر خارج عن الاستصحاب التعليقي إذ طبيعة الاستصحاب قائم على الموضوع المركب وهو الغليان وعدم ذهاب الثلثين فلابد من إحرازهما فيكون أحد الجزءين ثابتاً بالأصل والجزء الآخر ثابت بالوجدان فيمكن الاستصحاب.

كما انه يعترض على التمسك بالاستصحاب التعليقي انما يفيد مجرد اثبات الحرمة على فرض وجود الغليان وهذا في الحقيقة لا يثبت الحرمة الفعلية وإنما هو من نوع الأصل المثبت.

وذكر في دفعه الفقيه الحكيم في مستمسكه اذ قال: ان فعلية الحرمة لازمة لثبوت الخطاب التعليقي عند ثبوت المعلق عليه أعم من أن يكون ثبوته بالوجدان أو بالأصل فهي من اللوزام العقلية التي تترتب على الأعم من الواقع والظاهر كوجوب الا طاعة وحرمة المعصية فلا يحتاج في إثباته بالأصل إلى اثبات كونه من اللوازم الشرعية لمجرى الأصل[1].

ويرد عليه: انه كما أشرنا إليه سابقا ان اثبات موضوع الاستصحاب لوجود المركب الذي احدهما ثابت بالأصل والآخر بالوجدان فان ذلك خارج عن الاستصحاب التعليقي اذ الطرق المثبتة لموضوعية الاستصحاب أمر آخر غيرما عليه الموضوع المقدر الوجود فانه على الفرض الأول يجري الاستصحاب وفي الثاني غير جار وهذا من نوع الخلط بين ما هو مفاد كان التامة وما هو مفاد كان الناقصة. وأما الاستدلال بالروايات:

١ ـ موثقة رواية عمار الساباطي قال: وصف لي أبو عبد الله (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا الى ان قال: فاذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش الى ان قال: ثم تغليه بالنار فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث[2].

والمستفاد من لسان هذه الرواية انه تارة يراد بيان المطبوخ الذي ينصرف الى متعلقه وهو العصير العنبي أو يراد به كلى العصير العنبي أو يراد به كلى العصير المطبوخ من غير نظر إلى تحديده بالعصير العنبي وإنما يراد به مطلق العصير كما يدل عليه.

(١) المستمسك: ج١ ص ٤٢٣.

(٢) الوسائل: باب ٤ ـ الأشربة المحرمة.

٢ ـ صحيحة ابن سنان عن الصادق (ع) كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[١].

وظاهر هذه الصحيحة اعتبار كلى العصير من غير نظر إلى تحديد العصير بالعنبية وإنما يشمل سائر العصير ما لم يكن المراد بالانصراف إلى العصير في خصوص العنب كما هو المشار إليه ذلك.

٣ ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (ع) عن الرجل يصلي إلى القبلة لا يوثق به اتى بشراب يزعم انه على الثلث فيحلو شربه قال (ع): لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا[٢].

ودلالة مثل هذه الصحيحة ان أخبار الرجل الذي لا يوثق بمقالته اذا جاء بشراب يزعم انه على الثلث فقد حكم الامام بعدم الاطمئنان بقوله ما لم يكن مسلماً عارفاً وان مؤدى انه على الثلث من قبل المسلم العارف محكوم بحليته الا ان الكلام في صدق الشراب على العصير العنبي إذا كان معهوداً فيما بينهم ان المراد بالشراب هو العصير العنبي لا كلى الشراب.

٤ ـ ما ورد في موثقة عمار الثانية في كيفية عمل عصير الزبيب قال: سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالا الى ان قال (ع): ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[٣] وسندها محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق عن عمار وهو ثقة كما

---

(١) الوسائل: باب ١ الأشربه المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٧ الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل: باب ٩ الأشربة المحرمة.

ان سلسلة الحديث معتبرة كما ان دلالتها في بيان رفع محذور الاسكار عن طريق ذهاب الثلثين.

٥ ـ رواية الفضل بن اسماعيل الهاشمي قال: شكوت الى أبي عبد الله (ع) قراقر يصيبني في معدتي الى ان قال ثم طبخته طبخاً دقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه. وفي آخر الحديث وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله[١].

والمستفاد منها عدم الحرمة بمجرد الغليان والتعبير بالعفو والعكر يستظهر منهما مادة الاسكار اذ يقول السيد الأستاذ العكر عبارة عن ثقل التمر يضرب به الإناء حتى يهدر النبيذ فيغلى أو أنها حب يؤتى به من البصرة فيلقى في النبيذ حتى يغلي وان لم يظهر انه أي حب ـ فلعل الوجه في نهيه عما كان مشتملا على القعوة من النبيذ إنما هو صيرورته مسكرا بسببها بحيث لولا ما فيه من القعوة والعكر لم يكن يتحقق فيه صفة الاسكار يوجه فهما مادتان للمسكر في الحقيقة كما ان مادة الجبن كذلك حيث إنه لولاها لم يوجد الجبن[٢].

٦ ـ رواية علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ثم يرفع ويشرب منه السنة؟ قال (ع): لابأس به[٣].

والملاحظ من مجموع هذه الروايات انه لا يستظهر منها الحكم بتحريم العصير الزبيبي اذ المتبادر الى العصير إنما هو لخصوص العنبي منه كما هو الصريح لكلام

(١) الوسائل: باب ٥ الأشربة المحرمة.

(٢) التنقيح: ج٢ ص ١٣٠.

صاحب الحدائق[1] ان اللغة والشرع والعرف يراد بالعصير هو ماء العنب خاصة وإنما يسمى التمر والزبيب نبيذا ونقيعا كما أُستظهر ذلك من المصباح المنير ونهاية ابن الأثير والقاموس وكذا في مجمع البحرين أيضاً في مادة عصر ونقع ونبذ ولايراد بها مطلق العصير حتى يشمل الزبيب وعلى هذا فلم يقصد من الزبيب اطلاق العصير على الماء المختلط مع الزبيب عصيرا ومع الشك في ذلك فالأصل عدم الشمول.

وأما الاستظهار من صحيحة علي بن جعفر (ع) فهي في مقام قبول قول المخبر والأخذ بمقالته فقال: لابأس وليس في مقام أخذ الخبر منه بما انه شراب يحتاج فيه إلى ذهاب الثلثين فان الرواية غير ناظرة إلى ذلك. فاتضح من ذلك ان اطلاق العصير لا يراد به الشمول للزبيب وإنما هو منصرف إلى العنب منه.

وأما الاستظهار من موثقة عمار ورواية الفضيل فربما يكون النظر إلى محذور النشيش الذي يكون سببا للاسكار وإنما أمر الامام بغليه واذهاب الثلثين انما هو طريق احترازي لدفع شبهة النشيش هذا مع ان قوله وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي لعل هذه العبارة صادرة من الرواي وليست من قبل الامام وعندئذ لا مجال للاشكال بان فروقه ــ أي تصفيته بعد ذهاب الثلثين ليست لأجل الحذر من الاسكار وإنما للحذر من التغير.

(١) الحدائق: ج٥ ص ١٢٦.

زيد النرسي

واستدل برواية زيد النرسي في قوله سئل أبو عبد الله (ع) عن الزبيب يدق ويلقى في القدر

ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال (ع): لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد أصابته قلت فالزبيب كما هو يلقى في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء فقال (ع): كذلك هو سواء اذ أدت الحلاوة إلى الماء وصار حلواً بمنزلة العصير ثم نش من غير ان يصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد[1].

أما الكلام من حيث السند فقد ذكر النجاشي ان زيد النرسي يروى عن أبي عبد الله وأبي الحسن (ع) وله كتاب يرويه جماعة كما يروى ابن عمير عنه وحيث ان ابن عمير ثقة فلا يروى إلا عن ثقة وذكر الشيخ في ترجمة زيد الزراد قال في أوائل الترجمة زيد النرسي وزيد الزرار لهما أصلان وقال في ذكر النرسي: انه يروى ابن أبي عمير عنه وعده الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق (ع).

كما ان زيد النرسي يروى عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) وروى عنه ابن أبي عمير في كامل الزيارات الباب ١٠١ في ثواب زيارة أبي الحسن علي بن موسى الرضاء (ع) بطوس الحديث ١٠. وان كان ابن الوليد يرى ان كتاب زيد النرسي موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني.

كما انه اشكل بعدم وثاقة زيد النرسي لكون ابن ابي عمير يروى عنه فان

(١) مستدرك الوسائل: باب ٢ الأشربة المحرمة ح١.

ذلك لا يستدعي الوثاقة وان كانت القاعدة انه لا يروي إلا عن ثقة حيث يمكن ان يقال بان الوثاقة انما محددة في اطار ذات الخبر الذي رواه من حيث إمكانية حصول القرائن وليس لأجل ان الرواي ثقة في ذاته والا لاستلزم ان نقول ان ما يروي ابن أبي عمير عن الضعفاء ايضا لابد أن يكونوا ثقاة.

والمحصل في الاشكال هو هدم القاعدة الكبروية وهو ان ما يرويه ابن أبي عمير إلا أن يكون ثقة غير مسلّم وعلى هذا يكون مصداق الكبرى ان مثل ما يرويه ابن ابي عمير عن زيد النرسي لم تكن الكبرى في حقه مسلمة بالاضافة الى ما ذكره ابن الوليد ان كتاب زيد النرسي موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني وينتج من ذلك هدم الرواية وعدم الاعتماد عليها كما ان القاعدة الكبروية مناقشة بالنسبة إلى صفوان بن يحيى وابن أبي نصر البزنطي حيث لا يرويان إلا عن ثقة او ان الواقع في طريق أسانيد كامل الزيارات يكون ثقة وهي أيضاً غير مسلمة. والمهم في البيان ان عناصر الوثاقة في الرواية يمكن ان تتصور على الأنحاء الآتية:

١ ـ وثاقة الراوي نفسه ولا يتعدى إلى غيره وإنما الاعتبار على وثاقة شخص الراوي نفسه.

٢ ـ شهادة الراوي لمن قبله أو بالرواية نفسها.

٣ ـ طبيعي رواية الراوي لا يروى إلا عن ثقة اما على نحو الالتزام أو التطبيق العملي لسلوكه في مقام الرواية دائماً فانه ان كان البناء على الالتزام فيمكن الحكم بمجرد ما يرويه يحكم بوثاقة الرواية الآتية من قبله وان كان على نحو التطبيق يحتاج في ذلك الى الفحص في الرواية ولا يحكم بوثاقة الرواية بمجرد ذكره لها ما لم يحرز بوثاقتها ولا يمكن القول بالوثاقة المطلقة الأعم من الالتزام

.....

والتطبيق لما يترتب عليهما من نتائج عملية كما أوضحناه.

كما ان الملاحظ حصول المعارضة بين ما ذكره الشيخ والنجاشي ان لزيد النرسي كتاب ونقلاه عن أبي عمير وصرح النجاشي بطريقه اليه ولكن الشيخ في الفهرست عن الصدوق وشيخه اذ قال: زيد النرسي وزيد الزرّاد لهما أصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين ـ 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 الأصول محمد بن موسى الهمداني.

إلا أن هناك اتجاها معاكسا يردّ تلك الشهادة حيث ورد النقل كثيرا في الرواية من قبل الأصحاب عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي كما هو الملاحظ من كتب الصدوق والكافي وكامل الزيارات كما انه ذكر ان الصدوق لعله عدل عن إنكاره للأصل لأنه نقل عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي في كتاب ثواب الأعمال.

إلا أن ذلك أيضاً لم يثبت ان النقل ورد عن أصل النرسي وليس هناك نقل ما يدلّ على ذلك وعلى فرض تمامية السند فالمشهور قد أعرض عنه فلا تكون الرواية عندئذ معتمداً عليها هذا مع ان دلالته لاتخلو من مناقشة أيضاً وما تعرض اليه السيد الطباطبائي من دعوى شهرة الحرمة عند القدماء فلعل ذلك لأخذهم بمضمون رواية زيد النرسي مع عدم وضوح الدلالة على الحرمة كما لا يخفى. وعلى هذا اتضح لديك عدم التمسك بحرمة العصير الزبيبي لما أشرنا إليه.

مسألة (٢): اذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمته وان كان لحليته وجه وعلى هذا فاذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى ان يصبّ عليه مقدار من الماء فاذا ذهب ثلثاه حلّ بلا إشكال[1].

(١) ولا يخفى ان موضوع العصير تارة يراد به كلى العصير اذا أصبح دبسا وأخرى أن اطلاق العصير ما ينصرف إلى بعض الأفراد الخاصة منه مثل العنب.

والمهم ان صيرورة العصير إلى مرحلة الدبس هل هو داخل في موضوع الانقلاب فيمكن أن يدّعى انه عند وصوله إلى مرحلة الانقلاب يحكم عليه بالطهارة كما عليه الشهيد الثاني إلا أنه يمكن المناقشة معه بعدم صحة الرجوع إلى كلى الانقلاب وإنما الانقلاب الثابت بحكم تعبدي او اجماع لا يمكن ان يعمم حكمه إلى موارد أخرى غير ما دل الدليل عليه لخصوص والا كان من نوع القياس كموارد انقلاب الخمر خلا هذا مع انه على فرض التسليم في صدق انطباق الكبرى يمكن ايضاً المناقشة في الصغرى بان الانقلاب في صورة الدبس غير مسلم به اذ لا ينطبق الانقلاب على ما ذكره في محله بتبدل الصورة النوعية في مورد انقلاب العصير دبسا فان الصورة النوعيه فيه غير متبدلة إلى صورة نوعية أخرى بخلاف الخمر إلى الخل فانه يوجب انعدام مادة الاسكار وانعدام مادة الكحولية فيه ولكن هذا لا يتحقق بالنسبة إلى الدبس.

وأما اعتبار الوصول إلى مرحلة الدبس فانه لاستلزامه الوصول إلى ذهاب الثلثين مسلم كما أشرنا إليه سابقاً لإمكان حصول الاحتراق السريع للعصير فيحدث من خلاله وجود الدبس الى ان يصل إلى ذهاب الثلثين هذا اذا أخذ ذهاب الثلثين علةً للحلية وعدم الاسكار وأما إذا أخذ على نحو الأمر التعبدي فلم يرتبط الحكم من ناحية علية الاسكار وعدمه.

إلا أن يقال: ان انصراف مطهرية ذهاب الثلثين ما لم يصل إلى مرحلة الدبس فان ذلك لا يمكن الحكم عليه بالطهارة عند تحقق مرحلة الدبس لأن مرتبة الدبس ليس

علة في الحكم بطهارة ذهاب الثلثين كما انه ليس من موارد صحة إطلاق الانقلاب عليه كما انه يمكن جريان استصحاب النجاسة في فرض الشك بعد صيرورته دبسا.

كما ان ما يستدل بصحيحة عمر بن زيد بقوله (ع): اذا كان يخضب الاناء[1] وكذا في صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن البختج قال: اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه: قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه[2] فان المراد بالخضب هو اللون الحادث من ذلك العصير سواء كان بعد ذهاب الثلثين أم حصوله بعد صيرورته دبسا فلا يدل على الحلية لمجرد اللونية لتكون علة للدبس بل اللونية الشاملة للدبس ولذهاب الثلثين كما أنه لا ملازمة بمجرد الوصول إلى الثلثين يكون دبسا لأنه قد يكون دبسا وان لم يصل إلى ذهاب الثلثين كما اذا حدث الاحتراق السريع فاحدث وجود الدبس من غير وصوله إلى ذهاب الثلثين كما انه يمكن ان يكون بوصول ذهاب الثلثين وان لم يكن دبسا كما انه يمكن الجمع بين الدبس وذهاب الثلثين كما هي الحال في نسبة العموم من وجه وما صبّ الماء على المحترق فالحكم عليه بالطهارة مشكل ولاسيما أخذ الثلثين للحالة السابقة قبل الاحتراق.

(١) الوسائل: باب ٧ الأشربة المحرمة ح٣.

(٢) الوسائل: باب ٧ الأشربة المحرمة ح٢.

مسألة (٣): يجوز أكل الزبيب والكشمش والتمر في الامراق والطبيخ وان غلت فيجوز أكلها بأي كيفية كانت على الأقوى[١].

---

(١) فان هذه المسألة متفرعة على المباني السابقة أما الحكم بالحلية واما الحكم بالحرمة إذ التمسك بالحلية فلا اشكال في أكلها وعدم صدق موضوعية العصير في الامراق عند غليانها وأما على القول بالحرمة فلايجوز أكلها اما لصدق موضوعية العصير في المجموع أو لصدق العصير بما حوله فان ذلك يوجب سريان النجاسة إلى بقية الأجزاء الأخرى فلا يصدق عليه شرطية ذهاب الثلثين لعدم الدليل إلى ان يصل إلى حد الاستهلاك وحيث ثبت سابقا ان صدق الغليان على القلب فمثل الزبيب والتمر ونحوه لا يكون موجبا لصدق القلب عليه هذا مع ان احتمال القلب فيما يدور حوله في الحكم على المجموع بالنجاسة محل تأمل مع الملاحظ في ان ما يدور حوله ليس منسوبا الى ما في داخل الزبيب والتمر وانما لحدوث المرق والدهن فلا يمكن انطباق الغليان والقلب عليهما بلحاظ الملازمة العرفية.

ومن الغريب ما ذهب اليه السيد الاستاذ في قوله لا نلتزم بحرمة أكلها في الأغذية وذلك لأن المحرم حينئذ إنما هو المقدار القليل الذي في حولهما إلا أنه لمّا كان مستهلكا في بقية المرق والطبخ جاز اكله لانعدام موضوع الحرمة عرفا[١].

فانه لا يتصور ذلك مع كون السريان له تحقق موضوعي فكيف يتصور الاستهلاك والحال فيه حصول سريان النجاسة وان كان بالمراتب القليلة.

وإنما الحق كما أشرنا اليه ان ما يدور حوله ليس منسوبا إلى غليان ما في داخل الزبيب والتمر وإنما الغليان لمّا في الخارج وليس في الداخل لعدم حصول القلب فيهما.

---

(١) التنقيح: ج٢ ص ١٣٥.

الفقاع

العاشر: الفقاع وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص ويقال ان فيه سكرا خفيفا وان كان متخذاً من غير الشعير فلا حرمة ولا نجاسة إلا اذا كان مسكرا[1].

(١) يتصور البحث على نوعين:

١ ـ في بيان موضوع الفقاع.

٢ ـ في بيان حكم الفقاع.

أما بيان موضوعه فذكر في مجمع البحرين: الفقاع كرمان شيء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط وليس بمسكر ولكن ورد النهي عنه قيل سمّى فقاعا لما يرتفع في رأسه من الزبد ـ انتهى.

ولكن في القاموس قال: الفقاع كرمان هذا الذي يشرب سمّي به لما يرتفع في رأسه من الزبد فيشمل الشعير وغيره.

وعلى هذا يكون موضوع الفقاع منحصرا في الشعير ولذا يعرف بانه شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص فلا يعم الزبيب والقمح والذرة ونحوها كما يدل عليه في مجمع البحرين ولسان العرب. وتكون عناصره مركبة من شيئين:

١ ـ المتخذ من الشعير خاصة.

٢ ـ حصول الغليان.

مع إضافة قيد آخر لهما وهو صدق اسم الفقاع عليه عرفا.

وذهب بعض الفقهاء الى انه وان كان الفقاع يتخذ من الشعير إلا أنه ايضا يتخذ من الزبيب والتزم بسريان الحكم له لصدق الاسم وان لم يكن موضوع الفقاع متخذا من الشعير.

ويبدو انه المختص من الشعير واطلاق اسم الفقاع عليه من نوع التسامح دون الحقيقة وعليه فاذا كان مسكرا يحكم عليه بالنجاسة لجهة تحقق موضوع الاسكار وليس لاعتبار صدق الاسم عليه لعموم نجاسة كل مسكر واذا لم يكن مسكرا فلا ينطوي تحت موضوع الشعير لأن إطلاق الفقاع منحصر في الشعير ولاسيما انه الشائع في زمان المعصومين في تلك العصور ما لم نقل انه في تلك العصور يطلقون اسم الفقاع على غير الشعير وهذا محتاج الى اثبات تاريخي. وأما بيان حكم الفقاع فاستدل على نجاسته وحرمته على وجوه:

١ ـ الاجماع: كما ذهب اليه السيّدان والعلامة والمقداد وقد ذكرنا وجه ملاحظتنا الخلاف في أصل الخمر فكيف بالنسبة إلى الفقاع على فرض تنزيله منزلة الخمر.

إلا أن الإتجاه المعاكس كما في المدارك ان الحكم بنجاسته مشهور بين الاصحاب وبه رواية ضعيفة السند جدا نعم ان ثبت اطلاق الخمر عليه حقيقة كما أفاده المصنف في المعتبر ـ كان حكمه حكم الخمر.

٢ ـ الروايات: منها: ما ورد عن هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع: فقال: لا تشربه فانه خمر مجهول وإذا أصاب ثوبك فاغسله[١].

ومنها: رواية الوشا عن أبي الحسن (ع) انه قال: الفقاع خمر استصغرها الناس[٢].

ومنها: موثق عمار سألت أبا عبد الله (ع) عن الفقاع فقال: هو خمر[٣].

(١) الوسائل: باب ٢٧ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٢٨ الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل: باب ٢٧ الأشربة المحرمة.

ومنها: رواية سليمان بن جعفر قال لأبي الحسن الرضاء (ع) ما تقول في شرب الفقاع فقال (ع): هو خمر مجهول[١].

ومنها: موثق ابن فضال كتبت إلى أبي الحسن (ع) اسأله عن الفقاع فقال: هو الخمر وفيه حد شارب الخمر[٢].

ومنها: خبر زكريا بن آدم قلت والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك قال (ع): أكره أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي[٣].

وظاهر مثل هذه الروايات بعد اثبات التنزيل الحقيقي وانه هو خمر أو الخمر إلا أنها استصغرتها الناس أو هو خمر مجهول ثم ترتب أحكام شارب الخمر عليه من إقامة الحد فعلى هذا يثبت أيضاً من الروايات انه نجس يجوز شربه ولكن ليس لذات الفقاع وإنما لكونه خمرا والا بنفس الاستظهار من الروايات لا تحقق نجاسة الفقاع إلا على سبيل العناية ولذا كان الحكم بالنجاسة من خلال التنزيل، أو دخوله في كبرى كل مسكر.

وأما خبر زكريا بن آدم في التعبير عنه بالكراهة فهل يراد بها الاصطلاحية أو الحرمة لاعتضادها بالروايات الصريحة الدالة على الحرمة مع كون خبر زكريا يشكل عليه بضعف السند فان قيل بان الاعتبار في حقيقة الخمر ما أوجب فيه الستر وهو كناية عن ستر العقل وحصول الحجاب ولا ستر في الفقاع.

---

(١) الوسائل: باب ٢٨ الأشربة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٢٧ الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل: باب ٢٦ الأشربة المحرمة ح١.

فيرد عليه: انه بحسب ما ورد في التعبير الروائي انه خمر وهو خمر أو خمر استصغره الناس أو أنه مجهول. كل ذلك يدل على عموم التنزيل وانه اشترك في ناحية التأثير دون التسمية فيكون تحريمه بسبب إسكاره، وان كان من المراتب الضعيفة وورد في الفقه الرضوي كلّ صنف من صنوف الأشربة التيَ لا يغير العقل شرب الكثير منها لابأس به إلا الفقاع فانه منصوص عليه بغير هذه العلة وغرضه انه لما كان ضعيف الاسكار وكان خفيا على الآخرين فكان محرماً ولم نجد من الروايات ارجاعه إلى ذهاب الثلثين وإنما النظر إلى جهة إسكاره بلحاظ التنزيل الحقيقي الذي يستكشف منه بيان العلة.

وأما التعبير لا أحبه بما ورد في صحيح ابن يقطين عن أبي الحسن الماضي (ع) سألته عن الفقاع الذي يعمل في السوق ويباع ولا أدري كيف عمل ولا متى عمل أيحل ان أشربه؟ قال (ع): لا أحبه[1].

فهل كلمة عدم المحبة يراد بها الحرمة أو النزاهة والوقاية والتوّرع لحصول القرائن على ذلك كما في قوله يعمل في السوق ويباع ولا أدري كيف عمل ولا متى عمل فان استفسار السائل بعدم معرفته بكيفية صنعه وانه ربما يكون من المسكر فكانت إجابة الامام (ع) فانه لا يحبه لأجل الابتعاد عنه.

والمهم ان الروايات صريحة بنجاسة الفقاع وحرمته لحصول الاسكار فيه وان كان من المراتب الضعيفة إلا أنه حكي اعتبار النشيش في علّية الحرمة والنجاسة كما انه اعتبر البعض حصول الغليان وقد أناط في حاشية المدارك الحرمة والنجاسة بصدق الاسم وصدق الغليان من دون الاسكار كما يدل عليه مصحح ابن أبي

(١) الوسائل: باب ٣٩ الأشربة المحرمة ح٣.

عمير عن مرازم قال: كان يعمل لأبي الحسن (ع) الفقاع في منزله قال ابن أبـي عمـير ولم يعمل فقال يغلى[١] وظـاهر مقالـة مـرازم كـان يعمـل.. يستشـعر منـه الاسـتمرارية فيمكن دعوى القول بالحلية وذلك لإناطة الحرمة بالاسم والغليان من غير الارجاع الى الاسكار إلا أنه يرد عليه بعدم اناطة الحرمة بالاسم والغليان وإنما كانت الإناطـة عـدم الاسكار ولذا كان قول مرازم (كان يعمل) دلالة على انه لا اعتبار بمجرد الغليان وإنما العلة في الحرمة الاسكار فاذا لم يكن اسكار فلا مانع منه.

وأما ما ورد في كتاب عبد الله بن محمد الرازي إلى أبي جعفر الثاني (ع) انـه يفسر الفقاع وهو لايخلو اما أن يراد بالتفسير بيان ماء الحقيقيـة وهـي الاستفسـار عن حقيقة الفقاع وأما أن يراد به تفسـير عمليـة الفقـاع بلحـاظ تـأثيره فـي ناحيـة الاستخدام وأخرى في ناحية المحل فكان سؤاله ان تفسير ليَ الفقاع فانه قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه أم قبله فكتب (ع) لا تقرب الفقاع إلا ما لم تضر آنيته أو كان جديداً فأعاد الكتاب إليه كتبت أسأل عـن الفقـاع مـا لـم يغـل فأتـاني ان اشربه ما كان في إناء جديد أو غير ضار ولم أعرف حد الضراوة والجديـد وسـأل أن يفسر ذلك له وهل يجـوز شـرب مـا يعمـل فـي الغضـارة والزجـاج والخشـب ونحوه من الاواني فكتب (ع): يفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار الجديـد إلـى قدر ثلاث عملات ثم لا يعد منه بعد ثلاث عملات إلا في إنـاء جديـد والخشـب مثل ذلك[٢].

فالظاهر من رواية عثمان بن عيسى في مكاتبته لأبي جعفـر الثـاني (ع) انـه قـد تناول عدة استفسارات كل ذلك للوصول اما إلى حقيقة الفقاع وامـا لأجـل تـأثير

(١) الوسائل: باب ٣٩ الأشربة المحرمة ح١.
(٢) الوسائل: باب ٣٩ الأشربة المحرمة ح٢.

الفقاع في ناحية استخدام الظرف وإثبات العلاقة بين الظرف والمظروف وأما لأجل تأثير الفقاع في ناحية ذات الظرف خاصة فان طبيعة الفقاع يوضع في المحل حتى يصبح له زبد فيكون غليه بنفسه إلى وصوله إلى مرحلة تحقق الفقاع وهو الزبد فاسمه بلحاظ أثره ولكن إناطة حرمته بسبب إسكاره وان تحقق الزبد مقدمة للاسكار وليس لذات الزبد موضوعية وإنما كان الزبد لأجل التسمية.

والمهم في نجاسة الفقاع إنما لانطواء الفقاع اما تحت كبرى عموم التنزيل كما في قوله (ع) هي الخمر بعينها أو أنه خمر مجهول أو خميرة استصغرها الناس وان كان في واقعها الموضوعي هي خمرة بلحاظ وجودها الواقعي لا بالنظر إلى وجودها الاعتباري.

وأما لانطوائه تحت كبرى كل مسكر نجس ولما كان الفقاع فيه المرتبة الضعيفة من الاسكار كان محكوما بالنجاسة لانطباق الكبرى عليه وان كانت بالمرتبة الضعيفة لصدق الحقيقة العامة في الجميع وعندئذ تشملها الكبرى.

مسألة (١): ماء الشعير الذي يستعمله الاطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال[١].

(١) لا يخفى خروج ما يستعمله الأطباء أما للخروج الموضوعي والأمر التخصّصي فلا يكون منطبقاً واقعاً تحت موضوع الفقاع فاذا لم يكن مسكرا فالحكم عليه بالطهارة. ومجرد اطلاق ماء الشعير على الفقاع فانه ليس كل ماء الشعير يصدق عليه فقاعاً.

وقد ذكرنا في وجه الفرق بين ماء الشعير والفقاع أن ماء الشعير يتحقق بالغليان بواسطة النار والفقاع يتحقق الغليان بنفسه من غير واسطة أو حصول الطبخ على هيئة مخصوصه بما تعارف عليها أهل الفقاع فيما بينهم ولذا كان الفرد الأول غير مساوق للاسكار بخلاف الثاني فانه مساوق للاسكار عليه وعليه تنطبق عليه كبرى التنزيل وكبرى كل مسكر بخلاف الأول فانه لا مجال للانطباق عليه من كلتا الكبرويتين.

وبالجملة أن ما تعارف عليه الأطباء أصالة الطهارة والحلية ما يصدق عليه الفقاع الذي جرى عليه التعارف العام فلو صدق عليه الاسكار وان خرج عن التعارف العام أيضاً محكوم بالنجاسة إذ مجرد صدق الاسم لا يكفي كما أوضحناه ومقتضى الاحتياط الاجتناب عنه مطلقاً.

الحادي عشر عرق الجنب من الحرام[١].

---

(١) استناد نجاسة عرق الجنب من الحرام اما لقيام الشهره من قبل القدماء من الأصحاب وإما للاجماع كما عن الخلاف والغنية وفي الآمالي انه من دين الامامية.

ويمكن دعوى المناقشة في أصل الشهرة حيث لم تثبت الشهرةالقدمائية كما انه لا مجال للتمسك بالاجماع اذ يقول في المستند لم ينقل القول بالنجاسة من القدماء إلا من قليل كما انه لا مجال لتصوير الاجماع وقد خالف في ذلك الحلي وأختار الحكم بالطهارة حيث قال: ان من قال بنجاسته في كتاب رجع عنه في كتاب آخر هذا مع أن مثل هذه الاجماعات في واقعها اجتهادية. وإنما الذي يمكن أن يتصور أن يكون مدركاً للنجاسة الروايات الآتية:

١ - رواية الكفرتوني عن الامام الهادي (ع) حيث كان يقول: بالوقف فدخل سر من رأى في عهد أبي الحسن (ع) فأراد أن يسأله عن الثوب يعرق فيه الجنب أيصلي فيه فبينما هو قائم في طاق باب الانتظار اذ حركه أبو الحسن (ع) بمقرعة وقال: مبتدأ ان كان من حلال فصلِ فيه وإن كان من حرام فلا تصل فيه[١].

٢ - خبر عمر بن خالد قال: سألت رسول الله (ص) عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب حتى يلصق عليهما فقال: ان الحيض والجنابة حيث جعلهما الله عزوجل ليس في العرق فلا يغسلان ثوبهما[٢].

٣ - خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتلّ القميص فقال: لابأس وان أحب أن يرشه بالماء فليفعل[٣].

---

(١) الوسائل: باب ٢٧ النجاسات.

(٢) الوسائل:: باب ١٧ النجاسات.

(٣) الوسائل: باب ١٧ النجاسات.

٤ ــ وخبر حمزة بن حمران لا يجنب الرجل الثوب ولا يجنب الرجل الثوب[١].

٥ ـ ما ورد في الفقه الرضوي: ان عرقت في ثوبك وأنت جنب وكانت الجنابة من حلال فيجوز الصلاة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه[٢].

٦ ـ ما نقله المجلسي في البحار من كتاب المناقب لابن شهراشوب نقلاً عن كتاب المعتمد في الأصول قال: قال علي بن مهزيار وردت العسكر (ع) وأنا شاك في الامامة فرأيت السلطان قد خرج إلى الصيد في يوم من الربيع إلا أنه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى أبي الحسن (ع) لباد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون عنه ويقولون إلا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان هذا اماما مافعل هذا فلمّا خرج الناس إلى الصحراء لم يلبثوا إلا أن ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق أحد إلا ابتل حتى غرق بالمطر وعاد (ع) وهو سالم من جميعه فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت أريد أن أسأله عن الجنب إذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلاة فيه وان كانت جنابته من حلال فلابأس فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة[٣].

فظهر من مجموع هذه الروايات ان الذي ترتكز عليها هذه الروايات رواية الكفرتوني (أو الكفرثوني) ورواية الفقه الرضوي ورواية علي بن مهزيار ولسان

---

(١) الوسائل: باب ١٧ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٢٧ النجاسات.

(٣) البحار: ج ١٢ ص ١٣٩.

هذه الروايات الثلاثة في مقام عدم جواز الصلاة في الثوب بلسان المانعية دون النظر إلى شرطية الصلاة بالطهارة وعدم النجاسة وان كان من المحتمل ان تقديم السؤال عن جواز الصلاة في الثوب لا يكون إلا لجهة النجاسة فكان السؤال عن حال الثوب في الصلاة بما انه يؤدي فيه عروض العرق هل يوجب النجاسة أم لا؟ فكان جوابه (ع) على طبق سؤاله لا لشيء آخر بالإضافة إلى أنه بحسب إطلاق الجواب يعم صورة الجفاف وعدمه وهذا مما يؤكد أيضاً على أن الجواب مع مقايسة السؤال يكشف عن النجاسة دون النظر إلى المانعية اذ المانعية انما ينحصر وجودها في حال بقاء العرق دون زوال العرق بينما مقتضى اطلاق الجواب يشمل حتى في صورة زوال العرق يحكم بالنجاسة إلا أنه يمكن أن يخدش في نفس هذه الأمور التقريبية لأنه يمكن ان تفرض النجاسة بسبب الجنابة نفسها كما يدل عليه جملة من الروايات[1] بالإضافة إلى الضعيف في السند بالاضافة إلى معتبر حمزة بن حمران في اصرار الامام على عدم حصول الجنابة للثوب مكررا دلالة على رفع ذلك الاحتمال والانكار على عدم حصول الصلة والرابطة بين الجنابة والثوب.

ثم أن مفاد الفقه الرضوي يعطي الجانب الغائي وهو كون الغسل غاية لرفع النجاسة ومع عدم الغسل فالنجاسة ثابتة فلا تجوز الصلاة فيه ولم يحصل عدم جواز الصلاة غاية لزوال النجاسة حتى يدل على المانعية فيكون دالاً على كون الغاية لجهة نجاسة عرق الجنب من الحرام وبالجملة وان كان النظر إلى الفقه الرضوي من حيث الدلالة ربما تكون واضحة إلا أن الخدشة من حيث السند فانه لم يثبت روايته عن الامام إضافة إلى أصل صحة الرواية.

---

(١) الوسائل: باب ٧ الأسئار ح٤ - وكذا في باب ٢٧ كما في رواية حمزة.

هذا مع أن رواية علي بن مهزيار ورواية الكفرتوني ضعيفتان كما ذكرهما السيد الأستاذ اذ يقول وأما بحسب السند فلأن حال اسنادهما غير واضح حيث لم يذكر السند فيهما بتمامه.

إلا أن نتمسك بالعمل بهما من حيث جبر المشهور لهما بالعمل وعندئذ لا مانع من العمل بهما بلحاظ التسليم بأصل الكبرى عندنا وان ذهب السيد الأستاذ إلى عدم التسليم أيضاً في ناحية الكبرى كما انه يرى أن اعراضهم عن الرواية لا يكون كاسرا لاعتبارها ولكن مع التسليم في ناحية الجبر والدلالة يمكن دعوى القول بالنجاسة ولكن حيث ان هذه المسألة من الأمور المتأخرة ولم تكن شائعة ما قبل زمن الامام العسكري فلا يتعقل ان تخفى على الصحابة ان لا يسألوا بمثل هذا المورد لكثرة موارد الابتلاء وليس مثل هذا المورد من الأمور النادرة مع ان في تلك العصور من حصول الفساد والفجور لدى الأمراء أولاً لا أقل من طروء التحريم العارضي كمباشرة الزوج لزوجته في أيام العادة أو في شهر رمضان مع انه ورد في الأخبار عدم البأس بعرق الجنب وأنه ورد بان الثوب والعرق لا يجنبان[1] فان كل ذلك يؤكد على ان الاستناد الحقيقي لمصدر الجنابة الخروج من الموضع المعتاد التي تكون هي العلة في النجاسة وليس الثوب أو العرق فالأولى حمل الروايات على النزاهة وإنما هو احتياط استحبابي. وإلا فبحسب القواعد الحكم بالطهارة من حيث الأصل ومن حيث الاطلاق.

(١) الوسائل: باب ٢٧ النجاسات.

سواء خرج حين الجماع أم بعده[1].

---

(١) يبدو من جامع المقاصد انه قيد عرق الجنب من الحرام الحاصل حين الفعل وان كانت عبارة الغير لا تعطي هذا التقييد واطلاق الأدلة يشمل حال الفعل وبعده وانه على فرض نجاسة عرق الجنب يشمل المقارن للفعل ولما بعده.

إلا أن الكلام هل يعتبر في فرض نجاسة عرق الحرام الادخال بالجماع والإنزال لكون النجاسة مترتبة على الجنابة فلا يفرق الحال بين خروج المني وعدمه.

والظاهر أن صدق الجنابة المحرمة بوجود التقاء الختانين مع الانزال، وعدمه لأنه بمجرد التقاء الختانين تحقق موضوع الجنابة سواء أنزل أم لا فإذا حدث العرق في ذلك الوقت كان نجسا أو مانعا أما العرق قبل الجماع فمحكوم بالطهارة.

من الرجل أو المرءة [١].

(١) وذلك بمقتضى إطلاق رواية الكفر توني الذي أراد أن يسأل أبا الحسن عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلى فيه: فقال (ع): إن كان من حلال فصلِ فيه وإن كان من حرام فلا تصل فيه[١] وكذا مما تدل عليه اطلاق رواية علي بن مهزيار عن العسكري وقد ورد فيها أنه أراد أن يسأل عن عرق الجنب إذا عرق في الثوب فقال (ع): إن كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلاة فيه وإن كانت جنابته من حلال فلابأس[٢] وكذا بحسب اطلاق مرسل على بن الحكم لاتغتسل من غسالة الحمام فإنه يغتسل فيه من الزنا[٣].

ولكن قد اتضح لديك المناقشة في الجميع من حيث السند وكذا من حيث الدلالة فإن عدم الجواز أعم من النجاسة كما هو الحال في أجزاء مالا يؤكل لحمه فيكون لسانها عدم جواز الصلاة في الثوب دون النظر إلى النجاسة وقد حكي عن الشيخ في المبسوط الحمل على الكراهة مع ماورد في روايات أخرى مطلقة دالة على طهارة عرق الجنب غير قابلة للتقييد كما في رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال (ع): لابأس ـ الحديث[٤].

وقيد الرجل في هذه الرواية لايدل على الخصوصية وإنما يراد به المثال فعلى فرض الاطلاق كما في الروايتين الأوليين وعدم لحاظ خصوصية الرجولية كما في

(١) الوسائل: باب ٢٧ النجاسات ح١٢.
(٢) مستدرك الوسائل: باب ٢٠ النجاسات ح٥.
(٣) الوسائل: باب ٢٧ النجاسات ح١٣.
(٤) الوسائل: باب ٢٧ النجاسات ح ٤ ـ ٥ ـ ٨ ـ ٩.

سواء أكان من الزنا أم غيره كوطء البهيمة أو الاستمناء أو نحوهما مما حرمته ذاتية بل الأقوى في ذلك في وطء الحائض والجماع في يوم الصوم الواجب المعين أو في الظهار قبل التكفير[1].

الأخيرة فإنه يدل على النجاسة سواء كانت للرجل أم المرءة هذا بالإضافة إلى مناسبة الحكم لموضوعه.

(١) مؤدى رواية الكفرتونى ورواية علي بن مهزيار لم يحددا في خصوص الزنا وإنما لسانهما مطلق سواء كان عن زنا أم غيره وأما وطء البهيمة فذاك بحث صغروي محتاج إلى التعرض إليه في مظانه.

والمهم الاشارة إلى أن الحرمة أو الحلية اللتان ذكرتا في روايتي علي بن مهزيار أو الكفرتوني هل يراد بالحلية أو الحرمة الفعليتين الأعم من الذاتي فيهما أو العرضي وذلك يتحقق في صورة ما إذا أكره أو أجبر على الزنا فهو وإن كان محرما ذاتا أنه محلل فعلا فلا يحكم عليه بالنجاسة أو كما إذا جامع زوجته في الدورة الدموية (الحيض) أو في الصوم الواجب المعين فالوطء محرم فعلا وإن كان محللاً ذاتا. فالذي يكون محرماً ذاتا هو مواقعة المرءة الأجنبية فهو المسلّم بنجاسة عرقه على فرض الالتزام به كما أشرنا.

والملاحظ من السيد الاستاذ أنه يرى أن ثبوت الحكم بالنجاسة في الحرمة العرضية وعدمه إنما متفرع عن كون الحرمة مأخوذة في موضوع الدليل اما بنحو الحرمة الفعلية أو الحرمة الذاتية ويلزم من ذلك أنه لو طرأ ما يجوز له ارتكاب الحرام الذاتي كالاكراه مثلا فإنه لم تثبت النجاسة كما أشرنا إليه أو يلزم ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية.

وقد ناقش السيد الصدر كلا الفرعين وقال: أما الفرع الأول فالنجاسة فيه تتفرع على ملاحظة أن الحرمة هل أخذت موضوعا لنجاسة العرق بنحو الموضوعية أو بنحو المعرّفية التي مرجعها إلى أن موضوع الحكم بالنجاسة ليس

هو الحرمة بل ذوات المحرمات التي يشار إليها بهذا العنوان وهذا سنخ ما يقال في: (اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه) من أن موضوع نجاسة البول هل هو حرمة أكل لحم الحيوان أو نفس العناوين الخاصة للحيوانات كالهر والفأر مثلاً وعنوان الحرام أو مالا يؤكل أخذ مشيراً إليها ونفس الشيء يقال أيضاً عن موضوع المانعية في: (لا تصلِّ فيمالا يؤكل لحمه). والحاصل أن هذين الاحتمالين سيا لان في جملة من الموارد فإن بنينا على المعرّفية كان عرق الزاني المكره نجساً لأن الموضوع ـ على هذا ـ ذوات العناوين التي يشار إليها بالحرمة واحدهما الزنا وهو ثابت نظير ما يقال على المعرّفية أيضاً من نجاسة بول مالا يؤكل لحمه وإن حل لعارض وإن تساءلنا أن الحرمة المأخوذة موضوعاً هل هي ذات الحرمة الفعلية أو الوجود المشروط للحرمة أي الحرمة لولا الاضطرار؟ وهذا يعبر عنه الاستاذ بالحرمة الذاتية فعلى الأول ترتفع نجاسة العرق بارتفاع الحرمة دونه على الثاني لأن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها ـ هذه ـ مبان: الفرع الأول: والصحيح منها ان الحرمة مأخوذة في موضوع النجاسة بنحو الموضوعية وبوجودها الفعلي أما الموضوعية في مقابل المعرفية فهو ظاهر أخذ أي عنوان في موضوع الحكم بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت مالم تأب مناسبات الحكم والموضوع عن ذلك فتصبح بنفسها قرينة على المعرفيّة ولا إباء من قبلها في المقام.

ثم يشير الصدر إلى الفرع الثاني بقوله: فالحرمة العرضية اما ثابتة لعنوان ثانوي ينطبق على الجماع كعنوان حنث النذر أو ثابتة لنفس العنوان الأولي في حالةٍ مخصوصة كحالة الحيض أما في القسم الأول فالمسألة مبنية على أن الموضوع للنجاسة هل هو حرمة العمل الموجب للجنابة ـ الجماع مثلاً ـ بعنوانه أو حرمته

ولو بعنوان ثانوي ينطبق عليه فعلى الأول لا تثبت النجاسة في القسم الأول لأن الحرمة لم تثبت فيه للجماع بعنوانه من دون فرق بين أن يبنى من الفرع الأول على الموضوعية أو المعرّفية وعلى الفعلية أو الذاتية فإنه على أي حال يكون الموضوع أو المعرّف حرمة الجماع بعنوانه وهي منتفية في الفرض وعلى الثاني يصبح حال هذا القسم الثاني والصحيح في المقام هو الأول لأن الظاهر من أخذ الحكم المضاف إلى عنوان في موضوع حكم فرض كونه ثابتاً لذلك العنوان بنفسه لا بعنوان آخر منطبق عليه وعليه فالحكم في هذا القسم هو الطهارة[1].

والملاحظ لدينا من مقالة الاستاذ وتلميذه البيان الآتي: أن ما تقع عليه الثمرة من أخذ الحرمة موضوعاً بنحو الفعلية أو الحرمة الذاتية التي هي عبارة عن الحرمة لولا الاضطرار إنما ترتبط بمقام الوجود الفعلي الخارجي فإذا أصبحت الحرمة فعلية في عاتق المكلف أو كانت الحرمة مشروطة لولا الاضطرار فإذا حدث الاضطرار لأمر عارض فالحرمة الذاتية لم تفقد موضوعيتها إلا أنه قد حلّ محل الحرمة الفعلية الحلية الفعلية لنظرية تكافؤ المتقابلين بالفعلية والشأنية فيكون مثل الاجبار بالزنا وإن كان محرماً ذاتا إلا أنه محلل فعلا.

وأما إذا أخذت الحرمة موضوعاً لنجاسة العرق اما بنحو الموضوعية أو المعرفية والمشيرة إلى ذوات المحرمات بذلك العنوان كما يقال: اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه على نحو اخذ العنوان وهو مالا يؤكل مشيراً إلى مثل الهر والفأر ونحوهما فإذا أخذت الحرمة موضوعاً لنجاسة العرق بنحو المعرفية فيكون مثل الزنا ولو جاء عن اكراه يقع عرقه نجسا لكون الموضوع هو العنوان المشير

(١) بحوث في شرح العروة: ج٤ ص ١٣ - ١٦.

إليه بالحرمة هو الزنا مثلا فيكون اتجاه السيد الاستاذ والسيد الصدر نقطة التقاء وذلك بأخذ العناوين المشيرة إلى أخذ الحرمة في موضوع النجاسة إن كانت مأخوذة بنحو الموضوعية فينظر إليها بحسب وجودها إلى دور الفعلية كما أن جهة المعرفات إذا لم ترتبط في مقام الخارج ودور الفعلية فهي عناوين مجردة غير ملحوظ فيها جهة التطابق فلا يكون له الأثر في مقام العمل وإن كان السيد الصدر بعد ذلك يشير إلى أخذ الحكم المضاف لعنوان مأخوذ في موضوع الحكم قد ثبت في ذلك العنوان بنفسه وليس بعنوان آخر فيحكم عليه بالطهارة كما أنه بالنسبة إلى الفرع الثاني يرى التفصيل بين القسمين فيحكم بالطهارة في الأول وبالنجاسة في الثاني.

وإن كان التحقيق لدينا بحسب اطلاق أدلة النجاسة مطلقاً سواء كانت الحرمة ذاتية أم عرضية كما أنه لايفرق الحال بين كون الحرمة من جهة الفاعل أو القابل وكذا أيضاً من جهة ذات الفعل نفسه كما أن الحرمة منوطة بالفعلية فتكون نجاسة العرق بما أنها منوطة بالحرمة الفعلية فإذا ارتفعت الحرمة الفعلية عنه واقعاً فلا مجال لبقاء النجاسة لارتفاع موضوعها.

مسألة (١): العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس[١] وعلى هذا فليغتسل في الماء البارد وإن لم يتمكن فليرتمس في الماء الحار وينوي الغسل حال الخروج أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل.

(١) صدق الجنابة لا تخلو إما أن يكون لها وجود استمراري إلى الانتهاء من الجزء المغسول ولا يصدق عليها التبعيض وإنما هي معنى بسيط غير قابل للانحلال على الأجزاء كأساس كلي لطبيعي الحكم غير قابل للانحلال واما أن يكون لها وجود استمراري لولائي بحيث تكون مشروطة بعدم العرق فاستمراريتها منوطة بعدم حصول العرق وهذا أيضاً يتفرع عليه أن غسل العضو هل يكون موجباً للطهارة بعد الانتقال منه إلى عضو لاحق عنه كأن انتقل من الرأس إلى الرقبة فيكون العضو السابق وهو الرأس محكوم بالطهارة وأن كانت الأجزاء والأعضاء الأخرى باقية على النجاسة أو أن العضو المتأخر يكون متوقفاً على حصول الطهارة مالم تكتمل بقية الأجزاء اللاحقة فعلى الفرع الأول يمكن القول بطهارة الجزء السابق وإن كان الجزء اللاحق على النجاسة وعلى الفرع الثاني ينظر إلى تكملة الأجزاء جميعاً في إجراء الماء عليها.

ثم إن تصوير استمرارية الجنابة واعتبار استمراريتها المشروطة بعدم العرق تحتاج إلى وجود المانع عنه وذلك يتحقق بوجوب الاغتسال بالماء البارد ـ على فرض الحكم بالنجاسة ـ لأنه إن اغتسل بالماء الحار يشكل الحكم بصحة غسله كما تصوره السيد الاستاذ وغيره[١] بل ويشكل في الغسل الارتماسي لأنه من أي جزء ينوي الغسل يكون سبباً لخروج العرق ويرد عليه: أنه لما كان الملاك في استمرارية الجنابة عند الانتهاء من آخر العضو وعدم القول بتبعيض المغسول إلا بانتهاء بقية الأجزاء فوجود المانع لاأثر له سواء كان في الماء البارد أم في الماء

(١) التنقيح: ج٢ ص ١٤٥.

الحار هذا مع أن مسامات الجسم ونوافذ الخلايا الجسمية تكون منفتحة وعليه يمكن القول بوجوب الغسل في الماء البارد في صورة امكانية التبعيض في الأعضاء وانحلال الحكم فإذا انتقل من العضو السابق يلزم سدّ المسامات السابقة فلا تنتقل من عضو إلى عضو لاحق إلا وقد منع من جريان العرق وانتشار النجاسة وعلى هذا تكون التصورات في صحة الغسل كما يلي:

١ ـ تقارن كل عضو مع الطهارة.

٢ ـ تأخر الطهارة بعد تمامية كل عضو.

٣ ـ تأخر الطهارة بعد تمامية جميع الأعضاء.

٤ ـ تقدم الطهارة على العضو كما ورد في صحيح زارة بقوله (ع): يبدأ بفرجه فانقاه بثلاث غرف ثم صب على رأسه ثلاث أكف[1] فما ذكره الصدر من تقديم الأخير غير وجيه لأن نظر الرواية ليس في تقديم مقام الطهارة على غسل العضو وانما النظر إليه كحصول مقدمات اعدادية لتمامية العلّة وعليه تكون الطهارة معلولة لتمامية الاجزاء.

(١) الوسائل: باب ٢٦ الجنابة ح٢.

مسألة (٢): إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه أيضاً خصوصاً في الصورة الأولى[١].

---

(١) ولايخفى أن الجنابة بعد الجنابة هل تكون رافعة لموضوع الأولى أو أن الجنابة الأولى لها بقاء موضوعي لاتؤثر على الجنابة الطارئة وبالجملة أن الجنابة:

١ ـ إما أن ينظر إليها على أساس عنواني.

٢ ـ وإما أن ينظر إليها على أساس أمر تكويني مقولي.

٣ ـ وإما أن ينظر إليها على نحو الموضوعية.

٤ ـ وإما أن ينظر إليها على نحو الاعتبار.

فعلى كلا المبنيين الأوليين فإن الجنابة إن اخذت على المبنى الأول فإن اخذت في موضوع الحكم بالنجاسة بما أنها جنابة عن حرام كما أن الجنابة اللاحقة أخذت بما أنها جنابة عن حلال أو تأخذ الجنابة المحللة على جهة كونها مأخوذة في موضوع الحكم بنحو المانعية عن الصلاة، وكل هذه الصور أخذت الجنابة أمراً عنوانياً فيمكن القول بأن الميزان في تحقق العنوان ماكان أسبق وجوداً وحيث أن الجنابة المحرمة هي التي لها الوجود العنواني فتكون مؤثرة إذ لامعنى للجنابة بعد الجنابة.

وأما المبنى الثاني بأن تأخذ الجنابة على نحو الأمر المقولي الخارجي التكويني وهي لحاظ خروج المني الذي لازمه تحقق موضوع الجنابة المستفاد من بعض الروايات مثل رواية محمد بن سنان المعلل بكونها غسل الجنابة الخارجة من كل البدن في قوله: علة غسل الجنابة النظافة ولتطهير الانسان مما أصابه من أذاه

وتطهير سائر جسده لأن الجنابة خارجة من كل جسده فلذلك وجب عليه تطهير جسده كله[1].

وبمقتضى التمسك بظهورها وهو أن ما يحدث من أسباب الجنابة وهو خروج المني الذي هو الأمر التكويني فيجب غسله لحدوث موضوع الجنابة بالوجود التكويني الخارجي وعليه يكون محكوماً بالنجاسة في جميع الصور.

وأما المبنى الثالث وهو أخذ الجنابة على نحو الموضوعية في ذات النجاسة ويمكن أن تتصور على نحوين:

أ ـ أخذها على نحو الموضوعية بما هي حكم شرعي وضعي.

ب ـ أخذ الجنابة على نحو الموضوعية بما أنها مشيرة إلى أسبابها بما أنها جنابة.

أما على النحو الأول: فإنه بناءاً على استقلالية الأحكام الشرعية الوضعية وأنها ليست منتزعة من الأحكام التكليفية كما هو المختار لدينا في أصالتها وليست تابعة أو منتزعة ولكن بعين ذلك فهي في اطار الاعتبار وليست في اطار المقولة الخارجية وإنما الاعتبار الخاضع تحت العقل والإمضاء الشرعي كما هو الحال بالنسبة إلى الملكية التي هي من الأمور الاعتبارية العقلائية الممضاة من قبل الشارع وإنما الكلام في صلاحية هذا الوجود للتكرار وعدمه فعلى القول بعدم التكرار فذاك لخصوصية في دليل الجنابة فانه لايصلح للتكرار وليس بلحاظ ذات الوجود وعدم صلاحيته للتكرار فكل ما حدثت الجنابة بعد الجنابة لا توجب

(١) الوسائل: باب ٢ من أبواب الجنابة ح١.

المغايرة وإنما هو نفس ذلك الوجود أخذ على نحو التكرار كتكرار الواحد بعد الواحد فإنه مهما بلغ من تعدد الواحد فإنه واحد ولا يصدق عليه الاثنان فكذلك الجنابة بعد الجنابة مع تكرر وجودها فهي واحدة غير متكررة مالم يفصل بين جنابة وجنابة بالغسل فيصدق عندها حقيقة التعدد.

وأما على النحو الثاني: وهو أخذ الجنابة على نحو الموضوعية بالعنوان المشير إلى السبب والموجب وليس إلى ذات الجنابة نفسها ويكون مؤدى ذلك أن النظر إلى أن سبب الجنابة إذا كان محرماً يحكم عليه بالنجاسة كما يدل على وجود المانعية للصلاة كما أنه إذا كان سبب الجنابة محللاً فالحكم الطهارة ولم يكن هناك جهة مانعية عن وجود الصلاة من غير فرق بين تقدم الحرام على الحلال أو تقدم الحلال على الحرام كما انه لا استبعاد في الجمع بين المانعية عن الصلاة ونجاسة العرق كما يقال: بول مالا يؤكل لحمه نجس وهو بعينه يوجب المانعية عن الصلاة فإذا اصاب الثوب بول ما لايؤكل لحمه أصبح نجساً ومانعاً من الصلاة أيضاً فاذا حدثت في الرواية ماتشير إلى هذين السببين لا نقول أن ذلك من نوع معارضة في داخل الرواية وهو بعينه في الحكم بالطهارة إذا كان من بول مايؤكل لحمه ويجوز الصلاة فيه وقد تكرر منا الحديث حول امكانية التعدد التحيثي وأن مثل هذا النوع من العناوين المشيرة هي في حقيقة الأمر من العناوين في النسبة التحيثية التي لاتوجب التعارض والمناقضة.

وعلى ضوء ماذكرناه في بيان الموضوعية يتجلى الأمر الثالث وإن كان ينظر إليه من زاويتين: الأولى: لجهة الموضوعية خاصة والثانية: لجهة الاعتبار كما نشير إليه.

مسألة (٣): المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه وإن كان الأحوط الاجتناب عنه مالم يغتسل وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تيممه بالوجدان [1].

وأما على المبنى الرابع: وهو أخذ الجنابة على نحو الموضوعية في ذات الدليل ولكنه بما أنه أمر اعتباري إلا أنه أخذه على نحو الترتب لأسباب مخصوصة لا يتحقق إلا بعد طيّ تلك المراتب فإذا أريد إثباته للوجود الثاني يحتاج إلى ملاحظة تلك المراتب لصدق تكرار الوجود الأولي إلى الوجود الثاني بعين ما جرى عليه الوجود الأول فان تم اطلاق يشمل كلا الأمرين فذاك وإلا كان محدداً للأول خاصة دون الثاني وإن لم يكن ممتنعاً عقلاً حصول تكرار الجنابة للوجود الثاني إلا أنه لقصورٍ في ناحية الاطلاق وعدم الشمول.

التيمم وافٍ بتمام المصلحة، وهل مبيح أو رافع:

(١) إذ الاعتبار بلسان التنزيل في قوله تعالى: ﴿**مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾ (المائدة/٦).

وقوله: التيمم أحد الطهورين[1] وإنه يكفيك عشر سنين. كل ذلك يدل على عموم التنزيل من غير لحاظ التخصيص فيه ويكون مجيء التيمم رافعاً للحدث إما على نحو الاستمرارية وإما على نحو المعذرية بمعنى أنه رافع مادام العذر موجوداً ويمكن أن تتصور عدة احتمالات:

١ ـ رافعية التيمم على نحو الجهة اللولائية وهو أن يكون رافعاً للحدث مادام بقاء العذر موجوداً وغير قادر على استعمال الماء إذ بوجود الغسل يرفع وجود

(١) الوسائل: باب ١ التيمم ح٢١ ـ ٢٣.

الحدث حكماً وموضوعاً ولكن التيمم رافع للحدث حكماً لا موضوعاً وإما على مبنى عموم التنزيل فيرفع الحدث حكماً وموضوعاً.

٢ ـ رافعية التيمم للحدث موضوعاً وحقيقة مادام العذر باقياً وينتج من ذلك حصول الطهارة إلا أنه رفع بحكم عقلي لأنه بعد حصول الطهارة حقيقة يحكم العقل برافعية الحدث من زاوية اللازم.

٣ ـ أن يكون التيمم مبيحاً لا رافعاً للحدث حقيقة وليس موجباً لثبوت الطهارة واقعاً.

٤ ـ أن يكون التيمم موجباً للطهارة بحكم عموم التنزيل كما تدل عليه الأدلة في باب التيمم وعلى ضوء الاحتمال الأول والأخير يحكم عليه بالطهارة وان خرج العرق بعد ذلك.

وأما على الاحتمال الثالث بأن يكون التيمم على نحو المبيح دون الرافع وعلى هذا لا يكون البناء على طهارة التيمم ولكن بمقتضى الأدلة من الكتاب قوله تعالى: ﴿**فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم**﴾ (المائدة/٦).

ومن السنة ما ورد في معتبرة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال: يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فإن الله عز وجل جعلهما طهوراً الماء والصعيد[1]. وورد أيضاً في رواية رزارة فإن التيمم

(١) الوسائل: باب ٢٥ التيمم ح ٥.

أحد الطهورين[١] كل هذه الأدلة تعطي جهة الرافعية للحدث وليس مجرد المبيح.

وما يقال: بأن التيمم إنما أخذ على نحو التنزيل ولو كان أمراً حقيقياً إلا انه يؤخذ بمقدار ما يترتب عليه من الآثار وبمقدار مقام التنزيل خاصة ولا يتعدى إلى أكثر من ذلك فمثل الحكم بجواز الدخول في المسجد ونحوه هو المتيقن من آثاره دون التعدي إلى مثل العرق.

ويرد عليه: أن لسان الأدلة الشمولية والسعة والتنزيل الحقيقي لا التنزيل الحكمي هذا مع أن لسان اطلاق الأدلة من جهة ترتيب جميع الآثار وليس مقتصراً على الموارد الخاصة.

وأما ما يدعى بأن لسان طهورية التيمم إنما هي في خصوص الحقيقية دون التنزيلية إلا أن الاتيان بالطهارة الترابية لا توجب رفع الجنابة ولذا يصدق على التيمم أنه مجنب ومتطهر وبما أن العرق من آثار الجنابة فيوجب الفصل بين موضوع الحدث وموضوع الجنابة فعلى هذا تكون الجنابة باقية ببقاء موضوعها فما ذكره السيد الاستاذ أن التيمم وإن أوجب الطهارة ولكنه بعين ذلك لا يوجب رفع موضوع حدث الجنابة كما أن حدث الموت باقٍ وإن يويمم الميت[٢] .

ويرد عليه: أن فرض الفصل بين الحدث والجنابة على أساس المغايرة والتباين الكلي بينهما فلا مجال لهذا التصوير لأنه بآن الاتيان بطهورية التيمم يصدق عليه رافع ومبيح بعموم التنزيل وإنما الحكم بالغسل لأدلة الواجدية للماء وليس لأجل

(١) الوسائل: باب ٢١ التيمم ح١.
(٢) التنقيح: ج٢ ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

.....

بقاء التلازم العرفي بين الجنابة والحدث إذ لا مباينة بينهما هذا مع أنه لامجال لتصوير الميت الميمم بالتراب فلا معنى للفصل فيه بين الحدث والمس بعد التيمم حيث أن الاستناد إلى وجود حدث واحد وهو الموت ولم يكن هناك تعددية في البين كما أنه لا مجال لفرض اللوازم الأخرى التي أشار إليها السيد الاستاذ[1].

وعلى ضوء ما حررناه من الأدلة في ترتب جميع آثار التيمم وإنه واف بتمام المصلحة لأن التيمم بدل اضطراري يفى بتمام مصلحة الغسل ولم يكن هناك مرتبة ناقصة في ظرف المعذريّة ويترتب عليه جميع الآثار واللوازم وسوف نشير إليه في بحث التيمم مفصلاً بعنون الله تعالى.

كما أنه لامجال لدعوى القول بأن التيمم إنما يكون رفعه لبعض موارد الحدث دون إزالة الحدث الكلي فإنه قد اتضح مما حررناه أنه لامجال لهذا التصوير لأن اطلاق أدلة التيمم لم ينظر فيها إلى جهة التبعيض هذا مع أن أدلة التيمم أخذ فيها جهة المعذورية فإذا ارتفع العذر يكون موضوعه باقياً.

---

١) نفس المصدر.

مسألة (٤): الصبي غير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه اشكال والأحوط أمره بالغسل إذ يصح من قبل البلوغ على الأقوى[١].

(١) بعد التسليم بكبرى النجاسة يتفرع على ذلك نجاسة عرق الصبي عن حرام ثم يقع السؤال هل يفيد غسل الصبي في حال صباوته؟ ولكن يمكن أن يوجه غسله إلى أن الحرمة إما أن تكون مأخوذة على نحو الفعلية أو المشيرة إلى الجهة العنوانية كما عليه خط السيد الاستاذ التي يمكن أن يصطلح عليها بالمعرفية كما عبر عنها السيد الصدر وأن تعبير السيد الاستاذ أدق إذ لم يقصد بها المعرفية المصطلحة.

والمهم إذا أخذت الجهة فعلية لايحكم بنجاسة عرق الصبي وإن أخذت مشيرة يحكم بنجاسة عرقه لعدم فعلية الحرمة كما أنه لا عقاب عليه. وقد أورد السيد الصدر على السيد الاستاذ بتقديم عدة تساؤلات:

أولاً: ما معنى ايقاع التقابل بين المعرفية والفعلية مع أن التقابل إنما يكون بين المعرفية والموضوعية ثم الموضوعية تارة تكون بأخذ الحرمة الفعلية موضوعاً وأخرى بأخذ الحرمة الذاتية أو الشأنية كذلك[١]؟.

الجواب: إن المشيرية العنوانية قد استبطنت في ذاتها الموضوعية والقوة وهي تناسب تقابلها مع الفعلية فلم يكن هناك خروج عن حقيقة التقابل وتعبير السيد الصدر بالمعرفية أوجب عليه هذا الخلط الواضح كما لايخفى.

وثانياً: ما الموجب لادخال استحقاق العقاب في موضوع الحكم بالنجاسة بناءاً على الفعلية مع أن فعلية الحرمة شيء واستحقاق العقاب المتوقف على تنجزها شيء آخر ويكفي في المقام لنفي نجاسة عرق الصبي أن يكون الموضوع الحرمة الفعلية ولولم يؤخذ استحقاق العقاب.

(١) بحوث في شرح العروة: ج٣ ص٢٧.

.....

الجواب: إنه لم يستظهر من كلام السيد الاستاذ دخالة استحقاق العقاب في موضوع الحكم بالنجاسة وإنما الاستحقاق يؤخذ بطريق عقلي اذ عبارته أن المراد من لفظة الحرام الواردة في الروايتين هل هو الحرام الفعلي الذي يستحقق فاعله العقاب بفعله؟ بمعنى أن ما أخذ في موضوع الحكم بنجاسة العرق وما نعيته هو الحرام بما أنه حرام[1].

فلم يأخذ الاستحقاق في موضوع الحكم بالنجاسة وإنما النظر إلى عنوان الحرام بما أنه حرام ولذا قال: فلعنوان الحرام دخالة في ترتب حكمه[2].

وثالثاً: أنه إذا فرض أن موضوع الدليل هو الحرمة الفعلية المستنبطة لاستحقاق العقاب أو مطلق الحرمة الفعلية فلماذا يحكم ـ دام ظله ـ بنجاسة عرق الزاني عن اكراه مع أنه لاإستحقاق ولا حرمة فعلية بشانه.

ويظهر من جوابنا الثاني أنه لامجال لفرض استبطان استحقاق العقاب من الحرمة الفعلية إذ لامجال لتصوير التداخل من قبل السيد الاستاذ حتى يفرض في حقه الاستبطان وأما قوله: نعم إذا أكر على الزنا أو اضطر إليه حكم بنجاسة عرقه لأنه ربما يكون النظر إلى جهة الجنابة بنحو المشيرية والجهة العنوانية كما هو الحق فإن الحرمة أخذت على نحو المشيرية والجهة العنوانية ولذا يحكم عليه بالجنابة بغض النظر عن كونها مأخوذة على نحو الموضوعية الفعلية أو الفاعلية يحكم على الجميع بحكم واحد سواء كانت الجنابة صادرة من قبل الزاني البالغ

(١) التنقيح: ج٢ ص١٥٠.
(٢) نفس المصدر.

أم الصبي. إلا أن الكلام في تصحيح غسل الصبي حيث أنه يمكن فرض عدة تصورات في ناحية عباداته:

١ ـ عبادته تمرينية وليست شرعية.

٢ ـ عبادته شرعية ولكنها لا تصل إلى مرتبة الحكم الالزامي لقصور في ناحية الحكم وإن كانت موجبة لطرف الرجحان كما ورد في قوله (ع): مروهم وهم أبناء السبع. الدال على تضمن أفعالهم جهة الرجحان والمصلحة وإن لم تكن إلزامية ويكون بمقتضى كبرى أصولية وهي إن أمر المولى الصبي أمر فتكون إلزامية وإلا فلا تكون إلزامية ويكون هذا الفرع مبنياً على تلك الكبرى وإن كان هناك روايات غير ناظرة إلى الكبرى كما في رواية اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال:إذا أتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلاة وإذا أطاق الصوم وجب عليه الصيام[1] والمراد بالوجوب بمعنى استقرار الحكم وثبوته لا الوجوب المصطلح وكذا ورد في صحيح محمد بن مسلم في الصبي متى يصلي؟ قال: إذا عقل الصلاة، قلت: متى يعقل الصلاة وتجب عليه؟ قال: لست سنين[2].

٣ ـ عبادته شرعية إلزامية لشمول اطلاقات الأوامر لها لولا عروض التقييد من حديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم على نحو التخصيص بخلاف الأول والثاني خروجه على نحو التخصص دون التخصيص فيكون على القول الأول والثاني لابد من إعادة الاعمال السابقة سيما إذا بلغ في أثناء الصلاة وأما على

(١) الوسائل: باب ٣ إعداد الفرائض ح٤.

(٢) الوسائل: باب ٣ إعداد الفرائض ح٣.

الثالث فيكتفى بما هو في يده من أعمال من غير وجوب استيناف الأعمال لحصول المصلحة في آن الانشغال بالعمل.

ولكن رفع القلم للصبي هل يرفع الوجوب والاستحباب معاً أو يرفع عنه الوجوب والإلزام ولكن لايرفع عنه الاستحباب؟ وحيث ثبت في بحث الأوامر أن الطلب يراد به النسبة البعثية والحكم بذاته أمر بسيط رافع لكليهما ولا يكود هناك تبعيض في ناحية الحكم وهذا لاينافي دليل الامتنان في ذات رفع القلم كما أن رفع الاستحباب عنه ليس خلاف الامتنان أو يمكن أن يثبت له الثواب عن طريق التفضل دون الاستحقاق أو يمكن أن يثبت له بأدلة استحبابية أخرى وليس من ذات دليل الرفع.

وأما ما أشار إليه السيد الاستاذ في رد مدعى رفع القلم عن الصبي لمجرد التكليف دون المحبوبية أولا: فلأن التكاليف الشرعية أمور غير قابلة للتجزء والتقسيم وثانياً: إن الأحكام الإلزامية من الوجوب والتحريم مما لاتناله يد الجعل والتشريع لأن ما هو مجعول للشارع إنما هو الاعتبار ـ أعني اعتباره شيئاً على ذمة المكلفين ـ وهو ملزوم لتلك الأحكام الالزامية وأما الأحكام الالزامية بنفسها فهي أحكام عقلية يدركها العقل بعد اعتبار الشارع وجعله[1].

والملاحظ لدينا وإن قلنا بأن الأحكام من المعاني البسيطة التي لاتصلح للتجزئه والتقسيم إلا أن الكلام في توضيح الايراد الثاني فإن الاعتبار الشرعي لما يقوم الدليل من نفس ذات المعتبر وهو الشارع يمكن أيضاً رفعه بنفس دليل الاعتبار

(١) التنقيح: ج٢ ص١٥٢.

وليس ذلك من الأمور التكوينية أو الأمور الواقعية وأما الإلزام والوجوب والتحريم إن أخذا على نحو اللزوم العقلي وليس على نحو الدخالة في الجعل بنحو المدلول المطابقي فلا يخضعان تحت الجعل.

هذا مع أن الدعوى لا تتلائم مع الرد إذ الدعوى في مقام اثبات المحبوبية بما أنها من الملاكات والمصالح في ذاتها فلا يضر رفع التكليف عنها مع فرض بقائها على المحبوبية وأما الرد بأن ذلك في مقام البساطة في ناحية التكليف ولا يصلح للتجزئه والتقسيم ولا يتعلق الرفع في اللزوم وجوباً وحرمة فهو اجنبي عن مقام الدعوى كما لايخفى لأن الملاكات لم تكن خاضعة للجعل واقعاً فلا يشملها حديث رفع القلم وإنما يرفع ما هو من شؤون الجعل والاعتبار دون المحبوبية الذاتية التي هي من شؤون الملاكات والمصالح.

وأما ما يتصور بأن الجنابة عن احتلام من فعل الشيطان فينفى الاحتياط منه وإن الأئمة (ع) منزهون عنه فبحسب اطلاقات الأدلة لم تثبت نجاسته كما أنه ورد لبعضهم (ع) حدوث الاحتلام كما أنه لافرق في عرق الحائض والنفساء والظاهر من الأدلة الطهارة.

الثاني عشر: عرق الابل الجلالة بل مطلق الحيوان الجلال على الأحوط[١].

---

(١) ذكر في مجمع البحرين والجلالة من الحيوان بتشديد اللام. الأولى: التي يكون غذاؤها عذرة الانسان محضاً[١]. توجد شهرتان احداهما للمتقدمين على نجاسة عرق الابل الجلّالة كما في المراسم والغنية والرياض والبيان والذكرى وعليه القاضي والمنتهى والشيخان والأردبيلي والمدارك وتلميذه في الذخيرة.

ثانيهما: للمتأخرين على طهارة عرقها كما عليه جامع المقاصد أن الابل الجلالة طاهرة اتفاقاً فيكون عرقها كذلك. وذهب في النزهة لابن سعيد إلى شمولية الجلال للابل وغيره وقال السيد الاستاذ: أن هذا القول منه شاذ لايعبأ به في مقابلة الأصحاب[٢].

وعلى ضوء ذلك ذهب الفقيه اليزدي إلى الاحتياط لعموم عرق الحيوان بما يناسب مقتضى الأدلة واستدل القدماء على النجاسة بجملة من الروايات:

١ ـ صحيحة أو حسنة حفص بن البحتري عن أبي عبد الله (ع): لاتشرب من ألبان الابل الجلالة وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله[٣].

٢ ـ ماورد في المقنع قال: قال رسول الله (ص): لاتشرب من ألبان الابل الجلالة وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله[٤].

٣ ـ صحيحة هشام بن سالم لاتأكلوا لحوم الجلالة وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله[٥].

---

(١) مجمع البحرين: ج٥ ص٣٤٠.

(٢) التنقيح: ج٢ ص١٥٣.

(٣) الوسائل: باب كراهة عرق الجلال.

(٤) مستدرك الوسائل: باب ١١ كراهة عرق الجلال ح١.

(٥) الوسائل: باب كراهة عرق الجلالة.

٤ ـ مرسل الفقيه نهى (ع) عن ركوب الجلالات وشرب ألبانها فإن أصابك من عرقها فاغسله.

وبمقتضى الرواية الأولى والثانية يستظهر منها النجاسة إلا ان الرواية الثالثة بما أن مفاد اللام في كلمة الجلالة العهدية فيكون بين الأولى والأخيرة نقطة توافق في نجاسة عرق الجلال من الابل وإن لم ينظر إلى العهدية فينظر في الرواية لمطلق الجلال وإن لم يكن من الابل كما يستظهر منه ابن سعيد في النزهة فيراد به مطلق الجلال إلا أنه لم يثبت نجاسة غير الابل الجلال بل ربما يقال بطهارتها إلا أنه يمكن أن يناقش بدلالة الصحيحة والحسنة على أن الأمر بالغسل لجهة مانعية عرق الجلال لكونه مما لايؤكل لحمه إلا أن الحمل على ذلك بعيد وإنما الأمر بالغسل للارشاد إلى النجاسة كما يقال: اغسل ثوبك من أبوال ما لايؤكل لحمه[1] ولكن حيث أن صحيحة هشام ومرسل الفقيه مطلقتان لأنهما لم ينظرا إلى خصوص الابل الجلالة وإن كانت حسنة البحتري في مورد الابل الجلالة اذ الحكم منوط في خصوص الابل الجلالة فإذا ثبت دليل قطعي كالاجماع على الاختصاص بعرق ابل الجلال تمسكنا به وإلا كان الحكم يراد به الشمولية لكل عرق جلال محكوم بالنجاسة.

وبهذا الاتجاه ربما سار عليه المصنف من قيام الاجماع على الاختصاص لعرق ابل الجلال فتمسك بالاحتياط وهو مما لاينبغي تركه.

وما ذهب إليه الأنصاري بأن الصحيحة والحسنة لايدلان على اختصاص الحكم بالابل خلافاً للمحكي عن الأكثر فخصوه بها وهو الأقوى اقتصاراً في مخالفة

(١) الوسائل: باب ٨ النجاسات.

مسألة (١): الأحوط الاجتناب عن الثعلب والأرنب والوزغ والعقرب والفأر بل مطلق الممسوخات وإن كان الأقوى طهارة الجميع [١].

القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وإن كانت صحيحة.. انتهى.

والملاحظ أن ما تدل عليه الحسنة وردت بكلمة الابل الجلالة فهي واردة في خصوص الابل الجلالة كما أن سندها مما يطمئن به أو معمول ومنجبر بعمل الأصحاب كما لايخفى.

(١) إن اختلاف الآراء في نجاسة الثعلب والأرنب كما عن بعض المتقدمين أو نجاسة الثعلب والأرنب والوزغ والفأر وقول ثالث لخصوص نجاسة الوزغ وقول رابع النجاسة لمطلق الممسوخات وقول خامس ذهب إلى نجاسة كل ما لايؤكل لحمه كل ذلك استناداً إلى ماورد في الروايات إذ بعضها عام وبعضها خاص وعلينا بمراجعة الروايات.

١ ـ مرسلة يونس في الثعلب والأرنب والسباع سألته هل يحل أن يمس الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال (ع): لايضره ولكن يغسل يده[١].

٢ ـ ماورد في صحيح ابن جعفر (ع) عن الفأرة سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء وتمشى على الثياب قال (ع): اغسل مارأيت من أثرها ومالم تره فانضحه بالماء[٢].

٣ ـ صحيحته الأخرى سألته في الفأرة والكلب إذا أكلا من الخبز أو شماه قال (ع): يطرح ماشماه ويؤكل مابقي[٣].

---

(١) الوسائل: باب ٢٤ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٣٢ النجاسات.

(٣) الوسائل: باب ٣٦ النجاسات.

٤ ـ وفي قرب الاسناذ عن علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلا من الخبز وشبهه أيحل أكله؟ قال (ع): يطرح منه ما أكل ويؤكل الباقي[١].

٥ ـ رواية هارون بن حمزة الغنوي عن الصادق (ع) قال: سألته عن الفأرة والعقرب وأشباه ذلك يقع ثلاث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه[٢].

٦ ـ صحيح معاوية في الفأرة والوزغة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث دلاء[٣].

٧ ـ موثقة سماعة في العقرب والخنفساء تقع في الماء قال (ع): وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضأ من ماء غيره[٤].

والظاهر من مجموع هذه الروايات النجاسة إلا أنه وردت روايات أخرى على طهارتها بإضافة المناقشة في سند بعضها وبالجملة أن النظر إلى الروايات مصنفة على الأقسام الآتية:

١ ـ نجاسة الثعلب والأرنب والوزغ والفأرة.

٢ ـ نجاسة الثعلب والأرنب.

٣ ـ نجاسة الوزغ.

---

(١) الوسائل: باب ٤٥ الأطعمة المحرمة.

(٢) الوسائل: باب ٩ الاسار.

(٣) الوسائل: باب ١٩ الماء المطلق.

(٤) الوسائل: باب ٩ الإسار.

٤ ـ نجاسة مطلق المسوخ.
٥ ـ نجاسة كل ما لايؤكل لحمه.

إلا أن لحاظ هذه الأقسام لكي لا تصبح متداخلة يمكن تقسيمها على النهج الآتي:

١ ـ الحيوان يقسم إلى إنسان وغيره.
٢ ـ الغير يقسم إلى مأكول اللحم وغيره.
٣ ـ الغير يقسم إلى ممسوخ وسباع وغيرها.
٤ ـ الغير لخصوص السباع ما يصلح للتذكية وغيره.

وبعد تناولنا لهذه الأقسام ورعاية عدم التداخل فهل المراد بعدم مالا يؤكل لحمه يعم السباع والمسوخ وغيرها أو المراد لخصوصهما فتكون النجاسة منوطة بوجودها أو تكون النجاسة عامة لها ولغيرها ولكن كل ذلك محتاج إلى التمسك بالدليل على إثبات العموم للنجاسة أو ينظر إلى الدليل على جهة التفرقة بين المسوخ والسباع أو ينظر أيضاً إلى الادلة في الفرق فيما بين المسوخ بعضها مع بعض.

والمهم أن الملاحظ من رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: لابأس أن تتوضأ مما شرب منه مالا يؤكل لحمه[1] وهي صحيحة من حيث السند ولسانها من حيث الدلالة واضحة على صحة الوضوء مما شرب منه مما يؤكل لحمه وهكذا مثل لسان موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل عما

(١) الوسائل: باب ٥ الاسئار ح١.

تشرب منه الحمامة فقال: كلّ ما اكل لحمه فتوضأ من سؤرة واشرب الحديث[١].

وهذه الموثقة الاستظهار منها إلى أن مايؤكل لحمه يجوز التوضؤ منه وبعموم المقابلة يقتضي عدم صحة التوضىء ممالا يؤكل لحمه أو بلحاظ النظر إلى دلالة مفهوم النهي عن سؤر مالا يؤكل لحمه وهو دال على النجاسة فإن كان الظهور منشأه مجرد الارتكاز العرفي أو الظهور البدوي فلا يكون حجة يتمسك به لأنه يزول بمجرد التعقل الثانوي أو أن الظهور يقابله ظهور معارض أقوى منه فإنه لا موضوعية للظهور الأول عند مجيء الظهور الثاني فمثل موردنا فإن الظهور في الأول وهو احتمال النجاسة يكون ورود الظهور الثاني لبيان المنقصة والحزازة وليس لجهة النجاسة يكون أقوى من الأول حيث أن سؤر مالا يؤكل لحمه بعنوانه يصبح مانعاً عن الوضوء والشرب من الماء وهو أمر ارتكازي عرفي لدى المتشرعة وهذا بخلاف رواية عبد الله بن سنان ورواية عمار فإنهما دالاّن وعلى الطهارة بلحاظ الارتكاز العرفي المتشرعي إذ الظهور الثاني أقوى من الظهور الأول.

بالاضافة إلى تناول الأدلة الكثيرة على طهارة الحيوانات التي لا يؤكل لحمها[٢] ويكون بعض الروايات لسانها السبع.

بالاضافة إلى أن مثل رواية عبد الله لا تتضمن الشرطية ورواية عمار وإن تضمنت الفاء إلا أنه لا دلالة لها على المفهوم مع أنه ذكرنا في محله على فرض

(١) الوسائل: باب ٤ الاسئار ح٢.

(٢) الوسائل: باب ٤ ـ ٥ ـ ٦ الاسئار.

.....

صحة المفهوم لامجال لتقييد المنطوق بالمفهوم لأن مقتضى القاعدة تقييد المنطوق بالمنطوق وليس تقييد المنطوق بالمفهوم أو تقييد المطابقة بالالتزام.

وأما ما يدعى: بأن المسوخ محكومة بالنجاسة كما يدل عليه رواية أبي سهل القرشي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن لحم الكلب فقال: هو مسخ قلت: هو حرام قال: هو نجس أعيدها ثلاث مرات كل ذلك يقول هو نجس[1] إذ معرض السؤال عن طبيعي المسخ لا المسخ الخاص من الكلب.

ويرد عليه: أن ظاهر السؤال يقصد به المسخ الخاص من الكلب وليس في مقام بيان طبيعي المسخ وتكرار النجس يؤكد ذلك.

وما يقال: بأن رواية يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته هل يحل أن يمس الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال: لايضره ولكن يغسل يده[2] فإن المستفاد منها الأمر بغسل يده ظاهره في الحكم بنجاسة المسوخ وكلمة لايضره وإن كان يستشعر منها نفي النجاسة ولكن الأمر بغسل يده يرفع ذلك الاحتمال ولوكان على نحو الاطلاق والتقييد إذ لايضره مطلق. وقوله: ولكن يغسل يده مقيد له.

ويرد عليه: مع فرض تمامية سندها فإن الظاهر منها الحمل على التنزّه كما يؤكد ذلك من روايات أخرى مثل موثقة معاوية بن شريح قال: وسأل عذافر أبا

---

(١) الوسائل: باب ٢ الاطعمة المحرمة ح٤.

(٢) الوسائل: باب ٣٤ النجاسات ح٣.

عبدالله (ع) وأنا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقر والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه أو يتوضأ منه فقال: نعم اشرب وتوضأ منه الحديث[١].

وكذا في رواية موثقة سماعة قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن جلود السباع فقال: اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه[٢].

وكذا رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال: اغسل الاناء وعن السنور قال: لابأس أن تتوضأ من فضلها إنما هي من السباع[٣].

فيستفاد من هذه الروايات وغيرها كما في رواية أبي الصباح عن أبي عبد الله (ع) قال: كان علي (ع) يقول لاتدع فضل السنور أن تتوضأ منه إنما هي سبع[٤] حيث ينظر إلى موثقة معاوية بن شريح السابقة ورواية محمد بن مسلم ورواية أبي الصباح كلها في مقام أن طبيعي السباع ليس محكوماً بالنجاسة ولذا إن موثقة سماعة جوز الركوب على جلود السباع والاستفادة منها في غير مجال الصلاة ولوكان هناك مقتضى لبيان الحكم بالنجاسة لبيّنه الامام (ع) لكون الجلود مما يقع عليها الابتلاء غالباً فسكوته دلالة على عدم الحكم عليه بالنجاسة بالاضافة إلى صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل

(١) الوسائل: باب ١ الأسئار ح٦.
(٢) الوسائل: باب ٥ لباس المصلى ح٤.
(٣) الوسائل: باب ٣ الأسئار ح٣.
(٤) الوسائل: باب ٢ الاسئار ح٤.

بل مطلق المسوخات[1].

والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلا وسألته عنه فقال: لابأس به حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس[1].

فإن مثل هذه الصحيحة تعرضت إلى جميع السباع وحكم الامام بطهارتها ماعدا الكلب فقال (ع): إنه رجس نجس. فمقتضى الصحيحة الحكم بالطهارة وإن كانت لحوم السباع محكومة بالحرمة وعدم جواز أكلها وأما بالنسبة لبول مالا يؤكل لحمه وكذا خرؤه وروثه فمحكومان بالنجاسة.

(١) المراد بالمسخ بحسب اللغة تحويل صورة إلى ماهو أقبح منها كذا ذكر في مجمع البحرين وكذا في القاموس ومن ذلك مسخه الله قرداً يمسخه فهو مسيخ وفي حديث ابن عباس الجان مسيخ الجن كما مسخت القردة من بني اسرائيل والمسيخ من الناس الضعيف الأحمق ـ تاج العروس.

ثم المراد في الفقه المسوخ كل مادلت عليه الروايات بأنه من المسوخ وثبت في الشريعة.

إلا أنه لم يظهر من الأدلة على نجاسة المسوخات وذكر الجواهر لانعرف له ماخذا يعتد به ولكن حكي عن المراسم والوسيلة والإصباح نجاسة لعابها وفي بيع الخلاف علل عدم جواز بيع القرد بالاجماع على أنه مسخ نجس وأنه لايجوز بيع ماكان كذلك ونقل صاحب الجواهر عن أطعمة الخلاف نجاسة المسوخ كلها واحتمل قراءة النجاسة بالحاء المهملة أو الجيم على ارادة معناها من الجنابة وليس المراد ماهو المتعارف إلا ان الشيخ قال في الأطعمة.

---

(١) الوسائل: باب ١ الأسئار ح٤.

مسألة (٢): الحيوان على ضربين طاهر ونجس فالطاهر النعم بلا خلاف وجرى مجراها من البهائم والصيد والنجس الكلب والخنزير والمسوخ كلها.

وعليه فالمشهور واجماع المتأخرين على طهارة المسوخات كما دلت عليه صحيحة البقباق السابقة بناء على اطلاق السباع للمسوخات هذا بالاضافة إلى ورود كثير من الروايات الدالة على طهارة المسوخات.

وأما ما يتصور بالرجوع إلى نجاسة الثعلب والأرنب لموارد أدلة خاصة كموثقة أبي علي بن راشد في حديث قال: قلت لأبي جعفر (ع) الثعالب يصلى فيها قال: لا ولكن تلبس بعد الصلاة قلت أصلي في الثوب الذي يليه قال: لا[١].

وكذا ورد في رواية علي بن مهزيار عن رجل سأل الرضا (ع) عن الصلاة في جلود الثعالب فنهىعن الصلاة فيها وفي الثوب الذي يليه فلم أدر أي الثوبين الذي يلصق بالوبر أو الذي يلصق بالجلد فوقّع بخطه الثوب الذي يلصق بالجلد قال: وذكر أبو الحسن ـ يعني علي بن مهزيار ـ أنه سأله عن هذه المسألة فقال: لا تصل في الذي فوقه ولا في الذي تحته[٢].

إلا أن الاستظهار من رواية أبي علي بن راشد عدم جواز الصلاة في لباس الثعالب وليس النظر إلى حكم النجاسة ولكان المناسب أن لفت الامام النظر إلى جهة سريان النجاسة إلى البدن وهكذا الحال بالنسبة إلى رواية علي بن مهزيار بالنهي عن الارتداء بثوب الثعالب الملاصق للبدن أو الذي فوق الثوب الملاصق للبدن ففي كلا الحالين منع الارتداء من غير أن يتعرض إلى حال النجاسة لأنه لوكان النظر إلى حكم النجاسة لكان من المناسب أن يشير إلى جهة الملاصق

(١) الوسائل: باب ٧ لباس المصلى ح٤.

(٢) الوسائل: باب ٧ لباس المصلى ح١.

للبدن مع فرض السريان فسكوته عن ذلك دلالة على عدم النجاسة وإنما الغرض لبيان حكم الحرمة دون حكم النجاسة.

ثم ورد الاستدلال على نجاسة الفأرة بصحيحة علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب أيصلى فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها وما لم تره أنضحه بالماء[١].

فدلالة هذه الصحيحة على الأمر بالغسل يكشف عن وجود النجاسة إذ يشمل صورة النجاسة العينية والنجاسة العرضية إلا أنه يمكن أن يكون النظر إلى الأمر بالنضح لا يستشعر منه النجاسة وإنما لأجل الابتعاد عن الآوبئة والتنزه وليس لأجل النجاسة مع فرض عدم الرطوبة.

وهكذا بالنسبة الى موثقة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة والوزغة تقع في البئر قال: ينزح منها ثلاث دلاء[٢].

ولكن هذه الرواية ربما يناقش في سندها بيزيد بن اسحاق حيث لم تثبت وثاقته كما أن النظر إلى دلالتها يمكن الحمل فيها على التنزه أيضاً وليس لجهة كونها في مقام النجاسة كما يتصور ثم أن ماورد في نجاسة العقرب كرواية أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن الخنفساء تقع في الماء أيتوضأ به قال: نعم لابأس به قلت فالعقرب قال ارقه[٣] وكذا في رواية سماعة قال سألت أبا عبد

(١) الوسائل: باب ٣٣ النجاسات ح٢.
(٢) الوسائل: ١٩ الماء المطلق ح٥.
(٣) الوسائل: باب ٩ الاسئار ح٥.

الله (ع) عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال: القه وتوضأ منه وإن كان عقرباً فارق الماء وتوضأ من غيره[١].

فدلالة الأمر بالاراقة لعله لأجل الحزازة في النفس من حمل العقرب على السم وأثره على الجسم وليس لأجل النجاسة كما أن في مثل رواية الغنوي[٢] قال: سألته عن الفأرة والعقرب وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة إذ الأمر بالاسكاب لاينحصر في اثبات النجاسة وإنما لعله لأجل التنزه أيضاً مضافاً إلى رواية ابن مسكان قال: قال أبو عبد الله (ع): كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك فلابأس[٣].

إذ الظاهر من رواية ابن مسكان إن مالم يكن دماً سائلاً كالعقاب ليس محكوماً بالنجاسة أساساً على نحو التخصص والخروج الموضوعي.

هذا مع أنه ربما يناقش من حيث سندها برواية الحسين بن سعيد لها عن ابن سنان الممكن انطباقه على محمد بن سنان.

ثم استدل على نجاسة الوزغ برواية الغنوي وموثقة معاوية بن عمار وكذا بصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) في حديث قال: سألته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: لابأس به الحديث[٤].

---

(١) الوسائل: باب ٩ الاسئار ح٦.
(٢) الوسائل: باب ١٩ الماء المطلق ح٥.
(٣) الوسائل: باب ١٠ الأسئار ح٣.
(٤) الوسائل: باب ٩ الأسئار ح١.

أما السند فيمكن أن يقال بأن هذه الصحيحة مخدوشة بعبد الله بن الحسن وهو ضعيف وردت في التهذيب من الجزء الأول ص ٤١٩ باسناد الشيخ إلى العمركي وطريقه اليه غير معلوم لعدم ذكره في مشيخة الشيخ في التهذيب ولا في الفهرست إلا أن الشيخ في الاستبصار رواها في الجزء الأول ص ٢٣ عن الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن أحمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر والطريق ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى.

إلا أن السيد الاستاذ دفع ذلك حيث أن الشيخ في فهرسته نسبه إلى أحد الرواة الذين يقعون فوق الراوي الضعيف طريقان إلى جميع كتبه ورواياته أحدهما شخص طريق الرواية والآخر صحيح فإنه يعلم بظاهر عبارة الشيخ بأن تمام ما وصل إليه بالطريق الضعيف وصل بالطريق الصحيح وهنا للشيخ في الفهرست طريقان إلى جميع كتب روايات محمد بن أحمد بن يحيى أحدهما شخص طريق الرواية أي عن الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن أحمد بن يحيى والآخر عن جماعة عن محمد بن محمد بن علي بن علي بن الحسين عن أبيه عن أحمد بن ادريس عن محمد بن أحمد بن يحيى وهو صحيح وعلى هذا فالرواية صحيحة سنداً.

وأما من حيث الدلالة فلم تكن ناظرة إلى جهة النجاسة بالاضافة إلى أن موضوع الوزغ ممالا نفس له كما يدل عليه رواية حفص بن غياث لا يفسد الماء إلا ماكانت له نفس سائلة[1] وحيث أن الوزغ ممالا نفس له بمقتضى مفهوم هذه الرواية فيحكم بطهارته.

---

(١) الوسائل: باب ١٠ الأسئار ح١.

قاعدة الطهارة

مسألة (٢): كل مشكوك طاهر[١] سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة أم لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة والقول بأن الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف، نعم يستثنى مماذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات أو بعد خروج المني قبل الاستبراء بالبول فإنها مع الشك محكومة بالنجاسة.

---

(١) بمقتضى الحكم بمشكوك الطهارة أو النجاسة المرجع في ذلك إلى قاعدة الطهارة من غير فرق بين الشبهة الموضوعية أو الحكمية كما تدل عليه موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك[١].

وكذا في خبر حفص بن غياث بن ثابت عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) وعن علي (ع) ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم[٢] ولصحيح ابن سنان سأل أبوه الصادق (ع) وهو حاضر أني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ فاغسله قبل أن أصلي فيه قال صلِ فيه ولا تغسله من ذلك فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تتيقن انه نجسه[٣] فمثل الموثقة وخبر حفص ناظران إلى الحكم بالطهارة من جهة الشبهة الموضوعية إلا أن جهة الفرق بين الموثقة وخبر حفص أن خبر حفص، ناظر إلى الشبهة من جهة دوران المشكوك بين أن يكون من مصاديق ماعلم نجاسته أو طهارته كما هو الحال في المائع

---

(١) الوسائل: باب ٣٧ النجاسات ح٤.

(٢) الوسائل: باب ٣٧ النجاسات ح٥.

(٣) الوسائل: باب ٧٤ النجاسات ح١.

المردد بين البول والماء وأما الموثقة وهي مايكون الشك في جهة الشبهة في عروض النجاسة له من جهة الشك في ملاقاته مع النجاسة كما ينظر إلى الشبهة الحكمية بلحاظ مايكون الشك في حكم المشتبه من حيث أنه هل خلق طاهراً أو نجساً وذلك في صورة نجاسة الثعلب أو يكون الشك في ناحية الشبهة الحكمية أيضاً من أجل كون عروض النجاسة لوجود ذلك الشك بعد أن كان طاهراً نظير مالو كان الشك في نجاسة العصير بعد غليانه.

والذي يمكن أن يقرر في البحث وهو أن لسان الموثقة هل تدل على قاعدة الطهارة في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً أو تنحصر في الموضوعية خاصة ولا تتعدى للحكمية؟ وإذا كانت مختصة للموضوعية فهل تناط في الشك في الطهارة من جهة الشك في عروض النجاسة له من أجل الشك في ملاقاته مع النجاسة تكون الشبهة موضوعية ولم يكن الشك في ناحية حكمه لسبب عروض النجاسة له بعد فرض أنه كان طاهراً في الشبهة الحكمية.

وذهب صاحب الحدائق إلىعدم الشمول كما عليه صريح الأمين الاسترابادي في الفوائد المدنية ولكن ذهب جماعة إلى الشمول كما عليه جملة من متأخري المتأخرين.

وذهب الفقيه الآملي في مصباح الهدى إلى أنه يقال في المنع عن شمولها للشبهة الموضوعية أمور:

١ ـ أن شمول الموثقة لكلتا الشبهتين مستلزم لاستعمال العلم الذي أخذ غاية للحكم بالطهارة في قوله (ع): حتى تعلم أنه قذر في الأكثر من معنى واحد أعني العلم الحاصل من الأدلة الشرعية بالنسبة إلى الشبهة الحكمية ومن الامارات الخارجية بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية هكذا حكي عن المحقق القمي (قده)

حيث منع عن شمول الخبر للشبهتين لأجل ماذكر من المحذور وقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية لظهوره فيها ولا يخفى ما فيه لأن تعدد الأسباب الموجبة للعلم لايوجب تعدد حقيقته فضلاً عن تعدد مفهومه حتى يصير من قبيل الاستعمال في أكثر من معنى واحد وهذا كأنه ظاهر جداً.

٢ ـ ان شمولها للشبهتين يوجب عدم الفحص في الشبهات الحكمية لأنها باطلاقها يدل على عدم وجوبه فيها كما في الشبهة الموضوعية ولا يخفى أن هذا أيضاً مرهون كالوجه الأول حيث أن وجوب الفحص في الشبهة الحكمية بعد قيام الدليل عليه لايمنع عن شمول الرواية لها ضرورة أن مقتضى اطلاقها وإن كان هو عدم الوجوب في كلتا الشبهتين لكن الدليل الدال على وجوبه في الشبهة الحكمية صار منشأ لتقييد اطلاقها بما عداها وهذا ليس بعزيز.

٣ ـ ظهور لفظ النظيف في الاختصاص بالشبهة الموضوعية حيث أن المنقول في الرواية في الجوامع هو التعبير بقوله: كل شيء نظيف بدل ما هو المشهور من التعبير بقوله: كل شيء طاهر والظاهر ثبوت الفرق بين لفظي النظيف والطاهر كلفظي القذر والنجس بدعوى أن النظيف يطلق على الشيء الغير المتنجس في مقابل القذر المراد به المكتسب بالملاقاة نجاسة عرضية وإن الطاهر يطلق على الطاهر بالذات في مقابل النجس بالذات ولا يخفى ما فيه من الوهن بعد عدم تمامية تلك الدعوى أيضاً ولكن لو تمت لزم القول بشمولها للقسم الثاني من كل من الشبهتين لا اختصاصها بالشبهة الموضوعية وشمولها لكلا قسميه.

٤ ـ الاستظهار من لفظة الشيء فان الظاهر منها هو الشيء الخارجي لا بعنوان الكلى فالشك في حكم كلي الثعلب ليس شكا في الشيء الخارجي بخلاف الشك في نجاسة هذا الماء مثلاً وهذا الوجه أيضاً ليس بشيء فإن الشيء كما

يطلق على الأعيان الخارجية يطلق على العناوين الكلية فيقال مثلاً أن الغنم شيء من الأشياء ونحو ذلك مع أن الأحكام الثابتة للعناوين الكلية يكون ثبوتها على نهج القضايا الحقيقية فتسري إلى مصاديقها الأعم من المحققة والمقدرة فالأعيان الخارجية من الثعالب هي الموضوع للحكم عليها لانفس العنوان بما هو عنوان على نهج القضايا الطبيعية.

٥ ـ وحدة سياق الموثقة مع رواية الحل مع اختصاص رواية الحل بالشبهة الموضوعية من جهة ذكر الأمثلة الموضحة للمراد فيها مع كونها جميعاً من موارد الشبهة الموضوعية مثل الثوب والزوجة والعبد وتذيلها بقوله (ع): والاشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة ضرورة أنه ذكر البينة مع اختصاصها بالشبهة الموضوعية يدل على اختصاص من مورد الرواية بها كما لايخفى[1].

ويمكن مناقشته لما بنينا عليه من الالتزام بالشمول في مثل موثقة عمار للشبهات الموضوعية والحكمية ولا يرد القول بالاشتراك إذ النظر إلى العموم بلحاظ الشمول للافراد فان كان هناك مايوجب التعيين للطبيعة ينصرف إلى الشبهة الحكمية وان لم يكن مايوجب التعيين ينصرف إلى الأفراد فيكون المورد من الشبهة الموضوعية فعلى هذا يكون الفرد الذي لايعلم بقذارته محكوم بالنظافة وعليه إذا لم يعلم الفرد بما ينطبق عليه مفهوم القذارة للشك في انطباق الموضوع عليه أو لايعلم للشك في جعل الكبرى لذلك الفرد المشكوك فعلى هذا يصح انطباق الشبهتين بلحاظ كلتا الحيثيتين كما لايفرق الحال بين الشك في النجاسة الذاتية أو العرضية.

(١) مصباح الهدى: ج١ ص٤٤٥ ـ ٤٤٦.

والقول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف[١].

اضافة إلى مابنينا عليه من امكانية شمول الرواية لعدة موضوعات وأحكام مختلفة أما لجهة النسبة التحيثية وأما لجهة العناوين المشيرة وأما لجهة اللوازم والبطون المتعددة ثم إن هناك اتجاهاً معاكساً كما حكي عن ظاهر النهاية وصريح الحلبي وجوب الغسل عند الظن بالنجاسة إلا أن الذي ثبت بحسب الموازين أن المستفاد هو العلم دون الظن إذ لايفرق الحال في عدم العلم بين الصدق على الظن أو الشك أو الوهم في مقام الحمل الشائع وان كانت الثلاث اضافة إلى العلم كلها واقعة في عالم التصور والعلم التصوري واحد في الجميع.

(١) لايخفى أن التردد في الدم اما لكونه من الخارج عن المتخلف في الذبيحة أو عدم الخروج عما هو المتعارف لاحتمال ردّ النفس إلى الداخل أو لاحتمال أن رأس الذبيحة عالٍ فمثل هذا الاحتمال يمكن القول بالنجاسة أو يمكن أن يكون التردد لجهة كونٍ الدم الخارج بمقدار ما عليه المتعارف أما ان يكون من الخارج أو من المتخلف وذهب المحقق النائيني في حاشيته على العروة بقوله فالحكم بطهارته هو الأقوى ولعل حكمه بذلك للبناء على عدم اتصال زمان الشك باليقين فلا يكون عندئذٍ محلاً لجريان الاستصحاب إلا أن الذي يظهر من الماتن التزامه على عدم جريان الاستصحاب في تعاقب الحادثين المجهولي التاريخ لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين وهذا يعطي عدم تمسكه بما أشار إليه المحقق النائيني ويمكن أن يكون غرضه إلى صورة عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين وهو في حال ماقبل الذبح واما مابعد الذبح حيث يعلم بنجاسة جزء من الدم وطهارة جزء آخر منه.

واما ان يكون التردد لدوران الأمر بين كون الدم من شاة أو دم سمكة ومثل هذا الشك محكوم بالطهارة إذ على فرض أن كل دم نجس فقد خرج الدم الذي لانفس له ففي فرض الشك في مثل هذا الدم الذي لايعلم حاله لا يجوز التمسك

غسالة ماء الحمام

مسألة (٣): الأقوى طهارة غسالة الحمام وإن ظن نجاستها لكن الأحوط الاجتناب عنها[١].

بعموم نجاسة كلي الدم للتمسك بالعام في الشبهات المصداقية كما سوف نشير إلى الرطوبة المشتبهة في مظانها والمهم أن مثل هذا البحث قد أشرنا إليه في بحث الدم في المسألة السابعة فراجع.

(١) المراد من غسالة الحمام هو الماء المنفصل عن المغتسلين الذي يجتمع في البئر أو الجية وأما الماء في حال انحداره قبل وصوله إلى محل التجمع فلا يدخل في اطار الادلة وبهذا ذهب صاحب مفتاح الكرامة بقوله فماء الحمام قبل الاجتماع مشكوك في اندراجه تحت الأدلة وكلام الأصحاب فتحمل جميع العبارات التي لم يصرح فيها بالجية ولا بالاجتماع على ذلك[١] انتهى...

ولا يخفى أن تحديد موضوع غسالة الحمام في حال الانحدار واجتماعها في البئر أو الجية أما ان يراد بها في حال الانحدار قبل الاجتماع وهذا في الحقيقة لايناسب ماورد أن ماء الحمام بمنزلة الجاري لأن له مادة أو ان الغسالة هي عبارة عن انفصال الماء عن المغتسلين فتكون الغسالة في حال الانحدار وفي حال الاجتماع في البئر أو الجية واحدة ولكن كيف يتم صدق البئر في حال نزول الغسالة فيه إذا اعتبر في البئر ما اعدّ للمياه التي تجري من الحياض الصغار في حال نزولها ومثل هذا الفرض يصدق في حال حركة الماء نحو النزول من سطح الحمام إلى الوصول إلى قعر البئر قبل الاجتماع واما مايصدق في حال تساقط ماء الغسالة على الماء المنتشر على سطح الحمام المتصل بالحياض المتصل بالمادة

(١) مفتاح الكرامة: ج ١، ص ٩٧

فيكون داخلاً في عموم قوله (ع): هو بمنزلة الماء الجاري[١] وقوله (ع): ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً[٢] وذلك بمقتضى عموم التنزيل في ادخال فرد الغسالة تحت موضوع ماء الحمام حقيقة هذا كلّه بالنسبة إلى موضوع الغسالة وأما البحث في ناحية حكمها فقد اختلف فيها فمنهم من ذهب إلى نجاستها كما عليه المشهور أما في صورة العلم بملاقاة الغسالة للنجاسة فلا اشكال في نجاستها كما انه بالنسبة إلى عدم ملاقاتها للنجاسة أساساً فلا اشكال في طهارتها أيضاً.

وانما الكلام في الفرد المشكوك فقد اختلف فيه فمن ذهب إلى النجاسة ألحقه بالبلل المشتبه وأخرج الغسالة عن دائرة الحكم بالطهارة استناداً لتقديم الظاهر على الأصل[٣].

وممن صرّح بنجاستها المعتبر والارشاد والروض كما عن ابن ادريس ادعاء الاجماع وفي جامع المقاصد الاحوط النجاسة وان كانت محكومة بالطهارة كحكمها قبل الاستعمال.

إلا أنه في المنتهى ذهب إلى الحكم بالطهارة وسار على ذلك الاتجاه المقدس الاردبيلي في المجمع وكذا صاحب المعالم والدلائل أيضاً. ثم ان الملاحظ ممن ذهب إلى النجاسة استدل بالروايات الآتية:

---

(١) الوسائل: جزء ١ ص ١٥٩.

(٢) الوسائل: جزء ١ ص ١٦٦.

(٣) التنقيح: ج٣ ص ١٦٠

١ ـ موثق ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) قال: واياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه[١].

٢ ـ رواية حمران عن أبي الحسن (ع) قال: سألته أو سأله غيري عن الحمام قال: ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم[٢].

٣ ـ رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) قال: لاتغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لايطهر إلى سبعة اباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما[٣].

٤ ـ رواية علي بن الحكم عن أبي الحسن (ع) قال: لاتغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم[٤].

٥ ـ وما ورد في قوله من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه فقلت لابي الحسن (ع): أن أهل المدينة يقولون ان فيه شفاء

---

(١) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.
(٢) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.
(٣) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.
(٤) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف والمستعمل.

من العين فقال (ع): كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزانى والناصب الذي هو شرهما وكل من خلق ثم يكون فيه شفاء من العين[١]. والملاحظ من مجموع هذه الروايات اضافة إلى الاشكال في سند بعضها فان دلالتها أيضاً غير واضحةٍ في الحكم بالنجاسة لعدم دلالتها على نجاسة غسالة الحمام وانما لسانها المنع عن الاستعمال وهذا لا يكشف عن الحكم بالنجاسة اذ لعل المنع كان لسبب القذارة المعنوية دون القذارة الخبثية كما هو الحال بالنسبة إلى ماء الاستنجاء بالاضافة إلى معارضتها للروايات بعدم البأس.

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لابي عبد الله (ع): الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائة؟ قال: نعم لابأس ان يغتسل فيه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجليّ وما غسلتهما إلا مما لزق بهما من التراب[٢].

٢ ـ موثقة زرارة قال: رأيت أبا جعفر (ع) يخرج من الحمام فيمضي كما هو لا يغسل رجليه حتى يصلي[٣].

٣ ـ ما ورد عن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت: أخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي فقال (ع): ان ماء الحمام كماء النهر يطهّر بعضه بعضا[٤].

---

(١) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف.
(٢) الوسائل: باب ٧ الماء المضاف.
(٣) الوسائل: باب ٩ الماء المضاف.
(٤) الوسائل: باب ٧ الماء المضاف.

٤ ـ ما ورد عن أبي الحسن الهاشمي قال: سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام لا أعرف اليهودي من النصراني ولا الجنب من غير الجنب قال (ع): يغتسل منه ولا يغتسل من ماء آخر فانه طهور[١].

٥ ـ مرسل الواسطي عن أبي الحسن الثاني (ع) قال: سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال: لابأس[٢].

فان مثل هذه الروايات كما في الصحيحة صريحة بنفي الباس عن الاغتسال في ماء الحمام وقوله: ولقد اغتسلت تأكيد على الجواز وأما قوله: جئت فغسلت رجلي لبيان الارشاد إلى أن سبب الغسل كان لاجل ما لزق بهما من التراب وهو لايخلو اما لكون الغسل لرفع القذارة الترابية بحسب العرف وليس للقذارة بحسب الشرع واما لجهة مروره على أرض الحمام التي تجري عليها الغسالات وهي ظاهرة في طهارة تلك الغسالات واما لكونها ليست من الغسالة المجتمع في الحفر فان الماء المنتشر على أرض الحمام ليس من افراد ماء الغسالة المجتمع في الحفر كما تدل عليه صحيحة زرارة الثانية[٣].

وأما مثل رواية أبي الحسن الهاشمي في قيام الرجال على الحوض فلعلّه كان وقومهم عليه بما أنه الحوض ولا يعرف اليهودي من النصراني ولا الجنب من غيره فحكم الامام بطهارته ولا حاجة إلى الاغتسال بحوض آخر وأما المرسلة فلضعف سندها فلا يعتمد عليها الا انه من حيث دلالتها فهي في مقام مجتمع

(١) الوسائل: باب ٧ الماء المضاف.
(٢) الوسائل: باب ١١ الماء المضاف.
(٣) الوسائل: باب ٩ ح٢ الماء المضاف.

الماء في الحوض الصغير الذي كان يتصبب عليه من الخزانة وهذا محكوم بالطهارة.

وعليه تكون هذه الروايات بالقياس إلى روايات المنع من الغسل في البئر التي تكون مجمعا للغسالات معارضة ويكون طريق الجمع هو الحمل على الكراهة في فرض القول بتمامية سند المنع ولكن قلنا بان بعض الروايات منها مخدوشة السند فعليه تكون روايات الجواز أقوى وأوضح دلالة.

وأما مثل قوله (ع) فأصابه جذام فلا يلومنّ الا نفسه يراد به الابتعاد والحزازة فيكون الحمل فيها على الكراهة.

وعليه تكون روايات الجواز مقدمة على روايات المنع وأوضح دلالة وأقوى سنداً فالاقوى الطهارة والحق كما ذهب إليه الماتن وان كان الاحتياط بالاجتناب أولى لمخالفة المشهور إلى النجاسة.

وأما التعدي من الحمامات القديمة إلى الحمامات الحديثة وتسرية الحكم من القديمة إلى الحديثة بناءاً على المنع مشكل لعدم اثبات وضع تاريخي للشكل الهندسي بما كان عليه في العصر القديم وعليه لا مجال للحكم بالنجاسة في الحمامات الحديثة.

مسألة (٤): يستحب رش الماء إذا اراد ان يصلي في معابد اليهود والنصارى مع الشك في نجاستها وان كانت محكومة بالطهارة[١].

---

(١) مستند حكم الرش بما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس فقال: رش وصلّ[١].

وكذا في صحيحه الثاني قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في البيع والكنائس فقال: رش وصلّ قال: وسألته عن بيوت المجوس فقال: رشها وصلّ[٢].

فيكون لسان الصحيحتين هو الحكم بالرش أمراً استحبابيا هذا مع أن الامر بالرش لاجل الاستقذار المعنوي ولايستفاد منه الاستقذار المادي بناء على طهارة الكتابي كما أشرنا وادخال المجوسي في أهل الكتاب أو لاصالة طهارة الانسان على القول الآخر.

والمهم ان الرش مستحب ولو كان الفرض بطهارة اليهودي والنصراني والمجوسي لكونه أمراً تعبدياً كما هو الحال في صورة الشك باصابته البول أو الدم فحكم الامام برش الثوب بالماء وهو أمر استحبابي أيضاً.

---

(١) الوسائل: باب ١٣ مكان المصلي ح٣.

(٢) الوسائل: باب ١ مكان المصلي ح٤.

مسألة (٥): في الشك في الطهارة والنجاسة لايجب الفحص بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة ولو امكن حصول العلم بالحال في الحال[١].

(١) بمقتضى الشك في الشبهات الموضوعية لايجب الفحص بخلاف الشبهات الحكمية فانه يجب الفحص وعليه فالشك في الطهارة والنجاسة من الشبهات الموضوعية فقد ادعى الشيخ (قدس) الاجماع على عدم الفحص فيما اذا كانت الشبهة تحريمية فممّا لانقاش فيه واما في الشبهة الوجوبية وان وقعت بين قولين والمختار عدم الفحص الا أن يتوقف موضوع التكليف بالعلم بوجوده من خلال الفحص كما هو الحال بالنسبة إلى الاستطاعة والنصاب ونحوهما.

واما بما يخص موضوع المسألة فالشك في الطهارة والنجاسة لايجب الفحص فيهما بالاضافة إلى التمسك باطلاق قاعدة الطهارة مع مادل على المنع عن السؤال أو لما ورد في قوله (ع): ما ابا لي أبول أصابني أو ماء إذا لم اعلم[١].

(١) الوسائل: باب ٣٧ النجاسات ح٥.

فصل

طريق ثبوت النجاسة أو المتنجس

طريق ثبوت النجاسة أو المتنجّس العلم الوجداني أو البينة العادلة وفي كفاية العدل الواحد اشكال فلا يترك مراعاة الاحتياط وثبت أيضاً بقول صاحب اليد بملك أو اجارة أو اعارة بل أو غصب ولا اعتبار بمطلق الظن وان كان قوياً فالدهن واللبن والجبن المأخوذة من أهل البوادي محكوم بالطهارة وان حصل الظن بنجاستها بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس[1].

(١) تعرضنا في بحث المياه إلى طرق اثبات النجاسة إما بالعلم الوجداني كمشاهدة النجاسة والمنجس بنفسه لانكشاف الواقع له وجدانا أو بطريق البينة وهي اقامة شهادة عدلين أو يكفي شهادة الثقة أو بطريق قول صاحب اليد وتثبت بالسيرة بالاضافة إلى النصوص ولايخفى بالنسبة إلى إثبات النجاسة أو المتنجس بالعلم الوجداني فهو لجهة الكشف عن الواقع وعليه يترتب عليه جميع اثاره ولوازمه العقلية فهو حجة ذاتية لايصلح للجعل التشريعي وانما هو منجعل بنفسه وليس ثابتاً بالجعل[1].

وأما البينة فهي تعطي معنى الاستبانة وهي بالمعنى المصطلح حديثاً تكون قائمة على شهادة العدلين وان لم يستلزم الوثوق سواء ذكر السبب فيها أم لا وهي حجة سارية في الاحكام والموضوعات.

وبالجملة ان البيّنة لها اطلاقان: الاول: يراد بها المفهوم العام وهي ما تشمل مؤدى المفهوم اللّغوي كما ورد في قوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر ان كنتم**

(١) الوسائل: باب ٢ كيفية الحكم واحكام الدعوى.

لاتعلمون بالبينات والزبر﴾ (النحل ١٦/٤٤) وقوله تعالى: ﴿**انني على بينة من امري﴾** (الانعام ٦/٥٧) وعليه يكون قوله (ص): انما اقضي بينكم بالبينات والايمان[١] يراد به مطلق الدليل.

الثاني: يراد بها المفهوم الخاص الذي تعارف عليه بحسب المصطلح ماكانت قائمة على شهادة العدلين وهي ما تقابل مطلق الوثوق ويكون مصادر اثباتها بالاخبار والسيرة العقلائية والاجماع ويكون قوله (ص) انما اقضي بينكم بالبينات فان كان في مثل القضاء وقضية الدعاوى والمرافعة تكون في خصوص شهادة العدلين وذلك اما بنحو الجعل الخاص لموضوع البينة في خصوص الشاهدين العدلين واما لاجل ان تطبيق النبي (ص) في وقوله انما اقضى بالبينات على مورد شهادة العدلين ويكون ذلك لخصوص المورد كما هو الحال في عدم اعتبار الشهادة في الزنا ولا بشهادة أربعة عدول كما عليه اتجاه السيد الاستاذ[٢] وعليه فاطلاق البينة على الشاهدين العدلين لايمكن إثباته إلا من خلال الموروود القرنية ينصرف إلى المعنى العام دون المعنى الخاص ودعوى الانصراف للشاهدين العدلين انصراف بدوي.

واما ما ذكره القاضي على ما نقله عنه الحدائق والجواهر: (من ان البينة على النجاسة لاتفيد الا الظن بها فلا يترك لاجله المعلوم وهو الطهارة المعلومة بالاصل).

إلا أنه يمكن الايراد عليه بالبناء على جعل البينة علما تعبدياً فاذا قامت البينة على النجاسة فلا موضوع لإصالة الطهارة لارتفاع موضوع اصالة الطهارة في فرض أخذ الشك في موضوعها وعليه لامجال لتصوير المعلومية أساساً.

---

(١) الوسائل: باب ٢ كيفية الحكم واحكام الدعوى.

(٢) التنقيح: ج٣ ص ١٦٦.

قاعدة اليد

وأما اثبات النجاسة بواسطة اليد وهي التي تقتضي معنى الاستيلاء والتصرف على وجود الشيء بانحائه الاعتبارية من الملك أو المنفعة كالاجارة أو ملك الانتفاع كالعارية أو لم يكن ملكاً وانما كانت العين عنده بنحو الوديعة أو كان ماذونا بالتصرف بالعين من قبل المالك على نحو الصراحة او الفحوى أو بشاهد الحال ولو كان بنحو الاستيلاء من قبل الظلمة عينا أو منفعة وكان تصرفهم في الواقع محرما الا أن الاخبار بالنجاسة بمؤدى مفهوم الاستيلاء بانحائه أيضاً يدخل في ذلك العنوان الكلي أو مثل استيلاء المربيات للأولاد وأخبارهن بطهارة الثوب أو نجاسته أيضاً يؤخذ بقولهن للسيرة العقلائية اذ الميزان في ذلك كله إلى مؤدى اليد بمعنى السلطنة والقدرة القائمة في التصرف.

ثم ان اليد قد تكون مأخوذة فيها جهة الاستقلالية والاختصاص وقد تكون مأخوذة فيها جهة المشاركة مع الآخرين نظير من ملك على نحو الإشاعة فالتعميم لكلا الفردين بمقتضى السيرة العقلائية أيضاً في الاخذ بقول صاحب اليد ولكن هذا لايعطي شرعية اليد وانما يؤخذ بقوله على أساس أنه صاحب يد من غير لحاظ الاخبار مجموعاً وانما يكفي الاخبار لواحد منهما.

كما أنه لايختلف من حيث مصادر الملكية كالحيازة والإحياء والتحجير ونحوها فانها جميعاً تعطي مفاد الاستيلاء والتصرف من غير فرق بين الاستيلاء الكامل أو الاستيلاء على نحو الاشاعة لدخوله تحت كبرى الاستيلاء وكلي التصرف.

واما الكلام في اخبار صاحب اليد فهل لدخوله تحت اخبار العدل الواحد أو انه لكونه صاحب يد.

أما البناء على التمسك باخذ قول المخبر الواحد بغض النظر عن كونه صاحب يد وانما هو بعنوان المخبر خاصة فالمشهور يرون أن خبر الواحد حجة في الموضوعات والاحكام الشرعية على ما تقرر في مظانه في اثبات حجيته من الكتاب والسنة فيثبت قول خبر المسلم الموثوق به واما الكافر فقولان من أصالة عدم قوله ومن دلالة قوله (ع) عليكم أن تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك. ودلالتها على قبول قول المشرك عند اخباره الطهارة.

واما البناء على التمسك باخذ قول صاحب اليد ليس لخصوص كونه خبراً واحداً عدلاً وانما لعنوان كونه صاحب يد فاخباره لا يدخل تحت كبرى المخبر وانما داخل تحت كبرى صاحب يد وانما الكلام في ان صاحب اليد ما كانت يده في دور الفعلية دون القوة فمن كان يملك في ظرف موت مورّثه لايصدق عليه صاحب يد وانما الميزان في انطباق كونه صاحب يد في ظرف التصرف الفعلي دون الشأني.

واما ما يدعى بان اخبار العدل لاتشمل الموضوعات الخارجية كما في مثل رواية مسعدة بن صدقة[1]. في قوله (ع): والاشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة ناظرة إلى عدم التمسك بالموضوعات الخارجية.

يرد عليه: ان الاخبار شاملة للموضوعات والاحكام وليست منحصرة في الاحكام هذا مع أن التعبير أو تقوم به البينة يراد بالبينة المفهوم العام دون المفهوم الخاص إذ لايقصد بها المعنى المصطلح الذي تعارف عليه المحدثون ثم ان معنى

(١) الوسائل: باب ٤ ما يكتسب به.

وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد[١].

البينة كما يشمل الخبر الموثوق والخبرين العدلين والعلم الوجداني والاستصحاب والاقرار واما حكم الحاكم فليس من موارد البينة بناء على جعل حكمه على نحو الواسطة في الاثبات دون الثبوت وان ذهب السيد الاستاذ[١] إلى ادخاله تحت البينة بالمفهوم العام وهو مشكل.

(١) البحث يتعنون بعنوانين: الاول: الاخبار من قبل العادل أو الثقة ويكفي الاخبار عن الثقة كما هو المختار من غير اشتراط العدالة كما دلت عليه الادلة من الكتاب والسنة والسيرة العقلائية على الاخذ بقول المخبر والاعتماد على قوله وترتيب الاثار عليه ما لم يشوبه الشك بعدم صدقه وعدم مطابقته للواقع وعليه فما يخبر به يؤخذ بقوله من حيث الطهارة والنجاسة والتذكية وأخذ الثوب من يد المسلم وصحة الصلاة فيه فاذا لم ترتب الاثار على مثل تلك الامور يستلزم العسر والحرج ويوجب من ذلك اختلال النظام كما يشهد بذلك اخبار المشتري في حال نجاسة الأدهان حتى يستصبح بها[٢] وكذا فيمن اعار ثوبا للمصلي قال (ع): لايعلمه قال: قلت فان اعلم قال يعيد[٣] الدال على ترتيب الاثر من قوله وهو قوله يعيد مع كونه خبراً واحداً من قبل المستعير ثوبه وهناك موارد كثيرة تؤدي هذا المضمون كما هو الحال بالنسبة إلى أخبار من بيده العصير العنبي وذهاب ثلثية أو قوله يشربه على النصف (أو الثلث) ولا يستحل شربه على النصف[٤].

---

(١) التنقيح: ج٣ ص ١٦٨.
(٢) الوسائل: باب ٦ ما يكتسب به.
(٣) الوسائل: باب ٤٧ النجاسات ح٣.
(٤) الوسائل: باب ٧ الاشربة المحرمة.

بملك أو اجارة أو اعارة أو امانة بل أو غصب[1].

---

(١) العنوان الثاني: من البحث أن موضوع الاخبار بلحاظ كونه صاحب يد وعليه يكون مفاد اليد على انحاء:

١ ـ اليد بمعنى الجارحة وهي المعنى الموضوع له لفظ اليد كوضع اليد على الكتاب والقلم والمسبحة ونحوها فاذا اخذها بيده كانت تحت يده.

٢ ـ اليد بمعنى النعمة يقال: ان فلاناً صاحب يد بمعنى صاحب نعمة وانه متفضل علي في نعمته.

٣ ـ اليد بمعنى القوة وهي عبارة عن نفوذ قوته على جميع ما يملكه مثل قوله تعالى: ﴿**يداه مبسوطتان**﴾ أو قوله تعالى: ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ بمعنى القوة.

٤ ـ اليد بمعنى السلطنة والمراد بالسلطنة الاستيلاء على جميع ما تحت اليد لايخرج عن سلطانه ونفوذه فيقال: ان الملك له يد على جميع مملكته بمعنى له السلطنة والاستقلالية التامة.

٥ ـ اليد بمعنى الطاعة وهي عبارة عن خضوع وجود لوجود كخضوع الجيش تحت يد قائده.

٦ ـ اليد بمعنى القدرة وهي الهيمنة والاستيلاء التام على ماتحت يده بحيث لا يشذ عنه كيد المالك على رقبة العبد فانه قادر عليها لا يمكنه الهرب عن ارادته ونفوذه كما في قوله تعالى: ﴿**والسموات مطويات في يمينه**﴾ قال الامام الصادق لجواب سليمان بن مهران: اليمين هي اليد واليد هي القدرة والقوة أي مطويات بقدرته وقوته.

والمراد باليد في حال الاخبار بمعنى السلطنة والقدرة على وجود الشيء وهذا لايفرق الحال فيه بين كونه مالكاً أو مستأجراً ومعيراً أو غاصباً كما يدل عليه خبر

اسماعيل بن عيسى عن جلود الفراء يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف قال (ع): عليكم ان تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يُصلون فيه فلا تسألوا عنه[1].

ثم أن حقيقة صاحب اليد في حال اخباره هل ينحل إلى وجود تركيبي من الاقرار بالملكية وأنه صاحب يد أو ينطوي تحت كبرى الشهادة ويكون اخباره من صغريات المخبر دون النظر إلى كونه صاحب يد.

والتحقيق كما أشرنا أن صاحب اليد في حال اخباره أمر آخر لايدخل في كبرى الشهادة وإنما بوضع يده على وجود الشيء يعنون بحيثيات متعددة من جملتها الاخبار وترتيب آثاره ولوازمه ولذا لوكان صاحب اليد باع ماتحت يده ثم بعد ذلك أخبر بان المال في حال خروجه تحت اليد أنه لزيد فلا يكون من نوع اخبار صاحب اليد ولا ينطبق عليه اقرار من قبل المالك وإنما يكون من المخبر وليس من نوع صاحب اليد.

كما أن جهة الفرق بين صاحب اليد والمخبر أن صاحب اليد لايشترط أن يكون ثقة في جهة الاخبار وإنما الميزان ماصدق عليه موضوع السلطنة والقدرة على التصرف المطلق بخلاف المخبر حيث قلنا بعدم شرطية العدالة وإنما يكفي الوثوق بالخبر.

وعلى هذا فان صاحب اليد إذا كان مسلماً أو كان كافراً فهل يفرق الحال في ناحية اخباره؟ الجواب كما أشرنا أن الميزان في ناحية صاحب اليد حصول

(١) الوسائل: باب ٥٠ النجاسات ح٧.

السلطنة والقدرة الفعلية وهذا يشمل المسلم والكافر من غير فرق بينهما لأن اخباره بالنجاسة أو الطهارة ونحوهما ليس بلحاظ كونه شهادة اخبار وإنما بلحاظ كونه صاحب يد وعدم معرفته في الأحكام الشرعية وعدمها لا علاقة له بأصل موضوعية شئون صاحب اليد ولذا ورد بقوله (ع): عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك.

وإن كان هناك موارد تختلف بين يد كافر ويد مسلم كما ورد في رواية بكر بن حبيب قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن الجبن وأنه توضع فيه الانفحة من الميتة قال: لاتصلح ثم أرسل بدرهم فقال: اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء[1].

والاستدلال بها مع فرض تمامية سندها من حيث بكر بن حبيب لعدم القول بتوثيقه إلا أن الاستدلال بها من حيث الدلالة وهي النظر إلى جواز الأخذ بخصوص اخبار المسلم دون غيره.

أو رواية اعادة الثوب ممن لايصلي في الثوب[2] فان دلالتها في مقام فرض كون المعير مصلياً إلا أنه كما أشرنا أن مثل قوله (ع) وإذا رأيتم يُصلون فيه فلا تسألوا عنه[3].

ثم أن صاحب اليد إذا أخبر في حال عدم البلوغ هل يؤخذ بقوله لكونه صاحب يد أو يشترط فيه البلوغ؟ بمقتضى حديث رفع القلم عن الصبي كما دلت

(١) الوسائل: باب ٦١ الأطعمة المباحة ح٤.
(٢) الوسائل: باب ٤٧ النجاسات باب ٤.
(٣) الوسائل: باب ٥٠ النجاسات ح٧.

ولا اعتبار بمطلق الظن وإن كان قوياً[١].

عليه موثقة اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً (ع) كان يقول: عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة[١].

وقوله (ع): أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم[٢] والظاهر من الرواية الأولى في مقام عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة إنما هو في خصوص الآثار الشرعية من الأمور الجنائية ولا يشمل مورد المعاملات.

وأما بالنسبة إلى الرواية الثانية فهي في مقام رفع الآثار الشرعية فهي موضوعة عنه فلا يتحملها ولا تكون موضوعة عليه حتى توجب مؤاخذة عليه ولكن لو أخبر بما لايستوجب ذلك فيمكن ترتب الآثار على قوله.

(١) لايخفى أن الظن يراد به مطلق الظن أو يراد به الظن الموثوق الذي يورث الاطمئنان فالظن وإن كان قوياً بمعنى مادل في اطار مطلق الظن ولكنه لايوجب الاطمئنان فلا يدخل في أفراد العلم وإنما يدخل في أفراد الشك والوهم وعليه وإن أوجب الاقوائية عليهما فان العقلاء لايرتبون الآثر عليه ولذا إذا دار الأمر بين الرجوع إلى مطلق الظن والاستصحاب يقدم الاستصحاب عليه.

وبالجملة فالاعتبار إنما هو بالظن الاطمئناني كما يدل عليه ماورد في كتاب المحاسن عن أبي جعفر (ع) في الجبن قال (ع): ماعلمت فيه ميتة فلا تأكله ومالم تعلم فاشتر وبع وكل والله إني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن

---

(١) الوسائل: باب ١١ العاقلة ح٣.

(٢) الوسائل: باب ١١ مقدمات العبادة ح١١.

بل يقال بعدم الاحتياط بالاجتناب عنها[١].

والجبن والله ما أظن عليهم يسمّون هذه البريّة وهذه السودان[١].

وكذا في صحيح معاوية بن عمار قال: سألت الصادق (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها قال: نعم[٢].

وورد أيضاً في خبر أبي جميلة عنه (ع) أنه سأله عن ثوب المجوس ألبسه وأصلي فيه قال (ع): نعم قال: قلت يشربون الخمر قال: نعم نحن نشتري الثياب السابرية فنلبسها[٣]. فكل هذه الروايات إنما هي في مقام الظن الاطمئناني دون الظن غير الاطمئناني.

(١) الاحتياط من حيث ذاته حسن عقلاً وشرعاً إلا أنه يتعنون بالعنوان الثانوي فيكون مرجوحاً وينقلب من الراجحية إلى المرجوحية فيما إذا زوحم ذلك الأمر الراجح بما هو أهم منه فيصبح مكروهاً أو حراماً كما إذا كان معرضاً لحصول الوسواس مثلاً بناء على القول بحرمة المقدمّة عندما يكون ذو المقدمّة محرماً ولكن ثبت أن مقدمة الحرام ليست بحرام فالمعرضية للحرمة لاتتصف بالحرمة وإن كان نظر المحقق النائيني (قدس) إلى المقدمة باتجاهين تارة من نوع العناوين التوليدية كالاحراق للنار وحركة المفتاح ومثل هذا النوع لايتصف بالعنوان الاولي والثانوي وأخرى ينظر للمقدمة على أساس الأسباب والمسببات فيكون السبب مقدمة للمسبب وعلى هذا يمكن أن يتعلق التكليف بالمسبب مباشرة للقدرة على السبب

---

(١) الوسائل: باب ٧٣ النجاسات ح٧.

(٢) الوسائل: باب ٧٣ النجاسات.

(٣) الوسائل: باب ٧٣ النجاسات.

.....

ولذا قيل أن المقدور بالواسطة مقدور لكون القدرة على السبب قدرة على المسبب.

ولكن يمكن المناقشة معه رضوان الله عليه فان مورد البحث إنما في العناوين الأولية والثانوية وليس هناك من نوع السبب والمسبب فالأفعال التي تكون علة لفعل آخر من نوع الأول دون الثاني وعليه تكون اناطة الحرمة لذي المقدمة وليست لذات المقدمة وذلك لعدم القدرة على الوصول إلى الواسطة الاّ بناءاً على السراية من ذي المقدمة إلى المقدمة وهو مشكل أو نقول أن القدرة رأساً متوجهة على ذات المقدمة من غير أن يلحظ فيها جهة ذي المقدمة فتكون القدرة مباشرة على المقدمة وليس على ذي المقدمة وحيث تقرر في بحث المقدمة عدم وجوبها وإنما الواجب لخصوص ذي المقدمة فلا يتعقل التكليف بها رأساً.

ثم أن السيد الاستاذ ناقش اطلاق عدم المرجوحية للاحتياط وأراد رجحانه فقال: إنه غير معقول لأنه عبارة عن التحفظ على الأمر الواقعي المحتمل لئلا يقع في مفسدته أو تفوت عنه مصلحته وكيف يتصور المرجوحية في مثله وإلا فما فائدة التحفظ على المطلوب الواقعي نعم قد يلازم الاحتياط عنوان آخر مرجوح أو حرام وبه يقع التزاحم بينهما فيقدم الأقوى منهما بحسب الملاك فقد يوجب ذلك مرجوحية الاحتياط بل حرمته[1].

ويرد عليه: أن النظر إلى الاحتياط تارة من حيث ذاته فهو كما أشرنا إليه أمر حسن ذاتاً بحسب العنوان الأولى ولكن إذا زوحم بما هو أقوى منه ملاكاً يكون مرجوحاً بعد أن أصبح راجحاً وأما بحسب ذات الاحتياط من غير مزاحم فلا

(١) التنقيح: ج٣ ص١٧١.

بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس[1].

معنى لاطلاقه على الراجحية والمرجوحية ولكن لا يمنع أن يتقيد ذلك الأمر الحسن بلحاظ العنوان الثانوي ويخرج من عالم التحفظ عن المطلوب الواقعي إلى العنوان الثانوي وهو في ظرف المزاحمة.

كما يرد عليه ثانياً: بأنه لا معنى لتصوير المزاحمة في حالة المقارنة لوجود الشيء فان المقارن لوجود الشيء لم يكن دخيلاً في الملاك إلا أن يوجب تغييراً في أصل الملاك وهو أيضاً من نوع المزاحمة ولكن فضيلة السيد الاستاذ أطلق عليها لمقارنة فهو تغيير في العبارة.

(١) ربما يصل بالاحتياط إلى معرض الوسواس فيكون محرماً وإلا فالنظر إلى ذات الاحتياط من حيث هو أمر حسن عقلاً ومقبول شرعاً ولكن إذا انجر إلى عبادة الشيطان واطاعة أوامره يكون محرماً كما دلت عليه صحيحة عبد الله بن سنان أو معتبرته قال: ذكرت لأبي عبد الله (ع) رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة وقلت هو رجل عاقل فقال: أبو عبد الله (ع) وأي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان؟ فقال. سلْه هذا الذي يأتيه من أي شيء هو؟ فانه يقول لك من عمل الشيطان فارجع الامام (ع) عمله إلى طاعة الشيطان[1] والانقياد إلى أوامره فيكون المؤدى أنه لم يكن له عبادة حقيقية لله فالنهي عن إطاعة الشيطان أمر ارشادي وليس بأمر مولوي فيكون حقيقة أوامر الشيطان معاكسة للسان التشريع الواقعي الوارد من قبل الوحي الالهي على لسان الرسول (ص) وعليه فالعاقل من لم يتبع أوامر الشيطان ولم يسر على خطاه.

---

(١) الوسائل: باب ١٠ مقدمة العبادات ح١.

علم الوسواسي

مسألة (١): لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة والنجاسة[١].

(١) البحث يقع تحت جهات:

الجهة الأولى: في معنى الوسواسي وهو عبارة عن عدم وصوله إلى مرتبة الواقع وعدم تحصيل الأمر الجزمي في أفق النفس وانما يقع في خط الاحتمال والتردد وعليه يكون البحث هل يجب عليه العلم بالواقع أو يكتفى بالشك والاحتمال في الخروج عن عهدة التكليف والظاهر من الأدلة عدم التكليف بالوصول إلى العلم بالواقع لعدم امكانه بالنسبة إليه لامتناع العلم في الواقع في حال كونه متجهاً نحو خط الاحتمال والتردد فتحميله على أمر غير مقدور تكليف بمالا يطاق فالشارع عندئذ اكتفى منه بذلك المقدار المحتمل في مخيلته من غير أن يكلّفه أكثر مما يتحمله عادة.

ثم أن لحالة الوسواسي أمرين الأول: مرتبة الشك والتردد والثاني: مرتبة الاطمئنان والعلم وإن كان في واقع الأمر أن علمه لايخلو إما أن يكون من نوع الجهل المركب وإما أن يكون من نوع العلم المطابق للواقع وعلى الأخير لانزاع فيه وأما الثاني وهو الجهل المركب فردعه عنه ان كان ممكناً في حقه فيجب الردع وإن لم يكن ممكناً إما للاستحالة وإما للعسر والحرج في حقه لعدم القدرة على التمييز بين العلم بالواقع وبين الجهل المركب أو البسيط فيكتفي بذلك المقدار الحاصل عنده لئلا يقع في محذور المخالفة الواقعية وعلى أي من الأمرين فمعلومه التصوري لم يكن مطابقاً للواقع.

وعلى أي حال فالوسواسي ماكان في مرتبة الشك والترديد وعدم وصوله إلى **الخط** الجزمي للواقع أو أنه من لم يصل إلى طريق الجزم بسبب المانع في مقام **المعلوم** التصوري لليقين والثبات إلى المعلوم التصديقي من حيث البطء إليه لقوة

الواهمة وإن كان بعد مراحل يمكنه الوصول إلا أنه في ذاك الآن الاولي فاقد للخط الجزمي.

كما يقابل هذا الاتجاه القطاع وهو الذي يكون لديه سرعة اليقين والبت في الواقع ويرى الانكشاف إلى الواقع مع نفي جميع الاحتمالات وقيل ان أول مراتب الوسواسي ما يمنع من اذعان النفس بالمعلومات مع حصول العلم بها وأعلى منه أن يمنع من حصول العلم من أسبابه الحاصل له في المتعارف وأعلى منه أن يوجب حصول العلم بالخلاف من أسباب خيالية غير حاصلةٍ في الخارج[1].

الجهة الثانية: بمقتضى عدم الوصول إلى الخط الجزمي لدى الوسواسي للشك والتردد في أفق النفس فلا يمكن الاعتماد على شهادته في الطهارة والنجاسة اذ قبول الشهادة من الطبقة المتعارفة من الناس الذي جرت السيرة العقلائية على الأخذ باقوالهم مما كان خبرهم ناشئاً عن حالة طبيعية متعارفة لم تكن خارجة عن الحدود الطبيعية لوجود الانسان والوسواسي لم يدخل تحت ما هو المتعارف من الناس ولذا لايعتمد عليه كما ان اطلاق القطع عليه من نوع المجاز وان كان في حقيقة الامر أنه محكوم للقوة الواهمة ولكن لايصدق عليه قطّاعاً كما تصوره صاحب دليل العروة[2] وانما حقيقة الوسواسي ما يقابل القطّاع.

وبالجملة ان الوسواسي في مقام التصور الذي لم يكن قاطعاً أصلاً وان كان منشأ تلك الصورة هو التوهم ولكن لايطلق عليه قطاعاً كما تصوره رضوان الله

(١) المستمسك: ج١ ص ٤٤٩.

(٢) دليل العروة: ج٢ ص ١٠.

.....

عليه فوجود الجانب الاحتمالي والتردد الذهني دائماً لايكون محطا لقبول شهادته كما لايطلق عليه في حال اخباره مؤمنا لعدم صدق البيان من قبله فالتمسك بقوله يكون من نوع عدم البيان بخلاف من كان قاطعاً أو كان لديه أحد الطرق المؤمنة فانه يوجب الاخذ بقوله ويكون موجباً للحكم بقوله ويكون بياناً فلا يقبح عقابه.

الجهة الثالثة: أشرنا إلى ان الوسواسي لم يكن لديه صفة القطع وانما القطع الذي هو عبارة عن عدم التردد ونفي الاحتمال وهذا لايصدق في حقه ذلك وانما الشارع لايمكنه التصرف في رفع وسوسته من نوع رفع القلم عن الناسي فانه لايشمله حديث الرفع لانه غير خاضع للوضع حتى يمكنه الرفع اذ الوسوسة من الأمور التكوينة الواقعة في أفق النفس فلا يمكن رفعها.

واما ما ثبت من الاكتفاء بعمل الوسواس فليس لاجل مطابقته للواقع وانما لاجل الاسقاط بهذا الامتثال من العمل من باب اللطف والرحمة من الله ولاجل التخفيف عليه والتقليل من حدة الوسوسة فان أول مرتبة من الوسوسة عدم اذعان النفس ثم يتدرج إلى عدم العلم من المقدمات المتعارفة ثم يصل إلى العلم بالخلاف من أسباب خيالية ومثل هذا التدرج كيف يتم اطلاق القطع وعليه فما ورد من الروايات مثل ما رواه حريز وزرارة وأبي بصير قالوا قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال: يعيد. قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاد شك قال: يمضي في شكه ثم قال لاتعودا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلاة فاذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك قال

زرارة: ثم قال: انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصى لم يعد إلى أحدكم[1] ويعطى لسان هذه الرواية ان يمضي المكلف بعمله ولايعيد لانه موجب لاطاعة الخبيث (الشيطان) فكان الشارع قد اكتفى بالمعنى في عمله من حيث اسقاط العمل ومن حيث الاقلال من صفحة الاضطراب النفسي وعدم اطاعة الشيطان وعدم العودة إليه.

وأما الوصول إلى العلم بحسب ما يعتقده الوسواسي وان لم يكن مطابقا للواقع عادة فيكون علمه حجة له ولايمكن ردعه والتصرف في علمه وانما يمكن ردعه عن طريق المقدمات دون أصل علمه الذي توصل إليه ظاهراً وماورد في صحيحة عبد الله بن سنان (أو معتبرته) قال: ذكرت لابي عبد الله (ع): رجلاً مبتلى 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[2].

و الظاهر من هذه الصحيحة ليس الردع في صفة الوسوسة و انما الردع عن طريق اطاعه الشيطان فيكون من باب التنبيه له والالتفات أن العبادة انما تكون لله وليست للشيطان وانما عليه ان يبتعد عن طاعته فاذا عصاه لم يعد وعليه يكون اطلاق الردع عليه من باب اللازم لوجود الشيء وليس لحقيقة الوسوسة.

وعلى هذا لامجال لاطلاق القطع على الوسواس بعد فرض كونه مبتلى بصفة التردد والشك في مقام التصور الذهني.

---

(١) الوسائل: باب ١٦ الخلل ح٢.

(٢) الوسائل: باب ١٠ مقدمات العبادات ح١.

العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي

مسألة (٢): العلم الاجمالي كالتفصيلي فاذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنها إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً[١].

(١) لابأس بالاشارة الاجمالية إلى العلم الاجمالي وانه هل يكون كالعلم التفصيلي في جهة المنجزية في حق المكلف وانه يترتب عليه بنفس آثار العلم التفصيلي فقد ثبت في الأصول ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي وعليه هذا يكون محتاجاً إلى تصوير معنى العلم الاجمالي بين أطرافه اذ تقرر في مظانه الاصولية أنه علة تامة في الموافقة والمخالفة ولا مجال لجريان الحكم الظاهري في طرف الموافقة ليتم القول بالترخيص في بعض اطرافه كما عليه صاحب الكفاية بدعوى عدم انكشاف الحكم الواقعي وعليه تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة وقال بعدم المنافاة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فيكون مبنى الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لعدم كون الحكم الواقعي فعليا وعليه يصبح بين الظاهري والواقعي عدم المضادة والمنافاة الفعلية لحصول الطولية بينهما.

إلا أنه يرد عليه: أولا: بان العلم ليس له مدخلية في فعلية الحكم وانما اخذ العلم شرطاً في منجزية الحكم لا في فعليته وانما الحكم لسانه ليس الا مرتبة الانشاء في مقام جعل الحكم وتشريعة على نحو القضية الحقيقية وأخذ فعلية الحكم بمناط فعلية الموضوع خارجاً وعليه فالعلم لم يؤخذ بنحو الدخالة في موضوع الحكم وينتج من ذلك عدم الترخيص في أطراف العلم الاجمالي فان قيل: ان الحكم الظاهري في الشبهة البدوية قد رخص فيها وعليه لايفرق الحال بين الحكم في مقام العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة وبين الحكم في مقام الشبهة البدوية.

قلت: أولا: قياس مع الفارق وثانياً: ان الشبهة المحصورة قد لوحظ فيها بين الاطراف على نحو العلّة التامة وثالثاً: أنه في مقام الاطراف قد أخذ بنحو الجامع بينها فاذا ترددت النجاسة بين الطرفين أخذت على نحو الجامع على نحو مانعة الخلو ولم تؤخذ النجاسة بلحاظ خصوصية كل فرد اذ بالنسبة إلى الجامع يكون على نهج العلم التفصيلي وبالنسبة إلى خصوصية كل فرد يكون اللحاظ في كل فرد محض الشك في الفرد بالنظر إلى الفرد الآخر وهو ما يصطلح عليه الشك المقارن للعلم الاجمالي.

وعليه تكون نكتة البحث في المقام بناء على وجوب الموافقة بحسب رأي الشيخ الانصاري حيث قال: ان وجوب الموافقة انما يلزم بعد فرض تعارض الاصول بين أطراف العلم الاجمالي وتساقطها لانه لامجال للجمع بين الاصول للمخالفة القطعية كما لامجال للأخذ ببعض الاصول وترك الآخر للترجيح بدون مرجح وعليه يكون آخر المطاف التساقط وعندئذ يحتمل بالنسبة إلى كل طرف احتمال الخلاف ولم يكن مؤمناً وينتج من ذلك وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين أو الاطراف ويصبح عندئذ العلم الاجمالي ليس بنحو العلة التامة.

إلا أنه يرد عليه: كما ذكرنا انه لامجال للاعتماد على الرجوع إلى الأصول وانما هو أساساً قائم بنفسه فهو علة تامة في الجميع الموافق والمخالف وعليه لابد من الاجتناب عن الأطراف معاً ولامجال للترخيص في أطراف العلم الاجمالي لحصول المناقضة وانما يكون العلم الاجمالي علة في تنجز متعلقه من غير حاجة إلى الرجوع إلى تساقط الاصول بين أطرافه من غير أن يتصور كون الاصول واقعة تحت القدرة وعدمها لانه لا موضوع لجريان الاصول أساساً بين الأطراف.

إلا إذا لم يكن احدهما محلا لابتلائه فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً.

مما يوجب الخروج عن دائرة العلم الاجمالي أمور الاول: ما كان خارجاً عن محل الابتلاء كخروج أحد الاناءين عن بلده إلى بلدة اخرى أو وقعت قطرة دم اما على يده أو على أحد جناحي الطائر فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً وعليه لايكون علماً بالتكليف الفعلي.

الثاني: الاضطرار إلى أحد الاطراف فانه أيضاً موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجز من غير فرق بين كون أحد الأطراف معيناً أو غير معين فانه في ظرف الاضطرار إليه يسقط موضوعية العلم الاجمالي.

الثالث: لوكان المكلف غير قادر على اتيان أحدالأطراف فايضاً مما يوجب سقوط العلم الاجمالي لعدم جواز التكليف بغير المقدور وان ذهبت الأشاعرة إلى جواز التكليف بغير المقدور إلا أنه كلام لايلتفت إليه اذ في حال العجز وعدم القدرة على الامتثال لايمكن للمولى أن يخلق فيه الداعي نحو الطاعة والانقياد في التحرك نحو العمل لفرض العجز في المقام ولايفرق الحال بعدم القدرة بين كونها ممتنعة عقلاً أو ممتنعة عادة أو ممتنعة شرعاً فانه على جميع الفروض لامجال لتصوير التكليف.

وربما يشكل: بأنه لامانع من امكانية جعل الداعي نحو التكليف وانما العجز وعدم القدرة انما هو في مجال الخارج وليس في مجال الداعي وعالم النفس.

فانه يمكن رده: اذ المولى انما يأمر بما تقوم به ارادة المكلف خارجاً ومجرد خلق الداعي في أفق نفسه غير كاف في مقام الطاعة والانقياد ما لم يعقبه الامتثال الخارجي.

مسألة (٣): لا يعتبر في البينة حصول الظن بصدقها.

نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها[١].

يؤخذ في البينة اعتباران: أحدهما: بحسب المدلول المطابقي بنحو العقد الايجابي لتحقق البينة على جهة الظن الخاص الداخل في اطار الظن النوعي بما انه ظن مطلق من غير لحاظ التقييد فيه وانما أخذ فيه جهة اللا بشرطية سواء كان الظن بمضمون البينة أم بقيام الظن بعدم الخلاف على مضمونها.

ثانيهما: بحسب المدلول الالتزامي وهو أخذ الظن على نحو العقد السلبي وهو عبارة عن عدم اعتبار الظن بصدق البينة من باب الظن المطلق وانما تكون من باب الظن الخاص وعليه لا تكون حجية البينة على نحو الظن الفعلي.

(١) بعد تمامية فعلية المتعارضين يقتضي التساقط فيما بينهما لتكاذب الدالين الكاشفين عن تكاذب المدلولين اذ الاخذ بهما يستلزم المناقضة وعليه لامجال للأخذ بهما الا أن يكون هناك دليل مرجح كما عليه دور المرجحات في باب تعارض الادلة وانما الرجوع إلى الأصل والتمسك بالتساقط بعد فرض فعلية الدليلين الكاشفين عن المدلولين وعدم المرجح لاحدهما على الآخر فعندئذ يوجب القول بتساقط الدليلين أو الرجوع إلى التخيير مع فرض عدم المرجح أيضاً.

مسألة (٤): لا يعتبر في البينة ذكر مستند الشهادة نعم لو ذكر مستندها وعلم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة[١].

---

(١) انما يبدو من العلامة (قدس) ذكر المستند وقال: لابد من ذكر السبب حيث يمكن ان يعتقد الشاهد بان سؤر المسوخ نجس وبذلك يشهد بالنجاسة استناداً بسبب اعتقاده مع فرض ان المشهور لم يعتقدوا بنجاستها اذ يقول في التذكرة: لاتقبل الا بالسبب لجواز ان يعتقد أن سؤر المسوخ نجس، كما عليه قول أبي العباس والصيمري ذلك.

وذهب السيد الاستاذ إلى التفصيل بين ما إذا لم يكن بين الشاهدين ـ أي البينة ـ والمشهود عنده خلاف في شيء من النجاسات والمتنجسات اجتهاداً أو تقليداً فلا يعتبر مستند الشهادة وبين ما إذا كان بينهما خلاف في شيء منهما ـ كما إذا رأى الشاهد نجاسة الخمر أو نجاسة العصير أو منجسية المتنجس دون المشهود عنده فيعتبر ذكر المستند حينئذ[١].

والمعتبر لدينا في المقام هو التفصيل بين الخبر عن حس وبين الخبر عن استنباط ورأي فان كان الخبر عن حس بمعنى المشاهدة الحسية من قبل المخبر كان بناء العقلاء على الأخذ بخبر الراوي عن حس من غير فحص عن المستند للسيرة العقلائية وكذا السيرة المتشرعة أيضاً بالاخذ بالخبر من غير فحص.

وعليه لامجال للتمسك باصالة عدم الخطأ في المستند أو اصالة عدم خطأ الشاهد اذ أصالة عدم الخطأ انما يتم جريانها بعد تحقق العلم بحسية الشهادة ويكون بعد فرض العلم بالشهادة مجرى للسيرة العقلائية وبالجملة انه بعد العلم بالخطأ فلا مجال لجريان اصالة عدم الخطأ كما هو الحال بالنسبة لمن علم بان

---

(١) التنقيح: ج٣ ص ١٧٦.

مستند (الألكل) الاسبيرتو متخذ من الأخشاب والمواد المحللة دون المسكرة المائعة بناءاً علىنجاستها فانه لامجال لجريان أصالة عدم خطأ البينة مع فرض العلم بخطأ البينة أو قامت البينة على نجاسة ثوب المصلي باصابته البول ولكن الطرف المقابل يعلم بطهارة الثوب حيث يعلم أن الثوب لم يتصل مباشرة بالبول وانما اتصل بالإناء الذي فيه البول وعليه لايحكم بالنجاسة وبهذا يتضح انه لامجال لجريان اصالة عدم الخطأ في حال العلم بالخطأ لكون العلم يقع مانعاً عن الرجوع إلى اصالة عدم الخطأ.

مسألة (٥): إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى وان لم يكن موجباً عندهما أو أحدهما فلو قالا ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستها وان لم يكن مذهبهما النجاسة[1].

(١) وليعلم انه ينظر للبينة تارة بعنوان كبروى وهو لحاظ الجعل التشريعي لعنوان البينة على نحو القضية الحقيقية كقيام البينة على نجاسة البول أو الدم أو المني ونحوها وان ما يلاقيه يكون نجسا وأخرى بعنوان صغروى وهو لحاظ جهة ما ينطبق عليه الموضوع الكبروي وهو ان ما حكم عليه بنجاسة البول فان البول قد لاقى الثوب أو البدن وهو لحاظ التطبيق الخارجي دون النظر إلى كبروية الجعل والتشريع وعليه بالنسبة إلى الاول أخذت البينة على جهة العنوان والسبب فان لم ينظر إليه بما انه مرآة للمعنون أو الناظرية إليه فلا اعتبار به واما إذا كان إلى الثاني على جهة المعنون والمسبب وهو لحاظ الانطباق الخارجي كأن لوحظ جهة البول الملاقى للثوب فالبينة لم ينظر إليها على جهة المدلول المطابقي وانما ينظر إليها على جهة المدلول الالتزامي لكون اللحاظ إلى البينة بما انها حاكية عن ملاقاة الثوب للبول بالحمل الشائع وانما لوحظ فيها جهة المدلول الالتزامي لجهة الانطباق الخارجي وعليه اذا شهد المخبر بالملاقاة فقد لاحظ جهة التطابق بين الشهادة والمشهود لحصول التطابق التام وبهذا لايمكن فرض استصحاب عدم النجاسة بعد العلم الوجداني بالتطابق بين الشهادة والمشهود به وينتج من ذلك ان دور التطابق بينهما لامجال لفرض عدم السببية عند المشهود به في نظر الشاهد بعد فرض حصول التطابق ولحاظ الناظرية بين السببية والمسببية وبين العنوان والمعنون وعليه تكون شهادة البينة تستدعي ثبوت الموجب للحكم بالنجاسة اذ يترتب على ثبوت الموجب ثبوت النجاسة فاذا اخبرت البينة عن وقوع الملاقاة فلا يخلو اما أن يكون ذلك موجباً لاثبات لازمه وهو النجاسة الا أن بينهما على نحو الطولية واما ان نقول لامجال لتصوير الطولية بينهما للمنع عن الحكاية

مسألة (٦): اذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما كفى في ثبوتها وان لم تثبت الخصوصية كما اذا قال احدهما (ان هذا الشيء لاقى البول) وقال الآخر (أنه لاقى الدم) فيحكم بنجاسته لكن لاتثبت النجاسة البولية ولا الدمية بل القدر المشترك بينهما لكن هذا اذا لم ينف كل منهما قول الآخر بان اتفقا على أصل النجاسة وأما اذا نفاه كما اذا قال احدهما (أنه لاقى البول) وقال الآخر (لابل لاقى الدم) ففي الحكم بالنجاسة اشكال[1].

الطولية وذلك على فرض عدم الحاكي بالملازمة الا أن هذا الفرض غير تام اذ مع حصول التطابق بين الشاهد والمشهود به أخذت على نحو العلية التامة بين اللازم والملزوم وهو من اللزوم العقلي دون اللزوم العرفي الذي يمكن فرض الانفكاك بينهما وانما بين الملاقى والملاقي في النجاسة من نوع التلازم الذاتي العقلي الذي لاينفك.

(١) انما يقع الاختلاف في مستند الشاهدين بواقعتين مختلفتين والا فمقتضى ورود البينة انما في الواقعة الواحدة دون الواقعتين أو يمكن ارجاعهما إلى جامع مشترك على نحو الجهة الانتزاعية بين الواقعتين كأن يبيع المالك لاحد الفردين وشهدت البينة على وقوع البيع فيؤخذ البيع على نحو الامر الكلي بين الفردين فان مثل هذه تكون من نوع الواقعة الواحدة بخلاف ما لو شهدت البينة على أن البيع تحقق لخصوص (علي) وقامت البينة الثانية بان البيع تحقق لخصوص (بكر) فكانت البينة ناظرة إلى واقعتين فالجامع من وجود كلتا البينتين وهو البيع من أحد الفردين راجع إلى مدلولٍ التزامي ومقتضى القول بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي فمجرد سقوط المدلول المطابقي بالنسبة إلى البينة توجب سقوطها بالنسبة إلى المدلول الالتزامي أيضاً الا أن التحقيق كما اشرنا في مظانه أن سقوط المدلول المطابقي لايستلزم سقوط المدلول الالتزامي فيما إذا كانت الملازمة عرفية بخلاف الالتزام العقلي فانه يستلزم السقوط.

أو ينظر إلى جهة الاختلاف في الخصوصية التي لها الدخالة في موضوع الحكم دون الخصوصية التي لم تكن مؤثرة في ناحية موضوع الحكم ومثال الاول: كقيام الشهادة على وقوع البول في الاناء وقامت البينة الاخرى على وقوم الدم فيه ومثال الثاني: كقيام الشهادة على وقوع الدم الأسود في الأناء وقامت الأخرى على وقوع الدم الاصفر فخصوصية اللونية غير مؤثرة.

وعليه فاختلاف مستند الشهادة بلحاظ خصوصية ملاقاة الدم غير الشهادة المستندة إلى خصوصية البول اذ بمقتضى قيام كل شهادة تستلزم تكذيب الشهادة المقابلة من ناحية الخصوصية.

والمرجع في ذلك اما إلى ان البينة قائمة على شهادة عدل واحد وهي المناطة في خصوص الخبر الواحد ويكون منحصراً في الموضوعات واما إلى ان البينة بالمعنى المصطلح وهي شهادة عدلين فانه على النحو الاول بمجرد قيام الخبر على موضوع معين وقيام الخبر الثاني على موضوع آخر يؤخذ بقولهما في كلا الموضوعين كأن يقول المخبر بتحقق وقوع بيع الدار لزيد ويقول الآخر بوقوع البيع على البستان لعمرو وحصول مثل هذا الاختلاف في المستند لم يكن داخلا تحت التعارض اذ الملاك في الاختلاف تعدد الواقعة فاذا كانت الواقعة واحدة فتدخل في اطار البينة كما اسلفنا اذ مورد صدق البينة ان يكون المشهود به واحداً ومع التعدد يكون من نوع خبر العدل الواحد.

واما لو كانت البينة على أمر مختلف كأن تشهد الاولى على وقوع الدم من الرعاف في الاناء ثم قام الشاهد الثاني على وقوع الدم المذبوح في الاناء فكان الاختلاف بلحاظ الدمين وبلحاظ الشاهدين واما لو قامت البينة الثانية من قبل الشاهد الاول على وقوع البول في الاناء وقام الشاهد الثاني من البينة الثانية بوقوع

الدم في الاناء كان الاختلاف في المشهود به وفي الشاهدين وعليه مع اختلاف المشهود به لايمكن ترتب الاثر على وجود البينة وانما الأثر يترتب على وحدة الشهادتين ووحدة المشهود به واما اذا كان النظر إلى البينة بما انها من نوع الخبر الواحد في الموضوعات الخارجية فيترتب عليه الأثر لعدم حصول المعارضة وعدم التكاذب بخلاف ما لو كانت البينة مختلفة من حيث المشهود به، واتحاد الشهادة فان ذلك يوجب التعارض والتكاذب اذ كيف يتصور التصادق في الشيء الواحد البول والدم معاً وهو مما لايمكن تصوره لاستحالة ان يكون الشيء الواحد بولاً ودماً في محل واحد.

وما يتصور من كلام السيد الصدر بأن كلمات الفقهاء لاتخلو من تهافت كما يظهر من ملاحظة الفروع التي تعرضوا لها ففي فرض شهادة أحد الشاهدين على شخص بانه أقر بالعربية وشهادة الآخر بانه أقر بالفارسية مع وحدة المقر به يظهر منهم قبول البينة وهذا يناسب الاكتفاء بوحدة المصب بلحاظ ما وراء الواقعة الحسية من الأثر الشرعي ونحوه وان تعددت الواقعة الحسيّة بها وفي فرض شهادة أحدهما بان المال غصب منه في المسجد وشهادة الآخر بانه غصب منه في البيت يظهر منهم عدم قبول البينة وهذا يناسب اشتراط وحدة المصب بلحاظ الواقعة الحسية وعدم الاكتفاء بوحدته بلحاظ الاثر الشرعي وموضوعه والّلزم الاكتفاء في هذا المثال[1].

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ١١٠ - ١١١.

ويبدو من المحقق النراقي (قدس) عندما وجد الفروع تعطي نوع التهافت وحصول الاختلاف فاراد ان يرجعها تحت قاعدة كلية وهي: وحدة المصب ولو عن طريق الجامع المشترك كما هو الحال بالنسبة إلى الاقرار حيث لايمكن أن يكون بين الإقرارين يرجعان إلى لازمين مختلفين وانما يرجعان إلى أمر تحليلي[1].

ولكن يمكن أن يؤخذ بمقالة النراقي ان أمكن ارجاع الاختلاف إلى وحدة مشتركة كما في الاقرار باللغة العربية أو الاقرار باللغة الفارسية فالاشتراك بينهما إلى مصب واحد وهو اثبات كلي الاقرار على شيء مقر به امّا خصوصية الاقرار بالعربية أو الفارسية فلا يؤثر في ناحية طبيعي الاقرار وحصول البينة.

وإن كان الحق بما ذهب إليه السيد الصدر بان مثل هذا الارجاع لايحدد الضابطة الكلية للموارد الأخرى التي يلاحظ فيها الاختلاف الفقهي فتأمل.

وعليه اتضح لديك أن المناط في البينة اتحادها في المشهود به اذ مع التعدد يكون من نوع خبر العدل الواحد وان الملاحظ من الوحدة في المشهود به اما على نحو الجهة المطابقية كقيام شهادة العدلين على نجاسة هذا الاناء الفلاني واما على نحو الجهة الالتزامية كقيام شهادة العدلين بملاقاة هذا الاناء الفلاني البول الا أن هذه الجهة الالتزامية قد تثبت من خلال العرف أو الشرع من غير نظر إلى الحكم العقلي حتى لا توجب الانفكاك كما عليه مسلكنا من امكانية الانفكاك بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي وان حصل الاختلاف بين المشهود به كقيام احد الشاهدين على أن الملاقاة مستندة إلى البول وقيام أحد

(١) مستند الشيعة: ج٢ ص ٦٨١ من كتاب القضاء والشهادات.

الشاهدين على أن الملاقاة مستندة إلى الدم فان امكن ارجاع الاختلاف في المستند إلى مصب واحد ككلي النجاسة تكون البينة من نوع الاتحاد في المشهود به ويشملها ادلة البينة وان لم يكن الارجاع فتكون البينة من نوع الخبر الواحد للاختلاف بين الشهادة والمشهود به ومجرد الاختلاف في المدلول المطابقي لايثبت المورد من نوع المعارضة كما تصور الفقيه السبزواري في مهذبه[1] وانما الميزان في المعارضة الاختلاف في الواقعة اضافة إلى المدلول المطابقي أيضاً.

(١) مهذب الاحكام: ج١ ص ٤٥٣.

مسألة (٧): الشهادة بالاجمال كافية أيضاً كما اذا قالا: أحد هذين نجس فيجب الاجتناب عنهما وأما لو شهد أحدهما بالاجمال والآخر بالتعيين ـ كما إذا قال أحدهما: احد هذين نجس وقال الآخر هذا معيناً نجس ففي المسألة وجوه وجوب الاجتناب عنهما ووجوبه عن المعين فقط وعدم الوجوب اصلا[1].

(١) بعد تمامية الواقعة يمكن ان تنتج البينة بذلك المناط الكلي الجامع كأن تقول البينة وقعت قطرة بول في أحد الاناءين بخلاف ما لو كانت البينة واقعة على موضوع متعدد الواقعة كقيام البينة على وقوع البول في أحد الاناءين وقامت البينة الاخرى على وقوع قطرة من البول في أحد الاناءين المعتقد في أحدهما دون الآخر أو قامت البينة على نجاسة إناء عمر وقامت الاخرى على نجاسة إناء بكر فان الشهادة على أحد الاناءين بالنجاسة لايكون له الأثر للاختلاف بينهما بلحاظ الواقعة فاذا كانت الواقعة واحدة يمكن القول بشمول ادلة البينة لمورد الاجمال لوحدة المشهود به عرفا اذ في مورد الاختلاف تكون الشهادة بالنسبة إلى كل واحدٍ منهما مختلفة بحسب المورد اذ مورد أحدهما غير مورد الآخر.

واما ما يدعى: بان المورد هنا من نوع شهادة خبر العدل الواحد الا أنه يمكن المناقشة فان المورد هنا من نوع اطلاق البينة وليس من نوع خبر العدل حتى يقال ان المورد من الاختلاف في الواقعة دون وحدتهما وانما يصح الاخبار بالشهادة الاجمالية اذا كان المشهود به أمراً واحداً دون ما إذا كان مختلفاً.

وأما لو كان المشهود به متفقا في الحقيقة الا أنه كان مختلفاً في الخصوصية كأن كانت احدى البينتين على وقوع النجاسة في أحد الاناءين من غير أن يحدد في إناء معين وقام الشاهد الآخر على وقوع النجاسة في واحد معين من الأناءين ربما يقال بالحكم بالاجتناب بالنسبة إلى المعين لارجاع الشاهدين إلى علم تفصيلي والآخر إلى علم اجمالي فيكون من المجموع استقرار الشهادتين على وجوب الاجتناب عن المشهود به.

وقد أورد السيد الاستاذ على هذا الاتجاه بقوله: والجواب عن ذلك ان نجاسة المعين منهما وان كان مشهوداً بها لاحدهما الا أن شهادة الآخر بنجاسة أحدهما على نحو الاجمال لايثبت وجوب الاجتناب عن المعين وذلك لان النجاسة الاجمالية غير ثابتة بالبينة وانما شهد بها العدل الواحد ومع عدم ثبوت النجاسة الاجمالية لايثبت وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين لانها إذا سقطت عن الاعتبار في مدلولها المطابقي فلا مجال لاعتبارها في مدلولها الالتزامي[1].

ويمكن المناقشة: بان العلم في المعين والاجمال في المورد يحقق قدراً مشتركاً ينصبّ إلى جامع لكليهما وهذا مما يستدعي وجوب الاجتناب في المجموع بالاضافة إلى التسليم كبرويا إلى أن سقوط المدلول المطابقي لايستلزم سقوط المدلول الالتزامي عرفا وان امكن سقوطه عقلاً هذا مع انه قد ثبت امكان أخذ القول بخبر العدل بالنسبة الى احد الطرفين الحامل للخصوصية من غير الطرف الآخرالفاقد لها.

وبالجملة يمكن عرض عدة صور في المقام.

١ ـ وقوع النجاسة في الاناء المعين ثم وقعت نجاسة أخرى مرددة بين الاناءين فيكون العلم التفصيلي مقدماً على العلم الاجمالي فلا مجال للأخذ بالاجمال بعد فرض العلم تفصيلاً حيث تقرر ان المعلوم بالتفصيل مقدم على المعلوم بالاجمال.

٢ ـ وقوع النجاسة في أحد الاناءين على نحو الاجمال ثم حصل علم تفصيلي

---

(١) التنقيح: ج٣ ص ١٨٧.

بوقوع النجاسة في أحد الاناءين على نحو التعيين وهذا أيضاً موجب للتمسك بالعلم التفصيلي وان كان المعلوم بالاجمال متقدماً فيقدم التفصيلي على الاجمالي لعدم الاثر له وان كان متقدماً على التفصيلي.

٣ ـ وقوع التقارن بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي كأن علم اجمالاً بوقوع النجاسة المرددة بين الاناءين المقارن للعلم التفصيلي بالآن المعلوم وهذا وان كان الفرض مشكلا إلا أنه يمكن أيضاً القول بتقديم العلم التفصيلي أيضاً على العلم الاجمالي لعدم حصول الاثر له.

٤ ـ تقدم العلم الاجمالي على التفصيلي الا أنه تختلف هذه الصورة عن الثانية فان هذه الصورة قد لوحظ منها وقوع النجاسة في أحد الاناءين مقدما على وقوع النجاسة في الطرف الآخر كأن وقعت النجاسة أولا في الاناء الكبير ثم وقعت النجاسة في الاناء الصغير الا أنه وقع الترديد بينهما بعد ذلك وحيث ان الأثر للعلم الاجمالي لما كان مستقراً فعروض العلم التفصيلي عليه لايوجب رفع اثره لفعليته في الطرفين قبلا ومجيء العلم التفصيلي بعد الفعلية لا يرفع أثره.

والفرق بين الصورة الثانية والرابعة ان الثانية ان العلم التفصيلي عند حصوله يكشف عن عدم تأثير العلم الاجمالي حين وقوعه بخلاف الرابعة فان العلم الاجمالي قد فرض وجوده مستحكماً فعند عروض العلم التفصيلي عليه لم يغير وجوده الواقعي كمالم يرفع أثره.

٥ ـ تقدم العلم التفصيلي على العلم الاجمال وعليه لامجال لتصوير تقدم العلم الاجمالي في المقام لانه بوقوع النجاسة في أحد الاناءين المعلوم بالاجمال ثم بعد ذلك ورد العلم التفصيلي بوقوع النجاسة في الاناء الآخر المعلوم تفصيلاً فلا يتصور عندئذ منجزية العلم الاجمالي لرفع أثره بوجود العلم التفصيلي.

.....

والفرق بين هذه الصورة والرابعة ان هذه الصورة ان وقوع النجاسة في أحد الاناءين وان كان للعلم الاجمالي التقدم على العلم التفصيلي بوقوع النجاسة في أحد الاناءين الا أن العلم لم يكن له دور التنجز الا بعد ثبوت العلم التفصيلي فيكون العلم الاجمالي فعليته مرهونة بوجود العلم التفصيلي وعليه يكون بالنسبة إلى الصورة الرابعة له أسبقية تأثير الاجمالي على التفصيلي وهنا يكشف عن عدم التأثير.

٦ ـ حصول التقارن بين المعلوم بالاجمال مع المعلوم بالتفصيل وهذه الصورة كما في الصورة الثالثة الا أن هذه الصورة تعتبر وجود العلم الاجمالي مستحكماً قبل عروض العلم التفصيلي الا أنه في هذه الصور. لم يؤخذ العلم الاجمالي بنحو المنجز والاستحكام ولذا بورود العلم التفصيلي عليه يكون مقدماً على العلم الاجمالي حيث لاأثر له في لزوم الاجتناب لأنه يكشف عن عدم تأثير له عند حدوثه ولذا بالنسبة إلى الصورة الرابعة فالعلم الاجمالي له تأثيره بخلاف الصورة السادسة.

٧ ـ وهناك صور أخرى ذكرها صاحب دليل العروة[1] وعند التأمل نجدها متداخلة فلا حاجة لاستعراضها بعد وضوح الصور السابقة وبيان جهة الاختلاف فيما بينها. وعلى أي حال فان ما يبتني عليه الضابطة الكلية للعلم الاجمالي والتفصيلي بلحاظ العنوان فان كلا منهما يكونان على نحو العلة التامة في ناحية الانكشاف ولايفرق الحال بينهما في تلك الجهة إلاّ أن يؤخذ العنوان مرآة للمعنون على نحو الناظرية فانه ينظر الى الخصوصية الفردية دون لحاظ العنوان مجرداً وعليه يمكن أن تتصور الصور السابقة في ناحية تقديم التفصيلي على العلم الاجمالي بلحاظ المعنوان دون العنوان.

---

(١) دليل العروة الوثقى: ج٢ ص ٢٩.

مسألة (٨): لو شهد احدهما بنجاسة الشيء فعلاً والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً فالظاهر وجوب الاجتناب[١].

---

(١) تتصور الشهادة الفعلية مع الشهادة السابقة اما على نحو الضم بين السابقة والفعلية فيكون من نوع البينة واما على نحو الانحلال والانفراد فتلحظ الشهادة الفعلية مستقلة عن السابقة يكون العمل بكل واحد منهن على نحو الخبر الواحد فلا بد من العمل على وفقه.

الا أن الكلام بالنسبة إلى الشهادة السابقة مع الجهل بالحال فهل العمل على وفقه بما أنه شهادة أو بما أنه استصحاب ولما كان الامر من نوع الشهادة الا أنها بمؤدى الاستصحاب فتكون حاكمة عليه ولايصح رفع اليد عن الشهادة لحاكمية الامارة على الأصل، ولامجال لتصوير حاكمية الاستصحاب على الامارة.

واما على الفرض الأول وهو الضم وان الامر من نوع البينة وذلك بدعوى وحدة الواقعة والاتحاد في المشهود به إلا أنّ جهة الاختلاف بالنسبة إلى المشهود به يكون على نحو المدلول المطابقي للشاهد الفعلي وعلى نحو المدلول الالتزامي للشاهد في الحالة السابقة.

الا أنه على هذا الاتجاه بان صدق قيام البينة في المقام أول الدعوى لعدم أحراز وحدة المشهود به ولاينفع الاستصحاب لعدم ثبوت السابق بناءً على اعتبار خبر الواحد وهو أول الكلام فيشكل قوله (ره) (فالظاهر وجوب الاجتناب)[١].

ويرد عليه: بناء على ضم الشهادتين وجعلهما بنحو الحكاية عن أمر واحد واختلاف السبق واللحوق مع وحدة المشهود به لاتوجب اختلافاً في الواقعة وعليه لابد من الالتزام بوجوب الاجتناب والاختلاف بالمطابقة والالتزام لايؤثر في ناحية المؤدى.

---

(١) مهذب الاحكام: ج١ ص ٤٥٤.

وكذا اذا شهدا معا بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب[1].

وذهب السيد الحكيم في المستمسك بالايراد على ما أوردنا على فرض الضم وقال: وفيه أن شهادة كل من الشاهدين لما كانت حاكية عن واقعة لاتحكيها شهادة الآخر لم تكن كل من الواقعتين محكية بالبينة بل كانت محكية بخبر الواحد فلم تقم عليها حجة نعم لو كانت كل من الشهادتين منحلة إلى الشهادة بامرين بان اتفقا على نجاسة الاناء واختلفا في تعيين الزمان فاحدهما يشهد بانها في الزمان السابق والآخر بانها في الزمان الحالي فقد علم تعبداً بنجاسة الاناء سابقاً أو فعلاً وحينئذ يجري الاستصحاب في إثباته فعلاً[1].

الا أنه قابل للمناقشة لان وقوع الشهادة على المشهود به لم يكن من نوع تعدد الواقعة وانما وقوعها على واقعة واحدة واختلاف الزمان لايوجب تعدد الواقعة هذا مع أن الأخذ بالحالة السابقة لم يكن من مورد الاستصحاب وان كانت الامارة جاءت بمؤدى الاستصحاب فلا يوجب رفع موضوعية الامارة.

الا أن نقول بان البينة مقومها وحدة الواقعة ووحدة الزمان والأمر لما كان مختلفا من حيث الزمان فلا تصدق عليه الامارة وانما يكون من نوع الخبر الواحد.

(١) بما أن الشهادتين مرجعهما إلى البينة المصطلحة وليست بالمفهوم العام فيكون مؤداها إثبات اليقين التنزيلي دون اليقين الوجداني وبهذا يمكن جريان الاستصحاب لتمامية ركنيته ولو كان عن طريق اليقين التنزيلي وهو اليقين بالثبوت والشك في البقاء.

وبالجملة أن النظر للبينة بما أنها في مقام الحكاية فيما لها الأثر الشرعي فعليه

---

(١) المستمسك: ج١ ص ٤٥٩.

إذا قامت البينة على نجاسة الشيء فيجب ترتب الأثر عليه وهو وجوب الاجتناب فإذا حدث الشك بعد ذلك يحكم ببقاء النجاسة. وهذا بخلاف ما لو قامت البينة في هذا اليوم مثلاً على وقوع النجاسة بالامس مع كون الاثر غير مترتب على أمس وانما الأثر لخصوص اليوم فلا يمكن تصوير جريان الاستصحاب لعدم ثبوت المتيقن بالامس.

وتحقيق البحث يستدعي بيان القواعد الاصولية في مبنى الاستصحاب اذ موضوع الاستصحاب اما أن يكون ثابتاً عن طريق الإمارة وأمّا أن يكون ثابتاً عن طريق العلم الوجداني كما في قوله (ع): اذا كنت على يقين والمراد به اليقين الوجداني لا اليقين التعبدي أو ما نصطلح عليه باليقين التنزيلي وعليه إذا خصص موضوع الاستصحاب باليقين الوجداني وان قيام الامارة أخذت على نحو تنزيل الامارة منزلة العلم الوجداني فلا مجال للتمسك بالاستصحاب لحاكمية الامارة عليه.

واما اذا لوحظ في دليل الاستصحاب الملازمة بين الحدوث والبقاء من غير فرق فيها بين اليقين الوجداني أو اليقين التنزيلي (التعبدي) كما سار على هذا الاتجاه صاحب الكفاية فيما لو قامت البينة على النجاسة على شيء سابقاً يلازمها تحقق النجاسة الظاهرية فعلاً.

ولكن سوف يأتي في مظانه عدم مساعدة مايدل عليه دليل الاستصحاب من ثبوت اليقين أولا ثم تعقبه الملازمة بين الحدوث والبقاء.

وأما لو كان البناء على حجية الامارة بثبوت جعل الحكم الظاهري على وفق الواقع وعليه يكون قيام البينة على النجاسة السابقة بلسان الحكم الظاهري هي بنفس مفاد الواقع في ظرف المصادفة أو عدمها فيكون على هذا النسق صحة جريان

الاستصحاب في نفس الحكم الظاهري الا أنه يكون من نوع القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلي كقيام البينة أمس على نجاسة الاناء في الطرف الايمن فبمقتضى مدلول الامارة وجوب الاجتناب في ذلك اليوم ومفاده حكم ظاهري فاذا حدث الشك في امكانية التطهير كان من نوع عروض الشك في بقاء الحكم الظاهري وعليه يكون لسان الامارة بلحاظ الحكم الظاهري هو لسان الاستصحاب.

الا أن المحقق العراقي قال بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري لانه حين تحقق الشك يوجب سقوطه لكون الحكم الظاهري ثابت الارتفاع ومثال ذلك: انه في حال قيام البينة على نجاسة الشيء في السابق يتحقق الحكم الظاهري بالاجتناب عن ذلك الشيء وعليه لا موضوعية لوجوده في ظرف الشك وما يتصور من مقارنة الحكم الظاهري للنجاسة الواقعية وهي في آن الحال مشكوكة البقاء فيكون عندئذ من نوع استصحاب القسم الثالث الذي ثبت عدم جواز الأخذ به.

هذا إذا لوحظ الحكم الظاهري مستقلا غير متحد مع الواقع بخلاف ما إذا لوحظ متحداً فيكون الحكم الظاهري راجعاً بالنتيجة إلى الاستصحاب من نوع القسم الثاني واما الدائر بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء الذي هو من القسم الثالث فاذا أخذ الأثر للجامع بين ذي المنزلة والمنزل منزلته فقد لوحظ الأثر لذلك الكلي فقد نوقش بعدم صحة جريان الاستصحاب في الفرد المردد بين مقطوع الارتفاع والبقاء.

كل ذلك على فرض ان الاحكام الظاهرية مستقلة عن الأحكام الواقعية فلا يمكن عندئذ جريان الاستصحاب لعدم اليقين واقعا بين الحكم الظاهري معلوم

الارتفاع ومجرد ثبوته سابقاً لايكفي في صحة الاستصحاب وعليه تكون عناصر جريان الاستصحاب على الصور الآتية:

١ ـ ان ما تقوم عليه البينة تعطي دور التنزيل العلمي فيكون البناء على اليقين الوجداني في الاستصحاب بنفسه يكون البناء على اليقين التعبدي.

٢ ـ مقتضى جريان الاستصحاب يعطي دور الملازمة بين الحدوث والبقاء بما ذهب إليه صاحب الكفاية.

٣ ـ يكون جريان الاستصحاب من نوع القسم الثالث الذي ثبت عدم حجته.

مسألة (٩): لو قال احدهما أنه نجس وقال الآخر أنه كان نجسا والآن طاهر فالظاهر عدم الكفاية وعدم الحكم بالنجاسة[١].

---

(١) تختلف هذه المسألة عن السابقة فان هذه المسألة ناظرة إلى تعدد الشهادة على نحو التقدم لاحد الشاهدين وتأخر الثاني عنه المنحل إلى شهادتين أحدهما الشهادة بالنجاسة السابقة وثانيهما بالطهارة الفعلية بحيث ينظر إلى شهادته الاولى في ناحية الاثبات والثانية إلى ناحية النفي وهي نفي النجاسة وبناء على أن البينة قائمة على وحدة الواقعة فيمكن على ضوء ذلك اقامة البينة على النجاسة وامكانية إستصحاب النجاسة.

واما لو كان البناء على تعدد الواقعة واختلاف المشهود به فلا يكون من موارد البينة وانما يخضع تحت موضوع الخبر الواحد وعليه يرجع إلى تمامية البناء على كفاية شهادة العدل الواحد في الموضوعات فان تم البناء على ذلك يلزم تعارض الشهادتين وتساقطهما والرجوع إلى استصحاب النجاسة وأن كان المخبر لها بالطهارة بعد ذلك على نحو الانحلال فلا تعارض الاولى كما اسلفنا وان قلنا بان شهادته واحدة وهي أساساً قائمة على النفي دون النفي والاثبات فتكون معارضة للشهادة الأخرى المقابلة لها وعليه يلزم التساقط والمرجع في ذلك إلى قاعدة الطهارة.

أو نقول بان المستفاد من قول الماتن في المسألة السابقة الحكم بالنجاسة لذلك في هذا الفرع أيضاً وقول الشاهد الثاني بالطهارة في الزمن المتأخر غير مؤثر مع فرض القول بعدم حجية الخبر الواحد.

الا أن المستفاد من كلام الماتن هنا مختلف عن المسألة السابقة الا أنه يمكن أن يرجع إلى ثلاثة مبانٍ:

١ ـ بناءاً على تمامية التمسك بالخبر الواحد في الموضوعات فبعد التعارض بين الخبرين والتساقط المرجع بعد ذلك إلى قاعدة الطهارة.

٢ ـ البناء على عدم التمسك بالخبر الواحد في الموضوعات فان كان المشهود به متعدداً كأن اخبر أحدهما بنجاسة الثوب بالبول والآخر بالدم في أول الصباح ثم طهره بعد ذلك في نصف النهار يكون محصل هذا الفرع راجعاً إلى المسألة السابقة بخلاف ما لو كان المشهود به واحداً فانه يكون من نوع البينة لوحدة الواقعة.

٣ ـ البناء على التمسك بالاستصحاب بالنجاسة إذ المخبر عند اخباره بنجاسة الثوب أمس كان معتمداً على الاستصحاب فتكون شهادته بنجاسة الثوب أمس هي بنفسها شهادته في هذا الوقت وان جريانه مع قول الشاهد انه طهره بعد ذلك لايمكن جريان الاستصحاب بناء على أنه ثابت بخبر الواحد هذا مع ان الملاحظ من كلام الماتن لايدل كلامه على الاستصحاب في المسألة السابقة على نحو أن شهادة الثاني راجعة إلى الاول.

واما التمسك بالاستصحاب فيما لو كانت الشهادة بالنجاسة لابسببها على نحو أن الشاهد الثاني مصدق للشاهد الاول بتحقق النجاسة حادثة أمس إلا أنه يدعى بقاء النجاسة واستمرارها بخلاف ما عليه عند الشاهد الاول فيرى جهله بينما الشاهد الثاني يرى عدم الجهل أو كان معتقداً بطهارة الاناء أو الثوب وعليه يكون الشاهد الثاني راجعاً إلى الأول وبهذا يمكن دعوى الاستصحاب.

ويرد عليه: بأنه لامجال لتصوير الاستصحاب بعد فرض ان الشاهد الثاني وان كان مصدقاً للاول في ابتداء الامر إلا أنه نفى تلك الشهادة السابقة وعليه لا مجال لتحقق موضوع الاستصحاب وانما يكون المورد من نوع المعارضة التي مآلها إلى التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة.

مسألة (١٠): إذا اخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى في الحكم في النجاسة وكذا إذا اخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثيابه بل وكذا لو اخبر المولى بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو في بيته[1].

(١) بمقتضى حجية قول ذي اليد كما حررناه مفصلاً يستدعي الحكم بالنجاسة بما انه صاحب يد وليس بعنوان شهادة صاحب اليد حتى يوجب الانطواء تحت كلى الشهادة وخبر الواحد العدل وعليه يكون التمسك بقول ذي اليد بالسيرة العقلائية والمتشرعة بما انه متصرف ومستولٍ على وجود الشيء ولذا ذكرنا جهة الفرق بين قاعدة على اليد التي مقتضاها الضمان وقاعدة اليد التي مقتضاها التصرف والسلطنة على وجود الشيء وقد فرق سماحة الوالد (قدس) بين القاعدتين ان قاعدة على اليد ضامنة وقاعدة اليد مالكة.

وعلى ضوء ذلك ذهب صاحب الجواهر بقوله: وان كان يقوى في النظر عموم القبول لكل مستولٍ على عين شرعا لملك أو وكالة أو اجارة أو أمانة أو ولاية ونحوها بل قد يدور في الذهن قبول الغاصب لمكان تسلطه وتصرفه... ضرورة عدم مدخلية الملك أو التسلط الشرعي في قبول القول بالتنجس ان قلنا ان منشأ اصالة صدق المسلم، وصدق قوله[1].

الا أن الملاحظ في اخبار المولى عن نجاسة العبد أو الجارية محل نظر حيث أن اخباره عنهما اما أن يكون في حال طفولتهما غير مميزين وهذا مما لا كلام في صدق الاخبار في حقهما واما في حال بلوغهما محل نظر لان صدق

(١) الجواهر: ج٦ ص ١٧٩. ونشير إلى الفات النظر أن ما يتعرض إليه الماتن متصيد من تفريعات صاحب الجواهر كما أن صاحب الجواهر هو مجمع كتاب مفتاح الكرامة وصاحب الحدائق اضافة إلى احتمالاته (قدس).

الاستيلاء حتى في حال الطهارة والنجاسة بما يرتبط في أحوالهما الخاصة أو العلم بجميع الاحوال مشكل فضلاً فيما لو تعارض قوله مع قولهما لصدق استيلائهما على ذلك المورد الذي اخبر كل واحد بما وقعت يده عليه فتكون حجة.

هذا مع أن ملاك قاعدة اليد مطلق الاستيلاء والتصرف وليست منوطة لخصوص الملكية وبهذا الملاك تشمل جميع الموارد.

الا أن يقال ان ملكيته عليهما من باب دخول جميع المستلزمات والادواة فيصدق عليه عنوان اليد بهذا الاعتبار الا أن هذا محل نظر.

مسألة (١١): إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته[١].

نعم لو قال أحدهما (أنه طاهر) وقال الآخر (أنه نجس) تساقطا كما أن البينة تسقط مع التعارض ومع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه[٢].

(١) بعد استقرار مطلق الاستيلاء والتصرف الذي من شئونة تحقق الملكية فلا يفرق الحال بين الملكية المستقلة أو الملكية الانضمامية كالشريكين اذ بحصول الايادي المتعددة على وجود الشيء يوجب تعدد الملكية على نحو الاشاعة بحيث أن جعل اليد على المملوك اما أن يكون بنحو التملك للمجموع أو على نحو المقدار المعين بنسبة الشركاء اذ الفرق بين المجموع والمقدار المعين فانه بالنسبة إلى المجموع يصبح من قبيل المتداعيين وبالنسبة إلى الثاني تكون من قبيل أن كل واحد منهما مدع ومنكر.

الا أن الكلام في جهة الاختلاف وحصول الثمرةهل يسرى إلى ما نحن فيه ولما كان مورد البحث في حجيّة اليد مستندا إلى ما تبانت عليه السيرة العقلائية أن صاحب اليد يترتب عليه جميع الاثار واللوازم ومن جملتها الاستيلاء والتصرف في حال الطهارة والنجاسة وبهذا يثبت الالتزام بقوله من غير فرق بين كونه صاحب يد مستقلة أو كانت يده مشتركة مع أيادٍ أخرى لدخول الجميع تحت كبرى الاستيلاء والتصرف.

(٢) يمكن تصوير عدة احتمالات:

١ ـ في صورة تعارض البينتين على شيء واحد عندما يمتنع الجمع بينهما فهل القاعدة تقتضي تقديم بينة الطهارة لرجحانها بالاصل على بينة النجاسة لكونها ناقلة أو يحكم بالتساقط لعدم المرجح لاحدهما على الآخر لكون الاصل لا يكون مقدماً ومرجحاً للدليل كما لايكون بنفسه معارضاً مع وجود الدليل أيضاً كما لاتقدم بينة النجاسة على بينة الطهارة وعليه المرجع هو التساقط كما عليه المختار.

٢ ـ تعارض البينتين الا انه يذكر ان سبب الاختلاف كأن تذكر الاولى وقوع البول في الأناء الصغير والآخرى في الأناء الكبير وهذا في الحقيقة يرجع إلى تعارض البينتين والمرجع فيهما إلى التساقط كالاحتمال الاول.

٣ ـ تعارض البينتين الا أنه يذكر ان سبب الاختلاف كأن تشهد الاولى بوقوع قطرة دم والآخرى تشهد بوقوع قطرة بول والمرجع فيهما كما ذكرنا اما إلى جامع منزّل واحد على نحو الواقعة الواحدة بخلاف ما لو كانت البينتان غير خاضعتين تحت جامع واحد فيرجعان إلى التساقط للتكاذب بينهما.

مسألة (١٢): لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين ان يكون فاسقا أو عادلاً بل مسلما أو كافراً[١].

---

(١) لما كان البناء على حجية قول ذي اليد عن طريق السيرة العقلائية فلا يشترط فيه العدالة كما عليه البينة بالمفهوم الخاص فعليه يقبل قوله مطلقاً من غير فرق بين كونه مسلماً أو كافراً.

الا أن السيد الحكيم في مستمسكه أورد بانه قد يشكل ذلك في الكافر لما في بعض النصوص تحدد البختج من اعتبار الاسلام وكأنه لذلك جعل في الجواهر حجيّة قول الكافر أحد الوجهين وان كان يشهد له خبر اسماعيل عليكم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبعون ذلك بناء على ظهوره في قبول خبر البائع تعبدا[١].

فيمكن أن يناقش أنه لا علاقة بمورد البحث لان ما بنيَ عليه في موضوع المسألة ثبوت النجاسة بقول صاحب اليد وحجيّة قوله مستند للسيرة العقلائية الذي لا يرتبط ذلك بثبوت الطهارة وعدمها هذا مع أن مثل هذا الخبر معارض بما دل على قبول خبر الكافر بالتذكية في السمك.

الا أن مثل هذه المناقشة والقول بالمعارضة محل نظر وعليه يكون المختار ان قيام السيرة العقلائية مطلقاً غير تام وانما السيرة منوطة بخصوص قول صاحب يد المسلم لا مطلقاً كما أن الخبر المعارض وهو قبول خبر الكافر إذا كان محل التهمة لا يقبل منه هذا مع أن توجيه الامام (ع) أن يسأل عن صاحب اليد بما أنها يد كافر ولايسأل بما انها يد مسلم فكان وجوب الفحص للكافر وليس للمسلم فتكون اصالة التذكية غير جارية في فرض عدم الفحص بالنسبة إلى يد الكافر بخلاف يد المسلم فان أصالة التذكية جارية وإن قلنا سابقاً ان مفهوم اليد يراد بها

---

(١) المستمسك: ج١ ص ٤٦٤.

مسألة (١٣): في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبياً اشكال وان كان لايبعد إذا كان مراهقاً[١].

كلي الاستيلاء والتصرف فان كانت الكبرى غير منصرفة إلى المسلم فتكون شاملة للكافر والمسلم.

(١) بمقتضى السيرة العقلائية على حجية صاحب اليد وكبرى الاستيلاء والتصرف فلا يفرق الحال بين كون صاحب اليد رجلاً بالغاً وبين صاحب اليد صبياً مميزاً أو مراهقاً وان حصلت تفرقة من قبل الشارع بين الرجل والصبي فذاك في خصوص التكاليف ولا علاقة له بمورد البحث الشامل المطلق الاستيلاء أو للملكية بالمفهوم الخاص.

مسألة (١٤): لايعتبر في قبول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال كما قد يقال فلو توضأ شخص بماء مثلاً وبعده اخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه وكذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده فلو اخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان ومع الشك في زوالها تستصحب[1].

(١) حيث كان البناء على الأخذ بقول صاحب اليد للسيرة العقلائية فهل يفرق الحال بين ما وقع تحت اليد بعد الاستعمال وما قبل الاستعمال كما ان الذي يقع تحت اليد تارة من الموضوعات المتحققة الوجود كالثوب وأخرى من الموضوعات المنعدمة حين الاستعمال كالماء.

وقد ذهب جماعة إلى الفرق بين ما وقع تحت اليد قبل الاستعمال كما نسبه صاحب الجواهر إلى التذكرة واليه أيضاً نسبه المقدس البغدادي إلى جماعة كما قربه صاحب الجواهر وسبب التمسك بهذا الرأي لانعدام الموضوع في حال الاستعمال واستدل على ذلك بصحيح العيص عن الصادق (ع) في رجل صلى في ثوب رجل أياماً ثم أن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلى فيه قال لا يعيد شيئاً من صلاته[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة أن قوله (ع) لايعيد، المستفاد منه عدم الاخذ بالتمسك بقول صاحب اليد والنجاسة وهو الذي وقعت يده على الثوب حيث كان بعد استعماله عند تمامية الصلاة وان كان الحق عدم الفرق بين ما قبل الاستعمال وما بعده للسيرة العقلائية الممضاة من قبل الشرع هذا مع صدق الاستيلاء لا يتحدد بفعلي الاستيلاء على المستولى عليه أن يكون له وجود فعلي حال الاخبار وانما يكون عاماً.

(١) الوسائل: باب ٤٠ النجاسات ح١.

فصل

في كيفية تنجس المتنجسات

يشترط في تنجس الملاقى للنجس أو المتنجس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية فاذا كانا جافين لم ينجس.(١)

(١) انما يستند التنجس على الرطوبة المسرية، وهي التي توجب الانتقال من المسري إلى المسرى إليه أما بنحو الانتشار الذي يوجب بواسطته التفاعل بينهما واما بنحو الانبساط الذي لا يوجب التفاعل كملامسة الماء للجسم الصيقلي أو الدهن للجسم إذ الاول من قبل المسرى والثاني من قبل المسرى إليه وعلى كلا الفرضين لم يحصل التفاعل منهما بأي الاعتبارين.

وبالجملة ينبغي التكلم في موضوع البحث تحت نقاط:

١ ـ بيان حقيقة الرطوبة بين المسرى منه إلى المسرى إليه مع بيان العلاقة التي هي واسطة في الثبوت إذ الرطوبة تحقق الصلة، والواسطة بين المسرى منه إلى المسرى إليه واما ما ينشأ منها أما أن يكون عن طريق الانتشار على نحو التفاعل، وبذلك تكون واسطة عروضية في مقام الانتشار بحيث يصبح أن ما وجد من قبل المسرى منه هو بنفس ما هو المسرى إليه ويصبح التعميم والشمولية لكل جزء من أجزاء المسرى إلى المسرى إليه بنسبة واحدة عرفية.

ثم أن نوعية الرطوبة تختلف بلحاظ الاحوال والاعراض تارة من حيث الذات أخرى من حيث الحقيقة اذ الملاحظ باللنسبة إلى الأحوال والاعراض يقصد من الرطوبة هي الخفة إلى أن تصبح وجودا بخاريا رقيقاً وصدق السريان عليها مخالف للعرف والحقيقة أيضاً، وأما بالنسبة إلى الذات والحقيقة فيراد بالرطوبة أن يكون على نحو المراتب المشككة لوجود الماء.

ثم أن الرطوبة تارة ينظر إليها من جهة الماء الساري بلحاظ خفته وسرعة سريانه وأخرى من جهة ما تقع عليه الرطوبة لاستعداده في الانجذاب، والامتصاص وليس بلحاظ ذات الرطوبة وأطوارها الذاتية أو العرضية وثالثة ينظر إلى الرطوبة من جهة التدرج الملاصق للنجاسة ابتداء والملاصق لها عن طريق المراتب الضعيفة أخيراً وهي التي يصدق عليها بالرطوبة المستهلكة وانما ينظر إليها بالقياس إلى الجفاف فيقال له رطب، ويقال له جاف بالقياس إلى الرطب.

واما بالنسبة إلى انتشار الرطوبة على نحو كون الانتساب حقيقة لذات النجس وان عين النجس سرى إلى المتنجس فحكوم بالنجاسة، وأما بالنسبة إلى مورد الانجذاب والامتصاص فالميزان على صدق السريان العرفي دون السريان الدقى لكون النظر إلى قابلية المحل في الانفعال والاستجابة في مقام التأثير، وأما بالنسبة إلى جهة التدرج في سريان الرطوبة فالاعتبار على جهة الملاصقة العرفية في ناحية التأثير دون الملاصقة الضعيفة التي لايصدق عليها عرفا رطوبة فلا يحكم عليها بالنجاسة في المراتب العالية وان حكم عليه بالمراتب النازلة، وذلك في صورة الرطوبة المباشرة لذات النجس عرفاً، ولذا يفرق بين النزيز والرطوبة المجردة، وبالجملة عندنا رطوبة مسرية تحمل ذرات مائية فانها توجب النجاسة بخلاف ما لو لم تكن حاملة للذرات المائية حيث لم تعتبر بنظر العرف ماء كرطوبة الطحين والملح الواقعين على محل رطب فلا يحكم عليهما بالنجاسة ودعوى أنها سواء محل نظر.

٢ ـ ويقابل الرطوبة الجفاف ولكن هل يقابل الرطوبة اليابس أم لا؟ أما الجفاف فقد ورد من مجمع البحرين يقال جف الثوب وغيره بالكسر من باب جف جفافاً وجفوفاً بالفتح فيها إذا ابتل ثم جف فجعل جفاف القلم كناية عن

جريانه بالمقادير وامضائها والفراغ منها تمثيلاً، وذلك أبلغ في المراد لان الكاتب أنما يجف قلمه بعد الفراغ مما يكتب[١].

وورد في مجمع البحرين أيضاً في كلمة يبسا اليبس بالتحريك المكان يكون رطباً ثم يبس كما ورد في قوله تعالى: ﴿**فاضرب لهم طريقا في البحر**﴾ (٢٠/٧٧) واليبس بالفتح فالسكون اليابس وشيء يابس إذا لم تكن فيه رطوبة[٢].

والذي نعتقده من كلام اللغويين ان كلمة الجفاف ما يقابل الرطوبة وان كلمة يبس ما يقابل الشيء قد ابتل ثم يبس كما يدل ظاهر الآية الكريمة.

وتعرض صاحب الجواهر إلى أن المراد باليابس في المتن وغيره ما يشمل الندى الذي لاتنتقل منه رطوبة بملاقاته لعدم حصول وصف التنجس به، كما صرح به العلامّة الطباطبائي (قده) في منظومته للأصل وصدق الجفاف عليه ومفهوم صحيح البقباق السابق بل قد يظهر من القائل فيه ارادة منتقل الرطوبة من الرطب في غيره من الاخبار وغير منتقلها من اليابس وأخرى نتكلم في نجاسة نفس الرطوبة الموجودة من حيث انها رطوبة بول أو متنجس فان كانت هي نفس البول والدم أو المتنجس فلا اشكال في نجاستها حتى لو لم يكن لها وجود ممتاز لقلتها ولكن الظاهر ان هذه الرطوبة بالتحليل خرجت عن البولية ولو بواسطة ذلك الجذب والامتصاص أو أنها منعدمة في الجسم فيكون حالها حال الرطوبة المستهلكة[٣].

---

(١) مجمع البحرين: ج٥ ص ٣٣.

(٢) مجمع البحرين: ج٤ ص ١٢٦.

(٣) الجواهر: ص ٦ ص ٢٠٥.

والملاحظ من مقالة صاحب الجواهر والمحقق صاحب الشرائع شمولية اليابس للندى وهو الذي لا تنتقل منه الرطوبة والجفاف ولكن التحقيق خلافة إذ اليابس يراد به المرتبة الشديدة من الجفاف ولذا يقال جفّ اللبن من الضرع أي انقطع عن الاتصال وان كان المحل فيه رطوبة اللبن الا أنه لايقال يبس الضرع إذ اليبس مرتبة أشد من الجفاف وعليه هل تكون النسبة بين الجفاف واليبس العموم من وجه حيث يدعى انهما يجتمعان في نقطة كما في قوله (ع): كل يابس زكى[1] مكان مورد التصادق بين الجفاف واليبس لان الامام (ع) اطلق اليبس على الجفاف أو في صحيح البقباق عن الصادق (ع): إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء أو قوله في مرسلة حريز إذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه أو تكون النسبة التساوي أو العموم من مطلق والظاهر هي العموم من مطلق إذ يقال كل جاف يابس ولا يقال كل يابس جاف.

٣ ـ اعتبار التأثير في طبيعي النجس والانفعال في المتنجس ويتحقق ذلك بوجود المائع النجس أو الملاقي المائع أيضاً، ولكن صدق هذا التأثير في ناحية الرطوبة المسرية بين النجس والمتنجس هل يمكن شمولية الاطلاق لمحل البحث مع أن مثل قوله (ع) إذا مسسته فاغسل يدك[2]؟ لم يكن هناك تأثير من قبل النجس ولا انفعال من قبل التنجس مع أن الامام (ع) اطلق السراية ولو كان في فرض الجفاف الا أن السيد الاستاذ اشكل في اطلاق الانفعال بان الغسل عبارة عن ازالة الاثر، والاثر انما يوجد بملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية فالأمر

(١) الوسائل: باب ٣١ ح٥ من أحكام الخلوة.

(٢) الوسائل: باب ١ من أبواب النجاسات ح٥.

بالغسل لا أطلاق فيه لمورد الجفاف[١].

والملاحظ من السيد الأستاذ انتزاع مفهوم الرطوبة المسرية من خلال الانفعال بحسب اطلاق الغسل، وهذا التصوير تضييق في دائرة مفهوم الانفعال اذ كما يصدق على موضوع الانتقال الحسي من قبل الفاعل إلى المنفعل كذلك يمكن ان يصدق على الأمر المعنوي وان لم يكن له وجود كما في قوله (ع) فان صافحك بيده فاغسل يدك[٢] وهي ناظرة إلى مصافحة المسلم اليهودي والنصراني بناءاً على نجاستهما العينية أو العلم بنجاستهما العرضية مع فرض الكلام عدم الرطوبة المسرية، وأما في حال الرطوبة المسرية فلا تكون دليلاً على موضوع البحث أو كما في قوله (ع): وان مسه جافاً فاصبب عليه الماء[٣] مع ان الملامسة في حال الجفاف ولم يكن هناك وجود أثر في ناحية الانتقال من المنتقل منه إلى المتنقل إليه ولا أي تفاعل خارجي، وانما مثل هذه الموارد نظر الامام إلى الأثر غير المادي.

الا أن يقال: أن اطلاق الانفعال على الأمر غير المادي من باب الادعاء والتسامح وليس من باب الاطلاق الحقيقي لحقيقة الانفعال الذي هو مؤدى الانتقال من المؤثر إلى المؤثر إليه على نحو الوجود الخارجي دون الوجود المعنوي الحكمي.

فإنه يقال: ان الانفعال بحسب الجعل التشريعي قد أخذ بالمفهوم العام دون المفهوم الخاص وهو ما يشمل الجانب المادي الحسي والجانب المعنوي

(١) التنقيح: ج٣ ص ١٩٨.
(٢) الوسائل: ٣١ النجاسات ح٥.
(٣) الوسائل.

الحكمي ولاينحصر في المفهوم الخاص وما تصوره السيد الأستاذ في المفهوم الخاص بينما لسان الجعل يراد به المفهوم العام على نحو المشترك المعنوي دون المشترك اللفظي وبهذا الاتجاه ذهب السيد الصدر إلى هذه المقالة أيضاً بان ادلة الانتقال لاتنحصر بلسان الامر بالغسل ليستظهر من مادة الغسل افتراض أثر للنجس في الملاقى بل قد يكون دليل الانفعال بلسان النهي عن الصلاة في الثوب ونحو ذلك كما أن مجرد الامر بالغسل لايدل على افتراض أثر عيني في الشيء الذي يؤمر بغسله إذا كان الغسل مضافاً إلى نفس الثوب لا إلى ما أصاب الثوب من النجاسة بل يكفي لتصحيح الامر بالغسل وجود أثر حكمي[1].

ولكن ماذكر من اعتبار الحكم بالنجاسة إذا كانت هناك رطوبة مسرية وعليه فما ذكر من الاطلاق في مفهوم الانفعال فهو قابل للتقييد.

٤ ـ تقييد اطلاق مفهوم الانفعال اضافة إلى دعوى الاجماع المحكي في المختلف، وكشف اللثام والذخيرة والدلائل الاستناد إلى الارتكازي الفطري على أن عدم السريان قرينة توجب التضيق في دائرة الاطلاق ويكون الأمر بالغسل انما يحمل على التنزه وذلك بما ورد في موثقة أبي بصير عن أحدهما (ع) في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك[2] فكان نظر الأمام إلى أن السراية وان لم تكن محققة فحكم (ع) بغسل يده لاجل التنزه وليس لكون وجود رطوبة مسرية بغض النظر عن الارتكاز العرفي لدى السائل أن ما يوجب سبب المصافحة احتمال الرطوبة المسرية إلى

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ١٣٢.
(٢) الوسائل: باب ٣١ ح٥ من أحكام الخلوة.

يده فاعطى الامام جهة البعد عن تحقق ذلك الاحتمال بالغسل لاجل التنزه ولو كانت هناك رطوبة مسرية فالامر بالغسل شامل لصورة احتمال انتقال الرطوبة إلى يده ولصورة الجفاف والأمر بالغسل للأمر المعنوي أيضاً، وعليه يمكن أن يتحقق التقييد لاطلاق الانفعال بما كان لوجود الرطوبة المسرية دون غيرها، واما في صورة الجفاف فذاك للحمل على التنزه وليس لجهة التعميم.

كما أنه يمكن تصوير تقييد اطلاق الانفعال بموثقة عبد الله بن بكير قال: قلت لابي عبد الله (ع): الرجل يبول ولايكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال: كل شيء يابس زكي[1].

ووجه الاستدلال بكون اليابس يقع زكياً من غير أن ينظر إليه على نحو السريان والتعدية وانما حكم عليه بالطهارة وعدم الانفعال ولايراد بالزكي عدم المنجسية وانما الزكي مفاده بحسب العقد الايجابي الذي يناسبه الطهارة وبالجملة ان مفاد الزكي تارة يراد به العقد السلبي وهو عدم التنجس وأخرى يراد به الطهارة والظاهر الثاني دون الأول ولذا يمكن أن يكون الفرق بين اليابس والجفاف أنه بالنسبة إلى اليابس يراد به العقد الايجابي والجفاف يراد به العقد السلبي وهو عدم التنجس كما يعطي ظاهر صحيحة محمد بن مسلم قال: كنت مع أبي جعفر (ع) اذ مرّ على عذرة يابسة فوطأ عليها فاصابت ثوبه فقلت جعلت فداك قد وطأت على عذرة فاصابت ثوبك فقال: أليس هي يابسة؟ فقلت: بلى. فقال: لابأس[2] وظاهرها بمقتضى نفي البأس وهي عدم السراية في حال الجفاف

(١) الوسائل: باب ٣١ أحكام الخلوة.

(٢) الوسائل: باب ٣٢ النجاسات ح٢.

وإذا جئناها من زواية الذيل يتعرض لها صاحب الوسائل باضافة كلمة (فإن الارض يطهر بعضها بعضا)، وانما أوردها مقطوعة والا كان لسانها مجملا لعدم التناسب فيما يخص موضوع البحث في تطهير الثوب بالأرض.

وورد أيضاً في تقييد مطلق الانفعال موثقة الفضل أبي العباس قال: قال أبو عبدالله (ع): ان اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء[1].

والظاهر منها عدم الامر بالغسل في حال الجفاف وانما أمر الصب عليه الماء والصب يختلف مفهوما عن حقيقة الغسل وانما يكون بالمُراتب القليلة منه.

الا أنه يمكن أن يدعى: أن الغسل لم يختلف عن الصب الا باضافة قيد زائد وهو أن الغسل محتاج إلى الفرك والدلك والصب لم يكن فيه ذلك والا فمفهوم احدهما هو نفس الآخر.

فيرد عليه: ان مؤدى الصب على الشيء يختلف مفهوماً عن الغسل إذ الغسل قصد به ادخال الماء في الاعماق والصب لم يؤخذ فيه الادخال وانما يكفي الاجراء على الظاهر دون الباطن والفرك والدلك طريقان للادخال الباطني.

ربما يقال: بان الصب والغسل لا يختلفان مفهوماً وانما يختلفان بلحاظ المحل والقابل فالصب إذا توجه على الاجسام يقال له صب وإذا توجه على ما يقبل الاختراق يسمى غسلا كما نلاحظ ذلك في موثقة الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن البول يصيب الجسد قال صبّ عليه الماء مرتين

(١) الوسائل: باب ١٢ النجاسات ح١.

فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله مرتين[١] والظاهر منها جعل الفرق بلحاظ المحل إذ بعض الموضوعات غير قابلة للاختراق وبعضها قابلة، وعليه لايكون بين الصب والغسل أي اختلاف فيما بينهما.

فانه يقال: ان ورود الماء على المحل القابل تارة وعلى عدم المحل غير القابل أخرى يوجب اختلافا في ناحية الصب والغسل إذ الصب لم يؤخذ فيه المؤنة الزائدة بخلاف الغسل فانه أخذ في مقام الجعل والانشاء المؤنة الزائدة بخلاف الصب ولذا ترى الفرق واضحاً من فعل الامام (ع) في رواية حريز عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا مس ثوبك كلب فان كان يابساً فانضحه وان كان رطباً فاغسله[٢] وهكذا أيضاً في موثقة علي بن جعفر (ع) قال: سألته عن خنزير أصاب ثوبا وهو جاف هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينضحه بالماء ثم يصلي فيه[٣].

وان كانت الرواية الاخيرة ناظرة إلى اطلاق الغسل على النضح ولكن المراد به المراتب الضعيفة دون المراتب الشديدة التي فيها القيد الزائد فتكون محمولة على المعنى الاول، وهي أيضاً لبيان جهة الفرق بين مفهوم الصب والغسل.

٥ ـ بملاقاة النجس أو المتنجس على القول به فانه بمجرد الملاقاة ينجس الشيء المائع سواء كان ماء مطلقاً قليلاً أم مضافاً كثيراً ما لم يخرج عن حد المتعارف كالبحر من النفط أو الزئبق على تقدير ثبوت الاجماع بنجاسته فمثل

(١) الوسائل: باب ١ النجاسات ح٤.
(٢) الوسائل: باب ٢٦ النجاسات ح٣.
(٣) الوسائل: باب ٢٦ النجاسات ح٦.

سائر المايعات كالزيت والدهن والدبس كلها تنجس في حال الملاقاة.

الا أن الكلام في حالة الملاقاة هل ينجس ذلك الشيء المائع بآن الملاقاة كله أو بأخذ التنجس على نحو الانتشار العرفي أو الدقى بنحو التدرج والظاهر هو الصدق العرفي دون الصدق الدقى ويكون بهذا أنه في حال الملاقاة بأول طرف يستوجب الحكم عليه بالنجاسة في الطرف الآخر وهو ما يقابل الطول والعرض دون الأسفل إلى الأعلى فان مثل الابريق اذا التقى مع التنجس أو النجس من الأعلى فانه لايوجب الحكم عليه بالنجاسة أو كملاقاة أنبوب الإبريق على عين النجس فانه لا يوجب نجاسة الاعلى وعليه فالمايع القليل ينجس بمقتضى مفهوم قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسّه شيء[1] كما تدل عليه أيضاً صحيحة زرارة عن الباقر (ع) إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جافا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك[2].

فان ظاهر الروايتين ان الملاقي للنجس محكوم بالنجاسة كما في مفهوم (إذا بلغ) ودلالة الصحيحة أن ما كان ذائباً فلا تأكله سواء كان قليلاً أم كثيراً.

٦ ـ انما يصدق التنجيس بالمفهوم الحقيقي بما يوجب الانتقال من قبل النجس إلى المتنجس عرفا فيما إذا كان رطباً واما في حال اليبوسة والجفاف فيكون على نحو الامر التعبدي وعليه تشمل النجاسة الجوامد فان ما يتصل به يكون نجسا دون ما يتصل بالجزء الملاقي فلا يصدق عليه الملاقاة حقيقة وان

(١) الوسائل.
(٢) الوسائل.

وان كان ملاقياً للميتة لكن الاحوط غسل ملاقي ميت الانسان قبل الغسل وان كانا جافين[١].

كان متصلاً بالملاقي كما تدل عليه صحيحة زرارة السابقة أو ما يدل عليه صحيح الحلبي عن الصادق (ع) في الفأرة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه قال: ان كان سمنا أو عسلاً أو زيتاً فانه ربما يكون بعض هذا فان كان في الشتاء فانزع ما حوله، وكله وان كان في الصيف فارفعه حتى يسرج به[١].

وكذا في مثل موثق أبي بصير الوارد في السمن والزيت وهكذا في خبر اسماعيل بن عبد الخالق الوارد في السمن والزيت والعسل وكل هذه الروايات لسانها اعتبار النجاسة في الملاصق لها دون بقية الاجزاء المتصلة بالملاقي إذ لا تنتشر النجاسة إليه لعدم صدق الملاقاة عليه بخلاف النجاسة الرطبة فان فيها جهة الاستعداد في الانتشار والسريان، ولذا كانت مقتضية للتعدية.

(١) عندنا ميتة الآدمى وميتة غير الآدمي فميتة الآدمي اعتبر فيها النجاسة ولو كانت جافة كما عليه العلامة وجماعة في اختصاص الملاقاة لميت الانسان فانها توجب الحكم بالنجاسة وان لم يكن رطباً لاطلاق الاخبار بالأمر بغسل ما يلاقيها سواء كانت رطبة أم جافة كما تدل عليه مكاتبة الحميري عن أحدهما قال كتب إليه - روى لنا عن العالم (ع) أنه سئل عن امام قوم يصلى بهم بعض صلاتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال: يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلاتهم ويغتسل من مسه[٢].

وورد في التوقيع ليس على من مسه الاغسل اليد، وإذا لم تحدث حادثة تقطع

---

(١) الوسائل باب ٤٣ الأطعمة المحرمة ح٤.

(٢) الوسائل: باب ٦ النجاسات حديث ١.

الصلاة تمم صلاته مع القوم[١].

وكذا ورد في مكاتبة الاخرى وروى عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحال لايكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيّه بثيابه ولايمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع إذا مسه على (أوفي) هذا الحال لم يكن عليه الا غسل يده[٢].

وان كان هناك روايات تعتبر في الملامسة مع الرطوبة وليست مختصة في الجفاف كما في موثقة 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 يعنى إذا برد الميت[٣] وورد أيضاً في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال: يغسل ما أصاب الثوب[٤].

والظاهر من كلمة أصاب ثوبك منه لايدل على الاصابة المباشرة في حال الجفاف وانما الاصابة المقارنة لحال عروض ما على الجسد وهذا مستفاد بحسب الارتكاز إلى ما يحمله الجسد من الرطوبة المسرية دور الرطوبة المجردة أيضاً فتكون مثل هاتين الروايتين تنصرفان إلى ما هو المرتكز فيه الرطوبة دون الجفاف من غير حاجة إلى الرجوع إلى دور المعارضة أو من باب التقييد وهو اما

(١) الوسائل: باب ٣ غسل المس ح٤.
(٢) الوسائل: باب ٣ غسل المس ح٥.
(٣) الوسائل: باب ٣٤ النجاسات ح١.
(٤) الوسائل: باب ٣٤ النجاسات ح٢.

أن يرد على الاطلاق في ميت الانسان أو على ميت غير الإنسان.

والمراد بالتقييد هنا هو أخذ الجانب الارتكازي في الرطوبة المسرية من جسد الانسان مقيداً لاطلاق ميت الإنسان وربما يدعى عدم صلاحية التقييد لميت الانسان وانما الصلاحية لتقييد غير ميت الإنسان لكونه يحمل قذارة مادية والإنسان يحمل قذارة معنوية فالصلاحية في التقييد تناسب المادي دون المعنوي ولكن يمكن أن يجاب: بان الإنسان في حال الموت يفقد جميع القوى ومنها الماسكة وعليه يكون جسده معرضاً لطروء النجاسة العرضية غالباً.

الا أنه يرد عليه: بان ذلك لايكون موجباً للتقييد والغالبية العرضية محل نظر.

ولكن ربما يقال: بامكانية التقييد عن طريق عموم ما ورد في موثقة ابن بكير: كل شيء يابس زكي[1] لكون العموم أخذ مقدماً وحاكما على الاطلاق من ناحية الوضع والاطلاق من ناحية مقدمات الحكمة وهذا مما يستدعي تقديم الوضع على مقدمات الحكمة كما أشرنا إليه في بحثنا الاصولي.

الا أنه يقال: بان المورد هنا ليس من قبيل تقابل نسبة الاطلاق والتقييد وان بينهما نسبة العموم من مطلق بل النسبة بينهما العموم من وجه، وعليه لامجال لتصوير التقييد كما انه لامجال لفرض التعارض والتساقط والرجوع إلى اصالة الطهارة وانما يمكن ان تقيّد روايات ميت الإنسان في حال الجفاف برواية إبراهيم بن ميمون وموثقة الصفار في قوله: وان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعني اذا برد الميت اذ مفادها يدل على وجود رطوبة المستفادة من

(١) الوسائل.

وكذا لا ينجس إذا كان فيهما أو في احدهما رطوبة غيره مسرية[1].

كلمة ما أصاب ثوبك منه فقد اعتبرت نجاسته في حال برودته بينما لسان المكاتبة ناظرة إلى الملاقاة في فترةالحرارة الجسدية وهي حين الموت ويكون الغسل عندئذ محمولاً على الاستحباب أو التمسك بالاحتياط فهو أولى.

(١) قد أشرنا إلى أن الرطوبة على نوعين: أحدهما: الرطوبة الحاملة للاجزاء المائية المتنجسة وثانيهما: الرطوبة غير الحاملة كما في رطوبة الجدار على البالوعة أو رطوبة الملح المجاور للرطوبة ونحوهما فان مثل هذا النوع الاخير لايحكم عليه بالنجاسة بخلاف الاول فانه يشترط فيها اضافة إلى وجود الاجزاء المائية المتنجسة لابد من قيد السريان أيضاً وان فيها حيثية الانتقال والوجود التأثيري الفعلي دون الاستعداد من غير الانفعال الفعلي وعلى هذا يكون منطويا تحت كبرى قوله: كل يابس زكي لانه في حال الجفاف وعدم حصول السريان يلحق بالجفاف ولايلحق لرطوبة المسرية فان بين الجفاف واليبس على نحو الوجود المشكك كما أن بين البلة والندى والرطب والنز من المراتب المشككة أيضاً وان خرج الرطب في بعض أقسامه عن الرطب غير منتقل إلى الاجزاء الاخرى وقد اتضح مما سبق جهة الفرق بين الجفاف واليبس كما أن هناك جهة تفاوت بين البلة والندى والرطب والنز وإذا ألحقت الندواة بالجفاف فيكون الحاقاً حكمياً لا الحاقا موضوعياً حقيقياً وان كان بين افراد الندواة أيضاً متفاوتة فلا يمكن الحكم على مطلق الندواة بالجفاف اذ ربما تلحق الندواة في بعض مصاديقها بالبلة والمهم ان ما يوجب الحكم بالنجاسة في حال السريان والانتقال من جسم الملاقي إلى جسم الملاقى على نحو الانتقال الفعلي دون الانتقال الاستعدادي ولذا أن ما ورد في رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى قال: سألته عن رجل مرّ بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض ونداوته أيصلي فيه؟ قال:

أن أصاب مكانا غيره فليصل فيه وأن لم يصب فليصل ولابأس[١].

وظاهرها عدم سراية النداوة إلى محل المصلي بناء على نجاسة الخمر فيكون المقصود أن الندواة بلحاظ المرتبة الضعيفة غير مسرية بخلاف النداوة بالمرتبة الشديدة فانها تكون مسرية ونظر الامام (ع) إلى ان شرب الأرض للخمر في حال تحقق النداوة غير المسرية لا يضرّ الصلاةعليها ولذا قال (ع): فليصل ولابأس هذا ان لم يقدر طهارة الخمر ولم يناقش في سند الرواية بعبد الله بن الحسن الذي لم تثبت وثاقته.

والمهم لدينا أن الميزان في الرطوبة المسرية ما كانت حاملة لاجزاء مائية بحيث يصدق عليها بالانتقال الفعلي عرفاً دون الانتقال الاستعدادي وان الملاحظ في الرطوبة ما كانت موضوعا للتنجيس وليست شرطاً في السراية وما ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (ع): عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل قال: يغسل المكان الذي أصابه[٢].

على أساس أن النجاسة تسري من الجسم وليس من قبل الرطوبة وهو أمر خلاف المرتكز الفطري إذ الاستناد إلى الرطوبة المعلولة للجسم.

---

(١) الوسائل: باب ٣٠ النجاسات ح٧.

(٢) الوسائل: باب ١٢ النجاسات.

ثم ان كان الملاقى للنجس أو المتنجس مائعاً تنجس كله[1].

---

(١) من غير خلاف ولا أشكال في تأثير النجس أو المتنجس في الملاقى بناء على الالتزام به ولكن التأثير في الملاقى تارة في آنِ الملاقاة يتأثر الجميع وأخرى بعد حصول التفاعل عرفاً أو التفاعل شرعاً أو التفاعل عقلاً والمختار لدينا هو التفاعل عرفاً إلا أن عملية التأثير في المتغير كما اسلفنا انما يراد به الوجود الفعلى دون الوجود الاستعدادي التهيىء.

ثم أن النجس الملاقي أو المتنجس الملاقي ـ بالكسر ـ تارة يكون جامداً وأخرى يكون مائعاً وان الملاقى ـ بالفتح ـ يكون منفعلاً من طرف الملاقي ـ بالكسر ـ الا أن جهة الفرق بين عروض ملاقى النجس أو المتنجس المائع بان الرطوبة تستدعي السريان إلى الاجزاء الاخرى بخلاف النجس والمتنجس الجامدين فانهما يؤثران فقط في الجسم المتصل ولا يسريان إلى الأجزاء الاخرى كما يدل عليه صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جامداً فالقها ومايليها وكل ما بقي وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك[1].

واما نوعية المانع فقد يكون من جنس المائعات السائلة وقد يكون من جنس المائعات المتماسكة الا أنها لم تخرج عن اطار المائعات كالسمن والدهن ونحوهما والماء إذا كان مطلقاً أو مضافاً وكان الماء المطلق فما دون الكر فانه ينفعل بملاقاة النجس وكذا إذا كان المائع المضاف أكثر من الكر فانه ينفعل إلا أن يخرج عن المتعارف كالبحر من النفط والزئبق فاذا صار المائع نجساً قد لاقى

---

(١) الوسائل: باب ٥ المضاف والمستعمل ح١.

نعم لاينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي بل لاينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل كالفوارة من غير فرق في ذلك بين الماء، وغيره من المايعات[1].

الملاقي فانه يوجب الانتشار إلى بقية الاجزاء على حسب الوجود الفعلي عرفا دون الوجود التهيؤي أو الرطوبة غير المسرية فانه لايحكم بنجاسة الجميع إذا لم يكن وجود ذرات مائية متصلة بعضها مع بعض.

(١) تختلف حالة الماء تارة من حركة العالي إلى السافل ومن السافل إلى العالي وأخرى الوقوف وعدم الحركة إلا أن اتصال الاعلى بالأسفل النجس أو المتنجس وثالثة بلحاظ العرضية السطحية دون المرتبة الطولية وقد أشرنا إلى أن مقوم العالي مقوم السافل وليس مقوم السافل مقوم العالي وان مثل الابريق اللاصق على عين النجس لايحكم بنجاسة ما في الابريق السافل بواسطة اتصاله من النجاسة لان مقوم العالي مقوم للسافل ولاعكس إلا أنه هل يفرق بين الماء الجاري إذا كان من السافل كالفوارة أو أنابيب الماء التي تدفع من السافل إلى العالي عن طريق مضخات خاصة دافقة إلى الاعلى ويكون منافياً لكبرى مقوم العالي مقوم السافل ولاعكس اذ يصح ان مقوم السافل مقوم العالي ولكن هذا بلحاظ الاجهزة الصناعية وليس بمقتضى الطبع الاولي للقاعدة.

وان كان الملاقى جامداً اختصت النجاسة بموضع الملاقاة كالثوب اليابس[١].

(١) أشرنا إلى جهة الفرق بين الملاقي للنجس الجامد فان النجاسة تختص بموضع الملاقاة ولا تتعدى إلى الاجزاء الاخرى وبين الملاقى للنجس المايع على اختلاف افراده فإنها لاتختص بموضع الملاقاة وانما تتعدى إلى الاجزاء الاخرى ولذا في صورة النجس الجامد أمر الامام (ع) بالقاء السمن النجس وما حوله وأمر بعدم الاكل في صورة المائع والذوبان كما ورد في صحيح زرارة وغيره.

وبالجملة ان صورة اختلاف المائع عن الجامد:

١ ـ إن المائع له امكانية التسلط التام على بقية الاجزاء الأخرى على نحوالاستعداد والقوة بخلاف الجامد فانه فاقد للصلاحية والاستعداد وانما يقع التأثير في الجزء الملاصق له بالفعل وليس له صلاحية الانتقال إلى الاجزاء الأخرى.

٢ ـ اعتبار الاختلاف بينهما أن المائع أخذ بالوجود الوحدوي العرفي لجميع الاجزاء ولم يؤخذ الانتشار لبقية الاجزاء على نحو الدقة العقلية وانما كان الانتشار بلحاظ الوحدة العرفية وهذا بخلاف الجامد فانه لايصدق في حقه الانتشار والوحدة العرفية ثم ان الوحدة العرفية في الجهة المائعية إنما كانت معتبرة إذا قدر لها وحدة السطح واما لو كانت مختلفة السطح كالعلو والسفل فلا تعتبر وحدة عرفية الا أن الوحدة العرفية تحتاج إلى قيد زائد وهو لحاظ الانتشار الفعلي دون الانتشار التهيوئي والا كان محل مناقشة في أن الملاقى النجس للملاقى في صدق الانتشار على الجميع بالنسبة إلى المائع بخلاف الجامد موضع نظر اذ التفرقة ما تستند إلى ما قلنا من الالتزام بالقيد بالفعلية لايكفي في ترتب الثمرة.

٣ ـ ومن جملة ما يمكن تصوره في جهة الفرق بين المائع والجامد أن الجامد غير قابل للتحرك بخلاف المايع فانه فيه جهة التحرك ولكن إذا اخذنا هذا الفرق بالفهم الفلسفي من الحركة الجوهرية كما عليه ملا صدرا فالكل متحرك بلا فرق

بين المايع والجامد والمتحرك والساكن الا أن يقال ان جهة الفرق بينهما بلحاظ الوجود الحسي دون الوجود التحليلي أو بالوجود العرفي دون الوجود العقلي.

٤ ـ ان الميزان في الانفعال هو حصول الاستجابة من قبل المنفعل من جانب الفاعل وهذا الأمر حاصل بين المائع والجامد بالنسبة للجزء الملاصق للنجس واما انتشار النجس إلى بقية الاجزاء يكون ذلك لخصوص المائع في صورة الالتزام بالدفعة العرفية بخلاف الجامد فانه لايصدق في حقه ذلك.

الا أنه قد ناقش هذه الصورة الفقيه الهمداني[1] وبنى على فرض التمسك بالجزء الذي لايتجزأ لان الجزء المتصل بالنجس هو بذاته قابل للانقسام إلى جزءين أحدهما الملاصق للجسم النجس وثانيهما الغير المباشر للجسم النجس فان كان الحكم بالنجاسة للجزء الملاصق فذاك مبني على التمسك بالارتكاز العرفي وان كان الحكم بالنجاسة لغير الجزء الملاصق فيلزم التسلسل.

الا أنه يرد عليه: ان الاعتبار في الأجزاء القابلة لعروض النجاسة عليها ليس بلحاظ البناء على الجزء الذي لا يتجزء كما تصوره وانما أخذ الجزء بما انه صالح للانقسام الفعلي في نظر العرف دون الانقسام التهيوئي بنظر العقل والتحليل العقلي وانما تقع السراية إلى الأجزاء الأخرى بلحاظ التدرج في الوجود دون الدفعة والالزم القول بالطفرة الممتنعة عقلاً وان التدرج بلحاظ الفهم العرفي أيضاً لا بلحاظ الدقة العقلية.

ثم ان السيد الاستاذ في عبارته نوع خفاء بعد ان تناول النجس الملاقي لجزء من الجامد سوف ينجسه بما أنه مرطوب ملاقٍ للجزء الثاني المرطوب وهكذا فاجاب

(١) مصباح الفقيه: ج١ ص ١٩.

الاستاذ بما لم يستوضح اتجاهه في مقام الفرق بين الملاقاة والاتصال بين الاجزاء وان ما يصدق عليه موضوع الحكم بسراية الملاقاة وهي غير موجودة الا من طرف الجزء المتصل للنجس واما الاتصال الثابت بواسطة الاجزاء لا يكون موضوعاً للسراية ثم في آخر كلامه يبدو أنه في مقام الفرق بين الاتصال قبل التنجس بالملاقاة والاتصال بعد ذلك فيستشهد بالوجدان العرفي على أن المؤثر في السراية الاتصال بعد الملاقاة وجود النجس كما لو تنجس جزء بالملاقاة للنجس ثم اعقبه ملاقاة جسم آخر واما بالنسبة إلى الاتصال الحاصل بين الاجزاء قبل الملاقاة للنجس لم يكن منجسا[1].

أما جهة ما تفضل به السيد الأستاذ (قدس) بالفرق بين الاتصال والملاقاة فالمنظار العرفي لا فرق بينهما واما بالمنظار العقلي فيمكن الفرق بينهما ان الملاقاة توجب تقارن جسم لجسم في مقام المماسة والاتصال هو أحد المماسة باضافة قيد زائد وهو الأشدية في اللمس فيقع الاتصال رتبة بعد الملاقاة الا أن هذا خارج عن موضوع السراية كما أنه ربما يكون الاتصال واقعاً قبل الملاقاة كما لو تحقق انقلاب الخل إلى الخمر في الإناء فان النجاسة توجب السريان من الخمر إلى الإناء مع كون الاتصال ما بين الخمر والاناء ثابتا قبل الملاقاة كما انه تعرض الملاقاة قبل الاتصال، وذلك في صورة ما لو كان الجامد كالحجرة الملاقية لعين النجس فلو كسرت الحجرة ثم ارجعت إلى صورتها الاولى فلا تسري النجاسة إلى الأجزاء الاخرى وانما النجاسة لخصوص الملاصق للنجس خاصة ولاتتعدى إلى الاجزاء الأخرى وعليه فما فرّق به السيد الأستاذ بين المتصل والملاقاة لاوجه له.

---

(١) التنقيح: ج٣ ص ٢٠٠ - ٢٠١.

وان كنا نوافقه في ان ما يتحقق به السريان في الأجزاء الرطبة إذا كانت حاملة للأجزاء المائية أما مجرد الرطوبة المنعدمة من الأجزاء المائية فلا يحكم بالنجاسة، وعليه إذا تحققت السراية الفعلية لبقية الاجزاء كانت محكومة بالنجاسة الا أنه إذا ضممنا قيداً زائداً وهو فعلية الانتشار وأما بالنسبة إلى الجامد فلم يكن فيه صلاحية التحرك ولا فعلية الانتشار ولذا كان النجس منحصراً في خصوص الملاصق للجسم ولا يتعدى إلى الأجزاء الأخرى بالاضافة إلى مادلت عليه جملة من الروايات في الفرق بين الجامد والمائع.

منها: رواية السكوني عن جعفر عن أبيه (ع) ان علياً (ع) سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة قال: يهريق مرقها ويغسل اللحم ويأكل[1].

ومنها: صحيحة زرارة قلت: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها[2].

ومنها: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل معه اناءان وقع في أحدها قذر لايدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال: يهريقهما جميعاً ويتيمم[3].

فان مثل رواية سماعة والسكوني فقد أمر بالاراقة وعدم الوضوء وذلك بلحاظ أن المراق هو المائع بما انه فيه جهة السريان الفعلي بخلاف مثل الثوب ولذا قال

(١) الوسائل: باب ٥ الماء المضاف ح٣.
(٢) الوسائل: باب ٧ النجاسات ح٢.
(٣) الوسائل: باب ٨ الماء المطلق ح٢.

نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه فالاتصال قبل الملاقاة لايؤثر في النجاسة والسراية[1].

(ع) تغسل من ثوبك الناحية التي ترى، وذلك بلحاظ ان الجامد غيرمأخوذ فيه جهة السريان الا الجزء الملاصق له بخلاف المائع.

ثم ان الملاحظ في الجامد تارة ينظر إليه بما أنه جسم صلد فينجس بمقدار ما عرض عليه من وجود عين النجس أو المتنجس وأخرى ينظر للجامد بما أنه قابل لتسرب الاجزاء المائيّة في اجزائه كالثوب والرمل ونحوها فيلحظ السريان بمقدار انتشار في قابلية المحل وعدمه.

(١) قد نوقشت عبارة الماتن على أنها نوع مسامحة إذ إلقاء النجاسة وما حولها لا محالة يكون مشتملاً على زيادة اذ العادة تمنع ان تكون الآلة المخرجة واقعة على الحد الفاصل بين الطاهر والنجس، وعلى هذا فالزائد اما ان يكون باقيا على طهارته بعد الانفصال بحيث لو اتصل بعده لم ينجسه أو أنه بالفصل يكون الزائد نجسا فلو لاقى الاصل بعد الانفصال نجسّه ولازمه أن يكون الانفصال موجباً للتنجيس ومن الواضح أنه لاوجه للثاني فلا محالة يكون باقياً على طهارته فحينئذ فما معنى قوله (قدس) (ثم اتصل) والظاهر ان مراده هو أن السطح الذي لاقى النجاسة أو لاصق الفأرة (مثلاً) لو فصلته ثم وصلته بالاصل لنجسه وهذا شيء واضح غير قابل للانكار الا أنه لايحتاج إلى الفصل بل لو القيت الفأرة وكان الجسم الذي هي فيه قابلاً للتمدد كالثوب مثلاً فسحبت السطح الملاقى للفأرة إلى سطح آخر قريب منه لنجسه بل لو لاقى ذلك السطح سمن آخر جامد مثلاً لنجسه[1].

ولايخفى ان ما فصل عن الجسم الجامد كالسمن وهي القشرة الملاصقة

---

(١) دليل العروة: ج٢ ص ٤٩.

للنجس أوجبت حجاباً وساتراً عن الجسم الطاهر فالآلة المخرجة لهذا الحاجب والستار ان أوجبت القطع الملاصق للنجس مع حجم الجدار للساتر من غير فصل عرفي كالقشرة الرقيقة فيحكم على الآلة بالنجاسة للاتصال المباشر للنجس ولكن الجدار الخلفي للساتر محكوم بالطهارة والجدار الداخلي الملاصق للنجس محكوم بالنجاسة بحيث لو اتصل الحجاب مرة أخرى من طرف الخلفي لما حكم بالنجاسة وهذا المعنى يناسب ما ذهب إليه صاحب نجاة العباد حيث قال بخلاف الجامد فان النجاسة تختص بالملاقي وان كان نديّاً.

إلا أن النجاسة فيه لاتسري من الجزء الذي لاقاها وان كان متصلاً به الا أنه (يعني اتصاله به) قبل أن ينجس بخلاف ما يتصل به بعد النجاسة فانه ينجس حينئذ مع الرطوبة.

ولكن ما تصوره الماتن انما هو في صورة الاتصال بعد الانفصال الثابت بعد فرض تحقق الملاقاة ويكون غرضه في بيان الفرق بين ما لو لاقته النجاسة وكان متصلاً ولاقته النجاسة وكان منفصلاً إلا أنه بعد ذلك اتصل فيكون على الفرض الثاني يقع الاتصال موجباً للنجاسة وعلى الفرض الاول لايوجب النجاسة.

وعليه فملاقي النجس الذي من الداخل وان كان في ظرف الانفصال فان الملاقي له يوجب الحكم بالنجاسة بخلاف الملاقي من الخارج فانه لايوجب الحكم بالنجاسة لحصول الحاجب المانع من السريان وعبارة صاحب النجاة يقصد من النجاسة التي لاتسري من الجزء الذي لاقاها وان كان متصلا به ما أشرنا إليه من كون الملاقاة من الخارج وليس من الداخل إذ في الداخل لايفرق الحال بين الانفصال والاتصال بعد ذلك، وذلك في فرض تحقق الرطوبة المسرية دون مجرد المماسة فانه بعد الانفصال مع عدم السريان فلا مجال للقول بالحكم بالنجاسة.

واما تصور تقارن سطحي الملاقي النجس مع الملاقي الطاهر في فرض الانفصال بالحكم بالنجاسة فانه غير وجيه إذ الاعتبار في تقارن السطحين مع فرض فعلية الانتقال دون الوجود الشأني لوجود النجس ومجرد تقارن السطح لايستدعي فعلية السريان مع فرض ان النجاسة لم تكن لها صلاحية الانتقال لكون الفرض جمود النجس أو المتنجس بناء على الالتزام به، وانما النجاسة في صورة الجامد تؤثر في خصوص الجزء الملاصق له ولايتعدى إلى الاجزاء الاخرى أذ المفروض عدم صلاحيته للانتقال إلى ما في الخارج وطرف سطح الظاهر.

وبالجملة أن ما نلتزم به في خصوص الجامد انما يقع عروض النجس على المحل بما هو ملاصق له دون السطح الخارجي لعدم صلاحية الانتقال منه إليه وأما بالنسبة إلى المتنجس فقد أشرنا إلى عدم تمامية المدرك عليه وقلنا بعدم تحقق السبب الموجب للانتقال.

بخلاف الاتصال بعد الملاقاة وعلى ما ذكر فالبطيخ والخيار ونحوهما مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزءاً منها لاتتنجس البقية بل يكفي غسل موضع الملاقاة الا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل فان بعد بيان الفرق بين الجامد المايع لايفرق الحال بين الاتصال قبل الملاقاة وبعدها.

مسألة (١): إذا شك في رطوبة أحد المتلازمين أو علم وجودها وشك في سرايتها لم يحكم بالنجاسة وأما إذا علم سبق وجود المسرية وشك في بقائها فالاحوط الاجتناب وان كان الحكم بعدم النجاسة لايخلو عن وجه.

خفاء الواسطة في الاصل المثبت

(١) يبدو من الشيخ (قدس) تعرض إلى هذا الفرع تحت اطار خفاء الواسطة في الأصل المثبت بما لفظه: منها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لايبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من احكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجح إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لايثبت تأثير الثوب وتنجسه بها فهو أشبه بمثال بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

وبهذا الاتجاه يبدو من المحقق النائيني (قدس) أيضاً كما قربه بعض تلامذته بما حاصله: أنا لو التزمنا بكفاية الملاقاة مع الرطوبة في أحد المتلاقيين فانه لايبقى مانع من جريان الاستصحاب وليس هو مثبتاً بل يترتب عليه تنجس الملاقى لان الملاقاة حاصلة بالوجدان والرطوبة محرزة بالاستصحاب ولا اشكال في ذلك واما إذا قلنا بان مجرد الرطوبة لاتكفي في الحكم بنجاسة الملاقي بل أن السراية هي التي توجب ذلك فمن الواضح ان جريان الاستصحاب لايثبت ذلك حتى مع سبق وجود الرطوبة المسرية الا على القول بالاصل المثبت كما أنه يمكن اثبات ذلك على القول بالانتقال في باب النجاسات كما هو مبنى بعضهم لنفس الاشكال[1].

(١) دليل العروة: ج٢ ص ٥٢.

وبالجملة ان موضوع المستصحب يشترط فيه احراز الموضوع وحيث ان موضوع المستصحب اما الرطوبة بدون السريان فاثبات النجاسة من خلال الرطوبة يكون من نوع الأصل المثبت لكونه لازماً عقلياً لانه من اثبات الرطوبة اثبات النجاسة وهو من الأصل المثبت.

وأما إذا قدر أن المستصحب هو السريان بما هو من غير الانضمام إلى الرطوبة فتترتب النجاسة من غير واسطة وعليه لايكون من الاصل المثبت.

وأما إذا أخذت الرطوبة منضمة مع السريان مع فرض اثبات الدليل على وجود السريان مع فرض تمامية القول بالانضمام أيضاً بنحو القيد مع المقيد فانه أيضاً يمكن جريان المستصحب من غير أن يكون من نوع الاصل المثبت إلا أن ينظر للرطوبة بما أنها مرآة للسريان فيكون الاصل مثبتاً لكون السريان لازماً عقلياً لبقاء الرطوبة فان الملاقاة للنجس أو المتنجس محرزة بالوجدان فاذا ثبت أحدهما أو كلاهما بالاستصحاب فلا مانع من جريان المستصحب لتحقق الموضوع بنجاسة الملاقي.

وأما على مبنى من يختار عدم الدليل على السريان وعدم الاعتبار في انتقال التنجيس، وانما الميزان بمجرد الملاقاة توجب النجاسة في فرض تحقق الرطوبة من أحد المتلاقيين وهذا كاف في استصحاب الرطوبة لاثبات النجاسة في الملاقى ولم يكن من الأصل المثبت بشيء.

ولكن ثبت مما حررناه أن اثبات النجاسة من خلال الرطوبة من الأصل المثبت لكونه لازماً عقلياً كما لامجال لتصوير الفرق بين أن يكون النجس ذا رطوبة فيقال بالسراية إذ الرطوبة تسري من النجس إلى الطاهر ويكون استصحاب الرطوبة مثبتاً وبين ما إذا كان الطاهر ذا رطوبة فالنجاسة لا تسري من النجس إلى

الطاهر كي يكون استصحاب الرطوبة مثبتاً[1].

لانه بناء على تقدم الملاقاة على الاتصال وأما تأخر الملاقاة على الاتصال فلا يترتب الاثر عليه وحيث أشرنا إلى عدم الفرق في هذا اللحاظ سواء كانت الملاقاة متقدمة على الاتصال أم متأخرة عليه إذ الملاك في الوجود التقارني بين الملاقاة والاتصال في الأجسام غير الرطبة مع عدم الحفاظ على عملية التأثير والفاعلية المختصة في الجسم الرطب وهذا لايفرق الحال سواء كان من طرف النجس أم الطاهر واما في الأجسام الرطبة التي تستوجب السريان فيمكن القول بالتفصيل بين الملاقاة والاتصال من حيث التقدم والتأخر فاذا قدر انفكاك الرطوبة عن السريان فاستصحاب الرطوبة لايستوجب ثبوت السريان الا على القول بالاصل المثبت.

وأما ارجاع المستصحب إلى الاستصحاب التعليقي وهو أنه لو لاقى الشيء لكان قد لاقاه مع الرطوبة الا أن مثل هذا النوع من الاستصحاب لايمكن الالتزام به لكونه من نوع الاستصحاب التعليقي في الموضوعات اذ بناء على أن الالتزام بالاستصحاب التعليقي في خصوص الأحكام على فرض التسليم حيث يجري في خصوص اناطة الحكم المعلق على ذات موضوع الحكم الخاضع تحت الجعل الشرعي دون ملازمه.

---

(١) دليل العروة: ج٢ ص ٥٣.

الذباب على النجس الرطب

مسألة (٢): الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص وان كان فيهما رطوبة مسرية لايحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس ومجرد وقوعه لايستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لاتقبلها وعلى فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات[١].

(١) في حال العلم بمصاحبة الذباب لعين النجاسة فلا اشكال بالحكم بالنجاسة لما يقع عليه موضع النجس مع فرض الرطوبة المسرية للبدن أو الثوب وان علم عدم المصاحبة فايضاً لا اشكال بالطهارة لعدم حصول الانتقال.

وأما في صورة الشك في المصاحبة وعدمها فالقاعدة الطهارة لانه بمجرد وقوع الذباب أو البق على النجس لايستوجب الحكم بالنجاسة ما لم يعلم بالانتقال الفعلي.

وبالجملة أن البحث يستدعي تقديم عدة فروض:

١ ـ القول بان بدن الحيوان لاينجس لعدم تقبله الرطوبة من النجس كما هو الحال بالنسبة إلى الزئبق وبذلك يمكن التمسك بقاعدة الطهارة لاحتمال عدم تأثير بدنه من قبل النجس وعليه إذا قدر استصحاب النجاسة على بدنه فانه لايثبت ملاقيه الا على الالتزام بالاصل المثبت.

واما على القول بنجاسة المتنجس وأنه في ظرف العلم بان الحيوان حامل للنجاسة الا أنه لم يعلم ببقاءالنجاسة إلى ذلك الوقت الذي وقع الذباب على الثوب أو البدن إذ بناء على نجاسة المتنجس يمكن القول باستصحاب منجسية المتنجس إلى ذلك الوقت كما يبدو من كلام العلامة رضوان الله عليه ولكن حيث ثبت في مظانه عدم تمامية المبنى فلا مجال للتمسك بالاستصحاب في هذا المجال.

٢ ـ أن زوال عين النجس عن بدن الحيوان كاف في المطهرية من غير التمسك بعروض المطهرية عليه كما هو الحال في طبيعي الحيوان عندما يولد يحمل نجاسة دم الولادة وربما لم يعرض عليه الماء طيلة حياته كما في الحيوانات التي تعيش في الصحارى ومثل هذا النوع يمكن القول بان مجرد زوال عين النجاسة في تلك الحيوانات محكومة بالطهارة.

٣ ـ ربما يكون استناد الشك في وقوع الذباب على البدن أو الثوب انما بسبب الشك في السراية للشك ثانياً في حمله للرطوبة، ويكون هذا الاحتمال نظير المسألة السابقة فلا يحكم بنجاسة ما وقع عليه الذباب الأعلى القول بالاصل المثبت، وما بنى عليه الفقيه الهمداني (ره) في طهارته من جعل الثمرة قائمة بين القول بان بدن الحيوان لاينجس وان استصحاب بقاء النجاسة على بدنه لايثبت نجاسة ملاقيه الا على القول بالاصل المثبت وبين القول بان بدن الحيوان ينجس وتزول نجاسته بزوال العين ويبتني جريان استصحاب منجسية رجل الذباب إلى حين الملاقاة ويحكم على ذلك بنجاسة الثوب الرطب وكان الفقيه الهمداني بنى الثمرة على هذين القولين باجراء الاستصحاب[1] وان ذهب صاحب الجواهر إلى هذا الاتجاه قبله كما في مبحث الآسار.

وان كان الحق عدم التمسك بجريان الاستصحاب لان منجسية رجل الذباب أو الحيوان بقول مطلق لم تكن مؤثرة في الماء الذي وقعت رجله فيه ما لم يكن رجل الحيوان قد حملت عين النجاسة واما في ظرف عدم حملها لعين النجاسة فالماء محكوم بالطهارة لملاقاته للمحل الطاهر والاستصحاب في هذا المجال غير مؤثر.

---

(١) مصباح الفقيهة: للهمداني ج١ ص ٧٢ الطبعة الحجرية.

الا أن الشيخ في طهارته في بحث الآسار ذهب إلى عدم تحقق الثمرة وقال ما نص عبارته: الا أن يقال أنه لا ثمرة تترتب على الحكم بنجاسة الحيوان بملاقاة عين النجس لان اثار النجاسة باقية ما دامت مستندة إلى العين ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى أن يكون مراد من حكم بالطهارة بزوال العين عدم انفعاله بالملاقاة نظير حكمهم بطهر البواطن لكنه مدفوع بان عدم ظهور الثمرة لايقتضي رفع اليد عن القواعد، ثم قال مع أن الثمرة في بعض الموارد ربما تظهر للمتأمل[1].

الا أن الماتن رتب الثمرة في المطهر العاشر على البواطن دون بدن الحيوان وذكر في المسألة الاولى حكم ما شك في كونه من البواطن وحكم بالنجاسة على فرض القول بنجاسة الباطن.

هذا كله بناء على تمامية الاستصحاب الا أنه وردت عدة روايات على عدم منجسية بدن الحيوان كما تدل عليه رواية عمار عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب فقال (ع): كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب[2].

وظاهرها اناطة النجاسة بما هو مشاهد على منقار الطير من الدم ولايكفي اثباته من خلال الاستصحاب ومنها روايته الاخرى عن ماء شربت منه الدجاجة قال (ع): أن كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب وان لم يعلم أن في منقارها قذراً توضأ منه وشرب[3].

---

(١) طهارة الشيخ: مبحث الاسار.

(٢) الوسائل: باب ٨٢ النجاسات ح٢.

(٣) الوسائل: باب ٤ نجاسات ح٢.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر (ع) من نفي البأس عن الصلاة في ثوب وقع عليه الدود من الكنيف الا أن يرى فيه أثر[1].

وظاهر الرواية الثانية اناطة جواز الشرب والوضوء في ظرف عدم العلم بوجود القذر على منقارها فيدل على أن بدن الحيوان لايصل النجاسة كما لامجال لفرض التمسك بالنجاسة من خلال الاستصحاب كما أنه لا مجال لاستصحاب الدم في اثبات النجاسة الابناءاً على الأصل المثبت كما أن ظاهر الرواية الثالثة نفي البأس عند وقوع الدود من الكنيف التي لم تتلطخ من العذرة.

(١) الوسائل: باب ٨٠ النجاسات.

مسألة (٣): إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي القاؤه وإلقاء ما حوله، ولايجب الاجتناب عن البقية وكذا إذا مشى الكلب على الطين فانه لايحكم بنجاسة غير موضع رجله الا إذا كان وحلاً والمناط في الجمود والميعان أنه لو أخذ منه شيء فان بقى مكانه خالياً حين الاخذ ـ وان امتلأ بعد ذلك ـ فهو جامد وان لم يبق خالياً أصلاً فهو مائع[1].

جهة الفرق بين المايع و الجامد

(١) قوله يكفى القاؤه والقاء ما حوله قد أشرنا إلى جهة الفرق بين الجامد والمائع وان ما ذهب إليه الماتن في حديهما ان يكون في المائع ما يستوجب الرطوبة المسرية وأن الجامد اختصت النجاسة بموضوع الملاقاة سواء كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه أو رطبا كما في الثوب المرطوب.

وذهب في المستمسك المايع لغة وعرفاً ما اقتضى بطبعه استواء سطحه وان لم يحصل الا بعد حين والجامد بخلافه ـ انتهى[1].

والذي ذهبنا إليه أن المائع فيه جهة القابلية في الانتقال والانتشار إلى الاجزاء الأخرى مع فرض الفعلية دون التهيّؤ إلا أنه بالمنظار العرفي دون المنظار الدقي العقلي وفي ظرف الشك في الميعان وعدمه يكون مجرى قاعدة الطهارة لخصوص غير موضع الملاقاة ويكون بحكم الجامد.

والمهم في بيان الفرق بين مفهومي المائع والجامد وقد أشرنا إلى جهة الفرق بينهما وزيادة التوضيح لجهة الفرق ان المائع أن أخذ بالمفهوم العام لكلى الميعان فله مراتب متفاضلة من حيث الخفة والشدة وعلى هذا فهل ينطوي تحت كلى انفعال المايع بما أنه خاضع تحت الارتكاز العرفي في الانفعال أو لعموم دليل

---

(١) المستمسك: ج١.

انفعال الماء القليل أو المائع المضاف؟ ولو كان كثيراً؟ وعلى كلا الفرضين فقد أخذ في مفهوم الميعان جهة السريان على نحو أن السريان يوجب انتقال الاجزاء النجسة أو المتنجسة إلى الملاقي على نحو الانتشار الفعلي إلا أن جهة موضوعية الميعان ان كان من المراتب الخفيفة ففيه جهة الاختراق والنفوذ السريع بخلاف المراتب الشديدة فان الانتشار والاختراق يكون بطيئاً والميزان في الجميع هو النظر العرفي على جهة الاختراق والانتشار من حيث السرعة والبطء كما هو الملاحظ في موثقة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل فقال: أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به[1].

والملاحظ فيه جهة التفرق بين الزيت والسمن مع كونهما من مراتب الميعان الشديد إلا أن أحدهما أشد من الآخر.

فان أخذ الميعان بالمفهوم العام يشمل مراتب الاشدية فيدخل الجامد في مراتب الميعان وان أخذ الميعان بالمنظار العرفي المقابل للجامد فيختلفان مفهوماً، وعليه يكون جهة الفرق بين الجامد والمايع أن الجامد لاينجس منه الا موضع الملاقاة بخلاف المايع فانه ينجس جميعه بالملاقاة.

والملاحظ من الروايات أخذت جانب الجامد والمايع بالمنظار العرفي والحالة الزمنية وهما المقيدان بوقت الشتاء والصيف ويمكن على ضوء ذلك أن تصنف الروايات على مايلي:

---

(١) الوسائل: باب ٦ ما يكتسب به ح١.

١ ـ ما ورد في موثقة معاوية بن وهب السابقة[١].

وفي صحيحة سعيد الاعرج قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة تموت في السمن والعسل فقال (ع): قال علي (ع): خذ ما حولها وكل بقيته وعن الفأرة تموت في الزيت فقال (ع): لا تأكله ولكن اسرج به[٢].

وظاهر الموثقة السابقة والصحيحة منساقتان إلى بيان الفرق بين السمن والعسل وبين الزيت بما أن السمن والعسل فيهما جهة التماسك وعدم الذوبان بخلاف الزيت فانه غير متماسك وفيه جهة الذوبان ولذا قال (ع): لا تأكله ولكن اسرج به.

٢ ـ ما ورد عن سماعة عن السمن تقع فيه الميتة فقال (ع): ان كان جامداً فالق ما حوله وكل الباقي فقلت الزيت فقال (ع): اسرج به[٣].

وورد عن علي بن جعفر قال: سألته عن الفأرة تموت في السمن والعسل الجامد ايصلح اكله؟ قال (ع): اطرح ماحول مكانها الذي ماتت فيه وكل ما بقي ولابأس[٤].

وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جامداً فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح والزيت مثل ذلك[٥].

---

(١) الوسائل: باب ٤٣ الاطعمة المحرمة.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الوسائل: باب ٤٣ الاطعمة المحرمة ح٤.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

ومثل هذا الصنف ناظر إلى جهة الفرق بين الأمر الذائب والمايع وان السمن من الأفراد الجامدة والزيت من الافراد المايعة والذي يكون من أفراد الجامدة أمر (ع) بطرح ما حوله وأمر بأكل ما بقي ولابأس.

٣ ـ ماجاء عن صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الفأرة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه فقال (ع): ان كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فانه ربما يكون بعض هذا فان كان في الشتاء فانزع ما حوله وكله وان كان في الصيف فارفعه حتى يسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه ولاتترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه[1].

وقد نوقش في دلالة هذه الرواية من جهة ادخال الزيت فيما يجمد في الشتاء وادراج العسل فيما يسرج به[2] الا أنه يمكن أن يراد بعطف الزيت على العسل لفرض بيان ان وضع الشتاء يوجب الجمود فيستخدم العسل في غير مورد الأكل ولذا أشار إلى جهة وسيلة الاستخدام في تلك العصور بالاسراج به.

وذكر الوافي انما كرر الامام (ع) حديث البرودة تفسيراً وتعليلاً وتمهيداً لما بعده واما تفسير البرودة ههنا بالثبوت والوجوب فتوهم بارد.

الا أنه ورد في بعض نسخ الوسائل (وان كان ثرداً مكان وان كان برداً) بالثاء فيحتمل أن يكون المعنى لاسم الثرد وهو المتقطع وورد في بعض النسخ المخطوطة من التهذيب بالثاء وذكر صاحب دليل العروة أنه راجع نسخة متقنة مصححة بالثاء

(١) الوسائل: باب ٤٣ الأطعمة المحرمة.

(٢) دليل العروة: ج٢ ص ٦١.

وعليها حاشية مانصها لعل المراد منه الثريد فيحمل على ما إذا لم يكن ماؤه متصلاً بالميتة وفي حاشية عليها ان نقل كلام الوافي قال: أقول على ما في الكتاب بكون قوله وان كان ثرداً عطفا على قوله ان كان سمناً على ما أفيد ويجوز أن يكون معطوفاً على مقدر تقديره هذا إذا كان السمن والعسل مجتمعا في خابية مثلاً وان كان منها قطعاً مثروداً فاطرح القطعة التي كان عليها الرجس انتهى.

ثم تطرق صاحب الجواهر (قده) بعد أن أشار إلى الروايات الواردة في المقام فقال: بل الظاهر أن الأمر فيها بطرح ما حوله بناءاً على علوق أجزاء منه حالة جموده بالميتة والا فلو فرض أن له حالة جمود على وجه لم تعلق منه أجزاء لم يجب طرح ما حوله أيضاً لعدم التنجيس ضرورة كونه من اليابس المحكوم بكونه ذكياً وهو واضح كوضوح كون المرجع في الجمود والذوبان إلى العرف والله العالم[1].

فكان الميزان في الجمود والذوبان إلى ما هو المفهوم عرفا وان الاعتبار فيما جاور الجامد عدم التنجس ويكون المحصل أن الجامد تارة لذاته كالحجر والخشب وأخرى بعارض كالسمن في فصل الشتاء فاذا وقعت النجاسة عليه يؤخذ منه وما حوله من النجس من دون الاخذ ببقية الاجزاء لعدم الانتشار حيث لاينجس الا موضع الملاقاة كموضع قدم الخنزير والكلب بخلاف ما لو كان مايعاً كوقوع قدم الكلب في الوحل فانه يوجب الانتشار والسراية لبقية الاجزاء كما يدل عليه الارتكاز العرفي قوله: في الجمود والميعان الاعتبار في الجامد تارة

(١) جواهر الكلام.

فان بقي مكانة خالياً حين الأخذ وان امتلأ بعد ذلك فهو جامد[١].

مسألة (٤): إذا لاقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرق لا يسري إلى سائر اجزائه الا مع جريان العرق[٢].

على نحو الصلابة كالحجر فانه يقال جامد إلى مرتبة الصلابة ثم تترقى الصلابة إلى مرتبة الصلد كالسمن فانه يطلق عليه بالجامد أيضاً الا أن الجمود أخذ في طبيعة التماسك الضعيف دون التماسك الشديد والتفاهم العرفي في الجامد الذي تناولته الروايات في خصوص المرتبة الضعيفة من الجامد دون المرتبة الشديدة.

(١) يبدو من الماتن جعل جهة الفرق بين الجامد والمايع أن الجامد ما كان قابلاً لافراغ المحل بخلاف المايع فانه لايصلح لافراغ المحل اذ في آن أخذ جزء منه يوجب تلاحم الاجزاء بعضها مع بعض وهذا غير جار بالنسبة إلى الجامد.

(٢) الاعتبار في وقوع النجاسة على العرق بما أنه سار إلى الأجزاء الأخرى إذ مجرد العرق يدخل في كبرى الرطوبة والعرق الجاري يدخل في كبرى المسري وعلى ضوء ما حررناه يكون الملاك في الرطوبة من غير صدق الجريان إلى الجزء الآخر تكون ملحقة في حقيقة الجامد أو الجاف حكماً لا موضوعاً بالاضافة إلى أن العرق الواقع عليه النجاسة من نوع المتنجس فبناء على عدم الالتزام به اذ المتنجس لا ينجس فلا موضوعية لهذه المسألة أساساً واما على فرض المنجسية فانه كما أشرنا إلى أنه من مصاديق الجامد حكماً وهذا في الحقيقة لايفرق فيه بين الرطب واليابس.

مسألة (٥): إذا وضع ابريق مملوء ماء على الأرض النجسة وكان في أسفله ثقب يخرج منه الماء فان كان لايقف تحته بل ينفذ في الأرض 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 والكأس والحب ونحوها[١].

(١) يمكن أن يتصور لهذه المسألة بلحاظ قوة دفع الماء من الداخل ومن الخارج وكل منهما اما بمادة طبيعية كالعيون الفوارة واما بمادة صناعية كالمضخات والانابيب وأما بلحاظ النزيز كما في الأبريق الفخار وعلينا بمتابعة الصور الآتية بما يتفرع عن هذه الأمور:

١ ـ فان كان الماء في الأبريق المثقوب قد اتصل حركيا بقوة الدفع من العالي بحيث أن ما في الابريق متصل عرفا مع المادة الطبيعية فلا يصدق عليه انفعال الماء القليل فيكون العالي فاعلاً وان السافل الملاصق للنجاسة منفعلاً وعلى هذا يكون ما في الابريق الواقع على وجه الأرض مسلطاً على الأرض ومخترقاً لها بقوة دافعة فتكون المادة المطهرة مانعة عن تسلط النجاسة إلى الداخل فيكون من نوع ماءين أحدهما ما في الداخل وماء في الخارج ولم يكن هناك ممازجة عرفية بين الداخل والخارج وعليه لا يفرق الدفع سواء كان بمادة طبيعية أم صناعية محكوم بالطهارة.

٢ ـ يعتبر التسلط بقوة حركية من الخارج وان قوة الدفع منه إلى ما في الداخل وكانت الممازجة عرفا من الخارج إلى الداخل على نحو الوحدة العرفية وهذا النوع في الحقيقة يعتبر من أفراد الخارج فيحكم عليه بالنجاسة دون الطهارة فان مثل هذا النوع لم يدخل تحت كبرى أن مقوم العالي غير مقوم للسافل.

٣ ـ أن يكون الجريان من قبل الابريق من الداخل مع عدم اتصال المادة إليه لامن الداخل ولا من الخارج وانما كان الماء من داخل الابريق بحكم الضغط العالي يوجب السيلان إلى ما في الخارج فينشر على وجه الأرض النجسة ومثل

مسألة (٦): إذا خرج من انفه نخامة غليظة وكان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها فاذا شك في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الانف لايجب غسله وكذا الحال في البلغم الخارج من الحلق[1].

هذا النوع محكوم بالطهارة وليس محكوماً بالنجاسة ويدخل في كبرى أن مقوم العالي غير مقوم للسافل لكون حقيقة التدافع من الداخل أفقياً.

٤ ـ وقوف الماء تحت ثقب الابريق من غير ان يحصل تدافع من الداخل إلى الخارج ومثل هذا النوع محكوم بالنجاسة ويكون بمجرد ملاقاة ما في الخارج لما في الداخل موجباً للنجاسة الا أن يفرض أن في الابريق مانع من تسرب الماء من الخارج إلى ما في الداخل فلا يكون محكوماً بالنجاسة لعدم صدق الاتصال عرفا.

(١) عندنا كلمتان نخامة ونخاعة وقد ذكر القاموس النخامة والنخامة بالضم النخامة النخاعة دفع شيء من صدره وقال النخاعة بالضم أو ما يخرج من الصدر أو ما يخرج من الخيشوم ولما كانت النخاعةمادة غليظة فلا توجب السريان وعليه إذا وقع عليها نقطة لا تستدعي سريان النجاسة إلى بقية الاجزاء لتماسك الاجزاء وبهذا لايحكم بنجاسة الانف الا أن يعلم تسرب أجزاء الدم إلى بشرة الانف ومع فرض الشك في السريان يكون مجرى قاعدة الطهارة.

والمهم أن عدم الامر بغسل ظاهر الانف أو الفم في فرض الشك في الملاقاة فاما أن يكون المتيقن معلوم الطهارة والشك في السريان ومقتضى القاعدة جريان الاستصحاب أو يكون المورد من باب جريان قاعدة الطهارة في ظرف عدم العلم بالحالة السابقة.

مسألة (٧): الثوب أو الفراش الملطخ بالتراب النجس يكفية نفضه ولا يجب غسله ولايضر احتمال بقاء شيء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن[١].

---

(١) ان موضوعية النفض تارة يؤخذ على نحو الدخالة في ترتب الحكم عليه مستقلاً كما يستفاد ذلك في التيمم وأخرى يؤخذ على نحو الطريقية للتخلص من النجس وليس له موضوعية مستقلة وعلى كلا الفرضين فهل يحكم بنجاسة ما يقع عليه الغبار المتنجس أو بما أنه حامل لعين النجس كالثوب والفراش. الظاهر عدم الحكم عليه بالتنجيس وان اصبح كثيراً لما بنى عليه سابقاً من الجفاف وعدم حصول رطوبة مسرية منه إلى ما وقع عليه لما ورد عن علي بن جعفر (ع) في كتاب عن أخيه (ع) عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه أيصلي قبل أن يغسله؟ قال (ع): نعم ينفضه ويصلي فلابأس[١].

وظاهرها الحكم بالنفض أولاً ثم الصلاة بعد ذلك من غير أن يحكم عليه بالغسل وبالجملة أنه يمكن أن يتصور عدة فروض:

١ ـ وقوع الغبار الكثير أو القليل إذا كان نجساً أو متنجساً لايوجب الحكم بالنجاسة لما أصيب منه عليه كما تدل عليه المكاتبة ولعدم حمله للرطوبة المسرية.

٢ ـ إذا فرض أن الغبار غير منجس ولكن هل يقع مانعا عن الصلاة بما أنه محمول لتراب النجس؟ مع القول بانه لم يحمل رطوبة مسرية وانما لمجرد صدق الحمل بناء على بطلان محمول النجس أو المتنجس وبالجملة أن نجاسة التراب اما أن تكون باقية الا أنها متفتتة كتفتت العذرة إلى ذرات نجسة ويعلم أن الواقع

---

(١) الوسائل: باب ٢٦ النجاسات ح١٢.

على الثوب أو الرأس من نفس عين العذرة واما أن تكون عينية لعدم صدق سريان التراب إلى الثوب وانما لصدق المانع إذا وقع النجس على البدن أو اللباس والمفروض عدم السراية من التراب إلى البدن والثوب وانما هو محمول فلا يدخل في اطار المانع وحمل التراب النجس على صفة التقذر للثوب الذي يصدق عليه صفة للثوب وقذارة له بعيد عن المذاق العرفي ودعوى العرف على ذلك مجازفة كما لايستفاد من المكتابة ذلك.

٣ ـ وفي حال النفض المردد بين زوال التراب كلياً أو بقاء بعض منه فهل يمكن جريان استصحاب التراب على فرض القول بمانعيته عن الصلاة وهو قائم على احتمالين: الاول: عدم جريان الاستصحاب لدورانه بين الاقل والأكثر وقد احرز في حال النفض بمقدار الاقل قد ارتفع فهل قارنه وجود تراب آخر أم لافيكون من نوع القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي فلم يكن لموضوع المستصحب حالة سابقة.

الثاني: يمكن جريان الاستصحاب بلحاظ أنه علم بمقدار نفض التراب أكثره ولكن هل بقي جزء منه فيكون مجرى لجريان الاستصحاب إذا قدر له أثر شرعي.

الا أنه يمكن المناقشة في مجرى الاستصحاب لعدم وحدة الموضوع بين المتيقن والمشكوك إذ المتيقن منه هو ما علم بمقدار نفض التراب فهو محرز الزوال والجزء الباقي مشكوك البقاء لعدم اثبات موضوعه حتى يحل محل الزائل فيدور الامر بين ما هو مقطوع الزوال وما هو مقطوع الارتفاع فلا يكون هناك وحدة موضوعية جامعة لاحراز كليّ المستصحب.

وبالجملة أن ما هو معلوم الانطباق على مورد النفض فقد ارتفع يقينا بمقدار ذلك النفض الخاص حدوثاً ومازاد على ذلك مشكوك في أصل وجوده وعليه

لامجال لجريان الاستصحاب في الفرد المشكوك فيه واستصحاب الجامع من نوع استصحاب القسم الثالث من الكلّي.

واما فرض عدم كونه معلوم الارتفاع المنطبق على النفض الخاص المتيقن الحدوث فيمكن القول بجريان الاستصحاب الا أنه خارج عن استصحاب الفرد المردد من القسم الثالث من الكلي وانما يدخل في ماله الاثر الشرعي كما لو علم بدخول علي إلى المسجد ولكن علم بخروج شخص هل هو علي أو عمار؟ فيمكن جريان استصحاب علي في المسجد والتصدق على من دخل المسجد.

ثم هناك تفريع آخر وهو أنه في حال النفض من الغبار المتراكم على الثوب هل يمكن جريان استصحاب نجاسة الثوب الواقع على المائع؟.

إلا أنه يمكن المناقشة بعدم تصوير الاستصحاب لانه يكون من نوع اثبات الغبار النجس للمانع الا عن طريق الملازمة العقلية لاثبات بقاء النجاسة في الثوب إلى وقت وقوعه على المائع يلازمه ملاقاته للمائع وهو من باب اللازم العقلي الذي لايجري الاستصحاب فيه وعليه يكون من نوع الاصل المثبت الذي لانقول بحجيته.

مسألة (٨): لايكفي مجرد الميعان في التنجس بل يعتبر أن يكون مما يقبل التأثر وبعبارة أخرى يعتبر وجود الرطوبة في أحد المتلاقيين فالزئبق إذا وضع في ظرف نجس لا رطوبة له لاينجس وان كان مائعاً وكذا إذا اذيب الذهب أو غيره من الفلزات في بوتقة نجسة أو صُبَّ بعد الذوب في ظرفٍ نجسٍ لا ينجس الا مع الرطوبة في الظرف أو وصول الرطوبة النجسة إليه من الخارج[1].

(١) صدق مفهوم المايع تارة يراد به ما يقابل الجامد وأخرى ما يقابل الماء الجسم الرطب السيال ثم أن المراد من القسم الاول اما أن يكون مؤداه القطران كذوبان النحاس والذهب والحديد وسائر المعادن والفلزات التي يصدق في حقها الذوبان إذا وصلت إلى مقدار ١٠٠ فهرنايت بحسب الحرارة المعينة فانها توجب الذوبان ولو كانت جامدة واما ان يكون المائع بحسب طبعه مقتضياً للميعان الا أنه قابل لانتقال بعض اجزائه إلى الجزء الآخر وهو ما ينتقل من أحد المتلاقيين للآخر ويكون مؤثراً فيه كما في النفط والسمن والزيت.

والمنساق إليه بحسب الارتكاز العرفي ما يوجب الانتقال من أحد المتلاقيين للآخر ويكون منحصرا في ما يصلح للانتقال لاحد المتلاقيين للآخر في مثل الماء السائل بالطبع وسائر المائعات الاخرى مثل السمن والزيت والعسل والنفط ونحوها دون مطلق المايعات كالقطران فان مثل الحديد والزئبق والذهب والنحاس لاتصلح لانتشار الاجزاء النجسة منها إلى الاجزاء الاخرى لعدم صدق الرطوبة المسرية في حقها الا على مسلك صاحب الجواهر (قدس) حيث يرى في التنجيس مطلق العلوق بالغير من سائر الاجسام.

إلا أن مثل هذا النوع يحتاج إلى الدليل على الثبوت بحسب البرهان العلمي فضلاً عن الدليل في مقام الاثبات اذ مطلق العلوق لم يثبت على حصول التأثير في الجزء الملاقي وانه من نوع الجزء الرطب الساري إلى الجزء الملاقي وإنما يمكن دعوى

مسألة (٩): المتنجس لايتنجس ثانياً ولو بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمها يرتب كلاهما فلو كان ملاقي البول حكم ولملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبها معا 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 اناء ماء نجس ثم ولغ فيه الكلب يجب تعفيره وان لم يتنجس بالولوغ ويحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة والضعف وعليه فيكون كل منهما مؤثراً ولا اشكال[1].

البرهان العلمي ان العلوق يحدث تأثيراً في الجزء الملاقي وانما أخذ على نحو الانضمام دون الاتحاد وعليه لايحكم بالنجاسة الا أن يقال بالوحدة العرفية لحصول الاختلاط الحقيقي بين الجزءين كمخالطة الذهب مع النحاس فان ذلك يوجب الحكم بالنجاسة الا أن التحقيق عدم قابلية مثل هذه الأمور للنجاسة واقعاً وحقيقة وعرفاً مع امكان شمولية كل يابس زكى[1] وعدم دخوله في كبرى انفعال القليل.

(١) يراد بالنجاسة اما بحسب مراتب الحكم واما بحسب مراتب الموضوع أما الاول: فيراد به اختلاف مرتبة الحكم كمرتبة تعدد الغسل مرتين في البول والمرتبة الواحدة في الدم وأما الثاني فمراتب الموضوع ان رجعت إلى اتحاد السنخية في الوجود والحقيقة كتنجس الثوب بالدم مرتين فالسنخية واحدة فلا مجال لتكرار الغسل مرتين عند وجود النوع إذ المتنجس لايتنجس من مثله ويكون من نوع التداخل في الوجود والموضوع من غير أن يتعدد الحكم في الغسل وما تصوره السيد الصدر (قدس) إذا لاقى الشيء مع قذرين بان لاقى مثلاً الدم ثم البول فهل يجري عليه في مقام التطهير أشد الوظيفتين فيجب التعدد أو

(١) الوسائل: باب ٣١ ح٥.

يجري عليه اضعفها فلا يجب التعدد؟[١].

يرد عليه: بعدم تصور الأشدية في مورد الحكم إذ الحكم تابع لموضوعه وانما الأشدية تناط في وحدة الوجود القابل للزيادة والنقيصة والشدة والضعف كالصفرة بالقياس إلى الحمرة وأما البول بالقياس إلى الدم فلا أشدية بينهما اذ كل حكم ينصب على موضوعه فان كان الموضوع متعدداً كان الحكم متعدداً وان كان الموضوع واحداً كان الحكم واحداً ولذا قد يكون الموضوع وان كان مختلفاً كالدم والعذرة الا أن الحكم يكون واحداً لاشتراكهما تحت حكم واحد ومع اختلاف النجاسات في الحكم كلها تنصب تحت الكثير كاجتماع الدم والعذرة والبول يرجع الجميع تحت الكثير من غير فرق بين سبق البول على أخويها وتقدم اخوية عليه لان الملحوظ في نظر الشارع الكثرة العددية في الحكم دون الكثرة العددية في الموضوع ويكون من نوع اندكاك الوحدات المختلفة في الكثرة العددية الحكمية ولابد من غسل الملاقى مرتين في فرض ملاقاته للبول.

وأشار السيد الأستاذ (قدس) إلى أن البحث عن اصالة عدم التداخل في موضوع البحث أجنبي في المقام لان البحث عن عدم التداخل يختص بما إذا كانت الأوامر مولوية، ولكل واحد منها شرط أو موضوع كما اذا ورد ان ظاهرت فكفرّ وان افطرت فكفرّ فيقال حينئذ ان ظاهر كل شرط سبب مستقل في استتباعة الحكم المرتب عليه[٢] والحق كما تفضل به للخروج عن المورد حيث لامجال للتشكيك في الحكم كما تفضل به السيد الاستاذ (قدس) وانه لامجال لجريان أصالة عدم

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٣ ص ١٧٩.
(٢) التنقيح: ج٣ ص ٢١٧.

التداخل لان التداخل من شئون الخطاب المولوي ولكل واحد شرط أو موضوع[1] الا أنه تمسك من خلال الاطلاق في مراتب الاشدية في الغسل مرتين إلا أنه أشرنا إلى أن الأشدية تارة في مرتبة الموضوع وأخرى في مرتبة الحكم وحيث أن الحكم متفرع عن موضوعه فيكون الحكم تابعاً لملاكه الخاص فيكون الأطلاق تابعاً لخصوصية الملاك البولي ولايكون شاملاً لغير ملاكه إذا أخذ في مرتبة البولية الاولى نجاسة الملاقى والثانية مرتبة التطهير والكمال في الغسلة الثانية الا أن المرتين أخذتا بالوجود العرضي دون الأمر الطولي وعليه يكون البناء على عدم التداخل هنا في الاحكام كما لامجال للتداخل في الأسباب أو المسبّبات.

هذا مع امكانية مناقشة كبرى منجسيّة المتنجس إذ يلزم اجتماع المثلي وعلى فرض عدم المثليّة للاختلاف السنخي بين الدم والبول مثلاً واختلافهما حقيقة وعرفا الا أنه يمكن القول بعدم المنجسيّة من خلال عدم قابلية المحل لتأثير المحل في طرف الأشد على طرف الاضعف ولذا كان النظر إلى الحكم بتعدد الغسل لخصوص ملاك البول دون ملاك الدم حيث لامجال لتداخل الملاكين المختلفين.

---

(١) التنقيح: ج٣ ص ٢١٧.

مسألة (١٠): إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفي فيه غسلة مرة وشك في ملاقاته للبول أيضاً مما يحتاج إلى التعدد ويكتفي فيه بالمرة ويبني على عدم ملاقاته للبول وكذا إذا علم نجاسة إناء وشك في أنه ولغ فيه الكلب أيضاً أم لا يجب فيه التعفير ويبنى على عدم تحقق الولوغ. نعم لو علم اما بالبول أو الدم وأما بالولوغ أو بغيره يجب أجراء حكم الأشد من التعدد في البول والتعفير في الولوغ[1].

استصحاب الكلي

(١) بعد فرض الاختلاف في ملاك البول عن ملاك الدم وأخذ الخصوصية لكل واحد عن الأخرى في مقام الدليل فاذا جرى استصحاب الدم للخصوصية والملاك فلا يمكن تعميم الاستصحاب لكل منهما لان الحكم بغسل الدم لخصوصية فيه لاتنطوي لخصوصية الغسلتين في البول فاذا قدر اجتماع الدم مع البول فبمقتضى اصالة عدم التداخل في الغسلات هنا لابد من تكرار الغسل بلحاظ الخصوصية والملاك فيهما الا أنه لما كان في صورة اجتماع الدم مع البول أوجب عدم فعلية تأثير نجاسة الدم لأشدية البول عليه فكان الدم مندكا وغير صالح للتأثير أو ينظر إلى نجاسة الغسلة الاولى بما أنها رافعة لموضوعية الدم مع الاضافة إلى مقدار من نجاسة البول وتكون الغسلة الثانية للبول رافعةً لنجاسة ما بقي من مقدار البول على نحو الجزء للعلة أو على نحو الوجود الكمالي في النقاء إذ على الاحتمال الاول لم يكن لنجاسة الدم أي أثر بعد الغسلة الاولى وعلى احتمال الثاني فان التأثير للغسلة الاولى لم يكن فعلياً الا بعد الغسلة الثانية.

وبالجملة أن جريان الاستصحاب فيما شك في ملاقاته للبول يتصور على مبنى أقسام الكلي من استصحاب القسم الثاني أو الثالث وحيث تقرر في المحال الاصولي أن القسم الثاني هو الكلي المردد الذي له حالة سابقة الدائر أمره بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل كالبقة في الأول والفيل في الثاني والحدث الاصغر

والأكبر فقد ثبت أنه بزوال الفرد القصير وجدانا كنجاسة الدم بعد الغسل والشك في الفرد الطويل ابتداء فلا مجال لتصوير جريان الاستصحاب بل الأصل يقتضي أصالة العدم.

أو يمكن أن نقول أنه لامجال لاستصحاب الكلي أساساً إذ بمجرد استصحاب الفرد القصير لايكفي حاكميته على تحقق استصحاب الكلي لان انتفاء الكلي لايكون موجبا لتحقق أثر شرعي في اثبات الفرد القصير إلا على نحو الأصل المثبت.

كما أن القسم الثالث من استصحاب الكلي إذا قدر كونه دائراً بين الدم والبول على نحو التعددية دون الاشتداد كما هو المختار فيكون ذلك موجباً لتعدد النجاسة واجتماع النجاستين معاً فتكون النجاسة الثانية مقارنة للنجاسة الأولى وبهذا تكون بارتفاع الاولى يقارنها وجود الثانية والثابت في محله عدم جريانه لمعلومية ارتفاع النجاسة الاولى بالغسل والشك في مقارنة النجاسة الثانية للأولى وهذا لايمكن اثباته.

الا على ما تصورناه من أن المرتبة في الدم أخذت على نحو المزيلة لموضوعية الدم وان الغسلة الثانية رافعة لما بقي من مقدار البول على نحو الجزء للعلة أو على نحو الوجود الكمالي في مرتبة النقاء فتكون بالنسبة للغسلة الاولى في التصوير الاول قد ارتفعت النجاسة حتماً وتكون الغسلة الثانية مشكوكاً فيها والأصل عدمها.

ويبدو من المحقق النائيني (قدس) قد سار على رأي الماتن (قدس) في جريان اصالة عدم الفرد الطويل الا أنه أورد العبارة ولم يعلق عليها شيئاً، الاّ أنّ صاحب دليل العروة قال: ويمكن أن نقول بانه قائل بالتعدد في الدم كالبول ولكن هذا

نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم واما بالولوغ بغيره يجب اجراء حكم الأشد من التعدد في البول والتعفير في الولوغ[1].

الاعتذار لايصلح مسألة التردد بين الولوغ وغيره من النجاسات[1].

الا أن السؤال يقع فيما لم نقل بالمشدة والضعف في مراتب النجاسة وانما يكون السؤال بالنسبة إلى ما بين الغسلة الاولى والثانية عند الدوران بين الأقل والأكثر فيكون الشك في الأكثر مجرى البراءة أو من باب الدوران بين المتباينين ومقتضى ذلك اما بتنجز العلم الاجمالي كما لو علم بوجود النجاسة المرددة بين البول والدم قبل الغسل بالمرة الواحدة فبناءاً على تساقط الاصلين بعد تعارضهما يتنجز العلم الاجمالي أو نقول بمنجزية العلم الاجمالي رأساً من غير الارجاع إلى تساقط الاصلين كما عليه المختار لكونه علة تامة في الموافق والمخالف وعلى أي التقديرين فالحق في جواب السؤال هو الدوران بين الأقل والاكثر.

(١) ما أشار إليه الماتن (ره) في الأواني التي يجب التعفير فيها يكون موضوع البحث فيها من نوع دوران الامر بين المتباينين لدوران الامر بين نجاسة الولوغ المعتمد فيه على ثلاث غسلات أولاهن سبقها بالتراب وبين غير الولوغ التي يكفي غسلها بثلاث غسلات أو غسلتين بالماء خاصة وعليه هل يمكن جريان أصالة عدم الولوغ مع فرض معارضتها باصالة عدم غير الولوغ؟ وما يقال: إن الظاهر عدم الجريان للمعارضة مع أن المفروض في المقام لم يدخلا تحت الأشدية والأضعفيّة فيه ليدخل في استصحاب القسم الثاني كتردد الحدث بين الأصغر والأكبر وبهذا لابدّ من الالتزام بتكرر الغسلة الاولى بالتراب ثم بالماء بالمرتبة الأخرى ويعقبها غسلتان بالماء المطلق.

---

(١) دليل العروة: ج٢ ص ٧٤.

تنجس المتنجس وعدمه

مسألة (١١): الأقوى أن المتنجس منجس كالنجس[١]

يرد عليه: بانه لامجال لمعارضة الاصول في المقام اذ الأمر من نوع الدوران بين الأصغر والأكبر حيث ان الاصغر قد ارتفع قطعاً فلا مجال لاجراء اصالة عدم الاكبر وعليه لامجال لاستصحاب كلي النجاسة بعد فرض أن ملاك احدهما ينافي ملاك الآخر ويباينه.

لكن لايجري عليه جميع احكام النجس فاذا تنجس الاناء بالولوغ يجب تعفيره لكن إذا تنجس أناء آخر بملاقاة هذا الاناء أو صب ماء الولوغ في اناء آخر لا يجب فيه التعفير وان كان الاحوط خصوصاً في الفرض الثاني وكذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لايجب فيه التعدد وكذا إذا تنجس شيء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة لايجب فيه التعدد

١ ـ مسلك الكاشاني ـ ومؤيدو مذهبه

(١) تبتني هذه المسألة على اتجاهين:

١ ـ مسلك المشهور على نجاسة المتنجس.

٢ ـ مذهب الكاشاني وجماعة على عدم نجاسة المتنجس.

ثم هناك اتجاه آخر التفصيل بين المائع والجامد ففي المائع يقول بنجاسة المتنجس وفي الجامد بعدم نجاسة المتنجس.

وعلينا بمطالعة مدرك الاتجاهين وقبل الشروع في بيان المدرك لابأس أن نتناول البحث عن الاراء المتصارعة بين المثبت والنافي والبك جملة منها.

١ ـ ذهب المحدث الكاشاني (ره) إلى عدم منجسية المتنجس كما في

يقول: انما يجب غسل ما لاقى عين النجاسة وأما الملاقي لها بعد ما أزيل عنه بالتمسح ونحوه بحيث لايبقى فيه شيء منها فلا يجب غسله كما يستفاد من المعتبر على أنا لانحتاج إلى دليل في ذلك فان عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب إذ لاتكليف الا بعد البيان ولاحكم الا بعد البرهان الا ان هذا الحكم مما يكبر في صدور الذين غلب عليهم التقليد من أصحاب الوسواس الذين يكفرون بنعمة الله ولايشكرون سعة رحمة الله وفي الحديث أن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم وان الدين أوسع من ذلك... انتهى.

وعبارته واضحة الدلالة على الالتزام بعدم منجسيّة المتنجس والحكم عليه بالطهارة وقال صاحب الجواهر (قدس) مخالفاً في مسألة الاستنجاء من البول بالماء بقوله: وقد تفرد الكاشاني بشيء خالف به اجماع الفرقة الناجية بل اجماع المسلمين بل الضرورة من الدين مستنداً إلى هاتين الروايتين - يعني رواية سماعة[1] ورواية حنان[2] الدالتين على أن المتنجس لاينجس بل الذي ينجس انما هو عين النجاسة فمتى زالت بحجر أو خرقة أو نحو ذلك لم ينجس محلها شيئاً إلى أن قال: وهو بالاعراض عنه حقيق ولا يليق بالفقيه التصدي لرد مثل ذلك بعدما عرفت انه مخالف لاجماع المسلمين وضرورة الدين.

٢ - وممن سار على اتجاه المحدث الكاشاني ابن ادريس والسيد صدر الدين وصاحب المفتاح في باب النجاسات فقال: أولا: بمنجسيّة المتنجس ثم بعد ذلك خالف هذا الاتجاه وقال بعدم المنجسية أما عبارته الاولى كل شيء غير ما ذكر

(١) الوسائل: باب ١٣ نواقض الوضوء ح٧.

(٢) الوسائل: باب ١٣ نواقض الوضوء ح٤.

.....

فهو طاهر ما لم يلاق شيئاً من النجاسات برطوبة للاصل السالم من المعارض وللموثق كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر[١].

وأما عبارته الثانية لايكون لنا منجس حتى نبحث عن أنه ينجس أولا وقد حكي عن السيد المرتضى (ره) هذا المعنى في جواز تطهير الثياب بالماء المضاف واصرح منه ما حكي عنه من القول بتطهير الاجسام الصقلية بالمسح بحيث تزول عنه العين معللاً ذلك بزوال العلة قال الكاشاني بعد أن حكي ذلك عنه: وهو لايخلو عن قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات وأما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا ظهر طهارة البواطن كلها بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الآدمي ـ كما يستفاد من الصحاح ـ انتهى.

وذكر أنه ذهب إلى تأييد هذا الاتجاه المحقق الخراساني بتقريب ما يستدل له بمفهوم إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء[٢] حيث ان المفهوم نقيض المنطوق وهو السلب الكلي وذلك عين الايجاب الجزئي ويؤخذ منه القدر المتيقن وهو ذات النجاسة من دون نظر إلى المتنجس ويكون مؤدى الحديث ان القليل ينفعل بالنجس ولا ينفعل بالمنجس.

٣ ـ ثم ان المحقق الهمداني ذهب إلى مسلك الكاشاني وقال: بان السيد

(١) الوسائل: باب ٣٧ النجاسات.

(٢) الوسائل: باب ٩ الماء المطلق ح١.

المرتضى وابن ادريس والسيد الصدر (قدس) افتوا بان المتنجس لاينجس غاية الامر أن الكاشاني افتى به مطلقا وأما السيد والحلي (قدس سرهما) فقد التزما بمنع السراية في الأجسام الجامدة وفي الحقيقة انكرا كون الجسم الجامد المتنجس يكون حكمه كحكم عين النجاسة واما المائعات فلا خلاف في كونها كاعيانها ولكن من حيث الدليل فما ذكراه يثبت عدم السراية مطلقا والسيد الصدر افتى بعدم الواسطة الاولى لقصور أدلة التنجيس عن الشمول اذ لو سلم دلالتها على تنجيس الملاقي للنجاسة لشيء آخر فلا يكون دعوى دلالتها على المراتب الأُخر.

وبعد ذلك أشار في كلامه أخيراً بقوله ولو سبقنا بعض مشايخنا المتأخرين إلى انكار اطلاق كون المتنجس منجسا لجزمت بذلك.

إلا ان الاتجاه المعاكس وهو الذي ذهب إليه المشهور كالفاضل الهندي في كشف اللثام والوجيه البهبهاني والسيد المقدس الكاظمي وصاحب الحدائق والمحقق القمي وصاحب الجواهر والسيد بحر العلوم والشيخ الانصاري في طهارته والقاضي في الجواهر والمحقق في المعتبر.

وقال السيد الكاظمي في وسائله ان استباح بسوء رأيه مخالفة الاجماع فما الذي اباح له الاقدام على مخالفة الضرورة، وهو قاض بالخروج عن المذهب بل ان كان اجماعا في المسلمين وضرورة كما هو الظاهر خرج من الدين. انتهى.

وقال كاشف الغطاء (قده) في شرح القواعد بما هو نص عبارته بعد دعوى الاجماع والضرورة على تنجيس المتنجس وقال في المفاتيح واستعيذ بالله من هذه المقالة إلى أن قال: كيف يمكن الاستناد اليهنّ في مقالة اجماع الشيعة بل المسلمين بل الضرورة إلى أن قال: فسلام على الفقه وعلى الفقهاء بعد ظهور مثل هذه الاقوال ولاقوة الا بالله.

ثم ان ماذهب إليه مثل السيد المرتضى (قدس) يمكن القول بان كلامه خارج عن موضوع البحث حيث أنه يرى بان الماء المضاف طاهر ومطهر بالنسبة إلى رفع الخبث وعمومات (خلق الله الماء طهوراً) شامل للمطلق والمضاف ودلالة الدليل انما هو لخصوص رفع الحدث واما قوله: في الأجسام الصيقلية فعلى ظاهره بعدم تنجيس المتنجس مطلقاً وهذا مما يكون مخالفاً لما عليه ضرورة المسلمين ويقول صاحب دليل العروة والظاهر انه اراد بذلك معنى فلسفياً من أن الاجسام الصيقلية كالمرآة لاتتحمل شيئاً ولاتؤثر عليها النجاسة من هذه الجهة ولذا افتى بعدم تنجسها والا لاخصوصية لها[1].

كما نوقش كلام ابن ادريس عندما تعرض في باب غسل الميت بما هو نص عبارته: فان مسّ مائعاً قبل اغتساله وخالطه لايفسده ولاينجسه وكذلك اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مائع فانه لاينجس 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 إلى أن يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست بعينيات والاحكام الشرعية تثبتها بحسب الادلة الشرعية انتهى.

وكان وجه المناقشة مع ابن ادريس ان الاجماع انما يثبت لخصوص نجاسة الميت وان الملاحظ من كلام ابن ادريس يرى نجاسة عينية الميت وان الملاقى

(١) دليل العروة: ج٢ ص ٧٩.

للنجس الرطب محكوم بالنجاسة هذا مع ان ذكر ابن ادريس في باب النجاسات مانصه: وجملة الأمر وعقد الباب ان مايؤثر التنجيس على ثلاثة اضرب: احدهما: يؤثر بالمخالطة وثانيهما: بالملاقاة وثالثهما: بعدم الحياة. فالاول: ابوال وخرء كل ما لايؤكل لحمه وما يؤكل اذا كان جلالا والشراب المسكر والفقاع والمني والدم المسفوح وكل مائع نجس بغيره والثاني: أن يماس الماء وغيره حيوان نجس العين وهو الكلب والخنزير والكافر والثالث: أن يموت في الماء وغيره حيوان له نفس سائلة ولاحكم لما عدا ماذكر في التنجيس وكل نجاسة يجب ازالتها قليلها أو كثيرها فانه يجب ازالتها عن الثياب والابدان ادركها الطرف أو لم يدركها انتهى.

وعليه فالاجسام الجامدة الملاقية لاعيان النجاسات الخالية من ذات النجس لم تدخل في هذه الاقسام.

ويبدو من كلام ابن ادريس في موضع آخر في باب التعفير يبني على خلاف ما هو المعروف عنه في عدم المنجسية اذ يقول: والماء الذي ولغ فيه الكلب والخنزير إذا اصاب الثوب وجب غسله وان اصابه من الماء الذي يغسل به الاناء فان كان من الغسلة الاولى يجب غسله وان كان من الغسلة الثانية أو الثالثة لايجب غسله.

وتعرض المحقق (قده) في المعتبر لرد كلامه من ان الميت لاينجس غيره كما هو نص عبارته: بل نقول لما اجتمعت الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع إذا وقعت فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المايع لا بالقياس إلى نجاسة اليد فاذاً ما ذكره لايصلح دليلاً ولاجواباً ثم تعرض بعد ذلك وقال: فقد بان ضعف ماذكره المتأخرون ويقصد بذلك ابن

ادريس اللهم الا ان يقول ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبداً ـ كما هو مذهب الشافعي ـ لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ أبو جعفر رحمه الله ـ فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة وقد سلم هذا المتأخر نجاسته ونجاسة ما يلاقي بدنة وقال: أنا أوجب غسل مايلاقي بدنه ولا احكم بنجاسة ذاك الملاقي ـ قلنا ـ فحينئذ ـ يجوز استصحابه في الصلاة والطهارة به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء الذي يغسل به الميت طاهراً مطهراً، وحينئذ ـ يلزمك ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب منعاً وغسلاً وغير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل.

مدرك منجسية المتنجس:

وعلى ضوء ذلك يمكن ارجاع كلام ابن ادريس إلى مذهب المحقق في المعتبر على عدم نجاسة الميت وكذا ارجاع كلامه إلى عدم نجاسة ملاقي الميت ونتيجة المقام في ناحية الارجاع عدم التوافق مع رأي صاحب المفاتيح بالقول بمنجسية المتنجس وان كان كلام ابن ادريس قابلا للتأويل من حيث مورد البحث إلى نجاسة الميت ومن حيث ملاقيه وقد تصدى لتأويل كلام ابن ادريس كشف اللثام ان المنظور هو المس مع الجفاف وقال السبزواري في الذخيرة ذهب المصنف في القواعد والمنتهى إلى أن النجاسة الحاصلة من مسّ الميت بغير رطوبة حكمية لايتعدى إلى غير الماس وان لاقاه رطباً واحتج عليه بالاصل وعدم دليل التنجس واعترض عليه بان النصوص دلت على وجوب غسل الملاقي لبدن الميت وماذاك الا لنجاسته ومن حكم النجس تنجيسه لغيره اذا لاقاه برطوبة ـ وفيه تأمل.

وبعد ذلك نقل كلام ابن ادريس وكلام المحقق في المعتبر في الرد عليه فقال: لما اجمع الاصحاب.. الخ وبعد الفراغ من ذلك كله قال: ولعله اراد من النجاسة التي نقل الاجماع على تنجيس الماء بوقوعها فيه اعم من المتنجس حتى يتم

التقريب ولوتم يندفع كلام ابـن ادريـس والمصنـف وكانهمـا ينازعـان فـي ثبـوت الاجماع. مدرك الاتجاهين:

أما بيان مدرك اتجاه القائل بمنجسيّة المتنجس كمـا عليـه مسـلك المشـهور فاستدل له بأمور:

منها: ان منجسيةالمتنجس يعرفه عامة المتشرعة من المسلمين من غير فرق بين علمائهم وجهالهم ولايفرق الحال بين طائفة وطائفة وأصبح من الأمـور الضروريـة فيما بينهم ولم نجد الخلاف حاصلاً بين المسلمين.

ومنها: دعوى الاجماع حيث أصبح ذلك متداولاً خلفـاً عـن سـلف قـد جـرى الافتاء على تنجيس المتنجـس ولـم يكـن هنـاك مـن ينكـر فـي الفتـوى كمـا نقـل الاجماع القاضي في الجواهر والمحقق في المعتبر والفـاضل الهنـدي فـي كشـف اللثام والوحيد البهباني والسيد بحر العلوم والسـيد المقـدس الكـاظمي والمحـدث البحراني والمحقق القمي والشيخ الاكبر ونجاة الحسن في أنوار الفقاهـة والشـيخ محسن الاعسم في كشف الظلام وصاحب الجواهر السيد القزوينـي فـي البصـائر وشيخنا الاعظم في كتاب الطهارة وبذلك يقول السيد بحر العلوم في منظومته:

والحكـم بـالتنجيس اجمـاع السـلف　　وشـذ مـن خـالفهم مـن الخلـف

وورد في الطبقة الأخيرة:

وشـذ مـن خـالف ممـن قـد خلـف　　والقـول بـالتنجيس اجمـاع السـلف

وذكر الآغا رضا الاصفهاني:

والحكم بالتنجيس احداث الخلف ولم نجد قائله من السلف[1]

الا أنه ذكر بعد ذلك انه لايمكننا الاعتماد على الاجماعات المنقولة في المسألة ولو على تقدير القول باعتبار الاجماع المنقول في نفسه ــ وذلك للقطع بعدم تحقق الاجماع من المتقدمين اضف إلى ذلك كله ان الاجماع على تقدير تحققه ليس من الاجماع التعبدي في شيء لانا نحتمل استنادهم في ذلك إلى الاخبار أو غيرها من الوجوه المستدل بها في المقام[2] فيكون بذلك اجماعاً مدركياً لايمكن الاعتماد عليه.

وتعقيباً على مقالة السيد الأستاذ أنه لايمكن الاعتماد على دعوى الاجماع اذا كان مدركياً هذا مع عدم الاطمئنان في ثبوت الاجماع فضلاً عن الأخذ بالاجماع المنقول الذي هو امرٌ حدسي على اثبات اجماع المجمعين هذا مع انه يمكن القول باثبات الاجماع في العصر المتأخر دون المتقدم حيث لم نر من افتى بمنجسيه المتنجس هذا مع وجود المخالف كابن ادريس.

وأما دعوى الضرورة في منجسية المتنجس فقابل للمناقشة أيضاً حيث لم يكن دعوى الضرورة بوازن منكر الدين من الصلاة والصوم أو النبوة ومجرد كونه واضحاً لايصل إلى مرتبة الضرورة كما ان مجرد معرفته لايصل إلى مرتبة الثبوت في الشريعة.

---

(١) التنقيح: ج٣ ص ٢٢٤.

(٢) نفس المصدر.

ومنها: النصوص والأخبار كرواية العيص بن القاسم قال: سألته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال: ان كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه[١] اذ لسان الرواية ناظر إلى أن ما أصاب من البول والقذر على نحو المماسة العينية يوجب التنجيس واما إذا لم يكن الماء متنجساً بالبول أو القذر لايوجب الاصابة ولذا لم يحكم بالأمر بغسله.

وكذا في رواية معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمرّ عليه حافيا فقال: أليس وراءه شيء جاف؟ قلت: بلى قال: فلابأس ان الأرض يطهر بعضه بعضا[٢].

وكذا في موثقة عمار أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل يجد في انائه فأرة وقد توضأ من ذلك الماء مراراً أو اغتسل أو غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخة فقال (ع): ان كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل بعد ذلك ما رآها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة[٣].

وورد في موثقته الأخرى عنه (ع) في البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها؟ قال (ع): اذا جفت فلابأس بالصلاة عليها[٤].

وظاهر الموثقة الاولى انه (ع) أمر بغسل كل ما لاقاه الماء المتنجس في حال

(١) الوسائل: باب ٩ الماء المضاف ح١٤.
(٢) الوسائل: باب ٣٢ النجاسات ح٣.
(٣) الوسائل: باب ٤ الماء المطلق ح١.
(٤) الوسائل: باب ٣٠ النجاسات ح٥.

تسلخ الفأرة وهذا مما يدل على أن تنجيس المتنجس والا لما كان مجالٌ للامر بغسله كما ان ظاهر الموثقة الثانية يستشعر منها أيضاً تنجيس المتنجس حيث ان مايبل قصبها بماء قذر مادام لم يجف فيوجب التنجس وان كان جافا فلا.

ويمكن أن يناقش في الموثقة أولا: بأنها حاملة لذرات عين النجس ولعل مؤدى التفسخ هو تفرق الاجزاء وانتشار اجزاء الميتة فيما بين أجزاء الماء وثانياً: ان المايع المتنجس وكذا المتنجس الجامد في حال رطوبته الفعلية قبل الجفاف محكوم بالنجاسة وانما صورة الدعوى في عدم منجسية المتنجس إذا جف المتنجس ولم يكن لعين النجاسة وجود وبعد ذلك لاقى شيئاً رطباً فهو الذي يكون محل الكلام بين الملتزم بنجاسته وبين غير الملتزم.

واستدل أيضاً بموثقة عمار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن البارية يُبلُّ قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلابأس بالصلاة عليها[1].

وجه الاستدلال بها حيث منعت الصلاة على البارية في حال رطوبتها وهذا يقتضي سريان المتنجس إلى ثياب المصلي أو بدنه.

الا أنه يمكن أن يناقش بان الامر بالصلاة في حال جفاف البارية ايكال إلى تجفيف الشمس وانها من المطهرات فيصح السجود على البارية المجففة بالشمس وانها محكومة بالطهارة وأما لو كانت رطبة ولم تجفف بالشمس فهي على حكمها بالنجاسة ولايجوز السجود عليها.

(١) الوسائل: باب ٣٠ النجاسات ح٢.

أو يراد بالصلاة على البارية وليس السجود على البارية لغرض مطلق الجفاف من دون نظر إلى تقييد الجفاف بالشمس لعدم أخذ الموثقة مقيدة بالشمس وانما اخذ الجفاف مطلقاً وانها تكون في مؤدى جواز الصلاة على البارية في حال الجفاف من الرطوبة القذرة النجسة لامطلق القذرة مع فرض الرطوبة المسرية دون مطلق الرطوبة واما إذا اخذت القذارة على نحو الاطلاق فتشمل النجاسة العينية والحكمية وعليه تكون خارجة عن محل البحث ما لم نقل بالانصراف إلى النجس لقرينة السؤال عن الصلاة، وبالجملة ان القذر إن أخذ بالمعنى المصدري يراد به ذات النجس أو يراد به المعنى الوصفي فيراد المتنجس وإذا كان اللفظ مردداً بين الأمرين يصبح مجملاً.

ومما يستدل على نجاسة المتنجس صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال: يكفئ الاناء[1].

وظاهرها ان الذي يدخل يده في الأناء بما انها متنجسة فامر (ع) بان يقلب الاناء ويكفيه للحكم عليه بالتنجيس.

ولكن لما كان لفظ القذر تارة بالمعنى المصدري وأخرى بالمعنى الوصفي فتكون مجملة أو يراد بالقذر ذات النجس الذي يقابله النظيف والملخّص ان اليد تارة تحمل عين النجس وأخرى تحمل المتنجس والذي يدل عليه الاول ما ورد في موثقة سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده

(١) الوسائل: باب ٨ الماء المطلق.

في الاناء فلابأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى[١] إذ بمقتضى دلالة المفهوم ان أصاب اليد من عين المني ففيه البأس ومالم يصبها شيء منه فلابأس.

وهكذا في موثقته الاخرى قال: سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الأناء قبل ان يفرغ على كفيه قال: يهريق من الماء ثلاث جفنات وان لم يفعل فلابأس وان كانت اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلابأس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني وان أصاب يده فادخل يده في الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله[٢].

وظاهر الموثقة الثانية ان الميزان في ادخال اليد في حال حملها من أصابة المني وهو ذات النجس أما لو أدخل يده قبل الاصابة أو لم يكن على يده من عين المنى فلابأس فكان الاعتبار في أثر النجاسة وجود العين دون المتنجس.

ولنأتِ إلى قواعد التأثير في النجس والمتنجس اذ الملاك في النجس ان يؤثر في ذات المتنجس على نحو تأثير العلة في المعلول كالاحراق للنار والرطوبة للماء والاضائة للشمس وهكذا في السنن الطبيعية في مقام التأثير ثم ان مقام التأثير قد يكون موجباً للفاعلية التامة وقد يكون موجباً للفاعلية الناقصة ثم أن الفاعلية تارة ينظر إليها بملاك الدقة العقلية وأخرى ينظر إليها بملاك العرف والنظرة البسيطة التسامحية كمرحلة تأثير الاحراق للخبز فالعرف ينظر إليه احراقا وان كان بحسب الدقة العقلية لايرى ذلك التأثير متكاملاً وعلى ضوء ذلك نشير إلى مدرك الاتجاه الثاني.

---

(١) الوسائل: باب ٨ الماء المطلق.

(٢) الوسائل: باب ٨ الماء المطلق.

مدرك القائل بعدم منجسيّة المتنجس

واما بيان مدرك اتجاه القائل بعدم منجسية المتنجس فيتصور على انحاء:

١ ـ العقل. ٢ ـ الاجماع.

١ ـ المدرك العقلي: وهو ما أشرنا إليه اجمالاً بان حقيقة التأثير والفاعلية اما ان يتجها نحو المؤثر ـ بالفتح ـ والمنفعل على نحو العلية التامة واما نحو العلية الناقصة واما ان يلحظ جهة التأثير بلحاظ مقام القوة الفاعلية وليس لجهة دور الفاعلية من حيث هي إذ الاعتبار في جهة الاستعداد والقابلية في جانب الفاعلية ان كان من نوع احراق النار مما تعطي مجرد المماسة التأثير في الاحراق وأخرى يراد بها المراتب الكاملة في الاحراق أو كون الشمس في اشراقها على سطح الارض نسبة الاضائة خمسون بالماءة وإذا كان الاقتراب إلى الشمس يكون ماءة بالماءة فالفاعلية في واقعها الموضوعي أخذت على نحو التشكيك في الوجود وعليه تكون نسبة التأثير إلى طرف الفاعلية نسبة اضافية مقولة بالتشكيك.

هذا مع ان الملاحظ في مقام المعلولية بالقياس إلى طرف العلة فالمعلول انما يكون منفعلاً بما انه حامل لجهة ما يقتضيه استعداده واستجابته في الانفعال والمطاوعة وعليه يكون دور المتنجس اما ان يكون حاملاً لقوة النجس بملاك مائة بالمائة ويكون في دور الانتشار ما بين ملاقي ذات النجس والمتنجس الذي يتحقق بعدة وسائط بمرتبة واحدة ويلزم من ذلك نجاسة جميع ما في أيدي المسلمين واسواقهم من نجاسة ملاقي المتنجس لانتشار المتنجس ولو عن طريق الوسائط وهذا مما لايمكن الالتزام به.

ثم ان هناك ملاحظة أخرى اذا تمت الوسائط يكون بالمآل إلى نظرية دورية بين النجس والمتنجس وهذا لايمكن التصديق به علمياً.

٢ ـ المدرك اللبي: وهو الثابت عن طريق الاجماع وقد أشرنا إلى ان مدعى الاجماع على منجسية المتنجس أما من طرف قاعدة اللطف الكاشف عن قول المعصوم (ع) الذي سار على ضوء هذه القاعدة الشيخ الطوسي (قدس) حيث قال: انه يثبت اجماع على منجسية المتنجس بقاعدة اللطف وإنه لم يظهر الخلاف من قبل المعصوم فقد أورد على القاعدة انها لو تمت من حيث نفسها الا أنها لاتصلح ان تكون مدركاً لموضوعية الاجماع نفسه ومجرد تحقق الخلاف لايكون موجباً لاثبات أصل موضوعية الاجماع لانه مع فرض اظهار الخلاف وكان معلوماً فيجب اتباعه من غير اشكال وان وجد الخلاف ولكن لم يعلم نفسه للاخرين فلا ثمرة فيه.

واما إذا كان الاجماع من خلال النقل فقد وقع الخلاف فيه من قبل ابن ادريس وجماعة آخرين على عدم منجسية المتنجس وانما استناد التأثير لعين النجس دون المتنجس هذا مع أنه يمكن دعوى ان ثبوت الاجماع في زمن المتأخرين واما المتقدمون فلم يثبت عندهم اجماع في البين ولذا تجد الاغارضا الاصفهاني (قدس) في رسالة وجهها إلى العلامة البلاغي (قدس) انا لم نجد أحداً من المتقدمين يفتي بتنجيس المتنجس فضلاً عن أن يكون مورداً لاجماعهم فلئن ظفرتم على فتوى بذلك من المتقدمين فلتجبرونها والا ليدلنا ما في منظومة الطباطبائي (قده).

وبهذا العرض يتبين عدم تمامية حجية الاجماع فضلاً عن اثباته بطريق النقل مع حصول الاختلاف ولم يثبت من طريق المتقدمين.

٣ ـ المدرك الروائي:

قد ورد عدة روايات على عدم منجسية المتنجس:

١ ـ موثقة حنّان بن سدير مما سمعه ممن يسأل أبا عبد الله (ع) فقال: أني ربما بلت فلا أقدر على الماء ويشتد ذلك على فقال: إذا بلت وتمحست فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك[١].

٢ ـ رواية صحيحة حكم بن حكيم قال: قلت للصادق (ع) أبول فلا أصيب الماء وقد اصاب يدي شيء من البول فامسحه بالحائط أو التراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي أو بعض جسدي أو تصيب ثوبي قال (ع): لابأس[٢].

٣ ـ ورواية موثقة سماعة قال: قلت لابي الحسن (ع) اني أبول ثم اتمسح بالاحجار فيجئني منه البلل ما يفسد سراويلي قال (ع): لابأس[٣].

٤ ـ صحيحة العيص بن القاسم السائل عن الصادق (ع) عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال (ع): يغسل ذكره وفخذيه قال: وسألته عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب ثوبه يغسل قال (ع): لا[٤].

---

(١) الوسائل: باب ١٣ نواقض الوضوء.

(٢) الوسائل: باب ٦ النجاسات.

(٣) الوسائل: باب ١٣ نواقض الوضوء.

(٤) الوسائل: باب ٢٦ النجاسات و ذكر صدرها في باب ٣١احكام الخلوة كما ذكر في ذيلها في باب ٦ النجاسات.

أما وجه الاستظهار من موثقة حنان فلسانها مسح الذكر بالريق دلالة على أنه لو كان المتنجس منجسا لزم ان المسح بالريق على موضع البول المتنجس يوجب إنتشار النجاسة وهذا مما يستدعي الحكم بعدم منجسية المتنجس.

وما ذكره السيد الأستاذ (قدس) ان يكون وجه الاشتداد على السائل خروج البلل من بعد بوله وتمسحه وقبل استبرائه فانه يحتمل ان يكون بولا حينئذ وهو يوجب تنجّس ثوبه بل بدنه وانتقاض طهارته لانه من البلل الخارج قبل الاستبراء وبه يقع في الشدة لامحالة فعلمه طريقاً يتردد بسببه في أن الرطوبة من البلل أو من غيره وهو أن يمسح موضع البول من ذكره بريقه حتى إذا وجد رطوبة يقول انها من ريقه لامن البلل الخارج منه بعد بوله فعلى هذا تدل الموثقة على عدم تنجيس المتنجس اعنى موضع البول المتنجس به[1].

الا أن المناقشة معه ان الرواية لم يكن في بيان الاستبراء حتى يكون ذلك موجباً لتردده في كون الرطوبة من البلل أو من غيره وانما هو لاجل ان لايورث في نفسيته الشك بعدم السراية واما احتمال انه في مقام بيان الحيلة في الحكم بطهارة البلة مع غيرها لجهة ان الممسوح به ذكره لايمنع ان يكون بعينه قد قصدبه عدم السراية لكون الممسوح بالريق هو مسح موضع التنجس.

وأما صحيحة حكم بن حكيم ووجه الاستظهار منها أنها نفت البأس عن المسح بالوجه أو بعض الجسد أو اصابة ثوبه باليد المتنجسة ومقتضى ذلك عدم منجسية المتنجس.

(١) التنقيح: ج٣ ص ٢٢٩.

ونقل الكاشاني هذه الصحيحة في الوافي واحتمل فيها احتمالين أحدهما: أن المسح موجب لزوال العين مما يلاقيه برطوبة انما يلاقي اليد المتنجسة لا النجاسة العينية فتكون دليلاً له وثانيهما: أنه لم يتيقن اصابة البول جميع اجزاء اليد ولا وصول جميع اجزاء اليد إلى الوجه أو الجسد أو الثوب ولا شمول العرق كل اليد فلا يخرج من الثلاثة عما كان عليه من الطهارة باحتمال ملاقاة البول فان اليقين لاينقض بالشك ومن الواضح أنه مع وجود هذا الاحتمال يبطل الاستدلال.

وأما إحتمال ان المسح وقع من قبل اليد جميعاً على الوجه وبعض الجسد أو كان المسح لبعض اليد فيقع الاحتمال بين المسح من اليد المتنجسة أو من اليد للجزء غير المتنجس ويكون الشك بين الموضع الملاقي للمتنجس وغيره من الموضع الطاهر لمقتضى الاصل عدم ملاقاته للوجه أو بعض الجسد.

فان مثل هذا الاحتمال مرفوض بحسب الارتكاز لدى السائل حيث ان طرح السؤال في مقام تعرق اليد بعد اصابة يده من البول ثم بعد ذلك يمسح وجهه أو بعض جسده أو اصابة ثوبه من قبل امرار يده على هذه الأمور والظاهر منها المسح لتمام أجزاء الماسح لتمام أجزاء الممسوح كما يقتضيه أيضاً الارتكاز العرفي على أن وضع المسح يقتضي الشمولية من قبل اليد في حال تعرقها ولم يكن هناك قطعتان من قبل اليد طرف فيه جهة المتنجس وطرف فيه جهة الطاهر كل ذلك يفيد عن الذوق العرفي بعد فرض السؤال اصابة اليد من البول والتعرق والمسح أو المس.

أو يقال بان دلالة الصحيحة على أناطة الطهارة بالمسح على الحائط أو التراب أو المسح على الاحجار كما يوجب زوال عين النجاسة لايمنع ان يكون من باب عدم تنجس المتنجس فتنظر الرواية إلى عقدين احدها: الطهارة بهذه الانحاء بما

يوجب زوال العين وثانيهما: ان ما يقع عليه من العرق بعد تنجسيه بالمتنجس لايكون منجساً.

واما دلالة موثقة سماعة فهي في بيان نفي البأس عن البلل الواقع على السراويل بعد المسح بالاحجار وهذا دال على عدم منجسية المتنجس.

وقد نوقشت هذه الرواية بانها موافقة لابناء العامة فهي محمولة على التقية لان العامة يرون طهارة المسح بالاحجار والغائط الا أنه تقع المعارضة بين أصالة عدم التقية وبين اصالة الظهور فاذا دار الامر بين الاصالتين تقدم اصالة عدم التقية.

وذهب صاحب الرياض إلى أنه لايدل ذلك على طهر المحل بالمسح بوجه من الوجوه وانما يدل على ان وجدان شيء من البلل وان أفسد السراويل من كثرته مع عدم القطع بخروجه من مخرج البول الباقي على النجاسة أو ملاقاته له لابأس به خصوصاً مع مسح ما سوى المخرج من الذكر بالريق فانه ينسبه إليه.

أو ينظر إلى الرواية بما أنها مقيدة بما إذا كان البلل خارجاً بعد الاستبراء لكون البلل محكوماً بالنجاسة قبل الاستبراء كما يؤيد ذلك ما في نسخ التهذيب انها مقيدة بالاستبراء في نفسها فكأنه قال فيجيء منى البلل (بعد استبرائي) ما يفسد سراويلي[1].

كما خدشت هذه الموثقة بالحكم بن مسكين وهو ممن لم ينص من قبل

(١) التهذيب: ج١ ص ٥١ ط الحديثة.

الاصحاب على مدحه الا أن الشهيد الاول عمل بها معللاً بانه لم يرد طعن في حقه ولكن الشهيد الثاني ناقشه في ذلك وقال: ان عدم الجرح لايكفي في الاعتماد وحيث ان السيد الاستاذ طعن في السند[1] الا أنه مخالف لما بنى عليه من الاعتماد على كامل الزيارات فيتناسب ان يكون الحكم بن مسكين وكذا الهيثم بن أبي مسروق النهدي أيضاً قد ورد في كامل الزيارات.

الميزان في التقية - القول بالتفصيل:

والمهم ان المجموع من هذه المناقشات من قبل الآخرين مع الموثقة وان كانت موافقة لابناء العامة الا أنه ليس كل ما وافق ابناء العامة يوجب رفع اليد عنه وانما الميزان ان يكون مخالفا لهم ويكون ضم التقيّة قائماً على عقدين هما الموافقة مع المخالفة أو يكفي مجرد المخالفة اضافة إلى أن يكون دينا لهم دون مجرد الموافقة والمخالفة إذا لم يكن دينا لهم.

واما سند الرواية فكما اوضحنا ان ماطعنه السيد الاستاذ ينافي ما بنى عليه من تمسكه بكامل الزيارات وان قيل برجوعه متأخراً الا أنه لم يدونه في معجمه هذا مع أنه يحتمل خروج البلل من غير مماسة مخرج البول المتنجس نظير ما لو خرج مستقيماً.

واما بيان دلالة صحيحة العيص بن القاسم وان كانت توجب الغسل في الصدر وعدم الغسل في الذيل اذ الصدر في مقام السراية وأما الذيل غير منظور إلى جهة السراية وذهب المشهور إلى طرح هذه الصحيحة لحصول الاجمال بين الصدر

---

(١) معجم الرجال: ج٦ ص ١٧٩.

والذيل أو لكونها ليست رواية واحدة وانما هما روايتان كما هو الظاهر من مفاد قوله: وسألته عمن مسح، وعليه تكون الرواية الاولى مناقضة للثانية فيوجب التساقط فيما بينهما بما أن الاولى ناظرة إلى النجاسة والثانية ناظرة إلى الطهارة فترجع الاولى إلى روايات تنجيس المتنجس والثانية راجعة إلى عدم التنجيس.

الا ان الفقية الهمداني رفع ذلك التناقض وقال: ان الصدر ملائم مع الذيل لان (الواو) حالية و(قد) إذا دخل على الفعل الماضي يكون بمعنى التحقيق نظير جاء زيد وقد قام أبوه فان القيام كان حاصلاً قبل مجيء زيد فعلى هذا يكون الامر بالغسل لاجل العرق الموجود حين البول الذي كان متنجساً بواسطة البول لان العامل في الحال هو (مسح) فالحال يكون موجوداً وثابتاً في زمان العامل[1].

التفصيل بين المايع المتنجس والجامد:

وأما الاتجاه الثالث وهو القائل بالتفصيل بين المائع والجامد والبحث يستدعي تقديم أمور.

الاول: النظر إلى تنجيس المتنجس بما أنه في خصوص المائع كما تدل عليه جملة من الروايات:

١ ـ رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال: اغسل الاناء[2].

(١) مصباح الفقية: ج١ للهمداني ط الحجرية.
(٢) الوسائل: باب ١ الاسئار ح٣.

إذ الملاحظ من دلالة محمد بن مسلم النظر إلى تنجس ملاقي الماء الذي شرب منه الكلب فالاستظهار من الرواية ان ما باشره الكلب للماء انما هو عين النجس وان الامر بغسل الاناء يكون من نوع تنجيس المائع المتنجس بعين النجس.

٢ ـ موثقة عمار أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل يجد في انائه فأرة وقد توضأ من ذلك الماء مراراً، أو اغتسل أو غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخة فقال (ع) ان كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل بعد ذلك ما رآها في الاناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة[1].

وظاهرها ان الأمر باعادة الوضوء والصلاة وغسل ثيابه بما انه وجد فأرة متسلخة قد أصابت ثيابه فتشكل هذه الرواية جهة انتشار اجزاء الميتة فيما بين اجزاء الماء وجهة منجسية المايع المتنجس.

٣ ـ رواية المعلّى بن خنيس المشار إليها سابقاً.

والاستظهار منها على تنجيس قدم الرجل بقرينة يمر عليها حافيا ان أخذت القرينة راجعة للماء فيكون المعنى انه عندما يمر عليه الماء المتنجس على قدمه واما إذا كان الضمير راجعاً إلى الطريق الذي عليه الماء ففي تشرب الارض للماء يكون المعنى ان الماء منجس للأرض كما أنها منجسة للقدم وأما لو أصاب القدم الماء مباشرة فيدل على أن المنجس هو ذات النجس الذي هو من قبل الماء وعليه

(١) الوسائل: باب ٤ الماء المطلق ح١.

يثبت ان المنجس هو ذات عين النجس دون المتنجس.

٤ ـ موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: أن جفت فلابأس بالصلاة عليها[١].

٥ ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه[٢].

وظاهرهما يمثلان دور حكم الصلاة في حال جفاف البارية في فرض نجاستها بالماء القذر الا أن لفظ الجفاف يحتاج تقييده بالشمس ومجرد دعوى الانصراف إليها غير كاف كما أن لفظ القذر كما أشرنا يراد به أما القذر بالمفهوم العام أو القذر بالمفهوم الخاص كما أن الماء المتقذر بالقذر هل يراد به المتقذر بعين القذر النجس أو المتقذر بالقذر المتنجس؟ والقذر المتيقن يراد يه المتقذر بالنجس دون المتنجس.

الثاني: من جملة الامور التي نشير إليها تنجس المائع بالمتنجس وقد ذكرنا ذلك في بحث المياه وأنه هل يمكن للمتنجس الفاعلية التامة في تنجيس الماء القليل بملاقاة المتنجس أم لا؟ وعلى فرض نجاسة الماء القليل بذلك فهل يشمل الحكم لسائر المايعات الآخرى أو أنها تتحدد في خصوص ما يلاقيها من ذات المتنجس المباشر من الجزء الاول أو يكون الملاك واحداً في الجزء الملاصق لعين النجس ولسائر الاجزاء الاخرى؟ اذا لم نقل وجود المشكك بين النجس الملاصق للاول والمتنجس الملاصق للجزء الثاني بواسطة المتنجس.

(١) الوسائل: باب ٣٠ النجاسات ح٥.

(٢) الوسائل: باب ٣٠ النجاسات ح٣.

الثالث: من جملة الامور التي نستعرضها في المقام وهي إذا كان المتنجس غير مايع هل ينجس الجامد ويتحدد ذلك باتصال النجس بالمتنجس الجامد كملاقاة الكلب للثوب فبناء على شرطية الملاقاة بالسريان في فرض تحقق الرطوبة إذ مجرد المماسة من غير الرطوبة المسرية لايصدق عليه مؤثراً فيه النجس أو المتنجس ومفروض البحث ان التأثير بين الجامد والجامد الأخر غير حاصل في المقام فلا يمكن الحكم بالنجاسة فضلاً عن القول بمنجسيته المتنجس وفي فرض الرطوبة المسرية كتعرق الجدار الواقع عليه النجس ثم وقوع الثوب عليه وقد استدل على هذا الامر بعدة روايات منها صحيحة علي بن جعفر (ع) قال: سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع؟ قال (ع): يغسل سبع مرات[1].

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات[2].

ومنها: رواية الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله (ع) في حديث انه سأله عن الكلب فقال: رجس نجس لايتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء[3].

الا أن الاستظهار من هذه الروايات تثبت ان عين النجس مثل الكلب والخنزير والجرذ الميت منجس للماء أو الاناء ولم تكن في بيان تنجيس المتنجس فضلاً عن كون المتنجس جامداً.

(١) الوسائل: باب ١٣ النجاسات ح١.
(٢) الوسائل: باب ٥٣ النجاسات ح١.
(٣) الوسائل: باب ٧٠ النجاسات ح١.

واما ما استدل في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني كما في صحيحة أبي بصير عن أحدهما (ع) قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك وظاهرها بناءاً على النجاسة الذاتية للكافر الكتابي كما عليه المشهور فيمكن القول بتنجيس المتنجس في خصوص الجامد ولكن بما أنه في ظرف عدم السريان وعدم الرطوبة المسرية فان مجرد المماسة من غير تفاعل لايتصور التنجيس ولذا حملناها على التنزه والابتعاد المعنوي بين الوجودين ليحصل عدم التقارب بين الكافر والمسلم كما هو الحال أيضاً في رواية ابراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضاء (ع) الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لاتتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال: لابأس تغسل يديها[1].

وكذا في صحيحة العيص قال سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي فقال: إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس[2].

والملاحظ من هذين الخبرين أيضاً الأمر بالغسل للتنزه وذلك لسبب الحزازة المعنوية إلا أن منجسية المتنجس لم تثبت على اطلاقها وإنما بناء على التفصيل بين المائع والجامد يمكن أن يقال إن أمر الإمام بغسل يد الجارية أما للتنزه وأما لعدم سراية النجاسةالى المائع من الأطعمة وأما في ظرف النجاسة فلا موضوعية للسريان لعدم تحقق الرطوبة.

ومما يستدل على التفصيل أيضاً صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع)

(١) الوسائل: باب ١٤ النجاسات ح١١.
(٢) الوسائل: باب ٥٤ النجاسات ح١.

قال: قلت له أغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعليّ نعل سندية فاغتسل وعليّ النعل كما هي فقال: إن كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك[1].

وظاهرها بحسب الاستظهار من المفهوم في قوله (ع): إن كان الماء الذي يسيل من جسدك الخ حيث يدل على الأمر بغسل القدمين إن لم يسل الذي مقتضاه السراية مع فرض عدم وجود البول ويكون المؤدى إن السريان كان متحققاً من غير وجود البول نفسه.

إلا أن يقال أنها خارجة عن موضوع منجسية المتنجس لأنها في مقام السؤال عن غسل الجنابة وإن ما يصيبه الماء من غسل الجنابة هل كاف في صدق التطهير عليه أم محتاج الى غسل آخر وهذا لا علاقة له بموضوع التفصيل.

وأما التفصيل الآخر الذي ذهب إليه السيد الأستاذ بين المتنجس المائع الأول والثاني فإنه بعدما تعرض إلى كلام المحقق الهمداني (قدس سره). وقال: والانصاف إن ما أفاده من استلزام القول بمنجسية المتنجس على وجه الإطلاق القطع بنجاسة أكثر الأشياء والأشخاص بل الجميع متين ثم يقول بعد ذلك: والجواب عن ذلك ان هذه المناقشة إنما ترد فيما إذا قلنا بتنجيس المتنجس على وجه الاطلاق وأما إذا اكتفينا بمنجسية المتنجس بلا واسطة - في كل من الجوامد والمايعات دون التنجس مع واسطة، أو واسطتين أو أكثر أو قلنا بتنجس المتنجس من غير واسطة والتنجس معها في خصوص المايعات دون غيرها من الجوامد فأين

(١) الوسائل: باب ٣٧ غسل الجنابة ح٢.

يلزم العلم بنجاسة جميع ما في العالم من الأشخاص والأبنية والأثاث؟ لانقطاع الحكم بالمنجسية في التنجس مع الواسطة وقد أشرنا انا لانلتزم بمنجسية المتنجس في غير الواسطة الأولى في الجوامد بوجه[1] .

الرد على تفصيل السيد الأستاذ:

والتحقيق أن الملاك في عدم منجسية المتنجس إنما نلتزم به نكون الملاك في علاقة المتأثر بالمؤثر وعلاقة الاستناد والإضافة الحقيقية للسبب بالمسبب وهذا المعنى ان حصل عن طريق ارتباط العلة بالمعلول وكذا الحال بين النجس والمتنجس فإن التنجس الذي يحمل جهة المعلولية لا يمكن أن ينقلب إلى جهة العلية لخروج المعلول إلى العلة وهو أمر ممتنع لا يمكن الالتزام به وعليه فما أفاده السيد الأستاذ من التفصيل بين التنجس الأول والثاني مما لايساعد عليه الدليل ثبوتا ولا اثباتا.

وبذلك تتم مقالة الفقيه الهمداني (قدس) أنه لو التزم بتنجيس المتنجس مطلقاً يلزم القطع بنجاسة جميع الدور والبقاع بل جميع أهل البلد والبلاد نجاسة ما في أيد المسلمين وأسواقهم لسريان النجاسة جميعاً ولايمكن قياسها بالطهارة لأن الطاهر إذا لاقى جسماً آخر لا تسري طهارته إليه ولو مع الرطوبة المسرية ولكن هنا مختلف عن النجاسة فإنها توجب سريان النجس من أحد المتلاقيين إلى الطرف الآخر وعليه لو قدر وجود آنية أو أواني متعددة قد وضعت في مكان يساورها أشخاص مختلفة فيباشرها الصغير والكبير والرجال والنساء ولا مورد

(١) التنقيح: ج ٣ ص ٢٣٧.

لكن لايجري عليه جميع أحكام النجس[١].

فاذا تنجس بالولوغ يجب تعفيره[٢].

بينهم وغير المبالين - كما في الحبانات الموضوعة في المصحف الشريف سابقاً - فنقطع بالضرورة بنجاسة الآنية أو الأواني للقطع بملاقاتها مع المتنجس من يد أو شفة ونحوهما كما هو المشاهد المحسوس في أوقات الكثرة العددية من الناس والازدحام كمواسم الحج والزيارات في العتبات المقدسة.

(١) لانه بناء على وقوع قطرة بول على الثوب يغسل مرتين بالماء القليل ويرتفع موضوع المتنجس بالبول وأما لو وقع المتنجس بالبول على الثوب الآخر فلا يجري عليه حكم التعدد بالنسبة للثوب الذي وقع عليه البول مباشرة وليكن التعبير بالمتنجس هو التنجس بالواسطة وبالنجس هو التنجس بالمباشرة فبناءاً على منجسية المتنجس يمكن ادخال حكم التنجيس تحت كبرى غسل مطلق النجاسات وهو الحصول على غسل الثوب المتنجس بالبول مرة واحدة أو الادخال تحت كبرى استصحاب الاحكام الكلية وعليه لابد من غسل المتنجس بالبول مرتين.

(٢) صدق التعفير على المتنجس بالولوغ بنحو التسامح دون الصدق الحقيقي إذ وجوب التعفير انما يصدق في صورة ولوغ الكلب في الاناء دون الاناء المتنجس بالولوغ بالاضافة إلى تعدد الوسائط في الولوغ كأن ولغ الكلب في الأناء الاول ثم تنجيس الاناء الثاني من الأول وتنجس الثالث من الثاني وهكذا وعليه لايصدق الولوغ الاول بنفس الولوغ للثالث واشتراكهما في نفس الملاك محتاج إلى دليل وماذهب إليه الماتن في الاحتياط في التعفير في الثاني على نحو القوة غير قوي وان كان الاحتياط على نحو الاستحباب لا اشكال فيه وذلك في فرض القول بصحة تنجيس المتنجس أما في فرض شموليته للتعفير فلا يخلو من تأمل.

هذا مع ان المستفاد من صحيحة البقباق في قوله: سألت أبا عبد الله (ع) عن

فضل الهرة والشاه والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه فقال: لابأس به حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس لاتتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء[1].

ان التعبير اغسله بالتراب أول مرة قصد به الاناء الاول المباشر لولوغ الكلب وأما بالنسبة للاناء الثاني والثالث وهكذا لم تثبت شمولية الملاك لهما الا عن طريق دليل خارجي ومجرد دعوى ان (الميكروبات) توجب الانتشار محتاج إلى اثبات علمي انها بنفس المادة الاولى أو اختلاف في ناحية المرتبة من حيث القوة والضعف وكل هذه الامور تحتاج إلى مدرك علمي وإلى مدرك شرعي هذا مع ان ما يثبت لدينا في المقام اناطة الحكم لخصوص التعفير لخصوص ملاقي النجس دون المتنجس.

(١) الوسائل: باب ١ الاسئار كما ورد في ذيلها في باب ١٢ وفي باب ١٠ من أبواب النجاسات.

مسألة (١٢): قد مرّ انه يشترط في تنجيس الشيء بالملاقاة تأثره فعلى هذا لو فرض جسم لايتأثر بالرطوبة أصلاً كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لايتبلل أصلاً يمكن أن يقال أنه لايتنجس بالملاقاة ولو مع الرطوبة المسرية ويحتمل أن تكون رجل الزنبور والذباب والبق من هذا القبيل[1].

(١) المناط في تأثير تنجيس المتنجس على فرض التمسك به حصول السراية العرفية دون السراية الحقيقية الدقية فإذا قدر حصول المانع من السراية كتلوث الرجل بالدهن فلا يتحقق السريان لوجود الحائل بين الرجل والنجاسة وان ذهب الماتن في مسألة ٣٥ في باب المطهرات إلى أن اليد الدسمة إذا تنجست تطهر في الكثير والقليل إذا لم يكن لدسومتها جرم ولعل نظره في التطهير هو وصول الماء إلى الجسم المتنجس ومجرد تحقق الدسومة على الجسم لاتكون مانعة من وصول الماء إليه ـ وهذا على العكس من وجود المتنجس فانه لايكتفى بمجرد اتصال الرطوبة بالمحل وانما لابد من حصول انتقال الاجزاء منها إليه والدسومة لم تمنع من وصول الرطوبة إلا أنها مانعة من الانتقال.

ولكن هذا الوجه بعيد عرفاً وعقلاً إذ الفرق بين المتنجس والنجس ليس الا وصول النجس إلى المحل وفي كلا الحالين لا نجد فرقاً واضحاً بينهما وما أشار إليه الماتن انما هو اختلاف صغروى لايرجع إلى الاختلاف في الكبرى.

مسألة (١٣): الملاقاة في الباطن لاتوجب التنجيس فالنجاسة الخارجة من الانف طاهرة وأن لاقت الدم في باطن الانف نعم لو ادخل فيه شيء من الخارج ولاقى الدم في الباطن فالاحوط فيه الاجتناب[١].

(١) قد تعرضنا في المسألة الواحدة من فصل النجاسات في حكم البول والغائط وأحكام الدم الذي أشرنا إليه هناك ان الميزان في الملاقاة ان يكون من الخارج ولايصدق عليه من الداخل على الاختلاف في صدق الملاقاة من الامرين الداخليين أو كان النجس داخلياً أو كان الملاقي الطاهر من الملاقاة داخلياً أو كانا خارجيين وهذه صور ثلاث فان كان من الأمرين الداخليين كالدم الخارج من الأسنان فان الملاقي والملاقى كلاهما داخليان ولو كان أحدهما داخلياً طاهراً وكان الآخر خارجياً نجسا الا أنهما قد التقيا في الداخل نظير الخمر الملاقي في لعاب الفم.

وأما لو كان احدهما داخلياً نجسا والآخر خارجياً طاهراً الا أن الملاقاة بينهما من الداخل كالماء الطاهر الذي يتمضمض به مع وجود أجزاء الدم في الدم فان هذه الصور الثلاث محكومة بالطهارة.

ولكن لو كان المتلاقيان كلاهما من الخارج أو كان احدهما نجساً. والآخر طاهر وقد حصل التلاقي من الداخل نظير الاصبعين عند تلاقيهما في الفم مع نجاسة أحدهما وطهارة الثاني فان مثل هذه الفروع محكومة بالنجاسة.

واتضح مما حررناه في المقام فانه متفرع على القول بنجاسة البول والغائط في الداخل وكذلك الحكم بالنسبة إلى الدم في الداخل أيضاً وقد ذكرنا ان الملاقاة في الباطن لاأثر لها وانما الاعتبار بوجود الملاقاة من الخارج بمعنى ان يكون الملاقى والملاقي خارجيين وليسا داخليين.

وأما الدم الذي يقع من الخارج ويراق في الفم فهو محكوم بالنجاسة دون ما لو كان الدم موجوداً في العروق والاوردة فانه محكوم بالطهارة لكونه مكونا من الداخل وليس من الخارج كما هو الحال بالنسبة إلى البول والغائط في ظرف كونهما من الداخل دون الخارج.

« دليل المحتويات »

فروع فى دم المشكوك انه من الحيوان .. ٧
رؤيت دم المشكوك فى الثوب ١١
دم المتخلف المشكوك بين الطاهر و النجس ١٢
ما خرج من الجرح و الدمل ١٥
الماء الاصفر الذى ينجمد على الجرح.... ١٦
الدم المراق فى الامراق ١٧
اذا دخلت الابرة او السكين فى البدن ١٩
استهلاك الدم الخارج من الاسنان..... ٢٠
الدم المنجمد تحت الاظفار و الجلد ٢١
الكلب و الخنزير البريان..... ٢١
ملاحظة الروايات و الآراء حول الكلب... ٢٣
المستفاد من الاخبار حول الخنزير..... ٢٨
نجاسة مطلق الرطوبة و الاجزاء من الكلب و الخنزير ٣٥
حكم المتولد من الحيوانين المختلفين.... ٣٨
الكافر و المرتد و اهل الكتاب ٤٥
المراد من الكافر ٤٥
اقوال فى نجاسة الكافر ٥٣
المراد من اهل الكتاب ٥٥
افتراق اهل الكتاب من المشركين..... ٥٧
اخبار الدالة على طهارة اهل الكتاب..... ٦٠
حكم المرتد ٨٣
تبعية ولد الكافر..... ٨٩
اسلام الكافر قبل بلوغه..... ٩٣
تبعية الولد من احد الابوين المسلم ٩٦
طهارة ولد المسلم من الزنا..... ٩٧
نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب. ١٠٢
حكم المشبهة و المجسمة و المجبرة . ١١٣
من قال بوحدة الوجود من الصوفية ١٢٣
طهارة فرق الشيعة ١٢٦
روايات حول نجاسة المخالفين..... ١٢٧
طهارة المشكوك من انه المسلم او الكافر ١٣٣
الخمر و مطلق المسكر المايع ١٣٦
نجاسة الخمر و الروايات المستندة..... ١٣٧
المسكر المايع بالاصالة..... ١٦٠
ملحقات بالمسكر..... ١٦٨

المسكر الجامد ١٧١
العصير العنبي ١٧٤
الغليان و الاسكار ١٧٥
حرمة العصير المغلى مطلقاً ١٨٦
نشيش العصير قبل الغليان ١٩٧
لا فرق بين العنب و عصيره ١٩٩
العصير العنبي اذا صار دبساً ٢٠١
العصير التمري ٢٠٤
العصير الزبيبي ٢٠٤
وحدة العنبية و الزبيبية ٢١٤
روايات حول العصير المغلى ٢١٥
خبر زيد النرسي و الكلام فيه ٢١٩
صيرورة العصير المغلى دبسا ٢٢٢
الزبيب و الكشمش و التمر في المطبوخ ٢٢٤
الفقاع ٢٢٤
حرمة الفقاع و نجاسته ٢٢٦
ماء الشعير ٢٣١
عرق الجنب من الحرام مطلقاً ٢٣٢
حكم الجنابة من الحرام و الحلال ٢٤٤
تيمم المجنب من الحرام ٢٤٧
رافعية التيمم او اباحته ٢٤٧
جنابة غير البالغ من الحرام ٢٥١
عرق الحيوان الجلّال ٢٥٦
الاجتناب من مطلق الممسوخات ٢٥٨
اصناف الحيوان من جهة الطاهرة ٢٦٥
قاعدة الطهارة ٢٦٩
قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية و
الموضوعية ٢٧٠
الدم المشكوك بين الطاهر و النجس ٢٧٣
غسالة ماء الحمام ٢٧٤
اخبار المتعارضة في طهارته و نجاسته .. ٢٧٥
رش الماء في معابد اليهود و النصارى عند
الصلوة ٢٨٠
الفحص في المشكوك بين الطهارة و
النجاسة ٢٨١
طريق ثبوت النجاسة او المتنجس .. ٢٨٢
قاعدة اليد ٢٨٤
انحاء مفاد اليد ٢٨٧
علم الوسواسي ٢٩٤
العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي ٢٩٨
موارد الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي ٣٠٠
عدم اعتبار حصول الظن بصدق البيّنة ... ٣٠٢
شهادة البينة بموجب النجاسة ٣٠٤
اختلاف مستند الشاهدين ٣٠٥

كفاية الشهادة بالاجمال. ٣١٠
صور تقدم العلم الاجمالي أو تأخره. . . . ٣١١
شهادة احدهما بنجاسة فعلي و الاخر بنجاسة سابقة. ٣١٤
شهادتهما بنجاسة سابقة. ٣١٥
قول احدهما بنجاسة الشيء و الآخر بطهارته ٣١٩
قبول قول ذى اليد. ٣٢١
قبول اخبار المربية للطفل او المجنون. . . ٣٢١
استماع قول احد ذى اليدين بالنجاسة. . . ٣٢٣
اعتبار قول ذى اليد مطلقاً ٣٢٥
قول ذى اليد اذا كان صبيّاً ٣٢٦
قول صاحب اليد قبل الاستعمال ٣٢٧
فى كيفية تنجس المتنجسات ٣٢٨
اشتراط رطوبة مسرية فى تنجس الملاقى ٣٢٨
ملاقى ميت الانسان قبل الغسل. ٣٢٨
رطوبة غيره مسرية فى احد الملاقيين. . . ٣٤١
تنجس مايع الملاقى. ٣٤٣
عدم نجاسة العالى الجارى بملاقاة السافل ٣٤٤
نجاسة موضع ملاقاة الجامد ٣٤٥
عدم تأثير الاتصال قبل الملاقاة. ٣٤٩
خفاء الواسطة فى الاصل المثبت ٣٥٢
الذباب على النجس الرطب ٣٥٥
فرق المايع و الجامد. ٣٥٩
روايات حول اعتبار العرف ٣٦٠
ملاقاة النجاسة من البدن ٣٦٤
ابريق مملوء من الماء على الارض النجسة. ٣٦٥
الدم فى نخامة غليظه خرج من الانف. . . ٣٦٦
تطهير الثوب او الفراش الملطخ بالتراب النجس. ٣٦٧
نجاسة الميعان فيما يقبل التأثير. ٣٧٠
عدم تنجس المتنجس بنجاسة اخرى . . . ٣٧١
كفاية غسلة مرة فى الثوب المتنجس . . . ٣٧٤
تنجس المتنجس و عدمه ٣٧٧
مسلك الكاشاني فى عدم تنجسه ٣٧٧
مدرك منجسية المتنجس ٣٨٣
مدرك القائل بعدم منجسية المتنجس . . . ٣٩٠
التفصيل بين المايع المتنجس و الجامد منه ٣٩٧
وجوب التعفير عند التنجس بالولوغ. . . . ٤٠٤
السراية العرفية مناط تأثير تنجيس المتنجس ٤٠٦
عدم التنجيس عند الملاقاة فى الباطن. . . ٤٠٧